

د. السعيد شنوكة
قسم اللغة العربية
المركز الجامعي-الطارف

التأويل اللغوي في كشاف الزمخشري

ملخص

هذه الدراسة تبرز جزءا من الفكر النقدي للمعتزلة المتمسم بالتأويل الذي هو الاجتهاد وليس شيئا آخر وتقدم جانبا من نسقهم الفكري الاعتزالي من خلال كشاف الزمخشري أبرز رجالهم والذي اعتمد على آليات وظف فيها الدلالة اللغوية وآلية النحو لتعزيز أصول المعتزلة الخمسة وتأكيد نسقهم الفكري الجدلي المعمق.

تمهيد:

المعتزلة رجال فكر حر ونظر وعلم في الإسلام، وأصحاب جدل ودربة على الكلام وحقق فنون القول. اعتدوا بالعقل في إطار نسقهم الفكري المذهبي الأصول الخمسة: «التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» فأطلقوا للعقل العنان في الإمعان والنظر وتعميق البحث والاستفهام واتخذوه أدواتهم في النقصي وطلب الإمام بالحقائق والمسائل الشائكة المتصلة بالعقيدة التي ميزت البيئة الفكرية والثقافية التي ظهوروا فيها منذ بداية القرن الثاني الهجري، وأثاروا

Résumé

Cette étude se penche sur la place qu'occupe les Mouâtazilite dans la culture arabo-musulmane. Leur pensée est caractérisée par une grande homogénéité intellectuelle comme le démontre Kachaf Az Zamakhchari. Ce dernier se base sur des mécanismes linguistiques et grammaticaux à fin de soutenir leur cinq principes et approuver leur position intellectuelle.

بهذا جدلا واختلافا بينهم وبين غيرهم من الفرق الإسلامية وأصحاب الديانات الأخرى. وانبروا في إطار ذلك يدافعون عن عقيدة التوحيد. كان ذلك في بدء ظهورهم يجابهون الفرق والخصوم والمعارضين ممن تحاملوا على الدين الإسلامي وحاولوا تشويه عقيدته السمحة، تلك نيتهم في البدء ثم ما لبثوا أن انساقوا إلى رحاب الفلسفة وتدقيق بحث العقائد في مستوى ليس بمقدور العقل أن يحسم فيها أمره ويجد هدوءه وتوازنه فبعدوا لاحقا عن المهمة النبيلة التي تجندوا لها في مستهل عوامل نشوئهم وتكونهم والمنحصرة في الدفاع عن الإسلام وإقامة الحجة على المخالفين له من الملل المختلفة والديانات الأخرى والمعارضين والجهلة.

وقد كان أبرز جدال واختلاف لهم في إطار الفرق الإسلامية مع أهل السنة. ونحن أردنا في هذه البحث أن نبرز مسعاهم في جانب من «التأويل» الذي قصدنا به معنى «الاجتهاد» فتتبعنا في إطار نسقهم الفكري الاعتزالي من خلال كشف الزمخشري بعض آليات انتصارهم للمذهب، وبالتحديد لنكشف للقارئ المدقق كيف وظف الزمخشري بخاصة التأويل بالدلالة اللغوية والتأويل بالإعراب في تفسيره: «الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل» لخدمة فرقته وأصولها الخمسة المذكورة في سياق الجدل الممكن الذي دار بينهم وبين أهل السنة بخاصة .

وقد بنينا الدراسة على الوحدات التالية :

1-التأويل بالدلالة اللغوية .

2-التأويل بالإعراب (النحو).

أولا: التأويل بالدلالة اللغوية:

نقصد بالتأويل بالدلالة اللغوية توظيف الزمخشري المعنى اللغوي واعتماده طريقة في التفسير لخدمة الفكر الاعتزالي؛ فقد لجأ كسابقه من مشايخ الاعتزال إلى تهئية الألفاظ والعبارات لما يرومه على أصول المذهب فيفسر ما لا ينسجم ظاهره مع مقام الألوهية أو ما يكون دالا على التجسيم والتشبيه أو يعارض بعض أصول فكرهم فيثبت له المعنى المناسب الذي يبعد الاشتباه ويعزز مسعاه. وقد وجدناه يستشهد

أحيانا على تلك المعاني التي حمل عليها الألفاظ والعبارات بأدلة من اللغة والشعر العربي.

لم يتوقف المعتزلة عند ظاهر التفسير اللغوي الذي حاوله المحدثون وأهل السنة وإنما تجاوزوه إلى توضيح المقاصد المعنوية وراء الألفاظ وإلى إظهار مدلولها في الصفات الإلهية؛ لذا حرصوا على الطريقة اللغوية باعتبارها أعلى مبادئ التفسير⁽¹⁾ القرآني لديهم في تأويل العبارات القرآنية التي يفهم منها التجسيم أو هي غير مناسبة لمقام الله تعالى أو تتعارض مع أحد أصولهم، وزوجوا في ذلك بين منهجين: توظيف اللغة والتدبر العقلي للآيات⁽²⁾ فما وجدوه مشتبهًا في لفظ القرآن الكريم أثبتوا له معنى لغويا يبعد اشتباهه ليصبح منسجما مع مذهبهم، وهم يعززون إقرار ذلك بلجوتهم إلى الاستشهاد بأدلة من اللغة والشعر العربي تأكيدا لما ذهبوا إليه من تلك المعاني التي وجهوا إليها ألفاظ القرآن.

وعلى هذا سعى الزمخشري بتركيب القرآن الكريم وبتأويلات المعتزلة في إطار المعاني على تخير الدلالات التي تتوافق مع العدل وتنسجم مع التنزيه المنصوص عليه في أصولهم؛ فهو زوج بين الاعتماد على المعنى اللغوي والنظر العقلي عند تفسيره قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾⁽³⁾ حين انطلق من اللغة في أن "الإيمان أفعال من الأمن، يقال أمنت وأمنه غيري ثم يقال آمنه: إذا صدقه، وحقيقته آمنه التكذيب والمخالفة"⁽⁴⁾ ثم تساءل عن الإيمان الصحيح في ضوء ذلك؛ فقيّد الإيمان بالصحيح ليحترز عن إيمان الفاسق ثم يجيب بأن الإيمان "أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه ويصدق به علمه"⁽⁵⁾ وأضاف أن "من أخلّ بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافق ومن أخلّ بالشهادة فهو كافر ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق"⁽⁶⁾.

إن صاحب الكبيرة إذا غادر الدنيا بلا توبة فهو كافر عند الخوارج ولكن المرجئة عدّوه مؤمنا بينما منحه واصل بن عطاء منزلة بين الإيمان والكفر. وقد نص الزمخشري عليه بقوله: "ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق". أما أهل السنة والجماعة فقالوا بصحة إسلام الفريقين المتحاربين باعتبار الأصل السياسي للتسمية. ولا ريب في أن

هذه الأحكام السالفة تمثل في الواقع حلولاً لمسألة عقلية أثارته واقعتها الجمل وصفين إن لم تكن أثّرت قبل ذلك في ذاك الجدل حول صاحب المعصية⁽⁷⁾ ثم ما لبثت هذه الحلول تمثل مذاهب فكرية للخارج والمعتزلة وأهل السنة فيما بعد⁽⁸⁾. ويهمننا هاهنا في "الفاسق" موقف المعتزلة والزمخشري بالذات؛ فهو غير مؤمن لأنه لم يتوفر على شروط الإيمان التي هي اعتقاد بالقلب وشهادة وإقرار باللسان وعمل الأركان.

