



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة سعيدة-الدكتور مولاي الطاهر

كلية الآداب واللغات والفنون

قسم اللغة والأدب العربي



المجاز وإشكالية تأويل النص القرآني

رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في اللغة و الأدب العربي

تحت إشراف الأستاذ الدكتور :

محمد حفيان

من إعداد الطالب :

دحماني شيخ

الرقم	الاسم واللقب	الصفة	الرتبة	المؤسسة
1-	محمد عباس	رئيساً	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة
2-	محمد حفيان	مشرفاً ومقراً	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة
3-	مختار لزعر	عضواً مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة مستغانم
4-	عبد القادر زروقي	عضواً مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة تيارت
5-	هواري بلقندوز	عضواً مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة
6-	ميمون مجاهد	عضواً مناقشاً	أستاذ التعليم العالي	جامعة سعيدة

السنة الجامعية :

1438 - 1439هـ

2017 - 2018م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَعْلَىٰ أَسْمَاءِ الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ
وَأَعْلَىٰ أَسْمَاءِ الْعَالَمِينَ وَالْأُمَّمِ
وَأَعْلَىٰ أَسْمَاءِ الْبَرِيَّةِ وَالْبَرِيَّةِ
وَأَعْلَىٰ أَسْمَاءِ الْبَرِيَّةِ وَالْبَرِيَّةِ

وَأَنْ أَعْمَلْ صَالِحًا نَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ
فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ

إهداء

إنّ لكل عمل ثمار جهد يقطفها صاحبه بعد عناء و تعب،
و بعد أن كان سقاها بكل أحلامه و آماله و رغائبه ، و بعد
أن لاقى في سبيلها عدة صعوبات و عراقيل لا يخلو منها أي طريق
للنجاح و عليه :

فإني أهدي هذا الجهد بكل ثمراته إلى الوالدين الكريمين
و إلى زوجتي الفاضلة و ابنتي الغالية الوطفاء و ابني العزيز :
هيثم عبدالودود.

شكر و تقدير

الحمد لله العزيز الحميد الذي بفضلہ تتم الأعمال ،

و بتوفيقه تبلغ السداد و الكمال، و الصلاة و السلام على نبينا

مُحَمَّد عليه الصلاة و السلام .

ثم أتوجه بخالص الشكر و التقدير لأستاذي الفاضل الأستاذ الدكتور
محمد حفيان حفظه الله الذي تحمل عناء قراءة هذا البحث ، ولم يبخل
علي بنصائحه القيمة ، و توجيهاته السديدة التي كان لها الأثر الكبير في
سير هذا البحث و اكتماله ، فله مني جزيل الشكر و فائق الاحترام و
عرفانا مني بالجميل فإني أشكر كل أساتذتي الذين استفدت من علمهم و
نصائحهم و مساعدتهم و توجيهاتهم فلهم مني الشكر و التقدير

و أشكر كل من ساعدني في إخراج هذا البحث

مقدمة

مقدمة :

إنّ قضية المجاز وأثره في عملية التأويل خاصة ما تعلق منه بالنصوص القرآنية، هو ما يدور حوله موضوع هذه الدراسة. ذلك لأنّ المجاز ومنذ ظهوره كمصطلح بلاغي أثار جدلاً ونقاشاً كبيراً بين العلماء، وامتد هذا الجدل حتى العصر الحديث، والسبب في ذلك هو ارتباطه بأصل اللغة وطبيعتها من جهة، وتأويل آي القرآن الكريم المتعلقة بصفات ربّ العالمين من جهة ثانية. فأثبت المجاز في اللغة والقرآن الكريم جمهور العلماء من بلاغيين وأصوليين ومتكلمين ، ونفاه طائفة أخرى من العلماء واعتبروا تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ما هو إلا وسيلة لتأويل النصوص القرآنية والنّبويّة الواردة في الصّفات - والتي تسمى الصفات الخبرية - وقد ارتبطت بالمحكم والمتشابه من القرآن الكريم . وقد ظهرت عدّة دراسات تناولت قضية المجاز إثباتاً ونفياً ، وعرضت آراء المثبتين للمجاز والنافين له ، ومن أشهر هذه الدراسات كتاب الدكتور : عبد العظيم المطعني "المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع" و"المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإقرار والإنكار". وكذلك حضي المجاز كمصطلح له حدوده وأقسامه بعناية كبيرة من قبل علماء البلاغة العربية القدماء والمحدثين ، ومن تصفح فهرس كتب البلاغة وجد أنّها خصصت أبواباً وفصولاً عديدة .

والمجاز له صلة كبيرة بمباحث العقيدة الإسلامية فقد أكد الإمام عبد القاهر الجرجاني وغيره من علماء البلاغة أنّ بطالب الدّين حاجة ماسة لمعرفة ، وأنّ الجهل به يَحْطُّ قدر صاحبه ، ويجعله ضحكةً يُنْفَكُّه به . بل لقد رتّب عدّد من العلماء على الإيمان بالقضية المجازية مسائل الكفر والإيمان.

-أسباب ودوافع البحث : وقد دفعنا هذا الاهتمام بالمجاز والاحتفاء به من قبل العلماء والدارسين إلى المطالعة والقراءة في هذا الشأن ، لأنّنا ومنذ زمن بعيد كانت تستهويننا مباحث علوم البلاغة وبالخصوص ما تعلق منها بالأسلوب المجازي والاستعاري ، لأنّ

هذه الأساليب تبعث في النفس إثارة ، وتحرك فيها الرغبة في الوصول إلى مراد المتكلم ، لأنّ التعبير عن الأشياء يكون فيها بصورة غير مباشرة ، فكأن قائلها يدعوك إلى الوصول إلى سرّ عميق في نفسه أودعه في قالب لغوي بليغ يتسم بالتلميح . وأثناء دراستنا لهذه القضية استوقفنا جزئية غاية في الأهمية والخطورة ، وهي وجود صلة كبيرة بين الفكر الديني والمجاز ، وقد كنا في البداية نعتقد أنّ هذه الصلة أمر طبيعي عائد إلى ما نبه إليه العلماء قديماً من أنّ علوم البلاغة العربية إنّما نشأت وظهرت لخدمة علوم الإسلام ، وبخاصة ما تعلق منها بالإعجاز اللغوي في القرآن الكريم ، ولكننا بعد التأمل في كتب البلاغة والأصول والتفسير ، وما خلفه علماء الكلام كالمعتزلة والأشاعرة وما كتبه المانعون للمجاز كالإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية وجدنا أنّ الأمر يتجاوز ما أشيع من أنّ هذه العلوم نشأت لخدمة القرآن وعلومه ، وأنّ المجاز على وجه الخصوص قد وظف كأداة لغوية بلاغية لخدمة أغراض فكرية لكثيرة من الفرق الإسلامية ، فأولوا من خلاله كل نصّ قرآني خالف ظاهره ما وضعوه من أصول وقواعد فجعلوا من المجاز وسيلة ينفذون من خلالها إلى خدمة أغراضهم وتوسعوا في دراسته وبحثه. ورغبة منا في الكشف عن هذه المسألة المهمة، وفي ظل غياب دراسات تفصيلية تبين تأثير الأصول الفكرية في مبحث المجاز وتوظيفه كأداة لغوية ناجعة في تطويع دلالة النصوص وحملها على ما يتوافق مع مذهب الدارس وعقيدته، حتى وإن خرج عن قوانين البلاغة والبيان المعروفة. فقد اخترنا البحث في هذا الموضوع المهم وعنوانا الدراسة بـ "المجاز وإشكالية تأويل النصّ القرآني" مع علمنا بصعوبة البحث في هذه القضية . ومرجع هذه الصعوبة في نظرنا هو غلبة الجانب الكلامي عليها ، فهي قضية تتجاذبها كثير من العلوم ، وموادها متفرقة بين علوم شتى كالتفسير وعلم الكلام وعلم أصول الفقه ، وعلوم البلاغة، مما يتطلب من الدارس استقراء دقيقاً وبحثاً معمّقا ، وتأملاً طويلاً ، ومعرفة بالأصول

الفكرية والمرجعيات الدينية لأصحاب هذه الآراء وكيفية استثمارها للمجاز في خدمة أصولها الفكرية .

- إشكالية البحث:

وبناء على ما تقدّم ذكره فإنّ هذه الدراسة جاءت لتجيب عن إشكال كان هو السبب الرئيسي الذي دفعنا لبحث هذه المسألة المهمة وهو:

هل كان التأويل المجازي للنصّ القرآني مُستَمَدًّا من الدرس البلاغيّ أصالة أم هو مُجَرَّد أداة وضعت لخدمة الآراء الفكرية والعقدية لأصحابها ولكنها ألبست لباسًا لغويًا وخرجت على شكل مجازات لغوية وعقلية؟

- منهج البحث:

ولبحث هذا الموضوع اتبعنا المنهج التحليلي القائم على تتبع الآراء ومقارنتها وتحليلها ، إذ قمنا بدراسة مصطلح المجاز وتطوّره وعرض وتحليل آراء العلماء حوله ، وكيف نشأ عند كل من المعتزلة والأشاعرة ، ومقارنة وتحليل آرائهم ، ثم بينا موقف المدرسة التیمیّة من المجاز ومن تأويلات المعتزلة والأشاعرة فعرضنا آراء علماء هذه المدرسة وحللنا أقوالها ، وبيننا كيف تعاملت مع النصوص التي أولها خصومها تأويلاً مجازياً ، وقد كنا حريصين على عرض وتحليل هذه الآراء ومقارنتها بشكل موضوعي بعيداً عن إعطاء الأحكام الجاهزة والاستنتاجات القاطعة التي قد تخل بقواعد البحث العلميّ ، وتبعده عن الموضوعية وتجعله مجرد انطباعات شخصية ، ولكن حاولنا إبراز آراء هذه الفرق ومدى اقحامها للمجاز في خدمة أصولها الفكرية والانتصار لطرحاتها العقدية والكلامية حتى وإن كانت على حساب جمالية النصّ وبلاغته .

تقسيم البحث:

وبغية الإجابة عن الإشكال المطروح ، وأن يؤتي هذا البحث ثماره ، فقد رأينا ضرورة تقسيم هذا البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة

- **الفصل الأول: مصطلح المجاز: نشأته وتطوره.**
 - تاريخ المجاز.
 - المجاز في الحقل البياني.
 - المجاز في الإثبات والنفى.
 - المجاز وصلته بالتأويل.
- **الفصل الثاني: التأويل المجازي للنص القرآني عند المعتزلة.**
 - المجاز في الفكر الاعتزالي: الموقف والدوافع.
 - التأويل المجازي وصلته بالأصول الفكرية للمعتزلة.
 - التأويل المجازي وعلاقته بالمحكم والمتشابه عند المعتزلة.
 - التأويل المجازي للنص القرآني عند المعتزلة (نماذج تطبيقية)
- **الفصل الثالث : التأويل المجازي للنص القرآني عند الأشاعرة .**
 - المجاز في فكر الأشاعرة : الموقف والدوافع .
 - التأويل المجازي وصلته بالأصول الفكرية للأشاعرة .
 - التأويل المجازي وعلاقته بالمحكم والمتشابه عند الأشاعرة .
 - التأويل المجازي للنص القرآني عند الأشاعرة (نماذج تطبيقية)

• الفصل الرابع : التأويل المجازي عند المدرسة التيمية .

- المجاز عند المدرسة التيمية : الموقف والدوافع .

- دعائم إنكار المجاز عند المدرسة التيمية .

- التأويل وموقف المدرسة التيمية منه.

- التأويل المجازي عند المدرسة التيمية (نماذج تطبيقية) .

خاتمة : وفي الأخير وضعنا خاتمة حاولنا فيها رصد أهم النتائج الاستنتاجات التي

توصلنا إليها ، وقد ازداد قربنا من البحث وتوطيد صلتنا به كثيراً ، وذلك راجع إلى

التشجيع الكبير الذي حباننا به الأستاذ الدكتور : حفيان محمد ، المشرف على هذا

البحث ، والذي تحمّل متاعب وعناء القراءة والمتابعة والتقويم والتوجيه لهذا البحث

، ولم يرد لي طلبا خاصة فيما يتعلق بمكتبته القيمة ونصائحه التي لولاها - بعد

فضل الله وعونه - ما كان هذا البحث ليعرف اكتماله ، فله منا جزيل الشكر وفائق

التقدير وخالص المودة والاحترام .

دحماني شيخ

الخميس : 1 مارس 2018 م - سعيدة

الفصل الأول

مصطلح المجاز نشأته وتطوره

- تاريخية المجاز ودوافع نشأته.
- المجاز في الحقل البياني.
- المجاز بين الإثبات والنفي.
- المجاز وصلته بتأويل النص القرآني.

تمهيد :

عرفت علوم العربية تطورا كبيرا واهتماما بالغاً من العلماء منذ القرن الهجري الأول، وما ذلك إلا لعلاقتها الوطيدة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وذلك أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية وبها نطق النبي صلى الله عليه وسلم وبلغ أمته.

ويكاد يتفق العلماء القدماء والمحدثون على أن البلاغة العربية ما كانت لتظهر وتتشكل وتُبحث لولا رغبة العلماء الشديدة في إظهار بلاغة وإعجاز القرآن الكريم، فظهرت على شكل مباحث متناثرة في كتب التفسير والإعجاز البياني وغريب القرآن، ثم تطورت هذه المباحث وبدأت بالاستقلال حتى أصبحت علما قائما بذاته له حدوده ومباحثه الخاصة. ويعتبر الجاحظ هو الرائد الأول لهذا العلم الذي تطور واكتمل على يد عبد القاهر الجرجاني فطور مباحثه ووسّعها، وختم هذا كله السكاكي بوضعه للتسميات وتفريقه بين علوم البلاغة الثلاث: المعاني والبيان والبدیع.

ويعتبر مبحث "المجاز" من أهم المباحث البلاغية التي شهدت تطورا واهتماما من علماء البلاغة والأصول وعلماء الكلام. وذلك لما للمجاز من دور في الدلالة اللغوية والتوسّع في استعمال اللغة والألفاظ من دور خطير في توجيه المعنى وتغييره من سياق إلى سياق مما يساهم في تنويع دلالات الألفاظ ويفتح مجالا فسيحا للتأويل.

فمتى نشأ هذا المصطلح؟ وما هي مراحل تطوره؟ ومن هو واضعه؟

1. تاريخية مصطلح المجاز :

إن مصطلح المجاز لم يكن معروفا قبل القرن الثاني للهجرة لا في البحوث الشرعية ولا اللغوية، ويحدد كثير من العلماء البداية الأولى لهذا المصطلح كلفظ على يد أبي عبيدة

معمر بن المثنى إذ سمي كتابه "مجاز القرآن" فكانت هذه هي البداية الأولى له في كتب العلماء القدماء. غير أن المتأمل لهذا الكتاب يجد أن مفهوم المجاز عند صاحبه ليس هو المفهوم الاصطلاحي المعروف في كتب البلاغة وأصول الفقه فالمجاز عنده هو: تفسير الكلمة بمثل معناها؛ أي المجاز هو ما يُعبر به عن الآية. وقد أكثر أبو عبيدة من استعمال هذه اللفظة في تفسيره، ومعلوم إذا "أن أبا عبيدة لم يرد من كلمة "المجاز" التي جعلها عنواناً لكتابه المعنى الاصطلاحي للمجاز"¹، فلفظة المجاز عنده تعني ما يجوز في لغة العرب، أو بمعنى التفسير وقد أشار إلى هذا الأمر القدماء كابن تيمية وابن القيم²، ومن المحدثين محقق كتاب "مجاز القرآن" محمد فؤاد سزكين³.

ومن الأمثلة الكثيرة التي تبين ما أراه بلفظة المجاز قوله عند قوله تعالى: "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ" (سورة القيامة: 17) "مجازه: تأليف بعضه إلى بعض"⁴. وعند قوله تعالى: "ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ" (سورة الأعراف: 54)، قال: مجازه: "ظهر على العرش وعلا عليه، ويقال: استويت على ظهر الفرس وعلى ظهر البيت"⁵. ونجد أبا عبيدة يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: مجازه "كذا"، وتفسيره "كذا"، ومعناه "كذا"، وتأويله "كذا"، على أن معانيها واحدة أو تكاد تكون واحدة. وهذا يؤكد أن لفظة: "مجاز" عنده؛ عبارة عن الطرق التي يأتي بها القرآن في تعبيراته، وهذا القدر من المجاز أعم بكثير من المعنى الذي حدده العلماء للمجاز فيما بعد.

¹ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1435هـ - 2014م، القسم الأول، ص: 42.

² ابن تيمية، كتاب الإيمان، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط 1، 1434هـ - 2013م، ص: 64، ومجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، وأ نور الباز، دار الوفاء، الرياض، ط 1، 1997، ج 7، ص: 60، ومجموعة الفتاوى، ج 20، ص: 442.

³ أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، الخانجي، القاهرة، ج 1، ص: 1.

⁴ المصدر نفسه، ج 1، ص: 226.

⁵ المصدر السابق، ج 1، ص: 273.

ونجد أن هذا المعنى للفظة المجاز هو ما كان معروفا عند الرواد من اللغة الأوائل كالشافعي وسيبويه والفراء وابن قتيبة وغيرهم كثير.

فوجود بعض الإشارات المجازية في كتب الرواد لا يكف كدليل للقول بأنهم من المثبتين للمجاز في اللغة والقرآن الكريم في ذلك الوقت المبكر من تاريخ هذا المصطلح، وهذا ما سنبينه عند حديثنا عن المجاز عند الرواد من علماء اللغة.

أما البداية الاصطلاحية لهذا المصطلح فبدأت على يد الجاحظ الذي يعد أول رائد لعلم البلاغة العربية الذي أخذ يتطور مع الزمن، فقد اعتبرت دراسة الجاحظ للمجاز وإن لم تكن مباشرة صورة صادقة لبحوث المعتزلة، فقد اختلف مع أهل الظاهر وأصحاب الحديث وخاض معهم بسبب المجاز المعارك واتهمهم بالنقص في الإدراك، وعدم الفهم وقصر الإمام بدقائق الأسلوب القرآني فضلا عن أساليب اللغة العربية.

ويظهر للدارس من خلال كلام الجاحظ في كتابيه "الحيوان" و"البيان والتبيين" أنه يقف في منبع تيار البحوث الاصطلاحية البيانية لا من حيث وضع التسمية المجازية والاستعارية فحسب، ولكن من حيث إدراكه لطائفة من العلاقات والأحكام المجازية التي كانت بمثابة الأساس الذي شيدت عليه الدراسات المجازية فيما بعد.¹

فهو أول من قسم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ولكن قبل البحث في تاريخ المجاز كاصطلاح مقابل للحقيقة عند الجاحظ ومن جاء بعده، يحسن بنا أن نعرف كيف تعامل علماء اللغة المتقدمين مع النصوص التي حملها المتأخرون على المجاز، ولتوضيح ذلك فقد فضلنا أن نقسم البحث في تاريخية المجاز إلى مراحل توضح أهم التحوّلات التي مرّ بها المجاز حتى بلغ درجة النضج والاكتمال ولهذا وبناء على ما اطلعنا عليه من كتب

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط 1، 1434هـ-2013م، ص:

البلاغة وأصول الفقه القديمة والحديثة يمكننا تقسيم المراحل التي مرَّ بها المجاز إلى أربعة مراحل وهي:

أ. مرحلة الإشارات وغياب التسمية، القرن الثاني للهجرة.

ب. مرحلة بداية الاصطلاح المجازي، ق: 3 الهجري.

ج. مرحلة النضوج والإكمال، ق: 4 و 5 الهجري.

د. مرحلة الجمود وكثرة التفريعات، ق: 6 الهجري وما بعده.

أ. مرحلة الإشارات وغياب التسمية: "القرن 2 الهجري":

لقد تطرق العلماء الأوائل إلى بحث كثير من القضايا اللغوية ولكنّها لم تكن بمعزل عن العلوم الشرعية، لعدم وجود حدود فاصلة تميّز كل علم عن الآخر، بل حتى في علوم العربية نفسها . فقد كان النحو والصّرف يدرسان بجانب البلاغة، وهذه العلوم الثلاثة كلها تدرس بجانب الكلام في إعجاز القرآن، وعلم التفسير، وكان علماء التفسير يعتمدون على الشعر الجاهلي وكلام العرب في تفسير ألفاظ القرآن الكريم وفهم معانيه . وقصة عبد الله بن عباس رضي الله عنه مع نافع بن الأزرق خير دليل حين قال له نافع: "تريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا بمصادقها من كلام العرب فإن الله تعالى إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين" فقال ابن عباس لنافع وصاحبه: "سلاني عما بدالكما"¹ ثم أتبع كل كلمة فسرّها ببيت شعري يصدق به معنى الآية. فقد كان العلماء قديماً يوردون في كتبهم إشارات وملاحظات أثناء شرحهم للشعر وأي القرآن الكريم تتصل ببلاغة الكلام وصوره التعبيرية والبيانية والتي عدّت فيما بعد النواة الأولى التي ساهمت في نشأة البلاغة

¹ ينظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت، ج 1، ص: 120، وناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، دار المعارف، ط 2، ص: 152.

العربية، وقد شملت هذه الإشارات مباحث البلاغة المعروفة كالبيان والمعاني والبدیع، وقد أشرنا فيما سبق أن البداية الحقيقية للمجاز كمصطلح مقابل للحقيقة ظهرت مع الجاحظ وتطورت بعده، وهنا يقابلنا سؤال صريح يحسن بنا طرحه ومحاولة الإجابة عنه وهو: كيف تعامل علماء اللغة الأوائل مع النصوص التي حملها المتأخرون على المجاز؟ وهل قسموا الألفاظ إلى حقيقة ومجاز؟. ولتوضيح هذا الإشكال يجب النظر بل إمعان النظر فيما كتبه الأوائل من علماء اللغة في هذا الباب. وبعد البحث والتأمل ، نقول: أن القدماء من علماء اللغة قد فطنوا إلى وجود أساليب لا يمكن حملها على ظاهرها، ولكن كل عالم أطلق عليها اسماً. وسنبين كيف تعامل المتقدمون مع الأمثلة والنصوص التي حملها المتأخرون على المجاز من خلال عرض آراء ثلاثة من الأئمة الكبار في اللغة والأصول والتفسير وهم: الشافعي، وسيبويه، والفراء.

1. الإمام الشافعي (150هـ-204هـ):

وهو من علماء القرن الثاني الهجري ويعتبر أول من ألف كتاباً في أصول الفقه، وهو كتاب "الرسالة"، وقد ضمنه إشارات وملاحظات لغوية كثيرة تبيّن بل تؤكد أنه فطن للنصوص اللغوية التي سماها المتأخرون مجازاً، غير أنه لم يسمّها بهذا الاسم، بل سماها "اتساع العرب في كلامها"، وأن القرآن جاء على هذا الاتساع، إذ يقول الشافعي: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يُراد به العام الظاهر، ويُسْتغنى بأول هذا منه على آخره، وعاماً ظاهراً يُراد به الخاص، وظاهراً يُعرف

من سياقه أنه يُرادُ به غير ظاهره، فكلُّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره".¹ ومن الجدير أن ننبّه في هذا المقبوس على أن قوله: "اتساع لسانها" تعبير شاع

¹ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر مصطفى الباب الحلبي، ص: 51، 52.

عند الرواد الأوائل من اللغويين كسيبويه والفراء، وبهذا التعبير فسروا بعض الأساليب المجازية التي لفتت أذهانهم، مما أثار عن العرب ومما ورد في القرآن الكريم.¹ ومما جاء في "الرسالة" قوله: "الصنف الذي يُبين سياقه معناه"، وقد استشهد الإمام الشافعي ليؤكد هذه القضية بقوله تعالى: "وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ" (سورة الأعراف: 163). قال: "فابتدأ جل ثناؤه بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: إذ يعدون في السبت دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت، وإنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون".² ونرى أيضاً أن الإمام الشافعي أورد آية أخرى عدّها المتأخرون من المجاز لكنّه عنون لها بعنوان يختلف عن العنوان الأوّل وهو قوله: الصنف الذي يدلُّ لفظه على باطنه دون ظاهره" وتحت هذا جاء قوله تعالى: "وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ" (يوسف: 82) فقال الشافعي: "فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم -أي إخوة يوسف- إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية، وأهل العير، لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم".³ ويبدو من كلام الشافعي أنّه قد فطن إلى وجود أسلوب جديد في سياق هذه الآيات وأنها لا تفهم على ظاهرها، ولم يكتف بذلك بل حاول أن يفرق بين السياق الصارف عن إرادة الظاهر فخالف في العنوان بما يتسق مع كل موضع، وهو بذلك أوّل من فرق قرينتي المجاز اللفظية والحالية⁴، ولكنه لم يسم هذا الأسلوب بالمجاز بل هي مجرد إشارات فهمت من كلامه.

¹ ينظر: هادي فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، دار البشائر

الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ-2001م، ص: 215.

² الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص: 62، 63.

³ المصدر نفسه، ص: 64.

⁴ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مصدر سابق، القسم الثاني، ص: 48.

2. سيبويه (ت180هـ): وهو علم من أعلام اللّغة ويُعدّ كتابه الذي ألفه في النحو وسماه "الكتاب" من أشهر الكتب التي ضمنت إشارات كثيرة حول الأسلوب المجازي في تلك الفترة المتقدّمة من تاريخ الدرس اللغوي، فقد ألفه في القرن الثاني للهجرة وقد ضمنه بحثاً كثيرة صوتية وصرفية ونحوية لم يسبقه أحد إلى مثلها. ويظهر للقارئ المتخصص أن سيبويه يقف عند بعض النصوص وقفة تشرعنا أنّه فطن لما تحمله هذه النصوص من دلالات تختلف في أسلوبها عن بقية الأساليب الأخرى، وأنها لا تفهم على ظاهرها بل يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وأنها لو فهمت على ظاهرها لما استقام المعنى. ونجد أنّ سيبويه ذكر أن العرب تفعل ذلك في كلامها على سبيل "الاتساع والإيجاز في كلامها"¹. ومن العناوين التي جاءت في كتابه: "باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنى لاتساعهم في الكلام وللايجاز والاختصار"، ومما جاء على اتساع الكلام والاختصار قوله تعالى: " وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا " (يوسف: 82) فقال: "إنما يريد أهل القرية فاختصر، وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا... ومثل ذلك من كلامهم: بئو فلان يطوهم الطريق... ومن ذلك قولهم: أكلت أرض كذا وكذا، وأكلت بلدة كذا وكذا، إنّما يُريد أنّه أكل من ذلك وشرب، وأصاب من خيرها، وهذا أكثر من أن يُحصَى".² فنجد أنّه بكلامه هذا أشار إلى وجود أسلوب جديد مختلف عمّا اعتاده الناس في كلامهم وأنه لا يفهم على ظاهره، ولكنّه لم يُسمّه مجازاً بل سماه اتساع العرب في كلامها، واختصارها فيه، وقد فعل الأمر نفسه مع كل آية سماها المتأخرون مجازاً فأدخلها في باب الاتساع ولا وجود للفظ المجاز في "الكتاب" بل توجد إشارات إلى وجود بعض الأساليب العربية التي لا تحمل على ظاهرها. وهذا الأمر ينقض تماماً الخلاصة التي ختم بها الدكتور عبد العظيم المطعني المبحث الذي خصه لسيبويه في

¹ سيبويه، الكتاب، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1318، ج 1، ص: 108، 109.

² المصدر نفسه، ج 1، ص 109، 110.

كتابه "المجاز في اللغة والقرآن الكريم"، إذ اعتبر أن سيبويه من القائلين بالمجاز وإن لم يصرح به وهذا فيه مبالغة كبيرة، ومغالطة لا تُقَرُّها قواعد البحث فقد رأينا أن مصطلح المجاز لم يكن معروفا في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الدرس اللغوي العربي. بالإضافة إلى أن سيبويه سمى هذه الأساليب الاتساع والاختصار فكيف يصح نسبة القول بالمجاز لسيبويه والمجاز لم يظهر إلا في القرن الثالث الهجري.

3. الفراء (144-207هـ):

هو صاحب كتاب "معاني القرآن"، من أعلام القرن الثاني الهجري، وهو من المعاصرين لسيبويه، يقول عند قوله تعالى: "فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ" (البقرة: 16): "رُبَّمَا قَالَ قَائِلٌ كَيْفَ تَرِيحُ التِّجَارَةُ؟، وَإِنَّمَا يَرِيحُ التَّاجِرُ؟ وَذَلِكَ مِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ: رِبِحَ بَيْعُكَ، وَخَسِرَ بَيْعُكَ، فَحَسَّنَ الْقَوْلَ بِذَلِكَ، لِأَنَّ الرِّيحَ وَالْخَسْرَانَ إِنَّمَا يَكُونَانِ فِي التِّجَارَةِ، فَعَلِمَ مَعْنَاهُ. وَمِثْلُهُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ: هَذَا لَيْلٌ نَائِمٌ...".¹

وقال عند قوله تعالى: "وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ" (البقرة: 93): "فإنه أراد حُبَّ العجل، ومثّل هذا مما تحذفه العرب كثيرا".² ونلاحظ أن الفراء كالشافعي وسيبويه يرى أن هذا من الأسلوب العربي الذي يأتي على وجه التوسع في الكلام، إذ يقول عند قوله تعالى: "لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ" (المائدة: 66). تعني: من قطر السماء ونبات الأرض من ثمارها وغيرها، وقد يقال: إن هذا على جهة التوسعة كما يقال: هو في خَيْرٍ مِنْ قَرْنِهِ إِلَى قَدَمِهِ".³ فكل النصوص التي تقدمت عند هؤلاء الأعلام، لا تحتاج إلى تفصيل، وهي تحمل إشارات وتلميحات تؤكد أن الرواد فطنوا إلى أن هذه الأساليب مختلفة، وأنها تدخل في باب التوسع، وأن استعمالها لم يأت على ظاهره. ولكنهم لم

¹ الفراء، معاني القرآن، تحقيق: نجاتي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج 1، ص: 14.

² المصدر نفسه، ج 1، ص: 61.

³ الفراء، معاني القرآن، مصدر سابق، ج 1، ص: 35.

يسمونها مجازاً، ولم يصفوا هذه النصوص بأنها داخلة في هذا الباب، مما يجعلنا نجزم بأنهم لم يقسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز بل جعلوا هذا من أساليب العرب واتساعها في كلامها، وهذا يؤكد قول ابن تيمية بأن المجاز لم يكن معروفاً في القرن الأول والثاني الهجريين وإنما حدث وظهر في القرون التالية لهما¹، ولكن هذه الالتفاتة من الرواد الأوائل للدّرس اللّغوي تعد بمثابة إشارة أفاد منها كل من جاء بعدهم.

ب. مرحلة البداية الاصطلاحية للمجاز (القرن 3 و 4 الهجريين): مما يكاد يعتبر مُسَلِّماً أن كل ظاهرة علمية لا بد أن تسبق التسمية الاصطلاحية، وهذا ينسحب أيضاً على الدرس المجازي فإنّه وكما بينا في العنصر السابق فإنّ الرواد الأوائل للغة تفتنوا لوجود أساليب لغوية لا يمكن أن تفهم على ظاهرها، ولكنهم درسوها تحت أسماء مختلفة كالإتساع والاختصار وغيرها ولم يكن مصطلح المجاز معروفاً ولا محددًا. ويعتبر الدّراسون للبلاغة أن الجاحظ هو أوّل من طرق باب الدراسة الاصطلاحية للمجاز واعتبره مصطلحاً مقابلاً للحقيقة، وذلك بما قدّمه من مباحث مهمة نجدها مؤرّعة ومبثوثة في ثنايا كتبه خاصة كتاب "الحيوان". وعلى هذا يمكننا القول بأنّ البداية الاصطلاحية الأولى للمجاز كانت على يد أبي عثمان الجاحظ (163هـ - 255هـ) وهذا ما أشار إليه عدد من الباحثين المعاصرين.² فالجاحظ لم يكن بمعزل عن سابقه ومعاصريه إذ أدرك بفتنته أن بعض الأساليب الواردة في كلام العرب والقرآن الكريم لا يمكن حملها على ظاهرها وأنّ

¹ ينظر: ابن تيمية، الإيمان، دار بن الجوزي، القاهرة، ص: 80.

² ينظر: سيد نوفل، البلاغة العربية في دور نشأتها، مكتبة النهضة، القاهرة، ص: 141 - 148.

- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ص: 54 - 56.

- محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى القرن 4هـ، دار المعارف، ط 2، ص: 81 - 83.

- عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مصدر سابق، ق 1، ص: 130.

- مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 57.

العرب قد تنقل الألفاظ من معانيها القديمة إلى معان جديدة¹ وأن هذا النقل كما يراه الجاحظ لا يقع إلا بوجود مجموعة من العلاقات بين اللفظ الذي نقل إليه والمنقول عنه، وقد سمي بعض هذه العلاقات كعلاقة المشابهة، وعلاقة الملابس والجوار، وعلاقة المسيبية وغيرها من العلاقات.² فالجاحظ هو أول عالم من علماء اللغة ظهر على يده لفظ المجاز واصطبغ بصبغة بلاغية اصطلاحية جعلته قسيماً للحقيقة، فأصبح الكلام بعده ينقسم إلى حقيقة ومجاز. وقد تضمنت بحوث الجاحظ المبتوبة في كتبه التصريح بلفظ المجاز وكذلك تضمنت الاستعارة والكناية، فنجده يقول في معرض رده على الذين ينكرون سَعَى الحية في قوله تعالى: "فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى" (طه: 20)، وقالوا أن السعي يكون بالأرجل والحية لا أرجل لها، فيردُّ الجاحظ هذا الاعتراض ويقول: "ومن جعل للحيات مشياً من الشعراء أكثر من أن تقف عليهم، ولو كانوا لا يُسمون انسيابها وانسيابها مَشِيًّا وَسَعِيًّا لَكَانَ ذَلِكَ مما يجوز على التشبيه والبدل، وإن قام الشيء مقام الشيء أو مقام صاحبه، فمن عادة العرب أن تشبه به في حالات كثيرة، وقال الله تعالى: "هَذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ الدِّينِ" (الواقعة: 56) والعذاب لا يكون نُزُلًا، لكنّه أجراه مَجْرَى كَلَامِهِمْ.³ ويقول عند قوله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا" (النساء: 10)، وقوله تعالى: "أَكَّاؤُنَ لِلْسُّحْتِ" (المائدة: 42)، وقد يقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل".⁴ ثم قال: وقد قال الله تعالى: "إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا" (النساء: 10)، وهذا مجاز آخر.⁵ وقد كرّر الجاحظ لفظ

¹ أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، نشر مصطفى الباي وأولاده، الطبعة 1، 1943، ج 1، ص: 130.

² أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، نشر مصطفى الباي وأولاده، ج 4، ص: 116.

³ أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، مصدر سابق، ج 4، ص: 273.

⁴ المصدر نفسه، ج 5، ص: 25.

⁵ المصدر السابق، ج 5، ص: 25.

المجاز عدّة مرات في عدة مواضع من كتابه الحيوان وأراد به المعنى الإصطلاحي للمجاز فقال: "وسمع الحسن رجلاً يقول: طَلَعَ سُهَيْلٌ وبرد الليل، فكره ذلك وقال: إن سهيلاً لم يأت بحرّاً ولا بَرْدٍ قَطُّ، ولهذا الكلام مَجَازٌ ومذهب".¹ وقال أيضاً: "وكره مالك أن يقول الرّجل للغيم والسحاب: ماأخْلَقَهَا للمَطَرِ، وهذا كلام مجازه قائم...".² ويتميّز بحث المجاز عند الجاحظ بالغمى والعمق، ويتميز أيضاً بالدقّة والشمول حاول فيه أن يستوعب المجاز باعتباره ظاهرة لغوية، يدخل الحديث عنها في إطار دلالة الكلمات، وعلاقة هذه الدلالة بالواقع المادي أولاً، والواقع اللغوي أو حياة الألفاظ من حيث هي ألفاظ ثانياً. فالجاحظ يرى أن دلالة الكلمات تتباين وتختلف من سياق إلى آخر، فمعناها يحدّد بوضعها مع غيرها من الكلمات، فيغير معناها المعجمي الأصلي أمام معناها الذي تأخذه ضمن السياق، وقد يصل هذا الاختلاف في الدلالة إلى حدّ اختفاء دلالة المعنى الأصلي الحقيقي. يقول الجاحظ: "والكلمة تكون جَوَابًا فَنَدُلُّ على معنى، ثمّ تكون ابتداءً فنَدلُّ على خلاف ذلك المعنى، وتَدُورُ دلالاتها مع ظاهر الحالات على قدر ما يسبق من المثالات حتى تكون الكلمة كفراً في حال وإيماناً في حال: فكذلك المَجَازُ والتَّصحيح".³ فدلالة الكلمة عند الجاحظ تكون من المجاز والتصحيح، فإن استعملت فيما وضعت له في أصلها اللغوي فهي تصحيح أي المعنى الحقيقي، وأما إذا تجاوزت الدلالة المعنى الأصلي الحقيقي للكلمة إلى معنى آخر غير تصحيحي فهي مجاز، ويعطي الجاحظ مثلاً بكلمة "الجود" فلاسم جود موضعان: أحدهما حقيقة، والآخر مجاز، فالحقيقة ما كان من الله،

¹ أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، مصدر سابق، ج 4، ص: 341.

² المصدر نفسه، ج 1، ص: 341.

³ الجاحظ، رسالة في الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تحقيق: شارل بيلا، مجلة المشرق، تموز تشرين الأول، 1958، ص: 421، 422، نقله: إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط 1، 1404هـ-1984م، ص: 188.

والمجاز مشتق له من هذا الاسم¹. ويحاول الجاحظ في بحثه للمجاز أن يعلل أسبابه ولماذا استعملته العرب في كلامها فيردّه إلى "جرأة العرب على الكلام واتساعها فيه"، وكذلك يردّه إلى "التحرُّز الخلفي والاجتماعي". فيقول في سياق جرأة العرب على الكلام واتساعها فيه: "وللعرب إقدام على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم...، وكما جَوَّزوا لقولهم أكل وإنّما عَصَّ، وأكل وإنّما أَفْنَى، وأكل وإنّما أَحَالَهُ، وأكل وإنّما أَبْطَلَ عينه، جَوَّزوا أيضا أن يقولوا ذقت لما لَيْسَ بطعم، ثم قالوا طعمت لغير الطعام... وقال الله تعالى: " إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ" (البقرة: 249)، يريد: لَمْ يَذُقْ طَعْمَهُ². أما السبب الثاني في استعمال المجاز هو التحرز الخلفي والاجتماعي، ومن ذلك تسمية العرب أعضاء الرجل والمرأة فرجا، وهي في الحقيقة يطلق على خلل وفراغ بين شيئين. وكذلك تسمية العرب قضاء الحاجة نَجْوًا³ ومتوضأ، وتسميتهم عورة الرّجل متاعًا وشورًا⁴. فالعرب كانت تستكف عن ذكر اللفظ الخسيس فتستبدل به غيره من الألفاظ، فيؤدي هذا اللفظ المراد دون أن يخرج عن ما تعارف عليه المجتمع من أخلاق وقيم واحتشام. فالجاحظ يرجع استعمال المجاز إلى ما تُحْتَمِه الحياة الاجتماعية من لباقة أخلاقية، نَجْرُ المتكلم إلى ترك التصريح بالألفاظ التي دلالتها صريحة والعدول إلى ذكر غيرها من الألفاظ مما لها بها تَعَلُّق، فتصير هذه الألفاظ مجازا، يدل على الأول ويؤدي المعنى المراد بكل تلطف، ويظهر من كلام الجاحظ الذي أوردناه أنه أرجع استعمال العرب لبعض أنواع المجاز، لطبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفرادها، وأنها تدفع "الفرد إلى العدول عن ذكر اللفظ الصريح إلى ذكر غيره بناء على ما تفرضه هذه العلاقات من لباقة أخلاقية. ولم يكتف الجاحظ في

¹ الجاحظ، البلاء، إشراف: محمد كايد، دار الكتاب الحديث، ج 2، ص: 114.

² الجاحظ، الحيوان، مصدر سابق، ج 5، ص: 32.

³ النجو: هو ما ارتفع من الأرض.

⁴ ينظر في هذه الأمثلة: الجاحظ، الحيوان، مصدر سابق، ج 1، ص: 332، و ج 2، ص: 280.

بحثه للمجاز بذكر الأمثلة والشواهد فقط، بل اعتبر المجاز ظاهرة أساسية في لغة العرب، ذات أهمية بارزة لا مجال إطلاقاً لإنكارها، بل يرى أن عدم حمل الخطاب اللغوي على وجهه المجازي يداخل المراد منه وأن فهمه مرتبط بفهم المجاز لأنّ "من حمل اللغة على هذا المركب، لم يفهم عن العرب قليلاً ولا كثيراً، وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، وبأشباهه اتّسعت"¹. ولعلنا نلاحظ من خلال ما قدمناه عن الجاحظ في باب المجاز أنّه استطاع استيعاب ظاهرة المجاز استيعاباً كبيراً على المستويين النظري والتطبيقي، فوعاه بدقة أخرجته من رتابة الدراسات اللغوية التي تميزت بغياب التسمية، فذكر أسباب استعماله، وبعض علاقاته، مرفقاً ذلك ببعض انطباعاته العلمية النابعة من عقيدته الإعتزالية، ولكننا لا نزعم مع ذلك أنّه أتى على كل أبواب المجاز المعروفة اليوم في كتب البلاغة، وإتّما علينا أن نفهمها - لا شك - ضمن سياق تاريخي وعلمي، يجعلنا نتصور جهد غيره ممن سبقه أو عاصره أو تلاه مباشرة، حتى نستطيع إدراك إضافاته وتأثيره العلميين"². وتجدر الإشارة إلى مسألة مهمة في بحث الجاحظ للمجاز وهي أنّه لم يستعمل مصطلح المجاز كمصطلح وحيد للتعبير عن الأساليب المجازية، كما هو الشأن اليوم في كتب البلاغة بل نجد أنه يزوج بينه وبين لفظ الاستعارة فتارة يستعمل لفظ المجاز وأخرى يستعمل لفظ الاستعارة وهذا كان شائعاً في كتب علماء القرن الثالث والرابع وهو الخط بين المجاز والاستعارة وعدم تمايز هذه المصطلحات إلا بعد وقت ليس بقليل على يد الإمام عبد القاهر الجرجاني. ولم يكن الجاحظ وحيد زمانه في بحثه للمجاز وإنّ عُدَّ بحثه للمجاز أقرب إلى الدراسة الإصطلاحية ممن عاصره وتقدمه من العلماء، بل شاركه عدد من اللغويين طرّقوا الباب بعد أن استفادوا من إسهامات الجاحظ في هذا الحقل منهم:

¹ الجاحظ، الحيوان، مصدر سابق، ج 5، ص: 425.

² إدريس بلمليح، الرؤية البيانية عند الجاحظ، مرجع سابق، ص: 197.

- عبد الله بن قنبة (213هـ - 276هـ):

وهو من أعلام القرن الثالث الهجري ومن أبرز اللغويين الذين دافعوا عن الإسلام، وردوا الشبهات التي افتراها أعداء القرآن الكريم وقد تتلمذ على الجاحظ ولكنه كان سنياً، وقد صنف عدّة مصنفات في علوم اللغة والقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. وقد بحث المجاز في بابين مستقلين، وقدم بحثاً في تلك المرحلة المتقدمة من تاريخ المجاز تكاد تكون اصطلاحية، وإن مُزجت في كثير من الأحيان بوقفات لغوية وهذا ما يظهر جلياً في كتابه "تأويل مشكل القرآن" الذي ألفه للردّ على الطاعنين في القرآن الكريم والذين يتبعون ما تشابه منه دون الرجوع إلى محكمه. ففي الباب الأوّل والذي سماه: "القول بالمجاز". يؤكد أن عدم فهم النصوص المجازية وأنها لا تفهم على ظاهرها هو السبب في زيغ النصارى في عقيدتهم في نبي الله عيسى عليه السلام فحملوا بعض الألفاظ المجازية الواردة في الإنجيل على الحقيقة فوقعوا في الضلال والكفر، ومن ذلك كلمة "أب" والتي وردت في الإنجيل وصفاً لله تعالى، فقد جاء في الإنجيل من قول عيسى عليه السلام: "أدعو أبي"، وقوله: "أذهب إلى أبي"، ففهمه النصارى على حقيقته وحملوه على الأبوة الحقيقية المرتبطة بالولادة، فقالوا: أن عيسى ابن الله، وفاتهم أن هذه الكلمة فيها تجوز وأنها لا تفهم على ظاهرها بل هي مجاز.¹ وقد بين ابن قنبة خطأ النصارى في هذا الفهم وأن هذه الألفاظ لم يقلها المسيح عليه السلام في حقّ الرّب وحده بل أضافها أيضاً إلى غيره، فقال: "فإن أباك الذي يرى الخفيات يجزيك به علانية. وإذا صليتم فقولوا: يا أبانا الذي في السماء ليتقدس اسمك".² ثم قال ابن قنبة: "وكذلك قال المسيح للماء:

¹ ابن قنبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ص: 103.

² المصدر نفسه، ص: 103.

هذا أبي، وللخبز هذا أمي".¹ فابن قتيبة يعيب على النصارى هذا الفهم السطحي للألفاظ مع أنّها لم ترد خاصة بالمسيح وحده بل أضيفت إلى غير المسيح وإلى الماء وإلى الخبز، وحتى لو "قال هذا في نفسه خاصة - أي المسيح- دون غيره ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل عن الله تبارك وتعالى عما يقولون علواً كبيراً مع سعة المجاز، فكيف وهو يقوله في كثير من المواضع لغيره".² ففي هذه العبارة نجد أن ابن قتيبة يحملها على المجاز وأنها استعيرت للدلالة على معنى يفهم من السياق و"تأويل هذا أنه في رحمته وبره وعطفه على عباده الصالحين كالأب الرحيم بولده".³ وبين أيضاً خطأ اليهود في فهم نصوص كثيرة في التوراة بسبب جهلهم بالمجاز، وحملهم الكلام على ظاهره.⁴ ونلاحظ مما تقدم أن ابن قتيبة يجعل من المجاز وسيلة لغوية يدافع بها عن القرآن الكريم، ويوضح من خلاله أن الخطأ قد يكون كبيراً بل وقد يصل إلى حدّ الكفر إذا لم "يفطنوا لدلالات المجاز في النصوص الشرعية أو التي تنتمي إلى أصل شرعي، وإن لم يكن مقطوعاً بصحة سنّها أو متنها".⁵ أما الباب الثاني "فهو باب الاستعارة"⁶ فأورد فيه أمثلة كثيرة تظهر علو كعبه في هذا الباب وإن كان في كثير من الأحيان يخلط بين أبواب المجاز وأبواب الإستعارة وهذا أمر كان شائعاً في تلك المرحلة لأن علوم البلاغة في عهده لم تكن قد تمايزت بشكل قاطع. وتجدر الإشارة إلى أمر مهم هنا، وهو أن ابن قتيبة وإن استعمل مصطلح المجاز بكثرة في كتابه واستعمله للدفاع عن القرآن الكريم من شبهات الأعداء والحاقدين على الإسلام، بل نجده يرد على المنكرين للمجاز فيقول: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز،

¹المصدر السابق، ص: 104

² ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مصر، مصدر سابق، ص: 103.

³ المصدر نفسه، ص: 103.

⁴ ينظر تفصيل ذلك، ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مصر، مصدر سابق، ص: 105.

⁵ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مرجع سابق، القسم الأول، ص: 65.

⁶ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مصر، مصدر سابق، ص: 135 وما بعدها.

فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، ولو كان المجاز كذبا وكل فعل نسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص الشعر¹ إلا أن المجاز عنده لم يبلغ درجة الوضوح ولم يفصل عن الاستعارة والكناية وغيرها فنجده يؤكد أن للعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول وماأخذه². فابن قتيبة كان يدرك أن المجاز مقابل للحقيقة في كلام العرب وهذا نجده في عدّة مواضع أشار فيها إشارة واضحة إلى هذا المعنى قال: "وذهب قوم في قول الله وكلامه إلى أنه ليس على الحقيقة، وإنما هو إيجاد للمعاني، وصرفوه في كثير من القرآن إلى المجاز"³. ولكن ابن قتيبة وكما هو ظاهر من النص يرفض استعمال المجاز في تأويل أي الصفات المتعلقة بالله تعالى وهذا يحدد لنا مفهوم المجاز عنده، وهو أنه طريقة من طرق العرب في توسيع المعاني، وتكثير مآخذ القول وسبله. فقد ردّ على المتوسعين في المجاز بقوله: "إن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تُؤكَّد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، والله تعالى: "وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا" (النساء: 164) فوكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز"⁴. ومما تقدّم نخلص إلى أن ابن قتيبة كان أوفر نصيبا ممن تقدّمه أو عاصره في دراسة المجاز دراسة اصطلاحية توحى بوجود تقسيم للكلام إلى حقيقة ومجاز وإن لم يكن هذا البحث شاملا لكل أبواب المجاز، وهذا ما يُفسّر لنا وضع كلمة المجاز "المعان ودلالات أوسع مما استقر عليه معناها عند العلماء جاءوا بعده ويظهر لنا هذا في استعماله للاستعارة والمجاز في موضع واحد وعدم التفريق بينهما، وقد شاع في هذا القرن والذي بعده أي القرن الثالث والرابع عدم التفريق بين المجاز والاستعارة

¹ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مصدر سابق، ص: 99.

² المصدر نفسه، ص 15، 16.

³ المصدر السابق، ص: 78.

⁴ ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مصدر سابق، ص: 82.

وإطلاق كُلاًّ منهما على الآخر بل نجد هذا الخلط يستمر حتى بداية القرن الخامس الهجري.

-ابن معتر (ت: 296):

فقد استعمل مصطلح "الاستعارة" للتعبير عن النصوص المجازية، وقد عرف الاستعارة بتعريف يتضمن "المجاز بكل أنواعه" فقال في كتابه "البدیع": "فالاستعارة أن تستعير الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف بها مثل: "أم الكتاب" و "جناح النذل"...¹ فابن معتر في هذا التعريف للاستعارة أورد كل النصوص التي سميت فيما بعده بالمجاز، وذلك عملاً بشرط توفر النقل دون النظر إلى علاقة المشابهة، فالمجاز لا تحكمه علاقة المشابهة عكس الاستعارة ومع هذا لا نجد علماء القرن الثالث والرابع بل حتى بداية القرن الخامس يفرقون بين الاستعارة والمجاز تفريقاً اصطلاحياً، وهذا ما نجده أيضاً عند "إسحاق بن إبراهيم بن وهب"^{*} وهو من المعاصرين لقدامة بن جعفر (ت: 334)، وذلك في كتابه الموسوم بـ "البرهان في وجوه البيان"، يطلق على المجاز بأنواعه تسمية الاستعارة.² وهذا أيضاً ما نجده جلياً عند القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني (290-366هـ)، في كتابه "الوساطة" فيدرس النصوص المجازية على أنها استعارة ويورد تحتها كل أنواع المجاز، فيقول في حد الاستعارة "... وإنما الاستعارة ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها. وملاكها تقريب الشبه ومناسبة المستعار للمستعار منه"³. والمتأمل في النصوص التي أوردتها الجرجاني

¹ عبد الله بن المعتز، البديع، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، نشر: مصطفى الباي الحلبي، القاهرة، ص: 17.

* لم تشر كتب التراجم إلى تاريخ ولادته ووفاته.

² ينظر: إسحاق بن إبراهيم بن وهب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق: الدكتور: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثي، ط

1، مطبعة العافي، بغداد، ص: 142.

³ الجرجاني، الوساطة بين المتبني وخصومه، دار إحياء الكتب العربية، ط 2، ص: 41.

يظهر له جليا التداخل الواضح بين الاستعارة والمجاز فيلاحظ أنه يطلق اسم الاستعارة على المجاز ونصوص كلهما مادمت المناسبة قائمة، سواء وجدت علاقة المشابهة أو لم توجد وهذا ما فسّر به بيت أبي نواس إذ جعله من الاستعارة.

وَإِذَا بَدَأَ اقْتَادَتْ مَحَاسِنُهُ قَسْرًا أَعْنَةً الْحَدَقِ¹

وغير بعيد من الجرجاني نجد أبا بشر الأمدي (ت: 370هـ)، يطلق اسم "الاستعارة" على المجاز بكل أنواعه سواء وجدت علاقة المشابهة أو فقدت، إذ يقول: "وإنما تستعير العرب المعنى لما ليس له، إذا كان يقاربه أو يدانيه أو يشبهه في بعض أحواله أو كان سببا من أسبابه، فتكون اللفظة المستعارة حينئذ لا ثقة بالشيء الذي استعيرت له...".² وجعل من الاستعارة قول أبي تمام:

جذبت نداءه غدوة السبت جذبة فخر صريعا بين أيدي القصائد³

وكذلك فعل "علي بن عيسى الرُماني (296-386هـ) إذ أطلق مصطلح الاستعارة على النصوص المجازية بكل أنواعها إذ يقول في تعريف الاستعارة في رسالته "النكت في إعجاز القرآن"، إنها تعليق العبارة في غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة...".⁴ وقد أورد أمثلة عدّها من الاستعارة وهي في الحقيقة من مباحث المجاز.⁵ ويمكننا القول أن التداخل وعدم التفريق الاصطلاحي بين المجاز والاستعارة قد اجتاز القرن الرابع إلى القرن الخامس، فأبو بكر الباقلاني (ت 403)، وأسامة بن منقذ ولد سنة (448 هـ)، وابن رشيق (390، 456هـ) وابن سنان الخفاجي (422-466هـ)... كل

¹ ينظر: المصدر السابق، ص: 45.

² الأمدي، الموازنة بين الطائيين، المكتبة التجارية الكبرى، ط 2، ص: 213، 214.

³ المصدر نفسه، ص: 198.

⁴ الرُماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن كتاب "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف، ص: 79.

⁵ المصدر نفسه، ص 80.

أولئك لم يفتنوا إلى الفرق بين عموم المجاز والاستعارة".¹ فكل هؤلاء العلماء درسوا مباحث المجاز تحت مصطلح الاستعارة، ولكن ما قاموا به من جهد يعتبر المرحلة التي تسبق التسمية الإصطلاحية الواضحة المعالم والتي يعتبر رائدها "عبد القاهر الجرجاني" في كتابه "أسرار البلاغة"، وإن سبقه ابن جني بطرق هذا الباب ولكن الجرجاني كان له فضل التقسيم ودقة البحث وعدم المجاز في إطلاق الأحكام وذكر الأنواع وكثرة الشواهد وهذا ما سنكشف عنه في العنصر الموالي.

3. مرحلة النضج واكتمال وظهور التقسيمات ق 4 و5 الهجري:

لقد بينا فيما سبق كيف بدأ البحث في المجاز منذ القرن الثاني الهجري وكذلك القرن الثالث ورأينا من خلال جهود هؤلاء الأعلام كيف بدأ يتشكل المجاز وينمو كما ينمو النبات، يبدو غضا طرياً في أول عهده، ثم يشب وينمو، وينتقل من طور إلى طور حتى يبلغ أشده، وقد بلغ بعض "الأشد في المباحث ابن قتيبة وشبيهه به أبو العباس المبرد وإن كان مقتصداً في ذكر المصطلحات...".² أما في هذه المرحلة فنجد جهود عالمين بارزين كانت جهودهما هي اللبنة التي اكتمل بها "المجاز" وظهر في صورته النهائية كمصطلح واضح الحدود والأقسام وهذان العالمان هما: أبو عثمان بن جني (320-392هـ)، وعبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ)، وقد أخرجت جهودهما الدرس البلاغي خاصة في شقه البياني عن تلك الرتبة والتداخل وفتحت المجال واسعاً أمام الدرس المجازي فأخذ حقه من التعريف والتقسيم ووفرة الأمثلة والشواهد ويظهر هذا جلياً عند الإمام عبد القاهر الجرجاني، والذي يُعدُّ بحقِّ رائد ومؤسس "علم البيان في الدرس البلاغي العربي".

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 67.

² عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، ط 3، (1435هـ - 2014م)، القسم الأول، ص: 86.

-أبو عثمان بن جني: خصّص ابن جني باباً مستقلاً للحقيقة والمجاز في كتابه "الخصائص" بين فيه مفهوم كل من الحقيقة والمجاز، وتعدّ هذه الخطوة سابقة لم تعرف عند العلماء قبله، وهذا يعتبر تطوراً فارقاً في درس المجاز إذ يقول في الباب الذي سماه: "باب في الفرق بين الحقيقة والمجاز": "الحقيقة: ما أُقِر في الاستعمال على أصل وضعه

في اللغة، والمجاز ما كان يصد ذلك".¹ ومفهوم المجاز من هذا التعريف أنّه عكس الحقيقة وهو أن المجاز: ما لم يقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة، وهذا الفصل بين الحقيقة والمجاز جاء به ابن جني ليبين حدّ كل منهما فجمع بين الحقيقة والمجاز في باب واحد ليوضح لنا الفرق الجوهرية بينهما، وكلام ابن جني في هذا الباب الذي خصصه للحقيقة والمجاز "يفيد عدة أمور: منها تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وأيضا ذكره للوضع الأوّل ودلالة الكلام المباشرة، وأن الاستعمال الحقيقي هو أصل سابق على الاستعمال المجازي وأن المجاز فرع عن الحقيقة.² ونجد ابن جني لا يذكر فقط تعريف الحقيقة والمجاز بل يبين قيمة وأهمية المجاز وفائدة في لغة العرب، إذ يقول بشكل موجز: "وإنما يقع المجاز ويعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة: وهي الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف كانت الحقيقة البتة".³ وقد حاول ابن جني أن يوضح هذه المعاني بجملة من النصوص منها قول الله تبارك وتعالى: "وَأَدْخَلْنَاهُ فِي رَحْمَتِنَا" (الأنبياء: 75) فهذه الآية عدّها ابن جني من المجاز!! وبذلك لأنها تشتمل على المعاني الثلاثة التي ذكرها للمجاز فيقول: "أما السعة، فلأنه كأنه زاد في أسماء الجهات، والمحال اسما هو الرحمة. وأما التشبيه فلأنه شبه الرحمة، وإن لم يصح دخولها، بما يجوز دخوله، وأما التوكيد فلأنه أخبر عن العرض بما يخبر عن الجوهر، وهذا يقال

¹ ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، ج 2، ص: 442.

² ينظر: عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن، مصدر سابق، القسم الأول، ص: 87 بتصرف.

³ ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج 2، ص: 442.

بالعرض وتفخيم منه إذ صير إلى حيزٍ ما يُشاهد ويلمس ويعاتب.¹ ومن النصوص التي حملها أيضا على المجاز لاشتمالها على المعاني الثلاثة: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، قولهم: "بئو فلان يطوهم الطريق".² وقد نبه ابن جني على "القرينة في المجاز" وبين دورها وأنها لو كان الكلام عاريا عنها لا يسمى مجاز، وقد كرّر لفظة القرينة في عدّة مواضع من هذا الباب إذ قال: "لكن لا يفضي إليه - يقصد المجاز - إلا بقرينة تسقط الشبهة".³ ومعنى هذا الكلام أنه لا يقال هذا الكلام مجاز إلا بوجود قرينة دالة عليه، وقاطعة للشبهة والتردد بين الحقيقة والمجاز، ونلاحظ من خلال سير وتطور الدرس المجازي أن مسألة القرينة لم تطرق إلا من خلال بحث ابن جني في كتابه "الخصائص"، ومن جاء بعده. ويقول في موضع آخر: "ولو عَرِيَ الكلام من دليل يوضع المأل* لم يقع عليه - الفرس - بحر، لما فيه من التعجرف في المقال من غير إيضاح ولا بيان، ألا ترى أن لو قال: رأيت بحراً، وهو يريد الفرس لم يعلم بذلك غرضه، فلم يجز قوله، لأنه إلباس وإلغاز على الناس".⁴ فإدراك ابن جني لدور القرينة في المجاز وحديثه عنها بهذا الوضوح يُعدّ مرحلة متقدمة من تطور درس المجاز واكتمال تشكله الاصطلاحي، غير أن ابن جني لم ينص على أنواع المجاز وعلاقاته والفرق بينه وبين الاستعارة، وهذا لا يمنع من القول أن المجاز في خصائص ابن جني قد ظهر بأكثر ملامحه، وخطا به خطوة لم تعرف عند سابقه.⁵ ومع هذا الجهد الواضح الذي بذه ابن جني إلا أنه وقع في عدّة مخالفات، وتوسع توسعا مفرطا حتى جعل كل اللغة مجازاً⁶، وهذا التوسع له - عنده -

¹ ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج 2، ص: 443.

² ينظر: ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج 2، ص: 446.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص: 442.

* يقصد: القرينة الدالة على المراد.

⁴ ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج 2، ص: 442.

⁵ ينظر: عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن، مصدر سابق، القسم الأول، ص: 91.

⁶ ينظر: ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج 2، ص: 447، 448.

مبررات سنورها في موضعها عند بيان توسع المعتزلة في درس المجاز والخروج به عن حدّه المقبول في لغة العرب.

- عبد القاهر الجرجاني (ت: 471 هـ):

يتربع الإمام عبد القاهر الجرجاني على عرش البحث البلاغي، ويحتل منزلة لم يدركها أحد قبله، ولا وصل إليها أحد من بعده، إن من جهة الغوص إلى الأعماق في دراسة الظواهر البلاغية، أو من جهة ما كشفه من مكونات البيان العربي، وما فتقه من أكامه وبيته من مسائله، فهو وحيد زمانه في هذا الميدان، وبكفيه فخرا أنه مؤسس علمي المعاني والبيان، فقد سطر للدرس البلاغي طريقا فريدا مزج فيه العلم بالفن والذوق الرفيع، فجاءت بحوثه في البلاغة شهدا كشهد النحل، تمتص رحيق كل الأزهار، ثم تكسبه جنى طيب المذاق فيه شفاء للناس¹. وقد بحث الإمام عبد القاهر الجرجاني "المجاز" في كتابيه "أسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز"، وقد بسط الحديث عنه بكل وضوح وتدقيق مع كثرة الشواهد والأشعار في "أسرار البلاغة". ولا يمكن للباحث مهما اتسعت مداركه، أن يحيط بما كتبه الجرجاني في صفحات معدودات، بل يحتاج الباحث إلى مجلدات لبحث وتفصيل جهود هذا الإمام الذي لم يجد الزمان بمثله في مجال البلاغة، ومع هذا يمكننا أن نجمل ما قام به هذا الإمام في درس المجاز في النقاط التالية:²

أ. موقف الجرجاني من المجاز:

بحث الجرجاني المجاز ودافع عنه دفاعاً شديداً، بل دفاع المتحمس له فقال بوقوع المجاز في اللّغة والقرآن الكريم ، وأنه يمثل لوناً من ألوان البيان العربي وأنكر على من

¹ ينظر: عبد العظيم المطعني، المجاز في اللّغة والقرآن، مصدر سابق، القسم الأول، ص: 237.

² ينظر تفصيل هذا الإجمال: عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز" تحقيق: محمود محمد شاكر،

شركة القدس، القاهرة، وعبد العظيم المطعني، المجاز في اللّغة والقرآن الكريم، مصدر سابق، القسم الأول من ص:

أنكره في اللّغة والقرآن فقال: "ومن قدح في المجاز، وهم أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطاً عظيماً، ويهرف بما لا يخفى".¹ وقد نم الجرجاني أهلُ التفريط في إنكار المجاز والإفراط في إثباته بغرض التأويل الفاسد وهو هنا يقصد أهل الظاهر والمعتزلة فيقول: "وقد اقتسمهم البلاء فيه- يعني المجاز- من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مُعزّي بنفيه دفعةً، والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أن لزوم الظواهر فرضٌ لازمٌ، وضرب الخيام حَوْلَهَا حَتْمٌ واجب، وآخِرُ يغلُو فيه ويفرط ويتجاوز حدّه ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه ويسوم نفسه التعمق في التأويل ولا سبب يدعو إليه".²

ب. وضعه تعريفا لكل من المجاز والحقيقة:

وضع الإمام الجرجاني تعريفا واضحا للمجاز وفرّق بينه وبين الحقيقة، وفصل ولأوّل مرّة في الدراسات البيانية بين مصطلحي المجاز والاستعارة وتحدّث عن الاستعارة بكلام لم ينسق إليه، وكشف عن أدقّ قضاياها وجاء بالشواهد الكثيرة على كلامه³، وبحث الجرجاني للاستعارة والمجاز بشكل منفصل انتهى ذلك الخلط بين المصطلحين ووضح للباحثين بعده حدّ كل من الاستعارة والمجاز إذ قال بعد تقسيمه الكلام إلى حقيقة ومجاز من جهة الاستعمال والوضع: "الحقيقة: كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضع - وإن شئت قلت في مواضع- وقوعا لا يستند فيه إلى غيره فهو حقيقة".⁴ وقد بسط الإمام الكلام عن هذا الحد للحقيقة وقدم له شرحاً وافياً إذ بيّان حدّ الحقيقة يسلم له حدّ المجاز لأن المجاز فرع عن الحقيقة وتابع لها، وهذا التعريف للحقيقة. فكلمة "الأسد" يراد بها

¹ عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة"، تحقيق: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، (1422هـ - 1991م)، ص: 391.

² المصدر نفسه، ص: 391.

³ المصدر السابق، ص: 22 وما بعدها.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة"، مصدر سابق، ص: 350، طبعة شاكر.

السبغُ المعروفُ مستعملة فيه "فإنك تراه - يعني لفظ الأسد- يؤدي جميع شرائطه، لأنك أردت به ما تعلم أنه وقع له في وضع واضح اللغة".¹ وأما المجاز فقد قدم له تعريفاً اصطلاحياً واضحاً إذ قال: "وأما المجاز، فكلُّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها، لملاحظة بين الثاني والأول، فهي مجاز، وإن شئت قلت: "كل كلمة جُزّت بها ما وقعت له في وَضْعِ الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيه وضعا، لملاحظة بين ما تُجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وُضِعَتْ له في وضع واضعها، فهي مجاز".² والحاصل من التعريف الذي قدّمه الجرجاني للمجاز شيئان:

الأول: نقل الكلمة من الوضع الأول إلى الوضع الثاني.

الثاني: وجود علاقة بين المعنى الثاني المنقول إليه والمعنى الأول المنقول عنه.

وبهذا التعريف للمجاز اللغوي يكون "الإمام قد طرق نوعي المجاز اللغوي، وهما مجاز التشبيه، والمجاز المرسل".³

ج. تقسيمه المجاز إلى لغويّ و عقليّ: ولم يكتف الإمام الجرجاني كسابقه بوضع تعريف للمجاز فقط بل بين نوعي المجاز وجعل الأول وهو المجاز اللغوي (المرسل) في المثبت، والثاني وهو المجاز العقلي أو الحكمي أو إسنادي واقعا في الإثبات، ولكن ليس الوصول إلى هذا التقسيم بالأمر السهل بل يحتاج إلى ذكاء وفطنة فكيف استطاع الإمام

الجرجاني أن يهتدي إلى هذا التقسيم الفريد للمجاز؟ لفهم هذه الجزئية يجب أن نفهم مسألة الإسناد في الكلام عند الإمام الجرجاني. ركز الجرجاني على مفهوم الجملة وكيفية انتظام أجزاءها إذ لا معنى للأسماء والأفعال والحروف مجردة عن الانتظام

¹ المصدر السابق، ص: 351.

² عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة"، مصدر سابق، ص: 351، 352.

³ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مصدر سابق، القسم الأول، ص: 239.

والتألف بينها بطريقة مخصوصة، وهذا "الذي من أجله اختصت الفائدة بالجملة"، ولم تجز حصولها بالكلمة الواحدة كالاسم الواحد، والفعل من غير اسم يضم إليه¹. فعندما نتحدث عن موضوع معين فإن حديثنا لا يخلو أن يكون من قبل إضافة صفة إليه، أو سلب صفة منه²، فالقضية لا تخرج عن الإثبات والنفي وهذا الإثبات والنفي يتطلب عدّة أشياء: شيء مثبت، وشيء مثبت إليه، وعملية الإثبات هذا في الجملة المثبتة. أما الجملة المنفية: فشيء منفي، وشيء منفي عنه، وعملية النفي³ وفي هذا السياق يقول الجرجاني: "فإنّ الإثبات يقتضي مُثَبِّتًا وَمُثَبَّتًا له، نحو أنك إذا قلت: "ضرب زيد" أو "زيد ضارب"، فقد أثبتّ الضرب فعلاً أو وصفاً لزيد، وكذلك النفي يقتضي مَنفِيًّا عَنْهُ، فإذا قلت: "ما ضرب زيد" و "ما ضارب زيد"، فقد نفيت الضرب عن زيد وأخرجته عن أن يكون فعلاً له"⁴. وقد ركز الجرجاني تركيزاً كبيراً على قضية المثبت والإثبات، والمنفي والمنفي عنه في ركني الجملة، لأن الجملة العربية كما هو معلوم: تتكون من ركنين هما: المبتدأ والخبر في الجملة الإسمية، والفعل والفاعل في الجملة الفعلية والنفي والإثبات يتعلق بكل ركن من أركان هذه الجملة وفي هذا السياق يقول الجرجاني: "فلما كان الأمر كذلك احتيج إلى شيئين يتعلق الإثبات والنفي بهما، فيكون أحدهما مُثَبِّتًا والآخر مُثَبَّتًا له، وكذلك يكون

أحدهما منفيًا والآخر منفيًا عنه، فكان ذانك الشيطان: المبتدأ والخبر، والفعل والفاعل، وقيل للمثبت وللمنفي "مسند" و"حديث"، وللمثبت له والمنفي عنه "مُسَنَّدٌ إِلَيْهِ" و "محدّث عنه"⁵. فنظرية الإسناد "بهذا الشكل قائمة على أساس إدراك المعلول والعلة والمتبوع والتابع، والأثر والمؤثر وهذه النظرية ذات أصل حسي لأنها مبنية على إدراك ما يطرأ على

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 336.

² مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 78.

³ المرجع نفسه، ص: 78.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 366.

⁵ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 366.

المحسوسات من آثار فاعليّة وانفعاليّة¹، وقد سلك الجرجاني مسلكا عقليا صرفا فجعل الإسناد الذي لا يخالف تصورات عقل المتكلم إسنادًا حقيقيا، وإذا خالف وعارض الإسناد تلك التصورات التي في عقل المتكلم وفهمه صار إسنادًا مجازيًا، يقول الإمام الجرجاني: " فكل جملةٍ وضعها على أنّ الحكم المفاد بها على ما هو عليه في العقل، وواقع موقعه فهي حقيقة".² فالعقل يقصد به الإمام الجرجاني قصد المتكلم، فإذا قصد المتكلم إسناد الوصف أو الفعل للشيء وقبله ذلك الشيء عقلا مثل: نسبة الإحياء إلى الله تعالى في قولك: أحيا الله زيدا، فإن هذا الإسناد حقيقي لأن المحي حقيقة هو الله سبحانه وتعالى، فإثبات ذلك له موافق للعقل، فإذا خالف الإثبات والنفي ما أسند له فهو مجاز. وبهذا التأسيس من الإمام الجرجاني استطاع أن يعرف مدخل المجاز في الكلام ومكانه فيه أهو في المثبت أم في الإثبات".³ فإذا كان الإثبات والمثبت على حقيقته الثابتة فالجملة حقيقية، وإذا عدلت عن الحقيقة الموضوعية لها فهي مجاز يقول الإمام الجرجاني: "وإذ تقررت هذه المسائل، فينبغي أن تعلم أنّ من حَقِّكَ إذا أردت أن تقضي في الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر إليها من جهتين: إحداهما: أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات: أهو في حَقِّه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذي ينبغي أن يكون فيه؟ والثانية: أن تنظر

إلى المعنى المثبت - أعني ما قد وقع عليه الإثبات، كالحياة في قولك: أحيا الله زيدا، والشيب في قولك: أشاب الله رأسي - أثابت هو على الحقيقة أم قد عدل به عنها؟".⁴ فإذا نقل الكلام بإثباته أو بمثبته عن جهة الحقيقة فهو ليس من الحقيقة بل من المجاز، وقد

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 78.

² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص:

³ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 79.

⁴ الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 370.

جاء الجرجاني بأمثلة لما دخله من جهة الإثبات دون المثبت، وأيضاً أمثلة لما دخله من جهة المثبت دون إثباته. فمثال ما دخله المجاز من جهة الإثبات دون المثبت قوله:¹

وشَيَّبَ أَيَّامَ الْفِرَاقِ مَفَارِقِي وَأَنْشَرْنَ نَفْسِي فَوْقَ حَيْثُ تَكُونُ

وقوله²:

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْتَى الْكَبِيرَ رَكَرُ الْغَدَاةِ وَمَرُّ الْعَشِ

المجاز واقع في إثبات الشَّيْبِ فعلاً للأيام وَلَكَّرَ اللَّيَالِي، وهو الذي أزيل عن موضعه الذي ينبغي أن يكون فيه... وَقَدْ وُجِّهَ فِي الْبَيْتَيْنِ كَمَا تَرَى إِلَى الْأَيَّامِ وَكَرَّرَ اللَّيَالِي، وذلك ما لا يُثَبِّتُ لَهُ فِعْلٌ بِوَجْهِهِ، لا الشَّيْبُ ولا غَيْرُ الشَّيْبِ، وأما الْمُثَبِّتِ فلم يقع فيه مجاز، لأنه الشَّيْبُ وهو موجود كما ترى.³ ومثال ما دخل المجاز في مُثَبِّتِهِ دون إثباته قول عَزَّ وَجَلَّ: " أَوْمَنْ كَانَ مِيثًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ " (الأنعام: 122) والمعنى والله أعلم - على أن جعل العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب... فالمجاز في المثبت وهو "الحياة" فأما الإثبات فواقع على حقيقته، لأنه ينصرف إلى الهدى والعلو والحكمة فضلٌ من الله وكائنٌ من عنده.⁴ وعلى هذا التفصيل من الجرجاني في نظرية الإسناد "قسم الجرجاني - لأول مرة في تاريخ البلاغة العربية- المجاز إلى: مجاز لغوي يَقَعُ فِي الْمَثَبِ، ومجازٍ عَقْلِيٍّ يَقَعُ فِي الْإِثْبَاتِ".⁵ وقد أكَّدَ الجرجاني وألح على تقسيم المجاز إلى قسمين، وأبى أن يُسوي بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي.⁶ فجعل المجاز

¹ يعني جميل بن معمر وهو في ديوانه المطبوع.

² يعني: الصلتان العبدى، وشعره في "شرح الحماسة"، ج 3، ص: 111، والكامل، ج 3، ص: 3....

³ الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 371.

⁴ الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 371.

⁵ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 80.

⁶ ينظر: الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 366 وما بعدها.

اللُّغوي* في الكلمة أي في المفردات، والمجاز العقلي في الجمل وطريق إدراكه العقل دون اللُّغة، وهذا ما سنكشف جانباً منه عند مبحث المجاز عند علماء البلاغة. ومن خلال هذا العرض لجهد هذا الإمام والنضج الاصطلاحي، وكل هذا بفضل الجهود التي قدمها هذا الإمام وإن كان لم يبدأ من فراغ قط، وهذا حق لسابقه عليه، فإنه أعطى حقيقته أضعاف ما أخذه هو من سابقه. وواجبه الإقرار به له وهذا لون من ألوان الشكر لهذا الإمام وإن كنا نعجز عن الوفاء له بحقه علينا لما قدمه من جهود في علوم البلاغة.

4. مرحلة الجمود وكثرة التفريعات:

وبعد الجرجاني "اصطفت أقدام الباحثين فلم تتقدّم في حَطْوِها، ومن تقدّم تقدّم منحرفاً عن الطريق"¹. ويلاحظ الدارس أن مباحث المجاز بعد الجرجاني لم تتغيّر فلا يجد جديداً في درس المجاز عند من جاء بعده اللهم إلا ما أضافه السكاكي (524 - 626) من مصطلحات مجازية، وما أحاط به هذا الدرس من جدل كلامي، وتقسيمات لا تخرج في مجملها عن ما قرّره الرواد من علماء البلاغة، وما أحسن المثال الذي ضربه الدكتور عبد العظيم المطعني ليبين الدور الذي قام به الجرجاني والدور الذي قام به السكاكي فقال: "وإذا جاز لنا أن نضع تشبيهاً يبيّن دور الرّجلين، وما بينهما من اتفاق وافتراق. فإن الإمام عبد القاهر الجرجاني مهندس عبقرى بنى مدينة فأحسنها وأجملها، والإمام السكاكي هو الذي وضع أسماء ميادينها وشوارعها، ورّقّم قصورها ومنازلها فاكتمل للمدينة جمال

* وقد حاول الدكتور طه حسين -وكعادته- أن يرجع الفضل في اهتداء الجرجاني إلى المجاز اللغوي (المرسل) إلى تأثر الإمام بأرسطو، وقد جاء بأدلة كلها ظنية حاول من خلالها أن يبين تأثر الجرجاني بأرسطو وهذه مجازفة من مجازفاتة إذ يرفض أن ينسب الفضل للعرب ويأبى إلا أن ينسبه إلى أسياده الذين يعبد أفكارهم، وهذا الإتفاق بين الجرجاني وأرسطو وإن كان يسيراً فلا دليل فيه بأي وجه من الوجوه يؤيده ويؤكد لنا ذلك أن الجرجاني من عادته أن ينسب الأقوال التي ليست له إلى أصحابها فما باله لم يذكر أرسطو هذا في كتبه.

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 99.

الإنشاء وحسن التنسيق".¹ وهذا لا يعني أن من يقرّر هذه الحقائق متحامل على الذين جاءوا بعد الجرجاني فإنّ من تأمل كتاب "مفتاح العلوم" للإمام السكاكي، و"الإيضاح في علوم البلاغة" للقرظيني و"التخليص في علوم البلاغة" للقرظيني وكذلك شروح التلخيص، وكتاب "الطرز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز" ليحي العلوي، يجد أن دراستهم للمجاز - وإن تميزت بكثرة التفريعات والتقسيمات- إلا أنها لا تخرج في جوهرها عما قدّمه الجرجاني من تصورات، فتقسيم المجاز إلى قسمين: لغوي وعقلي لا يختلف في كتبهم عما وجدناه عند الجرجاني اللهم إلا في عدد تقسيماتهم للمجاز اللغوي والمجاز العقلي، وقد وضح هذه الحقيقة الدكتور مهدي صالح السامرائي في كتابه "المجاز في البلاغة العربية".² ولقد كان لهذا الجمود في دراسة البلاغة بعامة والدرس المجازي بخاصة أسباب حاول كثير من الباحثين تفسيرها، وهي في نظرنا تعود إلى سببين رئيسيين هما:

1. فتور الصراع بين الفرق الإسلامية خاصة بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد على يد التتار، ودخول البلاد الإسلامية مرحلة المماليك الذين لم يكونوا يهتمون بالمناظرات والمساجلات.

2. سلوك علماء البلاغة نهجا غريبا في دراستهم لعلوم البلاغة فقد وجهوا عنايتهم إلى جانب واحد من جوانب الدرس المجازي ألا وهو اعتنائهم بالمثال الفكري "وهو التركيز على ضبط التعريفات والتقسيمات والقواعد، وأهلوا الشاهد والنصوص الأدبية وركزوا على هذه القواعد، فأصبح همهم أن يحفظوها، ويضعوا لها أرجوزة تسهل حفظها مثلما فعله "محمد بن معروف"، وبهذا "ظهر أمام الدارس أمران: النصوص الأدبية، وهذه القواعد المجردة".³ فترك النصوص الأدبية والشواهد القرآنية التي كانت هي الدافع إلا اكتشاف

¹ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مرجع سابق، القسم الأول، ص: 264.

² المرجع نفسه، ص: 125 وما بعدها.

³ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 147.

الظاهرة المجازية، وتوجه كل جهد الدارسين إلى هذه القواعد، فجعلوا يضبطونها ويعتنون بها، وأهملوا النصّ الأدبي الذي هو السيد تماماً، وهو المراد من وراء كل الدراسة المجازية، فتغليب العناية بالمثل الفكري وجعله الأساس في الدراسة المجازية، وجعل النصّ الأدبي كفرع ثانوي له هو الذي أدى إلى جمود هذا الدرس وصعوبة فهمه، خاصة بعد تغليب الجانب الفلسفي وإقحامه في الدرس البلاغي بشكل عقد الدراسة البلاغية تعقيدا تاما. ولكن المتأمل في الدراسة المجازية عند الرواد يجد أنّها "تحمل في طياتها قدرة كبيرة على النمو، وإن تخلفت هذه الدراسة في العهود القديمة نتيجة لخطأ التوجيه، فإن في الأفق اليوم علائم قويّة نشير إلى بعث هذه الدراسة من الرّفات، غير أن هذه الحياة الجديدة يجب أن تقوم على أساس من فهم القديم ومناقشته، وبغير هذا الأساس تكون الدراسة البلاغية سائبة، وربما تفقد سماتها العربية في خضمّ دعوى التجديد.¹

2. **بواعث دراسة المجاز:** يكاد يجمع الباحثون في نشأة البيان والبلاغة العربية أن الباعث على دراسة البيان بعامة والمجاز بصفة خاصة هو "النصّ القرآني" و"الحديث النبوي"، واختلاف كل فرقة من الفرق الإسلامية في فهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. فقد اعتنى العلماء عناية بالغة ومنذ وقت مبكر بنصوص القرآن الكريم والحديث النبوي وأثناء دراستهم لهذه النصوص أثاروا أموراً خطيرة يمكن أن نعتبرها الدافع الحقيقي والمباشر لبحث قضية المجاز، بالإضافة إلى بواعث أخرى يمكننا أن نعتبرها ثانوية أو غير مباشرة، وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم البواعث التي أدت إلى دراسة المجاز إلى: بواعث مباشرة وأخرى غير مباشرة.

¹ المرجع السابق، ص: 123.

أ. البواعث المباشرة لدراسة المجاز:

1. الاختلاف في فهم نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية:

إن القرآن الكريم والحديث النبوي يعتبران الباعث المباشر لنشأة العلوم اللغوية كلها، ولفهم البواعث المباشرة لدراسة المجاز يجدر بنا أن نبدأ من القرآن والحديث النبوي. فالقرآن الكريم هو كلام الله تعالى المنزل على رسول محمد صلى الله عليه وسلم، وهو من أكبر معجزات النبي صلى الله عليه وسلم فهو كتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو الكتاب الذي لا يستطيع أي مخلوق بل كل المخلوقات أن تأتي بآية منه قال تعالى: "قُلْ لَنْ أَجْتَمِعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا" (سورة الإسراء: 88). وقد نزل هذا القرآن بلسان عربي مبين "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ" (سورة يوسف: 02) وقد لقي القرآن عناية من العلماء على مرّ العصور وقد أثمرت هذه العناية مؤلفات بلغت عشرات الآلاف منها: ما يتعلق بإعراب القرآن، ومنها ما يتعلق بغريب القرآن، ومنها ما يهتم بها في القرآن، وأخرى بإعجاز القرآن، وأخرى بتفسير آي القرآن... إلخ. وقد ورد في القرآن الكريم آيات محكمات وأخرى متشابهات قال تعالى: "هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" (آل عمران: 06).

وقد اختلف العلماء في فهم نصوص القرآن والحديث النبوي، فإنه معلوم أن الناس لم يكونوا على درجة متساوية في فهم النصوص، ونبه العلماء منذ القديم على هذه القضية.¹ وقد كانت آيات الصفات الواردة في القرآن الكريم هي الباعث المباشر والحقيقي لدراسة المجاز، فقد جاءت في القرآن نصوص تثبت صفات لله تعالى مثل قوله تعالى: "يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (الفتح: 10)، وقوله تعالى: "وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ

¹ ينظر: ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مصدر سابق، ص: 62.

وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (المائدة: 64)، وقوله تعالى: "يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ" (سورة القلم: 42)، وبالمقابل جاءت آيات تنفي عن الله تعالى الشبيه والمثيل، كقوله تعالى: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" (الشورى: 11)، وهذه النصوص القرآنية اختلف الناس في تفسيرها وذهبت كل طائفة تضع القواعد والأصول فأثبت أهل السنة والجماعة الصفات الواردة في القرآن وقالوا هي على الحقيقة وجعلوها من المحكم، وخالفهم طوائف أخرى من المعتزلة والأشاعرة والشيعة وغيرهم فحملوها على المجاز وجاء كل فريق بما استطاع من الأدلة يثبت بها مذهبه. وكذلك حدث الخلاف حول آيات أفعال العباد وحرية اختيار العبد لأفعاله، فقد جاءت نصوص تثبت حرية العبد في اختيار أفعاله كقوله تعالى: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ" (الزلزلة: 7 و 8)، وقوله تعالى: "مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا" (سورة فصلت: 46)، وقوله تعالى: "كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ" (الطور: 21)، وقد جاءت أيضا نصوص تنفي حرية العبد في اختيار أفعاله وأنه مجبر منها قوله تعالى: "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ" (الصافات: 96) وقوله تعالى: "وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ" (الإنسان: 30). وكذلك ورد في السنة أحاديث كثيرة تتعلق بالصفات منها قوله صلى الله عليه وسلم: "إن القلوب بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء". رواه البخاري ومسلم وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا تمتلئ النار حتى يضع الجبار فيها قدمه، فنقول: قط، قط، ويزوي بعضها إلى بعض". رواه البخاري ومسلم فكل ما ذكرناه من الآيات والأحاديث التي تتعلق بصفات الله أو بالقضاء والقدر أو بأفعال العباد وما شابهها من الآيات القرآنية الكريمة، إنما أثارت خلافاً عنيفا بين المسلمين، ولا سيما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد تجسّد الخلاف في صورة مذاهب وفرق يضرب بعضها الآخر في فهم هذه النصوص القرآنية وكان هذا الخلاف... الباعث الأساسي في التنبيه إلى الأساليب المجازية¹. هذه الآيات والأحاديث

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 24.

التي ذكرت فيها صفات الله تعالى وذاته، وأفعال العباد، والتي تتحدث أيضا عن الكلام الجنة والنار كقوله تعالى: "قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ" (فصلت: 11) وقوله تعالى: "يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ" (سورة ق: 30). فهذا الضرب من النصوص التي لم تألفها العقول كانت هي القاعدة التي بدأت منها كل الفرق والمذاهب الفكرية في التفتن لدراسة المجاز، والكلام الذي دار بين هذه الفرق حول هذه الآيات يعتبر النواة الأولى في بحث المجاز ودراسته. وهذا ما سيوضحه العنصر التالي:

2. دور الفرق والمذاهب الإسلامية:

كان الناس في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة واحدة مجتمعة على الكتاب والسنة النبوية، وهكذا كان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم من بعده، وظلت الأمة على هذه الحالة في خلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، "حتى حدثت الفتنة في عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وما بعده، ووقع القتال بين المسلمين... ومن ذلك الحين ظهرت الفرق على اختلاف أنواعها".¹ وقد اختلفت هذه الفرق في فهم نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية وقد كثرت هذه الفرق واختلف أصحابها اختلافا عنيفا وصل إلى حد الاضطهاد، ولكن الباحثين في شأن هذه الفرق يقولون أن أصول هذه الفرق هي: "الخوارج، الشيعة، المرجئة، القدرية، الجهمية"² ولم يذكروا المعتزلة، لأن مذهبهم مركب من هذه الأصول، ولأن اسم القدرية يطلق أخص ما يطلق عليهم. فالقدرية يقوم مذهبهم الفكري على إنكار قدر الله وقضائه فهم يرون أن الخير والشر من العباد أنفسهم وأنه لا ينسب إلى الله "أرادوا بذلك تنزيه الله عن الظلم

¹ سفر الحوالي، أصول الفرق والمذاهب الفكرية، مجلة البيان للنشر، الرياض، 1431هـ - 2010م، ص: 6.

² المرجع نفسه، ص: 8.

وفعل القبيح"¹ وبناء على هذه العقيدة لجأت القدرية إلى تأويل وحمل كل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تثبت القدر والاستطاعة على خلاف ظاهرها. وكذلك فعلت الجبرية وهي فرقة تنفي حرية الإنسان في اختيار أعماله وقد كان جهم بن صفوان وهو من رؤوس الجبرية يقول بأن الإنسان مجبر في أعماله، وأنه لا حول ولا قوة له، وقال: "بالإجبار والاضطرار في الأعمال، وأنكر الاستطاعات كلّها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان"². وهذه العقيدة جعلتهم يتأولون كل آية وحديث تأويلاً مجازياً، فقد: نسبوا الفعل لله تعالى على الحقيقة وللعبد على المجاز، فالفاعل عندهم حقيقة هو الله سبحانه وتعالى. وكذلك فعلت المعتزلة مع كل آية وحديث لا يتفق مع أصل التوحيد، وكل آية وحديث لا يتفق مع أصولهم إلا حملوه على غير ظاهره ليتفق مع أصولهم الخمسة. وكذلك الشيعة يتفقون تماماً مع المعتزلة في مسائل الأسماء والصفات، والقدر، و"معلوم أن المعتزلة هم أصل هذا القول، وأنّ شيوخ الرافضة، كالمفيد والموسوي والطوسي والكرجكي وغيرهم، إنّما أخذوا ذلك من المعتزلة، وإلا فالشيعة القدماء لا يوجد في كلامهم شيء من هذا"³ والمتأمل في كتب الشيعة وتفاسيرهم يجد أنّهم "لم يكن بينهم وبين المعتزلة خلاف إلا في مسائل قليلة"⁴. وقد عمد الشيعة كغيرهم من الفرق إلى تأويل كل النصوص القرآنية التي لا يتوافق ظاهرها مع أصول عقائدهم. وكذلك فعلت الباطنية وهم من غلاة الشيعة وقد بين الإمام الغزالي ضلالتهم وبعدهم عن الحق في تأويلاتهم في كتابه: "الرد على الباطنية"

¹ ينظر تفصيل هذه القضايا: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، 1430هـ - 2009م، ص: 145 وفي مواضع متفرقة بعدها.

² عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، نشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ص: 211.

³ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، دار الفضيلة للنشر، الرياض، 1424هـ، ج 1، ص: 79.

⁴ محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ج 2، ص: 25.

وقد طبع تحت أسماء كثيرة: منها "فضاح الباطنية". وقد قسم الباطنية النصوص إلى ظاهر غير مقصود، وباطن هو اللب وهو المقصود من النص، وأن الوقوف على ظاهر النص يجعل العبد تحت الأغلال وهي عندهم تكاليف الشرع، وأما إذا ارتقى بعلمه ووصل إلى علم الباطن فقد تسقط عنه جميع التكاليف.¹ وإذا يممنا النظر إلى أهل السنة والجماعة فنجد أنهم تميزوا بالتوسط والاعتدال وأن مصطلح أهل السنة فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى ويقول: "إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يُرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة".² فنصوص القرآن والحديث النبوي باقية على ظاهرها ما لم يرد نص يخصّها ويصرفها عن ظاهرها وهذا يحتاج من مدّعيه إلى "دليل يسوغ له إخراجها عن أصله".³ وقد دافع أهل السنة والجماعة عن مذهبهم وردوا على كل الفرق التي خالفتهم وهذا ما سنلمسه من خلال الفصول الآتية. ومن خلال هذا العرض المختصر جدًا لآراء هذه الفرق يتبين لنا الدور الذي لعبته هذه الفرق في بعث قضية المجاز، "وأن وقفة المذاهب والفرق تمثل المرحلة الأولى في البحث المجازي، وإن هذه الوقفة تؤكد أن دوافع البحث في قضية المجاز داخلية، إذ إن المذاهب الإسلامية والفرق نشأت كما هو معروف في أواخر القرن الأول الهجري، وأوائل القرن الثاني، وليس في هذا الوقت ترجمة أجنبية لها مساس بموضوعنا".⁴

¹ للزيادة والتفصيل ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 2، مرجع سابق، ص: 31، وأبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، نشر الدار القومية، ص: 75 وما بعدها.

² ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، مصدر سابق، ج 1، ص: 482.

³ ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية المعطلة، اختصره الموصلي، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1417هـ - 1997م، ج 1، ص: 72.

⁴ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 30.

ب.بواعث غير المباشرة لدراسة المجاز:

ويمكننا أن نجمل هذه البواعث غير المباشرة في ثلاثة عناصر هي:

1. ترجمة التراث اليوناني والفارسي والهندي.

2. التعليم الذي يدفع للتعقيد ووضع المصطلحات.

3. المراسلات الشفوية وتسمى سرية الأمور.

ونلاحظ في هذه العناصر الثلاث أن منها ما هو باعث أجنبي ومنها ما هو داخلي كالعنصر الثاني والثالث.

1. الترجمة: ونستهل هذا العنصر بسؤال لا بد من الإجابة عنه وهو: هل كان للترجمة التراث اليوناني أثر في إيجاد البحث المجازي ووضع مصطلحاته وتفريعاته؟ لقد عرفت الترجمة عن الأمم الأخرى تطورا كبيرا في العصر العباسي خاصة وذلك أن خلفاء بني العباس كان لهم اهتمام كبير بنقل علوم اليونان والفرس والهند، ويعتبر الخليفة العباسي "أبو جعفر المنصور أول خليفة عباسي اهتم بأمر الترجمة، فهو أعطى وأجزل العطاء في سبيل نهضة الترجمة وازدهارها".¹ ولكن العهد الذهبي للترجمة كان على يد "المأمون" وقيل أن سبب اهتمامه بالترجمة كان نتيجة رؤيا رأى فيها "شيخا بهي الشكل جالسا على منبر ويقول أنا أرسطا طاليس، وعندما استيقظ المأمون من نومه سأل عن أرسطا طاليس، فقيل له: أنه رجل حكيم من بلاد اليونان، فأحضر حنين بن إسحاق* وأمره بنقل كتب الحكماء اليونان إلى اللغة العربية".² وقد جعل المأمون من قصره مقرا للعلماء، على اختلاف بلدانهم وجنسياتهم، فمنهم اليوناني والسرياني وغيرهم من العجم، وقد كانت الإبل تأتي إلى بغداد من مشارق الأرض ومغاربها، تحمل "الكتب القيمة والمدونة باللغة

¹ نصر الدين جار النبي سليمان، حركة الترجمة وأثرها الحضاري في عصر العباسيين الأول (132هـ - 232هـ)، مجلة

جامعة شندي، العدد الأول (يناير 2004)، كلية الآداب، قسم التاريخ، ص: 91.

² المرجع نفسه، ص: 92.

السريانية واليونانية والفارسية، إضافة إلى ذلك قَرَّب المأمون إليه علماء اليهود والنصارى بدورهم أخرجوا له من أديرة سوريا وآسيا الصغرى وسواحل الشام كتباً خطية في الفلسفة والتاريخ وعلم الهندسة لعلماء يونان وترجموها إلى العربية بدقة وعناية فائقة!!¹ وقد ترجمت في هذه الفترة: كتب الطب والهندسة والفلسفة وعلم الحساب، وعلم الهيئة والنجوم وعلم الجغرافيا، ولم يهتم العرب بترجمة علم الأدب والشعر لأنهم كانوا يعتزون بشعرائهم وكانوا مشغولين بجمع أشعار الجاهلية، ولعل هذا هو السبب في تأخر ترجمة كتب "الشعر" و"الخطابة"، بالإضافة إلى ذلك فقد اعتبر الجاحظ أن اليونان غير موصوفين بالتقدم في الخطابة²، وأرجع الخطابة للعرب والفرس وأنهم حازوا قصب السبق في ذلك فقال: "وجملة القول أنا لا نعرف الخطب إلا للعرب والفرس"³. وقد حاول بعض الباحثين دراسة تأثير الثقافة اليونانية المترجمة على الثقافة العربية في شقها البلاغي مع يقيننا نحن بأن هذا ليخطر على البال ولكن لا سبيل إلى ترجيحه وقد تعارضت فيه آراء الباحثين بين مُقرِّ بهذا التأثير وبين رافض لهذا القول. فقد رجح كل من أمين الخولي، وطه حسين وإبراهيم سلامة، تأثر البلاغة العربية بالتراث اليوناني وأنه السبب في نشأتها وتطورها ولولاه ما وجدت البلاغة العربية على شكلها الذي نراه اليوم مسطوراً في الكتب، فقد رجَّح أن كتاب أرسطو "الخطابة"، قد نقل إلى العربية في نصف القرن الثاني الهجري أو أواخره وأن إسحاق بن حنين المتوفي (298هـ) قد سبق إلى ترجمة هذا الكتاب فيقول: "فيكون الكتاب - على هذا - إن تأخر وعلى الأكثر - مع كتاب المجاز لأبي عبيدة"⁴ وقد قاده هذا الرأي إلى القول بأن الأبحاث البلاغية العربية مأخوذة من الأداب المترجمة.⁵ وقد

¹ المرجع السابق، ص: 92.

² الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، ط 41، ج 3، ص: 25.

³ المصدر نفسه، ج 3، ص: 25.

⁴ أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة، ط 1، ص: 152.

⁵ المرجع نفسه، ص: 153 بتصريف.

ذكر من جملة هذه الأبحاث: الفصاحة، والمعاني، والبيان ومنه الإستعارة وشروطها. وقد تبع الدكتور أمين الخولي على هذا الرأي بل وافقه عليه الدكتور طه حسين في "مقدمته على كتاب "نقد النثر" المنسوب لقدامة بن جعفر، فقد جعل البلاغة العربية نسخة عن البلاغة اليونانية، وأن المتعصب وحده من ينسبها للعرب، وأن الجاحظ دفعته عصبية العربية ومحاولة إغاضة الشعوبية فأثبت أصالة البلاغة العربية تَعَصُّبًا.¹ وقد حاول طه حسين كعادته في الكذب والتدليس أن يجرد البلاغة العربية من كل ما هو عربي، وأراد نسبتها إلى البلاغة الأجنبية اللهم إلا أنها كتبت بحروف عربية، فقال: "أنّ البيان العربي

نسيجٌ جُمِعَتْ خيوطُهُ من البلاغة العربية في المادة واللغة، ومن البلاغة الفارسيّة في الصّورة والهيئة، ومن البلاغة اليونانية في وجوب الملائمة في أجزاء العبارة".² ويرى الدكتور طه حسين أن: "المجاز" يعتبر من الأبحاث البلاغية التي أخذها العرب عن اليونان فيقول: "لقد كان تصوّر المَعْنِيِّين من العرب للتشبيه والمجاز والمقابلة ووزن الكلام والفصول قريباً مما نجده في الموضوع المذكور من كتاب "الخطابة"³، ويعني بالموضوع المذكور: القسم الذي خصه أرسطو للحديث عن "العبارة". وقد اعتمد طه حسين في ترجيحه لهذه الفرضية على ورود عبارة (كَرَّ زَيْدٌ أَسَدًا) في كتب البلاغيين العرب وقال أنّها مؤخوذة من كتاب أرسطو. ولما اعترض عليه بعدم وجود الأمثلة الأخرى التي أورها أرسطو في كتب البلاغة العربية احتج بأن العرب لم يفهموا هذه الأمثلة في تلك الفترة المتقدّمة، وهذا الجواب غريب، إذ كيف يترجمون كتاباً وهم لم يفهموا أمثلته ومعانيه وقد ذهب الدكتور محمد مندور في كتابه: النقد المنهجي عند العرب إلى رأي طه حسين

¹ طه حسين، مقدمة نقد النثر، ص: 1، 2، وهذه المقدمة عبارة عن بحث قدمه لمؤتمر المستشرقين المنعقد سنة 1931.

² طه حسين، مقدمة نقد النثر، مرجع سابق، ص: 07.

³ المرجع نفسه، ص: 12.

وأمين الخولي فقال: "قد ترجم كتاب "الخطابة" لأرسطو، مما يدلُّ على أن هذا الكتاب قد عرفه العرب، وليس بغريب أن يكونوا قد أحاطوا بموضوعه قبل ترجمة حنين"¹ وقريب من هذا الطرح نجد الأستاذ "إبراهيم سلامة" يرجح أن الجاحظ اطلع على كتاب "الخطابة" لأرسطو وأفاد منه فيقول بعد كلام له في هذه القضية: "ونختم هذا الفصل بترجيح أنالجاحظ أطلع على كتاب الخطابة الذي ترجمه "إسحاق بن حنين".² ومع هذا الترجيح فإن الأستاذ يؤكد أن مصطلح المجاز ظهر للمرة الأولى في البلاغة على لسان الجاحظ.³

وفي المقابل نجد بعض الباحثين يخالف هذا الطرح ومن هؤلاء الدكتور "مهدي صالح السامرائي": "فبعد أن عرض آراء القائلين بتبعية البلاغة العربية للبلاغة اليونانية وغيرها، بكل أمانة ودقة ناقش هذه الآراء وبين صعوبة ترجيح هذا الرأي، وفصل بين مسألة التأثير بالبلاغة اليونانية، وبين إرجاع أصول البلاغة العربية إلى الأصول اليونانية فقال: "... ولكن الذي يجب ألا يغيب عن البال هو أن تأثر البلاغة العربية بالبلاغة اليونانية شيء، وأن كون أصول البلاغة العربية مأخوذ عن البلاغة اليونانية شيء آخر، فالبحث المجازي - مثلاً- وإن وجد في البلاغتين: العربية واليونانية، لا يعني أننا قد تأثرنا بما لديهم من تصوّر للفكرة المجازية"⁴، ويمكننا أن نجمل الحجج التي جاء بها في النقاط التالية:

1. أن ترجمة الكتب اليونانية كانت في القرن الثالث الهجري.
2. أن ترجمة كتاب "الخطابة" كانت ترجمة رديئة وسقيمة انحرفت عن معاني النص، وأساءت فهمه، وأن مترجمها مجهول على الأرجح من الأقوال.
3. أن كلمة "ميتافورا" والتي تعني "المجاز" ترجمها المترجم في الغالب بلفظة: تغيير.

¹ محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، مكتبة نهضة مصر، ص: 56، 57.

² إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ص: 74.

³ المرجع السابق، ص: 111.

⁴ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 38، 39.

4. أن ورود عبارة "كر زيد أسداً" في كتبنا البلاغية ليس دليلاً على تأثر البلاغة العربية باليونانية فالعرب تعرف الأسد في جاهليتها وإسلامها وكانوا يسمون شجعانهم أسوداً.

5. أن معرفة الجاحظ لأرسطو لا تكون بالضرورة عن طريق قراءة كتابه، فطرق المعرفة كثيرة وقد يكون أخبره أحد اليونانيين الذي أسلموا أو أحد الناس الذي يعرفون الثقافة اليونانية. وبعد هذا يمكننا القول: أن الترجمة كان لها دور في تطور العلوم العربية وفتح آفاق جديدة في البحث في علوم البلاغة، غير أن الشيء المؤكد أن مسألة المجاز والتأويل قد ظهرت بشكل لافت ومبكر عند أصحاب المذاهب والفرق الإسلامية، وذلك كنتيجة لرغبتهم في فهم آيات الصفات التي أشرنا إليها في البواعث المباشرة لدراسة المجاز وكما يقول الدكتور السامرائي: "ولذلك فقد أصبح من المستطاع أن نقول: إن روح المجاز لم تنشأ عن ترجمة كتاب "الخطابة" لتأخر هذه الترجمة إن لباب المجاز لم يصدر إذا عن روح أرسطو.¹

2. التعليم: ولعل من الأسباب غير المباشرة في نشأة البحث في المجاز التعليم الذي يدفع للجنوح إلى التعقيد والتقنين وهو أمر يدعو لنشأة مصطلحات جديدة²، وذلك قصد تسهيل فهم اللغة وتبسيطها للمتعلمين، وهذا الأمر من البواعث الثانوية في نشأة المجاز.

3. سرية الأمور: ولعل من بواعث البحث في المجاز وجود تلك المراسلات الشفوية التي تعتمد على الإشارة وهي صرف اللفظ عن ظاهره واستخدامه في غير ما وضع له. وهذه المراسلات تعني "الحفر في اللفظ العربي واللحن أيضاً والإشارة"³. وقد نص ابن رشد على هذه الجريئة في حديثه عن الإشارة فقال: "من الإشارات اللحن وهو كلام يعرفه المخاطب

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 37.

² محمد بدوي جليل، المجاز وأثره في الدرس البلاغي، مرجع سابق، ص: 58.

³ المرجع نفسه، ص: 62.

* قائل البيت: مالك بن أسماء بن خارجة- أموي-.

بفحواه، وإن كان على غير وجهه، قال الله تعالى: "ولتعرفنهم في لحن القول" (محمد: 47)، وإلى هذا ذهب الحذاق في تفسير قول الشاعر الأموي:

منطق صائب وتلحن أحيا نا وخير الحديث ما كان لنا*

وهي المحاجاة: "ويسميه الناس في وقتنا هذا المحاجاة لدلالة الحجا عليه".¹ وعلى الرُغم من وجود هذه البواعث غير أن الدوافع الحقيقية لدراسة المجاز في البلاغة العربية وكما بينا في البواعث المباشرة هي بواعث دينية قبل كل شيء، وتعتبر نصوص القرآن الكريم التي تضمنت الحديث عن صفات الله وأفعاله سبحانه وتعالى، وما يتعلق بأفعال العباد، والقضاء والقدر، والحكمة والتعليل، ويتبع النصوص القرآنية الأحاديث النبوية فقد كانت هي الدافع الذي حفّز البحث في قضية المجاز وأخرجها للوجود اللغوي وهذا يؤكد اصطبغ الدرس المجازي بالروح الدينية وارتباطه بها ارتباطاً يحتم على الدارس فهمها حتى تكتمل لديه الصورة، وتبنى أحكامه على تصوّر سليم.

3. المجاز بين الإثبات والنفي:

لقد حظي المجاز بعناية كثير من العلماء من شتى البيئات الثقافية، فاهتم به المتكلمون والمفسرون والأدباء وعلماء الأصول مما أضفى على الدرس المجازي عمقا فكريا تمثل في عديد من الآراء والأفكار التي اختلفت وتتنوع باختلاف ثقافات أصحابها ومرجعياتهم العقديّة والفكرية، وتباين محصولهم اللغوي والفكري . ومن أبرز أمثلة اختلاف العلماء حول الدرس المجازي، اختلافهم حول إقرار المجازي في لغة العرب²، وفي القرآن الكريم

¹ ابن رشيق القرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد مح الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة ، ط1 ، 1924، ج 1، ص: 276.

² محمد كمال الخويسكي، أحمد محمود المصري، رؤى في البلاغة العربية، دراسة تطبيقية لمباحث علم البيان ، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، القاهرة ، ط1، 2006 ، ص: 72.

والسنة النبوية، وهذا ما يمكننا تسميته بالمظهر العلمي في الدراسة المجازية "فإن الإمعان الدقيق في الدراسة المجازية يكشف عن مظهرين كبيرين: مظهر علمي، ومظهر أدبي".¹ فالمظهر الأدبي هو ما نجده في كتب البلاغة ويقوم على التركيز على عنصر الدوق وهو قديم قدم هذه اللغة وهو ما كان يعتمد الشعراء في الحكم على النصوص الشعرية وبه يفضلون بعضها على بعض وهذا الجانب لا تعنى به هذه الدراسة. فإن الهدف من هذه الدراسة كما سنبينه هو الكشف عن المظهر العلمي للمجاز وما أفرزه من اتجاهات بلغت حدّ التصادم، وتميزت بالحسم والجدّ في مناقشة الحجج، وهذا ما يؤكد وجود الصبغة العقدية والمرجعية الدينية في تناول هذا الدرس المجازي . ولعل السبب الرئيس الذي أفرز هذه الاتجاهات في دراسة المجاز هو ارتباطه بقضية مهمة هي قضية: الصدق والكذب. فقد أجمع المسلمون من كل الطوائف أن القرآن الكريم كلام الله سبحانه - عدا المعتزلة- وأن كلامه حقّ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم حقّ، وأن كل ما جاء في القرآن صدق، وأن ألفاظ وعبارات القرآن الكريم جاءت تخبرنا عن حقائق، وأنها استعملت فيما وضعت له، ومعلوم عند العقلاء أن الصدق هو: موافقة اللغة المخبر بها الواقع، والكذب هو الإخبار بعكس الواقع. ومن هذه الجزئية نشأ الخلاف بين العلماء في إثبات المجاز في القرآن الكريم والحديث النبوي، ذلك أن الحقيقة: "هي اللفظ المستعمل فيما وضع له".² فالقرآن ألفاظه كلها حقائق مستعملة فيما وضعت له، وأن المقصود بها الإخبار بما هو حقّ. والمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ابتداء مع وجود قرينة مانعة من إيراد اللفظ الحقيقي".³ فالمجاز يعتمد النقل أي نقل اللفظ عن الاستعمال المعتاد في الوضع، إلى استعمال جديد، وقد اعتبر المجاز أخو الكذب، وأنه يجوز حذفه،

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 127.

² ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2000، ص: 467.

³ ينظر هذا المعنى، المصدر نفسه، ص: 468.

وأن المتكلم لا يلجأ إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة وهذا محال على الله تعالى.¹ فإذا كان هذا الحال المجاز فهل يسعنا أن نقول: إن في اللغة مجازاً؟ وهل القرآن الكريم تشتمل ألفاظه على المجاز؟ فأمام هذا الأمر الصعب، انقسم العلماء من مختلف الطوائف إلى مذاهب متباينة في إثبات ونفي المجاز في اللغة والقرآن الكريم، ولكل اتجاه أدلته ومبرراته وخلفياته من هذا الإثبات أو النفي ويمكننا أن نقسمهم إلى اتجاهين بارزين هما:

أ. اتجاه أنصار المجاز:

فأنصار هذا الإتجاه يثبتون المجاز ولكنهم بدورهم يَنقَسِمُونَ إلى مذاهب بالنظر إلى توظيف المجاز في التأويل، ويمكننا حصرها في ثلاثة مذاهب:

1. مذهب يرى أن المجاز واقع في اللغة: بل اللغة في جملتها مجاز، وقد طردوا هذا المذهب حتى جعلوا المجاز في الأفعال فجعلوا قولنا: "قام زيد"، مجاز وأن "قام زيد بمنزلة: خرجت فإذا الأسد، ومعنى قولهم: خرجت فإذا الأسد، تعريف الجنس، كقولك: الأسد أشد من الذئب، وأنت لا تريد أنك خرجت وجميع الأسد التي تناولها الوهم على الباب... وإنما أردت فإذا واحد من هذا الجنس بالباب، فوضعت لفظ الجماعة على الواحد لما فيه من الاتساع والتوكيد والتشبيه".² وإلى هذا الرأي ذهب المعتزلة فنجد ابن جني وهو معتزلي يقول: "أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة، وذلك عامة الأفعال، نحو قام زيد، وقعد عمرو، وانطلق بشر، وجاء الصيف، وانهزم الشتاء...".³ وقد أشار الإمام عبد القاهر الجرجاني إلى أنصار هذا المذهب وأنهم من أهل الإفراط والغلو فقال: "فأما الإفراط، فما يتعاطاه قوم يُحبُّون الإغراب في التأويل، ويحرصون على تكثير الوجوه، ويُنسَوْنَ أن

¹ محمد إبراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، مكتبة الإشعاع، 2002، ص: 232، 233، بتصرف.

² ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج 2، ص: 449.

³ المصدر نفسه، ج 2، ص: 447.

احتمال اللفظ شرطاً في كل ما يُعدّلُ به عن الظاهر، فهم يستكثرون الألفاظ على ما لا نُقلُّه من المعاني، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم، ويرون الفائدة حاضرةً قد أبدت صفحاتها وكشفت قناعاتها، فيعرضون عنها حُباً للتشوّف، أو قصداً إلى التمويه وذهاباً في الضلالة¹. وسنعرض لهذا المذهب بالتفصيل في الفصل الثاني عند حديثنا عن المعتزلة وكيف وظفوا المجاز في الدفاع عن أصولهم ومذهبهم الفكري.

2- مذهب يرى أن المجاز واقع مطلقاً في اللّغة والقرآن الكريم والحديث النبوي:

وهذا المذهب هو ما ذهب إليه جمهور العلماء² من أهل اللّغة والأصول، وقالوا أن المجاز واقع في اللّغة، والقرآن والحديث، والإنكار لهذا الوقوع مباحته لا تستحق المجاوية، فالكلام عندهم ينقسم إلى حقيقة ومجاز وقد حدّدوا عدة أمور يعرف بها المجاز، ويتميز بها عن الحقيقة، ووضعوا هذه الحدود الفاصلة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي³. إلى هذا الاتجاه ذهب أغلب رجال البلاغة فهم يؤمنون بدخول المجاز في القرآن الكريم واللّغة، بل نجد أن الإمام الجرجاني وهو من أنصار هذا المذهب يبعد النجعة فلا "يرى وجود المجاز في اللّغة وحسب بل يرتب على الجهل به فساد الدين" وهذا ما يؤكد الارتباط الفكري للمجاز، فالإمام الجرجاني يرى أن الجهل بالمجاز يجعل للشيطان "مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ويلقيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون؟"⁴. وحجّة أنصار هذا المذهب أن الكلام العربي ينقسم إلى حقيقة ومجاز، وأن القرآن الكريم نزل بلسان العرب فالمجاز واقع فيه وأن القرآن الكريم "كما لا يقلب اللّغة في أوضاعها المفردة عن أصولها، ولم يخرج الألفاظ عن دلالتها... كذلك لم يقضي بتبديل

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 293.

² محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص: 20.

³ ينظر تفصيل هذه الحدود: محمود سعد، مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص 64، 78، 79.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 391.

عادات أهلها، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم، ولم يمنعهم مما يتعارفونه من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع".¹ وهذا ما قرره السيوطي في "الإتقان في علوم القرآن" وكتاب "المزهر"، وقبله قال به "ابن قتيبة وغيره من علماء اللغة والأصول، وعلى هذا المذهب نجد الأشاعرة.

2. مذهب يرى وقوع المجاز في اللغة دون القرآن الكريم: وهذا ما سنفصله عند حديثنا عن أنصار الحقيقة لأن هذا المذهب يتفرع إلى عدة اتجاهات.

ب. إتجاه أنصار الحقيقة : يتميز أنصار هذا الاتجاه بالظاهرية وعدم التأويل المجازي للنصوص القرآنية، فهم يؤكدون على ضرورة الاكتفاء بالتفسير الظاهري للنص فهذا الفريق "من العلماء أجرى هذه الأمور على ظواهرها، وأبقاها على مدلولاتها، لأن الله وصف بها نفسه، وكذلك رسوله، ولن يصف الله أعلم بالله من الله".² وغرضهم من هذا النفي للمجاز تنزيه الله تعالى عن النقص ووصفه بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم. وبعد قراءة وتأمل ما كتبه المنكرون للمجاز يمكننا أن نقسمهم إلى مذاهب تتفق في النفي ولكنها تختلف في حدود هذا النفي وهي:

1. مذهب يرى أنه لا مجاز في لغة العرب: فضلاً عن وجوده في القرآن الكريم والحديث النبوي، وينسب هذا القول إلى الفقيه الشافعي أبي إسحاق إبراهيم بن محمدا لاسفراييني³ (ت: 418هـ) وقد نقله عنه جمهور الأصوليين⁴ هذا القول، فقد ذكر أن "لا

¹ المصدر السابق، ص: 394.

² عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مرجع سابق، القسم الأول، ص: 7.

³ هو: إبراهيم بن محمد بن إبراهيم أبو إسحاق الإسفراييني الشافعي، عالم بالفقه والأصول وكان يلقب بركن الدين توفي بنيسابور عام 418هـ

⁴ ينظر: - أبو المعالي عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط 1، 1399هـ، ج 2، ص: 181، 182. أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط 1، ص: 75. أبو الحسن الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط

مجاز في لغة العرب"¹، ولكن لا يوجد مؤلف مستقل له نعرف من خلاله ما أورده من حجج في هذا الإنكار وهذا ما جعل آراء العلماء بعده تختلف في حقيقة إنكار أبي إسحاق الإسفراييني للمجاز بين مؤيد ومعارض ومشكك. فقد استبعد إمام الحرمين الجويني صدق هذه النسبة لإبي إسحاق الإسفراييني²، وأما الغزالي فقد وجه كلام أبي إسحاق ليتفق مع كلام الجمهور فذكر أن الأستاذ عنى بنفي المجاز "أن جميع الألفاظ حقائق، ويكتفي في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها، وهذا مسلمٌ، ويرجع البحث لفظياً*، فإنه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل وإن لم يكن بأصل الوضع، ونحن لا نطلق ذلك لأن المجاز ثابت بثبوت الحقيقة، وهذا لا ينكره القاضي ولا نطن بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها في النظم والشر".³ في حين نجد الإمام الشوكاني يثبت هذا القول لأبي إسحاق الإسفراييني ولكنه يرد عليه هذه المقالة التي يرى بأنه خالف بها جمهور أهل العلم فيقول: "المجاز واقعٌ في لغة العرب عند جمهور أهل العلم، وخالف في ذلك أبو إسحاق الإسفراييني، وخلافه هذا يدلُّ أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب، وينادي بأعلى صوت بأن سبب خلافه هذا تفریطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه في هذه اللغة الشريفة، وما اشتملت عليه من حقائق والمجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها."⁴ ونقل هذا القول أيضاً الإمام جلال الدين السيوطي في "المزهر" ونسبه لأبي إسحاق

1، 1985، ج 1، ص: 40. بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 1، 1988، ج 2، ص: 182.

¹ جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل، وعلي محمد اليحاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط 4، ج 1، ص: 364.

² بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، مصدر سابق ج 2، ص: 180.

* فالغزالي يرى أن الخلاف مع أبي إسحاق لفظي لا حقيقة له.

³ أبو حامد الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول، مصدر سابق، ص: 175.

⁴ الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة، الرياض، ط 1، 1421هـ-2000م، ج 1، ص: 140.

الإسفرائيني فقال: "وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني لا مجاز في لغة العرب؟... وعقده الأستاذ أن حد المجاز عند مثبتيه أن كل كلام تجوّز به عن موضوعه الأصلي إلى غير موضوعه الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو المعنى، أما المقارنة في المعنى كوصف الشجاعة والبلادة، وأما في الذات فكتسميّة المطر سماء، وتسمية الفضلة غائطا وعذرة، والعذرة: فناء الدار، والغائط: الموضع المطمئن من الأرض، كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة فلما كثر نقل الاسم إلى الفضلة، وهذا يستدعي منقولا عنه متقدما، ومنقولا إليه متأخرا. وليس في لغة العرب تقديم وتأخير بل كل زمان قدر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة، قد نطقت فيه بالمجاز".¹ وبعد أن نقل السيوطي تقرير الأستاذ بأن دلالة اللّغة لا تكون بالعقل ذكر أن اللّغة عند الأستاذ تدل بالوضع والاصطلاح وأن هذا لا يمكن لأحد مهما اتسعت مداركه أن يجزم بأن العرب أرادت بهذا المعنى الحقيقة وبالأخر المجاز فقال نقلا عن الأستاذ: "وأما اللّغة فإنها تدل بوضع واصطلاح. والعرب نطقت بالحقيقة والمجاز على وجه واحد، فجعل هذا حقيقة وهذا مجازا ضربا من التّحكّم، فإن اسم السّبُع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع".² وقد اعترض السيوطي على قول أبي إسحاق بعدة اعتراضات سنورها في الفصل الرابع عند حديثنا عن إنكار المجاز في اللّغة والقرآن الكريم، ولكن ما يهمنا هنا هو أن رأي الإسفراييني في إنكار المجاز في اللّغة يتخلص في ثلاثة نقاط : الأولى: أن العرب لم ينقل عنهم أنهم وضعوا الحقائق أولا في معانيها ثم نقلوها إلى المعاني المجازية لأن هذا الأمر مرتبط بتحديد الوضع الأول والثاني وهذا ممتنع بل مستحيل على الدّارس تحديده.³

¹ جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللّغة، مصدر سابق، ج 1، ص: 364، 365.

² المصدر نفسه، ج 1، ص: 365.

³ ينظر تفصيل هذه النقاط وما يتعلق بها: عبد العظيم المطعني، المجاز في اللّغة والقرآن الكريم، مرجع سابق، القسم الأول، ص: 6 وما بعدها.

الثانية: أن العلاقة التي تربط الاسم بالمسمى قائمة على الاتفاق ولا دخل للعقل بها، والعقل دلالاته مُطَرِّدة وليس الاتفاقية كذلك.

الثالثة: ما دام الوضع مُنَجِّدًا فلا يصح إطلاق الحقيقة على بعضه والمجاز على البعض الآخر وممن أثبت نسبة هذا القول إلى أبي إسحاق الإسفراييني الإمام ابن تيمية¹، وتلميذه وابن قيم الجوزية الذي قال: "وقد أنكرت طائفة أن يكون في اللّغة مجازًا بالكلية كأبي إسحاق الإسفراييني وغيره، وقوله له غورٌ لم يفهمه كثيرٌ من المتأخرين، وظنوا أن النزاع لفظي"². وينسب القول بإنكار المجاز في اللّغة أيضا إلى أبي علي الفارسي "شيخ ابن جني فقد قال الشوكاني: "وقد قيل إن أبا علي الفارسي قائل بمثل هذه المقالة التي قالها الإسفراييني"³. ولكنه ينفي هذه النسبة ويقول بعدم صحتها "وما أظنُّ بمثل أبي علي أن يقول ذلك، فإنه إمام اللّغة لا يخفى على مثله مثلُ هذا الواضح البين الظاهر الجلي"⁴. وعلى كل حال فإنَّ المشهور عند الباحثين أن العمدة في منع المجاز في اللّغة بعامة يرجع أول ما يرجع إلى الإمام أبي إسحاق الإسفراييني وإن نسب ذلك إلى غيره مع انتسابه إليه.

2. مذهب يرى أنه لا مجاز في القرآن الكريم: ويرجع هذا القول إلى داود الظاهري (ت: 270هـ) وابنه محمد (ت: 297هـ)، ومن الشافعية: أحمد بن القاص الطبري (ت: 335هـ)، ومن المالكية، محمد بن أحمد بن خوير منداد (ت: 390هـ)، ومن الحنابلة: أبو الفضل التميمي واسمه: عبد الواحد بن عبد العزيز (ت: 410)، وأبو حامد الحسن بن حامد (ت:

¹ ابن تيمية، الإيمان، مصدر سابق، ص: 65.

² ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، شرح وتحقيق: رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1417هـ - 1997م، ج 2، ص: 383.

³ الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج 1، ص: 142.

⁴ المصدر نفسه، ج 1، ص: 142.

403هـ). وحثهم في نفيه في القرآن الكريم دون اللّغة:¹ أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فينقيد، وهو مستحيل على الله تعالى، وأن المجاز كذب وهذا محال على الله تعالى. وقريب من هذا المذهب نجد من يفصل فلا يقول بنفي المجاز مطلقاً عن القرآن الكريم بل يقيد ذلك بمآله علاقة بحكم شرعي وغيره، فما فيه حكم شرعي لا مجاز فيه، وما لا حكم فيه فلا، وإلى هذا التفصيل ذهب الإمام ابن حزم الظاهري في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام". ويلاحظ الدارس أن عدّة المنكرين للمجاز في القرآن الكريم أكثر من سابقهم ممن أنكروه في اللّغة وحدها، ويجد كذلك أنهم من مذاهب مختلفة ومنهم أيضاً من نفاه في الحديث النبوي كمحمد بن داود الظاهري فإنه ينسب إليه هذا القول.

3. مذهب يرى إنكار المجاز في اللّغة والقرآن الكريم مطلقاً: وممن ذهب إلى هذا القول وحمل لواء هذا المذهب الإمام ابن تيمية وعقد له فصلاً في كتابه "الإيمان"، وكذلك تبعه على ذلك تلميذه "ابن قيم الجوزية" وسماه "طاغوثاً"، ومن المعاصرين صاحب "أضواء البيان" الشيخ محمد الأمين الشنقيطي فقد ألف رسالة في ذلك سماها "منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز"، وأيضاً ذهب إلى هذا الرأي الشيخ محمد بن صالح عثيمين وغيرهم.² وقد جاء ابن تيمية وتلميذه بحجج كثيرة بهدف إبطال وجود المجاز في اللّغة والقرآن³، وسنبين رأيهم في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

4. المجاز في الحقل البياني: بحث في مكونات المصطلح المجازي:

¹ نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللّغوية وأثرها في أصول الفقه، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ط 1، 1426هـ - 2006م، ص: 219.

² ينظر: عبد العظيم المطعني، المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه، مكتبة وهبة، ط 1، 1416هـ - 1995م.

³ ينظر: دحماني شيخ، المجاز عند الإمام ابن تيمية: الحدود والمذكرات، مجلة الآداب واللّغات، العدد العاشر، أكتوبر 2012، مطبعة بن سالم الأغواط، ص: 58 - 69.

يعتبر المجاز مقابلاً للحقيقة وقسماً لها، وقد وضع علماء البلاغة والأصول حدّاً، لكل منهما يعرف به، ويتميّز به عن مقابله وهذه المصطلحات تعرف عند الباحثين في البلاغة بالمفاهيم المجازية، وقد أثارت هذه المفاهيم خلافات حادة وعنيفة بين المثبتين للمجاز والمنكرين لوقوعه في اللّغة والقرآن الكريم، وسنحاول من خلال هذا المبحث أن نكشف ونجلي العلاقة بين هذه المفاهيم المجازية والأصول الفكرية لأصحاب المذاهب الفكرية من علماء الكلام ومن خالفهم في إثبات هذه المفاهيم. وهل كان للفكر الديني حضور في وضع وابتكار هذه المفاهيم؟ وهل هي مفاهيم تتفق مع الدرس البلاغي وتخدمه أم أنّها تخدم الفكر الذي وضعها وحاول من خلالها تمرير طروحاته الفكرية والعقدية؟ وقبل ذكر ومناقشة هذه المفاهيم سنعرض مفهوم الحقيقة والمجاز وأنواع كل قسم عند علماء البلاغة وأصول الفقه مع ذكر بعض الفروق في الغاية من دراسة المجاز عند الطرفين. لأنهما يتفقان في تعريف كل من الحقيقة والمجاز ويختلفان في الغاية من بحث ودراسة الحقيقة والمجاز.

أ. الحقيقة في اللّغة والاصطلاح:

1. الحقيقة لغة: الحقيقة في اللّغة مأخوذة من حقّ الشيء إذا أوجبه وأثبتته، ومنها قوله تعالى: "كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ" (يونس: 32)، وقوله تعالى: "لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ" (يس: 07)، أي: ثبت. "فالحقيقة من الشيء المُحَقَّق أي المحكم".¹ فالحقيقة مصدرها "حقّ": وهو ليس بصفة ثم زيدت الياء فقلنا "حقيق" فصار اللفظ صفة، ثم زيدت التاء للنقل من الوصفية إلى الإسمية²، فالحقيقة هي وصف على وزن "فَعِيل"، إما بمعنى

¹ أحمد بن فارس، الصحابي في فقه اللّغة، تحقيق: مصطفى الشوني، مؤسسة بدران، بيروت، 1963م، ص: 196، 197.

² ينظر: علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص: 79.

فاعل، فتكون بمعنى الشيء الثابت، وإما بمعنى مفعول فتكون بمعنى الشيء المثبت¹، فالتاء في "حقيقة" ليست للتأنيث: "لأن التاء في "الفعلية"، لنقل اللفظ إلى الإسمية الصرفة، فلا يُقَالُ: "شاةٌ أكيلةٌ ونطيحةٌ".² لأن العرب إذا وصفت بالفعل ونطقت معه بالموصوف اكتفت بتأنيث الموصوف عن تأنيث الصفة، فنقول: شاةٌ نطيح، فالتأنيث في الأول أغنى عن الثاني، فإذا حذفوا الموصوف أثبتوا التاء حذرًا من اللبس فيقولون: قتيلة بني فلان، وأكيلة السبع، فزيادة التاء خرجت من الوصفية إلى الإسمية الصرفة³، فالتاء في "حقيقة" ليست للتأنيث بل هي للنقل "لأن التأنيث غير منظور إليه في مثل هذا.⁴ هذا بالنسبة للاصطلاح اللغوي، وأما الحقيقة باعتبار الاستعمال فلها أربعة إطلاقات، فأنها تطلق ويراد بها:⁵

1. ذات الشيء وماهيته.

2. اليقين أو الكمال.

3. الواجب وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم: "إن حقَّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً". رواه مسلم

4. الصدق أو الصواب في الكلام كما يقال: "هذا حقيقة الأمر الذي نتكلم عنه"، وعليه حُمِلَ حقيق في قوله تعالى: "حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ عَلَىٰ اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ" (الأعراف: 105).

¹ فخر الدين الرازي، المحصول في علوم أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط 2، 1425هـ - 2004م، ج 1، ص: 152.

² فخر الدين الرازي، المحصول في علوم أصول الفقه، مصدر سابق، ج 1، ص: 152.

³ أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط 3، 1999م، ج 2، ص: 804.

⁴ حسن العطار، حاشية العطار مع "كتاب جمع الجوامع"، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ج 1، ص: 393.

⁵ المصدر نفسه، ج 2، ص: 805، وينظر أيضا: نشأت علي عبد الرحمن، المباحث اللغوية وأثرها في أصول الفقه، مصدر سابق، ص: 191.

5. المستعملُ فيما وضع له لغة وهو المراد في الأصول والبلاغة العربية.
2. الحقيقة في الاصطلاح:

أما تعريف الحقيقة اصطلاحاً فقد تقاربت فيه عبارات العلماء من الأصوليين والبلاغيين فهي وإن اختلفت في بعض الألفاظ فهي تتفق في المعنى، ومن هذه التعريفات ما يلي: فقد عرّفها أحمد بن فارس: "الكلام الموضع الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم ولا تأخير..."¹ وعرّفها ابن جنى بقوله: "الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة"² وعرّفها عبد القاهر الجرجاني بقوله: "كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضعٍ واضح، وإن شئت قلت: في مواضع وقوعاً لا تستند فيه إلى غيره فهي حقيقة"³ وعرّفها ابن الأثير: "اللفظ الدال على موضوعه الأصلي"⁴ وعرّفها السكاكي: "الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع كاستعمال "الأسد" في الهيكل المخصوص، فلفظ "الأسد" موضوع له بالتحقيق ولا تأويل فيه... ولك أن تقول: الحقيقة هي: الكلمة المستعملة فيما تدل عليه بنفسها دلالة ظاهرة كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص"⁵.

ولعل أشهر تعريف للحقيقة هو تعريف القزويني (ت: 739هـ): "الحقيقة: الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب"⁶. وهذا التعريف يعتبر شاملاً وقد

¹ أحمد بن فارس، الصحابي في الفقه اللغة، مصدر سابق، ص: 197.

² ابن جنى، الخصائص، مصدر سابق، ج2، ص: 442.

³ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 350.

⁴ ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ط 2، 1983م، ج 1، ص: 131.

⁵ السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2000م، ص: 467.

⁶ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1999م، ص: 243.

"دخل فيه الحقيقة اللغوية، والعرفية، والشريعة".¹ ويعتبر تعريف السبكي تعريفا شاملا وهو: "الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء". وقد تبعه المحلي في هذا التعريف.² وهذا التعريف قريب جداً من تعريف أبي الحسن البصري في كتابه "المعتمد": "أنّ الحقيقة: ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به".³

3. أنواع الحقيقة : تقسم الحقيقة على ثلاثة أقسام: الحقيقة اللغوية والحقيقة العرفية

والحقيقة الشرعية. وعلى هذا التقسيم سار أكثر العلماء ولم يخرجوا عن مضمونه، وقد أشار الإمام ابن تيمية إلى هذه الأقسام بقوله: "ثمّ يقسمون الحقيقة إلى لغوية، وعرفية، وأكثرهم يقسمها إلى ثلاث: لغوية، وشرعية، وعرفية".⁴ ويفهم من قول ابن تيمية أن بعض بعض العلماء ينفي الحقيقة الشرعية، وهذا ما سنوضحه عند حديثنا عن الحقيقة الشرعية.

1. الحقيقة اللغوية: الحقيقة اللغوية أصل يُحمل عليه الكلام مطلقاً إلا إذا تكلم الشارع بالشرعيات فيكون الحمل على الشرعي، لأنّه يتكلم باصطلاحه كما إن الشرع طارئ على اللغة، والحكم فيما يخصّه له، فيحمل اللفظ عليه، وعلى هذا الأصل نفهم القرآن الكريم والسنة النبوية فلا نخرج في فهم القرآن عن قواعد اللغة لسانها إلا ما جاء الشرع

2. الكريم بتخصيصه فيحمل اللفظ عليه كلفظ الصلاة والزكاة وغيرها. أما الحقيقة اللغوية فقد عرّفها علماء الأصول كما نجدها عند الجلال المحلي بأنّها التي "وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توفيق".⁵ وأما البلاغيون فيعرفونها بأنّها "ما وضعها واضع اللغة".¹ ونلاحظ

¹ فخر الدين الرّازي، المحصول في علم أصول الفقه، مصدر سابق، ج 1، ص: 153.

² جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، مطبعة مصر، مصر، ج 1، ص: 300.

³ أبو الحسين البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق، 1964، ج 1، ص: 16.

⁴ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، وأنوار الباز، دار الوفاء، الرياض، ط 1، 1997م، ج 7، ص:

65.

⁵ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، مصدر سابق، ج 1، ص: 301.

ونلاحظ من خلال هذين التعريفين أن مسألة وضع اللّغة حاضرة سواء القول بوضع اللّغة على التوفيق أو الإصطلاح. وقد حدّد العلماء طرق معرفة الحقيقة اللّغوية، فأعلاها أن يصرح واضع اللّغة بأنّه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى وهو متعسر أو متعذر. والطريق الثاني هو أن يصرّح نقلة اللّغة بذلك، وهذا ما يعرف بالاستعمال وهو أن العرب استعملت هذه الألفاظ على حقيقتها اللّغوية، وهذا طريقه استقراء اللّغة وتقليب النظر في أساليبها، وهذا ما فعله علماء اللّغة، ونجد أن علماء الأصول في كتبهم لم يتطرقوا إلى الخلاف في وقوع الحقيقة اللّغوية وهذا لأنّه شديد الضعف. بينما نجد فخر الدين الرّازي بدأ حديثه عن إثبات الحقيقة اللّغوية بذكر الأدلة على إثبات الحقيقة اللّغوية.²

3. الحقيقة العرفية: وهي التي نقلت عن معانيها اللّغوية إلى معان لغوية جديدة بعرف الاستعمال، وذلك العرف قد يكون عامًا، كإطلاق لفظ "الدابة" على بعض نوات الأربع، وهي في اللّغة: لكلّ ما دبّ على وجه الأرض، وقد يكون العرف خاصًا: "كالفاعل"، للإسم المعروف عند النّحاة. وهذا ما نجده مقرّرًا عند علماء الأصول فنجد أن الجلال المحلي يعرف الحقيقة العرفية بأنّها "التي وضعها أهل العرّف العام كالدابة لنوات الأربع كالحمار... أو الخاص كالفاعل للإسم المعروف عند النّحاة".³ ونجد فخر الدين الرّازي يعرفها تعريفًا أوضح فيقول: "اللفظة العرفية هي التي انتقلت عن مُسمّاها إلى غيره، بعُرّف الاستعمال، ثم ذلك العرّف قد يكون عامًا، وقد يكون خاصًا، ولا شك في إمكان القسمين".⁴ فالحقيقة العرفية هي نوع من التغير في الدلالة يصب اللفظة ويكون بسبب عرف الاستعمال، يقول الإمام ابن تيمية: "والمقصود أن هذه الحقيقة لن تصير حقيقة

¹ محمد بن عبد الرحمن القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، مصر، ط 2، 1932م، ص: 292.

² فخر الدين الرّازي، المحصول في أصول الفقه، مصدر سابق، ج 1، ص: 158.

³ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، مصدر سابق، ج 1، ص: 301.

⁴ فخر الدين الرّازي، المحصول في أصول الفقه، مصدر سابق، ج 1، ص: 158.

لجماعة تواطؤوا على نقلها، ولكن تكلم بها بعض الناس وأراد بها ذلك المعنى العرفي، ثم شاع الاستعمال، فصارت حقيقة عرفية بهذا الاستعمال¹. ويذكر الإمام ابن تيمية ثلاثة أنواع من التغيير الدلالي بسبب العرف في الألفاظ، فالعرف قد يجعل اللفظ ويتصرف فيه بالتعميم، أو بالتخصيص أو بالتحويل. فالمعنى العرفي للفظ "يكون تارة أعم من المعنى اللغوي، وتارة أخص، وتارة يكون مباينا له، لكن بينهما علاقة استعمال لأجلها"². وقد ضرب لكل تغيير أمثلة: الأول: لفظ "الرقبة" و"الرأس" ونحوهما، كانا يستعملان في الأعضاء المخصوصة من البدن، ثم صارا عرفيا يستعملان للدلالة على جميع البدن. والثاني: لفظ "الدابة" ونحوها، كان يستعمل في كل ما دب، ثم صار يستعمل في عرف بعض الناس في ذوات الأربع، وفي عرف بعض الناس في الفرس، وفي عرف آخرين في الحمار، وهذا الاستعمال أخص وإلا فالدابة في اللغة كل ما دب على وجه الأرض والثالث: لفظ "الغائط" و"الظعينة" ونحوهما، فإن الغائط في اللغة، هو المكان المنخفض من الأرض، لما كانوا يرتادونه لقضاء حوائجهم سموا ما يخرج من الإنسان باسم محلّه، و"الظعينة" اسم للدابة، ثم سمو المرأة التي تركبها باسم محلها³.

4. الحقيقة الشرعية: هي الألفاظ التي جرت في عرف الشارع على أنحاء لم تعهد في اللغة المحضة، كالصلاة والصيام ونحوها. وقد تباينت آراء العلماء حول حقيقة هذه الألفاظ فمنهم من نفى وجود الحقيقة الشرعية وقال أنها إما أن تكون مقرة على حقائقها اللغوية، أو أنها مجازات لغوية مشتهرة ومن أنصار هذا المذهب القاضي الباقلاني وابن القشيري وفي هذا الشأن يقول السبكي: "ونفى القاضي وابن القشيري وقوعها"⁴. وذهب فريق ثان

¹ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المصدر السابق، ج 7، ص: 66.

² المصدر نفسه، ج 7، ص: 65، 66.

³ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، المصدر السابق، ج 7، ص: 66.

⁴ ينظر: جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، مصدر سابق، ج 1، ص: 302.

* ووضع الشارع: يشمل كلام الله تعالى، وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم.

إلى القول بوقوع الحقيقة الشرعية وواضعها هو الشارع* لكنهم اختلفوا في كيفية وَضْعِهَا، ووقوعها على قولين:

1. أن الحقيقة الشرعية مأخوذة من الحقيقة اللغوية، وأن الشارع الحكم لاحظ فيها المعنى اللغوي، فالشارع استعملها فيها لمناسبتها لمعانيها اللغوية بقرينة، ثم هجرت تلك القرائن فلم تراعى عند الاستعمال فصارت حقائق شرعية وسمي الوضع شرعياً.¹ فالحقيقة الشرعية منقولة عن المعنى اللغوي، وليست موضوعة ابتداء. فالشارع أبفاها على ما كانت عليه في اللغة، ولكن زاد في أحكامها، ومنهم من قال إن الشارع تصرف أهل العرف، فهي بالنسبة إلى اللغة مجاز، وبالنسبة إلى عرف الشارع حقيقة.² وجمهور العلماء يقولون بوقوع الحقيقة الشرعية وأنها مأخوذة من الحقائق اللغوية وليست موضوعة وضعا ابتدائياً وفي هذا السياق يقول إمام الحرمين: "ومن قال إنَّها نقلت نقلاً كلياً فق زل".³

وهذا القول هو اختيار السبكي والمحلي، وإمام الحرمين، وابن السمعاني، والرازي، وابن الحاجب، والبيضاوي بل هو كما نقل صاحب "البحر المحيط"⁴ قول جمهور أهل العلم خلافاً للمعتزلة. ونجد أن الإمام ابن تيمية يقر بوقوع الحقيقة الشرعية لكنه يقول "بأن الشارع لم ينقلها ولم يغيرها، ولكن استعملها مقيدة لا مطلقة، كما يستعمل نظائرها، كقوله تعالى: "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" (آل عمران: 97)، فذكر حَجًّا خاصًّا، وهو حَجُّ الْبَيْتِ، وكذلك قوله تعالى: "فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ" (البقرة:

¹ ينظر: سعد الدين التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح مختصر ابن الحاجب (بهامش شرح المختصر)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1973، ج 1، ص: 163.

² ينظر تفصيل هذه الأقوال: ابن تيمية، كتاب الإيمان، دار بن الجوزي، القاهرة، ط 1، 1434هـ - 2013م، ص: 255، 256.

³ أبو المعالي عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط 1، 1399هـ، ج 1، ص: 177.

⁴ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 1، 1988، ج 2، ص: 163.

(158) فلم يكن لفظ الحج متناولاً لكل قصد، بل لقصد مخصوص دلّ عليه اللفظ نفسه من غير تغيير اللّغة، والشاعر إذا قال:

واشهد من عوف حلولاً كثيرة يحجون سبب الزيرقان المزعفراً¹

كان متكلماً باللّغة، وقد قيّد لفظه بحج سبب الزيرقان المزعفراً...² ونلاحظ من خلال كلام ابن تيمية أنّه تجنب التعبير بـ "النقل" أو "التغيير" وعبر عنه بأنّها استعملت "مقيدة لا مطلقة" للتخلص من المجاز، الذي استقر رأيه على إنكاره كما سنبينه لاحقاً ولكنه موافق للجمهور بأنّ الحقيقة الشرعية واقعة.

2. وذهبت المعتزلة إلى أن الحقيقة الشرعية وضعها الشارع ابتداءً فليست هي حقائق لغوية، ولا مجازات عنها. وقد اشترطوا أن يجمع الاسم الشرعي شرطين: أن يكون معناه ثابتاً بالشرع، وأن يكون الاسم معناه ثابتاً بالشرع.³

وقد زاد المعتزلة مصطلحاً جديداً هو الحقائق الدينية وهو مصطلح خاص بهم، فأثبتوا مع الحقائق الشرعية الحقائق الدينية ويرى إمام الحرمين الجويني أنّهم يقصدون من وراء هذا التقسيم أن تمشي الألفاظ على قواعدهم من أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ديناً وليس كافراً أيضاً وإنما هو فاسق.⁴ والأسماء الدينية عندهم ثلاثة: الإيمان والكفر والفسق، لأن الشرع استعملها في غيرها وضعت له، ولهذا أثبتوا أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل في منزلة بين المنزلتين وسموه "الفاسق".⁵ فهم قد بنوا الأحكام اللّغوية على أساس عقائدهم

¹ ومعنى البيت: يحجون: أنّهم يأتون الزيرقان ويقصدون لسؤده. ويحجون في البيت: يعودون مرّة بعد مرّة، والبيت للمخيل السعدي، ينظر: ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرح وتعليق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط 3، 1970، ص: 372.

² ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مصدر سابق، ج 7، ص: 187-189.

³ أبو الحسن البصري، المعتمد في أصول الفقه، مصدر سابق، ج 1، ص: 23، 24.

⁴ أبو المعالي عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، المصدر السابق، ج 1، ص: 175.

⁵ ينظر التفصيل: نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللّغوية وأثرها في أصول الفقه، مرجع سابق، ص: 202-

الدينية. ويظهر جليا حضور الفكر الديني بمرجعيات أصحابه الفكرية في توجيه البحوث اللغوية سواء في البلاغة أو في أصول الفقه وهو ما يفسر لنا سبب الخلاف في إثبات الحقيقة الشرعية أو نفيها، لأننا إذا قلنا إنَّ الشارع وضع الحقائق الشرعية على هذه المعاني فإذا وجدنا كلامه مجردا عن القرينة حملناه على الحقائق الشرعية، وإن قلنا بعدم الوضع حملناها على المعاني اللغوية لأنَّ الشارع يتكلم وفق قانون اللغة، وأما في استعمال الفقهاء والأصوليين فتحمل على المعاني الشرعية بلا خلاف لأنه عرفهم ب. المجاز في اللغة والاصطلاح:

1. المجاز في اللغة: يستعمل المجاز في اللغة استعمالين: فيكون "مصدرا ميميا"، من جاز الشيء جوازاً إذا تعداه، كما يُستعمل "اسم مكان"، فيكون مكاناً للجواز والتعدية، أو المكان الذي يُجاز فيه من قولهم: جاز الطريق مجازاً، أي سلكه.¹ فالمجاز، مفعول، من جاز الشيء يجوزه، إذا تعداه.²

ويقول ابن منظور: "جُزْتُ الطَّرِيقَ، وَجَازَ المَوْضِعَ جَوَازًا، وَمَجَازًا، وَجَازَ بِهِ وَجَاوَزَهُ وَأَجَازَهُ غَيْرِهِ، وَجَازَهُ وَجَاوَزَهُ جَوَازًا، وَأَجَازَهُ وَأَجَازَ غَيْرِهِ، وَجَازَهُ: سَارَ بِهِ وَسَلَكَهُ وَجَاوَزْتُ المَوْضِعَ جَوَازًا، بِمَعْنَى جُزْتُهُ. وَالمَجَازُ وَالمَجَازَةُ: المَوْضِعُ".³ والمتأمل في المعنى اللغوي لمادة "جوز" في معاجم العربية القديمة، سواء منها المختصة بالألفاظ أو المعاني يجد أن معنى العبور والقطع والسير يشكّل المعنى الأساس لهذه المادة، أولاً بحكم قدمه، وثانياً: بحكم وروده في معظم تلك المعاجم، وهو يرتبط بعنصرين اثنين هما: - الإنسان الذي يقوم بفعل العبور والسير والقطع ← السالك/ المجتاز. المكان الذي يتم عبوره وقطعه واجتيازه ←

¹ علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة، ص: 169.

² فخر الدين الرّازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، دراسة وتحقيق: سعد سليمان حمودة، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2003، ص: 78.

³ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، ج 1، ص: 531 (مادة جوز).

المسلك/ المجاز".¹ والمناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي واضحة، "فإذا عُدِلَ باللفظ عما يوجبه أصل اللّغة وصف بأنه مجاز، على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً".²

2. المجاز في الاصطلاح: المجاز يعتبر مبحثاً مهماً عند كل من البلاغيين والأصوليين فقد تعرّض البلاغيون لدراسته وبحثوا مراحل ظهوره وتطوره وبينوا أنواعه، وكذلك تعرّض الأصوليون للمجاز وبحثوه بعدة اعتبارات، ونستطيع أن نقول إن بحث "المجاز" عند الأصوليين قد اتسم بالدقة والضبط والشمول فيما يخصّ النصوص الشرعية.³ ذلك أنهم بحثوا المجاز ليفيد في فهم النصوص وضبط القواعد التي تعين على إعمال النص سواء كان قرآناً أو حديثاً نبوياً، بينما يختص البحث البلاغي للمجاز في الكشف عن مواطن الجمال في الأساليب المجازية. والمجاز يقَعُ في الكلام على "ضربين: مجاز عن طريق اللّغة، ومجاز عن طريق المعنى والمعقول".⁴ فعلماء البلاغة درسوا الضربين وبينوا علاقاتهما، وسموا كل واحدٍ باسم خاص. بينما نجد أن علماء الأصول درسوا المجاز عن طريق اللّغة ولم يتعرضوا لمَجَازِ الإسناد، لأنه مرتبط بالمعنى والمعقول، ومجال علماء الأصول إنّما يشمل الألفاظ وما هو من عوارضها. ورغم تباين الغرض من دراسة المجاز اللّغوي، ومن أهم هذه التعريفات الاصطلاحية. يقول ابن جني: "المجاز هو ما لم يُقَرَّر في الاستعمال على أصل وضعه".⁵ أما عبد القاهر الجرجاني فقد عرّف المجاز بأنه "كل كلمة أريد بها غير ما وضعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول، فهي

¹ لمزيد من التفصيل ينظر: المدني بورحيس، المجاز في التراث النقدي، عالم الكتب الحديث، إريد، الأردن، ط 1، 2015، ص: 25، 26.

² فخر الدين الرّازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مصدر سابق، ص: 78.

³ نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللّغوية وأثرها في أصول الفقه، مصدر سابق، ص: 210.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 408.

⁵ ابن جني، الخصائص، مصدر سابق، ج 2، ص: 442.

مجاز وإن شئت قلت كل كلمة جرت بها ما وضعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعا ملاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز".¹ ونلاحظ أن في التعريفين السابقين ورود لفظي: الوضع والاستعمال والملاحظة وإن كان تعريف الجرجاني يعتبر أوسع من تعريف ابن جني. والمجاز عند السكاكي هو: "الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع".² ولعل التعريف الشامل والدقيق للمجاز هو تعريف الخطيب القزويني: "المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصح مع قرينة عدم إرادته".³

ويقول أيضا في "الإيضاح": "المجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بالتحقيق في اصطلاح المخاطب مع قرينة عدم إرادته".⁴ ويضم تعريف الخطيب القزويني عدة فوائد منها:

1. أنه أدخل كل أنواع المجاز.
2. أنه يمنع الجمع بين الحقيقة والمجاز لفظ واحد وذلك قوله: "مع قرينة عدم إرادته يعني المعنى الحقيقي.
3. أنه علق وقوع المجاز على العلاقة القائمة بين المعنى الحقيقي والمجاز، وهذا ما نجده في تعريف صاحب "الطراز" للمجاز إذ يقول: "المجاز ما أفاد معنى غير مصطلح عليه

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 351.

² السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 468.

³ الخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1997، ص: 72.

⁴ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مصدر سابق، ص: 243.

في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقته بين الأول والثاني".¹ وغير بعيد عن هذه التعريفات نجد تعريف علماء أصول الفقه للمجاز يكاد يطابق تعريف علماء البلاغة. يقول فخر الدين الرّازي: "أما الحقيقة: فهي فعلية من الحق... وهو في اللّغة: الثابت... وحده، أن الحقيقة: ما أفيدها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به... وأما المجاز: فهو مفعول من الجواز الذي هو التعدي، في قولهم، جُزْتُ موضع كذا... وهو ما أفيده معنى مصطلح عليه غير ما اصطلاح عليه في أصل تلك المواضع التي وقع التخاطب بها لعلاقة بينه وبين الأول".² ويقول السبكي: "الحقيقة: لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء... والمجاز: اللفظ المستعمل بوضع ثانٍ لعلاقة".³ ويقول الإسنوي: "الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز: هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لمناسبة بينهما وتسمى العلاقة". ونلاحظ أن علماء الأصول لا يتناولون قضية الحقيقة والمجاز في اللّغة من ناحية الوضع الأول للألفاظ، وإنما ينظرون إليها من ناحية الاستعمال واستقرار الدلالة مما يحدّد حقيقة اللفظة أو مجازها وفي ذلك يقول الأمدي: "الألفاظ الموضوعية أولاً في ابتداء الوضع في اللّغة لا تُوصف بكونها حقيقة ولا مجازاً، وإلا كانت موضوعة قبل الوضع، وهو خلاف الغرض، وكذلك كل وضع ابتدائيّ حتى الأسماء المخترعة ابتداءً لأرباب الحرف والصناعات لأدواتهم وآلاتهم، إنّما تصير حقيقة ومجازاً باستعمالها بعد ذلك".⁴ وبالتأمل في هذه التعريفات نجد أنّ أصحابها اتفقوا على:

- تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز.

¹ يحي بن حمزة العلوي، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ص: 64.

² فخر الدين الرّازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، مصدر سابق، ج 1، ص: 152، 153.

³ السبكي، جمع الجوامع، مصدر سابق، ج 1، ص: 305، مع شرح المحلي وحاشيته اللبناني.

⁴ الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، القاهرة، 1914، ج 1، ص: 26.

- اتفقوا على أن ما سموه الحقيقة سابق على ما سموه المجاز، فالحقيقة باقية على أصلها في الوضع، والمجاز منقول عن الوضع إلى استعمال جديد
- قالوا بل نصوا على وجود علاقة باقية بين الوضع الأصلي، وبين الفرع المنقول، ويطلقون عليها: العلاقة والمناسبة والملاحظة...
- أن المجاز لا بل له من حقيقة، ولا يلزم العكس، وهذا ما نجده مقررًا في بحوثهم في كتبهم، وهو يعني أن الحقيقة أكثر من المجاز.¹

3. أنواع المجاز: يقسم علماء البلاغة المجاز إلى قسمين:

1. المجاز العقلي: وهو مجاز في الإسناد، ونسبة الشيء إلى غير ما هو له، ويُسمى المجاز الإسنادي أو الحكمي، ولا يكون إلا في التركيب. ومعنى أن المجاز يكون في التركيب هو: "أن يستعمل كل واحد من الألفاظ المفردة في موضعه الأصلي، لكن التركيب لا يكون مطابقا لما في الوجود كقول الشاعر²: من "المتقارب".

أَشَابَ الصَّغِيرَ وَأَفْتَى الْكَبِي رَكَرَ الْغَدَاةَ وَمَرُّ الْعَشِي

- فكل الألفاظ المفردة - التي في هذا البيت - مستعمل موضوع الأصلي، لكن إسناد "أشاب" إلى "كرّ الغداة" غير مطابق لما عليه الحقيقة، فإن الشيب يحصل بفعل الله تعالى لا بكرّ الغداة³. فهذا المجاز من طريق المعنى والمعقول. "ومتى وصفنا بالمجاز

¹ لمزيد من التفصيل ينظر: محمد أحمد لوح، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن القيم، الرياض، ط 2، 1431هـ - 2010م، ص: 74 وما بعدها.

² هذا البيت: للصلتان العبدى، وهو من شعراء ديوان الحماسة، واسمه: قُثم بن خبية بن عبد الشمس، وهو شاعر مشهور.

³ ينظر فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، مصدر سابق، ج 1، ص: 184، 185.

الجملة من الكلام، وكان مجازاً من طريق المعقول دون اللغة، وذلك أن الأوصاف اللاحقة للجمل من حيث هي جمل، لا يصح ردها إلى اللغة، ولا وجه لنسبتها إلى واضعها.

وقد عرّف السكاكي المجاز العقلي بأنه: "هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم لضرب من التأويل إفادة للخلاف لا بواسطة وضع، كقولك: أُنْبَتَ الرَّبِيعُ البَقْلَ".¹ وعرّفه الخطيب القزويني بقوله: "هو إسنادُ الفعل أو معناه إلى ملابس له، وغير ما هو له بتأول".² ويُسمى هذا المجاز: "عقليا لا لغوياً، لعدم رجوعه إلى الوضع، وكثيراً ما يُسمى حكماً لتعلقه بالحكم... وليس من واجبات، هذا المجاز أن يكون مكان الحكم الأصلي فيه معلوماً بنفس العقل".³ فالمجاز العقلي يقوم على الإسناد، وهذا الإسناد يتحصّل بقصد المتكلم، وهذا ما يفسر لنا اختلاف بعض علماء البلاغة في حمل بعض الأبيات الشعرية على المجاز وقولهم بأنها جاءت على الحقيقة لا على المجاز، وقد أشار الجرجاني إلى هذا المعنى بقوله: ".. لأن التأليف هو إسناد فعل إلى اسم، أو اسم إلى اسم، وذلك شيءٌ يحصلُ بقصد المتكلم، فلا يصير "ضرباً" خبراً عن "زيد" بوضع اللغة، بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له...".⁴ وعلماء الأصول لم ينتبهوا للفرق بين أقسام المجاز، وإنما لخصها الإمام عبد القاهر الجرجاني النحوي.⁵ وقد قسم علماء البلاغة "المجاز العقلي" إلى أربعة أقسام:⁶

¹ السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 503.

² الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مصدر سابق.

³ ينظر: السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 507.

⁴ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 407.

⁵ وقد أشار إلى هذه الدزئية، فخر الدين الرزاي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 185.

⁶ السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 507، والخطيب القزويني، الغيضاح في علوم البلاغة، مصدر سابق،

ص: 36، 37.

1. أن يكون الطرفان مجازين نحو: "أَحْيَا الْأَرْضَ شَبَابُ الزَّمَانِ"، فالإحياء للأرض طريقه المجاز، وفي الطرف الثاني من الجملة نفسها إثبات الشباب للزمان طريقه المجاز، فالمجاز واقع في طرفي الجملة "الإسناد".

2. أن يكون الطرفان حقيقيين وضعيتين نحو: "أُنْبِتَ الرَّيِّعُ الْبِقْلَ" فكل الألفاظ على حقيقتها، وإنما المجاز جاء من وقوع النسبة بين الإنبات والرَّيِّع.

3. أن يكون المحكوم فيه حقيقةً، بينما المحكوم عليه مجازاً، وذلك مثل: "أُنْبِتَ الْبِقْلَ شَبَابُ الزَّمَانِ" فالإنبات واقع وهو حقيقة، ولكن "شبابُ الزمان" وهي المحكوم عليه جاءت على سبيل المجاز.

4. أن يكون المحكوم فيه مجاز، والمحكوم عليه حقيقةً مثل: "أَحْيَا الرَّيِّعُ الْأَرْضَ" فكلمة "أحيا" مجاز وهي المحكوم فيه، وأما كلمة "الأرض" فقد جاءت على الحقيقة وهي المحكوم عليه. والمقصود بكلمة "أحيا" ما حصل في الأرض من الإنماء والإزهار وغيره ويعتبر الإمام عبد القاهر الجرجاني هو أوّل من نبه على هذا النوع من المجاز فقد قال في هذا الضرب من المجاز: "فكل جملة وضعتها على أن الحكم المفاد بها ما هو عليه في العقل وواقع موقعه منه فهي حقيقة، ولن تكون كذلك حتى تُعْرَى من التأوّل".¹ أن كل جملة أخرجت الحكم المُفَادَ بها عن موضعه من العقل لضربٍ من التأوّل، فهي مجاز".² فالمجاز العقلي موافق لمنطق العقل، فما وافق وطابق تصورات العقل يسمى حقيقة، وما خالفها ولم يستقم مع منطق العقل إلاّ بتأويله فهو المجاز. فعندما ما نقول: "تحرّكت الرياح" وما شاكل هذا الكلام ندرك مباشرة أنه جارٍ على المجاز "لأنّ إثبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول كما يقول الإمام عبد القاهر الجرجاني".³

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 384.

² المصدر نفسه، ص: 385.

³ المصدر السابق، ص: 385.

2. المجاز اللغوي: "المقرد ، المرسل": لقد شاع في كتب البلاغة القديمة قبل الخطيب القزويني تسمية القسم الثاني من أقسام المجاز بالمجاز اللغوي إذ نجد الإمام عبد القاهر الجرجاني يعقد فصلاً في كتابه "أسرار البلاغة" في تقسيم المجاز فيقول: "فصل في تقسيم المجاز إلى اللغوي والعقلي، واللغوي إلى الاستعارة وغيرها".¹ أما تسميته "بالمجاز المرسل" فالظاهر أن أول من وضعها هو الخطيب القزويني صاحب "الإيضاح" و"التلخيص".² ويطلق عليه أيضاً المجاز المفرد، وقد عرفه السكاكي بأنه: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة شبه بين الأول والثاني".³ ونجد أن السكاكي ينحو نحواً غريباً في تقسيمه للمجاز فقد جعل المجاز نوعاً واحداً هو "المجاز اللغوي" ثم قسمين: "مجاز مفيد، ومجاز غير مفيد. ويجعل المجاز العقلي من قسم الاستعارة بالكناية فيقول في هذا الشأن: "هذا كله تقرير للكلام في هذا الفصل بحسب رأي الأصحاب، من تقسيم المجاز إلى: لغوي وعقلي، وإلا فالذي عندي هو نظم هذا النوع في سلك الاستعارة بالكناية... وإني بناء على قولي هذا ههنا... أجعل المجاز كله لغوياً، وينقسم عندي هكذا إلى: مفيد وغير مفيد...".⁴ وهذا الرأي من السكاكي غير معمول به عند المتأخرين من علماء البلاغة وإنما أردنا التنبيه عليه ولأن فيه ذكر التقسيم المشهور للمجاز السابقين للقزويني وأنه قسمان: مجاز لغوي ومجاز عقلي. أما المجاز اللغوي فهو "ضريان: مرسل، واستعارة، لأن العلاقة المصححة إن كانت تشبيه معناه بما هو موضوع له فهو استعارة، وإلا فهو مُرْسَل".⁵ وسمي الضرب الثاني مرسلًا لأن بين ما استعمل فيه وما وُضع له

¹ المصدر السابق، ص: 408.

² ينظر الإشارة إلى هذه القضية، مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 103، 104.

³ السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 401.

⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 400، 401.

⁵ الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مصدر سابق، ص: 205.

ملايسة غير التشبيه¹. ونلاحظ أن هذا التقسيم للمجاز اللغوي "يعتمد مبدأ العلاقة الرابطة بين المعنيين الأصلي أو الحقيقي، والمجازي".² لأن العلاقة المصححة له إما أن تكون مشابهة المنقول إليه بالمنقول عنه في شيء، وإما أن تكون غيرها. وقد اعتنى النقاد والبلاغيون القدماء مثل الجرجاني وغيره بالاستعارة، وتحدثوا عن أنواعها وخصائصها وفضائلها، ونجد أن الحديث عنها غالباً ما يقترن بالحديث عن المجاز. فالاستعارة مقيدة بعلاقة واحدة هي علاقة المشابهة، أما المجاز المرسل فإنه لم يعد بعلاقة واحدة بل له علاقات كثيرة، ونعني بالعلاقة تحقق الارتباط الذي يكتشفه المرء من المعنى، وما يهمننا في هذا المبحث هو المجاز المرسل لارتباطه الوثيق ببحثنا. وللمجاز المرسل علاقات تكلم عنها علماء البلاغة واختلفوا في عددها³ فمنها: السببية والمسببية والكلية والجزئية والحالية واعتبار ما كان عليه واعتبار ما سيؤول إليه والمجاورة، والآلية وغيرها. وقد فصل علماء البلاغة هذه العلاقات⁴ بأمتلتها وشواهدا. وكل هذه العلاقات تكون بين ما يستعمل فيه اللفظ وبين ما وضع له، فإن كانت تلك الملابس لغير المشابهة كان ذلك مجازاً مرسلًا.⁵ وقد تركنا ذكر الشواهد والأمثلة لأن البحث لا يتسع لها. ولأن اهتمام هذه الدراسة موجه نحو الجانب العلمي لظاهرة المجاز دون الجانب الأدبي "لأن الإمعان الدقيق في الدراسة المجازية يكشف عن مظهرين كبيرين: مظهر علمي، ومظهر أدبي".⁶

¹ المصدر نفسه، ص: 206.

² المدني بورحيس، المجاز في التراث النقدي، مرجع سابق، ص: 39.

³ فقد ذكر الزاوي 12 علاقة في كتابه المحصول، ج 1، ص: 176، 177.

⁴ ينظر هذا التفصيل: السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 468 والخطيب اللقزني، الإيضاح في علوم

البلاغة، مصدر سابق، ص: 204 وكذلك: التلخيص في علوم البلاغة، مصدر سابق، ص: 297.

⁵ فريحة محمد جوهر، المجاز اللغوي وأثره في إثراء اللغة العربية، رسالة ماجستير، إشراف الدكتورة: عفاف حسانين، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة، 1400هـ - 1401هـ، 1980م - 1981م، ص: 49.

⁶ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 127.

وقد تجلّى المظهر العلمي للدراسة المجازية في ظهور اتجاهات متباينة حول إثبات المجاز ونفيه وربط هذا الأخير بمسائل العقيدة مما أعطى لهذا الدرس بعداً فكرياً وكلامياً تجاوز حدود الجمال الأدبي إلى تفصيلات يكشف عنها البحث والتأمل في كلام علماء الكلام وعلماء الأصول وما قرروه من تفصيلات وتعقيدات علمية غاية في الخطورة حتى غدا المجاز ركيزة محورية تؤوّل بها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية.

4. شروط الانتقال من الحقيقة إلى المجاز: يعدل المتكلم إلى مجاز اعتبارياً بل لا بد من توفر شروط في هذا العدول وإلا لا يسمى مجازاً وقد حدّدها العلماء ووضعوا لها الأمثلة والشواهد. والعدول عن الحقيقة إلى المجاز، يكون "إما لأجل اللفظ، أو المعنى أولهما"¹ وهذا العدول يدل على أن الحقيقة هي الاصل في الكلام وإلا فما فائدة العدول عن الحقيقة إذا لم يكن هناك أصل يُعدل عنه وفرع يعدل إليه وهو المجاز، وهذه الشروط هي:

1. عذوبة لفظ المجاز وثقل الحقيقة على اللسان: وهذا الثقل إما من جهة حروفه، أو تنافر في تركيب الحروف، أو ثقل الوزن، ويكون لفظ المجاز عذبا، فيعدل عن الحقيقة إلى المجاز وذلك مثل لفظة: "الحنفيق" فهي اسم للداهية والمصيبة، فيعدل عن هذه اللفظة إلى لفظ الموت أو النائبة لثقل الأولى على اللسان وعذوبة الثانية وخفتها على اللسان. وهذا العدول له علاقة بجوهر اللفظ.²

2. مناسبة المجاز للسجع: وهذا مما قد يعرض من أحوال اللفظ، فقد تكون اللفظة المجازية مناسبة للشعر، والسجع وما رافقه من بديع بعكس اللفظة الحقيقية نجدها لا تصلح للشعر.

¹ فخر الدين الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 183.

² المصدر نفسه، ج 1، ص: 184.

3. بشاعة الحقيقة: "كالخِراء" يُعَدَّلُ عنها إلى الغَائِطِ وحقيقته المكان السهل المنخفض.¹
 4. بلاغة المجاز: فقد يكون التعبير بالحقيقة غير بليغ فيعدل المتكلم إلى المجاز لأنه أبلغ في التعبير نحو قولك: "زَيْدٌ أَسَدٌ" وهو أبلغ من قولك "زَيْدٌ شَجَاعٌ" وقد قال بعض العلماء أن بلاغة المجاز أو الحقيقة يكون باعتبار مقتضى الحال لا لأن المجاز أبلغ دائماً.

5. شهرة المجاز: كأن يَشْتَهَرَ المجاز دون الحقيقة فيتكلم بالمشهور ليكون أسهل في الفهم للسامع.

6. إخفاء المعنى المراد عن أحد المخاطبين: فقد يعدل المتكلم عن الحقيقة إلى المجاز وهو يريد أن يعرف مخاطبه وحده دون غيره، كأن يريد إخباره بأنه رأى إنساناً جميلاً فيقول: "رأيت قَمَرًا" فحينئذ يعدل عن الحقيقة التي يعرفها الجميع إلى المجاز الذي لا يعرفه إلا صاحبه. وهذه الوجوه ذكرها كل من العلوي² والرزائي والزرکشي والمحلي وقد تركنا التمثيل عليها في هذا الموضوع حتى لا نطيل لأننا سنذكر هذه الأمثلة عند حديثنا عن النماذج التطبيقية لكل فريق في الفصول المقبلة.

5. علامات المجاز وبما يعرف:

ذكر علماء البلاغة وعلماء الأصول علامات يُعرف بها المجاز ويتميّز عن الحقيقة. والمتأمل في هذه العلامات وما ذكره العلماء يدرك أنها لم تكن من وضع واضع اللّغة، وإتّما جمعها العلماء من خلال تأملهم واستقراءهم للّغة. ومعرفة هذه العلامات تعتبر من الأمور المكلمة لفهم ومعرفة المجاز، وقد ذكرت فروق عديدة يفصل بها بين الحقيقة

¹ الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مصدر سابق، ص: 39، وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: رضوان مامو، مؤسسة للرسالة ناشرون، دمشق، ط 1، 1434هـ - 2013م، ص: 361.

² يحيى بن حمزة العلوي اليمني، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م، ج 1، ص: 44، 45. فخر الدين الرزائي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 183 وما بعدها.

والمجاز منها ما هو صحيح ومنها ما هو فاسد وإن كنا نعتقد بل نجزم ونلح "أن تكون التفرقة بينهما متفقا من جهة أهل اللّغة في الاستعمال".¹ ولا تخرج طرق التفرقة عن شيئين: إما التنصيص وإما الاستدلال، فالتنصيص يكون بتعريف يقطع الاحتمال ويكون التنصيص من ثلاثة أوجه:

1. أن يقول واضع اللّغة: هذا اللفظ حقيقة، وذلك اللفظ مجاز "وهذه التفرقة ليس بعدها في الوضوح شيء ويجب قبولها كما قيل في التفرقة لا محالة".²

2. أن يذكر واضع اللّغة ويصرح بأحدهما: فيميز كل واحد من الحقيقة والمجاز بحد.³

3. أن يذكر واضع اللّغة لكل واحد منهما خاصّة تخصّه.⁴

والتنصيص بهذا الشكل من واضع اللّغة لا وجود له في كتب ولا كتب البلاغة إذ لو وُجد على هذه الصيغة لحسم الخلاف بين العلماء حول وقوع المجاز في اللّغة والقرآن الكريم، ولما كان لهذا الخلاف كبير أثر. أما الشيء الثاني الذي اعتبر في التفرقة بين الحقيقة والمجاز فهو طريق الاستدلال وهو معرّض أيضا للاحتمال، وقد ذكر العلماء أربعة وجوه للتفرقة من طريق الاستدلال⁵ وهي:

1. أن المجاز لا يفيد المعنى إلا مع قرينة، والحقيقة ما أفادت مجردة عن القرينة.

2. أن المجاز لا يفيد إلى مع التقييد للمعنى، والحقيقة ما يفيد اللفظ المطلق.

3. تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به فيعلم أنها مجاز فيه كقوله تعالى: "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ"

(يوسف: 82).

¹ يحيى بن حمزة العلوي اليمني، الطراز، مصدر سابق، ج 1، ص: 49.

² ينظر: فخر الدين الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 191، و يحيى بن حمزة العلوي اليمني، الطراز، مصدر سابق، ج 1، ص: 50.

³ العلوي، الطراز، مصدر سابق، ص: 50.

⁴ المصدر نفسه، ج 1، ص: 50.

⁵ ينظر تفصيل هذه الوجوه: فخر الدين الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 192، 193.

4. أن يضعوا اللفظ لمعنى، ثم يتركوا استعماله إلا في بعض مجازاته، ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء علمنا بذلك أنه مجاز، مثل استعمال لفظ الدابة: لذوات الأربع ثم استعملت خاصة في "الحمار" وهذا يسمى مجازاً عرفياً. وقد ذكرت بعض الوجوه الفاسدة فتركنا ذكرها واكتفينا بذكر الفروق الواضحة وقد ذكر هذه الوجوه الرازي والعلوي وبينوا الصحيح منها والفاسد، وفيما ذكرناه عنهم من الوجوه الصحيحة غنية وكفاية. وهذه الفروق بين الحقيقة والمجاز ليست محل إجماع بين العلماء فقد أنكر ابن تيمية ومن سار على نهجه هذه الفروق وحاول إبطالها وبيان فسادها وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عدم وجود اتفاق بين العلماء على هذه الفروق وهذا ما ستفصله عند حديثنا عن موقف ابن تيمية من الفروق بين الحقيقة والمجاز، وقد أضاف إليها العلماء، علامات أخرى منها صحة نفي المجاز وأن الحقيقة مُطَرِّدة والمجاز لا يطرُد.¹

7. وقفات مع المفاهيم المجازية:

إن المتأمل في ما ذكره العلماء في حدّ الحقيقة والمجاز يجد أن هذه التعريفات تضمنت مفاهيم مركزية يقوم فهم المجاز عليها، فهي بمثابة البؤرة التي تتمركز فيها هذه المفاهيم، يقول الخطيب القزويني في حدّ المجاز: "هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بالتحقيق في اصطلاح المخاطب مع قرينة عدم إرادته".² ويقول صاحب "الطراز" في حدّ المجاز: "المجاز ما أفاد معنى غير مصطلح عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب لعلاقته بين الأوّل والثاني".³ فقد تضمن هذا التعريف المفاهيم العامة التي يقوم عليها مصطلح المجاز فهي أصوله التي بدونها لا يسمى مجازاً وهي: الوضع والاستعمال والعلاقة والنقل والقرينة. والبحث في هذه المفاهيم يقودنا إلى فهم العلاقة القائمة بينها وبين

¹ ذكرها الرازي في "المحصول" ج 1، ص: 193، 194، ولكنه عدّها من العلامات الفاسدة وغير الصحيحة.

² الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مصدر سابق، ص: 243.

³ يحيى بن حمزة العلوي، الطراز، مصدر سابق، ج 1، ص: 64.

البواعث التي دفعت العلماء إلى بحث المجاز وكذلك فهم مدى أصالة هذا المصطلح أم أنه مصطلح حدث ووجد لخدمة أغراض فكرية خارجة عن الدرس اللغوي.

-**الوضع**: يرتبط مُصطلح الوضع بمسألة غاية في الصعوبة والتعقيد ألا وهي مسألة ابتداء اللّغة ومصدرها، وقد تحدث العلماء عن ابتداء الوضع وحاولوا تعيين الوضع. وهناك فرق كبير بين الوضع والواضع، أما ابتداء الوضع من حيث الزمن فلا أحد يستطيع أن يثبته قطعاً، لأنه يتعلق بمسألة نشوء اللّغة أي وضع الألفاظ على مسمياتها. أما واضع اللّغة فقد اختلف العلماء في تعيينه على أربعة أقوال وهي:

1. **واضع اللّغة هو الله سبحانه وتعالى** ، أي أن اللّغة توقيف وأن الله قد وضعها وعلمها للناس وهذا قاله ابن فارس في كتابه "الصاحبي"، وقد نسبه الإمام السبكي إلى الجمهور.¹ وهو اختيار ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية.² ودليلهم قوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها" (سورة البقرة: 31). "قال ابن عباس رضي الله عنهما: "هي هذه الأسماء التي تعارف بها النَّاس: إنسان ودواب وسماء وأرض وسهل وبحرٌ وخيل وحمار وما أشبه ذلك من الأمم وغيرها".³ وهذا المذهب نسبه أيضاً الفخر الرّازي في كتابه "المحصول" إلى أبي الحسن الأشعري، وابن فُورك.⁴ وقد ذكر العلماء ثلاث طرق لتعليم الناس اللّغات من الله تعالى:

¹ جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، مصدر سابق، ج 1، ص: 269، 270.

² عبد المجيد جمعة، إختيارات ابن القيم الأصولية (جمعاً ودراسة)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 2005، ج 1، ص: 41.

وينظر: هادي فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 1، 2001، ص: 254.

³ ابن كثير تفسير القرآن العظيم، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1، 2004، ج 1، ص: 94.

⁴ فخر الدين الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 88.

أ. التعليم بالوحي: أي أن الله تعالى يُلهم العباد اللّغة وكيفية التكلم بها. وحجتهم أن الوحي هو المعتاد في تعليم الله تعالى، ويُعبّر عنه العلماء بالإلقاء في الروح، أي أن الله تعالى يلقي في روح العبد ويلهمه اللّغة والأسماء.

وهذا ما اختاره الجلال المحلي في "شرح جمع الجوامع".¹

ب. خلق الأصوات في بعض الأجسام.

ج. خلق العلم الضروري باللّغة في بعض العباد ثم يعلم البعض الآخر وهكذا.

2. اللّغة اصطلاحية: أي أن واضع اللّغة هم البشر لاحتياجهم إلى التواصل بينهم ثم يحصل هذا لبقية أفراد المجتمع بالإشارة والتلقين والتكرار وهذا مذهب جمهور المعتزلة كأبي هاشم الجبائي، وأتباعه.² وحجتهم قول الله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ" (سورة إبراهيم: 4)، فهذا يقتضي تقدّم اللّغة على بعثة الرسول، فلو كانت اللّغة توقيفية، والتوقيف لا يحصل إلا بالبعثة لزم الدّور، وهو محال. وقد أُجيب عن هذا الاحتجاج من المعتزلة بأن طرق التعليم من الله تعالى ليست مقتصرة على الوحي فقط.

3. أن بعض اللّغة توقيفيّ وبعضه اصطلاحيّ، وفيه قولان: منهم من قال: ابتداء اللّغات يقع بالاصطلاح، والباقي يحصل بالتوقيف، ومنهم من عكس الأمر، وقال: القدر الضروريّ الذي يقع به الاصطلاح توقيفيّ، والباقي اصطلاحيّ، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني.³

4. أن الواضع يمكن أن يكون كل هذه الأقسام فقد يكون التوفيق وقد يكون الاصطلاح وقد يكونان معاً أي أن هذه الأقسام كلها جائزة ولا يمكن القطع والجزم بواحد منها، وقد

جلال الدين المحلي، شرح جمع الجوامع، مصدر سابق، ج 1، ص: 270.¹

ينظر: فخر الدين الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 88.²

³ المصدر السابق، ج 1، ص: 88.

ذكر الفخر الرّازي أن هذا هو مذهب الجمهور والمحققين من العلماء.¹ فأنصار هذا الرأي يقولون بالتوقف في المسألة، أي أنه لا يصح الجزم بواحد من الأقوال المتقدمة وقد ذهب إلى هذا القول: السبكي، والقاضي الباقلاني، والجويني إمام الحرمين والقشيري وغيرهم من العلماء، وقال الرّازي "وجب التوقف"²، وقال الشوكاني: "وهذا هو الحق".³ ومما تقدم نخلص إلى أن العلماء حاولوا الحديث عن نشأة اللّغة وتحديد واضعها ولكنهم متفقون على أنّ تحديد الوضع الأوّل مستحيل من الناحية التاريخية، ومع ذلك أطلق علماء البلاغة مصطلح الوضع الأوّل الذي ظهر مع نشوء اللّغة على "الحقيقة" وعرفوها بأنّها: "اللفظ الدّال على موضوعه الأصلي".⁴ فالوضع إذا أطلق نعني به الحقيقة. ومن دون تحديد الوضع الأوّل لا نستطيع بحال التعرّف على الحقيقة التي هي مقابلة للمجاز، فالمجاز على هذا الاعتبار هو الوضع الثاني. فالمجاز متوقف على فهم الوضع الأوّل للألفاظ لأننا ما لم نحدّد الحقيقة فلا سبيل إلى تحديد المجاز، لأنه خروج باللفظة عن الوضع الأوّل إلى وضع ثان مختلف. والمتأمل في ما سطره علماء البلاغة يجد أنّهم فصلوا بين الوضع الأوّل والاستعمال مع أنّهم يقرون باستحالة معرفة الوضع الأوّل، والثابت عندهم أن العرب استعملت هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، وهذا الغموض في مسألة الوضع الأوّل جعل بعض العلماء يذهب إلى أن مصطلح المجاز فاسد وغير دقيق ويشتمل على كثير من التناقضات وأن أصحاب المجاز بإقرارهم للمجاز يدعون معرفة الوضع الأوّل مع إقرارهم أنّه يستحيل معرفته وإنّما المعروف هو الاستعمال فقط، ولهذا يقول الإمام ابن تيمية، "وحيئنذ فمن ادعى وضعا متقدّما على استعمال جميع

¹المصدر السابق، ج 1، ص: 89.

² فخر الدين الآزي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 95.

³ الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج 1، ص: 103.

⁴ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، مصدر سابق، ج 1، ص: 131.

الأجناس فقد قال ما لا علم له به".¹ وكذلك فإنّ فهم الوضع الأوّل على أنّه هو الحقيقة يجرنا إلى القول بأن كل وضع حدث واستجد بعد الوضع الأوّل ليس حقيقة. وهذا يبطل كثيرا من الألفاظ التي نقلها القرآن الكريم إلى معان أخرى غير التي كانت عليها في الوضع اللغوي عند العرب قبل الإسلام كالصلاة والزكاة والحج وغيرها، فقد كانت لها قبل نزول القرآن معان أخرى كالصلاة مثلا: كانت عندهم موضوعة لمطلق الدعاء. فنقلها الإسلام إلى معنى القيام والركوع والسجود، وقد اعتبر هذا النقل وضعاً ثانياً، فهل يقال أن الوضع الثاني لهذه الكلمات وصف غير حقيقي؟² هذا من جهة ومن الجهة الثانية أن بعض الألفاظ قد نقلت عن ما كانت عليه في الوضع الأوّل وذلك لأنّ بعض الناس و"بحكم العرف الاجتماعي يضع للكلمة وضعاً جديداً بعد أن كانت موضوعة بإزاء معنى قديم، فلفظة "دابة" كانت موضوعة لكل ما يدبُّ ثم وضمها العرف الاجتماعي لكل ما يدبُّ من ذوات الأربع، ولفظة "قارورة" كانت موضوعة لكل ما كان مقرّاً للمائعات، فخصصها العرف الاجتماعي ببعض الأتية".³ وهذا الأمر يقودنا إلى تسائل خطير وهو: من أوّل من تكلم بمفهوم الوضع؟ وكيف أجاب علماء البلاغة عن ما استجد من ألفاظ بعد الوضع الأوّل؟. يمكننا أن نعتبر الرّماني⁴ وهو من علماء الكلام هو أوّل من أدخل مفهوم الوضع إلى حقل الدراسة المجازية، إذ لا وجود له في كلام من تقدمه كالجاحظ وابن قتيبة، ولكن مفهوم الوضع شاع وانتشر في تعريفات المجاز بعد الإمام عبد القاهر الجرجاني بشكل كبير. وقد حاول بعض علماء البلاغة التخلص من فهم الوضع على أنه وضع لغوي فقط بل قالوا: أن الوضع لغوي وشرعيّ وعرفيّ ورفض كثير من رجال

¹ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مصدر سابق، ج 7، ص: 65.

² ينظر: العلوي، الطراز، مصدر سابق، ج 1، ص: 35.

³ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 179، والعلوي، الطراز، مصدر سابق، ج

1، ص: 31.

⁴ وقد ذكره في كتابه: النكت في إعجاز القرآن، ينظر: "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصدر سابق، ص: 79.

البلاغة كالإمام عبد القاهر الجرجاني والسكاكي والخطيب والقزويني والعلوي أن يفهموا الوضع اللغوي على الصورة العامة، لأن ذلك يخرج الحقائق الشرعية والعرفية ويبقى فقط الحقائق اللغوية.¹ يقول عبد القاهر الجرجاني في حدّ الحقيقة: "كُلُّ كلمة أريد بها ما وقعت له في وَضْعٍ واضع، وإن شئت قلت: في مواضعه وقوعا لا تستند فيه إلى غيره... وهذه عبارة تنتظم الوَضْعَ الأوّل وما تأخّر عنه، كَلْغَةً تحدث في قبيلة من العرب، أو في جميع العرب، أو في جميع النَّاسِ مثلاً، أو تَحْدُثُ اليوم... وكُلُّ كلمة استؤنِفَ لها على الجملة مواضعٌ، أو ادُّعِيَ الاستئناف فيها".² ومع هذا الاحتراز الذي نجده عند علماء البلاغة الذي حاولوا من خلاله توسع المفهوم ليشمل الوضع اللغوي والعرفي والشرعي إلا أن الأمر المسلم به وهو أنه لا يمكن لأحد معرفة الوضع، ذلك أنه متعلق بتاريخ الألفاظ، وهذا ما ارتكز عليه الذين أنكروا المجاز في اللغة والقرآن الكريم وقالوا أن الفصل بين الوضع الأوّل والوضع الثاني غير معروف فكيف حكم علماء البلاغة بتقديم الحقيقة على المجاز؟ وهل يوجد دليل نستطيع من خلاله إثبات أسبقية الحقيقة على المجاز؟ فالجهل بالوضع اللغوي الأوّل ينتج عنه عدم تمييز الحقيقة والمجاز، ويظهر هذا الأمر بكل وضوح عند حديث علماء البلاغة واللغة وكذلك علماء أصول الفقه عن المشترك اللفظي الذي عرفوه بأنه: "اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولاً من حيث هما كذلك".³ فقد وجد العلماء ألفاظاً كثيرة يستعمل الواحد منها في معنيين مختلفين، ولما لم يترجّح عندهم الوضع الأول من الثاني في هذه الألفاظ أطلقوا عليها اسم المشترك.⁴ ومما تقدم يمكننا أن نخلص إلى ما يلي:

- الوضع اللغوي لا يمكن تحديده من الجهة التاريخية.

¹ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 179 يتصرف.

² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 350. تي

³ فخر الدين الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 134.

⁴ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 180.

- الحقيقة تمثل الوضع اللغوي الأول والمجاز هو الوضع الثاني.
 - علماء البلاغة والأصول يقولون بأسبعية الحقيقة على المجاز¹، مع إقرارهم بعدم إمكانية معرفة تاريخ الألفاظ ووضعها الأول وهذا ما عده المنكرون للمجاز تناقضاً وتحكما لا دليل عليه. أن القول بالوضع الأول يستلزم "أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعها يتقدم ذلك فهو مبطل".² فمفهوم الوضع في الدرس المجازي بصفة خاصة والدرس اللغوي عامة مفهوم معقد وغير واضح ولا محدد وهذا ما عجز عن تفسيره وفهمه علماء العربية. وهذا ما جعل بعض الباحثين يرى أنه لا جدوى من الاشتغال به اليوم، والاكتفاء بتفسير الوضع الأول بأنه هو الوضع الحقيقي.³ الوضع مفهوم لم يكن معروفا عند الأوائل وإنما ظهر في القرن الرابع الهجري مع الرّماني (ت: 384) في رسالته في الغجاز "النكت في إعجاز القرآن". وهو من المعتزلة.

الاستعمال: يعتبر الاستعمال من أهم المفاهيم المكونة لحدّ الحقيقة والمجاز، فبالاستعمال والاستعمال فقط يُسمّى اللفظ حقيقة أو مجازاً، أما قبل ذلك فهو مجرد معنى غائب عن الوجود لم يحل في الذهن بعد ليس بحقيقة ولا مجاز".⁴ فالألفاظ لا تصير إلى الحقيقة ولا إلى المجاز ما لم يشفع وضعها بالاستعمال، فلو جردناها عن الاستعمال تكون في حكم المعدومات أو المهمل الذي لا فائدة منه، وهذا ما أكده علماء البلاغة والأصول يقول فخر الدين الرّازي: "واعلم أن اللفظ في أول ما وضعه الواضع للمعنى، ليس بحقيقة فيه

¹ ينظر: جلال الدين السيوطي، المزهرة، مصدر سابق، ج 1، ص: 365

² ابن تيمية، الإيمان، مصدر سابق، ص: 86 بتصرف.

³ ينظر: أمين الخولي، مشكلات حياتنا اللغوية، دار المعرفة، بيروت ص: 45.

⁴ سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، مرجع سابق ص: 97

ولا مجاز، أما أنه ليس حقيقة، فلأن شرط كونه حقيقة أن يكون مستعملاً فيما وضعه الواضع بإزائه، وليس قبل الوضع وضع آخر حتى يكون حقيقة، وأما أنه مجاز فلأن شرط المجاز أن يكون منقولاً عن مركزه الأصلي، وذلك في الوضع الأول محالاً. فإذا كُتبت الألفاظ فإنها في زمان وضعها لا تكون حقيقة ولا مجازاً.¹ ومفهوم الاستعمال لم يُذكر في كتب علماء البلاغة المتقدمين "كالجاحظ وابن قتيبة" وقدامة بن جعفر والعسكري والآمدي، ولا عند عبد القاهر الجرجاني".² فلا نجد في كتبهم إشارة إلى هذا المفهوم، بل هو متأخر وعلى الأرجح أن فخر الدين الرّازي هو أول من وظف هذا المفهوم في كتبه³، وأخذه عنه العلماء الذين جاؤا بعده. وقد فصل علماء البلاغة والأصول في تعريفهم للمجاز بين مفهوم الوضع ومفهوم الاستعمال وهذا يضعنا أمام إشكال كبير لا نجد في كتبهم وأقوالهم إجابة شافية تزيل هذه التساؤلات فعلى أي أساس علمي تم فصل الوضع عن الاستعمال؟ مع تسليمهم بأنّ الوضع الأول مجهول ويستحيل معرفته، وهذا يجرنا إلى الجهل بالاستعمال للفظ بمعزل عن اللفظ نفسه، كما يستحيل وضع لفظ بمعزل عن الاستعمال، لأنّ الواضع يضع اللفظ ويُعيّنه للدلالة على معنى، وتصور وضع لفظ دون أن تكون حقيقة معناه ومسامه ماثلة في ذهن الواضع مستحيل مستحيل".⁴ فالفصل بين الوضع الأوّل والاستعمال الأوّل لا أساس له ولا مستند من جهة العلم والدليل بل هو "فصل نظري، ليست له قيمة عمليّة أو علميّة"⁵ والشيء الثابت الذي لا يختلف حوله علماء اللّغة هو أن العرب استعملوا الألفاظ الموجودة في العربية لمعان معروفة وفي هذا السياق يؤكد

¹ فخر الدين الرّازي، نهاية الإيجار في دراية الإعجاز، مصدر سابق، ص: 86، 87.

² مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 181.

³ ينظر: فخر الدين الرّازي، المحصول، مصدر سابق، ج 1، ص: 158. نهاية الإيجار في دراية الإعجاز، مصدر سابق، ص: 86، 87.

⁴ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللّغة والقرآن الكريم، مصدر سابق، القسم الثاني، ص: 107.

⁵ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص: 183.

ابن تيمية على رفض فكرة الفصل بين الوضع والاستعمال ويرجح أن هذا الفصل مجرد وهم لا حقيقة له في الواقع، و"إنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً تقدم ذلك، فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس".¹ إذا فالتفريق بين الوضع والاستعمال هو وهم لا وجود له إلا في أذهان اللغويين وعلماء البلاغة وأنه نشأ نتيجة "قبول اللغويين بأن كثرة استعمال اللفظ في معنى معين يُعدّ بمثابة الاصطلاح الحقيقي"² وأن أي خروج عن هذا الاستعمال ولو كان جزئياً فهو وضع واستعمال ثان وهو مجاز. وهذا الفرض يكون صحيحاً لو أننا استطعنا الوصول إلى الواضع "لنسأله عن طريقته في الوضع".³ أو عرفنا أنه سمي هذا اللفظ حقيقة وهذا اللفظ مجازاً. ومع ما تقدم ذكره فإننا وإن استحال علينا معرفة الاستعمال المصاحب للوضع الأول فإنه لا يستحيل تحديد مطلق الاستعمال وهذا القدر متفق عليه بين المثبتين للمجاز والمنكرين له.

3. النقل والعلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي: قد وضع علماء البلاغة شروط أخرى بمقتضاها يُخرجون اللفظ من الحقيقة إلى المجاز فبالإضافة إلى الوضع والاستعمال لا بد من "أن يكون منقولاً عن معنى وضع اللفظ بإزائه"⁴ وهذا يسمى "النقل"، وأن يكون ذلك النقل لمناسبة بينهما وعلاقة".⁵ فإذا توفّر هذان الشرطان فإنّ اللفظ يسمى مجازاً إن وجدت قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي. فالمجاز هو عملية تستوجب عبوراً من

¹ ابن تيمية، الايمان، مصدر سابق، ص: 66.

² عالم سبيط النيلي، الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط 1، 1427هـ -

2007م، ص: 37، 38. تنبيه: عالم سبيط النيلي هو مفكر شيعي له كتب يسبُ فيها الخليفتين أبو بكر وعمر منها

كتاب: "الشهاب الثاقب الوجه الآخر للشيخين" ونقلنا عنه لا يعني أن كل ما في كتابه مقبول.

³ المرجع السابق، ص: 69.

⁴ فخر الدين الرّازي، نهاية الإيجار في دراية الإعجاز، مصدر سابق، ص: 78.

⁵ المصدر نفسه، ص: 78.

وضع دلالي سابق وهو الحقيقة، إلى وضع دلالي جديد يسمى المجاز، لكن بشرط وجود علاقة تجمع بين المعنى السابق والمعنى الجديد. وقد أشار علماء البلاغة إلى مفهومي النقل والعلاقة عند حديثهم عن المجاز، كإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه "أسرار البلاغة"، وقد سمي العلاقة بالملاحظة إذ يقول في حدّ المجاز: "كُلُّ كلمة جُزَّتْ بها ما وقعت له في وَضْعِ الواضع إلى ما لم تُوضَع له، من غير أن تَسْتَأْنَفَ فِيهَا وَضْعًا، لملاحظةٍ بين ما تُجَوِّزُ بها إليه، وبين أصلها الذي وُضِعَتْ له في وضع واضعها، فهي "مجاز".¹ فقله: "جُزَّتْ بها ما وقعت له" هو نقل اللفظ من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي وقوله: "لملاحظةٍ بين ما تُجَوِّزُ بها إليه، وبين أصلها الذي وُضِعَتْ له في وضع واضعها". أي وجود علاقة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه. وهذه العلاقة هي التي يكون بها الانتقال من الملزوم إلى اللازم وعليه مَبْنَى المَجَاز".² وهذه العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجاز تضمن الاتصال والترابط الوثيق بين المعنى الذي استعمل فيه اللفظ بالمعنى الموضع له وَضْعًا مجازيًا. فالعلاقة هي القناة التي تربط وتجمع بين الحقيقة والمجاز، وتجعلنا نعبر من ضفة الحقيقة إلى ضفة المجاز وهي ضرورية "بل لأبَدٍ مَعَ وجودها أن يعتبرها المستعمل ويلاحظها، وتكون هي السبب في الاستعمال".³ وقد ذكرنا أثناء حديثنا عن المجاز اللغوي، أن علماء البلاغة جعلوه قسمين استعارة ومجاز مرسل، وهذا الفصل بين الاستعارة والمجاز المرسل كان على أساس العلاقة بين المعنى المستعار عنه والمعنى المستعار له، فإذا كانت العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي علاقة مشابهة فهي استعارة، وإن كانت العلاقة بينهما قائمة على غير المشابهة فهي مجاز مرسل أي أرسل وحُرِّر من علاقة المشابهة. وعلى هذا

¹ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 352.

² محمد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي، مصدر سابق، ص: 74، 75.

³ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 184 نقلا عن: شروح التلخيص، مواهب الفتح، ج 4، ص: 35.

الأساس فالعلاقة هي "المناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه، فهي بمثابة الصلة بين المعنى المنقول عنه والمنقول إليه، فهي بمثابة الوصلة التي تربط بين الأول والثاني"¹، أي بين الأصل والفرع. أما عن كيفية حدوث هذه العلاقة وتخصيصها بجهة معينة دون سائر العلاقات فهذا أمرٌ يصعب الإجابة عنه بوضوح تام ولكن يمكننا القول أن بعض هذه العلاقات المجازية نابع من تصوّر يقيمه المتكلم مع عالمه الخارجي الذي نشأ وترعرع فيه. وانطلاقاً من هذه العلاقات الخارجية يحاول الرّبط بينها وبين الموضوعات التي يريد الحديث عنها، كربطه بين وضاعة وجمال البدر واستدارته وبين زَيْدٍ من النَّاسِ لمشابهته له في بعض خصائصه فيسميه أو العكس، فقد يسمي البدر شخصاً، إذا فالعلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي بدرجة مستوحاة من الوسط الذي يعيش فيه المتكلم، وهنا يُلَعَبُ شخص المتكلم وما يصاحبه من أحاسيس ومشاعر دوراً كبيراً في اختيار علاقة أو مجموعة من العلاقات التي تتناسب من عالمه الخارجي، وهذه العلاقة قد تكون علاقة المشابهة وقد تكون علاقة غير المشابهة وهي ما يسمى المجاز المرسل. وله علاقات كثيرة منها: السببية والمسببية والجزئية الكلية... وهناك قيّد مهم يتعلق بطبيعة العلاقة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وهو مسألة الوضوح والقوة إذ لا بُدَّ أن تكون العلاقة ذات أساس منطقي مكين يقبله العقل ويحترمه²، بمعنى أن تكون "المناسبة قويّة وواضحة في المعنيين، لكي لا يوصف المجاز بالقبح والتنافر، لأن إنعدام الحدود والنسب بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه يؤدي إلى الغموض والإبهام واللبس"³. وهذا يهدم العلاقة التواصلية بين المتكلم والسامع، ويصرف ذهن السامع عن

¹ علي محمد علي سلمان، المجاز وقوانين اللغة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2010، ص: 171.

² جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 1992، ص: 140.

³ علي محمد علي سليمان، المجاز وقوانين اللغة، مرجع سابق، ص: 171.

المعنى المراد إلى معان غير مرادة تماما. فالنقل والعلاقة مفهومان مهمان في الدرس المجازي ومع ذلك لا يتم المجاز ولا يكتمل إلا بوجود شرط مهم وهو ما يسميه علماء البلاغة القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي. إن الجهد الذي بذله علماء البلاغة في محاولة شرح وتفصيل مفهوم النقل والعلاقة والفصل بين ما تكون فيه العلاقة قائمة على المشابهة وهو الاستعارة، وما تكون العلاقة فيه مرسله أي ليست قائمة على المشابهة وهو المجاز المرسل، هو جهد مُضني غير أن هذه المفاهيم تبقى تصورات ذهنية لا فائدة منها في الواقع اللغوي. إنّ النقل والعلاقة يقومان على الوضع والاستعمال، أي نقل المعاني من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية بناء على علاقة تجمع بينهما، فالمجاز بهذه الصورة هو استعمال ثان للألفاظ يخرجها عن وضعها الأول إلى وضع جديد، وهذا التصور صحيح من الجهة العقلية، أما من جهة الواقع فإن الوضع الأول مجهول وغير محدد بل مستحيل تحديده، وقل مثل ذلك في الاستعمال، فكيف يستطيع الجاهل بالوضع الأول معرفة النقل إلى الوضع الثاني، بالإضافة إلى أن مفهوم العلاقة مفهوم شامل ولا يَخُص المجاز وحده فكذلك التشبيه والكناية تحكما علاقة تجمع بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه.

القرينة المانعة: يعتبر مفهوم القرينة من المفاهيم المجازية المتأخرة إذا ما قورن بالمفاهيم الأخرى: كالوضع والاستعمال والنقل والعلاقة، "ولعل السكاكي من الأوائل الذين تنبهوا إلى هذا المفهوم"¹ ونقله عنه من جاء بعده² إذ لا نجد له ذكراً عند من سبق السكاكي. فالقرينة تعتبر من الركائز المهمة في البحث المجازي، فهي الفارق الأساس الذي يميز بين الحقيقة والمجاز، إذ لا معنى للحقيقة إلا كونها مستقلة بالافادة دون القرينة، واللفظ

¹ السكاكي، مفتاح العلوم، مصدر السابق، ص: 468.

² مثل: القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، المصدر السابق، ص: 243.

"الذي لا يفيد إلا مع القرينة هو مجاز.¹ والقرينة في اللغة من "القرن" وهو: الحبل.² والقرينة: على وزن فَعِيلَةٍ بمعنى مفعولة من الاقتران، وقد اقترن الشيطان وتقارنا، والقرين صاحبك الذي قارنك، وَقَارَنَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ مَقَارَنَةً وَقَرَانًا: اقترن به وصاحبه.³ ويقول أحمد بن فارس: "القاف والراء والنون أصلان صحيحان: أحدهما يَدُلُّ على جمع شيء إلى شيء، والآخر: شيءٌ يُنْتَأُ بقوة وشِدَّة".⁴ فمفهوم القرينة في اللغة يَدُلُّ على جمع شيء إلى شيء. أما في الاصطلاح البلاغي: فيعرفها علماء البلاغة بأنها: "هي الأمر الذي يصرف الذهن عن المعنى الوضعي إلى الوضع المجازي".⁵ فالقرينة دليل مساعد من جهة اللغة أو العقل أو الحال، تكون وظيفته تحديد المراد، وإزالة الالتباس.⁶ فوجود القرينة في الكلام يخرج من الدلالة الحقيقية الأصلية، ويدخله في دلالة ثانية هي الدلالة المجازية، فتدفع القارئ أو السامع إلى ترك المؤلف وتدخله "عالمًا مليئًا بالدلالات الثانوية المجازية التي يحتكم إليها السياق".⁷ فالبلّاعيون عند إطلاقهم لمفهوم القرينة يعنون به ما يَدَّكُرُهُ الْمُتَكَلِّمُ لإخراج لفظ ما عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي.⁸ وهذا يشبه تماما معنى القرينة عند علماء الأصول فهي عندهم: "ما يُشِيرُ إلى درجة ثبوت النصّ الشرعي، أو إلى

¹ الشوكاني، إرشاد الفحول، مصدر سابق، ج 1، ص: 141، طبعة دار الفاضلة.

² إسماعيل الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ-1987م، مادة، قَرَنَ.

³ ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 2، 1412هـ-1992م، مادة "قَرَنَ".

⁴ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به: محمد مرعب، وفاطمة أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ-2001م، مادة "قَرَنَ".

⁵ بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، ابن حزم، ط 4، 1418هـ-1977م، ص: 547.

⁶ تيسر عباس محمد الشريف، القرينة في البلاغة العربية، دراسات بيانية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 1432هـ-2011م، ص: 15.

⁷ المرجع نفسه، ص: 15.

⁸ ينظر: محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتبسيهات في علم البلاغة، تحقيق: عبد القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة، ص: 206.

المعنى المراد من ذلك النص، من غير أن يكون مستقلاً في ذلك المعنى".¹ فالقرينة عند علماء الأصول تعين على فهم النص الشرعي، فوجود العلاقة الرابطة بين المجاز والحقيقة غير كافية بل لابد من وجود قرينة مخصصة له. فمثلاً إذا أطلقنا الأسد ينتقل منه إلى الشجاع، لكن لا يفهم منه الإنسان الشجاع إلا بقرينة مثل قولنا: في البيت أو في الحمام.² وقسم علماء البلاغة القرينة إلى:

1. قرينة عقلية: نحو قوله تعالى: "واسأل القرية" (يوسف: 82)، فالعقل يُدرك أن سؤال القرية لا يصح، فيفهم أن المراد أهلها.³
2. قرينة عرفية: نحو "بنى الأمير المدينة"، فإن مشاركة الأمير في البناء، وإن كانت قد تحدث في الواقع، ولكن العرف السائد والمعروف عند الناس أن الأمير أو الملك مثلاً لا يباشر البناء وغيره بنفسه، فيعرف من هذا السياق أن المقصود بذلك أن الأمير أمر وطلب ذلك.⁴
3. قرينة لفظية: ومن أحسن وما جاء فيها قول الشاعر:

ومن عَجَبٍ أَنْ الصَّوَارِمَ وَالْقَنَا تَحِيضُ بِأَيْدِي الْقَوْمِ وَهِيَ ذُكُورٌ
وَأَعْجَبَ مِنْ ذَا أَنَّهَا فِي أَكْفِهِمْ تَأَجَّجَ نَارًا وَالْأَكْفُ بِحُورِ

لفظة: "الحيض" تستعمل في الدم الذي ينزل من رحم المرأة، وقد استعاره الشاعر هنا للصوارم والقنا، فشبهه الدماء التي تُسيلها سيوفهم من العدو بدم الحيض الذي يسيل من

¹ مُحَمَّدُ الْخَبِي، القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، مؤسسة الرسالة، ناشرون، دمشق، ط 1، 1431هـ - 2010م، ص: 20.

² ينظر: سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، مرجع سابق، ص: 100، 101.

³ ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 392، 416.

⁴ ينظر: عبد الرحمن حسن الميداني، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط 3، 1431هـ - 2010م، ج 2، ص: 298.

أرحام النساء.¹ ويبدو أن مفهوم القرينة وُضِعَ عن قصد، فأصحابه أرادوا من خلاله دفع تهمة الكذب عن المجاز، ذلك أن "المفاهيم المجازية قد ارتبطت بالصدق والكذب، وأول ما اتهمت به الأساليب المجازية هو أنها كذب لأنها مخالفة للواقع، ولا شك أن هذا حكم خطير في مجتمع مُسَلِّم يتعامل بالمثل لحد كبير، ولما كان الأمر كذلك فقد صار محتماً على المؤمنين بالمجاز أن يتفادوا ضربة هذه التهمة، وأن يتدرّعوا لها بالمجن، ومفهوم القرينة هو المجن الواقعي، فالعبرة المجازية صدق بدليل القرينة المانعة من إرادة المعنى الظاهري للعبرة، وإذن فالقرينة وسيلة لنفي صفة الكذب عن المجاز".² ومن هذا يتضح لنا جلياً أن الدافع الذي جعل علماء البلاغة يدخلون مفهوم القرينة في حدود المجاز هو دافع خلقي، وبمعنى أوسع هو دافع ديني. فسبب الالتفات إلى هذا القيد هو الخوف من قول خصوم المجاز: "إنّ المجاز ضرب من الكذب، وأنه لا سبيل إلى دخوله في كلام الله وكلام رسوله".³ وعلى الرغم من هذه الاحترازاات فإنّ مفهوم القرينة لم يسلم من الانتقادات، حاله حال المفاهيم المجازية الأخرى ومن هذه الانتقادات:

- أن القرينة مشتركة بين المجاز وغيره من المباحث البلاغة كالاستعارة.
- القرينة عامة في كل كلام بل لا يخلو منها الكلام إذ لا وجود للألفاظ دون القرائن والقيود.

- كل القرائن متساوية ولا يخلو منها الكلام، وليس منها ما يتولد منه مجاز على الإطلاق، فكل القرائن والقيود الكلام معها باق على حقيقته اللغوية، ومن فرق بين قرائن يبقى معها على حقيقته، وقرائن يصير معها الكلام مجازاً، فهو طالب مستحيل.⁴ وهذا

¹ ينظر: العلوي، الطراز، مصدر سابق، ج 1، ص: 132.

² مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، دار عمار، عمان، ط 1، 1428هـ - 2008م، ص: 125.

³ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 189.

⁴ عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، مصدر سابق، ص: 129، 130.

النقد الموجه للمفاهيم المجازية جعلها مفاهيم لا يقابلها شيء في الواقع، بل هي مجرد تصورات معزولة عن حقيقة النص المجازي، وهذا يؤكد الحقيقة التي ركز عليها خصوم المجاز، وهي ضرورة التخلص من البحث في الكلمات المفردة ووجوب العناية بالنظر إلى الكلام في سياقه التركيبي، فالسياق وحده هو الذي يعطي للكلمة دلالتها ومن خلاله نحدد إن كانت عامة أم مقيدة.

- وكذلك علماء البلاغة يجعلون دور القرينة هو "منع إرادة المعنى الحقيقي"¹ وهذا لا ينطبق على الواقع اللغوي فكيف نستطيع فهم الأسلوب المجازي إذا لم يكن في أذهاننا المعنى الحقيقي؟ فعلماء البلاغة بهذا القيد يلغون دور الحقيقة مع قولهم أن المجاز أبلغ من الحقيقة، وهذا فيه تناقض كبير بل القرينة هي بمثابة الرابطة بين المعنى المجازي والمعنى الحقيقي وهذا يوافق تماما ما تقيده القرينة في اللغة، وهذا يتضح من قولنا: فلان أسد، فالمعنى الحقيقي يكون حاضرا في ذهن المتكلم والسامع على حد سواء وهو أن الأسد حيوان مفترس وهو رمز للقوة والشجاعة، والسامع يدرك أن فلانا ليس أسداً وإنما المتكلم أراد أن يصف شجاعته وقوته والذي ساعده على هذا الفهم هو وجود القرينة، فالقرينة لا تمنع إرادة المعنى الحقيقي بل تعين السامع والقارئ على الربط ذهنيا بين مقصود المتكلم ودلالة المعنى الحقيقي الذي تقيده الكلمة في أصل وضعها اللغوي من جهة ومن جهة ثانية تمنع القارئ من الوقوع في سوء الفهم وردّ الكلام ووصفه بالكذب، ومن هنا لا يكون المجاز مجرد تلاعب بالكلام في فقرات اعتباطية بل هو "حركات ذهنية تصل بين المعاني، وتعدّد بينها روابط وعلاقات فكرية تسمح للمعبر الذكي اللّامح بأن يستخدم العبارة التي تدلّ في اصطلاح التخاطب على معنى من المعاني ليبدّل بها على معنى آخر، يُمكن أن يفهمه المتلقّي بالقرينة اللفظية أو الحالية أو الفكرية البحتة".²

¹ ينظر: الخطيب القزويني، الايضاح في علوم البلاغة، مصدر سابق، ص: 243.

² عبد الرحمن حسن الميداني، البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، مصدر سابق، ج 2، ص: 225.

فالمعنى المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق هو المعنى الحقيقي، وإن احتاج المعنى إلى أن يقيد بالقرينة بحيث لا يفيد ما وضع له إلا بها فهو مجاز، فالقرينة تجعله يفيد معنى آخر يقبله الذهن ويرضى به.

8. السياق وأثره في تحديد المعنى: لا يختلف العلماء المشتغلون بقضايا اللّغة أنّ للكلمة حالتان: حالة الأفراد وحالة التركيب، أو الكلمة والجملة، وتتميز الحالة الأولى وهي الأفراد بأنها تفيد العموم وهي حقيقة فيما وضعت له مثل لفظة: "عين" فالعين تعني العضو الباصر، ولكنها حال الأفراد لا تختص بعضو باصر بعينه بل تعم كل عين باصرة. أما الحالة الثانية وهي الجملة أو التركيب وهنا يظهر جليا ضعف التصور الذي قامت عليه المفاهيم المجازية المتقدمة الذكر. وهو أن الكلمة إذا أدخلت في التركيب فإنها تعطينا معان مختلفة يفرضها السياق الذي جاءت فيه هذه الكلمة مثل كلمة: عين إذا أدخلت في تركيب فتقول: عين الإبرة، وعين الماء... وهذا يؤكد أن الكلام العربي لا يكون إلا مقيداً، بالسياق وأنه لا وجود للمعاني المفردة إلا في الأذهان. وأنّ الذي يُعَيّن هو السياق، وهو من مفرزات التركيب، فالتركيب يعطي للكلمة دلالات مختلفة من حين لآخر، وهذا ما أكّده ابن تيمية وأصرّ عليه.¹ وإن ثبت هذا فإنّ كل المفاهيم التي بني عليها المجاز تذهب أدراج الرياح. ويبقى للكلمة صورة واحدة وهي الحقيقة ولها وجهان: الأفراد والتركيب، وهذا يدعمه التصور الحديث لدلالة الألفاظ وتطورها.² فتصير الحقيقة نوعان: "حقيقة لغوية وضعية، وحقيقة تركيبية عقلية... بمعنى أن الحقيقة في التركيب لا ترتدّ إلى الوضع، وإنّما من التركيب صورة مركبة تتحلّ بتفسير العقل وتحليله إلى صورتين ونسبة، أي وربط يربط بين الصورتين، فهي حقيقة بهذا المفهوم لا بالمفهوم الأول كما هو في الكلمة المفردة، ولا

¹ ابن تيمية، الايمان، مصدر سابق، ص: 79، 80، ومجموعة الفتاوى، ج 7، مصدر سابق، ص: 473.

² مراد كامل، دلالة الألفاظ العربية وتطورها، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، 1963، ص: 22.

تحصل الحقيقة في التركيب إلا مع قصد المتكلم. وهذا ما قصده الفقهاء بقولهم: العبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني.¹ فالبحت عن معنى اللفظ المفرد في سياق التركيب خطأ لأننا وضحنا أن الألفاظ ليس لها حقيقة واحدة ثابتة وهذا ما توهمه من وضع المجاز، لأنه تصوّر أن المعنى الحقيقي هو ما تعطاه اللفظة وهي مفردة، فلما وجدها في السياق وقد حملت دلالة جديدة ظن أن هذه المعاني ليست حقيقية في هذه الألفاظ ولتوضيح ذلك نورد المثال التالي: فلفظة "الذوق" و"اللباس" هي حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن. ولكنها جاءت في قوله تعالى: "فأذاقها الله لباس الجوع والخوف" (النحل: 112) فظنّها القائلون بالمجاز جاءت على غير الحقيقة التي كانت عليها في المفرد.² وهذا التصور خاطئ، إذ ليس من الصواب البحث عن معنى الكلمة المفردة في سياق التركيب فالذوق يستعمل في كل ما يحسُّ به ويجد ألمه أو لذته، وليس خاصا بالطعام والفم فقط. يجب أن تعرف أن المعنى المفرد قد اعتراه شيء من التغيير بمجرّد دخوله السياق، فكلمة "يد" معناها الحقيقي العام هو "الجارحة"، ولكنها تحمل معنى آخر إذا وضعت في السياق، فإذا قلنا: إذ أصبحت بيد الشمال زمامها. أو قلنا، له أيادٍ عليّ سابقةً. فالكلمة "يد" حملت معان جديدة هي حقيقة في السياق ودعوى أنّها مجاز محض تحكم ناتج عن توهم وتصوّر في الذهن لا يوجد ما يؤيّده في الواقع اللغوي، فإذا قلنا: يد الإنسان فقد خصصنا هذه الكلمة بيد الإنسان، وإذا قلنا: يدُ العربية، تحدّد معناها بشكل آخر خاص بالسياق. وإذا قلنا: يدُ الماكنة، أعطانا معنى جديدًا، وكذلك: يدُ الدأبّة، وكلمة يد في الآية الكريمة: "يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (الفتح: 10) لها معنى جديد يُحدّده السياق وهو يليق بالذات الإلهية.³ وإذا ترجّح أنّ معنى الألفاظ يتحدّد بضمه إلى غيره في

¹ علي محمد علي سليمان، المجاز وقوانين اللّغة، مصدر سابق، ص: 168 بتصرف.

² ابن تيمية، الايمان، مصدر سابق، ص: 79، 80، ومجموعة الفتاوى، ج 7، مصدر سابق، ص: 109، 110، ومجموعة الفتاوى، ج 20، ص: 473، 474..

³ مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، مصدر سابق، ص: 193.

السياق، فإنّ ذلك يعني أننا لسنا إزاء نقل للألفاظ من المعاني الحقيقية إلى المعاني المجازية، وإنما نحن إزاء أوضاع لغوية جديدة لمعان جديدة، وكل وضع جديد حقيقة في معناه الجديد.¹ وهذا الكلام هو ما اتجهت إليه الدراسات اللغوية المعاصرة فنجد أن فندريس يرى أن السياق "هو الذي يعين قيمة الكلمة، إذ تُوجَدُ في كل مرة تُستعمل فيها في جَوِّ يحدّد معناها تحديداً مؤقتاً، والسيّاق هو الذي يعرض قيمة واحدة يعينها على الكلمة، على الرّغم من أن المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدلّ عليها".² فوظيفة السياق هي تخليص الكلمة من الدلالات التي قد تحملها مفردة أو في سياقات أخرى، ويترك فرصة للذاكرة للعمل على تحديد هذا المعنى، وبريحها من كم هائل من الاحتمالات، ويعطي الكلمة قيمة معنوية مختلفة عن غيرها. وهذا ما يشير إليه أيضاً عالم اللّغة "دي سوسير" من أن معنى ودلالة الكلمة لا يتحدّد إلا إذا وقفت في سياق محدّد فالسياق عنده "يتركّب دائماً من وحدتين متتاليتين فأكثر والكلمة إذا وقعت في سياق ما لا تكتسب قيمتها إلا بفضل مقابلتها لما هو سابق ولما هو لاحق بها أو لكليهما معاً".³ فالدارس للمفاهيم المجازية يدرك أنّها أهملت دور السيّاق بل أقصته تماماً عند حديثها عن هذه المفاهيم ونظرت إلى الألفاظ مفردة مجردة من السوابق واللّواحق وبعد تحديد المفاهيم اتجهت إلى السياق وحاولت أن تتحكم في دلالات الألفاظ المركبة، وإعطائها تلك المعاني التي حدّتها في الأفراد، مع العلم أنّ الثابت من هذه الألفاظ أنّها لم تحدّد معانيها إلى من خلال السياق الذي نقل عن العرب في كلامها. فالسياق هو الحكم عند تأرجح المعنى بين دلالة الألفاظ

¹ المصدر نفسه، ص: 193.

² محمد عبد الله علي سيف العبيدي، دلالة السيّاق في القصص القرآني، وزارة الثقافة والصناعة، صنعاء، اليمن، 2004م، ص: 17.

³ فارديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تقريب، صالح الغرمادي، ومحمد الشاوش، ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، تونس، 1985م، ص: 186.

وهي مفردة، ودلالاتها في التركيب المعين، فيعطيها المعنى المناسب لها ويكسب السامع أو القارئ الفهم الدقيق من خلال توجيه ذهنه للبحث في السياق فقط.

المجاز وعلاقته بالتأويل:

يقول الغزالي (ت: 505) في تعريفه للتأويل: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويُشبهه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز".¹ فالتأويل في حقيقته هو صرف للألفاظ عن ظاهرها إلى معانٍ أخرى تفهم من القرائن وهذا تماماً هو معنى الإعجاز، لأنَّ المجاز في جوهره هو صرف للألفاظ عن معناها الحقيقي إلى معناها المجازي لوجود علاقة تجمع بينهما مع قرينة تمنع إرادة المعنى الظاهري. وبهذا الاعتبار يكون المجاز وسيلة من وسائل تأويل النصوص التي يعارض ظاهرها الدلالة المعروفة في أصله بالفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وإن كانت المعتزلة أشدَّ إصراراً في استعمال التأويل، وحتى يكون هذا التأويل لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية مستساغاً عند المتلقي، حاولت هذه الفرق أن تعطيه صبغة شرعية تستند إلى اللغة العربية، فوجدوا في المجاز بغيتهم، وجنتهم التي يمررون من خلالها طروحاتهم الفكرية والعقدية التي تتوافق مع أصولهم التي يؤمنون بها.

فأصبح التأويل عندهم هو "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية. من غير أن يُخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز".² وهذا يؤكد حقيقة وهي أن التأويل عند المتأخرين يباين تماماً معنى التأويل عند العلماء المتقدمين فالتأويل عند المتقدمين يطابق معنى التفسير، أما "التأويل في عرف المتأخرين من المتفهمة والمتكلمة والمحدثه والمتصوفة، ونحوهم، هو صرف اللفظ من المعنى الرَّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل

¹ أبو حامد الغزالي، المستصفى في أصول الفقه. مصدر سابق ج1، ص: 84

² محمد بن أحمد بن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، طبعة صبيح، القاهرة، ص: 16.

يقترن به"¹. وهذا الكلام يؤكد حقيقة لا يجب أن يغفل عنها كل من يدرس الظاهرة المجازية أو ما اصطلح على تسميته بالتأويل المجازي، وهي أن هذا النوع من التأويل المجازي "قد نشأ تحت ظروف عقديّة خاصة، إذ كانت العقيدة هي محل الجدل والبحث والاستقصاء، وأخذ ينمو ويتّسع في رعاية أصحاب تلك العقائد، فقد وجدوا فيه متنفساً يتجاوزون به الحدود الظاهرة لمعاني الكلم، وقد أضفى هذا على التأويل ظلالات قائمة عند تلك الجماعات العقائدية، فسلكت به طريق الزيغ والضلال"². والخروج على قانون اللّغة وما تعارفت عليه العرب في لسانها. وهذا ما أكّده الإمام عبد القاهر الجرجاني عند حديثه عن الذين أفرطوا في استعمال المجاز وقد بين غرضهم من هذا الإفراط فقال: "فأما الإفراطُ ، فما يتعاطاه قومٌ يُجِبُونَ الإغراب في التأويل، ويحرصون على تكثير الوجوه، ويَنسَوْنَ أنّ احتمال اللّفظ شرطٌ في كل ما يُعدّل به عن الظاهر"³. فالمجاز أوجدته الفرق الكلامية وطوّرتَه لخدمة أغراضها الفكرية، فمن وضع المجاز كان غرضه اتخاذه وسيلة لتأويل النصوص التي لا تتوافق مع مبادئه وأصوله الفكرية والعقدية، وهذا ما يظهر جلياً عند المعتزلة والأشاعرة في تعاملهم مع الآيات والأحاديث التي يتعارض ظاهرها مع ما قرّروه من أصول وقواعد، فيلجؤون إلى المجاز كوسيلة لغوية لتأويل هذه النصوص وصرفها عن ظاهرها حتى تتوافق مع أصولهم وقواعدهم. بحجة تنزيه الله سبحانه وتعالى عن التجسيم والتشبيه ويظهر هذا التأويل جلياً عند حديثهم عن آيات الصفات والقدر وخلق أفعال العباد والعدل الإلهي. فالمجاز هو الوسيلة اللّغوية الأنجع للسلامة من الوقوع في الشبهات وبه يتم تنزيه الله عن مشابهة أحد من خلقه في صفاته وأفعاله، وقد صرّح الإمام عبد القاهر الجرجاني بهذا الأمر بل جعله دافعاً كافياً لدراسة وبحث المجاز فقال:

¹ ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، مصدر سابق، ج 13، ص: 288.

² السيّد أحمد عبد الغفار، ظاهرة التأويل وصلتها باللّغة، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1998، ص: 20.

³ عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 393.

"ولو لم يجب البحث عن حقيقة المجاز والعناية به، حتى تُحصَلَ ضروبه، وتُضبط أقسامه، إلا للسلامة من مثل هذه المقالة¹، والخلاص مما نحا نحو الشبهة، لكان من حقّ العاقل أن يتوقّر عليه، ويصرف العناية إليه، فكيف وبطالب الدين حاجة ماسّة إليه من جهات يطول عدّها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون، ويُلقِيهم في الضلالة من حيث ظنوا أنّهم مهتدون"². فالجرجاني في هذا النص يذهب بعيداً، فيجعل الجهل بالمجاز من أسباب الوقوع في الضلالة، وهذا يؤكد صلة المجاز بالفكر الكلامي وأنه وسيلة وظفتها هذه الفرق لخدمة أغراضها. ويظهر هذا بكل وضوح في مصنفات المعتزلة والأشاعرة وخاصة عند الآيات التي يتنافى ظاهرها مع ما يعتقدونه، فيستعملون المجاز حتى لا تبقى مدلولاتها كما هي. والتأمل في كتب هذه الفرق الكلامية يبطل مقولة أنّ المجاز ظاهرة لغوية أدّى إليها التعمق في البحث عن المحسنات البديعية، لأننا نجد أن أكثر الناس اهتماماً بالمجاز هم أهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والكلابية، والأشاعرة، والماتريدية، والمرجئة، والرافضة والباطنية، ونجد أنّهم يركزون على آيات الأسماء والصفات فيسعون جاهدين لحملها على المجاز وأنّها لا تفيد الحقيقة.

¹ وهي وصف المجاز بأنّه كذب ويجوز نفيه .

² عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، مصدر سابق، ص: 391.

الفصل الثاني

التأويل المجازي للنص القرآني عند المعتزلة

- المجاز في الفكر الإعتزالي : الموقف و الدوافع .
- التأويل المجازي و صلته بالأصول الفكرية الإعتزالية .
- التأويل المجازي و قضية المحكم و المتشابه .
- التأويل المجازي عند المعتزلة (نماذج تطبيقية) .

تمهيد : لمحة عامة عن فرقة المعتزلة

المعتزلة هذه الفرقة من أعظم الفرق رجالا ، و أكثرها أتباعا ، فإن شيعة العراق على الإطلاق معتزلة ، و كذلك شيعة الأقطار الهندية و الشامية و البلاد الفارسية ومثلهم الزيدية في اليمن ، فإنهم على مذهب المعتزلة في الأصول ... و هؤلاء يعدون في المسلمين بالملايين ، بهذا يلعلم أن الجهمية المعتزلة ليسوا في قلة، فضلا أنهم انقضوا و أن لا فائدة للمناظرة معهم ، و قائل ذلك جاهل بعلم تقويم البلدان ومذاهب أهلها¹ . و يعتبر واصل بن عطاء هو مؤسس هذه الفرقة الكلامية وبسبه سموا المعتزلة وهذا رأي جمع كبير من المؤرخين في تاريخ الفرق الإسلامية : و من المعتزلة أنفسهم كما سنشير إليه فيما يأتي :

أصل تسميتهم بالمعتزلة : اختلف الدارسون في أصل تسمية المعتزلة كما اختلفوا في تاريخ نشأة الفكر الإعتزالي ولكن الرأي الأشهر هو ما ذكره عبد القادر البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" حيث قال : "كان واصل بن عطاء من منتابي مجلس الحسن البصري في زمان فتننة الأزارقة"² . و كان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تزعم أن كل مرتكب لذنوب صغير أو كبير مشرك بالله ، و هو قول الأزارقة . وفرقة تزعم أن صاحب الذنوب المجمع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول أنه منافق ، وكان علماء التابعين في ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول و بالكتب المنزلة من الله تعالى ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، و لكنه فاسق بكبيرته، و فسقه لا

¹ - ينظر : جمال الدين القاسمي ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1399 هـ-1979 م ، ص 56 .

² - و هي فرقة من الخوارج تنسب إلى نافع بن الأزرق من كبار الخوارج .

ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام ، فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة و الأهواز ، و اختلف الناس في أصحاب الذنوب على ما ذكرنا ، خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق المتقدمة وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن و لا كافر ، و جعل الفسق منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه طرده عن مجلسه فاعتزل سارية من سواري مسجد البصرة و انضم إليه صديقه عمرو بن عبيد، فقال الناس يومئذ فيهما إنهما اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعها يومئذ معتزلة، ثم أنهما قد أظهرتا قولهما في المنزلة بين المنزلتين ،وضما إليهما دعوة الناس إلى قول القدرية على رأي معبد الجهني¹. فالمعتزلة إذا اسم أطلق على أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بعد اعتزالهما حلقة الحسن البصري و استقلالهما بأنفسهما بآراء خالفوا فيها أهل السنة وعلماء التابعين ثم ما لبث مذهب المعتزلة إلا قليلا أي في نهاية القرن الثاني الهجري حتى أصبح منها فكريا مستقلا ويرجع بعض الباحثين هذا التطور في الفكر الإعتزالي إلى سببين هما :

1- ترجمة كتب الفلسفة اليونانية ، فقد أقبل عليها المعتزلة ، واهتموا بدراستها وأسسوا علم الكلام و ستوحوه من قواعدها .

