

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الجامعة الاردنية
كلية الآداب

أثر التوحيد والنزوية في توجيه إعراب القرآن الكريم

عند السنة والمعزلة

٦٦٠١٦٦

٤٧٤

اعداد:

خالد عبدالمتاد السعيد

بإشراف:

الأستاذ الدكتور: إبراهيم السامرائي

ومساعدة

الدكتور: راجح الكروي

الزبير الكروي

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في
اللغة العربية وآدابها - بكلية الآداب - الجامعة الأردنية

١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٧٠﴾
نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧١﴾
عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٧٢﴾
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٧٣﴾

الشعراء

« ان الله تجاى لعباده في كلامه ، ولكن الناس لا يصرون » البرهان (١: ٤٥٢)

« سيدنا هعفر الصادق رضي الله عنه »

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الدراسة

الحمد لله رب العالمين ، هو الأول والآخِر والظاهر والباطن ، وهو بكل شيء عليم ، هو الواحد الأحد الصمد ، العزيز الحكيم ، ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير ، هو الغني الحميد ، وهو الغفور الرحيم ، الرحمن علم القرآن ، خلق الانسان ، علمه البيان ، وهداه السبيل ، وأرشده الى الصراط المستقيم .

والصلاة والسلام على خير العباد ، محمد بن عبدالله ، انصح من نطق بالضاد ، علم صفات ربه حق العلم ، وفهم كتابه حق الفهم ، وجاهد في الله حق جهاده ، حتى أتاه اليقين ، ورضي الله عن الصحابة والتابعين والعلماء العاملين ، الحافظين علوم الأمة ، الغاصرين هدي السنة ، والقائمين بأمر الله ، الى يوم الدين .

أما بعد :

فان أثر الاسلام في الحرب عظيم ، وان أثر التوحيد جليل عظيم .

قيمة الموضوع:

القرآن الكريم ، هو البيان المعجز ، الذي يتضمن أركان التوحيد ، وكان ولا يزال منبع العلوم ومفجرها ، وقامت علوم الشريعة أولا ، وعلوم العربية ثانيا لحفظ معانيه ، وتبيان مرامييه ، وقد روي أن سبب وضع النحو لحن وقع في آية من آياته ، في معنى من معاني التوحيد ، ففزع العلماء لحفظ الايمان ، وصيانة اللسان . (1)

سبب اختيار الموضوع:

ان صلتني بالقرآن الكريم حميمة ، وحيي له عظيم ، وسعبي لتدبره قائم لمعرفة صفات الله سبحانه خاصة ، ومعرفة سبب انه بأسمائه وصفاته حق المعرفة ، ليريق السعادة ، كما أن علاقتي بالنحو وثيقة ، وحيي له كبير ، وقد لاحظت في أثناء

(1) انظر: الخصائص لابن جني ، فتح ، محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ، القاهرة

دراستي في كتب التفسير ، والنحو ، وعلوم القرآن ، أن ثمة تأثيرا للتوحيد والتنزيه في توجيه اعراب القرآن الكريم ، لاحظت ذلك من كتاب " مفاتيح الغيب " للرازي ، والمغني " لابن هشام ، والبرهان في علوم القرآن " للزركشي ، فازداد اعتناي بهذا الأمر ، وافقت أجمع ملاحظاتي ، حتى تبين لي قدر هذا الموضوع ، وأنه حري بالدرس ، فجعلت أبحث عن دراسة قائمة بهذا الأمر ، فلم أهتمد في حدود ما بحثت ، فعمدت العزم على بحثه ، ثم عرضته على من لهم علم بالنحو ، والتوحيد والتفسير ، فمن مستغرب ، الى مستلرف فمشجع ، وكان الاستاذان المشرفان على هذه الرسالة اكثر من استمترتهم تمثالا لهذا الموضوع ، وتشجيعا لدراسته .

وقد رأيت في كتاب " ظاهرة الاعراب في النحو العربي " ، لأحمد سليمان ياقوته فصلا بعنوان " الاعراب في خدمة التفسير بالرأى " ووجدته طرق هذا الباب طرقا خفيفا سريعا غير شاف ولا كاف ، وعذره أن ذلك لم يكن شأنه الأكبر في دراسته تلك .

مصادر الدراسة :

- وقد تنوعت مصادر هذه الدراسة : فكان على رأسها القرآن الكريم .
- ومن كتب التفسير : " تفسير الطبري " شيخ المفسرين ، و " الكشاف " للزمخشري شيخ المعتزلة في التفسير ، ومفاتيح الغيب " للفخر الرازي ، شيخ الأشاعرة المفسرين وعلم من أعلام المتكلمين ، " والبحر المحيط " لأبي حيان أغنسى التفسير في النحو والاعراب .
- ومن كتب النحو : قرآن النحو " الكتاب " لسيويه ، و " الخصائص " لابن جني المعتزلي المدقق ، " والمغني " لابن هشام علم عصره في النحو .
- ومن كتب التوحيد : " الفقه الأكبر " للإمام أبي حنيفة ، و " أصول الدين " للبغدادي و " المواقف " للإيجي " و " فضل الاعتزال " لكل من البلخي والقاضي عبد الجبار .
- والحاكم الجشمي ، وكتب القاضي عبد الجبار ، والفتاوى لابن تيمية شيخ الاسلام امام السلفيين .
- ومن كتب القراءات : " الكشف " لمكي ، و حجة القراءات " لابن زنجلة " ، والنشر في القراءات العشر " لابن الجزري .

- ومن كتب اعراب القرآن : " معاني القرآن " للفراء ، امام الكوفيين ، " ومعاني القرآن و " اعرابه للزجاج ، و اعراب القرآن للنحاس و " املاء ما من به الرحمن للكبرى .
- ومن كتب علوم القرآن : " البرهان " للزركشي ، و " الاتقان " للسيوطي .
- ومن كتب الحديث " صحيح البخارى " وفتح البارى " لابن حجر العسقلاني .

صحة الموضوع:

وقد بذلت في هذه الدراسة جهدا كبيرا ، ذلك أن البحث في النحو وحده شاق صعب ، فكيف اذا جمعت اليه التوحيد والتفسير وعلم الكلام ، أحسب أن ذلك أمر صعب جدا وخطير ، ولكن لطف الله تعالى وتوفيقه جعل ^{الخطى} ^{الحنين} سهلا ، صحيح أن مصادر البحث متيسرة ، الا أن جمع المادة من ذلك التراث العظيم وفهم الآراء من بعض الاساليب الكلامية المعقدة ، وتصنيف الآراء والمسائل ، والموازنة بينها وتنسيقها ، كل ذلك كان يحملني الجهد الكبير ، اذا نظرنا الى أن الأمر يتعلق بصفات الله تعالى وتوجيه كلامه سبحانه ، وخصوصا أنني لست من أهل الاختصاص في العقيدة .

والخطأ فيها جسيم وخطير ، فأسأل الله القريب المجيب ، أن يعصمني من الزلل والخطأ ، أو أن أتول عليه - سبحانه - ما ليس لي به علم ، فان أصبت فبتوفيق الله ورضوانه ، فله الحمد والمنة ، وان أخطأت فمن الشيطان ونفسي ، فأستغفر الله وأتوب اليه .

خطة الدراسة:

قامت هذه الدراسة على مقدمة ، ومدخل ، وثلاثة فصول وخاتمة : فسرت في المدخل عنوان الرسالة ، تبياننا لمسائل الموضوع ، وتوضيحا لما يدخل فيه ، وما لا يدخل تجنبا للبس والغموض ، وذكرت فيه عقيدة أهل السنة ، والمعتزلة بما يتناسب مع هذا البحث .

وكان الفصل الأول في توحيد الله وتنزيهه في ذاته ، وذلك في بحثين :

الأول : بحثت فيه التوحيد والتنزيه في ذات الله سبحانه ، من حيث الوحدانية
وفي الشريك ، والند ، وتصور العدد ، والكل ، والجزء في ذات الله سبحانه .

الثاني : بحثت فيه مخالفة الخالق سبحانه للمخلوقات الحادثة ، من حيث
تنزيهه عن الزوجة والولد ، وأنه ليس بجسم ولا عرض ، فلا يجرى عليه الزمان ولا المكان
ولا الحوائج ، ولا العوارض النفسية الموجودة في الحوادث ، وتضمن ذلك بحسب
روية العباد للباري سبحانه .

وكان الفصل الثاني في توحيد الله سبحانه وتنزيهه في الصفات وذلك في
مبحثين :

الأول : بحثت فيه صفة العلم وأثرها في التوجيهات النحوية ، ومن مسائلها
قضية الاحاطة باعراب القرآن الكريم احاطة كاملة ، وتنزيه الباري سبحانه عن الجهل
والتوقع ، والترجي ، والاضراب ، والتردد ، والشك ، ومسألة التعجب ، وهل يصح على
الباري سبحانه ؟ ومسألة الزيادة في اعراب القرآن ، وهل تجوز ؟

الثاني : بحثت فيه صفة القدرة ، وأثرها في الاختيارات النحوية ، وذلك في
موضوع قدرة الله سبحانه على اليجاد والتكوين والتصريف في الموجودات المادية
المشاهدة ، وفي آثارها الملاحظة ، ودون التطرق لخلق الأفعال لأن ذلك موطنه
فصل القضاء والقدر .

وكان الفصل الثالث في عقيدة القضاء والقدر ، وأثرها في توجيه اعراب أي القرآن
وذلك في مسائل خلق الأفعال ، واردة الله لها ، كالايمان والكفر ، والطاعات
والمعاصي ، وتعليل أفعال الله سبحانه ، والهداية والضلال ، والحسن والقبح ، والصالح
والأصلح ، والثواب والعقاب .

منهج الدراسة :

وقد نهجت في هذه الدراسة منهجا قائما على الأسس التالية :

١ - أثرت تقسيم الفصول والمسائل حسب معاني العقيدة ، وقد كان هناك رأى آخر
وهو أن يكون التقسيم حسب أبواب النحو ومسائله ، ولكني رأيت بعد التصنيف

- والاستقراء أن الطريقة الأولى أسلم ، وأجمع ، وأضمن لعدم التكرار والتشتت ، وأفضل من حيث استيعاب كثير من المسائل النحوية ، ثم أن المعاني العقيدية هي المؤثرة ، فكان تقسيم الفصول تبعاً لها هو الأولى .
- ٢- اتبعت الطريقة الصحيحة في نقل الآراء ، إذ أخذتها من كتب أصحابها ، فلم أكف بذكر الرأي نقلاً عن معارضه ، بل تحريت نقل ذلك من كتب صاحبه ، حتى لا يحصل خلط ، أو غموض ، على أنني لا حظت أمانة علمائنا في نقل أقوال معارضهم ، فلم أجد تحريفاً ، ولا تصحيفاً ، ولا خللاً .
- ٣- اتبعت في بعض المسائل أسلوب الاستقراء ، خصوصاً إذا كانت المسألة ادخل في باب المعاني النحوية ، وتطور الدلالة .
واتبعت طريقة الاستنباط في المسائل التي كان الخلاف فيها متجهاً للحركات الثابتة كالموصلات والكتابات .
- ٤- اتبعت في ذكر الآراء التسلسل التاريخي ، لملاحظة التطور في درس النحوى ، ولملاحظة الردود على الآراء ، إلا إذا كانت المسألة تقتضي التقسيم إلى فريقين متعارضين ، تسهيلاً للدراسة ، وحصراً للآراء .
- ٥- على الرغم من تقديري العظيم لجهود علمائنا في القواعد النحوية ، إلا أنني اتبعت في تعليقاتي منهجاً قائماً على النظر في الأساليب وفق سليقة اللغة وفطرتها ، وجعلت ذلك هو الأساس السليم في درس النحوى لهذه الدراسة ، نظراً لصحتها التطبيقية .
- ٦- كنت أكتفي في مسائل الفصول بالآيات الواضحة الجلية ، التي تصلح لتكون مثلاً تلحق به الآيات المثيلة ، ولم أبحث الآيات التي يلزمها عناء شديد نفسي النظر ، وقد تكون علاقتها بالموضوع بعيدة أو واهية .
- ٧- كنت أدر تعليقاتي - على الأكثر - إلى نهاية المسألة ، وربما وضحت في أثناء ذكر الأقوال إذا اقتضى الأمر ذلك .

٨ - كنت أتكئ في تعليقاتي على الجوانب المختلفة في النحو والتفسير والعقيدة والحديث ، ولم يكن مذهب القائل وحده هو الحكم عندي ، بل موافقه ما يقول انسق القرآن دون تكلف ، مع رعاية المعاني المختلفة التي لا يصح الخروج عليها ، وعندما كنت أويد رأيا ما كنت أوضحه حينما ، أو أدعمه بأدلة أخرى ، وكذلك كنت أفعل في الآراء التي كنت لا أراها .

الخاتمة :

ذكرت في خاتمة الدراسة أكثر النتائج جددة وقيمة وأثرا ، واكتفيت بذلك عن ذكر النتائج الفرعية الكثيرة التي لا يتوصل إليها الا بالدرس التطبيقي .

الفهارس :

أثبت قائمة بأسماء المصادر والمراجع التي أخذت منها ، ثم جعلت فهرسا للآيات وآخر للأحاديث والآثار ، وثالثا للأعلام ، ورابعا لموضوعات الرسالة عامة .

هذا ، وان الحمد لله من قبل ومن بعد فهو سبحانه قد نذل لي سبل هذا البحث ، ثم ان الفضل الكبير ، والشكر الجزيل لأستاذي الكريمين المشرفين على هذه الرسالة ، الأستاذ الدكتور ابراهيم السامرائي رئيس قسم اللغة العربية في جامعة بغداد سابقا ، والدكتور راجح الكردي ، رئيس قسم أصول الدين في كلية الشريعة في الجامعة الاردنية ، فقد منحاني من ودهما وعلمهما وجهدهما مالا أستطيع الوفاء بحقه ، الا أن أقول : جزاهما الله عني خيرا ، وأن أظل ذاكرا لهما أياديهم الكريمة ، مقتديا بهما في ذلك ، وانني لأشكر كل من قدم شيئا لهذه الرسالة مذ كانت نواة الى أن استوت قائمة ، وهم كثير يعلمهم الله فجزاهم الله خيرا .

وانني لأضرع الى الله العلي القدير أن يتقبل مني هذا الجهد المتواضع وأن يجعله سبحانه خالصا لوجهه الكريم ، وأن يمن علي بالقبول ، وأن ينفعني وينفع المسلمين به انه سبحانه نعم المولى ونعم النصير ، والحمد لله رب العالمين .

مدخل الدراسة

يجدر بالباحث أن يدخل الى موضوعه بدخول يبحث فيه مصطلحات بحثه لايجاد تصور واضح عنه، إذ أن هناك تنبيهات وإشارات، واعتبارات لا بد من الأخذ بها، في دراسة كهذه .

وقد رأيت الفائدة كبيرة في تفسير عنوان الدراسة ، دفعا لأي لبس ، وتقريراً لأصول الدراسة ، وتوضيحاً للتصور الشامل الواضح للقضايا المتداخلة فيها ، تمهيداً وتوطئةً للدخول في التطبيقات الاعرابية، وحصراً لما تعنى به هذه الدراسة ، عما قد يتصوره الذهن ، من قضايا تلزمها ، وليست كذلك ، أو قضايا لا علاقة لها بها . وليست كذلك .

أ- تفسير العنوان :

١- كلمة " أنثر " :-

تعني هذه الكلمة النتيجة الحاصلة من شيء ما في شيء آخر، وما يدل على ذلك من علامات ، ودلالات (١)

٢- التوحيد :

ويعني وصف الله سبحانه بأنه واجب الوجود وحده ، وأن ما سواه حادث زائل ، وأنه سبحانه هو وحده المعبود . المستحق لصفات الربوبية والألوهية ، وأنه سبحانه له الأسماء الحسنى ، والصفات العليا التي لا يشركه فيها أحد ، ولا يشبهه فيها شيء ، والعلاقة بين مصطلحي التوحيد والتنزيه وثيقة ، ولكننا نفعل هذا لتسهيل الدراسة وزيادة التوضيح .

٣- التنزيه :

وهو ابعاد الأوصاف البشرية ، عن الله سبحانه ، دفعا للتشبيه ، في اثبات الصفات لله ، أو نفياً عنه سبحانه ، ويعرف الأخذون بعقيدة التشبيه ، بالمشبهة ، والمنكرون

(١) أنظر: التحريفات ، للشريف الجرجاني ، والدار التونسية للنشر ، ١٩٧١م ص ٨

للصفات جملة ، بالمعطلة أو المبطله ، أما أهل السنة ، فقد قالوا بمعرفة الله تعالى بصفاته الواجب ثبوتها له ، مع تنزيهه عما لا يليق به سبحانه (١) .

وسنين فيما يلي ، قضايا التوحيد والتنزيه ، التي أثرت في توجيه اعراب القرآن ، وسنتبع في ذلك منبجا قائما على أساس اعتبار أن العقيدة " قبل الخلاف (٢) وقبل مقررات علم الكلام ، بلا لا بد من ذكر ذلك لأن الدراسة قائمة أسس منها على أساس علم الكلام ، عند السنة والمعتزلة معا .

ونوضح في هذا البيان مصطلحات تذكر في الدراسة وهي :
مذهب أهل السنة ، والسلف ، والخلف ، والأشاعرة ، والمعتزلة ، مع بيان تقارير أهل هذه المصطلحات في التوحيد والتنزيه .

٤ - التوحيد والتنزيه عند أهل السنة :

أهل السنة أصناف ذكرهم صاحب " الفرق بين الفرق " ونحن نذكر منهم ما يعيننا في هذه الدراسة وهم :

١ - صنف أحاطوا العلم بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب ، وسلخوا في هذا النوع من العلم طرق الصفاتية ، من المتكلمين - رأى الذين يثبتوا الصفات لله سبحانه - الذين تبرؤوا من التشبيه ، والتعطيل - وهم الأشاعرة الذين اقتفوا أثر أبي الحسن الأشعري .

٢ - أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث ، من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله ، وفي صفاته الأزلية ، وتبرؤوا من القدر والاعتزال ، وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة من غير تشبيه ولا تعطيل ، وذكر منهم أصحاب المذاهب الأربعة ، وأهل الظاهر .

(١) انظر : التعريفات : ٣٦

وأنظر : القاموس الاسلامي : ٥٠١

(٢) منهج لعرض العقيدة في مرحلة سابقة لاختلاف العلماء ، ينهجه ويصطلح عليه بهذا المصطلح ، الدكتور راجح الكردى استاذ العقيدة في كلية الشريعة بالجامعة الاردنية .

٣- قوم أحاطوا علما بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وعرفوا أسباب الجرح والتعديل ، ولم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة .

٤- قوم أحاطوا علما بأبواب الأدب ، والنحو ، والتصريف ، كالخديل ، وأبي عمرو بن العلاء ، وسيبويه ، والفراء ، والاختفش ، والاصمعي ، والمازني ، وسائر أئمة النحو ، من الكوفيين والبصريين ، الذين لم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع القدرية ، والرافضة أو الخوارج ، ومن قال في شيء من الأهواء الضالة ، لم يكن من أهل السنة ، ولا كان قوله حجة في اللغة والنحو .

٥- قوم أحاطوا علما بوجوه قراءات القرآن ، وبوجوه تفسير آيات القرآن ، وتأويلها وفق مذاهب أهل السنة ، ودون تأويلات أهل الأهواء الضالة (١)

وأما تقريرات أهل السنة في التوحيد والتنزيه ، فستذكر منها ما يعني هذه الدراسة ، وهي كما يلي : (٢)

الله تعالى واحد في ذاته ، لا من طريق العدد ، أي أنه لا شريك له ، لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شيء من خلقه .

لم يزل ولا يزال موصوفا بأسمائه ، وصفاته ، الذاتية ، كالعلم ، والحياة ، والكلام والفعلية ، كالخلق ، والرزق ، أما الذاتية : فالحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والكلام والارادة ، وأما الفعالية : فالتخليق والترزيق ، والانشاء ، والابداع ، والصنع ، وغير ذلك من صفات الفعل .

(١) أنظر: الفرق بين الفرق ، عبد القاهر البغدادي ، منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٨ ص: ٣٠٠ - ٣٠٢
وقد يطلق على الصنف الأول مصطلح الخلف ، ويدخل في الصنف الثاني اتباع الامام احمد بن حنبل رحمه الله الذين سلكوا سبيله في الصفات ، وقد يطلق عليهم مصطلح السلف .

(٢) انظر: الفقه الأكبر ، الامام ابو حنيفة ، بشرح ملا علي القاري ، تصحيح محمد بدر الدين الغساني الحلبي ، الطبعة الأولى ، مطبعة التقدم بمصر ، ص ١٨٠ - ١٨٢ بتصرف يسير .

لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته ، لم يحدث له اسم ، ولا صفة ، لم يزل عالما بعلمه ، والعلم صفة في الأزل ، فتكلما بكلامه ، والكلام صفة في الأزل ، وخالقا بتخليقه ، والتخليق صفة في الأزل ، وفاعلا بفعله ، والفعل صفة في الأزل ، والفاعل هو الله تعالى .

وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وهو سبحانه شيء لا كالأشياء ، ومعنى الشيء : اثباته بلا جسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا حد له ولا ضد له ، ولا مثل له ، وكان الله عالما بالأشياء في الأزل قبل كونها .

ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء (لا بمشيئته ، وعلمه) وقضائه ، وقدره ، وكتبه ، ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم ، والقضاء والقدر والمشئته صفاته في الأزل ، بلا كيف ، وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها .

والطاعات كلها واجبة بأمر الله تعالى ، ومحبتة ، وبرضاة ، وعلمه ، ومشيئته وقضائه ، وتقديره ، والمعاصي كلها بعلمه ، وقضائه ، وتقديره ، ومشيئته ، لا بمحبته ، ولا برضاة ، ولا بأمره .

والله تعالى يرى في الآخرة بلا تشبيه ولا كيفية ، ولا كمية ، والله تعالى يتفضل على عباده ، عادل ، قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستحقه العبد ، فضلا منه ، وقد يحاقب على الذنب ، عدلا منه ، وقد يعفو فضلا منه .

والله تعالى يهدى من يشاء ، فضلا منه ، ويضل من يشاء ، عدلا منه ، واضلاله خذلانه ، وتفسير الخذلان أن لا يوفق العبد إلى ما يرضاه منه ، وهو عدل منه ، وكذا عقوبة المخذول على المعصية .

هـ السلف والخاف : وهم أهل السنة جميعا ، ونكتفي بتعريفنا بهم من خلال آرائهم بالنقاط التالية : -

- أ- اتفق السلف والخلف على تنزيه الله تبارك وتعالى من المشابهة لخلقه .
- ب- يقطعون جميعا ، بأن المراد بالفاظ النصوص في حق الله تبارك وتعالى ، غير ظواهرها التي وضعت لها في حق المخلوقات ، وذلك بناء على نفي التشبيه .

ج - يتفقون على أن الألفاظ العربية ، لا يمكن أن تحيط بما ليس لأهلها بحقائقه
علم ، وحقائق ما يتعلق بذات الله تبارك وتعالى من هذا القبيل .

فقد اتفقوا جميعا على أصل التأويل ، وامنحصر الخلاف في أن الخلف زادوا
تحديد المسمى المراد ، حيث ألجأتهم ضرورة التنزيه الى ذلك ، حفظا لعقائد العوام
من شبهة التشبيه .

واتفقوا على أن المراد غير الظاهر المتعارف بين الخلق ، وهو تأويل على
الجملة ، واتفقوا على أن كل تأويل يصادم بالأصول الشرعية غير جائز ، فالخصم
الخلاف في تأويل الألفاظ بما يجوز في الشرع .

ومن السلف من فوضوا علم معانيها الى الله تعالى ، ورأوا امرارها كما جاءت من
غير تكليف ولا تشبيه ولا تعطيل ، والخلف بينوا معناها بما يدل عليه اللفظ العربي
مع تنزيه الله تعالى ، ولم يفوضوا كما فوض السلف . (1)

ونحن نرى أن طريقة السلف أسلم ، لأنه قد يكون مراد الله سبحانه من الألفاظ
غير ما حقق الخلف ، وهذا لا يعني تجريد الألفاظ من كل معنى ، بل لا بد أن يقع
في الذهن معنى ، قد يصعب على الانسان تحديده وحصره ، وكيف لا ، والانسان محدود ،
والله سبحانه لا يحده شيء ، ولا يحيط بذاته أحد .

٦ - المعتزلة : ونحن نذكر من أصول المعتزلة ما يعني هذه الدراسة ، ومنها :
أن الدليل في العدل والتوحيد - وما عنوان الاعتزال - هو العقل ، لأنه مصدر
التحسين والتبسيح .

والعدل والتوحيد عندهم يتضمن قنانيا منيا : أنه لا بد لهذا العالم من محدث ،
قادر ، مخالف للحوادث ، حي بذاته ، عالم بذاته ، قادر بذاته ، والعقل يدل على أنه

(1) انظر : مجموعة رسائل الامام الشريد حسن البنا ، المؤسسة الاسلامية للطباعة
والصحافة والنشر ، بيروت ، ص : ٣٣٠ - ٣٣٣
وانظر : اتعاقب الكائنات ببيان مذنب الساف والخلف في المتشا بنات ، محمود
محمد خطاب السبكي ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ، ص : ٣٤٧ -
٣٤٨

ليس كمثلته شيء ، وأنه عدل لا يجور ، ولا يحب الفساد ، وأنه صادق في كل أخباره ،
لا يخلف الميعاد ، وأن كل من ارتكب معاصيه بخلاف من يُبليعه في باب الذم له ،
وأن القرآن مخلوق حادث .

وأجمعوا على أنه سبحانه لا يرى في الدين ولا في الآخرة ، وليس مرادهم بأنه
واحد في الوجود ، لأن غيره كذلك ، بل واحد في صفاته ، قادر لذاته ، لبيِّن
من القادر بقدرته ، عالم بذاته ، لبيِّن من تجوز عليه السنة والنوم والموت .

وعلى هذا أجمعوا في كل صفات الله تعالى أنها للذات ، وترجع إلى
الذات هو منعوا في شيء من صفاته أن يكون بمعنى أزلي ، ويقولون في هذه الصفات ، هو
واحد لا نظير لفي كلهما ولا في أحدهما .

وأجمعوا على أنه ليس بجسم ، ولا عرض ، ولا يجوز عليه ما يجوز عليهما مما يرجع
إلى صفاتهما ، فلا يجوز المكان والجوارح والأعضاء .

ولا يوصف بالقدرة على القبح تنزيها ، فالانفعال القبيحة ليست من خلق الله ،
والإيمان والكفر غير مخلوق من الله في العبد ، لأنه يبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب .
ويقولون بأنه لا يجب واجب على الله أن يفعل بالعبد من تمكين ومجازاة إلا
ولا بد أن يفعل ، ومن يقول منهم ان الأصل لا بد من أن يفعله ، فلأن عنده أنه من
الواجبات ، من يقول بأن عند الله لطفاً لوفعه بالكفر لآمن ، فلأن عنده أن ذلك
ليس بواجب .

واتفقوا على أنه تعالى لا يكلف العباد إلا في القدرة على ما كلفهم تعالى ،
ولذلك قالوا بأن القدرة تكون على الكفر والإيمان والطاعة والمعصية .
ولا خلاف بينهم أن وعيد الله بالعقاب حق ، لا يجوز عليه الأخلاق ولا الكذب
كما أن وعده الثواب حق ، ولا خلاف بينهم في أن مرتكب الكبيرة من أهل النار ، وأن
من يدخل النار يكون مخلداً فيها . (١)

(١) انظر: فضل الاعتزال تأليف أبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ، والحاكم الجشي
تبع ، فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٤ م ص: ١٣٩ ، ١٥٩
١٦٩ ، ٣٤٦ - ٣٥٠ بتصرف .

٧ - معنى كلمة " توجيه " :-

التوجيه : ايراد الكلام محتملا لوجهين أو أكثر ، أو ايراد الكلام على وجه يندفع به كلام الخصم ، على أن يكون الكلام متحملا لذلك . (١) .
وليس مرادنا من التوجيه تحديد وجهة معينة للكلام لا ينفك عنها ، كما قد يفهم من مصطلح التوجيه في آيامنا هذه ، بل مرادنا ذكر الوجوه المختلفة التي أدى التوحيد والتنزيه الى تحميلها لسياق الكلام تأييداً لوجهة نظره ، ودفعاً لوجهة نظر أخرى ، وقد يكون المعنى الواحد مؤدياً الى وجهين لا يتعارضان .

وهو عندنا في هذه الدراسة قد يتجه للتأويل في وجه واحد ، على نحو يؤيد حجة ما ، أو يدفع حجة أخرى .

وقد يختار أهل السنة أنفسهم عدة أوجه لا تناقض مذاهبهم ، ولكن بعضها أقرب من بعض ، وقد يختار فريق من السنة وجهها موافقا لوجه المعتزلة ، مخالفاً له في التأويل ، أو موافقا لمتبعا لاختلاف المعنى الحقيقي .

٨ - معنى " كلمة اعراب " :-

مرادنا من كلمة " اعراب " والمعنى المتعارف عليه في آيامنا هذه ، من حيث حركات الأواخر ، ومعاني الأدوات النحوية ، كالحروف ، والظروف ، والأفعال ، وحقائق الكسنيات ، وعلام تعود ، كأسماء الإشارة ، والموصولات ، والضمائر ، هذا ما تعنى به هذه الدراسة .

٩ - القرآن :

واعتمادنا في هذه الدراسة على النص القرآني الكريم المتواتر ، الذي تصح الصلاة به ، وذلك على القراءات العشر ، التي استقر الأمر على صحة تواترها ، دون الأخذ بالشاذ . من القراءات التي انصححت عربية فلا تصح قراءة (٢) .

(١) انظر : التعريفات : ٣٧

(٢) انظر : النشرفي القراءات العشر ، محمد بن الجزري ، تصحيح علي محمد الضباع دار الكتب العلمية ، بيروت ص : ٩٩ - ١٩٢ ، وفيه بيان شاف للقراء العشر وروياتهم .

١٠ - معنى قولنا " عند السنة والمعتزلة " :

اخترت في هذا البحث أن أقول : عند السنة والمعتزلة ، وليس : بين السنة والمعتزلة ، لأن المسائل التي اتفق فيها أهل السنة والمعتزلة كثيرة ، ولأن كثيرا من المسائل لم يكن للمعتزلة فيها رأي لأنها لم تدخل قضاياهم ، فرأيت أن المسائل التي اختلفت السنة والمعتزلة فيها وان كانت كثيرة جدا ، بل قد تزيد على النصف ، إلا أنها لا تصلح لأن تحمل عنوان الدراسة ، ثم إنها متضمنة في قولنا : عند السنة والمعتزلة ، وأما إذا قلنا : بين السنة والمعتزلة ، فسيكون ذلك تجاوزا للمسائل التي ليس فيها خلاف ، أو ليس للمعتزلة فيها رأي أصلا .

ب - اشارات وتوضيحات : -

١ - عندما اخترنا التوحيد والتنزيه ، موضوعا لدراسة أثرهما في اعراب القرآن ، لم تكن هذه الدراسة بدعا من الدراسات ، فالتوحيد أصل الاسلام ، وقد قامت دراسات كثيرة ، قديما ، وحديثا ، لبيان أثر العلوم الاسلامية في اللغة والنحو ، فالاعجاز - وهو معنى رئيس من معاني العقيدة - قامت عليه دراسات جليله ، لبيان أثره في البحث البلاغي ، ويعد كتاب " اعجاز القرآن " للجرجاني أثرا جليلا من آثار الايمان باعجاز هذا القرآن ، وعلم أصول الفقه له نصيب في الدرس النحوي ، نرى ذلك عند ابن جنبي في " الخصائص " ، وفي كتب أبي البركات الانباري " كالاغراب في جسد الاعراب " ، وعند أبي المكارم في " أصول التكفير النحوي " ، ولعل صبيحة ابن مضاه القرطبي في " الرد على النحاة " مشحونة بأثر الفقه الظاهري (١).

(١) انظر : ظاهرة الاعراب في النحو العربي ، وأحمد سليمان ياقوت ، عمادة شؤون المكتبات ، جامعة الرياض ، المملكة العربية السعودية ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الأولى ١٥٥ - ١٨٣

٢- عندما ندرس أثر التوحيد والتفريه ، فاننا ندرس أثر المعاني فـ في الصناعة النحوية وهذا يؤدي الى اشارات في هذه المسألة ، ومن ذلك أثر المعنى في حركات الاعراب ، واختلافها ، وأنها تدل على اختلاف المعاني (١) .

وقد ذكر ابن هشام في نعيانه الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب ، من جهتها ، أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى ، أو أن يراعي معنى صحيحا ، ولا ينظر في صحته في الصناعة (٢) .

وذكر السيوطي من فوائد كتب اعراب القرآن معرفة المعنى ، لأن الاعراب يميز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين .
وذكر أنه قد يتجاذب المعنى والاعراب الشيء الواحد ، فالتمسك به حنيئذ صحة المعنى ، ويؤول الاعراب لصحة المعنى .

وذكر أنه قد يقع في كلام المعربين والمفسرين تولهم : هذا تفسير معنى ، وهذا تفسير اعراب ، والفرق بينهما أن تفسير الاعراب لا بد فيه من ملاحظة الصناعة النحوية ، وتفسير المعنى لا تضره مخالفة ذلك (٣) .

فالعلاقة بين المعنى والصناعة النحوية وثيقة ، وكل منهما يؤثر في الآخر ، والذي نراه مراعاة العدل في ذلك ، هو ألا ينقلب جانب على آخر .

(١) انظر: الايضاح في علل النحو ، الزجاجي ز ت ح ، مازن المبارك ، مكتبة دار المعرفه ، القاهرة ، ١٣٧٨ - ١٩٥٩ م ، ص: ٦٩ - ٧١

(٢) انظر: المعنى ، ابن هشام ، ت ح ، مازن المبارك : ٦٨٤ - ٧٠٦

(٣) انظر: الاتقان في علوم القرآن ، السيوطي ، طبع مصطفى البابي الحلبي ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م ، ص: ٢٣٥ - ٢٣٩

وانظر: مجلة البحث العلمي والترات الاسلامي ، جامعة الملك عبد العزيز ، مكة المكرمة ، العدد الأول ١٣٩٨ هـ ، ص ٧٥ - ٧٨

٣ - وبحثنا هذا في اعراب القرآن الكريم ، والكلام الالهي المعجز ، والاعراب
أحد جوانب التفسير ، ولذا رأينا العلماء يضعون تنبيهات لمن يريد اعراب القرآن
لما لهذا الكلام من جلال واعجاز ، تأدبا مع الله سبحانه ، وذلك أثر من آثار
التوحيد والتنزيه ، ومن تلك التنبيهات ما ذكره السيوطي في الاتقان :

أ- أول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يريد اعرابه ، مفردا أو مركبا ،
قبل الاعراب ، فانه فرع المعنى .

ب- أن يكون مليئا بالعربية لئلا يخرج على ما لم يثبت .

ج- أن يتجنب الأمر البعيد ، والأوجه الضعيفة ، واللغات الشاذة ، ولا يخرج
على القريب القوى الصحيح ، فإن لم يظهر فيه إلا الوجه البعيد ، فله عذر ، وان ذكر
الجميع لقصد الاعراب والتكثير ، فصعب شديد ، ولبيان المحتمل وتدريب الطالب ،
فحسن في غير ألفاظ القرآن .

أما التنزيل ، فلا يجوز أن يخرج الاعلى ما يغلب على الظن ارادته ، فان
لم يغلب شيء ، فليذكر لأوجه المحتملة من غير تعسف .

د - أن يستوفي جميع ما يحتمله اللفظ من الأوجه الظاهرة .

هـ - أن يتأمل عند ورود المشتبهات .

و- ألا يخرج على خلاف الأصل أو خلاف الظاهر بغير مقتضى (١) .

وفي هذه الاشارات فوائد لنا في التعرف الى أي المذاهب أكثر
تمثلا لهذا ، وأيها أقرب الى الاعراب والخروج عن الظاهر ، وكأن السيوطي
رأى التعسف والجهل والتكلف والتحمل في اعراب طوائف من الناس ، فذكر ذلك
تنبيها وتوضيحا ، وحفظا لقداسة كلام الله سبحانه .

وقد رد الأستاذ على النجدي ناصف محاولة النظر في القرآن الكريم في ضوء علم
النحو ، أو من يدعو الى نحو يقوم على ماورد في القرآن ، لأن القرآن بقراءات متعددة ،
وفي القراءات خلاف في بنية بعض الكلمات ، وحركاتها ، وفي القرآن آيات مشكلات في

الاعراب ، والقرآن ليس كتاب لغة ، بل هو وحي وتنزيل ، فلندعه في مكانه
من الأفق الأعلى (١) .

ومع أننا نوافق الباحث فيما ذهب اليه في القضية الأولى ، إلا أننا نتلثب ملينا
في معالجة القضية الثانية ، فنحن نعلم أن القرآن يختلف عن غيره
من كلام العرب ، من حيث القراءات ، وصحيح أن القرآن ليس كتاب لغة ،
أي أنه ليس بحثا في النحو واللغة ، إلا أنه كتاب بلسان عربي مبين ، معجز ، واعجاز
القرآن اعجاز بياني لغوي نحوي أولا .