والمعتزلة يتأولون الآيات الدالة على التشبيه أو تلك التي لا تليق بمقام الألوهية ويحملونها على ما هو أبعد عن التجسيم وعلى ما هو أليق بمقام الله عز وجل، وهم في هذا ساروا على الطريقة التي أسسها أبو علي الجبائي⁽⁹⁾، يسيرون فيها على اللغة مع الاستشهاد بالشعر العربي القديم؛ لذا قال الزمخشري في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾⁽¹⁰⁾: "والحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من تخوف ما يعاب به ويذم، واشتقاقه من الحياة. يقال حي الرجل كما يقال نسي وحشى وشظى الفرس: إذا اعتلت هذه الأعضاء، جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحياة كما قالوا: هلك فلان حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء وجمد في مكانه خجلاً" ولا يرضى الزمخشري أن يوصف القديم سبحانه به؛ لذا تساءل قائلاً: "فإن قلت: كيف جاز وصف القديم سبحانه به ولا يجوز عليه التغير والخوف والذم وذلك في حديث سلمان قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: "إن الله حي كريم يَسْتَحْيِي إذا رفع إليه العبد يديه أن يردّهما صفراً حتى يضع فيهما خيراً" قلت: هو جار على سبيل التمثيل مثل تركه تخيب العبد وأنه لا يردّ يديه صفراً من عطائه لكرمه بترك من يترك ردّ المحتاج إليه حياء منه" ثم قال: "وكذلك معنى قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي﴾ أي لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحي أن يتمثل بها لحقارتها" ثم جوّز وقوع هذه العبارة في كلام الكفرة القائلين: أمّا يستحي ربّ محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟ فجاءت على سبيل المقابلة ومطابقة الجواب للسؤال وقد استعير الحياء فيما لا يصح فيه⁽¹¹⁾:

إِذَا مَا اسْتَحْيَيْنَ الْمَاءُ يَعْزِضُ نَفْسَهُ كَرِعْنَ بِسَبَبٍ فِي إِنَاءٍ مِنَ الْوَرْدِ⁽¹²⁾

وقد فسّر الواحدي (ت468هـ) قبله لا يستحيي: لا يترك ولا يخشى أن يضرب مثلاً يبينّ شيها ما بعوضة. وذكر أن (ما) زائدة مؤكدة والبعوض صغار البق، الواحدة بعوضة؛ فما فوقها فما هو أكبر منها. والمعنى: أن الله تعالى لا يترك ضرب المثل ببعوضة فما فوقها إذا علم أن فيه عبرة لمن اعتبر وحجة على من جحد واستكبر⁽¹³⁾. وقد علق ابن المنير (ت683هـ) على تأويل الزمخشري بخاصة حين فسّر الحياء الذي خشي أن ينسب ظاهره إلى الله تعالى مع أن الحياء مطلوب في الآية وذلك مثل قولنا: الله ليس بجسم ولا بجوهر في معرض التنزيه والتقديس. غير أن ابن المنير يوافق الزمخشري في تأويل الحديث لثبوت الحياء فيه لله عز وجل⁽¹⁴⁾.

ويعتمد الزمخشري على اللغة لخدمة مذهبه عند تفسيره قول الله عز وجل: ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾⁽¹⁵⁾ مفسراً الفسق بالخروج عن القصد معتمداً على قول رؤية (فواسقا عن قصدتها جواراً)⁽¹⁶⁾ والفساق في الشريعة: الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين منزلة الكافر والمؤمن. وبين أن واصل بن عطاء أول من حدّ له هذا الحدّ وبأن حكمه حكم المؤمن يناكح ويوارث ويغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين غير أنه كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وبأنه لا تقبل شهادته⁽¹⁷⁾.

وقال في قوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾⁽¹⁸⁾: "كيف ذلك ومخادعة الله والمؤمنين لا تصحّ لأن العالم الذي لا تخفى عليه خافية لا يخدع والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع، والمؤمنون وإن جاز أن يُخدعوا لم يجز أن يخدعوا ألا ترى إلى قوله⁽¹⁹⁾: *واستمطروا من قريش كل منخدع*⁽²⁰⁾. وقول ذي الرمة: *إن الحليم وذا الإسلام يختلب*⁽²¹⁾. أي أن الحليم والمسلم يخدع. قال الشريف الجرجاني: يقصد أن صيغة المخادعة تقتضي صدور الفعل من كل واحد من الجانبين متعلقاً بالآخر وخدع المنافقين الله تعالى هو أن يوقعوا في علمه خلاف ما يريدون به من المكروه ويصيبوه به ممّا لا خفاء في استحالتة. أما خداع الله تعالى إياهم فبأن يوقع في أوهامهم خلاف ما يريد بهم من المكاره ليغتروا ثم يصيبهم به؛ إلا أن هذا قبيح على مذهب الزمخشري لامتناع صدوره عن الله عز وجل، و من المعلوم أيضاً أن حاله

تعالى مع المنافقين لم يكن حقيقة هذا المعنى المذكور، وأن المؤمنين وإن جاز أن يندعوا بما رأوا منهم من غير أن يرجع إليهم في ذلك نقصان، لم يجر أن يقصدوا خدعهم لأنه غير مستحسن بل هو مستهجن يُذم به⁽²²⁾. وهو عند أهل السنة وإن جاز أن يوقع الله تعالى في أوهام المنافقين خلاف ما يريده من المكاره ليغترّوا ثم يصيبهم به إلا أنه يمتنع أن ينسب إليه لما يوهمه أنه إنما يكون عن عجز عن المكافحة وإظهار المكتوم⁽²³⁾. وليس في هذا أي خلاف بينهم وبين المعتزلة فيما نرى لأن الله عز وجل لا يُخدع ولا يَخْدَع.

والتقدير عند المعتزلة بمعنى العلم لا الإرادة، بيّنه الزمخشري واستدل عليه في الآية: ﴿إِلَّا أَمْرًا قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾⁽²⁴⁾ حين قال: "فإن قلت: لم جاز تعليق فعل التقدير في قوله: ﴿قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾ والتعليق من خصائص أفعال القلوب؟ قلت: لتضمن فعل التقدير معنى العلم ولذا فسّر العلماء تقدير أعمال العباد بالعلم"⁽²⁵⁾ وهذا يندرج في فكر المعتزلة لأنهم لا يؤمنون بالقضاء والقدر إذ هم لا يعتقدون إرادة الله عز وجل لأكثر أفعال العباد وبأنه لا مقدر لها عليهم. نفهم من هذا عندهم أن الله سبحانه مريد غير أنه عالم بما سيفعلونه بخلاف مشيئته⁽²⁶⁾.

ورغم إحالة المعتزلة المتشابه من القرآن الكريم على المحكم منه إلا أنهم لم يكونوا يبعدون عن معاني القرآن ومفاهيمه بل هم أنكروا على كل من تتصل من التفسير المأثور وإنما كان غرضهم الكشف عن بلاغة القرآن في تخير ألفاظه وحسن إفهامه وتزيين معانيه في قلوب مريديه ترغيبا في سرعة استجابتهم وطلب ثواب الله تعالى؛ لذا كان على المعتزلة أن يختاروا بين منهجين في التفسير: الأول يمثل اتجاه المحدثين المحافظين نهوا فيه عن الخوض في المتشابهات. والثاني: اتجاه الخوارج الذي بنوا فيه تفسيرهم على التكامل بين المحكم والمتشابه في الدلالة على إحكام القرآن، أجمعوا فيه بين الآيات المحكمة والمتشابهة في الموضوع الواحد بتأمل عقلي وإنعام نظر آخذين بالمعنى العام لألفاظ الآيات مستشهدين عليها باللغة والشعر العربي القديم. إنهم اختاروا منهج الخوارج لأنه يمكنهم من تأمين المتشابهات ضد المخالفين ممن زعموا القرآن الكريم متناقضا في ظاهره بخاصة اليهود الذين أثاروا

هذه المسألة منذ أيام عمر بن الخطاب⁽²⁷⁾. وهكذا دأب المعتزلة يحللون الآيات المحكمة والمتشابهة تحليلاً لغوياً وعقلياً ليظهروا ما فيها من وحدة معنوية دالة على أصول العقيدة.