2-نبوغ طائفة من المعتزلة تتلمذوا على تلاميذ واصل بن عطاء، و عمرو بن عبيد وأشهرهم : أبو الهذيل العلاف* ، و إبراهيم النظام .²

¹ - عبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق ، مصدر سابق ، ص : 107-108 بترصف يسير. وينظر أيضا : أبي الفتح الشهرستاني ،الملل والنحل، صححه وعلق عليه: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط1413/3 ، 1992 ، ج1 ، ص : 40 وما بعدها .

*- أبو الهذيل محمد بن الهذيل العلاف من متكلمي المعتزلة المشهورين ولد سنة 131هـ أخذ العلم عن عثمان الطويل فصار أحد الشيوخ البارزين وتنسب له فرقة 'الهذلية' من المعتزلة ومؤلفاته كثيرة منها 'الوعد والوعيد'، و 'المجالس'، و'كتاب الرد على السوفسطائية' ، توفي سنة 226هـ ينظر لشهريزاني، الملل والنحل ، ج1 ص: 49 .

² - ينظر ، سفر الحوالي ، أصول الفرق و الأديان و المذاهب الفكرية، مرجع سابق ، ص 43 .

فالمعتزلة فرقة آمنت بالعقل وجعلته الميزان الذي ترجع إليه كل الآراء ، و أنه هو الذي يفصل في كل قضية سواء كانت عقدية أو فقهية أو غير ذلك ، ولكنهم صاغوا هذا التقديس للعقل في مجموعة أصول حاولوا من خلالها فهم و تأويل نصوص القرآن الكريم والحديث النبوي، مستعينين بزادهم اللغوي الوفير وما اطلعوا عليه من كتب الفلسفة والمنطق اليوناني .

أهم آراء وعقائد المعتزلة : للمعتزلة آراء كثيرة ومتعددة بحيث أصبح لكل فرقة منهم آراء و أفكار تخالف الأخرى وافتقرت المعتزلة فيما بينهما " عشرين فرقة كل فرقة تكفر سائرهما،وهن: الواصلية، والعمروية ، و الهذلية ، و النظامية ، و الأسوارية ، والمعمرية، والإسكافية، والجعفرية ، و البشرية ، و المدارية ، و الهشامية ، و الثمامية ، والجاحظية والخابطية، والخياطية ، و أصحاب صالح قبة ، و المرسية ، و السحامية ، و الكعبية والجبائية ، و البهشمية ، المنسوبة إلى أبي هاشم الجبائي " ¹ . و يمكننا أن نجمل أهم عقائد المعتزلة فيما يسمى ب : الأصول الخمسة ، التي تتفق عليها فرقهم ، و إن تباينت آرائهم في تفصيلاتها في كثير من الأحيان ، و هذه الأصول هي :

التوحيد : و هو أهم أصل من أصولهم ، بل أشرفها ، فعليه يعتمدون في معرفة الله تعالى وتنزيهه ، والرد على كل الشبهات التي تفسد معرفة الرب أو تحاول تحريفها.و كما هو معلوم فإن التوحيد هو عقيدة كل المسلمين غير أن المعتزلة أقموا العقل وجعلوه الحكم الذي من خلاله قرروا عقيدة التوحيد وجعلوه الأداة التي تنفي من خلالها التصورات الفاسدة التي تقدح في التوحيد . و قد بذل المعتزلة جهدا كبيرا في تقرير التوحيد وهذا واضح في عناوين كثير من كتبهم منها مثلا : كتاب القاضي عبد الجبار " المغني في أبواب التوحيد والعدل " . " إن الله عز وجل ذكره شيء لا كالأشياء ، و أنه ليس بجسم ولا عرض ، بل هو خالق للجسم والعرض، و أن شيئا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا

¹ - و للتفصيل ينظر : عبد القادر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مصدر سابق ، ص 104 ، و مابعدھا .

في الآخرة ، و أنه لا تحصره الأماكن ، و لا تحده الأقطار ، بل هو الذي لم يزل ، و لا مكان ولا زمان ولا نهاية و لا حد وأنه القديم وكل ما سواه محدث ، و هذا هو التوحيد " ¹ .

و هذا القدر من التوحيد هو إجماع من المعتزلة لا يختلفون في تقريره و من لم يؤمن به ليس بمسلم عند المعتزلة وقد أوجزه أبو الحسن الأشعري عند حديثه عن المعتزلة ونقل إجماعهم على هذا الأمر فقال : " و أجمعت المعتزلة على أن الله ليس كمثله شيء وليس بجسم و لا شبح و لا جثة و لا صورة ، و لا لحم و لا دم ، و لا شخص و لا جوهر و لا عرض ، و لا بذى لون و لا طعم و لا رائحة ، و لا مجسة و لا بذى حرارة و لا برودة و لا رطوبة و لا يبوسة ، و لا طول و لا عرض و لا عمق و لا يتحرك و لا يسكن و لا يتبعض ، و ليس بذى أبعاد و أجزاء و أعضاء ، و ليس بذى جهات ، و لا بذى يمين و شمال ، و أمام و خلف و فوق و تحت و لا يحيط به مكان ، و لا يجرى عليه زمان ... و لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدقهم ... و لا تحيط به الأقدار و لا تحجبه الأستار و لا تدركه الحواس و لا يقاس بالناس " ² . و يظهر جليا حضور الجانب العقلي في أصل التوحيد لأنهم قرروا أن العقل لا يقبل بوجود إله يشبه مخلوقاته فقالوا بالتنزيه المطلق ، و أن الله واحد لا يشبه أحد من خلقه ولكنهم وظفوا طرقا فلسفية حاولوا من خلالها توكي الدقة و الحذر و حجتهم أننا إذا أثبتنا لله تعالى صفات ، فقد قلنا بوجود آلهة كثيرة . لأن الصفات غير الذات و هذا له بعد لغوي قال به المعتزلة و انتصروا له ألا وهو علاقة " الاسم بالمسمى " وهل " الاسم هو المسمى " أم أن الاسم غير المسمى ؟ وقد انتصر المعتزلة للقول بأن الاسم غير المسمى " وذلك مراعاة لما يقتضيه مذهبهم وعقيدتهم في صفات الله و في خلق القرآن ، و استولوا على رأيهم في هذه المسألة بأدلة

¹ - أبو القاسم البلخي و القاضي عبد الجبار و الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة ، تحقيق: فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، 1393 هـ ، 1974 ، ص 63 .

² - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 94 .

عقلية لغوية"¹. دافعوا من خلالها عن عقيدتهم و رأبهم في مسألة الصفات الإلهية وفق تصورهم وقد خصص ابن جني باباً مفرداً لهذه القضية المهمة في كتابة الخصائص فقال: "باب في إضافة الاسم إلى المسمى ، و المسمى إلى الاسم² و أورد شواهد من الشعر العربي لتقرير هذه المسألة و هذه المسألة لها علاقة قوية بمسألة اللفظ والمعنى التي أثارت خلافاً كبيراً بين العلماء القدماء و المحدثين ، أما أهل السنة فيرون أن الاسم هو المسمى و أنهما شيء واحد. وقد نتج عن هذا الأصل مسائل كثيرة أثارت صداماً عنيفاً بين المعتزلة وخصومهم من أهل السنة و الأشاعرة خاصة في العهد العباسي مع المأمون و من جاء بعده حيث أصبح للمعتزلة اليد الطولى في التأثير على السلطة السياسية و دفعها إلى نشر العقيدة الإعتزالية بل و إلزام الرعية بها كما حدث في مسألة خلق القرآن و من أهم المسائل التي أثرت ولها علاقة وثيقة بعقيدة التوحيد . مسألة التجسيم ونفيه عن الصفات الإلهية ، فقالوا أن الله تعالى منزّه عن أن يشبه المخلوقين ، و " نفوا عن الذات الإلهية جميع خواص الأجسام كالتركيب و الإنحياز و الحدوث و التغير ، و الانتهاء في الزمان و المكان " ³ ، وقد اعتبروا أن من يثبت صفة من الصفات كاليد أو الوجه أو النزول فقد زعم أن الله جسم و أنه يشبه المخلوق. مسألة نفني صفات الله عزو جل ، وقالت المعتزلة بأنه " ليس عز و جل علم، ولا قدرة و لا حياة و لا سمع ، و لا بصر ، و لا صفة أزلية ، و زادوا بقولهم: إن الله لم يكن له في الأزل اسم و لا صفة "⁴، وقالوا لا يجوز أن تكون صفات قديمة مع الله لأن ذلك يوجب القول بتعدد القدماء و لا يجوز أن تكون ذات الله تعالى محلاً للحوادث، و لا يجوز أن تكون معاني زائدة على

¹ - ينظر : أحمد أبو زيد ، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة و إعجاز القرآن ، دار الأمان للنشر و التوزيع ، الرباط ، ط 1 ، 1409 ، 1989 ، ص 46 ، و ما بعدها .

² - ابن جني ، الخصائص ، مصدر سابق ، ج 3 ، ص 24 .

³ - ينظر : أحمد أبوزيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، مكتبة المعارف للنشر و التوزيع ، الرباط ، ط 1 ، 1986 ، ص 52 . .

⁴ - ينظر : عبد القادر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مصدر سابق ، ص 104 .

الذات ، لأن ذلك يوجب التعدد في ذات الله تعالى : و قد قال النّظام مقررا أن الصفات هي الذات وليست شيئا آخر: "معنى قولي عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي : قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي: حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب"¹. فالمعتزلة يرجعون كل الصفات الإلهية إلى معنى واحد وهو الذات، وذلك رغبة منهم في نفي التباين والتعدد عن الله تعالى ، وجعلوا كل الصفات فأثبتوا الأسماء وما تضمنته من صفات وفرقوا بين الذات والصفة "فكل اسم من أسمائه يدل على الذات المسماة وعلى الصفة التي تضمنها الاسم ، كالعليم ، يدل على الذات و العلم ، و القدير يدل على الذات و القدرة ، و الرحيم ، يدل على الذات و الرحمة " ² . فأهل السنة يثبتون لله تعالى الأسماء والصفات و يجعلون الكلام في الصفات كالكلام في الذات و هذا ما سنبينه عند حديثنا عن موقف المدرسة التيمية من التأويل. و قد نفى المعتزلة رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة " وزعموا أنه لا يرى نفسه ولا يرى غيره و إختلفوا فيه : هل هو راء لغيره أم لا ؟ فأجازه قوم منهم ، و أباه قوم آخرون منهم " ³ . فالمعتزلة أجمعت على " أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار و اختلفت هل يرى بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل العلاف ، و أكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه وأنكر هشام الفوطي و عباد بن سليمان ذلك " ⁴ . و قد نفى جل المعتزلة أن يكون الله تعالى متمكنا ، أنكروا جميعا أن يكون الله لم يزل متكلمنا راضيا ساخطا محبا مبغضا منعمنا رحيمنا مواليا معاديا جوادا حلينا عادلا محسنا صادقا خالقا رازقا بارئا مصورا محييا مميتا أمرا ناهيا مادحا ذاما " ⁵ . و قد عمل المعتزلة على الدفاع

¹ - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 101 .

² - محمد بن صالح العثيمين ، شرح مقدمة في أصول التفسير لإبن تيمية ، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، ط 1 ، 1426 ، 2005 م ، ص 25 .

³ - ينظر : عبد القادر البغدادي ، الفرق بين الفرق ، مصدر سابق ، ص 104 .

⁴ - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 95 .

⁵ - المصدر السابق ، ص 111 .

عن هذا الأصل الذي وضعوه ، فعملوا على تأويل كل آية تستوقفهم و يكون ظاهرها يدل على التجسيم أو التشبيه أو الجهة ، فيؤولونها مباشرة وما يتوافق مع المبدأ التنزيهي الذي قرروه في أصل التوحيد و يجعلون هذا التأويل مصحوبا بالجانب العقلي . وحتى يكون هذا التأويل مبررا غير مرفوض لجأ المعتزلة إلى توظيف المجاز و إستعماله كوسيلة من وسائل التأويل وذلك بغرض جعل هذه الآيات متوافقة مع أصولهم التي وضعوها فالمجاز و التوسع اللغوي ركيزة من ركائز الإعتزال الهامة، " فهو عمدتهم في تثبيت مذهبهم والدفاع عنه ، و هو تكأتهم في التوفيق بين آرائهم و أصولهم وبين نصوص القرآن والحديث"¹ .

2-العدل الإلهي : المراد به عندهم أن لا يخلق الشر ولا يريده، ولم يقدر المعاصي على العباد، وهذا الأصل مهم عند المعتزلة يقول القاضي عبد الجبار مقرا معنى العدل عند المعتزلة: " هو أن يعلم أن أفعال الله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجوز في حكمه ، و لا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، و لا يظهر و يعلمهم صفة ما كلفهم ، و يدلهم على ذلك .."²و يشترك المعتزلة مع غيرهم من الفرق في القول بالعدل، و لكن المعتزلة مثلما تعاملوا مع مبدأ التوحيد عن طريق الجانب العقلي كذلك الأمر جرى مع مفهوم العدل الإلهي فتعمقوا في مفهوم العدل و في حدوده و ذلك أن كون الله عادلا يقتضي منه أن يعاقب المسيء ، و أن يثبت المحسن ، أي أن يحقق وعده للمؤمن ، و وعيده للكافر ، و لكي تتحقق هذه العدالة لا بد من أن يكون الإنسان حرا مختارا في فعله و مسؤولا عنه ، و من ثم يستحق الثواب والعقاب وعلى العكس من ذلك فإن نفي قدرة الإنسان على الفعل يستلزم بالضرورة

¹ - أحمد أبو زيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، مرجع سابق ، ص 167 .

² - القاضي عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق ، عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط3 ، 1416 ، 1996 ، ص133.

عدم إستحقاقه للثواب أو العقاب " ¹ . وحتى يستقيم هذا الأصل للمعتزلة قالوا بخلق أفعال العباد ، أي أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم ، بالقدرة التي ركبها الله فيهم ، وأن الله لا يخلق الخير والشر وقد ذكر أبو القاسم البلخي و أبو الحسن الأشعري أن المعتزلة مجمعون على أن الله لا يخلق أفعال العباد ولا المعاصي و لا الكفر ، فقال أبو القاسم البلخي : " و أجمعوا أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أعمال العباد بل العباد يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه ، بالقدرة التي خلقها الله لهم وركبها فيهم ... و أنه و إن كان العباد يقدرون بالقدرة التي خلقها الله فيهم ، على أن يفعلوا ما لا يرضاه ولا يحبه ... فليسوا بغالبين له ، بل هو الغالب لهم القاهر ، لأنه لو شاء منعهم ما لا يريد وأجبرهم بما يريد، و لكنه حلم عنهم و أمهلهم إلى يوم الجزاء و الحساب و أراد جل وعز أن يؤمنوا طوعا لا كرها ، لتصح المحنة و الابتلاء ... و هذا هو العدل ² . فالله سبحانه " لم يخلق الكفر و المعاصي و لا شيئا من أفعال غيره " ³ ، و كان غرض المعتزلة من هذا القول هو تنزيه الله سبحانه و تعالى عن الظلم تنزيها مطلقا ، ونجد العقل حاضرا في هذا الأصل ، فإن المعتزلة تصوروا أن التكليف الذي أناطه الله بعباده لا معنى له إذا كان العبد غير حر في أفعاله فهذا يعني أن الله يجبر عباده على فعل المعاصي والكفر وهذا مناف للعدل ، لهذا كان العدل عند المعتزلة يتضمن أشياء تعطي في مجملها تصورا واضحا لهذا الأصل ومفرداته في الفكر الإعتزالي وهي :

- الله يريد لخلقه الخير و الصلح و الإيمان .
- الله تعالى لا يريد لعباده الكفر و الشر و لا يأمر به عباده و هذا جرهم للقول بخلق العباد لأفعالهم .

¹ - نصر حامد أبوزيد ، الاتجاه العقلي في التفسير : دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط3 ، 1996 ، ص 216 .

² - أبو القاسم البلخي ، فضل الإعتزال و طبقات المعتزلة ، مصدر سابق ، ص 63 .

³ - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 135 .

- الله تعالى لم يخلق أفعال العباد لا خيرها لا شرها ، فالعبد حر ، وخالق لأفعاله وهو يستحق الثواب إن أحسن والعقاب إن أساء وكفر فالعقل لا يقبل أن يجبر الإنسان على المعصية ثم يعاقبه الله عليها . و قد نتج عن هذا الأصل قول المعتزلة بالاختيار و حاولوا من خلاله الرد على الجبرية الذين ينفون إرادة العبد وينسبون الأفعال كلها إلى الله . وما كان في نصوص القرآن الكريم آيات يدل ظاهرها على الجبر و أن أفعال العباد مخلوقة ، و في وقت نفسه وجدوا في القرآن نصوص تدل على الاختيار و أن العبد حر في اختيار أفعاله و خلقها "فعمد المعتزلة إلى تأويل آيات الجبر على الإختيار ، فتاولوا ما ورد في هذا الشأن من الختم و الطبع ، مثل قوله تعالى : " ختم الله على قلوبهم [سورة البقرة:02] ، وقوله تعالى : " بل طبع الله عليها بكفرهم "[النساء : 4] " ¹ . و قد استعمل المعتزلة المجاز كوسيلة لغوية يؤولون من خلاله كل النصوص التي يوحي ظاهرها بمخالفة الأصل الذي وضعوه ، و كان التوحيد والعدل من أهم الدوافع المباشرة التي جعلت المعتزلة يدرسون المجاز و يتوسعون في دراسته وبحثه ، و قد ألحق المعتزلة مسألة كلام الله تعالى بباب العدل، لأن الكلام في الفكر الإعتزالي يقع تحت باب الأفعال، وأن "ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع و هو فعل الله وخلقته" ² . فكلام الله محدث مخلوق ، و قد خالف أهل السنة الأشاعرة والمعتزلة في مسألة كلام الله فقال أهل السنة: أن القرآن كلام الله تعالى منه بدأ وإليه يعود، وأنه غير مخلوق ³ . بينما يرى الأشاعرة أن الكلام " صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، ليس بصوت ولا حرف يقول الإمام الباقلاني: "إعلم أن الله تعالى متكلم، له كلام عند أهل السنة والجماعة ، وأن كلامه قديم ليس بحرف و لا مجعول و لا محدث، بل كلامه قديم ، صفة من صفاته ذاته كعلمه

¹ - مختار لزعر ، التصور اللغوي في الفكر الإعتزالي ، دار الأديب للنشر والتوزيع وهران ، 2006 ، ص 35 .

² - ابن تيمية ، أصول التفسير ، شرح وتعليق: محمد بن صالح عثيمين، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، ص 126 .

³ - ابن تيمية ، أصول التفسير شرح و تعليق : محمد صالح عثيمين ، دار ابن الجوزي، القاهرة، ص 126 .

و قدرته و إرادته " ¹ . و قسموا كلام الله إلى قسمين : الكلام النفسي القديم : وهو عبارة عن صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليس بصوت و لاحرف، و هذا المعنى يصدق على كلام الله عز وجل، و القسم الثاني : الكلام النفسي الحادث ، و هو ما رتبته الإنسان في خياله من الألفاظ ... ² . فالأشاعرة يجعلون الكلام النفسي القديم غير مخلوق ، بينما يقولون بأن ما يتلوه الإنسان هو عبارة عن كلام الله وهو محدث ومخلوق وهم بهذا المعنى يوافقون المعتزلة في وجه من وجوه القول بخلق القرآن.

3-الوعد و الوعيد : المراد به عند المعتزلة أنه يجب على الله أن يعذب العصاة،ولا يعفو

عنهم ، ولا يقبل فيهم الشفاعة ، ولا يخرجهم من النار أبدا .
و الوعد و الوعيد هو في حقيقة مبحث من مباحث العدل لكن المعتزلة فضلوه عنه وجعلوه أصلا مفردا، و ذلك بغرض مواجهة المرجئة الذين يرون أن الله يرجو العصاة إلى يوم القيامة، بل ذهب بعضهم إلى أن المعاصي لا تضر مع الإيمان ، أما أهل السنة فيقولون أن من مات على الذنوب غير الشرك فإنه يبقى تحت مشيئة الله إن شاء الله عذبه و إن شاء الله غفر له ودليلهم قوله تعالى : " إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشأ " [النساء : 48] .ونجد المعتزلة يحكمون العقل في قضية الوعد و الوعيد و يرون أن من أطاع الرب في جميع أوامره، و انتهى عن معاصيه و نواهيه و جب له وعد الله بالجنة و لا يستحق العذاب و أن كل من خالف أمر الله و ارتكب ما نهى عنه فهو مستحق لوعيده بالنار فالله عدل ولايظلم عباده حتى بالغوا و قالوا أنه لا يجوز على الله أن يعذب من أطاعه و ينعم من عصاه، فالله تعالى حسب اعتقاد المعتزلة " وعد المطيعين بالثواب ، و توعدهم بالعصاة ، و أنه يفعل ما وعد به و توعدهم عليه لا محالة،

¹ - أبو بكر الباقلاني ، الأنصاف فيما يجب إعتقاده و لا يجوز الجهل به ، قدم له ، الحبيب بن الطاهر دار مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان ، ط1 ، 1432 هـ ، 2011 ، ص 187 .

² - عبد القادر بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مطبعة وراقة بلال ، فاس ، ط1 ، 1436 ، 2015 ، ص 98 ، 99 .

و لا يجوز عليه الخلف والكذب " ¹ . و قد وافق المعتزلة الخوارج بوضعهم هذا الأصل و زعمهم أن العاصي كافر في الآخرة ومخلد في النار .

4- المنزلة بين المنزلتين : و هي عندهم الـتقاد بأن مرتكب الكبيرة كالزاني و شارب

الخمير و السارق ، و لا يسمى مؤمنا و لا كافرا بل هو في منزلة بين الإيمان والكفر .
و مسألة الكبيرة هي التي كانت سببا في ظهور الاعتزال و هي مسألة تتعلق بالأسماء والأحكام . و في الآخرة يحكمون عليه بأنه كافر و مخلد في النار إذا مات على ذلك .
و من يلاحظ ما كتبه المعتزلة يجد أنهم تشددوا في هذه المسألة تشدد الخوارج حتى قالوا أن الكبيرة الواحدة تبطل جميع الطاعات . قال واصل بن عطاء موضعا حقيقة هذا الأصل: " أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق و لا كافر مطلق ، بل هو منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر ... و أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي مؤمنا ، و هو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، و لا استحق اسم المدح فلا يسمى مؤمنا ، و ليس هو بكافر مطلق أيضا ... لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها إذا ليس في الآخرة إلا الفريقان " فريق في الجنة و فريق في السعير [الشورى: 7] . لكنه يخفف عنه العذاب و تكون دركته فوق دركة الكفار ² . و قد تابعه عمرو بن عبيد بعد أن كان موافقا له في القدر و إنكار الصفات .

5- الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر : و هذا هو الأصل الخامس و يقصدون

به الدعوة إلى ما يعتقدونه من التوحيد و العدل و غيرهما من الأصول التي قرروها لأن المعتزلي عندهم لا يكتفي بالأصول التي قرروها فحسب ، بل لا بد عليه أن يعمل جهده

¹ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 133 .

² - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهر ستاتي ، علق عليه ، أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط 2 ن 1413 ، 1992 ، ج 1 ص 42 ، 41 .

في الدعوة إلى هذه الأصول و العمل على نشرها و إن رفض الأئمة و الحكام هذه الأصول و جب الخروج عليهم بالسيف. وهذا الأصل وضعه المعتزلة يوالون من يؤمن بهذه الأصول الخمسة و يعادون من يخالفها و يرفضها، و لا يمسى معتزليا إلا من آمن بها كلها . و قد أضاف المعتزلة أشياء أخرى عرفوا بها منها أنهم يحكمون آرائهم و عقولهم في كل شيء فما قبله العقل قبلوه وما رفضه رفضوه وقد بنوا على ذلك عدة عقائد عدها خصومهم من الباطل الذي يجب رده و إنكاره مثل : إنكار عذاب القبر، وإنكار الصراط والميزان و الشفاعة، و يردون الأحاديث الصحيحة و الثابتة لمجرد أنها لا توافق مذهبهم و عملوا على تأويل كل نص من القرآن أو السنة يخالف ظاهره أصولهم الفكرية التي آمنوا بها . و قد وقفنا مع هذه الأصول الخمسة بشيء من التوضيح بغرض الكشف عن بعض الأمر الفكرية والفلسفية التي جاء بها المعتزلة وحتى ندرك العلاقة الوطيدة بين هذه المبادئ الفكرية و الاهتمامات اللغوية لدى المعتزلة ، فقد أثاروا عدة قضايا لغوية وتعمقوا في بحثها و درسها و ذلك لأنها مرتبطة بعقيدتهم و أصولهم الفكرية و من هذه القضايا اللغوية :

- أصل اللغة و وظيفتها .

- الحقيقة و المجاز .

- اللفظ و المعنى و علاقته بالإعجاز القرآني .

- المحكم و المتشابه .

و قد بين المعتزلة موقفهم من هذه القضايا و لكنهم حكموا سلطان العقل ، "فراحوا يتوقفون عنده ... و بحثوا في ضوئه جميع الموضوعات الدينية والعلمية فالعقل عندهم هو المرجع و الأساس، فإذا تحاكموا فإلى العقل، و إذا حاجوا فبحكم العقل فيقرون ما يرشد إليه العقل في جرأة و إقدام ، لا يحيدون عن ذلك طرفة عين"¹.

¹ - مختار لزرع ، التصور اللغوي في الفكر الإعتزالي ، مرجع سابق، ص 95 .

-المجاز في الفكر الإعتزالي :

يتبوء المجاز مكانة عالية في الفكر الإعتزالي، فقد وظفه المعتزلة منذ الوهلة الأولى في تقرير مذهبهم و تثبين آرائهم وجعلوه وسيلة ناجعة تمكنهم من التوفيق بين أصولهم الفكرية وبين نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية . فقد أشار الباحثون¹ إلى الأثر و الدور الكبير الذي قام به المعتزلة بصفة خاصة في إنضاج مفهوم المجاز و التعمق في دراسته و توسيع دائرته حتى جعل بعض المعتزلة اللغة كلها مجاز² ، فالمجاز هو مستند المعتزلة اللغوي الذي استندوا إليه في الرد على الطاعنين في نصوص القرآن الكريم ، و كذلك في الرد على خصوصهم من أصحاب الفرق الإسلامية فقد وجدوا فيه سندا قويا لنصرة مذهبهم، و أساسا وثيقا يتأولون من خلاله كل نص يخالف أصولهم ومذهبهم الفكري . و قد سلك المعتزلة في نصره المجاز و الدفاع عنه طريقين : الأولى طريقة الاحتجاج النظري ، و الثانية طريقة الدراسة العلمية و التحليل و التنويه . و تعتبر الطريقة الثانية الأكثر شيوعا في كتب المعتزلة من الجاحظ بإعتباره أول من تنبه لخطورة المجاز و وظفه في نصره مذهبه الإعتزالي إلى باقي علماء المعتزلة الذين جاؤ بعده .

- موقف المعتزلة من وجود المجاز في اللغة و القرآن :

لقد ارتبط المجاز و منذ ظهوره ارتباطا وثيقا بقضايا و مباحث العقيدة الإسلامية، و ذلك لأنه استعمل كوسيلة لتأويل آيات الصفات، مما أثار حوله صراعا عنيفا بين العلماء من كل الفرق الإسلامية وقد تجلى هذا الصراع في شكل آراء فبينما أثبتته المعتزلة في اللغة و القرآن الكريم و دافعوا عنه بكل الوسائل المتاحة نجد أن بعض خصومهم من أهل السنة رفض وقوعه في القرآن الكريم و اللغة ، و ذلك بغرض سد باب التأويل لنصوص القرآن

¹ - ينظر : نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير، مرجع سابق ، ص 05 ، و ينظر أيضا: أحمد جمال العمري ، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1990 ، ص 158 وما بعدها.

² - و صاحب هذا الرأي هو ابن جني و قد ذكرنا نص قوله عند حديثنا عند موقفه من المجاز ينظر الفصل الأول .

الكريم وخاصة ما تعلق منها بأيات الصفات الإلهية و قد جاء هذا الرفض كما سنبينه كردة فعل على إسراف المعتزلة وغيرهم في استعمال المجاز في التأويل و المبالغة في ذلك . و يمكن للدارس للفكر الإعتزالي أن يميز بكل سهولة موقف المعتزلة من وجود المجاز في اللغة و القرآن الكريم فقد تتابعت كلمة علماء المعتزلة على الإقرار به في اللغة و القرآن و الدفاع عنه وتوسيع البحث فيه و هذه طائفة من نصوصهم تبين من خلالها هذا الموقف **فالجاحظ (ت 255)** : وهو من أكبر علماء المعتزلة الذين بذلوا جهودا جبارة خدمت الدرس اللغوي و البلاغي على حد سواء كما أنه من أكبر علماء الكلام وله فرقة خاصة تسمى "الجاحظية" ، إنفرد ببعض المقالات عن شيوخه المعتزلة كالنظام وغيره ، فالجاحظ هو أول عالم لغوي درس المجاز دراسة اصطلاحية وجعله قسيما للحقيقة ، و قد كان بحثه للمجاز بمثابة الانطلاقة الحقيقية للدراسة الاصطلاحية للمجاز بما قدمه من بحوث لم يسبق إلى كثير منها حول المجاز و ذلك من خلال ما سطره في كتابه "الحيوان" ، فهو يعتقد "اعتقادا راسخا بأن المجاز ظاهرة أساسية في لغة العرب، ذات أهمية خاصة لا مجال إطلاقا لإنكارها و تمحل الأسباب لعدم الأخذ بها، وفهم الدلالة اللغوية بغير ما تقتضيه هذه الظاهرة"¹ . فقد كان هذا الرجل من أشد علماء الإعتزال إحساسا بهذه الظاهرة اللغوية و أكثرهم عناية بدراستها و إنشغالها بها ، فنلاحظ و بشكل واضح أنه في كتاب الحيوان لا يترك آية قرآنية و لا بيتا شعريا و لا كلاما لناثر أو غيره فيه نوع من أنواع المجاز إلا توقف عنده. و حلل ألفاظه وحمل معانيه على المجاز ، حتى أسماء الحيوان نجده يشير إلى استعماله المجازية في اللغة فيقول: و إذا قالوا أكله الأسد، فإنما يذهبون إلى الأكل المعروف و إذا قالوا : أكله الأسود ، فإنما يعنون النهش و اللدغ و القرض فقط وقد قال الله عز وجل : " أوجب أحذكم أن يأكل لحم

¹ - إدريس بلمليح ، الرؤية البيانية عند الجاحظ ، مرجع سابق ، ص 189 .

أخيه ميتا " [الحجرات: 12] ، فهذا كله مختلف و هذا كله مجاز " ¹ . فالمجاز عند الجاحظ واقع في لغة العرب وشائع في كلامها إذ "العرب إقدام في الكلام، ثقة بفهم أصحابهم عنهم، و هذه أيضا فضيلة أخرى" ² . و يذكر الجاحظ ما دار بين شيخه النظام و بين بعض الفلاسفة الذين كانوا يرون أن النار تولد اليبوسة ، و قد خطأهم النظام في هذه المسألة وقال بأن النار هي التي تولد السخونة وقد انحاز الجاحظ إلى رأي النظام مع محاولته وضع صيغة للتوفيق بين رأي شيخه ورأي الفلاسفة فقال في هذا السياق: " لم يكن ذلك الخلاف بأحق من خلاف آخر إلا أن يذهبوا إلى سبيل المجاز ... فإن ذهبوا إلى غير المجاز أخطوا " ³ . و يقول الجاحظ في موضع آخر مصرحا بلفظة المجاز : " وسمع الحسن رجلا يقول :طلع سهيل و برد الليل ، فكره ذلك و قال : إن سهيلا لم يأت بحر و لا برد قط ، و لهذا مجاز ومذهب " ⁴ . و قد تكرر لفظ المجاز في مواضع كثيرة من كتاب الحيوان ⁵ ، و هو يدل دلالة واضحة أن الجاحظ مؤمن بوقوع المجاز في اللغة و القرآن الكريم . و نجد أيضا أبو الحسن الرماني [ت: 386] يعبر عن المجاز بلفظة الاستعارة ولكنه "تجاوز به دائرة اللغة بوجه عام إلى النصوص القرآنية المقدسة" ⁶ ، يبين مواضع المجاز فيها وكيف أن هذه النصوص خرجت عن الاستعمال الحقيقي فيقول عند قوله تعالى :[كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور" [إبراهيم:1] فقال: " كل ما جاء من القرآن من ذكر الظلمات و النور فهو مستعار، وحقيقته من الجهل إلى العلم" ⁷ . و يقول في قوله تعالى: " إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم"

¹ - ينظر : أبو عثمان الجاحظ ، الحيوان ، مصدر سابق ، ج5 ، ص 26 .

² - المصدر نفسه ، ج5 ، ص 32 .

³ - المصدر السابق ، ج5 ، ص 36 ، 37 ، 38 .

⁴ - المصدر السابق ، ج1 ، ص 341 .

⁵ - ينظر : الحيوان ج3 ص : 243 ، 246 ، 430 ، ج4 ، 57 ، 59 ، 84 ، و ، ج5 : ص 133 ، 134 .

⁶ - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم 1 ، 214 .

⁷ - أبو الحسن الرماني ، النكت في إعجاز القرآن ، مصدر سابق ، ص 92 .

[الذريات: 41]: العقيم: مستعار للريح، و حقيقته : ريح لا يأتي بها سحاب غيث، و الاستعارة أبلغ، لأن حال العقيم أظهر من حال الريح التي لا تأتي بمطر، لأن ما لا يقع من أجل منافيه أوكد مما يقع من غير حال منافية و أظهر " ¹ . وقال عند قوله تعالى : " و اسأل القرية" : إن فيها إجازا بالحذف و لم يزد على ذلك " ² فالرمانى لا يكتفى بالقول بوقوع المجاز في القرآن الكريم فحسب، بل يتخذ منه وسيلة لها أثرها العظيم في تحليل النصوص القرآنية، و إظهار ما حوته من مواضع الجمال والبلاغة و قوة التصوير الفني، غير أن الرمانى و بدافع من مذهبه الاعتزالي يجعل المجاز أبلغ من الحقيقة في البيان و هذا فيه إغفال للحقيقة فهي في كثير من الأحيان أبلغ من المجاز و هذا كثير في القرآن الكريم و لا يمكن دفعه و إنكاره . و غير بعيد من الرمانى نجد علما آخر من أعلام المعتزلة إهتم بالمجاز بل خصص له أبوابا مفردة حاول من خلالها دراسة هذا المصطلح وتبين قيمته فنجد ابن جنى (ت 392) في كتابه الخصائص يعقد بابا خاصا يسميه " باب في الفرق بين الحقيقة والمجاز " و وضع تعريفا لكل من الحقيقة والمجاز و هذه قفزة نوعية للمجاز فقد فصل بينه وبين الحقيقة فصلا يدل على وضوح رؤيته و قوة تمييزه و إدراكه ، فقال عن الحقيقة : " الحقيقة ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة " ، و قال عن المجاز: " والمجاز ما كان بصد ذلك " ³ ، و قد وضح ابن جنى قيمة المجاز الفنية وبين فوائد الانتقال من الاستعمال الحقيقي إلى الاستعمال المجازي فقال: " و إنما يقع الجاز و يعدل إليه عن الحقيقة لمعان ثلاثة وهي: الاتساع، و التوكيد، والتشبيه، فإن يقع المجاز و يعدل إليه عن الحقيقة البتة " ⁴ . و لم يقتصر ابن جنى على مجرد التنظير و وضع الحدود و التعريفات بل عمد إلى توضيح ذلك ببعض النصوص

¹ - ينظر : المصدر نفسه ، ص 93 .

² - المصدر السابق ، ص 30 .

³ - ابن جنى ، الخصائص، مصدر سابق، ج 2 ، ص 442 .

⁴ - المصدر السابق ، ج 2 ، ص 442 .

القرآنية و الأحاديث النبوية فقال عند قوله تعالى: "و أدخلناه في رحمتنا " [الأنبياء: 75] : هذا مجاز وفيه الأوصاف الثلاثة، أما السعة فلأنه زاد في أسماء الجهات و المحال اسما هو الرحمة، و أما التشبيه فلأنه شبه الرحمة و - إن لم يصح دخولها- بما يجوز دخوله، فلذلك وضعها موضعه، أما التوكيد فلأنه أخبر عن العرض بما يخبر به عن الجوهر ، و هذا تعال بالعرض وتفخيم منه، إذ صير إلى ما يشاهد و يلمس و يعاين¹ ، و هذا نفي منه لصفة الرحمة على مذهبه و يظهر تأثير العقيدة الإعتزالية على ابن جني بشكل واضح جعله يقول بأن أكثر من ذلك فيدخل المجاز في الأفعال ، حتى يتسنى له تمرير فكره الإعتزالي الذي ينفي أن يكون الله تعالى خالق لأفعال عباده بل هم الذين يخلقونها بأنفسهم و هذا مرتبط عند أصل من أصول المعتزلة وهو العدل الإلهي و تنزيه الله عن الظلم، فيقول ابن جني: "وكذلك أفعال القديم سبحانه ، و نحو خلق الله السماء و الأرض و ما كان مثله ، ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن منه بذلك خلق أفعالنا ، و لو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا للكفر و العدوان وغيرهما من أفعالنا عز و علا ، و كذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضا، لأنه ليست الحال التي علم عليها قعود عمرو ولسنا نثبت له سبحانه علما لأنه عالم بنفسه " ² . فابن جني قد أدرك العلاقة القوية التي تربط المجاز بمباحث العقيدة . و أن المجاز وسيلة ناجعة تساعد على جعل النصوص القرآنية تتوافق مع أصوله الفكرية، و لعل هذا ما يفسر احتقائه بالمجاز والدفاع عنه حتى جعله يشمل أنواع الكلام كلها: الأسماء والأفعال والحروف³ . و مما يؤكد وجود النزعة الإعتزالية في بحوث ابن جني و توجيهها لكثير من آرائه وتحليلاته تأكيده على دور علم العربية في تأمين العقائد الدينية و أن من كان جاهلا بالعربية و بمواضع المجاز فيها فإنه لا يسلم من الزلل في العقيدة و الوقوع في الضلال

¹ - المصدر السابق ، ج 2 ، ص 443 .

² - ابن جني ، الخصائص، مصدر سابق ، ج 2 ، ص 449 ، 450 .

³ - المصدر نفسه ، ج 2 ، ص 447 .

وقد عقد بابا مفردا سماه "باب فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية" ¹، و قد عمل ابن جني على تأويل كل آية يوهم ظاهرها إثبات الصفات لله تعالى، و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على خطورة المجاز و ارتباطه الوثيق بالفكر الديني وهذا ما سنحاول تجليلته من خلال هذه الدراسة، لأننا و من خلال تتبعنا لآراء العلماء من مختلف الفرق الكلامية استنتجنا أن من يدرس المجاز بمعزل عن مرجعيات أصحابه الفكرية والعقدية سيكون تصوره ناقصا بل خاطئا في كثير من الأحيان، فنحن " نذهب إلى أن ثمة نموذجا معرفيا كامنا وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية وهذا النموذج هو مصدر الوحدة وراء التنوع و هو الذي يربط بين كل التفاصيل فتكسب معنى ودلالة وتصبح جزءا من كل ، وليس مجرد معلومة جديدة أو طرفة فريدة والنموذج هو تجل متعين لرؤية الإنسان للكون ، التي تدور حول ثلاثة محاور : الإله، الإنسان ، الطبيعة وهي محاور مترابطة ، و إدراكنا هذا الترابط هو ما يجعلنا نرى الانتقال من اللغوي (الصورة المجازية ، و علاقة الدال بالمدلول) إلى الديني (رؤية الإله) إلى النفسي (مضمون الإدراك) أمر متسق². فإثبات المجاز عند المعتزلة و التوسع في بحثه و دراسته يحمل في طياته رغبة ملحة في جعله أداة فعالة يوفقون من خلالها بين أصولهم الفكرية و نصوص القرآن الكريم التي ظاهرها يعارض هذه الأصول ، و هذا ما جعلهم يتعمقون في دراسة المجاز و يعملون على تطويره حتى ارتبط المجاز بالفكر الإعتزالي ارتباطا عضويا ، و لعل هذا ما حمل خصومهم على إعلان العداوة للمجاز والعمل على إبطاله، لأنه يفتح باب التأويل على مصراعيه ويجعل محاولة ضبطه و الحد منه مسألة مستحيلة . و قد خصص أبو الحسين البصري و هو من علماء الأصول المعتزلة بابا مفردا من كتابه "المعتمد في أصول الفقه" أكد فيه على أن المجاز ثابت في لغة العرب . و قد عمد إلى ذكر الأدلة

¹ - المصدر السابق ، ج3 ، ص 245 و ما بعدها .

² - عبد الوهاب المسيري، اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1 ، 1422 ، 2002 ، ص 05 .

و الرد على المعتضدين على وجود المجاز في اللغة والقرآن الكريم . و ذهب إلى أن الخلاف بين المثبتين للمجاز والنافين له لا يخرج عن شيئين "إما أن يكون خلافا في معنى أو في عبارة"¹ . ثم ذكر أن الخلاف في المعنى على ضربين "أحدهما أن يقولوا : إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء فيما نقول إنها مجاز فيه نحو اسم "الحمار" في "البليد" و هذه مكابرة لا يرتكبها أحد ، و الآخر أن يقولون: أن أهل اللغة وضعوا في الأصل اسم الحمار للرجل البليد، كما وضعوه للبهيمة وهذا باطل.² و هذا الذي يذكره أبو الحسين البصري هو عبارة عن اعتراضات أوردها خصوم المعتزلة من أهل السنة كرد على إثبات المجاز في اللغة و أن المعتزلة ليس لهم دليل ثابت على أن ما يسمونه مجازا ليس حقيقة، لأن لا أحد يعرف الوضع الأول للغة العربية، وهذه الجزئية لها خطرها إذ نجد أنها أثارت خلافا بين العلماء من بلاغيين و أصوليين³ لأنها مرتبطة بمبحث مهم وهو العلاقة اللزومية بين الحقيقة والمجاز و أيهما الأصل الحقيقة أم المجاز ؟ فذهب طائفة من العلماء إلى أن الحقيقة هي الأصل والمجاز هو الفرع وعليه فإن لكل مجاز حقيقة و لا يلزم العكس . و رفض طائفة أخرى من العلماء هذا الرأي ، و قد قدم كل فريق حججه و أدلته فعلى الرأي الأول و هو ما ينصره المعتزلة و يذهب إليه كل من أبي الحسين البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم كثير الحقيقة هي الأصل والفرع الجاز هو تابع للحقيقة . و في ذلك يقول أبو الحسن البصري: " لأننا كما نعلم بالاضطرار أنهم يستعملون ذلك في البليد ، لذلك ليس كاستحقاق البهيمة ، و لذلك يسبق إلى الأفهام من قول القائل: " رأيت الحمار " البهيمة دون البليد و لو كان موضوعا لهما على سواء لم

¹ - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله ومحمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي، طبعة دمشق، 1384 هـ، 1964 م ، م ، ج 1 ، ص 29 .

² - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 29 ، 30 .

³ - ينظر : على سبيل الذكر لا الحصر: أبو حامد الغزالي، المنحول في أصول الفقه ، مصدر سابق، ص75 ، والعلوي، الطراز ، مصدر سابق، ج1، ، ص 35 .

يسبق إلى الأفهام أحدهما" ¹ لأن " كون اللفظة مجازا و لا حقيقة لها لا يصح في اللغة، لأن استعمال اللفظة في المجاز يقتضي أن لها حقيقة فوضعت في غير موضعها، و أفيد بها غير ما وضعت له فلا بد إذن من أن تكون حقيقة في بعض ما تستعمل فيه " ² فالمعتزلة يميلون إلى الرأي الشائع عند علماء البلاغة و الأصول وهو أن الحقيقة أصل والمجاز الفرع، ولم يقتصر أبو الحسين البصري على إثبات المجاز فحسب بل ذهب إلى أبعد من ذلك ، حيث اعتبره أبلغ من الحقيقة فيقول : "فإذا قيل فإذا كانت الحقائق تعم المسميات فلماذا تجوز بالأسماء عن ما وضعت له ؟ قيل : لأن في المجاز من المبالغة والحذف ما ليس في الحقيقة و لهذا إذا وصفنا البليد بأنه حمار كان أبلغ في الإنابة عن بلادته من قولنا بليد " ³ ، فأبو الحسين البصري قدم أدلة على رأيه الذي هو في الحقيقة رأي المدرسة التي ينتمي إليها فالمجاز عند المعتزلة "يستعمل حيث لا تكون الحقيقة كافية" ⁴ . و قد ذهب أيضا القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى إثبات المجاز في اللغة و القرآن الكريم وقد احتفى بالمجاز و ذكر صورا كثيرة من التأويلات المجازية في عدد من كتبه خاصة كتابه " متشابه القرآن" و " شرح الأصول الخمسة" و في "أجزاء متفرقة من موسوعته الضخمة "المغني في أبواب التوحيد و العدل" ⁵ فقد ذكر القاضي حد المجاز فقال : " التجوز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل " ⁶ ، فالتعبير المجازي عند القاضي عبد الجبار في جوهره نوع من أنواع الخطاب الذي لا يستقل بنفسه

¹ - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، مصدر سابق، ج1 ، ص 30 .

² - القاضي عبد الجبار المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، تحقيق : إبراهيم الأبياري إشراف د.طه حسين المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر، ط1 ، 1965، ج7 ، 209 .

³ - أبو الحسين البصري، المعتمد في أصول الفقه، مصدر سابق، ج1 ، ص 30 .

⁴ - القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، القاهرة ، ص 317 .

⁵ - سنذكر إن شاء الله طائفة من هذه التأويلات في المبحث الثاني و الثالث من هذا الفصل .

⁶ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق، ص 436 .

في الإنشاء عن المواد و مقصوده، بل يحتاج في ذلك إلى القرينة¹ ، و قد ركز القاضي جهده على المجاز اللغوي، و سبب ذلك كونه يذهب مذهب من يعد المجاز العقلي من الاستعارة بالكناية كالشاكلي وغيره، أو لأنه سلك مسلك الأصوليين الذين صرفوا اهتمامهم إلى المجاز اللغوي لارتباطه الكبير بالدرس الأصولي². و يحاول القاضي وضع ضوابط الاستعمال المجازي للألفاظ و أنه يجب استعماله على وجه يقارب استعماله الحقيقي في معناه و لا يجب أن يخرج عنه "لأن اللفظة إذا أفادت في اللغة أمراً و تجوز بها في غيره فيجب أن تستعمل في المجاز على الوجه الذي وضعت له في الحقيقة³. فالعرب لهم سنن في كلامهم فهم يتوسعون في الكلام، ويشنون الأسماء ويتجوزن ويستعبرون، و اللغة في حقيقتها عارية في أيديهم لمن خلقهم ومكنهم و ألهمهم"⁴، فهو سبحانه أحق بالتجوز و الاستعارة منهم و كلامه يمثل أعلى مراتب الفصاحة و الإعجاز وهذا الذي اعتمده المعتزلة في إثباتهم للمجاز في القرآن الكريم وهو دليل عقلي محض فإن وجود المجاز في لغة العرب، و أنه يصح لهم التصرف في أبواب اللغة بالتوسع في المعاني فإن الله سبحانه و تعالى أحق بذلك و أولى عندهم . فالقاضي عبد الجبار وضع اللغة بين أنواع الدلالة التي لها علاقة بالجانب العقلي وقد استطاع كغيره من المعتزلة أن يميز اللغة بأنها تدل على شرطين أساسيين المواضعة السابقة ، ثم شرط مراعاة حال المتكلم و المعنى الذي يرمي إليه⁵ ، فالمواضعة السابقة هي اصطلاح الجماعة اللغوية على استعمال الألفاظ للدلالة على معان معينة، ثم إذا أرادت هذه الجماعة اللغوية أن تنتقل

¹ - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، تحقيق: عدنان زرزور، دار التراث، القاهرة، القسم الأول، ص 34.

² - ينظر : محمد مذبوحى، حدود المجاز عند القاضي عبد الجبار المغزلي، رسالة ماجستير في اللغة، إشراف د: محمد عباس، جامعة أبو بكر قايد، تلمسان ، 1419 ، 1998 ، ص 75 .

³ - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، ج4 ، 209 .

⁴ - القاضي عبد الجبار المغزلي ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 600 .

⁵ - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق : إبراهيم مذكور، 1962 ، ج12 ، ص 152،

بالمواضعة إلى معنى آخر، فعليها أن تأخذ في الاعتبار وجود علاقة تربط بين المعنى المنقول منه و المعنى المنقول إليه، فالقاضي عبد الجبار يجوز نقل الألفاظ من الحقيقة سابقة على المجاز و توجد علاقة تجمع بين الحقيقة و المجاز . فالمعتزلة يرون أن اللغة هي اصطلاح بين البشر، و أن هذه المواضعة على اللغة تسبق كلام الله و إلا بطلت فائدة الكلام لأن المعتزلة يرون أنه لا يجوز أن يبدأ الله المواضعة على اللغة لأن المواضعة في عقيدتهم تستلزم الإشارة الحسية التي لا تجوز على الله تعالى، فمثلا إذا أراد إثبات أن يتواضعا على تسمية شيء ما باسم معين فلا بد أن يشير أحدهما إلى هذا الشيء و في الوقت نفسه يطق اسمه عليه وأن يكرر الإشارة إليه والنطق به حتى تتأكد و ترسخ هذه المواضعة و هذا كحال تعليم الوالدين لطفلهما يقول القاضي عبد الجبار: " و أما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى ...ولذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدم المواضعة على لغة ، و لم نجوز أن يبتدئ بالمواضعة لاستحالة الإشارة عليه سبحانه " ¹ . فالمواضعة اللغوية عند المعتزلة مرتبطة بالأصل الأول من أصولهم و هو التوحيد،ذلك أن فكرة الاصطلاح في اللغة عند المعتزلة ضرورية لنفي مشابهة الله للبشر وذلك إلى جانب اتصالها بقضية الكلام و حدوثه" ² ، و قد أشار ابن جني من قبل إلى هذه المسألة فقال : " و القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأنه يواضع أحدا من عباده على شيء ، إذ قد ثبت أن المواضعة لا بد معها من إيماء و إشارة بالجارحة ، نحو المومى إليه والمشار نحوه ، القديم سبحانه لا جارحة له، فيصبح الإيماء و الإشارة بها منه فبطل عندهم أن تصح المواضعة على اللغة منه " ³ . و قد خالف أهل السنة و الأشاعرة المعتزلة في مسألة أصل اللغة فبينما ذهب المعتزلة

¹ - القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق : محمود محمد الخضير، 1965 ، ج 5 ، ص 114 .

² - نصر حامد أبو زيد ، الاتجاه العقلي في التفسير ، مرجع سابق ، ص 73 .

³ - ابن جني، الخصائص ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص 43 .

إلى القول بأن اللغة اصطلاح و مواضعة بين الجماعة اللغوية، ذهب أهل السنة والأشاعرة أن اللغة إلهام و توفيق من الله سبحانه وتعالى ألهما لعباده حتى يتخاطبوا بها . و يظهر للقارئ أن المعتزلة يحكمون العقل في هذه المسألة ويجعلون المواضعة والتي هي مرتبطة بقضية التوحيد والتنزيه عندهم متصلة بقضية المعرفة من جانب التفرقة بين العلم الضروري والعلم الاكتسابي ، فالإشارة الحسية وهي شرط في المواضعة مقترنة بالمعرفة الضرورية و ناتجة عنها . فالمعتزلة يقولون بالإستحالة الإشارة على الله تعالى و هي كما سبق شرط في المواضعة ، فمن المستحيل عقلا أن نعرف قصد الله تعالى مع استحالة الإشارة الحسية، وهذا ليس خاص بالإنسان فقط بل حتى الملائكة أيضا لا يتسنى لها ذلك " لأنها مكلفة ولم يكن لها قبل التكليف حال عملت فيه القديم، جل و عز ، ضرورة لأن هذه الحال إنما تجوز في أهل الآخرة و من يجري مجراهم دون غيرهم " ¹ . فإذا تقرر أن الإشارة حسية لا تجوز على الله تعالى و أننا لا نعرف قصده تعالى فإن ذلك "ينفي أن يبدأ الله الملائكة أو البشر مواضعة على لغة" ²، وإثبات ذلك له سبحانه يؤدي عند المعتزلة إلى نقض مبدأ التكليف العقلي الذي تقوم عليه العقيدة الإعتزالية، و كذلك يؤدي إلى القول بمشابهة الله للأجساد و الأعراض و هو مستحيل في الفكر الإعتزالي . فالمجاز عند المعتزلة له خطره و دوره البارز ونفيه و إبطاله يعني بالضرورة نفي وإبطال الأساس اللغوي الذي يبني عليه المعتزلة أصولهم خاصة الأصل الأول والثاني "التوحيد و العدل " . وغير بعيد عن رأي القاضي عبد الجبار وتلميذه ابو الحسن البصري في المجاز نجد تلميذا اخر من تلاميذ القاضي وهو الشريف المرتضى(ت436هـ) يثبت المجاز في اللغة والقران في كتابه الأمالي فقد صرح أن " كلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات.ولهذا كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة ، فإن الكلام متى

¹ - القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المعنى في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، 52 ، ص 267 .

² - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مرجع سابق، ص 74 .

خلا من الاستعارة ، و جرى كله على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة ، برياً من البلاغة و كلام الله أفصح الكلام " ¹ فكل كلام عند المرتضى جاء خال من المجاز و الحذف والاختصار فقد بعد عن الفصاحة ، و خرج عن قانون البلاغة ² . و قد سبقه أيضا أخوه الشريف الرضي بالحديث عن المجاز و إثباته في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ، ولم يكتف بذلك فحسب بل ألف مؤلفين مستقلين خصصها للمجاز تميزا بالإفاضة والمبالغة في تحليل نصوص القرآن والسنة ، و هما كتاب : " تلخيص البيانات في مجازات القرآن " و " المجازات النبوية " و قد وافق المعتزلة في الكثير من تأويلاتهم المجازية و لذلك أسبابه و مبرراته ذلك أنه متأثر بأراء شيخه القاضي عبد الجبار و إن كان يخالفه في المذهب في بعض الأمور لأن الشريف الرضى من الشيعة الإمامية . و من أعلام المعتزلة المشهورين الذين أثبتوا المجاز و دافعوا عنه و وظفوه في تفسيرهم نجد جار الله الزمخشري (ت: 535 هـ) ، و هو بحر من بحور العلم و شمس من شمس البيان، صاحب تفسير " الكشاف " ، و قد تنبه لدور المجاز و خطورته فوظفه في تفسيره ولكنه جعله من باب " الاستعارة التمثيلية " و سماه أيضا " التخييل " و " التصوير " ، لأن الزمخشري كان يؤمن بوحدة الصورة الفنية القرآنية و أن قوتها و بلاغتها تكمن في وحدتها لأن الذين سبقوا الزمخشري عندما درسوا المجاز درسوه بصورة مفردة تجرد الصورة المجازية و تجزئها مما يجعلها تخرج في أحيان كثيرة عن سياقها المراد ، مما جعل تأويلاتهم تتميز بالتكلف و التعسف كما سنبينه في موضعه ، فحاول الزمخشري أن يدرس الصور المجازية في صورة موحدة داخل النص القرآني . فتجده يقول في هذا السياق : " و الغرض من هذا الكلام إذا أخذته بجملته ومجموعه تصوير عظمة الله تعالى و التوقيف

¹ - الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، (غرر الفوائد و درر القلائد) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط2 1967 ، ج1 ، ص 03 .

² - ينظر : المصدر نفسه ، ج1 ، ص 04 .

على كنهه جلاله لا غير ... و هذا المعنى لا يوصل السامع الوقوف إليه إلا إجراء العبارة على هذه الطريقة من التخيل¹. فالزمخشري حاول أن يتخلص من النزعة المنطقية التي تميزت بها دراسات المعتزلة للمجاز ، و التقليل من وطئة التحكم المنطقي الذي أخضع المجاز له حتى اصطبغ بصبغة جدلية كلامية ، إلا أنه لم يكن على استعداد تام للتخلي عن نزعته الإعتزالية، لذلك كان يسخر نزعته الإعتزالية بمهارة ثقافته البيانية لتوجيه الصورة البيانية القرآنية إلى ما يوافق مذهبه الإعتزالي². و من خلال النصوص المتقدمة لكوكبة من علماء المعتزلة يتضح أن المعتزلة قد تفتنوا إلى المجاز و قيمته الفنية منذ بداية القرن الثالث. فاندفعوا إلى العناية بدراسته وربطة ببلاغة القرآن و إعجازه ، و عملوا على تطويره و توسيع البحث فيه، حتى أصبح من أكبر دعائم المذهب الإعتزالي و وسيلته القوية في تأويل النصوص القرآنية ، و جعلها تتوافق مع الأصول الإعتزالية . فالمعتزلة مثبتون للمجاز في اللغة و القرآن الكريم ، و يرون أنه ليس مجرد أداة تستعمل لتزيين الكلام ، بل هو وسيلة تعبيرية و ضرب مع التوسع في الألفاظ نابع من طبيعة لغة العرب، و يتجاوز الحقيقة بل يكون في أغلب الأحيان أبلغ منها ، و أنه يمثل شطر الحسن في لغة العرب إن لم يكن هو الحسن بذاته .

- تحقيق صحة نسبة إنكار المجاز لبعض المعتزلة :

و رغم كل هذه النصوص المتوافرة في أن المعتزلة يثبتون المجاز ، إلا أننا وجدنا بعض المصادر الأصولية تنسب إلى بعض أعلام المعتزلة أنه يقول بإنكار المجاز و عدم الإعتداد به ، و قد نسب هذا الإنكار إلى علمين بارزين من أعلام المعتزلة و هما : أبو مسلم الأصفهاني (ت : 302) و أبو علي الفارسي (ت: 377 هـ) شيخ ابن جني

¹ - أبو القاسم جار الله الزمخشري ، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، علق عليه: خليل مأمون شيجا، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1430 هـ / 2009 ، ص 947 .

² - ينظر : أحمد أبو زيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، مرجع سابق ، ص 320 ، بتصرف يسير .

و أستاذه، وقد أثارت هذه النسبة استغراب الدارسين، و قد زادت قلة المعلومات في هذا الشأن البحث في هذه القضية الأمر صعوبة . أما أبو علي الفارسي فقد تكلمنا في الفصل الأول عن عدم صحة هذه النسبة ومصادرها و أن كثير من علماء الأصول ينكرون هذه النسبة ، و قد أنكرها الإمام الشوكاني بل ذكر تلميذه ابن جني عند حديثه عن المجاز كلاما لشيخه أبي علي الفارسي يوحى بأنه يقول بالمجاز و يقر به ¹ ، و كذلك أنكر هذه النسبة بعض الباحثين المعاصرين و على رأسهم نجد الدكتور محمد مذبحي فقد رجع إلى مؤلفات أبي علي الفارسي و تلميذه ابن جني وتتبع النصوص الواردة فيها حول المجاز، فجاء بأدلة أثبت من خلالها أن هذه النسبة لا تصح فقال في ذلك : " أننا لم نعثر رغم طول البحث و كثرة التنقيب على شيء من ذلك بل وجدنا المسألة خلافه وعكسه تماما ، فلقد وقفنا على منكري المجاز " ، ثم ذكر المواضع التي أقر فيها الفارسي بالمجاز ، وكذلك فعل مع أبي مسلم الأصبهاني و قد رجع إلى تفسير الرازي "مفاتيح الغيب" ، لأنه أكثر من النقول عن أبي مسلم الأصبهاني و كثير من هذه النصوص يصرح فيها أبو مسلم الأصبهاني بالمجاز و يتأول كثير من الآيات تأويلا مجازيا بما يوافق مذهبه الاعتزالي مما يؤكد عدم صحة نسبة نفيه للمجاز².

- بواعث دراسة المجاز عند المعتزلة :

قد أشرنا إشارة عامة إلى أهم البواعث المباشرة و غير المباشرة التي دعت العلماء إلى دراسة المجاز و الاهتمام به، و أن أهم دافع هو الدافع الديني و الذي جاء نتيجة اختلاف الفرق الإسلامية في فهم و تأويل النصوص القرآنية، و الرغبة في فهم المتشابه من

¹ - ينظر : ابن جني ، الخصائص ، مصدر سابق ، ج ، ص 449 .

² - ينظر : محمد مذبحي ، المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة و الأشاعرة في القرنين الخامس و السادس الهجريين ، رسالة دكتوراه محظوظة، إشراف : أ.د. ، محمد عباس ، السنة الجامعية : 2004 ، 2005 ، جامعة أبي بكر بلقايد ، تلمسان ، ص 34 إلى ص، 47 .

نصوص القرآن الكريم . و قد سبق و أن عرفنا أن المجاز ظهر و تطور على يد المعتزلة، فهو يعتبر دعامة أساسية في الفكر الإعتزالي ، لأن مشكلة المعنى المجازي تعد من المصادر الإعتزالية المباشرة لدراسة البلاغة العربية . ويعود أصل البحث في المجاز عند المعتزلة و تأسيس موقفهم منه إلى مسلمتين مؤسستين لهذا التيار الفكري : مسلمة وحدانية الله المطلقة، و مسلمة العدل المطلق¹ فالبحث في المجاز يعد نتيجة لما وضعه المعتزلة من أصول فكرية، فحرصهم على "تثبيت عقيدتهم في التوحيد و التنزيه الإلهي، من جملة الدوافع المباشرة التي دفعتهم إلى توسيع البحث في المجاز اللغوي وتعميقه² . و يعتبر الأصل الأول و الثاني أي "التوحيد والعدل الإلهي" من أكبر الدوافع المباشرة لبحث المجاز فقد وجد المعتزلة في كثير من آي القرآن وبعض الأحاديث النبوية ما يصادم ويعارض ما وضعوه من أصول و عقائد فاجتهدوا في " تأويل تلك النصوص و تفسيرها تفسيراً يوافق مذهبهم ، و في هذا التأويل كانوا يحاولون صرف الألفاظ عن ظاهرها القريب، و إعطائها معاني أخرى وراء الظاهر فكان ذلك في جملة ما دفعهم إلى الوقوف على الاستعمالات المجازية للألفاظ " ³ ، فقد عالج المعتزلة عقيدة التوحيد و النصوص القرآنية المتعلقة بها بالاعتماد على المجاز ، فكل آية تسند بظاهر ألفاظها إلى الذات الإلهية ما يوهم التشبيه أو التجسيم عمدوا إلى تأويلها و حملها على المجاز، و هذا ما حتم عليهم التعمق في البحث اللغوي و دراسة مجازات القرآن ، فأولوا الآيات التي تثبت الوجه واليد والعين والاستواء و غيره من الصفات الله تعالى لأنها تتعارض مع أصل التوحيد و التنزيه المطلق، و كذلك كل آية تتعارض مع أصل العدل و يوهم ظاهرها نسبة الظلم لله تعالى حملوها على المجاز . و قد قرر المعتزلة أن القرآن لا تعرف دلالاته

¹ - رشدي راشد ، دراسات في تاريخ علم الكلام و الفلسفة، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1 ، أبريل 2014 ، ص 165 .

² - أحمد أبو زيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، مرجع سابق ، ص 167 .

³ - المرجع نفسه ، ص 172 .

" إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله و عدله و سائر صفاته . فإن الحاجة للقرآن و للسمع عموماً تصبح تابعة للعقل"، فهم يجعلون للعقل الأولوية على النص . فتأويل المعتزلة للنصوص القرآنية هو في حقيقته تأويل عقلي يجعل من اللغة وسيلة تبرر هذا التأويل ، و إن كان المعتزلة لا يرون أي " تناقض بين العقل والقرآن لأن كليهما من عند الله و كلاهما يتفقان بالضرورة"¹ ، و يرى المعتزلة أن الخطأ في فهم النصوص القرآنية ناتج عن خطأ في الاستدلال العقلي، أو لأنه أهمل قضية الاستدلال العقلي، و ذلك أن أدلة العقل ثابتة و لا يدخلها المجاز و الاستعارة و المشترك اللفظي ، عكس أدلة القرآن فإنه يعتبرها المجاز و غيره بالإضافة إلى أن اللغة دلالتها متوقفة على معرفة قصد المتكلم. إن الله تعالى عند المعتزلة و في تصورهم لا يمكن إطلاق أية صفة إنسانية عليه، ورغم أن هذا القدر من التنزيه يشترك فيه المعتزلة مع بقية الفرق إلا أن المعتزلة صبغته بصبغة عقلية بحثة ، لأن مدرسة المعتزلة قامت على أساس تمجيد العقل و السير وفق مقتضياته والتقييد بضوابطه ، فقرروا استحالة مناقضة العقل للنقل أبداً، و ذلك لأنهما من الله الحكيم العليم ، الذي يستحيل أن يتناقض في أحكامه و أفعاله² . و أن ما يظهر في بعض النصوص القرآنية متناقضا و غير متوافق مع المقررات العقلية راجع في حقيقته إلى " أسلوبنا في التعامل مع النصوص بالجمود على ظواهرها والاقتران على حقائقها"³ فدعا كثير من علماء المعتزلة إلى تقديم دليل العقل على دليل اللغة تتعرض للإحتمال و دليل العقل لا يبخله الإحتمال⁴ . فبدافع من الأصول التي وضعها المعتزلة فقد بذلوا جهوداً جبارة في دراسة الدلالة اللغوية وطرقوا كل باب من

1 - المرجع نفسه ، ص 182 .

2 - ينظر: القاضي عبد الجبار، منشاب القرآن، مصدر سابق، ج1، ص ، 5 بتصرف .

3 - محمد مذبحي، حدود المجاز عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، رسالة ماجستير في اللغة، إشراف الدكتوراه: محمد عباس، جامعة تلمسان، السنة الجامعية: 1419 هـ / 1420 هـ ، 1998 ، 1999 ، ص 108 .

4 - ينظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة، مصدر سابق ، ص 383 و ما بعدها بتصرف يسير .

أبواب المجاز فلم يتركوا أي لون من ألوانه إلا درسوه و نبهوا عليه ، و وسعوا دائرته حتى جعل ابن جني اللغة كلها مجاز لا حقيقة، فأدخل المجاز عامة الأفعال¹ . و مع تأملنا لما سطره ابن جني حول المجاز وجدنا أنه ما وضع هذه النظرية إلا ليرسخ قاعدة لغوية أملتها عليه عقيدته و الرغبة الملحة في خدمتها . فالقول بمجازية الأفعال عند ابن جني له صلة وثيقة بالأصل الثاني من أصول المعتزلة وهو العدل الإلهي في جزئية منه و هي ما يتعلق بقضية خلق أفعال العباد لأن العقيدة الإعتزالية تنسب خلق أفعال العباد إلى العباد أنفسهم لا إلى الله تعالى، فإذا قلنا قال الله تعالى: " و الله خلقكم و ما تعلمون [الصفات : 96] ، وقال تعالى: " و خلق السموات والأرض و ما بينهما " [السجدة:4] . فإن الفعل خلق عند ابن جني من باب المجاز لا الحقيقة لأن الله تعالى في تصور المعتزلة لا يخلق أفعال العباد و لا أعمالهم ، " ألا ترى أنه عز اسمه لم يكن منه خلق أفعالنا ، و لو كان حقيقة لا مجازا لكان خالقا للكفر و العدوان و غيرهما من أفعالنا، وكذلك علم الله قيام زيد مجاز أيضا"² . فالمعتزلة يجتهدون في تأويل كل نص قرآني تأويلا مجازيا إذا تعارض مع مقرراتهم الإعتزالية فالقاضي عبد الجبار عندما وقف على قوله تعالى : " لا إله إلا هو خالق كل شيء" [الأنعام: 103] اجتهد في تأويل الخلق و أنه ليس من الله تعالى ، وذلك بزعمه هروبا من أن ينسب الظلم و المعاصي إلى الله تعالى فقال: " أن المراد: و خلق كل شيء، مما يوصف بأنه مخلوق، لا أن كل ذلك من قبل الله تعالى و هو كقول القائل : أكلت كل شيء يريد مما يصح كونه مأكولا، و قد أجب أيضا بأن المراد التكبير والمبالغة لا أنه عموم في الحقيقة"³ . بل ذهب المعتزلة إلى أبعد من ذلك فاعتبروا أن كل ما في اللغة من الحذف والزيادة والتقديم والتأخير

¹ - ينظر : إبن جني، الخصائص ، مصدر سابق ، ج 2 ، ص 447 ..

² - إبن جني ، الخصائص، مصدر سابق، ص 449 .

³ - القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن، مصدر سابق ، ص 135 .

و الانحراف و التركيز و العمل على المعاني كل ذلك من المجاز¹. و الحق أن المعتزلة قد جانبوا الصواب في مسألة مجازية الأفعال لأن الرأي الذي استقر عليه كثير من علماء اللغة و الأصول أن " المجاز بالذات لا يدخل دخولا أوليا إلا في أسماء الأجناس ، أما الحرف فلا يدخل بالذات ، لأن مفهومه غير مستقل بنفسه ... وأما الفعل فهو : " لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين، في زمان معين، فيكون الفعل مركبا من المصدر و غيره فلما لم يدخل المجاز في المصدر ، استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد إلا ثبوت ذلك المصدر لشيء"² ، و قد أكد جلال الدين السيوطي هذا الرأي وأن الأفعال لا يدخلها المجاز فقال : " ولا يدخل المجاز بالذات إلا على أسماء الأجناس أما الحرف فلا يفيد وحده، بل إن قرن بالملائم كان حقيقة إلا كان مجازا في التركيب، وأما الفعل فإنه يدل على المصدر و إسناده إلى موضوع ، و المجاز في الإسناد عقلي، وفي المصدر يستتبع تجوز العقل فلا يكون بالذات "³. و هذا الإصرار من المعتزلة على إقحام المجاز في كل أبواب اللغة حتى في الحروف و الأفعال جعل من المجاز معلمة بارزة في الفكر الإعتزالي ، نجدها مصاحبة لكل تأويل يتعلق بالأصول الخمسة التي وضعوها ، مما جعل المجاز في تصورهم " ضرورة مطلقة في اللغة الإنسانية بسبب أن كلمات لغة من اللغات تكون محدودة ، في حين أن دلالاتها تكون لا محدودة ،⁴ فيكون المجاز هو الوسيلة التي تحدث التناسق بين الدلالات اللامحدودة و الألفاظ التي تمثل الصور اللسانية المحدودة مما يثري اللغة بل يجعل المعنى المجازي أبلغ في كثير من الأحيان من الحقيقة . و قد تظن بعض متأخرة المعتزلة إلى التوسع الذي قال به

1 - ينظر : إبن جني، الخصائص ، مصدر سابق، ج2 ، ص 446 .

2 - فخر الدين الرازي، المحصول في علم أصول افقه، مصدر سابق، ج1 ، ، ص 179 .

3 - جلا الدين السيوطي ، المزهر في علوم اللغة ، ضبطه و صححه: محمد أحمد جاد المول و آخرون ، دار إحياء الكتب العربية، مصر، ج1 ، ص 360.

4 - رشدي راشد ، دراسات في تاريخ علم الكلام و الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 166 .

المتقدمون منهم فحاول تدارك ذلك و فكر أن يكون المجاز داخل في الأفعال فتعقب ابن جني في ذلك فقال: "قابن جني و هم في ذلك لأنه ظن أن المصدر لفظ يدل على مجرد الماهية و هو القدر المشترك بين الواحد و الكل ، فأما الماهية من حيث هي فلا تستلزم الوحدة الكثرة"¹. و لكن الشائع عند كبار المعتزلة دخول المجاز في الأفعال و الحامل لهم على ذلك الرغبة في حمل نصوص خلق أفعال العباد على ما يوافق الأصل الثاني الذي يتعلق بالعدل الإلهي . فالتوحيد و العدل و هما أهم الأصول التي وضعها المعتزلة حتى عرفوا بأهل التوحيد والعدل "تمثل الدافع المباشر الذي دفع المعتزلة لبحث المجاز بكل ألوانه و يركزون جهودهم في الكشف عن مظاهر التوسع اللغوي، و يبحثون عن الدلالة اللغوية للألفاظ و تأثيرها في السياق مما يجعل الألفاظ تحمل معان تتباين من موضع إلى آخر. و بهذا الطرح يتبين جليا صلة المباحث اللغوية بالمذاهب الفكرية و اصطباغها بصبغة الخلافات التي كانت سائدة في تلك الفترة التي احتدم فيها الخلاف العقدي بين المدارس الكلامية التي كانت تفيد من الثقافة الإغريقية الوافدة على الحضارة الإسلامية، وبين المدرسة النقلية التي رفضت هذا الوافد الفلسفي ، و هذا الطرح يؤكد مسألة مهمة قد أغفلتها كثير من الدراسات التي تعرضت للدرس البلاغي و هي أن دراسة تلك القضايا اللغوية والبلاغية مفصولة عن أصولها الفكرية و الفلسفية يضيع كثيرا من جوانبها المهمة ، لأن هذه العلوم قد اعتمدت في نشأتها و تطورها على علم الكلام ، الذي إعتبره المؤسسون لعلم البلاغة و أصول الفقه هو سيد العلوم . و يوجد دافع غير مباشر دفع المعتزلة لدراسة المجاز وهو رغبة المعتزلة في التصدي للشعبوية و الطاعنين في القرآن الكريم الذين كانوا يحاولون التشكيك في بعض ألفاظه،"ويثيرون الشكوك حول أساليبه و بلاغته و معانيه، و قد أبلى المعتزلة البلاء الحسن في الرد على تلك المطاعن

¹ - ينظر : ابن أبي الحديد ، الفلك الدائر على المثل السائر لابن الأثير ، تحقيق : أحمد الحوفي و ابن أبي حديد من علماء المعتزلة ، (586 هـ ، 656 هـ) .

معتمدين في ذلك على سلاح العقل، و الخبرة الواسعة باللغة العربية و فنون التعبير، و بخاصة قضية المجاز و التوسيع " ¹ .

2-التأويل المجازي وصلته بالأصول الفكرية للمعتزلة : يرى المعتزلة أن المجاز الأساس في اللغة، و يلحون على أن الهروب من الحقيقة إلى المجاز لا يمثل عجزاً في التعبير، بل هو ضرب من الجمال و الثراء اللغوي والعقلي فالمجاز لا يمثل عجزاً في التعبير، بل أنه يستند إلى الحقيقة ، فيقلنا إلى مجموعة من الدلالات التعبيرية الخاصة ، " و التي تعبر عن الحقيقة بصورة جمالية رائعة تجعل المتلقي يستسيغ المعنى و يحبذ " ² . فالمعتزلة و إن كانوا من الممجدين للعقل و الرافعين من قدره غير أنهم يلجأون إلى المجاز و التأويل للكشف " عن الآيات التي يحوم حولها الغموض و يوحي ظاهرها بالتشبيه للذات الإلهية، العقلي ، و أن معرفة الله ،وتوحيده و عدله لا يتحقق إلا بواسطة الدليل العقلي على أن القرآن حجة" ³ . فالتأويل عند المعتزلة ليس غاية في ذاته ، بل هو وسيلة ينفذون من خلالها إلى توجيه دلالة النصوص وجعلها تتوافق مع أصولهم الفكرية ، فالتأويل عندهم يقوم على الأخذ بما في اللفظ القرآني من الاعتبارات المجازية مع إخضاعها لسلطة العقل . تعرض المعتزلة إلى توظيف المجاز و إقحامه في تفسير النصوص القرآنية وتأويلها ليس القصد منه البحث عن مواطن الجمال و الإعجاز بالدرجة الأولى ، بل الرغبة الملحة في جعلها تتوافق مع الأصول الخمسة التي وضعوها وخاصة مع أصلي "التوحيد والعدل" . و من خلال القراءة والتتبع الكثير من مصادر المعتزلة وما

¹ - أحمد أبو زيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن، مرجع سابق ، ص 205 .

² - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ، 1974 ، ص 159 .

³ - ليلي عباس خميس ، العلاقة بين العقل و المجاز و أثرها في وضوح دلالة الكلام عند ابن جني، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد السادس والسبعون، 2012 ، جامعة بغداد ، كلية الفنون الجميلة ، ص 177 .

كتبه يظهر جليا للباحث الارتباط الوثيق بين التأويل المجازي لنصوص القرآن و الأصول الخمسة التي وضعها المعتزلة و استماتوا في الدفاع عنها بل كفروا كل من لم يؤمن بها . فالمعتزلة وجدوا في النصوص القرآنية كثيرا من الآيات تتعارض مع أصولهم وعقائدهم فبدلوا كل ما يملكون من جهد في تأويل هذه الآيات ، و بحثوا لها عن تفسير يجعلها توافق مذهبهم ، فصرفوا كثيرا من الألفاظ عن حقائقها و جعلوها من المجاز و عملوا على إعطائها معاني أخرى سموها معاني مجازية ، مما جعلهم يوسعون دائرة المجاز و يطلقون لعقولهم العنان في التأويل إلى حد الغرابة ، مما يجعل كثير من تأويلاتهم فاسدة ، فهم " يحبون الإغراب في التأويل و يحرضون على تكثير الوجوه و ينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر ، فهم يستكثرون الألفاظ على ما لا تقله من المعاني ، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم...¹ . فالتأويل بالمجاز عند المعتزلة كان بدافع من عقيدتهم و دافعا عن أصولهم الفكرية خاصة " التوحيد و العدل " .

1- التوحيد : قد أشرنا في المبحث السابق إلى هذا الأصل و دلالاته عند المعتزلة وهنا سنبين الارتباط الوثيق للمجاز بهذا الأصل الأصيل عند المعتزلة . فالتوحيد بمعناه نفي الصفات عن الله تعالى عملا بمبدأ التنزيه المطلق فقد " أجمعت المعتزلة على أن صفات الله سبحانه، و أسماءه هي أقوال وكلام . فقول الله أنه عالم قادر حي أسماء الله وصفات له ، وكذلك أقوال الخلق، ولم يثبتوا له صفة قدرة ، و كذلك قولهم في سائر الصفات " ² . فالمعتزلة يرون أن صفات الله تعالى ما هي إلا اعتبارات ذهنية و أسماء تعود كلها إلى معنى واحد ، هو ذات الله تعالى ، و معنى هذا التصور الإعتزالي هو أن التوحيد هو نفي صفات الله تعالى و إثبات صفة الذات فقط ، لأن إثبات هذه الصفات

¹ - عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ، مصدر سابق ، ص 393 .

² - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص:94

عندهم معناه تشبيهه الله تعالى بخلقه و هذا مناف للتنزيه المطلق لأنها تعتبر أعراض زائدة. فالتوحيد عند المعتزلة معناه سلب معنى الكثرة والتعدد و التركيب عن الله تعالى وهذا ما يظهر من إجماعهم على أن الله " ليس كمثلته شيء ... وليس بجسم ولا شبح ولا جثة و لا صورة و لا لحم و لا دم و لا شخص ..."¹ في سلسلة طويلة من السلوب. فالتوحيد قائم على سلب كل صفة توهم كل تشبيه للخالق بالمخلوق "فنفوا عن الله تعالى جميع الصفات، و أولوا كل نص متواتر جاء بإثبات شيء من ذلك كنصوص الاستواء و العلو ، و الرؤية ، و العلم والقدرة والحياة ، والسمع والبصر ، و اليد الوجه والعين ، لتصورهم أن الصفة زائدة على الذات " ² . فالمعتزلة يرون أنه لو " كان شيء من هذه الصفات ثابتة لله تعالى لكانت غير الله لا ذاته ، و إذا كانت غيره فلا يخلو إما أن تكون قديمة أو محدثة ، و الأول يلزم منه القول بتعدد القدماء ، و الثاني غير جائز على الله تعالى ، لأن ذات الله حينئذ تكون محلاً للحوادث ، و قبول الحوادث من أمارات الحدوث"³ ، و لأن إثبات هذه الصفات لله تعالى يستلزم عند المعتزلة إثبات الجسمية لله تعالى و هذا محال وباطل بل مناف للتوحيد يقول القاضي عبد الجبار : " فإن قيل: الواحد منا إذا كان عالماً قادراً كما يجب أن يكون حياً يجب أن يكون جسماً ، فقولوا مثله في القديم تعالى ، قلنا : هذا الذي ذكرتم إنما وجب في الواحد منا لعله، تلك العلة مفقودة في القديم تعالى ، وهي أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة ، و العلم و القدرة يحتاجان إلى محل مخصوص ، قادر و المحل المخصوص لا بد أن يكون جسماً ، و ليس كذلك القديم تعالى ، لأنه تعالى قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون جسماً ،

¹ - المصدر نفسه ، ص 94 .

² - محمد أحمد لوح ، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض، 2010 ، ص 1431 ، 212 .

³ - أبو الثناء اللامشي ، التمهيد لقواعد التوحيد ، تحقيق : عبد المجيد تركي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1995 ، ص 66 .

و أن وجب كونه حيا " ¹ . و قد أخذ المعتزلة فكرة نفي الصفات الإلهية عن الجهمية فقد قال جهم بن صفوان وهو رأس الجهمية : " إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد " ² . و قد جاء في كتب الفرق و المقالات أن جهم بن صفوان أخذها عن الجعد بن درهم ³ ، الذي أخذها بدوره عن أبين بن سمعان ، الذي أخذها عن طالوت ابن أخت لبيد الأعصم ، و أخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر ، الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم . و قد كان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران ، و كان فيهم خلق كثير من الصابئة و الفلاسفة ، بقايا أهل دين نمروذ والكنعانيين ، الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم ، و نمروذ هو ملك الصابئة الكلدانيين المشركين ... ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب : إنه ليس إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منها وهم الذين بعث إليهم إبراهيم خليل صلى الله عليه وسلم ، فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة الفلاسفة ⁴ و قال ابن تيمية في موضع آخر : " أما المعتزلة فأثبتوا لله أسماء دون ما تتضمنه من الصفات ، فمنهم من جعل العليم و القدير و السميع و البصير كالأعلام المحضة المترادفات ، و منهم من قال : عليم بلا علم ، قدير بلا قدرة ، سميع بصير بلا سمع ولا بصر ، فأثبتوا الاسم دون ما يتضمنه من الصفات " ⁵ . فالمعتزلة بحثوا قضية الصفات الإلهية ، و عملوا على تفسيرها تفسيراً عقلياً يفسرون من خلاله مفهوم الوحدانية ، فقالوا بأن الله واحد في كل وجه ومن ذلك " أنهم نفوا عنه تعالى صفات زائدة على الذات ، وقالوا أن صفاته عين ذاته " فليس عندهم صفة زائدة عن الذات " ⁶ . فالتفسير

¹ - عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 162 .

² - ينظر : أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 164 .

³ - الشهرستاني ، الملل و النحل ، مصدر سابق ، ج1 ، ص 73 - 74 .

⁴ - ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ، مصدر سابق ، ج5 ، ص 21 ، 22 .

⁵ - ابن تيمية ، الرسالة التدمرية ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ط2 ، 1391 ، ص 12 .

⁶ - حسين حمزة شهيد ، إنتصار سلمان سعد ، الصفات الإلهية في فكرة المعتزلة ، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية ،

المجلد الرابع عشر ، العدد 2 و 2 / 2011 ، جامعة الكوفة ، العراق ، ص 200 .

السلبى للصفات ظهر قبل المعتزلة و أول من أدخله في الفكر الإسلامي هما اثنان من علماء الكلام : ضرار بن عمر ، و الحسين بن محمد النجار ويعتقد الباحثون قدامى و محدثين بأن فكرة التفسير السلبى للصفات مستمدة من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية المحدثة على الخصوص ¹ و قد ذكر الشهر ستاني عن أفلطون أنه قال " في كتاب النواميس : إن أشياء لا ينبغي للإنسان أن يجهلها ، منها أن له صناعا ، وأن صانعه يعلم أفعاله، وذكر أن الله تعالى إنما يعرف بالسلب ، أي لا شبيه له ولا مثال ... " ² .

فالفلاسفة يرون أن الصفات سلوب ، فالقديم عندهم معناه نفي الأولية ، والنفي نفي الحاجة فالمعتزلة أخذوا فكرة نفي الصفات عن من سبقهم ثم تطورت على يدهم بعد أن اطلعوا على ما ترجم من الكتب اليونانية ويعتبر واصل بن عطاء أول معتزلي نفي الصفات عن الله تعالى، و قال أن إثبات هذه الصفات يؤدي إلى الشرك بالله تعالى فنفي عن الله تعالى صفات العلم و القدرة و الإدارة و الحياة و غيرها من الصفات، لأن واصل يعتقد أنها قدر زائد عن الذات و إثباتها يعني إثبات إلهيين قديمين وهذا محال وقد بدأت هذه الفكرة عند واصل وكانت غير نضيجة ، فواصل قال: من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين ³ ، و قد طور أصحابه هذه الفكرة خاصة بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، و انتهى بهم الأمر كما يقول الشهرستاني إلى رد جميع الصفات والقول أنها صفة واحدة، و ذلك عين مذهب الفلاسفة ⁴ ، أما أهل السنة فمذهبهم في الأسماء و الصفات مباين لمذهب المعتزلة ، فهم يثبتون لله تعالى ما أثبتته لنفسه من الصفات على الحقيقة وينفون حملها على المجاز ، يقول أبو عمر ابن عبد البر القرطبي المالكي : " أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة ، و الإيمان بها، وحملها على

¹ - المرجع السابق ، ص 200 .

² - الشهر ستاني ، الملل و النحل ، مصدر سابق ، ج 2 ، ص 414 .

³ - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص 40 .

⁴ - المصدر السابق ، ج 1 ، ص 41 .

الحقيقة ، لا على المجاز ، إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك ولا يحدون فيه صفة محصورة و أما أهل البدع الجهمية و المعتزلة كلها و الخوارج فكلهم ينكرونها ، ولا يحملون شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقربها مشبه ، وهم عند من أقربها نافون للمعبود، و الحق فيما قاله القائلون ، بما نطق به الكتاب الله و سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهم أئمة الجماعة " ¹ . فأهل السنة يخالفون المعتزلة الذين يقولون بأن الصفات الإلهية تعود إلى معنى واحد ، لا تباين فيها و لا تعدد ، و يجعلون الصفات من باب المترادفات ، فيرى أهل السنة كما يقول أحمد بن فارس : " و مذهبنا أنكل صفة منها فمعناها غير معنى الأخرى" ² . ثم أشار ابن فارس إلى قول المعتزلة فقال : " و قد خالف في ذلك قوم فزعموا أنها وإن اختلفت ألفاظها فإنها ترجع إلى معنى واحد" ³ . و يقول ابن أبي زيد القيرواني المالكي : " ... و أنه فوق عرشه المجيد بذاته، وهو في كل مكان بعلمه خلق الإنسان ويعلم ما توسوس به نفسه و هو أقرب إليه من حبل الوريد ... و له الأسماء الحسنى ، و الصفات العلى، لم يزل بجميع صفاته وأسمائه، تعالى أن تكون صفاته مخلوقة ، و أسماءه محدثة ، كالموسى بكلامه الذي هو صفة ذاته لا خلق من خلقه ... و أن القرآن كلام الله ليس بمخلوق فيبيد ، ولا صفة لمخلوق فينفذ" ⁴ . فأهل السنة يجعلون الكلام " على صفات مولانا عز وجل فرع الكلام على ذاته، فكما أننا لا نعرف كنه ذاته، و لم يبق لذلك حجة في نفيها إذ هو كفر، فكذلك نثبت ما وصف الله تعالى به نفسه، وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير

¹ - ينظر : ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ، مصدر سابق ج5 ، ص : 87 ، و أصل كلام ابن عمر البر في كتابه التمهيد .

² - أحمد بن فارس ، الصحابي في فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب في كلامها ، تحقيق: عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط1 ، 1414 - 1993 ، ص 97 .

³ - المصدر نفسه ، ص 98 .

⁴ - ابن حنيفة العابدين ، العجالة في شرح الرسالة ، دار الإمام مالك البليلة الجزائر ، ط1 ، 1427 ، 2006 ، ص 141 و ما بعدها .

تكيف ولا تشبيه و لا تأويل ، و من أثبت بعض الصفات دون تأويل ، و أول بعضها بحجة التنزيه فقد تحكم و تناقض ، ولأن المجاز هنا لا يستقيم ، إذ المجاز يصح نفيه، فيقال زيد ليس أسدا ولا يصح أن يقال لم يستو الله على عرشه، أو ينزل كل ليلة ، أو لا يجيء يوم القيامة"¹ . و قال أبو الحسن الأشعري و هو ينقل عقيدة أصحاب الحديث و أهل السنة : "جملة ما عليه أهل الحديث والسنة : الإقرار بالله و ملائكته وكتبه و رسله ... و أن الله سبحانه إله واحد فرد صمد ... و إن الله سبحانه على عرشه كما قال : " الرحمن على العرش استوى" [طه: 5] و أن له يدين بلا كيف كما قال : " خلقت بيدي " [ص: 75]، وكما قال : " بل يدها مبسوطتان" [المائدة : 64] ، و إن له عينين بلا كيف كما قال : " تجري بأعيننا" [القمر : 14] ،

و أن له وجها كما قال : " و يبقى وجه ربك " [الرحمن : 27]. و أن أسماء الله لا يقال : إنها غير الله كما قالت المعتزلة و الخوارج ... و أثبتوا السمع والبصر و لم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة..."² . و بناء على ما قرره المعتزلة في أصل التوحيد عمدوا إلى تأويل كل نص قرآني يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم وكان المجاز عمدتهم اللغوية التي وجدوا فيها غايتهم . و انطلاقا من مذهبهم في التوحيد جعلوا صفات الله تعالى عين ذاته، أي أن الصفات التي نتكلم عليها هي إثبات لذات واحدة، و نتكلم عنها على المجاز، "فالصفات ليست حقيقة في الذات و متميزة عنها ، بل هي الذات نفسها نعبر عنها تارة بصفة وتارة بصفة أخرى في حين تبقى الذات هي واحدة لا قسمة و لا تميز"³ . و قد قال أكثر المعتزلة بنفي الصفات وقالوا بأن الله عالم بذاته ، حي بذاته لا يعلم وقدرة و حياة هي صفات قديمة و معان قائمة به، لأنه لو شاركته الصفات في القدم الذي

¹ - المرجع السابق ، ص 151 .

² - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 170 ، 171 .

³ - البير نصري نادر ، فلسفة المعتزلة ، مطبعة دار نشر الثقافة ، ج1 ، (التوحيد) ، ص 46 .

هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية¹ . و قد جاء قول أبو هذيل العلاف مخالفا للمعتزلة حيث رأى أن الله عالم بعلم أو علمه ذاته قادر بقدرة أو قدرته ذاته ، حي بحياة و حياته ذاته² . و فرق المعتزلة بين صفات الذات و صفات الأفعال ، فجعلوا صفات الذات هي التي لا يوصف الله بضعدها ، أو بالقدرة على ضدها مثل : العلم ، والقدرة و القدم ، الحكمة فالعالم لا يوصف بالجهل و لا بالقدرة على الجهل . قال ضرار و هو أحد المعتزلة : " معنى أن الله عالم أنه ليس بجاهل ، معنى أنه قادر ليس بعاجز ومعنى أنه حي أنه ليس بميت"³ . و قال النّظام وهو شيخ الجاحظ : " معنى قوله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ومعنى قولي : قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ، و معنى قولي : حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه، و كذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب"⁴ . أما صفات الأفعال فهي التي يجوز أن يوصف الله بأضدادها كالإدارة والحب والرضا والسخط ، و الأمر و النهي ، و كل اسم اشتق الله من فعله كالقول متفضل ، منعم، محسن ، خالق ، رزاق ، عادل . فالنظام يقول بأن الباري تعالى ليس موصوفا بالإدارة على الحقيقة ، فإذا وصف بها شرعا في أفعاله ، فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها على حسب ما علم ، و إذا وصف بأنه مريد لأفعال العباد ، فالمعنى به أنه أمر بها⁵ . و قد أول المعتزلة الصفات التي لا تتوافق مع مقرراتهم في التوحيد فحملوا آيات الصفات الخبرية على المجاز وتعتبر قضية الصفات الخبرية من أكبر القضايا التي أثارت خلافا شديدا بين المعتزلة وخصومهم من الأشاعرة و أهل السنة و الحديث والمقصود بالصفات الخبرية كل صفة أخبر الله تعالى بهما عن نفسه في القرآن الكريم .كالاستواء و اليمين

¹ - ينظر : أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 108 ، 109 .

² - ينظر حمزة شهيد ، و إنتصار سلمان سعد ، الصفات الإلهية في فكر المعتزلة ، مرجع سابق ، ص 202 .

³ - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 100 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 101 .

⁵ - الشهرستاني ، الملل و النحل ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص 48 .

و الوجه و الرؤية و الكلام ... و انطلاقا من أصل التوحيد الذي حدده المعتزلة بأنه "العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا و إثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم و الإقرار جميعا، لأنه لو علم و لم يقر و أقر و لم يعلم لم يكن موحدًا" ¹ . فقال المعتزلة بأن القرآن مخلوق وليس كلام الله لأن إثبات صفة الكلام يجعلنا في رأي المعتزلة نثبت مع الله قديما غيره !! و نفى المعتزلة أيضا رؤية الله تعالى مطلقا ، لأننا إذا أثبتناها فإنها تستلزم الجسيمة و هذا لأنهم يقولون بأن العين لا تبصر إلا أجساما أو ما يقوم بالأجسام، وما دام الله منزه عن الجسمية فقد استحال رؤيته سبحانه بالأبصار مطلقا . وقد صرح كبار المعتزلة بأن النصوص القرآنية إذا خالفت و عارضت في ظاهرها ما تقرر في أصل التوحيد و التنزيه و يجب حملها على المجاز يقول القاضي عبد الجبار في هذا الصدد: "فيجب إذا خاطب بما يعلم أن الحقيقة ليست مرادة به، أن يحمل على وجه المجاز الذي يقتضيه دليل العقل، ولولا صحة هذه الطريقة لوجب في كثير من المحكم أن لا يعرف به المراد ..."² . و يقول في موضع آخر من الكتاب نفسه: " فلا بد من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل و التوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حمله على ظاهره، و ما خالف الظاهر حمله على المجاز ، و إلا كان الفرع ناقضا للأصل"³ . فالنصوص القرآنية عند المعتزلة في باب التوحيد و العدل متى امتنع حملها على ظاهرها لمعارضتها في الظاهر للأصول "فالواجب النظر فيما يجب أن يحمل عليه

¹ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 128 .

² - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة والطباعة و النشر ، 1958 ، 1965 ، ط1 ، الجزء 16، إعجاز القرآن ، تحقيق : أمين خولي : 1936 ، ص 381 .

³ - المصدر نفسه ، ج16 ، ص 395 .

والنظر هو بأن تطلب القرآن على الوجه الذي ذكرناه¹ و هو هنا يقصد حملها على المجاز لتعذر إرادة المعنى الظاهر . و من الشواهد في هذا الباب قول عبد الجبار بأن التأليف بين القلوب ليس حقيقة من الله بل هو مجاز فقد قال عند تفسيره قوله تعالى : " هو الذي أيدك بصره و المؤمنين وألف بين قلوبهم [الأنفال : 62 ، 63] : " وبعد فإن التأليف بين القلوب حقيقة أن ينضم بعضها إلى بعض و ذلك مما لا يصح أن يكون مرادا !! ، و بعد فإن الظاهر يقتضي أنه ألف بين قلوبهم ، و التأليف إنما يكون فيما يرجع إلى الفاعلين بينهم لا بين قلوبهم، ومتى ذكر القلب في ذلك فهو مجاز² ، و من ذلك تأويل المعتزلة لصفة الوجه مستعملين المجاز كوسيلة لغوية، لأن إثبات صفة الوجه لله تعالى في اعتقادهم مناف لأصل التوحيد و إثبات لصفة زائدة على الذات تستلزم الجسمية يقول القاضي عبد الجبار في معرض رده على خصومه من أهل السنة الذين يثبتون الصفات : " وقد تعلقوا بقوله تعالى : " كل شيء هالك إلا وجهه " [القصص : 88] ، قالوا فأثبت لنفسه الوجه، و ذو الوجه لا يكون إلا جسما ، و جوابنا عن هذا ، أن المراد به كل شيء هالك إلا ذاته أي نفسه ، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة ، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة. و بعد فلو كان الأمر على ما ذكره ، للزم أن يفنى كل شيء منه إلا الوجه تعالى عن ذلك علوا كبيرا .³ فالوجه عند المعتزلة مجاز عن الذات، لأنه ذكر الجزء وقصد الكل. وكذلك فعل القاضي عبد الجبار الأمر نفسه مع بقية الصفات الخبرية فحملها على المجاز لجعلها تتوافق مع ما قرره المعتزلة في الأصل الأول وهو

¹ - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، تحقيق : عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة ، القسم 1 ، ص ، 106 .

² - المصدر نفسه ، ج القسم 1 ، ص 324 .

³ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 227 ، و ينظر أيضا : الشريف المرتضى ، غرر الفوائد و دور القلائد (أمالي المرتضى) تحقيق: محمد أبو الفصل إبراهيم ، دار الكتاب العربي، بيروت ، ط2 ، 1967 ، ج 1 ، ص 590 ، 592 .

التوحيد ، فحمل صفة "اليد" و"اليمين" و "الساق" و "المجيء" على المجاز¹ . فقال عند قوله تعالى : " بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء" [المائدة :64]، والأصل في الجواب عن ذلك أن اليد هنا بمعنى النعمة ، و ذلك ظاهر في اللغة يقال : لفلان عليّ يد ، أي منة ونعمة² و قوله ظاهر في اللغة يقصد به علاقة السببية. و قال عند صفة "اليمين" في قوله تعالى : " و السماوات مطويات بيمينه"

[الزمر:67] " و جوابنا أن اليمين بمعنى القوة ، و هذا كثير ظاهر في اللغة و على هذا قال الشاعر :

إلى العليا منقطع القرين

رأيت عرابة الأوسي يسمو

تلقاها عرابة باليمين

إذا ما راية رفعت لمجد

فالمعتزلة يؤولون كل نص قرآني أو حديث نبوي يعارض في ظاهره ما قرروه في أصل التوحيد ، فقد نفوا صفة الكلام عن الله تعالى وبناء عليه قالوا بأن القرآن مخلوق وليس كلام الله ، و كذلك أولوا الآيات الواردة في رؤية الله تعالى يوم القيامة وحملوها على المجاز مستعينين باللغة وتعدد الدلالة للفظ الواحد ، فعند قوله تعالى: " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار" [الأنعام : 104] جعلوا هذه الآية محكمة و ما عداها في باب رؤية الله متشابه ، فقال القاضي عبد الجبار عند قوله تعالى : "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" [القيامة: 22 ، 23] : و مما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية³ لأن إثبات رؤية الله تعالى عندهم مناف للتوحيد، وفيه إثبات أن الله جسم وهذا ما ترفضه المعتزلة لأنه يستلزم أيضا إثبات الجهة لله تعالى يقول القاضي عبد الجبار: "وهذه المسألة أي رؤية الله،

¹ - المصدر السابق ، ص 228 ، 229 ، 230 ،

² - المصدر السابق ، ص 228 .

³ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 232 .

مسألة خلاف بين الناس و في الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكتفون الرؤية ، فأما المجسمة¹ ، فهم يسلّمون أن الله تعالى لو لم يكن جسما لما صح أن يرى ، و الكلام معهم في هذه المسألة لغو² . ثم أول قاضي عبد الجبار لفظة " ناظرة" تأويلا لغويا فقال : "إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناظرة ، لثواب ربها منتظرة ، والنظر وقال عز وجل فيما يحكيه عن بلقيس : " فناظرة بما يرجع المرسلون " [النمل : 35] أي:منتظرة ... و على هذا قول الشاعر : (حسان بن ثابت)

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخالص

و قال الخليل : إنما يقال أنظر إلى الله تعالى و إلى فلان من بين الخلائق، أي : أنتظر خير فلان³ . و قد صرح أبو عبد الله البصري المعتزلي (ت 349 هـ) ، شيخ القاضي عبد الجبار بأن لفظة النظر في الآية مجاز فقال : "... و هذا إشارة إلى أن النظر بمعنى الإنتظار مجاز وحقيقة تقلب الحدقة" .⁴ فالمعتزلة أجمعوا " على أن الله لا يرى بالأبصار ، و لكنهم اختلفوا هل يرى بالقلوب ؟ فقال أبو الهذيل العلاف و أكثر المعتزلة : إن الله يرى بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها و أنكر ذلك الفوطي و عباد"⁵ . فانطلاقا من عقيدة التوحيد بالغ المعتزلة في تنزيه الله تعالى بعقولهم حتى نفوا الصفات، و تأولوا كل آية توهم التشبيه و استعملوا التأويل المجازي لجعلها تتسق مع مقرراتهم في التوحيد فجاءت أكثر تأويلاتهم معتمدة على اللغة بطرق مختلفة يعتبر المجاز من أكثرها استعمالا فاعتمدوا على :

¹ - يقصد بهم الذين يثبتون الرؤية على الحقيقة مثل : أهل السنة

² - المصدر نفسه ، ص 232 ، 233 .

³ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص ، 246 - 247 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص 246 .

⁵ - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص 128 .

- ثراء اللغة في دلالة اللفظ على معان متعددة أي ما يسمى بالمشترك اللفظي .
 - بلاغة اللغة العربية و اتساعها .
 - كثرة استعمال العرب للمجاز ، و الاستعارات ، و الكنايات ، و أكثر تأويلاتهم للآيات المتشابهات كان من جهة المجاز ¹ .
- أما أهل السنة فإنهم مجمعون على أن الله يرى في الآخرة بالأبصار ، فيراه أهل الجنة وينعمون بتلك الرؤية، فرؤية الله تعالى عند أهل السنة "حق لأهل الجنة ، بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتاب ربنا "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة"[القيامة: 22، 23] وتفسيره على ما أراد الله تعالى و علمه ، و كل ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن رسول صلى الله عليه وسلم فهو كما قال ، ومعناه على ما أراد ، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا و لا متوهمين بأهوائنا ، فإنه ما سلم في دينه إلا من سلم لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وسلم ورد علم ما اشتبه عليه إلى عالمه"². فمن عقيدة التوحيد عند أهل السنة خلافا للمعتزلة و الجهمية، إثبات كل الصفات الواردة في النصوص القرآنية من غير تشبيه و لا تكييف، و من غير تعطيل و لا تأويل. فالنظر مثلا عند أهل السنة له عدة استعمالات في اللغة و ذلك بحسب صلاته وتعيده بنفسه: فإن عدي بنفسه فمعناه : التوقف و الانتظار كقوله تعالى : "أنظرنا نقتبس من نوركم "[الحديد : 13]، و إن عدى بـ " في " فمعناه: التفكير و الاعتبار ، كقوله تعالى: " أو لم ينظروا في ملكوت السماوات و الأرض " [الأعراف: 184]، وإن عدى بـ " إلى " فمعناه: المعاينة بالأبصار كقوله تعالى : " أنظروا إلى ثمره إذا أثمر " [الأنعام: 100] فكيف إذا أضيف إلى الوجه

¹ - للتفصيل : ينظر : أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ، ج 1 (المعتزلة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط5 ، 1987 ، ص126 .

² - علي بن أبي العز الحنفي ، شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق: جماعة من العلماء المكتب الإسلامي ، بيروت، ط1 ، 1427 ، 2006 ، ص109 .

الذي هو محل البصر كقوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة".¹ و قال ابن كثير: "ثم قال تعالى: وجوه يومئذ ناضرة"، من النضارة أي حسنة بهية مشرقة مسرورة "إلى ربها ناظرة"، أي تراه عيانا، كما رواه البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه: "إنكم سترون ربكم عيانا. و قد ثبتت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها"²، ثم ساق مجموعة من الأحاديث المتواترة ثم قال: "و هذا بحمد الله مجمع عليه بين الصحابة والتابعين و سلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام وهداة الأنام"³.

2-العدل :

العدل الإلهي هو الأصل الثاني من الأصول الخمسة التي وضعها المعتزلة و هو يمثل مع التوحيد الدعامة الأساسية في الفكر الإعتزالي، و يعتبر هذا الأصل من أكبر الدوافع التي دفعت المعتزلة إلى افتراع المجاز و بحثه و التوسع في دراسته، و تأويل كل نص يعارض دلالة هذا الأصل تأويلا مجازيا يجعلها تتسق مع تصورهم الخاص للعدل الإلهي فالعدل بمفهوم العام يتفق جميع المسلمين على أن الله تعالى عدل و أنه لا يظلم أحدا وأنه سبحانه قد حرم الظلم على نفسه وجعله محرما بين عباده، وليس قصدنا في هذه الدراسة تفصي الأدلة والشواهد على هذا الأمر. بل القصد البحث عن دلالة هذا المفهوم عند المعتزلة و علاقته بتأويلهم للآيات المتشابهات من خلاله و مدى إرتباطه بالمجاز. لقد جعل المعتزلة مبحث العدل تاليا لمبحث التوحيد لأن العدل عندهم يختص بأفعال الله تعالى، ولا يمكن البحث في أفعاله تعالى إلا بعد إثباته سبحانه وتعالى وإثبات ما يتعلق بصفاته و هذا لا يكون إلا بالتوحيد، فالعدل تابع للتوحيد. فالمعتزلة يجعلون التوحيد هو

¹ - ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، ص 110.

² - عماد الدين إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مكتبة الصفا، القاهرة، ط1، 1425، 2004، ج8، ص178.

³ - المصدر نفسه، ج8، ص 178.

الأصل الأول الذي يلزم العلم به ، ثم يرتبون عليه العدل ، لوجهين : " أحدهما : أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى ، فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن تتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره . الثاني : أنا إنما نستدل على العدل بكونه عالما و غنيا ، وذلك من باب التوحيد فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد ، ليبنى العدل عليه" ¹ و قد وضع المعتزلة للعدل الإلهي مفهوما خاصا بهم إذ يرى القاضي عبد الجبار أن العدل الإلهي هو " أن أفعاله تعالى كلها حسنة ، و أنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه" ². فالعدل عندهم يبحث في أفعال الله تعالى و أنها كلها حسنة، و أنه تعالى منزه عن كل فعل قبيح ، و الحسن و القبح عندهم عقليان ، فالمعتزلة درسوا أفعال الله تعالى دراسة عقلية و لهذا اختلفوا مع أهل السنة و الأشاعرة في تفصيل هذه المسألة وقد اشتد الخلاف في مسألة "خلق أفعال المكلفين" ، أو ما يعرف بمسألة " خلق أفعال العباد" من الهداية والإضلال ، وخلق الإيمان والكفر والطاعة والمعصية وهل تسند هذه الأفعال إلى الله تعالى أم أنها من فعل العباد أنفسهم . فأما أهل السنة و الحديث فيرون أن : كل ما يصدر من العباد من أفعال فهي مخلوقة لله تعالى و أنها حدثت بمشيئة ، فإيمان المؤمنين ما كان إلا بمشيئة الله، و أن كفر الكافر و معصية العصاة ما كانت إلا بمشيئة الله تعالى الكونية القدرية ³ . و قد قسم أهل السنة الإرادة و المشيئة إلى قسمين : ⁴

1- مشيئة كونية قدرية : و هي أن كل ما كان في الكون من حركة أو سكون أو وجود أو عدم ، فإنه كائن بعلم الله تعالى ومشيئته، وكل ما كان في الكون فمخلوق لله

¹ - القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف ، جمع : الحسن بن أحمد بن منتوية ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة، ص 21 .

² - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 132

³ - ينظر تفصيل مسألة خلق أفعال العباد عند أهل السنة : ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، ص 91 ، و ما بعدها .

⁴ - محمد بن صالح العثيمين ، القول المفيد على كتاب التوحيد ، دار أضواء السنة ، 2012/1433 ، ص 204 ، 205 و ص 623 وما بعدها .

تعالى ، لا خالق إلا الله و لا مدبر للخلق إلا الله عز و جل ، و آمنوا بأن للعبد مشيئة و قدرة ، لكن مشيئته مربوطة بمشيئة الله تعالى و تابعه لها وعلى هذا حملوا كل الآيات الواردة في مطلق المشيئة .

2- مشيئة شرعية : و هي متعلقة بما يحبه الله عز و جل ، سواء وقع أو لم يقع ومن ذلك : الهداية و الإيمان و الطاعة .

و الفرق بين القسمين أن الأولى لا يلزم من وقوعها أن الله يحبها ويرضى بها بل هي قدرية كونية خلقت لحكمة ، أما الشرعية فهي متعلقة بكل ما يحبه الله و يرضاه . أما الأشاعرة فقد قالوا : أن الله تعالى خالق أفعال العباد، لكن العباد لهم في ذلك كسبا . و قد اضطرب الأشاعرة في تحديد مفهوم الكسب كما سنبينه ، فقد أرادوا أن يجدوا حلا و سطا بين الجبرية أتباع جهم بن صفوان الذين غلوا في الإثبات حتى سلبوا العبد اختياره و قدرته ، وقالوا : ليس للعبد اختيار ولا قدرة في ما يفعله أو يتركه . وبين المعتزلة الذين سنبين قولهم، حيث بالغوا في إثبات اختيار العبد وقدرته في عمله حتى نفوا أن يكون لله تعالى في فعل العبد مشيئة أو خلق، بل نفى غلاة المعتزلة أن يكون الله تعالى قد علم بها قبل وقوعها ، فأكل العبد و شربه و نومه و يقظته ، وطاعته و معصيته كلها واقعة باختياره التام و قدرته التامة و ليس لله تعالى في ذلك مشيئة ولاخلق بل و لا علم قبل وقوعها !! فالأشاعرة عندما قالوا بالكسب أرادوا أن يثبتوا للعبد مدخلا في الفعل وفي الوقت نفسه قالوا بأن الله هو خالق هذا الفعل ، يقول الإمام السنوسي الأشعري: "إن أهل السنة يقصد الأشاعرة ، جانبوا الجبرية بتقسيم الأفعال إلى قسمين : اختيارية و اضطرارية،و أن الأولى مقدورة للعباد ، بمعنى أن لهم قدرة حادثة تقارن تلك الأفعال الاختيارية، وتتعلق بها من غير تأثير ، وجانبوا أيضا القدرية، المعتزلة لأنهم لم يجعلوا لتلك القدرة الحادثة المخلوقة لله تعالى في المخلوقات ، تأثير البتة في أثرها ، بدليل برهان الوجدانية و وجوب عموم

القدرة و الإدارة لجميع الممكنات و دل عليه الكتاب و السنة " ¹ . فالأشاعرة يثبتون خلق الأفعال لله تعالى ، ويثبتون فعلا للعبد يوافق حدوث الفعل الذي يخلقه الله تعالى للعبد في زمن حدوث الفعل الختاري فالعبد مكتسب لذلك الفعل بدليل أنه "يجد نفسه مختارا لذلك ، قاصدا إليه ، متصرفا في القدرة عليه " ² و من تأمل معنى الكسب عند الأشاعرة ³ ، و جد أنه من محالات الكلام و أنه شقيق أحوال أبي هاشم المعتزلي ، وطفرة النظام فأفعال العبد عند أبي الحسن الأشعري حادثة لكنها لا تؤثر في الفعل الحادث ، و لم يقع بها الفعل ، ولا صفة من صفاته بل الأفعال بجميع صفاتها واقعة بقدرة الله تعالى و لا تأثير للعبد فيها و على هذا الأساس يلزم القائل أن يثبت خالقين في الفعل الواحد . و هذا ممتنع عقلا و سمعا وليس هذا موضع بسط مفهوم الكسب عند الأشاعرة . أما المعتزلة فذهبوا إلى تنزيه الله تعالى ، حسب تصورهم عن الظلم تنزيها مطلقا و نظروا إلى العدل الإلهي نظرة عقلية ، حيث تقرر عندهم أن العبد هو الخالق لأفعاله ، مختار غير مجبر في أتيان الخير أو الشر، كل ذلك بتمكين الله و إقداره فإيمان المؤمن و طاعته من فعله و اختياره ، و كفر الكافر و ضلالته من فعله و اختياره أيضا ، و قالوا : لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بشيء ثم يحول دونه ، و لا أن يمنع من شيء ثم يعاقب عليه ، و هذا القول هو مجمل رأي المعتزلة في العدل و في أفعال العباد ⁴ . فالمعتزلة أرادوا مخالفة الجهمية الجبرية الذين قالوا أن الأفعال تنسب إلى العبد مجازا ، و أن فاعلها الحقيقي هو الله تعالى . فقالت المعتزلة : أفعال العباد لم يخلقها الله ، و لم يضطر إليها، وما كان فيها من معصية فلم يرضها ، ولم يردها ، ولم ينشأها ، و لم يأمر بها ، وما

¹ - أبو عبد الله السنوسي ، عمدة أهل التوفيق و التسديد (شرح السنوسية الكبرى)، أخرجه عبد الفتاح عبد الله بركة، دار القلم ، الكويت ، ط1 ، 1982 ، ص 290 .