وكيف يكون القرآن ، ادينا في أفعالنا ، وتصريف شؤوننا ، ولا يكون مقياسا نحتدى
به في كلامنا ، وطرائق تعبيرنا ، وهو ذروة البيان والفصاحة ؟

وأما ما يخشاه الباحث من أن كاتباً ما ، وقد يكون على غير علم ، يقوم لبيني كلاماً
على نسق ما ورد في القرآن ، فيأتي باسم مرفوع مثلاً بعد عدد من أسماء " ان " في
مثل قوله تعالى : (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابغون والنصارى) (المائدة
٦٩) ، فيخيل لمن ينظر فيه على أسس قواعد النحو ، فيستغرب ، أقول : ان مثل
هذه الحال تضعنا في اشكال حقا .

والذي نراه هو أن يحتدى حدو القرآن الكريم فيما ، ومتعارف عليه عند أهل
العلم ، وموافق له وضع النحو ، وترك المواضيع التي قد تحدث اضطراباً ، وفتح
باباً لنير أهل العلم ليتدبروا بها ، فلتبت تلك الدائرة خاصة بالاعجاز الرباني
في الكلام .

وفي الجانب الآخر من المسألة ، ما ذكره ابن جنّي ، إذ عقد نصلاً عنونه بقوله :
" فصل فيما يؤمنه علم العربية من الاعتقادات الدينية ، قال : " اعلم أن هذا
الباب أشرف أبواب هذا الكتاب ، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ، ولا وراءه نهاية ،
وذلك أن أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها ، وحاد عن الطريقة المثلى
اليها ، إنما استهواه واستخف حلمه ، وضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة ، وأصل
اعتقاد التشبيه لله تعالى بخلقه منها (١) .

(١) الخصائص ، ابن جنّي ، فتح ، محمد علي النجار دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٧٦ هـ
١٩٥٦ م ، الطبعة الأولى ، ٣٤ : ٢٤٥ - ٢٥٥

وهذا يدلنا على أساس عظيم من أسس المعتزلة في تقرير آرائهم . ألا وهو التوجيه اللغوي ، واستنباط التأويلات مما قد تعمله هذه اللغة حتى كانت اللغة هي المفزع والبلجأ الذي ينحاز إليه المعتزلة في تأويلاتهم (١).

وكذلك فإننا نجد أهل السنة يحتجون بأصل الوضع اللغوي ، لينصروا ما ذهبوا إليه ، ولعل أصل الوضع اللغوي كان يسعف أهل السنة أكثر من المعتزلة (٢).

وهذا يدلنا على أن العلاقة بين المعاني الحقيقية واللغوية والصناعية النحوية علاقة تأثر وتأثير ، وحفظ ورعاية من كل منهما للأخرى .

(١) انظر ذلك مثلاً : الكشاف الزمخشري ، دار المعرفة ، بيروت ، ١ : ٢٥٧ وانظر : مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ، الرازي ، دار الكتب العلمية ، طبران الطبعة الثانية ، ١١ : ١٦ ، ١٩ : ٢٣١ ، ٢٤ : ٥٩

(٢) انظر : لذلك مثلاً : تأويل مشكل القرآن ، ابن قتيبة ، فتح ، السيد صقر ، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م الطبعة الثالثة ٠٨٣

وانظر : اعراب القرآن ، النحاس ، فتح ، زهدى غازى زاهد ، مطبعة العاني ، بغداد ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م ، ٣ : ١٣

وانظر : الفتاوى ، ابن تيمية ، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدى ، ١٣٩٨ هـ ، ٢ : ٢٨ وانظر : مفاتيح الغيب ١٤ : ٧٠ ، ٢٧ : ٣٦

٤ - ولا يعني اقتصرنا على دراسة التوحيد وأثره ، عند السنة والمعتزلة ، أن الفرق الأخرى لم تلج هذا الباب ، بل رأينا توجيه الاعراب لتأييد المذهب عند الخوارج والشيعة والصوفية ، ولكن الخوارج لا يختلفون عن المعتزلة في بعض قضايا هذا الموضوع ، فمن نجد في تفسيرات الخوارج والشيعة توافقاً مع المعتزلة كمسألة رؤية الباري ، سبحانه ، وأفعال العباد ومصير مرتكب الكبيرة (١) .

وام يكن للخوارج نباء متكامل في التطبيق النحوي لإعراب القرآن ، يؤيدون به مذهبهم كما فعل المعتزلة مثلاً .

وأما الشيعة ، فإن كثيراً من توجيهاتهم ، ليس له مسوغ في النحو لا من بعيد ولا من قريب ، خصوصاً في الكليات ، فهم يؤولونها كما يحلو لهم ، وهذا لا يصلح لأن يدرس دراسة تتحرى الدقة والصواب .

وأما الصوفية فإنهم سخروا التوجيهات النحوية في بعض المواطن ليؤيدوا مذهبهم ، إلا أن التكلف ظاهر عندهم كما وعند الشيعة .

وأما المعتزلة فإن عندهم تكاملاً في النص العقيدى ، ولهم جهود كبيرة في التوجيه النحوي لنصرة مذهبهم ، وقد نبغ منهم نحاة كبار ، كابن جني والزمخشري ونرى بعض تقريراتهم شاعت في المصطلح النحوي ففي ضوء ذلك كان لهم نصيب كبير في هذه الدراسة .

وأما أهل السنة فهم أهل الميزان القويم والصراط المستقيم ، الذي يقاس عليه كل توجيه عقيدى أو نحوي ، وهم المعبرون عن أصل الوضع اللغوي دون تكلف واغراب ، وهم أهل العلم الصحيح وجمهرة النحاة والمفسرين منهم .

(١) انظر: التفسير والمفسرون ، محمد حسين الذهبي ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م ، ٢ : ١٢٨ - ١٣١ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ، ١٩٦ - ١٩٧ ، ٣٢٦ ، ٣٢٨ ، ٣٤٤ ، وانظر ظاهرة الاعراب : ١٨٧ - ٢٠٨ .

الفصل الأول تَوْحِيدَ اللَّهِ فِي ذَاتِهِ

يشتمل هذا الفصل على المباحث التالية :-

١- مبحث الوجدانية :-

وتصني أن الله ليس مركبا من أجزاء ، ولا مكونا من جزئيات ، ليس بجوهر ولا عرض ، ليس له حد أو نهاية ، وليس له نداء أو شبهة في وجوده وصفاته ، قال تعالى :
(قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كفوا أحد)

(الاغلاص ١ - ٤)

فالله سبحانه منزّه عن مشابهة الماديات ، في تكوينها ، وتركيبها ، وذواتها (١) ، قال تعالى : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) (الشورى : ١١)
والله سبحانه شيء لا كالأشياء ، وليس كذاته سبحانه ذات ، وهو سبحانه واحد ، أحد ، فرد ، صمد ، وتر ، ليس له شريك ، وطاعيته سبحانه هي وجوده ، ولا فرق بين المادية والوجود ، ويرى الممتزلة إثبات ماهية عارضة عن الوجود خلافا لأهل السنة . (٢)

وسيبحث فيما يلي الآيات ، التي أثر هذا الاعتقاد ، في توجيه اعرابها ، وقد كان نفي الشريك ، هو المعنى القائم في آيات المسائل ، والمندرجة تحت هذه الصفة وهي كما يلي :-

(١) انظر : أصول الدين ، عبدالقادر البغدادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، صورة عن ألبعة مدرسة الالهيات بدار الفنون التركيبي باستانبول . ط ١ استانبول ، مطبعة الدولة ، ١٣٤٦ - ١٩٢٨ ، ط ٣ ، ١٤٠١ - ١٩٨١ ، بيروت ، ٧٦ - ٧٣
وانظر : المواقف ، عضد الدين ، عبدالرحمن الانجسي ، عالم الكتب ، بيروت ، ٢٧٨ - ٢٧٩ .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ، ابن أبي العز الحنفي ، المكتب الاسلامي ، دمشق ، ٦٧ ، ١٤٠٠ هـ ص ١١١ - ١١٢
وانظر : المواقف : ٥٣ - ٥٥
وانظر : فضل الاعتزال لأبي القاسم البلخي والناضي عبدالجبار والحاكم الجشمي ، فتح فؤاد سيد ، دار التونسية للنشر ، ١٣٩٣ هـ ١٩٧٤ م ص ٣٤٦ - ٣٤٨

١- (لا إله إلا الله) محمد : ١٩)

وشاهدنا هو خبر لا النافية للجنس في هذه الآية :

معلوم في النحو أن مثل هذا التركيب يفصل كما يلي :

أ- لا : حرف ينفي جنس الاسم الذي يليه .

ب- إله : اسم لا النافية للجنس .

ج- خبر لا النافية محذوف جوازاً ، تقديره : " في الوجود " أو " لنا " . أو " بحق "

أو أي تقدير ، يتسق مع المعنى ، ولا يخرج عن التركيب ، والتقدير المألوف .

وقد كان الاختلاف في توجيه إعراب هذه الآية من شقين :

١- هل لابد من تقدير خبر لا النافية ؟ ، أم يمكن الاستغناء عن ذلك .

لمعنى خاص بهذه الآية ؟

٢- أي التقديرات للخبر المحذوف هو الصحيح ؟ ، أهو : " لنا " أم " فسي

الوجود " أم " بحق " ؟

نبحث الآن في الشق الأول :

اعترض الامام أبو عبد الله الفخر الرازي على مسألة تقدير الخبر ، فرأى أن هذه

الآية لا تحتاج إلى تقدير خبر ، وتصور أن عدم تقدير الخبر ، أقوى في التوحيد الصرف ،

لأن النفي إن ذاك يتجه للماضية ، ونفي الماضية أقوى من نفي الوجود ، فكان إجراء

الكلام على ظاهره ، والإعراض عن الإضرار أولى وأحسن . (١)

(١) انظر : مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ، الفخر الرازي ، دار الكتب العلمية ،

طهران ، ط ٢ ، ٤ ، ١٧٤ ، ١٤٠ ، ١٤٧ : ١٤٨ -

وقد وافق الرازي فيما ذهب إليه عالم آخر هو المنتجب . (١)
وقد رد أبو عبد الله المرسي على ذلك الاعتراض فقال : " وهذا كلام من لا يعرف
لسان العرب ، فإن (إله) في موضع رفع المبتدأ على قول سيبويه ، وعند غير اسم
(لا) ، وعلى التقديرين فلا بد من خبر المبتدأ ، وإلا ، فما قاله - يعني -
المنتجب - من الاستفناء - عن الإضرار - فاسد ، وأما قوله : إذا لم يضر يكون
نفيًا للماهية ، وليس بشيء ، لأن نفي الماهية هو نفي الوجود ، لا تصور الماهية
إلا مع الوجود ، فلا فرق بين : " لا ماهية " و " لا وجود " ، وهذا مذهب أهل
السنة خلافاً للمعتزلة ، فانهم يثبتون ماهية عارية عن الوجود . (٢)

التعليق :

ما قرره المرسي هو الصحيح ، فقصد الكلام نفي الألوهية عن غير الله ، وليس نفي
الألوهية مجردة ، ولولا ذلك لما كان هناك رابط بين : ما بعد (لا) ، وما
بعد (إلا) ، ويؤيد ذلك ما ذكره السمين ، وهو أن لفظ الجلالة بدل من الضمير
المستكن في الخبر المحذوف ، ولذلك رفع . (٣)

-
- (١) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ١١١ - ١١٢
والمنتجب هو : المنتجب بن أبي العز ، عالم بالعربية والقراءات ت ٦٤٣ هـ
انظر ترجمته في : بغية الوعاة ، السيوطي ، غ . محمد أبي الفضل إبراهيم
دار الفكر ، ط ٢ ، ١٣٠٩ - ١٣٧٩ ، ٣٠٠ :
وانظر الاتقان ، السيوطي ، طبعة مصطفى البابي الحلبي ، ط ٤ ، ١٣٦٨ - ١٩٧٨ ،
١٠ : ١
وانظر : الأعلام ، للزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٠ ، ٣ : ٧٠
وفي شرح العقيدة " صاحب المنتخب " بإضافة صاحب ، وبالخاء المعجمة ، وهو وهم
تصحيحه في الأعلام ، وهو في البغية كما صحح صاحب الأعلام .
(٢) المصدر السابق والصفحات نفسها والمرسي هو : أبو عبد الله محمد بن عبد الله ، نحوي
أندلسي ، عالم بالقراءات ت ٦٥٥ هـ ، انظر : البغية ١ : ٤١٤
(٣) انظر : الفتوحات الإلهية وحاشية الجمل على الجلالية ١ ، لسليمان العجيلي
المعروف بالجمل ، طبع عيسى البابي الحلبي ، ١ : ١٢٨
والسمين هو : أحمد بن يوسف الحلبي ، نحوي ، مفسر ، عالم بالقراءات ، له الدر
المصون في أعراب القرآن " ت ٧٥٦ ، انظر : البغية ١ : ٤٠٢

وتوجيه السمين قائم على تقدير خبر يتحمل الضمير كقولنا " لا إله يعبد بحق إلا الله " أو " لا إله مستحق العبادة إلا الله "

والذي دعا الرازي والمنتجب ، الى ما ذكره هو تصورهم الكلامي للمسألة وقد رأينا نسق العربية بأبي ذلك .

وأما ردُّ الرسي على ذلك ، فقد استند الى أن ما ذكر من تفصيل الماهية ، والوجود ، راجع إلى تصور المعتزلة ، في أن الماهية غير الوجود ، وهذه المغايرة أتية من تصورهم أن عدم شي " ، وأهل السنة لا يرون عدم شيئاً . (١)

وأما الشق الثاني من المسألة في الآية ، وهو أي التقديرات للخبر أوجه ، فهذا بيانه :-

جربى كلام النحويين على أن خبر لا النافية للجنس ، يقدر تقديرات توافق المعنى ، ولا تخرج عن أصل التركيب ، كقولنا : " لنا " أو " كائن " أو " موجود " الى غير ذلك .

وقد نقل عن ابن تيمية وابن القيم أن التقدير الصحيح للخبر هو : " بحق " أي " لا إله بحق إلا الله " وعلل ذلك بأن النفي متجه الى الاستحقاق بالألوهية وأنه ليس إلا الله ، وأما نفي وجود الألهة ، فليس هو الوجه المطلوب ، لأن هناك ألهة كثيرة تعبد من دون الله ، وقد ذكر القرآن الكريم تلك الألهة ، وذكر عبادة الناس اياها ، فهي والحالة هذه موجودة ومعبودة ، ولكنها لا تستحق العبادة والألوهية . (٢)

(١) انظر : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ابن حزم ، دار المعرفة ، بيروت ، أعيد طبعه بالأفست ١٣٩٥ - ١٩٧٥ ، ٥ : ٤٢

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية : ٥٦٨ ، ومن الآيات الدالة وجود ألهة تعبد ، قوله تعالى : (واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون) (ي س : ٧٤) ولم أهدد لمصدر ذلك في كتاب ابن تيمية وابن القيم بحدود ما بحثت .

التعليق :

لعل هذا الذي ذكر عن ابن تيمية وغيره ، يرجع إلى درجة اهتمام علماء السلف في قضية الألوهية ، على حين وجدنا المتأثرين بعلم الكلام يركزون كثيرا على قضية وجود الله سبحانه ، واتجاه السلف موافق لمنهاج القرآن في هذه المسألة ، ولعل اتجاه المتأثرين بعلم الكلام كالأشاعرة والممتزلة راجع إلى مناظراتهم الكلامية ، للزنادقة ، والملحدية ، والدهريين ، الذين ينفون بوجود إله .

ونرى أن اتجاه " السلف في ذلك ، أدى بهم إلى تحديد خبر واحد هو المحذوف ، وذلك لتصحيح فكرة الألوهية ، فتقريرهم أن الخبر المحذوف هو " بحق متأثر بمنهجهم ، كما أن اعتراض الرازي الذي ذكرناه في الشق الأول " للمسألة نابع من تصوره الكلامي للمسألة .

والذي نميل إليه أن الجزم بخبر مقدر معين قد لا يتجه ، فكون الخبر مقدرا يجعل مندوحة في التقدير ، ويبعد تحديد مقدر معين ، لأنه لو كان هناك مقدر معين بلفظ مخصوص ، لكان ذكر ذلك الخبر أولى ، ولما كان أسلوب " لا النافية " قد جرى على جواز حذف الخبر ، بل إن ذلك هو الأكثر ، فالقول بخبر مقدر واحد بعيد ولا نتيجته .

٢- (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيما تدعوا فله الأسماء الحسنى)
(الإسراء : ١١٠)

وشاهدنا قوله (أو) و "الهاء" في قوله (فله) :-
ذكر الجرجاني أن " أو " تستعمل للتخيير بين ذاتين أو ذات ، فلا يصح
قولنا : ادع لي زيدا أو الأمير - إذا كان زيد هو الأمير - وكذلك فإن " أي "
لواحد من اثنين أو جماعة ، وعلى ذلك فإجراء الآية على ظاهرهما قد يوقع في الشرك ،
إن ظن أن الكلام على ظاهره دون تقدير محذوف هو الضمير بعد (ادعوا) فتصير
" ادعوه " ويكون معنى (ادعو) : سمّوا . (١)
هذا هو الشق الأول من المسألة .

وأما الشق الثاني : فقد ذكر الزمخشري أن "الهاء" في قوله : (فله) يرجع
إلى المسمّى ، وليس لأحد المذكورين - الله ، الرحمن - (٢)
وذهب أبو حيان ، إلى أن الضمير يعود على المسمّى أو على أي المذكورين
شئت .

التعليق :

لعل تنبيه الجرجاني في مسألة " أو " وضرورة تقدير الضمير بعد (ادعوا) ،
والتنبيه على أن (ادعوا) بمعنى سمّوا ، لعل ذلك أن من توهم المشابهة
في التعبير ، وليس ذلك متجها ، إذ أن الإنسان المسمّى " بزيدا " قد يشركه أحد
غيره في هذا الاسم ، ومن هنا جاء التنبيه على الاستعمال لأنه لو فرض وجود

(١) انظر : دلائل الاعجاز عبد القاهر الجرجاني ، تصحيح محمد رشيد رضا ،
دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٩٨ - ١٤٢٨ ، ص : ٢٨٧

(٢) انظر : الكشف ، الزمخشري ، دار المعرفة ، بيروت ، ٢٤ : ٤٧٠

(٣) انظر : البحر المحيطة ، أبو حيان الأندلسي ، طبعة السعادة ، ١٣٢٨ هـ
ط ١ ، ٦ : ٩٠

شخص مسمى "بزيد" ، وهو الأمير وليس غيره مسمى بزيد لما كان هناك مانع من الأسلوب الذي ذكره .

والله سبحانه لا يشركه أحد في هذين الاسمين خاصة ، (١) ومن ثم فلا داعي إلى ذلك التحرز الذي ذكره ، ثم إن معنى " ادعوا هو من الدعاء ، ولا نرى ضرورة لتأويله بمعنى سموا ، فيكون التقدير " قولوا في دعائكم يا الله أو يا رحمن "

وأما مسألة عود الضمير ، فلعل عودها على المسمى أرجح ، وربما كان معنى الآية يدعم ذلك ، إذ أن فيها ذكرا للأسماء الحسنی الأخرى ، فلو دعا إنسان بقوله : يا خالق ، يا رازق ، / ن ذلك صحيحا ، والمعنى في كل الأسماء راجع إلى المسمى الواحد وهو الرب الذي يتصف بكل تلك الأوصاف وله تلك الأسماء .

(١) انظر : « تنصير تفسير ابن كثير ، تح ، محمد علي الصابوني ، دار القرآن الكريم ، بيروت ، ط ٧ ، ١٤٠٢ هـ - ١٤٨١ م ، ١٠ : ٢٠

٣ - (ولا تتولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم ، إنما الله إله واحد) (النساء : ١٧١)
وشاهدنا قوله : (ثلاثة) :-

رأى الجرجاني أن (ثلاثة) صفة لمبتدأ محذوف تقديره مع الخبر : (لنا
ألهة) ورد أن تعرب خبرا لمبتدأ محذوف ، وعلل ذلك بأن المراد من الآية نفي أصل
التعدد ، وليس نفي عدد بعينه دون نفي التعدد ، وارتأى أن إعرابها " صفة " هو الذي
يضمن ذلك . (١)

ورد الزركشي ذلك ، وبين أن نفي الخبر يلزم منه نفي المبتدأ ، ولا يتصور
نفي خبر دون مبتدأ (٢)

التعليق :-

تعليق الجرجاني قائم على تصور أنه نفي إذا سلب على المبتدأ والخبر ،
كان موجها للخبر ، وليس إلى المبتدأ بالضرورة ، نفي هذه الآية يكون النفي على
توجيه (ثلاثة) بالخبرية منصبا على هذا العدد بعينه ، وليس بالضرورة أن ينفي
غيره من الأعداد ، لأن المبتدأ - وفيه أصل التعدد يكون - لم ينف بل ينفي ((آلهتنا))
هكذا تصور المسألة .

وأما رد الزركشي ، فإنه قائم على أن الخبر مسند ، والمبتدأ مسند إليه ، ولا يكون
نفي المسند مجردا ، بل لا بد أن يكون متجها للمسند والمسند إليه ، لأنه لا وجود
لمسند دون مسند إليه ، وهو بذلك يرد اعتراض الجرجاني .

والذي أراه أن توجيه الآية على الوجه الذي اعترض عليه الجرجاني هو السائغ
ولا إشكال كما وضع الزركشي .

(١) انظر : ديوان الامحاز : ٢٩٠ - ٢٩١
(٢) انظر : البرهان في علوم القرآن ، بدر الدين الزركشي ، ٤ : ١٣٧
ابراهيم دار المعرفه ، صورة عن الطبعة الثانية ، ٤ : ١٣٧
والزركشي هو محمد بن بهادر بن عبدالله ، أبو عبدالله ، تركي الأصل ، مصري المولد
والوفاة ، عالم بالفقه والأصول ت ٧٩٤ هـ . انظر : الأعلام : ٥ : ٦١

والتقدير للمحذوف ، بصيغة معينة ليس هو المتبع في العربية ، بل يسوغ
تقدير المحذوف بما يكمل المعنى ولا ينقضه .

وحجاج القرآن في هذه المسألة ، كان للنصارى الذين يعتقدون " التثليث "
والتركيز في هذه الآية منصب على نفي التثليث ، ولا يفهم من ذلك أن غير التثليث
سائغ ، بل ذلك مدفوع في كل آي القرآن .

وإعراب (ثلاثة) خبراً أوجه من إعرابها صفة ، لأن الخبر ركن في
الجملة ، والصفة فضلة ، ثم إن تقدير محذوف واحد - وهو المبتدأ على توجيهه
الخبريه - أولى من تقدير محذوفين ، ما المبتدأ . والخبر على توجيه الجرجاني ،
وتقدير محذوف واحد أولى من تقدير محذوفين بالاتفاق .

ولعل الجرجاني أحس بعد توجيهه فراح يذكر وجهاً آخر وهو أن يكون
المحذوف في موضع التمييز أي :
" لنا ثلاثة الهمة " والتكلف فيه لا يخفى .

٤ - (ليس كمثلته شيء) والسميع البصير (الشورى : ١١)
(وشاهدنا قوله (كمثلته) واعراب الكاف : -

ذهب ابن قتيبة (١) ، والرماني (٢) ، والعكبري (٣) ، في أقوى قوليه ،
والسكندري (٤) ، وأبو حيان (٥) ، إلى أن الكاف زائدة تفيد التأكيد ، وهي على
هذا حرف .

وذهب الطبري (٦) ، والزمخشري (٧) ، والرازي (٨) ، إلى أنها غير زائدة ،
وهي على هذا اسم ، بمعنى مثل .

وتقدير الكلام على توجيه الزيادة : " ليس مثله شيء " ، والكاف زائدة لتأكيد
النفي .

وتقدير الكائن على توجيه عدم الزيادة : " ليس كذاته شيء " أو " ليس
كهو شيء " ، وذلك جار على أسلوب العرب في قولهم : " مثلك لا يفعل كذا " ،
أي أنت لا تفعل كذا .

وذكروا تقديرا آخر وهو : " ليس مثل مثله شيء " ، فلما كان المثل لله ممتنعاً
كانت المشابهة لمثل المثل من قبيل الحالات المتتالية ، وذلك أبلغ في النفي (٩) .

(١) انظر : تأويل مشكل القرآن ، ابن قتيبة ، تج ، السيد صقر ، المكتبة العلمية ،
المدنية المنورة ، ٤٤٠١ - ١٩٨١ ، ط ٣ ، ص : ٢٥٠

(٢) انظر : معاني الحروف ، الرماني ، تج ، عبدالفتاح إسماعيل ، دار النهضة
مصر ، القاهرة ، ٤٨ - ٤٩

(٣) انظر : املاء ما من به الرحمن ، العكبري ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٣٩٩
- ١٩٧٩ ، ط ١ ، ٢ : ١١٧

(٤) انظر : الاكتشاف من الكشاف ، أحمد السكندري ، مطبوع بحاشية الكشاف
مع الطبعة السابقة ، والسكندري هذا هو : أبو العباس ، أحمد بن منصور بن
المنير السكندري ، امام في النحو والادب والأصول والتفسير ، من شيخ أبي حيان
النحوي الاندلسي ، عاش في الاسكندرية ت ٦٨٣ ، انظر البغية ١ : ٢٨٤

(٥) انظر : البحر المحيط ٧ : ٥١٠

(٦) انظر : تفسير الطبري - طبعة بولاق ١٣٢٧ هـ ط ١ ، ٢٥ : ٨

(٧) انظر : الكشاف ٣ : ٤٦٣ - ٤٦٤

(٨) انظر : مفاتيح الغيب ٢٧ : ١٥٢ - ١٥٣ ، وانظر : الاتقان ١ : ٢١٨

(٩) انظر : مفاتيح الغيب ٢٧ : ١٥٢ - ١٥٣

ونصر الرماني زيادة الكاف ، وقرر أن عدم الزيادة يفضي إلى إثبات
المثل ، ولو كان ذلك على سبيل الجدول ، ورأى أن اثبات المثل محذور
وتركه ، والمقصود ، وقال ردًا على توجيه الآية على غرار " مثلك لا يفعل "
بأن ذلك يكون للأناسي ، فقد يكنى بذلك عن ذواتهم ، لأن بعضهم مثل
لبعض في الأحوال ، والله تعالى لا مثل له . (1)

التعليق : -

رأى الرماني وأصحابه هو الأصح ، وهو المتفق مع نسق العربية دون تكلف
أو عناء .

وأما ما ذكره الرازي من أن نفي المشابهة لمثل المثل أبلغ في النفي ، فإن ذلك
جار على تصوره الكلامي الجدلي ، ولعل نسق القرآن ينأى بمخاطبته
العرب بلغتهم المفهومة عن ذلك التأويل البعيد .

(1) انظر: المطر السابق في الصفحات نفسها .

هـ - (الله أحد) (الاخلاص : ١) : وشاعدا قولہ : (أحد) : -

روي الزجاجي في أماليه : " سئل أبو حاتم السجستاني : هل تنعت المعرفة بالنكرة ؟ فقال : نعم ، إذا لم يوصف به غيره ، كانت المعرفة ^{النكرة} كالمعرفة قال الله عز وجل : (قل هو الله أحد) ، قاله عز وجل معرفة ، " وأحد " نكرة ، ولكن لما كان " أحد " لم يوصف به غير الله صار معرفة ، وهذه الآية فيها اختلاف :

ويرى المازني أن " أحد " خبر المبتدأ الثاني " الله " وكلاهما خبر المبتدأ الأول " هو " .

قال الزجاجي : " فان قيل : أيكون " هو " ابتداء " و " الله خبره " و " أحد " وصف لله ؟ قيل : لا يجوز لأن اللصرفة وأحد نكرة ، والنكرة لا تكون وصفا للمعرفة لأنها جنسان مختلفان "

وروي أن المبرد سئل عن دعاء الناس : يا حليما لا يجهل ٠٠٠٠ هل هذا نكرة ؟ وعلام ينتصب ، فقال : نصبه كصب : يا رجلا ظريفا ، إلا أن هذا معرفة قال الزجاجي : " وقولك : يا حليما لا يجهل ٠٠٠٠ الذي أوجب المعرفة انما هو النعت الذي لا يكون إلا لله جل وعز ، فكيف يكون هذا مثله ٠٠٠٠ لأن هذا نعت ومنعوت مثله ، فنصبهما واحد ، كما قال أولا - يعني البرد - وهذا الحق ، والزائد على يا رجلا ظريفا ، أن النعت خاص لا يكون إلا لله ، فهذا وجبت المعرفة ولو نعت غير الله جل وعز بنعت ، وكان انما يجرى على الاسم في معرفته ونكرته " (١)

قلت : كلام الزجاجي هو الحق لتفاوت الموصوفين ، وكذلك قولنا يا حي يا قيوم ، فإنه وإن كان مجردا من " أل " إلا أنه معرفة لأنه من أسماء الله سبحانه .

(١) مبداء السجستاني ، مع عبد السلام هارون ، الكويت ، ١٩٦٢ ، ١٤٩٦ - ١٥١

٦ - (وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله) الزخرفي : ٨٤)
(فان مع العسر يسرا ، ان مع العسر يسرا) (الانشراح : ٦٥ ٥)
وشاهدنا في هاتين المسألتين قوله : (اله) ، (اله) و (يسرا)
(يسرا) بال تكرار : -

روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال في آية الانشراح : لن يغلب
عسر يسرين " (١)

واشتهر هذا المعنى ، وفهم ذلك من أن الفكرة تكررت والمعرفة هي هي ،
فأفاد ذلك أن النكرة اذا كررت أفادت التعدد ، وأن ذلك مبشر بخلبة اليسر
على العسر .

واعترض الجرجاني على هذا الفهم ، بقوله : ان مع الفارس سيفاً ، ان مع
الفارس سيفاً ، وبين أنه لا يقال : ان مع الفارس سيفين على هذا الفهم ، مع
أن العبارتين متشابهتان . (٢)

واعترض ابن هشام على من قال بأفادة التعدد للنكرة اذا كررت بآية الزخرف
وبين أنه لا يمكن أن يفيد التكرار في هذه الآية تعدد المذكور لأنه يصير شركاً
اذ يثبت اليقين .

-
- (١) انظر : فتح الباري ، ابن حجر العسقلاني ، دار المعرفة ، بيروت ، ٨٥ : ٧١٢
و : صحيح البخاري ، ط ٠ بولاق ، ١٣١٤ ، ٦٥ : ١٧٢
و : تمييز الطيب من الخبيث ، ابن السريج ، دار الكتب العلمية ، بيروت
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، ط ١ ، ص ١٤٩
- (٢) انظر : تفسير القرطبي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٣٨٧ - ١٩٦٧ صورة
عن طبعة دار الكتاب ، ٢٠ : ١٠٨
- (٣) انظر : مغني اللبيب ، ابن هشام الانصاري ، مع مازن مبارك ، دار الفكر
بيروت ، ١٩٧٢ م ، ط ٣ ، ٦٣ : ٨٦ - ٨٦٢

أ- اعتراض الجرجاني :

لا مشابهة بين الاسم المكرر في الآية ، والاسم المكرر في مثال السيف والفارس ، فالعسر واليسر ثيئان معنويان ، وليسا ذاتين ، ولكن الاسمين نفسي مثاله اسما ذاتيين .

وعلى هذا فيمكن أن يتصور معنى التعدد في الآية ، ولا يمكن تصور معنى التعدد في مثاله ، لأن العسر واليسر ثيئان معنويان يمكن لتصور الزيادة وانتصان فيهما تصورا معنويا ، مع بقاء الأصل في كل منهما .

وأما في مثال الفارس والسيف ، فلا يتصور ذلك لأنهما ذاتان ثابتتان لا تتصور الزيادة في كل منهما .

ب- اعتراض ابن هشام :

لا مشابهة بين الآية والتاعدة النحوية التي ذكرها ، لأن النكرة (اله) في الآية ليست اسما جامدا بل هي اسم مشتق ، وليس ذلك كقولنا : " رأيت فسي المكتبة رجلا ، وفي المجمع رجلا ، لأن هذا اسم ذات .

ومعنى الآية : وهو (الله) في السماء اله وفي الأرض كذلك ، أي وعمو الذي يؤوله في السماء وفي الأرض ، أي وهو المعبود في السماء وفي الأرض ، وعلى هذا فلا تعدد ، لأن الذي تعدد المكان المحتمل للخبر ، ولم يتعدد المبتدأ ، ثم ان تعدد الخبر لا يفضي الى تعدد المبتدأ ، وهو الذي حذر منه ، فالمبتدأ في الآية واحد والخبر واحد كذلك وانما اختلف ظرف الخبر .

٢- مبحث المبالغة للحوادث : وتعني أن الله سبحانه لا يجري عليه ما يجري على الحوادث التي ستنتهي وتفتي ، فالله سبحانه هو الأول والآخر والظاهر ، لا يحتاج إلى شيء ، ولا تجرى عليه العوارض ، كالحواس ، والأذواق ، والطعام والتوالد ، ولا يجري عليه الزمان ، ولا المكان ، وهو رب الزمان والمكان خلقهما سبحانه ، وهو الغني عن كل شيء (١) .

وسنبحث فيما يلي الآيات التي أشرنا إليها للاعتقاد في توجيه أقرابها :

أ- (لو أردنا أن نتخذ لهموا لا نتخذنا من لدنا ان كنا فاعلين) (الانبياء : ١٧)
وشاهدنا قوله (ان) : -

ذكر الفراء أن معنى (ان) قد يكون النفي ، وقد تكون للجزاء ، ويكون التقدير على توجيه الجزاء : " ولكننا لا نفعل " (٢) والى وجه الجزاء ذهب الطبري (٣) .

ب- (قل ان كان للرحمان ولد فأنا أول العابدين) (الزخرف : ٨١)
وشاهدنا قوله : (ان) : -

ذكر أبو عبيدة أن (ان) بمعنى " ما " النافية ، و (الفاء) بمعنى الواو ومعنى العابدين : الجاحدين (٣)

(١) انظر : أصول الدين : ٧٦ - ٨١ ، ٨٧ - ١٠٢
وانظر : المواقف : ٢٦٩ - ٢٧٧
وانظر : فضل الاعتزال : ٣٤٧ - ٣٤٨

(٢) انظر : معاني القرآن : الفراء : تج . محمد علي النجار ، عالم الكتب ، بيروت ١٩٨٠ ، ط ٢ : ٢٠٠

(٣) انظر : تفسير الطبري ١٧ : ٨ طه بولاق .

(٤) انظر : مجاز القرآن ، أبو عبيدة معمر بن الدثني ، تج . فؤاد سزكين ، ط ١٠ الخانجي ، مصر ١٣٧٤ - ١٩٥٤ ، ط ١ ، ٢ : ٢٠٦

واستبعد ابن قتيبة ما رآه أبو عبيدة ، ورأى أن العابدین بمعنى
الأنفین (١) .

ورأى الطبري أن (ان) حرف شرط ، ورد القول بالنفي (٢)

التعليق :

ويبدو لي أن توجيهه الشرطية أولى ، وليس في ذلك أي محذور
قد يظن ، فيذهب إلى توجيهه (ان) بالنفي ، لأن الشرط موزع للربط
المجرد ، ولا حصول لجوابه إلا بحصول فعله ، ولما كان الفعل محالا ،
كان الجواب كذلك .

(١) تفسير الطبري : ٢٥ : ٦٠ ، ط١ ، بولاق

٣ - (انما المسيح بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه)

(النساء : ١٧١)

وشاهدنا قوله : (منه) :-

ذكر ابن هزم أن صيغة (روح الله) اضافة ملك ، وليست اضافة جزء من

كل . (١)

وحتى أبو السعود في تفسيره أنه دار عند الرشيد محاضرة بين نصراني ومسلم ،
فاحتج النصراني للثبوت المسيح لله بقوله تعالى : (روح منه) ، لأن " من " تفيد
التبويض .

فرد المسلم بأنها لا ابتداء الفاية المجازية ، واحتج بقوله تعالى : (وسخر
لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه) (الجاثية : ١٣) ان لا يعقل
أن تكون السموات والأرض وما بينهما أثناء الله ، ولا يقول بذلك النصارى أنفسهم ،
" فمن " في الآيتين واحدة ، فامتنع النصراني وأسلم . (٢)

التعليق :

هذه الحكاية - بفض النظر عن سندها - تدل على أن تأويل بعض المعاني
النحوية يوهم بمعتقدات باطلة ، فكان لا بد من التنبيه على الوجه الواجب توجيهه
حتى يزول اللبس .

(١) الفصل ، : ١٣٣

(٢) تفسير أبي السعود ، المطبعة المصرية ، ٧٤ ع ١٣ هـ - ٨ ، ١٦٤ ط ١ ، ١٤ : ٤٠١

٤ - (وثالث اليهود عزيز بن الله) (التوبة : ٣٠)

وشاهدنا قوله : (عزيز) بالضم لا بالتنوين : (١)

ذكر الجرجاني أن لهذه القراءة وجهين :

أحدهما : أن يكون القارئ أراد التنوين ثم حذفه .

والثاني : أن يكون (ابن) صفة ، ويكون التنوين قد سقط على حد قولنا :

جاء زيد بن عمرو ، ويكون في الكلام محذوف ، ثم ذكر الاختلاف في تقدير المحذوف فتدبره قوم بالمبتدأ وجعله قوم " خيرا " ، قال وفي هذا (أمر عظيم ، لأنه ينصرف إلى انكار الخبر دون الصفة ، وصار ذلك مناقضا للتوحيد .

وتوضيح ذلك أن الكلام يكون على تقدير الابتداء : محبوبنا عزيز بن الله .

وعلى تقدير الخبر : عزيز بن الله محبوبنا .