والزمخشري يجد الأساس المنهجي لتفسير قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾⁽²⁸⁾ مبيناً أن معنى محكمات⁽²⁹⁾ هو الآيات التي "أحكمت عبارتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه"⁽³⁰⁾ وهي الآيات التي تقبل تفسيراً آخر غير المعنى اللفظي البسيط. أما [أُمُّ الْكِتَابِ] فأصل الكتاب تحمل المتشابهات عليها وترد إليها⁽³¹⁾. وقد جعله المعتزلة في القرن الرابع الهجري أصلاً من أصول الدين في التفسير وهو ما أكدته الرضى في تفسير قوله سبحانه: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾⁽³²⁾: حين قال: "الذي أقوله أنا أن من أصلنا رد المتشابه من الآي إلى المحكم"⁽³³⁾.

ويستخدم اللغة لنفي الرؤية عند قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾⁽³⁴⁾: "أي أرني نفسك أنظر إليك" ثم يتساءل قائلاً: "فإن قلت: الرؤية عين النظر فكيف قيل: أرني أنظر إليك؟ قلت: معنى أرني نفسك: اجعلني متمكناً من رؤيتك بأن تتجلى لي فأنظر إليك وأراك" ثم أضاف معتمداً على اللغة دائماً: "فإن قلت: فكيف قال: (لَنْ تَرَانِي) ولم يقل: لن تنظر إلى قوله أنظر إليك؟ قلت: لما قال: (أَرْنِي) بمعنى اجعلني متمكناً من الرؤية التي هي الإدراك علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه؛ فقيل لن تراني ولم يقل لن تنظر إلي". ثم ذكر تفسيراً آخر قائلاً: "يريد بقوله: ﴿أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾: عرفني نفسك تعريفاً واضحاً جلياً كأنها إراءة في جلالتها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك، أنظر إليك: أعرفك معرفة اضطرار كأي أنظر إليك" موظفاً الحديث الشريف قائلاً: "كما جاء في الحديث: 'سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر'"⁽³⁵⁾ ولم يكتف بنص الحديث وإنما فسره قائلاً: "بمعنى ستعرفوه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصارهم القمر إذا امتلأ واستوى" ثم قال: (قال لن تراني): أي لن تطبق معرفتي على هذه الطريقة. ولن تحتل قوتك تلك الآية المضطرة ولكن

انظر إلى الجبل فإن أورد عليه وأظهر له آية من تلك الآيات فإن ثبت لتجليها واستقر مكانه ولم يتضعض فسوف تثبت لها وتطبقها ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ﴾⁽³⁶⁾ فلما ظهرت له آية من آيات قدرته وعظمته ﴿جَعَلَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾⁽³⁷⁾ لعظم ما رأى فلما أفاق قال سبحانه تبت إليك مما اقترحت وتجاسرت ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽³⁸⁾ بعظمتك وجلالك وإن شيئاً لا يقوم لبطشك وبأسك⁽³⁹⁾. ولا يخفى ما في هذا من نفي رؤية الله عند المعتزلة. وقد جَوَّز السنيون رؤية الله تعالى بالأبصار وحبثهم أن الرؤية أمر وجودي يتعلق بموجود إذ الشيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يُرى، فالله تعالى عندهم أحق أن يرى من كل ما سواه لكمال وجوده عما سواه⁽⁴⁰⁾.

ولما كان المعتزلة يقولون بالأجلين، أول الزمخشري الآية: ﴿يُؤَخِّرُكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾⁽⁴¹⁾ إلى وقت سماه الله وبيّن مقداره يبلغكموه إن آمنتم وإلا عاجلكم بالهلاك قبل ذلك الوقت⁽⁴²⁾.

ويعتمد المصنف اللغة تمهيدا لإقرار أحد أصول مذهبه في أن الله تعالى لا يكلف العباد إلا في نطاق ما يستطيعون. قال عند الآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾⁽⁴³⁾: "الوسع ما يسعه الإنسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه. أي لا يكلفها إلا ما يتسع فيه طوقه ويتيسر له دون مدى الطاقة"⁽⁴⁴⁾.

وهو في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾⁽⁴⁵⁾ يعتمد على الطريقة اللغوية ليصل إلى مبتغاه الاعتزالي في أن ما أوجبه الله على العباد في إطار التكليف هم متمكنون منه ويستطيعون أدائه وفق طاقتهم. يظهر هذا في قوله: "العدل هو الواجب لأن الله تعالى عدل فيه على عباده فجعل ما فرضه عليهم واقعا تحت طاقتهم"⁽⁴⁶⁾ وذلك لأنهم يرون بأنه يستحيل على الله عز وجل تكليف ما لا يطاق لأنه عندهم ظلم وجور وهو على الله محال، غير أن أهل السنة يعتقدون أن قضاء الله كله عدل سواء كان ما يطاق أم غيره⁽⁴⁷⁾.

ويعتد المصنف الفعل (أغفل) إلى (جعل) في الآية: ﴿وَلَا تُطِغْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾⁽⁴⁸⁾ مستشهدا على ذلك من اللغة ليقر

غفلة القلوب عن ذكر الله إنما كانت بالخذلان⁽⁴⁹⁾ الذي يفعله بهم عقوبة على ما اقترفوه قائلًا: "من أغفلنا قلبه": من جعلنا قلبه غافلا عن الذكر بالخذلان أو وجدناه غافلا عنه كقولك: أُجِبْتُهُ وأُفحمتُه وأبخلتُه: إذا وجدته كذلك أو من أغفل إِيْلَهُ: إذا تركه بغير سمة. أي إن لم نسمه بالذكر ولم نجعلهم من الذين كتبنا في قلوبهم الإيمان، وقد أبطل الله توهم المجبرة بقوله: ﴿وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ الآية⁽⁵⁰⁾. وقد أشار أبو حيان إلى رأي الرماني المعتزلي قبله. قال: "لم نسمه بما نسم به قلوب المؤمنين بما يبين به فلاحهم. كما قال: كتب في قلوبهم الإيمان من قولهم بغير غفل لم يكن عليه سمة وكتاب غفل لم يكن عليه إعجام"⁽⁵¹⁾.

ويبدو من تفسيري الرجلين: الزمخشري والرماني نزوع إلى أن العباد هم الخالقون أفعالهم عكس ما يراه أهل السنة في الآية نفسها دليلا على أنه عز وجل خالق أفعال العباد⁽⁵²⁾.

ويبين عند الآية: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾⁽⁵³⁾ معنى الإيمان متسائلا؛ ليصل في جوابه بعد بيان مدلوله اللغوي إلى كشف معناه المذهبي قائلًا: "فإن قلت: ما المؤمن؟ هو في اللغة المصدق، وأما في الشريعة فقد اختلف فيه على قولين: أحدهما أن كل من تعلق بالشهادتين مواطنًا قلبه لسانه فهو مؤمن، والآخر أنه صفة مدح لا يستحقها إلا البر التقيّ دون الفاسق الشقيّ"⁽⁵⁴⁾. وهو هنا بيّن المراد بالإيمان عند الأشعرية أولاً ثم عند المعتزلة ثانياً مع أن الموحد في فرقته له منزلة بين الإيمان والكفر وسموه فاسقا وخذلوه في النار. ولكن أهل السنة سموه ناقص الإيمان لا غير وبأنه مؤمن عاص أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته⁽⁵⁵⁾. والفرق بينهم وبين المعتزلة أن أهل السنة جعلوا الأعمال كلها شرطاً لصحة الإيمان بل جعلوا كثيراً منها شرطاً في كماله كما ذكره عمر بن عبد العزيز: فيها من استكملها استكمل الإيمان ومن لم يستكملها لم يستكمل إيمانه، بينما جعل المعتزلة الأعمال كلها شرطاً في الصحة⁽⁵⁶⁾.

وذكر في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾⁽⁵⁷⁾: "الزكاة اسم مشترك بين عين ومعنى؛ فالعين القدر الذي يخرج المزكي من النصاب إلى الفقير، والمعنى فعل المزكي الذي هو التزكية وهو الذي أراده الله فجعل المزيكين فاعلين له،

ولا يسوغ فيها غيره لأنه ما من مصدر إلا يعبر عن معناه بالفعل ويقال لمحدثه فاعل. تقول للضارب فاعل الضرب وللقاتل فاعل القتل وللمزكي فاعل التزكية، وعلى هذا الكلام والتحقيق فيه أنك تقول في جميع الحوادث: مَنْ فَاعِلٌ هذا؟ فيقال لك: فاعله الله أو بعض الخلق⁽⁵⁸⁾.