² - ينظر : أبو الحسن الأشعري ، اللع في الرد على أهل الزيغ و البدع ، صححه و قدم له و علق عليه : حمودة غرابية مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط1 ، 1431 هـ / 2010 م ، ص 71 و ما بعدها .

³ - ينظر معنى الكسب المصدر نفسه : ص 71 إلى ص 120 .

⁴ - ينظر : أحمد أبوزيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، مرجع سابق، ص 190 .

كان منها من طاعة فبصدد ذلك¹ و هذا التصور العقلي للعدل يمكنهم من القول بأن الإنسان حر مختار غير مكره في أفعاله فمن العدل و الحال هذه أن يعاقبه الله تعالى إذا أخطأ و عصى وكذلك يجازيه إذا أطاع و أحسن و من غير العدل أن نقول بأن الإنسان مجبر على أفعاله غير مختار لها ثم نقول بأنه يستحق العقاب إذا أخطأ و الثواب إذا أحسن لأن هذا القول يبطل التكليف ، و فيه نسبة الظلم لله تعالى و هذا ممتنع . و قد فرّج المعتزلة على القول بالعدل عدة مسائل منها : مسألة الصلاح و الأصلح و مسألة الحسن و القبح الذاتي للأفعال . فالحسن و القبح عند المعتزلة لا يمكن معرفتها بالسمع فقط ، بل لا بد في معرفتها من العقل ، و أن الحسن والقبح لا يحتاجان إلى ورود الشرع بهما . لأن المعتزلة كما يقول الشهرستاني " اتفقوا على أن أصول المعرفة و شكر النعمة واجبة بالعقل قبل ورود السمع ، و أن اعتناق الحسن ، و اجتناب القبيح واجب كذلك وأن الله تعالى يخبر عن الحسن و القبح إخباراً فقط و لا يأمر بهما أو يفرضهما فرضاً² . و قد استبدل المعتزلة لفظ الخير و الشر بالحسن و القبح حتى لا ينسبوا إلى الله تعالى خلق الشر أو يصفوا أفعاله بالشر . و قد جاء في القرآن الكريم نصوص كثيرة تسند بظاهاها إلى الله تعالى إضلال العباد عن الحق ، و كذلك نصوص أخرى تسند إلى الله أنه يهدي من يشاء، ويضل من يشاء ، و أنه تعالى يختم و يطبع على قلوب بعض العباد فلا يؤمنون . وجاءت آيات أخرى تسند الأمر بالفسق لله تعالى ، و كذلك أنه تعالى أغفل بعض قلوب عباده فنسوا الحق . و جاء في القرآن نصوص تثبت أن الله تعالى هو خالق كل شيء و لا خالق سواه وأنه ما شاء كان و ما لم يشأ لم يكن ، فعمد المعتزلة و نطلقاً من مقرراتهم في العدل الإلهي إلى تأويل هذه الآيات تأويلاً مجازياً يعطيها معنى يليق بما قرروه في أصل العدل. فجعلوا بعض هذه الآيات محكما و هو بطبيعة

¹ - ينظر : وليد قصاب ، التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة ، الدوحة ، قطر ، 1405 ، 1985 ، ص 21 ، 22 .

² - ينظر : الشهرستاني ، الملل و النحل ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص 46 .

الحال ما يتوافق مع أصل العدل وما خالفه جعلوه متشابهاً ينبغي رده إلى المحكم بتأويله وما يتناسب مع مذهبهم وعقيدتهم. فبحث المعتزلة بناء على أصل العدل الإلهي مسألة الفعل و طرق إسناده إلى الفاعل ، و متى يكون إسناده إلى فاعله حقيقة و متى يكون إسناده إلى فاعله مجاز أي قد يضاف إلى غير فاعله على وجه المجاز ، يقول القاضي عبد الجبار موضحاً هذه المسألة : " و قد يضاف الشيء إلى من فعله ، و قد يضاف إلى من أعان عليه . و قد يضاف إلى من فعل ما يجري مجرى السبب له ، و لذلك قد يضاف ما يفعله أحدنا من الإحسان إليه لأنه فعله، و قد يضاف أدب ولده إليه ، و إن كان من فعل الولد لما فعل المقدمات التي عندها يتأدب " ¹ . و على أساس من هذا القول أول المعتزلة كل نص قرآني يسند بظاهرة الظلم أو القبيح إلى الله تعالى ، كما في قوله تعالى : " ماذا أراد الله بهذا مثلا ، يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً" [البقرة: 26] فقد جاء في هذه الآية إسناد الهداية و الإضلال لله تعالى وهذا في ظاهره يتعارض مع ما قرره المعتزلة في أصل العدل لأنه ينسب الظلم إلى الله تعالى من جهة و يثبت خلق الله تعالى لأفعال العباد ، فنجد أن المعتزلة استعملوا المجاز في تأويل هذه الآية و صرفوا معناها عن حقيقته لأنها تتعارض مع مذهبهم وعقيدتهم يقول الزمخشري في تفسيره هذه الآية : " و إسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد الفعل إلى السبب، لأنه لما ضرب المثل ، فضل به قوم و اهتدى به قوم ، تسبب لضلالهم وهداهم ... " ² . و قد اجتهد القاضي عبد الجبار كعادته في تأويل معنى إسناد الهداية و الإضلال إلى الله تعالى و بحث لها عن وجه لغوي يتناسب مع مقررات المعتزلة في ذلك فيقول في معنى إسناد الهداية و الإضلال إلى الله: " إنه تعالى يهدي بمعنى الدلالة والبيان و ذلك عام في كل مكلف لأنه كما عمهم في التكليف فلا بد أن يعمهم بما يدل عليه ، و إلا كان تكليفاً بما لا

¹ - ينظر : القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم 1 ، ص 97 .

² - جار الله الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص 67 ، 68 .

يمكن أيفعل ، و قد أضاف إليه ذلك بمعنى زيارة الهدى ، و يخص بذلك تعالى من قد اهتدى و آمن لأنه كاللطف و كالثوب له" ¹ . و قد نفى القاضي عبد الجبار أن يكون الخلق في اللغة بمعنى خلق الإيمان والطاعة من الله تعالى فقال : " وقد يضاف إليه بمعنى الثواب، وذلك ما يختص به المؤمن فأما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان و الطاعة فغير موجود في اللغة و لا في الكتاب ² . هذا في معنى إسناد الهداية إلى الله تعالى فأولها القاضي عبد الجبار إلى أنه تعالى لا يخلق فعل الهداية في قلب المؤمن و لا يهديه بل الهداية هي أن يدلّه على طريق الهداية وبيئها له فقط ، أو أن الهداية بمعنى أن الله يثبت على فعل الطاعة وهذا معنى الهداية . و نجد القاضي و غيره من المعتزلة يوردون آيات كثيرة تثبت وجهة نظرهم وتؤيد مذهبهم . منها قوله تعالى : " و لو شاء لهداكم أجمعين" [النحل : 9] فهذه الآية تخبر عن عموم مشيئة الله و أن طريق الحق موصلة إليه ، فمن سلكها فالإله يصل ومن عدل عنها فإنه يضل عنه ، فمن كمال عدل الله تعالى و توحيده ، الإقرار بأنه يتصرف في خلقه بملكه و حمده و عدله و إحسانه فهو على صراط مستقيم في قوله و شرعه وقدره وثوابه وعقابه ، يقول الحق و يفعل العدل . و لكن المتأمل في مفهوم العدل عند المعتزلة يجد أنهم قيدوا قدرة الله تعالى وإرادته ومشية فلا يخلق أفعال العباد و لا يهدي من يشاء و لا يضل من يشاء، ولا يزيد في عقاب المذنبين بل بالغ المعتزلة فقالوا : أن أهل النار إذا دخلوا لم يصح خروجهم منها لأن في خروجهم ثوابا لهم ، فيصبح الواحد منهم من أهل الثواب ، و من أهل العقاب معا وهذا كالمتضاد ³ . و أطلقوا قدرة العبد وحرية في جميع أفعاله فالعبد يفعل ويختار ما يشاء و لا تتحكم فيه أي قوة خارجية ! و نلاحظ أن كثيرا من التأويلات المجازية المتعلقة بالتوحيد و العدل لا يحتملها السياق و كذلك لا يجعل لها المعتزلة معنى

¹ - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص 64 .

² - المصدر نفسه ، ق1 ، ص 65 .

³ - القاضي عبد الجبار ، فضل الإعتزال و طبقات المعتزلة ، مصدر سابق ، ص 144 .

ثابتاً بل يصرفون جهدهم في إبعاد المعنى الحقيقي فقط و لا يهتم المعنى الجديد و مدى اتساقه مع السياق اللغوي ، فإتساع اللغة وتعدد دلالة اللفظ الواحد لا يعني بالضرورة أن نحمل الألفاظ الواردة في السياق عليه كيفما اتفق تماشياً مع ما تفرضه مقررات المذهب و إزاماته . ومن جملتها قوله تعالى : " و ما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى" [الإسراء: 94] فيقول القاضي : " فلو كان الإيمان من جهة الله تعالى و موقوفاً على اختياره ، حتى إن خلق كان ، و إن لم يخلق لم يكن ، لكان لا يكون لهذا الكلام معنى لأن للمكلف أن يقول : الذي منعني منه أنك لم تخلقه فيّ ، و خلقت فيّ ضده الذي هو الكفر ، و صار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا شد يدي غلامه إلى رجليه ، و يطرحه في مقر بيت مظلم ، و يغلق عليه الأبواب و يقول : يا شقي لم لا تخرج من هذا البيت وما سمعتك منه ؟ فكما أن هذا سخر منه ، كذلك في مسألتنا " ¹ . و كذلك نجد المعتزلة يؤولون معنى الإضلال و يمنعون إسناده إلى الله تعالى على الحقيقة و يقولون أن الله تعالى لا يضل أحداً من خلقه فيجعلون إسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناداً مجازياً لا حقيقة يقول القاضي عبد الجبار: " أنه تعالى أضافه أي الإضلال إلى نفسه بمعنى العقاب و قد أضافه إلى نفسه بمعنى الضلال عن زيادة الهدى ، لأنه إذا سلبهم ذلك للمصلحة أو على سبيل العقوبة جاز ، و لا يكون ذلك منعا من الإيمان ... و يجوز أن يضاف الإضلال إلى الله تعالى بمعنى أن يذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار ؟ " ² . و قد رفض القاضي عبد الجبار أن يكون معنى الإضلال أن يكون الله تعالى يخلق نفس الكفر فيهم أو الدعاء إليه أو تلبيس الأدلة، فذلك مما لا يجوز عليه تعالى " ³ . و مسألة الهداية و الضلال متعلقة بمسألة القدر و مسائله بل هي قلب أبواب القدر لهذا نجد أن الأشاعرة و أهل السنة يخالفون المعتزلة في ذلك بل يسمونهم القدرية . فبينما جعل

¹ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 360 .

² - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص 65 ، 66 .

³ - المصدر نفسه ، ق1 ، ص 67 .

المعتزلة الهداية و الضلال من فعل العباد و أنهم يخلقونه بأنفسهم فيثابون أو يعاقبون على حسب ما كسبته أيديهم ، و نفوا أن يكون الله تعالى قد قدر عليهم الهداية والضلال . ذهب أهل السنة" إلى أن الهدى و الإضلال بيد الله تعالى لا بيد العبد، و أن العبد هو الضال أو المهتدي ، فالهداية و الإضلال فعله سبحانه و قدره ، و الاهتداء والضلال فعل العبد و كسبه" ¹ ، فأفضل ما يقدر الله لعبده و أجل ما يقسمه له الهدى وأعظم ما يبتليه به و يقدره عليه الضلال و قد اتفقت رسل الله من أولهم إلى آخرهم وكتبه المنزلة عليهم على أنه سبحانه يضل من يشاء و يهدي من يشاء ، و قد جاء أهل السنة بنصوص قرآنية كثيرة منها قوله تعالى : "من يضل الله فلا هادي له" [سورة الأعراف:186] ، و قوله تعالى : " و أضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله " [الجاثية :23] وقوله تعالى: "اهدنا الصراط المستقيم " [الفاتحة: 6] . و هذه النصوص صريحة في إسناد الهداية و الإضلال إلى الله تعالى ، فالهداية عند أهل السنة قسمها الله تعالى قسمين : قسم لا يقدر عليه غيره ، وهي هداية التوفيق وقسم مقدور للعباد و هو هداية الدلالة و البيان و الإرشاد ، فقال في القسم المقدور للعباد"و إنك لتهدي إلى صراط مستقيم" [الشورى: 52] . أي تبنيه وترشد الناس إليه وهذا القسم لا يلزم منه أن يهدي المرشد و المبين له و قال في القسم الذي لا يقدر عليه غيره تعالى : " إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعل بالمهتدين" [القصص :56] وقال تعالى : " فإن الله لا يهدي من يضل وما لهم من ناصرين " [النحل :37] . و قد استنكر علماء أهل السنة تأويلات المعتزلة و اعتبروها مخالفة للعقل و النقل و اللغة . و تأول المعتزلة قوله تعالى: " ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوة " [البقرة:09] فقال القاضي عبد الجبار منكرا أن يكون معنى الآية إسناد الختم على القلوب و الأسماع إلى الله تعالى حقيقة : " معناه أنه

¹ - ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل ، مصدر سابق ، ص 117 .

تعالى شبه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة، من حيث أزاح كل عنهم فلم يقبلوا، كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه ، فإذا لم يقبل صح أن تقول : إنه حمار قد طبع الله على قلبه" ¹ . و قد صرح الزمخشري أن الختم و الغشاوة في هذه الآية مجاز لا حقيقة فقال : " فإن قلت : ما معنى الختم على القلوب و الأسماع و تغشية الأبصار ؟ قلت: لا ختم و لا تغشية ثم على الحقيقة ، و إنما هو من باب المجاز ، و يحتمل أن يكون من كلا نوعيه و هما الاستعارة و التمثيل" ² . ثم بين المجاز في الآية و أنه لما أعرضوا و استكبروا عن الحق ولم يريدوا سماعه فكأن قلوبهم و أسماعهم مستوثق منها بالختم ، و أبصارهم عليها غشاوة فلا تدرك المراد والحق. و هذا المعنى الذي ذهب إليه المعتزلة فيه جانب من الحق و هو أن الله تعالى لما زاغوا و كرهوا الحق ختم على قلوبهم وجعل على أبصارهم غشاوة، و لكن هذا الختم والغشاوة كان بفعل الله تعالى ، و قولهم هذا معطل لكامل قدرة الرب وعموم مشيئته ومخالف لكثير من نصوص القرآن الكريم منها قول هود عليه السلام: "إني توكلت على الله ربي و ربكم ما من دابة إلا هو أخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم" [هود : 56] ، أي ربي لا تغيب عليه خافية . و يوجد في كتب المعتزلة شواهد و أمثلة كثيرة تبين مدى إصرارهم على تحقيق العدل الإلهي ،وهذا الإصرار حدا بهم إلى دراسة الإسناد اللغوي ، الذي حاولوا من خلاله إيجاد مخرج لغوي لكثير من النصوص القرآنية التي في ظاهرها إسناد الأفعال والتصورات التي لا توافق ما قرره علماء المعتزلة عن العدل . فعمودوا إلى تأويل كل تلك النصوص القرآنية المتعلقة بالصفات الإلهية وقضية العدل تأويلا مجازيا . و قد اعتبر علماء المعتزلة البحث في مسألة الإسناد المجازي مهم لأنه في إعتقادهم يخدم الدين و العقيدة

¹ - القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، مصدر سابق ، ص 14 .

² - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص 41-42

يقول ابن جني: " و أذكر يوما وقد خطر لي خاطر مما نحن بسبب له ¹ ، فقلت : لو أقام إنسان على خدمة هذا العلم ستين سنة حتى لا يحظى منه إلا بهذا الموضع لما كان مغبونا فيه ، و لا منتقص الحظ منه، و لا السعادة به .وذلك قول الله عز إسمه : " و لا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا و إتبع هواه و كان أمره فرطا" [الكهف : 28] ، و لن يخلو "أغفلنا" هنا من أن يكون من باب أفعلت الشيء أي صادفته ووافقته كذلك ..."² و من تأمل السياق الذي جاء فيه لفظ "أغفلنا" يلحظ أنها لا تحتل المعنى الذي صرفها إليه المعتزلة بل نجدهم نظروا إلى اللفظ نظرة معجمية معزولة عن السياق و بعثوا عن معانيها التي تتوافق مع اعتقادهم وتصورهم فاختراروا المعنى الذي يوافقهم . و لم يراعوا الدلالة التي حملتها اللفظة وهي في السياق ، وهذا الشيء عام في كل النصوص التي تأولها المعتزلة على غير معناها الحقيقي . فإذا نظرنا إلى لفظة "أغفلنا" وجدناها بمعنى أشغلنا ، فيكون المعنى لا تطع من أشغلنا قلبه عن ذكرنا ، وليس المعنى و لا تطع من صادفته و وافقته غافلا، لأن أغفلنا على وزن أكرمنا فهل يكون معنى : أكرمنا أي صادفنا كريما و وافقناه كذلك ، و كذلك لفظة "أقرأنا" فهل يكون معناها ، صادفناه و وافقناه قارئاً هذا المعنى لا يتحملة السياق ولا يعتبر المعنى بليغا ، و لا اللفظ فصيحاً لأن من شروط اللفظ الفصيح أن يسلم من الغرابة أي أن تدخل اللفظة الحيرة على السامع في فهم المعنى المقصود من الكلمة ³. و لكن التعصب للمذهب يحمل صاحبه على تأويلات تخالف اللغة و تتصادم مع السياق فأخرج اللفظة من سياقها و إعطائها معنى خارج السياق يعتبر صفة لازمة لكثير من التوجيهات اللغوية عند المعتزلة .

¹ - فقد تحدث قبلها عن قوله تعالى: "يوم يكشف عن ساق" [القلم : 42] فتأولها تأويلاً مجازياً و أنها ليست ساق على الحقيقة ، بل جاءت هنا يراد بها شدة الأمر ، و نفي أن تكون للقديم ، تعالى جارحة : سارق أو غيرها ، وتعود بالله أن يعتقد ذلك أو يجيزه ، ينظر ابن جني الخصائص، مصدر سابق ، ج 3 ، ص 251 .

² - ابن جني ، الخصائص ، مصدر سابق ، ج 3 ، ص 253 .

³ - ينظر : طه عبد الرؤوف سعد ، علم البلاغة ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، القاهرة ، ط 1 ، 2016 ، ص 24.

3- التأويل المجازي وصلته بمسألة المحكم و المتشابه :

لقد حاول المعتزلة وضع ضوابط تحكم عملية التأويل و قد أشرنا إلى ضابط العقل واللغة و بقي أن نتحدث عن ضابط مهم يعتبر أساسا لعملية تأويل نصوص القرآن الكريم المتعلقة بالتوحيد و العدل ، و هو مسألة رد المتشابه إلى المحكم . فقد جاء في القرآن الكريم آيات تصف القرآن كله بأنه محكم ، كقوله تعالى: "ألر تلك آيات الكتاب الحكيم" [يونس: 1] ، و وقوله تعالى: "كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير" [هود:1] ، وقوله تعالى: و إنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم" [الزخرف:4] ، و هذا ما يسمى الإحكام العام ، و معنى هذا الإحكام "الإتقان والجودة في ألفاظه ومعانيه، فهو في غاية الفصاحة والبلاغة، أخباره كلها صدق، نافعة ، ليس فيها كذب ، ولا تناقض و لا لغو لا خير فيه ، و أحكامه كلها عدل و حكمة ، ليس فيها جور ولا تعارض و لا حكم سفيه"¹ . و جاء في القرآن الكريم آيات تصف القرآن كله بأنه متشابه، منها قوله تعالى : "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه الجلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم و قلوبهم إلى ذكر الله " [الزمر: 23] . و معنى هذا التشابه أن القرآن كله يشبه بعضه بعضا في الكمال و الجودة و الغايات الحميدة قال تعالى: " و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا " [النساء:82]. و جاء في القرآن آيات تصف بعض القرآن بأنه محكم و بعض الآخر متشابها، كقوله تعالى : " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب" آل عمران : [7] . و هذا النوع من النصوص القرآنية هو الذي وقع فيه الخلاف بين الفرق الإسلامية ذلك أن

¹ - ابن تيمية ، أصول في التفسير ، شرحه : محمد بن صالح العثيمين ، دار الجوزي ، القاهرة ، ط1 ، 2005/1426 ، ص 236 .

الله تعالى لم يحدد ما هي الآيات المحكمة و ما هي الآيات المتشابهة ، فاختلف الناس في تحديد معنى المحكم و المتشابه مع إجماعهم على أن في القرآن آيات محكمات و آخر متشابهات و أنه يجب رد المتشابه إلى المحكم حتى تظهر دلالاته . و قد ذكر السيوطي في كتابه "الإتقان" مذاهب الناس في المحكم والمتشابه وتعريف كل طائفة للمحكم و المتشابه ، و لعل أقرب معنى للمحكم و المتشابه هو "أن المحكم ما لا يحتمل إلا وجهها واحدا ، و المتشابه هو ما احتتمل أوجها من المعاني"¹ . و هذا التعريف اختاره المعتزلة و بنوا عليه مذهبهم في المحكم و المتشابه، فقد وضع القاضي عبد الجبار مؤلفا خاصا سماه "متشابه القرآن" و حاول فيه أن يبين المتشابه من المحكم ويرد كل آية متشابهة إلى المحكم ، و كذلك فعل الزمخشري في تفسيره "الكشاف" فقال الزمخشري عند قوله تعالى : " آيات محكمات هن أم الكتاب" ، " محكمات " :أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال و الاشتباه ، " متشابهات " : متشابهات محتملات " ² فالمحكم عند المعتزلة ما كان واضحا لا يدخله الاحتمال و التأويل، و المتشابه ما يدخله الاحتمال و يتعدد معناه و يحتاج إلى تأويل، أو بعبارة أدق : المحكم ما لا يحتاج في فهمه إلى قرينة و المتشابه ما لا يدل إلا بقرينة ، و يؤكد الزمخشري هذا المعنى فيقول في تفسير "هن أم الكتاب" : أي " أصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وترد إليها"³ . فالمعتزلة جعلوا من مسألة المتشابه ذريعة إلى تأويل كل نص قرآني يتعارض في ظاهره مع أصولهم وعدوه من المتشابه الذي يجب رده إلى المحكم و هو النصوص القرآنية التي تتوافق مع مقرراتهم و أصولهم الخمسة، وجعلوا مرد المحكم والمتشابه جميعا إلى العقل ، و يحكم بأن ما لا يحتمل إلا ما تقتضيه هذه الجملة يجب أن يثبت محكما وما احتتمل هذا

¹ - جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 2 .

² - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص 161 .

³ - المصدر السابق ، ص 161 .

الوجه وخلافه فهو المتشابه ، فأقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقول" ¹ فأدلة العقول هي التي تحدد المحكم من المتشابه ذلك أن موضوع اللغة في تصورهم "يقضي أنه لا كلمة في مواضعها إلا وهي تحتمل غير ما وضعت له" ²، فلا بد من التحاكم في معرفة الإحكام من التشابه إلى شيء لا يدخله الاحتمال وهو العقل . و قد انطلق المعتزلة في تمييزهم بين المحكم و المتشابه من أصولهم الخمسة فمثلا جعلوا قوله تعالى : " لا تتركه الأبصار" و قوله تعالى : " لا يأمر بالفحشاء" محكما فالآية الأولى توافق مذهبهم الذي يقرر ما في أصل التوحيد أنه يستحيل رؤية الله تعالى بالأبصار، فجعلوه نسا محكما ، و اعتبروا ما جاء من نصوص أخرى مخالفا له في المعنى من المتشابه الذي يجب تأويله إلى المحكم ، فأولو قوله تعالى: " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" . و جعلوا الآية الثانية و هي قوله تعالى : " لا يأمر بالفحشاء" نسا محكما لأنه يوافق مذهبهم وما قرروه في أصل العدل و أن الله تعالى منزه عن الظلم وفعل القبيح، فجعلوه نسا محكما و أولوا كل آية تخالفة في المعنى كقوله تعالى: " أمرنا مترفيها ففسقوا فيه" فحملوا معنى هذه الآية على المجاز و عدوه من المتشابه الذي يجب تأويله ورده إلى المحكم و هو عندهم ما يوافق مذهبهم . و من تأمل تأويلات المعتزلة للنصوص القرآنية وجدها كلها تدور في فلك ما سموه متشابها ، و أنهم بهذا التأويل المجازي يردون المتشابه إلى المحكم . و نجد أن المعتزلة لا يراعون في مسألة المتشابه سبب نزول الآية في سورة آل عمران ، و لا معنى الاشتباه بقدر ما " ينظرون إلى أن الآية ترسي أصلا من أصول مذهب الإعتزال " ³ . فالراغب الأصفهاني يجعل المتشابه ثلاثة أضرب "ضرب لا سبيل للوقوف عليه كوقت قيام الساعة و خروج دابة الأرض ... ، و ضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغريبة و الأحكام الغلقة، و ضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص

¹ - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص 7-8 .

² - المصدر نفسه ، القسم الأول ، ص 8 .

³ - السيد أحمد عبد الغفار ، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، دار المعرفة الجامعية، السويس ، 1998 ، ص 115 .

بمعرفة بعض الراسخين في العلم و يخفى على من دونهم" ¹. و قد جعل الراغب الضرب الثاني من المتشابه أما مشتبه من جهة اللفظ و أما من جهة المعنى و إما من جهتهما معا ، و يفهم من كلام الراغب أن الضرب الثاني و الثالث من المتشابه يمكن للإنسان العلم بهما ، أما الضرب الأول فلا يعلمه إلا الله تعالى . و قد ذكر أهل التفسير أن مطلع سورة آل عمران إلى نحو بضع و ثمانين آية نزل في مجادلة أهل الكتاب للنبي صلى الله عليه و سلم و مناظرته لهم بخصوص أمور في الغيب ، فقيل إنهم النصارى وقيل إنهم اليهود ، فقيل : إن النصارى وهم "وفد نجران" لما قدموا على رسول الله عليه وسلم ناظروه في شأن أبوة عيسى عليه السلام وبنوته انطلاقاً من قوله تعالى: "إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه" [النساء: 170] ، و قيل أن اليهود هم الذين نزلت فيهم الآية و أنها نزلت في أبي ياسر بن أخطب و أخيه حبي بن أخطب و نفر الذين ناظروا رسول الله في قدره مد أجله و أجل أمته و أرادوا علم ذلك من قبل الحروف المقطعة في فواتح السور مثل: "ألم" و "ألمص" و "ألمر" و "ألر" ² . و قد افتتح الله تعالى السورة بالألوهية الخالصة لله عز و جل و قيومته الدائمة والتي من مظاهرها إنزال الكتب ، و إرسال الرسل ، و قد جاء فيها ذكر التوراة و الإنجيل اللذين وصفا بالهدى و الفرقان موحيا بالأصل الذي كانت عليه قبل أن تحرف فيها الكلام عن مواضعها و يطعن باسمها في الرسالة المصدقة لهما الموصوفة بالهدى والفرقان. و من نظر في سبب نزول الآية وجدها تتضمن ثلاثة أمور لم يعرها المعتزلة أي اهتمام في غمرة انهماكم بالبحث عن ما يوافق مذهبهم وعقيدتهم وهي:

¹ - الراغب الأصهاني ، المغردات في غريب القرآن ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، " مادة شبه " .

² - ينظر هذه الأقوال : ابن جرير الطبري ، جامع البيان في تفسير القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، 1978 ، ج3 ص:118، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ، مصدر سابق ، ج2 ن ص: 4-5 .

- 1- أن المتشابه من السمعيات أو المغيبات التي يجب الإيمان بها دون الإحاطة بكيفياتها وماهيتها ، ككيفية خلق عيسى من غير أب، أو مدة أجل أمة الإسلام أو حقيقة صفات الله تعالى فنؤمن بها و نكل كيفيتها و حقيقتها إلى الله تعالى .
 - 2- أن النصارى و اليهود من أوائل من اتبع المتشابه و خاض فيه بغية الفتنة مع علمهم بحقيقة ذلك المتشابه الذي جاء أيضا في كتبهم وقد دلت آيات كثيرة في سورة آل عمران على تحريفهم لهذه الحقائق مع علمهم بها منها قوله تعالى: "يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل و تكتُمون الحق و أنتم تعلمون" [آل عمران:70] وقوله تعالى : " يقولون على الله الكذب وهم يعلمون" [74] .
 - 3- أن طريقة اتباع المتشابه أن ينظر في الآيات المحتملة للتشابه دون ما سواها من الآيات الموضحة المبينة لها ¹ .
- فالمحكم هو الأصل الذي يرد إليه غيره من المتشابه و معنى ذلك "أن المحكم هو المشتمل على أصول العقيدة و الشريعة التي لا تتبدل و لا تتغير ، و كل ما دخل في هذا المسمى فهو محكم" ² . و أما تأويل المتشابه و إمكانية العلم به ، فقد اختلف العلماء فيها فمنهم من قال إن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله عز وجل ، و ذلك أنهم جعلوا الوقف في الآية على لفظ الجلالة "وما يعلمه تأويله إلا الله ، و بعضهم قال بأن الراسخين في العلم أيضا يعلمون تأويله وجعلوا الوقف على " والراسخون في العلم " . و بطبيعة الحال فقد اختار المعتزلة الرأي الثاني و قالوا بإمكانية تأويل المتشابه³ وقد حاول المعتزلة إعطاء تعليل لوجود المتشابه في النصوص القرآنية ، فقد قال القاضي عبد الجبار : بأن

¹ - فريدة زمرد ، مفهوم التأويل في القرآن الكريم ، دراسة مصطلحية ، مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، المغرب، ط1 ، 1435 هـ ، 2014 م ، ص : 245 ، 246 .

² - المرجع نفسه ، ص : 248 .

³ - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، إعجاز القرآن مصدر سابق ، ج16 ، ص : 378 ،

ذلك حث منه تعالى لنا على الإجتهداد و إعمال العقل و ترك التقليد و الجمود على النقل¹ و يجعل المعتزلة قضية الإشتباه في النصوص القرآنية راجعة إلى اللفظ إلى المعنى وذلك أن النصوص المحكمة دلالتها صريحة و واضحة ، أما النصوص المتشابهة فيعتريها الالتباس في الظاهر، و لكنه يقترن بقريضة تمنع من إرادة المعنى الظاهري و هو ما يصطلحون على تسميته بالمجاز ، و من خلاله يوجهون دلالة هذه النصوص إلى الجهة الصواب حتى يتم فهم المعنى المراد . فالقاضي عبد الجبار يجعل من المحكم أداة يتم من خلالها التحكم و ضبط عملية تأويل المتشابه ، و يصبح المحكم كالمصدر الثابت الذي نرجع إليه في عملية التأويل المجازي لهذه النصوص . و لكن الله سبحانه وتعالى ذكر في الآية أن من يروم تأويل المتشابه يقع في الفتنة و الزيغ ؟ قال تعالى : " فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله " فالآية صريحة في أن السعي وراء تفسير و تأويل المتشابه يؤدي إلى الزيغ و هو الإنحراف و هذا فيه دليل على أن "المتشابه لو كان للإنسان إلى العلم به سبيل لما كان تأويله أي تطبيقه و تحقيقه ممتعا ، و إنما يمتنع تطبيق ما لا يدرك علمه"² . و لهذا نجد أن كثيرا من تأويلات المعتزلة لآيات الصفات و أفعال الله عز وجل لا تتسجم مع السياق اللغوي المذكور في الآية ، و هو ما يجعلنا نخلص إلى أن السعي وراء المتشابه يؤدي إلى الفتنة بين الناس ، و يكرس الممارسات الاعتقادية الفاسدة ، و يناقض حكمة الله في وجود المتشابه ، و لهذا جعل الله تعالى العلم بتأويل المتشابه أي الوقوف على " حقيقته و قدره و كيفية و قوعه و تحققه أمرا مختصا به عز و جل وحده دون سواه"³ .

¹ - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص : 15 .

² - فريدة زمرد ، مفهوم التأويل في القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ص : 253 ، 254 .

³ - المرجع نفسه ، ص : 254 .

4-التأويلات المجازية للنص القرآني عند المعتزلة (نماذج تطبيقية) :

1-التأويل المجازي المبني على أصل التوحيد :

لقد وضع المعتزلة الأصل الأول و سموه التوحيد وهو قائم عندهم على تنزيه الله تعالى عن الشبيه والجسمية ، و قد اعتمد المعتزلة في هذا التنزيه على مبدأ العقل، وقد قرروا أن يجعلوا النص القرآني في مرتبة لاحقة للعقل ، فالعقل يعتبر " المسلمة الأولى في فكر الإعتزال ، لا معنى للعقل إذا لم يكن حراً فحرره المعتزلة ، و أجازوا له البحث لا في الشؤون الإنسانية و حسب ، بل في الأمور الغيبية و قضايا الكون ، و فوضوه الأمر كله وساروا معه إلى النهاية القصوى في البحث العلمي المنهجي المنظم " ¹ ، فالعقل بالنسبة للمعتزلة قضية أساسية ، وعاملاً جوهرياً في تقرير مباحثهم الكلامية . و من جهة اللغة أوجدوا مصطلح المجاز كوسيلة لغوية يطوعون من خلالها النصوص التي تخالف و تتصادم مع أصولهم الخمسة خاصة التوحيد والعدل ، فأولوا من خلاله كل النصوص القرآنية التي ظاهراً يتعارض مع مذهبهم لهذا فقد كان لهم الأثر الكبير في إنضاج مفهوم المجاز و ذلك " أثناء سعيهم الدائب لنفي التصورات الشعبية عن الذات الإلهية و عن أفعالها" ² . و المعتزلة و من خلال طروحاتهم التي قدموها عن حرية العقل كانوا يريدون التأكيد على قضية أكبر و هي قضية حرية الإنسان ، و لهذا نجدهم يربطون المعرفة بحرية الإنسان و بناء على هذا التصور فقد قسم المعتزلة المعارف إلى ثلاثة أصناف :

1-معرفة الخالق : و طريقها العقل و القلب .

2- معرفة العبادات : أي من حلال و حرام و غيرها ، و طريقها الرسل وتعاليمهم ، أي ما يسمونه (الوحي ، النص) .

¹ - عبد الستار الراوي ، ثورة العقل ، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد ، مرجع سابق ، ص : 15 .

² - نصر حامد أبو زيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، مرجع سابق ، ص: 5.

3- المعرفة عن طريق الإنسانية : و طريقها تجربة الإنسان في هذه الحياة ، أي ما يكتسبه من معارف و تجارب في حياته¹ . و لقد اصطبغ فكر المعتزلة و منهجهم بصبغة عقلية صارمة تجاوزت كل الحدود والمسلمات بل قدمت على الأدلة النقلية ، القرآن و الحديث و رأوا أن الأدلة النقلية وحدها غير كافية لإفحام الغير و إلزامهم الحجة ، و إنما هي تقتقر إلى البراهين العقلية التي تسندها و تظهر صحتها ، و " هكذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة كما تأتى لهم أن يحاربوا خصوم الدين الإسلامي بنفس سلاحهم ، و يخاطبهم باللغة التي اعتادوا أن يفهموا و الأساليب التي درجوا عليها و ألفوها " ² . و قد استعمل المعتزلة المجاز استعمالاً واسعاً ، و كان من الدعائم التي اعتمد عليها المعتزلة في " تنقية عقيدة التوحيد، حسب تصورهم من شوائب التشبيه والتجسيم وفي تأكيد العدل الإلهي و إظهاره في تصور منطقي معقول ، يقول على حرية الإنسان في أفعاله" ³ . و قد آثرنا في هذه الدراسة أن نورد أمثلة عن التأويلات المجازي القرآنية المبنية على أصل التوحيد ثم نتبعها بالتأويلات المجازية المبنية على أصل العدل الإلهي .

- صفة المجيء :

قال الله تعالى : " و جاء ربك و الملك صفا صفا " [الفجر :22] ، وقال تعالى: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام و الملائكة وقضي الأمر و إلى الله ترجع الأمور" (البقرة:210) . فقد قرر المعتزلة أن الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوق ، و قد جاءت هذه النصوص القرآنية تثبت صفة المجيء لله تعالى ، ففي الآية الأولى يثبت سبحانه و تعالى أنه يأتي "الفصل القضاء بين خلقه وذلك بعد أن يستشفعوا إليه بسيد ولد

¹ - ينظر : محمد عمارة ، المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1 ، 1972 ، ص:99 .

² - زهدي حسن جار الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ، 1947 ، ص 48 .

³ - أحمد أبو زيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، مرجع سابق ، ص : 310 ، 311 .

آدم على الاطلاق محمد صلوات الله و سلامه كما يشاء و الملائكة يجيئون بين يديه صفوفا صفوفا"¹ . فعمد المعتزلة إلى تأويل هذه النصوص تأويلا مجازيا ، بحجة أن إثباته يعني إثبات الجسمية لله تعالى و هذا فيه تشبيه للخالق بالمخلوق ، فجعلوه هذا من مجاز الحذف، وقد بين القاضي عبد الجبار أن في الآية حذف و تقديره : " و جاء أمر ربك ، أو متحملوا أمر ربك "² . و قال : " قد علمنا بالدليل ، أنه تعالى ، أراد مجيء من يتحمل أمره ، لأن أهل اللغة إذا شاهدوا من يقوم مقام الملك ، من صاحب جيشه ، والمتكفل بأمره يقولون: قد جاء الخليفة ، فلما كانت أوامره تصدر على السنة الملائكة عليهم السلام، لم يمنع أن يكفي بذكره عنهم ... "³ . و قال في موضع آخر : "قوله تعالى : " وجاء ربك و الملك صفا صفا " ، على صحة ما يتعلق المشبهة به ، في أنه تعالى كالواحد منا، في أنه يجيء ويذهب ! ولو كان كذلك لكان محدثا مدبرا مصورا ! و المراد بذلك : و جاء أمر ربك ، أو متحملوا أمر ربك للمحاسبة والفصل ... "⁴ ، و حجة المعتزلة أن "الكلمة كما توصف بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي ... توصف به أيضا لنقلها عن إعرابها الأصلي إلى غيره لحذف لفظ أو زيادة لفظ "⁵ ، و جعلوا قوله تعالى : " و جاء ربك " كقوله تعالى : " و أسأل القرية التي كنا فيها " [يوسف : 82] ، أي : أهل القرية . فإعراب القرية في الأصل هو الجر فحذف المضاف ، و أعطي المضاف إليه إعرابه⁶ . فالمعتزلة لما رأوا استحالة تعلق الاسم بما أسند إليه ، حسب مذهبهم ، قالوا بأنه

1 - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مصدر سابق ، ج 8 ، ص : 250 .

2 - ينظر : القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، ج 16 ، ص : 380 .

3 - المصدر نفسه

4 - يقصد بالمشبهة : أهل السنة والجماعة الذي يثبتون صفة الإتيان والمجيء لله تعالى كما أثبتتها لنفسه من غير تشبيه ولا تمثيل ، و من غير تكييف ولا تعطيل ، لأن الأشاعرة أيضا يحملون الآية على المجاز و يؤولونها .

5 - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الثاني ، ص : 760 .

6 - ينظر : القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، تحقيق و تقديم : أحمد عبد الرحيم ، و توفيق علي

وهبة ، مكتبة الناظفة ، الجيزة ، مصر ، ط 1 ، 2006 ، ص : 466

من مجاز الحذف ، بل صرح القاضي عبد الجبار بأن كل آية ذكر الله فيها اللقاء وذكر نفسه ، أنه أراد بها غيره من اليوم أو الثواب أو غيرهما ، و شدد أنه يجب أن نتنبه إلى مثل هذا الأسلوب عند تعاملنا مع مثل هذه النصوص المتشابهات من القرآن الكريم¹ ! وكذلك فعل الزمخشري مع الآية فقال عند قوله تعالى : "و جاء ريك والملك صفا صفا " : فإن قلت: ما معنى إسناد المجيء إلى الله ، و الحركة و الانتقال إنما يجوزان على من كان في جهة ؟ قلت : هو تمثيل لظهور آيات اقتداره و تبين آثار قهره وسلطانه مثل حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها و وزرائه و خواصه عن بكرة أبيهم² . و قال عند قوله تعالى : " هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ريك أو بعض آيات ريك [الأنعام:158] : " أو يأتي ريك " أو يأتي كل آيات ريك بدليل قوله تعالى: " أو يأتي بعض آيات ريك " يريد آيات القيامة و الهلاك الكلي ، وبعض أشرط الساعة كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك ..."³ . و كذلك فعل الزمخشري مع كل آية ورد فيها إثبات المجيء لله تعالى ، فجعلها من باب الاستعارة التمثيلية كعادته في جعل كل مجاز استعارة تمثيلية ، و صرح بأنه مجاز بالحذف إنتصارا لمذهبه الإعتزالي فقال عند قوله تعالى : " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى ترجع الأمور "[البقرة:210] . إتيان الله : إتيان أمره وبأسه ، كقوله تعالى : " أو يأتي أمر ريك " [النحل :33] فجاءهم بأسنا ، و يجوز أن يكون المأتي به محذوفا بمعنى أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته ... "⁴ . فقد أول المعتزلة كل نص قرآني أثبت ظاهره المجيء و الإتيان لله تعالى ، تأويلا مجازيا وحملوه على المجاز بالحذف، وجعلوه من المتشابه، و أن المجيء مجاز حقيقة مجيء

1 - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص 121 .

2 - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص : 1202 .

3 - المصدر نفسه ، ص : 353 .

4 - المصدر السابق ، ص : 124 .

أمر الله تعالى. و قد وافق الأشاعرة المعتزلة في هذه المسألة فهم أيضا أولوا هذه النصوص تأويلا مجازيا بحجة "أنه سبحانه منزه عن المجيء و الذهاب" ¹ ، و أن كل ما يصح عليه الانتقال و المجيء من مكان إلى مكان فهو محدود متناه...² وجعلوا قوله تعالى: "هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك " [النحل: 33] نصا محكما ، "فصار هذا المحكم مفسرا لذلك المتشابه ، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض" ³.

مناقشة هذا الرأي : علمنا في الفصل الأول أن نقل الألفاظ من الحقيقة إلى المجاز يتطلب شروطا معينة، وأن السياق له أثر في تحديد دلالة الألفاظ و ما وضعت له . فإذا تأملنا قول المعتزلة و الأشاعرة في هذه النصوص وجدنا أنهم ادعوا وجود إضمار في الآية و قدروه بكلمة " أمر " فجعلوا " المجيء " هو مجيء الأمر ، وهذا بين الخطأ لمن تأمل سياق الآيات و أنه إضمار ما لا يدل عليه بمطابقة ولا تضمن و لا لزوم ، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرجع لوثوقه من الخطاب هذا من جهة . و من جهة ثانية إن الدليل على وجود حذف هو أن تتوقف صحة التركيب واستقامته على اللفظ المحذوف ، ومن تأمل الآيات وجد " أن صحة التركيب و استقامته اللفظ لا تتوقف على هذا المحذوف بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار فأضماره مجرد خلاف الأصل فلا يجوز " ⁴ . فالسياق يبطل تقدير المحذوف بـ "أمر ربك" ، فقد قال تعالى: " وجاء ربك والملك " [الفجر : 22] فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، تحقيق : أنس محمد عدنان الشرفاوي و أحمد محمد خير خطيب ، دار نور الصباح ، لبنان ، ط1 ، 2011 ، ص 141 .

² - المصدر نفسه ، ص : 141 .

³ - ابن الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة ، شرح و تحقيق ، رضوان جامع رضوان ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 1417 هـ / 1997 م ، ج2 ، ص : 469 .

⁴ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة ، شرح و تحقيق ، رضوان جامع رضوان دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 1417 هـ/ 1997 م ، ج2 ، ص 469 .

و أن مجيئه سبحانه حقيقة ، كما أن مجيء الملك حقيقة ، بل مجيء الرب أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك¹ ، و من شروط نقل اللفظ من الحقيقة إلى المجاز وجود قرينة تصرف الذهن عن إرادة المعنى الحقيقي، و من تأمل السياق وجد أن القرينة الصارفة لا وجود لها ، بل تكرر نسبة المجيء إلى الله في عدة آيات دون وجود قرينة ، وكذلك لا نلجأ إلى المجاز إلا عند تعذر حمل اللفظ على الحقيقة و لا مانع يمنع من حمل اللفظ على الحقيقة إلا ما قرره المعتزلة من أصول عقلية و تصورات ذهنية و أرادوا أن يحكموا بها على أمر غيبي لا دخل للعقول في إدراك حقيقته، و ما أجمل ما فسر به سيد قطب هذه النصوص فقال عند قوله تعالى : " وجاء ربك و الملك صفا صفا:" فأما مجيء ربك والملائكة صفا صفا فهو أمر غيبي لا ندرك طبيعته و نحن في هذه الأرض ولكننا نحس وراء التعبير الجلال و الهول كذلك المجيء بجهنم نأخذ منه قريبا منهم وقرب المعذبين منها وكفى فأما حقيقة ما يقع و كيفيته فهي من غيب الله المكنون ليومه المعلوم"².

-الرؤية : قرر المعتزلة بناء على تصورهم لمسألة التوحيد ، أنه لا يجوز أن يرى الله سبحانه وتعالى بالأبصار و أنه لا تدركه الأنصار في الدنيا و الآخرة . يقول القاضي عبد الجبار : " فأما أهل العدل بأسرهم ، و الزيدية، و الخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا : لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر ، و لا يدرك به على وجه لا بحجاب و مانع و لكن لأن ذلك يستحيل "³ . و يقول في " شرح الأصول الخمسة" : " و مما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية"⁴ . و كذلك نقل أبو الحسن الأشعري إجماع المعتزلة على أن الله لا يرى

1 - المصدر نفسه ، ج2 ، ص : 469 .

2 - سيد قطب في ظلال القرآن ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 10 ، 1402 هـ/ 1982 م ، ج6 ، ص 3906 .

* يقصد بأهل العدل : المعتزلة .

3 - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل الجزء الرابع رؤية الباري ، تحقيق: محمد مصطفى حلمي ، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ، 1965 ، ص 139 .

4 - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 232 .

بالأبصار¹. وقد اعتمد المعتزلة في نفيهم الرؤية عن الله تعالى بأدلة عقلية و أخرى نقلية لتأكيد عقيدتهم التي ترتبط ارتباطا بأصل التوحيد، فنصروا قولهم بأدلة عقلية و أخرى نقلية لتأكيد عقيدتهم التي ترتبط ارتباطا وثيقا بأصل التوحيد، فجعلوا قوله تعالى: " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير" [الأنعام:103] ، نصا محكما وما عداه من النصوص الأخرى التي تثبت الرؤية من المتشابه الذي يجب تأويله ورده إلى المحكم . يقول القاضي عبد الجبار:"و وجه دلالة الآية : هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤي، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر ، ونجد في ذلك تمدا راجعا إلى ذاته و ما كان من نفيه تمدا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال " ². و في قول القاضي " و نجد تمدا راجعا إلى ذاته ... إلخ" دليل عقلي يورده المعتزلة لتأكيد نفي الرؤية مفاده عندهم : أن نفي الرؤية يعتبر من صفات المدح التي مدح الله تعالى بها نفسه و أنه لا يجب نفيها عن الله تعالى ، بمعنى أن الله تعالى إذا كان قد تمدح نفسه بأنه لا يرى ، فإن الزعم بأنه يرى هو نفي للمدح الذي مدح به ذاته . و نجد أن المعتزلة قد قسموا ما يمدح الله تعالى به نفسه إلى قسمين :

- **القسم الأول :** ما يرجع إلى صفات الفعل ، و هو بدوره ينقسم إلى قسمين : ما يتمدح الله بإثباته ، وما يتمدح الله بنفيه ، وما يتمدح الله بإثباته من الصفات الراجعة إلى الفعل ينقسم بدوره إلى قسمين : أحدهما يقتضي نفيه نقصا، مثل:التمدح بفعل الواجب و التمكين و إزاحة العلل و إثابة المطيع ، وثانيهما ما لا يقتضي نفيه نقصا مثل : فعل الإحسان و التفضل . و أما ما يتمدح بنفيه من صفات الفعل فعلى قسمين أيضا: أحدهما

¹ -أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين ، مصدر سابق ، ص 128 .

² - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 233 .

: يوجب إثباته النقص كنفى الظلم ، وثانيهما ما لا يقتضي إثباته نقصا مثل : أن يتمدح بألا يعاقب الكافر ولو عاقبه لم يقتضي ذلك نقصا فيه .

- **القسم الثاني** : فهو ما يرجع إلى صفات الذات . و هو التمدح بالأمر الذي يرجع إلى صفات الذات ، فينقسم إلى ثلاثة أقسام: **أولها** : التمدح بما هو إثبات في الحقيقة ، و نفي ذلك يوجب النقص ، وذلك كمدحه بالقديم . و **ثانيها** : التمدح بما يجري مجرى الإثبات مثل : وصفنا له بأنه عالم وقادر وحي، و نفي ذلك يوجب النقص ، و **ثالثها** : التمدح بما يجري مجرى النفي مثل: نفي الرؤية و النوم ، وإثبات ذلك يوجب النقص ¹ . و إلى هذا النوع الثالث من القسم الثاني ينتمي ما تمدح الله به نفسه من نفي الرؤية عن ذاته ، و من ثم فإن إثبات الرؤية له تقتضي نقصا ينبغي نفيه عن الله جل و عز . و قد أول المعتزلة النصوص القرآنية التي تثبت الرؤية تأويلا مجازيا ، و إن اختلفت عباراتهم في ذلك ، و من ذلك قوله تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " أي : تراه عيانا ، كما رواه البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه : "إنكم سترون ربكم عيانا" ، وقد ثبت رؤية المؤمنين لله عز وجل في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ² ، فأولوا " النظر " بمعنى " الانتظار " ، وجعلوا حقيقة النظر تقليب الحدقة ، و استعماله بمعنى " الانتظار " مجاز ، قال الشيخ أبو عبد الله البصري شيخ القاضي عبد الجبار : " بأن النظر إذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يعدى " بالي " ، فكذاك الانتظار لا يمتنع أن يعدى " بالي " لأن المجازات يسلك بها مسلك الحقائق ، و هذا إشارة إلى أن النظر بمعنى الانتظار مجاز حقيقته تقليب الحدقة ³ . و قد أول القاضي عبد الجبار الآية تأويلا مجازيا ولكن من زاوية أخرى أكثر

¹ - ينظر : القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، مصدر سابق ، ج4 ، (رؤية الباري) ص:

(154 ، 156)، وشرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص 238 .

² - ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مصدر سابق ، ج8 ، ص : 178 .

³ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص : 246 .

عمقا فقال أن " النظر " ليس هو "الرؤية" ، فالنظر تقليب الحدقة الصحيحة في الشيء التماسا لرؤيته ، و"الرؤية" هي إدراك الشيء ، وعلى ذلك فليس كل من نظر فقد رأى ، لأن الرؤية نتيجة للنظر ، و تتوقف على حال المرئي من الدقة والخفاء أو الوضوح والانكشاف . فرأى القاضي عبد الجبار أن تعلق النظر بالوجوه مجاز و ليس حقيقة لأن الوجوه لا ترى في الحقيقة " و لا يصح أن ينظر بها أيضا لأن النظر يقع بالعين التي في الوجه دون الوجه ، و إذا لم يجز أن يراد بالوجوه العضو على الحقيقة ، لأن العضو لا ينظر في الحقيقة ، فيجب متى حمل الكلام عليه أن يكون مجازا يحتاج الحامل له عليه إلى دليل " ¹ فالقاضي عبد الجبار يقول : " إن النظر المذكور هنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة ، لثواب ربها منتظرة ، والنظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى : " فنظرة إلى ميسرة" [البقرة : 280] ، أي فانتظار ، وقال عز و جل ، فيما يحكمه عن بلقيس : " فناظرة بما يرجع المرسلون" [النمل : 35]، وقال الحسان بن ثابت :

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص ²

- "صفة" اليد " و " اليمين" : ورد في القرآن آيات كثيرة تسند " اليد" و "اليمين" إلى الله تعالى ، قال تعالى : "ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي " [ص: 75] ، وقال تعالى : "وقالت اليهود يد الله مغلولة غلقت أيديهم و لعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء" [المائدة: 64] . و قال تعالى : " و السماوات مطويات بيمينه" [الزمر: 67] ، وقوله تعالى : "لأخذنا منه باليمين" [الحاقة: 45] . فالآيات السابقة تثبت لله تعالى صفة "اليدين" و "اليمين" ، وهذا يتعارض وما قرره المعتزلة في أصل التوحيد من التنزيه المطلق، وعدم إثباتهم للصفات التي يرون بأنها زائدة على الذات الإلهية و أنها تستلزم تعدد الآلهة ، فعمدوا إلى تأويل هذه الآيات وحملها على المجاز ، فقالوا بأن "اليد" في

¹ - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، ج4 (رؤية الباري) ، ص : 203 .

² - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص : 245 .

النصوص السابقة ليست على الحقيقة بل هي مجاز عن القوة و القهر " . يقول القاضي عبد الجبار : " إن اليد هنا بمعنى القوة ، و ذلك ظاهر في اللغة، يقال: مالي على هذا الأمر يد ، أي قوة" ¹ ، و قالوا عند قوله : "بل يدها مبسوطتان" ، اليد هنا النعمة ، فأطلق اليد على النعمة إطلاقاً لسم السبب على المسبب ² . و قال القاضي عبد الجبار عند قوله تعالى : " و السماوات مطويات بيمينه" [الزمر:67] : " و جوابنا أن اليمين بمعنى القوة ، و هذا كثير ظاهر في اللغة...³ . و قد عد صاحب "الإيضاح في علوم البلاغة" اليمين في قوله تعالى : " والسماوات مطويات بيمينه" من باب "المجاز المركب" " فقال : "أي يخلق فيها صفة الطي، حتى ترى كالكتاب المطوي بيمين الواحد منا، وخص اليمين ليكون أعلى و أفخم للمثل لأنها أشرف اليدين و أقواهما ، و التي لا غناء للأخرى دونها، فلا يهش إنسان لشيء إلا بيمينه فهيأها لنيله، و متى قصد جعل الشيء في جهة العناية جعل في اليد اليمنى"⁴ . و نجد أن الأشاعرة أيضاً يوافقون المعتزلة في تأويل " اليد " و " اليمين" تأويلاً مجازياً تماشياً مع أصولهم التي قرروها من دفع توهم كونه تعالى قابلاً للتجزؤ والتبعيض⁵ . مع أن الإمام الأشعري يثبت صفة اليد ⁶ ، و يثبت الرؤية بالأبصار

¹ - المصدر السابق ، ص : 226 .

² - و لتفصيل القول في مجاز اليد ، ينظر : عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة ، مصدر سابق ، ص : 352 ، 365 .

³ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص : 229 .

* - المجاز المركب هو : " اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه أي: تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى ، ثم تدخل المشبهة في حنس المشبه بها مبالغة في التشبيه فتذكر بلفظها من غير تغيير بوجه من الوجوه" ، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص: 232 .

⁴ - الخطيب القروي، الإيضاح في علوم البلاغة ، مصدر سابق ، ص : 333 .

⁵ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 165 ، 170 .

⁶ - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص : 170 .

في الآخرة¹ في باب الصفات وهذا يؤكد الفرق بين ما عليه الأشعري وما عليه الأشاعرة الذين جاؤا بعده و انتسبوا إليه .

- "صفة الوجه" جاءت نصوص كثيرة في القرآن تثبت صفة الوجه لله تعالى ، منها قوله تعالى: "كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام " [الرحمن: 26، 27] وقوله تعالى: " كل شيء هالك إلا وجهه" [القصص: 88] وقوله تعالى: "إنما نطعمكم لوجه الله" [الإنسان: 9] . و قوله تعالى : " فأينما تولوا فثم وجه الله [البقرة: 115] ، فقد أول المعتزلة هذه النصوص القرآنية التي تسند إلى الله تعالى الوجه ، و قالوا بأن لفظ "الوجه" في تلك النصوص مجاز لا حقيقة فنجد أن القاضي عبد الجبار أول " الوجه" إلى معنى "الذات" وجعله مجاز علاقته الجزئية ، من باب إطلاق الجزء و إرادة الكل ، فقال عند قوله تعالى: " فأينما تولوا فثم وجه الله" : " و لو أريد به الحقيقة لم يصح ، فالمراد إذا ذاته ، وقد يذكر الوجه ، ويراد به نفس الشيء ، كما يقال: هذا وجه الطريق ، و وجه الرأي"²، وقال أيضا : " و ذلك أن الوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة"³ . و هذا التأويل مبني على ما قرره المعتزلة في أصل التوحيد من نفي الصفات الزائدة عن الذات ، فلا يثبتون إلا الذات و كل صفة فتفسر بأنها الذات . و قد أول الزمخشري الوجه في قوله تعالى : " فثم وجه الله" قائلا : " أي جهته التي أمر بها ورضيها"⁴ ، و قال عند قوله تعالى: " كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام" [27] : "وجه ربك ذاته و الوجه يعبر به عن الجملة و الذات"⁵. فهذا تأويل مجازي علاقته الجزئية ، و قد ذهب إلى هذا القول الأشاعرة

¹ - أبو الحسن الأشعري ، اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع ، تحقيق ، حمودة غرابية ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ط 1 ، 1431 هـ ، 2010م ، ص : 63 ، 70 .

² - القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص : 105 .

³ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص : 227 .

⁴ - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص : 93 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص : 1071 .

الأشاعرة فهم أيضا أولوا النصوص القرآنية الواردة في الوجه على المجاز و أن المقصود به "الذات" ، و أنه قصد من ذكره التأكيد و المبالغة ، فإنه يقال : " وجه الأمر هو كذا و كذا ، و وجه هذا الدليل كذا و كذا ، المراد منه نفس ذلك الدليل ، فكذا ههنا" ¹ .

مناقشة هذا الرأي : لقد أكثر المعتزلة من تأويل آيات الصفات الإلهية بحجة أنها من المتشابه الذي يجب تأويله ورده إلى المحكم ، و كذلك عملا بمبدأ الاستحالة العقلية و أن إثبات هذه الصفات مستحيل عقلا، و أن ظواهر هذا الآيات يخالف مبادئ العقل ومقتضياته و إثباتها يوجب إثبات القديم و المحدث معا و هذا مستحيل . و هناك ميزة ظاهرة تميز بها التأويل المجازي عند المعتزلة وهو أنه وجه و ضبط داخل دائرة الأصول و المقررات الفكرية التي سموها الأصول الخمسة ، و خاصة التوحيد و العدل اللذان يعدان أصلين مركزيين في دائرة الأصول الخمسة . و قد تجسد هذا الأمر في الأمثلة السابقة فقد عرضت على أصل التوحيد القائم على التنزيه العقلي المطلق فلما خالفته حملت على المجاز دون الحقيقة ، و هذا الأمر أكده علماء المعتزلة و أخوا عليه عند التعامل مع النصوص القرآنية فما وافق مقررات التوحيد والعدل حمل على الحقيقة و ما خالفها حمل على المجاز ، و في هذا الشأن يقول القاضي عبد الجبار : "... و إذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق و دلالة ، فلا بد من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل و التوحيد ، على ما تقدم له من العلم ، فما وافقه حمله على ظاهره و ما خالف الظاهر حمله على المجاز و إلا كان الفرع ناقصا للأصل" ² . و هذا الكلام من علماء المعتزلة يؤكد قضية مهمة تسعى هذه

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص: 159 ، 160 ، والقاضي أبو بكر بن العربي ، كتاب الأفعال الله عز و جل ، تحقيق: نبيلة الزكري ، دار الأمان ، الرباط ، ط1 ، 1438 هـ ، 2017 ، ص : 101 ، 325 .

² - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، ج16 (إعجاز القرآن) ، ص : 395 .
* - مسائل علم الكلام و مسائل العقيدة .

الدراسة للكشف عنها و هي أن " هؤلاء العلماء حملوا معهم كثيرا من خلافاتهم الكلامية و الأصولية* إلى ساحة البحث اللغوي ، وأحب كل فريق منهم أن يضع في اللغة و البيان أصولا و نظريات موافقة لأصول مذهبه و عقيدته ، فوقع الخلاف بينهم في قضايا اللغة و البيان ، بسبب الخلاف الذي كان بينهم في أصول الدين كما تأثروا بتقافتهم و مناهجهم الكلامية في معالجة المشاكل اللغوية"¹. و من الأشياء اللافتة في التأويلات المجازية القائمة على أصل التوحيد عند القاضي عبد الجبار أنها تميزت بعدم دقة "المصطلح البلاغي التصنيفي المناسب" ² فتارة يطلق عليه لفظ المجاز و أخرى التوسع" و مرات يستبدل لفظ المجاز "بالمبالغة"⁽³⁾، فكنا عند إيرادنا للتأويل نحاول أن نستنبط مجازية النصوص المؤولة من خلال السياق الذي يشير فيه القاضي عبد الجبار أن هذا النص ورد على غير حقيقته أو أنه على سبيل المجاز أو التوسع دون أن يفصل في نوع المجاز و علاقته ، و قمنا بترتيب و ضبط علاقة هذا المجاز بشكل واضح . كذلك نلاحظ أن الزمخشري يؤول هذه النصوص تأويلا مجازيا لكنه يستعمل مصطلح "الاستعارة التخيلية" أو "التمثيل" أو "التصوير" و بهذه الطريقة "تخلص الزمخشري مما توقع فيه خطة المجاز من تعسف في التأويل ، و ركافة في التحليل"³ فنجد أنه يأخذ النص كاملا و يعامله على أنه وحدة متكاملة و ملتحمة ثم يقوم بتأويله و هذا قد ساعده على التخلص من التناقض عند تحليل النصوص القرآنية المتشابهة فقد اعتبر الزمخشري هذا الباب أدق أبواب البيان و ألطفها فقال : " و لا ترى بابا في علم البيان أدق و لا أرق و لا ألطف من هذا الباب ، و لا أنفع و أعون على تعاطي تأويل المتشابهات من أقوال الله تعالى ، فإن

¹ - أحمد أبو زيد ، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة و إعجاز القرآن ، دار الأمان ، الرباط ، ط 1 ، 1409 ، 1989 ، ص : 16 .

² - محمد مذبحي ، حدود المجاز عند القاضي عبد الجبار المعتزلي ، مرجع سابق ، ص : 124 .

³ - أحمد أبو زيد ، المنحى الإعترالي في البيان و إعجاز القرآن ، مرجع سابق ، ص : 188 .

أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً¹ . و هذه التأويلات المجازية تؤكد خطأ بعض الباحثين المعاصرين حين وصف التأويل الإعتزالي بأنه تأويل " يقف عند الحدود التي تسمح بها اللغة العربية في التعبير ولايتعدها"² ، فلو كان تأويل المعتزلة يحترم الحدود التي تسمح بها اللغة لما وجدنا هذا التباين في التعبير عن النصوص المتشابهة بين القاضي عبد الجبار و الزمخشري أو بين القاضي عبد الجبار وشيوخ المعتزلة الذين سبقوه أو عاصروه ، و كذلك لما وجدنا ذلك التناقض في كلام الرجل الواحد من علماء المعتزلة كما حدث للقاضي عبد الجبار عند حديثه عن الآيات الواردة في إثبات رؤية الله عز وجل فمرة يقول أن "النظر" إذا عدي بحرف الجر "إلى" لم يحتمل إلا الرؤية و لم يحتمل الانتظار أو الفكرة³ كما في قوله تعالى: " رب أرني أنظر إليك" (الأعرافك:143)، ثم يعود للاعتراف بأن النظر " بمعنى " الانتظار " مجاز⁴ عند حديثه عن قوله تعالى: " و جوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " و لو كان أيضا يقف عند حدود ما تسمح به اللغة لما قرر المعتزلة عرض النصوص القرآنية على العقل ومقررات التوحيد والعدل و اكتفوا بما تسمح به اللغة العربية و قوانينها ، و لما تعسفوا في تأويل النصوص تأويلا مجازيا مع إمكانية حملها على الحقيقة بل حملها على الحقيقة أولى من تأويلها تأويلا ياباه السياق و الفرق اللغوي .

2- **التأويل المجازي القائم على أصل العدل الإلهي:** قد قرر المعتزلة أن الله تعالى منزه عن الظلم تنزيها مطلقا ، و أنه عدل لا يفعل إلى الحسن و أنه منزه عن فعل القبيح،

¹ - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص : 947 .

² - ينظر : محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي : دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط11 ، 2013 ، ص : 66 .

³ - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، ج4 (رؤية الباري) ص : 208 - 209 .

⁴ - المصدر نفسه ، ج4 ، ص: 210 .

و استدلو على ذلك بنصوص قرآنية كثيرة توافق رؤيتهم و مذهبهم ، و لكنهم وجدوا في القرآن نصوص كثيرة تسند خلق أفعال العباد إلى الله تعالى ، و كذلك نصوص أخرى تسند الهداية و الإضلال و الختم و الطبع على القلوب إلى الله تعالى ، و نصوص تسند الكيد و المكر إلى الله تعالى ، فعمل المعتزلة كعادتهم على تأويل هذه النصوص بحيث تحمل معاني و دلالات تتوافق مع ما قرروه في أصل العدل الإلهي ، و كان التأويل المجازي هو الوسيلة اللغوية التي اعتمدها لجعل هذه النصوص توافق مرادهم و مذهبهم.

-الهداية و الإضلال :

لقد فصل المعتزلة القول في معنى الهدى و الضلال و حاولوا أن يبينوا حقيقته و مجازه ذلك لأنه مرتبط بأصل العدل و متصل به ، من جهة أن الله تعالى لا يخلق أفعال العباد أي لا يهديهم و لا يضلهم بل هم يخلقون أفعالهم و بالتالي يحاسبون عليها و أن نسبة الهداية و الإضلال إلى الله توجب نسبة الظلم و القبيح إلى الله تعالى . و ذلك مرتبط عند المعتزلة بما يسمونه صحة الفعل و تعلقه بفاعله، فلا تتعلق صحة الفعل بالفاعل عند المعتزلة إلا لأن هذا الفاعل قادر على إخراجهم من العدم إلى الوجود بسبب منه و لما كان الإنسان الفاعل عاقلاً مفكراً فإنه يتمتع في الحقيقة أن يوجد أي فكر نظري لا يستنتج عملاً معيناً إن لم يكن هو نفسه هذا العمل ، فحين تزول الموانع و تكتمل الدواعي و يحدث الفعل بالقدرة، وحين تكتمل المعرفة العقلية و البلوغ تكتمل معها القدرة على خلق الأفعال عندهم و على صفاتها الذاتية¹ ، فالهداية في النصوص القرآنية عند المعتزلة معناها "الدلالة و البيان" أو "الفوز و النجاة" فهذه هي حقيقة الهداية في اللغة ، و كل نص أسندت فيه الهداية إلى الله تعالى فهي مجاز حقيقته هذين المعنيين لا غير ، يقول القاضي عبد الجبار : " أعلم أن الهدى بمعنى الدلالة كثير في الكتاب قال الله تعالى في وصف القرآن : "هدى للناس" [البقرة: 185]. " و هدى و رحمة لقوم يؤمنون" [الأعراف :

¹ - ينظر: السعيد شنوكة ، التأويل في التفسير بين المعتزلة و السنة ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، ص : 372.

[203] ، و لا يجوز أن يراد بذلك إلا كونه دلالة و بيانا¹ . و قد أول المعتزلة كل آية فيها إسناد الهداية إلى الله تأويلا مجازيا ، قال الله تعالى: " و أما ثمود فهديهم فاستحبوا العمى على الهدى " [فصلت: 17] ، فقد حمل القاضي عبد الجبار و الزمخشري هذه الآية على المجاز " و لو كان المراد بذلك أنه جعلهم مؤمنين لما صح أن يقول : "فاستحبوا العمى على الهدى و قوله تعالى " أولئك على هدى من ربهم " [البقرة : 5] ، يدل على أنه البيان ، لأن حمله على غيره لا يصح² ، فالهداية هنا مجاز علاقته " المسببة" لأنه لما كانت الدلالة و البيان هي المسببة للهداية أطلقت الهداية و أريد بها الدلالة و البيان أي ذكر : السبب و المراد المسبب . و قال عند قوله تعالى : " و لو شاء الله لجمعهم على الهدى " [الأنعام : 35] أن الهدى ليس المقصود به حقيقة الإيمان أي هداهم : للإيمان ، " و ذلك لأن الهدى قد بينا أنه يحتمل ، و أن الأصل فيه هو الفوز و النجاة ، و الدلالة و البيان³ فالهدى في هذه الآية مجاز⁴ : و قوله تعالى : " إنهم فتية آمنوا بربهم و زدناهم هدى " [الكهف: 13] ، فزيادة الهدى هنا مجاز عند المعتزلة لأن " الهدى لا يقع على الحقيقة ، و إنما يوصف به من حيث يؤدي إلى الفوز و النجاة " ⁵ . فحقيقة الهدى عند المعتزلة ليست هي الإيمان ، و متى حمل عليها فهو مجاز⁶ و قال الزمخشري عند قوله تعالى : " فأما ثمود فهديهم فاستحبوا العمى على الهدى " [فصلت: 17] " فهديناهم : فدللناهم على طريق الضلالة و الرشد كقوله تعالى : " وهديناهم النجدين " [البلد : 10] " ⁷ . و قال عند قوله تعالى : " و زدناهم هدى " [الكهف: 13] :

¹ - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص : 61 .

² - المصدر نفسه ، القسم الأول ، ص : 62 ، 63 .

³ - المصدر السابق ، القسم الأول ، ص : 546 ، 547 .

⁴ - القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن القسم الأول ، ص : 243 ، 244 .

⁵ - المصدر نفسه ، القسم الأول ، ص : 471 .

⁶ - المصدر السابق ، القسم الأول ، ص : 244 .

⁷ - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص : 967 .

أي : بالتوفيق والتثبيت" ¹ . و كذلك أول المعتزلة كل آية ورد فيها إسناد الإضلال إلى الله تعالى بمعنى أن الله هو الذي يضل عباده و يمنعهم من الإيمان ، و جعلوا حقيقة الإضلال " أنه تعالى أضافه إلى نفسه بمعنى العقاب و قد أضافه إلى نفسه بمعنى الضلال عن زيادة الهدى لأنه إذا سلبهم ذلك للمصلحة أو على سبيل العقوبة جاز ، و لا يكون ذلك منعا من الإيمان ... و يجوز أن يضاف الضلال إليه تعالى بمعنى أن يذهب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار " ² . و قد رفض المعتزلة أن ينسب الإضلال إلى الله تعالى بمعنى يخلق نفس الكفر في عباده و أنه تعالى يدعوهم إلى الكفر أو أنه تعالى يلبس على عباده الأدلة، "فذلك مما لا يجوز عليه تعالى" ³ . فكل نص ورد فيه إسناد الإضلال إلى الله تعالى فهو مجاز و ليس من باب الإسناد الحقيقي لأن ذلك يؤدي إلى نسبة القبيح إلى الله تعالى ، و كذلك فيه إثبات أن الله تعالى هو الذي يخلق أفعال العباد و هذا يعارض أصل العدل عند المعتزلة الذين قرروا فيه أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم قال الله تعالى: "يضل به كثير" [البقرة:26] فإسناد الإضلال إلى الله تعالى إسناد العقل إلى السبب و هو " المثل " لأنه لما ضرب المثل ضل به قوم و اهتدى به قوم تسبب لضلالهم و هداهم" ⁴ . وكذلك حمل الزمخشري الإضلال في قوله تعالى : " إن هي هي إلا ففتنك تضل بها من تشاء و تهدي من تشاء " [الأعراف:155] ، على المجاز، فالإضلال مسند إليه جل شأنه على سبيل المجاز، لأن محنته تعالى لما كانت سببا في أن ظل قوم و اهتدى آخرون فكأنه تعالى أضلهم بها و هداهم ، على الاتساع في الكلام ⁵ . و قد اعتبر المعتزلة كل نص يثبت أو يسند خلق الأفعال إلى الله تعالى مجاز

¹ - المصدر السابق ، ص : 613 .

² - القاضي عبد الجبار . متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الأول ، ص 65 .

³ - المصدر نفسه ، القسم الأول ، ص : 66 ، 67 .

⁴ - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص : 68 .

⁵ - المصدر السابق ، ص : 390 .

وهذا واضح من كلام المعتزلة عن كل آية أو حديث في هذا الشأن ، خاصة في كلام القاضي عبد الجبار فهو يعتبر أن الآيات التي يستشهد بها الخصوم الأشاعرة وأهل السنة أنها مجاز ، و هذا الكلام من المعتزلة يؤكد أمرا مهما يجب التفتن إليه عند دراسة المسائل اللغوية عند الفرق الكلامية ألا و هو جعل اللغة وسيلة لخدمة تصوراتهم الفكرية فقد تحول المجاز إلى وسيلة تأويلية يلجأ إليها المعتزلة و كذلك الأشاعرة و إن بدرجة أقل لرفع التعارض الظاهري بين آيات القرآن الكريم من جهة وبين تصوراتهم الفكرية فأصبحت اللغة و مسائلها بمثابة الخادم لتلك التصورات والمذاهب الفكرية ، و إن كانت في بعض الأحيان ترفد الدرس اللغوي بأشياء جديدة و مبتكرة .

-الطبع و الختم و القفل و السد على القلوب و الفشاوة على الأبصار :

قال تعالى: " إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم و على سمعهم و على أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم " [البقرة: 6] ، وقال تعالى: [أفرايت من اتخذ إليه هواه و أضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة بل طبع الله عليها بكفرهم " [النساء: 155] . و قال تعالى : " كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين " [الأعراف : 101] ، وقال تعالى: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" [محمد : 24] ، وقال تعالى: " و نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون" [الأعراف: 100] ، و قال تعالى : " لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون ، إنا جعلنا في أعناقهم أغلال فهي إلى الأذقان فهم مقحمون وجعلنا من أيديهم سدا و من خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون و سواء عليهم أأنذرتهم أم لا تنذرهم لا يؤمنون" [يس : 8] . فكل هذه النصوص القرآنية تسند الختم و الطبع على القلوب و الأسماع إلى الله تعالى، و أنه تعالى هو الذي يخلق هذه الأفعال في قلوب عباده ، وهذا ما يقول به أهل السنة و الأشاعرة و أن الله تعالى يحول بين الكافر وبين الإيمان حقيقة لحكمة يعلمها سبحانه . بينما نجد الجبرية تزعم أن الله تعالى أكره عباده على ذلك و قهرهم عليه

و أجبرهم من غير فعل منهم و لا إرادة و لا اختيار و لا كسب البتة ، بل حال بينهما و بين الهدى ابتداء من غير ذنب و لا سبب من العبد يقتضي ذلك ، بل أمر عباده بالإيمان ثم حال بينهم وبينه ، فلم ييسر إليه سبيلا و لا أعطاه عليه قدرة و لا مكنه منه بوجه ، بل قال بعضهم وهم غلاة الجبرية : بل أحب له الضلال و الكفر و المعاصي و رضيها منه وهذا الكلام واضح البطلان بل هو صريح الكفر . أما المعتزلة فإن مقررات العدل عندهم تتعارض وظاهر هذه النصوص فعمدوا كعادتهم إلى تأويل هذه النصوص و صرف معانيها إلى ما يتناسب مع أصولهم مستعملين التأويل المجازي . لأن إثباتها يوجب نسبة الظلم و القبيح إلى الباري سبحانه وتعالى و هذا ممتنع، وفيه معارضة لحكمة التكليف، و عليه فلا يجوز عندهم حمل هذه النصوص على أنه تعالى منعهم من الإيمان و حال بينهم و بينه إذا يكون لهم الحجة على الله ، و يقولون كيف يأمرنا بأمر ثم يحول بيننا و بينه و يعاقبنا عليه ، و كيف يكلفنا بأمر لا قدرة لنا عليه ، و هل هذا إلا بمثابة من أمر عبده بالدخول من باب ثم تسد عليه الباب سدا محكما لا يمكنه الدخول معه البتة ثم عاقبه أشد العقوبة على عدم الدخول ! ، و قالوا : إذا كان هذا قبيحا في حق المخلوق الفقير المحتاج فكيف ينسب إلى الرب تعالى مع كماله و غناه و علمه و إحسانه و رحمته . يقول القاضي عبد الجبار في هذا الشأن : " معناه أنه تعالى شبه حالهم بحال الممنوع الذي على بصره غشاوة ، من حيث أزاح كل عنهم فلم يقبلوا ، كما قد تعين للواحد الحق فتوضحه فإذا لم يقبل صح أن تقول : إنه حمار طبع الله على قلبه"¹ و هذا عندهم من باب المجاز العقلي . و قال الزمخشري : " فإن قلت : ما معنى الختم على القلوب و الأسماع وتغشية الأبصار ؟ قلت: لا ختم و لا تغشية ثم على الحقيقة و إنما هو من باب المجاز"² فالزمخشري يرى أن إسناد الختم إلى الله تعالى هو

¹ - القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، مصدر سابق ، ص : 30 .

² - الزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص : 41 .

من باب المجاز ذلك أن "إسناده إليه يدل على المنع من قبول الحق و التوصل إليه بطرقه وهو قبيح و الله تعالى منزه عن فعل القبيح علوا كبيرا لعلمه بقبحه و علمه بغناه عنه ، وقد نص على تنزيه ذاته بقول:"وما أنا بظلام للعبيد" [ق: 29] و قوله : " و ما ظلمناهم و لكن كانوا هم الظالمين" [الزخرف:76] وقوله: " إن الله لا يأمر بالفحشاء" [الأعراف : 28] ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل¹، فالختم " مسند إلى اسم الله على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة"² و يقرر الزمخشري أن الخاتم في الحقيقة هو الشيطان أو الكافر بيد أنه أسند الختم إلى الله تعالى لما كان هو المسبب له كما أسند البناء إلى الأمير في قولهم : بني الأمير المدينة"³ ، و قد خالف الأشاعرة و أهل السنة المعتزلة في هذه النصوص فمنعوا تأويلها وحملوها على الحقيقة و قال أهل السنة أن الله تعالى يخلق الكفر في العبد بما يتناسب وقلب هذا العبد ، و أن هذه الألفاظ إذا أُضيفت إلى محالها كانت بحسب تلك المحال بل هذه الأوصاف عند أهل السنة هي ألزم للقلب منها لغيره "فلو قيل إنها حقيقة في ذلك مجاز في الأجسام المحسوسة لكان مثل قول هؤلاء و أقوى منه فالعمى في الحقيقة و البكم و الموت و القفل للقلب ، ثم قال تعالى : " فإنها لا تعمي الأبصار و لكن تعمي القلوب التي في الصدور " [الحج: 46]"⁴ . و قد عاب ابن قيم الجوزية فهم النصوص على هذه الطريقة "و كأن هذا القائل حقيقة القفل عنده أن يكون من حديد ، و الختم أن يكون بشمع أو طين ، و المرض أن يكون حمى... و الموت هو مفارقة الروح للبدن ليس إلا ، و العمى ذهاب ضوء العين الذي تبصر به ، و هذه الفرقة من أغلظ الناس حجابا ..."⁵ . و كذلك اعترض الأشاعرة على هذه

¹ - المصدر السابق ، ص : 42 .

² - المصدر السابق ، ص : 42 ، 43 ، 44 .

³ - المصدر السابق ، ص : 42 ، 43 ، 44 .

⁴ - ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر و الحكمة و التعليل ، مصدر سابق ، ص : 160-

. 161

⁵ - المصدر السابق ، ص : 160 .

التأويلات المجازية من قبل المعتزلة ، فقد شنع ابن المنير على الزمخشري في حمله الآية على المجاز موافقة لعقيدته الاعتزالية¹ وعمل هو أيضا على حلها على ما يوافق مذهبه الأشعري . و هذه التأويلات المجازية توضح حرص المعتزلة على تحقيق العدل الإلهي مما دفعهم إلى التعمق في بحث مسألة الإسناد اللغوي ، لأنهم وجدوا في نصوص القرآن الكريم ما يسند إلى الله تعالى بعض الأفعال التي تخالف ما وضعوه في أصل العدل فعمدوا إلى إستعمال المجاز كوسيلة للتوفيق بين النصوص القرآنية و مقررات العدل والتوحيد ، و هذا ما يؤكد الصلة الوثيقة بين المجاز و مقررات الإعتزال الفكرية .

¹ - ينظر : ابن المنير المالكي ، الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ، على هامش الكشاف ، ص : 42

الفصل الثالث

التأويل المجازي للنص القرآني عند الأشاعرة

- المجاز عند الأشاعرة : الموقف و الدوافع.
- التأويل المجازي و علاقته بالأصول الفكرية للأشاعرة .
- التأويل المجازي و صلته بالمحكم و المتشابه به عند الأشاعرة.
- التأويلات المجازية للنص القرآني عند الأشاعرة (نماذج تطبيقية) .

تمهيد : لمحة عامة عن فرقة الأشاعرة:

ينسب مذهب الأشاعرة إلى مؤسسه الإمام أبي الحسن الأشعري (ت:324 هـ) الذي بدأ حياته على المذهب الإعتزالي و بقي معتزليا حتى بلغ الأربعين من عمره ، ثم فجأة تحول عن المذهب الإعتزالي و تبرأ منه ، بعد أن كان قد ألف مجموعة من الكتب في العقيدة الإعتزالية . و قد ذكر المؤرخون عدة أسباب دعتة للتحول عن المذهب الإعتزالي¹. و لكن مهما قال العلماء في أسباب هذا التحول من المذهب الإعتزالي إلى المذهب الحق مذهب أهل السنة والحديث فإن الأمر الذي بينه الأشعري من هذا التحول و أراد التأكيد عليه و هو ما نلمسه جليا من خلال مؤلفاته ، هو أن العقل البشري قاصر أشد القصور عن الإحاطة بحكمة الله تعالى في أفعاله ، و أنه لا يستطيع هذا العقل تعليل أفعال الباري جل جلاله ، و لعل هذا الأمر هو الذي جعل الأشعري يفارق المعتزلة الذين غالوا كثيرا بل أفرطوا عندما حكموا العقل البشري في كل شيء حتى أعطوه الحق في تعليل كل أفعال الله تعالى ، و هذه المبالغة من المعتزلة بينة البطلان ، و مجانية للصواب ، ذلك لأن أفعال الله تعالى لا يمكن إخضاعها لحكم العقل البشري القاصر والضعيف وهي لا توزان بميزاته، لأن المصدر الذي يجب أن نرجع إليه في معرفة أسماء

¹ - قيل أنه : لم يجد إجابات مقنعة عن كثير من الأسئلة التي كانت تراوده في المذهب الإعتزالي .
 . و قيل : أنه سأم من الإفراط الإعتزالي في تحكيم العقل و إقحامه في تأويل النصوص الشرعية .
 . و قيل : أنه رأى النبي صلى الله عليه و سلم في المنام و أمره بترك ما هو عليه و إتباع الآثار الصحيحة .

ينظر هذه الآراء: ابن عساكر الدمشقي ، تبیین كذب المفتری فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري ،تحقیق : محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للشرائط ، مصر ، 2010 ، ص 43 ، 47 / حمود غرابية ، أبو الحسن الأشعري مكتبة الخانجي ، ص: 61 / محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، تحقيق : هذا الجزء : إبراهيم الزبيق ، إشراف : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، دمشق ، ط1 ، 1429 ، 2008 ، ج15 ، ص : 89-90 /أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام (الأشاعرة) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ص : 50 ، 51 / مصطفى حلمي ، منهج علماء الحديث و السنة في أصول الدين ، دار الدعوة ، الإسكندرية، مصر ، ط2 ، 1413 ، 1992 ، ص : 167 .

الله ، و معرفة صفاته ليس العقل بل السمع وهو القرآن و السنة النبوية ، يقول ابن خلدون في هذا الشأن : " و اتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك و عملك ، فهو أحرص على سعادتك ، و أعلم بما ينفعك ، لأنه من طور فوق إدراكك .، و من نطاق أوسع من نطاق عقلك ، و ليس ذلك بقادح في العقل و مدراكه، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد و الآخرة ، و حقيقة النبوة ، و حقائق الصفات الإلهية ، و كل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال" ¹.

- مراحل حياة الإمام الأشعري الفكرية :

ذكر العلماء و المترجمون الذين درسوا حياة الأشعري أنه مر بثلاث مراحل فكرية مثلت بمجملها حياته العلمية وهي :

المرحلة الأولى : و هذه المرحلة هي أطول مرحلة في حياته ، فقد عاش فيها مع زوج أمه أبي علي الجبائي (235 هـ - 303 هـ) و هو شيخ المعتزلة وقد كان له الأثر الكبير في تشكيل فكره فتشرب المذهب الإعتزالي حتى فاق فيه شيوخه ، و صار يورد على الجبائي الأسئلة فلا يجد إجابات شافية وهذا ما جعله يعقد العزم على مفارقة المعتزلة وكان سنه يقارب الأربعين ² ، وقد ألف بعض الكتب على المذهب المعتزلي .

المرحلة الثانية : و عندما بلغ الإمام الأشعري الأربعين من عمره ثار على المعتزلة وتبرأ منهم علانية، وقد تعددت الروايات والقصص حول هذا الانفصال فبعضهم أرجعها إلى عدم وجود إجابات مقنعة ترضي طموح الأشعري العلمي وعجز شيخه الجبائي عن إعطائه إجابات مقنعة و حاسمة بعد عدة مناظرات و أسئلة متنوعة ، و بعضهم قال أنه

¹ - ينظر تفضيل هذه الجزئية : عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، إعتنى بها : مصطفى شيخ مصطفى مؤسسة الرسالة ناشرون ، دمشق ، ط 1 2010/1431 ، ص 479 .

² - ينظر : ابن عساكر ، تبين كذب المغتري ، مصدر سابق ، ص : / عبد السلام البكاري ، العقيدة الأشعرية: النشأة، التأصيل ، الإنتشار ، الإستمرار ، editions IDGL ، المغرب ، ط 1 ، 2013 ، ص : 11 ، 12

فارق المعتزلة بعد رؤية رآها ، وقد أخبره النبي صلى الله عليه و سلم بضرورة اتباع الآثار والأحاديث الصحيحة وترك علم الكلام و الفلسفة¹ . فقد كان أبو الحسن الأشعري لما رجع من الإعتزال سلك طريق أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب² ، الذي كان يثبت الصفات الإلهية عن طريق العقل ، و هي (القدرة ، والإدارة ، و العلم ، و الحياة ، و السمع و ، البصر ، و الكلام) ، و ذلك أن الأشعري لم يجد في تلك الفترة ما يواجه به المعتزلة غير أفكار ابن كلاب³ الذي كان يستعمل العقل عند مناظرته للمعتزلة وقد جاء ابن كلاب في زمان كان الناس فيه صنفان: أهل السنة والجماعة يثبتون كل الصفات و يحملونها على الحقيقة ويفوضون كيفيتها إلى الله تعالى ، والمعتزلة الذين ينفون وينكرون كل الصفات ، فجاء ابن كلاب و أثبت الصفات الذاتية، وفي وجود صفات تتعلق بالمشيئة والقدرة من الأفعال و غيرها⁴ ، و قد وافق أبو الحسن الأشعري ابن كلاب و قرر عقيدته لأنه لم يعرف غيرها في تلك الفترة ، و لأنه لم يكن خبيراً بالسنة و الحديث ، و أقوال الصحابة والتابعين وغيرهم ، وتفسير السلف للقرآن⁵ ، و يمثل هذه المرحلة كتابة "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع" الذي يعتبر من الكتب التي دفعها الأشعري إلى الناس بعد البراءة من المعتزلة وعقيدتهم و هذا الرأي قال به مجموعة كبيرة من العلماء قديماً و حديثاً بحيث اعتبروا كتاب "اللمع" يمثل المرحلة الثانية من حياة الأشعري الفكرية

¹ - ينظر : ابن عساكر تبين كذب المغتري ، مصدر سابق ، ص : 47 / ابن خلكان ، وفيات الأعيان، تحقيق : عبد السلام هارون .

² - ينظر : ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 556 .

³ - هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه ، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة، وقد لقب "كلاباً" لأنه كان يجذب الخصم إليه بقوته في المناظرة و له كتاب "الصفات" و "خلق الأفعال" و "كتاب الرد على المعتزلة ، ينظر : الذهبي ، سير أعلام النبوك، مصدر سابق ، ج11 ، ص : 174 - 176 .

⁴ - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، مكتبة الرياض، ج2 ، ص:06

⁵ - ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 277 .

و من هؤلاء ابن عساكر والسبكي وابن تيمية و ابن القيم و من المحدثين ما كدونالد¹ و تريتون² و جولد سيهر أن الإبانة عن أصول الديانة " يمثل المرحلة الأخيرة" من حياته العلمية³. وهناك رأي آخر يرى العكس فيجعل " الإبانة " هو الكتاب الذي يمثل المرحلة الثانية و كتاب "اللمع" هو الذي يمثل المرحلة الأخيرة من حياة الأشعري العلمية وهو رأي اختاره "فنسك" و محقق كتاب "اللمع" الدكتور : " حمودة غرابية" الذي يرى أن الأشعري" في هذا الكتاب يبدو أعرق تفكيراً و أسلم منهجاً و أشد عناية بالأدلة العقلية إلى درجة التعقيد أحياناً"⁴ ، و كذلك الدكتور : جلال محمد عبد الحميد موسى في كتابه "نشأة الأشعرية و تطورها"⁵ . و من تأمل كتب الأشاعرة التي ألفت بعد وفاة الأشعري و كذلك ذلك الباقلاني يجدها تقرر كل ما جاء في "اللمع" و لا تقيم وزناً لكتاب "الإبانة" و ما قرره الأشعري فيها من إثبات للصفات الخبرية و عدم تأويلها ، و هذا ما يؤكد أن ما عليه الأشاعرة اليوم هو عين عقيدة عبد الله بن كلاب و لهذا نلاحظ أن الأشاعرة يمجدون ابن

¹ - هو المستشرق الأمريكي دانكن بلاك ماكونلد(1863-1943) ولد في غلاسكو وكان شديد التدين بالنصرانية له عدة مؤلفات أهمها: كتاب' (تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام).

² - هو آرثر ستانلي تريتون مؤرخ ومستشرق لاهوتي إنجليزي(1881-1973) له مؤلفات كثيرة منها كتاب (علم العقائد الإسلامية).

³ - أبو الحسن الأشعري ، اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع ، تحقيق : حمودة غرابية ، مصدر سابق ، ص : 06 (مقدمة التحقيق) .

⁴ - المصدر السابق ، ص : 4 (مقدمة التحقيق) .

⁵ - ينظر : جلال محمد عبد الحميد موسى ، نشأة الأشعري و تطورها ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982 ، ص : 210 .

كلاب بل يعدونه من أصحابهم بل من شيوخهم¹ ، و ما عليه الأشاعرة اليوم هو عين عقيدة ابن كلاب التي هي مزيج من كلام السلف وأصول المعتزلة ولهذا نجد ابن فورك يقر بأن ابن كلاب هو مؤسس أصولهم الأول².

المرحلة الثالثة : و في هذه المرحلة التي جاءت بعد رحيله من البصرة و استقراره ببغداد ألف الإمام الأشعري كتاب "الإبانة" الذي أثبت فيه كل الصفات الخيرية من غير تكليف ، ولا تشبيه ولا تعطيل ولا تأويل ، و قد أبان الأشعري في هذه المرحلة من عقيدته التي استقر عليها و هي عقيدة السلف الصالح أهل السنة و الحديث ، و قد حمل فيها لواء إمام أهل السنة أحمد بن حنبل ، و نجده في كتاب "الإبانة" يتعامل مع الصفات بتحفظ كبير و بخاصة في التأويل والمجاز فنجده أبعد الناس عن التأويل و حمل آيات الصفات على المجاز بل يمرها كما جاءت و يحملها على الحقيقة من غير تشبيه . ومهما يكن فإن البحث في هذه القضية و ترجيح أسبقية كتاب على آخر يتطلب تريثا و روية ، و كذلك مقارنة النصوص الواردة في الكتابين و تاريخ و زمن تأليفها و هذه مسألة صعبة وشائكة ، و مما زادها صعوبة هو أن معظم كتب الأشعري مفقودة ولكننا اعتمدنا في هذا الترجيح على ما ذكره المحققون من العلماء الأوائل من أمثال ابن عساكر الذي رجح أن الإبانة هو آخر ما مات عليه الأشعري . فتسمية الأشاعرة أو الأشعرية هي نسبة إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، و إن كان في آخر حياته في بغداد بعد تأليفه لكتابه "الإبانة" الذي يعتبر آخر كتاب ألفه قبل وفاته ، و الذي توج به خلاصة حياته الفكرية حيث التزم عقيدة السلف في أنقى صورها دون تأويل ، و دون أن تشوبها شوائب تكدر صفوها ، و قد أعلنها صراحة في كتابه "الإبانة" حيث قال : " قولنا الذي نقول به و ديننا الذي ندين

¹ - الشهر ستاني ، نهاية الإقدام ، تحقيق : ألفرد جيوم، مكتبة المثني ، بغداد ، ص : 303 / عبد القادر البغدادي ، أصول الدين ، تحقيق:فردجيوم ، مكتبة المثني بغداد ، ص : 104 .

² - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ج6 ، ص : 121 .

به : التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم ، و ما روي عن الصحابة والتابعين و أئمة الحديث ونحن به معتمدون ...¹.

- تطور المذهب الأشعري و مراحلہ :

لقد ظهر الفكر الأشعري في القرن الرابع الهجري على يد أبي الحسن الأشعري الذي تبرأ من عقيدة المعتزلة على المنبر في البصرة ، و اختط له طريقاً جديداً هو عبارة عن مزيج من عقيدة السلف و الأصول الفلسفية و هذا يمثل الطور الثاني من حياته و قد استعان بعقيدة عبد الله بن كلاب الذي اشتهر برده على المعتزلة ثم ألف كتاب الإبانة الذي وافق فيه عقيدة السلف و صرح فيه بأنه على عقيدة الإمام أحمد رحمه الله . و قد كان منهجه يعتمد على الأدلة السمعية و العقلية ، و لكنه كان يغلب جانب السمع على العقل فقد سلك في كتابه "اللمع" في تقريره للتوحيد و الصفات مسلكاً عقلياً ونقلياً في الآن نفسه و قد استعمل الأدلة و المنطق ليستدل بها على صفات الله تعالى و قد أيد ذلك بأمر فلسفية و طرائق عقلية و هذا ما تبعه عليه الأشاعرة الذين جاؤا من بعده فأخذوا بما في "اللمع" و لكنه ترك ذلك كله و رجع إلى عقيدة السلف الذين يمنعون إقحام العقل والفلسفة في مسائل العقيدة و الصفات الإلهية و يمنعون تأويلها مجازياً ولكن الأشاعرة الذين تأثروا بفكره في طوره الثاني لم يلتزموا طريقته التي كان جانب السمع فيها غالباً على جانب العقل بل " توغلو في مسائل فلسفية بحثة و جعلوها من صميم علم الكلام " ² . وبناء على ذلك فإن المتأمل في فكر الأشاعرة يجد أنهم لم يلتزموا طريقة واحدة خلال تاريخ فكرهم الطويل بل طراً. عليه تطورات متتالية حمل لوائها أتباع الأشعري .

¹ - أبو الحسن الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق : بشير محمد عيون ، مطبعة دار البيان ، دمشق ، ط 3 ، 1416 هـ / 1992 ، ص : 43 .

² - عبد القادر بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مرجع سابق ، ص : 71 .

والمخلصين من أتباعه أمثال الباقلاني ، و قد حاول العديد من الباحثين بحث هذه القضية¹ ، و خلصوا إلى أن المذهب الأشعري مر بأربعة مراحل أو أطوار يمكن أن نجملها فيمايلي :

المرحلة الأولى : وهذه المرحلة تمثل طور النشأة و الظهور الحقيقي ، و يبدأ تاريخها بتوبة الأشعري من العقيدة الإعتزالية و تبرئه منها براءة تامة و ينتهي بظهور الباقلاني (ت 403 هـ) ، و قد تميزت هذه المرحلة بغلبة و ترجيح الجانب النقلي و الذي اتسم باتباع النصوص السمعية (القرآن و السنة) ، والبراءة من العقيدة الإعتزالية القائمة على النزعة العقلية والفلسفة ، و قد ألف الأشعري مجموعة من الكتب والتي كانت بمثابة الحجر الأساس الذي بني عليه المذهب من بعده ولعل الكتاب الذي يمثل الفكر الأشعري الذي سلكه أتباعه هو كتاب "اللمع" أما كتاب "الإبانة" و الذي يعتبر آخر كتاب ألفه لا يعتمد عليه أتباع الأشعري ولا يلتفتون إليه تماما ، مما يبين صراحة أن الأشاعرة لم يحافظوا على العقيدة التي قررها و استقر عليها أبو الحسن الأشعري في آخر حياته، فعقيدتهم أقرب إلى الكلابية بل هي عقيدة عبد الله بن كلاب نفسها مع وجود تباين قليل في بعض المسائل الفرعية ، و قد صرح الأشعري في كتاب الإبانة أنه على عقيدة الإمام أحمد رحمه الله و قد كان الإمام أحمد بن حنبل يحذر من ابن كلاب و أتباعه ويأمر الناس بهجرهم ، لأنهم من أهل الكلام و الأهواء ، فكيف ينتسب الأشعري إلى عقيدة الإمام أحمد ثم يوافق ابن كلاب هذا المجال و إنما كان ذلك من الأشعري لما كان في البصرة ولم يجد ما يدافع به عن العقيدة غير كلام عبد الله بن كلاب الذي باشر علم الكلام و خلطه بعقيدة السلف ورد به على المعتزلة هو و أتباعه فاستحسنه الأشعري و انحاز

¹ - ينظر : عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص : 485 - 486 / محمد عابد الجابري ، بنية

العقل العربي ، مرجع سابق،ص: 513 / ينظر : جلال موسى ، نشأة الأشعرية و تطورها ، مرجع سابق ، ص :

إليه يقول الشهرستاني : "... حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي ، و أبي العباس القلانسي ، و الحارث المحاسبي هؤلاء كانوا من جملة السلف إلا أنهم باشروا علم الكلام ، و أيدوا عقائد السلف بحجج كلامية، و براهين أصولية و صنف بعضهم و درس بعض ... و انحاز الأشعري إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية"¹ . فابن كلاب كان مشتغلا بالرد على المعتزلة ، و قد ألف كتبا في ذلك ، و الأشعري بعد توبته و تحوله عن المعتزلة ، إشتغل أيضا بالرد على المعتزلة في تلك الفترة ، و معلوم أنه اطلع على ما كتبه عبد الله بن كلاب و أتباعه و أعجب به و يؤكد هذا ما نقله من تقرير لعقيدة ابن كلاب في كتابه "مقالات الإسلاميين" في أكثر من موضع و شرحه لأقواله²، ثم لما رحل إلى بغداد و استقر بها و هي مقر الحنابلة اطلع أكثر على عقيدة الإمام أحمد و ألف كتابه "الإبانة" الذي لا نجد فيه ذكر لأقوال عبد الله بن كلاب و أتباعه ، بل نجده يقرر عقيدة السلف و يتبرأ من طريقة المتكلمين وهذا ما دعانا إلى القول بأن ما عليه الأشاعرة ليس هو ما قرره الأشعري في أخريات حياته العلمية .

المرحلة الثانية : و تبدأ هذه المرحلة بالقاضي الباقلاني (ت: 403 هـ) و يمتد إلى الإمام فخر الدين الرازي (ت: 606 هـ)³، حيث بدأت النزعة العقلية تغلب على المذهب فبدأ الجانب العقلي يغلب على الجانب النقلی وقد تميز الباقلاني عن أقرانه بل ناظر أساتذته مثل : أبو الحسن الأشعري و أبو عبد الله بن مجاهد كما ذكر الخطيب البغدادي

1 - الشهرستاني ، الملل و النحل ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص : 93 .

2 - أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص : 102 ، و أيضا . ص : 308 .

3 - هو إمام المتكلمين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي مولدا ، البكري التيمي القرشي نسبا ، الطبرستاني أصلا ، الشافعي مذهبا ، ولد في مدينة الري وهي غربي مدينة طهران عاصمة إيران سنة (543 هـ) وقيل : (544 هـ) وقد برع في علوم كثيرة وقد ذكر سنده في العلم والعقيدة في كتابه (تحصيل الحق) وقد ألف كتبا كثيرة منها : "المحصول في علم أصول الفقه" و "تأسيس التقديس" ، و"المطالب العالية" ، و "مفاتيح الغيب : المعروف بـ"التفسير الكبير" ، وقد توفي سنة (606 هـ) بهرة .

في تاريخه¹. و قد كان شيخ الباقلاني ابن مجاهد حسن الأخلاق و السيرة وقد أخذ عنه علم الكلام والأصول وناظره في عدة مرات وظهر عليه فغلب ذكر التلميذ على الأستاذ². و نجد أيضا من أقران الباقلاني الأستاذ الكبير أبو إسحاق الإسفرييني (ت: 4181 هـ) وقد كان أشد اتصلا بتلميذ أبي الحسن الأشعري أبو الحسن الباهلي وقد اعتبر من أشد الأشاعرة نفيا للمجاز في اللغة و القرآن الكريم . و قد أشار العلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ) إلى هذه المرحلة والتي قبلها فقال عن الباقلاني: "فتصدر للإمامة في طريقتهم و هذبها و وضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة و الأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، و أنه لا يبقى زمانين، و أمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادتها لتوقف تلك الأدلة عليه ، و أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول"³. و قد زاد الباقلاني من استخدام الأدلة العقلية في البرهنة على العقيدة و أفاض في ذلك أكثر مما هي عند الأشعري ، و قد اتسم بالدقة في تحديد المسميات تحديدا قاطعا لا يدع مجالا للخلط و الالتباس⁴ ، و أكثر من الرد على المخالفين و على المعتزلة بصفة خاصة وقد ترك الباقلاني كتبا كثيرة منها : "التمهيد" ، و "الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به" و "إعجاز القرآن" . و يمثل المرحلة الثانية مجموعة من الأعلام منهم عبد القادر البغدادي (ت 429 هـ) ، و أبو إسحاق الإسفرييني (ت 481 هـ) ، و أبو المعالي الجويني (ت 478 هـ) وأبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) و قد انتهج بعض علماء هذه المرحلة نهجا مغايرا لنهج الأشعري بل قد وافق كثير منهم المعتزلة في تأويل الصفات الخبرية مثل : الوجه ، والعين واليد و النزول تأويلا مجازيا و غلب على بعضهم

¹ - الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، طبعة القاهرة ، 1351 ، 1931 ، ج1 ، ص : 343 .

² - ينظر : ابن عساكر ، تبیین كذب المغتري ، مصدر سابق ، ص : 140 .

³ - ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص : 464 ، 484 .

⁴ - ينظر : جلال مخوسي ، نشأة الأشعرية و تطورها ، مرجع سابق ، ص : 312 .

المنطق مثل الغزالي . و من مميزات هذه المرحلة إشتغال الأشاعرة بالرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه عقائد الإسلام ، و قد توغل علماء الأشاعرة أيضا في مسائل فلسفية بحثة و جعلوها من صميم علم الكلام ¹ .

- المرحلة الثالثة :

و تبدأ هذه المرحلة بفخر الدين الرازي (ت 606 هـ) ، و تنتهي بعرض الدين الإيجي (ت 750 هـ) ² ، بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر " ³ ، و أصبح الحصول على علم الكلام و العقائد من كتب هؤلاء صعبا لطلابه ، كما فعله البيضاوي في "الطواع" و من جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم ⁴ . و من أعجب ما رأيناه في هذا الصدد إقدام بعض الباحثين في العقيدة الأشعرية على إقحام ابن تيمية (ت 708 هـ) ، في تأسيس المذهب الأشعري و أنه من رواد المرحلة الثانية والتي سماها مرحلة علم الكلام الفلسفي ⁵ . إلى جانب فخر الدين الرازي و عرض الدين الإيجي ! و هذا أمر غاية في الغرابة و البعد عن المنهج العلمي ، فكيف يكون ابن تيمية مؤسسا للمذهب الأشعري وهو

¹ - ينظر : جلال موسى ، نشأة الأشعرية و تطورها ، مرجع سابق ، ص : 485 / عبد القادر بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مرجع سابق ، ص : 71 .

² - و هو فقيه شافعي ، و إمام من أئمة علم الكلام و الأصول ، ولد في "أريج" بإيران ، و قد ولي خطة القضاء ، و جرت محنة مع صاحب كرمان فسجنه و مات في السجن وله كتب منها : "المواقف في علم الكلام" و هو المرجع المعتمد عند الأشاعرة ، وهو يمثل المرحلة الأخيرة في استقرار المذهب الأشعري و بعده دخلت مرحلة الجمود و التقليد، توفي عام (750 هـ) ، و قبيل (756 هـ) .

³ - ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص : 485 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص : 485 .

⁵ - ينظر ، عبد السلام البكاري ، العقيدة الأشعرية ، مرجع سابق ، ص : 21-22 .

من أكبر المخالفين له ، و في مجموعة الفتاوى " بين مخالفة الأشاعرة لعقيدة السلف في مواضع متفرقة و كثيرة جدا " ¹

- المرحلة الرابعة :

و هذه المرحلة تميزت بالجمود و التقليد ، و كثرة الشروح و الحواشي ، و تبدأ بنهاية عصر عضد الدين الإيجي ، حيث تميز الفكر الأشعري بكثرة المتون ، و الشروح و الحواشي ، و يعتبر كتاب المواقف في علم الكلام " هو عمدة الأشاعرة و لا يخرجون عن آرائه و اختياراته ، و هو كتاب يغلب عليه الطابع الفلسفي و تغليب العقل على النقل فرجحت كفة العقل كثيرا في القضايا الكلامية حتى وافق الأشاعرة المعتزلة في كثير من أصولهم ، و فقد المذهب الأشاعرة ذلك التوازن الدقيق الذي كانوا يزعمونه بين العقل والنقل ، و اختلف تماما من منهجهم ذلك التقارب "ومحاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام ، فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد" للجويني ، و ما حذا حذوه"².

1-المجاز عند الأشاعرة ، الموقف و الدوافع :

سبق الحديث عن أبي الحسن الأشعري و مراحل تحوله الفكرية وأنه استقر به المطاف على عقيدة السلف وهم "أهل السنة والجماعة" و أن ما قرره الأشاعرة يباين تماما ما قرره الأشعري في أخريات حياته في كتابه "الإبانة" ، فهو يرفض التأويل و يثبت الصفات على ظاهرها ، و هذا يدفعنا إلى وضع حدود فاصلة بين الأشعري و الأشاعرة ، و أن ما سنتحدث عنه هنا عن التأويل المجازي للنصوص القرآنية لا يتناول الأشعري بل

¹ - ينظر على سبيل الذكر لا الحصر : ابن تيمية ، مجموعة الفتاوى ، ج5 ، (ص: 90 - 91 - 185 - 186 - 187 - 286) ج6 : (ص: 55 ، 161 ، 162) ، ج12 : (ص : 135 ، 165 ، 166 ، 175 ، 176 ، 203 ، 204 ، 205 ، 206 ، 368 ، 369 ...)

² - ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص : 485 .

المنتسبين إليه و لهذا سميهاهم الأشاعرة و هم الذين سنذكر موقفهم من المجاز و وقوعه في اللغة و القرآن الكريم ، و إلى أي حد استعملوه في تأويل النص القرآني ، وكيفية توظيفه لخدمة أصولهم الفكرية التي أصلوها و دافعوا عنها ، و التي وافقوا فيها المعتزلة في بعض المباحث فأولوها تأويلا مجازيا كما أولها المعتزلة قبلهم . لقد ذهب جمهور الأشاعرة إلى إثبات المجاز في اللغة و القرآن الكريم و أن الكلام ينقسم إلى حقيقة و مجاز و أن المجاز يمثل شطر الحسن في لغة العرب وهذه طائفة من آرائهم .

أبو بكر الباقلاني : اشتهر الباقلاني بأنه من كبار علماء الأشاعرة الذين أسهموا في بناء سرح هذا المذهب و تطويره ، و جمعه بين النقل و العقل و إدخال مبادئ علم الكلام في تقرير المسائل العقديّة . كما اشتهر بتأليفه في إعجاز القرآن بكتابه المشهور " إعجاز القرآن " ، وقد وجد في كلام الباقلاني اشارات إلى بعض الأساليب المجازية و التي يسميها "استعارة" ، وقد اهتم الباقلاني بالمجاز و الاستعارة لارتباطها الوثيق بوجوه الإعجاز لأن "أظهر ما في القرآن من وجوه الإعجاز إنما هو نظمه البليغ، و إحكامه المعجز الفريد ... و لأن الاستعارة والمجاز من أبرز فنون البلاغة " ¹ وقد كان العلماء في القرن الرابع و القرون التي بعده يقولون بأن القرآن معجز بفصاحته و بلاغته ، فعملوا على إظهار أوجه هذا الإعجاز اللغوي بالإعتماد على الاستعارة و المجاز . و لهذا لا نجد في كتب الباقلاني اهتماما بالتنعيد ، و إنما إشارات عابرة عند محاولة الكشف عن وجوه الإعجاز فيها و قيمته الفنية . و يلاحظ الدارس لكتاب "إعجاز القرآن" أن الباقلاني يدرج بعض الأساليب المجازية تحت مسمى "الاستعارة البديعة" ، و أنه لا يهتم بتحليل الاستعارة

¹ - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، ج 1 ، ص : 221 .

الواردة في النص القرآني ولعل هذا راجع إلى فهمه لقضية الإعجاز و أنه لا ينحصر في الألفاظ "المفردة" ، كما يراه المعتزلة مثل الرماني و القاضي عبد الجبار¹ ، بل يتعداه إلى درجة أعلى و أرقى و هي نظم الجمل و المعاني ، فيقول في هذا الشأن : " و قد بينا في نظم القرآن أن الجملة تشتمل على بلاغة مفردة و الأسلوب يختص بمعنى آخر من الشرف"². و قد ذكر عند قوله تعالى : " و لما سقط في أيديهم [الأعراف : 149] أنها من الإستعارة أو المجاز فقال : " و هذا أوقع من اللفظ الظاهر ، و أبلغ من الكلام الموضوع له"³ . و قال عند قول امرئ القيس في معلقته المشهورة :

قد أعتدي و الطير في وكناتها
بمنجرد قيد الأوابد هيكل

قوله " قيد الأوابد" عندهم أي علماء البلاغة من البديع و من الاستعارة ، يروونه من الألفاظ الشريفة و عنى أنه إذا أرسل هذا الفرس على الصيد صار قيذا له، وكانت بحالة المقيد من جهة سرعة إحضاره و اعتدى به الناس و اتبعه الشعراء ف قيل : قيد النواظر وقيد الألفاظ و قيد الكلام ، و قيد الحديث ، و قيد الرهان "⁴ . و قال عند قوله أيضا :

و ليل كموج البحر أرخى سدوله
علي بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه
و أردف أعجازا وناء بكلل

" و هذه كلها استعارات أتى بها في ذكر طول الليل "⁵ .

¹ - ينظر : دحماني شيخ ، مفهوم النظم عند المعتزلة ، مجلة فصل الخطاب ، جامعة تيارت ، العدد 16، ديسمبر 2016، ص:71

² - أبو بكر الباقلاني ، إعجاز القرآن ، دار المعارف ، القاهرة 1975 ، ص 300 .

³ - المصدر السابق ، ص : 269 .

⁴ - الباقلاني ، إعجاز القرآن ، مصدر سابق ، ص : 70 - 71 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص : 74 .

فالباقلائي أشار إلى هذه الاستعارات و لم يصرح بلفظ المجاز و هكذا كان الأمر في القرن الرابع الهجري فقد كانوا يسمون الأساليب المجازية "استعارة" كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول عند حديثنا عن نشأة مصطلح المجاز . فالباقلائي لم يكن همه المجاز بل البحث عن وجوه الإعجاز فصرح بوجود الاستعارة في القرآن الكريم بكثرة و هي مشتملة على الأساليب المجازية .

-محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني¹ (ت : 406 هـ):

و هو رأس من رؤوس الأشاعرة وهو من الحذاق في علم الكلام ، وقد أخذ العلم عن أبي الحسن الباهلي صاحب الأشعري ، و قد ألف كتابا في الحديث سماه "مشكل الحديث وبيانه" ، و قد نهج فيه منهج المتكلمين ، فعمد إلى تأويل كل حديث يوهم ظاهره تشبيه الله تعالى بالحوادث (الخلق) ، فأول كل حديث جاء في صفات الله تعالى الخيرية بدعوى تنزيه الله عن مماثلة الحوادث ، و قد استعمل ما ورد عن العرب من أساليب و تنويع الخطاب أي "المجاز" و الاستعارة " كوسيلة لتأويل هذه النصوص، فأول صفة "الكف" و"اليد" و " اليمين" و " العين" و "الوجه" و "الاستواء" و "العجب"² ، فقد حمل هذه النصوص و أولها تأويلات مجازيا و لكنه لم يسمه مجازا بل تكلم عنه كلاما مجملا،ولكن من تأمل تأويلات الأشاعرة الذين جاؤا بعده يجد تطابقا بين كلامه و كلامهم و أنهم يسمونه مجازا ، وهذا ما يظهر جليا عند فخر الدين الرازي فهو يصرح بمجازية هذه النصوص و أنها لا تحمل على الحقيقة³ " اليد " : نجده يؤول صفة اليد الواردة في

1 - الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك ، بضم الفاء وفتح الراء ، الأصبهاني في المتكلم صاحب التضايق وقد بلغت مصنفاته قريبا من مئة مصنف ، و لما كان عائد من مدينة غزته إلى نيسابور قسم في الطريق ، فمات سنة ست و أربعمئة ،فنقل إلى نيسابور فدفن بها .

2 - ينظر : ابن فورك ، مشكل الحديث و بيانه ، تحقيق : موسى محمد علي ، عالم الكتب، بيروت ، ط2 ، 1985/1405 ، ص:113-117-138-158-219-238-323-356-431-450-462-479 .

3 - ينظر ، فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 155 - 161-165-178-179-184-185-188-194 .

أحاديث و آيات كثيرة فيقول في تأويله لحديث النبي صلى الله عليه و سلم : " عليكم بالجماعة فإن الله يد الله تعالى مع الفسباط "... ومعنى الخبر أن يد الله ، مع الفسباط ، أي أن الله تعالى مع السواد الأعظم ، ومع أهل الأمصار و أن من شذ عنهم و فارقهم في الرأي فليس على الحق . و أما معنى " اليد " ههنا فإن من أصحابنا من يقول : إنه بمعنى الذات من قوله : " مما عملت أيدينا" [يس : 71] ... و مثله قوله عليه الصلاة و السلام : "عليكم بالسواد الأعظم " و قوله صلى الله عليه وسلم : " يد الله مع الجماعة" ومعاني هذه الأخبار متقاربة¹ . فابن فورك أول الحديث تأويلا مجازيا يتوافق مع أصوله الأشعرية ولكنه لم يسمه مجازا ولكن فخر الدين الرازي أول هذا الحديث و غيره من النصوص القرآنية التي في معناها تأويلا مجازيا ، وصرح بذلك فقال بعد أن ساق النصوص الواردة في صفة اليد من القرآن و السنة - : " و أعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة ، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها"² فأولها إلى القدرة تارة و إلى النعمة تارة و أنها مجاز فقال غالبية على قدرة الخلق"³ . فابن فورك أول كل هذه النصوص النبوية التي تتضمن الصفات الخيرية تأويلا مجازيا اعتمادا على ما قالته العرب من الشعر و الأمثال ، و هذا من باب التخريج اللغوي الذي سماه المتأخرون مجازا مرسلا . و قد نقل الزركشي في " البحر المحيط في أصول الفقه" نصا يؤكد إثبات ابن فورك للمجاز بل إنكاره أيضا على الذين ينكرون المجاز في القرآن الكريم من الظاهرية فقال : " ... و لذا قال ابن فورك: " من أنكر المجاز في القرآن ، فقد قال إن القرآن نزل بلسان غير عربي ، لأن في اللسان العربي مجازا و حقيقة ، و القرآن نزل

¹ - أبوبكر بن فورك ، مشكل الحديث و بيانه ، مصدر سابق ، ص: 323 ، 324 .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 166 .

³ - المصدر نفسه ، ص : 167 .

بلغتهم " و من نازع في إعطاء التسمية بأنه مجاز و استعارة ، فقد نازع في اللفظ مع تسليم المعنى المطلوب" ¹ .

- الإمام عبد القاهر الجرجاني (471 هـ) أو (ت: 474 هـ) :

يعتبر عبد القاهر الجرجاني الرجل الذي عرف المجاز على يده النضوج و الاكتمال و قد دافع الجرجاني عن المجاز وأثبتته في اللغة والقرآن ، و قد بينا في الفصل الأول من هذه الدراسة جهود الإمام عبد القاهر الجرجاني في تطوير مصطلح المجاز و تقسيمه إلى مجاز لغوي و مجاز حكمي (عقلي) ، و من تأمل كلامه في "أسرار البلاغة" و "دلائل الإعجاز" يدرك مدى معرفته و إدراكه لخطورة المجاز و دوره في حقل العقيدة الإسلامية و أثره في توجيه دلالة النصوص و أن الجهل به مدعاة للخطأ في التفسير و فهم النصوص فهما مغلوطين ، فبعد أن تكلم عن المجاز اللغوي انتقل إلى المجاز الحكمي الذي اعتبره كنز من كنوز البلاغة ، و مادة الشاعر المفلق و الكاتب البليغ في الإبداع والإحسان ، و الاتساع في طرائق البيان" ² ، ثم أنكر إنكاراً شديداً على الذين يتصدرون لتفسير نصوص القرآن الكريم و تأويلها دون معرفة بالمجاز و قضاياها قائلاً: "و من عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم ، أن يوهموأ أبداً في الألفاظ الموضوعية على المجاز و التمثيل ، أنها على ظواهرها ، فيفسدوا المعنى بذلك ، ويبطلوا الغرض ، و يمنعوا أنفسهم و السامع منهم العلم بموضع البلاغة و بمكان الشرف" ³ و هذا فيه إشارة إلى الظاهرية و من يرفض المجاز في زمانه وقبلة و هذا فيه تأكيد صريح على أن إنكار وقوع المجاز لم يكن وليد المدرسة التيمية ممثلة في الإمام ابن تيمية (ت 728 هـ) و تلميذه ابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) ، بل أنكره جماعة من العلماء من مختلف

¹ - بدر الدين محمد الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه ، تحرير عبد القادر عبد الله العاني ، مراجعة : عمر

سليمان الأشقر ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، الكويت ، ط2 ، 1413 ، 1992 ، ج2 ، ص : 183 .

² - عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، مصدر سابق ، ص : 297 .

³ - المصدر نفسه ، ص : 305 .

المذاهب قبله حتى من الأشاعرة أنفسهم كما سنسبينه في هذا المبحث عند حديثنا عن المنكرين للمجاز من الأشاعرة . و يظهر أن الجرجاني يقف موقفا وسطا بين المفرطين في استعمال المجاز و بين المفرطين فيه و يقصد بأهل الإفراط المعتزلة وهم " قوم يحبون الإغراب في التأويل ويحرصون على تكثير الوجوه ، و ينسون أن احتمال اللفظ شرط في كل ما يعدل به عن الظاهر ، فهم يستكروهن الألفاظ على ما لا تقله من المعاني ، يدعون السليم من المعنى إلى السقيم ..."¹ . أما أهل التفريط فقد وصفهم بأنهم قوم مغرورون ، يدعون إلى لزوم ظاهر النصوص ، و عدم تجاوزه فقال : " و التفريط فمن مغرور مغرى ينفية دفعة ، و البراءة منه جملة ، يشمئز من ذكره ، وينبو عن اسمه ، يرى لزوم الظاهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب"² . و قد صرح الجرجاني بأن طائفة قد أنكرت المجاز و أنهم ينبغي لهم أن يعرفوا "أن التنزيل كما لم يقاب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها . و لم يخرج الألفاظ من دلالتها ... كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ، و لم ينقلهم عن أساليبهم و طرقهم ، ولم يضعهم ما يتعارفونه من التشبيه و التمثيل و الحذف والانتساع "³ . و كذلك ذكر المفرطين بضم الميم سكون الفاء ، بضرورة العلم "أنه عز وجل لم يرض لنظم كتابه ، الذي سماه هدى و شفاء ، و نورا و ضياء ... ما هو عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان ، و في حد الإغلاق و البعد من التبيان ، و أنه تعالى لم يكن ليعجر بكتابه من طريق الإلباس و التعمية كما يتعاطاه الملغز من الشعراء و المحاجي من الناس ، كيف و قد وصفه بأنه عربي مبين ؟ "⁴ ، فأعجاز القرآن في نظمه و قوة بيانه لافي إغرابه و غموض ألفاظه . و الجرجاني في بحثه للمجاز يبين أن العناية به تعصم المرء من الإفراط والتفريط في

¹ - عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، مصدر سابق ، ص : 393 .

² - المصدر السابق ، ص : 391 .

³ - الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، مصدر سابق ، ص : 394 .

⁴ - المصدر نفسه ، ص : 394

تأويل القرآن ، و تعصمه من مداخل الشيطان الذي يريد أن يوقعه في الضلالة ويسرق منه دينه . فالفهم الصحيح لمواطن المجاز والعناية بضبط أقسامه ، وتحصيل ضروريه ضرورية عند الجرجاني و أن " بطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدها، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية يأتيهم منها ، فيسرق دينهم من حيث لا يشعرون ، و يلقبهم في الضلالة من حيث ظنوا أنهم يهتدون ؟" ¹ . ثم أعطى مثالا عن الفهم الخاطئ لنصوص القرآن ، حملها على المجاز موافقة منه لمذهب الأشاعرة الذي كان يعتقد و يدافع عنه ، بل بنى كل نظرية النظم على أصل من أصولهم و هو الكلام النفسي كما سنبينه في المبحث الثاني من هذا الفصل . فقال عند قوله تعالى : " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله " [البقرة: 21] ، و قوله: " وجاء ربك " [الفجر: 22] و قوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى " [طه: 5] ، أن حمل هذه النصوص على ظاهرها و حقيقتها فيه نبو عن أقوال أهل التحقيق ، و بعد عن الصواب وأن حقيقة "الإتيان" و "المجيء" " إنتقال من مكان إلى مكان ، وصفة من صفات الأجسام، و أن الاستواء إن حمل على ظاهره لم يصح إلا في جسم يشغل حيزا و يأخذ مكانا ، والله عز وجل خالق الأماكن و الأزمنة ، و منشئ كل ما تصح عليه الحركة والنقلة ، و التمكن و السكون ، و الانفصال و الاتصال ، و المماساة و المحاذاة ، و أن المعنى: " إلا أن يأتيهم أمر الله" و " جاء أمر الله" ... ² ، و هذا التأويل المجازي من الجرجاني هو نفسه ما يقرره الأشاعرة في كتبهم ، و هو من الأمور التي وافقت فيها الأشاعرة المعتزلة كما بيناه في الفصل الثاني ، عند ذكرنا لموقف المعتزلة من صفة المجيء و الإتيان و الاستواء !! . و قد أول الجرجاني الصفات الخبرية الواردة في نصوص الوحي تأويلا مجازيا تماشيا مع

¹ - عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، مصدر سابق ، ص : 391 .

² - المصدر نفسه ، ص : 392 .

عقيدته الأشعرية فأول صفة "اليد" إلى النعمة¹ ، وكذلك القوة ، و أول صفة "العين"² ، وهذا يؤكد العلاقة الوطيدة بين إثبات المجاز و تأويل النصوص القرآنية ولكن تختلف درجة توظيفه من مدرسة إلى أخرى فبينما أفرط المعتزلة في استعماله في تأويل كل النصوص التي تخالف أصولهم الفكرية ، نجد أن الأشاعرة و إن كانوا هم أيضا قد وظفوه في تأويل النصوص التي تخالف أصولهم الفكرية ، لكنهم بالمقارنة بالمعتزلة يعتبرون أقل استعمالا للمجاز منهم .

- أبو إسحاق الشيرازي (ت: 476 هـ)³:

و هو أحد أعلام الأشاعرة الذين ذهبوا إلى إثبات المجاز في اللغة و القرآن الكريم و أنكر على الذين منعوا وقوع المجاز في القرآن الكريم ، و بين خطأهم في ما تصوروه . يقسم الشيرازي كغيره من علماء الأصول عند حديثه عن الكلام ، الكلام إلى ضربين هما : مهمل ، و مستعمل ، و يجعل ضابط الكلام المهمل : "هو ما لم يوضع للإفادة" ، و المستعمل : "ما وضع للإفادة و يقسم الكلام المستعمل إلى ضربين أحدهما ما لا يفيد معنى فيما وضع له و هي الألقاب ، "كزيد" و "عمرو" ما أشبه ذلك⁴ . و الثاني : ما يفيد معنى فيما وضع له ، و ذلك ثلاثة أشياء : اسم ، و فعل ، و حرف على ما قسمه أهل

¹ - عبد القاهر الجاجني ، أسرار البلاغة ، مصدر سابق ، ص : 395 ، 396 ، 397 .

² - عبد القاهر الجاجني ، أسرار البلاغة ، مصدر سابق ، ص : 395 ، 396 ، 397 .

³ - هو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي ، الشيرازي الشافعي ، نزيل بغداد ، ولد سنة (396 هـ) تتلمذ على أبي الطيب الطبري (ت:450 هـ) ، وخلفه بعد وفاته في العلم و التدريس ، نبغ الشيرازي في الفقه ، و الأصول و الجدل ، و الخلاف ، و ضرب به المثل في الفصاحة ، و قوة المناظرة ، و قد صنف كتبا كثيرة في كل فنون العلم منها : " اللمع في أصول الفقه" و " التبصرة في أصول الفقه" و "التنبيه" و "المذهب" و " الملخص في الجدل" و " المعونة" و "الإشارة إلى مذهب أهل الحق" و " طبقات الفقهاء" و غيرها من الكتب ، توفي ببغداد سنة (476 هـ) و دفن بمقبرة باب حرب . ينظر : مقدمة تحقيق كتاب "اللمع"

⁴ - ينظر : أبو إسحاق الشيرازي ، اللمع في أصول الفقه ، تحقيق : عبد القادر الخطيب الحسني ، مكتبة نظام

يعقوبي الخاصة ، البحرين ، ط1،1434، 1، 2013 ، ص : 84-85

النحو¹ . ثم يقسم الكلام المستعمل إلى حقيقة و مجاز و يؤكد أنه في لغة العرب ، وردت بالجميع ونزل به القرآن الكريم² . و هذا التقسيم هو إقرار منه بوقوع المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، أما في اللغة فقد صرح بأن اللغة وردت بالجميع" . و كذلك نقله لرأي المنكرين له في اللغة على وجه الإنكار إذ يقول : " و من الناس من أنكر المجاز في اللغة"³ . أما موقفه من وقوع المجاز في القرآن الكريم فقد صرح بأن في القرآن مجاز " ، ورد على بعض الظاهرية الذين يرون أنه " ليس في القرآن مجاز"⁵ . فبعد أن تكلم عن تقسيم الكلام إلى حقيقة و مجاز عرض رأي بعض الظاهرة بقوله:"وقال ابن داود⁶ ليس في القرآن مجاز ، و هذا خطأ لقوله تعالى : جدار يريد أن ينقض " [الكهف: 77] و نحن نعلم ضرورة أنه لا إرادة للجدار و قال تعالى : "واسأل القرية" [يوسف:82] ، و نحن نعلم ضرورة أن القرية لا تخاطب فدل على أنه مجاز⁷ . و في " التبصرة" نسب هذا القول إلى أبي العباس بن سريج و أنه مما ألزم به محمد بن داود في المناظرة له في قوله تعالى : " لهدمت صوامع وبيع و صلوات ومساجد" [الحج :40] ، فعبر عن الصلوات بالمساجد ، لأن الصلوات لا يتأتى هدمها وألزمه قوله تعالى : "جدارا يريد أن ينقض" [الكهف: 77] ، و الإرادة لا تصح من الجدار فلم يجد عن ذلك محيصا⁸ . ثم

1 - ينظر : أبو إسحاق الشيرازي ، اللمع في أصول الفقه ، تحقيق : عبد القادر الخطيب الحسني ، مكتبة نظام

يعقوبي الخاصة ، البحرين ، ط1434، 1، 2013 ، ص : 84-85

2 - المصدر نفسه ، ص : 85 .

3 - المصدر السابق ، ص : 85 .

4 - أبو إسحاق الشيرازي ، التبصرة في أصول الفقه ، حققه : محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا 1983/1403 ، ص : 177 .

5 - أبو إسحاق الشيرازي ، التبصرة في أصول الفقه ، حققه : محمد حسن هيتو ، دار الفكر ، دمشق ، سوريا 1983/1403 ، ص : 177 .

6 - ابن محمد بن داود الأصبهاني ، أبوبكر ابن الإمام داود الظاهري إمام الظاهرية (ت 255 هـ) .

7 - أبو إسحاق ، الشيرازي ، اللمع في أصول الفقه ، مصدر سابق ، ص : 86 .

8 - أبو إسحاق الشيرازي ، البصرة في أصول الفقه ، مصدر سابق ، ص : 178 .

ذكر حجج الظاهرية الأخرى التي على أساسها أنكروا المجاز و أجاب عنها وهذا زيادة منه في تأكيد موقفه من المجاز و أنه واقع في اللغة والقرآن الكريم و أن منكره مخطئ بجانب للصواب . فقال : " و أحتجوا : بأن إستعمال المجاز لموضع الضرورة ، و تعالى الله بأن يوصف بالإضطرار " ¹ و أجاب عنه بأن المجاز لا يستعمل للضرورة بل هو عادة العرب في الكلام ، و أنه كان من الأساليب التي يستحسنوا بها ، و يستعملونها كثيرا في كلامهم مع قدرتهم على استعمال الحقيقة ، و أن القرآن متضمن للمجاز لأنه نزل بلغة العرب ، و أن أسلوبه جار على عاداتهم و لا يخرج عنها ² . و احتج منكروا المجاز بأن "القرآن كله حق و لا يجوز أن يكون حقا و لا يكون حقيقة" ³ ، فأجاب الشيرازي أيضا عن هذا الإعتراض بأن الحق يختلف عن الحقيقة فالحق معناه أن يكون الكلام صادقا ، و أنه يجب العمل به ، في حين أن الحقيقة : هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ، سواء كانت صدقا أو كذبا ، و استدلل بأن قول النصارى: "الله ثالث ثلاثة" [المائدة:72] ، بأنه حقيقة فيما استعملوه فيه ، مع أنه ليس بحق و بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: " يا أنجشة إرفق بالقوارير" ، فالقوارير ليس بحقيقة فيما استعمل فيه ، و هو حق و صدق ، فدل على أن الحق والحقيقة ليسا شيئا واحدا ⁴ . و هذا الكلام الذي ذكره الشيرازي في جوابه عن شبهة المانعين للمجاز و أنه نوع من الكذب قد تكلم عنها علماء البلاغة و الأصول ، و ذكروا أن هناك فرق بين المجاز وبين الكذب و أن

¹ - المصدر السابق ، ص : 179 بتصرف .

² - المصدر نفسه ، ص : 179 بتصرف .

³ - المصدر السابق ، ص : 179 .

⁴ - أبو إسحاق الشيرازي ، التبصرة في أصول الفقه ، مصدر سابق ، ص : 179 .

المجاز يتضمن قرينة تصرف الذهن عن إرادة المعنى الحقيقي، بعكس الكذب الذي لا يتضمن قرينة صارفة¹.

- عبد المالك الجويني² (ت 478):

يعتبر الجويني من حذاق علم الكلام ، و من أعلام مذهب الأشاعرة ، الذين شيّدوا صرحه، و قد عده ابن عساكر في الطبقة الرابعة ممن أخذوا عن الأشعري³ ، وقد أشاد الجويني بالمجاز ، و أثبتته في اللغة و القرآن الكريم ، فقال : " ومن وجه آخر ينقسم أي الكلام إلى: حقيقة و مجاز فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه و قبل ما استعمل في ما اصطلح عليه من المخاطبة . و المجاز : ما تجوز عن موضوعه ... و المجاز إما أن يكون بزيادة أو نقصان ، أو نقل ، أو استعارة فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى : " ليس كمثله شيء " [الشورى:11] . و المجاز بالنقصان مثل قوله تعالى : " واسأل القرية " [يوسف : 82] . و المجاز بالنقل : كالغائط فيما يخرج من الإنسان.والمجاز بالإستعارة : كقوله تعالى : " جدار يريد أن ينقض " [الكهف:77]"⁴.

¹ - ينظر : الشوكاني ، إرشاد الفحول ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص : 143 . وينظر أيضا : نشأت على محمود عبد الرحمن ، المباحث اللغوية و أثرها في أصول الفقه، مرجع سابق ص:219 .

² - هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن حيوة الجويني الشافعي النسابوري ، يكنى بأبي المعالي ، و يلقب بإمام الحرمين ،ولد في بشتقان سنة (419 هـ) ، و لقد كان له الفضل الكبير في التحديد الدقيق للمصطلحات الكلامية والفلسفية وله كتب كثيرة منها: "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد و "لمع الأدلة في قواعد أهل السنة و الجماعة" و "الشامل في أصول الدين " و "مغيث الخلق إلى بيان الحق" و "الورقات في أصول الفقه و غيرها ، توفي (478 هـ) و ينظر ترجمته : " عبد الرحمن بدوي ، مذاهب الإسلاميين ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1997 ، ص : 679 ، 699 .

³ - ابن عساكر ، تبیین كذب المفتری ، مصدر سابق ، ص : 213 .

⁴ - أبو المعالي الجويني ، متن الورقات ، دار العصيمي للنشر و التوزيع ، الرياض ، ط1 ، 1996/1416 ، ص :

أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)¹ : يعتبر الغزالي أحد أعلام المذهب الأشاعرة ، و من الكثيرين من التأليف في شتى فنون العلم ، وقد ألف في علم أصول الفقه كتاب "المستصفى" و "المنحول" وفي هذين الكتابين بسط القول في المجاز و جعله قسيما للحقيقة ، وفصل فيه القول مبينا حد المجاز و ما يتعلق به من القرآن و العلاقات فقال: "المجاز ما استعمله العرب في غير موضعه"²، وأقر بوقوعه في اللغة و القرآن الكريم فقال: " القرآن الكريم : " يشتمل على المجاز وعلى الحقيقة"³ ، و أن المجاز موجود في النصوص القرآنية بكثرة لا يمكن أن تحصى أو تعد فالغزالي يقر بالمجاز بل نجده ينكر على منكري المجاز في اللغة و القرآن الكريم "فألفاظ العرب تشتمل على الحقيقة و المجاز ... فالقرآن يشتمل على المجاز"⁴ فاللغة عنده " تشتمل على المجاز والحقيقة ، وقد جعل الغزالي التأويل "صرف للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"⁵ . و لم يكتف الغزالي بإثبات المجاز و الرد على المنكرين له بل حاول أن يجد تخريجا لكلام أبي إسحاق الإسفراييني فقال: "لا يظن بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها في النظم و النثر و تسويته بين تسمية الشجاع والأسد"⁶. و قد بينا في الفصل الأول من هذه الدراسة أن الإسفراييني ينكر وقوع المجاز في اللغة مطلقا ، و أن قوله يؤكد أن إنكار المجاز قديم

¹ - هو أبو حامد محمد بن أحمد الطوسي، الإمام الجليل حجة الإسلام ، ولد بـ"طوس" ثاني مدينة في خراسان بعد نيسابور، سنة (450 هـ)، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه، فقيل له: غزال ، ومع مرور الزمن تخفف حرف الزاي فأصبح غزال ولكن نطقه الصحيح بالتشديد ،وقد لازم الجويني و أخذ عنه وقد قال له الجويني بعد أن ألف كتابه "المنحول في علم الأصول": "دفنتي و أنا حي ! هلا صبرت حتى أموت" ، وقد ألف كتبا كثيرة منها ، المستصفى في علم أصول الفقه و "الإقتصاد في الاعتقاد" و "فضائح الباطنية" و "إحياء علوم الدين" و "الأربعين في أصول الفقه" و "فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة و "غيرها توفي سنة (505 هـ) . ينظر : عبد البرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ، طبعة القاهرة ، 1382 ، ص : 4 و ما بعدها .

² - أبو حامد الغزالي ، المستصفى ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص : 186 .

³ - أبو حامد الغزالي ، المنحول في علم الأصول ، مصدر سابق ، ص : 76 .

⁴ - أبو حامد الغزالي ، المستصفى ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص : 84 .

⁵ - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص : 196 .

⁶ - أبو حامد الغزالي ، المنحول ، مصدر سابق ، ص : 75 .

و ليس وليد القرن السابع و الثامن الهجريين ، و قد أقر بالمجاز ودافع عنه صاحب "الإحكام في أصول الأحكام" الإمام علي بن محمد الأمدي (ت 551 هـ) ، فقد بين أن الكلام ينقسم إلى حقيقة ومجاز ، ثم بين حد الحقيقة و المجاز و أنواعهما¹ و أن المجاز واقع في كلام الله تعالى² و رد على المنكرين له و توسع في ذلك .

- فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) ³ :

يعتبر الإمام الرازي من أبرز أعلام الأشاعرة الذين تمثل أعمالهم التعبير الصادق عن هذا المذهب الفكري ، فقد ألف في كل فنون علوم الدين ، و تميز بالموسوعية ، وكثرة استعمال التأويل المجازي ، و قد عرف بميله الشديد إلى العلوم العقلية و تغليب الجانب الفلسفي ، و قد "بلغ التأويل عند الرازي ذروته" ⁴ و توغل في الاتجاه الباطني والفلسفي،وقد عرف بنزعه التشكيك و إثارة الاشكالات و الحيرة ، حتى أن جل تأويلاته في جانب الصفات الخبرية توافق التأويلات الإعتزالية ، بل يظهر جليا ميله للجهمية والدهرية في الصفات وغيرها⁵ ، و قد أشاد الفخر الرازي بالمجاز و أطال في تعريفه وبيان أقسامه وعلاقاته في كتابه "المحصل في علم أصول الفقه"⁶ ، و قد تركنا الحديث عنه في هذا الموضوع لأننا سنورد أقواله عند حديثنا عن النماذج التأويلية عند الأشاعرة.

¹ - علي محمد الأمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، علق عليه : عبد الرزاق عفيفي ، دار الصميعة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط1 ، 1424 ، 2003 ، ج1 ، ص : 45 .

² - المصدر نفسه ، ج1 ، ص : 69 .

³ - هو الإمام محمد بن ضياء الدين عمر بن الحسين فخر الدين أبو عبد الله ، القرشي ، التيمي ، البكري ، الطبرستاني الأصل ، الرازي المولد، وإشتهر بعدة أسماء: منها : إبن الخطيب ، و الفخر الرازي و أشهرها "ابن خطيب الري" ، و بالإمام ، و شيخ الإسلام ولد في مدينة الري عام (543 هـ) ، و توفي في بلدة هراة سنة (606 هـ) و له كتب كثيرة منها ، "المحصل في أصول الفقه" المطالب العالية" تأسيس التقديس" التفسير الكبير وغيرها و يقال أنه رجع عن علم الكلام في آخر حياته و أعلن توبته و أنه على عقيدة السلف .

⁴ - عبد السلام البكاري ، العقيدة الأشعرية ، مرجع سابق ، ص : 21 .

⁵ - المرجع نفسه ، ص : 21-22 .

⁶ - فخر الدين الرازي ، المحصول في علم أصول الفقه ، مصدر سابق من ص : 151 إلى 189 .

فجمهوره الأشاعرة من المتقدمين و المتأخرين يقولون بالمجاز و يوظفونه في تأويل النصوص القرآنية و النبوية التي تخالف أصولهم الفكرية ، لإاولوا به كل نص يتعارض مع مقرراتهم و قد وجد من الأشاعرة من ينكر المجاز و يمنعه في اللغة و القرآن الكريم فقد جاء في كتب أصول الفقه نسبة هذا الإنكار إلى بعض أعلام الأشاعرة و هذا تفصيل حقيقة هذه النسبة و حجج أصحابها .

- إنكار المجاز عند بعض أعلام الأشاعرة :

يمثل القول بالمجاز و اعتماده آلية لتأويل النصوص القرآنية سمة بارزة في الدرس الأشعري بل تجاوز التأويل عند الأشاعرة الحد في كثير من الأحيان فخرج عن ما تسمح به وجوه اللغة المعروفة ، و قد عرفت بعض تأويلاتهم بالتعسف و الضعف في بعض المواضع سببها في هذا الفصل غير أننا وجدنا المصادر في أصول الفقه تنسب إلى بعض أعلام الأشاعرة إنكار المجاز و منعه في اللغة مطلقا و في القرآن الكريم . و من هؤلاء الأعلام الذين نسب إليهم منع وقوع المجاز : أبو إسحاق الإسفراييني (ت 418 هـ) و أبو العباس ابن القاص (ت:395 هـ) و هما شافعيان ، وابن خويز منداد (ت 390 هـ)، و القاضي عبد الوهاب (ت 422 هـ) و همال مالكيان و لم تتوفر النصوص التي تتضمن الحجج التي عليها هؤلاء الأعلام ، و لكن نسبة هذه الأقوال إليهم أثبتها الثقات من علماء التراجم و الأصول¹ ، وقد أورد السيوطي في كتابه "المزهر" نصا نقله عن برهان الدين صاحب شرح الإرشاد "يلخص موقف الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من المجاز ، قال السيوطي : " وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني لا مجاز في لغة العرب ... و عمدة الأستاذ أن حد المجاز عند مثبتة أنه كل كلام تجوز به عن موضوعه

¹ - ينظر : الأمدي ، الإحكام في أصول الأحكام ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص: 67/ أبو حامد الغزالي ، المنحول في علم الأصول ، مصدر سابق ، ص : 75/ الشوكاني ، إرشاد الفحول ، مصدر سابق ، ج1 ، ص: 140 ، الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه ، مصدر سابق ، ج 2 ، ص: 182-183-184 .

الأصلي إلى غير الأصلي لنوع مقارنة بينهما في الذات أو في المعنى : أما المقارنة في المعنى فكوصف الشجاعة و البلاد و أما في الذات فكتسمية المطر سماء، وتسمية الفضلة غائطا ، و غيره ، و العذرة : فناء الدار و الغائط : الموضع المطمئن من الأرض، كانوا يرتادونه عند قضاء الحاجة ، فلما كثر ذلك نقل الاسم إلى الفضلة ، و هذا يستدعي منقولا عنه متقدما ، و منقولا إليه متأخرا ، وليس في لغة العرب تقديم و تأخير ، بل كل زمان قدر أن العرب قد نطقت فيه بالحقيقة فقد نطقت فيه بالمجاز ، لأن الأسماء لا تدل على مدلولاتها لذاتها، إذ لا مناسبة بين الاسم و المسمى ولذلك يجوز اختلافها باختلاف الأمم ، و يجوز تغييرها ، والثوب يسمى في لغة العرب باسم ، وفي لغة الحجم باسم آخر و لو سمي الثوب فرسا ، والفرس ثوبا ما كان ذلك مستحيلا ، بخلاف الأدلة العقلية ، فإنها تدل لذواتها ، و لا يجوز اختلافها ، أما اللغة فإنها تدل بوضع و اصطلاح ، و العرب نطقت بالحقيقة و المجاز على وجه واحد فجعل هذا حقيقة و هذا مجازا ضرب من التحكم ، فإن اسم السبع وضع للأسد كما وضع للرجل الشجاع" ¹ فهذا النص يثبت نفي الإسفرائيني للمجاز في اللغة مطلقا، وقد بينا في الفصل الأول من هذه الدراسة موقف علماء الأصول من نسبة هذا النص إلى الإسفرائيني و لعل أشد عبارة وقفنا عليها هي ما قاله الشوكاني في "إرشاد الفحول" و يا ليت له لم يقلها فقد قال : " المجاز واقع في لغة العرب عند الجمهور أهل العلم . و خالف في ذلك أبو إسحاق الإسفرائيني ، و خلافه هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب ، و ينادي بأعلى صوت بأن سبب خلافه هذا تفریطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق و المجازات التي لا تخفى على من له أدنى معرفة بها " ² . و قد أثبت هذه النسبة كل من ابن تيمية ¹ ، و تلميذه ابن قيم

¹ - جلال الدين السيوطي ، المزهري في علوم اللغة العربية ، مصدر سابق ، ج1 ، ص : 365 ، 366 .

² - الشوكاني ، إرشاد الفحول ، مصدر سابق ، ج1 ، ص : 140 .

الجوزية الذي رأى أن قول الإسفراييني صحيح وعميق ، و أن كثيرا من العلماء المتأخرين لم يفهموا قوله وعدوه من باب النزاع اللفظي ، فقال : " و قد أنكرت طائفة أن يكون في اللغة مجاز بالكلية كأبي إسحاق الإسفرائيني وغيره ، و قوله له غور لم يفهمه كثير من المتأخرين وظنوا أن النزاع لفظي " ² . فقول الأستاذ الإسفراييني ثابت و هو ينكر فيه المجاز بالكلية في اللغة و في القرآن الكريم و يرى أن النزاع مع المثبتين له نزاع حقيقي ، و أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز هو محض تحكم من المقسم نفسه لا حقيقة له في كلام العرب إذ لا دليل يثبت أسبقية الوضع على الاستعمال بل كل الألفاظ حقيقة فيما استعملت فيه . و قد حاول الدكتور المطعني أن يضعف هذا القول بشكل يدعوا إلى الدهشة والاستغراب ، و يفتقد إلى الروح العلمية ، ويحمل في طياته جرأة كبيرة على علم من أعلام هذه الأمة إذ يقول : " و مما يضعف قول أبي إسحاق أننا لم نعثر على قائل به سواه... فكأنه وحده انفرد به وماذا يزن أبو إسحاق إزاء تلك الكثرة الكاثرة التي لا تعد ولا تحصى من علماء الأمة و روادها " ³ . و قد حمل هذا النص رؤية صاحبه العامة التي على أساسها نفى المجاز في اللغة و بين أن هذا التقسيم للكلام إلى حقيقة و مجاز غير دقيق ، و أنه تحكم من القائل لا دليل عنه . و مهما يكن فإن إنكار بعض الأشاعرة للمجاز قد ذكره علماء الأصول و لكن عامة الأشاعرة على خلافه بل يثبتون المجاز و يأولون به النصوص التي يعارض ظاهرها ما وضعوه من قواعد و أصول و سنين بالتفصيل إن شاء الله حجج المنكرين للمجاز في الفصل الرابع من هذه الدراسة فلا داعي لإطالة الكلام في هذا الموضوع .

- بواعث دراسة المجاز عند الأشاعرة :

¹ - ابن تيمية ، الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 65 .

² - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسلات ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 383 .

³ - ينظر : عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص : 09 .

يمثل المجاز لما فيه من سعة في صرف اللفظ عن ظاهره ، ملاذا قريبا للأشاعرة فهم كغيرهم من المتكلمين لجؤا إلى التأويل المجازي كحل وسط في تخريج النصوص التي يعارض ظاهرها أصولهم الفكرية ، و إن كان العقل هو الأصل الذي يرجع إليه الأشاعرة في تقرير أصول الاعتقاد ، و ذلك أن أحكام العقل قطيعة الدلالة بعكس أحكام النقل فهي ظنية الدلالة " و قد رأوا فيما سموه (القواطع العقلية) طريقا علميا برهانيا في إثبات حدوث العالم و وجود الخالق و الكلام في صفاته و أفعاله و غير ذلك مما يتصل بمسائل العقيدة"¹ . و قد أوجب الأشاعرة تأويل النصوص القرآنية التي يخالف ظاهرها أصولهم العقلية التي وضعوها قال الرازي: " أما المقدمة فهي في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن و الأخبار"² . ثم ذكر بعض ما يراه الأشاعرة من ظواهر القرآن التي يجب تأويلها ، و حقيقة هذا التأويل هو حملها على المجاز دون الحقيقة ، فقال : " أما في القرآن فبيانه من وجوه :

الأول : و هو أنه ورد في القرآن ذكر الوجه و العين و ذكر الجنب الواحد و ذكر الأيدي و ذكر الساق الواحد ، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد ، و على ذلك الوجه أعين كثيرة ، و له جنب واحد و عليه أيد كثيرة ، و له ساق واحد ، و لا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخلية ، و لا أعتقد عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة "³ ، و يظهر أن الباعث على إثبات المجاز عند الأشاعرة لا يختلف كثيرا عن ما رأيناه عند المعتزلة و إن اختلفا في مواضع التأويل المجازي و أوجهه في بعض الأحيان و يتفقا في استعماله كوسيلة لتأويل النصوص القرآنية و جعلها تتوافق مع أصولهم الفكرية ، فالرزي عند إيراده للنصوص القرآنية التي يخبر الله سبحانه فيها عن

¹ - شاهر فارس نياي ، أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي و اللغوي لنصوص القرآن و السنة (رسالة ماجستير) ، إشراف ، أ.د. إسماعيل أحمد عمارة ، الجامعة الأردنية ، أيار ، 2001 ، ص : 22 .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 116 .

³ - المصدر نفسه ، ص : 116 .

صفة العين كقوله تعالى: " و لتصنع على عيني " [طه: 39] ، وقوله تعالى: " واصنع الفلك بأعيننا" [هود: 37] ، يقول " أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح ، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل ، و ذلك أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية و الحراسة ، والوجه في حسن هذه المجاز : أن من عظمت عنايته بشيء و ميله إليه و رغبته فيه كان كثير النظر إليه ، فجعل لفظة العين هي آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية"¹ . فالرازي و غيره من الأشاعرة يوظفون المجاز لخدمة أغراضهم العقديّة، ومن تأمل هذا التأويل الذي أورده الرازي يدرك قيمة المجاز عندهم و أنه مبني على عقيدتهم في الصفات الخبرية ، فهم يثبتون الصفات السبع العقلية و يؤولون و ينفون حقيقة الصفات الخبرية كالوجه و العين و الاستواء و غيرها بحجة نفي الجهة و الحيز عن الله تعالى لأنها من صفات الأجسام و الحوادث² . فتأويل الصفات عندهم تأويلا مجازيا راجع إلى الباعث الديني لأن الأشاعرة مثلا يستدلون على وجود الله تعالى استدلالا عقليا و هو ما يسمى عندهم بدليل "الحدوث والقدم" و هذا أن الدليل على وجود الله تعالى هو أن الكون حادث ، وكل حادث ، محتاج إلى محدث و أن هذا المحدث قديم ، و هو مخالف للحوادث و أنها لا تحل فيه، ومن أخص مخالفات القديم للحادث أن تثبت أنه ليس جوهرًا، ولا عرضًا ، ولا جسمًا ، ولا في جهة و لا مكان ، و قد فصلوا القول في هذه المسألة ، و قد رتبوا على هذه القضية مجموعة من الأصول كانت هي الأساس الذي أقاموا عليه عملية التأويل المجازي، فقد أنكروا حقيقة كثير من الصفات الخبرية كالرضا و الغضب و الاستواء بدعوى نفي حلول الحوادث في القديم ، ونفي الجوهرية و العرضية و الجهة و الجسمية³ . و كذلك كان الباعث لهم ما قرروه في أصل التوحيد عندهم الذي

¹ - المصدر السابق ، ص : 162 .

² - ينظر : فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 74 ، 85 .

³ - ينظر : سيف الدين الأمدي ، غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة، 1971/1391 ، ص : 246 و ما بعدها .

هو نفي التثنية أو التعدد ، و نفي التعييض و التركيب و التجزئة ، و قد عبروا عنه بـ(نفي الكمية المتصلة و الكمية المنفصلة" ، فقالوا أن معنى الإله ، الخالق أو القادر على الاختراع وأنكروا بعض الصفات كالوجه و اليد و العين لأنها تدل على التركيب و الأجزاء عندهم وقد استدل الأشاعرة على نفي الكثرة في الذات الإلهية بدليل عقلي يقوم في ذاته على فكرة فلسفية يونانية عند أسطو و هي الممكن و الواجب ، و هي أن الله تعالى لو كان مركبا لحتاج إلى أجزائه ، وكل محتاج فهو ممكن ، و الله عز و جل واجب ، إذا فهو غير محتاج ، فلا يكون مركبا ، فثبت أن الله تعالى واحد لا كثرة فيه¹ . و قد كان لهذه العقائد الأشعرية التأثير الكبير في توجيه عجلة التأويل المجازي، ويظهر من خلال كلامهم التأثير الكبير بالفلسفة اليونانية إلى درجة الإغراق فيها و إقحامها في مسائل الغيب حتى أصبح مذهب الأشاعرة يطابق في كثير من مسائله مذهب المعتزلة لأنهما يتفقان في الأساس الفلسفي الذي بنوا عليه مذهبهم .

- التأويل المجازي و صلته بالأصول الفكرية للأشاعرة :

لقد تبين لنا من خلال عرض موقف الأشاعرة من المجاز ، أنهم يقرون بوقوعه في اللغة والقرآن الكريم و هذا هو المشهور عندهم ، و كذلك هم يدركون أن خصومهم من المعتزلة يقرون بالمجاز و يوظفونه بكثرة مفرطة في تأويل النصوص التي تتعارض في ظاهرها مع أصولهم خاصة أصلي التوحيد و العدل " فالأشاعرة و من خلال ما قرروه من أصول

و ينظر أيضا : سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، الدار السلفية ، الجزائر ، ط1 ، 1990

¹ - ينظر فخر الدين الرازي ، تأسس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 46 ، 47 ، 48 .

فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1422 ، 2001 ، ص : ج4 ، ص : 46 .

نجدهم أيضا يوظفون المجاز كوسيلة لتوجيه دلالة النصوص حتى تتوافق مع مقرراتهم في التوحيد والعدل بالمفهوم الذي قرروه في أبواب العقائد ، و قبل أن نوضح مكن الصلة بين المجاز و الأصول الفكرية للأشاعرة يجب أن نتعرف على الأصول الفكرية التي تشكل المنظومة العقديّة للأشاعرة.

- الأصول العقديّة و الكلامية للأشاعرة :

كان أبو الحسن الأشعري معتزليا دهرًا طويلا ثم ترك الاعتزال و أصبح من أكبر خصومه، وقد وضع أصولا اعتبرت بمثابة رد فعل عقدي على المنظومة الفكرية الاعتزالية التي كانت تقس العقل و تفرط في إعماله في المسائل العقديّة و الغيبية، و لكنه سرعان ما ترك تلك الأصول و أعلن أنه على عقيدة أهل السنة و الجماعة و ألف كتاب "الإبانة ولكن الأتباع لم يلتزموا بما كتبه في هذا الكتاب ، بل تبنا تلك الأفكار التي بثها في كتبه الأخرى خاصة كتاب "اللمع" و استعملوها كأداة في مناظراتهم مع المعتزلة ، و قد عرفت تلك الأصول تطورا كبيرا بعد موت الأشعري الذي كان يقدم النقل على العقل ، و لكن الأتباع و لجوا أبواب الفلسفة و أقحموا العقل في مسائل العقيدة و بالغوا في الاعتداد به في فهم المسائل الدينينة ، حتى أصبحت المقررات الكلامية عند الأشاعرة لا تختلف كثيرا عن مقررات المعتزلة ، و يمكننا أن نحصر تلك الاختلافات في عناصر محددة هي التي يطلق عليها اسم الأصول الكلامية للأشاعرة و إلا فهم يتفقون مع المعتزلة في غيرها من المسائل .

- التوحيد عند الأشاعرة :

لقد عرفنا أن التوحيد هو عقيدة المسلمين جميعا ، و لكن الفرق الكلامية كل منها قد وضع تعريفا خاصا به للتوحيد من منطلق فهمه لمسألة التنزيه ، فالمعتزلة و كما قدمنا التوحيد عندهم هو نفي الصفات و القول بالتنزيه العقلي المطلق ، أما أهل السنة و الجماعة فالتوحيد عندهم معروف بأقسامه الثلاثة : توحيد الربوبية ، و توحيد

الألوهية، وتوحيد الأسماء و الصفات، و هو عندهم أول واجب على المكلف و طريقه الكتاب و السنة و لا دخل للعقل البشري فيه إلا مجرد الإقرار و التسليم ، و الخلاف في مسألة التوحيد مرده إلى مصدر التلقي عند كل فرقة فبينما يجعل أهل السنة و الجماعة مصدر التلقي هو النقل "القرآن و السنة" ، نجد المعتزلة و الأشاعرة يصرحون بأن مصدر التلقي هو العقل ، فقد صرح كبار الأشاعرة كالجويني ، و الرازي و البغدادي و الغزالي والآمدي و الإيجي و ابن فورك و السنوسي و شراح الجوهرة و سائر أئمة الأشاعرة بتقديم العقل على النقل عند التعارض ¹ . أما التوحيد عند الأشاعرة فهو تابع لمصدر التلقي و هو العقل ، فالتوحيد هو نفي التنئية أو التعدد و نفي التبويض و التركيب و التجزئة ، فالإله عندهم هو القادر على الاختراع وهو الخالق و أن طريق معرفته هي العقل القائم على النظر أو القصد إلى النظر فمعرفة الله لا تصح إلا بالعقل دون النقل ، و حجتهم في ذلك أن معرفة هذه الحقائق هي فرع عن معرفة الله تعالى . فالأشاعرة على غرار المعتزلة يجعلون معرفة الله متوقفة على العقل ، و يجعلون العلم بجملة من قضايا السمع فرعا للعلم بالخالق سبحانه ، و هو من باب الاستدلال بفرع الشيء على أصله ، و قد أنكر علماء أهل السنة و الجماعة هذا الأصل و جعلوا معرفة الخالق متوقفة على النقل ، يقول الرازي : " لأن لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع و صفاته، و كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول " ² ، و يقول الباقلاني مقررا هذا الحقيقة : " أن السمع إنما هو كلام الله، وقول من يعلم أنه رسول له ، و إجماع من خبر أنه لا يخطئ في قوله، و لن يصح أن يعرف أن القول قول الله و لمن هو رسول له ، و صدق من خبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن صوابه و صدقه إلا

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 217 - 218 / أبو حامد الغزالي ، قانون التأويل ، علق عليه : محمود بيجو ، ط 1 ، 1413 ، 1993 ، ص : 21-22 / سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص : 31 / عبد القادر بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مرجع سابق ، ص : 134-135 .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 217 .

بعد معرفة الله تعالى ، لأن العلم بأن القول قول له، والرسول رسول له ، فرع للعلم به سبحانه لأنه علم بكلامه و إرساله و صفة من صفاته ، و محال أن يعرف أن الكلام و الرسولو كلام رسول لزيد من لا يعرف زيدا ، فوجب أن يكون العلم بالله و نبوة رسله معلوما عقلا قبل العلم بصحة السمع " ¹ .و قد قرر الأشاعرة أن جميع أحكام الدين المعلومة يرجع العلم بها إلى ثلاثة أمور لا تتفك عنها :

1- إما أن تتوقف صحتها على العقل دون النقل .

2- أو تتوقف صحتها على النقل وحده و يسمونه "السمع"

3- أو تتوقف صحتها على العقل و النقل " سمع " معا ²

و قد مثل الأشاعرة للأمر الأول من أحكام الدين و التي لا يصح أن تعلم إلا بالفعل دون النقل بمسألة " حدوث العالم و إثبات محدثه ، و وحدانية الخالق و ما هو عليه من صفاته ، و نبوة رسله و كل ما يتصل بهذه القضايا مما لا يتم العلم بالتوحيد إلا به ³ . فالتوحيد عند الأشاعرة معناه أن الله تعالى واحد أي عدم مشابهته تعالى أو مناظرته لأي من المخلوقات ، يقول الباقلاني : " و إذا ثبت أن للعالم صناعا صنعه و محدثا أحدثه ، فيجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشابها للعالم المصنوع المحدث" ⁴ . و قد اعتمد الأشاعرة في إثبات الوجدانية لله تعالى على دليل التمانع" ، وهم يشتركون مع المعتزلة في هذا الأمر ، و لتوضيح التمانع نورد قول القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ) إذ يقول: " لو كان مع الله قديم ثان لوجب أن يكون مثالا له لأن القدم صفة من صفات النفس ،

¹ - أبو بكر الباقلاني ، القريب و الإرشاد ، " الصغير " ، تحقيق : عبد الحميد بن علي أبو زنيد ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1998، ص: 228 .

² - ينظر تفصيل هذه المسألة : عبد القدار بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مرجع سابق ، ص: 134- 139 .

³ - ينظر : أبو بكر الباقلاني ، التقريب و الإرشاد ، مصدر سابق ، ص: 228 .

⁴ - أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف فيما يجب إعتقاده و لا يجوز الجهل به، مصدر سابق ، ص : 140 .

والاشتراك فيها يوجب التماثل ، و الاشتراك في سائر صفات النفس ، و إذا كان كذلك والقديم تعالى قادرا لذاته وجب أن يكون الثاني أيضا قادرا لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادرا على جنس ضده إذا كان له ضد ، و من حقه أيضا أن يحصل مقدره إذا حصل داعيه إليه ، و لا منع فعلى فرض وقوع التمانع ، إذا أراد أحدهما تحريك جسم ، و الآخر أراد تسكينه فإما أن يتم مرادهما معا و هذا محال ، لأنه يؤدي إلى اجتماع الضدين ، و إما أن لا يحصل مراد أي واحد منهما ، و هذا يقدر في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادرا لذاته، أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر ، فمن حصل مراده فهو الإله ، و من لم يحصل مراده فهو الممنوع متناهي المقدرة قادر بقدرة ، والقادر بالقدرة لا يكون إلا جسما . و خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما"¹، فالأشاعرة تابعوا المعتزلة في إثبات الوجدانية بالدليل العقلي القائم على فكرة التمانع . يقول الباقلاني مقرا "دليل التمانع"² "و هو دليل عقلي : " و أيضا فلو جاز أن يكون اثنين و أكثر فيريد أحدهما شيئا ، و يرد الآخر ضده ، فلا يخلو أن يتم " مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، و لا يجوز أن يتم مرادهما ، لأن في إتمام مراد أحدهما عجز الآخر ، لأنه تم ما لا يريد ، و في ذلك تعجيز لكل واحد منهما، لأنه تم ما لا يتم مراد واحد منهما ، فقد ثبت عجزهما أيضا و من يكون عاجزا فليس بالإله ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، فالذي تم مراده هو الإله ، و الذي لم يتم عاجز ليس بالإله ، فلم يكن إلا إله واحد كما ذكرنا "³ فالجويني يحدد التوحيد و يرى أن معنى الواحد قد يراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده و قد يراد به نفي النظائر

¹ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، المصدر سابق ، ص : 287 .

² - و هذا القول كأنه القاضي عبد الجبار مع تغيير بسيط في اللفاظ !! .

³ - أبويكر الباقلاني ، الإنصاف ، مصدر سابق ، ص 142 ، و ينظر أيضا ، أبو الحسن الأشعري ، اللمع ، مصدر سابق ص : 20-21/الجويني الشامل في أصول الدين ، وضع حواشيه : عبد الله محمود عمر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1420 ، 1999 ، ص : 173 ./الجويني الإرشاد ، تحقيق : أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط2 ، 1413 ، 1992 ، ص : 70 ، 71 .

و الأشباه عن الموصوف بالإتحاد ، فينفرد بصفات لا يشارك فيها و يرى الفخر الرازي أن التوحيد معناه نفي الكثرة عن الذات ، و نفي الشريك فالواحد عنده "الشيء الذي لا ينقسم من جهة ما قيل له واحد" ¹ ، فإنه عند الرازي واحد غير مركب لو "كان مركبا لا يحتاج إلى أجرائه ، وكل محتاج فهو ممكن ، والله عز و جل واجب" ² ، و على هذا الأساس أثبتوا الصفات العقلية السبع و هي: القدرة ، و الإرادة ، و العلم ، و الحياة ، و السمع ، و البصر ، و الكلام . وقد سموها صفات المعاني ، وقد اشتقوا منها سبعا أخرى سموها معنوية ، و قد أثبت الأشاعرة عشرين صفة غير أنها كلها ترجع إلى السبع التي سموها صفات المعاني و يمكننا أن نذكر كالتالي : فقد ذهب الإمام أبو عبد الله السنوسي ³ ، (ت: 895 هـ) في رسالته أم البراهين "إلى القول بأن جميع هذه الصفات والعقائد تتدرج تحت كلمة التوحيد " لا إله إلا الله بلغ مجمل عدد هذه العقائد ستة و ستون عقيدة ، خمسون منها مستنبطة من كلمة التوحيد " لا إله إلا الله " و ستة عشر مستنبطة من شهادة أن محمد رسول الله". و قد فسر الأشاعرة " لا إله إلا الله" بأنها " استغناء الإله عن كل ما سواه ، و افتقار كل ما عداه إليه" ⁴ . يقول الإمام السنوسي مقررا هذه الصفات : "فما يجب لمولانا جل و عز عشرين صفة، و هي : الوجود ، و القدم ، و البقاء ، و خلقته تعالى للحوادث ، و قيامه تعالى بنفسه ... ، و الوجدانية أي لا ثاني له في ذاته ، و لا في صفاته و لا في أفعاله ، فهذه صفات الأولى نفسية ، وهي الوجود ، و الخمس بعدها سلبية ، ثم يجب له تعالى سبع صفات تسمى صفات المعاني وهي :

¹ - فخر الدين الرازي ، تفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج4 ، ص : 145 .

² - المصدر نفسه ، ج4 ، ص : 46 .

³ - هو ابو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي التلمساني من قبيلة "سنوسي" وهم من برابرة تلمستن ولد عام 830 هـ ، وتوفي عام: 895 هـ، وهو من كبار علماء الأشاعرة في القرن التاسع له مؤلفات عديدة : " أم البراهين" ، " تعليق على فرعي ابن الحاجب" ، "شرح جواهر الكلام للعضد في علم الكلام" ، " شرح الشاطبية .

⁴ - أبو عبد الله سنوسي ، أم البراهين ، مع شرح أم البراهين للعلالي ، تحقيق ، خالد زهري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 2009 ، ص:30.

القدرة ، و الإدارة ، المتعلقة بجميع الممكنات ، والعلم المتعلق بجميع الواجبات و الجائزات و المستحيلات ، و الحياة و هي لا تتعلق بشيء ، و السمع و البصر المتعلقة بجميع الموجودات ، و الكلام الذي ليس بحرف ولا صوت ، ويتعلق به العلم من المتعلقة ، ثم سبع صفات تسمى صفات معنوية وهي ملازمة للسبع الأولى وهي : كونه تعالى قادرا ، و مريدا ، وعالما ، و حيا ، و سميعا وبصيرا و متكلمًا . و جميع هذه الصفات ترجع إلى الصفات العقلية السبع و هي ما سماه الأشاعرة "صفات المعاني" ، ثم رتبوا على هذه الصفات ، صفات أخرى تستحيل في حق الله تعالى و هي عشرون صفة ، و هي "أضداد العشرين الأولى ، وهي: العدم ، والحدوث و طرو العدم ، و المماثلة¹ للحوادث بأن يكون جرما أي تأخذ ذاته العلية قدرا من الفراغ أو أن يكون عرضا يقوم بالجرم ، أو يكون في جهة للجرم ، أو له جهة أو يتقيد بمكان أو زمان ، أو تتضمن ذاته العلية بالحوادث ، أو يتصف بالصغر أو الكبر ، أو يتصف بالأعراض في الأفعال و الأحكام . و كذا يستحيل عليه تعالى أيضا ألا يكون واحدا ، ، بأن يكون مركبا في ذاته ... وكذا يستحيل عليه تعالى العجز عن ممكن ما ، و إيجاد شيء من العالم مع كراهته لوجوده ، أي عدم إرادته له ، أو مع الذهول والغفلة، أو بالتعليل ، أو بالطبع ، وكذا يستحيل عليه تعالى الجهل ، وما في معناه ، بمعلوم ما ، و الموت ، والصمم ، و العمى والبكم ، و أضداد الصفات المعنوية واضحة من هذه " ² . و البرهان على اتصافه تعالى بالصفات العقلية " صفات المعاني" السبع هو برهان عقلي مفاده أن " اتصافه تعالى بالقدرة ، و الإرادة ، و العلم ، و الحياة ، أنه لو انتفى شيء من صفات المعاني لما وجد شيء من الحوادث ، لاستحالة وجود المتوقف بدون المتوقف عليه، إذ وجود العالم متوقف على اتصاف الفاعل بهذه الصفات ، فلو انتفت القدرة لزم العجز ،

¹ - المصدر نفسه ، ص : 27 .

² - المصدر السابق ، ص : 27-28 .

و العاجز لا يوجد شيئاً من الحوادث ، ولو انتفت الإرادة لانتفى التخصيص ، فلا يوجد شيء من الحوادث ، ولو انتفى العلم لا انتفت الحوادث لاستحالة القصد للشيء المجهول، و لو انتفت الحياة لانتفت هذه الصفات فلا يوجد شيء من هذه الحوادث ... و أما برهان وجوب السمع له تعالى و البصر و الكلام . فالكتاب و السنة و الإجماع و العقل . و البكر و هي نقائص و النقص عليه تعالى محال " ¹ . و إنطلاقاً من هذا التقرير للصفات السبع ، فقد أول الأشاعرة جميع الصفات الخبرية وهي التي لا يجوز أن نصف الله تعالى بها لولا ثبوتها في النقل القرآن و السنة فكل صفة سوى هذه الصفات السبع، يجب تأويلها و وسيلتهم في تأويل هذه الصفات هي المجاز، وقد إشتهر أبو المعالي الجويني بنفي الصفات الخبرية و كتابة الإرشاد" ² حافل بهذه التأويلات و قد إتبعه الأشاعرة الذين أتوا من بعده ، فقد أول صفة الوجه، والبيان والعين ، و الرضا و الغضب و اليمين ، و غيرها . و قد وضع فخر الدين الرازي القانون الذي يجب اتباعه عند التفاعل مع نصوص الصفات الخبرية ، و سنتحدث عن هذا القانون و علاقته بالتأويل المجازي عند الأشاعرة فكل صفة لا يثبتها العقل لله تعالى يجب نفيها عن الله تعالى تنزيهاً له عن متشابهة الحوادث و ليس غرضنا بحث مسألة التوحيد و الصفات عند الأشاعرة من جهة المعتقد ولكننا و ضحنا الجانب الذي له صلته بمسألة التأويل المجازي عندهم ، و أن تأويلهم لهذه النصوص يرجع في حقيقته إلى ما قرروه في مسألة الصفات.

- قضية خلق أفعال العباد :

هذه القضية متعلقة " بحرية الإنسان و اختياره " ، و هي من القضايا التي اختلف فيها الأشاعرة مع المعتزلة و مع أهل السنة و الجماعة ، فبينما أثبت أهل السنة و الجماعة أن

¹ - أبو عبد الله السنوسي ، أم البراهين ، مصدر سابق ، ص : 28 ، 29 .

² - أبو المعالي الجويني ، الإرشاد ، مصدر سابق ، ص : 146 / و ينظر أيضا بعض هذه الإرشادات التأويلية ، أبو بكر الباقلائي، الإنصاف، مصدر سابق ، ص : 147 .

الله تعالى هو خالق أفعال العباد و أعمالهم . و أن العباد لا يخلقون شيئاً من أعمالهم ، نجد أن المعتزلة ينفون خلق الله لأفعال العباد و يجعلون القول بذلك مناف لحكمة التكليف و الثواب و العقاب في الآخرة ، فقالوا بأن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم ، و قد حاول الأشاعرة التوسط في هذه القضية فجاؤا بمصطلح " الكسب " ، و ذلك رغبة منهم في التوسط بين الجهمية والمعتزلة فبينما قال الجهمية بالجبر ، والمعتزلة بالاختيار ، قال الأشاعرة بالكسب ، وقد بينا في الفصل مفهوم الكسب عند الأشاعرة ، و أنه مصطلح يشوبه كثير من الغموض ، و كذلك اختلاف أعلام الأشاعرة في تحديد مفهوم دقيق له ، و لكن يمكننا القول أن فكرة الكسب قائمة في أساسها على تعلق قدرة العبد و إرادته في أفعاله بقدرة الله تعالى و إرادته ، ولكن الأشاعرة مختلفون في تحديد درجة هذا التعلق ، فمنهم من يجعله تعلقاً مطلقاً¹ ، ومنهم من يحد منه و ينقص من درجته فيحصره في فكرة الداعي و السبب الذي هيأه الله له وهذا رأي الجويني يقول : " أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط بها علمه وهياً أسباب الفعل ، و سلب العبد العلم بالتفاصيل ، و أراد من العبد أن يفعل ، فأحدث فيه دواعي مستحدثة و خبرة و إرادته ، و علم أن الأفعال ستقع على قدر معلوم ، فوَقعت بالقدرة التي اخترعها للعبد على ما علم و أراد ، و للعباد و اختيارهم و اتصافهم بالأقدار والقدرة والخلق لله تعالى ابتداء ، و مقدورها مضاف إليه مشيئة و علما و قضاء و خلقا ... فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منه ، و فعله تقدير لله ، و مراد له و خلق مقضي"² فالأشاعرة يقولون بأن الله تعالى هو الذي يخلق أفعال العباد حقيقة ، و أن أفعال العباد تنقسم إلى قسمين: أفعال

¹ - و هذا الرأي قال به أبو الحسن الأشعري و هو يشبه القول بالجبر و قد خالفه فيه أتباعه كأبي بكر الباقلاني إذ جعل لقدرة العبد تعلق من جهة الفعل و قوله يعتبر تعديلاً لقول الأشعري ، ثم تطورت فكرة الكسب عند الأشاعرة ينظر : عضد الدين الإيجي ، الموافق ، في علم الكلام مطبعة السعادة ، القاهرة ، 1325 ، ص : 481-514 .

² - أبو المعالي الجويني ، العقيدة النظامية ، تحقيق : زهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة ، 1412 هـ ، 1992 ، ص:48

اختيارية ، و أفعال ضرورية و كل هذه الأفعال بإرادة الله و مشيئته ، و العبد هو كاسب لها فقط ، فصار صرف العبد إرادته إلى الفعل كسب، وإيجاد الله تعالى لهذا الفعل عقيب ذلك خلق له ، فالأفعال داخلة تحت قدرتين لكنها بجهتين مختلفتين ، فهي مقدورة لله تعالى من جهة الإيجاد ، و مقدرة للعبد من جهة الكسب ¹ ، فالأفعال متعلقة بالإدارة الإلهية و الفعل الإنساني ، و الأشاعرة يقررون أن إرادة الله أزلية و مطلقة ، وهي تعم كل مراد ، سواء كان مراد من أفعال الله أو من أفعال العبد، فكل شيء من قضاء الله وقدرته سواء كان خيرا أو شرا فالله تعالى يخلق ، بأمره وحكمه الأفعال جميعا ، أما العبد فقادر على اكتساب ذلك الفعل أو تركه . إن مفهوم الكسب هنا " يقرر خلق الله للأفعال كلها ، و يحمل للإنسان مسؤولية كسبه لها ، كي يكون الجزاء و العقاب عدلا من الله " ² . و فكرة الداعي و السبب عند الأشاعرة هي التي يستندون إليها في تأويل النصوص القرآنية التي يتوافق ظاهرها مع ما قرره المعتزلة في مسألة "خلق أفعال العباد" ، و أن العباد أنفسهم هم الذين يخلقون أفعالهم ، فيؤول الأشاعرة تلك النصوص اعتمادا على مسألة الداعي كي يتوافق مع مفهوم الكسب الذي وضعوه ، وهذا ما يؤكد صلة الأعمال التأويلية بالمجاز في الفكر الأشعري و هي تعتمد الدليل العقلي، يقول فخر الدين الرازي موضحا مسألة الداعي : " الفعل الصادر من العبد إما أن يصدر عنه حال استواء الداعي إلى الفعل والترك ، أو حال رجحان أحد الطرفين على الآخر ، و الأول باطل لأن صدور الفعل رجحان لجانب الوجود على جانب العدم، و حصول الرجحان حال حصول الاستواء محال ، والثاني : عين قولنا لأنه يتمتع صدور الفعل عنه إلا بعد حصول الرجحان فإن

¹ - ينظر : سيف الدين الأمدي ، أبحار الأفكار ، تحقيق : أحمد المهدي ، مطبعة دار الكتب و الوثائق القومية ، القاهرة ، 1423 ، 2002 ، ج3 ، ص: 383 .

² - عبد المجيد الإنتصار ، جدل العقل و النص عند مفكري الإسلام، إصدارات الشارقة عاصمة الثقافة الإسلامية، الشارقة، الإمارات المتحدة، ط1، 2014 ، ص : 36 .

كان ذلك الرجحان منه عاد السؤال و إن لم يكن منه بل من الله تعالى فحينئذ يكون المؤثر الأول هو الله تعالى ، و ذلك هو المطلوب و الله أعلم " ¹ .

- رؤية الله تعالى عند الأشاعرة :

رؤية الله تعالى في الآخرة أثارت هذه المسألة خلافا بين الفرق الكلامية ، و قد أطالوا حولها النقاش و الجدل ، و خاصة بين المعتزلة و الأشاعرة ، فبينما نفى المعتزلة رؤية الله تعالى و استدلوا بأدلة كثيرة نقلية و عقلية و منها الأدلة نفسها التي استدل بها المجوزون للرؤية و لكنهم أعطوها تأويلا خاصا بهم ، فقد استدل المعتزلة بأنه لو كان الله تعالى مرئيا لكان جسما ، لأنه لا يرى إلا في جهة ² أما الأشاعرة فقد أثبتوا رؤية الله تعالى هم ومعظم الماتريديين و استدلوا هم كذلك بأدلة نقلية و عقلية سيأتي بيانها. فالأشاعرة يثبتون رؤية الله عز و جل في الآخرة ، و لكنهم هم أيضا يتفقون مع المعتزلة على تنزيه الله تعالى عن الجهة و المكان ، و كذلك يتفقون معهم على نفي المعنى الحسي للرؤية ، و قد حاولوا أن يعطوا هذه الرؤية تفسيرا مخالفا لما عليه المعتزلة فبالغوا في ذلك إلى حد التعسف و الشطط فموقف المعتزلة يبدو أكثر وضوحا - و إن كنا نعتقد بطلانه- من موقف الأشاعرة فالمعتزلة نفوا الرؤية و أولوا نصوص الرؤية بالعلم أما الأشاعرة فرغم قولهم بنفي الجهة و المكان و تنزيه الله تعالى عن التحيز ³ ، فقد رأوا أنه يجب القول برؤية الله تعالى عقلا في الآخرة فالأشاعرة يرون أنه " و يجب أن يعلم أن الرؤية جائزة عليه سبحانه و تعالى ، من حيث العقل ، مقطوع بها للمؤمنين في الآخرة تشريفا لهم و تفضلا ، لوعده الله تعالى لهم بذلك " ⁴ . و من أدلتهم النقلية على جواز الرؤية : و أما الدليل على ثبوتها من طريق الكتاب و السنة، قوله تعالى: " تحيتهم يوم

¹ - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج19 ، ص : 73 .

² - ينظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص : 253 و ما بعدها .

³ - ينظر : أقوالهم في نفي الجهة : فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 59 - 103 .

⁴ - أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف ، مصدر سابق ، ص : 155 .

يلقونه سلاما [الأحزاب : 44] ، و اللقاء إذا قرن بالتحية لا يقتضي إلا الرؤية ، وأيضا قوله تعالى : " للذين أحسنوا الحسن و زيادة" [يونس: 26] ، قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه : "الزيادة" النظر إلى وجهه الكريم وقد ذكر مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى : " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" [القيامة: 22، 23] ، و المراد بقوله "ناصرة" مشرقة ، و المراد بقوله : " إلى ربها ناظرة " أنها لربها رائية، لأن النظر إذا عدي بكلمة " إلى" اقتضى الرؤية نسا ، كقوله تعالى : " فانظر إلى طعامك و شرابك" [البقرة: 259] ، و قوله تعالى: " أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت " [الغاشية:17] وسئل ابن عباس رضي الله عنهما عن قوله : " و زيادة" ، قال : هي النظر إلى وجه الله تعالى بلا كيف . و أيضا فإن الصحابة لما سألوه صلى الله عليه وسلم هل نرى ربنا؟ فقال صلى الله عليه وسلم : " ترون ربكم عيانا كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته" رواه البخاري ، و روي : " لا تضامون في رؤيته " رواه البخاري ، وروي : "لا يلحقكم ضرر و لا ضيم في رؤيته . و معنى ذلك : أنه شبه الرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي ، فكأنه صلى الله عليه وسلم شبه الرؤية بالرؤية ، و أن الرائي المعين للقمر ليلة البدر ليلة أربع عشر لا يشك في أن الذي يراه قمرا ، فكذلك الناظر إليه سبحانه و تعالى في الجنة لا يشك أن الذي يراه هو الله سبحانه و تعالى بلا تكيف ، ولا تشبيه ، ولا تحديد ، وهذا كما يقول القائل : أعرف صدقك كما أعرف النهار ، و رأيت زيدا ، كما رأيت الشمس ، و يدل عليه أيضا قوله صلى الله عليه وسلم : " إن الله يتجلى للخلق عامة ، و يتجلى لأبي بكر خاصة " رواه الحاكم في المستدرک¹ . أما الأدلة العقلية فيمكن أن نجعلها في ثلاثة أشياء:

¹ - أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف ، مصدر سابق ، ص : 155 - 156 .

- الدليل العقلي الأول : "دليل الوجود " و هو من أقوى أدلتهم ، و مفاده أن المصحح للرؤية هو الوجود ، فالرؤية تتعلق بالوجود ، أما المعدوم ، فلا يجوز أن يرى، و الله تعالى موجود فثبتت رؤية فمادام له " موجود يصح أن يرى" ¹
- الدليل العقلي الثاني : إثبات رؤية الله تعالى عن طريق رؤية الباري لنفسه ، فانه تعالى يرى الأشياء ، و من يرى الأشياء يرى نفسه ، و من يرى نفسه فمن الجائز أن يرينا نفسه تعالى ².
- الدليل العقلي الثالث : الرؤية جائزة عقلا و غير مستحيلة و لا تدخل الرؤية فيما لا يجوز وصف الله تعالى به ، و دليلها " سؤال موسى عليه السلام حيث قال:رب أرني أنظر إليك" [الأعراف : 143] و يستحيل أن يسأل نبي من أنبياء الله تعالى من جلاله قدره و علو مكانه ما لا يجوز عليه سبحانه ، و لولا أنه إعتقد جوازها لما سألها ، و لأنه تعالى علقها بإستقرار الجبل ومن الجائز إستقرار الجبل" ³ .
- و قد تعرضت الأدلة العقلية التي اعتمد عليها الأشاعرة إلى نقد شديد من خصومهم ⁴، مما جعل علمائهم المتأخرين كالرازي و غيره لا يعولون عليها كثيرا، فالرازي يعول في مسألة الرؤية على الدليل النقلى فقط ، فقد رفض دلالة العقل على الرؤية بعد أن كان يعتمد عليها في بعض كتبه فالرازي اعتمد في إثباته للرؤية المنهج القرآني ، وهو منهج سليم ، يسلم من كل الانتقادات والشبه التي يثيرها ابن رشد (ت 595 هـ) ضد المتكلمين لأخذهم بقياس الغائب على الشاهد و ياليت الرازي و بقية الأشاعرة سلكوا هذا المنهج عند بحثهم لمسائل العقيدة ، بدل اعتمادهم على الجدل العقيم الذي ثبت أنه لا فائدة منه ، و أنه لا

1 - المصدر السابق ، ص : 155 .

2 - أبو الحسن الأشعري ، اللمع ، مصدر سابق ، ص : 32 / ينظر : خديجة حمادي العبد الله ، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة ، مرجع سابق ، ص : 409 .

3 - أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف ، مصدر سابق ، ص : 155 .

4 - ينظر : جلال موسى ، نشأة الاشعرية و تطورها ، مرجع سابق ، ص: 264 ، 265 .

يورث في القلب إلا الشك و الضيق¹. فالأشاعرة يثبتون رؤية الله " و أنه سبحانه يكلم عباده و ينظر إليهم "²، جسما مصورا بصورة مخصوصة ، أو يعتقد فيه ، أنه يحل في الأجسام وقد علم الأشاعرة على إبطال كل التأويلات المجازية التي إعتد عليها المعتزلة في تأويل نصوص الرؤية الثابتة وفي الوقت نفسه أولوا كل النصوص التي يوهم ظاهرها نفي الرؤية تأويلا مجازيا وعملوا على تأكيد ذلك ، يقول سيف الدين الآمدي (ت 631 هـ) : و "وقوله لموسى عليه السلام: " لن تراني" فيحتمل أنه أراد ذلك في دار الدنيا لا في العقبى ، و هو الأولى لأن يكون الجواب مطلقا للسؤال و هو لم يسأل الرؤية في غير الدنيا ... و إن قدر أن ذلك متأبد في حق موسى عليه السلام فليس ذلك حجة في نفي الرؤية بالنسبة إلى غيره مطلقا و القول بتأويل هذه الظواهر على ما ذكرنا أولى عملا بالظاهر من الجانبين و جمعا بين الدليلين، و ذلك لا ينعكس في تأويل ما اعتمدنا عليه"³.

- خلق القرآن عند الأشاعرة :

لقد خالف الأشاعرة المعتزلة في هذه القضية الخطيرة التي تتعلق بكلام الله تعالى ،فقد ذهب المعتزلة إلى أن القرآن مخلوق، لأن الكلام عندهم "هو الحروف المنظومة،والأصوات المقطعة ، شاهدا و غائبا"⁴ . وهو محدث "و الذي يدل على حدوثه كلامه الذي ثبت أنه كلام له، إن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروفا منظومة،وأصواتا مقطعة ، و قد ثبت فيما هذه حاله أنه محدث لجواز العدم عليه على ما

¹ - إبراهيم محمد إبراهيم ، فخر الدين الرازي ، منهجة و آراؤه في المسائل الكلامية ، (رسالة دكتوراه) ، كليه أصول الدين ، جامعة الأزهر ، 1396 هـ ، 1976 ، ص : 169 .

² - أبو بكر بن العربي المالكي ، كتاب الأفعال ،مصدر سابق ، ص : 129-130.

³ - سيف الدين الآمدي ، غاية المرام في علم الكلام ن مصدر سابق ، ص : 178 .

⁴ - القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص: 528/محمد بن عبد الكريم الشهرستاني نهاية الإقدام في علم الكلام،مكتبة المثنى ، بغداد ، ص : 388 .

بيناه في حدوث الأعراض¹. و ذهب أهل السنة و الجماعة على أن القرآن كلام الله تعالى لفظه و معناه منه بدء و إليه يعود و أنه هو الموجود بين دفتي المصحف يقول الإمام الطحاوي: "...و أن القرآن كلام الله منه بدأ بلا كيفية قولاً ، و أنزله على رسوله و حيا ، و صدقه المؤمنون على ذلك حقا ، و أيقنوا أنه كلام الله تعالى حقيقة ، ليس بمخلوق ككلام البرية "...² ، إذا شاء و متى شاء ، و هو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم وإن لم يكن الصوت المعين قديما "³.

أما الأشاعرة فيقولون أن الكلام صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليس بصوت، ولا حرف ، وهو سبحانه بهذه الصفة أمر وناه و مخبر عبر عنها نظم ما أوحاه الله تعالى إلى رسوله كالقرآن و التوراة و الإنجيل⁴. فموقف الأشاعرة قائم على التلفيق بين رأي المعتزلة و رأي أهل السنة و الجماعة ويسمونه "التوفيقية" و "الوسط" ، فبينما قال المعتزلة أن لفظ القرآن و معناه مخلوق وقال أهل السنة و الجماعة لفظه و معناه من الله تعالى لأن الكلام صفة من صفاته غير مخلوقة، وقف الأشاعرة في الوسط و جاؤا بمذهب غريب جدا، و قد أخذوه من الكلابية ، ففرقوا بين المعنى و اللفظ فالمعنى من الله تعالى ، و اللفظ مخلوق ، فالكلام الذي يثبتونه لله تعالى هو معنى أزلي أبدي قائم بالذات ليس بحرف ولا صوت ولا يوصف بالخبر و الإنشاء . أما الكتب المنزلة ذات الترتيب و النظم و الحروف ، و منها القرآن ، فليست هي كلامه تعالى على الحقيقة بل هي عبارة عن كلام الله النفسي و الكلام النفسي شيء واحد في ذاته لكن إذا جاء التعبير عنه بالعبرانية فهو تورا ، و إن

¹ - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 84 .

² - ابن أبي العز الحنفي ، شرح عقيدة الطحاوي ، حققها جماعة من العلماء ، و إخرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي بيروت ، دمشق ، عمان ، ط1 ، 1427 ، 2006 ، ص : 91 .

³ - علي بن محمد بن أبي العز الحنفي ، شرح عقيدة الطحاوي ، مصدر سابق ، ص : 92 / أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية - تحقيق: محمد رشاد سالم ، دار الفضيلة ، الرياض : 1424 ، ج2 ، ص : 445 .

⁴ - ينظر : أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف ، مصدر سابق ، ص : 145 .

جاء بالسريانية فهو إنجيل وإن جاء بالعربية فهو قرآن ، فهذه الكتب كلها مخلوقة و وصفها بأنها كلام الله مجازاً لأنها تعبير عنه ¹. فالكلام عند الأشاعرة مبني على أساس أن الكلام قسمان :

- الأول : الكلام النفسي القديم ، و هو واحد لا يتجرأ ، و هو عبارة عن صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بصوت و لا حرف ، و هذا المعنى يصدق على كلام الله عز وجل .

الثاني : الكلام النفسي الحادث ، و هو ما رتبته الإنسان في خياله من الألفاظ ، و هذا الضرب من الكلام النفسي و إن كان يجري بدون أصوات ولا حروف فإنه يسمى كلاماً. فالأشاعرة يوافقون المعتزلة بأن القرآن الموجود بين أيدينا اليوم هو مخلوق وليس كلام الله تعالى !! و يخالفونهم في الكلام النفسي الذي يقولون أنه قائم بالذات، فالأشاعرة قالوا: "قالت المعتزلة أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث و هذا لا ننكره لكننا نثبت أمراً وراء ذلك و هو المعنى القائم بالنفس ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالزمنة و الأمكنة و الأقوام بل قد يدل عليه بالإشارة و الكتابة كما يدل عليه بالعبارة و الطلب الواحد ... فاعلم أن ما يقوله المعتزلة و هو خلق الأصوات و الحروف و كونها حادثة قائمة فنحن نقول به و لا نزاع بيننا و بينهم في ذلك ، وما نقوله من الكلام النفسي فهم ينكرون ثبوته ، و لو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل نزاع نفسي المعنى و إثباته ... " ². و قد عمل الأشاعرة على رد كلام المعتزلة و إبطاله و ذلك بحمل النصوص التي استدلوا بها على حدوث الكلام

¹ - أبو المعالي الجويني ، الإرشاد ، مصدر سابق ، ص : 108/ابو المظفر الإسفراييني ، التبصير في الدين ،

تعليق: محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الأنوار ، ط1 ، 1359 ، 1940 ، ص : 102 .

² - الشريف الجرجاني ، شرح المواقف ، مصدر سابق ، ج3 ، ص : 129 .

المسموع و أنها نصب للدليل في غير محل النزاع¹ وكذلك نجدهم يأولونها تأويلاً مجازياً حتى توافق مذهبهم في الكلام النفسي .

- قضية نفي الغرض في الأفعال و الأحكام :

يرى الأشاعرة أن أفعال الله تعالى لا تعلل بالأغراض والغايات ، و إنما يفعل تعالى بمحض المشيئة و الإدارة دون أن يتوقف فعله على الحكم ، فلا يبعثه باعث على الفعل فيترتب على فعله حكم و لكنها غير مقصودة ، بل هي مترتبة على الفعل و حاصلة عقبه فالأشاعرة يرون أن الله لا يفعل لعل و حكمة غائبة ، و لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأعراض و العلل الغائبة ، و وافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الإلهيين² ، فالأشاعرة ينفنون قطعاً أن يكون لشيء من أفعال الله تعالى عليه مشتملة على حكمة تقضي إيجاد الفعل أو عدمه ، و هذا القول منهم جاء كرد فعل على قول المعتزلة بالوجوب على الله تعالى و بناء على هذا الأصل لم يثبت الأشاعرة الحكمة مع الصفات السبع ، وأثبتوا فقط "الإرادة" ، مع أن الحكمة تقتضي الإرادة و العلم و زيادة³. يقول الشهرستاني مقراً نفي الغرض : "القاعدة الثامنة عشر: في إبطال الغرض والعللة في أفعاله تعالى: مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض⁴ و أصناف الخلق و الأنواع ، لا لعللة حاملة على الفعل سواء قدرت تلك العلة نافعة للخلق ، إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله و لا حامل بل علة كل

1 - المصدر نفسه ، ج3 ، ص : 129 .

2 - المصدر السابق ، ج8 ، ص : 202 .

3 - ينظر : سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص: 47 ، 48 .

4 - الجوهر : الذي له حيز و الحيز هو المكان أو ما يقدر تقدير المكان على أنه يوجد فيه غيره .

- الغرض : هو الذي يعرض في الجوهر ، ولا يصح بقاؤه وقتين ... فكل شيء قرب عدمه و زواله ، موصوف بذلك ، و هذه صفة المعاني القائمة بالأجسام ، فوجب وصفها في قضية العقل بأنها أعراض . ينظر : أبو بكر الباقلاني :

الإنصاف ، مصدر سابق ، ص : 123 - 124 .

شيء صنعه و لا علة لصنعه"¹ . و قال سيف الدين الآمدي : " مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يسند الإبداع إليها ، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير و شر و نفع و ضرر ، لم يكن لغرض قاده إليه، و لا لمقصود أوجب الفعل عليه بل الخلق و أن لا خلق له جائزان و هما بالنسبة إليه سيان"². و إلى نفي الغرض ذهب فخر الدين الرازي و قرر ذلك في جميع كتبه ، يقول الرازي "المسألة السادسة و العشرون": في أنه لا يجوز أن تكون أفعاله تعالى معللة بعلة البتة اتفقت المعتزلة على أفعال الله تعالى و أحكامه معللة برعاية مصالح العباد و هو اختيار أكثر المتأخرين من الفقهاء و هذا عندنا باطل "³. و يقول أيضا في "المطالب العالية": "إن تعليل أفعال الله تعالى و أحكامه برعاية المصالح والأغراض قول باطل ، والله أعلم "⁴.

فالأشاعرة نقاة التعليل لأفعاله تعالى بالحكم و المصالح و الأغراض والغايات، وكذلك نفهم للغرض و العلة فهم يطلقون ذلك بدون استثناء في مصنفاتهم وقد سبق بيان ذلك . و لكن الحكمة عندهم غير منتفية ، و إنما الذي ينفونه هو أن تتوقف أفعاله تعالى على الحكم و قد رتب الأشاعرة على نفي الغرض أمورا عديدة ، فقد نفوا كل لام للتعليل في نصوص القرآن الكريم و أولوها لام العاقبة و الصيرورة " و أولوا تلك النصوص تأويلا مجازيا قال أبو عبد الله السنوسي (ت 895 هـ) في شرح القواعد : " و من الجهل بفن علم البيان أخذ المعتزلة تعليل أفعاله تعالى بالأغراض من قوله جلا و علا : " و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون " [الذاريات : 56] ، فجعلوها اللام للتعليل حقيقة و لو خالطوا

¹ - الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، مصدر سابق ، ص : 397 .

² - سيف الدين الآمدي ، غاية المرام ، مصدر سابق ، ص : 224 .

³ - فخر الدين الرازي ، الأربعين في أصول الدين ، مكتبة الكليات الأزهرية ، مصدر ، ج1 ، ص: 305 .

⁴ - فخر الدين الرازي ، المطالب العالية من العلم الإلهي ، تحقيق ، أحمد حجازي السقا ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، 1987 ، ج3 ، ص: 75 / فخر الدين الرازي ، المحصول في علم أصول الفقه ، مصدر سابق ، ، ج4 ، ص:

فن البيان لعرفوا الآية من باب الاستعارة التبعية¹ ، و أنه شبه التكليف بالعبادة في ترتيبه على الخلق بالعلة الغائبة التي تترتب على الفعل ، و يقصد الفعل لأجلها ، فجعلت العبادة أي التكليف بها لأجل هذه الشبه علة غائبة بطريق الاستعارة ، فتبع ذلك استعارة اللام الموضوعية للتعليل و دخلت على العبادة للدلالة على العلة المجازية² . و كذلك من الأصول التي رتبوها على قولهم بنفي الغرض أنه تعالى يخذل في النار أخلص أوليائه، و يخذل في الجنة أفجر الكفار، وكذلك أنه تعالى يجوز له ، أن يكلف عباده بما لا يطاق ، و حجتهم أن لا يجب على الله شيء ، و لا يقبح منه شيء ، ويفعل ما يشاء ، و يحكم بما يريد ، فهو الحاكم المتصرف ، لذلك فقد أجازوا التكليف بما لا يطاق . و كل الأشاعرة متفقون على هذه القضية الخطيرة³ . بل أجاز بعضهم أن يكلف الله تعالى عباده بالمحال⁴ . و قد كان لهذا القول مدخل كبير في التأويلات المجازية للنصوص التي يوهم ظاهرها بمعارضة هذه الأصل . أما المعتزلة و أهل السنة فإنهم يثبتون الحكمة و التعليل في أفعاله تعالى مع وجود فروق بينهما . فأهل السنة و الجماعة فيرون أن الله تعالى حكيم ، و لا يخلو فعل من أفعاله تعالى عن حكمة و غاية حميدة ، و الحكمة عندهم مقصودة له تعالى ، يفعل لأجلها لأنه يحبها ويرضاها ، و ليست كما يرى الأشاعرة و الفلاسفة و غيرهم من نفاة التعليل أن الحكمة مترتبة على الفعل ، و حاصلة عقبيه أي لا يفعل لأجلها ، لأنها لا تكون حينئذ حكمة بل يستحيل أن تكون حكمة و هي

¹ - و الإستعارة التبعية : ما كان اللفظ المستعار فعلا أو اسما مشتقا أو حرفا ، و هنا هي عندهم من باب استعارة الحرف ، وهو "اللام" فاللام تكون موضوعة لترتيب ما بعدها على ما قبلها ترتيب العلة على المعلول وهي هنا مستعملة في غيرها وضعت له و إنما استعملت لبيان العلة المجازية

² - محمد الدمهوري ، رسالة في تنزيهه تعالى عن الأعراض (مخطوطة) ، دار الكتب المصرية تحت رقم 562 ، عقائد تيمور ، ص: 11 ، أوردها: محمد ربيع هادي المدخلي ، الحكمة و التعليل في أفعال الله تعالى ، مكتبة لينة للنشر و التوزيع ، دمنهور ، ط1 ، 1988/1409 ، ص: 67 .

³ - ينظر : الجويني ، الإرشاد ، مصدر سابق ، ص : 204 .

⁴ - المصدر السابق ، ص : 204 : و ينظر : فخر الدين الرازي ، المطالب العالية ، مصدر سابق ، ج3 ، ص : 305 ، والتفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 116 .

غير مقصودة بالفعل ، يقول ابن قيم الجوزية: "الله سبحانه حكيم ، لا يفعل شيئاً عبثاً ، و لا لغير معنى و مصلحة و حكمة هي الغاية المقصودة بالفعل ، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل كما هي ناشئة عن أسباب¹ بها فعل ، و قد دل كلامه وكلام رسوله على هذا في مواضع لا تكاد تحصى"² ، و من تأمل النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية علم خطأ الأشاعرة في هذه المسألة و ما رتبوه عليها من أصول و أنها ظاهرة الفساد والبطلان" و لو استحي هؤلاء من العقلاء لمنعهم الحياء من تسويد القلوب و الأوراق بمثل ذلك"³. و يكفي في الرد عليهم قوله تعالى : " و من أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون" [المائدة: 50] . و قد أجاد ابن قيم الجوزية في بيان أوجه الحكمة و التعليل و بين خطأ الأشاعرة في هذه القضية و أن سبب ذلك هو توغلهم في الفلسفة اليونانية و إعلائهم لقدرها⁴.

- التأويل المجازي و صلته بالأصول الفكرية للأشاعرة :

فبعد بيان المنظومة الكلامية للأشاعرة يتبين الارتباط الوثيق بينها و بين المجاز كوسيلة لتأويل ما خالف ظاهره هذه الأصول ، و قد وضع الأشاعرة هذه الأصول و جعلوها المرجعية الأساسية التي تحكم عملية التأويل ، و كل تأويل عندهم إلا وهو مرتبط بأصل من هذه الأصول الكلامية ، شأنهم في ذلك شأن المعتزلة الذين وضعوا الأصول الخمسة و أولوا النصوص القرآنية و النبوية على أساسها . و قد حدد فخر الدين الرازي القانون

¹ - و قد أنكر الأشاعرة الربط العادي بإطلاق بين السبب و المسبب ، و أن يكون شيء يؤثر في شيء ، و أنكروا كل "باء سببية في القرآن" و كفروا و بدعوا كل من خالفهم ، فالنار لا تحرق بطبعها بل الله هو الفاعل ، و من قال ان النار تحرق فقد كفر لأنه يثبت فاعلاً غير الله تعالى ، فالزجاجة إذا كسرها الرجل ما انكسرت بكسره و إنما انكسرت عند كسره ! ينظر : الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، مصدر سابق ، ص: 78 . و ينظر : سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص : 45- 46 .

² - ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل ، مصدر سابق ، ص : 319 .

³ - المصدر نفسه ، ص : 378 .

⁴ - ينظر : تفضيل هذه المسألة : شفاء العليل ، ص : 206-453 .

الذي يحكم عملية التأويل لدى الأشاعرة فقال: "اعلم: أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك فهنا لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن نصدق مقتضى العقل و النقل ، فيلزم تصديق النقيضين، وهو محال و إما أن نبطلهما ، فيلزم تكذيب النقيضين ، و هو محال . و إما أن نصدق الظواهر العقلية ، و ذلك باطل ، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع و صفاته ، و كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ... و لما بطلت الأقسام الثلاثة لم يبق إلا أن نقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة . و نقطع بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال : إنها غير صحيحة وإن كانت صحيحة إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، و إن لم يجوزوا التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى . فهذا هو القنون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات ، و الله أعلم" ¹ ، ويقول الرازي في موضع آخر : "... فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية ، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل ، و هذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبدا في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه ، فبهذا الطريق علمنا أن لهذه الآية تأويلا في الجملة ، سواء عرفناه أو لم نعرفه ..."² . فالأشاعرة يجعلون مجرد معارضة ظاهر النصوص القرآنية للأدلة العقلية مسوغا للعدول بها من التفسير الحقيقي الظاهري ، إلى التأويل المجازي³ . فالنصوص القرآنية عند الأشاعرة باقية على أصلها و هو الحقيقة ، و لا يعدل ويخرج عن هذه الحقيقة إلا إذا دل الدليل على خلاف ذلك ، وهم يجعلون ما قرروه من أصول فكرية هو الدليل الذي من أجله تخرج دلالة النص من الحقيقة إلى المجاز . فالأشاعرة يرون أن برهان العقل لا يكذب أبدا ، " فإن العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 217 .

² - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 141 .

³ - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج16 ، ص : 08 .

الشرع ، إذ به عرفنا الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب ، و الشرع شاهد بالتفاصيل ، و العقل مزكي الشرع¹. و أبو حامد الغزالي يرى أن الأشاعرة هم "الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول و المنقول ، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما ، المنكرة لتعارض العقل والشرع و كونه حقا ، و من كذب العقل فقد كذب الشرع ... و هؤلاء هم الفرقة المحقة"². و يظهر جليا تأثر الأشاعرة البالغ بالنزعة العقلية للمعتزلة ، بل مدى التطابق بينهما في الأطوار الأخيرة حيث جنحوا إلى القضايا الفلسفية و المبادئ المنطقية ،فالتأويل عند الأشاعرة معناه صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى احتمال مرجوح لقرينة و هو بهذا المعنى يساوي المجاز ، إذا هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع قرينة مانعة من إدارة المعنى الحقيقي . فالتأويل عند الأشاعرة هو تأويل مجازي للنصوص النقلية ، وهو أصل منهجي من أصولهم و هو ليس خاص بمبحث الصفات بل عمومه وجعلوه يشمل أكثر نصوص الإيمان خاصة ما يتعلق بإثبات زيادته و نقصانه و تسمية بعض شعبه إيمانا ،وكذا بعض نصوص الوعد و الوعيد و قصص الأنبياء خصوصا موضوع العصمة ، وبعض الأوامر التكليفية . و أصل التأويل المجازي عندهم هو أنه لما تعارضت الأصول العقلية التي قرروها بعيدا عن الشرع مع النصوص الشرعية وقعوا في مأزق وهو إما أن يردوا الكل أي الأدلة العقلية و النقلية ، أو أن يقبلوا الكل و كلاهما محال عندهم ، فوجدوا في التأويل المجازي مخرجا و مهربا من التعارض الذي اختلقته أوهامهم ، و لهذا أقرروا أنهم مضطرون للتأويل و إلا أوقعوا القرآن في التناقض³. و من أمثلة التأويلات عندهم قوله تعالى : " و لو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من يحيى عن بينة "[الأنفال : 42] . فقد قال الرازي : ".. اللام في قوله : " ليقضي الله أمرا

¹ - أبو حامد الغزالي ، قانون التأويل ، مصدر سابق ، ص : 21 .

² - المصدر نفسه ، ص : 19-20 .

³ - ينظر : سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص : 50-51 ، بتصريف .

كان مفعولا ، وفي قوله: "ليهلك من هلك عن بينة" لام الغرض ، و ظاهره يقتضي تعليل أفعال الله و أحكامه بالأغراض و المصالح ، إلا أنا نصرّف هذا الكلام عن ظاهره بالدلائل العقلية المشهورة ... و قوله : "ليهلك من هلك عن بينة" ، ظاهره يقتضي أنه تعالى أراد من الكل العلم والمعرفة والخير و الصلح ، و ذلك يقدح في قول أصحابنا ، أنه تعالى أراد الكفر من الكافر ، لكننا نترك هذا الظاهر بالدلائل العقلية¹ . و من التأويلات المجازية القائمة على الأصول الفكرية للأشاعرة في باب الصفات الخبرية و أنه يجب نفي الجهة عن الله تعالى حتى لا يشابهه الحوادث فقد قال الرازي عند قوله تعالى : "و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب " [الشوري:51]،: ظاهر اللفظ و إن أوهم ما ذكرتم إلا أنه دلت الدلائل العقلية و النقلية على أنه تعالى يتمتع حصوله في المكان و الجهة ، فوجب حمل اللفظ على التأويل ، و المعنى أن الرجل إذا سمع كلاما أنه لا يرى ذلك المتكلم كان ذلك شبيها بما إذا تكلم من وراء حجاب و المشابهة سبب لجواز المجاز² . و الأشاعرة إذا يستعملون المجاز كوسيلة لغوية للتوفيق بين عقيدتهم والنصوص القرآنية التي يزعمون أنها تعارض بظاهرها هذه العقيدة التي يسمونها القواطع العقلية التي لا يجب أن تعارضها النصوص ، فالمجاز عندهم وجد لخدمة أصولهم الفكرية حتى و إن كانت هذه التأويلات متكلفة و لا توافق قانون اللغة و الفصاحة و البيان ، بل نجد أن كثيرا من هذه التأويلات غريبة و فيها مراغمة شديدة لدلالة النصوص القرآنية الواضحة. و قد اعترف بعض أعلام الأشاعرة المعاصرين بأن للأشاعرة بعض أمور فيها شيء من التأويلات الغريبة التي ينبغي أن ينزه عنها المذهب³ لأنهم في باب الصفات تبنا منهج التأويل فأولوا الصفات الخبرية تأويلا مجازيا و هذا مخالف لما كان معروفا عند علماء

¹ - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج15 - ص: 168 .

² - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج27 ، ص : 187 .

³ - محمد علي الصابوني ، عقيدة أهل السنة و الجماعة في الميزان ، مجلة المجتمع (الأسبوعية) ، العدد 630 ،

الكويت ، 1983 ، ص : 36 .

السلف قبل القرن الرابع الهجري . فالأشاعرة قد جنحوا إلى التأويل في بعض الصفات ، التي توهم التشبيه و التجسيم وهم بهذا يعدون من الخلف ، أي من وافقوا أهل السنة في بعض الأصول ولكنهم خالفوهم في تأويل بعض الصفات ، و استعملوا الحجج العقلية و البراهين القطعية ، فصار مذهبهم يشتمل على بعض القواعد الفلسفية ، و حجتهم في ذلك أنهم يجب أن يردوا على خصومهم بمثل أسلحتهم ليكون ذلك أحسم للخلاف ، من باب قولهم : "من فك ندينك" وقولهم : " لا يفل الحديد إلا الحديد" ¹ ، و من الأمثلة التي تدل على الارتباط الوثيق بين الأصول الكلامية للأشاعرة و التأويل المجازي ما قاله فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى: "الله الصمد " [الإخلاص:2] فقال : "الوجه الثاني في الجواب : أنا سلمنا أن الصمد في أصل اللغة هو المصمت الذي لا ينفذ منه غيره ولا ينفصل عنه شيء البتة إلا أنا نقول : قد دللنا على أنه لا يمكن ثبوت هذا المعنى في حق الله تعالى ، فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه" ² . و قد عد الأشاعرة النصوص القرآنية و النبوية التي جاءت بذكر الصفات الخيرية من المتشابهات التي تعارض وتوهم بظواهرها القواطع العقلية التي يجب تأويلها تنزيها لله تعالى عن مشابهة الحوادث ، وذلك بناء على قانون التأويل الكلي، وقد أكثر الرازي من هذه التأويلات ، لدرجة أنه وافق المعتزلة في نفي حقيقة تلك الصفات وتعطيل معانيها التي جاءت للدلالة عليها ، و هذا في نظرنا خطأ ناتج عن سوء تصور لحقيقة العلاقة. بين العقل و النصوص القرآنية أو ما يسميه علماء الكلام النقل ، و كل عاقل يدرك أن القارئ لقوله تعالى : " قل هو الله أحد الله الصمد " [الإخلاص: 1، 2] ، لن يفهم منه أن الصمد هو الجسم الذي لا جوف له ، لأن العرب الأوائل من قريش كانوا أعداء هذا الدين وقد تحداهم الله بأن يأتوا بآية من مثله فعجزوا ، و قد كانوا يسعون بكلا جهدهم أن يبينوا زيفه، و مع ذلك عجزوا ، ولو

¹ - ينظر : محمد علي الصابوني ، عقيدة أهل السنة و الجماعة في الميزان ، مجلة المجتمع الأسبوعية ، العدد 689 ، الكويت ، 1983 ، ص: 34 .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 132 - 133 .

كانت الآية تحتل هذا المعنى لعابوا به القرآن ، فلما سكتوا عن ذلك ، و لم يفهموا من لفظ "الصد" هذا المعنى علمنا أن ، ما قاله السلف في معنى الصد هو الحق قال ابن عباس رضي الله عنهما : "الصد : الذي قد كمل سؤدده فهو العالم الذي كمل علمه ، القادر الذي كملت قدرته ، الحكيم الذي كمل حكمه ..."¹ . و لهذا كانت العرب " تسمى أشرافها بهذا الاسم ، لكثرة الصفات المحمودة في المسمى به قال شاعرهم :

ألا بكر الناعي بخبري بني أسد بعمرؤ بن مسعود و بالسيد الصد²

و نجد الأشاعرة و معهم المعتزلة يستعملون بعض الألفاظ النابية مع النصوص القرآنية والنبوية ، مثل لفظة "توهم" و "تعارض" ، فيقولون أن هذا "النص يوهم التشبيه" وبناء عليه يجب تأويله ، و قولهم هذا مفاده أن في القرآن الكريم إيهام !! ونجدهم أيضا يشعرون القارئ أن النصوص القرآنية و النبوية تتألف من الظاهر وهو عندهم المتوهم ، و الباطن أو المضمرة وهو الموافق للحجج العقلية ، و هذا إن دل على شيء فإنما يدل سوء التصور فإننا نجزم بأن العيب ليس في ظاهر النصوص القرآنية ، و لكنه في أفهام علماء الكلام السقيمة . و بسبب هذا التصور ، و الفهم أصبح الباطنية و الإسماعيلية يحتجون على علماء الإسلام بما فيهم الأشاعرة في إثبات تأويلاتهم الباطلة في تأويل دلالات النصوص في الحلال و الحرام و الصلاة و الصوم و الحج و الحشر و الحساب ، " و ما من حجة يحتج بها الأشاعرة عليهم في الأحكام و الآخرة إلا احتج الباطنية عليهم بمثلها أو أقوى منها من واقع تأويلهم للصفات و إلا فلماذا يكون تأويل الأشاعرة لعلو الله تعالى الذي تقطع به العقول و الفطر و الشرائع تنزيها و توحيدا ، و يكون تأويل الباطنية للبحث

¹ - ينظر : تفصيل معنى إسم "الصد" : عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ، فقه الأسماء الحسن دار الفضيلة للنشر والتوزيع ، باب الزوار الجزائر ، ط1 ، 1430 - 2009 ، ص : 133-136 .

² - هذا البيت لهند بنت معبد الأسيدي ، ترثي به عمرو بن مسعود ، و خالد بن نضلة ، و هو من بحر الطويل وهو من الأبيات التي إستشهد بها عباس رضي الله عنهما في خبره المشهور مع نافع بن الأزرق .

والحشر كفرا وردة" ¹ . فالأشاعرة يستعملون التأويل المجازي للنصوص التي يتوهمون أنها تعارض أصولهم الكلامية ، لأن الأصل عندهم هو العقل ثم يأتي النقل في المرتبة الثانية، فإن وافق ظاهره ما يقرره العقل قبلوه ، و إن عارضه في زعمهم حملوه على المجاز وجوبا وإن لم يجدوا لها تأويلا و تخريجا ادعوا عدم صحته ، كما يفعلون هذا مع النصوص النبوية . و قد بين كثير من العلماء القدامى ، و جمع من الباحثين المعاصرين أن قانون التأويل الذي وضعه الأشاعرة ، و أولوا على أساسه النصوص النقلية ، قانون فاسد وخاطيء وهذا ما سنبينه في المبحث الموالي .

4-التأويل المجازي و قضية المحكم و المتشابه عند الأشاعرة :

لقد اهتم الأشاعرة بقضية المحكم والمتشابه ، وقد ألف اعلامهم كتبا مستقلة لشرح هذه القضية وبيان الحق فيها ، حسب تصورهم فيها و من هؤلاء ، فخر الدين الرازي فقد ألف كتاب تأسيس التقديس" و بين فيه قانون التأويل الذي يجب اعتماد في التعامل مع المتشابه، و كذلك فعل اعلام الأشاعرة قبله وبعده فبحثوا هذه القضية ² ، لأنها تتعلق ببيان موقفهم أمام خصومهم من المعتزلة و أهل السنة و الجماعة الذين يلقبونهم بألقاب كثيرة مثل: الحشوية ، والمجسمة،الناطقة، ومثبتوا الجهة و غيرها من الألقاب ³ . فالأشاعرة يتعاملون مع النصوص المتشابهة من زاوية التنزيه ، وهو العمل على نفي جميع أشكال التجسيم و المماثلة عن الذات الإلهية المقدسة بمقتضى "أن الله تعالى لا

¹ - ينظر سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص : 52-53/وينظر أيضا: سفر الحوالي ، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ، مكتبة الطيب ، القاهرة ، ط2 ، 1418 هـ ، ج2 ، ص : 423-470 .
² - ينظر : أبو حامد الغزالي ، فيصل التفرقة (رسائل الإمام الغزالي)، دار الكتب العلمي ، بيروت ، ص:75/الأمدي ، غاية المرام ، مصدر سابق ، ص:136-138 . / الإيجي ، الموافق في علم الكلام ، مصدر سابق ، ص: 272-275 /سعد الدين التفتزاني ، شرح المقاصد ،تحقيق إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 2011 ، ج4 ، ص : 174 .
³ - ينظر : سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص : 14-15 .

يشبه شيئاً من الحوادث و لا يشبهه شيء منها" ¹ . و قد أقر الأشاعرة بأن في القرآن نصوص محكمة و أخرى متشابهة " ، وأن لكل متشابه محكما يرد إليه ² ، و قد بين الأشاعرة الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة يقول فخر الدين الرازي : "إعلم : أن هذا موضع عظيم ، و ذلك كل واحد من أصحاب المذهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، و الآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ، فالمعتزلة يقول: إن قوله تعالى : "فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر"[الكهف : 29] محكم ، و قوله : " و ما تشاءون إلا أن يشاء الله " [الإنسان:30] متشابهة ، و السني يقبل القضية ... فلا بد من قانون أصلي يرجع إليه في هذا الباب فنقول : إذا كان لفظ الآية أو الخبر ظاهراً في معنى فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر لدليل منفصل ، و إلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيداً ، و لخرج القرآن عن أن يكون حجة ثم ذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظياً أو عقلياً . أما القسم الأول فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل من ذينك الدليلين اللفظيين تعارض و إذا وقع التعارض بينهما فليس ترك أحد الظاهرين لإبقاء الآخر أولى من العكس اللهم إلا أن يقال : أحد الدليلين قاطع و الآخر ظاهر ، فالقاطع راجع على الظاهر ، أو يقال: كل واحد منهما و إن كان ظاهراً إلا أن أحدهما أقوى . إلا أنا نقول: أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية، لأنها موقوفة على نقل اللغات ، و نقل وجوه النحو و التصرف ، و على عدم الاشتراك والمجاز، والتخصيص و الإضمار ، و على عدم المعارض النقلية و العقلية ، و كل واحد من هذه المقامات مظنون ، فنثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً . و أما الثاني و هو أن يقال : أحد الظاهرين أقوى من الآخر ، إلا أنه على التقدير يصير ترك الظاهرين لتقرير الظاهر الثاني مقاماً ظنياً ، و الظنون لا يجوز التعويل عليها في المسائل العقلية القطعية ، فنثبت بما ذكرنا أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن

¹ - أبو المعاني الجويني : الإرشاد ، مصدر سابق ، ص : 34 .

² - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، ج7 ، ص : 169 .

ظاهرة محال ممتنع ، فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره ، ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل إليه ، و من لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى ، و بالله التوفيق " ¹ . ويقول أيضا: " اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين و كان بالنسبة لأحدهما راجحا، وبالنسبة للآخر مرجوحا ، فإن حملناه على الراجح و لم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم ، و أما إن حملناه على المرجوح و لم نحمله على الراجح فهذا المتشابه" ² . فالمرجح عند الأشاعرة هو الدلالة العقلية دون اللفظية ، فإن وافق النص القرآني الدلالة العقلية وما قرره الأشاعرة من أصول فكرية في باب التوحيد وغيره كان النص محكما ، أما إن لم يوافقها فهو معارض بظاهرة للقاطع العقلي ، فيكون حينئذ متشابها يجب تأويله ، و وسيلة التأويل هي المجاز . فنصوص القرآن التي جاءت في باب الصفات الخيرية هي من المتشابه الذي يجب صرفه عن ظاهره و حقيقة إلى المجاز عند الأشاعرة . و قد ذكر الرازي أن للمجاز دورا كبيرا في جعل بعض النصوص من المتشابه ، لأن "اللفظ محتمل للحقيقة و المجاز ، فإذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات ، فوجب رده إلى التأويل" ³ ، بل الرازي يجعل المتشابه والمجاز شيئا واحدا ، فالمتشابه هو المجاز ذاته "لأن اللفظ إذا كان له معنى راجح ، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد ، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة " ⁴ . و بهذا يكون للمجاز عند الأشاعرة مدخلا كبيرا في فهم المتشابه ، بل "يكاد يكون كل تأويل للمتشابه و بخاصة متشابه الصفات، تأويلا قائما في أساسه على المجاز كدعامة لغوية ناجعة" ⁵ .

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقيديس ، مصدر سابق ، ص : 227 ، 228/ و التفسير الكبير ، مصدر سابق ج7 ، ص : 168 .

² - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 169 .

³ - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 165 .

⁴ - المصدر نفسه ، ج7 ، ص : 176 .

⁵ - محمد مذبوحى، المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة و الأشاعرة ، مرجع سابق ، ص : 201 .

وقد بنى الرازي كتابه "تأسيس التقديس" على هذا القانون فأول كل الصفات الخيرية وحملها على غير حقيقتها بدعوى مخالفتها للدلائل العقلية . فالأشاعرة يوافقون المعتزلة في جمعهم بين قضية المتشابه و التأويل المجازي وقد أشرنا إلى ذلك عند حديثنا عن المتشابه عند المعتزلة و كيف أنهم جعلوا النصوص القرآنية التي تخالف أصولهم من باب المتشابه و عملوا على تأويلها مجازيا و كذلك فعل الأشاعرة فبنوا تأويلاتهم على ما قرروه من أصول كلامية مثل : قضية "الكسب ، والكلام النفسي ونفي تعليل الأفعال بالغرض. وقضية نفي مشابهة الله تعالى للحوادث ، فجعلوا المجاز هو الوسيلة النافذة في صرف تلك النصوص عن ظاهرها ، و تأويلها بما يتوافق و تلك المقررات الكلامية . و من تأمل مراحل تطور مذهب الأشاعرة ، يجد أنه بدأ نقليا مع بعض شيوخه في تقريب معاني النصوص المتشابهة ، لكنه تحول مع المتأخرين منهم إلى خطاب عقلاني ينظر إلى دلالات نصوص الصفات بمنظورين :

الأول : تأويل ظواهر تلك النصوص بغرض تحقيق التنزيه ، و رائد هذا فخر الدين الرازي، وسيف الدين الأمدي و جمهور الأشاعرة .

الثاني : حمل نصوص الصفات على ظاهرها ، و هذا الاتجاه كان يتبناه الباقلاني ومن قبله أبو الحسن الأشعري ، و لكنه اضمحل مع ولوج الأشاعرة المتأخرين لباب الفلسفية والمنطق و العلوم العقلية . و قد لخص صاحب جوهرة التوحيد¹ ما عليه الأشاعرة اليوم بقوله :

و كل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها².

¹ - هو إبراهيم بن إبراهيم حسن اللقاني (ت 1041 هـ) كنيته أبو الإمداد ، مالكي ، و هو أحد أعلام القرن العاشر الهجري، صاحب المنظومة الشهيرة "جوهرة التوحيد" ، و كتاب قضاء الوطر في مصطلح الحديث .

² - برهان الدين الباجوري ، تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، تحقيق: علي جمعة محمد ، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة، القاهرة ، ط1 ، 1422 - 2002 ، ص : 16

- نقد قانون الرازي في المتشابه:

بيننا فيما تقدم القانون الكلي في التأويل الذي وضعه فخر الدين الرازي عندما يتعارض الدليل العقلي مع الدليل النقلى، و أنه يجب تقديم الدليل العقلي، وذلك لأن الدليل النقلى يفيد الظن وجعل هذا القانون هو المعمول به في فهم دلالة النصوص القرآنية المتشابهة، وقد تبعه الأشاعرة الذين جاءوا بعده، فجعلوه قاعدة ثابتة في منهجهم، و أصلا من أصولهم و خلاصة هذا القانون هي أن العقل هو المقدم على النقل في حالة وجود تعارض بين دلالتهم. و يبدو أن السبب الذي جعل الرازي يضع هذا القانون، هو توهمه أن العقل قد يتعارض مع النقل، فكان الحل عند ذلك هو اللجوء إلى هذا القانون و هو مبني على ثلاث مقدمات: الأولى: إمكان التعارض بين العقل و النقل. الثانية: حصر التقسيم في هذه الأقسام الأربعة. الثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة الأولى، فلا يبقى إلا القسم الرابع الذي يقرر أن العقل هو المقدم على النقل¹. و قد نقد بعض العلماء هذا القانون، و بينوا أنه يمتنع أن يقع تعارض بين صريح المعقول، و صحيح المنقول، وقد أثبتوا بالأدلة الكثيرة فساد هذه القاعدة المنهجية التي اعتمد عليها الأشاعرة في تقديمهم للعقل على النقل عند تعارضهما. و من أبرز من نقد الرازي في هذا القانون ابن تيمية (ت: 728 هـ) وتلميذه ابن قيم الجوزية (ت: 751 هـ) وقد ألف ابن تيمية كتابه الشهير "درء تعارض العقل و النقل بغرض إبطال هذا القانون و يمكننا أن نوجز هذا النقد في النقاط التالية:

الأولى: عدم صحة التقسيم الذي ذكره الرازي: فقد ذكر ابن تيمية أن التقسيم الصحيح هو كالتالي: إذا تعارض دليلين سمعيين أو عقليين، أو أحدهما سمعي، و الآخر عقلي، فإما أن يكونا قطعيين، أو ظنيين، أو أحدهما قطعي، و الآخر ظني فإن كانا قطعيين فلا مجال للقول بوقوع التعارض بينهما سواء أكانا عقليين أم سمعيين، أو

¹ - ابن تيمية، تعارض العقل و النقل، مصدر سابق، ج1، ص: 78.