والأمر المذموم الذي ذكره هو أن الانكار على قول : عزيز بن الله محبوبنا

ينصرف إلى " محبوبنا " ويذلل الكلام : عزيز بن الله وهذا لا يجوز ، لأنه رأى أن الانكار في مثل هذا الأسلوب - مبتدأ موصوف وخبر - ينصرف إلى الخبر ، ولا ينصرف إلى الصفة ، وهذا لا يجوز في هذه الآية (٢)

وقد رد الرازي على ذلك بأن النفي والانكار إذا وجه لمثل هذا الأسلوب ،

لا يفهم منه أن ينصرف إلى الخبر دون الصفة بالضرورة .

(١) انذار : النشر في القراءات الحشر ، ابن الجزرى ، دار الكتب العلمية ، بيروت ،

تصحيح علي محمد الضباع ٢ : ٢٧٩

(٢) انذار : دلائل الاعجاز : ٢٨٨ - ٢٩٠

التعليق :

والذي أميل اليه اجراء الكلام دون تقدير ، وأن يكون النفي متجها للجملة كلها ، أى : أن النفي منصرف لكل هذا المعنى ، فاذا كان اليهود قد قالوا : هذه الكلمة لتبرير عبادتهم عزيزا - وذلك هو المقصود - فان أى عبارة بهذا المعنى منهي عن القول بها سواء أكان ذلك قولا مع عبادة ، أم قولا بلا عبادة ، لأن مجرد قول : عزيزين الله ، ولو كان دون عبادة ، فهو شرك منهي عنه .

وتوجيه الكلام على الظاهر أولى ، أى أن يكون القول مبتدأ وخبرا ، وتوجيه (ابن) الى الوصفية بعيد ، لأن الأصل اجراء الكلام على الظاهر اذا كان المعنى متسقا ، واعراب (ابن) على قراءتي الضم والتنوين " خبر " هو الأولى ، فلا داعي للتقدير ، ما دام المذكور موفيا للمعنى ، ولا داعي لمجادلة في مقدر غير مذكور .

٥ - (وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) (الانعام : ٣)
وشا حدنا هو تقسيم الكلام في الوقف والابتداء والعطف :-
ذكر الدبري أن (في) متعلقة بما في لفظ الجلالة من معنى الألوهية
والعبودية . (١)

وذكر الزجاج ذلك ، وزاد أن (في السموات) قد تكون خبر ضمير محذوف
تقدمه " هو " (٢)

ورأى النحاس أن أحسن ما قيل في الآية هو التقديم والتأخير أي :

(يعلم سركم وجهركم في السموات وفي الأرض " (٣)

وذكر الفارسي أنه لا بد للتعلق بين الطرفين ولفظ الجلالة من تضمن لفظ

الجلالة ضرباً من الفصل ، أي : مستيقظاً (٤)

ورجع أبو حيان رأي الفارسي ، وهو الذي وضحه الزجاج من قبل ، وذكره

الدبري ، وذلك أن لفظ الجلالة يتضمن معنى الألوهية . (٥)

وذكر الزركشي الوقف على قوله : (وهو الله) مراعاة للتنزيه ، قال : وذلك

ظاهر قول ابن عباس ، أنه على التقديم والتأخير ، والمعنى : " وهو الله يعلم سركم

وجهركم في السموات . . . " (٦) وهو كقول النحاس .

وذكر الرازي وجهاً يكون بالوقوف على لفظ السموات أو يستأنف بعدها (٧) .

-
- (١) تفسير الدبري ١١ : ٢٦١ ، فتح ، محمود شاكر ، دار المعارف
(٢) معاني القرآن وأعرابه ، الزجاج ، فتح ، عبد الجليل شلبي ، الهيئة العامة لشؤون
المطابع الأميرية ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ - ١٣٨١ م ط ١ ص : ١٤٩
(٣) أعراب القرآن ، النحاس ، فتح ، زهير غازي زاهد ، مطبعة العاني ، بغداد ،
١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م ١ : ٥٣٦
(٤) الاغفال ، أبو علي الفارسي ، فتح . محمد حسن عواد ، رسالة ماجستير ، مطبوعة
على الآلة الكاتبة ، جامعة عين شمس ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م ١٠٣ - ٧٠٤
(٥) البحر ٤ : ٧٢ - ٧٣
(٦) البرهان ١ : ٣٤٧
(٧) مناهج النيب ١٢ : ١٥٥

التعليق :

ذكر أبو حيان أن الذي دعا إلى هذه التأويلات ، والخروج عن ظاهر " في
السموات وفي الأرض " هو ما قام عليه دليل العقل من استحالة حلول الله تعالى
في الأماكن والأجرام ، ومحاذاته لها ، وتحيزه في جهة " (١)
وهكذا تبين لنا أن تنزيه الخالق سبحانه عن المشابهة بالحوادث ، وتنزيهه
عن الحلول المكاني ، والتحيز ، والمماسية هو الذي دعا إلى هذه التوجيهات
وهذا يوضح لنا مدى أثر التنزيه في توجيه الأعراب ،
والذي يبدولي اجراء الآية على توجيه الدلبرى والزجاج ومن تابعهما ،
لأن اجراء الكلام دون تقديم وتأخير هو الأصل ، اذا كان في الكلام توجيه ممنوى
يبعد ما قد يظنه المرء ،
ولعل قوله تعالى هنا قريب من قوله :
(وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله) (الزخرف : ٨٤)

(١) انظر : المصدر السابق في الصفحات نفسها .

٦ - (أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور) (الملك : ١٦)
وشاهدنا قوله (من) و (في) :-

ذهب القاضي عبد الجبار الى أن في الآية مضرا تقديره " قدرته " أي : في
السماء قدرته . (١)

وذكر الشريف المرتضى أن السماء معناها العلو (٢) ، وعلى هذا فلا يفهم
من الآية معنى السماء التي هي أحد السبع الطباق .

وذكر الزمخشري أن الكلام على حسب اعتقاد المشبهة أي : أأنتم من السماء
في اعتقادكم " (٣) .

وبين ابن تيمية أن (من) تعني : الله ، وأن السماء معناها العلو وأن (في)
بمعنى " على " ، كقوله تعالى : (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر) (التوبة : ٢) أي :
على الأرض " (٤)

وذكر أبو حيان وجها يقوم على تقدير محذوف ، فيكون الكلام : " أأنتم خالق
من في السماء " ومن هنا بمعنى المخلوقات السماوية . (٥)
التعليق :

لا يخفى أن الذي حمل العلماء على هذه التوجيهات هو تنزيه الباري سبحانه
عن الحلول في السماء ، ولما كان لفظ (في) هو الرابط في المسألة فسئوضح معناه ، ذكر
سيبويه أن الاتساع في الكلام يخرج " في " عن معنى الوعاء (الخرف) لتكون كالمثل
يجاء ~~بـ~~ به يقارب الشيء وليس مثله (٦) .

والعلماء الذين بحثوا هذه المسألة فيما يخص هذه الدراسة ليس فيهم شبه ، أي :
لا يقولون بالحلول ، مع أن مذهب السلف على صحة قولنا : الله في السماء ، دون أي
ملايسات تشبيهية ، وقد يكون لفظ " في " قد ذكر لمجرد الربط ، وذلك على ما ذكر
سيبويه .

(١) تنزيه القرآن عن المطاع ، القاضي عبد الجبار ، دار النهضة الحديث ، بيروت : ٤٢٩

(٢) أمالي المرتضى ، الشريف المرتضى ، تح محمد أبي الفضل ابراهيم ، طبع عيسى

البابي الحلبي ، دار احياء الكتب العربية ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م ، ط ١

١٦٨ - ١٦٩ : ٢
(٣) الكشاف : ٤ : ١٣٨

(٤) الفتاوى ، ابن تيمية ، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدي ، ١٣٩٨ هـ : ٥ : ١٠٦ ، ٦٨

(٥) البحر : ٨ : ٣٠٢

(٦) أنظر : الثاب ، سيبويه ، تح ، عبد السلام هارون ، عالم الكتب ، بيروت ، ١ : ٤٠٨

٧- (خلق الله السموات والأرض بالحق) (العنكبوت: ٤٤)

وشاهدنا قوله : (السموات)

ذكر الرازي أن النحاة قالوا : " إذا قلنا : خلق الله العالم ، فالعالم ليس هو المصدر ، بل هو المفعول به " وعقب على ذلك بقوله : وذلك يدل على أن خلق العالم غير العالم . (١)

وقال في موضع آخر : " ان المصدر قد يكون هو نفس المفعول به ، كقولنا : خلق الله العالم ، فان خلق العالم لو كان مفاعيلا للعالم ، لكان ذلك المفاعيل له ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم ، وذلك ينافي كونه مخلوقا ، وان كان حادثا ^{انفك} انفك خلقه الى خلق ، ولزم التسلسل " (٢)

ورأى ابن هشام أن " السموات " في مثل قوله تعالى : (خلق الله السموات) مفعول مطلق ، وعلى ذلك بأن المفعول به هو ما يكون موجودا قبل الفعل الذي عمل فيه ، والسموات لم تكن موجودة قبل الخلق ، فهي مفعول مطلق ، ويبين أن الذي غر أكثر النحويين في المفعول المطلق هو تمثيلهم عليه بأفعال العباد ، ولو أنهم مثلوا بأفعال الباري لرأوا أنه قد يكون ذاتا ، لأن البشر يقع منهم الحدث ، ولا يوجدون الذات ، والله يوجد الذات والأحداث . (٣)

وقد بسط الدكتور محمد حسن عواد هذه المسألة في بحثه " رأى في المفعول المطلق " وذكر الآراء المختلفة فيها ، ورأى أن المفعول في مثل هذه الصيغة هو مفعول به ، ابقاء للضوابط النحوية ، حتى لا يصير النحو ضربا من الجدل والكلام ، وذلك غير ما كانت عليه فكر العرب المخاطبين بهذا القرآن (٤)

(١) مفاتيح الغيب ٤ : ١٧٤

(٢) المصدر نفسه ١ : ٥٤

(٣) المخني : ٨٦٧

(٤) انثار : مجلة مجمع اللغة العربية الأردني ، ص ١٤٠١ - ذوالحجة ١٤٠١ هـ

تموز - كانون أول ١٩٨١ ، بحث الدكتور محمد حسن عواد : " رأى في

المفعول المطلق " ص ١٧٢ - ١٧٤ .

التعليق :

والذى نواه في هذه المسألة أن المفعول فيها هو المفعول به ، وأما تصور المخايرة الذى اعترض به الرازى ، فإنه قائم على تصور حد المفعول المطلق والمفعول به ، وذلك ما وضعه ابن هشام ، إذ أيد رأى الرازى - دونما إشارة الى ذلك منه ، وبين أن حد المفعول المطلق بالنسبة الى البارئ هو الذى يجب بناء التوجيه عليه ، لأن فعل البارئ غير فعل البشر ، فهم لا يخلقون الذات ، بل يوجدون الاحداث .

وهذا التنبيه من ابن هشام يدل على تصوره مغالفة فعل الله سبحانه - لأفعال الحوادث ، إذ لو تصورنا هذه المسألة لذهبنا الى تغيير حد المفعول المطلق ، وهكذا هو يريد .

ونحن نرجع المسألة الى أقرب الأوضاع ، فليس بالضرورة أن يكون المفعول به هو الذى عمل الفعل فيه وكان موجودا قبل الفعل ، فما المانع أن يكون المفعول به هو الذى عمل الفعل فيه ، وأظهر بفعله ، ولم يكن موجودا من قبل ، وعلى هذا نستطيع ادراج مثال الخلق والانشاء والكتابة وكل هذه الصيغ ضمن هذا الحد ، الذى هو أقرب الى السليقة اللغوية ، وليس هناك دليل على امتناعه ، فبدلا من أن نجعل المفعول به مفعولا مطلقا لشبهة الوجود بعد الفعل ، نوضح حد المفعول به ، فنجعله مستوعبا لهذه المسألة ، فبدلا من أن نجعل المفعول المطلق ذاتا فتصير الى اضطراب في وضع اللفظة ، نمثل حد المفعول به الذى وضعه النحاة أنفسهم ، وليس هناك من مانع لغوى يحول دون استيماب هذا التعميد .

٨ - (ان الله كان عليما حكيمًا) (النساء : ١١)

شاهدنا قوله : (كان)

ورد مثل هذه الجملة كثيرا في كتاب الله ، وقد جاءت في تقرير صفات الله سبحانه كالحلم والحكمة والسمع والبصر والاحاطة وغير ذلك ، ولما كانت هذه الصيغة تدل على الزمن الماضي في الكلام ، ولأن صفات الله سبحانه لا تنتقل ، فلا يجرى على الله سبحانه ولا على صفاته ما يجرى على الحوادث من الزمان وفتراته ، عني لذلك النحاة والمفسرون في توجيهه " كان " في مثل هذه الآيات .

وفيما يلي بيان لأقوال عدد من النحاة والمفسرين لتوضيح هذه المسألة :-

وجهه سيويوه (كان) بمعنى : كان ولم يزل (١)

وقال أبو عبيدة : وكان الله عليما حكيمًا فيما مضى والساعة وفيما يكون

ويجيء ، (٢)

وقال المبرد : " للقاتل اذا كانت الأخبار حقا ، أن يخبر عنها بما أراد ،

ويترك غيره ، فمن ذلك قول الله : (وكان الله عليما حكيمًا) ، فقول اللغويين

والمفسرين في هذا واحد ، وأن معناه - والله أعلم - أنه خبر بمثل ما يصرّف

من فعله ، وأنه علام الغيوب ، قبل أن يكون ، فعلمنا ذلك ، ودلنا عليه بهذا وغيره ،

ومثل ذلك قوله : (والأمر يومئذ لله) (الانفطار : ١٩)

ونحن نعلم أن الأمر أبدا لله " (٣)

وقال الزجاج : (وقال بعضهم :) الخبر عن الله في هذه الأشياء بالمعنى

كالخبر بالاستقبال ، والحال ، لأن الأشياء عند الله في حال واحدة ، ما معنى ،

وما يكون ، وما هو كائن " قال : " وصاحب هذا القول له من الحجج

قولنا : غفر الله لفلان ، بمعنى : ليغفر الله له ، فلما كان في الحال دليل على

الاستقبال ، وقع الماضي مؤديا عنها استخفافا ، لأن اختلاف ألفاظ الأفعال ،

(١) معاني القرآن وإعرابه ٢ : ٢٣ ، ولم أهتم الى قول سيويوه في " الكتاب ")

(٢) مجاز القرآن ٢ : ٧

(٣) المقتضب ، المبرد ، تنج ، عضيمة ، عالم الكتب ، بيروت ، ٤ : ١١٩

انما وقع لاختلاف الأوقات ، فاذا علمت الأحوال والأوقات ، استغني بلفظ بعض الأوقات عن لفظ بعض (١)

وذكر عن السيرافي قوله في مثل : (. وكان الله غفورا رحيمًا) : تفيد كان الانقطاع ، بالنسبة للمغفور لهم والمرحومين ، بمعنى أنهم انقضوا فلم يبق من يغفر له ، ولا من يرحم ، فتنقطع المغفرة والرحمة . (٢)

ونص الشريف المرتضى ، على وجوب صرف الكلام عن ظاهره ، وذكر أن الوصف بالماضي يعبر عنه للوصف الدائم (٣)

وذكر الزمخشري أن ذلك عبارة عن وجود الشيء في زمان ماضٍ ، على سبيل الإبهام ، وليس فيه دليل على عدم سابق ، ولا على انقطاع طارىء (٤) ونقل عن ابن بري : أن كان تدل على تقديم الوصف وقدمه ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه . (٥)

ونقل عن الصقار شارح كتاب سيبويه : اذا استعملت - كان - للدلالة على الماضي ، فهل تقتضي الدوام والاتصال أولا ؟ مسألة خلاف ، وذلك أنك اذا قلت : كان زيد قائما ، فهل هو الآن قائم ؟ الصحيح أنه ليس كذلك ، وهذا هو المفهوم ضرورة وانما حملهم على جعلها للدوام ماورد من مثل قوله تعالى : (وكان الله غفورا رحيمًا) (٦)

(١) معاني القرآن ٢ : ٢٣

(٢) البرهان ٤ : ١٢٦ والسيرافي هذا هو الوالد شارح كتاب سيبويه .

(٣) الأمالي ، الشريف المرتضى ، تح ، محمد ابي الفضل ابراهيم ، طبعة عيسى الهادي دار احياء الكتب العربية ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م ط ١ : ٢٤ ، ١٦٨ - ١٦٩

(٤) الكشاف ١ : ٤٥٤

(٥) البرهان ٤ : ١٢٦ ، وابن بري هو : ابو محمد عبدالله بن بري بن عبدالله المصري المولد والنشأة والوفاة ، من علماء اللغة المحققين ، له حواشٍ وشرح على كتب نحوية والخوية ٥٨٢ انظر : البغية ٢ : ٣٤

(٦) البرهان ٤ : ١٢٥ ، والصقار هو : قاسم بن علي بن محمد البطليوسي ، نحوي أندلسي ، صاحب الشلوين وابن عصفور ، شرح كتاب سيبويه أحسن شرح فيما قيل ت ٦٣٠ هـ ، انظر : البغية ٢ : ٢٥٦

وقد فصل الرازي اللغوي في هذه المسألة ، فقسّم كان خمسة أقسام ، ذكر منها الأزل والأبد ووجه آيات الصفات موضوع البحث عليه . (١)

وقال الزركشي : " فحيث وقع الاخبار ، بكان " عن صفة ذاتية ، فالصراد الاخبار عن وجودها ، وأنها لم تفارق ذاته ، ولهذا يقرها بعضهم بما زال ، فرارا مما يسبق الى الوهم ، ان كان يفيد انقطاع الخبر به عن الوجود لقولهم : دخل في خبر كان ، نالوا : فكان وما زال مجازان ، يستعمل أحدهما في معنى الآخر ، بالقرينة ، وهو تكلف لا حاجة اليه ، وانما معناها ما ذكرنا من أزلية الصفة ، ثم تستفيد بقاءها ، في الحال ، وفيما لا يزال ، بالأدلة العقلية ، وباستصحاب الحال " (٢)

وصوّب رأى الزمخشري وحسن توجيه ابن برى ، وقال في توجيه السيرافسي : وفيه نذر (٣)

-
- (١) انظر : أنموذج جليل ، الرازي اللغوي ، مطبوع بحاشية املاء العكبرى ، مطبعة التقدم العلمية ، ص ٥٧
- والرازي هذا هو : محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، صاحب مختار الصحاح ت بعد ٦٦٦ هـ ، انظر : الاعلام ٥ : ٥٥
- (٢) البرهان ٤ : ١٢٣
- (٣) انظر : البرهان ٤ : ١٢٢ - ١٢٦
- وانظر : الاتقان ١ : ٢١٩

التعليق :

ما سبق رأينا عناية النحاة والمفسرين بتوجيه " كان " في آيات الصفات الذاتية ،
لما انعقد عليه الاتفاق ، أن صفات الله لا يجرى عليها الزمان ، فإله سبحانه خالق
الزمان ، ولا يجرى عليه ما يجرى على الحوادث .

ومعلوم أن العرب المتناطلين بهذا القرآن فهموا المقصود دون أن يحصل
لديهم لبس ، ثم إن النصار الذين كانوا يحرصون على الطعن في القرآن لم يجدوا
في مثل هذا الأسلوب ما معنا ، فلم يصل إلينا اعتراض أحد منهم على هذا الأسلوب .
ولكن لما مثل النحاة " لكان " بمجمل ، أسماء كان فيها من الحوادث ، ودل
ذلك على الماضي المنتهي ، لا جرم نهبوا على هذه المسألة .
ولا شك أن توجيه السيرافي فيه نظار كبير ، لأن هذا الأسلوب ورد في غير
صفة المغفرة والرحمة ، فقد ورد بالعلم والحكمة ، ولا يتصور انقطاع ذلك ، ولا يتصور
انقطاع ذلك بالنسبة للمغفرة والرحمة أيضا ، لأنها صفات ذاتية لا تنفك فإله سبحانه
لم يزل عفورا رحيفا قهذ خلق المغفور لهم .

وأما مقالة الزمخشري التي صوبها الزركشي ، فهي أميل الى جانب السلب ،
منها الى الايجاب ، ان قال : وليس فيه دليل على عدم سبق ، ولا على انقطاع
طاري ، فهذه منزلة حسننا لمسألة ، ولكن الذي يميل اليه ، ما قرره الشريف المرتضي
ووضحه ابن بري ، وهو أن الاخبار بالماضي متجهه الى الأزل ، وأن الأزلي يجب أن
يكون ابديا ، ولا يكون ذلك الوصف ، الا بأسلوب " كان " التي سماها الرازي :
أزلية .

وكل الأتوال السابقة متضاربة ، وأساسها يرجع الى قول سيويوه ، وانما اختلف
التقرير والتوضيح .

ولعلنا لا نجد فرقا من حيث أصل وجود الوصف ، بين قوله : (وكان الله
علينا حكيم) وقوله : (والله عليم حكيم) .

٩ - أ - (قال رب أرني أنظر اليك ، قال لن تراني ، ولكن انظر الى الجبل فان

استقر مكانه فسوف تراني) (الاعراف : ١٤٣)

شاهدنا قوله (لن تراني) :

البحث في مسألة رؤية الله سبحانه مشهورة ، فأهل السنة يمتقدون ذلك في الآخرة ، والمعتزلة لا يجوزون الرؤية على الله لتصوره ، استحالة ذلك بالنسبة الى الله ، لأنه ليس عرضا ولا جوهرًا ، فلا يتصور توجه النّظر اليه ، لأنه غير جسم ، وليس متحيزا في جهة ولا مكان ، ولا بد للنظر من هذه الأمور ، ولكن أهل السنة يردون ذلك لأنه صريح في القرآن ، وأما الحال التي تكون عليها الرؤية فانهم يقررون أنه لا ضرورة لقياس ذلك على النظر الى المحسوسات ، بل يكون ذلك على غير هذا القياس . (١) :

ذكر الزمخشري أن " لا " تفيد نفي المستقبل ، وأن (لن) تفيد تأكيد نفي المستقبل ، ويرى أن المعنى في الآية : أن فعله - الرؤية - ينافي صفة الله ، وعبر عن ذلك بقوله : " ينافي حالي " ، وذكر أن (لا) في قوله . (لا تدركه الأبصار) (الأنعام ١٠١) تعني للرؤية فيما يستقبل ، و(لن) تأكيد وبيان ، أي أن الرؤية أمر محال (٢)

وقد رد ذلك أهل السنة بحجج كثيرة ، منها ما ذكره السكندري ، مستدلا بقوله تعالى : (فقل لن تخرجوا معي أبدا) (التوبة : ٨٤) قال : وذلك لا يحيل خروجهم عقلا (٣) .

ومن ذلك ما ذكره شارح العقيدة الطحاوية ان قال : " وأما دعواهم بتأييد النفي " بلن " وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة ، ففاسد ، فانها لو قيدت بتأييد ، لا يدل على دوام النفي في الآخرة ، فكيف اذا أطلقت ؟

(١) انظر : المواقف ٢١٦ - ٣٠٧ ، وانظر : فضل الاعتزال : ٣٤٧ - ٣٤٨

(٢) انظر : الكشف ٢ : ١١٣

(٣) المصدر السابق في الصفحة نفسها

قال تعالى : (ولن يتمنوه أبدا) (البقرة : ٩٥) مع قوله : (ونادوا يا مالك ليقتض علينا ربك) (الزخرف : ٧٧) ، ولأنها لو كانت للتأييد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها ، وقد جاء ذلك ، قال تعالى : (فلن أبرح الأرض حتى يأذن لي أبي) (يوسف : ٨٠) فثبت أن " لن " ، لا تقتضي النفي المؤبد (١) .
ورد ابن هشام دعوى الزمخشري بأن " لن " جاءت مقيدة بالظرف في قوله (فلن أكلم اليوم انسياً) (مريم : ٢٦) (٢)

ورأى الزركشي أن " لا " و " لن " كليهما تفيد النفي المجرد ، والتأييد وعدمه يؤخذان من دليل خارج ، قال : " ومن احتج على التأييد بقوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) (البقرة : ٢٤) ويقول : (لن تخلقوا ذبابا) (الحج : ٧٣) عارض بقوله : (فلن أكلم اليوم انسياً) (مريم : ٢٦) ولو كانت للتأييد لم يقيس منفيها باليوم ، ويثوله : (ولن يتمنوه أبدا) (البقرة : ٩٥) ولو كانت للتأييد ، لكان ذكر الأجد تكريرا ، والأصل عدمه . . . " (٣)

التعليق :

لعل توجيه السنة هو المتفق مع أصل وضع اللفظة ، فالأمثلة التي ذكرها توفيد ذلك ، والتأييد والنفي ومدة ذلك تفهم من القرائن ، فقد رأينا " لا " ولن تستعملان في التأييد وغيره ، ومع أن المعتزلة وجهوا " لن " هذا التوجيه تنزيها للبارئ ، لأنهم عن مشابهة الحوادث ، والأجسام ، فلا يعني ذلك أن أهل السنة لا يعتقدون إمكان الرومية دون تشبيهه ، بل يكون ذلك بما يتناسب مع التنزيه والمخالفة للأجسام .

(١) شرح العقيدة الطحاوية : ٢٠٦ - ٢٠٨

(٢) المغني : ٤٧٤

(٣) البرهان ٢ : ٤٢١ - ٤٢٢

وانظر : الاتقان ١ : ٢٢٦

ب - (وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها ناظرة) القيامة ٢٣ ، ٢٤)

شاهدنا قوله : (الى) :-

ذكر الشريف الميرزا أن (الى) قد تكون بمعنى " نعمة " أى مفرد الآء

وهي النعم . (١)

وقد أدى به اعتقاده ، وتصوره المعتزلي الى هذا التوجيه ، فأخرج (الى)

وهي حرف الجر الى أن تكون اسماً مفصلاً به ؛

ورد مكي على ذلك بقوله : (ودخول الى مع النذر يدل على أنه نذر العين ،

وقد أهدى بعض المعتزلة في هذا الموضوع ؛ ، وبلغ به التصسف والخروج من الجماعة

الى أن قال : (الى) ليست بحرف جر انما هي اسم واحد الآء " و(ربها)

مخصوص بالاضافة (٢)

التعليق :

الذى نراه هو توجيه أهل السنة لانسجامه مع روح اللفظ وظاهرهما ، وأما

ما ذهب اليه المعتزلة فهو خروج عن وضع اللفظ وتصسف في توجيهه ، ويعد في التأويل .

وقد شدد مكي النكير عليهم بلفظ الاحاد ، لما في توجيههم من التكلف والتحمل

وأما قوله : (أهدى " فلعله قصد الميل عن الصواب ، وأما اذا قصد الكفر فإن

المحققين من السنة لا يكفرون المعتزلة في هذا لانهم متأولون .

(١) انظر : الامالى ١ : ٣٧

(٢) مشكل اعراب القرآن ، مكي بن أبي طالب ، تح ، حاتم الضامن ، منشورات وزارة

الاعلام ، العراقية ، ١٩٧٥ م ، ٧٧٨ - ٧٧٦

الفصل الثاني

توحيد الله في صفاته صفة العلم

العلم صفة من صفات الله الأزلية يتأتى بنا انكشاف المعلومات لله سبحانه ،
وعلم الله واحد ، غير متبعض ، ولا متجزئ ، وليس بضروري ولا مكتسب ، وليس عن
استدلال ونظر ، والله سبحانه محيط بجميع المعلومات ، وعلم ما كان ، وما سيكون
وما لا يكون ، وعلم استحالة المحالات ، وعلم علمه بنفسه .
لا يحزب عنه شيء ، قل أو أكثر ، كبير أو صغر ، ثابت أو متجزئ ، ظاهر لنا ،
أو غائب عنا ، هذا مذموب أهل السنة في ذلك .
وقال المعتزلة : هو عالم بغير علم ، وليس العلم عندهم من الصفات ، فلا
يصفون الله بأن له علما ، ومذهبيهم مردود بنص القرآن ، يقول الله سبحانه
عن انزاله القرآن : (أنزله بعلمه) (النساء ١٦٦)
وأما قوله (ولا يحيطون بشيء من علمه) (البقرة ٢٥٥) فليس من هذا الباب ،
فكلمة (علم) هنا مضافة الى الضمير اضافة ملك ، لانها مسبوقه بـ " من " التبعية
وذلك يعني أن هذا العلم هو العلم المخلوق ، الذي أعطاه الله لعباده ، لأنه
لا يصح التبعض في صفة العلم الأزلية ، التي هي موضوع البحث (١) .
ومن الآيات المبينة لصفة العلم قوله :
(والله بكل شيء عليم) (البقرة ٢٨٢)
(وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من
ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الأرض ، ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ،
(الانعام ٥٩)
(الا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير) (الملك ١٤)

(١) أنظر : أصول الدين ، البغدادي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠١ هـ -
١٩٨١ م ط ٣ ، مصورة عن طبعة استانبول . مطبعة الدولة ١٣٤٦ - ١٩٢٨ .
ص ٩٥ .
وانظر : الفصل ، ابن حزم ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ٢ ، أعيد طبعه بالانست
١٣٩٥ - ١٩٧٥ م ، ٢ : ١٣٣ .
وانظر : مفاتيح الغيب ٧ : ١١ وانظر : فضل الاعتزال : ٣٤٦

وفيما يلي بحث تأثير هذه الصفة ، في توجيه اعراب بعض آي القرآن : -

١- الله أعلم بمعاني كتابه :

وآية هذه المسألة قوله تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات

هن أم الكتاب وأخر متشابهاً . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه

منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم

يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولوا الألباب) (آل عمران ٧)

وشاء لنا حرف " الواو " في قوله : (والراسخون)

القرآن كلام الله ، وهو أعلم سبحانه بمعاني كلامه ، وقد بين سبحانه أن من

كتابه آيات محكمات ، وأخر متشابهاً ، والعلم بمعاني المتشابهة ، آيات الله

لا يحيط به الا الله سبحانه ، على رأى قسم من العلماء ، ويرى قسم آخر أن الراسخون

في العلم يعلمونه ، ويستدل مجاهد على ذلك بأن ابن عباس رضي الله عنهما -

كان لا يسأل عن آية الا فسرها (١) . فقد ذهب مجاهد (٢) ، والنحاس (٣) ،

ومكي (٤) الى أن الواو " في قوله (والراسخون) واو العطف .

وذهب الفراء (٥) والابري (٦) والرازي (٧) الى أنها للاستئناف .

التعليق :

والجزم في هذه المسألة قد يكون صعباً ، وقد ذكر ابن كثير أن التأويل

قد يكون معناه حقائق الامور وكتبتها ، وذلك لا يعلمه الا الله ، وقد يكون معناه

التفسير وبيان المعاني ، وقد يعلم ذلك فريق من الناس كابن عباس (٨) .

(١) أنظر : تفسير مجاهد : ١٢٢

(٢) المصدر نفسه والصفحة نفسها .

(٣) اعراب النحاس ١ / ٣١٠ - ٣١١

(٤) المشكل ١ : ١٤٩ - ١٥٠

(٥) معاني القرآن ١ : ١٩١

(٦) الابري ٦ : ٢٠١ - ٢٠٤

(٧) مفاتيح الغيب ٧ : ١٨٧

(٨) أنظر مختصر ابن كثير ١ : ٢٦٤ - ٢٦٦

وتد ذكر مكي في حديثه عن الآية أنه وضع فيها كتابا ، وذلك يدل على تشعب
القول فيها ، وذكر الرازي أن اختيار العطف مذنب أكثر المتكلمين ، وذلك
يدلنا على منهج أهل الكلام ، في الاجتهاد والرأي ، وذكر صاحب " المنار " أن
توجيه الاستغناء رأي الصحابة والسلف ، وأن العطف رأى الأشاعرة والمعتزلة
وسائر الخلف ، وجمهور من الصحابة (١) .

٢- الله اعلم باعراب كلامه :

وآيات هذه المسألة آيات الحروف المقطعة ، في فواتح عدد من سور القرآن

كقوله (الم) (البقرة : ١)

ولما كانت آيات الفواتح من المتشابهات التي استأثر الله بعلمها ، علي
رأي تسم من العلماء ، بني علي هذه المسألة مسألة أخرى ، وهي مسألة الاعراب
فقد قال السيوطي : " ولا يجوز اعراب الفواتح ، على أنها من المتشابه الذي استأثر
الله بعلمه (٢) ، على أننا نجد من النحاة من يحرمها مبتدأ او خبرا على اختلاف
في التقدير (٣) .

التعليق :

اختلفت الأقوال في معاني الفواتح ، ولا سبيل للقطع بقول ما ، لعدم ورود نص
بذلك ، وأوجه ما قيل في ذلك ، هو أن هذا القرآن ، من هذه الحروف التي تتكلمون
بها ، فما لكم لا تؤمنون ؟ ولا تسلمون بأعجازه وعجزكم ؟ على أن أسلم ما قيل هو :
الله أعلم بمراده ، ودوالقول المسائله رأى السيوطي في الاعراب .
ولما كان الاعراب فرعا عن تهور المعنى ، والله سبحانه ، وأعلم بمعاني كتابه ،
لذا فان اعراب القرآن الكريم ، اعرابا كاملا صحيحا ، لا يحيط به الا الله سبحانه
وحسبنا دليلا على ذلك آيات الفواتح ، ثم ان القرآن نزل على سبعة أحرف ، كما
تواترت الأحاديث بذلك ، وذلك على أعراب متنوعة ، وتلك ميزة من ميزات كلام الله
فهو يتحمل من الأعراب ما لا يتحمله كلام غيره .

(١) انبار : تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، دار المعرفة ، بيروت ط ٢ بالافسنت

٣ : (١٨١ - ١٨٨) ، وانظر : علاقة صفات الله بذاته ، راجح الكردى ، دار العدوى

عمان ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ط ١ ، ١٧٦ - ١٧٩

(٢) الاتقان : ١ : ٢٣٥

(٣) أنظر الكشاف : ١ : ١١١ - ١١٢

٣ - هل في القرآن الكريم زوائد نحوية ؟

معلوم أن في تراكيب الحربية ألفاظا تسمى الزوائد ، وهي الألفاظ التي لا يحدث وجودها تغييرا نحويا ، أي من حيث حركة الاعراب لفظا أو تقديرا ، فذكرها وحذفها سيان ، ولما كان القرآن الكريم نزل بلسان العرب ، حوى من هذه الزوائد ، ومن ذلك لفظ " ما " في قوله : (فما رحمة من الله لنت لهم) (آل عمران ١٥٩) ولفظ " لا " في قوله (لا أتسم بهذا البلد) (البلد : ١) وعندما كان النحاة والمفسرون يتعرضون لهذه المسألة في اعراب القرآن ، كانوا يختلفون فيها ، فقد رأى فريق أن كلام الله ، يجل عن أن يكون فيه زوائد ، لأن ذلك برأيهم لغو وحشو ، والزيادة ، واللغو في الكلام ، يتدح في صفة العلم ، ووضع الكلام على نسق محكم ، غير حائد عن القصد ، ولا يتجاوز للمقتضى .

وسنذكر طائفة من القائلين بالزيادة ، ومن عارض ذلك ، ثم نخلص إلى تحقيق هذه المسألة :

ورد لفظ الزيادة والصلة في كلام سيويه (١) وأبي عبيدة (٢) وابن قتيبة (٣) وخالف الرازي في ذلك ، وجعل القول بعدم الزيادة مذهب المحققين (٤)

التعليق :

لا أرى داعيا جوهريا لهذا الخلاف ، فالذين اتوا بالزيادة لم يتجاوزوا أساليب العرب ، والقرآن نزل بلغتهم ، فلا يخرج عن أساليبهم .

وأما الذين عارضوا الزيادة ، فقد خلطوا بين الزيادة النحوية ، والزيادة في المعنى ، والمقصود ، والفرق بينهما واضح .

فالذين ذكروا الزيادة ، لم يكونوا يقصدون الزيادة اللفظية عن قدر المعاني ، ولا يفهم من الزيادة في وضعها إلا الاصطلاح النحوي ، وأما الزيادة بمعنى اللغو ،

-
- (١) أنظر: الكتاب : ٣٠٥ ط بولاق
 - (٢) أنظر: المجاز ١ : ٩٠ ، ١٠٧ ، ٢١٠
 - (٣) أنظر: المشكل ٢٤٦ - ٢٤٧
 - (٤) أنظر: مفاتيح النيب ٢ : ١٥٩

والعبث ، والحيدة عن المقصود ، فلا يقول به عاقل ، في كتاب الله سبحانه .
وقد ذكر الرازي أن الأكثرية على الزيادة ، وأن المحققين على عدمها ، ولكنه
خلط بين الزيادة النحوية ، والزيادة على المعنى والمقصود ، ثم اننا لا ندرى من
هؤلاء المحققون الذين أيدهم (١)

ولعل ما فصله الزركشي في هذه المسألة ، هو الأسلم والأوجه ، فقد ذكر
أن الأكثرية ينكرون إطلاق عبارة "الزيادة" في كتاب الله ، ويسمون التأكيد
- نظرا إلى المعنى - وذلك من باب التأديب مع الله ، قال : " والأول -
اجتناب مثل هذه العبارة في كتاب الله - يعني اللغو - فان مراد النحويين
بالزوائد من جهة الاعراب ، لا من جهة المعنى (٢) .

وأرى كذلك اجتناب لفظ "الزيادة" واللغو" والحشو" تأديبا مع الله
ودفعا للبس، والاختلاف ، والتعبير بلفظ " الصلة " .