لم يكن ليطمئن أهل السنة لقوله: "فاعله الله أو بعض خلقه" لأن فاعل الحوادث كلها عندهم إنما هو الله تعالى وحده إذ علقوا الأفعال جميعها بالله عز وجل وجعلوا الإنسان كاسبا لها فقط ومَحَلًا لقدرة الله سبحانه ليس إلا مبرزين أن الكسب هو أن يكون الفعل بقدرة مُحدثه؛ فكل من وقع منه الفعل بقدرة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو مكتسب؛ ذلك أن فعل الله في التحقيق هو خلقه. أما ما أضيف إلى عبده ففعله وكسبه في معنى فعل العبد لفعله حقيقة باختيار وقدرة لها تأثير في مقدورها⁽⁵⁹⁾. وفي قوله عز وجل: ﴿قَالُوا أَزِجُّهُ وَأَخَاهُ وَابْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾⁽⁶⁰⁾ يذكر - وهو يفسر الآية الكريمة - خلاف المعتزلة مع المرجئة في عدم قطعهم بوعيد الفساق مرجئين الحكم لله تعالى. أما هم فجعلوا له حكما بين حكم كل من المؤمن والكافر⁽⁶¹⁾. وقد انطلق المصنف من اللغة لينتير المسألة إثر ذلك قائلا: "يقال أرجأته وأرجيته إذ أخرته ومنه المرجئة وهم الذين لا يقطعون بوعيد الفساق ويقولون هم مُرجَّأُونَ لأمر الله"⁽⁶²⁾. أما في الآية: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ﴾⁽⁶³⁾ فخرَّج تفسيره بالتأسيس على القياس اللغوي مفسرا (جعل) بمعنى (دعا) لا (صير) الذي يفهم منه أنه خلق ذلك لهم مما لا يقولون به⁽⁶⁴⁾؛ لذا قال: "قلت معناه ودعوناهم أئمة دعاة إلى النار وقلنا إنهم أئمة دعاة إلى النار، كما يدعى خلفاء الحق أئمة دعاة إلى الجنة. وهو من قولك جعله بخيلا وفاسقا إذا دعاه وقال: إنه بخيل وفاسق، ويقول أهل اللغة في تفسير فسقه وبخله: جعله بخيلا وفاسقا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنِائًا﴾"⁽⁶⁵⁾ معنى دعوتهم إلى النار دعوتهم إلى موجباتها من الكفر والمعاصي⁽⁶⁶⁾.

واللطف هداية عند المعتزلة يقصدون به وجه التيسير إلى فعل الخير والطاعة واجتناب الشر والمعصية، وهو ليس قسرا خارجيا على الإنسان الفاعل بقدر ما هو

تذكير بطاعة يعلم الله أن العبد يفعلها دون أن يخرج عن متناول قدرته أنه ضرب من التوفيق والعصمة لا يقع من الله على سبيل الإيجاب بل لإتمام معنى التكليف الذي غرضه منفعة العباد ومصلحتهم⁽⁶⁷⁾ ولا يمنحه عز وجل الضالين، ترك هدايتهم وتسديدهم لعلمه بأنهم لا يهتدون؛ لذا ذهب المصنف في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾⁽⁶⁸⁾ إلى أن "المراد بمنع الهداية منع اللطف تسجيلا عليهم "بأن لا لطف لهم وأنهم في علم الله من الهالكين"⁽⁶⁹⁾. وهكذا فسر الهداية باللطف على غير ما ذهب إليه غيره من أهل السنة الذين أخذوا اللفظ بظاهره لاعتقادهم أن المؤمن من خَلَقَ الله تعالى الهدى فيه وبأن الكافر من خَلَقَ فيه الكفر مع جواز أن يخلق فيه لطفًا يؤمن عنده⁽⁷⁰⁾.

ويفسر الأمر في قوله عز وجل: ﴿قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾⁽⁷¹⁾ بأنه ترك لأجل المبالغة في الخذلان الذي اختلفوا في مدلوله فراه بعضهم ترك الله إحداث الألفاظ وراه آخرون منهم ترك التسمية بأنهم مخذولون أو هو عقوبة عند آخرين⁽⁷²⁾. قال في الآية المذكورة بأنه: "من باب الخذلان والتخلية إذ قد أُبَيِّنَتْ قبول ما أمرت به من الإيمان والطاعة فمن حَقَّك ألا تؤمر به بعد ذلك وتؤمر بتركه مبالغة في خذلانه وتخليته وشأنه لأنه لا مبالغة في الخذلان أشد من أن يبعث على عكس ما أمر به"⁽⁷³⁾.

وينزع منزع التفسير البياني تنزيها لله تعالى عن التجسيم في الآية: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁽⁷⁴⁾ "ثم نبَّههم على عظمتهم وجلال شأنه على طريقة التخييل فقال: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ والغرض من هذا الكلام إذا أخذه كما هو بجملته ومجموعه تصوير عظمتهم والتوقيف على كنه جلاله لا غير من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين إلى جهة حقيقة أو جهة مجاز"⁽⁷⁵⁾.

والله عز وجل عند المعتزلة قادر لذاته بلا قدرة. أما الإنسان عندهم فقادر بقدرة؛ لذا قال المصنف إقرارا لذلك عند الآية: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ

مِنْهُمْ قُوَّةٌ وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ⁽⁷⁶⁾ مازجا بين التوجيه اللغوي والعقلي: "فإن قلت: القوة هي الشدة والصلابة في البنية وهي نقيضة الضعف، وأما القدرة فما لأجله يصح الفعل من الفاعل من تميز بذات أو بصحة بنية وهي نقيضة العجز. والله سبحانه وتعالى لا يوصف بالقوة إلا على معنى القدرة فكيف صح قوله: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ وإنما يصح إذا أريد بالقوة في الموضعين شيء واحد؟ قلت: القدرة في الإنسان هي صحة البنية والاعتدال والقوة والشدة والصلابة في البنية وحقيقتها زيادة القدرة، فكما صح أن يقال الله أقدر، منهم جاز أن يقال: أقوى منهم على معنى أنه يقدر لذاته على ما لا يقدرون عليه بازدياد قدرهم"⁽⁷⁷⁾.

ويوظف الكناية من المحسنات البيانية نفيا للتجسيم والمماثلة في الآية: ﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّوَكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾⁽⁷⁸⁾ قال في [لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ] تقول العرب: "مثلك لا يبخل فنفوا البخل عن مثله وهم يريدون نفيه عن ذاته، قصدوا المبالغة في ذلك فسلخوا به طريق الكناية، لأنهم إذا نفوه عن يسد مسدّه وعن هو على أخص أوصافه فقد نفوه عنه، ونظيره قوله للعربي: العرب لا تخفر الذمم كان أبلغ من قولك: أنت لا تخفر، ومنه قولهم: قد أيفعت لداته وبلغت أترابه يريدون إيفاعه وبلوغه (..) فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قول ليس كالله شيء وبين قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الآية) إلا ما تعطيه الكناية من فائدتها. وكأنهما عبارتان متعقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته"⁽⁷⁹⁾. فلا شيء يماثله من خلقه ولا يقاس بشيء من بريته، ولا يدرك بقياس، ولا يقاس بالناس، كان قبل الأمكنة ويكون بعدها، خالق كل شيء، ولا شريك له عز وجل، ولا تدل مشاركة العباد له في التسمية على مماثلته سبحانه لأن قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ قطع للتشبيه⁽⁸⁰⁾؛ فلا يشبهه شيء في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله.