أدهما عقلي ، و الآخر سمعي ، لأن القطعي يوجب ثبوت مدلوله ، ودلالته لا يمكن أن تكون باطلة لأنه قطعي . فالقول بتعارض الدليلين القطعيين باطل ، لأنه يؤدي إلى ثبوت مدلول كل منهما المناقض لمدلول الآخر ، و هذا جمع بين نقضيين و هو محال ، أما إن كانا ظنيين ، فعند ذلك يكون التقديم للراجح مطلقا عقليا كان أم سمعيا ، وفي حال كون أحد الدليلين قطعيا و الآخر ظنيا فإننا نقدم القطعي منهما سواء أكان سمعيا أم عقليا ، فالتقديم يكون للدليل القطعي بغض النظر عن كونه سمعيا أو عقليا ¹ . فتقديم الدليل العقلي مطلقا هو خطأ من الرازي و من ذهب مذهبه ، لأنه ظن ثبوت التعارض بين الدليلين القطعيين ، و هذا محال كما بينه ابن تيمية ، و كذلك الدليل النقلى يكون قطعيا تارة و ظنيا تارة أخرى ، و الأمر نفسه في الدليل العقلي و هذا ما لم يسلم به الرازي بل اعتقد استحالة وجود دليل نقلى قطعي الدلالة لأنه معارض بأشياء كثيرة تمنع قطعيته .

الثانية : خطأ الرازي و من وافقه في حصر القسمة في الأقسام الأربعة المذكورة : وقد بين ابن تيمية أنه يمكننا أن نقول "يقدم العقلي تارة ، و السمعي أخرى ، فأيهما كان قطعيا قدم ، و إن كانا جميعا قطعيين ، فيمتنع التعارض ، و إن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم" ² . فقول الرازي يجب تقديم العقلي مطلقا خطأ ، و كذلك جعله الترجيح بين النقل والعقل هو كون الدليل عقليا غير مسلم به ، بل يمكن أن يكون الترجيح مبينا على مسألة القطع أو الظن ، و التقديم يكون دائما للقطعي ، و هذا هو الصواب . و قد ذكر ابن تيمية أن طريق العلم بصدق مبلغ الرسالة صلى الله وسلم لا يكون دائما بالطرق التي ذكرها المتكلمون ، بل له طرق كثيرة متنوعة . و من أبرزها المعجزات التي تظهر على يد الرسول صلى الله عليه وسلم تدل على صدقه وتفيد علما ضروريا ³ .

1 - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ص : 86-87 .

2 - المصدر نفسه ، ج 1 ، ص : 87 .

3 - المصدر السابق ، ج 1 ، ص : 89 .

الثالثة : دليل الرازي الذي ذكره معارض بنظيره : يرى ابن تيمية أنه يمكننا معارضة دليلالرازي بنظر ما قاله فيقال له : "إذتعارض العقل و النقل قدم النقل ، لأن العمل بهما معا فيه جمع بين النقيضين ، وعدم العمل بهما معا رفع للنقضين..."¹ .

الرابعة : خطأ الرازي في جعل العقل هو أصل النقل : يقول الرازي : "إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل ، فيكون طعنا فيه" يجعل الرازي العقل أصل النقل ، ولا ندري ماذا يقصد بلفظ أصل ، يقول ابن تيمية إما أن يريد به: أنه أصل ثبوته في نفس الأمر . أو أصل علمنا بصحته"² . ثم بين أنه إن أراد المعنى الأول فهو باطل ، ولا يقول به عاقل ، لأن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم، و عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها . فما أخبر به الصادق المصدوق مثلا هو ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه ، ومن أرسله الله تعالى للناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول أو لم يعلموا ... فثبوت الرسالة في نفسها ، وثبوت صدق الرسول . وثبوت ما أخبر به نفس الأمر: ليس موقوفا على وجودنا ، فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا ،أو على الدلالة التي نعلمها بعقولنا ، وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر سواء علمناه أو لم نعلمه³ . فابن تيمية يبين فساد هذا المراد بأن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه ، و كذلك يبين أن الرازي لم يرد هذا المعنى و إنما أراد المعنى الثاني ، و هو أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع و دليل لنا على صحته . و لكنه يناقشه في قضية هي أصل كل هذا الخلاف ، وهي ما المقصود بالعقل عنه ؟ فبين أن المقصود

¹ - ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، مصدر سابق ، ج1 ، ص : 170-171 .

² - المصدر نفسه ، ج1 ، ص : 87 .

³ - المصدر السابق ، ج1 ، ص : 88 .

بالعقل هو إما الغريزة التي أودعها الله فينا ، أو هو العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة وخلص إلى أن المعنى الثاني هو المراد ، ثم بين أنه ليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلى الله عليه و سلم ، لأنه ليس حل كل ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسمع و دليلا على صحته ، و كذلك العقليات ليست مرتبة واحدة بل فيها الصحيح وفيها الفاسد ، و الرازي قد جعل العقليات كلها نوعا واحدا متماثلا في الصحة أو الفساد ، و قد علم أن النقل إنما يستلزم صحة بعض هذه العقليات الملازم له لا صحة البعض المنافي له ، و الناس عند ابن تيمية متفقون على أن ما يسمى عقليات الملازم له ، لا صحة البعض المنافي له ، و الناس عند ابن تيمية متفقون على ما يسمى عقليات منه حق ومنه الباطل .

الخامسة : فساد قول الرازي : إن تقديم النقل على العقل إبطال للعقل الذي هو الأصل في إثبات النقل . و قد بين ابن تيمية فساد هذا القول من عدة جهات .

- منها : أن الدليل الواجب تقديمه أولا هو الدليل القطعي سواء كان عقليا أم سمعيا (نقليا)
- منها : ما بيناه من فساد القول بأن العقل أصل النقل .
- و منها : أنه في حال تعارض النقل و العقل ، فإنه يمتنع الأخذ بهما معا أو رفعهما معا ، لأن ذلك محال أو تقديم العقل ، لأنه دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به ، فعند إبطالنا للنقل نبطل دلالة العقل ، و لو أبطلنا العقل ، فإنه لن يصلح لمعارضة النقل ، فما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة الدليل ، فلم يبق إلا تقديم النقل و التعويل عليه ¹ ، و هذا الكلام من ابن تيمية غاية في القوة والوضوح ، و مؤيد بعدة أمور :

¹ - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ج1، ص: 170 .

1- العقل صدق النقل ، فالواجب قبول خبره لكن النقل لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، و النقل لا يتوقف في العلم بصحته على ما يخبر به العقل ، لذا يجب أن نقدم النقل لأن فيه العمل بموجب الدليلين ، أما إذا قدمنا العقل فإننا نعمل بدليل واحد، و معلوم أن العمل بدليلين أولى و أقوى ، من العمل بدليل واحد، وهذه من الإبرادات القوية ، التي جاء بها ابن تيمية في هذه الجزئية¹.

2- اعترف علماء الكلام² بأنه لا وجود لدليل نقلي مجرد عن العقل ، بل لا بد لكل دليل سمعي أن يعتمد على مقدمات عقلية ، فلا وجود إذن للتعارض بين النقل والعقل .

3- اتفق على أن النقل معصوم عن الخطأ ، عكس النظر العقلي فإنه غير معصوم لأنه معتمد على قدرات الناس ، و هي مختلفة و متباينة ، و الأخذ بالمعصوم وتقديمه خير من الأخذ بغير المعصوم .

4- يرى ابن تيمية أن تقديم العقل على النقل يؤدي إلى نتائج وخيمة تتصل بالعقيدة الإيمانية ، و من أخطرها القول بامتناع الإيمان بالشرع و أنه متعذر ، وذلك لأمرين إثنين :

- الأول : لا سبيل إلى العلم بانتقاء جميع المعارضات العقلية فبذلك لا نثق بما أخبر به الرسول صلى الله عليه و سلم لاحتمال أن يكون هناك ما يعارضه في المعقولات ، فإذا امتنع العلم بنفي المعارض امتنع الإيمان الجازم ، فما علق على الممتنع فهو ممتنع .

- الثاني : تصديق الشرع و الإيمان به موقوف على شرط عدم المعارض العقلي والإيمان لا يصح تعليقه على شرط ، و الواجب على المكلف أن يؤمن بالرسول صلى الله عليه و سلم إيمانا مطلقا ، و جازما غير معلق على شرط و لا على قيد¹ .

¹ - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص : 138 / و ينظر أيضا : خديجة حمادي

العبد الله ، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة ، مرجع سابق ، ص : 136 - 143 .

² - ينظر : عضد الدين الإيجي ، المواقف في على الكلام ، مصدر سابق ، ص : 39 .

و قد بين تلميذه ابن قيم الجوزية فساد هذا القانون و سماه طاغوتا ، و قد نقده من اثنين و خمسين وجها ² ، و هذا يدل على خطورة هذا القانون و أثره السيء في فهم النصوص المتشابهة . فابن تيمية و ابن قيم الجوزية يرفضون قانون الرازي في التأويل " و هذه القاعدة المنهجية التي قال بها ليست صحيحة ، لأن الصحابة رضي الله عنهم كان الواحد منهم إذا أشكل عليه أمر يبادر إلى الرسول صلى الله عليه و سلم يسأل عنه ، و كان صلى الله عليه و سلم يجيبهم عن جميع إشكالاتهم ، و لم ينقل أنه صلى الله عليه و سلم ما أخبرهم به يعارض العقل ، و لا أنهم قالوا : إن أحد النصوص عارض العقل و الله سبحانه و تعالى حكى عن الكفار فقط معارضتهم النقل بالعقل ، إذن فالحق هو ما ذهب إليه السلف الصالح جعلنا الله منهم " ³ . فالأشاعرة المتأخرون اصبح هذا القانون هو الصبغة النهائية لمشكلة المتشابهة عندهم ، لأنه في تصورهم يشتمل على مزيد إيضاح في قراءة النصوص القرآنية المتشابهة و يرون أنه من باب التوفيق بين مذهب السلف و مذهب الخلف في الأخذ بالنقل والعقل والتوفيق بينهما . و من تأمل تأويلات الأشاعرة المجازية للنصوص المتشابهة يجد أنهم تابعوا فيها الإمام أبا محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب الذي كان ينكر بشدة قيام الحوادث بذاته تعالى بحجة : "أن ما يقوم بمشيئته و قدرته لا يكون إلا مخلوقا حادثا منفصلا عنه ، فلو اتصف الرب به لقامت به الحوادث ، و لو قامت به لم يخل عنها ، و على ذلك يجب أن نقول : إن الله يتكلم بكلام قديم لازم للذات أزلا و أبدا ، ليس شيء منه متعلق بمشيئته تعالى و اختياره ، و كذلك سائر

¹ - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ج1 ، ص : 178/ و ينظر: خديجة حمادي منهج الإمام الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة ، مرجع سابق ، ص : 142 .

² - ينظر : ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله الجهمية المعطلة ، مصدر سابق ، ج1 ، ص : 155-170 .

³ - خديجة حمادي ، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة و المعتزلة ، مرجع سابق ، ص : 143 .

الصفات الاختيارية مثل كونه تعالى يحب و يرضى ويسمع و يرى ، و هو إذا رأى الشيء بعد حدوثه فهو إنما يرى موجودا في علمه لا موجودا بئنا عنه ...¹.

4- التأويلات المجازية للنص القرآني عند الأشاعرة (نماذج تطبيقية):

فتح الأشاعرة باب التأويل و اعتمده كوسيلة للتوفيق بين النصوص القرآنية والنبوية و مقرراتهم الكلامية التي حاولوا فيها الجمع بين الشرع و الفلسفة ، و قد وجدوا في المجاز الأداة الناجعة لتطويع دلالة النصوص و صرفها عن ظاهرها إلى ما يوافق ما وضعوه من أصول فكرية خاصة في باب التوحيد و العدل الذي يجمعه عندهم مصطلح "التنزيه" و نحن في هذه الدراسة كان اعتمادنا على ما كتبه أعلام الأشاعرة وصرحوا به من تأويلات، و قد حاولنا جاهدين الابتعاد عن إيراد كلام خصومهم ، حتى نتبين مدى علاقة تلك التأويلات بالمجاز و كيفية توظيفه كأداة لخدمة مذهبهم الفكري الذي انتشر بطريقة واسعة في مدة قصيرة ، و صار له أنصار يدافعون عنه ، و يألفون الكتب الكثيرة في شرح أصوله و مبادئه ، و الرد على خصومه و أعدائه . و قد اتجه أعلام الأشاعرة المتأخرين كأبي حامد الغزالي ، و أبي المعالي الجويني و عبد القاهر البغدادي و أبي المظفر الإسفرائيني ، و سيف الدين الأمدي ، و فخر الدين الرازي للتأويل و وسعوا دائرته، بعدما كانت ضيقة عند كل من أبي الحسن الأشعري والقاضي أبي بكر الباقلاني و لا تتعدى بعض الجزئيات المحددة . و قد نالت النصوص القرآنية المتعلقة بصفات الله تعالى الحظ الوافر من تلك التأويلات المجازية التي كان الغرض منها بيان وجهة نظر الأشاعرة و رأيهم في تلك النصوص التي تتعلق بالذات الإلهية ، و العمل على تنزيها عن كل وهم و تشبيه ، وكان هدف الأشاعرة جميعا من تلك التأويلات هو " تحقيق التنزيه بشكل مباشر و في صورة مطلقة اعتمادا على أحكام العقل ، و ماتزر به اللغة العربية

¹ - ينظر : عبد القادر بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مرجع سابق ، ص : 189-190 .

من ضروب الاتساع في الاستعارات " ¹ . فأولوا الصفات الخبرية الواردة في القرآن الكريم و السنة النبوية ، و اجتهدوا في ارجاع معانيها إلى الصفات العقلية السبع التي يسمونها "الصفات المعنوية" ، فالأشاعرة في باب الصفات الخبرية و هي ما أخبر الله تعالى به عن نفسه و أخبر بها رسول الله صلى الله عليه و سلم به من صفات كالاستواء ، واليدين و الوجه ، و الساق ، والمجيء و رؤيته و نزوله إلى السماء الدنيا في الثلث الأخير من الليل و غيرها يفضلون التأويل المجازي الذي يعتمد على التفصيل اللغوي ، الذي يؤدي إلى صرف دلالة هذه النصوص عن ظاهرها الذي يتعارض مع ما قرره في باب التوحيد، و يكون هذا التأويل وفق شروط تجعله على نحو تقبله اللغة ، و تشهد له النصوص المحكمة و مقررات الدليل العقلي و الأشاعرة بنهجم هذا الطريق يقصدون مخالفة الأصول الإعتزالية في باب التوحيد و العدل من جهة ، و كذلك يحاولون إعطاء فسحة أكبر للعقل في توجيه دلالة هذه النصوص و وضعها في إطار عقلي خال من التناقضات ، و مقبول من جهة اللغة لأن السلف قبلهم قد بالغوا في استبعاد الجانب العقلي في فهم طبيعة تلك الصفات ،حتى على المستوى اللغوي ، فمنعوا البحث في كيفية و كنه هذه الصفات لأنها عندهم أشياء تتجاوز أحكام العقل المجرد ، و كذلك رأى السلف أن الله تعالى لم يكلفنا تحصيل كفيئتها. فالأشاعرة انتهجوا منها توفيقيا يأخذ بالعقل و النقل معا ، و يرى إمكانية الجمع بين الوحي و الفلسفة ، بين منهج القرآن و منهج اليونان، و الخروج بموقف أو رأي وسط بينهما ، أو مركب منهما !! ² ، فقد قرروا الأخذ بالنصوص القرآنية و النبوية وفي الوقت نفسه إخضاع مدلولات هذه النصوص للعقل و المبادئ المتعارف عليها في الفلسفة، ولم يعد المذهب يتميز بتلك الوسطية التي عرف بها الأشعري و الباقلاني . حتى قال أحد الباحثين في العصر الحديث عن مذهب الأشاعرة

¹ - عبد القادر بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مرجع سابق ، ص: 195 .

² - ينظر تفصيل هذا المنهج التوفيقى : سفر الحوالى ، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامى ، مرجع سابق ، ج2 ، ص: 425 وما بعدها.

إنه "مذهب المعتزلة عدلت بعض مسائله"¹ . و قد وجد في مذهب الأشاعرة تأويلات مجازية كثيرة خاصة في باب الصفات وتعليل أفعال الله تعالى ، و لكن قبل الشروع في عرض نماذج من هذه التأويلات ، يجدر أن ننبه على مسألة مهمة تتعلق بتلك التأويلات المجازية ، و هي أن من يتبع ما ذكر الأشاعرة من تأويلات يجد أنها تتميز ب:

- عدم وجود التقسيمات الاصطلاحية للمجاز، والمعروفة عند علماء البلاغة مثل : المجاز العقلي والمجاز المرسل، بل نجد علماء الأشاعرة يؤولون تلك النصوص والأساليب دون التركيز على المصطلح الدقيق .

- أنهم في كثير من تأويلاتهم يقتصرون على ذكر لفظة "مجاز" أو ذكر العلاقات المجازية المعروفة كالسببية ، والمسببة و الآلية و غيرها ، و يعتبرون تلك الأساليب والألفاظ من مسوغات المجاز، و لعل السبب يرجع إلى طبيعة المباحث العقديّة ، أو عدم اكتمال صورة المجاز النهائية في تلك الفترة التي عاش فيها بعض أعلام الأشاعرة .

-تباين حضور التأويلات المجازية ، و اختلافها من جهة الكثرة من عالم إلى آخر، ويعتبر فخر الدين الرازي من أكثر الأشاعرة اعتمادا على التأويلات المجازية ، و ذلك بحكم اطلاعه الواسع ، وكثرة تأليفاته ، وتأخره من الناحية الزمنية التي بدأ المصطلح المجازي فيها أكثر وضوحا و استقلالية .

و يعتبر فخر الدين الرازي من أعلام المعتزلة الذين يظهر عندهم و يكثر استعمال التأويلات المجازية ، و ذلك لأنه ألف كتابا مستقلا في تأويل الآيات المتشابهات في القرآن الكريم و هو كتاب "تأسيس التقديس" ، و كذلك له كتاب كبير في تفسير القرآن العظيم سماه "التفسير الكبير" ، و هو موسوعة ضخمة اشتملت على آرائه التي استمدها من المذهب الأشعري ، و قد حفل هذا الكتاب بالتأويلات المختلفة للنصوص القرآنية التي

¹ - أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة ، ج4 ، ص : 47 .

تخالف في ظاهرها ما قرره الأشاعرة في أبواب العقيدة ، فأورد الرازي تأويلات كثيرة ومتعددة لتلك النصوص حتى تتوافق مع تلك المقررات ، و كان التأويل المجازي حاضرا بقوة في توجيه دلالة تلك النصوص ، كما نجد أعلام الأشاعرة يوظفون التأويل المجازي في كتبهم خدمة لمذهبهم .

- تأويل صفة المجيء :

يقول الله تعالى : " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام و الملائكة " [البقرة:210] و يقول تعالى : "هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك" [الأنعام: 158] ، و قال تعالى : " و جاء ربك و الملك صفا صفا" [الفجر : 22] . فقد جاء في هذه النصوص إخباره سبحانه و تعالى عن نفسه أنه يتصف بصفة الإتيان و المجيء ، و هذه تسمى صفات خبرية ، و قد انقسمت الفرق في فهم و تفسير هذه النصوص ، فأهل السنة و الجماعة من السلف ذهبوا إلى عدم تأويل هذه النصوص وأنه يجب الإيمان بها و إمرارها كما جاءت ورد كيفية الإتيان و المجيء إلى الله تعالى، فهو إتيان حقيقي أخبرنا الله تعالى به ، و كيفيته لا يعلمها إلا الله تعالى ، لأننا مادما لا نعلم صفة ذاته تعالى و كيفيتها ، فكذلك لا نعلم صفة مجيئه لأن الكلام عند أهل السنة في الصفات كالكلام في الذات . أما المعتزلة و الأشاعرة فقد قالوا أن هذه النصوص من المتشابه الذي يجب تأويله وعدم الأخذ بظاهره لأنه يعارض تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه ، و إثبات دلالاته الحقيقية هو تشبيهه لله تعالى بخلقه ، و إثبات الجسمية له تعالى وهذا ممتنع . فالأشاعرة و منهم فخر الدين الرازي أولوا هذه النصوص تأويلا مجازيا حتى توافق عقيدتهم في الصفات الخبرية لأن المجيء و الذهاب لا ينفك عن الحركة و السكون وهما محدثان و ما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب و يجب أن يكون محدثا مخلوقا ، فالإله القديم يستحيل

أن يكون كذلك¹ . فالأشاعرة يجعلون من صفات المحدث وعلاماته الحركة و السكون ، ومادام المجيء و الإتيان لا ينفك عن الحركة و السكون فإثباتها لله تعالى معناه وصفه بأنه محدث مخلوق، و هذا فيه تشبيه لله تعالى القديم ، بالحوادث وهذا ممتنع و مناف لكمال التنزيه و حقيقته ، فيجب تأويل هذا النص بما يتناسب وحقيقة القديم ، و ما يليق أن يوصف به سبحانه . فجعل الأشاعرة هذه النصوص من باب المجاز بالحذف ، فقد صرح الرازي بأن المجاز بالحذف يقع بكثرة في النصوص القرآنية² ، و تأويل هذه النصوص تأويلا مجازيا بالحذف فيه تنزه لله تعالى عن المجيء و الذهاب الذي لا يليق في نظرهم بالله تعالى ، لأنه من صفات المحدث المخلوق ! يقول الرازي : "الوجه الثاني: أن يكون المراد : هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا أضاف فعلا إلى شيء ، فإن كان ظاهر تلك الإضافة ممتعا فالواجب صرف ذلك الظاهر إلى التأويل ، كما قال العلماء في قوله تعالى: "إن الذين يحادون الله" [المجادلة: 5] ، المراد : يحادون أوليائه ، و قال : واسأل القرية" [يوسف : 82] ، و المراد أهل القرية . فكذا قوله : "يأتيهم الله" [البقرة: 210]، أي يأتيهم أمر الله ، وليس فيه إلا حذف المضاف و إقامة المضاف إليه مقامه ، وهو مجاز مشهور"³ . فجعل الأشاعرة المجيء خاص بأمر الله تعالى ، وليس مجيء الله تعالى ، و هو من مجاز الحذف ، أي يحذف المضاف من الكلام ويقام المضاف إليه مقامه ، و قد جعله الرازي من المجاز المشهور في كلام العرب "يقال :ضرب الأمير فلانا و أعطاه ، والمراد : أنه أمر بذلك "...⁴ . وكذلك نجد الرازي في الوجه الثالث من أوجه تأويل هذا النص يقدر المضاف بوعد الله

1 - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 141 .

2 - ينظر فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 38 .

3 - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 145 ، و ينظر أيضا : التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 213 .

4 - المصدر نفسه ، ص : 143.

تعالى من عذاب و حساب ، فيكون المعنى "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب و الحساب فحذف ما يأتي تهويلا عليهم ، إذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به كان ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد، و إذا لم يذكره كان أبلغ في التهويل لأنه حينئذ تنقسم خواطرهم و تذهب أفكارهم في كل وجه ..."¹ ، و كذلك أورد الرازي لقوله تعالى : " وجاء ربك و الملك صفا صفا "[الفجر : 22] ، عدة وجوه في تأويله و ذكر منها أنه من باب المجاز بالحذف ، و يكون تقدير المحذوف حينئذ جاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازة أو جاء قهر ربك أو جاء جلائل آيات ربك و عظائمها ، أو جاء ظهور ربك وذلك لأن معرفة الله تكون في ذلك اليوم ضرورية فكان ذلك كظهوره و تجليه لخلقه² . و من تأمل تفاسير الأشاعرة وجدها متفقة على جعل هذه النصوص من مجاز الحذف ، و أن هذا التأويل المجازي لهذه النصوص مرده إلى أصولهم الفكرية³ . و هم في هذا التأويل المجازي يتفقون مع المعتزلة⁴ اتفاقا تاما فهم كذلك جعلوا صفة المجيء لأمر الله تعالى و ليس مجيء الله تعالى على الحقيقة ، و هذا يؤكد سطوة النزعة العقلية على المذهبين المعتزلي و الأشعري على السواء . و نجد الأشاعرة يبالغون في صرف هذه النصوص عن ظاهرها مبالغة تتجاوز كل الحدود اللغوية و الشرعية ، و ذلك بإخراج النص عن سياقه الذي سيق له و جعله يدل على خطاب غير مراد تماما ، فالرازي يرى أن أقوى توجيهه لقوله تعالى : " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام "[البقرة : 210] أن الإتيان في هذه النصوص هو قول اليهود ، أي أن الله تعالى في هذه الآيات يحكي

¹ - المصدر السابق ، ص : 145

² - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج 31 ، ص : 173 ، و ينظر أيضا : تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 147 .

³ - ينظر : محمد بن أحمد القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي ، ج 7 ، ص : 144/سعيد حوى ، الأساس في التفسير ، دار السلام ، ج 1 ، ص : 491 و ج 3 ، ص : 1496 ، 1497/محمد الطاهر بن عاشور ، التحرير و التنوير ، مكتبة العلوم والحكم ، ج 2 ، ص : 284 - 286 ، ج 30 ، ص : 337 .

⁴ - ينظر القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، مصدر سابق ، ج 16 ، ص : 380 .

قولهم ، و هم كانوا على دين التشبيه ، و كانوا يجيزون المجيء على الله تعالى ، و ليس في قولهم حجة ، فظنوا أن مثل ذلك في زمان محمد صلى الله عليه و سلم¹ . و هذه التوجيهات من الأشاعرة دفعتهم إليها الحاجة للتوفيق بين ظواهر النصوص القرآنية و مقرراتهم في باب التوحيد و العدل و غيرها من الأصول التي أصلوها . فالتوجيه الأخير الذي اعتبره الرازي من أقوى الوجوه في تأويل الآية، عدة غيره من العلماء من أبعاد التوجيهات التي يابأها السياق بل جعله الألويسي (ت: 1270 هـ) تأويلا باطلا² .

- تأويل صفة اليد :

جاء في القرآن الكريم نصوص كثيرة تضيف صفة اليد إلى الله تعالى ، و كذلك جاء في السنة النبوية ، و نكتفي في هذا السياق بذكر النصوص القرآنية و كيفية توجيه علماء الأشاعرة لهذه النصوص بالاعتماد على المجاز . و من تلك النصوص قوله تعالى : "قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي" [ص: 75] ، و قوله : "و قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء" [المائدة: 64]، وقوله تعالى : " إن الذين يبائعونك إنما يبائعون الله يد الله فوق أيديهم " [الفتح:10]، و قوله تعالى : "أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما " [يس:71]. فقد ذهب الأشاعرة إلى أن لفظ "اليد" المضاف إلى الله سبحانه محمول على معنى القدرة و النعمة³ . و في هذا يقول الرازي: "و اعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها"⁴ . و قد عد

¹ - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 183 ، و تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 145 ، 147 .

² - ينظر : أبو الفضل شهاب الدين محمود الألويسي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني ، دار الفكر ، بيروت ، ج4 ، ص:62.

³ - ينظر : أبو المعاني الجويني ، الإرشاد ، مصدر سابق ، ص : 146 ، 147 ، و الجرجاني ، شرح المواقف ، مصدر سابق ، ج8 ، ص:111 وفخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 167 - 169 .

⁴ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 166.

الأشاعرة و منهم الرازي "اليد" في هذه النصوص من المجاز وعلاقته السببية أو المسببة .
و ذلك أن لفظ "اليد" يستعمل في القدرة "يقال: يد السلطان فوق يد الرعية ، أي: قدرته
عالية على قدرتهم و السبب في حسن هذا المجاز أن كمال حال هذا العضو إنما يظهر
بالصفة المسماة بالقدرة فلما كان المقصود من اليد حصول القدرة أطلق اسم القدرة على
اليد"¹ . و يقال أيضا: " لفلان عندي يد لا أنساها أبد الدهر ، و المراد منه النعمة ، وإنما
حسن هذا المجاز لأن اليد آلة لإعطاء النعمة ، فأطلق اسم اليد على النعمة إطلاقا لاسم
السبب على المسبب"² . فالأشاعرة يأولون هذه النصوص الواردة في صفة اليد تأويلا
مجازيا "لأنهم ينكرون أي معنى لإضافة اليد إلى الله سبحانه وراء ذلك"³ ، و ذلك لأن
إثبات اليد لله تعالى فيه تشبيه له بالحوادث و المخلوقات ، و هذا مناف لتتزيه اللائق به
تعالى . و الأشاعرة في تأويلهم لصفة "اليد" يتفقون مع المعتزلة كما بيناه في المبحث
الرابع من الفصل الثاني ، فقد أول المعتزلة لفظة "اليد" ، تأويلا مجازيا فقالوا أن المراد بها
"القوة" و "النعمة" و "القدرة"⁴ . و من تأمل ما قاله الإمام أبو الحسن الأشعري و كذلك
الباقلاني في النصوص الواردة في صفة "اليد" يجد اليون شاسعا بين ما كان عليه
الأشعري⁵ ، وما يقوله الأشاعرة الذين ينتسبون إليه بل وافقوا المعتزلة في تأويل الصفات
الخبرية و أنكروا حقيقتها .

- تأويل صفة "اليمين" و "الجنب" : قال تعالى: " و السموات مطويات بيمينه "
[الزمر: 67] ، و قوله تعالى: "لأخذنا منه باليمين " [الحافة: 45] ، و قد أولوا " اليمين "

¹ - المصدر السابق ، ص : 166 .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 166-167 .

³ - شاهر فارس نياي ، أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي و اللغوي لنصوص القرآن و السنة ، رسالة
ماجستير ، إشراف: إسماعيل أحمد عمارة ، الجامعة الأردنية ، 2001 ، ص : 90 .

⁴ ينظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص : 226 ، و ص : 245 .

⁵ - ينظر كلامه : أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص : 102 .

و جعلوها مجازا عن "القوة" و "القدرة" والدليل: "أنا نسمي الجانب الأيمن باليمين لأنه أقوى الجانبين ، وسمي الحلف باليمين لأنه يقوي عزم الإنسان على الفعل و الترك ، وقال الشاعر : (من الوافر) :

إذا ما راية رفعت لمجد¹ تلقاها عرابة باليمين²

و قال تعالى في صفة "الجنب" : يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله " [الزمر: 56] فقد جاء في هذا النص إضافة الجنب إلى الله تعالى ، و قد أولها الأشاعرة إلى معنى الرضا " ، فأنكروا حقيقة لفظ "الجنب" ، وحملوها على المجاز من جهة الاستعارة والسبب في حسن هذا المجاز أن جنب الشيء إنما يسمى جنبا لأنه يصير ذلك الشيء جانبا لغيره ، فمن أتى بعمل على سبيل الإخلاص في حق الله تعالى في ذلك العمل غير الله، فيصبح أن يقال لك إنه أتى بذلك العمل في جنب الله ، و هذه الاستعارة مألوفة معتادة"³ . و سوء تأويل الأشاعرة هذه النصوص بالاستعارة أو المجاز فالأمر الثابت أنهم ينكرون حقيقتها لأن إثباتها يتعارض مع ما قرروه في باب التوحيد ، من التنزيه المطلق للذات الإلهية و أنها لا تشبه الحوادث ، فإثبات "صفة اليمين" و "الجنب" ، فيها تشبيه الله تعالى بمخلوقاته ، و أنه يتجزأ و يتبعض ، وقد وافقوا المعتزلة⁴ في تأويل هذه الصفات موافقة تامة، و خالفوا الإمام الأشعري الذي يثبت هذه الصفات على حقيقتها و ينكر حملها على المجاز⁵ .

¹ - البيت للشماخ في مدح عرابة الأوسي رضي الله عنهما ، و كلاهما له صحبة .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 175 ، 176 .

³ - المصدر نفسه ، ص : 183 .

⁴ - ينظر : القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص : 229 ، و ينظر : الفصل الثاني من هذه الدراسة .

⁵ - ينظر : أبو الحسن الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، مصدر سابق ، ص : 170 .

- تأويل صفة الوجه :

فقد جاءت نصوص كثيرة في القرآن الكريم تظيف صفة الوجه لله تعالى ، و منها قوله تعالى "لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه " [القصص : 88] ، وقوله تعالى: "كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام " [الرحمن: 26 ، 27] ، وقوله تعالى: "كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام " [الرحمن : 26 ، 27] و قوله تعالى : "و لله المشرق و المغرب فأينما تولوا فثم وجه الله" [البقرة : 115] ، وقوله تعالى: "إنما نطعمكم لوجه الله" [الإنسان : 9] . فالأشاعرة ينفون حقيقة هذه النصوص ويحملونها على المجاز فيؤولون لفظة "الوجه" على أنها "الذات" أو "الرضا" وهي مجاز من باب إطلاق الجزء و إرادة الكل ، فالله تعالى ذكر لفظ الوجه وهو يريد الذات !! . وذلك لأنهم يرون "أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات و هذه الأخبار هو الوجه بمعنى العضو و الجارحة"¹ ، ودليلهم على ذلك "أنه لو كان الوجه هو العضو المخصوص لزم أن يغني عن جميع الجسد والبدن ، و أن تفنى العين التي على الوجه أيضا ، و ألا يبقى إلا مجرد الوجه "² . و الأشاعرة اجتهدوا في تأويل هذه النصوص على المجاز ، و أن الصواب في لفظ "الوجه" أن يكون مجازا عن الذات وجميع الصفات الواجبة "لما ثبت بالدليل أنه تعالى منزه عن الجسمية والجهة"³ فالواجب علينا أن نذكر لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملا صحيحا ، لأن لا يميز ذلك سببا للطعن فيها⁴ . و الأشاعرة بحملهم هذه النصوص على المجاز ، يوافقون المعتزلة في تأويل

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص: 157 .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص: 157 .

³ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ج25 ، ص : 24 .

⁴ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ج25 ، ص : 24 .

صفة الوجه، بل قولهم هو عين قول المعتزلة¹ ، و هذا يؤكد ما ذكره كثير من الدارسين من أن المذهب الأشعري قد عرف تحولات كثيرة جعلته يقترب من مذهب المعتزلة في كثير من أصوله ومقرراته ، و يخالف ما قرره الأشعري والباقلاني و حتى ابن فورك فنجدهم يثبتون صفة الوجه و لا يتأولونها و هذا يؤكد حقيقة الإنحراف العقدي الذي عرفه هذا المذهب بعد موت رواده الأوائل .

- تأويل صفة العين :

وردت نصوص قرآنية كثيرة تضيف "العين" إلى الله تعالى و ذلك في خمسة مواضع وهي: قوله تعالى: "و اصنع الفلك بأعيننا و وحينا" [يهود:37] ، و قوله تعالى: "و ألقيت عليك محبة مني و لتصنع على عيني " [طه: 39] ، و قوله تعالى: فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا و وحينا" [المؤمنون: 37] و قوله تعالى : "وحملناه على ذات ألواح ودسر ، تجري بأعيننا جزاء لمن كان كفر " [القمر : 13-14] وقوله تعالى: " و اصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا" [الطور : 48] . فقد ذهب الأشاعرة إلى تأويل صفة "العين" تأويلاً مجازياً علاقته السببية، فلفظ "العين" المراد منه العناية و الحفظ و الحراسة ، لأن "الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة ، فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً . و هو كقوله تعالى : " إنني معكما أسمع و أرى " [طه : 46] و يقال : عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ و الحياطة² . فالأشاعرة يؤولون لفظ العين و "الأعين" و يصرفونه عن حقيقته إلى المجاز بدافع من عقيدتهم التي ترى التنزيه المطلق، وعدم إثبات أي صفة تدعو إلى مشابهة الله تعالى للحوادث و يرى الأشاعرة أن

¹ - ينظر : القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق القسم الثاني ، ص : 105 ، و شرح الأصول الخمسة ، مصدر سابق ، ص: 227 والزمخشري ، الكشاف ، مصدر سابق ، ص : 93 ، و ينظر : المبحث الرابع من الفصل الثاني من هذه الرسالة .

² - فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج22 ، ص : 54 ، ج28 ، ص : 274 ، 275 ، ج17 ، ص : 222 .

هذه النصوص تارة تذكر لفظ العين مفردا ، وتارة بصيغة الجمع ، أما صفة الوجه فتذكر مفردة، فإذا قلنا بإثبات الـ 'ين يكون " إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح ، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل ، و ذلك أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية و الحراسة¹ . فالعين عند الأشاعرة مجاز و الوجه في حسنه " أن من عظمت عنايته بشيء ومليه إليه و رغبته فيه كان كثير النظر إليه"² ، و هم بهذا الاعتبار يوافقون المعتزلة في تأويل "صفة العين" ، و لكنهم يخالفونهم في التوجيه ، فبينما يؤولها الأشاعرة إلى الحفظ والحراسة و العناية ، يؤولها المعتزلة إلى " العلم " ، و " كلا الفريقين يحتج في تصحيح توجيهه بالاستعمال اللغوي"³ ، الذي يراه متوافقا مع عقيدته ومذهبه الفكري .

- تأويل صفة "الرحمة" و "الرضا" و "الغضب" و "الحياة" :

فقد ورد في القرآن الكريم نصوص كثيرة تسند أفعال الرحمة و الرضا و الغضب ونحوها من الصفات إلى الله تعالى ، و قد أثبت السلف من أهل السنة والجماعة هذه الصفات لله تعالى بما يليق بجلاله تعالى . بينما نفاها المعتزلة ، و تبعهم الأشاعرة على ذلك فأولها الأشاعرة تأويلا مجازيا إستنادا إلى ما قرروه في باب العقيدة من عدم وصف الله تعالى بما يوجب النقص، والتغيير ، و أن إثبات هذه الأفعال ، أو ما تدل عليه من الصفات تقتضي وصف الله تعالى بما لا يليق به⁴ ، و من ذلك قوله تعالى : " إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضه فما فوقها " [البقرة : 26] بقوله الله تعالى : " أولئك سيرحمهم الله " [التوبة:71]، و قوله تعالى : " رضي الله عنهم و رضوا عنه" [المائدة : 119] ، وقوله تعالى : " و غضب الله عليه و لعنه و أعدله عذابا عظيما" [النساء: 93]

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 162 .

² - المصدر نفسه ، ص : 162 .

³ - شاهر فارس ذياب ، أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي و اللغوي لنصوص القرآن و السنة ، مرجع سابق ، ص : 99 .

⁴ - ينظر : أبو المعالي الجويني ، الإشارة ، مصدر سابق ، ص : 104 ، 105 .

، والنصوص في هذا الشأن كثيرة . فالأشاعرة أولوا هذه الأفعال ، و ما تدل عليه من الصفات تأويلا مجازيا ، وجعلوها من باب المجاز لا الحقيقة ، و قد وضع الأشاعرة قانونا كليا عند التعامل مع هذه الصفات يقول الرازي: " أن القانون الكلي في أمثال هذه الصفات : أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض ، لا على بدايات الأعراض . مثاله : أن الحياء حالة تحصل للإنسان ، و لها مبدأ و نهاية ، أما البداية : فيها فهو التغيير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح ، و أما النهاية : فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل ، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل المراد هو ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته ، و كذلك الغضب له مبدأ ، و هو غليان دم القلب و شهوة الانتقام، و له غاية، وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه ، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ ... بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب فهذا هو القانون"¹ فإسناد هذه الأفعال إلى الله تعالى مجاز علاقته السببية جزاء الشيء باسم الشيء فتأويل الأشاعرة لنصوص الرحمة و الرضا و الغضب و نحوها راجع إلى المجاز المرسل ذي العلاقة السببية ، فتسمى مثلا: إرادة الخير لهم رحمة ، لأن الرحمة سبب فيها ويسمى الخير نفسه كذلك رحمة ، لأن الرحمة سبب فيه ، و سمي العذاب و الانتقام غضبا لأنه سبب فيه ، و هذا عندهم كله من باب إطلاق السبب على المسبب للعلاقة الجامعة بينهما . و كذلك فعل الأشاعرة مع النصوص القرآنية التي تسند إلى الله تعالى أفعال المحبة والسخط و الكراهية ، و المكر ، و الحلم و المخادعة فأولوها تأويلا مجازيا رغم اختلافها من نص لآخر و معلوم عند أهل اللغة أن هذه الألفاظ تؤدي معاني متباينة ومختلفة حسب السياق الذي

¹ - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 192 ، و التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج 17 ، ص : 224 ، ج 31 ، ص:133.

وردت فيه ، و لكن الأشاعرة يحملونها جميعا على مجاز واحد مما يجعلها تؤدي معنى واحدا ، و لا يراعون الفارق بين ما يؤديه كل منها من معنى يخصه في أصل وضعه ، وهم بهذا يجعلون العقل وحده الأساس في فهم النصوص دون اعتبار الألفاظ و اختلاف دلالاتها ، و ما ترد فيه من سياق ، و ما يحف بها من قرائن ، و هذا يؤكد أن استعمالهم للمجاز هو بدافع عقدي و ليس له علاقة باللغة والبيان¹.

- تأويل علو الله تعالى على خلقه :

وردت نصوص كثيرة صريحة في أن الله سبحانه في السماء مستو على عرشه بائن عن خلقه ، و هذه النصوص ظاهرة في إثبات الجهة و المكان ومن هذه النصوص قوله تعالى : " أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ، أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير " [الملك: 16 ، 17] وقوله تعالى : " الرحمن على العرش استوى [طه : 5] ، و قوله تعالى : " الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش " [الرعد : 2] . فقد أول الأشاعرة هذه النصوص تأويلات تتناسب مع ما قرروه في تنزيه الله عن الجهة و الحيز و المكان ، فمعنى الآية : "أأمنتم من في السماء" حكمه أو أمره أو سلطانه أن يخسف بكم الأرض " ، فهو هنا مجاز بالحذف أي تقدير محذوف في الآية " وخص السماء بالذكر لأنها أعظم من الأرض تفخيما للشأن " ² . على أن " في " فيه للظرفية و الحق سبحانه غير مظروف و أن قولنا بأن الله في السماء يقتضي أن السماء تحيط به ³ . و الملاحظ لما احتج به الأشاعرة على نفي علو الله تعالى على خلقه ، و أنه ليس فوق العرش و لا في السماء ، اعتمدوا فيه على أدلة عقلية ⁴ ، وليست نقلية مثل قولهم بأن إثبات العلو لله تعالى معناه

¹ - ينظر : شاهر فارس نياي ، أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي و اللغوي ، مرجع سابق ، ص : 89 .

² - فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 208 .

³ - ينظر : فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج 30 ، ص : 69 .

⁴ - ينظر تفصيل هذه الأدلة العقلية : فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، مصدر سابق ، ص : 74 - 98 .

إثبات : التجسيم ، والتركيب ، و الانقسام ، و التجزء والتتامي، لأن هذه الأشياء لازمة لمن قال بالجهة و الله منزه عنها ¹ . و الأشاعرة بهذا القول يوافقون المعتزلة و الجهمية و الفلاسفة ، و القرامطة والباطنية ، الذين ينكرون علو الله تعالى مطلقا ، ويقولون أنه ليس فوق العالم شيء أصلا. و لا فوق العرش شيء ، و يظهر للقارئ لأقوالهم التناقض فمن جهة يقولون أنه لا دخل العالم و لا خارجه ، ثم يقولون هو في كل مكان ، و أهل السنة والجماعة يثبتون علو الله تعالى على خلقه بما جاء في نصوص القرآن الكريم التي ذكر أكابر أصحاب أن الشافعي قال : " في القرآن ألف دليل أو أزيد على أن الله تعالى عال على الخلق ، وأنه فوق عباده ، و قال غيره : فيه ثلاثمت دليل تدل على ذلك ..."²، و كذلك جاءت أحاديث صحيحة متوترة في إثبات علو الله تعالى على خلقه ، أما أدلة العقل و الفطرة فهي أيضا كثيرة يقول ابن تيمية: "والعقل دل على أن الله تعالى فوق العالم ، وهذه طريقة حذاق أهل النظر من أهل الإثبات ، كما هو طريق السلف و الأئمة، يجعلون العلو من الصفات المعلومة بالعقل ، و هذه طريقة أبي محمد بن كلاب و أتباعه كأبي العباس القلانسي ، و الحارث المحاسبي ، و أشباههما من أئمة الأشعرية، وهي طريقة محمد بن كرام و أتباعه، وطريقة أكثر أهل الحديث و الفقه و التصوف ، و إليها رجع القاضي أبو يعلى و أمثال"³. و لكن المتأخرين من الأشاعرة ظنوا أن "صفة العلو" من الصفات الخبرية كالوجه واليدين و نحو ذلك ، فنفوا حقيقتها و تأولوا نصوصها تأويلا مجازيا . فالأشاعرة بهذا النفي يعارضون الأدلة الكثيرة من القرآن و السنة التي فيها إثبات صفة العلو و أن الله مستو على العرش ، و من هذه النصوص : الاستواء،

¹ - ينظر : عبد الرحمن بن صالح المحمود ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط1 ، 1415 هـ ، 1995 م ، ج 2 ، ص:1237 .

² - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 121 .

³ - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 131 ، 132 ، ومجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج16 ، ص:407.

والنزول والرؤية ، و صعود الأعمال إليه ، و عروج الملائكة إليه ، و أنه في السماء ، نزول القرآن ، و تنزيل الملائكة ، والمعراج و السؤال عنه بالأين ، و التصريح بالفوق ، وغيرها كثيرا جدا !! فالأشاعرة كما يصرح صاحب كتاب "الإقليد" مخالفون لعلماء السلف من أهل السنة و الجماعة لأن السلف "آمنوا بما أنزل الله على رسوله كما أنزل ، وفوضوا علمه إلى الله و إلى رسله و قدموا نصوص الموحى به إليه ، على الآراء ، وحكموها عند تنازعهم"¹ ، بينما الأشاعرة " أولوا النصوص ، و لم يتحاكموا إليها في التنازع " ، و يخاطب الأشاعرة قائلا: "فكيف ساغ لكم مخالفة من شهد الله بأنهم مهتدون ، و شهد بالإهتداء لمن آمنوا بمثل ما آمنوا به ، و اتبعتم غير طريقهم في الإيمان و العمل ، و قد قال الله تعالى : "و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى و نصله جهنم" [النساء : 115] و ليتكم اقتصرتم على ذلك ! بل جعلتم المؤمنين بمثل ما آمنوا به الذي أخبر الله بأنه مهتد : ضالا ، مبتدعا "². والسياق يأبى هذه التأويلات المجازية التي تنظر إلى اللفظ بمعزل عن التركيب الذي جاءت فيه .

- تأويل نصوص خلق الأفعال :

ذهب المعتزلة إلى أن العباد هم الذين يخلقون أفعالهم ، و لذلك فهم مسؤولون عن عاقبتها فإن أحسنوا كانت الجنة جزاءهم و إن أساؤا كانت النار جزاءهم ، و أن نسبة خلق أفعال العباد إلى الباري سبحانه و تعالى فيه نسبة الظلم و القبيح له هذه مناف للعدل الإلهي .

¹ - أحمد صديق الغماري ، الإقليد في تنزيل كتاب الله على أهل التقليد : "مخطوط" ، ص : 32 ، 33 ، 43 أورده : صادق بن سليم بن صادق ، ذم الأشاعرة و المتكلمين والفلاسفة للشيخ أحمد بن صديق الغماري ، (مجموع من بعض كتبه) ، تقديم فضيلة الشيخ : محمد بن الأمين بوخيرة ، دار التوحيد للنشر ، الرياض ، ط1 ، 1428 ، 2007 ، ص : 65-64

² - أحمد صديق الغماري ، الإقليد في تنزيل كتاب الله على أهل التقليد : "مخطوط" ، ص : 32 ، 33 ، 43 أورده : صادق بن سليم بن صادق ، ذم الأشاعرة و المتكلمين والفلاسفة للشيخ أحمد بن صديق الغماري ، (مجموع من بعض كتبه) ، تقديم فضيلة الشيخ : محمد بن الأمين بوخيرة ، دار التوحيد للنشر ، الرياض ، ط1 ، 1428 ، 2007 ، ص : 65-64

و بناء على أصل العدل و أن الله لا يفعل إلا الحسن فقد أولوا كل نص يسند خلق الأفعال إلى الله تعالى ، و وجهه توجيهها لغويا يوافق مذهبهم و كان المجاز وسيلتهم اللغوية الناجعة و قد فصلنا ذلك في الفصل الثاني من هذه الدراسة . و بالمقابل فإن الأشاعرة يرون أن أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ابتداء ، ولكن للعبد دخل فيها من جهة كسبه لها ، و هو ما يعرف عندهم بقضية "الكسب"، وقد اعتبره العقلاء من محالات الكلام . فكيف يكون الله تعالى خالق هذه الأفعال و يكون للعبد دخل فيها من جهة تعلقها به من جهة الفعل ، و قد شنع عليهم المعتزلة ، و وصفوا قولهم بالمتناقض بل بالمحال ، و من نظر في قول جمهور الأشاعرة و خاصة المتأخرين منهم وجددهم يوافقون الجهمية (الجبرية) فالعبد عندهم مجبور على أفعاله ، و لا إرادة له البتة فيها لأنهم يقولون إن الله خالق أفعال العباد فيثبتون مرتبتي المشيئة و الخلق ، و لكن في المقابل يقولون أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها ، و ليس لقدرتهم تأثير فيها ، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة و اختيارا ، فإذا لم يكن هنالك مانع أوجد فيه فعله المقدر مقارنة لهما ، فيكون الفعل مخلوقا لله إبداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد ، والمراد بكسبه إياه : مقارنة لقدرتة من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له ¹ ، فأفعال العباد مخلوقة للباري تعالى ، وهي من كسب العباد وبهذا الاعتبار يترتب عليها الثواب والعقاب ، و العباد لا تأثير لقدرتهم في الفعل ، فالأشاعرة بهذا ينفون القدرة المؤثرة للعبد في أفعاله ، وهذا هو عين قول جهم بن صفوان لهذا اعتبر قول الأشاعرة في الكسب من الأشياء التي لا حقيقة لها ، وقد أكثر أعلام الأشاعرة النقاش في الكسب ولم ينته قولهم فيه إلى شيء مستقيم يشفي صدور الباحثين . و قد أول الأشاعرة كل نص يثبت الخلق و وجهه ليوافق قولهم في مسألة الكسب و من هذه النصوص ، قوله تعالى : "فتبارك الله أحسن الخالقين" [المؤمنون : 14] . و قوله تعالى :

1 - ينظر : أبو علي معمر السكوني ، عيون المناظرات ، تحقيق : سعيد غراب ، منشورات الجامعة التونسية ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، 1976 ، ص : 164 ، 176 .

"و أسروا قولكم أو أجهروا به إنه عليم بذات الصدور ، ألا يعلم وهو اللطيف الخبير" [الملك : 13-14] . فالأشاعرة يقولون أن الخلق في اللغة من معانيه التقدير ، ومن ذلك سمي الحذاء خالقا ، لتقديره طاقة من النعل بطاقة ، فمعنى قوله تعالى : "أحسن الخالقين". أي أحسن المقدرين ¹ ، وحمل الأشاعرة الآية على التقدير وهو رغبتهم في مخالفة المعتزلة الذين يقولون أن في الآية إثبات الخلق لغير الله تعالى ، و لو كان الله سبحانه هو الخالق وحده فقط ، لما جاز أن يقول ذلك ، كما لا يجوز أن يقول : "فتبارك الله أحسن الآلهة" ، لأنه لا يصح إثبات إله سواه وهذا كما يقول : أرحم الراحمين ، وأعدل العادلين ، من حيث كان غيره مستحقا لهذه التسمية ² . فالأشاعرة يرون أن الله هو الخالق لأفعال العباد وحده ، و أنه تعالى لما ذكر نفسه مع غيره الذي ليس بخالق بقوله : "أحسن الخالقين" ، فسماهم بالخالقين مجازا واتساعا و إلا "فهو الخالق على الحقيقة دون غيره ، كما يقال : عدل العمرين، وإنما هو أبوبكر و عمر، لكن لما جمع بينهما سماهما باسم واحد ، و كذلك قول الفرزدق .

أخذنا بأكفان السماء عليكم لنا قمرها و النجوم الطوالع

و القمر واحد ، لكن لما جمعه مع الشمس سماها قمرين ، و كأنه تعالى لما علم من الكفار و منكهم أن تجعلوا معه غيره خالقا قال : فتبارك الله أحسن الخالقين" على زعمهم أن معه غيره" ³ . و أما قوله تعالى : " و الله خلقكم وما تعملون" ، فقد جعلها الأشاعرة حجة لهم على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، و ذلك أن قوله : " و ما تعملون " راجع وعائد إلى أعمالهم نفسها ، أي أن " ما " في الآية مصدرية ، فالتقدير : والله خلقكم و خلق عملكم ، فالله تعالى خالق لأعمالنا على العموم ، كما أخبر أنه خالق لصورنا

¹ - ينظر : أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف ، مصدر سابق ، ص : 262 .

² - ينظر : القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الثاني ، ص : 515 .

³ - أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف ، مصدر سابق ، ص : 262 .

و ذواتنا على العموم ، و هذا من أوضح الأدلة من الكتاب ¹ . و قد عارضهم المعتزلة فقالوا "ما" في الآية : موصولة وهي راجعة إلى الأصنام نفسها والمراد : والله خلقكم وما تعلمون من الأصنام ، و الأصنام من خلق الله عز وجل . و لا يجوز أن تكون " ما " مصدرية لأن قوله تعالى : " و الله خلقكم وما تعلمون متعلق بقوله : " أتعبدون ما تتحتون " [الصفات: 95] و هو علة له . وقد احتج الله عليهم بأن العابد والمعبود جميعا خلق الله ، فكيف يعبد المخلوق المخلوق؟ فيجب حمل قوله : " و ما تعملون " ، على أن المراد به الضم ، ليصبح أن يكون علة في المنع من عبادتهم له ² . و قد رد الأشاعرة هذا القول بأن قول الله تعالى : "أتعبدون ما تتحتون " راجع إلى الأصنام ، لأنها منحوتة لهم في الحقيقة ، أما قوله : " والله خلقكم وماتعملون " ، فلا يجوز أن يرجع إلى الأصنام لأنها أجسام ، و الأجسام ليست معمولة لهم على الحقيقة ، وإنما عملهم نحتهم و الله خالق عملهم الذي هو النحت . وما تأول به الأشاعرة هذه الآية صحيح ، فإذا كان بنوا آدم يخلقون الصور والأشكال ، بمعنى يقدرونها و يصورونها في هيئات خاصة ، صح أن يكون الله سبحانه أحسن الخالقين ، أي أحسن المقدرين والمصورين ، أما قول المعتزلة ، بأن غير الله تعالى يسمى خالقا ، فهو قول صحيح ، و الآية قد صرحت بهذا المعنى ، و لكن إتخاذهم لها دليلا على عقيدتهم بأن العباد هم وحدهم الذين يخلقون أفعالهم فهذا غير صحيح و سياق الآية لا يدل عليه ، بل يدل على خلافه .

- مناقشة تأويلات الأشاعرة :

تعرفنا في ما سبق أن الأشاعرة يجيزون التأويل ، و يستعملونه في القرآن والسنة ولا يتخرجون منه شأنهم شأن المعتزلة . و يظهر من جل التأويلات التي قال بها الأشاعرة

¹ - المصدر نفسه ، ص : 257 ، و ينظر : فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، مصدر سابق ، ج 26 ، 149 ، 150 .

² - ينظر : القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، مصدر سابق ، القسم الثاني ، ص: 580 ، 582 ، وتنزيه القرآن عن المطاعن ، مصدر سابق ص : 354 .

أنها نابعة من عقيدتهم وأصولهم الكلامية التي أصلوها في باب التوحيد والعدل و القدر و القضاء ، و هم بهذا الاعتبار موافقون للمعتزلة في الباعث على التأويل . يحتل المجاز مكانه مرموقة عند الأشاعرة ، فقد أثبتوه في اللغة و القرآن الكريم والسنة النبوية¹ . و حملوا كثيرا من النصوص التي لا تتفق مع أصولهم ومذهبهم على المجاز ، وذلك لما فيه من سعة في صرف اللفظ عن ظاهره ، فهو يعتبر ملاذا سهلا للأشاعرة وغيرهم إذ به يستطيعون تأويل النصوص التي تتعارض مع أصولهم ، و هذا ما رأيناه واضحا في التأويلات السابقة وخاصة ما يتعلق بنصوص الصفات الخيرية حتى أن صاحب "شرح المواقف" يصرح بأن " من كان له رسوخ قدم في علم البيان ، حمل أكثر ما ذكر من الآيات و الأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، و بعضها على الكناية ، وبعضها على المجاز ، مراعيًا لجزالة المعنى وفخامته ، ومجانبا عما يوجب ركافته ، فعليك بالتأمل فيها ، و حملها على ما يليق بها "² .

ويظهر من تأويلات الأشاعرة أنهم يجعلون العقل هو الحكم الذي يجب الرجوع إليه في فهم النصوص المتشابهة ، و يقصدون نصوص الصفات الإلهية ، و أن العقل في هذه القضايا لا يسيل لمخالفته فأحكامه قطعية الدلالة ، بينما أحكام الكتاب و السنة فهي ظنية الدلالة ، و أن إثبات وجود الله تعالى يكون بالعقل لا بالقرآن و السنة ، و هذا عندهم هو الذي يوجب تأويل النصوص القرآنية لأنها بزعمهم تعارض القواطع العقلية التي هي في حقيقتها مجرد أوهام و شبه جعلوها أصولا و مسلمات لا يجوز معارضتها أو تكذيبها بل أخضعوا لها جل النصوص القرآنية في كثير من الأحيان كما هو الشأن في الكلام النفسي وقضية الكسب . أما تأويلهم لنصوص الصفات الخيرية ، فهو مخالف لموقف السلف الذين اعتبروا هذه الأمور من الغيب الذي لا قدرة للعقل البشري على إدراكه ، فضلا عن إدراك كلفيته وكنهه "فموقف السلف واضح من الاكتفاء بفهم المعاني العامة للصفات

¹ - أبو بكر الباقلاني ، التمهيد ، مصدر سابق ، ص : 340 .

² - محمد بن أعان الحاجي ، الصفات الإلهية من الكتاب و السنة ، دار الفنون ، جدة ، ص : 256 .

و الإمساك عن الخوض فيما وراء ذلك فهم لا يبالغون مع ظاهر النصوص ، ولا يتجاوزونها¹ ، فالأشاعرة ينتسبون إلى أبي الحسن الأشعري و مع ذلك فمنهجهم في تأويل الصفات بالاعتماد على المجاز مخالف لمنهجه الذي سطره في كتبه ففي الباب الذي أفرده للكلام عن الأصول التي أجمع عليها السلف يصرح بأنهم " أجمعوا على أنه عز وجل يسمع ويرى ، وأن له تعالى يدين مبسوطتين ، و أن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه من غير أن يكونا جوارحا ، و أن يده غير نعمته ... و أجمعوا على أنه عز وجل يجيء يوم القيامة و الملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها ،وعقابها و ثوابها ...وليس مجيئه حركة و زوالا ، و إنما يكون المجيء حركة و زوالا إذا كان الجائي جسما أو جوهرًا ، فإذا ثبت أنه عز و جل ليس بجسم و لا جوهر لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أو حركة ... و أنه عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ، و ليس نزوله نقله ، لأنه ليس بجسم ولا جوهر ..."². فالأشعري بنقله لعقيدة السلف الصالح يقصد بهم أهل القرون الثلاثة المفضلة يحدد المنهج العام الذي يجب اتباعه في مسألة الصفات الإلهية ، و أنه من الأمور المجمع عليها عند السلف و لا خلاف فيها بينهم و في ذلك يقول الأشعري أيضا : "أجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه من غير اعتراض فيه ، و لا تكليف له ، و أن الإيمان به واجب ، وترك التكليف له لازم"³. و بهذه النصوص يظهر مدى البون الشاسع بين ما كان عليه السلف وبين ما يقرره الأشاعرة الذين جاءوا بعد أبي الحسن الأشعري ، فقد أغرقوا في الاعتماد على أحكام العقل متسلمين بما تزخر به اللغة العربية من ضروب الاتساع في الاستعارات والمجاز فأولوا نصوص الصفات

¹ - محمد بن أعان الحاجي ، الصفات الإلهية من الكتاب و السنة ، دار الفنون ، جدة ، ص : 256 .

² - أبو الحسن الأشعري ، رسالة إلى أهل الثغر ، تحقيق و دراسة : عبد الله شاکر محمد الجنيدى ، الناشر مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، ط2 ، 1422 هـ ، 2002 ، ص : 225 ، 226 ، 227 ، 228 .

³ - المصدر نفسه ، ص : 236 .

الخبرية تأويلا مجازيا بدعوى تحقيق التنزيه بطريقة أكثر وضوحا وبشكل مطلق فحددوا الصفات و حصروها في سبع صفات ، و عملوا على تأويل بقية الصفات و إرجاعها إلى هذه الصفات السبعة باستعمال المجاز . فتأويلات الأشاعرة و من قبلهم المعتزلة و من سلك طريقهم من الفلاسفة وغيرهم ممن يقدمون العقل على النقل ويجعلون النقل تابع لأحكام العقل وقضايا متناقضة ، فنجدهم يقعون في الحيرة و عدم الانضباط تحت ضوابط معينة و واضحة ، فتأويلاتهم لا تخضع لدليل شرعي ، بل خاضعة لقوانين الفلسفة العقلية، " و لهذا لم يكن لهم قانون قويم ، و صراط مستقيم ، و لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل ، و التي لا تحتاج إليه ، إلا بما يرجع إلى نفس المؤول المستمع للخطاب لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب" ¹ . فمثلا ما يسميه المعتزلة متشابهها يراه الأشاعرة محكما والعكس كذلك ، وبهذا يؤول كل طرف النصوص التي لا تتوافق مع أصوله بحجة أنها من المتشابه الذي يجب رده إلى المحكم الذي هو في حقيقة أمره أصول تلك الفرقة وقواعدها التي وضعتها إستنادا إلى المقررات الفلسفية ، و بعض الأوهام التي يسمونها قواطع عقلية ، و قد خالفوا هذه القواطع العقلية في كثير من المسائل التي قرروها . فمن جهة يقولون أن إثبات الجهة في حق الله تعالى مستحيلة عقلا لأنها تستلزم أن يكون الله متحيزا وهذا من صفات الحوادث و الأجسام و الله تعالى ليس بجسم . ثم نجدهم يقولون بإثبات الرؤية و لهذا قال فيهم كثير من العلماء: " من أنكر الجهة وأثبت الرؤية فقد أضحك الناس على عقله " ، لأنه لا وجود لرؤية بدون جهة . و كذلك قال الأشاعرة إنه لا أثر لشيء من المخلوقات في شيء و لا فعل مطلقا ثم تناقضوا و قالوا إن للإنسان كسبا يجازى لأجله ، و هذا أمر محير فكيف يجازى على ما لا أثر له فيه مطلقا ² ، و هذا من عواقب الإتكال على العقل و ترك

¹ - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 240 .

² - ينظر : سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص : 60 .

النقل الصحيح الصريح . و قد اعتمد الأشاعرة في تأويل كثير من النصوص تأويلا مجازيا على ما سموه نفي الحكمة و التعليل في أفعال الله تعالى مطلقا ، و كذلك نفي الغرض ، و لكنهم تناقضوا في ذلك و قالوا إن الله يجعل لكل نبي معجزة لأجل إثبات صدق النبي ، ومرجع هذا التناقض هو أنهم " لم يسلموا للوحي تسليما كاملا ، و يعرفوا للعقل منزلته الحقيقية وحدوده الشرعية ، و كذلك لم يلتزموا بالعقل التزاما واضحا ، و يرسموا منها عقليا متكاملًا كالمعتزلة و الفلاسفة بل خلطوا و ركبوا فتناقضوا و اضطربوا"¹ و لم يتوافقوا على قول واحد في كل المسائل التي عالجوها . والمجاز عند اللغويين هو مظهر من مظاهر الاتساع اللغوي ، و أسلوب من أساليب العرب التي تدل على عبقرية هذه اللغة و حيويتها ، فلا جرم " كان للمجاز في اللغة هذا الأثر الذي بسط منها حتى فاضت أطرافها على المعاني ، و تهيأ فيها من أنواع الوضع طرق التعبير ما يعد في اللغات ميراثا خالدا تستغل منه المعاني في كل جيل ، ويضمن للغة الثروة و إن أفس أهلها"²، ولكن الأشاعرة عدلوا بالمجاز عن وظيفته التي وجد من أجلها إلى وظيفة ثانية لا علاقة له بها فجعلوه وسيلة لخدمة مذهبهم. و اعتمدوه وسيلة في توجيه النصوص القرآنية و النبوية التي توهموا أنها تعارض أصولهم المبنية على الفلسفة و بعض المسائل العقلية التي تسربت إليهم من مذهب المعتزلة والذين ناظروهم بالدلائل العقلية المأخوذة من الفلسفة اليونانية و حاولوا خلطها بالنصوص النقلية ، فجاءت تأويلاتهم سقيمة لا تتوافق و روح اللغة ، و تصادم السياق مصادمة واضحة ، بل فيها تحريف صريح لدلالة النص و ما وضع له من معان ، و من أعجب ما ذهب إليه الأشاعرة قولهم بأن تأويل آيات الصفات واجب يقتضيه التنزيه العقلي، ولكن تأويل آيات الأحكام و ما يتعلق بالآخرة من الحشر و غيره كفر يخرج صاحبه من الملة !! . إن

¹ - المرجع السابق ، ص : 60 .

² - مصطفى صادق الرافعي ، تاريخ آداب العرب ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1425 ، 2005 ، ج 1 ،

ص : 119 .

اجهاد العقل في محاولة تصور حقيقة الصفات الإلهية عبث ظاهر ، و مكابرة ما بعدها مكابرة للعقل البشري و إهدار لطاقته ، و إقحام المجاز في المسائل الغيبية له نتائج وخيمة من جهة اللغة و الشرع على حد سواء ، لهذا جاءت تأويلات الأشاعرة والمعتزلة مجانية للصواب ، بل عبثية في كثير من الأحيان ، و فيها جنائية واضحة على النص القرآني المقدس ، الذي جاء موافقا للعقل و موجهها له ، و قد خرجت هذه التأويلات على الحد المسموح به في اللغة فحرفت المعاني التي وضعت لها الألفاظ ، و أخرجتها عن سياقها إلى سياقات أخرى لا يقبلها النص و لا يحتملها . و كتب الأشاعرة لمن تأملها مليئة بمثل هذه المجازفات ، و إخراج النصوص القرآنية عن سياقاتها و من ذلك ما سطره الإيجي في بداية كتابه "المواقف " حول الفلك والحرارة و الضوء و المعادن و غيرها من أمور العلوم الطبيعية و الرياضية و محاولة تفسير النصوص القرآنية بها ، و زعم البغدادي أن علماء السنة مجمعون على أن الأرض ساكنة و دليله على ذلك أن اسم الله الباسط " لأنه بسط الأرض و سماها بساطا خلاف زعم الفلاسفة و المنجمين أنها كروية"¹ و وافقه الإيجي فزعم أن الأرض مبسطة وأن القول بأنها كرة من زعم الفلاسفة² . فإذا كانت هذه تأويلاتهم في الأمور المشاهدة ، وهي مليئة بالخرافات و شبيهة بالأساطير اليونانية القديمة ، و مصادمة للنصوص القرآنية ، فما بالك بتلك التأويلات المجازية التي أولوا بها نصوص الصفات الإلهية التي لا سبيل للعقل في إدراكها ،بل هو عاجز عن مجرد التفكير فيها ، و هذا يؤكد أن المجاز ما وظف إلا لخدمة غرض عقدي نابع من شبهة عقلية تولدت نتيجة تصور خاطئ لبعض الحقائق الشرعية التي جاءت في نصوص القرآن الكريم و السنة النبوية ، و لقد كان يسع الأشاعرة ما وسع علماء السلف قبلهم ،

¹ - البغدادي ، الطرق بين الفرق ، مصدر سابق ، ص : 124 .

² - عضد الدين الإيجي ، المواقف في علم الكلام ، مصدر سابق ، ص : 199 ، ، 219 ، و ينظر أيضا : سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، مرجع سابق ، ص : 64 .

فقد كان مذهبهم أسلم و أحكم في مثل هذه القضايا الغيبية و موافقا لقانون اللغة و ما قرره علماء البيان .

الفصل الرابع

التأويل المجازي عند المدرسة التيمية

- المجاز عند المدرسة التيمية : الموقف و الدوافع .
- التأويل المجازي دعائم إنكار عند المدرسة .
- التأويل الصحيح و ضوابطه عند المدرسة التيمية .
- موقف المدرسة من التأويل المجازي عند المعتزلة و الأشاعرة (نماذج تطبيقية).

تمهيد:

اعتبرت آراء ابن تيمية في قضية المجاز فريدة و مبتكرة إذ يعد أشهر من عرف إنكار المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، و هذا الإنكار معضود بالأدلة القوية والبراهين الجلية، ثم سار على خطاه تلميذه ابن قيم الجوزية .و قد مثلت أراؤهما في المجاز توجهها خاصا اعتمده كل من أراد نفي المجاز بعدهم، و أصبحت مدرسة تنصر اتجاه الحقيقة ، و تنفي المجاز مطلقا ، فابن تيمية يعتبر في عداد مدرسة الحقيقة ، بل ما جاء به يمثل مدرسة مستقلة يقول الدكتور مهدي السامرائي : " و يمكن أن نجعل في عداد هذه المدرسة الحقيقية شخصين كبيرتين أنكرتا وقوع المجاز في اللغة ، و قدمتا من الأدلة الوجيهة ما يثبت لهما سعة الاطلاع والنظر العميق ، أما الشخصية الأولى فهي شخصية الإمام ابن تيمية الذي عاش بين سنتي (661-728 هـ) و أما الشخصية الثانية فشخصية ابن قيم الجوزية الذي عاش بين سنتي (691-751 هـ) هجرية " ¹ . فحين يذكر الإمام ابن تيمية بين منكري المجاز مطلقا ، وفي القرآن الكريم فإن يمثل في هذا المقام قطب الدائرة لأن من أنكر المجاز قبيله لم يتحمسوا للإنكار حماسته ولم يثوروا ثورته ولم ينزحوا نزحه ، و لم يقلبوا وجوه القول تقلبيه ولم يكن بين أيديهم من أسباب الإنكار ما كان بين يديه.و الذين أنكروا المجاز من بعده في فلكه داروا ، و على أوتاره عزفوا ² . فابن تيمية بآرائه في المجاز أصبح يمثل مدرسة مستقلة أطلقنا عليها تجوزا "إسم" المدرسة التيمية " ، و هذا الاسم نعني به آراءه الخاصة بإنكار المجاز ، و إلا فهو عالم من علماء القرن الثامن الهجري ، حنبلي المذهب ،وهو يعتبر من أعيان أهل السنة والجماعة الذين دافعوا عن العقيدة الصحيحة ، وحاولوا تنقيتها من الشوائب والزيادات التي علقت بها ، و قد كان

¹ - مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 134 .

² - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم 2 ، ص : 23 .

مكثرا من التأليف و الرد على خصوم أهل السنة والجماعة من الرافضة والمعتزلة والأشاعرة والباطنية و غيرهم .

1-موقف المدرسة التيمية من المجاز :

يعتبر الإمام ابن تيمية من المنكرين لوقوع المجاز في اللغة و في القرآن الكريم و كذلك تابعه تلميذه ابن قيم الجوزية في هذا الإنكار و إن كان أعنف من شيخه في الإنكار وتكثير الوجوه حتى أنه سمي المجاز طاغوتا ، و أوصل وجوه الإنكار إلى خمسين وجهاً، فهذا هو المشهور و المعروف عن أئمة هذه المدرسة . و لكننا أثناء بحثنا في موقف ابن تيمية من المجاز ، وجدنا بعض الدارسين يثبتون للإمام ابن تيمية و كذلك تلميذه ابن قيم الجوزية موقفاً آخر يقول فيه بإثبات المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم ، و هذا ما دفعنا إلى البحث عن حقيقة هذا الرأي ومدى صحة نسبته إلى ابن تيمية و تلميذه ، و بعد القراءة والتأمل في مؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية تبين لنا أن للإمام ابن تيمية موقفين من المجاز ، أولهما الإقرار به وهذا الموقف كان السابق في حياته العلمية ، وهو الذي درج عليه في غالب أحواله ومؤلفاته¹ . و الثاني : نفي المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، وقد ذكره واضحاً في كتاب الإيمان و في الرسالة المدنية في الحقيقة و المجاز" ضمن مجموع الفتاوى الجزء (6) وكذلك في الجزء 20 في أصول الفقه و يظهر ابن تيمية في هذا الموقف أكثر عمقا وروية² ، و أشد إنكاراً للمجاز ، و يبدو أن هذا الموقف هو آخر ما استقر عليه رأي ابن تيمية ، كما سنبينه في هذا الفصل ، و ما يرجع هذا الرأي متابعة تلميذه ابن قيم الجوزية له في القول بالإنكار و دفاعه عنه و حشد الأدلة التي لا تخرج في عمومها عن ما ذكره ابن تيمية .

¹ - ينظر : هادي أحمد الشجيري ، الدراسات اللغوية و النحوية في مؤلفات ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 198 .

² - ينظر : المرجع نفسه ، ص : 198 ، و عبد العظيم المطعني ، المجاز عند الإمام ابن تيمية و تلاميذه الإنكار و الإقرار ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط1 ، 1416 ، 1995 ، ص : 10 .

- إقرار ابن تيمية بوقوع المجاز :

جاءت نصوص عديدة في كتب ابن تيمية يقر فيها بالمجاز و ذلك الإقرار أربك الباحثين في فكر هذا الإمام ، و كانت آراؤهم متباينة منه لأن هذا الرأي غير مشهور ، و لا يمكن ترجيحه على موقفه المشهور و هو إنكاره للمجاز ، و تنقسم النصوص التي يظهر فيها ابن تيمية مثبتا للمجاز إلى ثلاثة أنواع :

- النوع الأول : تأويلات مجازية نقلها ابن تيمية عن غيره من العلماء ، ثم إرتضاها وسلم بها .

- النوع الثاني : تأويلات مجازية استأنفها ، و لم يرويها عن أحد غيره .

- النوع الثالث : ورود المجاز عنده لفظا و معنى في حر كلامه ، و احتجابه به في الدفاع عن العقيدة الإسلامية¹ .

و هذه مجموعة من النصوص الكثيرة المبنوثة في مواضع متفرقة من كتبه، والتي تدل تصريحاً أو تلويحاً على إقراره بالمجاز سنذكرها ثم بعدها نناقش مدى حقيقة هذا الإقرار؟ وهل هو كإقرار الأصوليين و البلاغيين الذين أثبتوا المجاز و توسعوا فيه ؟ يقول ابن تيمية : " فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون قوله سبحانه : "مما عملت أيدينا " [يس: 71]

على المجاز ؟ قيل له : حكم كلام الله على ظاهره و حقيقته ، و لا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة"² . و يقول أيضا : "إن الألفاظ نوعان : أحدهما : ما معناه مفرد كلفظ الأسد و الحمار والبحر والكلب ، فهذا إذا قيل أسد الله و أسد رسوله ، أو قيل للبليد : حمار ، أو قيل للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل : بحر ، أو قيل للأسد : كلب ، فهذا مجاز، ثم إن قرنت به قرينة تبين المراد كقول النبي صلى الله عليه

¹ - ينظر : عبد العظيم المطعني ، المجاز عند الإمام ابن تيمية و تلاميذه ، مرجع سابق ، ص : 10 .

² - ابن تيمية ، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، تحقيق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم ، مطبعة الحكومة ، مكة المكرمة ، ط1 ، 1392 ، ج2 ، ص : 26 .

و سلم لفرس أبي طلحة : "إن وجدناه لبحرا ، و قوله : "إن خالد سيف من سيوف الله سلمه الله على المشركين" ، ولقوله لعثمان : "إن الله قمصك قميصا" ، و قول ابن عباس : "الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه" ، أو كما قال، و نحو ذلك ، فهنا اللفظ فيه تجوز وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه ، وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم لا على الظاهر في الوضع الأول ، و كل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه ، بل أحال إرادة المعنى الأول¹ . و يقول أيضا : " نعم قد يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له ، وهو الحقيقة ، وقد يكون مستعملا في غير ما وضع له ، و هو المجاز ، و قد يكون المجاز من باب استعمال لفظ الجميع في البعض ، ومن باب استعمال الملزوم ، وقد يكون في غير ذلك"² . و يقول أيضا : " ثم إن هذا أي المجاز كان معناه عند الأولين مما يجوز في اللغة و يسوغ ، فهو مشتق عندهم من الجواز ... و كثير من المتأخرين جعله من الجواز الذي هو العبور من معنى الحقيقة إلى معنى المجاز ، ثم أنه لا ريب أن المجاز قد يشفع ويشتهر حتى يصير حقيقة"³ . و يقول : "فإن العرب إنما وضعت للإنسان ما أضافته إليه ، فإذا قالت: سمع العبد، وبصره و كلامه ، و علمه ، و إرادته ، و رحمته ، فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد وإذا قيل : سمع الله و بصره ، و كلامه و علمه ، و إرادته و رحمته ، كان هذا متناولا لما يخص به الرب لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين ، فمن ظن إن هذا الإستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله ، كان جاهلا بدلالات اللغات ، و معرفة الحقيقة

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج33 ، ص : 184 .

² - ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، مصدر سابق ، ج3 ، ص : 477 .

³ - ابن تيمية ، التفسير الكبير ، تحقيق : عبد الرحمن عميرة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1988 ، ص :

و المجاز " ¹ . و يقول في موضع آخر : " و قبض اليد : عبارة عن الإمساك ، كما في قوله تعالى: " و لا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك و لا تبسطها كل البسط " [الإسراء:29] وفي قوله : " و قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم و لعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان يتفق كيف يشاء " [المائدة: 64] ، و هي حقيقة عرفية ، ظاهرة من اللفظ ، أو هي مجاز مشهور " ² . ويقول أيضا : " وتارة يكون اللفظ مشتركا ، أو مجملا ، أو مترددا بين حقيقة ومجاز فيحمله على الأقرب عنده ، و إن كان المراد هو الآخر ، كما حمل جماعة من الصحابة في أول الأمر الخيط الأبيض والخيط الأسود على الحبل ، وكما حمل آخرون قوله : " فامسحوا بوجوهكم و أيديكم " [الفساد: 43] على اليد إلى الإبط " ³ . و يقول في موضع آخر : " فإذا كان العرش مخلوقا قبل خلق السموات و الأرض فكيف يكون استواءه عمده إلى خلقه له ، لو كان هذا لا يعرف في اللغة : أن استوى على كذا بمعنى أنه عمد إلى فعله ، و هذا لا يعرف قط في اللغة ، لا حقيقة و لا مجازا ، لا في نظم و لا نثر " ⁴ . و يقول و هو ينقل عن ابن عبد البر القرطبي : " قال أبو عمر : أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن و السنة ، و الإيمان بها ، وحملها على الحقيقة ، لا على المجاز ، إلا أنهم لا يكيفون شيئا و لا يحدون فيه صفة محصورة و أما أهل البدع الجهمية و المعتزلة و الخوارج ، فكلهم ينكرها و لا يحمل شيئا منها على الحقيقة ، و يزعمون أن من أقر بها مشبه ... " ⁵ . و يقول : " و من علم أن المعية تضاف إلى كل نوع من أنواع المخلوقات كإضافة الربوبية مثلا ، و أن الاستواء على الشيء ليس إلا للعرش ، و أن الله يوصف بالعلو والفوقية الحقيقية ، و لا يوصف

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 208 .

² - ابن تيمية ، إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، تخريج و توثيق : خالد العطار دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت لبنان ، 1424 هـ ، 2003 م ، ص : 23 .

³ - ابن تيمية ، رفع الملام عن الأئمة الأعلام ، ضمن مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 245 .

⁴ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج3 ، ص : 521 .

⁵ - المصدر نفسه ، ص : 221 .

بالسفل و لا بالتحنية قط ، لا حقيقة و لا مجازا ، علم أن القرآن على ما هو عليه من غير تحريف" ¹ . و يقول في درء تعارض العقل و النقل: " ولو قيل إنه يجوز استعمال لفظ "الواحد" في لغتهم في هذا المعنى : إما بطريق المجاز و الاشتراك أو التواطؤ . قيل: هي أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعمل ذلك لكن نحن نعلم أنهم لم يستعملوا في ذلك لأنهم لم يكونوا يثبتون هذا المعنى ، و بتقدير أن يكون مستعملا في هذا أو هذا ، فإنه يكون دالا على ما به الاشتراك ... و لو قدر أنه حقيقة في أحدهما ، مجاز في الآخر لكان حقيقة في المعنى الذي سبق إلى أفهام الناس عند الإطلاق ، وهو المعروف" ² . و يقول في وضع آخر: " و أيضا فلو قدر أن ذلك يسمى كوكبا و قمرا و شمسا بنوع من التجوز : فهذا غايته أن يستوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك ، لكنه لا يمكنه أن يدعي أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا ، و القرآن نزل بلغة الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه في معان بنوع من التشبيه و الاستعارة ، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع الذي أحدثه هو" ³ ، و هذه النقولات كافية في التدليل على موقف ابن تيمية ، و أنه يقول بالمجاز أو يقر بتقسيم الألفاظ إلى حقيقة و مجاز ، و لكن الإشكال الذي يطرح هنا أي الموقفين استقر عليه رأي ابن تيمية ؟ و هل إقراره بالمجاز يسوغ للدارسين القول بأنه يقول بالمجاز إذا قام عليه دليل ؟ ، و بعد القراءة و التفحص لما كتبه ابن تيمية و من بعده تلميذه ابن قيم الجوزية ، و مقابلة النصوص الموثقة في مختلف كتبه و رسائله و فتاويه تبين لنا أن الإقرار بالمجاز عنده سابق على الإنكار ، و أن ابن تيمية لم يقر بالمجاز بصورة مطلقة و واسعة كما هو الحال عند المثبتين له من علماء البلاغة و الأصول، أما عن أسباب

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج5 ، ص : 106 .

² - ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل ، مصدر سابق ، ج7 ، ص: 119 .

³ - المصدر نفسه ، ج1 ، ص : 316 .

إقراره بالمجاز في بداية حياته العلمية ، و تقدمه على موقف الإنكار فيمكننا تحديده بكل يسر وسهولة في النقاط التالية :

- إن إقرار ابن تيمية بالمجاز يرجع في أساسه إلى مرحلة التلمذة على الشيوخ الذين كانوا يأخذون بالرأي المشهور عند علماء الأصول وهو الإقرار بالمجاز وجعله قسيما للحقيقة ، ومع ذلك فإنه "استطاع إبطال التأويل المجازي ، وبين أن القول بالمجاز لا يلزم منه تأويل الأسماء و الصفات " ¹.

- النصوص الكثيرة التي أقر فيها ابن تيمية بالمجاز كلها وردت في كتبه المتقدمة عن الكتب التي أنكر فيها المجاز و عمل على إبطاله ، و منها كتاب: "إقتضاء الصراط المستقيم" و "بيان تلبيس الجهمية" . و بغية المرتاد" ² ، و " درء تعارض العقل و النقل" أما كتبه و رسائله المتأخرة فقد أنكر فيها المجاز إنكارا شديدا ، و يبدو أن فكرة الإنكار عند ابن تيمية ظهرت بعد سنة "717 هـ" و ذلك يؤكد ما جاء في كتب تلميذه ابن قيم الجوزية الذي بدأ التلمذة على ابن تيمية في هذه السنة وقد جاءت نصوص متفرقة في كتب تلميذه تشعرنا بأنه كان يثبت تقسيم الألفاظ إلى حقيقة و مجاز ، و لا يوجد فيها ذكر لمسألة إنكار المجاز بتاتا إلا في كتابه "الصواعق المرسله" الذي تؤكد الدلائل على أنه ألفه بعد سنة (745 هـ) وهي فترة متأخرة من حياته ، لأنه ذكر فيه كتابه "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" الذي ألفه عام 745 هـ³: أي قبل وفاته بنحو ست سنين ، و هذا يدعم رأي القائلين بتقديم إثبات المجاز على موقف الإنكار .

¹ - إبراهيم بن منصور التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي و اللغوي ، دار المعارج الدولية للنشر ، الرياض ، ط1 ، 1419 ، 1999 ، ص : 66 .

² - وقد طبع مستقلا ، وهو موجود ضمن مجموع الفتاوى ، ج7 ، و يسمى أيضا السبعينية لأنه في الرد على ابن سبعين أحد أعلام الصوفية ، وقد ألفه سنة (709 هـ) في مصر كما يقول محقق الكتاب المطبوع .

³ - ينظر : بكر بن عبد الله أبو زيد ، ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارد ، دار العاصمة للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط2 ، 1423 ، ص : 239 - 240 .

- إن إقرار ابن تيمية بالمجاز كان عاما أي يشمل اللغة و القرآن الكريم ، لأن النصوص التي ذكرناها لا تحدد نوع الإثبات ، و لا تخصيص فيها للغة دون القرآن الكريم ، مع تأكيدنا على أنه دائما يرفض فكرة تأويل الصفات، بل يصف أصحابها بالمعطلة و المبتدعة كما تؤكد نصوصه الكثيرة في كتبه التي ذكرناها آنفا .

- إن إثبات ابن تيمية للمجاز يختلف كثيرا عن رأي جمهور الأصوليين و البلاغيين وغيرهم من المثبتين للمجاز ، لأن هؤلاء يثبتونه في جميع ألفاظ اللغة ما عدا الألفاظ التي قالوا بأن المجاز لا يدخلها كأسماء الأعلام سواء أكانت مرتجلة أم منقولة لمناسبة ... أما ابن تيمية فإنه حينما أقر المجاز لم يكن يراه واقعا في كل ألفاظ اللغة. بل الألفاظ عنده ليست كلها تقبل المجاز .

و مرجع الفرق بينها له علاقة بالدلالة ، فبعضها يحتمل المجاز و البعض الآخر لا يكون إلا حقيقة فهو يفرق بين الألفاظ التي يكون معناها مفردا ، أي يكون اللفظ مكتفيا بذاته يمكن تصور معناه في حالة الأفراد " كلفظ : الأسد و الحمار و البحر و الكلب ، فهذه إذا قيل : "أسد الله و أسد رسوله" ، أو قيل للبليد " حمار" أو للعالم السخي ، أو الجواد من "الخيال" : بحر أو قيل للأسد : كلب ، فهذا مجازا"¹ لأن اللفظ استعمل في غير الوضع الأول ، فهذا "اللفظ فيه تجوز و إن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه ،وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم ، لا على الظاهر في الوضع الأول ، و كل من سمع هذا القول على المراد به"² ، و يوجد نوع من الألفاظ يرى ابن تيمية أنه لا يدخلها المجاز لأنها لم تستعمل مفردة ، ولا يوجد لها معنى منفرد مكتف بذاته من جهة الدلالة و هذا الضرب من الألفاظ هو " ما في معناه إضافة ، إما إضافة محضة كالسفول و العلو و فوق و تحت ، و نحو ذلك أو أن يكون معنى ثبوتيا فيه إضافة كالعلم والحب و القدرة ، و السمع و البصر ، فهذا النوع لا يمكن أن يوجد له معنى منفرد

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج33 ، ص : 183 .

² - المصدر نفسه ، ج33 ، ص : 184 .

بحسب بعض موارد...¹ فالألفاظ التي لا ترد إلا مضافة لا يدخلها المجاز، بل لا تحتتمل إلا المعنى الحقيقي، فدلالاتها تؤخذ من السياق وحده، ولا يمكن تحديدها من مجرد اللفظة المفردة، ودليل ابن تيمية على عدم جواز دخول المجاز مثل هذه الألفاظ يقوم على حجة لغوية لها ما يدعمها من الناحية المنطقية فهو يرى استحالة دخول التجوز في هذا النوع من الألفاظ لوجهين، "أحدهما: أنه لم يستعمل مفردا قط، الثاني: أنه يلزم منه الاشتراك أو المجاز" بل يجعل حقيقة في القدر المشترك بين موارد².

ويضرب لذلك مثالا بلفظ "استوى" فإن العرب لم تستعمله خصوصا في جلوس الأدمي مثلا على سريره حتى يصير في غيره مجازا وكذلك لفظ "العلم" لم تستعمله العرب في خصوص العرف القائم بقلب البشر المنقسم إلى "علم ضروري"، و"علم نظري" حقيقة واستعملته في غير قلب البشر مجازا، فابن تيمية يؤكد على أن هذا النوع من الألفاظ وهو كثير في اللغة الذي تكون دلالاته قائمة بالغير لا يدخل فيه المجاز، بل هو حقيقة في الدلالة المعنوية المشتركة بين سائر استعمالاته لأن "القدر المشترك بين موارد استعمال النوع الثاني هو حقيقة اللفظ"³، و نجده في موضع آخر يسمى هذا النوع من الألفاظ التي لا يدخلها المجاز "الأسماء المتواطئة"، فيقول: "و الأسماء المتواطئة المعولة على هذا و هذا حقيقة في هذا و هذا و إن كانت مطلقة لم يمنع تصورهما من اشتراكهما فيها، و إن كانت مقيدة اختصت بمحلها فإذا قال: وجود الله... و علم الله قدرة الله... كانت هذه الأسماء حقيقة لله تعالى من غير أن يدخل فيها شيء من المخلوقات... و إذا قال: وجود الإنسان... و علمه و قدرته... كان هذا حقيقة للعبد مختصة به من غير أن تماثل صفات الله"⁴، فهذه النصوص تؤكد أن إقرار ابن تيمية

¹ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج33، ص: 184.

² - المصدر نفسه، ص: 184.

³ - إبراهيم التركي، إنكار المجاز عند ابن تيمية، مرجع سابق، ص: 114.

⁴ - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج5، ص: 208.

بالمجاز هو إقرار نسبي مقيد ، يخص نوعا محددا من الألفاظ اللغوية ، و لا يشمل كل الألفاظ ، و بهذا التفصيل يكون ابن تيمية قد جاء بتصوير جديد لا عهد لسابقه من مثبتي المجاز به ، كما أنه يبين لنا الفرق الشاسع بين إثباته للمجاز ، و إثبات المخالفين له " فدائرة الألفاظ القابلة للمجاز في نظر ابن تيمية تبدوا أضيق منها عند مخالفه ، فحتى إقراره بلمجاز لم يكن بالكيفية التي أقر بها مخالفوه من البلاغيين"¹ ، وهذه النصوص في رأينا تحل إشكالا وقع فيه كل ممن تعرض لمسألة تعارض نصوص الإقرار والإنكار للمجاز عند ابن تيمية ، و تقرب وجهات النظر المتباعدة و المتناقضة و التي نشأت نتيجة عدم جمع النصوص و المقابلة بينها ، أو أنها وليدة الأحكام الجاهزة التي بنيت على مصادرة المطلوب، و لعل أبعد هذه الآراء ما قاله المطعني من أن ابن تيمية يثبت المجاز قولاً ويؤكد تطبيقاً ، وفي الوقت نفسه ينكره قولاً و تطبيقاً ، و هذا منه جمع بين النقيضين و حجته في ذلك أن ابن تيمية و ان اجتهد من الناحية النظرية في إنكار المجاز فإنه لم يستطع التخلص منه من الناحية العملية !! و قد وضع كتاباً جمع فيه النصوص التي وقف عليها في كتب ابن تيمية و تلميذه ابن قيم الجوزية ، و حاول من خلالها أن يؤكد هذا الرأي² و فاتته هذه النصوص التي تدل دلالة واضحة أن مرحلة إقرار ابن تيمية بالمجاز ما هي إلا استراحة تفكر و تدبر سبقت موقفه الحاسم من المجاز كأنه عند تقسيمه للألفاظ إلى نوعين ، نوع يدخله المجاز و آخر لا يدخله المجاز ، كأن يمهّد الطريق للإنكار التام للمجاز ، و هذا ما وقع فقد أعاد النظر في النوع الأول و بحث عن مسألة الوضع الأول ، فعمل على إنكاره ، و أنه يستحيل القول به ، و بهذا استقر رأيه على إنكار المجاز ، ذكر جمال الدين القاسمي (ت 1914 م) في تفسيره ، أن ابن تيمية يقول في بعض فتاويه بالمجاز الذي قام عليه دليل ، فقال : " و قال رحمه

¹ - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 116 .

² - ينظر : عبد العظيم المطعني ، المجاز عند الإمام ابن تيمية و تلاميذه بين الإنكار و الإقرار ، مرجع سابق ، ص : 11 و مابعدھا .

الله في بعض فتاويه : نحن نقول بالمجاز الذي قام دليله و بالتأويل الجاري على نهج السبيل ولم يوجد في شيء من كلامنا وكلام أحد منا ، أنا لا نقول بالمجاز و التأويل و الله عند لسان كل قائل و لكن ننكر من ذلك ما خالف الحق و الصواب ، وما فتح به الباب إلى هدم السنة والكتاب و اللحاق بمحرفة أهل الكتاب و المنصوص عن الإمام أحمد وجمهور أصحابه أن القرآن مشتمل على المجاز ولم يعرف عن غيره من الأئمة نص في هذه المسألة . و قد ذهب طائفة من العلماء من أصحابه و غيرهم ، كأبي بكر بن أبي داود، وأبي الحسن الجزري وأبي الفضل التميمي وابن حامد ، فيما أظن و غيرهم إلى إنكار أن يكون في القرآن مجاز ، و إنما دعاهم إلى ذلك ما رأوه من تحريف المحرفين للقرآن بدعوى المجاز فقابلوا الضلال و الفساد بحسم المواد ، وخيار الأمور التوسط و الاقتصاد . إنتهى¹ . و هذا النص يدخل ضمن موقف الإقرار بالمجاز الذي لا يخالف ما قرره أهل السنة و الجماعة في باب الأسماء و الصفات ، وهو متقدم على الإنكار ، و لا نعتمده في القول بأن ابن تيمية يقول بالمجاز إذا قام عليه دليل ، لأن ما كتبه ابن تيمية في إنكار المجاز يجعل هذا الرأي مستحيلا ، وذلك لأنه رفض تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تماما ، بل رفض حتى مجرد تسميته مجازا ، فهو ينكر وجود المصطلح بحد ذاته مما يجعل القول بهذا الرأي جمع بين القول و نقيضه ، و يؤكد لنا أن هذا الرأي سابق لموقف الإنكار . أما ابن قيم الجوزية فقد تبع شيخه في إنكار المجاز ، بل فاقه في حدة الإنكار وتوسيع و جوهه ، بل سماه الطاغوت الثالث " و هذا الرأي هو الذي استقر عليه في آخر حياته ويؤكد هذا الأمر أن إنكاره للمجاز لم يرد إلا في كتابه " الصواعق المرسله" وهو من كتبه المتأخرة التي كتبها في السنوات الست الأخيرة

¹ - جمال الدين القاسمي ، محاسن التأويل ، تعليق و تصحيح : محمد فؤاد عبد الباقي مطبعة عين الباطلي الحلبي و شركائه ، مصر ، ط1 ، 1957 ، ج17 ، ص: 6156 / و ينظر : يوسف العيساوي ، أثر الدلالة اللغوية و النحوية في إستنباط الأحكام الإعتقادية من القرآن الكريم رسالة ماجستير ، مقدمة إلى كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 1996 ، ص: 70 / و هادي التبجيري ، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص :

من حياته ، فقد ذكر فيه اسم كتابه "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح" . و هذا الكتاب تؤكد الدراسات " أنه ألف سنة 745 هـ ، مما يدل على أن "الصواعق المرسله" ألف بعد هذه السنة أي في 746 هـ أو بعدها و كانت وفاته رحمه الله في 751 هـ ، و هذا يدعم فرضية تأخر إنكاره للمجاز على موقف الإقرار به ، وقد أورد المطعني¹ نقولات كثيرة تبين أن ابن قيم الجوزية كان يثبت المجاز قبل أن يستقر رأيه على إنكاره كلية في اللغة و في القرآن الكريم ، و لكن بعض الباحثين² ، أثبتت موقفا واحدا لابن قيم الجوزية وهو الإقرار بالمجاز فقط و اعتمدوا في هذا الرأي على كتاب "الفوائد المشوق إلى علوم القرآن و علم البيان " و بعضهم الآخر اعتمد على هذا الكتاب في إثبات موقف الإقرار و أنه متقدم على الإنكار بناء على ما جاء في هذا الكتاب³ .

و الحق أن لابن قيم الجوزية موقفين من المجاز كما هو الشأن عند شيخه ،ولكن الخطأ يكمن في اعتماد أصحاب هذا الرأي على كتاب "الفوائد المشوق" وهو منسوب لابن قيم الجوزية على سبيل الوهم و الخطأ ، و هذا ما أكده عدد من الباحثين⁴ و منهم محقق هذا الكتاب ، و أنه من تأليف الشيخ ابن النقيب محمد بن سليمان (ت 698 هـ) ،وهو مقدمه لتفسيره المسمى : "التحرير و التعبير لأقوال أئمة التفسير في معاني كلام السميع البصير" ، و قد طبعت المقدمة "الفوائد المشوق" ، بتحقيق زكريا سعيد علي في القاهرة سنة 1995 م . و من تأمل مادة هذا الكتاب علم يقينا أنه ليس لابن قيم الجوزية ، و ذلك لعدة أمور ذكرها الشيخ بكر بن عبد أبوزيد منها :

¹ - ينظر : عبد العظيم المطعني ، المجاز عند الإمام ابن تيمية و تلاميذه بين الإنكار و الإقرار ، مرجع سابق ، ص: 23-50.

² - ينظر : أحمد ماهر البكري ، ابن القيم اللغوي ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1979 ، ص: 215 .

³ - ينظر : مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص: 137 .

⁴ - ينظر : عبد الفتاح لاشين ، ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن ، دار الرائد العربي ، بيروت ، ط1 ، 1982 ، ص: 26/يوسف العيساوي ، أثر الدلالة اللغوية و النحوية في إستنباط الأحكام الإعتقادية ، مرجع سابق ، ص : 59 .

- مغايرة أسلوب الكتاب و منهجه للطريقة المعهودة من ابن القيم رحمه الله تعالى في عامة مؤلفاته ، من التحقيق و الحيوية و أساليب الترجيح و الحفاوة بالسنة ونصوص السلف فالكتاب خلو من ذلك : فكله مبني على دقائق التفرع و الأنواع و التقاسيم للحقيقة و المجاز بأسلوب لا يتواطأ مع أساليب ابن القيم المعهودة في التأليف .

- أنه قسم فيه الكلام إلى حقيقة و مجاز و استغرق نحو ثلث الكتاب في تقرير المجاز و بيان أقسامه و ما يندرج تحت كل قسم ، و هذا فيه مناقضة ظاهرة لما هو معروف من منهج ابن القيم و رأيه في المجاز فإنه يرفضه و يرى المجاز في الشرع قولاً مبتدعاً و فاسداً . و في ص (242) ذكر القول بالصرفة و هذا وحده لبشاعته كاف في رد نسبته فكيف مع هذا يمكن الجزم بأن هذا "الكتاب الفوائد المشوق ..." هو لابن القيم هذا فيه بعد ظاهر وهو أمر يقوي نفي الكتاب عن ابن القيم رحمه الله تعالى¹ . و بهذا التفصيل يتبين أنه و إن كان ابن قيم الجوزية يقول بالمجاز في بداية حياته العلمية ، فإن هذا الكتاب "الفوائد المشوق" لا يصلح أن يكون عمدة للباحث لإثبات هذا الموقف ، لأنه منسوب لابن قيم الجوزية وليس من تأليفه .

- موقف إنكار المجاز عند ابن تيمية :

يعتبر ابن تيمية من أشهر المنكرين للمجاز ويرجع بعض الباحثين "أن ابن تيمية لم ينكر المجاز إلا بعد بروز شخصيته العلمية و استقلالته المعرفية"² ، فإنكاره للمجاز جاء بعد إقراره به في بدايات حياته العلمية ، و ذلك متابعة منه للرأي الشائع عند علماء الأصول.

¹ - بكر بن عبد الله أبو زيد ، ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارد ، مرجع سابق ، ص : 291 ، 292 .

² - ينظر : إبراهيم بن منصور التركي ، البحث البلاغي عند ابن تيمية ، دراسة و تقويماً ، نادي القصيم الأدبي ، بريدة ، ط1 ، 1421-2000 ، ص : 235/ و ينظر أيضاً : مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 137 .

و قد تعدد آراء الباحثين حول أسباب و دوافع عدول ابن تيمية عن الإقرار بالمجاز إلى إنكاره كلية في اللغة و القرآن الكريم ، فذهب المطعني إلى أن السبب في إنكاره جاء "كرد فعل لظاهرة التأويل الفوضوي الذي عبثت بحرمة النصوص ، و تجرأت فوضعت الباطل موضع الحق ، و ألغزت فضلت و أضلت فكان لا بد من وقفة أمامها ترد زيف المزيفين" ¹ . و قد شاركه في هذا الرأي باحث آخر فرأى أن " سر هذه الحملة المتشددة التي آثارها ابن تيمية على المجاز .. أن قضية المجاز دخلت مع بداية البحث فيها في قضايا العقيدة والتوحيد ، و بصفة خاصة ما يتصل بصفات الله تعالى " ² . وهذا الرأي مع وجاهته لا يكفي وحده لحسم مسألة الدوافع التي جعلت ابن تيمية يتبرأ من المجاز وينكره بالكلية ، و ذلك أن ابن تيمية أثناء إقراره بالمجاز كان على دراية بفوضى التأويل، و توسع كل من الجهمية و المعتزلة وغيرهم في ذلك ، و قد رد كثيرا من هذه التأويلات الفاسدة ، بل قد صرح بأن الذين أنكروا المجاز من أتباع الإمام أحمد وغيرهم : "إنما دعاهم إلى ذلك ما رأوه من تحريف المحرفين للقرآن بدعوى المجاز ، فقابلوا الضلال والفساد بحسم الموارد ، و خيار الأمور التوسط و الاقتصاد" ³ ، وسنين دوافع إنكار ابن تيمية للمجاز المطلب في الذي يلي هذا المطالب بشيء من التفصيل ، والذي يهمننا في هذا المقام هو أن موقف إنكار المجاز هو الذي استقر عليه رأي ابن تيمية ، وقد فصله في كتابه "الإيمان الكبير" ، وكذلك في "الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز" . وكذلك في مواضع أخرى من مجموع الفتاوى . و يظهر من كلام ابن تيمية أنه ينكر المجاز كلية ، و يرى أنه مصطلح فاسد في ذاته وإثباته يترتب عليه مفسد شرعية لا تعد و لا تحصى ،

¹ - ينظر : إبراهيم بمن منصور التركي ، البحث البلاغي عند ابن تيمية ، دراسة و تقويما ، نادي القصيم الأدبي ، بريدة ، ط 1 ، 1421-2000 ، ص : 235/ و ينظر أيضا : مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 137 .

² - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم بين الإجازة و المنع ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص:24 ، و المجاز عند الإمام ابن تيمية و تلاميذه بين الإقرار و الإنكار ، مرجع سابق ، ص : 07 .

³ - ينظر : جمال الدين القاسمي ، محاسن التأويل ، مصدر سابق ، ج17 ، 6156 .

وهو محدث في اللغة ،يقول ابن تيمية : " ... و إذا كان فيه مفسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولا ، فكيف إذا كان الفرق غير معقول وفيه مفسد شرعية ، وهو إحداث في اللغة ؟ كان باطلا عقلا و شرعا ولغة ، أما العقل فإنه لا يتميز فيه هذا عن هذا وأما الشرع فإن فيه مفسد يوجب الشرع إزالتها ، و أما اللغة فلأن تغيير الأوضاع اللغوية لغير مصلحة راجحة ، بل وجود المفسدة"¹ . فمن غير المقبول منهجيا أن يقال بأن الإقرار بالمجاز لا حق للإنكار وهذا ما أكده الباحثون في هذا الشأن كما بيناه سابقا ، فابن تيمية استقر رأيه على إنكار المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، و يؤكد هذا ما تميزت به ردوده بالحدة ، حيث رمى المثبتين للمجاز أحيانا بالكذب ، و أحيانا أخرى بالجهل ، و كذلك تميز بحوثه في إنكار المجاز بالضبط وبناء أدلة وحجج متينة ومرتبطة يصعب على خصومه أعمال وسائل النقض لردّها ودحضها وهذا يبين أن هذا الموقف جاء من ابن تيمية بعد بحث طويل ، و تفكير عميق مع التأكيد على أن "ابن تيمية لم يكن متجنبا في آرائه ، و انتقاداته ، و إن كانت نتيجتها غريبة ومثيرة ومخالفة لإجماع جمهور العلماء بقوله بإنكار المجاز ، ذلك لأنه انطلق من رؤية غايتها الدفاع عن العقيدة وتحصين إيمان المسلم"² وهو ما يؤكد الغاية التي من أجلها قامت هذه الرسالة و هي بيان أن للمجاز صلة وثيقة و ارتباط عضوي بمسائل العقيدة ، و أن اختلاف العلماء في القضايا اللغوية والبيانية وليد الخلافات العقدية والفكرية وهو ما نسعى للكشف عنه من خلال بحثنا في هذه القضية اللغوية المهمة . فابن تيمية عمل على إنكار المجاز وهدم حجج القائلين به ، وقد جاء هذا الإنكار مرتبا ومتسلسلا وهو يقوم على أربعة دعائم أساسية :

1- إنكار ورود مصطلح المجاز عن علماء السلف من اللغويين والأصوليين والفقهاء

وسائر الأئمة مما يؤكد أنه حادث .

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 455 - 456 .

² - سعيد النكر ، المنهجية الأصولية و البحث البلاغي ، مرجع سابق ، ص : 161 - 162 .

- 2- إنكار المفاهيم المجازية العامة كالوضع الأول والتجريد و الإطلاق في اللغة .
- 3- إنكاره الفروق التي جاء بها المثبتون للمجاز ، و حاولوا بها التفريق بينه وبين الحقيقة .
- 4- إنكاره للتأويلات المجازية التي استدلت بها المجوزون للمجاز في اللغة والقرآن الكريم وأنها حقيقة في كل النصوص التي استدلتوا بها .
- و قد جاء ابن تيمية ومن بعده تلميذه ابن قيم الجوزية بحجج قوية لم تكن معهودة عند من سبقهم من منكري المجاز ، و لهذا اعتبر ابن تيمية "أول من ناقش الفكرة المجازية لذاتها مناقشة علمية تقوم على نقد المفاهيم المجازية " ، بداية من المصطلح و انتهاء بالأمثلة المجازية . و قد خلص ابن تيمية في نهاية رده على القائلين بالمجاز إلى أنه "لا يوجد للقائلين بالمجاز قول ألبتة ، بل كل أقوالهم متناقضة ، وحدودهم و العلامات التي ذكروها فاسدة ، إذ كان أصل قولهم باطلا فابتدعوا في اللغة تقسيما وتعبيرا لا حقيقة له في الخارج ، بل هو باطل فلا يمكن أن يتصور تصورا مطلقا ، و لا يعبر به عنه بعبارة سديدة ، بخلاف المعنى المستقيم ، فإنه يعبر عنه بالقول السديد كما قال تعالى : " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و قولوا قولا سديدا " [الأحزاب : 70] ، والسديد الساد : الصواب المطابق للحق بلا زيادة ولا نقصان " ¹ .

فبعد هذا يمكننا الجزم بأن موقف إنكار المجاز هو الذي استقر عليه ابن تيمية في آخر حياته

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص 485 . (الحقيقة والمجاز) .

- هل مخالفة ابن تيمية للمثبتين للمجاز يمكن اعتباره من باب النزاع اللفظي أم هو نزاع حقيقي ؟

إن الخلاف بين المثبتين للمجاز ، و المنكرين له هو خلاف حقيقي ، و ذلك لأنه من غير الممكن أن يكون الإنكار و الإثبات شيء واحد ، و لا يتوقع من أحد أن يقول إن النزاع لفظي¹ ، لأن المنكر للمجاز في هذه الحالة لا يكون منكراً على الحقيقة ولكن حين يرد هذا الأمر في كلام ابن تيمية ، وهو من أشد المنكرين للمجاز ، بل هو "إمام منكري المجاز يكون لصدورها وزن و تقدير ، و أي وزن و تقدير"² و قد يتخذها بعضهم حجة له في أن ابن تيمية من مثبتي المجاز ، "و يغض النظر عن موقف الإنكار بأجمعه"³، و هذا ما حاول المطعني فعله حين عرض لهذا النص فقال : وحين يعترف ابن تيمية بأن النزاع - هنا - لفظي فإن هذا الاعتراف له ما يبرره من كلامه حيث لم يبد منه إنكار للمجاز قط ، و إن بدا منه إنكار دخول الآية فيه فهذه مسألة ثانوية لا صلة لها قط بأصل الموضوع⁴ . و لكننا نقول : إن إطلاق هذا الحكم على ابن تيمية لا بد من أن يكون بعد جمع كل نصوصه في هذه المسألة ثم الحكم عليها بما يتوافق مع طبيعة هذه النصوص دون إدخال الميول الشخصية و الأحكام الجاهزة ، و هذا يجعل النتائج المتوصل إليها أقرب إلى الصواب ، و أكثر موضوعية ، لأننا نعتقد أن المطعني ومن خلال ما كتبه حول موقف ابن تيمية من المجاز كان يعمل على التهوين من شأن إنكاره للمجاز ، و يبحث عن كل نص ولو كان بعيداً عن موضع النزاع ليثبت من خلاله أن ابن تيمية مثبت للمجاز ، و هذا راجع إلى انطلاقه و منذ مقدمة كتابه الضخم من حكم نهائي مفاده أن " قضية إنكار المجاز في اللغة و في القرآن الكريم قضية كتبت لها

¹ - وقد صرح ابن قدامة أن النزاع ، بين المنكرين و المثبتين للمجاز نزاع لفظي فقط .

² - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص : 210 .

³ - هادي الشجيري ، الدراسات اللغوية و النحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 205 .

⁴ - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص : 213 .

الشهرة ولكن لم يكتب لها النجاح"¹ ، ثم جاء في نهاية بحثه بنتيجة حتمية تؤكد هذا الحكم ، وتستبين بجهود العلماء الذين رفضوا المجاز ، وقدموا حججا قوية ، وبخاصة منهم ابن تيمية الذي اعترف هو في مقدمة بحثه بأن من يتعرض لنقد رأيه "يجد نفسه أماما صخرة عانية لا تعمل فيها المعاول إذا أريد النيل منه"² ، فقال في نهاية بحثه : " إن إنكار المجاز في اللغة بوجه عام ، و في القرآن الحكيم بوجه خاص، إنما هو مجرد دعوى بنيت على شبهات واهية ..."³ ، و من تأمل ما كتبه وجده في حقيقة رد على ابن تيمية و محاولة لجعل موقف الإقرار بالمجاز عنده هو آخر ما استقر عليه رأيه ، هذه الدراسة لا تتسع لتتبع ورد مغالطاته الكثيرة التي جاءت في كتابه حول موقف منكري المجاز بعامة ، وابن تيمية بخاصة . أما النص الذي صرح فيه ابن تيمية بأن النزاع في المجاز لفظي فقد جاء في مجموع الفتاوى إذ يقول فيه: " و الشبه تنشأ في مثل هذا ، من جهة : إن بعض الناس لا يفرق بين المطلق من الكلام و المقيد مثال ذلك : إن الإنسان يقول : رأيت الشمس والقمر والهلال ، و إذا رآه بغير واسطة و هذه الرؤية المطلقة ، و قد يراه في ماء أو مرآة، فهذه رؤية مقيدة ، فإذا أطلق قوله : رأيتيه أو ما رأيتيه ، حمل على مفهوم اللفظ المطلق ، و إذا قال: لقد رأيت الشمس في الماء و المرآة ، فهو كلام صحيح، و الاستثناء و نحوهما من التخصصات المتصلة كقوله : " ألف سنة إلا خمسين عاما" [العنكبوت:14]، كان هذا المجموع دالا على تسعمائة وخمسين سنة بطريق الحقيقة عند جماهير الناس . و من قال : أن هذا مجاز فقد غلط ، فإن هذا المجموع لم يستعمل في غير موضعه وما يقترن باللفظ من القرائن اللفظية الموضوعية هي من تمام الكلام ، و لهذا لا يحتل الكلام معها معنيين و لا يجوز نفي مجاز مفهومها ، بخلاف استعمال الأسد في الرجل الشجاع ، مع أن قول القائل : هذا حقيقة ، وهذا مجاز نزاع لفظي ،

¹ - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الأول ، ص : ب "من المقدمة" .