(١) المصدر نفسه ٩ : ٦٢ - ٦٣

(٢) البرهان ٣ : ٧٠ - ٧٤

وانظر : الاتقان ١ : ٢٣٨

٤ - تنزيه الله سبحانه عن التوقع والترجي :-

وأسلوب التعبير الذي أثرت فيه هذه المسألة هو أسلوب : " عسى " ،
و " لعل " ، وسنبحث أولاً أسلوب " عسى " :-

أ- معنى " عسى " المقاربة ، وفيه ترجّح وطمع ، وقد تجرى مجرى لعل
" عند بعض اللغويين " (١) ولما كان تنزيه الله سبحانه عن التوقع والترجي
واجباً ، رأينا توجيهات متعددة لمعنى " عسى " في القرآن الكريم ، فقد ذكر
صاحب اللسان أن " عسى " من الله ايجاب ، وهو أحد وجهيها ، لأنها تأتي
للرجاء واليقين ، لكنه ذكر الرد على ذلك ، وتمحضها للطمع والرجاء (٢)

وذكر السهيلي أن الفرق بين " عسى " و " لعل " هو أن " عسى " تفيد
الترب ، وليس في " لعل " من تضمن الخبر ما في " عسى " فمن ثم كانت " عسى "
واجبة اذا تكلم الله بها ، ولم تكن كذلك " لعل " (٣)

وفيما يلي بحث هذه المسألة عند النحاة والمفسرين :-

روى الطبري عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله : " كل عسى في القرآن
فيها واجبة " (٤)

وقال الامام الشافعي رحمه الله : " ويتال : عسى من الله واجبة " (٥)

وقال الفراء : " وكل شيء في القرآن من عسى ، فذكر لنا أنها واجبة (٥)

(١) انظر: اللسان : مادة " ع . س . ا " .

(٢) الروض الأنف ، السهيلي ، تج . طه عبدالرؤوف سعد ، دار الفكر ، ٣ : ٢٨٢ ،
- ٢٨٣ .

(٤) تفسير الطبري ، تج . شاکر ، ١٤ : ١٦٧ - ١٦٨ ، وانظر: السند الكبرى البيهقي

٩ : ١٣ ، انظر: الطبري ، ١ : ١٧٦ - ١٧٧ تج شاکر

وميزان الاعتدال ، الذهبي ، تج . علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت
٣ : ١٣٩ ، ١٣٥ ، ٢ : ٤٤٠ .

وتذكرة الحناغل ، الذهبي ، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م
الطبعة الثالثة ، ١ : ٣ / ٨ ، ففي ذلك نقد سند رواية الطبري وتصحيحها .

وتابع على ذلك التوجيه الطبرى (١) والزمخشري (٢) في أحد قوليه ، وابن كثير (٣) وابن القيم (٤) ، واستشهد لذلك بحادثة الصحابي أبي لبابة (٥) الذى أذنب ذنبا ، فربط نفسه في المسجد ، وفيه قال الله : (وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا ، عسى الله أن يتوب عليهم ، ان الله غفور رحيم) التوبة : (١٠٢) وقد تاب الله عليه . وحله الرسول صلى الله عليه وسلم (٦)

ورأى الراغب الاصفهاني أن " عسى " في القرآن على بابها من الطمع والاشفاق ، ورد قول المفسرين بأنها واجبة ، قال : " وكثير من المفسرين فسروا لعلى وعسى في القرآن باللائم ، وقالوا : ان الرجاء والطمع لا يصح من الله ، وفي هذا تصور نظار ، وذلك أن الله تعالى اذا ذكر ذلك ، يذكره ليكون الانسان منه راجيا ، لا لأن يكون هو تعالى يرجو (٦) ، وذكر عددا من الآيات ووجهها للبشره ، أى أن الرجاء فيها عائد على البشر وليس بالنسبة الى الله سبحانه .

وذكر الزمخشري وجهها يتفق مع ما قال الراغب ، قال : " يجوز أن يراد ترجي النائب وطمعه ، فإنه قال : فليطمع أن يفلح (٧)

وقال الزركشي : " عسى ولعل من الله واجبتان ، وان كانتا رجاء وطمعا في كلام المخلوقين ، لأن الخلق هم الذين يعرضون لهم الشكوك والظنون ، والبارى منزّه عن ذلك .

-
- (١) أنظر : تفسير الطبرى ٨ : ٥٧٩ ، تج . محمود شاكر .
(٢) أنظر : الكشف ٤ : ١٣٠
(٣) أنظر : مختصر تفسير ابن كثير ، تج . الصابوني ، دار القرآن الكريم ، بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ط ١٥٧ : ٤٢٧ ، ٣ : ٢١
(٤) أنظر : بدائع الفوائد ، ابن القيم ، دار الكتاب العربي ، بيروت ٣ : ٢١٢ .
(٥) أنظر : مختصر تفسير ابن كثير ، تج . الصابوني ٢ : ١٦٦ - ١٦٧
(٦) المفردات في غريب القرآن ، الراغب الاصفهاني ،
(٧) الكشف ٣ : ١٨٨ ، ٤ : ١٣٠ مادة (ع . س . أ) و (ل . ع . ل)

والوجه في استعمال هذه الألفاظ ، أن الأمور الممكنة لما كان الخلق يشكون فيها ، ولا يقطعون على الكائن منها ، وكان الله يعلم الكائن منها على الصحة صارت لها نسبتان :

نسبة الى الله تعالى تسمى نسبة قطع وتعيين ، ونسبة الى " المخلوق " وتسمى نسبة شك وظن ، فصارت هذه الألفاظ لذلك ترد تارة بلفظ القطع بحسب ما هي عليه عند الله ، وتارة بلفظ الشك ، بحسب ما هي عليه عند المخلوقين كقوله : (فعسى الله أن يأتي بالفتح) (المائدة : ٥٢) ، ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب جاء على مذاهبيهم في ذلك ، والعرب قد تخرج الكلام المتيقن في صورة المشكوك لأغراض^(١) :

التعليق :

وقد رأيت أن استقرى أسلوب عسى في القرآن الكريم فرأيت أنها تأتي حينما ويكون اسما عائدا على لفظ الجلالة أو الرب ، وحينما آخر يكون اسما عائدا على البشر مؤمنين أو كافرين ، ويكون تقرير ذلك الالمام من الله سبحانه وتعالى (٢) . ومن ذلك الاستقراء تبين ما يلي :

- ١- كل ما جاء من عسى " وكان اسما لفظ الجلالة ، كان ذلك قد حصل ان كان امرا دنيويا .
- ٢- وان كان امرا أخرويا فهو الطماع من الكريم يرجى رجاء ، وقد يصل الى درجة اليقين الايماني ، ولكن اليقين الايماني شيء غير الايجاب العقلي أو الحتم والحكم القطعي .

(١) البرهان ٤ : ٥٨ - ١٥٩ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، وانظر : الاتقان ١ : ٢١٤

(٢) انظر : المعجم الفهرس لألفاظ القرآن الكريم : مادة " عسى "

- ٣ - في أسلوب " عسى " التي كان اسمها لفظ " رب " لا تقطع بوجود كل ما أطمعت به ، وقد كان ذلك مستندا الى العصاة ، كقول أصحاب الجنة الذين منعوا نصيب المساكين بعد إهلاك الله لها : قالوا : " عسى ربنا أن يبدلنا خيرا منها انا الى ربنا راغبون) (القرآن) وقد اختلفت الاقوال في شأن أولئك ، مما لا يدعو الى القطع واليقين .
- ٤ - وفي أسلوب " عسى " التي كان اسمها ضمير المصطفىين (عسى) كان ذلك هو الواقع العملي الذي حصل ويحصل .
- ٥ - وفي أسلوب " عسى " الذي يجيء ، فيه بعد ما أن وللغفل " لا سبيل للقطع بذلك ، بل ذلك على سبيل الاطماع ، ولكن الاطماع بذلك حصل اكثره ، وفيه اطماع أخرى لا تقطع به نحن أيضا .
- ٦ - قد يكون قول ابن عباس : كل عسى في القرآن فهي واجبة " قد يكون هذا من قبيل التغليب ، والحكم على الأكثر ، وقد يكون أيضا مختصا بما أطمع الله سبحانه به ، وقد رأى ابن عباس تحقق ذلك في الدنيا ، وبنى على اليقين الايماني تحقق ما أطمع الله به في الآخرة ، ولعل الرواة جروا الحكم في " عسى " على كل القرآن ، ولم ينتبهوا لقصد ابن عباس في تأويل اطماع الله وحده ، وقد يدلنا على ذلك ما ذكره الشافعي وهو أقرب من الطبري الى ابن عباس عند ما قرأه : يقال عسى من الله واجبة " أي واقعة وحاصلة ، وقد ذكر ذلك ابن كثير أيضا .
- ٧ - وحكم ابن عباس أدخل في باب التفسير منه في باب المعاني النحوية ، لأن عسى عندما نزلت في آيات ، أطمعت الصحابة بأشياء ، فهموها على أصل الوضع من الاطماع ولكن ابن عباس رأى تحقق ما أطمعت عسى به ، فحكم بما يجاب عسى من هذا القبيل ولكن يبقى أصل الوضع هو الأساس في الحكم دون النظر الى تحقق الاطماع ، وان كان ذلك مستفادا في الفهم والتفسير وذلك كان شأن ابن عباس .
- ٨ - لا نرى تناقضا بين رأى الراغب في رده القول باللازم في معنى عسى ، وقول ابن عباس ، فالراغب حكم بموجب معنى عسى في أصل الوضع ، وكما يتدور البشر ، وابن عباس حكم بالاجاب كما رأى حصول ما أطمعت عسى به .
- ٩ - المعنى الأصلي لعسى " هو الاطماع مع القرب ويزداد احتمال الوقوع بحسب علم

القائل ، وقد يصل ذلك الى درجة اليقين الايماني ، بما أطمع الله به ، ولكن ذلك لا يعني انراج " عسى " عن معنى الطمع ، بل ان بقاء الانسان بين الرجاء والخوف ، هو مقصد القرآن الكريم حتى لا يتكل الصبار .

ب - أسلوب " لعل " :-

" لعل من النواسخ ، وهي من أخوات " ان "

والبارى سبحانه عالم بكل شيء ، ولا يصح عليه الشك ولا الترجي ، ولذا رأينا النحاة والمفسرين ، يختلفون في تأويل وتوجيه معنى " لعل " في كلام الله سبحانه . وإذا أسندت اليه عز وجل .

وقد ذكر السهيلي أن " لعل " تفيد الترجي للخلق دون الخالف (٢)

وسنذكر فيما يلي دلائل من أقوال النحويين والمفسرين في توجيه محنسى

" لعل " في القرآن الكريم ، ثم نخضع لتحقيق هذه المسألة :-

ففي قوله تعالى : (اذهب الى فرعون انه طغى ، فقولا له قولا لينا لعله

يتذكر أو يخشى) طه ٤٣ ، ٤٤ ،

قال سيويه : " فالعلم قد أتى من وراء ما يكون ، ولكن اذهاباً أتتا على

رجائكما وأمعكما ، ومبلغكما من العلم ، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلم (٣)

وتابعه على ذلك الفارسي (٤) ، وذكر ذلك ابن حزم (٥) ، والزمخشري (٦)

في أحد قوليه فيها .

وذهب ابن الشياط الى أنها بمعنى السلام " أى أنها للتعميل ، وذلك في

سياق رده على ابن البراءة الذى اعترض على ورود " لعل " في كلام الله

(١) أنظر : اللسان مادة : لعل

(٢) الروض الأنف ٣ : ٢٨٢ - ٢٨٣

(٣) الكتاب ١ ، ٢٣١ : تحقيق هارون .

(٤) الاغفال ٢ : ٦٨٦

(٥) الفصل ٢ : ١٣٠

(٦) الكشف ٣ : ٢٤٠

لأنه فهمها على الشك ، فكيف يليق الشك بالله ؟ (١)

وذكر الرازي في تفسيره أن الجبائي (٢) قد وجهها في قوله : (لملك تمقلون) بالتمليل ، وحملها على الجزم من قبيل الارادة ، اذ لا يجوز - في تصويره - أن يراد بها الشك ، لأنه على الله محال ، فثبت أن المراد أنه أنزله لارادة أن يعرفوا دلائله - أي القرآن - (٣) .

وذكر ذلك القاضي عبدالجبار المعتزلي (٤) ، وابن حزم في أحد توجيهيه (٥) والزمخشري في أحد قوليه أيضا (٦) .

وقال صاحب اللسان : وقد جاءت في القرآن بمعنى " كي " (٧) وذكر الزركشي أن بعض المفسرين حكى أن جميع ما في القرآن من " لمل " فانه للتمليل " الا قوله : (لملكم تخلدون) (الشعراء : ١٢) فانها للتشبيه (٨) .

-
- (١) الانتصار والرد ، ابن الخياط ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٦٥٧ م : ٨٧ - ٨٨ وابن الخياط هو عبدالرحيم بن محمد ، شيخ المعتزلة ببغداد تنسب اليه فرقة الخياطية ت ٣٠٠ هـ وانظر : الأعلام ٣ : ٣٤٧ وانظر : طبقات المعتزلة : ٨٥ ، وابن الراوندي هو أحمد بن يحيى ، أبو الحسين الملحد ، من سكان بغداد ت ٢٦٨ هـ . الأعلام ١ : ٢٦٧ - ٢٦٨
- (٢) هو محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي ، أبو علي ، من أئمة المعتزلة ، رئيس علم الكلام في عصره ، واليه تنسب طائفة الجبائية ، نسبته الى " جيسى " من قري البصرة ، له تفسير حافل مطول ، رد عليه الاشعري ولد سنة ٢٣٥ هـ وتوفي سنة ٣٠٣ هـ انظر : طبقات المعتزلة : ٨٠ وانظر الاعلام ٦ : ٢٥٦٠
- (٣) نتائج النيب ١٨ : ٨٤
- (٤) تنزيه القرآن : ١٧
- (٥) الفصل ١٣٢
- (٦) الكشاف ٣ : ٢٤٠
- (٧) اللسان مادة : " لمل "
- (٨) البرهان ٤ : ٣٩٤

وقد اعترض السهيلي (١) وأبو حيان (٢) على توجيه "لعل" بـ "بكي" ،
وقرأ أنها للترجي ، من جانب المخلوقين .

وفي الحديث : " لعل الله اطلع على أهل بدر (٣) قال ابن الاثير :
انها بمعنى " عسى " ولعل وعسى من الله تحقيق ، ونفى توهم الظن والحسبان
عن " لعل " في الحديث (٤)

وقد رد الراجب الأصفهاني توجيه " لعل " بأنها واجبة ردا شديدا ،
ان وصف من يقول ذلك بقصور النظر ، وصرف الترجي الى البشر ، كما يتصورون ،
ويتوقمون ، ويقع ذلك منهم (٥)

وروجه الزركشي قولهم بأن " لعل من الله واجبة " على أنه ليس اخراجا
" لللعل " وضعها ، بل لأن الكريم سبحانه لا يعرض بأن يفعل الا بعد التصميم
عليه ، فجرى الخطاب الالهي مجرى خطاب عظاما الطوك من الخلق (٦) .
وذكر في موضع آخر أنها تأتي للتعليل (٧) .

-
- (١) الروض الأنف ٣ : ٢٨٢ - ٢٨٣
(٢) البحر ١ : ٩٣ - ٩٦
(٣) حديث صحيح : أنظر : البخارى : ٦ : ١٨٦ ، دار احياء التراث العربي ،
بيروت ، تقديم أحمد شاکر .
(٤) أنظر : النهاية في غريب الحديث ، مجد الدين أبو العادات ، المبارك
بم محمد الجزري ٥٤٤ - ٦٠٦ هـ . طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد
الطناحي ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ١٣٨٣ -
١٩٦٣ ط ١ : ٤٤٤ - ٢٥٥
(٥) المفردات ، الراجب الاصفهاني مادة " عسى " ومادة " لعل "
(٦) البرهان ٤ : ٣٩٢
(٧) المصدر نفسه ٣ : ٩٩ ، وانظر : الاتقان ١ : ٢٢٥

ومن التوجيهات التي جمعها الرازي : أنه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله غيره لا يقتضى رجاء حصول المقصود (١) ، وهو توجيه حسن .

وروى البخارى في صحيحه : " قال ابن عباس : لعلكم تخلدون - كأنكم (١) وتال ابن حجر في الفتح : (قرأ أبي) كأنكم تخلدون) وقرأ ابن مسعود : (كي تغلدا) ، وكأن المراد أن ذلك بزعمهم ، لانهم كانوا يستوثقون من البناء فلما منهم أنها تحصنهم من أمر الله . فأنهم صنعوا الحجر ، صنع من يمتقصد أنه يخلد (٣) .

التعليق :

يتبين لنا ما سبق أن توجيهات " لعل " كانت كما يلي :

١- الترجي الحقيقي ، وهو أصل الوضع ، وذلك بالنسبة الى الخلق الذين

نزل القرآن بلختهم كما يفهمون .

٢- أن تكون بمعنى " اللام " أو " كي " وذلك مذهب المعتزلة ، وقد خرجوا

ذلك لتنزيه الباريء العليم عن الترجي لأنه يقدر في العلم ، لكنهم ذهبوا الى

الارادة البشرية ، وسنبن ذلك في الحديث عن ارادة الله سبحانه وأما أهل

السنة ، فان توجيههم " للعل " بالايجاب انما هو من باب اطلاع الكريسم ،

ولم يخرجوا المسألة عن باب العلم كما فعل المعتزلة .

(١) أنوار مفاتيح الغيب ٢ : ١٠٠

(٢) صحيح البخارى ٦ : ١١١ ، ط بولاق ، ١٣١٤ هـ .

(٣) فتح الباري ١٠ : ١١٤ ، ط الحلبي ١٣٧٨ هـ - ١٦٥٩ م

وأما ملاحظتنا على التوجيهات جملة فهي كما يلي :

- ١- لا يَطْرُد الحَكْمُ بايِّجاب " لعل " في القرآن الكريم ، بدليل قوله تعالى :
(لا ندرى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) (الطلاق : ١)
فمعنى الآية أن الله قد يحدث في نفس المطلق ميلا الى المطلقة ليراجعها
وقد يحصل ذلك ، وقد يمتنع حصوله ، وواقع الحياة يشهد بصحة ما نقول .
- ٢- نوّد ما قيل في توجيه " لعل " بمعنى اللام وكى ، لأن لكل استعمال معنى
مخصوصا يورده ، لا ينوب عنه غيره فيه ، والا لادى ذلك الى
التداخل في الاستعمال والاختيار .
- ٣- وأما قول ابن عباس بالتشبيه ، وقراءة أبي بذلك ، وقراءة ابن مسعود
بكي ، فان ذلك على جانب التفسير والتوضيح ، والتشبيه حكم ممن يراهم
على تلك الحال ، فيقول فيهم موحيا : كأنكم تخلدون ، لن تخلدوا ،
وقراءة ابن مسعود تصور اعتقادهم ، أى أنهم فعلوا ما فعلوا ، معتقدين
أن ذلك يخلد لهم ، فحسن تفسير لعل بكى من هذه الناحية وليس المقصود
أنها تسد مسددا تماما ، بل كل ذلك للتقريب .
- ٤- وأما حديث " لعل الله اطلع " فان ذلك للترجي أيضا ، أى لترجي الصحابة
ودليل ذلك أن صدر الحديث : وما يدريك ؟ لعل الله اطلع ، وليس الترجي
في اطلاع الله ، معاذ الله ، بل الترجي في تصور الصحابة حصول ذلك الأمر ،
وصدور ذلك الحكم بشأن أهل بدر .
- ٥- لعل رأى الراغب الاصفهاني هو الاقرب الى سليقة اللفظة وأصل الوضع .

٤- تنزيه الباري عن الاضراب :-

وموضوع هذه المسألة هو الحرف " بل " :-
(١)

والاضراب لفظة : يعني الكف ، وأرأاته " بل " وهو ترك حكم ما ، والرجوع عنه بإيمانه .

قال ابن هشام : " فان تلاهما - بل - جملة كان معنى الاضراب اما
الابطال نحو (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه ، بل عباد مكرمون) (الانبياء ٢٦)
واما الانتقال من فرضي الى آخر ، ووهم ابن مالك ، ان زعم في شرح كافيته ،
أنها لا تقع في التنزيل الا على هذا الوجه ، ومثله : (قد أفلح من تزكى ، وذكر
اسم ربه فصلى ، بل توءثرون الحياة الدنيا) (الاعلى ١٤ - ١٦) (٢)
التعليق :

ما يعنيننا من هذه المسألة هو رأى ابن مالك أن الاضراب لا يقع في التنزيل ،
الا بمعنى الانتقال ، وأما الابطال ، فلا ، وقد نسبته ابن هشام الى الوهم لذلك ،
واستدل على ودهم بآيات سورة الأعلى .

والمستقرى لآيات الاضراب يرى أن الاضراب بمعنى الابطال لا يقع في
القرآن الا اذا كان صادرا من الله سبحانه لابطال دعاوى الكافرين ، وأما
أن يكون الابطال لحكم من أحكام الله سبحانه ، فذلك الذي لا يجوز ، لأنه
يتنافي مع صفة العلم ، فالله عز وجل ، لا يقول شيئا غلطا ثم يضرب عنه (٣)
ولعل هذا ما قصده ابن مالك ، ان قال بأن الاضراب في التنزيل لا يقع الا بـ
بمعنى الانتقال ، أما بمعنى الغلط والوهم فذلك لا يجوز لانه يقدر في صفة
العلم والمنزهة عن الوهم والغلط ونحن نذكر هذا التوضيح لكون ذلك محتملا في قول
ابن مالك ، حتى تتصف القضية ، ولسنا بسبيل القطع بأنه كان يعتقد ويعني هذا
التوجيه الذي ذكرناه .

(١) اللسان مادة ضرب

(٢) المغنى ١٥١ - ١٥٢ وانظر البرهان ٤ : ٢٥٨ - ٢٥٩ ، وانظر : الاتقان ١ : ٢٠٨

(٣) أنوار المقتضب ٣ : ٣٠٤

٥- تنزيه الله عن الشك والتردد :

وموضوع هذه المسألة هو الحرف " أو " :-

يذكر النحاة "أو" معاني كثيرة ، ذكر ذلك ابن هشام ، ونبه على أن أصل

وضع " أو " أن تتون لأحد الشيئين أو الأشياء ، ثم حصل التوسع في ذلك (١)

وقد وردت " أو " في كلام الله كثيرا ، وقد كثرت التوجيهات النحوية ، والتفسيرية

لهذه الأداة ، وسأضح تلك التوجيهات ضمن التقسيمات التالية حصرا للمسألة

وتسهيلا للدراسة :-

أ- يرى البصريون ومن تابعهم من البغداديين وغيرهم أن " أو تفيد التخيير

أو التنويح ، أو الابهام ، مع علم التائل ، وذلك في الآيات التالية وأمثالها :-

(فهي كالعجارة أو أشد قسوة) (البقرة ٧٤)

(فاذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية) النساء ٧٧

(وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب) النحل ٧٧

(وأرسلناه الى مئة ألف أو يزيدون) (الصافات ١٤٧)

(أتأثما أمرنا ليلا أو نهارا) (يونس ٤)

(نالطقيات نذرا ، عذرا أو نذرا) (الرسائل ٥ - ٦)

ويرى الكوفيون ومن تابعهم أن معنى " أو " هنا هو " بل " أو المطف بمعنى الواو (٢)

(١) أنظر : المفني ٨٧ - ٩٥

(٢) أنظر لذلك مثلا مجاز أبي عبدة : ١٧٥

٢- معاني الفراء ٢ : ٣٩٣ ٣- المقضب ٣ : ٣٠٤

٤- معاني الزجاج ١ : ٦٢ ٥- الدجري ٢٣ : ٥٢٠٦٨

٣٧ ، ط . بولاق

٦- اعراب النحاس ٢ : ٧٧٣ ٧- معاني الحروف للرواني : ٧٨

٨- الخصائص ٢ : ٤٦١ ١٠- الكشاف ٢ : ٤٢١

٩- الضامحي : ١٢٨ ١١- الانصاف ٢ : ٤٧٨

١٢- مفاتيح الغيب ٣ : ١٢٨ - ١٢٩ : ٢٠٠ ، ٢٦٠ ، ٢٦٦

١٣- المفني ٨٧ - ٨٤ ١٤- مختصر تفسير ابن كثير :

١ : ٧٩ ، ٣ : ١١٢

١٥- البرهان ٤ : ٢٠٦ - ٢١٠

١٦- الاتقان ١ : ٢٠٤ - ٢٠٥

- ب- ذكر بعض النحاة أن "أو" تقع للتفصيل (١) في قوله تعالى : (وقالوا كونوا هودا أو نصارى تمتدوا) (البقرة ١٣٥)
وقوله (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) (البقرة ١١١)
ج- وقال بعضهم ان "أو" وقعت للمباحة (٢) في مثل قوله تعالى : (ولا تطلع منهم آثما أو كفورا) (الانسلن ٢٤)

التعليق :

والذي حمل النحاة والمفسرين على التدقيق في معنى "أو" في الآيات السابقة وأمثالها ، هو أن "أو" تفيد الشك في الحكم ، والشك يطعن في صفة العلم والله سبحانه منزّه عن الشك ، لأنه يعلم كل شئ على حقيقته .
ورأينا النحاة والمفسرين يكترون النظر والبحث في هذه المسألة ، لأن ظاهر المسألة ، قد يؤمّم لأول وهلة أن فيها شكاً ، والشك لا يجوز على العلم سبحانه ، ولعل أكثر آية أرقّتهم هي قوله تعالى : (وأرسلناه الى مئة ألف أو يزيدون) لحدِيثنا عن العدد خاصة .
وقد دخل الحديث عن "أو" كتب العقائد حتى رأينا ابن حزم يقول : "كل ما جاء في القرآن بلفظة "أو" فانما هو على أحد الوجهين ، اما على الشك من المخاطبين لا على الله تعالى ، واما بمعنى التخيير في كل (٣) ومن العجيب أن بعض النحاة بلغ به الأمر الى أن أسقط "أو" من التركيب بسبب ما توهمه من نقص يلحق بايمان المؤمنين (٤) .

(١) أنظر : المنبى : ١٢ ، والبرهان ٤ : ٢١٠

(٢) أنظر المنبى : ٨٨

(٣) الفصل ٢ : ١٣٢

(٤) أنظر : الاضداد لابن الأنباري ، غ . محمد أبي الفضل . الكويت ١٩٦٠ ،

٢ : ٢٨٢

والذي يظهر لي أن "أو" لا تحتل كل المعاني التي ذكرتها النحاة والمفسرون ، وأن كل المعاني المستفادة ، والمستخرجة ، انما جاءت من السياق ، ولا يمكن أن يكون السياق واحداً في كل الاستعمالات ، من حيث التتابع التام ، ولكن يبقى هناك أصل مشترك ، نستطيع بعد تأمل أن نرجع المعاني كلها إليه ، وهو المعنى الذي نبه اليه ابن هشام إذ قال : " والتحقق أن "أو" موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء ، وهو الذي يقوله المتقدمون . (١)

ونخلص من ذلك الى ما يلي : —

١ . لعل اتجاه البصريين في توجيهه ، كان أقرب الى السليقة اللغوية ، والى أصل وضع "أو" إذ قالوا في الآيات المشككة ، والموهمة الشك ، أن المعنى هو الابهام ، مع علم " المتكلم ، أو التخيير والتنويع .
ونستطيع أن نرجع هذه المعاني (الابهام ، والتنويع والتخيير) الى أصل الوضع ، وهو أنها لأحد الشيئين أو الأشياء ، دون النظر الى علم القائل ، لأن ذلك تجاه الله أمر معلوم ، ولا يقول مسلم بأن الله يشك أو يجهل فكان الخروج من هذا الوجه أولى في توجيه السياق .

وأما قول الكوفيين بأنها بمعنى "بل" "والواو" فهو راجع الى العطف والجمع في كل ، ولا يعقل أن يقصدوا الاضراب بمعنى الابطال لأن ذلك لا يكون كما مر بنا ، وأما الاضراب بمعنى الانتقال ، فهو راجع الى معنى التنويع ، وأما العطف فهو راجع الى أصل وضع معنى "أو" وهو الوضع لأحد الشيئين ، و"أو" حرف عطف ، بمعنى الجمع في الحكم والحكاية .

٢ . قول النحاة بأن "أو" تفيد الاباحة "في قوله : (ولا تلعنهم إنما أو كفورا) يرجع أيضا الى أصل معنى "أو" ، ولكن لما كانت الجملة مصدرة بالنهي ، ذهبوا الى معنى الاباحة ، الذي فهموه من الطلب في قولهم : "جالس الحسن أو ابن سيرين" ، ومعنى الآية قد يرجع الى هذه الصورة ، اذا قلنا

: " لا تطع الآثم والكفور وهي ترجع الى قولنا : " دع الآثم والكفور ، ولكن لما كانت الآية مصدرة بالنهي جاءت " أو " لتفيد المعنى الكامل ، لأن المعنى في الآية : ولا تطع منهم آثما ولا كفورا ، فالنهي متجه الى كل واحد منهما .

٣ . وقولهم بأن " أو " تفيد التفصيل ، فذلك راجع الى السياق ، كما في الآية (أتأما أمرنا ليلا أو نهارا) ، وقوله (عذرا أو ندرا) وقوله : (وقالوا كونوا هودا أو نصارى) ، والمعنى يصير الى أصل وضع " أو " لأحد الشيئين ولكن لما كان السياق في هذه الآيات لا يقتضي عدم التردد بينهما ، ولكن نفي غيرهما ، كما ذكر الرازي (١) ، وأن الأمر لا يخرج عنهما ، ولا يعددهما وذلك مفهوم الآية ، ذهبوا الى أن ذلك الى معنى التفصيل وقد يكون اختيار لفظ " الحصر " أقرب اذا كان القصد وضع مصطلحات تفهم من السياق ، وتلحق بالحرف الواقع في ذلك السياق .

والسياق في هذه الآيات يذكر شيئين لا ثالث لهما ، فلا ثالث لليل والنهار ، ولا يكون الوحي الا عذرا أو ندرا ، ولا يكون المهتدى بنظر اليهود والنصارى الا يهوديا أو نصرانيا .

٤ . لعل أقرب التوجيهات المعبرة أن أصل وضع " أو " لأحد الأشياء دون باقي الملابس ، هو مصطلح " التخيير " ولكن لما كان السياق متصرفا الى حالات لا يتصور فيها معنى التخيير المباشر واضحا ، كما يتصور من قولهم : " جالس الحسن أو ابن سيرين " ، ذهبوا الى المعاني الأخرى التي ذكروها .

وأصل معنى التخيير لا يقتضي التحديد بشئ من الأشياء ، فلا داعي اذن لتلك التوجيهات ، ما دام القصد هو التصرف في القول من أجل الوصف والتوضيح والتشبيه ، على أبلغ وجه وأروع ، دون قصد التحديد ولم يكن القصد المباشر من الآيات - موضوع البحث - نعت الله بصفة العلم ، فلا ضرورة لأن نؤثر أنفسنا في الآية (وأملناه الى مئة ألف أو يزيدون) .

بل ان القرآن الكريم يعلمنا ألا نصّب اهتمامنا بالعدد والمدد ، اذا لم يكن ذلك مقصودا ، وليست قصة أصحاب الكهف عنا ببعيد .

٥٠ ليس بالضرورة أن يكون معنى التخيير ، الاتخاذ المادى المباشر ، أو المرافقة والمساهمة كتوليم جالس اليمن أو ابن سيرين . بل نستطيع أن ناللق التخيير

على التصور في الحكم على الأشياء ، ووصفنا كما في قوله :

(فبي كالحجارة أو أشد ^{قسوة} صخرة)

و(أو كصيب من السماء)

و(أو كبحر لجي)

و(أو أشد خشية)

فالحكم يقع على أى الأشياء أردنا .

وأما بالنسبة الى الخالق سبحانه في حكمه وعمله فهو له الخيرة أن يفعل ما يشاء بأن ينزل أمره ليلا أو نهارا ، لأننا لا نقول "التخيير" في جنب الله ، لأن الله هو الذى يختار :

ب- تنزيه الخالق عن التردد :

الأداة " أما " :-

وأما " أداة عطف ، تقع للربط بين أمرين ، وقد يقعان ، وقد يقع أحدهما دون الآخر ، وتذكر " اما " قبل الأول ، وقبل الثاني ، فالأولى عاطفة بالاتفاق والثانية فيها خلاف .

وقد يكون المتكلم بجملتها عالما بالحكم ، أو غير عالم ، فهي حينئذ تفيد الشك ، (١) ولذا فقد أدى ورودها في كلام الله انشاءً منه سبحانه أي ليس حكاية عن أحد ، أدى ذلك إلى التشبيه على هذه المسألة :-

فقد قال الزجاج في قوله تعالى (اما يعذبهم واما يتوب عليهم) (التوبة ١٠٦) " واما موضوعة لأحد الشيئين ، والله عز وجل عالم بما يصير إليه أمرهم ، إلا أن هذا للعباد ، خوطبوا بما يعلمون ، فالمعنى : لكن أمرهم عندكم على هذا ، في الخوف والرجاء " (٢)

وتابعه النحاس بعبارة مقاربة (٣)

وقال الرازي : " لقائل أن يقول : ان كلمة أما و " اما " للشك ، والله تعالى منزّه عن ذلك ؟ وجوابه : المراد منه ليكن أمرهم على الخوف والرجاء ، فجعل أناس يقولون : هلكوا اذا لم ينزل الله تعالى لهم عذرا . وآخرون يقولون عسى الله أن ينفّر لهم " (٤)

وقد ألقى ابن هشام مصطلح " الابهام " على معنى " اما " في هذه الآية ، وهو قريب مما قيل فيها ، ولكنه ذكر مصطلح " التفصيل " في قوله تعالى : (اما شاكرا واما كفورا) (الانسان ٣)

(١) أنظر: المغني : ٨٤ - ٨٥

(٢) معاني الزجاجي ٢ : ٥١٩

(٣) أنظر: اعراب القرآن ٢ : ٣٩٠ - ٤٠٠

(٤) مفاتيح الغيب ١٦ : ١٩١ - ١٩٢

التعليق :

الذي أدى الى هذا التنبيه ، وذكر مصطلحي " الابهام " " والتفصيل " هو تنزيه الخالق عن الشك ، لأن الشك يقدر في صفة العلم .

ولا شك أن مسير أصحاب آية التوبة معلوم عند الله ، مجبول عند البشر ، ومع أن وضعهم بين تينل الطلین ، يشعر أن العلم لله وحده ، إلا أن معنى الرجاء والخوف الذي ذكره مستفاد أيضا ، وربما كان مقصودا ، وذلك الذي عبر عنه ابن هشام بلفظ " الابهام " لما فيه من الروعة والجلال .

وأما ذكر لفظ " التفصيل " في قوله (اما شاكرا واما كلفورا) فهو راجع الى الفهم ، وأن المرء لا يعد وهاتين الحالين ، فهو اما مهتد واما كافر ، وليس القصد التردد في الحكم بشأنهما ، بل نفي ما عداهما ، فالانسان لا يعد وهو أن يكون مهتديا أو كافرا ، ولا يستأبح الجمع بينهما لأنهما متناقضان .

ولعل اعتبار " اما " بأنها معنا للتخيير ، أي لأحد الشئيين أقرب الى سليقة اللذة ، وأقرب الى معنى القدر ، فلما كانت اما تفيد التخيير ، وكان الانسان مختيرا في الهدى والضلال ، كان هذا المعنى أفضل وأولى ، وربما كان أقرب المعاني المقصودة من الآية ، ويؤيد ذلك صدر الآية :

(انا هديناك السبيل) أي وضحنا له وخيرناه ، والله أعلم .

٥ - تنزيه الخالق عن الجهل :

هل يتعجب الله سبحانه ؟

التعجب من الأساليب الانشائية في اللغة العربية ، وله صيغ سماعية وقياسية فالسماعية كتولنا : سبحان الله ! ، يا لله لفلان ! ، اعجب لفلان ! ، وغير ذلك .

والقياسية على وزني : ما أفعله وأفعل به .

وتد ورد في القرآن الكريم تعجب بأصل اللفظ كقوله تعالى : (بل عجبث ويسخرون) (الصافات ١٢) برفع التاء (١) ، وورد على صيغتي التعجب القياسيتين كقوله (فما أصبرهم على النار) (البقرة) (١٧٥) و (قتل الانسان ما أكره) (عيسى ١٦) و (أبصر به وأسمع) (الكهف ٢٦) و (أسمعهم وأبصر) (مريم ٢٨) .

وقد استبعد بعض النحاة والمفسرين توجيه التعجب في آيات التعجب القياسي ، ووجهونها الى الاستفهام ، ان تصوروا أن التعجب يحصل ممن يجهل حقيقة ما من حقائق المتعجب منه ، وذلك يقدر في صفة العلم .