وأنت تجده يواصل توظيف الطريقة اللغوية في التفسير ليؤكد مراده في معنى الإحباط وذلك في الآية: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾⁽⁸¹⁾: "حبجت الإبل إذا أكلت العرفجة فأصابها ذلك. وأحبط عمله مثل أحبطه، وحبط الجرح وحبر إذا غفر وهو نكسه

وتراميه إلى الفساد، جعل العمل السيئ في إضراره بالعمل الصالح كالداء والحرص لمن يصاب به" ثم قال: "أعاذنا الله من حبط الأعمال وخيبة الآمال. وقد دلت الآية على أمرين هائلين: أحدهما أن فيما يرتكب من يؤمن من الآثام ما يحبط عمله. والثاني أن في آثامه ما لا يدرى أنه محبط. ولعله عند الله كذلك؛ فعلى المؤمن أن يكون في تقواه كالماشي في طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقى ويتحفظ"⁽⁸²⁾.

وينطلق من اللغة ليصل على أن الاسم هو التسمية وليس المسمى كما هو عند أهل السنة⁽⁸³⁾ وذلك في لفظ (الفسق) في الآية ﴿بُئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾⁽⁸⁴⁾ قائلا: " الاسم ههنا بمعنى الذكر من قولهم طار اسمه في الناس بالكرم أو باللؤم كما يقال: طار ثناؤه وصيته. وحقيقته ما سما من ذكره وارتفع بين الناس؛ ألا ترى إلى قولهم أشاد بذكره" ثم قال: "كأنه قيل بئس الذكر المرتفع للمؤمنين بسبب ارتكاب هذه الجرائم أن يذكروا بالفسق"⁽⁸⁵⁾.

لقد وجّه الذم إلى ارتفاع التسمية بالفسق من المؤمن مبرزا بأنه كان من شتائمهم لمن أسلم من اليهود لينهي الأوجه التي ذكرها في ذلك مقرا بأن الفاسق ليس بمؤمن. ولا يخفى ما في هذا من فكره الاعتزالي المعروف في المنزلة بين المنزلتين⁽⁸⁶⁾ لا مؤمن ولا كافر.

وقوله في الآية: ﴿وَأَذِنتُ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾⁽⁸⁷⁾ (وحقت): "من قولك هو محقوق بكذا وحقيق به: يعنى وهي حقيقة بأن تنقاد ولا تمتنع" ثم قال: "ومعناه الإيذان بأن القادر يجب أن يتأتى له كل مقدور ويحق ذلك"⁽⁸⁸⁾. قال القاضي عبد الجبار: "والأصل في ذلك أن تعلم أنه تعالى كان قادرا فيما لم يزل ويكون قادرا فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات، ومن كل جنس على ما لا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس على ما لا يتناهى وأنه لا ينحصر مقدور لا في الجنس ولا في العدد"⁽⁸⁹⁾.

والفاسق أعلى درجة في خلوده مع الكافر في النار؛ صرح به قائلًا على سبيل اللغة عند الآية ﴿وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى﴾⁽⁹⁰⁾؛ (الأشقى): الكافر لأنه أشقى من الفاسق أو الذي هو أشقى الكفرة لتوغله في عداوة رسول الله - صلى الله عليه وسلم⁽⁹¹⁾.

ويجعل المعتزلة الفعل (أحسن) من قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾⁽⁹²⁾ مشتقا من (الحسن) وليس من (الإحسان) لأن في أفعال الله تعالى ما لا يكون إحسانا كالعقاب⁽⁹³⁾، ويقرّ الزمخشري ذلك في تفسيره قائلًا: "أحسن كل شيء: حسنه لأنه ما من شيء خلقه إلا وهو مرتب على ما اقتضته الحكمة وأوجبته المصلحة فجميع المخلوقات حسنة وإن تفاوتت إلى حسن وأحسن كما قال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾"⁽⁹⁴⁾ وقيل: علم كيف يخلقه من قوله: قيمة المرء ما يحسن وحقيقته بحسن معرفته: أي يعرفه معرفة حسنة بتحسين وإتقان⁽⁹⁵⁾ وهذا ينسجم كذلك مع ما يذهبون إليه في نفيهم أن يكون في فعله عز وجل تفاوت في الحكمة من قبح وحسن، وإنما يؤكدون أن أفعاله كلها حسنة. وعلى هذا الأساس يصلون إلى منع أن تكون أفعال العبد فعلا له لأنها تشتمل على الحسن والقبح. ولكن الذي نفهمه من تفسير الزمخشري أيضا هو أن المعتزلة لا ينكرون التفاوت في مخلوقات الله من طول وقصر وكبر وصغر. وهم يختلفون مع الأشاعرة الذين وجهوا الآية الكريمة إلى معنى الخبر بأن الله عز وجل أخبر بأنه يعلم كيف يخلق الأشياء دون معنى المدح الذي يؤكد السياق: ﴿ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾⁽⁹⁶⁾ الذي ذهب إليه المعتزلة؛ لذا قال الأشعري في الآية: "معنى ذلك أنه يحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصياغة أي يعلم كيف يصوغ؛ فأخبر الله تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء"⁽⁹⁷⁾.

ويحمل الزمخشري الغي على التكليف في قوله عز وجل: ﴿قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽⁹⁸⁾ لأنه يعتقد على مذهبه في إطار قاعدة التحسين والتقييح والصلاح والأصلح أن التكليف كان سببا في خلق الغي النفسي لأفعدن، وبهذا جعل إبليس هو الفاعل على الحقيقة. أما إسناده إلى الله تعالى فمجاز. وهو حين يجعل التكليف من جملة الأفعال فإنما هو لإقرار خلفية اعتزالية أخرى تخص

كلام الله الذي يراه محدثا من جملة أفعال الله عز وجل لا صفة من صفاته، وقد رأينا في غير هذا المقام مسألة خلق القرآن عندهم. وعلى هذا فالتكليف من الكلام. أما صلة هذا بمبدأ توجيهه اللغوي في التفسير خدمة لأصول مذهبه فيدل عليه أنه لما كان الغي فسادا فإن الله سبحانه لا يفعله؛ لذا قال: "وأصل الغي الفساد ومنه غوى الفصيل إذا بشم والشم فساد في المعدة" (99).

وأنت تجده في قوله عز وجل: ﴿أَفَلَمْ يَبْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (100) يجعل المعنى اللغوي للفعل (يبأس) هو معنى العلم لأن المعنى الظاهر للفظ يعارض مراده في التنزيه؛ فيقول مؤسسا تفسيره على الاستشهاد باللهجات والشعر العربي وكذلك القراءات: "ومعنى أفلم ييأس: أفلم يعلم. قيل هي لغة قوم من النخع، وقيل إنما استعمل اليأس بمعنى العلم لتضمنه معناه لأن اليأس عن الشيء ما علم بأنه لا يكون كما استعمل الرجاء في معنى الخوف والنسيان في معنى الترك لتضمن ذلك. قال سحيم بن وثيل الرياحي :

أَقُولُ لَهُمْ بِالشَّعْبِ إِذْ يَبْسِرُونَنِي أَلَمْ تَبْأَسُوا أَنِّي ابْنُ فَارِسٍ زَهْدَمَ؟

يدل عليه أن عليا وابن عباس وجماعة من الصحابة والتابعين قرأوا: أفلم يتبين. وهو تفسير. "أفلم ييأس" (101).

ويقول في لفظ (الكرسي) من قوله عز وجل: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (102) "الكرسي ما يجلس عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد وفي قوله: (وسع كرسيه) أربعة أوجه: أحدها: أن كرسيه لم يضيق عن السماوات والأرض لبسطته وسعته وما هو إلا تصوير لعظمته وتخيل فقط ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد كقوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (103) من غير تصور قبضة وطي ويمين وإنما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسي ألا ترى إلى قوله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾، والثاني: وسع علمه، وسمي العلم كرسيا تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم. والثالث: وسع ملكه تسمية بمكانه الذي هو كرسي الملك. الرابع: ما روي أنه خلق كرسيا هو بين يدي العرش دونه السماوات والأرض وهو إلى العرش كأصغر شيء

واستند في هذا إلى النقل مضيفا: "وعن الحسن الكرسي هو العرش"⁽¹⁰⁴⁾ فالزmxشري يذهب إلى أن الذين يتصورون الله سبحانه مثل تلك التصورات المجسمة لا يقدرّون الله حق قدره.