² - المرجع نفسه ، القسم الأول ، ص : 8 .

³ - المرجع نفسه ، القسم الثاني ، ص : 521 .

و هو مستند من أنكر المجاز في اللغة أو في القرآن " ¹ ، فهذا النص صريح في أن ابن تيمية يصرح بأن كون النزاع في المجاز لفظيا ، وهو يتضمن إقراره الواضح بالمجاز ، وأنه يقر وقوعه في اللغة و في القرآن الكريم ، و لكن هذا قبل أن ينكر المجاز كلية و رأيه "بأن الخلاف لفظي يتزامن مع إثباته و قبوله المجاز" ² ، أما عندما تحول كلية عن الإقرار بالمجاز إلى إنكاره فقد عمل على إنكار هذا الرأي و بين فسادة ، ودليلنا على ذلك يعتمد أساسا على ما قاله ابن تيمية نفسه في المواضع التي أنكر فيها المجاز . فقد صرح في كتاب الإيمان أن النزاع في مسألة الحقيقة و المجاز ليس لفظيا، بل هو نزاع حقيقي مفاده أن تقسيم الكلام إلى حقيقة و مجاز تقسيم باطل لا أساس له، فيقول : "وتقسيم اللغة إلى حقيقة و مجاز ، تقسيم مبتدع محدث ، لم ينطق به السلف ، والخلق فيه على قولين، وليس النزاع فيه لفظيا ، بل يقال : نفس هذا التقسيم باطل لا يتميز هذا عن هذا " ³. فابن تيمية لا يرى الخلاف بين المنكرين للمجاز و المثبتين له من باب النزاع اللفظي بل هو منكر لهذا القول . و يؤيد هذا الرأي أن ابن تيمية حين ذكر نزاع أبي إسحاق الإسفرائيني المنكر للمجاز مع منازعيه ذكر مسألة النزاع اللفظي بصيغة الرفض لها بل عمل على بيان خلافها . فقال : " و قد أنكر طائفة أن يكون في اللغة مجاز ، لا في القرآن ولا غيره، كأبي إسحاق الإسفرائيني وقال المنازعون له: النزاع معه لفظي ، فإنه إذا سلم أن في اللغة لفظا مستعملا في غير ما وضع له لا يدل على معناه إلا قرينة فهذا مجاز و إن لم يسمه مجازا... " ⁴ ، و ما أراد المنازعون من أبي إسحاق الإسفرائيني من التسليم بالوضع والاستعمال و القرينة ، هو بعينه الذي رفضه ابن تيمية رفضا شديدا، واجتهدوا

1 - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى : مصدر سابق ، ج12 ، ص : 277-278 ، و ينظر أيضا : ابن تيمية ، دقائق التفسير ، تحقيق : محمد السيد الجليند ، مؤسسة علوم القرآن ، بيروت ، لبنان ، ط2 ، 1984 ، ج3 ، ص : 189 .
 2 - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية ، مرجع السابق ، ص : 76 .
 3 - ابن تيمية ، الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 82 ، و مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 89 .
 4 - ابن تيمية ، الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 65 ، و مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 89 .

في إنكاره وهدم أسسه فأنكر الوضع الأول و أنه سابق على الاستعمال ، و أنكر إنفكاك الكلام عن القرآن ، و لم يسلم لخصومه بها و هذا ما سنفصله في المبحث الثاني من هذا الفصل . و بهذا يكون النزاع بين ابن تيمية و مخالفه من المثبتين للمجاز نزاع حقيق،يقوم على إبطال حججهم والعمل على تقويضها ، وهدم دعائمها اللغوية و العقلية بطريقة فريدة و إصرار لا نظير له عند من سبقه من المنكرين للمجاز .

- بواعث إنكار المجاز عند المدرسة التيمية :

أشرنا في بداية هذه الدراسة إلى وجود اختلاف عنيف بين المثبتين للمجاز والمنكرين له سواء في اللغة ، أم في اللغة و القرآن الكريم ، وبيننا كذلك أن بواعث هذا الاختلاف دينية بالدرجة الأولى ، و إن وجدت بواعث أخرى فهي في حقيقتها تأتي كداعم إضافي" لهذا الباعث و معززة له ، و هذا ما يفسر حدة النقاش من الطرفين و رمي كل طرف للآخر بالجهل وقلة الاطلاع ، وضعف التصور لحقيقة المسألة . و في اعتقادنا أن الأمر كلما تعلق بالآراء الفكرية والمعتقدات الدينية ، و الآراء الفلسفية كان الخلاف فيه أشد حدة ، إلى درجة تولد ظهور المدارس المختلفة التي هي عبارة عن تكتلات تجمع أشخاصا الرابط بينهم توحد أو تقارب في الآداء أو المعتقدات أو المناهج وتتمثل الصبغة الدينية للمجاز ، في ارتباطه الوثيق بقضايا حساسة وهامة في المنظومة الفكرية والعقدية الإسلامية . " فهو له مدخل في طرق الاستثمار للنص الشرعي و استخراج الأحكام الشرعية التكليفية منها ، وله تعلق بالجانب الإعجازي للقرآن الكريم الذي شغل المتكلمين والمفسرين في ردهم وتصديهم للطعون الموجهة للقرآن ، كما له ارتباط بجمالية الشعر ومحاسن اللغة العربية التي هي لغة الخطاب الشرعي"¹. فإثبات المعتزلة و الأشاعرة للمجاز راجع إلى تصوراتهم الفكرية و قناعاتهم العقدية ، و قد شكل المجاز دعامة صلبة، و وسيلة لغوية ناجعة في ترسيخ أصولهم الفكرية وجعل ظواهر كثير من النصوص

¹ - سعيد النكر ، المنهجية الأصولية و البحث البلاغي ، مرجع سابق ، ص : 153

القرآنية ، تتوافق مع مقرراتهم و مذهبهم فالمجاز أداة في التأويل لا يمكنهم الاستغناء عنها ، و هذا ما يفسر توسعهم في دراسته والاستماتة في الدفاع عنه ، و من تأمل كتب الأصول و البلاغة وجد أصحابها ينتمون إلى هذه المذاهب الفكرية و قناعاتهم العقديّة ، و قد شكل المجاز دعامة صلبة ، و وسيلة لغوية ناجعة في ترسيخ أصولهم الفكرية . و من تأمل كتب الأصول و البلاغة وجد أصحابها ينتمون إلى هذه المذاهب الفكرية الكلامية ، فمعظمهم إما معتزلة أو أشاعرة ، و قد عملوا على تأصيل المجاز وترسيخه في الدرس الأصولي والبلاغي على حد سواء ، حتى صار واقعا لا يمكن دفعه أو الخروج عنه ، و أصبح من ينكره غريبا و مخالفا لجمهور المثبتين له ، و إن كان ما جاء به منطوقيا ، و سليما من الناحية العلمية و المنهجية . أما إذا أردنا الحديث عن بواعث و دوافع إنكار ابن تيمية للمجاز ، فهي في رأينا عديدة و إن كان يجمعها الباحث الديني ، وهو العمل على سلامة عقيدة المسلم في باب الأسماء و الصفات ويمكننا تقسيم بواعث الإنكار عند ابن تيمية إلى ثلاثة أنواع هي :

1- البواعث الدينية .

2- البواعث العقلية

3- البواعث اللغوية

و قد اتفقت آراء حول الباعث الأول ، و لكنهم أغفلوا الحديث عن بقية البواعث . و هذا ما حاولنا التفصيل فيه حتى تكتمل صورة هذا الإنكار ، و تظهر بصورة واضحة تسهل الحكم عليها بسهولة ، و تؤكد حقيقة مذهب ابن تيمية الذي استقر عليه رأيه .

أ- البواعث الدينية :

حاول كثير من الباحثين تفسير سبب تحول ابن تيمية و تلميذه ابن قيم الجوزية من إثبات المجاز إلى إنكاره بأن "الدافع لهم جميعا في إنكار المجاز هو الخوف من تعطيل الله

سبحانه وتعالى عن أسمائه وصفاته" ¹ ، و هذا التفسير لرأي ابن تيمية غير دقيق وذلك أن ابن تيمية عرف بإنكاره على المعطلين لصفات الباري عز شأنه منذ بداية حياته العلمية ، وقد فصل بين إثباته للمجاز من جهة وتعطيل الصفات من جهة ثانية ، كما لاحظناه عند تقرير مذهبه في إقراره بالمجاز ، و أنه كان مع إثباته للمجاز ، ينكر على المأولين للصفات من المعتزلة و الأشاعرة و غيرهم . و هذا الربط بين إنكار ابن تيمية للمجاز وتأويل الصفات الإلهية ، ومحاولة حصر دوافع الإنكار فيه لا يوجد في نصوص ابن تيمية وتلميذه ما يدعم رأي القائلين به ، وإنما هو "تعليل التمسوه دون أن يملك هذا التعليل عندهم دليلاً يجزم و يقطع بصحته" ² ، تعليل أصحاب هذا الرأي مبني على تصور مفاده : أن الزمن الذي أنكر فيه ابن تيمية المجاز قد انتشرت فيه التأويلات المستندة إلى المجاز ، وتوسع أصحابها في تأويل الصفات الإلهية إلى حد تعطيل حقيقتها فجاء مذهبه في إنكار المجاز كأنه "رد فعل لظاهرة التأويل الفوضوي الذي عبث بحرمة النصوص ، وتجرات فوضعت الباطل موضع الحق وألغزت فضلت و أصلت فكان لا بد من وقفة أمامها ترد زيف المزيفين" ³ ، و هذا حسب رأيهم ما يفسر ويوضح سر هذه الحملة المشددة التي أثارها ابن تيمية على المجاز "أن قضية المجاز دخلت مع بداية البحث فيها في قضايا العقيدة والتوحيد، و بصفة خاصة ما يتصل بصفات الله تعالى" ⁴. فإنكار ابن تيمية للمجاز أراد به قطع الطريق على الذين أثبتوه في القرآن الكريم و اتخذوا وسيلة لتأويل النصوص القرآنية التي تدل على أسماء الله تعالى وصفاته فكان ابن تيمية لما رأى المعتزلة وغيرهم ابتدعوا مصطلح المجاز ليتوصلوا به إلى تصحيح عقائدهم الفاسدة ،

¹ - محمد الصامل ، البحث البلاغي عند ابن قتيبة ، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في البلاغة ، جامعة محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض، 1404 هـ ، ص : 214 .

² - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 65 ، والبحث البلاغي عند ابن تيمية مرجع سابق ، ص : 236 .

³ - عبد العظيم المطعني ، المايز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص : 242 .

⁴ - هيا الخليفة ، ثرات ابن تيمية الأدبي والنقدي ، مرجع سابق ، ص : 171 .

وينصروا به مذهبهم في تأويل الصفات ، كان لا بد له "من الوقوف أمام هذه المصطلحات وبيان فسادها أصلاً وفرعاً ، و هذا ما فعله شيخ الإسلام بالنسبة لطاغوت المجاز"¹ ، و يظهر من خلال نقل آراء هؤلاء الباحثين أنهم جعلوا تأويل الصفات هو السبب الذي بعث ابن تيمية إلى إنكاره و أغفلوا شيئاً لا يحسن بالباحث إغفالهم وهما :

1- أن تأويل الصفات ليس هو باعث الإنكار الوحيد الذي جعل ابن تيمية يرفض المجاز ، و يعمل على إبطاله ، بل يوجد أسباب و بواعث أخرى هي أقوى من هذا السبب ، و لها أهمية قصوى في نظر ابن تيمية .

2- أن المجاز و تأويل الصفات لا يتلزمان عند ابن تيمية ، فليس كل من أقر بالمجاز مؤول للصفات ، و يؤكد هذا الطرح ، أن ابن تيمية قد أثبت المجاز زمناً طويلاً من حياته العلمية و مع ذلك لم يقل بتأويل الصفات ، بل شن حرباً لا هوادة فيها على الذين تأولوا الصفات من المعتزلة و الأشاعرة وغيرهم و جعل التلازم بين المجاز و التأويل للصفات سبباً في إنكار ابن تيمية معناه أن يكون ابن تيمية مقراً بالتأويل المجازي للصفات و هذا ما لا يستطيع أحد تأكيده ، بل هو لا يقول به أحد .

و القول بهذا التلازم يجعل ابن تيمية مأولاً للصفات ، و هذا ما صرح به المطعني وحاول من خلاله إلزامه به و أنه يقول بالمجاز ، فقال : " أن الإمام ابن تيمية مؤول ما في ذلك شك ، و أن تأويله هذا ملزم له بالقول بالمجاز و إن فر منه و أن جل تأويله واقع على آيات من الكتاب العزيز ، وهو الذي أجهد نفسه في نفي المجاز عنه !! "² . و هذا القول من المطعني خطأ واضح وسعي منه لجعل النزاع بين ابن تيمية ومثبتي المجاز من باب النزاع اللفظي الذي لا طائل تحته و وصف لابن تيمية بأنه عاجز عن إقامة الدلائل القوية على عدم وقوع المجاز في نصوص الصفات ، "فأنكر المجاز من أساسه ، حتى

¹ - عبد الرحمان المحمود ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، مرجع سابق ، ج3 ، 1172 .

² - المرجع السابق ، القسم الثاني ، ص : 180

يغلق باب التأويل عن آخره وهذا الطرح غير مسلم به ، لأنه يجعل رفض ابن تيمية للمجاز رفض العاجز الذي لم يجد حيلة لدفع التأويل المجازي في الصفات الإلهية غير رفض المجاز . و الصواب أن وراء إنكار ابن تيمية للمجاز بواعث أخرى، توازي بل تفوق مسألة تأويل الصفات ، و هذا ما يؤكد أن بواعث الرفض لا يمكن حصرها في سبب واحد ، يقول ابن تيمية مفصحا بأسباب رفضه المجاز : " إذا كان فيه مفسد كان ينبغي تركه لو كان الفرق معقولا : فكيف إذا كان الفرق غير معقول وفيه مفسد شرعية ، و هو إحداث في اللغة كان باطلا عقلا ولغة و شرعا" ¹ . و هذا النص يفصح عن بواعث إنكار ابن تيمية للمجاز ، و أنه راجع إلى مجموعة أسباب وبواعث دينية (شرعية)، و عقلية و لغوية سنذكر البواعث الدينية ثم نتبعها بالعقلية واللغوية أما البواعث الدينية (الشرعية) التي دفعت ابن تيمية لإنكار المجاز فهي في جملتها راجعة إلى ما ذكره علماء الأصول من فوارق للتفريق بين ما هو حقيقة و ما هو المجاز ، وقد رفض ابن تيمية التفريق وبين أن تحته مجموعة من المفسدات الشرعية التي تحتم نفيه و رفضه و منها:

-المجاز كذب و يصح نفيه : فعلماء الأصول يجعلون من علامات المجاز أنه يمكن نفيه ، و أن هذا النفي أمانة من أمارات المجاز التي يعرف بها ² وقد بين ابن تيمية أن هذا القول تنزيب عليه مفسد شرعية ، و لا يجر استفادة وذلك أنك إذا قلت : "رأيت جبلا يحاضر "، فإنه يسوغ للسامع أن يقول لك : لم تر جبلا وإنما رأيت عالما ، و هذا النفي علامة على أن هذا الكلام مجاز ، و ما جاز نفيه فهو كذب ، و هذا القول هو ما دعى

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 455 ، 456 (رسالة الحقيقة و المجاز) .

² - سعد الدين التفتزائي ، حاشية التفتزائي ، وحاشية الشريف الجرجاني على مختصر المنتهى الأصولي لابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط2 ، 1983 ، ج1 ، ص : 147 .

*- كما عرضنا نماذج كثيرة يطلق فيها المعتزلة و الأشاعرة على صفات الله تعالى إسم المجاز ، ويقولون بمجازيتها و أنها لا تحمل على حقيقتها ، لأنها تستلزم التشبيه و التجسيم .

ابن تيمية إلى نفي المجاز، و أنه مصطلح فاسد من جهة الشرع يقول في ذلك: "... لا سيما و من علامات المجاز صحة إطلاق نفيه ، فإذا قال القائل : أن الله تعالى ليس برحيم ولا برحمن ، لا حقيقة بل مجاز إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته * ، و قال : "لا إله إلا الله مجاز لا حقيقة ، كما ذكر هذا الآمدي من أن العموم المخصوص مجاز وقال من جهة منازعه: فإن قيل : لو قال : لا إله تامة مطلقة يكون كفرا و لو اقترن به الاستثناء ، وهو قوله: "لا إله كان إيمانا ، وكذلك لو قال لزوجته : أنت طالق كانت مطلقة بتجيز الطلاق ولو اقترن به الشرط ،وهو قوله "إن دخلت الدار كان تعليقا ، مع أن الاستثناء و الشرط له معنى و لولا الدلالة و الوضع لما كان كذلك...فقد تكلم في "لا إله إلا الله" إذا كانت من مورد النزاع ، فإنه يزعم أن كل عام خص ولو بالاستثناء كان مجازا ، فيكون "لا إله إلا الله " عنده مجازا . و معلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في الشرع ، وقائله إلى أن يستتاب ، فإن تاب و إلا قتل أقرب منه إلى أن يجعل من علماء المسلمين ، ثم إن هذا القائل مفتر على اللغة والشرع و العقل ..."¹.

و يظهر جليا لقارئ هذا النص ببسر تشدد ابن تيمية في إنكاره على الآمدي ومن يوافقه هذا الرأي ، فإن القول بصحة نفي المجاز يترتب عليه أشياء فاسدة ، من أعظمها نفي صفات الله تعالى الواردة في نصوص القرآن الكريم ، وهذا من البواعث الشرعية التي دفعت ابن تيمية لرد المجاز والقول بفساده . لأن ابن تيمية رأى أن قول المثبتين للمجاز ، بأن من علاماته صحة نفيه إنما كان غرضهم من ذلك إيجاد حجة لغوية ينفذون منها إلى القول بمجازية تلك الصفات ، فإن قولهم بمجازية الصفات إنما مرادهم من وراء ذلك صحة نفيها ، وهذا ما أكده ابن تيمية في موضع آخر من فتاويه إذ قال: "من المعلوم

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 455 ، 456 ، (رسالة الحقيقة و المجاز) .

باتفاق المسلمين أن الله حي حقيقة ،عليم حقيقة ،قدير حقيقة ، سميع حقيقة ، بصير حقيقة، إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته وإنما ينكر ذلك الفلاسفة الباطنية ،

فيقولون : نطلق عليه هذه الأسماء ولا نقول إنها حقيقة و غرضهم بذلك جواز نفيها ، فإنهم يقولون : لا حي حقيقة ، و لا ميت حقيقة ، ولا عالم و لا جاهل ... فإذا قالوا : إن هذه الأسماء مجازا ، أمكنهم نفي ذلك لأن علامة المجاز صحة نفيه فكل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه¹ . و قد رأينا كيف استطاع المعتزلة و الأشاعرة نفي حقيقة بعض الصفات اعتمادا على أنها مجاز ، و أنه يجوز إطلاق نفيه ، و لهذا نفوا صفة الستواء و النزول و غيرها لأن "من أنكر أن يكون استوى على العرش حقيقة ، فإنه يقول : ليس الرحمن على العرش استوى كما أن من قال : إن لفظ الأسد للرجل الشجاع ، و الحمار للبليد ليس بحقيقة ، فإنه يلزمه صحة نفيه ، فيقول : هذا ليس بأسد و لا بحمار، و لكنه آدمي " ² وقد بين ابن قيم الجوزية فساد هذا الرأي و أن بعض الحقائق أيضا يصح نفيها و أن هذا ليس خاص المجاز دون الحقيقة ³ .

-المجاز أقل درجة من الحقيقة : من المفاصد الشرعية أيضا التي دفعت ابن تيمية إلى إنكار المجاز قول المثبتين أن المجاز أقل درجة من الحقيقة ، وهذا يترتب عنه مفسده دينية تجعل أعداء الدين يطعنون في القرآن ، لأن اعتقاد نقص درجة الحقيقة فيه إيهام بتفاوت نصوص القرآن من جهة البلاغة ، و أن بعضه أقل بلاغة من بعض و أدنى مرتبة ، و قد نفى ابن تيمية هذا القول ، و بين أنه غير صحيح و أن نصوص القرآن الكريم جاءت على درجة متساوية من البلاغة ، يقول ابن تيمية : " من المفاصد أن لفظ المجاز المقابل للحقيقة ، سواء جعل من

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج3 ، ص : 218 ، 219 .

² - المصدر نفسه ، ج20 ، ص : 219 ، ينظر أيضا : ج 2 ، ص : 199.

³ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 392 .

عوارض الألفاظ أو من عوارض الاستعمال يفهم ويوهم نقص درجة المجاز عن درجة الحقيقة¹.

-المجاز فيه وصف الله تعالى بما لم يصف به نفسه : يرى ابن تيمية أن القبول بوقوع المجاز في القرآن ، يدعونا إلى وصف الله عز و جل بصفته ، "المتجاوز وهي صفة لم يصف بها الله نفسه ، إذن فوقوع المجاز في القرآن ممتنع .

و كذلك فإن القول بالمجاز وصحة نفيه يستلزم إنكار بعض المعاني الواردة في القرآن ونفي حقيقتها وهذا فيه سوء أدب مع الله ومع كلامه فإن الله تعالى قال : "جدارا يريد أن ينقض" [الكهف: 77] ، فإن المثبتين للمجاز يقولون بمجازية هذا النص ، و بالتالي يقولون : أن الحوار لم يرد ، لأن الإرادة خاصة بالحي دون الجماد ، وفي هذا القول مفسدة شرعية كبيرة ، و قد عرفنا أن على المسلم بل يجب عليه أن يتعامل مع القرآن بأدب لأنه كلام الله ، بل التعامل مع القرآن يستوجب تأدبا خاصا ، و ذلك ما يصرح به ابن تيمية فيقول : " من مفسد هذا جعل عامة القرآن مجازا ، كما صنف بعضهم مجازات القراءات ، و كما يكثر من تسمية آيات القرآن مجازا ، و ذلك يفهم و يوهم المعاني الفاسدة " ² . و ابن تيمية في هذا الموضوع تحديدا يستعمل الاستدلال المنطقي في البرهنة على إنكار المجاز في القرآن الكريم ، فقد اعتمد قاعدة الشرطي المنفصل في الاستدلال إذ هناك مقدمتان تلزم الأولى عن الثانية لتعطينا النتيجة ، و سلب الثانية يؤدي حتما لسلب الأولى ، وذلك لأن إبطال اللازم وسلبه (الشق الثاني من الجملة الشرطية) ، ينتج عنه إبطال الملزوم وسلبه (الشق الأول من الجملة الشرطية) ، و ذلك على هذا الشكل :

- المقدمة الأولى : الشرط و الملزوم : إذا سلمنا بوجود المجاز في القرآن .

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 455 .

² - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 458 .

- سلب اللازم : و الله لم يصف نفسه بهذه الصفة المتجاوز .
 - النتيجة : سلب الملزوم أي أن المجاز ، غير موجود في القرآن ¹ .
 و كذلك فعل ابن تيمية و تلميذه مع قول القائلين بصحة نفي المجاز و هذا ما ذكره الشنقيطي على شكل استدلال منطقي فقال "... و طريق مناظرة القائل بالمجاز في القرآن هي أن يقال : لا شيء من القرآن يجوز نفيه و كل مجاز يجوز نفيه ، ينتج من الشكل الثاني لا شيء من القرآن بمجاز ، و هذه النتيجة كلية سالبة صادقة ، و مقدمات القياس الاقتراحي الذي أنتجها لا شك في صحة الاحتجاج بهما لأن الصغرى منهما ، و هي قولنا: لا شيء من القرآن يجوز نفيه مقدمة صادقة يقينا ، لكذب نقيضها يقينا ، لأن نقيضها هو قولك بعض يجوز نفيه ، و هذا ضروري البطلان ، و الكبرى منهما وهي قولنا : و كل مجاز نفيه صادقة بإجماع القائلين بالمجاز ..."²

- **المثبتون للمجاز يجعلون ما ليس مجازا من المجاز:** يرى ابن تيمية أن المنكرين لصفات الله تعالى يجعلون الحقيقة مجازا ، و يدخلون نصوص القرآن في هذا الباب ، بهدف نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه موافقة لما وضعوه من أصول فاسدة ترتكز على العقل وبعض ما أخذوه من الفلسفة ، و هذا التفريق بين الحقيقة و المجاز غير صحيح ، و تترتب عليه مفاصد دينية تعرض عقيدة المسلم للفساد و تؤدي إلى نفي ما أثبته الله تعالى لنفسه ، و كذلك وصف نصوص القرآن بالمجاز وهذا كما يقول ابن تيمية : "يفهم و يوهم المعاني الفاسدة هذا إذا كان ما ذكره من المعاني صحيحا ، فكيف و أكثر هؤلاء يجعلون ما ليس بمجاز مجازا ؟ وينفون ما أثبته الله من المعاني الثانية و يلحدون في أسماء الله و آياته ، كما وجد ذلك للمتوسعين في المجاز من الملاحدة و أهل البدع "³ .

¹ - ينظر : سعيد النكر ، المنهجية الأصولية و البحث البلاغي ، مرجع سابق ، ص : 158 .

² - محمد الأمين الشنقيطي ، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد و الإعجاز ، الناشر مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ص : 9 .

³ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 458 .

و في السياق نفسه الأمر فرق يتميز به أحد النوعين عن الآخر ، فإن الفرق إما في نفس اللفظ و إما في المعنى و كلاهما منتف قطعاً ... وحينئذ فتعود المطالبة لهم بالفرق إما في نفس اللفظ و إما في ما سموه حقيقة و ما سموه مجازاً ، و سنذكر إن شاء الله فروقهم و نبطلها " ¹ . و هذه النصوص تدل على أن علماء المدرسة التيمية لا ينكرون المجاز لمجرد كونه قريباً لتأويل الصفات الإلهية فحسب ، بل إدخال الصفات عندهم في باب المجاز غير مقبول من جهة اللغة ، لأنه جعل ما ليس بمجاز مجازاً ، و هذا ما وقع فيه كل من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من مؤولة الصفات الإلهية : فجعلوا من غير المجاز مجازاً وهذا ما يؤكد حقيقة لطالما غابت عن ذهن كثير من الدارسين وهي " أن ابن تيمية يرى عدم إمكانية القول بتأويل الصفات عبر منفذ المجاز عند التزام شروطه " ² ، وهذا يبطل قول من أراد أن يفرق بين إمكانية القول بوقوع المجاز في اللغة دون القرآن الكريم عند ابن تيمية ، لأنه يمكن نفي اللوازم التي ذكرها في حق القرآن بما أثبتته في اللغة ، لأن القرآن نزل بلغة العرب ومادام المجاز واقع في لغة العرب فوقوعه في القرآن تابع لوقوعه في اللغة لأنه نزل بها ، و بالتالي يهدم كل ما قرره ابن تيمية في إنكار المجاز . و من تأمل النصوص السابقة تبين له بما لا يدع مجالاً للتردد أن ابن تيمية و تلميذه ابن قيم الجوزية لا ينكر المجاز في القرآن وحده ، بل ينكره في اللغة و القرآن معاً ، وهذا يؤكد أن الباعث لإنكار المجاز عند علماء المدرسة التيمية ليس تأويل الصفات وحدها بل هناك بواعث أخرى لغوية وعقلية . فذكر ابن تيمية وتلميذه للمفاسد الدينية للمجاز يوضح ويفسر سبب اقتصار بعض العلماء على إنكار المجاز في القرآن دون اللغة ، و كأنهم علموا بخطورة تلك المفاسد ، فأنكروه في القرآن تأديباً مع كلام الله تعالى ، بينما أقروه في اللغة لأنها في رأيهم لا تشملها تلك المفاسد .

¹ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 389 .

² - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز عند الإمام ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 70 .

ب-البواعث العقلية : يوجد بالإضافة إلى الأسباب الدينية ، أسباب عقلية دفعت علماء المدرسة التيمية إلى إنكار المجاز ، و من أبرز هذه الدوافع عدم وجود فارق عقلي مستقيم يمكن اعتماده كأساس للتفريق بين ما هو حقيقي و ما هو مجازي من الألفاظ ، و بهذا ذهب ابن تيمية إلى أن مصطلح المجاز فاسد وغير مستقيم من الناحية العقلية على عكس المصطلحات الأخرى كمصطلحات النحو و غيره ، يقول ابن تيمية : "...كما يعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة التي قسمت بعض الألفاظ : فاعلا و اللفظ الآخر مفعولا ، و لفظ ثالثا مصدرا و قسمت بعض الألفاظ : معربا وبعضها مبنيا لكن يعلم أن هذه اصطلاح النحاة ، لكنه اصطلاح مستقيم المعنى ، بخلاف من اصطلاح على لفظ الحقيقة و المجاز فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى إذا ليست بين هذا و هذا فرق وما سموه حقيقة و لا يمكنهم أن يأتوا بما يميز بين النوعين"¹. وقد جعل ابن تيمية هذا من الدوافع العقلية التي لا تدخل في البحث المتعلق بالألفاظ اللغوية فيقول في ذلك : "... فيطالبون بما يميزون بين ما سموه حقيقة وما سموه مجازا وهذا منتفق في نفس الأمر ، إذ ليس في نفس الأمر نوعان ينفصل أحدهما عن الآخر حتى يسمى هذا حقيقة وهذا مجازا و هذا بحث عقلي غير البحث اللفظي ..."².

و بناء على إستحالة تقسيم الإلفاظ إلى حقيقة ومجاز من الناحية العقلية أنكر ابن تيمية المجاز و رفضه في اللغة و القرآن الكريم ، و هذا من الدوافع التي جعلته يطلق و يعمم إنكاره المجاز على اللغة والقرآن الكريم ولم يقصره على إنكار المجاز في القرآن فحسب .

ج-البواعث اللغوية : تعتبر الدوافع اللغوية من أهم الأسباب التي حمست علماء المدرسة التيمية على إنكار المجاز ، إن لم نقل أنها كانت الباعث الرئيس في إنكار المجاز عند

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 382 ، ص : 388 ، 389 ، المرسلة مصدر سابق ، ج 2 ، ص : 382 ، ص : 388 ، 389 .

² - المصدر نفسه ، ج 20 ، ص : 453 .

ابن تيمية والقول بفساده وعدم استقامته . و يعتبر ما جاء به ابن تيمية في هذا الباب جديد كل الجدة فلم يسبق إلى طرق هذه المعاني من قبل ، و هذا ما صرح به السامرائي إذ قال : " و الذي أعتقده أن أول من ناقش الفكرة المجازية لذاتها مناقشة علمية تقوم على نقد المفاهيم المجازية هو الإمام ابن تيمية ثم تلميذه ابن القيم " ¹ . و من تأمل البواعث اللغوية أدرك أن ابن تيمية لم يكن مقلدا لمن سبقه في إنكاره للمجاز بل قرأ ما كتبوه ، وفهمه ثم أعمل فكره و بذل جهده و خرج بقناعة راسخة أن ما قاله المثبتون للمجاز و ما بنوا عليه تقسيمهم للألفاظ إلى حقيقة و مجاز ما هو إلا وهم ، لا يصمد أمام الحجج العقلية و اللغوية على حد سواء ، لأنه "رأه بناء مهترئا لا يملك مقومات البقاء و الثبات"²، فكان أن خرج من دراسته للمجاز بحجج قوية أثبت له ضعف حجة القائلين به، بل عدم وجوده في اللغة أصلا ، وبالتالي عدم حاجتنا إليه و من أقوى ما جاء به ابن تيمية في هذا الباب إنكاره الوضع الأول السابق على الاستعمال لأنه أدرك " أن هدم فكرة الوضع اللغوي الأول تشبه تفويق السهم إلى مقتل الفكرة المجازية لأنه إذا لم يعلم الوضع الأول تعذر معرفة النقل عنه إلى الوضع الثاني المجاز ... " ³ .

و قد ظهر لنا من خلال مطالعتنا لما كتب حول موقف المدرسة التيمية من المجاز أن جل الدارسين قد خالفوا ابن تيمية الرأي في إنكاره للمجاز ، و لم يدركوا حقيقة البعد اللغوي الكامن وراء إنكاره للمجاز ، فضلا عن البحث عن الأسس و التصورات اللغوية التي أملت عليه هذا الإنكار الشديد ، و قوله له غور شديد غفل عنه معظم الباحثين وهذا ما سنفصله في المبحث الثاني عند ذكر الحجج والبراهين التي اعتمدها في إنكاره المجاز.

¹ - مهدي صالح السامرائي ، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص: 120 .

² - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 73.

³ - مهدي صالح السامرائي ، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 121 .

2-دعائم إنكار المجاز عند علماء المدرسة التيمية :

لقد ذكرنا في الفصل الأول اختلاف العلماء حول المجاز ، و أنهم انقسموا في الجملة إلى مدرستين : **مدرسة المجاز** ، و هم الذين اختاروا القول بوقوع المجاز في اللغة أو القرآن الكريم و أنهم يمثلون جمهور العلماء من القدماء و المحدثين ، و من أبرزهم المعتزلة و الأشاعرة ، و قد جاءوا بأدلة و حجج كثيرة أثبتوا من خلالها أن كلام العرب ينقسم إلى حقيقة و مجاز ، و أن للمجاز علامات يعرف بها . أما المدرسة الثانية : فهي **مدرسة الحقيقة** ، و هم العلماء الذين اختاروا القول بإنكار المجاز إما في اللغة ، أو في القرآن فقط ، أو في اللغة و القرآن معا ، وهم ينتمون إلى مذاهب متفرقة وجلهم من أهل السنة و الجماعة ، و بعضهم من الأشاعرة كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الثالث و من أبرزهم : أبو إسحاق الإسفراييني ، و ابن القاص و ابن خويز منداد و قد تميز إنكارهم للمجاز بالنزعة الهادئة ، و كانت ردودهم تتميز بالإجمال وعدم ذكر الحجج مفصلة ، و قد استمر الأمر على هذه الوتيرة حتى جاء **النصف الثاني من القرن السابع** وبداية القرن **الثامن الهجري** و كان ذلك بظهور الإمام ابن تيمية حيث اتخذ هذا النزاع مساراً اتسم بالشدّة و الحدة و العنف . لأنه اختار مذهب إنكار المجاز ومنعه في اللغة و القرآن الكريم معا ، وقد خصص فصولاً كاملة في بعض كتبه للحديث عن إنكار مثل ما فعل في كتابه "الإيمان" ، وكذلك خصص بعض الرسائل للحديث عن هذه المسألة منها : "رسالة الحقيقة و المجاز" وهي مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى الجزء السادس وقد تميز بحثه للمجاز "بالضبط و بناء أدلة و حجج متينة يصعب إعمال وسائل النقض لردّها و دحضها"¹ ، و هو في هذا الإنكار لم يكن متجنياً في آرائه و انتقاداته . و قد وصل في نهاية هذا البحث إلى نتائج جاء فيها بما يخالف جمهور العلماء القائلين بالمجاز ، وقد حمل على هذا الإنكار أسباب كثيرة ، غايتها الدفاع عن عقيدة الأسماء والصفات من

¹ - سعيد النكر ، المنهجية الأصولية و البحث البلاغي ، مرجع سابق ، ص : 163 .

التأويل الذي تزعمه المعتزلة ، و من وافقهم من الأشاعرة و غيرهم . و قد سار على طريق ابن تيمية و اتبع نهجه و تبنى مذهبه تلميذه ابن قيم الجوزية ، الذي يعتبر أشد إنكارا ، و أحد من شيوخه ، و قد خصص فصلا كاملا في كتابة الصواعق المرسله" تحت عنوان : "فصل في كسر الطاغوت الثالث الذي وضعه الجهمية لتعطيل حقائق الأسماء و الصفات وهو طاغوت المجاز"¹ ، و قد استغرق هذا الفصل الجزء الثاني من الكتاب أكثر فيه من ذكر وجوه الإنكار حتى أوصلها إلى واحد وخمسين وجها ، و يعتبر ما قرره في هذا الفصل هو آخر ما استقر عليه تلميذه و اختاره في هذه المسألة الشائكة² . و قد ذكرنا في المبحث السابق البواعث و الأسباب التي حملت ابن تيمية وتلميذه على إنكار المجاز مطلقا ، و سنبين في هذا المبحث أهم الدعائم والأسس العلمية التي اعتمدها في رفض المجاز ، و قد حصرها كثير من الباحثين في أربعة دعائم أساسية حاول ابن تيمية وتلميذه من خلالها تقويض فكرة المجاز بالكلية ، و هي :

1-إنكار قول السلف بالمجاز .

2-إنكار المفاهيم المجازية مثل : الوضع اللغوي والاستعمال المطلق عن القرينة .

3-إنكار الفروق بين الحقيقة و المجاز .

4- إنكار مجازية الشواهد التي ذكرها المثبتون للمجاز .

و قد آثرنا في هذا العرض ذكر نصوص ابن تيمية أولا باعتباره أسبق من تلميذه في الإنكار ، ثم نورد كلام تلميذه إن لزم التفصيل من أجل زيادة الشرح والتوضيح ، ولم نخفل عرض ومناقشة آراء المخالفين والترجيح بما يتوافق وحدود هذه الدراسة . فابن تيمية عمل في بحوثه على نقد الركائز الأساسية التي بني عليها المجاز برميته فنقد فكرة المجاز

¹ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 381 .

² - ينظر : عبد المجيد جمعة ، إختيارات ابن القيم الأصولية ، جمعا و دراسة ، دار ابن جزم ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 2005 ، ج1،ص:41 ،

لذاتها ، إنطلاقاً من فكرة الوضع الأول الذي يمثل الركيزة المركزية في تصور المثبتين للمجاز ، ثم نقد فكرة الإطلاق في الكلام و بين أن الألفاظ في كثير من صورها تستعمل مقيدة بالقرائن التي يحددها السياق ، و لا يجب إغفالها عند محاولة فهم الكلام و تأويله ، وكذلك عمل ابن تيمية على نقد ما وضعه المثبتون للمجاز من فروق ميزوا بها بين الاستعمال الحقيقي والاستعمال المجازي، و بين أن هذه الفروق غير منضبطة و غير مقبولة من الناحيتين العقلية واللغوية ، وكذلك عمل ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية على إظهار مفسد المجاز الشرعية و أن إثباته يفتح باب التأويل الفاسد الذي يتخذ منه المنحرفون وسيلة لتحريف معاني النصوص القرآنية والنبوية حتى توافق أصولهم العقدية التي وضعوها ، و عملوا على إخضاع النصوص لها ، وقد وجدوا في المجاز بغيتهم ، فتوسعوا في دراسته و استعماله في إخراج اللفظ عن الظاهر الراجح إلى معنى مرجوح بدون دليل شرعي من الكتاب والسنة وتأويل كل نص يخالف مذهبهم ، وقد اعتبر ابن تيمية أن هذا التأويل فاسد ومردود لأنه صرف للفظ عن ظاهره مجرد عن الدليل قال ابن تيمية : "و التأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره"¹ . و لم يفت ابن تيمية أن يحدد تاريخ ظهور المجاز ، و أنه لم يكن معروفاً عن علماء اللغة قبل القرن الثالث الهجري . وبهذا التصور الذي جاء به ابن تيمية يكون قد أسس لتصور جديد في الدرس اللغوي و البلاغي يقوم على الاهتمام بالألفاظ داخل السياق وتفصيل هذه الدعائم يكون كالآتي :

1-إنكار قول العلماء القدامى بالمجاز :

أول دعامة آثارها ابن تيمية تمهيدا لإنكار المجاز ، هي عدم ورود لفظ المجاز عند علماء السلف من المتقدمين ، مما يعني أن تقسيم الكلام إلى حقيقة و مجاز هو تقسيم

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج13 ، ص : 296 .

جديد ظهر عند المتأخرين وبالتحديد من جهة المعتزلة ، فهو تقسيم صنعه المتأخرون لخدمة أغراضهم يقول ابن تيمية : " ولكن المشهور أن الحقيقة والمجاز من عوارض الألفاظ ، وبكل حال فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة ، لم يتكلم به أحد من الصحابة و لا التابعين لهم بإحسان ، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم ، كمالك و الثوري و الأوزاعي و أبي حنيفة والشافعي ، بل و لا تكلم به أئمة اللغة والنحو ، كالخليل و سيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم و أول من عرف أنه يتكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن...¹ .

و يقول أيضا : " و إنما هو اصطلاح حادث ، والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين ، فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه و الأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف ² . و يقول أيضا : " و حينئذ فمن اعتقد أن المجتهدين المشهورين وغيرهم من أئمة الإسلام وعلماء السلف قسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز كما فعله طائفة من المتأخرين كان ذلك من جهله وقلة معرفته بكلام أئمة الدين وسلف المسلمين ، كما قد يظن طائفة أخرى أن هذا مما أخذ من الكلام العربي توفيقا . وأنهم قالوا: هذا حقيقة وهذا مجاز ، كما ظن ذلك طائفة من المتكلمين في أصول الفقه ، وكان هذا من جهلهم بكلام العرب ...³ . و يقول أيضا : "... و كذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل ، فإنه قال في كتاب الرد على الجهمية في قوله : (إنا ونحن) ، ونحو ذلك في القرآن : هذا من مجاز اللغة يقول الرجل :

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 64 ، و ينظر أيضا : مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 7 ، ص : 87 ، و مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 403 و ابن قيم الجوزية ، الصواعق المرسلات ، مصدر سابق ، ج 2 ، ص : 382 .

² - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 7 ، ص : 87 .

³ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 403 .

إننا سنعطيك ، إننا سنفعل ، فذكر أن هذا مجاز اللغة ...¹ . و يقول أيضا : " و أما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم ، و لا من قدماء أصحاب أحمد : إن في القرآن مجازا ، لا مالك و لا الشافعي ، ولا أبو حنيفة ، فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ، إنما اشتهر في المائة الرابعة ، وظهرت أوائل في المائة الثالثة ، وما علمته موجودا في المئة الثانية اللهم إلا أن يكون في أواخرها ..² . فابن تيمية من خلال هذه النصوص يقرر أن علماء السلف ويقصد بهم خاصة علماء القرن الأول والثاني لم يقسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز ، بل هو مصطلح أحدثه المعتزلة وغيرهم من المتكلمين وكان ذلك في بداية القرن الثالث ، ثم انتشر في القرن الرابع واشتهر بين العلماء من الأصوليين والبلاغيين أما قبل هذا التاريخ فلا يعرف لفظ المجاز إلا عند أبي عبيدة معمر بن المثنى البصري(ت 210هـ)، وكان يقصد به تفسير الآية وكذلك وجد في كلام الإمام أحمد بن حنبل ، لكنه قصد به ما يجوز استعماله في لغة العرب . و هذا الأمر الذي ذكره ابن تيمية في تاريخ ظهور مصطلح المجاز دقيق ويشهد بسعة اطلاع ابن تيمية وكثرة تتبعه لهذا المصطلح.و كذلك ما قرره ابن تيمية من أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو من صنع المتأخرين من علماء الكلام و بالأخص المعتزلة ، و هذا ما أثبتته الدارسون في هذا الشأن كما بيناه في الفصل الأول من هذه الدراسة ، وأن الجاحظ هو رائد هذا التقسيم³ . و أما تحديده لبداية ظهور مصطلح المجاز كقسيم للحقيقة فهو تحديد صحيح ، فقد بدأ مع بدايات المئة الثالثة ، و اشتهرت البحوث المجازية في المئة الرابعة ، وهذا لا يشك فيه أحد خاصة و أن هذا القرن عاش فيه كبار علماء اللغة والبلاغة من أمثال : أبي بشر الآمدي

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 64-65 و مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج7 ، ص : 88.

² - المصدر نفسه ، ج7 ، ص : 88 .

³ - ينظر : مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 62 ، 63 ، و : شوقي ضيف البلاغة تطور وتاريخ ، مرجع سابق ، ص : 56 .

(ت 370 هـ) و علي بن عيسى الرماني (ت:386 هـ) و القاضي الجرجاني (ت : 392 هـ) ، وابن جني (ت 392 هـ) ، و أحمد بن فارس (ت: 395 هـ) ، و أبي هلال العسكري (ت: 395 هـ) ، فقد تضمنت كتب هؤلاء العلماء بحوثاً متنوعة حول الاستعارة وكثير من الأساليب المجازية كما بيناه في الفصل الأول .

- مناقشة رأي ابن تيمية :

إن ما ذكره ابن تيمية في هذه الدعامة من تحديد لنشأة المجاز يدل على سعة اطلاعه وقوة طرحه و لا يمكن مناقشته فيه و لكن بعض الدارسين طرحوا اعتراضاً على كلام ابن تيمية وهو : هل يصلح إنكار المجاز و رفضه لمجرد عدم وروده عند السلف و علماء اللغة و الأصول المتقدمين ؟¹ و هذا الكلام من ابن تيمية على هذا الوجه فمعناه أننا ننكر كل لفظ لم يعرف عند السلف لأن "اللفظ مجرد اصطلاح و المصطلحات غالباً ما تتأخر في الظهور عن موضوع الفن نفسه و بخاصة في عصور التدوين " ² . و هذا الاعتراض وجيه لأن المهم في العلوم أن يظهر الفن نفسه حين تدرك صورته ويميزه الفكر، و تنتبه إليه الأذهان ، و ليس من اللازم أن نجد اللفظ عند الحديث عن المجاز، فقد يكون الحديث عنه قائماً و المصطلح لم ينشأ بعد ، أو لم تستخدمه طائفة ، أو أنه استقر في بيئة و لم يستقر في أخرى ، فإن الشيء قد يوجد قبل اسمه الخاص أو وجد تحت اسم آخر أو أن الحاجة لم تكن قائمة لتسميته بذلك الاسم ، وهذا شأن كثير من المصطلحات³ . و قد كفنا ابن تيمية نفسه مؤنة البحث عن إجابة لهذا الاعتراض ، مما يدل على أنه لا ينكر المجاز لمجرد أن السلف لم يقولوا به ، أو أنهم لم يوردوه في كتبهم، يقول ابن تيمية في جوابه : "يعلم بالاضطرار عند العرب أنها لم تتكلم باصطلاح النحاة،

¹ - إبراهيم عوض ، المجاز في اللغة و القرآن و الأسس الفكرية التي يستندون إليها ، مكتبة زهراء الشرق ، القاهرة ، 2000-1420 ، ص:16 / و محمد بدوي عبد الجليل ، المجاز و أثره في الدرس اللغوي ، ص : 40-41 .

² - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص : 28 .

³ - ينظر : محمد بدوي عبد الجليل ، المجاز و أثره في الدرس اللغوي ، مرجع سابق ، ص: 41 ، بتصرف .

التي قسمت بعض الألفاظ : فاعلا ، و اللفظ الآخر مفعولا ، و لفظا ثالثا مصدرا ، و قسمت بعض الألفاظ : معريا ، و بعضها مبنيا ، لكن يعلم أن هذا اصطلاح النحاة ، لكنه اصطلاح مستقيم المعنى بخلاف من اصطلاح على لفظ الحقيقة والمجاز ، فإنه اصطلاح حادث وليس بمستقيم في هذا المعنى " 1 . فابن تيمية من خلال هذا النص يبين أن إنكاره لمصطلح المجاز ليس لمجرد تأخر ظهوره زمنيا " و لكن الذي دعا إلى إنكاره هو عدم استقامته في معناه" 2 . و أنه يحمل في طياته مفاصد شرعية كثيرة ، كما أن الفرق و بين الحقيقة و المجاز غير معقول ، ولا يمكن إخضاعه لضابط محدد وقد لاحظنا ذلك جليا عند الفرق الكلامية ، فما يسميه المعتزلة مجازا ، يسميه الأشاعرة وغيرهم حقيقة ، و بهذا يجعلون ما ليس بمجاز مجازا خدمة لأغراضهم الفكرية ، ولو كان مصطلح المجاز مستقيما في ذاته ، لما استطاعوا ادعاء مجازية الأساليب التي حملوها على المجاز في حين يحملها غيرهم على الحقيقة . وقد بينا بعض المفاصد التي تترتب على إثبات المجاز ، ولعل من أكبر مفاصد أنه يعد السبيل الممهّد الذي سلكته كل الطوائف إلى أصولها ، وذلك بادعاء مجازية كل نص خالف أصول تلك الفرق . فالمعتزلة وهم أكثر الفرق الكلامية احتفاءً بالمجاز فاستندوا في نفي صفات الله تعالى ، ونفي رؤيته يوم القيامة على المجاز ، فأولوا به كل نص فيه إثبات لهذه الصفات أو الرؤية : و فعلوا ذلك أيضا في مسألة خلق أفعال العباد ، وخلق القرآن الكريم موافقة لما قرروه في الأصل الثاني من أصولهم وهو العدل الإلهي والأشاعرة أيضا استندوا على المجاز في تقرير أصولهم العقديّة و أولوا من خلاله كل نص خالف عقيدتهم ، وكذلك فعل الجبرية والجهمية و المرجئة وكل من وافقهم من الفرق الأخرى ، كما هو مقرر في كتب الملل و النحل ، و أصحاب المقالات . فابن تيمية من خلال هدمه لهذه الدعامات

1 - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ، ج20 ، ص : 452 .

2 - هادي أحمد الشجيري ، الدراسات اللغوية و النحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص :

أراد أن يبين أن السلف الصالح لم يقسموا الكلام إلى حقيقة ومجاز لأنهم لم يكونوا يأولون الصفات بل حملوها على حقيقتها ، وفوضوا كيفيتها إلى علم الله تعالى بخلاف المتأخرين من المعتزلة وغيرهم فإنهم لما أنكروا هذه الصفات عمدوا إلى وضع هذا المصطلح اللغوي حتى ينفذوا من من خلاله إلى تحقيق غرضهم فكان لزاما عليه أن يرد هذا التقسيم . وينكر المجاز لأنه سبب في هدم معاني كثير من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تثبت صفات الباري عز وجل ، فإنكار قول السلف بالمجاز عند ابن تيمية غرضه ديني وهو طلب السلامة في باب العقيدة وبخاصة في باب الأسماء و الصفات وسائر الإيمان وهذا ما يفسر بحثه لمسألة المجاز في كتابه الإيمان " .

2-إنكار المفاهيم المجازية العامة :

من يتأمل ما قاله العلماء في حد المجاز ، فإنه يجده يتشكل من مفاهيم أساسية هي : الوضع و الاستعمال ، و القرينة وقد تعرفنا على معاني هذه المفاهيم في الفصل الأول وبيننا أنها تمثل هيكل البحث المجازي ، فقد اتفق علماء البلاغة على أن المجاز هو: "اللفظ المستعمل في غير ما وضع له بالتحقيق في اصطلاح المخاطب مع قرينة عدم إرادته " ¹ و قد حرص ابن تيمية كل الحرص على هدم هذه المفاهيم ، وتقويضها لأنها تمثل الدعائم المركزية التي يقوم عليها المجاز ، و نقدها و تقويضها يؤدي إلى هدم المجاز برمته ، و فيمايلي تفصيل لكلام ابن تيمية وتلميذه في نقد هذه المفاهيم :

-الوضع اللغوي :

يمثل الوضع إحدى المفاهيم الأساسية التي ينهض عليها بناء المجاز عند المثبتين له، ومعناه عندكم كما يظهر من تعاريفهم الكثيرة : أن الألفاظ وضعت بإزاء معان تدل عليها عند إطلاقها وهذا الوضع يمثل المعنى الحقيقي ، و أن الخروج بهذه الألفاظ عن

¹ - الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، مصدر سابق ، ص : 243 .

تلك المعاني التي وضعت لها و استعمالها في معان جديدة هو المجاز فالمجاز هو نقل لهذه الألفاظ من المعنى الحقيقي الذي وضعت له ، إلى المعنى غير وضعي ، أي وضع ثان جديد ، وهذا النقل ركن مهم لا بد منه حتى يتحقق المعنى المجازي عند المثبتين للمجاز بالإضافة إلى القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي . إن المكانة المهمة التي يحتلها الوضع جعلت ابن تيمية يبدأ نقده الداخلي لفكرة المجاز بها فتوقف عند الوضع ، و عمل على نقضه ، فطالب المثبتين للمجاز أن يحددوا معنى الوضع الأول ، و تاريخه و هذا ما لا يستطيع أحد مهما اتسعت مداركة ، وكثر حفظه واطلاعه على إثباته و تحديده . فابن تيمية يدرك هشاشة حجة القائلين بالمجاز بالنسبة للوضع الأول ، لأنه مرتبط ارتباطا شديدا بنشأة اللغة ، و لا يمكن تحديد البداية الأولى للغة ، وبهذا الاعتبار يكون معنى الوضع هو النشأة الأولى للغة ، و لإثبات المعنى المجازي ، يجب أولا إثبات أن تلك الألفاظ وضعت أولا للمعنى الحقيقي ، ثم بعد ذلك نقلت واستعملت للمعنى المجازي وهذا لا يمكن تحديده ، يقول ابن تيمية : " قالوا : الحقيقة : اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز : هو المستعمل في غير ما وضع له ، فاحتاجوا إلى إثبات الوضع السابق على الاستعمال ، و هذا يتعذر " ¹ . و يقول : "... و لهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز فلا بد له من حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز ؟ .. و هذا كله إنما يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولا لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها ؟ فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال ، وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قوما من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا ويجعل هذا عاما في جميع اللغات " ² . فابن تيمية أنكر أن يكون للغة وضع متقدم على الاستعمال ، وهذا الكلام حق ، لأنه من غير الممكن أن تظهر لفظة أو كلمة في لغة

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 70 ، و ينظر مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 408-409 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 66 .

معينة دون أن يكون أهل اللغة في حاجة إليها ، فلا وجود للكلمات قبل حاجة أهل اللسان إليها ، فأصبح من المسلم أن كل كلمة إنما وضعت مقرونة بالاستعمال الذي دعا إلى إيجاد الكلمة . فمقصود ابن تيمية من إنكار الوضع أنه "لا يمكن لأحد أن ينقل عن العرب ، بل و لا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ، ثم استعملوها بعد الوضع و إنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني ، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعها تقدم ذلك ، فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس " ¹ . فدلالة الألفاظ على معانيها تكون بالاستعمال وهذا ما ألح عليه ابن تيمية وتلميذه ² ، مما يدل على أن علماء المدرسة ينكرون كون اللغات اصطلاحية تواضع عليها الناس ، ولهذا صرح ابن تيمية وكذلك تلميذه بأن القول باصطلاحية اللغة لم يكن معروفاً و أن المعتزلة هم من اخترعه يقول ابن تيمية : " وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قال به قبل أبي هاشم الجبائي : فإنه و أبا الحسن الأشعري كلاهما قرأ على أبي علي الجبائي لكن الأشعري رجع عن مذهب المعتزلة وخالفهم في القدر و الوعيد و في الأسماء و الأحكام وفي صفات الله تعالى و بين من تناقضهم وفساد قولهم ما هو معروف عنه، فتنازع الأشعري و أبو هاشم في مبدأ اللغات ، فقال أبو هاشم : هي اصطلاحية و قال : الأشعري : هي توقيفية ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة ، فقال آخرون : بعضها توقيفي ، وبعضها اصطلاحيو قال فريق رابع بالوقف " ³ . فالقول باصطلاحية اللغات ظهر على يد المعتزلة و بالتحديد على يد أبي هاشم الجبائي فقد زعم " أن اللغات اصطلاحية ، وأن أهل اللغة اصطلاحوا على ذلك ، وهذا مجاهرة بالكذب :وقول بلا علم و الذي يعرفه الناس استعمال هذه الألفاظ في معانيها

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 66 .

² - ينظر : ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 384 - 385 .

³ - المصدر السابق ، ص : 66 .

المفهومة منها ¹ فابن تيمية رفض فكرة الوضع الأول للألفاظ لعدم وجود دليل يثبت هذا الوضع، و هو بهذا يسلب المثبتين للمجاز دعامتهم الأساسية لاستعمال المجاز فالشيء الوحيد الذي يمكن معرفته هو الاستعمال الذي يمكن إخضاعه للمناولة التجريبية في اللغة الطبيعية البشرية لأنه ينقل جيلا عن جيل أما الوضع فإن تحديده غير مستطاع ، ولم يقف أحد من الباحثين على كيفية عمله و انتقاله . فابن تيمية اعتمد في دراسته على منطق استقرائي، أخضع من خلاله "الظواهر اللغوية للملاحظة و التتبع و الاستنتاج المبني على استقراء للجزئيات الثاوية في التجربة المعاشة للتخاطب البشري ، والمستطاع تتبعها في الممارسة الاستعمالية اللغوية للإنسان ²، فدفعه هذا المنطق إلى عدم التسليم بوجود الوضع الأول ، لأنه يفتقر للدليل من الواقع ، وأثبت الاستعمال باعتباره أصل اللفظ . و هذا التصور من ابن تيمية يدعمه واقع اللغة فالإستعمال وحده هو الذي أفرز لنا الألفاظ بحمولتها و آخر من العدم إلى الوجود . و قد حاول المطعني أن يوجه كلام ابن تيمية في إنكار الوضع الأول ، و أنه يمكننا حمل كلامه في الوضع على الاستعمال الأول ، وبهذا يكون في اللغة استعمالان الحقيقة هي الاستعمال الأول والمجاز هو الاستعمال الثاني وبهذا يرد قول ابن تيمية في إنكار الوضع كلية و يكون من باب المشاحة في الاصطلاح فالمطعني يرى أن بهذا التوجيه يزول الإشكال "لأن الكلمة تكون حقيقة في أول استعمال لها و مجاز في الاستعمال الثاني و لا مشاحة في هذا لا من جهة اللغة و لا من جهة العقل فماذا يقول ابن تيمية و من تشيع لمذهبه ؟!" ³ و يبدو أن المطعني تحمس كثيرا لهذا التوجيه ، و أغفل و تغافل أن ابن تيمية ينكر الوضع و الاستعمال الأول جميعا لاعتقاده أن المثبت للمجاز يمكنه أن يتخلص من الإلزام بالوضع إلى الاستعمال الأول ، يقول ابن تيمية : " و إن قالوا : نعني بما وضع له ما

¹ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج2 ، 385 .

² - سعيد النكر ، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي ، مرجع سابق ، ص : 163 .

³ - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص : 107 .

استعملت فيه أولاً ، فيقال : من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كانت العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله ، لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر و إذا لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنها حقيقة و هذا خلاف ما اتفقوا عليه " ¹ فإذا سواء كان المقصود من الوضع : إثبات وضع سابق للاستعمال ، أو كان المقصود به الاستعمال الأول فكلاهما غير معروف ، وعلى هذا فابن تيمية يرى أن كل كلام يدور حولهما هو كالبناء بلا أساس . إن الفصل بين الوضع والاستعمال هو مجرد اجتهاد من بعض أهل العلم ، وهو يقول من لم يتصور ما يقول كما يقول ابن تيمية ، وهو قول الآمدي وجماعة من الأصوليين المتأخرين " و لا يشك أحد أن الفصل بين الوضع والاستعمال غير متحقق من الناحية التطبيقية بل هو مجرد "فصل نظري ليست له قيمة عملية أو علمية" ² . و قد أدرك ابن تيمية أن القول بالوضع الأول و أنه يفيد الحقيقة يستلزم نفي حقيقة الأوضاع المستجدة و إخراجها من الحقيقة ، "و هذا أمر خطير يمس أمور الشريعة في الصميم ذلك لأن كثيراً من الألفاظ الإسلامية كالصلاة والزكاة و الحج ... وغيرها كانت في الجاهلية إزاء معانيها الحقيقية ثم نقلها الإسلام لتفيد معنى القيام و الركوع والسجود فهل يمكن اعتبار الوضع الثاني لهذه الكلمة وضعاً غير حقيقي " ³ و كذلك يوجد بعض الألفاظ اكتسبت معانٍ جديدة بحكم العرف الاجتماعي و أصبح لها وضع ثانٍ بعد أن كانت موضوعاً إزاء معنى قديم مثل : لفظة "الدابة" و لفظ "القارورة" و "الغائط" و غيره كما بيناه في الفصل الأول . فمعنى الوضع الأول غير دقيق ، و القول به يترتب عليه إخراج كثير من الحقائق والأوضاع الجديدة وهذا ما دفع ابن تيمية إلى رفضه و الإقرار بالاستعمال فقط ، ولم يكن ابن تيمية وحده من رفض فهم الوضع الأول على صورته العامة ، بل رفضه أيضاً كثير من رجال البلاغة كالإمام عبد القاهر و السكاكي والخطيب القزويني

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 71 .

² - مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 182 .

³ مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 178-179 .

والعلوي لاعتقادهم أن فهم الوضع على هذه الصورة يؤدي إلى إخراج الحقائق الشرعية والعرفية ، و الإقرار فقط بالحقائق اللغوية فقط ، فقسما الوضع بدوره إلى وضع لغوي ، وشرعي وعرفي وعلى هذا الأساس انقسمت الحقائق أيضا إلى حقائق لغوية و حقائق شرعية ، وحقائق عرفية¹. و قد تجلى الاضطراب في فهم الوضع عند علماء اللغة و البلاغة و الأصول فيما يسمونه المشترك اللفظي لأنهم عندما لم يستطيعوا تحديد الوضع الأول ولم يعرفوا الحقيقة من المجاز أطلقوا على بعض الألفاظ اسم المشترك ، وهذا كان نتيجة الالتباس الشديد في أمر الوضع الأول ، مما يؤكد صحة رأي ابن تيمية في عدم دقة هذا المفهوم و التباسه .

ب- الاستعمال المطلق و المقيد :

إن الألفاظ في اللغة وضعت لتؤدي معاني ، و هي تظهر بمظهرين ، المظهر الأول تأتي مجردة ، فتؤدي معنى يطلق عليه المعنى المعجمي وله علاقة باللفظ المفرد مثل : لفظة "الأسد" و "الرجل" و غيرهما ، والمظهر الثاني تأتي مقيدة و يكون هذا بوصفها داخل تركيب معين وهنا السياق هو الذي يحدد معناها فقد تحافظ على معناها قبل دخولها في التركيب وقد تعطي معنى جديدا اكتسبته من خلال السياق الذي جاءت ضمنه . والفكرة المجازية إنما تتحقق من خلال الربط بين معنى الكلمة الواردة في السياق المعين وبين معناها الشائع المجرد² ، فالمثبتون للمجاز ينظرون إلى معنى الكلمة المجرد والذي امتلكته من كثرة التداول و الاستعمال ، ثم ينظرون إليها داخل التركيب حيث تكتسب معنى يخرج عن المعنى الذي كان شائعا وقت التجريد ، وهذا الخروج عن المعنى المجرد هو ما يسمى مجازا ، فالمجاز ما هو إلا عملية انتقال معنى الكلمة المجرد الشائع إلى

¹ - ينظر : المرجع نفسه ، ص : 179

² - هادي أحمد الشجيري ، الدراسات اللغوية و النحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص :

معنى جديد لا يتبادر إلى الذهن منه ما كان مألوفا عند السامع فمثلا كلمة "أسد" معناها هو الحيوان المفترس المعروف ، وهذا هو المعنى الشائع المستعمل في الدلالة على هذا الحيوان المعين ، وهو ما يتبادر إلى ذهن السامع عند سماع هذه الكلمة ، فإذا جاءت هذه الكلمة في سياق معين كقولنا : قابلت أسدا شاكي السلاح ، فالمتلقي لهذا التركيب يتبادر إلى ذهنه المعنى الشائع في الاستعمال لكلمة "الأسد" في الوهلة الأولى ولكنه يدرك بعد ذلك أن كلمة "الأسد" لا تحمل هذا المعنى ، فيتقل بذهنه إلى استحضار بعض صفات الأسد و أبرزها الشجاعة و الإقدام ، فيدرك أن المعنى المقصود بكلمة الأسد في هذا السياق هو الشجاعة ، فلولا وجود المعنى المجرد الشائع لكلمة "الأسد" وهو الحيوان المفترس ، لما استطاع المتلقي لهذا التركيب تصور المعنى الثاني الذي اكتسبته كلمة الأسد ضمن هذا السياق . و ابن تيمية يرفض فكرة المثبتين للمجاز القائمة على التفريق بين الاستعمال المجرد والاستعمال المقيد للكلمات ، لأن الكلمات في تصوره لا تكون إلى مقيدة في كل استعمال وهو الذي يحدد المعنى المراد و ليست القرينة ، فالذين يجردون الألفاظ من قيودها بدعوى دلالاتها على المعنى الحقيقي ، و عند دلالتها على المعنى المجازي يربطونها و يقيدهونها بالقرينة ، في حين هي مقيدة كيفما كانت الأحوال ¹ ، فلا وجود لألفاظ مطلقة وأخرى مقيدة إلا في ذهن من أراد التفريق بينهما يجعل المطلق حقيقة، والقيد مجازا في حين أنه يعلم أنها لم تستعمل إلا مقيدة فابن تيمية من خلال هذه الدعامة يريد نقض الفصل التعسفي بين المعنى السياقي ، و المعنى المجرد "المطلق" ، الذي وضعه المثبتون للمجاز ، وهو ينطلق من تصور منطقي مفاده : أن الكلمات التي إدعى المثبتون للمجاز أنها مجاز ، لم تستعمل إلا مقيدة ، و كان معناها يتحدد من خلال السياق ، بل السياق يعطيها في كل تركيب دلالة جديدة مما يعطي اللفظ وصفا جديدا في كل سياق وبهذا تتمحي فكرة اللفظ المقيد و اللفظ المطلق ، فلا وجود للفظ

¹ - سعيد النكر ، المنهجية الأصولية و البحث البلاغي ، مرجع سابق ، ص : 166 .

مطلق إلا في ذهن المفروق بين اللفظين . يقول ابن تيمية : و أيضا من الأسماء ما تكلم به أهل اللغة مفردا ، كلفظ الإنسان ونحوه ثم قد يستعمل مقيدا بالإضافة ، كقولهم : إنسان العين ، وإبرة الذراع ، ونحو ذلك ، وبتقدير أن يكون في اللغة حقيقة ومجاز ، فقد إدعى بعضهم أن هذا من المجاز ، وهو غلط ، فإن المجاز : هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولا ، وهنا لم يستعمل اللفظ بل ركب مع لفظ آخر ، فصار وضعاً آخر بالإضافة ... فما لم ينطق به إلا مضافاً لا يكون مجازاً " ¹ . و يقول أيضا : " ثم هؤلاء الذين يقولون هذا ، نجد أحدهم يأتي إلى ألفاظ لم يعلم أنها استعملت إلا مقيدة ، فينطق بها مجردة عن جميع القيود ، ثم يدعي أن ذلك هو حقيقتها من غير أن يعلم أنها ما نطق بها مجردة ، و لا وضعت مجردة مثل أن يقول: حقيقة "العين" هو العضو المبصر ، ثم سميت به عين الشمس ، و العين النابعة ، و عين الذهب للمشابهة لكن أكثرهم يقولون : : هو حقيقة في رأس الإنسان ثم قالوا : رأس الدرب لأوله و رأس العين : لمنبعها و رأس القوم لسيدهم ، و رأس الأمر لأوله ، و رأس الشهر ورأس الحول ، وأمثال ذلك عن طريق المجاز ، وهم لا يجدون قط أن لفظ "الرأس" استعمل مجرداً ، بل يجدون أنه استعمل بالقيود في رأس الإنسان كقوله تعالى : "و امسحوا برؤوسكم و أرجلكم إلى الكعبين" [المائدة : 6] ، ونحوه ، و هذا القيد يمنع أن تدخل في تلك المعاني " ² . إن اللفظ كما يرى لا يفيد معنى إذا ما كان مطلقاً بل لا يفيد إلا مقيداً فالتقييد هو الذي يعطي اللفظ دلالاته ، و يقصد بالتقييد أن يرد اللفظ داخل جملة أو سياق يعين المراد به مع وجود أداة مصاحبة له كلام التعريف أو الإضافة ، فالتعريف والإضافة هما اللذان يحددان المعنى الخارجي للفظ كأن يقال: الرأس أو "رأس الطريق" فإن التقييد بـ "اللام" يوجب إرادة المعروف عند المخاطب ، و الإضافة توجب الاختصاص بالمضاف إليه فالمعرف باللام

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 72 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 71 .

ليس هو المعرف بالإضافة لا لفظا و لا معنى " ¹ . فابن تيمية بهذا الكلام يرى أن الألفاظ لا تستعمل إلا مقيدة ،وهي في كل قيد حقيقة في ذلك المعنى ، ولا يوجد ألفاظ مطلقة تكون عند إطلاقها حقيقة ، وعند تقييدها مجازا لأن هذا التفريق غير معروف في اللغة ، و لا يمكن لأحد أن يحدده . و قد حاول ابن تيمية أن يقطع الطريق على المثبتين للمجاز كلية بتركيزه على فكرة التركيب وضرورة الاعتماد عليه في تحديد معاني الألفاظ لم يكتف بذلك بل سوى بين نوعين من الإضافة ، و هما : ما أضيف فيه الشيء لما حقه أن يضاف إليه نحو : رأس الإنسان و الثاني ما ليس كذلك نحو رأس الأمر ، و رأس الجبل . يقول ابن تيمية: " ... ولو قدر أن الناطق باللغة نطق بلفظ رأس الإنسان أولا ، لأن الإنسان يتصور رأسه قبل غيره ، و التعبير أولا هو عما يتصور أولا ، فالنطق بهذا المضاف أولا ، لا يمنع أن ينطق به مضافا إلى غيره ثانيا ، و لا يكون هذا من المجاز كما في سائر المضافات ، فإذا قيل : ابن آدم أولا ، لم يكن قولنا : ابن الفرس ، وابن الحمار مجازا ،وكذلك إذا قيل : بنت الإنسان ، لم يكن قولنا : بنت الفرس مجازا ، وكذلك إذا قيل : رأس الإنسان أولا ، لم يكن قولنا : رأس الفرس مجازا وكذلك في سائر المضافات إذا قيل : يده أو رجله " ² . و ما قاله ابن تيمية في الإضافة دقيق لأن وظيفته في السياق هي تخصيص المعنى أو تعريفه ، تعمل على تحديد معنى التركيب الإضافي ، فلا يشركه فيه غيره ،وهذا ما أشار إليه ابن تيمية و أجمع عليه العلماء ³ .ابن تيمية و من خلال هذا الطرح عمل على تفرغ اللفظ المجرد "المفرد" من أي محتوى دلالي و بهذا لا تظهر دلالاته إلا في السياق وتكون هذه الدلالة مقيدة بذلك السياق ، وهذه الفكرة تعتبر نقطة الارتكاز في تصور ابن تيمية الدلالي ، ومعمده الذي أسس عليه فكرة إنكار المجاز ، و قد أكد تلميذه ابن قيم الجوزية هذه الفكرة بل تجاوز ما قرره شيخه ابن تيمية ،

¹ - ابن تيمية مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 437 (الرسالة الحقيقة و المجاز) .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 71 ، 72 .

³ - ينظر : ابن يعيش بن علي النحوي ، شرح المفصل ، عالم الكتب ، بيروت ، ج2 ، ص : 118 ، وأيضا هادي أحمد الشجيري ، الدراسات اللغوية و النحوية في مؤلفات ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 227 .

فقال : " فإن اللفظ بدون القيد و التركيب بمنزلة الأصوات التي ينطق بها ، ولا تفيد فائدة، و إنما يفيد بعد تركيبه مع غيره تركيباً إسنادياً يصح السكوت عليه ، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به ، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير" ¹ .

- مناقشة هذا الرأي : لا يخالف ابن تيمية أحد من العلماء في أن تحديد معاني الألفاظ إنما يكون عن طريق السياق الذي وردت فيه ، و لكن لا بد من من فهم اللفظ مجرداً أولاً ثم محاولة البحث عن دلالاته الجديدة ثانياً ، لأن عدم تحديد معناه مفرداً يعقد تحديد معناه داخل السياق بدقة ، ففهم ومعرفة مفردات التركيب يسهل فهم التركيب كاملاً . إذا لا بد للذهن أن يتصور لكل لفظة معنى محددًا يعتبر هو المعنى الشائع عند استعمالها مجردة ، ثم الانتقال بعد هذا إلى التركيب للبحث عن المعنى الجديد و دلالاته الدقيقة بالاعتماد على السياق و ما ضم إليه من سوابقه و لواحقه من الألفاظ ، وبهذا يتبين أنه لا مفر من تحديد و فهم معنى المفردة مع ما قيل عن دور التركيب و السياق في تحديد الدلالة . فإذا كان لا بد في كل لفظ مفرد وجود دلالة معينة معروفة في ذهن مستعملي اللغة وهو ما قد يكون بديها غير قابل للنقاش ، فكيف يغيب هذا الأمر عن ابن تيمية وتلميذه ؟ لقد كان ابن تيمية يدرك أنه لا بد من معرفة دلالة الألفاظ المفردة على معانيها و أن هذا الأمر لم يكن غائباً عن ذهنه و هو الذي يقول : " إن سامع الحد إن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات ألفاظه و دلالاتها على معانيها المفردة ، لم يمكنه فهم الكلام" ² و لكنه أكد أن اللفظ لا يمكن أن يدل على معنى حال إطلاقه وتفرد ، و إنما لا يرتسم له معنى في الذهن إلا من خلال و روده في تركيب . و هذا جوهر الخلاف بينه وبين المثبتين للمجاز فإنهم يجعلون للفظ الواحد دلالة في الإطلاق و التفرد و يبحثون عنها داخل التركيب و كأن

¹ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج 2 ، ص : 396 .

² - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 9 ، ص : 49 .

اللفظ ليس له إلا دلالة واحدة ومتى خرج عنها فهو مجاز ، و هذا ما يخالف واقع اللغة التي يأخذ فيها اللفظ وضعا جديدا مع كل استعمال فابن تيمية يعطي الأولوية للسياق و لا يقيد بالألفاظ المجردة خاصة في باب الإضافة . فجميع الدلالات عند ابن تيمية هي دلالات نصية سياقية ، و هو بهذا ينكر جعل إحدى دلالات اللفظ هي الأصل ، و أن ما سواها فرع ، ويرى أن المعاني التي تكون للفظ متساوية ، والسياق هو الذي يرجح أحدها، و بهذا يظهر جليا الفرق بين المنكرين للمجاز و المثبتين له و يتحدد في دلالة اللفظ . و ابن تيمية بترجيحه لفكرة السياق يهدم فكرة القرينة ، و يقيم مكانها فكرة السياق فتصبح هي التي تحدد المعنى . إن ما ذكره ابن تيمية عن أثر التركيب في تحديد دلالة الكلمة مهم ومنطقي ، لأن الكلمة المفردة كما يذكر أحد الباحثين تعبر عن " مدرك كلي لحالاته الجزئية هي المناسبات التي تقال فيها" ¹ . فهي تحمل دلالة عامة تسبق الدلالة التي سنتكسبها بعد التركيب وهي دلالة خاصة وجديدة فقد تفقد معناها العام بالكلية ، و قد تحافظ على جزء منه ، وهذا يعطيها معنى خاصا كان السياق هو العامل الأبرز في تشكله . و بهذا الاعتبار يكون الذي يحدد معنى الكلمة و يمنحها دلالات جديدة باستمرار هو التركيب . و للتركيب أيضا دور آخر هو الذي يحاول ابن تيمية تقريره والتأكيد عليه وهو أن التركيب يعتبر مانعا لتعدد المعاني في السياق الواحد فلا معنى للكلمة إلا ما يعينه ذلك السياق . و هو معنى مؤقت و مقيد لأن " الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها جوا يحدد معناها تحديدا مؤقتا " ² ، و بهذا ينمحي القول بالمعنى المركزي الثابت للألفاظ ، فلا وجود لمعنى مطلق عن السياق ، يكون الخروج عليه و تجاوزه وضع ثان غير الوضع الأول بل الذي جعل هذا المعنى شائعا دون المعنى الآخر هو مجرد كثرة الاستعمال فقط يقول ابن تيمية : "... و معلوم أن اللفظ المركب تركيب مزج أو إسناد أو

¹ - برتراند رسل ، فلسفتي كيف تطورت ، ترجمة : عبد الرشيد الصادق محمودي ، تقديم : زكي نجيب محمود ، المركز القومي للترجمة ، مصر ، ط1 ، 2012 ، ص : 176 .

² - مراد كامل ، دلالة الألفاظ العربية و تطورها ، مطبعة نهضة مصر ، 1963 ، ص : 22 .

إضافة ، ليس هو في لغتهم كاللفظ المجرد عن ذلك ... و كذلك تركيب المزج ، فليس قولهم : خمسة كقولهم:خمس عشر ، بل بالتركيب يغير المعنى و إذا كان كذلك ، فلو قال القائل : الخمسة حقيقة في الخمسة ، وخمسة عشر مجاز كان جاهلا ، لأن هذا اللفظ ليس ذلك ، و إن كان لفظ الخمسة موجودا في الموضعين ، لأنه تركيب تركيبا آخر ، و جنس هذا التركيب موضوع ، كما أن جنس الإضافة موضوع¹ . فابن تيمية يجعل من التقييد بالتركيب في الكلام ركيزة أساسية و دعامة ينفي بها فكرة المعنى المجرد للكلمة المفردة لأن اللفظ في تصوره "لا يستعمل قط مطلقا لا يكون إلا مقيدا ، فإنه إنما قيد بعد العقد و التركيب إما في جملة اسمية أو فعلية من متكلم معروف قد عرفت عادته بخطابه، و هذه قيود يتبين المراد بها " ² فلا وجود للفظ مطلق أي مجرد عن قيد عند ابن تيمية حتى اللفظ المجرد عن القيود الخاصة هو لفظ مقيد " و لهذا يقال : للأمر صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردا على كونه أمرا ، وللعموم صيغة موضوعة له في اللغة تدل بمجردا على كونه عاما . فنفس التكلم باللفظ مجردا قيد ، ولهذا يشترط في دلالاته الإمساك عن قيود خاصة . فالإمساك عن القيود الخاصة قيد كما أن الاسم الذي يتكلم به لقصد الإسناد إليه مع تجريده عن العوامل اللفظية فيه هو المبتدأ الذي يرفع وسر ذلك تجرده عن العوامل اللفظية ، فهذا التجريد قيد في رفعه ، كما أن تقيده بلفظ مثل : كان و إن و ظننت يوجب له حكما آخر ولهذا كان المتكلم بالكلام له حالان : تارة يسكت و يقطع الكلام ، و يكون مراده معنى و تارة يصل ذلك الكلام بكلام آخر بغير المعنى الذي كان يدل عليه اللفظ الأول إذا جرد ..."³ ، فمن الخطأ عند ابن تيمية أن نبحت

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج20 ، ص : 410 ، 411 .

² - المصدر السابق ، ج20 ، ص : 412 .

³ - المصدر السابق ، ج20 ، ص : 413 .

عن معنى الألفاظ مفردة في سياق التركيب "لأن اللفظة ليست حقيقية واحدة"¹ ، و من هنا يظهر جليا الفرق بين تصور البلاغيين للمعنى ، و تصور ابن تيمية له من جهة أخرى ، فبينما بنى علماء البلاغة تصورهم للفكرة المجازية على البحث عن معنى اللفظة المفردة داخل التركيب فنظروا إلى معناها المجرى المفرد وجعلوه هو الحقيقة ، ثم نظروا إليها في التركيب و في ذهنهم المعنى المفرد للكلمة ، فلما وجدوها قد نقلت عن معناها الحقيقي قالوا بأنها مجاز و مثال ذلك لفظة : "يد" وهي الجارحة ، فإذا وضعت في تركيب مثل : له أياد علي سابعة . جعلوها مجازا ، لتوهمهم أن معناها في هذا التركيب غير حقيقي ، و أنها نقلت عن معناها الحقيقي ، وهذا الاستنتاج سببه البحث عن معاني اللفظ المفرد و إغفال دور السياق الذي وضع فيه . و هذا الفهم يصادر مراد المتكلم ، وهو مبني على تصور خاطئ ، فليس من الصواب التقيد بالبحث عن معنى الكلمة المفردة في سياق التراكيب ، بل "يجب أن نعرف أن المعنى المفرد قد اعتراه شيء من التغيير بمجرد دخوله في السياق "² .

ج- إنكار القرينة : أنكر ابن تيمية دعامة أخرى من دعائم المجاز وهي القرينة ، التي تعتبر ركيزة مهمة عند المثبتين للمجاز ، وهي التي يفرقون بها بين ما هو حقيقة وما هو مجاز . فالحقيقة عندهم هي ما أفاد المعنى دون الحاجة إلى القرينة ، والمجاز ما لا يفيد المعنى إلى بالقرينة . و قد بنى ابن تيمية رفضه للقرينة على تصور مفاده أن هذا القول من المثبتين يتضمن مغالطة كبيرة تخالف واقع اللغة ، و هي غير متحققة في الكلام من الناحية العملية ويمكننا أن نحصر رأيه في رفض القرينة في نقطتين أساسيتين يدور عليها نقضه لهذه الفكرة وهما :

¹ - برتراند رسل ، الفلسفة بنظرة علمية ، تلخيص و تقديم ، زكي نجيب محمود ، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ، مصدر ، ص : 34 .

² - مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، ص : 194 .

أ- القرينة عامة في كل أنواع الكلام :

يرى المثبتون للمجاز أن الحقيقة ما يفيد المعنى مجردا عن القرائن ، والمجاز ما لا يفيد المعنى إلا مع القرينة ، و هذا التصور يرفضه ابن تيمية لغموضه وعدم دقته فيقول متسائلا : " فإنه يقال : ما تعني بالتجريد عن القرائن ، و الاقتران بالقرائن؟" ¹ ثم يجيب بأن القرينة عامة في كل كلام ولا يوجد كلام خال عن القرينة مطلقا ، فيقول : " إن عنى بذلك القرائن اللفظية ، مثل كون الاسم يستعمل مقرونا بالإضافة ، أو لام التعريف ، ويقيد بكونه فاعلا و مفعولا و مبتدأ و خبرا ، فلا يوجد في الكلام المؤلف اسم إلا مقيدا ، وكذلك الفعل إن عنى بتقييده أنه لا بد من له من فاعل وقد يقيد بالمفعول به و ظرفي الزمان والمكان ، والمفعول له و معه ، و الحال . فالفعل لا يستعمل قط إلا مقيدا ، و أما الحرف فأبلغ ... فإن كانت القرينة مما يمنع الإطلاق عن كل قيد ، فليس في الكلام الذي يتكلم به جميع الناس لفظ مطلق عن كل قيد ، سواء كانت الجملة اسمية أو فعلية ، و لهذا كان لفظ الكلام والكلمة في لغة العرب بل و في لغة غيرهم ، لا تستعمل إلا في المقيد ، وهو الجملة التامة اسمية كانت أو فعلية أو ندائية ، إن قيل : إنها قسم ثالث " ² . فابن تيمية هنا ينكر القرينة بالمفهوم الذي وضعه المثبتون للمجاز ، و يثبت قرينة من نوع مختلف يرى أنها عامة في كل كلام الناس المركب سواء كان الكلام جملة اسمية أو فعلية ، بل كل الأسماء و الأفعال والحروف مقترنة بهذه القرينة المقيدة لها ، وهدف ابن تيمية من " هذا التوسع و التعميم في مسمى القرينة هو إبطال الإطلاق في الكلام ، حتى لا يكون الكلام عند إطلاقه حقيقة و عند اقتترانه مجازا ، كما يقول خصومه من مجوزي المجاز. فابن تيمية يرى أن الكلام لا ينفك عن القرينة بحال ، و جعل المثبتين بعض الكلام يشتمل على القرينة ، و بعضه الآخر خال من القرينة هو مجرد تحكم منهم فقط ،

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 73 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 73 .

لأنهم وضعوا تصورا معينا يقوم على تقسيم معاني الألفاظ إلى أصلية وفرعية انطلاقا من تجريد اللفظ و وضع معنى مفرد له هو الحقيقة ، و كل خروج عنها هو معنى فرعي تؤكد القرينة وتحدده ، بينما رفض ابن تيمية هذا التصور القائم على الأصالة والفرعية ، "لأنه يرى أن السياق هو القرينة الوحيدة التي تحدد أحد معاني اللفظ ، يستوي في ذلك ما سمي باسم الحقيقة أو المجاز " ¹ . و ابن تيمية في إنكاره للقرينة لا يفرق بين القرائن النحوية وغيرها لعدم وجود ضابط صحيح يفرق فيه المثبتون للمجاز بين قرينة المجاز وغيرها من القرائن . يقول ابن تيمية : " فإن قيل : أريد بعض القرائن دون بعض ، قيل : أذكر الفصل بين القرينة التي يكون معها حقيقة و القرينة التي يكون معها مجاز ، ولن تجد إلى ذلك سبيلا تقدر به على تقسيم صحيح معقول " ² . فابن تيمية يرى أن قول المثبتين للمجاز متناقض وغير منضبط " فإن منهم من يجعل استعمال اللفظ في بعض معناه حقيقة ، و منهم من يجعله مجازا ، و منهم من يجعله حقيقة و مجازا جميعا ، كما قد ذكر في مسألة العموم و الأمر إذا أريد به النذب ، هو ما يبين تناقض هذا الأصل " ³ . فعلماء الأصول و البلاغة يقسمون قرائن المجاز إلى نوعين أساسيين هما : قرائن هادية و قرائن صارفة ، و لكل نوع وظيفته و أقسامه الخاصة . يقول الجرجاني : " قرائن المجاز و إن كانت كثيرة ، لكن يجمعها أمر واحد ، وهو ما يدل على تعذر حمله على معناه الحقيقي ، وهي قرينة صارفة ، ولا يكفي ذلك في الاهتداء إلى المراد ، لأن عدم إرادة شيء لا يستلزم إرادة شيء آخر يعنيه ، فلا بد من قرينة هادية " ⁴ . و القرينة الهادية هي ما يطلق عليه علماء البلاغة العلاقة ، أي ما ينتقل به الذهن من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي و أنواعها كثيرة ذكرناها في الفصل الأول عند ذكر علاقات

¹ - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 166 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 74 .

³ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 459 .

⁴ - الجرجاني ، الإشارات و التنبيهات ، مصدر سابق ، ص : 158 .

المجاز المرسل . أما القرائن الصارفة فهي ما يذكره المتكلم لبيان أن المعنى الحقيقي غير مراد ، وقد عدها علماء البلاغة كجزء من المجاز و داخله في حده ، بينما اعتبرها علماء الأصول مجرد شرط لصحة المجاز¹ أي كشرط للدلالة . و جمهور أهل العلم من أصوليين و بلاغيين يقرون بوجود القرائن الصارفة ، و أن وجودها يكون بوجود المجاز ، و أنها واقعة بوقوعه ، لأنها أقوى علامات المجاز ،فتبادر المعنى إلى الذهن بغير قرينة هو أقوى خواص الحقيقة² . لكن ابن تيمية و تلميذه يريان أن ما أطلق عليه المثبتون للمجاز اسم قرينة الصارفة لا يعدو أن يكون تقييدا ، لا يخلو كلام عنه قط ، وهذا الذي يسميه الجمهور مجازا ، ما هو في الحقيقة إلا مجموع ذلك الكلام مع قيوده الملحقة به ، و لا معنى لتخصيص ذلك الكلام المقيد باسم خاص هو المجاز يقول ابن قيم الجوزية:"تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج ، و إنما يقدره الذهن ويفرضه و إلا فلا يمكن استعماله إلا مقيدا بالمسند و المسند إليه ومتعلقاتها و أخواتهما الدالة على مراد المتكلم ، فإن كان كل مقيد مجازا استحال أن يكون في الخارج لفظ حقيقة،و إن كان بعض المقيدات مجازا وبعضها حقيقة فلا بد من ضابط للقيود التي تجعل اللفظ مجازا ، و القيود التي لا تخرجه عن حقيقته ، و لن يجد مدعوا المجاز إلى ضابط مستقيم سبيلا البتة فمن كان لديه شيء فليذكره " ³

3-التسوية بين كل القرائن في الكلام :

بعد أن بين ابن تيمية أن الكلام كله مقيد و غير مجرد عن القرائن الدالة على مراد المتكلم مع التأكيد على أن القرينة التي يثبتها ابن تيمية هي قرينة السياق دون غيرها انتقل إلى جزئية غاية في الخطورة تتعلق بالقرينة ، وهي رفضه التام التفريق بين قرينة

¹ - ينظر : محمد الخيمي ، القرينة عند الأصوليين ، مرجع سابق ، ص : 158 .

² - ينظر : الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 234 .

³ - ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، بيرزت ، ج4 ، ص : 204 .

وأخرى في الكلام . فالمثبتون للمجاز يقسمون القرائن إلى قسمين قرينة يكون معها الكلام حقيقة ، و أخرى يصير معها الكلام مجازا ، و لكنهم لم يذكروا ضابطا يحدد الفرق بين القرينتين . بينما ابن تيمية برفضه التفريق بين القرائن يحاول إخراج المثبتين للمجاز ، وذلك بإظهار تناقض كلامهم ، وعدم دقته ، مما يدل على وجود تناقض نظري يزيد به تأكيد تصويره الراض للمجاز ، فعمد إلى مطالبتهم بتحديد الفرق بين القرائن ، يقول ابن تيمية : " فإن قيل : يفرق بين المتصلة و المنفصلة ، فما كان مع القرينة المتصلة فهو حقيقة ، وما كان مع المنفصلة كان مجازا ، قيل : تعني بالمتصل ما كان في اللفظ أو ما كان موجودا حين الخطاب ؟ فإن عنيت الأول لزم أن يكون ما علم في حال المتكلم أو المستمع أولا قرينة منفصلة ، فما استعمل بلام التعريف لما يعرفانه ، كما يقول : قال النبي صلى الله عليه و سلم و هو عند المسلمين رسول الله ، أو قال الصديق ، وهو عندهم أبو بكر ، وإذا قال الرجل لصاحبه : اذهب إلى الأمير أو القاضي أو الولي يريد ما يعرفانه . أنه يكون مجازا ... و هذا لا يقوله أحد و أيضا فإذا قال لشجاع : هذا الأسد فعل اليوم كذا ، و لبليد : هذا الحمار قال اليوم كذا أو العالم أو جواد : هذا البحر جرى منه اليوم كذا ، أن يكون حقيقة ، لأن قوله هذا قرينة لفظية ، فلا يبقى قط مجازا . و إن قال : المتصل أعم من ذلك ، وهو : ما كان موجودا حين الخطاب ، قيل له: فهذا أشد عليك من الأول ، فإن كل متكلم بالمجاز لا بد أن يقتنن به حال الخطاب ما يبين مراده ، و إلا لم يجز التكلم به" ¹ . فالقارئ عند ابن تيمية كلها متساوية في التركيب ولا يوجد ضابط يفرق به بينها تفريقا معقولا ، سواء كانت هذه القرائن لفظية أو معنوية و اللفظية سواء كانت متصلة ومقارنة للنص أو منفصلة خارجة عن ألفاظ النص ، فهي مع تأملها تفيد الحقيقة لا المجاز ، لأن الكلام لا يخلو من قيد فابن تيمية بهذا الطرح يدعو إلى "

¹ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 75 ، 76 .

اعتبار السياق هو القرينة الوحيدة التي تعين المراد باللفظ¹ ، و ذلك لأن الكلام لا ينفك عن قرينة السياق ، و منه فيبقى السياق هو القرينة الوحيدة التي يمكن ضبط مراد المتكلم من خلالها ، و إذا نظرنا إلى هدف ابن تيمية من هذا الطرح نجده يسعى إلى البحث عن شيء معقول يمكن للسامع من خلاله أن يفهم مراد المتكلم بصورة كلية تراعي دلالات الألفاظ داخل التركيب و بالسياق يتلاشى كل أثر للقرينة ، ويستوي في الكلام الحقيقة والمجاز على حد سواء ، و لا يصبح للقرينة أي دور في تحديد المراد بالكلام . فالتسوية بين القرائن في الكلام وردها جميعا إلى قرينة السياق يجعل من كل لفظ في التركيب قرينة تعين في فهم المعنى الوارد في التركيب ، و بهذا يكون ابن تيمية قد أبطل تخصيص المثبتين للمجاز بعض الألفاظ بقرائن دون بعضها الآخرين و رأى أنها من باب التحكم الذي لا سبيل إلى إثباته مطلقا في الواقع .

فالقرينة بالمفهوم الذي وضعه المثبتون للمجاز يعترئها الغموض والضبابية . ومن حق المنكرين للمجاز أن يطالبوا المثبتين للمجاز أن يبينوا و يفسلوا ماهية هذه القرائن ويحددوا الحدود الفاصلة بينها بشكل واضح و دقيق و مقنع ، ولعل هذا الغموض هو الذي دفع بعض الباحثين المحدثين إلى إنكار القرينة اللفظية ، وحصرت القرائن في القرينة العقلية و العرفية ، و ذلك أن العقل هو الذي لا يقبل حمل بعض الكلام على ظاهره لتناقض هذا الكلام مع التصورات التي ألفها و تعارف عليها ، و أن العقل هو الذي يلجأ إلى تأويل الكلام تأويلا يتفق مع تصوراته ، فالعقل لا يقبل قول الشاعر :

لدى أسد شاكي السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

على ظاهره ، لأن ذلك يقتضي أن الأسد قد حمل السلاح فعلا ، و لا يحسن أن يقال : القرينة في هذا البيت لفظية لأن عبارة "شاكي السلاح" مستفاد من جهة اللغة فهذه العبارة

¹ - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 170 .

لا تفيد المعنى المجازي بذاتها ، إنها نبهت العقل إلى مجرد ضرورة التأويل ، والتأويل ظاهرة مستفادة من جهة العقل دون اللغة ¹ . إن ابن تيمية يظيف إلى مسألة السياق شيئاً آخر يبرز من خلاله أن القرينة لا تنفرد وحدها بتحديد معنى الكلام ، بل لا بد من وجود إرادة المتكلم ، وأنه حقا كان يريد ذلك المعنى من خلال خطابة ، فمن غير المقبول أن يتكلم أحدنا بلفظ وهو لا يريد معناها ، بل معنى آخر لأن هذا من العبث الذي يمنع من قبول كلامه . إن المتكلم يتصرف باللغة بإرادته ، فالكلمة أو اللفظة في الكلام المركب لا تمنع مدلولها لذاتها إنما تعطي المدلول إذا نظم إليها عنصر الإرادة ، فإذا لم يرد المتكلم بالكلمة شيئاً لا تكون دالة لافتقارها إلى المدلول ، و بهذا يكون المجاز و الحقيقة متساويان في إضافة عنصر الإرادة نسبة الإرادة إليهما ² . إن ابن تيمية يرى أن المثبت للمجاز بتقديمه المجاز عن الحقيقة في فهم الكلام يقصي إرادة صاحب الخطاب ، و يزعم أن هذا المتكلم جوز تأخير بيان معنى كلامه إلى وقت الحاجة ، والمعروف أن " أكثر الناس لا يجوزون أن يتكلم بلفظ يدل على المعنى وهو لا يريد ذلك المعنى إلا إذا بين ، و إنما يجوزون تأخير بيان ما لم يدل اللفظ عليه كالمجملات " ³ ، فلا معنى للكلام في التركيب إلا ما أراده صاحب الكلام و لا سبيل إلى تحديد ذلك إلا من خلال السياق. وكذلك و حتى و إن تثبت القرينة فإنها لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي، ذلك لأننا لا نعرف الوضع الأول للألفاظ ، و من جعل الوضع فإنه يجعل المجاز . و إذا جهلنا المجاز لا نستطيع القول : إن مقصوده عدم إرادة الوضع الأول ، لأن هذا الوضع مجهول كذلك فالقرينة يعتبرها المثبتون بمثابة القيد الذي يخرج الكلام عن معناها الحقيقي

¹ - ينظر : مهدي صالح السامرائي ، المجاز في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، بتصرف ، ص : 190 .

² - ينظر : مهدي صالح السامرائي ، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية ، مرجع سابق ، بتصرف ، ص 123 .
و: عبد العزيز بن أحمد البخاري ، كشف الأسرار على أصول البزودي ، وضع حواشيه ، عبد الله ، محمد عمر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ج1 ، ص : 31 .

³ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 76 .

إلى المعنى المجازي ، و نحن نعرف أن الكلام لم يستعمل إلا بقيود¹ وبهذا يبطل مفهوم القرينة و يتلاشى . إن ابن تيمية من خلال رفضه للمفاهيم المجازية أراد تقرير قاعدة مهمة تجاهلها المثبتون للمجاز و هي أن "اللفظ لا يستعمل قط إلا مقيدا بقيود لفظية موضوعة والحال حال المتكلم و المستمع لا بد من اعتباره في جميع الكلام ، فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لم يفهم إذا لم يعرف ، لأنه بذلك يعرف عاداته في خطابه ، و اللفظ يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم ، وهي عاداته و عرفه الذي يعتاده في خطابه ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته..."². عمل ابن تيمية على بيان عدم واقعية المفاهيم المجازية التي بنيت عليها فكرة المجاز ، و أنها غير صالحة لتفسير النصوص ، فبين أن الوضع الأول مجهول ،ومنه فالاستعمال الأول أيضا مجهول ولا يمكن تحديده ، وكذلك بين أن الاستعمال لا يكون إلا مقيدا ولا وجود لاستعمال مطلق عن القيود المختلفة ، و كذلك أبطل مفهوم القرينة و بين أن السياق هو المرجع في تحديد مراد المتكلم ، وبهذا خلص إلى أن هذه المفاهيم هي مجرد تصورات ذهنية لا أثر لها في الواقع ، بل هي معزولة عن حقيقة النص المجازي ، ومنشأ الخطأ عند أصحابها هو توهم وجود معنى أصلي للكلمة وهو معناها مفردة ، و معاني فرعية داخل التركيب تكون بخروج هذه الكلمات و الألفاظ عن الدلالة المفردة الشائعة في الاستعمال .

4-إنكار الفروق بين الحقيقة و المجاز :

إن المحطة التي وقف عندها ابن تيمية بعد رفضه للمفاهيم المجازية ، و بيانه لعدم دقتها وهشاشة بناءها ، هي علامات المجاز و أوجه الفرق بينه وبين الحقيقة فقد بينا في

¹ - ينظر : ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 83 .

² - المصدر السابق ، ص : 83 .

الفصل الأول العلامات التي يعرف بها المجاز ، و يتميز بها عن الحقيقة و هي دعامة مهمة في سرح المجاز ، وقد ذكر المثبتون للمجاز طائفة منها و إستنادا إليها استقام لهم تقسيم الكلام إلى حقيقة و مجاز و منها :

- المجاز يصح نفيه ، و الحقيقة لا يصح نفيها .
- المجاز لا يفيد المعنى إلا مع القرينة، والحقيقة ما أفادت المعنى بدون قرينة .
- المجاز لا يفيد المعنى إلا بقيد ، و الحقيقة تفيد المعنى دون قيد .
- إن المعنى في المجاز لا يتبادر إلى الذهن أولاً ، و الحقيقة ما تبادر إلى الذهن عند الإطلاق¹ .

حدد ابن تيمية الفروق التي وضعها المثبتون للمجاز و بين أنها فروق لا حقيقة لها ، وأنها غير مستقيمة في ذاتها ، يقول ابن تيمية : " و أما من فرق بين الحقيقة و المجاز ، بأن الحقيقة : ما يفيد المعنى مجردا عن القرائن ، و المجاز : ما لا يفيد ذلك المعنى إلا مع قرينة ، أو قال : الحقيقة : ما يفيد اللفظ المطلق ، و المجاز : ما لا يفيد إلا مع التقييد أو قال : الحقيقة : هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق ، و المجاز : ما لا يسبق إلى الذهن ، أو قال : المجاز ما صح نفيه ، و الحقيقة : ما لا يصح نفيها " ². و يقول أيضا : " و من علامات المجاز صحة إطلاق نفيه ، فإذا قال قائل : إن الله تعالى ليس برحيم و لا برحمن لا حقيقة بل مجاز ، إلى غير ذلك مما يطلقونه على كثير من أسمائه وصفاته ، و قال : " لا إله إلا الله " مجاز لا حقيقة ، كما ذكر هذا الأمدى من أن العموم المخصوص مجاز ... و معلوم أن هذا الكلام من أعظم المنكرات في

¹ - ينظر : فخر الدين الرازي ، المحصول في علم أصول الفقه ، مصدر سابق ، ج 1 ، ص : 193 - 194 .
و ابن تيمية كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 76 ، 77 / و ابن قيم الجوزية ، الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، 392 - 405 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 73 .

الشرع" ¹ . و قد بينا رأي ابن تيمية في مسألة الاستعمال المطلق و المقيد و أنه يرفض فكرة وجود كلام يفيد المعنى دون قيد ، و كذلك بينا رأيه في مسألة صحة نفي المجاز دون الحقيقة وما يترتب عنه من مفاصد شرعية و أيضا رفضه التام لمسألة القرينة بالمفهوم الذي وضعه المثبتون للمجاز .

أما رأيه فيما يخص العلامة المتعلقة بأن المجاز لا يتبادر إلى الذهن و لا يسبق إليه عند الإطلاق و أن الحقيقة هي المعنى الذي يسبق إلى الذهن عند الإطلاق ، فقد رفض ابن تيمية هذه العلامة و اعتبرها من أفسد الأقوال ، و لا وجود لها في واقع اللغة ، يقول ابن تيمية في ذلك : "وأما قول من يقول : إن الحقيقة ما يسبق إلى الذهن عند الإطلاق ، فمن أفسد الأقوال ، فإنه يقال : إذا كان اللفظ لم ينطق به إلا مقيدا ، فإنه يسبق إلى الذهن في كل موضع منه ما دل عليه ذلك الموضع ، و أما إذا أطلق ، فهو لا يستعمل في الكلام مطلقا قط ، فلم يسبق له حال إطلاق محض حتى يقال : إن الذهن يسبق إليه أم لا . وأيضا فأبي ذهن ؟ فإن العربي الذي يفهم كلام العرب يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي ، الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها ، ومن هنا غلط كثير من الناس فإنهم قد تعودوا ما اعتادوا ، إما من خطاب عامتهم ، وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى . فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى ، فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعاداتهم الحادثة و هذا مما دخل به الغلط على طوائف ، بل الواجب أن تعرف اللغة و العادة و العرف الذي نزل في القرآن و السنة ، و ما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ ، فبتلك اللغة و العادة و العرف خاطبهم الله و رسوله ، لا بما حدث بعد ذلك " ² . فابن تيمية يرفض وجود معنى مطلقا يسبق إلى الذهن ، و يرى أن المعنى الذي يسبق إلى الذهن هو

¹ - ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 455 ، 456 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 76 - 77 .

ما دل عليه اللفظ في ذلك السياق ، و يختلف هذا المعنى من سياق إلى آخر فاللفظة الواحدة يسبق منها إلى الذهن معان متعددة يحددها السياق ، لأن هذه الألفاظ عنده تكتسب معانيها من السياق ، أما في حال الإطلاق فهي تحمل قدرا مشتركا لا يحدد المعنى كلية ، بل لا وجود لكلام مطلق عن القيود .

أما تلميذه ابن قيم الجوزية فإنه يرى أن الألفاظ مطلقة " لا تفيد فائدة ، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيبا إسناديا يصح السكوت عليه ، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به ، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في هذا التركيب الأخير"¹ . إن وضع اللفظ في التركيب هو الذي يعطيه معنى ، وهذا المعنى خاص بذلك التركيب وهو ما يتبادر و يسبق إلى ذهن السامع ، و مثال ذلك لفظة "يد" فإنها حال إطلاقها لا يتبادر منها إلى الذهن لأن اللفظ " بدون القيد و التركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها لا تفيد فائدة"² ، و ما يذكره المثبتون للمجاز من وجود معنى اللفظ المطلق من جميع القيود ، و أن هذا المعنى يسبق إلى الذهن عند الإطلاق " لا يوجد إلا مقدرًا في الأذهان ، لا موجودا في الكلام المستعمل ، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرًا في الذهن ، لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد"³ .و يبين ابن قيم الجوزية هذه الفكرة بمثال فيقول : " فإذا قلت : هذا الثوب خطته لك بيدي تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير ، و إذا قلت : لك عندي يد الله يجزيك بها،تبادر من هذا النعمة و الإحسان ، و لما كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها ، لأنها آلة و هي حقيقة في هذا التركيب ، و هذا التركيب ، فما الذي صيرها حقيقة في هذا ، مجازا في الآخر ؟ فإن قلت : لأننا إذا أطلقنا لفظة "يد"

¹ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 394 .

² - المصدر نفسه ، ج2 ، ص : 394 .

³ - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 77 .

تبادر منها العضو المخصوص قيل : لفظة "يد" بمنزلة صوت ينطق به لا يفيد شيئاً ألبتة حتى تقيده بما يدل على المراد منه ، ومع التقييد بما يدل على المراد لا يتبادر سواه ، فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر إلى الفهم ، كذلك أسد لا تقيده شيئاً ، و لا يعلم مراد المتكلم به حتى إذا قال : زيد أسد أو رأيت أسدا يصلي ، أو فلان افترسه الأسد فأكله أو الأسد ملك الوحوش ونحو ذلك علم المراد به من الكلام المتكلم ، وتبادر في كل موضع إلى ذهن السامع بحسب ذلك التقييد و التركيب ، فلا يتبادر من قولك : رأيت أسدا يصلي ، إلا رجلا شجاعا ، فلزم أن يكون حقيقة ...¹.

- مناقشة :

طرح ابن تيمية و من بعد تلميذه ابن قيم الجوزية فكرة مهمة أراد من خلالها نقض مذهب المثبتين للمجاز فيما وضعوه من علامات و فروق بين الحقيقة والمجاز ، فعمدا إلى تجريد اللفظ من أي معنى محدد عند إطلاقه و تجريده ، ما عدا المعنى العام الذي يكتسبه اللفظ من جراء وجود قدر مشترك بين معانيه المستعملة و لكنها معان محتملة. إن ابن تيمية و من خلال هذا الطرح يريد قطع الطريق على المثبتين للمجاز و يبين أن الألفاظ لا تكتسب دلالة محددة إلا بعد و لوجها في سياق يعين المراد بها ، وهو يعني بالإطلاق هنا " الإطلاق اللفظي ، وهو أن يتكلم باللفظ مطلقا عن كل قيد ، وهذا لا وجود له ، و حينئذ فلا يتكلم أحد بالكلام مؤلف مقيد مرتبط بعضه ببعض ، فنكون تلك قيود ممتعة الإطلاق ، فتبين أنه ليس لمن فرق بين الحقيقة و المجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعيه ، فعلم أن هذا التقسيم باطل " ² . و قد اعترض على رأي ابن تيمية بأن الذين أثبتوا المجاز ليس مرادهم تجريد اللفظ من كل القيود بل " من القيود التي تفهم

¹ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج2 ، ص : 394 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 78 .

أن الاستعمال مجاز " ¹ ، ويصبح الكلام في هذه الحالة يتبادر منه المعنى الحقيقي مع أنه مقيد بالقيود اللغوية من تعريف وغيره ، لأنه خال من القرينة المجازية ، و مثاله قولنا " رأيت الأسد " فالمتبادر إلى الذهن منه المعنى الحقيقي لخلوه من القرائن المجازية ، مع أنه مقيد بوقوع الرؤية عليه ، و تعريف بأل . فمجازوا المجاز لم يقولوا : إن اللفظ المطلق يتبادر منه المعنى الحقيقي ، بل ذلك مخصوص بحالة التجرد المعبر عنه بالإطلاق ، أما عند التقييد بالقرائن المجازية مثل : رأيت الأسد يقود الطائفة فالمتبادر هو المعنى المجازي ليس غير ² . فمن ينازع في أن مدلول "البحر" الشائع ، إنما هو الماء الكثير المعهود ؟ و من ينازع في أن مدلول "الأسد" الشائع ، إنما هو الحيوان المفترس ؟ و من ينازع في أن مدلول "الحمار" الشائع ، إنما هو الحيوان البليد ؟ فهذه من بدهيات اللغة ... فأول سماع لهذه الألفاظ في أي تركيب إنما يتبادر إلى الذهن هذه المعاني المطلقة ، ثم إذا كان في الإسناد قرينة تمنع من إرادة المعنى المطلق ، أول العقل تلك المعاني المطلقة بما يناسب السياق وهذا هو المجاز ³ . فالمتثبتون للمجاز يجعلون للفظ المفرد المجرد من القيود معنى ، ثم يعممونه ويجعلونه كالحكم الثابت فإذا وجدوا هذا اللفظ في التركيب نقلوا إليه ذلك الحكم فإذا وافقه كان حقيقة وإن خرج قالوا بأنه مجاز . ولكن ابن تيمية يرفض هذا التصور القائم على تجزيء الكلام و الحكم على كل جزء منه بحكم معين ، ثم تركيبه مرة أخرى و الحكم عليه بناء على الحكم الجزئي السابق . ويرى أن الأولى هو النظر إلى الكلام ككل مركب لا يتجزأ و لا يحكم عليه إلا في هذه الصورة التركيبية ، و هذا التصور جعل ابن تيمية "ينكر أن تكون العرب قد سبق إلى وهمها إطلاق "الكلمة" على الألفاظ المفردة ، بل إن الكلمة في لغة العرب تتناول الكلام في حال

¹ - عبد العظيم المطعني ، المجاز في اللغة و القرآن الكريم ، مرجع سابق ، القسم الثاني ، ص : 262.

² - المرجع السابق ، القسم الثاني ، ص : 262 .

³ - ينظر : هادي أحمد فرحان الشجيري ، الدراسات اللغوية و النحوية في مؤلفات ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 239- 238 .

تركبه و إفادته" ¹ ، فلا يوجد في اللغة لفظ إلا وهو مقيد بما يحدد المراد منه " فلا يوجد في اللغة لفظ السواد و البياض، و الطول و القصر ، إلا مقيدا بالأسود و الأبيض ، والطويل و القصير و نحو ذلك إلا مجردا عن كل قيد ، و إنما يوجد مجردا في كلام المصنفين في اللغة ، لأنهم فهموا من كلام أهل اللغة ما يريدون به من القدر المشترك" ². فتجريد الألفاظ و إعطائها معان محددة ليس من صنيع العرب الذي تكلموا بها واستعملوه، و إنما هو من عمل الذين جمعوا اللغة في مصنفات خاصة ، كالقواميس و المعاجم ، وأن المعاني الموجودة في اللفظ المجرد هي عبارة عن القدر المشترك الذي فهموه من كلام العرب ، وهذا يؤكد أن ابن تيمية على دراية واسعة بمراد المثبتين للمجاز من الإطلاق و التجريد ، و أن هذا التقسيم جاء به العلماء المتأخرون من غيره العرب ، الذين حرفوا معاني الآيات والأحاديث ، و ادعوا أن ما حدوده هو المفهوم من لغة العرب. و هذا الذي ذكرناه عن مسألة التركيب و كيفية تلقيه وفهمه ، هو ما يفسر لنا لماذا استفسر ابن تيمية عن الذهن الذي يسبق إليه المعنى ، بقوله : "أيضا ، فأى ذهن؟ فأكد أن العربي الذي يفهم عن العرب كلامها ، يسبق إلى ذهنه من المعاني ما لا يسبق إلى ذهن غيره ممن لم يعرف مراد العرب في كلامهم ففرق بين ما اعتاده الناس من معاني بعض الألفاظ ، وبين مراد العرب من تلك الألفاظ . إن ابن تيمية و من بعده تلميذه ابن قيم الجوزية يؤكدان على ضرورة فهم دلالة اللفظ في السياق ، و يرفضان تصور المثبتين للمجاز الذين " يجردون اللفظ المفرد عن كل قيد ثم يحكمون عليه بحكم ثم ينقلون ذلك الحكم إليه عند تركيبه مع غيره ، فيقولون الأسد من حيث يقطع النظر عنه كل قرينة هو الحيوان المخصوص ، و البحر بقطع النظر عن كل تركيب هو الماء الكثير ، و هذا غلط ، فإن الأسد والبحر و غيرهما بالاعتبار المذكور ليس بكلام و لا

¹ - إبراهيم التركي ، إنكار المجاز ابن تيمية ، مرجع سابق ، ص : 151 .

² - ابن تيمية ، كتاب الإيمان ، مصدر سابق ، ص : 79 .