وروى الفراء أن رجلاً قرأ عند شريح : (بل عجبث ويسخرون) ، بالرفع ، فقال ان الله لا يعجب من شيء ، انما يعجب من لا يعلم ، قال : فذكرت ذلك لابراهم النخعي فقال : ان شريحاً شاعريعجبه علمه ، وعبدالله أعلم بذلك منه قرأها : (بل عجبث ويسخرون) (٢)

(١) وهي قراءة سبعة متواترة أنظر: النشر: ٣٥٦
(٢) معاني القرآن ٢ : ٣٨٤

وشريح هو القاضي شريح بن الحارث بن تيس الكندي ، من أشهر القضاة الفقهاء في صدر الاسلام ، ثقة في الحديث ، له باع في الأدب والشعر ، ولي قضاء الكوفة في عهد عمرو عثمان وعلي ومعاوية رضي الله عنهم ، ومات هناك سنة ٧٨ هـ .
الأعلام ٣ : ١٦١

وابراهيم النخعي : ابراهيم بن مالك الأشتر بن الحارث ، قائد شجاع ، من أصحاب مصعب بن الزبير في معاركه ضد الملك بن مروان ت سنة ٧١ هـ ، ودفن بقرب سامراء ، الأعلام ١ : ٥٨
وعبد الله هو ابن مسعود لأنه هو المقرب المسمى بهذا الاسم في العسراتي ، واذا ذكر عبد الله في القراءة كان هو المعنى خصوصاً اذا كان الكلام عن القراءة لأصحاب العراق .

وقال المبرد : (ولا يقال لله عزوجل تعجب ، ولكنه خرج على كلام العباد ،
أى "ولاء" من يجب أن يقال لهم : ما أسمعهم (١٠٠٠) (١))

وقال الزركشي : هم في التمثيل بمنزلة المتعجب منه بهذا التعجب " (٢) وهو
قريب من قول المبرد ، ويخرج التعجب الى العباد لا الى الله سبحانه .

وذكر ابن الأنباري أن التعجب من الله بمعنى المجازاة (٣) وقال ثعلب :
" ليس العجب من الله كمثلنا ، لأنه قد علم قبل أن يكون ، فهو يزد عجبنا " (٤)

ويرى القاضي عبدالجبار أن استكثرنا لله تعالى لذلك الأمر يجرى به اللفظ
بالتعجب مجازا (٥) ، وذكر هذه المسألة في كتابه ، تنزيه القرآن عن المطاعف وعنوان
الكتاب ، يدل على أن المسائل التي فيه ما قد يطعن بها في القرآن ، وتوجيهه
لهذه المسألة كما رأينا ، دال على تصوره في التنزيه .

وقد ذهب جمهور (٦) النحاة والمفسرين الى وقوع التعجب من الله ، مع
توضيح معنى التعجب ، ومن ذلك ما ذكره الفراء ، إذ فرق بين اسناد التعجب
الى العباد ، واسناده الى الخالق ، وذكر آية (الله يستهزئ بهم) (البقرة ١٥) ،
وقال : وفي ذابيان لكسر قول شريح " (٧)

وقال الرازي : " والتعجب انما يليق بالجاهل بسبب الشيء ، فالعالم
بالكل كيف يليق به ذلك ؟ الجواب : ان ذلك ورد على أسلوب كلام العرب ، وتحقيقه
ما ذكرنا أنه تعالى بين أنهم استحقوا أعظم أنواع العقاب لانهم اتوا بأعظم

-
- (١) المقتضب ٤ : ١٨٣
 - (٢) البرهان : ٢ : ٣٠٨
 - (٣) انظر : شرح القلائد الطوال ، فتح . عبدالسلام - ارون : ٤٢٧
 - (٤) مجالس ثعلب : ١٦٠ ، فتح . ارون ، دار المعارف بمصر .
 - (٥) تنزيه القرآن : ٣٥٣
 - (٦) أنظر البحر المحيط ١ : ٤٩٤
 - (٧) مفاتيح القرآن ٢ : ٣٨٤

أنواع التبايع (١)

يقال عن التعجب في موضع آخر: " وهو استعظام الشيء من خفاء سبب حصول عظم ذلك الشيء ، فلما لم يوجد المعنيان ، لا يحصل التعجب وهذا هو الأصل ، ثم قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب ، أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصوله ، ولهذا أنكر شريح قراءه من قرأ (بـ) عجباً ويسخرون) بضم التاء فإنه رأى أن خفاء سبب شيء ما على الله محال ، قال التقي : معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام ، وإن كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام خفاء السبب " (٢)

وتعريف الرازي للتعجب بهذا التفصيل جيد ، ولكننا لا ندري كيف حكم على وضع ما من أوضاع التعجب أنه هو الأصل ، ثم قد يخرج لغير ذلك ، فما المانع أن يكون أصل الوضع هو مجرد الاستعظام ، ثم قد يخرج للاستعظام مع خفاء السبب وبذا نحصل أشكال اسناد التعجب الى الله ، وهذه الصورة أبسط في المعنى من الصورة الأخرى المركبة ، وأسهل الوضع يكون بالأبسط ثم يتطور .

وقد رجح أبو حيان توجيه التعجب في قوله تعالى : (فما أصبرهم على النار ، الى الله تعالى ، واحتج له ، وتساءل : هل هو حقيقة أم مجاز ؟ وهل هو في الدنيا أو في الآخرة ؟ (٣)

والذي حمله على هذا التساؤل ، وبقاء ما جسي خفاء السبب في التعجب . ومعلوم أن الكلام خبر وانشاء ، وأن الانشاء ، ومدار التصرف في البلاغة والفصاحة ، وقد يتوجه الانشاء من العباد الى الله ، ومن الله الى العباد ، وقد أدى

(١) مفاتيح الغيب ٣١ : ٥٦

(٢) المصدر نفسه ٥ : ٢٨ - ٢٩

(٣) البحر ١ : ٤٩٤

وانظر : الاتقان ١ : ٢٢٩

توجّه الانشاء من العباد الى الله الى ما يعرف بخروج الانشاء عن مقتضى الظاهر كما هو معروف في البلاغة ، وفي بعض الاساليب الانشائية كالامر والنهي ، لأن العباد لا يتجه منهم ذلك الى الله سبحانه ، على ظاهره بل يصير الأمر دعا .

وكذلك فان توجه الانشاء من الله لعباده ، قد يوئل في الاستفهام ، الى غير ما يتصد أصلا من الاستفهام ، لأن الله يعلم كل شيء ، ولا يستخبر أحدا ، ولكن لما كثر أسلوب الاستفهام في القرآن ، على نحو أذهب معه هاجس الاستخبار ولم يكثر أسلوب التعجب مثله ، واتجه النحاة والمفسرون الى هذا التوجيه فسي التعجب (١) ولم يحتّم أمر الاستفهام كما عتّاهم أمر التعجب .

(١) أنظار: الأضداد لابن الأنباري ٢ : ١٩٢ - ١٩٥
والمشكل لمكي ١ : ١١٧

٦ - احاطة علم الله تعالى بكل شيء :
الظرف " حيث "

وحيث : ظرف مكان مبهم ، يوضح بما بعده من الكلام (١) ، وقد ذكر أنها
قد تكون للزمان (٢)

وقد وردت في القرآن الكريم ، في مواضع مختلفة ، ولكن اختلف في توجيهها
في موضع يتجه فيه الأمر الى علم الله ، وذلك في قوله تعالى :
(واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتى رسل الله ،
ألم أعلم حيث يجعل رسالته) (الانعام : ١٣٤)
فقد وجهها الزجاج بقوله : (هو أعلم بمن يختص للرسالة (٣)
وقال الزمخشري : " هو أعلم بالمكان الذي يفضيها فيه منهم " (٤)
وقال العكبري : (حيث هنا مفعول به ، والحامل محذوف ، والتقدير : يعلم
موضح رسالاته ، وليس ظرفاً لأنه يصير التقدير : يعلم في هذا المكان كذا وكذا ،
وليس المنى عليه (٥)

ورأى أبو جيان أنها ظرفية مجازية ، لكلا يحصل توهم أن الله أعلم فـي
كان ما منه في مكان آخر وقد رنا : (الله أنفذ علماً : و نافذ العلم فـي
بضع الذي يجعل فيه رسالته ، والظرفية مجازية (٦)
ورد الزركشي القول بأنها ظرفية ، واختار أنها مفعول به (٧)

انظر : المفردات في غريب القرآن : حيث
انظر : المنني : ١٧٦
باني القرآن : ٣١٧
كشف : ٢ : ٤٩
(٤) العكبري ١ : ١٤٦
بحر : ٤ : ٤١٦
برهان : ٤ : ٢٧٤
انظر : الاتقان : ١ : ٢١١

المبحث الثالث عاشر :

صفة القدرة :

وهي صفة أزلية قائمة بذاته سبحانه ، يتأتى بها ايجاد كل ممكن ، واعدامه ، وتكييفه ، فالله على كل شئ قدير ، لا يعجزه شئ ، ولا تتخلف قدرته في وقت دون وقت ، ولا يستأيع أحد أن يخرج عن قدرته وقوته ، ولا يستطيع أحد أن يمنع قدرة الله من الوصول والموصول ، في أي شئ أراد الله سبحانه . (١)

وفيما يلي بحث الآيات التي أثر هذا الاعتقاد في توجيه اعرابها :-

١ . (وجعل كلمة الذين كفروا السفلى ، وكلمة الله هي العليا) .

(التوبة : ٤٠)

شاهدنا قوله (كلمة الله) بفتح (كلمة) الثانية المضافة الى لفظ

الجلالة . (٢)

ذكر الفراء وجهه النصب في قوله : (كلمة الله) وأنكره ذلك نحوياً لأنه

يرى أن الاضمار في هذا المحل هو الوجه ، أي أن الوجه أن يقال : " وكلمته " (٣)

وتبعه ابن الأنباري على ذلك . (٤)

وأيد ذلك مكي بمؤيد معنوي ، وهو أن وجه النصب يوحي بأن كلمة

الله صارت عالية ، لأنها محالوفة على مفعول به للفعل جعل ، وربما أشعر ذلك

بأنها لم تكن عالية من قبل ، وهذا يقدح في قدرة الله ، لأن قدرته كاملة لا تسرداد ولا

وتنقص في زمن دون زمن ومفعل ما . (٥)

(١) أنظر : المواضع : ١٥٠ ، ٢٨٩ ، وانظر : فضل الاعتزال : ٣٤٦ ، وانظر : كبرى اليقينات الكونية : محمد سعيد رمضان البوطي ، دار الفكر ط ٣ ، ١٣٩٤ هـ : ١٣٣

(٢) هي قراءة متواترة : انظر النشر : ٢ : ٢٧٩

(٣) معاني القرآن ١ : ٤٣٨

(٤) ايضاح الوقت والابتداء : ابن الأنباري ، تح . محيي الدين رمضان ، مؤسسة

الرسالة بيروت ، ط ٢ ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨٩ ، ص : ٦٩٣

(٥) المشكل : ٣٢٩

وأيد هم الكبرى في ذلك وزاد سببا نحويا وهو أن التوكيد في ^{مثل} هذا الاسلوب
بـ"بهي" بعيد ، إذ القياس أن يكون "اياها" (١) لأن المؤكد منصوب ، وتوكيده
بضمير نصب هو القياس .

وقد نصر النحاس وجه النصب ، ورد على التضميف بدليلهم أن الاضمار أولى
من الذكر أى أن كلمته أولى من (كلمة الله) وبين أن العُذَّاق من النحويين ، يرون في
اللفظ (أى في لفظ الجلالة المذكور) ، معنى التمثيل لأن ذكر لفظ الجلالة فيـه
عامة لا تكون في الضمير . (٢)

التعليق :

تعليقنا على هذه التوجيهات من وجوه :

- ١ . القراءة متواترة لا يجوز ردعا ولا تضميفا فهي أفصح الكلام وأصح الأساليب .
- ٢ . قولهم بأن التأكيد باياها هو الوجه في النصب مردود بأن القراءة "بهي" صالحة لقراءة الرفع وقراءة النصب ، ويجوز التوكيد بهي في النصب ، فهذا يحفظ قراءة النصب ، وعلى قراءة الرفع فساقعة التوجيه ، ولا يتجه التوجيه باياها على قراءة الرفع ، والأولى اتباع الوجه الصالح للقراءات دون تغيير الحروف .
- ٣ . لمراعاة الفسخ ، بل لا يجوز التبديل في الحروف الا فيما نص عليه وورد قراءة .
- ٤ . تحليل مكي بأن النصب مشعر بأن كلمة الله كانت غير عالية فصارت عالية بالجعل ذلك مردود ، وقد وضع ابن تيمية نظير ذلك في حديث : " من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا . . . " (٣) فقال : تصير كلمته هي العليا في نفوسهم كما هي العليا في نفسها . (٤) فالجعل في الآية متجه للآثار الواقعية ، والتصوير البشري ، وليس راجعا الى قدرة الله أصلا ، بل قدرته وكلمته هي العليا لا تغفل ولا تحول .

(١) الاملاء ٢ : ٩ دار الكتب العلمية

(٢) اعراب القرآن ٢ : ١٩

(٣) أنظر : صحيح البخارى ٤ : ٢٥ دار احياء التراث العربي .

(٤) أنظر : الفتاوى الكبرى ، ابن تيمية ، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد النجدي ، ١٣٩٨

٢ - (وترى الأرض هامدة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت ، وأنبتت
من كل زوج بهيج) (الحج : ٥)
شاهدنا قوله (أنبتت) :-

قال الرازي عن انبات الأرض انه مجاز ، لأن الأرض بنيت منها ، فهي لا تقدر
على الانبات ، والله تعالى هو المنبت ، وهو وحده القادر على ذلك ، لكن يضاف الانبات
الى الأرض توسعا . (١)

وقال في موضع آخر : " اذا قلنا في النحو : فعل وفاعل ، فلا نريد به ما يذكره
علماء الأصول لأننا نقول : مات زيد ، وهو لم يفعل ، ونقول من طريق النحو : مسات :
فعل ، وزيد فاعله ، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشيء
غير معين ، في زمان غير معين ، فاذا صرحنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له ، فذاك
هو الفاعل ، ومعلوم أن قولنا : حصل المصدر له ، أعم من قولنا : حصل بايجاده ، واختياره
كقولنا : قام ، أولا باختياره ، كقولنا : مات " (٢)

وتوضيح الرازي لهذه المسألة قائم على أسس أن القدرة لله وحده والفاعل حقيقة
هو الله سبحانه ، وأن الاستعمال جرى في النحو على التوسع ، واحترازه ان قال : حصل
المصدر له آت من أن الانسان لا يمتار الموت ، والذي لا يختار لا يقدر في العمل نفسه ،
اذن فالله هو الفاعل الحق ، واجراء الكلام كان على التوسع .

وقال ابن هشام في تحريفه الفاعل : " وأسند اليه فعل ، واقعا منه أو تائما
به " علل ذلك فقال : " وانما مثلت الفاعل بمقام زيد ، ومات عمرو ، ليعلم أنه ليس معنوا
كون الاسم فاعلا أن سماه أحدث شيئا ، بل كونه مسندا اليه على الوجه المذكور ، ألا ترى
أن غير الم يحدث الموت ، ومع ذلك يسمى فاعلا . " (٣)

(١) مفاتيح الغيب ٢٣ : ٩

(٢) المصدر السابق ١ : ٥٥

(٣) قطار الندى وبل السدى ، ابن هشام ، المكتبة التجارية الكبرى ، مطبعة السعادة

١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م ط ١٠ ، ١٨١ - ١٨٢

التعليق :

مع أن الذى نبه اليه الرازى وابن هشام قائم على أساس أن الفاعل المصطلح عليه لا يفعل ذلك الفعل حقيقة ، ووضحوا ذلك من حيث المعنى ، فان أصل المعنى راجع الى الاختيار الذى ذكره الرازى والى القدرة ، فالإنسان لا يقدر على الموت ولا يستطيع أحداثه ، بل لا يستطيع أصلا أحداث شيء الا بتوفيق الله ، فقدره العبد إنما هي من قدرة الله سبحانه ، فالفاعل الحق هو الله .

ولا يعني ذلك فساد اسناد الأفعال الى الإنسان ، بل ان ذلك شائع سائغ ولا يمنع اسناد الفعل الى فاعل الا اذا أدى ذلك الى انتقاص قدرة الله ، واضعاً القدرة على العبد ، وقد نبه القرآن الكريم على ذلك ان قال تعالى : (أفأرى ما تحرثون أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون) (الواقعة : ٦٣ : ٦٤) وذلك في مجال الاعتقاد وتصحيحه وأن الزارع والمنبت والقادر على ذلك كله هو الله وحده ، ونرى اسناد الفعل نفسه الى الإنسان في موضع آخر لا يخفى فيه تصور اسناد القدرة المفضية الى الشرك ان قال تعالى : (يعجب الزراع ليخيط بهم الكفار) (الفتح : ٢٩)

وزيادة على ذلك فلا يجوز أن نسند أعمالاً الى الله سبحانه ، مع أنها لا تكون الا بقدرته ، لأن ذلك قد يؤدي الى الشرك ، وذلك كأفعال النوم والأكل وأشبابهم .

٠٣ (يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين) (الأنفال : ٦٤)
شاهدنا قوله (ومن) :-

اختلف النحاة والمفسرون في توجيه " من " على وجهين معنويين :

١ . الله سبحانه حسب الرسول صلى الله عليه وسلم وحسب المؤمنين .

٢ . الله سبحانه حسب الرسول والمؤمنون حسبه أيضا .

وأما في الاعراب فعلى الوجه التالي :

٠١ (من) معطوفة على لفظ الجلالة .

٠٢ (من) مستأنفة مرفوعة . (ومن اتبعك من المؤمنين حسبهم الله) .

أو " ومن اتبعك من المؤمنين يكفونك " .

٠٣ (من) معطوفة على الكاف في محل نصب .

٠٤ (من) معطوفة على الكاف في محل جر أي تبعاً لتوجيه الكاف فان كانت

منصوبة فهي مثلها منصوبة ، وان كانت مجرورة بالاضافة فهي مجرورة .

وظاهر الكلام يحتمل الوجهين ، ومن هنا حصل الاختلاف ، ولكن داعي الاختلاف

كان صادراً من معنى التنزيه ، فقد رأى قسم أن الكفاية لله وحده فاختار الوجه المناسب

لذلك ، ورأى قسم أن الكفاية لله وحده ولكن المؤمنين من أسباب الكفاية فلا يمتنع العطف

بل ذلك هو المقصود من قبيل ذكر النعمة والتأييد .

ومن الذين اختلفوا أن الكفاية لله وحده ، والمؤمنون مندرجون مع الرسول على

الله عليه وسلم في كفاية الله لهم : الطبري (١) ، والنحاس (٢) ، وابن تيمية (٣)

وابن القيم (٤) . واستدلوا لذلك بقوله تعالى : (وقالوا حسبنا الله ، سيوفنا الله

من فضله ورسوله) (التوبة : ٥٩) ففي الآية ذكر الله وحده عند معنى الكفاية وهو قوله

(١) تفسير الطبري . شاکر ١٤٠ : ٤٨ - ٤٩

(٢) اعراب القرآن ١ : ٦٨٤ - ٦٨٥

(٣) الفتاوى ١ : ١٩٣ ، ٣٠٦ .

(٤) زاد المعاد في هدي خير العباد ، ابن القيم ، ثم شعيب وعبد القادر الأرنؤوط

مكتبة الرسالة والمنار ، ط ٢ ، ١٤٠١ - ١٩٨١ ، ٢ : ٤٦٩

(حسبنا) ولم يذكر معه غيره ، وبأن الله سبحانه هو الحسيب وحده ، وذلك صفة من صفاته .

ومن الذين رأوا أن "المؤمنين" معاوفاً على لفظ الجلالة : الفئساء (١) والرازي (٢) وأبو حيان (٣) ومن معجمهم :-

- ١ . قوله تعالى : (هو الذي أيدك بنصره وبالمؤمنين) (الأنفال ٦٢)
- ٢ . احتجاجهم بأن العطف على الضمير (الكاف) دون تكرار العاطف
- بإضافة البصريين ، ذكر هذا أبو حيان .
- ٣ . لا وجه لنصب الكاف في أحد الوجهين التي رأها الفريق الآخر ، لأن الإضافة هنا صحيحة فهي مجرورة ، ذكر هذا أبو حيان .

التعليق :

أ - من حيث النحو :

- ١ . ظاهر السياق يحتمل الوجهين فقد تكون الواو للعطف على الكاف وقد تكون للعطف على لفظ الجلالة ، ولا دليل يقطع بامتناع وجه ما من جهة النحو .
- ٢ . احتجاج أبي حيان بمسألة العطف دون تكرار العاطف لا تصح ، لورود القرآن بذلك ، إذ قال تعالى : واتقوا الله الذي تساءلون به والأرغام (النساء : ١) (٤) بكسر الميم عدلًا على الضمير في (به)
- ٣ . توجيه الكاف على النسب بعيد ، والأولى منه توجيه الجر ، لأن (حسب) اسم ، والإضافة بعد الاسم أولى ، كما ذكر أبو حيان .

ب - من حيث المعنى : أن الحسيب

شأنك آيات في القرآن تبين أنه هو الله وحده ، ولكن سياق هذه الآية آت على معنى ذكر النعم والافعال ، فتوجيه العطف على لفظ الجلالة هو الأولى .

(١) معاني القرآن ١ : ٤١٧

(٢) مفاتيح الغيب ١٥ : ١٩١ - ١٩٢

(٣) البحر ٤ : ٥١٥ - ٥١٦

(٤) أنار : حجة التراجم ، ابن زغلة ، . سعيد الأفغاني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ،

١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، ط ٢ ، ص : ٣١٦ - ٣١٧

كان احتياج ابن تيمية وابن القيم خاصة متفقا مع اتجاههم في تقرير الاسماء والصفات ، وتمحيض تلك الصفات لله وحده دون غيره ، والكفاية من القدرة ، ولا يقدر أحد على الكفاية الا الله سبحانه .

وقد وضع الرازي ذلك اذ قال : ويمكن ان ينصر القول الاول - يعني - ان الله وحده هو الثاني - بأن من كان الله ناصره امتنع أن يزداد حاله أو ينقص بسبب نصره غير الله ، وأيضا اسناد الحكم الى المجموع - الله والمؤمنين - يودم أن الواحد من ذلك المجموع - الله - لا يكفي في حصول ذلك ، وتعالى الله عنه ، ويمكن أن يحساب عنه بأن الكل من الله ، الا أن من أنواع النصره ما لا يحصل بناء على الأسباب المألوفة المعتادة ، ومنها ما يحصل بناء على الأسباب المألوفة المعتادة ، فلهذا الفرغ اعتبر نصره المؤمنين (١) .

وهذه التوجيهات قائمة على أساس تنزيه الباري عن أن كفايته نقى ، والتفاهيه راجعة الى صفة القدرة موضوع البحث ، فبذلك ترى كيف أدى تنزيه الله في هذه الصفة الى التوجيهات المختلفة في الاعراب .

٤ - (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) الرعد : (١)
شاهدنا قوله (من أمر الله) :

اختلف النحاة في توجيه معنى (من) ، في الوقف والاستئناف في الآية :
فقد رأى أبو عبيدة أن (من الله) تمنى بأمر الله يحفظونه من أمر الله (١)
ورأى الفراء أن المعقبات من أمر الله والحفظ من أمر الله ، وبأنه ، أى
أن الكلام فيه تقديم وتأخير فيكون : " له معقبات من أمر الله ، يحفظونه بأمر الله
ومن أمر الله " (٢)

ورأى المبرد أن " من " بمعنى الباء أى بأمر الله (٣)
وذكر اللبى أن توجيه " من " بمعنى الباء و " عن " وهو رأى البصريين ،
وأن أهل الكوفة يرون أن الحفظ من أمر الله ، بمعنى ابتداء الغاية ، واختار
ذلك . (٤)

التعليق :-

الذى أدى الى هذا الاختلاف هو الاعتقاد بأن قدرة الله النافذة ، لا
يحفظ منها أحد ، وأمر الله من قدرته سبحانه ، ولذا رأينا البصريين يوجهون
معنى " من " الى الباء لتفيد الموافقة والانسجام مع نفاذ قدرة الله وأمره
ولكن الكوفيين كانوا أقرب الى الصواب إذ وجهوا " من " الى ابتداء الغاية
وعلى ذلك فالحفظ يكون صادرا من قدرة الله وأمره ، ولا يصاد الأمر ، بل الحفظ
نفسه من الأمر نفسه .

-
- (١) مجاز القرآن ١ : ٣٢٤
وانبار : اعراب القرآن للنحاس ، ٢ : ١٦٧
(٢) معاني القرآن ٢ : ٦٠
(٣) المختصب ٣ : ٤٨
(٤) تفسير الدبى ١٦ : ٣٧٥ ، فتح ، محمود شاكر

٥ - (ان الذين ارتدوا على أديبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول

لهم وأملى لهم) (محمد : ٢٥)

شاهدنا قوله : (وأملى لهم) :-

قرئت هذه الكلمة للماضي المبني للمعلوم وعلى ما لم يسم فاعله (١)

وحصل الاختلاف في " فاعل " الاملاء من هو :-

فقد رأت بعض العلماء أن الاملاء بمعنى الامهال والفاعل على القراءتين يعود على

الله سبحانه ، لأن الشيطان لا قدرة له ، ولا يستطيع الامهال بل الله الذي يمهل

ويملئ .

ورأى فريق آخر أن الاملاء بمعنى التزيين والتخريف وأن الفاعل يعود على

الشيطان لعنه الله . (٢)

التعليق :

الذي أدى الى هذا الاختلاف هو الاعتقاد بأن الاملاء بمعنى الامهال راجع

الى القدرة ، وذلك لا يكون الا لله سبحانه .

والذي نميل اليه أن الفاعل في قراءة ما لم يسم فاعله راجع الى الله ، والاملاء

بمعناه في قوله وأملى لهم ان كيدى متين) (الاعراف : ١٨٣) و (القلم : ٤٥) لأن

الكلم ان فصل لما تغيرت الصيغة .

وأما على قراءة المبني للمعلوم فنرجح أن يكون الفاعل هو الشيطان والاملاء بمعنى

التزيين ، لأن الكلام جاء على نسق واحد ، وذلك استثناسا بأن القرآن جار على نسق

يبعد الوهم اذا ختم ذلك للقارئ ، فقد قال تعالى : (فينسخ الله ما يلقي

الشيان ، ثم يحكم الله آياته) (الحج : ٥٢) فلفظ الجازلة الثاني لا بد منه لابعاد

الوهم بأن الذي يحكم يعود على المذكور قبل ذلك ، وهو الشيطان ، مع أن الجملة

معلوفة على جملة فاعلنا لفظ الجلالة ، ولكن لما جرى ذكر الشيطان ، كان ذكر

لفظ الجلالة ثانية مبعدا ما قد يتوهم ، والله أعلم .

(١) انظر : النشر : ٢ : ٣٧٤

(٢) انظر : البرهان : ١ : ٣٤٨

وانظر : حجة القراءات : ٦٦٧

٦ - (أيعسب الانسان أن نجعل عظامه ، بلى قادرين على أن نسوى بنانه ،
(القيامة : ٤٤ ، ٣)

شاهدنا قوله (قادرين) : -

قال الرازي : " وفي قوله : قادرين وجريان : الأول : وهو المشهور أنه
حال من الضمير في جمع ، أي جمع العظام قادرين على تأليف جمعها واعادتها
إلى التركيب الأول ، وهذا الوجه عندى ^{نفسه} أشكال ، وهو أن الحال إنما يحسن
ذكره إذا أمكن وقوع ذلك الأمر لا على تلك الحالة ، نقول : رأيت زيدا راكباً
لأنه يمكن أن نرى زيدا غير راكب ، وههنا كونه تعالى جامعاً للعظام يستحيل
وقوعه إلا مع كونه قادراً ، فكان جعله حالاً جارياً مجرى بيان الواضحات وإنسه
غير جائز .

والثاني : أن تدوير الآية : " كما قادرين على أن نسوى بنانه في الابتداء "
فوجب أن نبقى قادرين على تلك التسوية في الانتها " (١)
التعليق :

معلوم أن قدرة الله لا تنقل في أي وقت ، ولذا فذكرها في حال ما لا يمكن
أن يعني إمكان وقوع الأمر ههنا ، ولا يلزمنا تحديد الرازي للحال بأن ذكرها
يحسن إذا أمكن وقوع ذلك الأمر لا على تلك الحال ، فالأصل : ونسق القرآن وأعرابه ،
فإذا وردت في كتاب الله فهي الأصل ، ولا يحسن أن نأخذ قياسات الحال على البشر
وذا لهما في صفات الله سبحانه ، فلفظ الحال أصلاً للتقريب ، ولا يؤخذ في الأعراب
بمفهوم المخالفة الذي هيمن على توجيه الرازي في هذه المسألة .
وهندي وجه آخر وهو أن "قادرين" منصوبة على التمذع والثناء .

عقيدة القضاء والقدر

القدر ركن من أركان الايمان ، ولا بد من الايمان بخيره وشره ، وأن ما أصاب الانسان من خير انما هو من الله وتوفيقه ، والطرق التي أتى اليه الخير منها انما هي أسباب ، مسخرة من الله ، سواء كانت من البشر ، أو من غيرهم من المخلوقات .

وما أصاب الانسان من الشر انما هو من نفسه ، وذلك بقدر الله وقضائه ، ولا يستدعيح أي كائن الحاق أي شرّ بانسان ط ، اذا لم يكن الله قدر ذلك . وقد علم الله من الأزل ، ما سيكون عليه العباد ، فقدر وفقاً لعلمه أحوالهم وكتب على ذلك أصنافهم ، ان كانوا أشقياء أو سعداء .

وسيكون بحثنا في هذا الموضوع ضمن قضية أفعال الباري سبحانه ، وأفعال العبد ، وما قد يحصل من ليس في نسبة الأفعال لله أو للعبد . وتتفرع هذه القضية في المحاني التالية :

١- خلق الأعمال :

مذهب أهل السنة ، أن الله سبحانه هو خالق أعمال العباد ، وخالف المعتزلة ان قالوا : ليس له خلق الشرور ، مع اعتقادهم أن أعمال الخير من احداث العباد أيضا ، وذلك بناء على مذهبهم ، في عدم اشتراك قدرة الخالق ، وقدره المخلوق في العمل الواحد .

فالسنة على أن الله خلق الأجسام ، والأعمال ، والعباد مكتسبون لأفعالهم ، والمعتزلة على أن العباد خالقون لأكسابهم ، وكل حيوان محدث لأعماله ، وليس لله في شيء من أعمال الحيوانات صنع . ويوضح السنة مذهبهم ، بأن حدوث الفعل ليس من العبد ، بل من الله ، والعبد مكتسب للفعل ، فالله خالق كل شيء ، لا يكون في ملكه الا مخلوق له .

(١) اندلس : أصول الدين للبخداوي ، ٨٢ ، ١٣٥ ،
واندلس : المواثق : ٣١١ - ٣١٦
واندلس : فضل الاعتزال : ٣٤٩

وفيما يلي بحث الآيات التي حصل الاختلاف في توجيه اعرابها بسبب هذا الاختلاف .

أ - (لله ما في السموات وما في الأرض) (البقرة ٢٨٤)
وشاهدنا في الآية قوله : (ما)

قال السرازي :

احتج أصحابنا بهذه الآية على كونه تعالى خالقا لأعمال العباد ، لأن أفعال العباد من جملة ما في السموات والأرض ، فوجب كونها له ، قال : وإنما يصح قولنا : إنها له ، لو كانت مخلوقة له ، وفدت هذه الآية ، على أنه خالق لأفعال العباد .

وذكررت الجبائي بأن " اللام " في قوله " لله " لام إضافة " ملك " لا إضافة " فعل " ، وذلك على مثال قولنا : " هذا البناء لفلان ، أى أنه ملك له وليس مفعوله (١)

التحليق :

أصل وضع اللفظة يصحح مذهب أهل السنة ، إذ أن أصل استعمال السلام للملك ، وأصل معنى الملك راجع إلى الخلق ، والله سبحانه يذكر هذه الآية لبيان العظمة ، والقدرة ، والاحاطة ، وأعظم سبب لذلك هو القدرة على الخلق ، لأنه أصل القدرة والتصرف ، فدل هذا على صحة مذهب السنة .

ب - (أتمبدون ما تنحتون ، والله خلقكم وما تعملون) (الصافات ١٥ - ١٦)
وشاهدنا قوله : (ما) في الآية الثانية :-

اختلف النحاة والمفسرون في توجيه (ما) في هذه الآية ، وكان أساس
الاختلاف راجعا الى العقيدة ، وظهر من هذا الاختلاف ، رأيان بارزان في التوجيه
النحوي :-

١- أن تكون (ما) بمعنى " الذي " أى أنها اسم موصول ، وهذا التوجيه
رآه المعتزلة ونصروا به مذهبهم في أن الله لا يخلق الكفر ، لأن اسم الموصول
ينصرف الى الصنم المنحوت ، والصنم مخلوق لله باتفاق .

٢- أن تكون (ما) مصدرية ، أى : والله خلقكم وعلمكم " ونصر أهل السنة
هذا الرأي ، تأييدا لمذهبهم ، في أن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهذا التوجيه
ينصر مذهبهم لأنه يتضمن الصنم والنحت ، وهو عمل القوم . (١)

هذا أساس المسألة ، وان كنا قد رأينا من أهل السنة من ينصر التوجيه
الأول لأنه الأوجه في النحو ، ولا يرى فيه نفيا لخلق الأعمال ، لأن ذلك مستفاد
من آيات أخرى ، ومن هؤلاء : الطبري (٢) ، وأبو حيان (٣) ، وابن القيم (٤) .

وسنذكر فيما يلي أنصار كل توجيه مع حججهم :-

١- نصر توجيه الموصولية القاضي عبد الجبار (٥) ، ^{والرستمري} من المعتزلة ، وابن القيم
من السنة ، واحتجوا لذلك بما يلي :

(١) هناك رأيان بميدان وهما أن (ما) نكرة موصوفة أو تعجبية ، أنظر : اعراب

النحاس : ٢ : ٧٥٩ ، وملاء العنبري ٢ : ١٠٧

(٢) تفسير الطبري ٢٣ : ٤٧

(٣) البحر ٧ : ٣٦٧

(٤) بدائع الفوائد ١ : ١٤٣ ، ١٤٦

(٥) تنزيه القرآن : ٣٥٤

(٦) ~~أما في المرتضى ٢ : ٢٣٦~~

(٧) الكشف ٣ : ٣٤٥ - ٣٤٦

أ - ذكر الزمخشري أن الأصنام هي المقصودة ، وإطلاق "الذى" عليها هو الصحيح .

ب - وذكر أيضا : أن الآية السابقة تؤيد ذلك ، وهي قوله : (أتعبدون ما تنحتون) وليس المقصود من ذلك النحت بل المنحوت ، وإطلاق الذى على المنحوت هو الصحيح .

ج - ذكر ابن القيم أنها موصولة لأن المعنى : " والله خلقكم ، وخلق الذى تحملونه ، وتنحتونه من الأصنام ، فكيف تعبدونه وهو مخلوق ، ولو كانت " مصدرية " لكان الكلام الى أن يكون حجة لهم ، أقرب من أن يكون حجة عليهم ، إذ يكون المعنى : أتعبدون ما تنحتون ! والله خلق عبادتكم لها ؟ فأى معنى فى هذا ؟ وأى حجة عليهم ؟ .

د - وذكر أيضا أن الله أنكر عليهم عبادة الأصنام ، وبين أنها لا تستحق العبادة ، ولم يكن سياق الكلام فى معرض الانكار عليهم ترك عبادته ، بل كان معرض الانكار عبادة من لا يستحق العبادة ، فلا بد أن يكون فى السياق معنى يناقضى كونه محبوبا ، فبين هذا المعنى بكونه مخلوقا له ، وما كان مخلوقا من بعض مخلوقاته فلا ينبغى أن يعبد ولا يليق به العبادة .

هـ - وذكر الرازى أن بعض الممتزلة ، احتج بأن العرب تسمى محلّ العمل عملا فيقال فى الباب : " هذا عمل فلان ، أى محلّ عمله (١) .

٢ - ونصر التوجيه للمصدرية أبو الحسن الأشعري (٢) ، ومكي (٣) ، والسهيلي (٤) ، والرازى (٥) ، والسكندري (٦) وابن كثير (٧) ، وقد احتجوا بما يلي :

-
- (١) مفاتيح الغيب ٢٦ : ١٥٠
 - (٢) اللغ ، للأشعري ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت : ٣٧ - ٣٨
 - وانظر : أصول الدين : ١٣٥ - ١٣٦
 - (٣) المشكل : ٢ : ٦١٥
 - (٤) بدائع الفوائد ١ : ١٤٦
 - (٥) حاشية الكشاف ٣ : ٣٤٦
 - (٦) مفاتيح الغيب ، ٢٦ : ١٤٦ - ١٥٠
 - (٧) مختصر تفسير ابن كثير ٣ : ١٨٥

أ- ذكر الأشعري أن توجيه (ما) في قوله : (أتعبدون ما تنحتون) هو
الوصولية ، لأن ذلك مفعول للقوم على الحقيقة .

قال : وليست الخشبة - مقوم القول في " وما تعملون " - معمولة لهم في
الحقيقة ، فيرجع بقوله : (خلقتكم وما تعملون) اليها ، وليس يجوز أن يعملوا الخشب
في الحقيقة ، فلم يجوز أن يكون الله تعالى رجع بقوله (خلقتكم وما تعملون) اليها
ووجب أن يرجع الى الأعمال .

ب- ذكر السبيلي أن (ما) اذا جاء بعدها فعل على صيغة : فعل وعمل
ومنع دل ذلك على الحدث ، وذكر الاتفاق على ذلك .

ج- ذكر السكندري أن التشكيل هو علمهم ، ولولم يحصل التشكيل لم تحصل
العبادة ، فاذك ، عبدوا علمهم .

د- ذكر ابن كثير أن الرأيين متلازمان ، ورجح المصدرية .