والآية: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾⁽¹⁰⁵⁾ يؤخذ من ظاهرها أن الله عز وجل يقود قلوب العباد إلى الشر وبأن إرادة الخير نتيجة لهديته وهذا يخالف معتقد الزمخشري في أن الله منزّه عن فعل الشر وبأن العبد هو الذي يخلقه؛ لذا استعان بإضافة توضيح المراد في إطار مذهبه قائلا: "لا تبلى ببلىا تزيع فيها قلوبنا" ثم أضاف "أو لا تمنعنا أطفافك بعد إذ لطفت بنا"⁽¹⁰⁶⁾ وهو يقوم بمثل هذا التوضيح في كل آية يفترض فيها أن الله سبب مباشر لفعل الشر فيمنع ذلك بما ينسجم مع أصول المعتزلة. ومنه ما ذهب إليه في قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾⁽¹⁰⁷⁾ فتحتى يظهر أن الفتنة ليست صادرة عن الله سبحانه لأنها حسب معتقده فعل قبيح لا يصح أن يفعله الله ؛ لذا وجّه المعنى على أنه "تركه مفتونا وخذلانه"⁽¹⁰⁸⁾ بإضافة أبعدت الاشتباه وقربت الدلالة من الخلفية الاعتزالية التي يعتقدها.

ثانيا: التأويل بالإعراب (النحو):

ركز المعتزلة في الدفاع عن الإسلام على أساسين مهمين: الفلسفة واللغة. وهم لم يقصدوا بحث الفلسفة لذاتها في أول الأمر وإنما طلبوها لأنهم لاحظوا تمكّن خصومهم ومعارضهم من العلوم العقلية وإتقانهم للجدل والمناظرة فأدركوا بأنه لكي يغلّبهم في الاحتجاج والبرهنة في المسائل المثارة والقضايا المطروحة للنقاش، لابد أن يحذقوا درس الفلسفة ويتمكنوا من استيعاب مسائلها وإتقان مناهج التفكير فيها وأدوات جدلها وتعزيز آرائهم بها؛ لأن الاعتماد على النقل وحده غير كاف في إقناع الخصوم، وغير كاف في إلزامهم الحجة ما لم يؤسسوه على نظر عقلي قائم على أدلة تعضدها، وتبرز صحتها. وهكذا طلبوها فكانوا أبرز المتكلمين في الإسلام. وقد خلد التاريخ مساعهم لأنهم أنجزوا ما كان الدين آنذاك في أمس الحاجة إليه في الاستعانة بمنهج علم الكلام الذي استمدوه من الثقافة الإسلامية ودائرتها أولا وكذلك في الاعتماد على

منهج الفلسفة وأدواتها التي خبروها لاحقا من الأمم التي سبقت إليها. وكان ذلك بهدف توضيح قضايا الدين وفضائله وتقريبه من العقول لتفهيم الشعوب وتعتنقه تباعا، فحققوا بذلك نهضته وانتشاره. ولما كان موقفهم في ذلك الخضم خطابيا ودعوة للدين حرصوا أيضا على حذق أداة الخطاب وفنونه وحرصوا على التمرس باللغة وأساليبها وعلومها فحفظوا روائع الكلم قرآنا وشعرا فأضحوا بذلك وبما أتقنوه في الكلام والفلسفة يشكلون مدرسة تضم طبقة مثقفة واعية تقوم على علماء متبحرين في علم الكلام وفي الأدب والتفسير وعلومه التي كان النحو منها. ولم ينكر أحد جلائل أعمالهم في إطار التفسير خدمة للقرآن وللدين في إطار أصولهم الخمسة التي التزموا بها التزاما تنزيها لله عز وجل وإقرارا لتوحيده وعدله. وكان من الطبيعي وهم الذين حذقوا النحو مع غيره من العلوم أن يوظفوه في تفسيرهم لأغراض أصولهم؛ لذا تأولوا الإعراب واعتمدوا على تخريج التركيب لخدمة أفكارهم وتأييد أصولهم. ولنا في تفسير الزمخشري نماذج في هذه النزعة والتأويل.

يرى الزمخشري التسمية باسم الله في مستهل الفعل يعتد بها في شرعية الفعل لا في وجوده لأن وجود الفعل بحسب معتقده الاعتزالي راجع لقدرة العبد وهو الذي بني عليه كلامه. قال: "فإن قلت: معنى تعلق اسم الله بالقراءة؟ قلت: فيه وجهان: أحدهما أن يتعلق بها تعلق القلم بالكتابة في قولك: كتبت بالقلم. على معنى أن المؤمن لما اعتقد أن فعله لا يجيء معتدا به في الشرع واقعا على السنة حتى يصدر بذكر اسم الله لقوله عليه الصلاة والسلام: "كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر"⁽¹⁰⁹⁾. وعلى هذا خالف معتقد أهل السنة من جانبيين؛ الأول: أن الاسم عندهم هو المسمى. ومنهم قال الباقلاني (ت 403هـ): "والذي يذهب إليه أهل الحق أن الاسم هو المسمى نفسه أو صفة متعلقة به"⁽¹¹⁰⁾. والثاني: أن فعل العبد موجود بقدره الله لا غير، بدليل العقل المبين أن الله عز وجل قادر على جميع الأجناس التي يكتسبها العباد وإذ ثبتت قدرته تعالى على فعل ما يكتسبه عباده على الوجه الذي يوجد عليه كسبهم وجب أنه قادر على نفس كسبهم؛ فثبت بذلك أن أفعال الخلق مقدورة له فإذا وجدت كانت أفعالا له⁽¹¹¹⁾. وبدليل النقل في قوله عز وجل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

تَعْمَلُونَ⁽¹¹²⁾؛ لذا تكون استعانة العبد باسم الله اعترافاً منه في أول فعله بأنه جار على يديه وهو محل له لا غير، وأن وجود الفعل فيه إنما هو بقدرة الله في أول كل ما يفعله⁽¹¹³⁾.

ولا ريب في أن الزمخشري نصّ على أن عدم التصدير بذكر (اسم الله) في مستهل الفعل يجعله مبتوراً منقوصاً للحديث المذكور؛ لذا لزم ذكر اسمه تعالى في مبدأ الفعل لأجل التبرك والاستعانة التي تمثلّ عنده طلب المعونة⁽¹¹⁴⁾ سواء بذكر اسم خاص من أسمائه عز وجل مثل "الله" أم بذكر لفظ دال على اسمه كما هو في "باسم الله"؛ فلفظ "اسم" هنا مضاف إلى "الله" أريد به اسمه تعالى ولم يُذكر هنا أحدُ أسمائه الخاصة بل ذكِرَ لفظ دال عليه مطلقاً.

وحين شرح معنى تعلق اسم الله بالقراءة من قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾⁽¹¹⁵⁾ أسس -فيما نرى- لأفكار المعتزلة من طريق النحو من خلال علاقة أجزاء الكلم بعضها ببعض في ضوء الشاهد الذي اعتمده في أن تعلق اسم الله بالقراءة كتعلق القلم بالكتابة في جملة (كتبت بالقلم) ويمكن أن نفهم ميله الاعتزالي من خلال أن الباء هاهنا حرف جرّ دال على معنى الاستعانة متعلق مع مجروره بما سبقه (كتبت)؛ فالقلم حسب المعنى أداة استعين بها لكن فاعل الكتابة هو ضمير الرفع المتحرك العائد على المتكلم -صحيح أنه لم يقل في الباء غير ما ذهب إليه كل النحاة واللغويين- ولكننا نعتقد من هذا فيما يظهر أنه تمثيل يصب في أحد أصول الاعتزال وهو ما يؤكده قوله اللاحق: "أن المؤمن لما اعتقد أن فعله لا يجيء معتداً به في الشرع واقعا على السنة حتى يصدر بذكر الله" فهو قياس يتضمن خلفية مذهبه الذي يقرّ فيه قدرة العبد على إيجاد الفعل ومن أنه ليس لذكر اسم الله تعالى في مستهل الفعل إلا الاعتبار في شرعية الفعل لا في وجوده.