جزء كلام و لا يفيد فائدة أصلاً¹ ، فدلالة اللفظ لا يمكن تحديدها تحديداً دقيقاً إلا إذا وضعت في تركيب وسياق معين . و هذا المعنى الذي يحاول ابن تيمية وتلميذه تأكيده ويرفضون النظرة التجزيئية التي تنظر إلى اللفظ في صورته المفردة ، هو ما يؤكد علماء اللغة في العصر الحديث إذ يرى حلمي خليل: "أن الكلمة في حال انعزالها لا تدل إلا على دلالات عامة ، أو بمعنى آخر تدل على معقول أو متصور من هنا يأتي التعدد و الاحتمال في المعنى المعجمي للكلمة "² ثم نجد هذا الباحث يأتي بأدلة يدعم بها هذا الرأي منها : أن الكلمة في حال انعزالها تستعمل للدلالة على جانب من الجوانب المتعددة التي ينتمي إليها المعنى كدلالة كلمة زهرة على كل أنواع الزهور ، و هذه دلالة عامة ، وكذلك الكلمة حال انعزالها تشير إلى مفاهيم و معان واسعة وفضفاضة مثل كلمة كبير أو صغير الذي نصف بها أشياء متعددة ، وكذلك الكلمة حال انعزالها تكون متعددة الدلالة وهذا مثل الإشتراك اللفظي والتضاد ، وهذا العموم في المعنى مصاحب لكل لفظ وكلمة مفردة ومنعزلة عن التركيب ، و إذا أردنا تحديد المعنى الدقيق للكلمة فيجب وضع هذه "الكلمة في جملة أو تركيب ومعنى هذا أن التحديد نتيجة لاستعمال الكلمة في سياق سواء أكان هذا السياق لغوياً أم اجتماعياً "³ ، و ما وجودها في المعجم إلا دليل على أنها وضعت لتستعمل في التركيب لا لتخط فقط . فابن تيمية ينفي أن يكون للفظ الواحد عدة معان في آن واحد بل السياق هو الذي يعطي و يحدد لهذه اللفظة المعنى في كل استعمال و تركيب ترد فيه ، وهذا المعنى هو الذي يسبق إلى الذهن عند استعماله فيه، وهذا القول من ابن تيمية لا يعتبر تطرفاً أو خروجاً عن المعروف عند العلماء قديماً أو حديثاً ، فالفكرة نفسها تجدها واضحة عند بعض المحدثين من علماء اللغة حيث يذهب "فندريس" إلى هذا الرأي فيقول : "حينما نقول بأن لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في

¹ - ابن قيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسله ، مصدر سابق ، ج2 ، ص 413 .

² - حلمي خليل ، الكلمة دراسة لغوية معجمية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996 ، ص : 156 .

³ - المرجع نفسه ، ص : 157 .

وقت واحد نكون ضحايا الإنخداع إلى حدها إذا لا يضموا في الشعور من المعاني المختلفة التي تدل عليها إحدى كلمات إلا المعنى الذي يعينه سياق النص . أما المعاني الأخرى جميعها فتمحي و تتبدد و لا توجد إطلاقا ، فنحن في الحقيقة نستعمل ثلاثة أفعال مختلفة عندما نقول : " الخياط يقص الثوب " ، أو "الخبر الذي يقصه الغلام صحيح" أو "البدوي خير من يقص الأثر ...". فإني أستعمل في الواقع ثلاث كلمات لا يربطها ببعض أي رابط ، لا في ذهن المتكلم و لا في ذهن السامع¹. و بهذا الذي تقدم يخلص ابن تيمية إلى أنه "لا يوجد للقائلين بالمجاز قول البتة بل كل أقوالهم متناقضة ، وحدودهم و العلامات التي ذكروها فاسدة ، إذا كان أصل قولهم باطلا ، فابتدعوا في اللغة تقسيما و تعبيرا لا حقيقة له في الخارج ، بل هو باطل ، فلا يمكن أن يتصور تصورا مطابقا ولا يعبر عنه بعبارة سديدة ، بخلاف المعنى المستقيم فإنه يعبر عنه بالقول السديد ..."² .

أما فيما يتعلق بالدعامة الرابعة و هي إنكار ابن تيمية للأمتلة المجازية عند المثبتين للمجاز فسنحدث عنها في المبحث الرابع من هذا الفصل بالتفصيل ، ونبين كيف وجهها ابن تيمية توجيهها يختلف عن المثبتين بحيث تدل على الحقيقة لا على المجاز .

3- التأويل المجازي عند المدرسة التيمية :

بعد عرض موقف ابن تيمية من المجاز في اللغة والقرآن الكريم ، وأنه يرفضه ، ويمنع وقوعه ، وبيان حججه التي اعتمد عليها ، أصبح من اليسير تلمس مذهبه في التأويل المجازي الذي هو في حقيقته فرع عن إثبات المجاز . فإذا كان ينكر المجاز فهو أيضا ينكر التأويل الذي بني على المجاز ويرفضه ، وقد أشارنا في السابق إلى أن الدافع الذي حمل ابن تيمية وتلميذه على إنكار المجاز هو محاولة إقفال باب التأويل في الصفات ،

¹ - جوزيف فندريس ، اللغة ، تعريب : عبد الحميد الدواخلي ، ومحمد القصاص ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1950/1370 ، ص:228 .

² ابن تيمية ، مجموع الفتاوى ، مصدر سابق ، ج 20 ، ص : 485 (رسالة الحقيقة و المجاز) .

والذي فتحه المتأخرون واستعملوا المجاز كوسيلة لغوية يتأولون من خلالها النصوص التي زعموا أنها تخالف أصولهم وتناقضها. ويظهر للباحث في هذه المسألة أن للتأويل علاقة وطيدة ، وصلة شديدة بالمجاز خاصة عند الفرق الكلامية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهم ، وقد بينا في الفصلين السابقين كيف اتخذوا من المجاز أداة لصرف ظواهر النصوص التي رأوا أنها تعارض أصولهم الفكرية ، وفي هذا المبحث سنتحدث عن موقف ابن تيمية ومن تأثر به من التأويل عامة ، ومن التأويل المجازي بصفة خاصة .

- معنى لفظ التأويل عند ابن تيمية :

يفرق ابن تيمية بين نوعين من التأويل ، تأويل السلف وتأويل الخلف ، ويرى أنّ التأويل الشائع اليوم في كتب أصول الفقه ، وكتب المتكلمين هو التأويل بمعناه المتأخر الذي ظهر على يد فرق المتكلمين . فأما "التأويل" المقبول فهو التأويل الذي عرفه السلف وهو ما تشهد له الآيات والأحاديث وأقوال السلف ، وهذا التأويل عرف عند السلف بمعنيين ، يقول ابن تيمية « وأما "التأويل" في لفظ السلف فله معنيان :

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا، وهذا - والله أعلم - هو الذي عناه مجاهد أن العلماء يعلمون تأويله. ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره : القول في التأويل قول كذا وكذا ، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك ومراده التفسير .

والمعنى الثاني: في لفظ السلف - وهو الثالث من مسمى التأويل مطلقاً-: هو نفس المراد بالكلام؛ فإنّ الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به .¹ فالتأويل عند السلف يرد مرّة مرادفاً للتفسير وهو بمعنى الشرح والإيضاح، ومرّة هو نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء كانت ماضية

¹ - ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج13 ص: 288-289(رسالة الإكليل في المشابه والتأويل).

أو مستقبلية. والمعنى الثاني للتأويل عند السلف هو الذي يؤيده القرآن والأحاديث وبين هذا المعنى والذي قبله أي التفسير كما يرى ابن تيمية فرق ، لأن التأويل بمعنى التفسير « يكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسمي ». ¹ أما المعنى الثاني « فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج... فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون " التأويل " من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها، وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار إلا أن يكون المستمع قد تصوّرها أو تصوّر نظيرها بغير كلام وإخبار، ولكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب ، إما بضرب المثل ، وإما بالتقريب ، وإما بالقدر المشترك بينهما وبين غيرهما، وإما بغير ذلك . وهذا الوضع والعرف الثالث هو لغة القرآن التي نزل بها ». ² ويضرب ابن تيمية في التداويل على هذا المعنى من التأويل أمثلة من القرآن الكريم والسنة النبوية ومنها قوله تعالى حكاية لقول يعقوب عليه السلام ليوسف: "وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته علي" (يوسف:6)، وقوله : "وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِينَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ﴿ يوسف:36-37 ﴾، وقوله تعالى-حكاية لقول الملائم:-﴿أَضْعَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ. وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُون﴾ (يوسف : 44-45) ، وقول يوسف - لما دخل عليه أهله مصر - : ﴿ آوَى إِلَيْهِ أَبْوِيهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ . وَرَفَعَ أَبْوِيهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا﴾ (يوسف:99-100) ، فتأويل الأحاديث

¹ - المصدر نفسه - ج13- ص: 289.

² - المصدر السابق - ج13- ص: 289.

التي هي رؤيا المنام هي نفس مدلولها التي تؤول إليه كما قال تعالى: " هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ " والعالم بتأويلها: الذي يخبر به ، كما قال يوسف: " لا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ " أي : في المنام "إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا" أي قبل أن يأتكما التأويل .¹ أما التأويل عند الخلف- أي المتأخرين- فهو يختلف كثيراً عن معنى التأويل عند السلف "فإن "التأويل" في عرف المتأخرين من المتفقيهة والمتكلمة والمحدثه والمتصوفة ونحوهم هو : صرف اللفظ عن المعنى الرَّاجح إلى المعنى المَرْجوح لدليل يقترن به ، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف ..."² . والتأويل بهذا المعنى هو الذي وظفه علماء الفرق المختلفة في تأويل وصرف معنى كل نص خالف ظاهره ما وضعوه من الأصول والقواعد. ونظراً لكثرة استعماله ووروده في كتب أصول الفقه وغيرها، فقد أصبح هو التعريف الاصطلاحي للتأويل المتعارف عليه ، وبناء عليه سار المعتزلة والأشاعرة ومن سلك سبيلهم، في تأويل النصوص القرآنية وغيرها ففهموا "التأويل في كتاب الله بهذا المعنى المتأخر ، وصرفوا كثيراً من آيات القرآن عما دلت عليه بدعوى التأويل ...ولقد ساعد على شيوع هذا ما قام به علماء البلاغة العربية من دراسة لأساليب المجاز والكناية والاستعارة في القرآن ".³ وابن تيمية من خلال هذا العرض لمعاني التأويل يريد أن يبين أن لفظ " التأويل فيه اشتراك بين ما عناه الله في القرآن وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف ، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين ".⁴ وقد خلط كثير من الناس في تصوّر المعنى الصحيح للتأويل بسبب هذا الاشتراك فأصبح كل من فهم من التأويل معنى بلغته اعتقد أن ذلك هو معناه المذكور في القرآن الكريم . فالتأويل بالمعنى

1 - ابن تيمية مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج13- ص:290.

2 - المصدر نفسه - ج13- ص: 288.

3 - محمد السيّد الجليند - الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة 1393-1979- ص: 155.

4 - ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج13- ص:285.

الثالث الذي ذكره ابن تيمية لم يكن معروفاً عند السلف وإنما هو اصطلاح محدث ، ولا نجد له ذكراً في كتب علماء اللغة المتقدمين ، بل ذكره علماء اللغة المتأخرين من أمثال : ابن منظور ، نقلاً عن ابن الأثير ، وذكره الزبيدي ، عن ابن الجوزي ، وابن الكمال وغيرهم وهم ليسوا رواة لغة ولا محدثين بها .¹ إنَّ التأويل بمعناه الحادث قد ذاع واشتهر وكأته هو المعنى المقصود عند إطلاق كلمة التأويل ، وأصبح من الشهرة بحيث تنوسي بجانبه المعنى اللغوي العام ، وفي اعتقادنا أن سبب ذلك هو كثرة الحديث عن المعنى ، فقد تحدّث عنه : الجويني في كتبه مثل : "الإرشاد" و" البرهان " و" الشامل" و" اللّمع" ، وكذلك تحدّث عنه بهذا المعنى ابن رشد في " فصل المقال" ، والغزالي في "الإحياء" و" فيصل التفرقة" والرازي في "أساس التقديس" ، وغيره .² فابن تيمية يقر بالتأويل بمعناه المعروف عند السلف ، أما التأويل بمعناه المعروف عند الخلف فإنه ينكره ويعدّه من باب التعطيل الذي فيه تحرف لمعاني النصوص القرآنية ، وبالتالي فهو يردّه ولا يقبله ، ولتوضيح ذلك سنذكر كيف طرح ابن تيمية رأيه في قضية التأويل وما هي الضوابط التي وضعها للتأويل وكيف ناقش أنصار التأويل بمعناه عند المتأخرين ؟

– الضوابط التي تحكم عملية التأويل عند ابن تيمية :

ابن تيمية حين تكلم عن التأويل وبين معانيه عند السلف ، وأنّ ما عرف عند المتأخرين من التأويل هو في حقيقته صرف لمعاني النصوص عن ظاهرها إلى معاني مرجوحة وأنّ هذا الصّرف ما هو إلا رغبة من المتأول في الوصول إلى شيء يوافق مذهبَهُ ونِحْلَتَهُ. وهذا النوع من التأويل يرى ابن تيمية أنّه فاسد ومردود وهو ما يمكن به تفسير موقفه الرافض للتأويل . فهو ينكر التأويل غير المنضبط والذي يؤدي إلى تأويل نصوص الصفات الإلهية بحجة مخالفتها للقواعد العقلية. أما التأويل مطلقاً فلم يرفضه ابن تيمية

¹ – ينظر : محمد السيد الجليلند – الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – مرجع سابق – ص: 32، 33.

² – ينظر تفصيل أقوال هؤلاء الأعلام: المرجع نفسه – ص: 46 وما بعدها

بل وضع له ضوابط وقواعد لا بد أن يراعيها كل من أراد أن يصرف لفظاً عن ظاهره ، لأن الأصل في الكلام أن يترك على ظاهره ، وأن يحمل على هذا الظاهر ، خاصة فيما يتعلق بنصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية ، فصرف الألفاظ عن ظاهرها - وخاصة ما تعلق منها بالصفات الإلهية - إلى باطن يخالف الظاهر، ومجاز ينافي الحقيقة لا بد فيه من أربعة ضوابط يجب مراعاتها :

- **أحدهما** : أن يكون ذلك اللفظ مستعملاً في المعنى 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 لكل مبطل أن يفسر أيّ لفظ بأيّ 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 اللفظ يستعمل في معنى بطريق الحقيقة ، وفي معنى المجاز ، لم يجز حمله على المعنى المجازي بغير دليل يوجب الصرف بإجماع العقلاء .

- **الثالث** : أنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل - الصارف - عن المعارض ، وإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها .

- **الرابع** : أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته ، فلا بد أن يبين للأمة أنه لم يُرد حقيقته ، وأنه أراد مجازه ، سواء عينه أو لم يعينه لا سيما في الخطاب العلمي الذي أريد منهم فيه الاعتقاد والعلم ، دون عمل الجوارح¹ . وقد عمل ابن تيمية بهذه الضوابط وعرض عليها كل التأويلات التي صدرت عن الفرق

¹ - ينظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج6 - ص: 360-361 (الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز).

وينظر: ابن القيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسله - مصدر سابق - ج1 - ص: 74-77. وابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد - مصدر سابق - ج4 - ص: 205.

المختلفة من معتزلة وأشاعرة وباطنية وغيرهم ، ومن تأمل هذه الضوابط وجدها تبطل كل تأويل جاء به هؤلاء من أساسه ، فما من تأويل قالوا به إلا وهو معارض بضابط من هذه الضوابط الصارمة. وابن تيمية لم يكتف بوضع الضوابط بل زاد عليها أن حدّد وظيفة المتأول نفسه ، وبين أنّها تتلخص في وظيفتين :

-الأولى: أن يبيّن احتمال اللفظ الذي تأوله للمعنى الذي ادعاه، أي أن تكون دلالة اللفظ المؤول على المعنى الذي قال به مقبولة وملازمة للفظ.

-الثانية: أن يأتي بالدليل الموجب للصرف عن المعنى الظاهر إلى المعنى الذي ادعاه وكل تأويل جاء فيه المتأول بدليل يسوغ صرف المعنى عن الظاهر فهو مقبول ومستساغ.¹ والمتأول إذا أخلّ بهذه الوظائف فقد تأويله صحته وعُدّ من التأويل الفاسد ، وقد اعتبر ابن تيمية أنّ عامة ضلال الفرق المختلفة ، وفساد تأويلاتهم مرده إلى الإخلال بهذه الوظائف وأنّ الجهل بدلالة الألفاظ على المعاني هو الذي وقعت فيه هذه الفرق . والطريق الصحيح لفهم دلالة الألفاظ الصحيحة هو الإهتمام بمعرفة " العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه ، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني ، فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب ، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنّه دال عليه ، ولا يكون الأمر كذلك ، ويجعلون هذه الدلالة حقيقة وهذه مجازاً ، كما أخطأ المرجئة في اسم الإيمان جعلوا لفظ الإيمان حقيقة في مجرّد التصديق وتناوله للأعمال مجازاً".² لقد كان الاختلاف في الدلالة التي يحملها اللفظ واحداً من الأسباب الرئيسية - في نظر ابن تيمية - وراء اندلاق باب الابتداع والضلال في أمور العقائد ، إذ أن هناك من يحمل اللفظ على دلالة معينة ويعدها دلالة اللفظ الملازمة له ، وهي أصل معناه ، وقد يكون الأمر بخلاف ذلك عند علماء آخرين ، وأقرب

¹ - ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج13 - ص: 288.

² - ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج7 - ص: 115.

مثال على ذلك لفظ " المعية " فقد اختلف في دلالاته، فمن ذهب إلى أنّ دلالاته تقتضي الممازجة والمخالطة اضطر إلى صرف هذا اللفظ عن ظاهره في معية الله لخلقه . وأما ابن تيمية وابن قيم الجوزية ومن قبلهم علماء كثر فقد ذهبوا إلى أنّ لفظ "المعية" لا يقتضي المخالطة والممازجة ، بل هو يفيد مطلق المصاحبة ، ومن ثمّ فسروا المعية على أنّها معية حقيقية ، وأن الله معنا بعلمه ، مستو على عرشه .¹ ونظراً للاختلاف في فهم دلالة الألفاظ نتج أيضاً اختلاف في المواقف من نصوص الصفات كالمعية وغيرها وكما رأينا فقد صرفها عن ظاهرها كل من المعتزلة والأشاعرة وقالوا بمجازيتها ، بينما حملها ابن تيمية ومن وافقه على حقيقتها ، لأنّ دلالة اللفظ عندهم لا تقتضي حملها على غير الظاهر . وكذلك وظيفة المتأول أن يأتي بالدليل الصارف من الحقيقة إلى المجاز وأنّ كل تأويل اقترن بدليل صارف يسمى تفسيراً لا تأويلاً خاصة إذا ورد في النص ما يشير إليه، لأن هذا فيه إبراز لمراد المتكلم فهو أقرب إلى التفسير منه إلى التأويل .

- التأويل ومسألة المحكم والمتشابه عند ابن تيمية : قد ذكرنا في الفصل الثاني والثالث

في مبحث التأويل المجازي وصلته بالمحكم والمتشابه آراء العلماء حول هذه القضية المهمة ، وبيننا رأي المعتزلة والأشاعرة ، وأهل السنة ومن بينهم رأي ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية حول هذه القضية . وبقي هنا أن نشير إلى قضية مهمة وهي هل يمكن إدخال أسماء الله وصفاته - أو بعض ذلك - في المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، أو اعتقاد أنّ ذلك هو المتشابه الذي استأثر الله بعلم تأويله ، كما يقول كل واحد من القولين طوائف من العلماء من مختلف الفرق كالمعتزلة والأشاعرة وبعض أهل السنة من الحنابلة وغيرهم .² وقد رفض ابن تيمية هذا الرأي وبين موقفه في هذه المسألة المهمة من وجهين : "الأول : من قال : إنّ هذا المتشابه وأنه لا يفهم معناه، فنقول : أما الدليل على

¹ - ينظر : محمد السيّد الجليند - الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - مرجع سابق ص: 406.

² - ينظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج13- ص:294.

بطلان ذلك : فإن ما أعلم عن أحدٍ من سلف الأمة ولا من الأئمة لا أحمد بن حنبل ولا غيره -أنه جعل ذلك من المتشابه الداخل في الآية ، ونفى أن يَعْلَمَ أحد معناه . وجعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم ، ولا قالوا : إنَّ الله ينزل كلاما لا يفهمُ أحد معناه ، وإنما قالوا كلمات لها معان صحيحة ، قالوا في أحاديث الصفات : ثمر كما جاءت ، ونهوا عن تأويلات الجهمية - وردوها وأبطلوها التي مضمونها تعطيل النَّصوص عما دلت عليه "1. "الوجه الثاني :أنه إذا قيل : هذه من المتشابه ، أو كان فيها ما هو من متشابه...فيقال : الذي في القرآن أنه لا يعلم تأويله إلاَّ الله ، إما المتشابه، وإما الكتاب كله - كما تقدم - ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه كما تقدّم في القيامة وأمور القيامة ، وهذا الوجه قويّ ... ويؤيِّده أيضا أنه قد ثبت أن في القرآن متشابهها وهو ما يحتمل معنيين ، وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب، كما أنّ ذلك في مسائل المعاد وأولى ، فإنّ نفي المشابهة بين الله وبين خلقه أعظم من نفي المشابهة بين موعود الجنة وموجود الدنيا "2. فابن تيمية ينكر أن تكون نصوص الأسماء والصفات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله وبين أنّ المتشابه له معان عند السلف وجعل آيات الصفات من المتشابه ليس قول السلف بل هو قول بعض المتأخرين ، وأنّ الله تعالى نفى العلم بتأويله ولم ينفي العلم بمعناه الظاهر ولكن لا العلم بكيفيته وحقيقته هو الذي لا يعلمه إلاَّ الله تعالى ، وهذا هو معنى التأويل عند السلف وليس ما فهمه المتأخرون من لفظ التأويل وهو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره»3 . وقد وضع بعض العلماء المتأخرين من المعتزلة وغيرهم مسألة لقبوها بقولهم : "هل يجوز أن يشتمل القرآن على ما لا يعلم معناه؟"4. وقد تعرض ابن تيمية لهذه المشكلة التي فرقت كلمة العلماء ، ووضع يده على بداياتها ، متعمقا في أسبابها باحثا عن نتائجها متسائلا أمام عقله : هل

1-المصدر السابق - ج13- ص: 294-295.

2- ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج13- ص: 306.

3- المصدر نفسه - ج13- ص: 296.

يجوز عقلاً أن يتكلم الله بكلام لا معنى له عند المخاطب ؟ وهل يجوز أن يقول الرسول لأمتة : إن ربكم قد خاطبكم بكلام لا يعلم معناه إلا هو ؟ وهل يجوز أن يقول لهم: إن القرآن أنزل ليتدبر في الوقت الذي لا يعلم معناه إلا الله ؟¹ وبين ابن تيمية ما يلزم عن هذا القول من الفساد العريض فإنه " يتضمن أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن يعرف معاني ما أنزل عليه من القرآن كآيات الصفات ، بل لازم قولهم -أيضا - أنه كان يتكلم بأحاديث الصفات ، ولا يعرف معانيها ، وهؤلاء مساكين لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان أن الوقف التام عند قوله تعالى : "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ" [آل عمران:7] وافقوا السلف ، وأحسنوا في هذه الموافقة ، لكن ظنوا أن المراد بالتأويل هو معنى اللفظ وتفسيره ، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب به ، فهم قد سمعوا كلام هؤلاء وهؤلاء ، فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه".² إن حال الرسول صلى الله عليه وسلم وكذلك أصحابه والتابعين يبطل هذا الفهم الفاسد الذي نشأ عن المتأخرين ، فالصحابه والتابعون لهم بإحسان فسروا كل آية في القرآن الكريم وبيئوا معناها ، ولا قال أحد منهم : هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه ، ولا قال أحد من السلف ولا من الأئمة الأربعة المتبوعين : إن القرآن يشتمل على آيات لا يعلم معناها ولا يفهمها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا أهل العلم والإيمان جميعهم . وقد تناقلت كتب التفسير أن ابن عباس رضي عنهما قد فسّر جميع معاني نصوص القرآن الكريم ، فله من الكلام في الأسماء والصفات ، والوعد والوعيد ، والقصص ، وفي الأمر والنهي والأحكام ، ما يبين أنه كان يتكلم في جميع معاني القرآن. وهذا ابن مسعود رضي الله عنه يقول : ما من آية في كتاب الله إلا أنا أعلم في ماذا أنزلت.³ والدليل على ما قلناه إجماع السلف ، " فإنهم فسروا جميع القرآن ، وقال مجاهد :

¹- ينظر : محمد السيد الجليلند - الإمام ابن تيمية وموقفه من التأويل - مرجع سابق - ص: 166 - 167

²- ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج17- ص: 358- 359 (تفسير سورة الإخلاص).

³- ينظر : ابن تيمية - دقائق التفسير - مصدر سابق - ج6- ص: 444 وما بعدها .

عرضتُ المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية وأسأله عنها ...¹ "فليس في القرآن ما لا يعلم معناه. وما يؤكد فساد هذا القول أن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً ، ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر ، ولا قال لا تدبروا المتشابه ، والتدبر بدون الفهم ممتع ، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف ، فإن الله لم يميّز المتشابه بحدّ ظاهر حتى يتجنب تدبره.² وقد تتبع ابن تيمية أقوال العلماء في معنى "المتشابه" فلا يجد رأياً منها إلا وقد بيّن معناه ووضحه.³ فنصوص الأسماء والصفات لا تدخل ضمن المتشابه ، ولا يدخلها التأويل بل هي حقيقة فيما ذكرت فيه ، ويجب فهمها على ظاهرها ، أما كيفيتها فلا يعلمها إلا الله تعالى .

التأويل المجازي لنصوص الصفات وموقف ابن تيمية منه : يظهر الارتباط جلياً بين التأويل والمجاز حتى أنه يمكننا القول أنّ كل مجاز هو عبارة عن تأويل وإن كان مفهوم التأويل أوسع من المجاز في بعض استعمالاته . ومع ذلك فيشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز . وقد قدّمنا رأي الغزالي وأنه يذهب إلى أن الكثرة الكثيرة من التأويلات تكاد تكون من قبيل المجاز الذي صرف فيه اللفظ عن حقيقته إلى مجازه . وهذا يُدللنا على الصلة الوثيقة بين مصطلحي المجاز والتأويل ، وإن كان التأويل أوسع فإننا قد نوّول الكلام دون أن يكون هناك مجاز . وقد عرضنا فيما سبق نماذج من تأويلات المعتزلة والأشاعرة لنصوص الصفات وبيننا كيف لعب المجاز دوراً هاماً في مدرسة الاعتزال ، إذ اعتمدت عليه كل تأويلاتهم في نفي الصفات وخلق القرآن ، وما إلى ذلك . بينما كان " المتمسكون بمذهب السلف يؤثرون الحقيقة على المجاز نتيجة تمسكهم بظاهر النص " .⁴ وصار المجاز بسبب ذلك ما بين مؤيد ومعارض نتيجة تعلقه بالصفات

¹ - ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج 17 - ص : 395.

² - المصدر نفسه - ج 17 _ ص : 396.

³ - المصدر السابق - ج 13 - ص : 364 وما بعدها .

⁴ - السيّد أحمد عبد الغفار - ظاهرة التأويل وصلتها باللغة - مرجع سابق - ص : 168.

وقضايا العقيدة ، وهو ما يؤكد وجود الصبغة الدينية في مباحث البلاغة وإعجاز القرآن .
ونظراً لهذا الارتباط الوثيق والصلة الظاهرة بين المجاز وتأويل نصوص الصفات فقد أنكر
ابن تيمية التأويل المجازي لنصوص الصفات ، وغلظ القول في تأويلات المعتزلة
والأشاعرة ، وقد بين ابن تيمية ذلك في كل صفة من الصفات التي أولها المعتزلة
والأشاعرة كما سنبينه في المبحث التالي ، ولكننا سنشير هنا إلى الركائز التي اعتمدها
ابن تيمية كأساس لإنكار التأويل المجازي للصفات، وقد أجملها الدكتور إبراهيم بن
منصور التركي في النقاط التالية:¹

1- أن الحديث عن صفات الله يجب أن يكون عن طريق السمع لا العقل ، فالكلام
في الصفات كالكلام في الذات ، ولا يجوز لأحد أن يتكلم في صفات الله بوحى من عقله
وتفكيره ... والتأويل المجازي هو محاولة احتكام إلى العقل البشري في تحديد صفات الله
ومعرفتها .

2- أن القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر . وهذا الأصل من أعظم
الأصول والقواعد في باب الأسماء والصفات ، ومن أهمها في بيان تناقض الخصوم من
أهل الكلام (المعتزلة والأشاعرة). فما المسوّغ إلى ادعاء حقيقة بعض الصفات ومجازية
صفات أخرى ، رغم أن دلالة السمع والعقل على الصفات واحدة .

3- أن اللّغة نفسها تأبى كثيراً من تأويلاتهم ، بحيث لا يكون ثمة سندٌ لغويّ لهذه
التأويلات ... وقد تفنن ابن تيمية في ذكر كثير من البراهين اللغوية على بطلان بعض
التأويلات.² وقد بين ابن تيمية أن التأويل المجازي لنصوص الصفات هو من قبيل

¹ - ينظر تفصيل هذه النقاط : محمد السيد الجليند - الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - مرجع سابق - ص:

347-359،/عبد الرحمن بن صالح المحمود - موقف ابن تيمية من الأشاعرة - مرجع سابق - ج3 - ص: 1186-
1196.

² - ينظر : إبراهيم بن منصور التركي - إنكار المجاز عند ابن تيمية - مرجع سابق - ص: 95.

التأويل الفاسد والباطل الذي تأباه اللّغة والشرع، بل وحتى العقل، ومن التأويلات الفاسدة على رأي ابن تيمية ما يلي:

- كل تأويل لم يحتمله اللفظ في أصل وضعه، ولم تجر به عادة العرب في خطابها ، فهو من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، والإلحاد في آيات الله ، وهي من باب الكذب على الله وعلى رسوله وكتابه . ومن ذلك ما ذكره ابن تيمية بقوله : " كتأويلات الجهمية والقرامطة الباطنية ، كتأويل من تأوّل الصلوات الخمس : بمعرفة أسرارهم ، والصيام : بكتمان أسرارهم ، والحج : بزيارة شيوخهم ، والإمام المبين : بعليّ بن أبي طالب ، وأئمة الكفر : بطلحة والزبير ، والشجرة الملعونة في القرآن : ببني أمية ، واللؤلؤ والمرجان : بالحسن والحسين ، والتين والزيتون وطور سنين وهذا البلد الأمين : بأبي بكر وعمر وعثمان وعلي ، والبقرة : بعائشة ، وفرعون : بالقلب ، والنجم والقمر والشمس : بالنفس والعقل ، ونحو ذلك ¹ . " فهذه المعاني لا يحتملها اللفظ بوضعه الأوّل .

- أن يكون اللفظ لا يحتمل المعنى المجازي بحسب التركيب الخاص من تثنية وجمع .
كتأويل قوله تعالى : " لما خلقت بيديّ " (ص:75) ، بأن اليدين هما القدرة أو النعمة فإن لفظ اليدين بصيغة التثنية كما يقول ابن تيمية : " لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة ، لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع ، كقوله : " إنّ الإنسان لفي خسر " (العصر:2) ، ولفظ الجمع في الواحد ، كقوله : " الذين قال لهم النَّاس إنّ النَّاس قد جمعوا لكم " (ال عمران:176) ، ولفظ الجمع والاثنتين ، كقوله : " فقد صغت قلوبكما " (التحریم:4) ، أما استعمال لفظ الواحد في الاثنتين أو الاثنتين في الواحد فلا أصل له ، لأنّ هذه الألفاظ عدد ، وهي نصوص في معناها لا يتجوّز بها ² .

¹ - ابن تيمية - درء تعارض العقل والنقل - مصدر سابق - ج5 - ص: 383.

² - ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج6 - ص: 365.

- أن لا يحتمل اللفظ المعنى المجازي لكون المعنى المجازي حادثاً جديداً ، ليس مؤلّفاً في استعمال القرآن والحديث ولغة العرب كتأويل الاستواء بالاستلاء ، فإن هذا المعنى ليس من استعمال القرآن ولغته فلا يجوز حمله على لغة القرآن .

- أن يحتمل اللفظ المعنى المجازي في ذلك السياق، وإن احتمله في غير ذلك السياق، كتأويل قوله تعالى : ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك﴾ [الأنعام:158]، بأن إتيان الرب هنا معناه بعض آياته أو إتيان أمره ، فهذا التأويل مع هذا التفصيل والتنويع والتقسيم لا يحتمله السياق .¹

- أن لا يحتمل اللفظ المعنى المجازي لعدم وجود قرينة أو دليل من السياق أو من خارجه يقتضي هذا التأويل المجازي ، كما في تأويل نصوص الصفات فلا قرينة فيها ولا دليل يبيح صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه. ومن أمعن النظر في تأويلات المعتزلة والأشاعرة التي ذكرناها في الفصلين السابقين وجد أنها لا تخرج عن واحدة من هذه القواعد التي سبق ذكرها ، وهذا ما جعل ابن تيمية يرفض هذه التأويلات المجازية ، لأنه ليس مع المتأولين دليل صريح ، ولا أثر صحيح ، بل كان الحامل عليها هو التعصب للأصول الفكرية وقواعد المذهب . وقد دعم ابن تيمية آراء هذه بنماذج كثيرة من التوجيهات للنصوص التي أولها خصومه من المعتزلة والأشاعرة ، وبين أنها تحمل على الحقيقة دون المجاز وهذا ما سنفصله في المبحث التالي .

4- توجيهات علماء المدرسة التيمية للتأويلات المجازية (نماذج تطبيقية) .

عرفنا في الفصول السابقة أن المعتزلة والأشاعرة وغيرهم قد استخدموا المجاز كوسيلة لغوية في صرف كثير من النصوص القرآنية عن ظاهرها ، وتأويلها تأويلاً مجازياً ، وقد ظهر لنا بعد عرض رأيهم في المجاز ، وفحص النصوص التي أولوها اعتماداً على

¹- ينظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج5- ص:374.

المجاز خاصة ما تعلق منها بمسائل العقيدة والقدر وخلق أفعال العباد ، أنهم ما وضعوا المجاز وافترعوه في هذه النصوص إلا استجابة لباعث عقدي فرضته الأصول الفكرية التي وضعوها وفهموا النصوص على أساسها وبضوء منها ، فأتى تأويلهم المجازي نتيجة طبيعية لنظرهم إلى تلك النصوص ، وتعاملهم معها ، فإنهم « لما قرروا في أنفسهم وتصوروا أن حمل النصوص على ظواهرها ومعانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه ، ونسبة الظلم إلى الله ... استبعدوا الظواهر ولجأوا إلى التأويل »¹ الذي يعني عندهم حمل النصوص على ما لا تدل عليه ظواهرها ، وذلك لأنهم وكما قرروا في باب التوحيد يطلبون من هذا التأويل تنزيه الله تعالى عن الجسمية ومشابهة الحوادث . وقد أصبح من السهل على متأمل نصوص المعتزلة والأشاعرة إدراك الصلة الوثيقة بين تأويلاتهم للنصوص القرآنية والمجاز . إذ تكاد تكون كل تأويلاتهم من باب التأويل المجازي ، وهذا ما صرح به الغزالي فرأى أنه يشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز . وابن تيمية له ردود كثيرة بين فيها موقفه من المعتزلة والأشاعرة ، وكذلك نقد في هذه الردود تأويلاتهم التي رأى أنها من التأويلات المبتدعة التي لم تكن معروفة عند السلف وأنها جاءت بغرض تعطيل وتحريف نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية .² وقد وقف ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية وقفة حازمة من التأويلات المجازية التي قال بها المعتزلة والأشاعرة ، خاصة ما تعلق بالنصوص القرآنية يقول ابن تيمية : " ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازاً وذكروا ما يشهد لهم ، ردّ عليهم المنازعون جميع ما ذكروه " ، فلم يترك ابن تيمية وتلميذه موضعاً من المواضع التي حملها المثبتون

¹ - محمد أحمد لوح - جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية - مرجع سابق - ص: 82.

² - ينظر تفصيل رأي ابن تيمية في المعتزلة والأشاعرة : عواد بن عبد الله المعتق - المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها - مرجع سابق - ص: 26 وما بعدها . / عبد الرحمن بن صالح المحمود - موقف ابن تيمية من الأشاعرة - مرجع سابق - ج2 - ص: 697 وما بعدها . / محمد أبو زهرة - ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه - مرجع سابق - ص: 245-247.

³ - ابن تيمية - كتاب الإيمان - مصدر سابق - ص: 78.

للمجاز على المجاز إلا ردها ووجهها توجيهها لغويا وبين أنها على الحقيقة لا على المجاز ، وقد ناقش هذه الأمثلة المجازية في مواضع كثيرة ومتفرقة من كتبه ورسائله ، وفتاويه المتفرقة ، ويمكننا أن نقسم هذه التوجيهات إلى توجيهات عامة وتوجيهات خاصة فالعامة تتعلق بمطلق الأمثلة المجازية ، والخاصة ما تعلق منها بمجازية نصوص الصفات ، لأن عقيدة السلف ولغة العرب توجب حمل هذه النصوص على حقائقها دون تأويل ولا تشبيه ولا تكييف ولا تمثيل .

- الأمثلة المجازية العامة :

- المثال الأول :

قال الله تعالى: " فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَأَقَامَهُ (الكهف:77) . نقد ابن تيمية وجه حمل المجوزين للمجاز هذا النص على المجاز بعد أن نقل قولهم فقال: " قالو : والجدار ليس بحيوان ، والإرادة إنما تكون للحيوان ، فاستعمالها في ميل الجدار مجاز ¹ وذلك لأنهم تصوّروا أن الإرادة خاصة بالحيوان دون الجماد ، فجعلوها حقيقة في الحيوان ، فإذا استعملت في غيره من الجمادات فهي استعمال مجازي وليس حقيقي ، وقد رفض ابن تيمية هذا التصور لمعنى الإرادة ورأى أن الإرادة في الآية حقيقة. وذلك لأن " لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور ، وهو الميل الذي يكون معه شعور ، وهو ميل الحي ، وفي الميل الذي لا شعور فيه ، وهو ميل الجماد ، وهو مشهور اللغة ، يقال: هذا السقف يريد أن يقع ، وهذه الأرض تريد أن تحرث ، وهذا الزرع يريد أن يسقى ، وهذا الثمر يريد أن يقطف ، وهذا الثوب يريد أن يغسل ، وأمثال ذلك " ² . وحجة ابن تيمية في ذلك أن اللفظ إذا استعمل في معنيين أو أكثر فإما «أن يجعل : حقيقة في أحدهما ، مجازاً في الآخر ، أو حقيقة فيما يختص به كل منها ، فيكون مشتركا لفظياً ، أو حقيقة

¹ - ابن تيمية - كتاب الإيمان - مصدر سابق - ص:78.

² - المصدر نفسه - ص:78.

في القدر المشترك بينهما ، وهي الأسماء المتواطئة ، وهي الأسماء العامة كلّها ، وعلى الأوّل يلزم المجاز ، وعلى الثاني يلزم الاشتراك ، وكلاهما خلاف الأصل ، فوجب أن يجعل من المتواطئة ، وبهذا تعرف عموم الأسماء العامة كلّها¹. فإذا كان الأصل في اللفظ أن يحمل على الحقيقة عند إطلاقه ، فإنه من الممتنع جعله مجازاً إذا ورد في تركيب معين ، لأنه خاضع للقيود ، فالسياق هز الذي يحدّد دلالاته وجعله من باب المجاز بحجة أنه في ميل الحيوان حقيقة وفي ميل الجماد مجاز ، يمكن معارضته ونقضه ، وقول العكس ، " فلو قال قائل : هو في ميل الجماد حقيقة . وفي ميل الحيوان مجاز ، لم يكي بين الدعويين فرق إلا كثيرة الاستعمال في ميل الحيوان ، لكن يستعمل مقيداً بما يبين أنه أريد به ميل الجماد "². وقد قال هذا القول علماء اللّغة القدماء فقد قال أبو عبيدة عند هذه الآية : " وليس للحائط إرادة ولا للموت، ولكنه إذا كان في هذه الحال من ربه فهو إرادته"³. وقال الفراء أيها: «وقوله: "يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ" (الكهف:77) يقال كيف يريد الجدار أن ينقض ؟. وذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد أن يسقط، ومثله قول الله: "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ" (الأعراف:154) ، والغضب لا يسكت: إنّما يسكت صاحبه، وإنّما معناه: سكن "⁴. ومن هذا يتضح أن علماء اللّغة المتقدمون أدركوا أن لفظ الإرادة يحمل معنى عاما ومطلقا ولكن ربطه بالحيّ عائد لكثرة الاستعمال فقط ، وجعلوا السياق هو الحكم في تحديد دلالاته ، وهذا عين ما أراده ابن تيمية .

المثال الثاني : قول الله تعالى : " وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" (مريم:4) فقد اعتبر المجوزون للمجاز أن هذا من باب الاستعمال المجازي على سبيل الاستعارة ، فقد استعار لفظ الاشتغال للرأس ، وإنّما الاشتغال خاص بالنار . وقد ردّ ابن تيمية هذا القول مع إقراره بأنّ

¹ - ابن تيمية - كتاب الإيمان - مصدر سابق - ص: 78 ، 79.

² - المصدر السابق - ص: 79.

³ - أبو عبيدة معمر بن المثنى - مجاز القرآن - مصدر سابق - ج1 - ص: 410.

⁴ - الفراء - معاني القرآن - مصدر سابق - ج2 - ص: 155 - 156.

الرأس غير مشتعل كاشتعال النار ، ولكنّه نبه على قضية مهمة وهي قضية الألفاظ التي لا تستعمل إلى مضافة ، فقال : " لفظ الاشتعال ، لم يستعمل في هذا المعنى ، إنّما استعمل في البياض الذي سرى من السواد سريان الشعلة من النار ، وهذا التشبيه واستعارة ، لكن قوله : «واشْتَعَلَ الرَّأْسُ» استعمل فيه لفظ الاشتعال مقيداً بالرأس لم يستعمل اللفظ في اشتعال الحطب ، وهذا اللفظ - وهو قوله : «واشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً» - لم يستعمل قط في غير موضعه ، بل لم يستعمل إلا في هذا المعنى ، وإن كان هذا الوضع يغير بعد وضع اشتعلت النار فلا يضر ، وإن قصد به تشبيه ذلك المعنى بهذا المعنى فلا يضر ، بل هذا شأن الأسماء العامة لا بد أن يكون بين المعنيين قدر مشترك تشبه فيه تلك الأفراد . وأما تسميته استعار فمعلوم أنّهم لم يستعملوا ذلك اللفظ بعينه ، بل ركبوا لفظ «واشْتَعَلَ» مع «الرأس» تركيباً لم يتكلموا به ، ولا أرادوا به غير هذا المعنى قط ، ولهذا لا يجوز أن يقال في مثل هذا : لم يشتعل الرأس شيباً ، بل يقال : ليس اشتعال الرأس مثل اشتعال الحطب وإن أشبهه من بعض الوجوه¹. فابن تيمية ينفي ما ادعاه مثبت المجاز والاستعارة من أن هذه اللفظة وضعت في غير موضعها ، ولا سيما الاستعارة ، فإنّ المستعير هو آخذ ما ليس له في الحقيقة ، وفي هذه الحالة لا يخلو حال " الكلمة التي جعلت الأخرى مستعارة منها ، وهي أصلية غير مستعارة أن تكون قد جعلت كذلك لخاصة فيها اقتضت أن تكون هي الأصل المستعارة منه ، أو أن تكون كذلك لأن لغة العرب جاءت بها وثبت استعمالهم لها². " وأما علة جعل الأولى مستعارة منها فلا يستطيع أحد أن يثبت هذه العلة وحقيقتها ، وكذلك قولهم إن العرب تكلمت بهذا واستعملته في خطابها فإن علة موجودة في كل الكلام ، فالعرب تكلمت بهذا المعنى وهذا المعنى "فإنما أن تكونا مستعرتين أو تكون أصليتين ، وأما أن تجعل إحداهما أصلاً للأخرى

¹ - ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج20 - ص: 464-465 (رسالة الحقيقة والمجاز).

² - ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسلّة - مصدر سابق - ج2 - ص: 411.

ومعيرة لها الاستعمال ، فهذا تحكم بارد " ¹ . فالسياق هو الذي يحدّد دلالة الألفاظ المتواطئة عند ابن تيمية وليس كثرة الاستعمال وذلك أن الأشخاص الذين يستعملون هذه الألفاظ ، فقد يكثر عند هؤلاء ما يقل بل يعدم عند غيرهم ، وذلك راجع لاختلاف الظروف ووجود الحاجة وعدمها ، وهذا يجعل تحديد الكثرة التي تدل بها الألفاظ فجعل الاشتعال خاص بالنار واستعير لكثرة شيب الرأس « وذلك أنه انتشر في الرأس انتشاراً لا يتلافى كاشتعال النار » ² ، هو مجرد تحكم في دلالة اللفظة ، لأن لفظة الاشتعال لا تستعمل إلا مضافة ، وبالتالي فهي حقيقة في كل تركيب ، ولا مجاز فيها ، وهنا يحتكم ابن تيمية مجدداً لفكرة السياق .

المثال الثالث: قال تعالى: " وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَطَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ " (النحل:112)، فقد قال أصحاب المجاز: حقيقة الذوق بالفم، وحقيقة اللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا على سبيل الاستعارة التهكمية. ³ وقد ردّ ابن تيمية هذا القول وأعاد توجه دلالة هذا النص فقال: «فإن من الناس من يقول: الذوق حقيقة في الذوق بالفم، واللباس بما يلبس على البدن، وإنما استعير هذا وهذا، وليس كذلك بل قال الخليل: الذوق في لغة العرب هو: وجود طعم الشيء ⁴، والاستعمال يدل على ذلك، قال تعالى: " وَلَنْذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ " (السجدة:21) وقال: " دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (الدخان:49) فلفظ " الذوق " يستعمل في كل ما يحس

¹ - المصدر السابق - ج2 - ص: 411.

² - الرّماني - النكت في إعجاز القرآن - مصدر سابق - ص: 81 - 82.

³ - ينظر : محمد مندوبي - المجاز مباحثه وشواهد - دار كنوز للإنتاج والنشر والتوزيع - تلمسان - الجزائر - 2012 - ص: 117-118.

⁴ - ويقول أيضا صاحب القاموس المحيط : «ذاقه ذوقاً وذواقاً ومذاقاً ومذاقاً: اختبر طعمه.» - القاموس المحيط - مصدر سابق - ص: 885.

به ويجد ألمه أو لذته، فدعوى المدعي اختصاص لفظ " الذوق " بما يكون بالفم تحكم منه لكن ذلك مقيد، فيقال: ذقت الطعام وذقت هذا الشراب، فيكون معه من القيود ما يدل على أنه ذوق الفم ... وأما لفظ " اللباس " فهو مستعمل في كل ما يغشى الإنسان ويلبس به ، قال تعالى : " وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا " (النبأ:10) وقال: " هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ " (البقرة:187)، ومنه يقال : لبس الحق بالباطل ، إذا خلطه به حتى غشيه فلم يتميز ، فالجوع الذي يشمل ألمه جميع الجائع نفسه وبدنه ، وكذلك الخوف الذي يلبس البدن ¹.

المثال الرابع : قال تعالى : "وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا" (يوسف:82). يقول المثبتون للمجاز : المراد من الآية هو سؤال أهل القرية ، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامة ، فهي من باب مجاز الحذف ، قال بعضهم الآخر : هو مجاز مرسل علاقته المحلية ، فيسمى الحال باسم محله ، نحو قوله تعالى: ﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾ (العلق:17)، أي أهل ناديه ، والقرينة هي امتناع دعاء النادي الذي هو المجلس ، وإنما يدعى من يحلّ فيه من الناس ². ولكن ابن تيمية ردّ هذا القول وأعاد توجيهه توجيهها لغويا يتناسب وحمله على معناه الحقيقي ، إذ يقول: "لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب، وأمثال هذه الأمور التي فيها الحالّ والمحلّ كلاهما داخل في الاسم ، ثم قد يعود الحكم على الحال وهو السكان ، وتارة على المحل وهو المكان، وكذلك في النهر، يقال: حفرت النهر ، وهو المحل ، وجرى النهر، وهو الماء... وكذلك القرية، قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً﴾ [النحل: 112]... وقال في آية أخرى: أَفَأَمِنَ أَهْلُ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ﴾ [الأعراف : 97]. فجعل القرى هم السكان... وقال تعالى: ﴿أَوَكَلِّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾ [البقرة : 269]. فهذا المكان لا السكان، لكن لا بد أن يلحظ أنه كان مسكونا ، فلا يسمى قرية إلا إذا كان قد عمّر للسكنى ، مأخوذ من القرى

¹- ابن تيمية - كتاب الإيمان - مصدر سابق - ص: 79-80.

²- ينظر التفصيل : محمد مذبحي - المجاز مباحثه وشواهد - مرجع سابق - ص: 83-84-104.

وهو الجمع ، ومنه قولهم : قربت الماء في الحوض إذا جمعته فيه ¹. فابن تيمية يرى أن كثيراً من الألفاظ يشتمل على حال ومحل ، وأن الكلام قد يعود مرّة على الحال ومرّة على المحل ، وهو حقيقة في الاستعمالين ، وهذا الرأي يشاركه فيه كثير من أهل اللّغة فقد قال الرّاعب الأصفهاني : «القرية : اسم للموضع الذي يجتمع فيه النّاس وللنّاس جميعاً ، ويستعمل في كل واحد منها ²». وقد ذهب ابن القيم الجوزية إلى هذا الرأي ونفى أن يكون هذا من مجاز الحذف فقال : «...وكذلك إذا قلت : أكل فلان كبد فلان ، إذا أكل ماله فإن المفهوم أكل ثمرة كبده فحذف المضاف هنا لا يلبس ونظاره كثيره ، وليس منه «واسأل القرية » وإن كان أكثر الأصوليين يمثلون به فإن القرية اسم للسكان في مسكن مجتمع ، فإنّها تطلق القرية باعتبار الأمرين كالكأس لما فيه من الشراب ... ثم إنّهم لكثرة استعمالهم لهذه اللفظة ودورانها في كلامهم أطلقوها على السّكان تارة وعلى المسكن تارة بحسب سياق الكلام وبساطة ، وإنّما يفعلون هذا حيث لا لبس فيه ، فلا إضرار في ذلك ولا حذف ، فتأمّل هذا الموضع الذي خفي على القوم مع وضوحه ³. فالآية لا مجاز فيه عند علماء التيمية وقول أصحاب المجاز «أنّه يجوز وصف القرية بالأمن ، وإن كان ذاك لأهلها لأجل أنّها مكان الأمن وظرف له ⁴». لا اعتبار له لأن العرب استعملت هذا المعنى وذلك ، والسياق وحده هو الذي يحدّد دلالة اللفظ داخل التركيب .ومما تقدم يظهر أن في مجازية هذه النصوص عدّة أقوال حسب نظرة صاحب القول للمجاز ووقوعه في القرآن أو عدم وقوعه :

¹-ابن تيمية - كتاب الإيمان مصدر سابق - ص: 82.

²- الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني - معجم مفردات ألفاظ القرآن - تحقيق : نديم مرعشلي - دار الفكر بيروت - 1972 - ص: 417.

³- ابن قيم الجوزية - بدائع الفوائد - مصدر سابق - ج3- ص: 24، 25 ، وينظر أيضا : عبد الفتاح لاشين - ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن - دار الزائد العربي - بيروت لبنان - ط1- 1402 - 1982 - ص: 89 - 30

⁴- فخر الدين الرازي - التفسير الكبير - مصدر سابق - ج20 - ص: 127.

القول الأول: وهو أشهر الأقوال ، أنها من باب المجاز بالحذف .

القول الثاني: أن هذه النصوص من باب المجاز المرسل المقام علم علاقة المحلية وهو

تسمية الحال باسم المحل، وهذا القول أيضا له نصيبه من الشهرة بين العلماء.

القول الثالث : أن هذه النصوص حقيقة في المعاني التي وضعت لها : وأنه لا مجاز

فيها، وأن لفظ القرية مستعمل في موضوعه ، لأن الحقيقة تدل حقيقة على الناس لأنها

مشتقة من القرّ فهو يدل عليها حقيقة على السواء ، وهو رأي داود الظاهري¹ فابن تيمية

من أنصار القول الثالث ولكنه لا يرى أنها من باب المشترك اللفظي بل هي من الألفاظ

المتواطئة التي تستعمل في عدّة معان ، ويبقى الترجيح بينهما مرهون بالسياق الذي

توضع فيه .ويمكننا أن نخلص فكرة السياق عند ابن تيمية في ثلاثة ركائز أساسية هي :

- اللفظ الواحد له أكثر من معنى، وجميع هذه المعاني محتملة بطريقة الوضع أو العرف.

- لا يتعيّن اللفظ لأيّ من تلك المعاني حال تجرّده وإطلاقه.

-السياق الذي يرد فيه اللفظ هو الذي يعيّن أحد المعاني المحتملة.²

-وهذا ما لمسناه في النصوص السابقة، مع التأكد على أن السياق قد يكون سياق حال

(اجتماعي) أو سياق لغوي.

- الأمثلة المجازية في نصوص الصفات الإلهية :

تكاد تكون تأويلات المعتزلة والأشاعرة من باب التأويل المجازي وقد حملهم على ذلك

الوفاء للأصول الفكرية التي يفرضها الانتساب للمذهب ، وقد عرفنا أن هذه التأويلات

المجازية هي في حقيقتها خدمة للعقيدة التي ينتسب إليها صاحب هذا التأويل ، وكانت

نصوص الصفات الإلهية الأوفر حظاً من جهة التأويل وذلك راجع إلى عقيدة التوحيد عند

كل فرقة وطائفة من هذه الطوائف فيكون توجيه دلالة النص حسب ما يتوافق وعقيدته في

¹ - ينظر الزركشي - البحر المحيط - مصدر سابق - ج2- ص:187 وما بعدها .

² - ينظر إبراهيم بن منصور التركي - إنكار المجاز عند ابن تيمية - مرجع سابق - ص:183.

باب التوحيد . أما بالنسبة لابن تيمية وتلميذ فإن مذهبهم العقدي في باب الصفات هو ما كان مقرراً عند علماء السلف خاصة في باب الصفات ، فجاء رأيهم في تأويلات المعتزلة وكذلك الأشاعرة على وقف ما رآه السلف وبالتالي فقد رفض ابن تيمية وتلميذه هذه التأويلات المجازية وعدّوها من باب تعطيل دلالة النصوص والعبث بمعناها ، وذلك لأن «مذهب السلف رحمة الله عليهم - : الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله ، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ، ولا نقص منها ، ولا تجاوز لها ولا تفسير ، ولا تأويل ، بما يخالف ظاهرها ، ولا تشبيهه بصفات المخلوقين ، ولا سمات المحدثين ، بل أمرٌ وها كما جاءت ، وردوا علمها إلى قائلها ومعناها - أي كيفيتها- إلى المتكلم بها .¹ وقد بين علماء المدرسة التيمية أنّ المؤوليين للنصوص لم يلتزموا بالشروط التي وضعها الأصوليون لجواز التأويل والتي ذكرناها سابقاً ، وأنّ صنيعهم هذا جعل تأويلهم لنصوص من باب تحريف المعاني لا من باب التأويل الذي يتوافق وخصوصية النص ، والسياق الذي وردت فيه تلك ألفاظ ذلك النص . وقد آثرنا في هذا الموضوع أن نذكر النصوص القرآنية التي وردت في صفات الله تعالى ، والتي أخبر الله تعالى فيها عن صفاته العليا ، فقد رأينا كيف نفى المعتزلة حقيقة هذه النصوص وأولوها تأويلاً مجازياً بحجة أنّ إتباعها على حقيقتها فيه تشبيه لله تعالى بخلقه وكذلك فعل الأشاعرة بعدد كبير من هذه النصوص وحملوها على المجاز دون الحقيقة، وهذه التأويلات جاءت استجابة لأصول الفكرية ، وساعدهم المجاز كأداة بلاغية مرنة فصرفوا به معاني هذه النصوص ووجهوها بما يناسب مذهبهم . أما ابن تيمية فقد بذل جهداً فكرياً كبيراً في الرد على هذه الفرق وبيان بطلان تأويلاتهم وأنهم متناقضون في تأويلاتهم لنصوص الصفات الإلهية ، فهم يصرفون هذه النصوص إلى نظير ما نفوه من معاني ،

¹ - موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - نَمّ التأويل - علق عليه وشرحه : عمرو عبد المنعم سليم - دار الضياء للنشر والتوزيع - ص: 9.

فهم يولون "يد" الله بقدرته ، فإذا كان هذا التأويل حقاً ممكناً كان المنفي مثله ، لأنّ المأول لا يملك دليلاً يؤيد صرف معنى النصوص إلى المعنى الذي أراد غير مجرد الزعم بأن هذا لا يليق بالذات الإلهية وهنا فإذا كانت " اليد" منفه المعنى فكذلك " القدرة " منفية المعنى ، وعنا يحق لخصوم المعتزلة والأشاعرة وفي غياب الدليل الصارف أن يردوا هذه التأويلات من باب «إن كان المنفي باطلاً ممتنعاً كان الثابت مثله»¹ وهنا يكون النص المقدس عرضه لأهواء المأولين وعقيدتهم ، فما يراه المعتزلي مجازاً يراه غيره من الأشاعرة وغيرهم حقيقة ، وما يراه الأشاعرة حقيقة يراه المعتزلة مجازاً ، فكان عمل ابن تيمية وتلميذه هو أن يبينوا أن هذه النصوص حقيقة في المعاني التي وردت بها ، وأنها معاني تليق بالذات الإلهية ولا يلزم من إثباتها تشبيهه الله تعالى بخلقه . وقد نقل ابن تيمية أقوال السلف في باب الصفات وهو ما ذكره قبله عدد كبير من علماء أهل السنة والجماعة من أنّ الواجب هو إثبات الصفات الإلهية وإجراؤها على ظاهرها ، ونفي الكيفية والتشبيه عنهما .² والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع على كلام في الذات ، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله ، فإذا كان معلوم أنّ إثبات ربّ العالمين - عز وجل - إنّما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف ، فكذلك إثبات صفاته إنّما هو إثبات وجود ، لا إثبات تحديد وتكييف ، فإذا قلنا : الله تعالى يدّ ، وسمع ، وبصر ، فإنّما هو إثبات صفات أثبتها الله تعالى لنفسه ، ولا نقول : إنّ معنى اليد : القدرة ، ولا إنّ معنى السمع والبصر : العلم ، ولا نقول : إنّها الجوارح ، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار ، التي هي جوارح وأدوات الفعل ، ونقول : «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^{الشورى} [11] ، وقوله : «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»^[الإخلاص : 4] .³ وسنكتفي هنا بذكر بعض الصفات

¹ - عمر سليمان الأشقر - التأويل خطورته وآثاره - دار النفائس للنشر والتوزيع - عمان - الأردن - ط1- 1412-1992 ص: 24.

² - ابن قدامة المقدسي - ذم التأويل - مصدر سابق - ص: 15- 16 ، وينظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج6- ص: 12 وما بعدها .

³ المصدر السابق ، ص: 17-18

التي نفى ابن تيمية تأويلها تأويلاً مجازياً بينما أولها المعتزلة والأشاعرة وحملوها على المجاز دون الحقيقة :

- "صفة اليد": جاءت صفة اليد مضافة إلى الله في كثير من آيات الكتاب العزيز ، وقد تواتر في السنة مجيء اليد أيضاً ، فيكون المفهوم من هذه النصوص «أن الله تعالى يدين مختصتان به ذاتيتان له كما يليق به»¹. فقد قالت المعتزلة وغيرهم أن اليد في هذه النصوص مجاز في النعمة أو القدرة ، وقد بين ابن تيمية وتلميذه أن هذا باطل من وجوه عديدة :

- أن الأصل في الكلام الحقيقة ودعوى المجاز مخالفة للأصل .
 - أن القرآن نزل بلغة العرب ولكن المتأولين تعسفوا في التأويل المجازي ، وخرجوا بتأويلاتهم عن مألوف لغة العرب فأولوا لفظ اليد في كل موضع وإن كان السياق لا يحتمل تأويلهاهم ، فمما أولوه قوله تعالى : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: 64] ، وقوله تعالى : " لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ " [ص: 75] وهذا التأويل ممتنع لأن لفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة ، فقوله تعالى : ﴿ لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص: 75] لا يجوز أن يراد به النعمة ، لأن نعم الله لا تحصى ، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية .²

- " ولا يجوز أن يكون " لما خلقت أنا " ، لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد ، فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل كقوله تعالى : ﴿ بِمَا قَدَّمْتُ يَدَاكَ ﴾ [الحج: 10] ، و: ﴿ قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ ﴾ [آل عمران: 182] و [الأنفال: 51] ، ومنه قوله تعالى: ﴿ مِمَّا عَمِلْتُمْ أَيْدِيْنَا أَنْعَامًا ﴾ [يس: 71]. أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل ، وعُدِي الفعل إلى اليد بحرف

¹ ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج6- ص: 364.

² ينظر: ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج6- ص: 364- 365. / ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسله - مصدر سابق - ج2- ص: 511- 530.

الباء ، كقوله: ﴿لَمَّا خَلَفْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: 75] فإنه نصٌّ في أنه فعل الفعل بيده ، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال : فعلت هذا بيدك ، ويقال : هذا فعلته يداك ، لأن مجرد قوله: فعلت ، كان في إضافة الفعل إلى الفاعل ، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة ، وليست تجد في كلام العرب ولا العجم - إن شاء الله تعالى - أن فصيحاً يقول : فعلت هذا بيدي ، أو فلان فعل هذا بيديه ، وإلا ويكون فعله بيديه حقيقة ، ولا يجوز أن يكون لا يد له ، أو أن يكون له يدٌ والفعل وقع بغيرها . وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة ، ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة¹. ابن تيمية هنا يوجه دلالة النصوص القرآنية الواردة في صفة اليد توجيهها لغويا يتوافق مع السياق الذي جاءت فيه هذه اللفظة وهي اليد ، وبين أن السياق الذي ذكر فيها هو سياق لا يحتمل إلا الحقيقة ، وأن حمله على المجاز فيه مجازفة وخروج على سياق النص ، وحتى اللغة لا تعسف هذا المتأول فلا يوجد في النص نفسه ما يدعم هذا التأويل . أن يقال للمتأولين ما الذي يضركم من إثبات اليد حقيقة ، وليس معكم ما ينفي ذلك من أنواع الأدلة لا نقلها ولا عقليها ، ولا ضروريها ، ولا نظريها فإن فررتم من الحقيقة خشية التشبيه ، والتمثيل ، ففروا من إثبات السمع والبصر والإرادة ، والكلام خشية هذا المحذور². وهذا القول من علماء المدرسة التيمية فيه كثير من الصواب فإذا كان المانع من حمل معاني هذه النصوص على الحقيقة هو الرغبة في التنزيه وترك التشبيه فلماذا يثبتون بعض الصفات وينفون البعض الآخر والمحذور وهو التشبيه واحد في المثبت والمنفي على السواء . وكذلك فإن اليد التي وردت في هذه النصوص القرآنية لا يوجد في المخلوقات شبيه لها حتى نفيها فليس في المخلوقات يد تمسك السماوات والأرض وتطويها ، ويدٌ تقبض الأرضين السبع ، ولا

¹ - ينظر : ابن تيمية - مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج6 - ص: 367.

² - ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسله - مصدر سابق - ج2 - ص: 521.

أصبح توضعُ عليها الأرض ، وأصبح توضع عليها الجبال ، فلو كان في المخلوقات يد وأصبع يد هذا شأنها لكان لكم عذر ما في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والأصبع لله حقيقة ، وإثما هذا تلبيس منكم على ضعفاء العقول «¹. وقد ساق ابن تيمية وتلميذه أدلة لغوية وعقلية ونقلية كثيرة تبطل حمل نصوص " اليد " على المجاز وقد ذكرنا ما له علاقة بالجانب اللغوي لتعلقه بموضوع هذه الدراسة ولولا خوف الإطالة والخروج عن حدود ما سطرناه لهذه الدراسة لذكرناها مفصلة².

- **صفة المجيء:** جاءت عدّة نصوص قرآنية تسند إلى الله تعالى صفة المجيء والإتيان مثل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» [الفجر: 22]، وقوله تعالى: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فَيُظِلُّ مِنْ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ» [البقرة: 210]، ونظائره قيل هو مجاز الحذف تقديره: وجاء أمر ربك ، وهذا ما قاله المعتزلة والأشاعرة على السواء . وقد بين علماء المدرسة التيمية أن هذا المجيء حقيقي ، وأنه يليق بالله تعالى ولا دخل للمجاز فيه وأن السياق يأبى هذا التأويل المجازي ويبطله من وجوه :

- أنه إضمار ما لا يدل عليه بمطابقة ولا تضمين ولا لزوم ، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرجع لوثوق من الخطاب ، ويطرق كل مبطل على ادعاء إضمار ما يصح باطله .
- إن صحة هذا التركيب واستقامة اللفظ لا تتوقف على هذا الحذف ، بل الكلام مستقيم تام قائم المعنى بدون إضمار ، فإضماره مجرد خلاف الأصل فال يجوز .
- إته إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم بلا علم، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته وذلك كذب عليه .

¹ - المصدر السابق - ج2- ص: 521.

² - ينظر تفصيل هذه الأدلة: مجموع الفتاوى - مصدر سابق - ج6- ص: 367 وما بعدها .

- إن في السياق ما يبطل هذا التقرير وهو قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، فعطف مجيء الملك حقيقة ، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة ، من مجيء الملك .

- وكذلك قوله: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام : 158] ففرّق بين إتيان الملائكة والرب وإتيان بعض آيات ربك ، فقسم ونوع ، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً فتأمله .¹ ومن خلال هذا العرض الموجز لبعض أدلة علماء المدرسة التيمية تبين مدى تعويلهم على السياق ، ويجدر بنا أن ننبه على أمر مهم يتعلق بما كتبه ابن تيمية وتلميذه في باب المجاز وهو أن ابن تيمية لم يكن يطرح تصوراً يتعلق باللّغة بشكل عام ، وإنّما كان ينظر «اللّغة التي نزل بها الشرع تحديداً»²، لأنّه يعتبر من المهتمين بالدلالة التشريعية للنص القرآني ، فهو عالم أصول وفقه ، وليس باحثاً لغوياً ولا بلاغياً حتى يصبُ كل جهوده وتوجيهاته على الجانب البلاغي واللّغوي ، وهذا ما يؤكده غلبة الفكر الديني على طروحاته وأفكاره ، فهو يدافع عن سلامة اللّغة التي نزل بها الشرع ، ويعمل على تصفية معاني النصوص الدينية مما شابها من أفكار وتأويلات خارجية عن خصوصية هذه النصوص .

¹ - ابن قيم الجوزية - مختصر الصواعق المرسلّة - مصدر سابق - ج2- ص: 469.

² - إبراهيم التركي - إنكار المجاز عند ابن تيمية - مرجع سابق - 177.

خاتمة

وفي نهاية هذا البحث وبعد عرضنا لقضية التأويل المجازي عند المتكلمين وكذلك عند علماء المدرسة التيمية ، ومن خلال تحليلنا لآراء كل من المعتزلة والأشاعرة وابن تيمية حول هذه القضية المعقدة ، يمكننا أن نستخلص بعض النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذه الدراسة ، ونوجز هذه النتائج في العناصر التالية :

-المجاز مصطلح مهم أثار منذ ظهوره جدلاً واسعاً بين العلماء فأثبتته جمهور العلماء ورفضه بعضهم لما رأوا فيه من المفاصد الشرعية ، ولأنه وسيلة استعملها المثبتون في تقرير عقيدتهم والدفاع عنها به .

- أثبتت الدراسات أنّ المجاز لم يكن معروفاً عند علماء اللغة القدامى ، ولا عند الفقهاء وعلماء الأصول الأوائل ، وأنّه ظهر في المئة الثالثة على يد المعتزلة ، فهم الذين افترعوه وطوّروا مباحثه وهذبوا أبوابه ، وتوسعوا في دراسته .

-للمجاز علاقة وطيد وصلة وثيقة بمباحث العقيدة الإسلامية، فقد اعتبروا وسيلة ناجحة استثمارها أصحاب الفرق الإسلامية في خدمة عقائدهم والدفاع عنها.

-المجاز يعتبر معلمة بارزة في الفكر الاعتزالي الذي عُرف بطابعه العقلي الصّارم ، فقد أولوا من خلاله كل نصّ خالف أصولهم ومذهبهم الفكري ، حتى أن الناظر في تأويلاتهم يجدها كلها قائمة على المجاز .

-المعتزلة وضعوا أصولاً خمسة تمثل مذهبهم الفكري وعملوا على فهم نصوص القرآن والسنة النبوية على ضوءها،فما وافق هذه الأصول قبلوه وحملوه على الحقيقة وجعلوه محكما، وما عارضها أولوه وحملوه على المجاز وقالوا أنّه من المتشابه،وكان لنصوص الصفات الإلهية النصيب الوافر من هذه التأويلات المجازية .

-يعتبر القاضي عبد الجبار والزمخشري من أكثر المعتزلة توظيفاً للتأويل المجازي في كتبهم حتى أصبح الدارسون لا يعرفون التأويل المجازي إلا من خلالها .

-نشأ المذهب الأشعري كردّة فعل على مذهب المعتزلة بعدما انفصل أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة أسس مذهباً فكرياً خاصاً به ، وقد تطوّر هذا المذهب الفكري حتى خرج عن الحدود التي سطرها له مؤسسة الأوّل ، وصار يغرق في المباحث الفلسفية والعقلية ووافق في سنواته الأخير ما كان عليه المعتزلة .

-أول الأشاعرة الكثيرة من النصوص القرآنية المتعلقة بالصفات الإلهية تأويلاً مجازياً يكاد يطابق التأويل المعتزلي بحجة تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث .

-انقسم الأشاعرة حول المجاز فريقين فأثبتته جمهورهم ونفاء جماعة منهم ورفضوا تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ومن أشهرهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني الذي أنكر المجاز كلية في اللّغة وفي القرآن الكريم .

-يعتبر توظيف الأشاعرة للمجاز أقل درجة منه عند المعتزلة الذين بالغوا في توظيفه واستعماله حتى أصبح كل تأويل أولوه قائم على المجاز ومعتمد عليه .

-أن ابن تيمية وتلميذه ينكران وقوع المجاز في اللّغة والقرآن ويريان أنّه مصطلح حادث ويتضمن مفاصد شرعية وعقلية كثيرة .

-علماء المدرسة التيمية قدموا تصوراً جديداً لفهم الألفاظ داخل السياق دون الإعتدال على القرينة وذلك بطرح السياق كبديل للقرينة ،والعمل على فهم المعاني في سياقاتها فقط.

-أنّ الأساس الذي انطلق منه كل من المعتزلة والأشاعرة وعلماء المدرسة التيمية في دراسة المجاز هو أساس فكري وعقدي بالدرجة الأولى، فبينما أثبتته المعتزلة والأشاعرة لخدمة مذهبهم رفضه ابن تيمية وتلميذه حماية لمذهب السلف ودفاعاً عن العقيدة الصحيحة .

-وهذا يؤكد ما قامت عليه هذه الدراسة من أن قضية المجاز ليست قضية لغوية خالصة ،بل هي قضية لها امتداداتها الفكرية والعقدية ،وهذا ما يؤكد إصرار كل طرف على رأيه في المجاز ،فأقره المثبتون وقسموا على وفقه الكلام إلى حقيقة ومجاز ،وأصرّ علماء المدرسة التيمية في المقابل على اعتبار هذا التقسيم فاسد غير مستقيم .

والله هو المسؤول أن يرزقنا الإخلاص في القول والعمل ، وأن يرينا الحق حقا والباطل باطلاً ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب وهو حسبنا ونعم الوكيل ، والحمد لله رب العالمين وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .والحمد لله رب العالمين

قائمة المصادر و المراجع

المصادر والمراجع

أ- المصادر:

- 1- ابن أبي العز الحنفي ، شرح عقيدة الطحاوي ، حققها جماعة من العلماء ، و أخرج أحاديثها محمد ناصر الدين الألباني ، المكتب الإسلامي بيروت ، دمشق ، عمان ، ط 1 ، 1427 ، 2006 .
- 2- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: رضوان مامو، مؤسسة للرسالة ناشرون دمشق، ط 1، 1434هـ - 2013م .
- 3- ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرح وتعليق: أحمد محمد شاكر وعبد اللّام هارون، دار المعارف، مصر، ط 3، 1970 .
- 4- ابن تيمية ، أصول في التفسير ، شرحه : محمد بن صالح العثيمين ، دار الجوزي ، القاهرة ، ط1، 2005/1426 .
- 5- ابن تيمية ، إقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، تخريج و توثيق : خالد العطار دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،بيروت لبنان ، 1424 هـ ، 2003 م
- 6- ابن تيمية ، الرسالة التدمرية ، المكتب الإسلامي ، دمشق ، ط2 ، 1391.

قائمة المراجع

- 7- ابن تيمية ، درء تعارض العقل و النقل (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول) ، تحقيق : محمد رشاد سالم ، مكتبة الرياض،.
- 8- ابن تيمية، كتاب الإيمان، دار بن الجوزي، القاهرة، ط 1، 1434هـ - 2013م.
- 9- ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، تحقيق: عامر الجزار، وأنوار الباز، دار الوفاء، الرياض، ط 1، 1997م.
- 10- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: الدكتور محمد رشاء سالم دار الفضيلة للنشر، الرياض، 1424هـ.
- 11- ابن رشيق القيرواني ، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، ط 1 ، 1924 .
- 12- ابن جرير الطبري ، جامع البيان في تفسير القرآن ، دار الفكر ، بيروت ، 1978.
- 13- ابن جني ، الخصائص ، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية.
- 14- ابن عساكر الدمشقي ، تبیین كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري ، تحقيق : محمد زاهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للثرات ، مصر ، 2010 .
- 15- ابن فورك ، مشكل الحديث و بيانه ، تحقيق : موسى محمد علي ، عالم الكتب، بيروت ، ط 2 1985/1405 .
- 16- ابن قنبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار الكتب الحديثة، القاهرة،.

- 17- ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ،
بيروت
- 18- ابن قيم الجوزية ، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، دار
الكتب العلمية بيروت .
- 19- ابن قيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، شرح
وتحقيق: رضوان جامع رضوان، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1417هـ - 1997م .
- 20- ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 2، 1412هـ -
1992م
- 21- أبو إسحاق الشيرازي ، التبصرة في أصول الفقه ، حققه : محمد حسن هيتو ،
دار الفكر ، دمشق ، سوريا 1403/1983.
- 22- أبو إسحاق الشيرازي ، اللمع في أصول الفقه ، تحقيق : عبد القادر الخطيب
الحسني ، مكتبة نظام يعقوبي الخاصة ، البحرين ، ط1، 1434، 2013 .
- 23- أبو الثناء اللامشي ، التمهيد في لقواعد التوحيد ، تحقيق : عبد المجيد تركي ،
دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، 1995.
- 24- أبو الحسن الأشعري ، الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق : بشير محمد عيون
، مطبعة دار البيان ، دمشق ، ط 3 1416 هـ/1992.
- 25- أبو الحسن الأشعري ، اللمع في الرد على أهل الزيغ و البدع ، صححه و قدم
له و علق عليه: حمودة غرابية مكتبة الخانجي، القاهرة ، ط1 ، 1431 هـ / 2010 م.

- 26- أبو الحسن الأشعري ، رسالة إلى أهل الثغر ، تحقيق و دراسة : عبد الله شاکر محمد الجنیدي ، الناشر مكتبة العلوم والحکم ،المدينة المنورة ، ط2 ، 1422 هـ ، 2002 .
- 27- أبو الحسن الأشعري، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: أحمد جاد، دار الحديث القاهرة، 1430هـ - 2009م،
- 28- أبو الحسن الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1985.
- 29- أبو الحسين البصري ، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: محمد حميد الله ومحمد حميد الله ومحمد بكر وحسن حنفي، طبعة دمشق، 1384 هـ، 1964 م.
- 30- أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط 3، 1999م.
- 31- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، الملل و النحل، علق عليه ، أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ط2 ن 1413 ، 1992.
- 32- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، تحقيق : ألفرد جيوم ، مكتبة المثنى ، بغداد .
- 33- أبو الفضل شهاب الدين محمود الألويسي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني ، دار الفكر ،بيروت .

- 34- أبو القاسم البلخي و القاضي عبد الجبار و الحاكم الجشمي ، فضل الإعتزال و طبقات المعتزلة ، تحقيق: فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، 1393 هـ ، 1974.
- 35- أبو القاسم جار الله الزمخشري ، تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل، علق عليه: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان ، ط3 ، 1430 هـ / 2009 .
- 36- أبو المظفر الإسفراييني ، التبصير في الدين ، تعليق: محمد زاهد الكوثري ، مطبعة الأنوار ، ط1 1359 ، 1940 .
- 37- أبو المعالي الجويني ، الإرشاد ، تحقيق : أسعد تميم ، مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ط2 ، 1413 ، 1992 .
- 38- أبو المعالي الجويني ، الشامل في أصول الدين ، وضع حواشيه : عبد الله محمود عمر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 1420 ، 1999 .
- 39- أبو المعالي الجويني ، العقيدة النظامية ، تحقيق : زهد الكوثري ، المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة، 1412 هـ ، 1992 .
- 40- أبو المعالي الجويني ، متن الورقات ، دار العصيمي للنشر و التوزيع ، الرياض ، 1996/1416.
- 41- أبو المعالي عبد الملك الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم الديب، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، ط 1، 1399 هـ .
- 42- أبو بكر الباقلاني ، إعجاز القرآن ، دار المعارف ، القاهرة 197.

قائمة المراجع

- 43- أبو بكر الباقلاني ، الإنصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به ، قدم له ، الحبيب بن الطاهر دار مكتبة المعارف للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان ، ط1 ، 1432 هـ ، 201.
- 44- أبو بكر الباقلاني ، التقريب و الإرشاد ، " الصغير " ، تحقيق : عبد الحميد بن علي أبو زيد ، طبعة مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 ، 1998.
- 45- أبو حامد الغزالي ، فيصل التفرقة (رسائل الإمام الغزالي)، دار الكتب العلمي ، بيروت
- 46- أبو حامد الغزالي ، قانون التأويل ، علق عليه : محمود بيجو ، ط1 ، 1413 ، 1993 .
- 47- أبو حامد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، نشر الدار القومية.
- 48- أبو حامد الغزالي، المستصفى من علوم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت ط2
- 49- أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات علم الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو ، دار الفكر المعاصر ،بيروت لبنان ، ط1، 1419هـ-1998م .
- 50- أبو عبد الله السنوسي ، عمدة أهل التوفيق و التسديد (شرح السنوسية الكبرى) ، أخرجه عبد الفتاح عبد الله بركة ، دار القلم ، الكويت ، ط1 ، 1982.

قائمة المراجع

- 51- أبو عبد الله سنوسي ، أم البراهين ، مع شرح أم البراهين للعلالي ، تحقيق ، خالد زهري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط 2 ، 2009 .
- 52- أبو عبيدة معمر بن الممتى، مجاز القرآن، تحقيقك محمد فؤاد سزكين، الخانجي، القاهرة، .
- 53- أبو عثمان الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، نشر مصطفى الباي وأولاده، الطبعة 1 1943.
- 54- أبو علي معمر السكوني ، عيون المناظرات ، تحقيق : سعيد غراب ، منشورات الجامعة التونسية ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، 1976 .
- 55- أحمد بن فارس ، الصاحبى فى فقه اللغة العربية و مسائلها و سنن العرب فى كلامها ، تحقيق: عمر فاروق الطباع ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط 1 ، 1414 - 1993 .
- 56- أحمد بن فارس، الصاحبى فى فقه اللغة، تحقيق: مصطفى الشونى، مؤسسة بدران، بيروت، 1963م.
- 57- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، اعتنى به: محمد مرعب، وفاطمة أصلان، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 1422هـ - 2001م .
- 58- إسحاق بن إبراهيم بن وهب ، البرهان فى وجوه البيان ، تحقيق: الدكتور: أحمد مطلوب، وخديجة الحديثى، ط 1، مطبعة العافى، بغداد.

قائمة المراجع

- 59- إسماعيل الجوهري، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1407هـ - 1987م .
- 60- الآمدي سيف الدين ، أبنكار الأفكار ، تحقيق : أحمد المهدي ، مطبعة دار الكتب و الوثائق القومية ، القاهرة ، 1423 ، 2002 .
- 61- الآمدي سيف الدين ، غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق : حسن محمود عبد اللطيف ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ، القاهرة، 1391/1971 .
- 62- الآمدي علي محمد ، الإحكام في أصول الأحكام ، علق عليه : عبد الرزاق عفيفي ، دار الصمعي للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط 1 ، 1424 ، 2003.
- 63- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، مطبعة المعارف، القاهرة، 1914 .
- 64- الآمدي، الموازنة بين الطائنين، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ط 2
- 65-
- 66- بدر الدين محمد الزركشي ، البحر المحيط في أصول الفقه ، تحرير عبد القادر عبد الله العاني مراجعة : عمر سليمان الأشقر ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، الكويت ، ط 2 ، 1413 ، 1992.
- 67- برهان الدين الباجوري ، تحفة المرید علی جوهرة التوحيد ، تحقيق: علی جمعة محمد ، دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة ، القاهرة ، ط 1 ، 1422 - 2002 .
- 68- الجاحظ، البخلاء، إشراف: محمد كايد، دار الكتاب الحديث،

قائمة المراجع

- 69- الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: السندوبي، المكتبة التجارية الكبرى، .
- 70- الجرجاني، الوساطة بين المتبني وخصومه، دار إحياء الكتب العربية، ط
- 71- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، عالم الكتب، بيروت.
- 72- جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللّغة، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى،
ومحمد أبو الفضل، وعلي محمد اليحاوي، دار إحياء الكتب العربية، ط4 .
- 73- جمال الدين القاسمي ، تاريخ الجهيمه والمعتزلة ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،
ط1 ، 1399 هـ 1979 م .
- 74- حسن العطار، حاشية العطار مع "كتاب جمع الجوامع"، مطبعة مصطفى
البابي الحلبي، مصر.
- 75- الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، طبعة القاهرة ، 1351 ، 1931 .
- 76- الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع،
القاهرة، ط 1 1999م.
- 77- الخطيب القزويني ، التلخيص في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت،
لبنان، ط 2 1997 .
- 78- الخطيب القزويني ، التلخيص في علوم البلاغة، ضبطه وشرحه: عبد الرحمن
البرقوقي، مصر، ط 2، 1932م .

- 79- الذهبي محمد بن أحمد بن عثمان ، يسير أعلام النبلاء ، تحقيق : هذا الجزء : إبراهيم الزبيق إشراف : شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، دمشق ، ط1 ، 1429 ، 2008 .
- 80- الراغب الأصفهاني ، المغردات في غريب القرآن ، تحقيق : محمد سيد كيلاني ، دار المعرفة بيروت ، " مادة شبه " .
- 81- الرّماني، النكت في إعجاز القرن، ضمن كتاب "ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، دار المعارف السّكاكي، مفتاح العلوم، مصدر سابق، ص: 400، 401.
- 82- سعد الدين التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح مختصر ابن الحاجب (بهامش شرح المختصر)، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، 1973 .
- 83- سعد الدين التفتازاني ، شرح المقاصد ، تحقيق إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 2011.
- 84- السكاكي، مفتاح العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2000.
- 85- سيبويه، الكتاب، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1318، ج 1،
- 86- الشافعي محمد بن إدريس ، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، نشر مصطفى الباب الحلبي.
- 87- الشريف المرتضى ، أمالي المرتضى ، (غرر الفوائد و دور القلائد) ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط2 ، 1967 .

قائمة المراجع

- 88- الشوكاني محمد بن علي ، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، دار المعرفة، بيروت لبنان.
- 89- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أبي حفص سامي بن العربي الأثري، دار الفضيحة، الرياض، ط 1، 1421هـ-2000م.
- 90- ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، منشورات دار الرفاعي، الرياض، ط 2، 1983م .
- 91- عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، اعتنى بها : مصطفى شيخ مصطفى مؤسسة الرسالة ناشرون ، دمشق ، ط 1 2010/1431 .
- 92- عبد القادر البغدادي ، أصول الدين ، تحقيق: افرد جيوم، مكتبة المثنى بغداد.
- 93- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق ، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، نشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده.
- 94- عبد القاهر الجرجاني، "أسرار البلاغة"، تحقيق: محمود محمد شاكر، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، (1422هـ - 1991م).
- 95- عبد القاهر الجرجاني، "دلائل الإعجاز" تحقيق: محمود محمد شاكر، شركة القدس، القاهرة.
- 96- عبد الله بن المعتز، البديع، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، نشر: مصطفى الباي الحلبي، القاهرة،
- 97- عضد الدين الإيجي ، المواقف في علم الكلام ، مطبعة السعادة ، القاهرة، 1325

قائمة المراجع

- 98- علي بن أبي العز الحنفي ، شرح العقيدة الطحاوية ، تحقيق: جماعة من العلماء المكتب الإسلامي ،بيروت، ط1 ، 1427 ، 2006 .
- 99- علي بن محمد الشريف الجرجاني، التعريفات، دار الفضيلة، القاهرة .
- 100- عماد الدين إسماعيل بن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، مكتبة الصفا ، القاهرة ، ط1 ، 1425 2004 .
- 101- فخر الدين الرازي ، الأربعين في أصول الدين ، مكتبة الكليات الأزهرية.
- 102- فخر الدين الرازي ، التفسير الكبير ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ط4 ، 1422 ، 2001 ،
- 103- فخر الدين الرازي ، المطالب العالية من العلم الإلهي ، تحقيق ، أحمد حجازي السقا ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط1 ، 1987 .
- 104- فخر الدين الرازي ، تأسيس التقديس ، تحقيق : أنس محمد عدنان الشرقاوي و أحمد محمد خير خطيب ، دار نور الصباح ، لبنان ، ط1 ، 2011 .
- 105- فخر الدين الرازي، المحصول في علوم أصول الفقه، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط2، 1425هـ - 2004م .
- 106- فخر الدين الرّازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، دراسة وتحقيق: سعد سليمان حمودة، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2007 .
- 107- الفراء، معاني القرآن، تحقيق: نجاتي، دار الكتب المصرية، القاهرة،

- 108- فرديناند دي سوسير، دروس في الألسنية العامة، تقريب، صالح الغرمادي،
ومحمد الشاوش ومحمد عجينة، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، تونس .
- 109- القاضي أبوبكر بن العربي ، كتاب الأفعال الله عز و جل ، تحقيق: نبيلة
الزكري ، دار الأمان الرباط ، ط1 ، 1438 هـ ، 2017 .
- 110- القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن ، تحقيق و تقديم : أحمد عبد
الرحيم ، و توفيق علي وهبة ، مكتبة النافذة ، الجيزة، مصر ، ط1 ، 2006 .
- 111- القاضي عبد الجبار ، تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، مصر.
- 112- القاضي عبد الجبار ، متشابه القرآن ، تحقيق : عدنان محمد زرزور ، دار
التراث ، القاهرة .
- 113- القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المحيط بالتكليف ، جمع : الحسن بن أحمد
بن منتوية ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و النشر ، القاهرة .
- 114- القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق :
محمود محمد الخضير، 1965 ، الجزء 5 .
- 115- القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المغني في أبواب التوحيد و العدل، تحقيق :
إبراهيم مذكور ، 1962 ، الجزء 12
- 116- القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المغني في أبواب التوحيد و العدل ، وزارة الثقافة
و الإرشاد القومي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و الطباعة و النشر ،

- 1958 ، 1965 ، ط1 ، الجزء 16، (إعجاز القرآن) ، تحقيق : أمين خولي :
1936 .
- 117- القاضي عبد الجبار المعتزلي ، المغني في أبواب التوحيد والعدل الجزء 4)
رؤية البارئ) ، تحقيق: محمد مصطفى حلمي.
- 118- القاضي عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق ، عبد الكريم
عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط3 ، 1416 ، 1999 .
- 119- القاضي عبد الجبار المعتزلي ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق ، عبد الكريم
عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط3 ، 1416 ، 1996
- 120- القاضي عبد الجبار المعتزلي، المعنى في أبواب التوحيد و العدل ، تحقيق :
إبراهيم الأبياري إشراف د.طه حسين المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة و
الطباعة و النشر، ط1 ، 1965، الجزء 7 .
- 121- القرطبي محمد بن أحمد ، الجامع لأحكام القرآن ، دار إحياء التراث العربي .
- 122- محمد بن أحمد بن رشد ،فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
، طبعة صبيح ، القاهرة .
- 123- محمد بن علي الجرجاني، الإشارات والتببيهاات في علم البلاغة، تحقيق: عبد
القادر حسين، دار نهضة مصر، القاهرة .
- 124- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي - نَمّ التأويل - علق عليه
وشرحه : عمرو عبد المنعم سليم - دار الضياء للنشر والتوزيع.

125- يحيى بن حمزة العلوي اليمني، الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، تحقيق: عبد الحميد هندأوي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط 1، 1423هـ - 2002م .

ب- المراجع:

126- إبراهيم بن منصور التركي ، البحث البلاغي عند ابن تيمية ، دراسة و تقويما ،

نادي القصيم الأدبي ،بريدة ، ط1 ، 1421-2000

127- إبراهيم بن منصور التركي ، إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي و

اللغوي ، دار المعارج الدولية للنشر ،الرياض ، ط1، 1419 1999

128- إبراهيم سلامة ، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ، نشر مكتبة الأنجلو

المصرية.

129- إبراهيم عوض ، المجاز في اللغة و القرآن و الأسس الفكرية التي يستندون إليها

، مكتبة زهراء الشرق ، القاهرة ، 1420-2000

130- إدريس بلمليح ،الرؤية البيانية عند الجاحظ ، دار الثقافة ،الدار البيضاء ، ط1

، 1404هـ-1984م .

131- ابن تيمية ، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، تحقيق : محمد

بن عبد الرحمن بن قاسم ، مطبعة الحكومة ،مكة المكرمة ، ط1 ، 1392

- 132- ابن حنيفة العابدين ، العجالة في شرح الرسالة ، دار الإمام مالك البليدة
الجزائر ، ط1 ، 1427 ، 2006 .
- 133- ابن يعيش بن علي النحوي ، شرح المفصل ، عالم الكتب ، بيروت
- 134- أحمد أبوزيد ، المنحى الإعتزالي في البيان و إعجاز القرآن ، مكتبة المعارف
للنشر والتوزيع الرباط ، ط1 ، 1986 .
- 135- أحمد أبوزيد ، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة و إعجاز القرآن ، دار
الأمان، الرباط ، ط1 ، 1409 ، 1989 .
- 136- أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، المكتبة التوفيقية ، القاهرة .
- 137- أحمد جمال العمري ، المباحث البلاغية في ضوء قضية الإعجاز القرآني،
مكتبة الخانجي القاهرة، 1990 .
- 138- أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام (الأشاعرة) ، دار النهضة العربية ،
بيروت ، لبنان.
- 139- أحمد محمود صبحي ، في علم الكلام ، ج1 (المعتزلة) ، دار النهضة العربية
، بيروت ، ط5 1987 .
- 140- ألبير نصري نادر ، فلسفة المعتزلة ، مطبعة دار نشر الثقافة .
- 141- أمين الخولي، مشكلات حياتنا اللغوية، دار المعرفة .
- 142- أمين الخولي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، دار المعرفة،
ط 1.

- 143- بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، ابن حزم، ط 4، 1418هـ - 1977م .
- 144- برتراند رسل ، الفلسفة بنظرة علمية ، تلخيص و تقديم ، زكي نجيب محمود ،
نشر مكتبة الأنجلو المصرية
- 145- برتراند رسل ، فلسفتي كيف تطورت ، ترجمة : عبد الرشيد الصادق محمودي ،
تقديم : زكي نجيب محمود ، المركز القومي للترجمة ، مصر ، ط 1
- 146- بكر بن عبد الله أبو زيد ، ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارد ، دار العاصمة
للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط 2 ، 1423
- 147- تيسر عباس محمد الشريف، القرينة في البلاغة العربية، دراسات بيانية، عالم
الكتب الحديث إريد، الأردن، ط 1، 1432هـ - 2011م .
- 148- جلال محمد عبد الحميد موسى ، نشأة الأشعري و تطورها ، دار الكتاب
الليبناني ، بيروت 1982.
- 149- جوزيف فندريس ، اللغة ، تعريب : عبد الحميد الدواخلي ، ومحمد القصاص ،
مكتبة الأنجلو المصرية ، 1950/1370
- 150- حلمي خليل ، الكلمة دراسة لغوية معجمية ، دار المعرفة الجامعية ،
الإسكندرية، 1996
- 151- رشدي راشد ، دراسات في تاريخ علم الكلام و الفلسفة، مركز دراسات الوحدة
العربية ، بيروت ط 1 ، أبريل 2014 .
- 152- زهدي حسن جار الله ، المعتزلة ، مطبعة مصر ، القاهرة ، 1947 .

قائمة المراجع

- 153- سعد الدين التفتزاني ، شرح المقاصد ،تحقيق إبراهيم شمس الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط2 ، 2011
- 154- سعيد حوى ، الأساس في التفسير ، دار السلام .
- 155- السعيد شنوقة ، التأويل في التفسير بين المعتزلة و السنة ، المكتبة الأزهرية للثرات ، القاهرة .
- 156- سفر الحوالي ، ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ،مكتب الطيب ، القاهرة ، ط2 ، 1418 هـ .
- 157- سفر الحوالي ، منهج الأشاعرة في العقيدة ، الدار السلفي ، الجزائر ، ط1 ، 1990
- 158- سفر الحوالي، أصول الفرق والمذاهب الفكرية، مجلة البيان للنشر، الرياض، 1431هـ - 2010م
- 159- السيد أحمد عبد الغفار ، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة ، دار المعرفة الجامعية، السويس، 1998.
- 160- سيد قطب في ظلال القرآن ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 10 ، 1402 هـ/1982 م .
- 161- شاهر فارس ذياب ، أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي و اللغوي لنصوص القرآن و السنة ، رسالة ماجستير ،إشراف: إسماعيل أحمد عمارة ، الجامعة الأردنية ، 2001

- 162- شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة
- 163- صادق بن سليم بن صادق ، ذم الأشاعرة و المتكلمين والفلاسفة للشيخ أحمد بن صديق الغماري (مجموع من بعض كتبه) ، تقديم فضيلة الشيخ : محمد بن الأمين بوخبرة ،دار التوحيد للنشر ، الرياض ط1 ، 1428 ، 2007 .
- 164- طه عبد الرؤوف سعد ، علم البلاغة ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، القاهرة ، ط1 ، 2016 .
- 165- عالم سبيط النيلي، الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط 1، 1427هـ - 2007م .
- 166- عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات الغزالي ، طبعة القاهرة ، 1382 .
- 167- عبد الرحمن بدوي ،مذاهب الإسلاميين ،دار العلم للملايين ،بيروت ،1977
- 168- عبد الرحمن بن صالح المحمود ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط1 ، 1415 هـ ، 1995 م .
- 169- عبد الرحمن بن صالح المحمود ، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، مكتبة الرشد ، الرياض ، ط1 ، 1415 هـ ، 1995 م
- 170- عبد الرحمن حسن الميداني، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط 3 1431هـ.
- 171- عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر ، فقه الأسماء الحسن دار الفضيلة للنشر والتوزيع ، باب الزوار الجزائر، ط1 ، 1430 - 2009.

قائمة المراجع

- 172- عبد الستار الراوي ، ثورة العقل ، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد .
- 173- عبد السلام البكاري ، العقيدة الأشعرية: النشأة، التأصيل ، الإنتشار ، الإستمرار ، editions IDGL ، المغرب ، ط1 ، 2013 .
- 174- عبد العزيز بن أحمد البخاري ، كشف الأسرار على أصول البزودي ، وضع حواشيه ، عبد الله ، محمد عمر ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان
- 175- عبد العظيم المطعني ، المجاز عند الإمام ابن تيمية و تلاميذه الإنكار و الإقرار ، القاهرة ، مكتبة وهبة ، ط1 ، 1416 ، 1995
- 176- عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1435هـ-2014م
- 177- عبد الفتاح لاشين - ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن - دار الزائد العربي - بيروت لبنان - ط1 - 1402 - 1982
- 178- عبد القادر بطار ، محاضرات في المذهب الأشعري ، مطبعة وراقة بلال ، فاس ، ط1 ، 1436 ، 2015 .
- 179- عبد المجيد الإنتصار ، جدل العقل و النص عند مفكري الإسلام، إصدارات الشارقة عاصمة الثقافة الإسلامية، الشارقة، الإمارات المتحدة، ط1، 2014 .
- 180- عبد المجيد جمعة، اختيارات ابن القيم الأصولية (جمعا ودراسة)، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 1، 2005 .

قائمة المراجع

- 181- عبد الوهاب المسيري، اللغة و المجاز بين التوحيد و وحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1 1422 ، 2002 .
- 182- علي محمد علي سلمان، المجاز وقوانين اللّغة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1 2010 .
- 183- عمر سليمان الأشقر - التأويل خطورته وآثاره - دار النفائس للنشر والتوزيع - عمان - الأردن - ط1- 1412 -1992-
- 184- عواد بن عبد الله المعتق ، المعتزلة أصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها ،مكتبة الرشد ،الرياض ،ط1،1431،4هـ-2001م .
- 185- فريدة زمرد ، مفهوم التأويل في القرآن الكريم ، دراسة مصطلحية ، مركز الدراسات القرآنية الرابطة المحمدية للعلماء،الرباط،المغرب، ط1، 1435 هـ،2014 م.
- 186- محمد إبراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم، مكتبة الإشعاع، 2002
- 187- محمد أبو زهرة ،ابن تيمية حياته وعصره آراؤه وفقهه ،دار الفكر العربي،القاهرة، 1429هـ-2008م .
- 188- محمد أحمد لوح ، جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ، دار ابن القيم للنشر والتوزيع، الرياض، ط2 ، 1431 ، 2010 .
- 189- محمد الأمين الشنقيطي ، منع جواز المجاز في المنزل للتعبد و الإعجاز ، الناشر مكتبة ابن تيمية ، القاهرة

قائمة المراجع

- 190- محمد بدري عبد الجليل ،المجاز وأثره في الدرس البلاغي ، دار النهضة العربية،بيروت ،1982
- 191- مُحَمَّد الخِيمي، القرينة عند الأصوليين وأثرها في القواعد الأصولية، مؤسسة الرسالة، ناشرون، دمشق ط 1، 1431هـ - 2010م
- 192- محمد السيّد الجليند - الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - القاهرة 1393-1979-
- 193- محمد الصامل ، البحث البلاغي عند ابن قتيبة ، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في البلاغة ، جامعة محمد بن سعود الإسلامية ،الرياض،1404
- 194- محمد الطاهر بن عاشور ، التحرير و التنوير ، مكتبة العلوم والحكم .
- 195- محمد بن أعان الحاجي ، الصفات الإلهية من الكتاب و السنة ، دار الفنون ، جدة .
- 196- محمد بن صالح العثيمين ، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ، دار ابن الجوزي ، القاهرة ، ط 1 ، 1426 ، 2005 .
- 197- محمد بن صالح العثيمين، القول المفيد على كتاب التوحيد ، دار أضواء السنة، 2012/1433 .
- 198- مُحَمَّد حسين الذّهبي، التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د ت
- 199- محمد ربيع هادي المدخلي ، الحكمة و التعليل في أفعال الله تعالى ، مكتبة لينة للنشر و التوزيع دمنهور ، ط 1 ، 1988/1409 .

- 200- محمد زغلول سلام، أثر القرآن في تطور النقد العربي إلى القرن 4هـ، دار المعارف، ط 2
- 201- محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي : دراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، لبنان ، ط11 ، 2013 .
- 202- محمد عبد الله علي سيف العبيدي، دلالة السّياق في القصص القرآني، وزارة الثقافة والصناعة، صنعاء، اليمن، 2004م .
- 203- محمد عمارة ، المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر بيروت ، ط1 ، 1972 .
- 204- محمد مذبوحى المجاز مباحثه و شواهد دار كنوز للإنتاج و النشر و التوزيع، تلمسان ، ط1 ، 2012.
- 205- محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، مكتبة نهضة نصر.
- 206- محمود سعد، مباحث البيان عند الأصوليين والبلاغيين، منشأة المعارف، الإسكندرية
- 207- مختار لزعر ، التصور اللغوي في الفكر الإعتزالي ، دار الأديب للنشر والتوزيع وهران ، 2006.
- 208- المدني بورحيس، المجاز في التراث النقدي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 2015 .
- 209- مراد كامل، دلالة الألفاظ العربية وتطورها، مطبعة نهضة مصر، 1963.

قائمة المراجع

- 210- مصطفى حلمي ، منهج علماء الحديث و السنة في أصول الدين ، دار الدعوة، الإسكندرية مصر ، ط2 ، 1413 ، 1992 .
- 211- مصطفى صادق الرافعي ، تاريخ آداب العرب ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1425 2005 .
- 212- مهدي صالح السامرائي، المجاز في البلاغة العربية، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط 1 1434هـ-2013م.
- 213- مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، دار عمار، عمان، ط 1 1428هـ - 2008م .
- 214- ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي، دار المعارف،بيروت لبنان ، ط 2.
- 215- نشأت علي محمود عبد الرحمن، المباحث اللغوية وأثرها أصول الفقه، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، 1426هـ - 2006م .
- 216- نصر حامد أبوزيد ، الإتجاه العقلي في التفسير ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط3 1996.
- 217- هادي فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ط 1، 1422هـ-2001م.
- 218- وليد قصاب ، التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة الدوحة ، قطر ، 1405 ، 1985 .

219- يوسف العيساوي ، أثر الدلالة اللغوية و النحوية في إستنباط الأحكام الإعتقادية

من القرآن الكريم رسالة ماجستير ، مقدمة إلى كلية الآداب ، جامعة بغداد ، 1996

ج- المجلات و المقالات:

220- حسين حمزة شهيد ، إنتصار سلمان سعد ، الصفات الإلهية في فكرة المعتزلة

، مجلة القادسية للعلوم الإنسانية ، المجلد الرابع عشر، العدد 2 و 2 / 2011 ،
جامعة الكوفة ، العراق .

221- دحماني شيخ ، مفهوم النظم عند المعتزلة ، مجلة فصل الخطاب (مخبر

الخطاب الحجاجي)، جامعة تيارت العدد-16ديسمبر 2016

222- دحماني شيخ، المجاز عند الإمام ابن تيمية: الحدود والمذكرات، مجلة الآداب

واللغات، العدد العاشر، أكتوبر 2012، مطبعة بن سالم الأغواط .

223- ليلي عباس خميس ، العلاقة بين العقل و المجاز و أثرها في وضوح دلالة

الكلام عند ابن جني مجلة كلية التربية الأساسية، العدد السادس والسبعون، 2012 ،

جامعة بغداد ، كلية الفنون الجميل.

224- محمد علي الصابوني ، عقيدة أهل السنة و الجماعة في الميزان ، مجلة

المجتمع الأسبوعية العدد 689 ، الكويت ، 1983 .

225- محمد علي الصابوني ، عقيدة أهل السنة و الجماعة في الميزان ، مجلة

المجتمع (الأسبوعية) العدد 630 ، الكويت ، 1983 .

226- نصر الدين جار النبي سليمان، حركة الترجمة وأثرها الحضاري في عصر العباسيين الأول (132هـ - 232هـ)، مجلة جامعة شندي، العدد الأول (يناير 2004)، كلية الآداب، قسم التاريخ

د- الرسائل الجامعية:

227- إبراهيم محمد إبراهيم ، فخر الدين الرازي ، منهجة و آرواؤه في المسائل الكلامية ، رسالة دكتوراه) ، كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، 1396 هـ ، 1976.

228- شاهر فارس ذياب ، أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي و اللغوي لنصوص القرآن و السنة (رسالة ماجستير) ، إشراف ، أ.د إسماعيل أحمد عمارة ، الجامعة الأردنية ، أيار ، 2001 .

229- فريحة محمد جوهر ، المجاز اللغوي وأثره في إثراء اللّغة العربية، رسالة ماجستير، إشراف الدكتورة: عفاف حسانين، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة، 1400هـ - 1401هـ، 1980م - 1981م .

230- محمد مذبحي ، المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة و الأشاعرة في القرنين الخامس والسادس الهجريين ، رسالة دكتوراه محظوظة، إشراف : أ.د ، محمد عباس ، السنة الجامعية : 2004 2005 ، جامعة أبي بكر بلقايد ، تلمسان .

231- محمد مذبوحي، حدود المجاز عند القاضي عبد الجبار المعتزلي، رسالة

ماجستير في اللغة إشراف الدكتور: محمد عباس، جامعة تلمسان، السنة الجامعية:

1419 هـ / 1420 هـ ، 1998 1999 .

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	فهرس الموضوعات
.....	البسمة.....
.....	إهداء.....
.....	شكر وتقدير.....
أ...هـ	مقدمة.....
الفصل الأول : مصطلح المجاز نشأته وتطوره	
2	تمهيد.....
31-2	تاريخية المجاز.....
32	بواعث دراسة المجاز.....
35-32	البواعث المباشرة.....
41-36	البواعث غير المباشرة.....
44-42	المجاز بين الإثبات والنفى.....
46-44	اتجاه أنصار المجاز.....
50-46	اتجاه أنصار الحقيقة.....
51-50	المجاز في الحقل البياني.....
58-51	الحقيقة لغة واصطلاحاً.....
70-59	المجاز لغة واصطلاحاً.....
71	وقفات مع المفاهيم المجازية.....
77-71	الوضع.....

فهرس الموضوعات

79-77 الاستعمال
82-79 النقل والعلاقة
89-82 القرينة
92-89 المجاز وعلاقتع بالتأويل
93	الفصل الثاني : التأويل المجازي للنص القرآني عند المعتزلة
105-94 تمهيد :لمحة عامة عن المعتزلة
106 المجاز في الفكر الإعتزالي
118-106 موقف المعتزلة من المجاز
119-118 إنكار بعض المعتزلة للمجاز
124-119 بواعث دراسة المعتزلة للمجاز
126-125 المجاز وصلته بالأصول الفكرية للمعتزلة
138-126 المجاز وصلته بالتوحيد
148-138 المجاز وصلته بالعدل الإلهي
154-149 المجاز وصلته بمسألة المحكم والمتشابه
155 التأويلات المجازية للنص القرآني عند المعتزلة (نماذج تطبيقية)
168-155 التأويل المجازي المبني على أصل التوحيد
175-168 التأويل المجازي المبني على أصل العدل الإلهي
176	الفصل الثالث : التأويل المجازي للنص القرآني عند الأشاعرة
187-177 تمهيد : لمحة عامة عن فرقة الأشاعرة

187 المجاز عند الأشاعرة
199-187 موقف الأشاعرة من المجاز
203-200 إنكار بعض الأشاعرة للمجاز
205-203 بواعث دراسة المجاز عند الأشاعرة
206 التأويل المجازي وصلته بالأصول الفكرية للأشاعرة
223-206	الأصول الفكرية والكلامية للأشاعرة
230-224	التأويل المجازي وصلته بالأصول الفكرية للأشاعرة
239-230 المجاز وصلته بالمحكم والمتشابه
264-240 التأويلات المجازية للنص القرآني عند الأشاعرة (نماذج تطبيقية)
265	الفصل الرابع : التأويل المجازي عند المدرسة التيمية
266 تمهيد
267 المجاز عند المدرسة التيمية
267 موقف ابن تيمية من المجاز
278-268 إقرار ابن تيمية بالمجاز
284-278 إنكار ابن تيمية للمجاز
296-285 بواعث دراسة ابن تيمية للمجاز

فهرس الموضوعات

299-297	دعائم إنكار المجاز عند ابن تيمية
304-299	إنكار قول العلماء القدامى بالمجاز
304	إنكار المفاهيم المجازية
308-304	إنكار الوضع اللغوي
316-309	إنكار الاستعمال المطلق
330-316	إنكار القرينة
337-331	موقف ابن تيمية من التأويل والتأويل المجازي
340-338	التأويل المجازي وصلته بالمحكم والمتشابه
344-341	التأويل المجازي للنصوص القرآنية وموقف ابن تيمية منه
358-344	إنكار التأويلات المجازية للنص القرآني (نماذج تطبيقية)
362-359	خاتمة
389-362	قائمة المصادر والمراجع
394-390	فهرس محتويات البحث

ملخص الرسالة

يهدف هذا البحث الى الكشف عن قضية مهمة تتعلق بعلاقة اللغة العربية في شقها البلاغي بالقرآن الكريم المعجز ببيانه وبلاغته وروعة أسلوبه و قوة نظمه وتركيبه. فحاولنا من خلال هذه الدراسة عرض قضية المجاز كمصطلح بلاغي أثار جدلا كبيرا بين العلماء منذ الوهلة الاولى التي ظهر فيها ،وأثره في عملية التأويل اللغوي للنصوص القرآني خاصة ما تعلق منها بصفات الله تعالى التي وصف بها نفسه في القرآن الكريم . فعرضنا لمصطلح المجاز وتاريخ ظهوره ونشأته ، ثم رؤية المعتزلة وموقفهم من المجاز وكيفية توظيفهم له في تأويل النص القرآني بما يتناسب مع أصولهم الخمسة . و عرضنا رؤية الأشاعرة للمجاز وتأويلهم للنصوص القرآنية انطلاقا من أصولهم العقديه خدمة لمذهبهم. وعرضنا موقف المدرسة التيمية من المجاز وكيف أنكره ابن تيميه وتلميذه ابن قيم الجوزية ، ورفض كل تأويل قائم على المجاز لأن مصطلح المجاز عندهم مصطلح محدث و فاسد ، وكل تأويل يأتي من جهة المجاز فهو تأويل فاسد و مردود . وقد كان هدفنا من هذه الدراسة الوقوف على تأثير الفكر الديني على الدرس البلاغي وكيف ساهم في صياغة هذا الدرس وتأثيره البليغ على فهم اللغة عامه و القرآن الكريم خاصة. وقد تبين لنا بما لا يدع مجالا للشك وجود هذا التأثير الفكري حتى انه يعتبر دافعا مباشرا في نشأة علوم البلاغه الكلمات المفتاحية: المجاز- التأويل- المعتزلة- الأشاعرة- ابن تيمية.

Résumé

cette thèse a pour un but d'éclaircir une affaire importante concernant la langue arabe sur ces deux Pôle éloquence coranique sa composition terminologique extraordinaire du Saint Coran

On a essayé d'étudier l'allégorie cette théorie sur laquelle les Eulémas on tapé gauche et droite pour l'éclaira surtout lorsqu'il s'agit du Saint Coran.

les uns on introduit cette allégorie pour détourner le sens propre du terme coranique et en particulier les qualités de Dieu à travers cette exposé je soulève l'histoire la naissance de cette théorie d'une part la vision des **Mouatazilas** leur façon d'interprétation des versets coraniques selon les 5 règles , d'autre part la vision des **Achairs** les deux clans divergente chacune essay de gérer la théorie selon ses règles pour qu'il soit Le roi fondateur Et celui qui mène la bataille sans oublier l'école d'**Ibne Taimia** et son élève **ibn El Qayim** qu'ils ont refusé totalement cette allégorie parce que c'est un termes inédite et même corrompu Comme ils ont refusé catégoriquement l'influence de cette règle sur le Saint Coran et qui n'a aucun lien avec les paroles de Dieu parce qu'elle Détourne le sens propre du Coran.

Notre but c'est de lever les stores sur cette affaire et son influence sur la langue arabe et particulièrement sur le Saint Coran sans aucun doute cette pensée a une influence direct sur la naissance de l'éloquence .

les mots clés : allégorie interprétation Mouatazila , Achaira , Ibn Taimia

Abstract :

These research goal is about important case wich is about the relation of the arabic language and the coran , and its proof and vocabulary and style.

We are traying in these research to project the allégory as style as problem to discuse in the actualy research , till his first day as new domaine and his history and it's affect in decorticate the coran text and the description of ALLAH like he describe his self in the coran.

We are antaming the allégory and his history and progessing , like the MOATAZILA view this , and their opinion about Allegory and when we use it to the interpretation of coran text.

We are projecting the opinion of IBN TAYMIYA school and its student IBN AL KAYIM , for the mis not permeated to use it in the coran explaining , these for it considred as new word and is illegal to use it the these domaine.

Key words :allegory, interpretation, MOTAZILA , ACHAIRA, IBN TAYMIYA