التعليق :

يتبين لنا مما سبق ، أن الاختلاف في مسألة خلق الافعال ، أدى الى الاختلاف
في التوجيه النحوي ، وقد أدى ذلك الى محاوره خصبة .

لكن ظاهراً اللنة يخدم توجيه الوصولية ، لا نقول ذلك نصراً مذهبياً ، انما
هو نصر نحوي ، فنحن مع مانراه أليق بالسيان واللغة ، دون الاتباع بلا دليل
وقد أحسن الرازي قوة آراء القائلين بالوصولية ، حتى تخلص من هذه المسألة
بلباقة ، ورأى أن العدول في مسألة خلق الافعال الى آيات صريحة أخرى أولى وأحسن (١)
ويبدولي أن حجج الزمخشري وابن القيم هي الأوجه ، لأنها أقرب الى السليقة
اللغوية ، وإلى سيات المعنى والمقصود .

وأما توجيهيات الأشعري ، والسكندري فهي حجج كلامية معقدة جداً ، قد
ينأى عنها فهم أولئك القوم ضعيفي التفكير ، وسعيد أن يكونوا قد اعتقدوا أنهم يعبدون
أفعالهم .

ثم ان عبادة الأصنام تكون بنحتنا ، وبتركها على حالها ، وليس بالضرورة أن تكون
العبادة للصنم المنحوت ، وذلك في السيرة ، اذ كان الوثني يحمل حجراً فيعبده ،

فيرى حجراً أصح منه ، فيترك الأول ويعبد الثاني لأنه أملك وألين بظنه ،
وانما كان التقريح هنا على المنحوت لما يبدو فيه من عدم القوة ، والقدرة ، إذ
يتصرف فيه عبده ، وبشكله كيفما شاء .

جـ - (انا كل شيء خلقتنا بقدر) القمر ٤٩

وموضوع المسألة كلمة " كل بالنصب : -

روى الزجاج في مجالسه أن الأصمعي سأل المازني - وكان يرى بالاعتزال -
عن هذه الآية وعرابها ، وكان يقصد الأصمعي بذلك احراجها ، والاشكال فيها في
اعراب " كل " فقال المازني : سيويه يذهب الى أن الرفع أقوى ، ولكن القراءة
سنة ، ونحن نقرأ لذلك ، فسأله عن الفرق بين الرفع والنصب في المعنى ، فعلم
مراده ، وخشي الفضيحة ، فقال : الرفع بالابتداء ، والنصب باضمار فعل وتعامى
عليه (٢)

قال سيويه " فأما قوله عز وجل : (انا كل شيء خلقتنا بقدر) فانما هو
على قوله : زيدا ضربته ، وهو عربي كثير " وقوله : عربي كثير " يوحي أن الأشهر
الرفع ، والآية على خلافه ، ومذهب البصريين الرفع في مثل هذا الاستعمال ، وأهل
الكوفة يختارون النصب .

وجاء في هامش الكتاب أن السيرافي قال ما ملخصه : " فان قال قائل : قد
زعمت أن نحو : اني زيد كلمته الاختيارية الرفع ، لأنه جملة في موضع الخبر ، فلم
اختر النصب في (انا كل شيء خلقتنا بقدر) وكلام الله تعالى أولى بالاختيار
فالجواب أن في النصب ههنا دلالة على معنى ليس في الرفع ، فان التثنية على
النصب : انا خلقتنا كل شيء خلقتنا بقدر : فهو يوجب العموم ، واذنا رفع فليس فيه
عموم ، إذ يجوز أن يكون " خلقتنا " نعتاً و " بقدر " خبر الكل ، ولا يكون فيه دلالة
على خلق الأشياء كلها ، بل انما يدل على أن ما خلقته منها خلقه بقدر (٣)

(١) أنارمفاتح الغيب : ٢٦ : ١٥٠

(٢) أنظر : مجالس الزجاجة ١٣٤

(٣) الكتاب ٢ : ١٤٨

وقد وضع أبو حيان الفرق بين التوجيهين إذ قال : " وقال قوم : إذا كان الفعل يتوهم فيه الوصف ، وأن ما بعده يصلح للخبر ، وكان المعنى على أن يكون الفعل هو الخبر ، واختير النصب في الاسم الأول حتى يتضح أن الفعل ليس بوصف ومنه هذا الموضع لأن في قراءة الرفع ، يتخيل أن الفعل وصف ، وأن الخبر بقدره فقد تنازع أهل السنة والقدرة - المعتزلة - الاستدلال بهذه الآية ، فأهل السنة يقولون : كل شيء فهو مخلوق لله تعالى بقدره ، ودليله قراءة النصب ، لأنه لا يفسر في مثل هذا التركيب ، إلا ما يصح أن يكون خبراً ، لوقوع الأول على الابتداء ، وقالت القدرة : القراءة برفع " كل " ، وخلقناه " في موضع الصفة " لكل " والخبر : يقدر (١)

ونصر النحاس التوجيه بالنصب وقال : " فدل بهذا على أنهم يعذبون على كفرهم بالقدر ، ثم قال في " مقرر احتجاجه للنصب : إنما جاء هذا بالنصب وخالف زيد ضربته " ، ليدل ذلك على خلق الأشياء - الأفعال - في نسخة من نسخ المخطوط - فيكون فيه - رد على من أنكروا خلق الأفعال (٢)

وأيد ذلك مكي بأدلة نحوية ، إذ قال : " اختيار الكوفيين النصب ، وجاءت القراءة به " ، ليدل " ذلك على عموم الأشياء المخلوقات ، أنها لله ، بخلاف ما قاله أهل الزيغ - يقصد المعتزلة - .

وإنما دل النصب على العموم ، لأن التقدير : أنا خلقنا كل شيء خلقناه بقدر " نخلقنا : تأكيد ، وتفسير " لخلقنا " المضمرة الناصب لكل " ، وإذا حذفته ، وأظهِرت الأول ، صار التقدير : " أنا خلقنا كل شيء بقدر " فهذا لفظ عام يعم جميع المخلوقات .

قال : " ولا يجوز أن يكون خلقناه " صفة لشيء ، لأن الصفة والنسبة ، لا يعملان فيما قبل النوصف ، ولا الموصول ، ولا يكونان تفسيراً لما يعمل فيما قبلهما ، فإذا لم يكن خلقناه صفة لشيء ، ولم يبين إلا أنه تأكيد ، وتفسير للمضمرة الناصب " لكل " وذلك يدل على العموم ، وأيضاً ، فإن النصب - والاختيار ، عند الكوفيين ، لأن " أنا "

(١) البحر ٨ : ١٨٣

(٢) إعراب القرآن ٣ : ٢٩٨

عندهم تائب الفعل ، فهي أولى به ، فالنصب عندهم في كل * هو الاختيار (١)
وذهب ابن جنبي الى ترجيح الرفع نصرالسيويه في اختياره الرفع في * زيد
ضربته (٢) وأول القاضي عبدالجبار ذلك بأنه في الآخرة ، اتباعا لقوله : (ذوقوا
مسسقر) (القمر ٤٨) (٣) .

وذكر الزمخشري بعد ذكره قراءة النصب أن كل * فرىء بالرفع ، وشن المعنى
بناءً على توجيه الرفع (٤) .

وذكر الرازي هذه المسألة وبين أن المعتزلي يتمسك بقراءة الرفع فرارا من معنى
النصب ، ولكنه احتج بقراءة الرفع لصالح السنة إذ قال : وأما على القراءة الثانية
وهي الرفع . فنقول : جاز أن يكون * كل شيء * مبتدأ ، وخلقناه * بقدر * خبره ،
وحيث تكون الحجة قائمة عليهم بالرفع ، وتقول المعتزلي : (كل شيء) نكرة
فلا يصلح مبتدأ ، ضيف ، لأن قوله * كل شيء * تم الأشياء كلها بأسرها ، فليس
فيه المحذور - يعني خروج شيء ما عن عموم الخلق - (٥)
ورد السكندري على الزمخشري والمعتزلة في اختيارهم الرفع ، بأن قراءة النصب
مع أنها تخالف قياس ما مبداه النحاة في مثل إذا الاستعمال ، وذلك لسرلطف
تدل عليه قراءة النصب ، وهو أن كل شيء * فهو مخلوق ، وخلاف الرفع الذي
قد يوهم أن شيئا ما قد يكون مخلوقا لغير الله ، قال : فلما كانت هذه القاعدة
لاتوازيما القاعدة اللفظية على قراءة الرفع ، مع ما في الرفع من نقصان المعنى ،
ومع ما في هذه القراءة المستفيضة من مجيء المعنى تاما لاجرم أجمعوا على العدول
عن الرفع الى النصب ، لكن الزمخشري ، ولما كان من تاعدة أصحابه تقسيم المخلوقات
الى مخلوقات لله ، ومخلوقات لغير الله ، فيقواون : هذا لله بزعمهم - وهذا لنا ،
فغرت هذه الآية فاه ، وقام اجماع القراء حجة عليه ، فنقل قراءتها بالرفع ، فليراجع

(١) المشكل ٢ : ٧٠٢

(٢) المحتسب ٢ : ٣٠٠

(٣) تنزيه القرآن ٤٠٧ - ٤٠٨

(٤) الكشاف ٤ : ٤١

(٥) مفاتيح النيب ٢٩ : ٧٢ - ٧٣

له ، ويحضر عليه اعراس القراء عن هذه الرواية ، مع أنها هي الأولى في العربية
لولا ما ذكرناه أيجوز في حكمه حينئذ الاجماع على خلاف الأولى لفظاً ومعنى من غير
معنى اتشبه ذلك أم لا ؟ (١)

التعليق :

و قد رأيت أن أذكر هذه التفصيلات في هذه المسألة لخفاءها وصعوبة مسكها ،
ولأن المرجحين أن النصب جاء لمعنى مقصود ذكروا أنها وقعت بخلاف الأولى في العربية .
وأضيف على ذلك أن ابن جني المعتزلي ، انتصر للرفع اتباعاً لسيبويه زعماً منه
مع أن سيبويه - كما رأينا - لم يردّ النصب ، بل قال : والنصب عربي كثير * مع ما لبذه
العبارة من ايحاء بأن الرفع أولى ، لكن القرآن في الذروة من الفصاحة ، ولم تأت الآية
على ما ذكر .

ولكن ابن جني قال ذلك تسترا بعبارة سيبويه ، ليخفي دافع اختياره ، ولما
رأينا من المعاني المتنازع عليها في ذلك .
وأما حكم سيبويه ومن تبعه من النحاة بأن الرفع هو الأولى في العربية ، فقد
ثبت لنا أنه لا يتجه ، فقد جاء القرآن بخلافه ، فكان الأولى اختيار النصب وفقاً
للقرآن ، لأن كلام العرب الذي وصل سيبويه وتابعيه ليس هو لسان العرب كاملاً وحده ،
ولعل الدوفيين كانوا أقرب الى الدقة ، إذ كان اختيارهم ينصره القرآن ويؤيده .
وأما قول السكندري بأن القراءة جاءت بخلاف الأولى في العربية ، فإني أرى
أن يقال : بخلاف ما قرره نحاة البصرة . دون الاطلاق ، لأن أدل الكوفة لا يرون ذلك
ولأن العربية المألقة هي أولاً القرآن ثم ما وصل لعلماء اللغة ، وليست العربية
ما قرره علماء البصرة وفقاً لما تيسر لهم حصره .
وأما توجيه الرفع ، فليس في قراءة متواترة ، وإنما كره ابن جني في المحتمسب ،
على مذهبة في بحث شواند القراءات .

٤- (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (الملك ١٤)

موضوع المسألة هو توجيه " من " :-

اختلف النحاة المفسرون في اعراب " من " :-

فقد اختار الطبري (١) النصب ، وجوزه الزمخشري (٢) ونصره أبو حيان (٣) ، دون أن يستدلوا على ذلك ، الاقول أي حيان : " والظاهر أن من مفعول به " وعلى هذا التأويل يكون التقدير : الا يعلم الخالق من خلق ، أي مخلوقه ، فيكون الفاعل مضمرًا ، والمذكور هو المفعول به .

وذهب النحاس الى أن " من " في محل الفاعل ، والمفعول به هو المحذوف ، قال : " ربما توهم الضعيف في العربية أن " من " في موضع نصب ، ولو كان موضعها نصبا لكان : ألا يعلم ما خلق ، لأنه راجع الى " بذات الصدور " وانما التقدير : ألا يعلم من خلقها سرا وعلايتها " (٤)

ونصر مكّي هذا التوجيه ، وقال : " فدل ذلك - توجيه الرفع - على أن ما يسر الخلق من تولم وما يجهرون به كل من خلق الله ، لأنه تعالى قال : (وأسرؤا قولكم أو أجهروا به انه عليم بذات الصدور) (الملك : ١٣) ألا يعلم الخالق خلقه ؟ فكل من خلق الله ، وقد قال بعض أهل الزينج - يقصد المعتزلة - : ان " من " في موضع نصب ، اسم للمسرّين والمجاهدين ، ليخرج الكلام عن عمومته ، ويدفع عموم الخلق عن الله جل ذكره " (٥) " وورد ذلك بما رده النحاس .

ورجح السكندري الرفع " قال : لأنه الاقرب للنظم ، وفيه نكتة تعلق اللازم بالمرزوم ، ألا وهو العلم والخلق ، فمتى كان العلم معدوما نفي الخلق ، والانسان لا يعلم أفعاله قبل خلقها ، اذن فهو غير خالق لها (٦)

(١) تفسير الطبري ٢٩ : ٥

(٢) الكشاف ٤ : ١٣٧

(٣) البحر ٨ : ٣٠٠

(٤) امرب القرآن ٣ : ٤٧٣

(٥) المشكل ٢ : ٧٤٥

(٦) حاشية الكشاف ٤ : ١٣٧ وانظر : اصول الدين : ١٣٦

وذكر ابن تيمية أن " من " في الآية فاعل (١)
(٣)
وانتصر ابن كثير لتوجيه الرفع ، واحتج له بقوله تعالى : (وهو اللطيف الخبير)
لأن ذلك يعود على (من) ، لأن عوده على المذكور هو الوجه ، ولا يتجه عوده
على معذوف ، ما دام عندنا مذكور نستطيع الإعادة عليه ، وهذا مفهوم دليل ابن
كثير فيما بدالي .

التعليق :

رأينا أن بعض العلماء اختار النصب ، ولم ينتصر لذلك بأدلة ، وهم من أهل
السنة ، كالطبري وأبي حيان ، وقد ذكر الزمخشري - المعتزلي - وجه النصب
بعد ذكره وجه الرفع ، مما يدل على أنه لم ينتصر للنصب ، بل ان ذكره للرفع أولاً
يدل على تقديمه إياه ، ولم أجد عند المعتزلة فيما نظرت انتصاراً للنصب .

وأدلة من اختاروا النصب ناصحة جلية ، نؤيدها وننصرها ، ويشعر من
يقرأ أدلتهم أن من المعتزلة من كان يوجه " من " على معنى النصب ، ولعل
ذلك كان من المعتزلة الذين كانوا يناظرونهم ، إذ لم نر أسماءهم في معرض السرد
والاجتجاج .

(١) الفتاوى ٢ : ٢١١

(٢) مختصر تفسير ابن كثير ٣ : ٥٢٨

بـ (قل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق) (الفلق ١ ٢٤)

وشاهدنا الكلمتان : (شر) و (ما) :-

قال عكي : أجمع القراء المشهورون ، وغيرهم من أهل الشذوذ ، على انفاة (شر) الى (ما خلق) ، وذلك يدل على خلق الشر ، قال : " خالف عمرو بن عبيد فقرأ : من شره " بالتنوين - ليثبت أن مع الله خالقين يفعلون الشر ، وهذا الحاد ، والصحيح أن الله جل ذكره أعلمنا أنه خلق الشر ، وأمرنا أن نتعوذ منه به " وقد قالت المعتزلة : ان (ما) بمعنى الذي فرارا من أن يقرأوا بعموم الخلق لله ، لتخرج الأعمال والحركات عن خلق الله ، تعالى الله عن ذلك ، بل كل من خلق الله ، لا خالق الا الله . (١)

ونذكر في موضع آخر : ومن قرأ " من شره " بالتنوين فقد أهدى وغير اللفظ والمعنى ، لأنه يجعل (ما) نفيًا ، ويقدم (من) وهي متعلقة عنده (بخلق) ، فيقدم ما بعد النفي عليه ، وذلك لا يجوز عند جميع النحويين ، لأن تقديره عنده : ما خلق من شره ، فيخرج الكلام عن حده ، الى النفي ، فيعد الاسم دعاءً وتعوذًا يعبر خيرا نفيًا معترضًا بين تعوذين ، وذلك الحاد ظاهر وخطأً بين (٢)

وقال الزمخشري " من شر خلقه ، وشرام - نسب الشر لهم - ما يفعله المكلفون من الحيوان من المعاصي (٣) .

فهو بهذا قدر الآية بأنها : من شر مخلوقات الله : أي من الشر الناتج عن مخلوقات الله ، وهي أصلا من شر خلق الله على المصدر . وقد رد السكندري عليه بأن الاستعانة بوجهة الى ما يفعله الله تعالى بعباده

(١) المشكل ٢ : ٦١٥ ، وعمرو بن عبيد بن باب ، شيخ المعتزلة في عصره ، عاصر المنصور وجالسه أحد الزاد المشهورين ، له رسائل وخطب ت ١٤٤ هـ أنظر : ابقات

المعتزلة : ٣٥ - ٤١ ، وانظر : الاعلام ٥ : ٨١

(٢) المصدر نفسه ٢ : ١٥٥

(٣) الكشف ٤ : ٣٠٠

من أنواع المحن والبلايا وغير ذلك، وذكر أن الزمخشري ذهب الى ما ذهب اليه
لأنه يعتقد أن الله لا يخلق أنفعا للحيوانات، وإنما هم يخلقونها، لأنها شر،
والله تعالى لا يخلقه لقبحه، كل ذلك تفريع على قاعدة الصلاح والأصلح...
حتى حرف بعض القدرية - المعتزلة - الآية فقرأوا "من شر ما خلق" بتنوين
(شر) وجعل (ما) نافية (١)

التعليق :

وقراءة التنوين هذه هوى وابتداع، ولذلك أغلظ مكي والسكندري على قارئها
وهو مستحق ذلك الإنكار، لأن الأمر خرج عن التوجيه الذي قد يحتمله الكلام
- وأو من بعيد - الى تحريف وخروج ظاهر.

وأما نسبة الزمخشري الشر الى المخلوقات، فإن ظاهر اللفظ في الآية على
خلافه، لأن المتعوز - وهو دعاء يتجه للعموم - وتأويل الآية بالمصدر والمفيد
للصوم، ولا تفيد الموصولية ذلك، وفي توجيه المصدرية تأدب مع الله سبحانه،
اذ يعلم ذلك ما يعلمه المتعوز وما لا يعلمه، وأن الانسان لا يعلم كل شيء، بل
ذلك لله وحده، وهذا معنى تأدبي عظيم، بخلاف الموصولية، لأن الموصولية
أقرب الى التعيين من المصدرية.

وقد صحح أبو حيان توجيه (شر) بالتنوين على البدل، فيكون التقدير:

من شر ما خلق (وذلك اثبات نفي، ولم يقرأ أحد من القراء العشر
بذلك، فلا أرى داعياً لها، ما دامت غير متواترة، وقد أبي حيان والتصحيح اللغوي
ليس الا (٢)

(١) حاشية الكشاف، ٤ : ٣٠٠

(٢) انظر: البحر، ٨ : ٥٣٠

و- (وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله ، فما رعوها حق رعايتها ، (الحديد ٢٧) :
وشاهدنا توجيه كلمة (رهبانية) : -

أعرب الفارسي (رهبانية) بأنها مفعول به لفعل مقدر قبلها تقديره : وابتدعوا رهبانية ، قال : " ألا ترى أن الرهبانية لا يستقيم حملها على (جعلنا) ، مع وصفها بقوله : (ابتدعوها) ، لأن ما يجعله الله تعالى لا يبتدعونه هم ، وجعل هذه هي التي تتعدى الى مفعول واحد ، لأنه بمنزلة " عمل " كتوله عز وجل (وجعل الثامات والنور) (الانعام : ١)

وتابعه الزمخشري على ذلك الاعراب (٢) ، لكنه أجاز توجيهها عطفا على (رأفة ورحمة) ، وهو ما منعه الفارسي في توجيهه ، إذ نسر (جعل) بمعنى " خلق " ، فلا يستقيم العطف على توجيهه ، لكن الزمخشري أجاز العطف على توجيهه (جعلنا) بمعنى وقتنا وهدينا فرارا من الخلق ، وذكر أنها قرئت بالضم (٢) وقد رد الرازي على الفارسي ، وبين أن الذي حمل الفارسي على ما ذهب اليه ، وتصوره امتناع وجود مقدرين بين تاديين ، والمقدر لنا (الرهبانية) والقادران :
الله سبحانه ثم العبد (٣) ، وذلك تصور معتزلي ، قائم على أن ما يفعله الانسان ، لا قدرة للباري ، فيه ، تمحيضا لمبدأ خلق الافعال ، بالنسبة الى العباد ، ولقد ا على قاعدة الاختيار في التكليف ، كما يتصورون الاختيار .

(١) الايضاح العمدي الفارسي ، فتح حسن شازلي فرود مدار التأليف ، ١٣٨٩ هـ
١٩٦٩ م ط ١ : ١٦ : ٣١ - ٣٢
(٢) الكتاب ، ٤ : ٦٥ - ٦٦
(٣) مفاتيح الغيب ٢٩ : ٢٤٥
وانظر : الواثق : ١٥١

وقد شنع السكندري على الفارسي ، والزمخشري ^{ورد} توجيهاتهم ، وانتصر بالآية
لخلق الأعمال ، لأنها تحوى صريح اللفظ بذلك وعوقوله ^{الله}: (وجعلنا) ، مع
ذكر محل الجعل ، وهو القلب ، ولا يحمل ذلك الا على خلق الأعمال ،
وقد فسر الفارسي نفسه (جعل) بمعنى "خلق" غالية دليل دامغ عليهما (١)

التعليق :

ويج أن الرازي زيف مذهب الفارسي في هذه المسألة ، الا أنه ذكر أن (رهبانية)
منصوبة بفعل مضمرة ، يفسره المذكور بعد ها ، فيكون التقدير : ابتدعوا رهبانية
ابتدعوا ، وأرى أن ذلك دوران في فلك تأويل الفارسي ، ومن تابعه ، بل
هي منصوبة بالفعل (جعلنا) السابقة لها ، وأما ابتدعوها فهي صفة (الرهبانية)
أو قد تكون جملة معترضة ، لتزييف مذ « بهم فيها » .

(١) حاشية الكشاف ، ٤ : ٦٥

٢ - ارادة الله تعالى لأفعال العباد خيرا وشرًا :

مذهب أهل السنة أن الله تعالى يريد لجميع الكائنات ، غير مرید لما لا يكون ،
وارادة الله عند من من الصفات الأزلية ، وهي متجهة لكل ما يمكن في خلق الله وملكه ،
من الايمان والكفر ، والرحمة والعذاب .

ويرى المعتزلة أن الله يريد بلا ارادة ، فليست الارادة عندهم من الصفات ،
بل الارادة قائمة بالذات ، ويرون أن الله يريد لما أمر به عباده ، كاره للكفر
والمعاصي ، وكرهه أنه لا يريد ، ويريد عندهم " كيرضى " .

ويرى الأشاعرة من السنة ، أن أفعال الله غير محللة بالأغراض ، لأن الله لا يحتاج
ولا يفتر لناية يفعل من أجلها .

ويرى السلف كابن تيمية ، وابن القيم ، أن أفعال الله محللة بعلة ، لا تحسى
الافتقار ، نالله ، والنبي ، ولكن أفعاله سبحانه ، محللة بعلة ، وإرادة شرعية ،
أو كونية ، فالكونية ما يتصل بحياة الناس ومصائبهم ، واختلاف أطوارهم ، ومصائبهم ،
والشرعية ما يتصل بأوامر الله لعباده ، بالطاعة والعبادة ، ونهيهم عن الشرك والمعاصي .
ويرى المعتزلة أن أفعال الله محللة بمصالح العباد ، وأنه لا يفعل
الإلغاية حسنة عند العقل ، ويختلف أهل السنة في تعليل أفعال الله عن
المعتزلة ، فأهل السنة يرون أنه سبحانه منزه عن العيب ، وأنه يفعل ما تقتضيه
حكيمته ، ولأغراض ، قد تعود علينا ، وقد تخفى عنا ، أما المعتزلة فهم يوجبون على الله أن
يفعل لأجل المصلحة البشرية التي حسنها العقل ، ويرى السنة أن لله الخيرة
فيا يفعل ، ولا أحد يملئ على الله (١)

(١) أنظر : أصول الدين : ٢٠٣ - ٢٠٥
والمواقف : ٢٩١ - ٢٩٢ ، ٢٢٣ ، ٣٢٨ ، ٣٣١ - ٣٣٢
والفتاوى : ٤ : ٢٣٦ ، ٨ : ٣٧ - ٤١ ، ٤٤ ، ٤٤٤ ، ١٧ : ١٠٠ - ١٠١
ومدارج السالكين لابن القيم ، طبع محمد سرور الصبان ، ٣ : ٤٩٨
وفضل الاعتزال : ٣٤٨ - ٣٤٩
وكبرى اليقينيات الكونية للبوطي : ١٥٦

أ- توجيهه معنى "لعل"

١- (يا أيها الناس، اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون

(البقرة ٢١)

مرتبنا في فصل العلم بحث معنى "لعل" من حيث الشك والعلم، وأن كثيرا من النحاة والمفسرين وجهوها من الترجي إلى الوجوب لأن الترجي لا يليق بالعليم سبحانه، ورأينا أن توجيهها إلى الوجوب لم يخن بها عن دائرة صفة العلم عند السنة، وأما المعتزلة، فقد أخرجوها إلى إرادة البشر، وهو ما نحن بصدده هنا.

يرى المعتزلة في الآية المذكورة وأمثالها - أي في كل "لعل" بعدها فعل - أن "لعل" في ذلك تفيد معنى الإرادة، فقد وجهها بعضهم باللام التعليلية أو "بكي" وضح بعضهم بأنها للإرادة، وذلك في مثل قوله: (لعلكم تتقون) والعلكم تعقلون) و (لعلكم تشكرون) و (لعلكم تتفكرون) وذلك في القرآن الكريم كثير.

ذكر ابن الخياط المعتزلي، واعتراض ابن الراوندي الملحد، على قوله تعالى: (لعلكم يتذكرون أو يخشى) (طه ٤٤) إذ طعن في قوله (لعل) لأنه فهم منها الشك بالنسبة إلى الله، والشك يقدر في صفة العلم، فأجاب ابن الخياط بأن (لعل) هنا بمعنى "اللام" أي ليتذكروا لا على الشك (١)

وذكر الرازي أن الجبائي احتج بقوله تعالى: (لعلكم تعقلون) (يوسف ٢) فقال: كلمة (لعل) يجب حملها على الجزم، والتقدير: أنا أنزلناه قرآنا عربيا لتعقلوا معانية، في أمر الدين، إذ لا يجوز أن يراد "لعلكم تعقلون" الشك، لأنه على الله محال، فثبت أنه أنزله لإرادة أن يعرفوا دلائله، وذلك يدل على أنه تعالى أراد من كل العباد أن يعقلوا توحيد، وأمردينه، من عرف منهم، ومن لم يعرف، بخلاف قول المجبرة (٢) - يقصد السنة -

(١) الانتصار والرد: ٨٢ - ٨٨

(٢) مفاتيح النيب ١٨: ٨٤، والجبائي، ومحمد بن عبد الوهاب، أبو علي، من أئمة المعتزلة، رئيس علم الكلام في عصره، تنسب إليه طائفة الجبائية، له "تفسير" حافل مطول، ورد عليه الأشعري - الأعلام ٦: ٢٥٦، ٢٣٥ - ٣٠٢ هـ

وقال القاضي عبد الجبار في قوله : (لحكم تشكرون) : قال ابن عباس والحسن :
"لعل" وعسى " من الله واجب ، فالمراد لكي تشكروا ، قال : وذلك أحد ما يدلنا
على أنه تعالى لا يريد من المكلف إلا الطاعة التي هي التقوى والشكر (١)
وقال الزمخشري في قوله : (لحكم تذكرون) لعل : ارادة (٢)

التعليق :

ونحن نرى توجيه "لعل" على أصل معناها في اللغة ، من الترجي والتوقع ،
بالنسبة إلى المخلوقين ، وتصورهم كما قال سيويه ، ومن تابعه ، لأن القرآن نزل
بلسان العرب ، الذي يفهمون ، فإذا قرؤوه تدبروه ، بالبساطة والسليقة اللغوية ،
دون تعقيدات وتأويلات علم الكلام ومقرراته .

وقد ذكر بعض الدارسين المعاصرين (٣) أن في أسلوب "لعل" طلباً ودوراً
وحضاً على الاهتداء والتقوى والتذكر وقد أحسن لولا أنه استبعد رأى سيويه ،
مع أن ما ذكره في أسلوب "لعل" لا ينافي ما ذكره صاحبنا ، بل ان رأى سيويه
وتوجيهه في طبيعة التوجيهات المتسقة مع الوضع الأصلي للغة .

-
- (١) تنزيه القرآن : ١٧
 - (٢) الكشاف ١ : ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ٣ : ٥٩ ، ٢٤٠ - ٢٤١
 - (٣) انظر : ظاهرة الاعراب في القرآن ، احمد سليمان ياقوت ، جامعة الرياض ، الرياض ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ط ٢ ص ١٩٨
وانظر : الكتاب لسبويه ١ : ٢٣١ طبعة هارون .
والاغفال : ٢ : ٦٨٦
ومفاتيح الخيب ٢ : ١٠٠ ، ٢٣ : ١٣٠
والفعل ٢ : ١٣٠ - ١٣٢
والاقتان ١ : ٢٢٥

٢ - تعلق (لعل) : -

(يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون)
(البقرة ٢١)

قال الزمخشري في متعلق (لعل) بأن التقوى تتعلق بالخلق ، أي خلقكم

• لتتقوا (١) .

وذلك على أصول المعتزلة ، في أن الله خلق الخلق للتقوى ، ولا يريد غير ذلك .

وقال الرازي : " الوجه الثاني من الوجوه ، أنه تعالى خلق المكلفين لكي يتقوا
(الذاريات : ٦٥)

ويطيعوا على ما قال : (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فكأنه تعالى أمر
بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا النرض ، وهذا التأويل لائق بأصول المعتزلة (٢)

وذكر العكبري أن (لعلكم) متعلق في المعنى (يا عبدا) أي : اعبدوه ليصح

منكم رجاء التقوى (٣) .

ورد السكندري على الزمخشري بأن (لعلكم) متعلقة بالعبادة ، والتأويل :

خلقكم على حال معها تمكن التقوى (٤)

ورد أبو حيان على الزمخشري أيضا ، بأن (لعلكم) متعلقة بقوله (اعبدوا)

لا (بخلقكم) لأن (خالقكم) صلة في الكلام ، وليست للاسناد ، فلا يصح تعلق

(لعلكم) بها (٥)

(١) الكشاف ١ : ٤٥

(٢) مفاتيح الغيب ٢ : ١٠١

(٣) أملاء العكبري طبعة التقدم العلمية ١ : ١٣

(٤) حاشية الكشاف ١ : ٤٥

(٥) البحر ١ : ٩٣ - ٩٦

التعليق :

الذي نميل اليه ، وتوجيه أهل السنة ، لأن أصل التركيب النحوي يدعمه ،
على ما اعتج أبو حيان ، إذ يكون التقدير : (اعبدوا ربكم لعلمكم تتقون) ، وفي
قوله (الذي خلقكم) تحضيض ، وحث ، بذكر صفة الخلق ، وذلك يؤيد الاحقية •

وأما حمل هذه الآية على قوله (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) ، على
ما ذكره الرازي فان الأولى فيه أن نفرق بين العبادة والتقوى ، فالله سبحانه فرض
العبادة وذكر أنها تؤدي الى التقوى كقوله (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين
من قبلكم لعلمكم تتقون) (البقرة : ١٨٣) أي " كتبت عليكم عبادة الصيام " ، وأما
إذا أولنا التقوى بأنها مقتضى من مقتضيات العبادة ، وأسندناها الى الخلق ،
وعلقناها بفعل الخلق مجازا ، فرما كان لذلك وجه ، لكنه لا يكون بالحدسية
المصارمة ، التي رأها الزمخشري وأصحابه •

ب - تحليل أفعال الباري سبحانه :

توجيه اللام التحليلية : -

وهذه " اللام " هي التي يكون ما بعدها مرتباً على ما قبلها ، كتولنا : توضحنا
لأصلي ، وسنذكر فيما يلي توجيه هذه " اللام " في حاله مجيء فعل غير مرصوف عنه
بعدها ، كالأضلال والمكر ، والكفر ، وما أشبه ذلك : -

فمن ذلك قوله تعالى : (وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملائه زينة وأموالا
في الحياة الدنيا ، ربنا ليضلوا عن سبيلك ، ربنا اطمس على أموالهم (٠٠) (يونس : ٨٨)
وقوله : (وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرمين ليكفروا فيها) (الأنعام : ١٢٣)
وقوله : (وجعلناهم شركاءنا لئلا يضلوا عن سبيله) (ابراهيم : ٣٠)
وقوله : (وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا
عليهم دينهم) (الأنعام : ١٣٧) :-

فقد ذهب الفراء (١) ، الى أن هذه " اللام " " لام كي " أي للتحليل ، واختار
ذلك الطبري (٢) ، وأبو حيان (٣) .

وذكر النحاس أن هذه " اللام " هي لام " كي " أي التحليلية ، سميت
" لام المال والعافية " ، لما آل أمرهم الى هذا ، كان كأنه لهذا (٤) .

ورأى ابن فارس (٥) انها " للاقامة " ، ونصر ذلك القاضي عبد الجبار (٦) المحترق
وقال الزمخشري : " لما كان الضلال والاضلال نتيجة اتخاذ الأنداد دخلته اللام ،
وان لم يكن غرضاً ، على طريق التشبيه والتقريب (٧)

(١) معاني القرآن ١ : ٤٧٧

(٢) تفسير الطبري ١٥ : ١٧٨

(٣) البحر ٥ : ١٨٦

(٤) أمرب القرآن ١ : ٥٧٨ ، ٢ : ٧٢

(٥) الصاحي : ١١٥

(٦) تنزيه القرآن : ١٣٦

(٧) الكشف ٢ : ٣٧٨

وقال في موضع آخر: " اللام اذا كانت للشياطين فهي للتحليل ، وان كانت للسدنة فهي للصيرورة (١) .

فاللام هي اللام ، ولكن لما اختلف صاحبها ، جعلها الزمخشري ، مختلفة لذلك ، لأن الشياطين تضل برأيه ، وأما السدنة الذين هم بشر ، فلا يستطيعون ذلك ! .

وفي آية سورة ابراهيم السابقة ، قال الرازي : " اذا قرئت (ليضلوا) بفتح الياء ، فاللام لام العاقبة " لأن الأوثان سبب يؤدي الى الضلال ، ويحتمل أن تكون لام كي - للتحليل - أي : الذين اتخذوا الوثن " كي " يضلوا غيرهم اذا اقرئت (ليضلوا) بالضم ، ولا تكون اللام على قراءة الفتح الا " للعاقبة " ، لأنهم لم يريدوا اضلال أنفسهم ١٠٠

قال : وتحقيق القول في " لام العاقبة ، أن المقصود من الشيء لا يحصل الا في آخر المراتب ، وكل ما حصل في العاقبة شبيها بالأمر المقصود في هذا المعنى ، والمشابهة أحد الامور المصححة لحسن المجاز ، ولهذا السبب ، ذكر اللام في العاقبة (٣) .

وفي قوله : (ولتصفي اليه أفئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة) (الانعام ١١٣) قال الرازي نفسه - ومن الاشاعرة - " واللام في قوله (ولتصفي) لا بد له من متعلق ، فقال أصحابنا : التقدير : " وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا وانما جعلنا ذلك ، لتصفي اليه أفئدة الذين لا يؤمنون " . وانا حملنا الآية على هذا الوجه ، يظهر أنه تعالى يريد الكفر من الكفار ، أما المعتزلة فقد أجابوا عنه من ثلاثة أوجه منها : - أن اللام لام العاقبة ، ثم رد عليهم بأن هذه " اللام " لام " كي " ، ويبعد أن تحمل على العاقبة (٣)

(١) المصدر نفسه ٢ : ٥٤

(٢) مفاتيح الغيب ١٩ : ١٢٣ - ١٢٤ والقراءة بفتح الياء متواترة ، وأنظر : النشر ٢ : ٢٩٩

(٣) مفاتيح الغيب ١٣ : ١٥٦ - ١٥٨

وذكر في قوله (ليضلوا عن سبيلك) (يونس: ٨٨) أن اللام هنا للتعليل ،
وأيد بذلك رأى أصحابه - الأشاعرة - الذين يرون أنه تعالى يريد اضلال
المكانيين .

وذكر اعتراض القاضي عبد الجبار المعتزلي على ذلك " بأن اللام " لام العاقبة"
أو أنها للتعليل المجازي ، دون الحقيقي ، وذلك لشبهه الحاله بالتعليل (١)

وفي قوله تعالى : (انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا) (التوبة ٥٥)
فيه الرازي نفسه على أنها كقوله (انما يريد الله أن يعذبهم بها) (التوبة ٨٥) ،
وأن التعليل في أحكام الله تعالى محال ، وأنه أينما ورد حرف التعديل فمعناه
" أن " كقوله : (وما أمروا الا ليعبدوا الله) (البينة : ٥) أي : وما أمروا الا بأن
يعبدوا الله (٢) .