وقد ذكر القرطبي (ت671هـ) ما ذهب إليه العلماء في أن (باسم الله) فيها رد على القدرية وغيرهم ممن يقول: إن أفعالهم مقدورة لهم وموضع الاحتجاج عليهم من ذلك أن الله تعالى أمرنا عند الابتداء بكل فعل أن نفتتح بذلك؛ فمعنى (باسم الله) أي (بالله) ومعنى (بالله) أي بخلقه وتقديره يوصل إلى ما يوصل إليه. ورأى بعضهم أن

معنى قوله (باسم الله) معناه بدأت بعون الله وتوفيقه وبركته وهو تعليم الله تعالى عباده ليذكروا اسمه عند افتتاح القراءة وغيرها ليكون الافتتاح ببركته⁽¹¹⁶⁾.

وبعد أن ذكر معنى الحمد في قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾⁽¹¹⁷⁾ وإعرابه وما يتعلق بهما، شرع في تحديد معنى اللام الداخلة عليه فبيّنه بطريق السؤال والجواب منجذبا إلى اختيار دلالة على الجنس لا على الاستغراق وهو اختيار مبني على خلق الأفعال على طريقة المعتزلة قائلًا: "فإن قلت: ما معنى التعريف فيه. قلت: هو نحو التعريف في أَرْسَلَهَا الْعِرَاكَ. هو تعريف الجنس، ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أنَّ الحمد ما هو والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال، والاستغراق الذي يتوهمه كثير من الناس وهُمْ مِنْهُمْ"⁽¹¹⁸⁾.

قال ما معنى التعريف ولم يقل ما معنى اللام لينبّه على أنَّ اللام للتعريف بالاتفاق رغم وقوع الاشتباه في معنى التعريف فنصّ على أنه مثل التعريف الملحوظ في قول الشاعر لبيد:

فَأَرْسَلَهَا الْعِرَاكَ وَلَمْ يَذْذُهَا وَلَمْ يَشْفُقْ عَلَى نَغْصِ الدِّخَالِ

وهو مثال مشهور يبعد عن توهم أن تكون اللام للاستغراق فقد أشار إلى هذا إلى أن القدر المشترك بين التعريف في (الحمد) وفي (العراك) مسمى بتعريف الجنس وبيّن أن تعريف الجنس إنما هو الإشارة إلى حضور الماهية في الذهن وتميّزها فيه عن سائر الماهيات ومن أن النكرة وإن دلت على ماهية معقولة متميزة في الذهن وحاضرة عنده إلا أنها لا تتوفر على إشارة فيه إلى تعيينها وحضورها، ولكن إذا عرفت بلام الجنس فقد أشير فيه إلى التعيين والتمييز والحضور. يذكر أن كثيرا من الناس يتوهمون أن تعريف الجنس هو الاستغراق⁽¹¹⁹⁾ وبطلان ذلك واضح لأن معنى التعريف الإشارة إلى المعرفة والحضور ولا يعدّ هذا من الإحاطة والاستغراق في شيء⁽¹²⁰⁾.

ويشهد على ذلك تحقق الاستغراق بالنفي في قولك: لا رجل، والإثبات في قولك: ثَمَرَةٌ خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ. ليس معه تعريف أصلا.

إن تحقيق الكلام في معنى التعريف مطلقا ههنا هو الإشارة إلى أن مدلول اللفظ معهود أي معلوم متعين حاضر في ذهن السامع يدل على هذا ما فسّر به الزمخشري تعريف الجنس فيما سبق.

والذي ينقل عنه أن (ال) لا تفيد سوى التعريف والإشارة والاسم لا يدل إلا على مسماه، وفهم المعاني من الألفاظ يكون بمؤازرة الوضع والعلم به؛ فإذا دل الاسم على معنى فلا يخلو من إحدى اثنتين: إما أن يكون دالا على معنى معين وإما أن يكون دالا على غير معين.

فالأول يسمى معرفة والثاني نكرة ثم الإشارة إلى تعيين المعنى وحضوره؛ فإن كانت بجوهر اللفظ سميت علما يكون جنسيا إن كان المعهود الحاضر جنسا وماهية مثل أسامة. وإما شخصا إن كان فردا منها مثل: زيد، أو أكثر مثل: أبانين، وإلا فلا بد من شيء خارج عنه يشار به إلى ذلك مثل الإشارة في أسماء الإشارة، وكقرينة التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر وكالنسبة في الموصولات والمضاف على المعارف وكحرف اللام والنداء في المعارف بهما.

فإذا دخلت اللام على اسم فإما أن يشار بها إلى حصة معينة من مسماه فردا كان أم أفرادا مذكورة تحقيقا أو تقديرا، وتسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي. وإما أن يشار بها إلى مسماه ويسمى لام الجنس؛ وحينئذ إما أن يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات نحو: الرجل خير من المرأة.

وتسمى أيضا اللام التي لبيان الحقيقة والطبيعة أو التي لبيان الماهية. وتسمى لام الاستغراق. ونظيره كلمة كل مضاف على النكرة، وتسمى لام العهد الذهني⁽¹²¹⁾.

لقد نص الزمخشري أن (ال) لا تفيد إلا التعريف والإشارة ومن أن الاسم لا يدل إلا على مسماه وعليه ليس ثمة استغراق. أراد أن ليس ههنا استغراق هو مدلول الاسم أو (ال)، ولم يقصد أنه لا استفادة له من الأمور الخارجية وما اقتضاه المقام.

وجعل (الحمد) محمولا على الجنس دون الاستغراق لأنه اقتصر هنا على ذكر جنس الحمد وامتيازه من بين أجناس الأفعال. وهو لم يتعرض لشموله وإحاطته

لأفراده، وبذلك استأنس باختياره الجنس على الاستغراق وهو اختيار مبني على خلق الأفعال على طريقة المعتزلة لأن أفعال العباد لما كانت مخلوقة لهم كانت المحامد التي عليها راجعة إليهم؛ فلا يصح أن تجعل المحامد كلها مختصة بالله تعالى لأن اختصاص الجنس به عز وجل يستلزم عندهم اختصاص أفراده أيضا. لقد خصص جنس الحمد لله عز وجل بناء على أن الأفعال الحسنة، التي يستحقون بها الحمد إنما هي عند المعتزلة بتمكين الله تعالى⁽¹²²⁾ وإقداره عليها إذ يمكن من هذه الناحية جعل الحمد راجعا إلى الله تعالى أيضا وقد ذكر هذا في قوله عز وجل: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾⁽¹²³⁾ قال: قدم الطرفان ليدل بتقديمهما على معنى اختصاص الملك والحمد وذلك لأن الملك على الحقيقة له؛ لأنه مبدئ كل شيء ومبدعه والقائم به والمهيمن عليه وكذلك الحمد لأن أصول النعم وفروعه منه⁽¹²⁴⁾.

بيد أنه تساءل أمام الداعي إلى خلق العباد الذين يفعلون الكفر والقبيح وقد سبق في علمه عز وجل منذ الأزل بأنه إذا خلقهم لم يفعلوا غير ذلك؟ وهل ثمة فرق بين خلق القبيح وخلق فاعله؟ أليسا شيئا واحدا؟ يجيب بأن الله حكيم عالم بقبح القبيح وعالم بغناه عنه وبأن أفعاله عز وجل كلها حسنة وبأن خلق فاعل القبيح فعله؛ فلزم أن يكون فعله سبحانه حسنا وذا وجه حسن، وإن خفاء وجهه الحسن علينا لا يطعن في حسنه، ولا يقدح في حسن في أكثر مخلوقاته أيضا جهلنا بداعي الحكمة إلى خلقها⁽¹²⁵⁾.