تبين لنا مما سبق أن المعتزلة وجهوا اللام " مرة بالتعديل ومرة بالعاقبة ،
وكذلك الرازي ، ومع أن اللام هي " اللام " الا أن الذي اختلف هو الفعل بعدها
عند الرازي ، فقد احتج بها لاثبات ارادة الاضلال ، ونفى كونها للتعديل ، على
طريقته في نفي تعليل أحكام الله تعالى .

وسنبحث فيما يلي توجيهات " اللام " التي بعدها أمر مطلوب كالعبادة والطاعة : -
ذكر القاضي عبد الجبار أن (ليعبدون) يتعلق بالامر بالطاعة (٣) ، وقال
العزبن عبد السلام في توجيه اللام : " فيه سؤال ، لأن اللام لام كي ، ولام كي تلزمها
الارادة ، واو أراد الله سبحانه ايمان الكل لوقع من الكل ، وليس الواقع كذلك .

(١) مفتاح الغيب ١٧ : ١٥٠

(٢) المصدر نفسه ١٦ : ١٥٥

(٣) مشابه القرآن ١ : ٣٠٦ ، القاضي عبد الجبار ، فتح عدنان زرزور ، دار التراث ،
القاهرة .

والجواب : قال ابن عباس : معنى الآية : وما خلقت الجن المؤمنين والانس المؤمنين الا ليعبدون * وعلى هذا لإشكال .

ويحتمل أن يبقى على عمومته ، ويكون * يعبدون * من باب نسبة الفعل الواحد الى الجماعة ، ولا شك أن العبادة وقعت من البعض (١)

وذكر الرازي في توجيه هذه اللام وأمثالها من اللامات التي تليها أفعال مطلوبة أنها للمناقبة ، وذكر أن ذلك التوجيه * جواب أهل السنة عن اعتراض المعتزلة واحتجاجهم ، بتلك الآيات ، على أن الله لم يرد من المكلف ، الا الطاعة ، والعبادة ، وذكر أنه لا بد من التأويل ، في أمثال تلك الآيات ، لأن الغرض على الله تعالى محال (٢)

ومنا نلاحظ ، أن اللام عند الأشاعرة ، للمناقبة ، من أجل نفي التعليل والغرض ، وعند المعتزلة للإرادة ، أي للتعليل العائد على البشر ، من أجل اثبات أن الله لم يرد من المكلف ، الا الطاعة ، وبذلك نرى اختلاف المعتزلة والأشاعرة كليهما في توجيه اللام تبعاً لاختلاف السياق !

(١) نوائد في مشكل القرآن ، الحزبن عبدالسلام تح . سيد رضوان علي ، دارالشرق للنشر والتوزيع ١٤٠٢ - ١٩٨٢ ط ٢ : ٢٣٧

(٢) انظر مفاتيح الغيب ٢ : ١٥٤

١٣ : ١٠٤

١٩ : ٧٣

٣٢ : ٤٣ - ٤٤

وانظر : الكشف لمكي ١ : ٢٦ فقد ذكر المحقق أن مكيا وضع كتابا في هذه الآية.

التعليق :

يتبين لنا مما سبق ما يلي :

- ١- يوجه المعتزلة " اللام " في قوله : (ليكروا) و (ليضلوا) وأمثاله التي الحاقبة دون التعليل ، وذلك لاثبات مذنبهم الى أن الله لا يريد الكفر والضلال .
- ٢- يرى الرازي أن " اللام " عذرة للتعليل ، لينصرف مذنبه في أن الله يريد الكفر والضلال " من أجلها .
- ٣- يوجه المعتزلة " اللام " في مثل قوله (ليعبدون) الى الإرادة البشرية والتعليل ، لاثبات رأيهم في أن الله لم يرد من المكلف الا الطاعة ، والعبادة .
- ٤- وجه الرازي " اللام " في قوله : (ليعبدون) الى الحاقبة ، ورد توجيهه التعديل ، لاستحالة الغرض على الله تعالى ، فتمنع التعديل في هذه السلام ورآه في " اللام " (ليضلوا) ، فاختلط القول عنده .

٥ . من مجموع هذه التأويلات نخلص الى أن الأشاعرة والمعتزلة كليهما وقعوا في التناقض في تأويل اللام ، إذ كانوا يوءولونها مرة بالتمليل ومرة بالحقبة ، لينصركل منهما مذنبه ، مع أن الاستعمال لم يتغير وإنما تخير الفصل الذي جاء بعدها ، ومنها لب المسألة .

وسنعرض فيما يلي أقوالاً أخرى لتوضيح هذه المسألة :

قال النحاس في قوله : (ليكون لهم عُدَّوًا) (القصص : ٨) " اللام لام كي) وربما أشكل هذا على من يجهل اللغة ، ويكون ضعيفا في العربية ، فقال : ليست اللام بلام كي ، ولقبها بما لا يصرف العذاق من النحويين أصله - لعله يقصد العافية وما إليها) قال : وهذا كثير في كلام العرب ، يقال : جمع فلان المال ليهلكه " (١) وذكر أبو حيان أن الجبائي . أول قوله (ليضلوا) بأنه : لثلا يضلوا) وفي هذا بادرة تدلنا على ضعف موقف المعتزلة .

وذكر ابن تيمية عند التعليل على قوله (ليعبدون) أن الأشاعرة نفوا الحكمة عن الله تعظيما ، ولأن الحكمة - بنانهم - تستلزم ^{التبليس} الضلال .

وذكر أن المعتزلة يرون أنها لحكمة (للتعليل) تعود للعباد ، بناء على قاعدتهم في الصلاح والأصلح .

وذكر أنها قد تكون لحكمة ، خفيت علينا ، وهي عائدة الى الرب سبحانه لكن بحسب علمه .

وذكر أن الجمهور - لعله يقصد السلف - على أنها لعملة عامة وذكر فيها الداعة ، ورأى هو نفسه هذا الرأي .

(١) اعراب القرآن ٢ : ٥٤٣

(٢) البحر ٥ : ١٨٦

ورد على الأشاعرة في قولهم - كما ذكر - أن اللام للماقبة ، ولا لام كي في القرآن ~~عبر~~ بأن الماقبة تفضي الى الجهل الواجب تنزيه الباري عنه .

ولأن الاتفاق منقاد على وجود غاية هي العبارة ، واستدل على أن الماقبة شديد الجهل بقوله : (ليكون لهم عدوا) لأن آل فرعون كانوا يجهلون الماقبة .

وخلص الى القول بأن اللام التحليلية في القرآن على وجهين :

١ . لبيان الجملة الشرعية المتعلقة بالارادة الشرعية كقوله : (ليعبدون)

٢ . لبيان الجملة الكونية وذلك في أمور الحياة وتعرف المعاش ، والماقبة

والمآل . (١)

ونصره تلميذه ابن القيم ان قال : " القرآن ملو" من ترتيب الأحكام الكونية والشرعية على الأسباب بطرق متنوعة ، فيأتي باللام تارة ، وبأن تارة ، وبكي تارة ويذكر الوصف المقتضى تارة ، ويذكر صريح التعليل تارة أخرى . (٢)

وبسط الزركشي الآراء في هذه " اللام " وذكر أنها تسمى لام الماقبة ،

وأن الأشعري يقول : كل لام نسبها الله الى نفسه فهي للماقبة والضرورة ، دون التحليل لاستعالة الفرغ ، وذكر أن من العلماء من رأى أنها للتعليل ، على وجه التفضل ، وذكر وجهها غريباً في قوله (ليكون لهم عدوا) وهو : لئلا يكون لهم عدوا ، وذكر أن بعض النحويين نسب القول بالتحليل للكوفيين ، والقول بالضرورة للبصريين ، وعلق على ذلك بقوله : " وأقول : ما جعلوه للماقبة هو راجع للتعليل فان التقاطعهم أغضى الى عداوته ، وذلك يوجب صدق الأخبار بأن الالتقاط للمداوة لأن ما أفضى الى الشئ يكون علة وليس من شرطه أن يكون نصب العلة صادراً عن نسب الفعل اليه لفتناً ، بل جاز أن يكون ذلك راجعاً الى من ينسب الفعل اليه خلقاً " . (٣)

(١) أنظر الفتاوى ٤ : ٢٣٦ ، ٨ : ٣٧ - ٤٤ ، ١٧ : ١٠٠ - ١٠١

(٢) أنظر مدارج السالكين ٣ : ٤٩٨

(٣) أنظر البرهان ٤ : ٣٤٦ - ٣٤٨ ، ٣ : ٩٣

وانظر الاتقان ١ : ٢٢٣

التعليق :

والذى أراه أن اللام في كل الاستعمالات التي ذكرت هي لام التعليل ، وفاقا للفراء ، ومن تابعه من النحويين .

ووفقا للداجري ومن تابعه من المفسرين ، وتأيدا لابن تيمية ، والسلف .

والخص التعليلات بما يلي :-

١ . توجيه اللام بأنها للتعليل هو أصل الوضع في اللغة ، والقول بالضرورة ، والماقية ، والمآل ، أمر لا يمتنع من تقريرات الكلاميين ، وقد رأينا أن من قال بالماقية كانوا من البصريين ومن أيدهم ، والبصريون كانوا أميل الى الأخذ من تقريرات المنطق وعلم الكلام ، ولم يكن الكوفيون كذلك ، بل كانوا يسرون مع سليقة اللغة واستعمالاتها .

٢ . رأينا التناقض في توجيه اللام عند المعتزلة والرازي من الأشاعرة ، إذ كانوا يوجهون اللام توجيهات مختلفة تبعا للفعل الذى يمد بها ، انتمارا لمذاهبهم الكلامية .

٣ . مع أن ابن تيمية والزرکشي ، ذكرا أن الأشعري يرى أن كل لام في القرآن فهي للماقية فان الرازي-رأس من رؤوس الأشاعرة صرح بالتعليل في آيات النمل، والكفر .

٤ . لاحظنا أن الجبائي المعتزلي ، أول قوله (ليضلوا) بأنه (لئلا يضلوا) وذلك أحد ما يدلنا ، على تذبذب مذاهبهم ، واهتزاز قاعدتهم في التعليل والارادة ، وكذلك ما قرره الزمخشري ، من التعليلية المجازية في قوله (ليكون لهم عدا وحزنا) .

٥ . وأما تقسيم ابن تيمية ومن تابعه ، كابن القيم ، والزرکشي ، للام بأنها للارادة الكونية ، والارادة الشرعية ، فذلك أدخل في باب التفسير الممنوع منه في باب التوجيه النحوي ، وإن كان المدخلان غير متناقضين ، ولكن

توحيد توجيه اللام بأنها للتعليل هو المتجه ، وان كان ذلك مفضيا الى ارادة شرعية و ارادة كونية كما قرروا .

٦ . وأما ما قرره الأشاعرة ، من أن اللام للماقية ، تنزيها للباري عن الغرض ، وأن التعليل في أعمال الله محال ، وأنه مفض الى التسلسل ، فاننا نقول : ان التعليل أمر مفهوم من سليقة اللغة التي خوطب بها العرب ، على قدر فهمهم لها ، ولا يشترط لتوجيه اللام بالتعليل ، أن يفهم من ذلك أن الله يفعل فعلا ما لغرض ، والفاعل لغرض ما يكون مفتقرا لذلك الغرض - تعالى الله عن افتتار مقرر آيات صريحة وأسماء . معنى صحيحة ، فهو الخني ، الحميد ، ولكن التعليل لأعماله سبحانه ، قائم على ما تعارف عليه الناس ، وعقلوه ، من ترتيب الأشياء والحكمة دون العبث .

وقد ذكر الأستاذ البواري هذه المسألة ، وأشار الى ما تواضع عليه الناس من التعليل . (١)

٧ . وأما توجيه الرازي للام " بأن " فرارا من التعليل ، فانه لا يتجه ، لأن " أن " في مثل ما ذكر للتعليل كذلك ، كما ذكر ابن القيم .

وجملة القول أننا نرى توجيه مسائل النحو توجيها يسير مع السليقة اللغوية والحقيدة السليمة ، بعيدا عن مقررات علم الكلام ، فموقفنا هو توجيه المسائل النحوية قبل تأثير علم الكلام ، وفقا للعقيدة قبل الاختلاف ، وقبل المذاهب الكلامية فهي إدخال التفريعات الكلامية ومصطلحاتها نأى عن سليقة اللغة وفطرة الاعتقاد .

(١) أنظر : كبرى اليقينات الكونية : ١٥٦ - ١٥٧

٣ . الهداية والضلال :

يرى أهل السنة أن الهدى والضلال بمشيئة الله وإرادته ، وأنه لا هدى للعبد إلا بتوفيق الله ، ولا ضلال للكفار إلا بإرادته ، مع اعتقادهم بأن ذلك باعتماد الفريقين ، وأن الله لا يجبر أعداءه ، وكذا شاء وأراد .

ويرى المعتزلة أن الله لا يريد الكفر والمعاصي ، ويرون أن الرضا كالإرادة ، وبناءً على ذلك ، فهم لا ينسبون الضلال إلى الله ، ولا يرون الهدى إلا بالألأاف التي يسوقها الله للعبد ، ويرون أن العبد يخلق أفعاله من الهدى والضلال . (١)

وسنبحث فيما يلي الآيات التي اختلف توجيه أعرابها ، تبعاً لاختلاف الرأي والمقيدة ، في المسائل الفرعية .

(١) أنظر : أصول الدين : ١٤٠ - ١٤٢
وأنظر : المواثيق : ٣٢٠ - ٣٢٧
وأنظر : فضل الاعتزال ٣٤٨ - ٣٤٩

١٠ (واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا ، فلما أخذتهم الرجفة ، قال
ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل واياي ، أتهلكنا بما فعل السفهاء منا ، ان هـ
الا ففتنك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء . . .)
الأعراف ، ١٥٥)
وشاهدنا قوله (هي) :-

ذكر الرازي أن الواحدى قال : الكناية في قوله (هي) عائدة على
الفتنة كما تقول : ان هو الا زيد ، وان هي الا هند . . . ثم قال : وهذه الآية
من السجع الظاهرة على التقديرية (المعتزلة) التي لا يبتنى لهم معها عذر .
قال الرازي : قالت المعتزلة : (لا تعلق للجبرية (السنة) بهذه الآية ،
لأنه تعالى لم يقل : تضل من تشاء عن الدين ، ولأنه تعالى قال : (تضل بها)
أى بالرجفة ، ومعلوم أن الرجفة لا يضل الله بها ، فوجب حمل هذه الآية على
التأويل . (١)
التعليق :

وجه الواحدى (هي) على أنها تعنى الفتنة ، أى الاضلال ، ووجهها المعتزلة
الى الرجفة ، بناء على مذاهبهم ، في انكار نسبة الاضلال الى الله ، ونرى ضمناً
رأى المعتزلة ، ان ويحبوا الكناية (هي الى الرجفة) ، ثم نفوا أن تكون مترسبة
الى الضلال ، لأن الرجفة كانت من الضلال ، فأوجبوا تأويل الآية .

(١) مفاتيح الغيب ١٥ : الواحدى هو : على بن أحمد بن محمد ، أبو الحسن
مفسر ، عالم بالأدب ، مولده ووفاته بنيسابور ، له (البسيط) و (الوسيط)
مختاراً في التفسير ، والوجيز ، مطبوع ، و (شرح ديوان المتنبى) مطبوع
والواحدى نسبة الى الواحد بن الديلم : الأعلام ٤ : ٢٥٥
وانظر : تفسير الأجرى ١٣ : ١٥٠

٢٠ (وما يأتيهم من رسول الا كانوا به يستهزئون ، كذلك نسلكه في قلوب
المجرمين ، لا يؤمنون به وقد خلت سنة الأولين) (العنبر ١١ - ١٣)
شاهدنا في هذه الآيات " الضمائر " في قوله (نسلكه) و (به) : - ذهب
الفراء (١) ، والابري (٢) ، والرازي (٣) ، الى أن الباء في (نسلكه) تعني
الكفر والضلال .

وذهب العكبري (٤) ، وأبو حيان (٥) ، الى أنها تعود على الاستهزاء ،
ورأى أبو حيان أن الباء في (به) تعود على الاستهزاء والباء سببه .
ورأى العكبري ، أن الباء للتعدية ، فتعود على الرسول ، أو القرآن ، أو سببية
تعود الباء على الاستهزاء ، ورأى أبو حيان هذا الرأي الأخير .

وذهب الزمخشري (٦) ، والسكندري (٧) ، الى أن الباء في (نسلكه)
عائدة على الذكر في قوله : (انا نحن نزلنا الذكر واننا له لعائن نون) (الحجر : ٩)
قال الرازي : " احتج أصحابنا بهذه الآية ، على أنه تعالى يخلق الباطل
في قلوب الكفار ، فقالوا : قوله : (كذلك نسلكه) أي كذلك نسلك الباطل والضلال
في قلوب المجرمين .

قالت المعتزلة : لم يجز للضلال والكفر ذكر فيما قبل هذا اللفظ ، فلا يمكن
أن يكون الضمير عائداً اليه . . . فنقول : التأويل الصحيح أن الضمير في قوله (نسلكه)
عائد الى الذكر ، الذي هو القرآن ، ودليلنا على هذا التأويل وجهان : الأول : أن

-
- (١) معاني القرآن ٨٥ / ٢
 - (٢) تفسير الطبري ١٤ : ٧ - ٨
 - (٣) مفاتيح الغيب ١٩ : ١٦٢
 - (٤) املاء العكبري ٢ : ٣٨
 - (٥) البحره : ٤٤٨
 - وانظر : اعراب النحاس ٢ : ١٩١
 - (٦) الكشاف ٢ : ٣٨٨
 - (٧) المصدر نفسه والصفحة نفسها

الضمير في قوله : (لا يؤمنون به) عائد الى القرآن بالاجماع ، فوجب أن يكون الضمير في قوله (كذلك نسلكه) عائداً اليه أيضا لأنهما ضميران متعاقبان .

واحتج الرازي برأيه بأن قوله (انا نحن نزلنا الذكر) بعيد ، وقولـــــــــــــــــه (يستهزئون) قريب ، وعود الضمير على أقرب المذكورات هو الواجب .

وأجاب عن حجة المعتزلة في تعاقب الضميرين فقال : " قال بعض الأدباء من أصحابنا : قوله : (لا يؤمنون به) تفسير للكناية في قوله (نسلكه) ، والتقدير كذلك نسلك في قلوب المجرمين ألا يؤمنوا به ، والمعنى : نجعل في قلوبهم ألا يؤمنوا به " (١)

التعليق :

وأرى عود الضمير على الذكر " في (نسلكه) وكذلك في (به) ، لأن ذلك هو الأقرب لطاثير السياق ، واستثناسا بقوله تعالى : (ولو نزلناه على بعض الأعجميين ، فترأه عليهم ما كانوا مؤمنين ، كذلك سلكناه في قلوب المجرمين ، لا يؤمنين به عتقوا العذاب الأليم) (الشعراء ١٦٨ - ٢٠١) فانها توضح الآية السابقة وهما تارتان الموضوع نفسه ، ولا يلزمنا بهذا نفي نسبة الاضلال الى الله ، بل ان ذلك مستفاد من آيات أخرى ، وليس من منهجنا أن نحمل الآيات الا ما نظن أنه هو الأولى .

٤ . الصلاح والأصلح :-

مرتبنا في الحديث عن الإرادة ، أن المعتزلة يرون أن الله يفعل الأصلح للعباد ، وأن ذلك - برأيهم - واجب عليه ، فهو لا يختار ^{المصلح} ~~المصلح~~ ، وهم ~~يوجبون~~ ^{المصلح} على الله تركه إيجاباً عقلياً .

وفيما يلي بحث الآيات المتعلقة بهذه القضية :-

١ . (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم) (هود ١١٨ - ١١٩) وشاهدنا قوله : (ولذلك) وماذا تعني . :

ذهب الفراء (١) ، إلى أن " الإشارة " تعني : وللرحمة والاختلاف خلقهم .
وذهب القاضي عبد الجبار (٣) ، والشريف المرتضى (٤) ، إلى أن الإشارة للرحمة ، وردوا القول بالاختلاف .
ورأى الزمخشري (٥) ، أنها إشارة إلى التمكين ، والاختيار ، الذي كان عنه الاختلاف .

وذكر أبو حيان (٦) ، أنها إشارة إلى ثمرة الاختلاف . .
وقال الرازي : (ولذلك خلقهم فيه ثلاثة أحوال) منها :

وللرحمة خلقهم : وهذا اختيار بمهور المعتزلة قالوا : لا يجوز أن يقال :
وللإختلاف خلقهم ، ويدل عليه وجوده : الأول : أن عود الضمير - هم - في قوله (خلقهم)
إلى أقرب المذكورين أولى من عوده إلى أبعدهما ، وأقرب المذكورين ههنا هو الرحمة
والإختلاف أبعدهما " . (٧)

(١) معاني القرآن ٢ : ٣١

(٢) مفاتيح الغيب ١٨ : ٧٨ - ٧٩

(٣) تأويل القرآن ١ : ٣٨٨ وتنزيه القرآن : ١٨٥

(٤) الأمانى ١ : ٧٠٠ - ٧٣

(٥) الكشاف ٢ : ٢٩٨ - ٢٩٩

(٦) البحر ٥ : ٢٧٣

(٧) المصدر السابق ١٨ : ٧٨ - ٧٩

التعليق :

والذي أميل اليه هو أن (ذلك) إشارة الى الاختلاف ، ولكن الاختلاف لما كان غير مقصود لذاته ، ذهب الزمخشري ، وأبو حيان ، الى مسألة التمكين ، وشمسة الاختلاف .

ولعل الفراء ، والرازي ، دعاهم الاستثناء الى ما ذهبوا اليه ، وقد يكون الاستثناء من قبيل ما يسمى بالاحتراس ، لأن الاختلاف لا يكون لأهل الرحمة فيما بينهم ، فنبه اليه ، ولكن الاختلاف بين أهل الرحمة وأهل الشقاوة لا بد كائن وهو ما نميل اليه .

ومع أن رأى الزمخشري ، وأبي حيان ، كان أقرب الي فهم السياق ، إلا أننا ننبه الى أن الزمخشري ، قصد بالاختيار ، الاختيار المنتسق مع مذهبه ، لا مذهب أهل السنة .

٢٠ (وريك يخلتر ما يشاء ويغتار ، ما كان لهم الخيرة ، (القصص ٦٨)
وشاهدنا كلمة (ما) الثانية :-

ذهب الطبري (١) ، والزمخشري (٢) ، في أحد تولىه ، الى أن (ما)
اسم موصول ، مبني في محل نصب مفعول به للفعل (يختار) ، وأولها الطبري ، الى
تسمية الانعام ، والتحليل ، والتحرير ، والتسيب ، وما الى ذلك ، وذكر أن العائد
على الاسم الموصول ، محذوف ، تقديره : " فيه " ، أي : ويختار ما كان لهم فيه
الخيرة ، ان لا بد من العائد لاتساق الكلام .

وذكر النحاس ، أن الأخفش الأصغر ، علي بن سليمان رأى أن (ما) نافيسة
ولا يجوز كونها موصولة ، لأنه لا يعود عليها بتوجيهه النصب صلة .

وقال : وفي هذا رد على القدرية (٣)

واختار ذلك ابن فارس (٤) ، ومكي (٥) ، وذكر ذلك الزمخشري (٦) واختاره
الرازي (٧) ، وأبو حيان (٨) وابن كثير (٩) .

قال مكي : " وهو أيضا - توجيه الموصولية - بعيد في المعنى والاعتقاد ، لأن كونها
للفي ، يوجب أن تعم جميع الأشياء ، أنها حدثت بقدره الله واختياره ، وليس
للسبب فيها شيء ، غير انتسابه بقدر من الله ، وإذا جعلت (ما) في موضع نصب
(بيختار) ، لم تعم جميع الأشياء ، أنها مختارة لله ، انما أوجبت أنه يختار

(١) الأجرى ٢٠ : ٦٤ - ٦٥

(٢) الكشاف ٣ : ١٨٨ - ١٨٩

(٣) اعراب النحاس ٢ : ٥٥٦

(٤) الصاحبي : ٢٤١

(٥) المشكل ٢ : ٥٤٧ - ٥٤٨

(٦) الكشاف ٣ : ١٨٨

(٧) مفاتيح الغيب ٢٥ : ١٠

(٨)

(٩) معتصرتفسير ابن كثير ٣ : ٢٢

وأنظر : الوقف والابتداء لابن الأنباري ٨٢٣ - ٨٢٤

ما كان لهم فيه الغيرة لا غير ، ونفي ما ليس لهم فيه خيره ، وهذا هو مذاهب
التقديرية (الممتزلة) فكون (ما) لانفي أولى في المعنى ، وأصح في التفسير
وأحسن في الاعتقاد ، وأخوف في العربية " (١)

التعليق :

رأينا أن الاختلاف في المذاهب أدى إلى الاختلاف في التوجيهية ومما
أن الأخير ليس محتزليا ، إلا أنه اختار النصب للمعنى التفسيري الذي رآه .
وقد رأينا الزمخشري يذكر وجه النفي ، ولكنه ذكر وجه النصب وصححة .
وأما رد عمل السنة ومن ناصرهم ، في أن توجيهية النصب يترك الموصول دون
إند ، فقد رأينا أن معالفيهم وقد روا ذلك ، بقية " أي : ما كان لهم فيه الغيرة
والتعقير ، إن معنى العبادة على هذا التأويل لا يستقيم إلا بالتقدير
ومعلوم أن التقدير لا يذون إلا إذا اختلف الترتيب دونه ، ومعلوم أيضا أن توجيهية
النصب ما هو المذكور ، أولى لفظة التقدير ، ^{من} غمونا معنى الآية يحتمل التقدير
الأسهل وهو : وربك يخلق ما يشاء ، ويختار ما يشاء ، وذلك معروف في اللغة .
لأنه مفهوم ، ومن ذلك ، قوله تعالى : (يا كل مما تأكلون منه ، ويشرب مما
تأشربون) (المؤمنون ٣٣) . أي "يشربون منه" ، فيذف الصلة العائدة ، لأنها
مفهومة ، من المذكور .

٥ . (الثواب والعقاب :

يرى أهل السنة ، أن الثواب على الطاعة كائن من الله بفضلِهِ ورحمته ، وأن العقاب على كائن باستحقاق العبد لذلك ، وأن العبد في النار هو الكافر وتمذيب العاصي إلى الله ، ان شاء عذبه وان شاء غفر له ، ولم يشأ الله أن يعذب عبداً الا بعد الحجّة ، منّا منه وفضلاً ، ولو عذبه دونما اقامة حجّة ، فله سبحانه ذلك ، : نعترض عليه ، ولكنه سبحانه لم يشأ ذلك .

ويرى المعتزلة أن الثواب واجب على الله ، لأنه صدر الوعد منه بذلك ، والثواب باستحقاق العبد ، وأن العقاب على المعاصي والكفر ، ايجاباً عقلياً لتصديق الوعيد ولا يرون أن لله أن يذفر للمعاصي ، ويرون ذلك قبيحاً منه - تعالى - فنجأ عقلياً وليس له - بزعمهم - أن يعذب الا بعد اقامة الحجّة ، ولو عذب دون حجّة ، كان ذلك قبيحاً - تعالى لله - (١) .

وسنبعث فيما يلي الايات التي أدى هذا الاختلاف إلى الاختلاف في توجيهه
اجرايها :-

- ١ . (ذلك ان لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون) (الانعام ١٣١)
(وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون) (عود ١١٧)
وشاهدنا قوله : (بظلم)

ذهب الفراء (٢) ، والزجاج (٣) ، إلى أن (بظلم) حال من (ربك) أي
وما كان ربك ليهلك القرى ظالماً . . .

وذهب الطبري (٤) إلى أن (بظلم) متعلقة (بأهل القرى) "والباء سببية

(١) أنظر : أصول الدين ٢٠٢ - ٢٠٤ ، ٢٠٩ - ٢١٠
وانظر : المواقف ٣٢٨ - ٣٣٠ ، ٣٧٨ - ٣٨٢
وانظر فقتل الاعتزال : ١٣٩ - ٣٤٩
(٢) معاني القرآن : ٣٥٥ ، ٢ - ٣١
(٣) معاني القرآن ٢ : ٣٢٢
(٤) تفسير الطبري ١٢ : ١٢٤

وذكر الزمخشري (١) ، أن (بظلم) متعلقة بأيهما شئت ، وقال علي أنه لو أهدكهم دون انذار لكان ذلك ظلماً ، وهو متعال عن الظلم (١)
واختار الرازي أن تكون متعلقة (بأهل القرى) ، وقال : " والثاني أن يكون المراد : وما كان ربك مهلك القرى ظلماً عليهم . . . فملى الوجه الأول ، يـكـوـن الظلم فعلاً للكفار ، وعلو الثاني ، يكون عائداً الى فعل الله تعالى ، والوجه الأول أليق بتولنا (يعني المذنب) ، لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبـل بحثة الرسل كان ظلماً ، وليس الأمر عندنا كذلك ، لأنه تعالى يحكم ما يشاء ، ويفعل ما يريد " . (٢)

التعليق :

والذي أميل إليه أن (بظلم) متعلقة بلفظ (رب) والمعنى أن الله لم يرد أن يهلك الناس ظلماً منه ، ما داموا غير منذرين أو مصلحين ، وأسلوب (ما كان) يتقضي نفي ما لا يكون ، كتوله تعالى : (ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه) (مريم ٣٥) .

ولصل الذي دعا الرازي الى ما رأى أن كلمة (غافلون) جاءت في القرآن بمعنى الذم ، كما في قوله : (أولئك كالانعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون) (الأعراف ١٧٤) .

ولكن المعنى في الآية التي نحن بصدد ما ليس كذلك ، بل معناه الغفلة عن الرسالة أي الفترة التي لا يكون فيها نذاره ، وآية الأعراف وأمثالها تمنني الغفلة بمعنى التجاوز والتعدي مع وجود النذارة .

وأما مفهوم المناقفة الذي حذره الرازي فهو بعيد عن الغم القرآني ، لأن الله عز وجل قال قولاً صريحاً ، أنه لا يهلكهم والحالة هذه ، فلم نذهب الى فتح باب " لو " فالكسوت عندما ذكر القرآن أولى وأسلم .

(١) الكشاف ٢ : ٥٢

(٢) مفاتيح الغيب ١٣ : ١٦٧

وأما حمل الذلم على القرى فإنه مفضل إلى التناقض :-
فإن كان معنى لـ(خافلون) : لا همون ، فسيكون أن الله لا يهلك القرى وشمسي
لا هية ، وذلك غير صحيح .

وإن كان معنى (خافلون) : لم يندروا فذلك يعنى أن عملهم بخلاف الشرع
تبل الانذار يسمى ظلماً ، ولا يقول الأشاعرة بذلك ، بل ذلك رأى المعتزلة ، إذا
نابوا قد أعلموا الألوف الحظية ، وازاحة المثل المانعة .
وأما الآية الثانية فأمرها أعظم :

فإن المعنى سيكون : لا يهلك الله القرى بسبب ظلم وهم مصلحون ، والظلم
لا يتسق مع الإصلاح .

وإن قيل عو الظلم الذى دون الكفر قلنا : روعة الآية آتية على الأخذ والتدمير
وذلك أليق بالكفر دون المحاصي مع وجود الإيمان ، وكذلك نسق القرآن .

٢ . (ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس ، لهم قلوب لا يفقهون بها (الأعراف ١٧٩) وشاء عدنا شو حرف " اللام " في قوله (لجهنم) .

قال القاضي عبدالجبار (١) في توجيه هذه اللام : انها للعاقبة .
وقال الزمخشري : " ويعملهم لاغراقهم في الكفر ، وشدة شكائهم فيه ، وأنه لا يأتي منهم الا أفعال أهل النار ، ويقال لمن كان عريقتا في بعض الأمور : ما خلق فلان الا لكذا ، والمراد وصف حال اليهود في عظم ما أقدموا عليه . . (٢)
وذكر ابن تيمية أن هذه " اللام " للعاقبة الكونية : أي أن عاقبتهم (٣) تكون لذلك .

وقال ابن كثير : " أي خلقنا وجعلنا لجهنم ، أي عيانا لهم لها ، ويعمل أهلها يحملون " (٤)

التعليق :-

توجيه القاضي والزمخشري ، متفق مع مذهبيهم الاعتزالي ، في أن دخول النار كان هو العاقبة بعد تاهور تلك الأعمال الموجبة له .

ومع أن عبارة ابن تيمية فيها شبه بحبارتيهما ، الا أنه لا يقصد ما قصدها ، ان سماها العاقبة الكونية ، وهي في مقابل الإرادة الشرعية المتعلقة ببيان أمور الشرع .

ولكن توجيه ابن كثير هو الصحيح ، فهذه اللام ليست للعاقبة ، بل هي لام التخصص ، وليس أدل على ذلك من قوله تعالى : (ذرأنا) أن خلقنا ، وهذا يوول الى معنى : خصصنا لجهنم ، ولكن الممتزلة لا يرون هذا المعنى ، فاتجهوا الى ما ذكرنا .

(١) اعجاز القرآن ، القاضي عبدالجبار ، تصحيح أمين الخولي ، دار الكتب المصرية

٣٨٠ - ٣٦٠ ط ١ ٣٩٤ - ٣٩٥

(٢) الكشاف ٢ : ١٣٩ - ١٣٠

(٣) الفتاوى ٤ : ٢٣٦

(٤) مختصر ابن كثير ٢ : ٦٨

وانظر : الكشاف الحكي ١ : ٢٦ فقد أورد المحقق اسم كتاب يبحث في هذه الآية

٣. (ونودوا أن تلکم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون) (الأعراف ٤٣) وشاهدنا
هو حرف " الباء " في قوله (بما كنتم تعملون) :

قال الزمخشري : " بسبب أعمالكم ، لا بالتفضل كما تقول المبطله " (١)

وقال الرازي : " تعلق من قال : الصل يوجب الجزاء بهذه الآية ، فان " الباء " في قوله : (بما كنتم تعملون) تدل على العلية (السببية) ، وذلك يدل على أن الصل يوجب هذا الجزاء ، وجوابنا : أنه علة للجزاء بسبب أن الشرع جعله علة له لا لأجل أنه لذاته يوجب ذلك الجزاء ، والدليل عليه أن نعم الله على العبيد لا نهاية لها ، فإذا أتى العبد بشيء من الطاعات وقمت هذه الطاعات في مثابفة تلك النعم السالفة ، فيمتنع أن تصير موجبة للثواب المتأخر " (٢)

وصرح ابن القيم أن القرآن ملوء بترتيب الثواب والعقاب على الأسباب بطرق مختلفة ، وذكر منها الباء السببية ، والجزاء . (٣)

التعليق :

تأويل الزمخشري يتفق مع مذهبه في الوعد والوعيد " وأن الجنة بالاستحقاق ، لا بالمنة والرحمة كما يرى أهل السنة ، ونحن لا ننكر أن الباء هنا للسبب ، ولكننا لا نذهب مع الزمخشري مذهبه ، ولا نرى ضرورة لهذا العناء الذي يقره الرازي ، فالحديث عن هذه المسألة أولى له أن يكون في الآيات التي تقرر أن الجنة بفضل الله ونعمته كقوله تعالى : (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الأولى ، فضلا من ربك ، ذلك

(١) الكشف ٢ : ٨٠

(٢) مفاتيح الغيب ١٤ : ٨٢

(٣) مدارج السالكين ، طبع محمد الصبان السرور ٣ : ٤٩٨

وانظر مفاتيح الغيب ٢١ : ٦١ ، ١١ : ٢٢٩ ، ٢٤ : ١١٥ - ١١٧

«و الفوز الصائم» (الدخان ٥٧) ، وذلك ابقاءً للضوابط النحوية ، ووافقنا
لنسق القرآن كما قرأه القيم ، لأن ذلك مناسب لفهام الناس وما تعارفوا عليه
من ترتيب الأشياء والأحكام ، فالله سبحانه يسر هذا القرآن لفهمه ، ونعقله
ونتدبره ، وفق ما تدعوه آياتنا ، ولعل في ذكر الأسباب هنا على العمل من
قبل الخلق ، وإثبات العدل من قبل الخالق سبحانه ، وسبحان القائل : (ولقد
يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) (القمر ١٧) .
والقائل (فإنا يسرناه بلسانك لعلهم يتذكرون) (الدخان ٥٨)

الخاتمة

=====

هذه طائفة من النتائج التي وصلت إليها في هذه الدراسة ، وهي : صعوبة الفصل السابع بين مسائل البحث ، نظرا للصلة الوثيقة بين المسائل في التوحيد والتنزيه ، ولقوة العلاقة بين المسائل النحوية أيضا . كانت مجالات التأثير في اعراب القرآن كما يلي :

أ - الحركات الاعرابية ، واختيار واحدة منها دون الأخرى ، كاختيار النصب على الرفع ، أو العكس ، أو في توجيه الحركة الواحدة وجوعا مختلفة واختيار وجهه ما من هذه المحتملات .

ب - الكنايات ، كأسماء الإشارة والموصولات والنمائر ، والاختلاف في تأويلها ، وما تعود عليه ، ولأن الكنايات مبنية ، فلا تظهر عليها علامات الاعراب باختلاف وضعها ، كانت مجالا واسعا لوجهات النظر .

ج - المعاني النحوية للحروف والظروف ، وهي في الحروف أكثر ، نظرا لوظيفة الحروف الأساسية في الربط بين الكلمات ، وإمكان تعطلها توجيهات كثيرة ، لقربها من باب المعاني وكثرة متعلقاتها .

د - المعاني النحوية للأفعال ، وهي أقل من الحروف والظروف ، لأن وظيفة الأفعال في التأثير الاعرابي في غيرها من الكلام أكثر وضوحا من تأثير الحروف . وقد تنوعت هذه التوجيهات فمنها ما هو جائز ، ومنها ما هو واجب ، ومنها ما هو مذموم ، ومنها ما هو خلاف الأولى ، ومنها ما هو محرم ويدخل في باب التحريف ، هذا على المستوى العقيدى ، وأما على المستوى النحوى : فمنها ما هو سائغ ومنها ما هو بعيد ، ومنها ما هو شان ، ومنها ما هو مردود .

ومن فوائد تأثير التوحيد والتنزيه في اعراب القرآن ذلك البحث الهائل في النظر النحوى والتلبيقي معا ، مما أغنى الدرس النحوى عامة ، والتلبيقي الاعرابي خاصة ونرى ذلك واضحا في بحث : " أو " و " عسى " و " لعل " و " كان " مثلا .

ومن مآخذ ذلك التأثير كثرة التفرعات ، والتداخلات ، والمصطلحات ، الكلامية الخيرية عن حس اللغة ، بسليقتها ، وفطرتها الصافية ، ونرى ذلك في بحث : " لعل " و " عسى " و " اللام " و " أو " مثلا .

وكذلك ادخال الجدل الكلامي في أبسط المعاني النحوية ، مما أدى الى التعميد والتشتت ، والتكلف ، ونرى ذلك بارزا في توجيهات المعتزلة .

ورأينا أن الأصل في الصناعة النحوية ، ومراعاة أصل الوضع النحوي ، وقد يفهم تطورا على المعنى النحوي من السياق ، على أن يبقى الأصل اللغوي موجودا ونرى ذلك في بحث : " لعل " و " عسى " و " كان " مثلا .

ولاحظنا أن أصل الوضع اللغوي والسليقة اللغوية يؤيدان مذهب أهل السنة مما يدل على أصالة مذهب السنة ، ومسايرته للفطرة في كل شيء .

ورأينا براعة أهل السنة في توجيه الاعراب ، وتوضيح المسائل المشبهة التي حاول المعتزلة بذكائهم وبراعتهم اللغوية أن يوجهوها وجوعا تبدو مودة لهم ، واكتنبا كانت تنطق بالتعميد والخرابة والتكلف .

وتبين لنا أن بعض النحاة البصريين تشربوا من علم الكلام ما لم يبد عند الكوفيين ، ونما ذلك عند البغداديين وعلى رأسهم ابن جني ، على حين كان الكوفيون أقرب الى الفطرة اللغوية ، وأبعد عن تقارير علم الكلام .

ورأينا أن أهل البصرة وهم أهل القياس أكثر تماثلا للقاعدة النحوية والتبنيث بأصل الصناعة ، ولقاعدة النحوية ، ورأينا أهل الكوفة أميل الى جانب التفسير والمعاني ، ويدل على ذلك اسم اشهر كتاب عندهم ، وهو معاني القرآن للفسراء . فرأينا الزجاج البغدادى يضيف الى ذلك الاسم كلمة توضيحية أقرب الى القاعدة النحوية ، وذلك في كتابه " معاني القرآن و اعرابه " فقد أضاف كلمة " اعرابه " ورأينا أن الصناعة النحوية والمعاني العقيدية كليهما تتأثرتواثر في الاخرى على نحو متوازن متسق دون أن تطفئ احداهما على الأخرى .

ورأينا أن سلامة العقيدة وصدقها إنما كان قبل الخلاف والافتراق ، ولا يعني ذلك أن نقل من شأن من سلكوا طريق علم الكلام، أو التوحيد من أهل السنة ، بل كان لهم عذر من طبيعة العصر، وسيادة ذلك المنهج ، وضرورة الأخذ به للرد على أهل الزيغ والضلال .

ورأينا أن بساطة اللغة إنما هي قبل تقريبات علم الكلام ، والمصطلحات والتعقيدات والتعقيدات التي رأيناها عند المعتزلة مثلا .

وتبين لنا أن بعض المصطلحات النحوية السائدة ليست من أصل الوضع ، بل جاءت تبعا لمقررات علم الكلام ، وربما ساد منها ما يراه المعتزلة ، وقد يسوقه أهل السنة من غير قصد ترديدا وحكاية ، وذلك كالعاقبة ، والمآل والصيورة والارادة ، كيف لا ، وقد نبغ المعتزلة نحاة عظام مثل ابن جني والرماني والزمخشري ، بل ان توجيه المعتزلة لبعض آي القرآن هو الشائع المفهوم من استدلالات بعض المثقفين ، كاستشهادهم بالآية (ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير) .

اتفق عندنا أن أهل السنة كانوا يوجهون المعاني النحوية أحيانا صدورا عن الايمان واليتين والرجاء والطمح ، على حين كان المعتزلة يوجهون ذلك وجها صادرا عن الايجاب العقلي ووجوب الأصلح .

رأينا أن التوجيهات في مسائل الوجدانية والقدرة كانت على الأكثر بين السنة أنفسهم . نظرا لكون مسائل الوجدانية أقل المسائل خلافا ، لما تقتضيه من أصول العقيدة ، كالتوحيد ونفي الشريك ، والتنزيه عن أشباه ذلك ، ونظرا لأن القدرة مسألة لا تختلف فيما الفريقان من حيث توجيهها الى المخلوقات المادية المحسوسة ، وإنما كان الخلاف في المعنويات ، وذلك داخل في فصل القضاء والقدر .

ورأينا أن الخلاف في مسألة المخالفة للحدوث أكثر من الوجدانية ، والقدرة ، لأن المعتزلة بنوا على ذلك أصولا رئيسة كخلق القرآن ، واستحالة رؤية الباري سبحانه من قبل الخلق .

فصل العلم يكاد يكون تامراً على توجيهات أهل السنة فيما بينهم ، لأن
المعتزلة ينكرون صفة العلم ، ويصفون الله بأنه علم بخير علم ، —
ولا خلاف بين الفريقين في تنزيه الله عن الجهل ،
والاضراب والشك والترجي ، والتوسع .

كان الخلاف على أشده في الفصل الثالث فصل القضاء والتدر ، لانه أصل
من أصول المعتزلة . ويعبرون عنه بمصطلح العدل ، بل يسمون أنفسهم أهل
العدل ، ولأن مسائل هذا الفصل خفية المسلك ، وصعبة الداخذل محتملة للوجوه
والتأويلات .

هذا وانني لأتوجه للباحثين والدراسين في علوم الشريعة والعلوم الشرعية، أن
يعنوا بهذا المضمار من الدرس القرآني ، فسيجدون فيه أبواب العلوم مفتحة عن كنوز
لا تنفذ ، وما هذه الدراسة الا من بحر خضم زاخر ، وانني لاناشد القائمين على المؤسسات
العلمية ، ودوائر البحث في هذا التراث ، أن يوجهوا عناية المختصين ليرتشفوا من هذا
الرحيق الزكي لاغناء تراثنا العظيم ، وعقد عرى البر والوفاء لأجدادنا الأجلاء ، ووصل
ماضي هذه الأمة العزيز بحاضرها البائس اصلاحاً لحاضرنا واستشرافاً لمستقبلنا .

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

ثبت المصا در والمراجع

- * القرآن الكريم : (وانهلتنزير رب العالمين ، نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، بلسان عربي مبين) .
- * ابن الأثير الجزري (المبارك بن محمد) ت ٦٠٦ هـ
- النهية في غريب الحديث ، تح . طاهر أحمد الزاوي ومحمود أحمد الطناحي ، دار احياء الكتب العربية ، لبيع عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ -
- ١٩٦٣ م الطبعة الاولى .
- * أحمد سليمان ياتوت :
- ظاهرة الاعراب في النحو العربي وتبايقاتها في القرآن الكريم ، جامعة الرياض ، الرياض ، المملكة العربية السعودية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الاولى .
- * أحمد عطيه الله :
- القاموس الاسلامي ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م
- * أحمد بن يحيى بن المرتضى ت ٨٤٠ هـ
- لبقات المعتزلة ، تح ، سوسنه (يفلد - نلز - ، بيروت ، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦١ م
- * الأشعري (أبو الحسن) ت ٣٣٣ هـ
- اللمع ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت .
- * ابن الأنباري (أبوبكر) ت ٣٢٧ هـ
- شرح القوائد السبع الطوال ، تح . عبدالسلام آرون ، دار المعارف ، القاهرة .
- * ابن الأنباري (أبوبكر) :
- الأضداد ، تح ، محمد أبي الفضل ابراهيم ، الكويت ، ١٩٦٠ م .
- * ابن الأنباري (أبوبكر) :
- ايضاح الوقف والابتداء ، تح ، محيي الدين رمضان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الثانية .

- * البخارى (محمد بن اسماعيل) ت ٢٥٦ هـ
• صحيح البخارى ، طبعة بولاق ، ١٣١٤ هـ .
- * البخارى (محمد بن اسماعيل) :
• صحيح البخارى ، طبعة دار احياء التراث العربى
- * البخدادى (عبدالقاهر) ت ٤٢٩ هـ
الفرق بين الفرق ، منشورات دار الأناضول الجديدة ، بيروت ، ١٩٧٨ ، الطبعة
الثالثة .
- * البخدادى (عبدالقاهر) :
أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، طبعة مصورة عن طبعة مدرسة
الالهيات بدار الفنون التركية باستانبول ، الطبعة الأولى ، استانبول ،
طبعة الدولة ، ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م
الطبعة الثالثة ، بيروت ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م
- * البلخى (أبو القاسم) ت ٢٩٥ هـ
فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تج ، نواد سيد ، الدار التونسية للنشر
١٣٩٣ هـ - ١٩٧٤ م .
- * البنا (حسن أحمد عبد الرحمن محمد) ت ١٣٦٩ هـ
مجموعة الرسائل ، المؤسسة (الاسلامية للطباعة والصحافة والنشر ، بيروت .
البوطي (محمد سعيد رمضان) *
- * كبرى اليقينيات الكونية ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الثالثة .
البيهقي (أحمد بن الحسين) ت ٤٥٦ هـ
- * السنن الكبرى ، طبع مجلس دائرة المعارف العثمانية ، بحيد آباد الركن ،
الهند ، تصوير دار صادر ، ١٣٥٦ هـ .
- * ابن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم) ت ٧٢٨ هـ
الفتاوى (٣٣) مجلدا ، جمع عبد الرحمن بن محمد النجدى ، ١٣٩٨ هـ

- * ثعلب (أحمد بن يحيى) ت ٢٩١ هـ
مجالس ثعلب، فتح • عبدالسلام هارون، دار المعارف بمصر، القاهرة •
- * الجرجاني (عبدالقاهر) ت ٤٧١ هـ
دلائل الإعجاز، تصحيح محمد رشيد رضا، دارالمعرفة، بيروت، ١٣٩٨ هـ -
١٩٧٨ م •
- * الجرجاني (علي بن محمد الشريف) ت ٨١٦ هـ
التعريفات، الدار التونسية للنشر، ١٩٧١ م •
- * ابن الجزري (محمد بن محمد بن الجزري) ت ٨٣٣ هـ
النشر في القراءات العشر، تصحيح علي محمد الضباع، دارالكتب العلمية،
بيروت •
- * الجمل (سليمان الشافعي) ت ١٢٠٤ هـ
حاشية الجمل على الجلالين (الفتوحات الإلهية)، طببع عيسى البابي الحلبي،
القاهرة •
- * ابن جنبي (أبو الفتح عثمان بن جنبي) ت ٣٩٢ هـ
الخصائص، فتح، محمد علي النجار، دارالكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧٦ هـ -
١٩٥٦ م، الطبعة الأولى •
- * ابن جنبي (أبو الفتح عثمان بن جنبي) :
المحتسب في شواذ القراءات، فتح، علي النجدي، ناشر، زملائه، طببع لجنة
أحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٧٦ هـ
- * ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ
فتح الباري بشرح صحيح البخاري، طببع عيسى البابي الحلبي، القاهرة،
١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م
- * ابن حجر العسقلاني :
فتح الباري، طبعة دارالمعرفة، بيروت •

- * ابن حزم (أبو محمد) ت ٤٥٦ هـ
الفصل في الملل والأهواء والنحل ، دار المعرفة ، بيروت ، أعيد طبعة
بالافتتاح ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .
- * أبو حنيفة (النعمان بن ثابت) ت ١٥٠ هـ
الفتاوى (الأكبر بشرح ملا علي القاري ، تصحيح محمد بدر الدين الفسائي
الحدادي ، مطبعة التقدم بمصر ، الطبعة الأولى .
- * أبو حيان الأندلسي (أثير الدين) ت ٧٤٥ هـ
البحر المحيط ، طبعة السعادة ، ١٣٢٨ هـ الطبعة الأولى .
- * ابن الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد) ت ٢٩٨ هـ
الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٧ م
- * ابن الرزيق (عبد الرحمن بن علي) ت ٩٤٤ هـ
تميز الطبيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث ،
دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م الطبعة الأولى .
- * الذهبي (أبو عبد الله شمس الدين) ت ٧٤٨ هـ
ميزان الاعتدال ، تصحیح . علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت .
- * الذهبي (أبو عبد الله شمس الدين)
تذكرة الحفاظ ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الركن
الهند ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م ، الطبعة الثالثة .
- * الذهبي (محمد حسين) :
التفسير والمفسرون ، دار الكتب ، الحديثه ، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م ، الطبعة
الثانية .
- * راجع الكردي :
علاقة صفات الله بذاته ، دار العدوي ، عمان ، الاردن ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م
الطبعة الأولى

- * الرازي (محمد بن أبي بكر) ت ٦٦٠ هـ
أنموذج جليل ، مطبوع بحاشية املاء العكبرى . مطبعة التقدم العلمية .
- * الراغب الاصفهاني ت بعد ٤٠٠ هـ
- * المفردات في غريب القرآن ، ت تح ، محمد سيد الكيلاني ، دارالمعرفة ، بيروت .
- * الرماني (علي بن عيسى) ت ٣٨٤ هـ
- * معاني العروف ، ت تح ، عبدالفتاح اسماعيل ، دارنهضة مصر ، القاهرة .
- * الزجاج (ابراهيم بن السري) ت ٣١١ هـ
- * معاني القرآن وagramه ، ت تح ، عبدالجليل شلبي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع
الاميرية ، القاهرة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الأولى .
- * الزجاجي (أبو القاسم عبدالرحمن بن اسحق) ت ٣٣٩ هـ
- * الايضاح في علل النحو ، ت تح ، مازن المبارك ، مكتبة دارالعروبة ، القاهرة ،
١٣٧٨ هـ - ١٩٥٩ م .
- * الزجاجي (أبو القاسم عبدالرحمن بن اسحق) :
- * مجالس الزجاجي ، ت تح ، عبدالسلام هارون ، الكويت ، ١٩٦٢ م
- * الزركشي (محمد بن بهادر) ت ٧٩٤ هـ
- * البرهان في علوم القرآن ، ت تح . محمد أبي الفضل ابراهيم ، دارالمعرفة ،
مصورة عن الطبعة الثانية .
- * الزركلي (خير الدين) :
- * الأعلام ، دارالعلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ م ، الطبعة الخامسة .
- * الزمخشري (جلاله محمود بن عمر) ت ٥٣٨ هـ
- * الكشاف ، دارالمعرفة ، بيروت .
- * ابن زنجلة (أبو زرعقة عبدمنه محمد) ت ٤٣٣ هـ
- * حجة القراءات ، ت تح ، سعيد الافطاني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ
- ١٩٧٦ م ، الطبعة الثانية .

- * أبو السعود (محمد بن محمد) ت ٨٩٢ هـ
تفسير أبي السعود ، المطبعة المصرية ، ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م الطبعة
الأولى .
- * السكندري (أحمد بن محمد بن منصور ، ابن المنير) ت ٦٨١ هـ
الانتصاف من الكشاف ، مطبوع بحاشية الكشاف ، طبعة دار المعرفة .
- * السبيلي (عبدالرحمن بن عبدالله) ت ٥٨١ هـ
الروض الأنف في شرح سيرة ابن هشام ، تج ، طه عبدالرؤف سعد ،
دار الفكر .
- * سيبويه (عمرو بن عثمان) ت ١٨٠ هـ
الكتاب ، تج ، عبدالسلام هارون ، عالم الكتب ، بيروت .
- * السيوطي (جلال الدين) ت ٩١١ هـ
الاتقان في علوم القرآن ، طبع مصطفى الباي الحلبي ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م
الطبعة الرابعة .
- * السيوطي (جلال الدين) :
بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، تج ، محمد أبي الفضل ابراهيم ،
دار الفكر ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م ، الطبعة الثانية .
- * الشافعي (محمد بن ادريس) ت ٢٠٤ هـ
أحكام القرآن ، تج ، محمد زاهد الكوثري ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- * الشريف المرتضى ت ٤٣٦ هـ
الأمالي ، تج ، محمد أبي الفضل ابراهيم ، طبع عيسى الحلبي ، دار احياء
الكتب العربية ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م . الطبعة الأولى .
- * الطبري (محمد بن جرير) ت ٣١٠ هـ
تفسير الطبري ، تج ، محمود شاکر (١٦٤) مجلدا ، دار المعارف ، القاهرة .
- * الطبري (محمد بن جرير) :
تفسير الطبري ، طبعة بولاق ، ١٣٢٧ هـ الطبعة الأولى .

- * (عبد الجبار الهمداني) ت ٤١٥ هـ
اعجاز القرآن ، تصحيح أمين الخولي ، دار الكتب المصرية ، ١٩٨٠ هـ -
١٩٦٠ م ، الطبعة الأولى .
عبد الجبار الهمداني : *
- * متشابه القرآن ، فتح ، عدنان محمد زرزور ، دار التراث ، القاهرة .
عبد الجبار الهمداني : *
- * تنزيه القرآن عن الملائع ، دار النهضة الحديثة ، بيروت .
أبو عبيدة (معمر بن المثنى) ت ٢١٠ هـ *
- * مجاز القرآن ، فتح . فؤاد سزكين ، طبعة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٧٤ هـ -
١٩٥٤ م ، الطبعة الأولى .
- * ابن أبي العز الحنفي (علي بن علي) ، ت ٧٩٢ هـ
شرح العقيدة الطحاوية ، المكتب الاسلامي ، دمشق ، ١٤٠٠ هـ - الطبعة
السادسة .
- * العزبن عبد السلام (عبدالعزيز) ت ٦٦٠ هـ
فوائد في مشكل القرآن ، ت . سيد رضوان علي ، دار الشروق ، جدة ،
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . الطبعة الثانية .
- * العضد الايجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد) ت ٧٥٦ هـ
المواقف ، عالم الكتب ، بيروت .
- * العكبري (أبو البقاء عبد الله بن الحسين) ت ٦١٦ هـ
املاء ما من به الرحمن ، طبعة التقدم العلمية .
- * العكبري :
املاء ما من به الرحمن ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م
الطبعة الأولى .
- * الفارسي (أبو علي الحسن بن أحمد) ت ٣٧٧ هـ
الايضاح العضدي ، فتح . حسن شاذلي فرهود ، دار التأليف ، ١٣٨٩ هـ -
١٩٦٩ م ، الطبعة الأولى .

- * الفراء (يحيى بن زكريا) ت ٢٠٧ هـ
معاني القرآن ، تح ، محمد علي النجار ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٠ م ،
الطبعة الثانية .
- * ابن قتيبة (عبدالله بن مسلم) ت ٢٧٦ هـ
تأويل مشكل القرآن ، تح ، السيد صقر ، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الثالثة .
- * القرطبي (محمد بن أحمد) ت ٦٧١ هـ
تفسير القرطبي ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م
مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية .
- * ابن القيم (محمد بن أبي بكر) ب ٧٥١ هـ
مدارج السالكين ، طبع محمد سرور الصبان .
ابن القيم :
بدائع الفوائد ، دار الكتاب العربي ، بيروت .
ابن القيم :
- * زاد المعاد ، تح ، شعيب وعبد القادر الأرنؤوط ، مكتبة الرسالة والمنار ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الثانية .
- * ابن كثير (اسماعيل بن عمر) ت ٧٧٤ هـ
مختصر تفسير ابن كثير ، تح ، محمد علي الصابوني ، دار القرآن الكريم ، بيروت
١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م . الطبعة الاولى .
- * المبرد (محمد بن يزيد) ت ٢٨٦ هـ
المقتضب ، تح ، محمد عبد الخالق عضيبة ، عالم الكتب ، بيروت .
- * مجاهد بن جبر ت + ١٠٤ هـ
تفسير مجاهد ، تح ، عبد الرحمن السورتي ، اسلام آباد ، باكستان ١٣٩٦ هـ
١٩٧٦ م ، الطبعة الاولى .

- * محمد رشيد رضا :
تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ٢ بالافست ٣ : ١٨١
١٨٨-
* محمد فؤاد عبد الباقي :
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الفكر ، بيروت .
* محمد خطاب السبكي :
اتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات ، ١٣٩٤ هـ
١٩٧٤ م ، الطبعة الثانية .
- * مكي بن أبي طالب القيسي ت ٤٦٣ هـ
مشكل اعراب القرآن ، ت ح ، حاتم الضامن ، منشورات وزارة الاعلام العراقية
١٩٧٥ م .
- * مكي بن أبي طالب القيسي :
الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها ، ت ح محيي الدين رمضان ، مؤسسة
الرسالة ، بيروت ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م ، الطبعة الثانية .
- * ابن منظور الافريقي (محمد بن مكرم) ت ٧١١ هـ
لسان العرب ، دار صادر ، بيروت
* النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد) ت ٣٣٨ هـ
اعراب القرآن ، ت ح ، زهدى غازى زاهد ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٣٩٧ هـ
- ١٩٧٧ م
- * ابن هشام الانصاري (جمال الدين عبد الله بن يوسف) ت ٧٦١ هـ
مئني اللبيب عن كتب الاعراب ، ت ح ، مازن المبارك ومحمد علي محمد الله ،
مراجعة سعيد الافخاني ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٢ م ، الطبعة الثانية .
- * ابن هشام الانصاري :
تلمذ الندى ويل الصدى ، المكتبة التجارية الكبرى ، مطبعة السعادة ١٣٧٩ هـ
١٩٥٩ م ، الطبعة العاشرة .

المطبوع على الآلة الكاتبة :

* الفارسي (أبو علي) :

الاغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني ، تح . محمد حسن عواد ، رسالة
ماجستير ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م

المجلات :

* مجلة البحث العلمي والتراث الاسلامي :

مركز البحث العلمي واحياء التراث الاسلامي ، جامعة الطوك عبدالعزيز ،
مكة المكرمة ، العدد الأول ، ١٣٩٨ هـ

مقال للاستاذ علي النجدي ناصف بعنوان " من الدراسات النحوية في القرآن
س ٧٥ - ٧٨

* مجلة مجمع اللغة العربية الاردني ، العدد (١٣ - ١٤) السنة الرابعة ،
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

بحث للدكتور محمد حسن عواد بعنوان " رأى في المفعول المطلق " س ١٥٩ - ١٨٩

* مجلة مجمع اللغة العربية الاردني ، العدد (١٥ - ١٦) السنة الخامسة

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م وقائع مؤتمر مجمع اللغة العربية في القاهرة ، بحث
للاستاذ علي النجدي ناصف بعنوان " بين القرآن والنحو " .

١- فهرس الآيات الكريمة
على ترتيب رواية حفص عن عاصم:
=====

<u>رقم الصفحة</u>	<u>رقم الآية</u>	<u>السورة</u>
٣٤	١	البقرة
٥٥	١٥	
٨٨، ٨٦	٢١	
٣٠	٢٤	
٤٧	٧٤	
٣٠	٩٥	
٤٨	١١١	
٤٨	١٣٥	
٥٤	١٧٥	
٨٩	١٨٣	
٣٢	٢٥٥	
٣٢	٢٨٢	
٧١	٢٨٤	
٣٣	٧	آل عمران
٣٥	١٥٩	
٣٩	٥٢	المائدة
ظ	٦٩	
٦٥	١	النساء
٢٥	١١	
٤٧	٧٧	
٣٢	١٦٦	
١٧، ٨	١٧١	

<u>رقم الصفحة</u>	<u>رقم الآية</u>	<u>السورة</u>
٨٣	١	الانعام
٢٠	٣	
٣٢	٥٩	
٢٦	١٠١	
٩١	١١٣	
٩٠	١٢٣	
١٠٧	١٣١	
٥٨	١٣٤	
٩٠	١٣٧	
١١١	٤٣	الاعراف
٢٩	١٤٣	
١٠٠	١٥٥	
١١٠٠ ١٠٨	١٧٩	
٦٨	١٨٣	
٦٥	٦٢	الانفال
٦٤	٦٤	
٢٢	٢	التوبة
١٨	٣٠	
٦٠	٤٠	
٩٢	٥٥	
٦٤	٥٩	
٢٩	٨٣	
٩٢	٨٥	
٣٨	١٠٢	
٥٢	١٠٦	

<u>رقم الصفحة</u>	<u>رقم الآية</u>	<u>السورة</u>
٤٧	٤	يونس عليه السلام
	٤٤	
٩٢٠ ٩٠	٨٨	
١٠٧	١١٧	هود عليه السلام
١٠٣	١١٩ - ١١٨	
٨٦	٢	يوسف عليه السلام
٣٠	٨٠	
٦٧	١١	الرعد
٩٠	٣٠	ابراهيم عليه السلام
١٠١	١١ - ١٣	الحجر
٤٧	٧٧	النحل
٦	١١٠	الاسراء
٥٤	٢٦	الكهف
٣٠	٢٦	مريم
١٠٨	٣٥	
٥٤	٣٨	
٤١	٤٣ - ٤٤	طه
٨٦	٤٤	
١٥	١٧	الأنبياء عليهم السلام
٤٦	٢٦	

<u>رقم الصفحة</u>	<u>رقم الآية</u>	<u>السورة</u>
٦٢	٥	الحج
٦٨	٥٢	
٣٠	٧٣	
١٠٦	٣٣	المؤمنون
	١٢٦	الشمراء
١٠٢	١٩٨ - ٢٠١	
٩٥	٨	القصص
١٠٥	٦٨	
٢٣	٤٤	المنكبوت
٥٤	١٢	الصافات
٧٢	٦٥ - ٩٦	
٤٧	١٤٧	
١٠٠	١١	الشورى
٣٠	٧٧	الزخرف
٢١٠	٨١	
١٣	٨٤	
١١٢	٥٧	الدخان
١١٢	٥٨	
١٧	١٣	الجاثية
٢	١٩	محمد عليه السلام
٦٨	٢٥	

<u>رقم الصفحة</u>	<u>رقم الآية</u>	<u>السورة</u>
٦٣	٢٩	الفتح
٨٨	٥٦	الذاريات
١١٢	١٧	القمر
٧٧	٤٨	
٧٥	٤٩	
٦٣	٦٣ - ٦٤	الواقعة
٨٣	٢٧	الحديد
٤٥	١	الطلاق
٧٩	١٣	الملك
٧٩٠ ٣٢	١٤	
٢٢	١٦	
٤٠	٣٢	القلم
٦٨	٤٥	
٦٩	٣ - ٤	القيامة
٣١	٢٣ - ٢٤	
٥٢	٣	الانسان
٤٨	٢٤	
٤٧	٥ - ٦	المرسلات
٥٤	١٦	عبس

<u>رقم الصفحة</u>	<u>رقم الآية</u>	<u>السورة</u>
٢٥	١٦	الانفطار
٤٦	١٤ - ١٦	الأعلى
٣٥	١	البلد
١٣	٥ - ٦	الانشراح
٩٢	٥	البينة
١٢	١	الاخلاص
١	١ - ٤	
٨١	٢٤١	الفلق

٢ - فهرس الأحاديث والآثار

٤٣	لعل الله أطلع على أهل بدر
٦١	من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا
٤٤	"مأ نكم تخلصون" أثر عن عبد الله بن عباس
٤٤	"مأ نكم تخلصون" قراءة لعبد الله بن مسعود
٣٧	"كل عسى في القرآن فهي واجبة" رواية عن ابن عباس
٤٤	(كي تخلصوا) قراءة لأبي بن كعب
١٣	" لن يغلب عسر يسرين " (عمر بن الخطاب)

- ابراهيم النخعي : ٥٦ ، ٥٤
ابن الأثير المبارك بن محمد الجزى : ٤٣
أبي بن كعب : ٤٤ ، ٤٥
أحمد سليمان ياقوت : ب ،
الأخفش الأصغر : علي بن سليمان : ن ، ١٠٥ ،
أبو الحسن الأشعري : ن ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٦٦ ، ٦٧ ،
الأصمعي ن ، ٧٥
الأنباري : أبو البركات : ص ،
ابن الأنباري (أبو بكر) : ٥٥ ، ٦٠ ،
الايحي (عضد الدين) : ب ،
البخاري (محمد بن اسماعيل) : ت ، ٤٤ ،
ابن برب : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ،
البفدادى (عبدالقاهر) : ب ،
أبو القاسم ، البلخي : ب ،
البوطي (محمد سعيد رمضان) : ٩٨
ابن تيمية : ب ، ٤٤ ، ٥٠ ، ٢٢ ، ٦١ ، ٦٤ ، ٦٦ ، ٨٠ ، ٨٥ ، ٩٥ ،
ر ٦٦ ، ١١٠ ،
ثعلب (أحمد بن يحيى) : ٥٥ ،
الجبائي (محمد بن عبدالوهاب أبو علي) : ٧١ ، ٨٦ ، ٩٥ ، ٩٧ ،
الجرجاني (عبدالقاهر) : ص ، ٦ ، ٨ ، ٩ ، ١٣ ، ١٤ ، ٣٠ ،
ابن الجزى : ب
الحاكم الجشمي : ب ،
ابن جنى : ب ، ظ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ١١٥ ،
ابن حجر المستلاني : ت ، ٤٤

الزمخشري : ب ٦٤ ، ١٠٤ ، ٢٦ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٣٠ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٥٨ ، ٧٣ ،
٧٤ ، ٧٧ ، ٧٣ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٨٨ ،
٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٤ ، ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٥ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ،
١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٥

ابن زنجلة : ب

أبو حاتم السجستاني : ١٢

أبو السعود : ١٧

السكندري : ١٠ ، ٣٩ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٨ ،
١٠١

السمين : ٣

السهيلي : ٣٧ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٧٣ ، ٧٤

سيبويه : ب ٣ ، ٢٢ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣٥ ، ٤١ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٧

السيرافي (الوالد) (الحسن بن عبد الله) : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٧٥

السيوطي : ت ، ط ، ٣٤

الشافعي الامام : ٣٧ ، ٤٠

شريح القاضي : ٥٤ ، ٥٥

الشريف المرتضى : ٢٢ ، ٢٦ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٠

الصقار : ٢٦

الطبري : ب ١٠ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠ ، ٤٦ ،

٦٧ ، ٧٢ ، ٧٩ ، ٨٠ ، ٩٠ ، ٩٧ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٨

ابن عباس : ٢٠ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٨٧ ، ٩٣

عبد الجبار الهذلي : ب ٢٢ ، ٤٣ ، ٥٥ ، ٧٢ ، ٧٨ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ١٠٣

١١٠

علي أبوالمكارم : ص

ابن مضاء القرطبي : ص

مكي بن أبي طالب : ب ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٦٠ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٨١ ،

٨٢ ، ١٠٥ ،

المنتجب : ٤ ،

النحاس (أبو جعفر) : ت ، ٢٠ ، ٣٣ ، ٥٢ ، ٦٠ ، ٦٤ ، ٧٦ ، ٧٩ ، ٩٠ ،

٩٥ ، ١٠٥ ،

ابن هشام الانصاري : ب ، ١٣ ، ١٤ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٠ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٥٢ ،

٥٣ ، ٦٢ ، ٦٣ ،

الواحدى : ١٠٠ ،

أ - ح	المقدمة
خ	المدخل
خ	تفسير كلمة (أثر)
خ	تفسير كلمة (التوحيد)
خ	تفسير كلمة (التنزيه)
د	التوحيد والتنزيه عند أهل السنة
د	من هم أهل السنة
ر	تفسير مصطلحي السلف والخلف
ز	مذهب المعتزلة
ش	تفسير كلمة (توجيه)
ش	تفسير كلمة (إعراب)
ش	تفسير كلمة (القرآن)
ص	تفسير قولنا (عند السنة والمعتزلة)
ص	اشارات وتوضيحات بعنوان الدراسة
ض	أثر المعنى في الصناعة النحوية
ض	فائدة اعراب القرآن
ط	تنبيهات لمن يعرب القرآن
ط	النظر في القرآن في ضوء النحو
ط	الدعوة الى نحو يقوم على ماورد في القرآن
ظ	أثر العربية في حفظ العقيدة
غ	أثر التفسير بالرأي عند الخوارج والشيعه والمتصوفة
١ - ٣١	الفصل الأول :
١	المبحث الأول (الوجدانية) معناها عند السنة والمعتزلة
٢	بحث لا النافية للجنس
٨	بحث المبتدأ أو الخبر
١٠	بحث الكاف
١٢	بحث المبتدأ والخبر والمعرفة والنكرة
١٣	تكرار النكرة

١٥	المخالفة للحوادث
١٥	بحث إن
١٧	بحث «من»
١٨	بحث المبتدأ الموصوف والخبر
٢٠	الوصف والابتداء
٢٢	بحث معنى " في "
٢٣	بحث حد المفعول به وحد المفعول المطلق
٢٥	بحث " كان "
٢٩	بحث " لن "
٣١	بحث " إلى "
٢٢ - ٦٩	الفصل الثاني
٣٢	المبحث الأول اثر صفة العلم في توجيه الاعراب
٣٣	الاحاطة باعراب القرآن والمدلف والاستئناف
٣٤	اعراب فواتح السور والحروف المقطعة
٣٥	هل في القرآن الكريم زوائد اعرابية
٣٧	تنزيه الباري عن الطمع والتوقع والترجي وبحث " عسى "
٤١	أسلوب " لعل "
٤٦	تنزيه الباري عن الاضراب وبحث " بل "
٤٧	تنزيه الباري عن الشك والتردد وبحث " أو "
٥٢	بحث " اما "
٥٤	هل يتعجب الله سبحانه و " ما " التمجيبية
٥٨	احاطة علم الله بكل شي وبحث " حيث "
٦٠	المبحث الثاني (صفة القدرة وأثرها في الاعراب)
٦٠	الاذهار والاضمار وتوكيد المؤنث المنصوب " بهي "
٦٢	حد الفاعل بين الاصوليين والنحويين
٦٤	المدطف والاستئناف والمدطف على الضمير دون تكرار العامل
٦٧	الفصل والوصل وبحث " من "
٦٨	تقدير المضمرة
٦٩	الحال

٧٠ - ١١٦	الفصل الثالث عقيدة القضاء والقدر وأثرها في توجيه الاعراب
٧٠	خلق الأعمال
٧١	أصل الوضع اللغوي يوئيد أصل السنة
٧٢	توجيه " ما " بين الموصوليه والمصدرية
٧٥	الاشتغال بين نسق القرآن وقواعد النحو عند البصريين والكوفيين
٧٩	توجيه " من " بين الفاعل والمفعول به
٨١	التحريف في القراءة لتأييد المذهب
٨٣	العامل في المفعول به بين الذكر والتقدير
٨٥	إرادة الله تعالى لأفعال العباد خيرا وشرا
٨٦	توجيه معنى " لعل " عند السنة والممتزلة
٨٨	تعلق " لعل "
٩٠	تعليق أفعال الباري سبحانه وبحث اللام التعليلية والعاقبية والصيرورة
٩٩	الهداية والضلال الصلاح والاصح
١٠٥	توجيه (ما " بين الحرفية والاسمية
١٠٧	الثواب والعقاب عند السنة والممتزلة
١١٠	بحث اللام بين التخصيص والعاقبة
١١١	بحث باء السببية
١١٣	الخاتمة ونتائج الدراسة
١١٧ - ١٢٦	المصادر والمراجع
١٢٧ - ١٣٢	فهرس الايات الكريمة
١٣٢	فهرس الاحاديث الشريفة والاثار
١٣٣ - ١٣٧	فهرس الاعلام
١٣٨ - ١٤٠	فهرس الموضوعات

Abstract

This thesis deals with the influence of the concepts of a) the unitary nature (of Allah) and b) His all-perfect nature on ways of parsing the Quran by the Sunni and Mu'tazila groups.

The contents of the thesis are divided into 1) an introduction, 2) research background, 3) a body of three chapters, and 4) a conclusions chapter.

The introduction contains the rationale of the topic, its major sources, problems of research, and the writer's research methodology.

In the first one of the body chapters, the writer discusses the influence of two of Allah's attributes - His self-unitary nature and His variance with accident on Quranic parsing. The next chapter take two other attributes, all-knowing and omnipotent, and shows their influence on parsing. Of the major issues dealt with in the body chapters are: a) the relationship between meaning and parsing, b) Quran and syntax, c) characteristics of Quranic parsing, and d) whether parsing Quran results in finding parsing redundancies. The final chapter of the body deals with the tenets of predestination.

The conclusions of the this theseis are presented in the final chapter. One of the major conclusions pertains to the differences between the Sunni and Mu'tazila approaches to parsing on the one hand and the differences between the Kufa and Basra grammatical approaches, on the other hand. The Sunnis and Kufis tend to be intuitive and descriptive while the Mu'tazilites and Basris tend to be rational/normative and prescriptive.