فالإقذار على الأفعال الحسنة منه تعالى حسن والإقذار على الأفعال القبيحة ليس بقبيح بحسب علم الكلام. ويمكن جعل الجنس في المقام الخطابي منصرفا إلى الكامل بمثابة كل الحقيقة من باب ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾⁽¹²⁶⁾ أي الكامل⁽¹²⁷⁾. ويتبين هنا أن الحمل على الجنس دون الاستغراق إنما هو للمحافظة على المذهب وتكريس خلفيته غير أنه يحتمل النظر لأنه من الممكن حمله على الاستغراق دون الجنس أيضا وذلك بتنزيله تعالى محامد غيره منزلة العدم بالقياس إلى محامده. ومن هنا قيل: إنه لا فرق بين

اختصاص الجنس والاستغراق في أنهما ينافيان في الظاهر طريقة المعتزلة، ومنافاتهما مدفوعة بأحد الوجهين المذكورين⁽¹²⁸⁾.

وأجرى المعتزلة الإيمان المعدى بالباء على طريقة أهل اللغة بمعنى التصديق؛ ففي قوله عز وجل: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾⁽¹²⁹⁾ ذهب الزمخشري إلى أن تعدية الإيمان بالباء يتضمن معنى الإقرار والاعتراف، وذكر في معناه اللغوي أنه يقول آمنه إذا صدقه⁽¹³⁰⁾.

لقد اتفق المعتزلة على أن الإيمان إذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال: فلان آمن بالله وبرسوله. أما الإيمان بمعنى أداء الواجبات فلا يمكن فيه هذه التعدية إذ لا يقال: آمن فلان بكذا إذا صلى وصام، وإنما يقال: آمن فلان بالله كما يقال: صلى وصام لله. واتفقوا في ذكر الإيمان مطلقا غير مُعَدٍّ على أنه منقول من معناه اللغوي الذي هو التصديق والإقرار إلى معان اختلفوا فيها:

أولها: أن الإيمان فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أم مندوبة أو من باب الأقوال أو الأفعال أو الاعتقادات وهو ما قال به واصل بن عطاء وأبو هذيل العلاف والقاضي عبد الجبار.

الثاني: أنه فعل الواجبات دون النوافل وهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هشام.

الثالث: أنه عبارة عن تجنب ما جاء فيه الوعيد وهو قول النظام⁽¹³¹⁾.

ويقف الزمخشري عند قوله تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾⁽¹³²⁾ فيقول: "وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الذي يستأهل أن يضاف إلى الله ويسمى رزقا منه"⁽¹³³⁾؛ تأول إسناد الرزق إلى الله عز وجل بمعنى لا يرزق الله تعالى إلا الحلال لأن المعتزلة يرون أنه لا يجوز على الله سبحانه أن يمكن من الحرام لأنه منع من الانتفاع به وأمر بالزجر عنه ومن ثمة ذهبوا إلى أن "الحرام لا يكون رزقا"⁽¹³⁴⁾؛ لذا أسند الرزق ههنا إلى نفسه ليؤذن بأنهم ينفقون الحلال المطلق؛ فإن إنفاق الحرام لا يوجب المدح. وذم المشركين على تحريم بعضهم ما رزقهم الله تعالى بقوله: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلِ اللَّهُ أَدْنَى لَكُمْ

أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ⁽¹³⁵⁾. ومن هذا قوله تعالى: ﴿وَرَزَقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَى⁽¹³⁶⁾﴾ "لا ينسب الله إلى نفسه إلا ما حلّ وطاب دون ما حرم والحرام لا يسمى رزقا أصلا"⁽¹³⁷⁾.

أما الرزق عند أهل السنة فما صح الانتفاع به حلالا كان أم حراما إذ لما كان الله تعالى منفردا بالخلق والإماتة والإحياء كان منفردا بتولي الأرزاق بدليل قوله سبحانه: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ⁽¹³⁸⁾﴾. ومعنى يرزق الحرام عندهم يتأولونه بأنه تعالى يجعله غذاء للأبدان وقواما للأجسام لا على معنى التملك وإباحة تناوله التي أجمع المسلمون على خلافه. وقد بنى المعتزلة نفيتهم أن يكون الحرام رزقا لأن الله لا يرزقه الناس بل هم كاسبوه بأنفسهم وإنما يرزق الحلال؛ لذا لا يكون الرزق عندهم إلا بمعنى الحلال والرزق لا يكون عندهم إلا بمعنى الملك⁽¹³⁹⁾ لكن أهل السنة أنكروا ذلك وتمسكوا بالتعليل الذي يظهر فيه إجماع الأمة على أن الطفل مرزوق بسبب ما يرتضعه من ثدي أمه وعلى أن البهائم من ولد النعم مرزوقة لما تتغذى به من لبنها وهي أيضا مرزوقة كلها لما ترتعيه من حشائش الأرض ونباتها؛ وأن البهيمة والطفل لا يملكان ذلك مع كونه رزقا لهما لأنهم مجمعون على أن الرزق هو الغذاء وعلى أن العبيد والإماء مرزوقون وأن الله تعالى يرزقهم مع كونهم غير مالكين. وهم اتفقوا على أن لبن سائر النعم ملك لربها دون سخالها وبأن الرزق لو كان هو التملك على ما قاله المعتزلة الذين يرون الملك عندهم بمعنى القدرة لكان الله تعالى مملكا الحرام من حيث كان مقدرا على تناوله وعلى أن يكون رازقا له بهذا المعنى⁽¹⁴⁰⁾.

وعلى هذا نصوا على أن الله الرازق حقيقة وأن رزق ابن آدم ليس إلا تجوزا لأنه يملك ملكا منتزعا فلا خالق عند أهل السنة ولا رازق إلا الله⁽¹⁴¹⁾ تصديقا منهم لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ⁽¹⁴²⁾﴾ وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ⁽¹⁴³⁾﴾ وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا⁽¹⁴⁴⁾﴾.

اعتقد المعتزلة في العدل أن الله تعالى لا يريد الشر، ولا يأمر به، ولا يفعل القبيح، وأن أفعاله كلها حسنة ولا يخل بما هو واجب عليه⁽¹⁴⁵⁾ "ولا يكلف العباد ما لا

يطبقون ولا يعلمون بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيى عن بينة⁽¹⁴⁶⁾. أجمعوا على حرية العباد في خلق أفعالهم واختراعها ولكن الخلق هاهنا ليس لله عز وجل وإنما يقال فيه للعبد الموجد والمحدث ولا يسمى بالخالق لأن الخلق عارٍ عن وجوه الخلل وهو في حق العبد محال⁽¹⁴⁷⁾. ولم ينفوا مع علم الله الأزلي إذ يرون الله عز وجل لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعال خلقه كلها بمن يؤمن أو يكفر أو يعصي. قال الخياط⁽¹⁴⁸⁾: "إن الله جلّ ذكره لم يزل عالما بكل ما يكون من أفعاله وأفعال خلقه لا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء(..) فقد صح من علم منه أنه يكفر ويعصي في الحكمة كخلق من علم منه أنه يؤمن وبطبع إذا كان الأمر الذي حسن له خلق من علم منه أنه يؤمن وبطبع هو تعريضه لما يوصله إلى الخلود في جنات النعيم. وكفر الكافر ومعصيته وإساءته إلى نفسه لا تغير إحسان الله بل ترجع باللوم على الإساءة إلى من فعلها وهو الكافر العاصي، وترجع بالوصف بالإحسان والإنعام إلى فاعله وهو الله جل ثناؤه".

وذهب الزمخشري في حرية اختيار العبد لأفعاله متأولا الحرف "لعل" على معنى الإرادة عند تفسيره قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁴⁹⁾: "خلقكم -لعلكم تتقون- لا يجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضا ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبد بهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى؛ فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل⁽¹⁵⁰⁾".

ولكنه يبني كلامه السابق على مذهب الاعتزال في موقفين: الأول مع معنى الحرف (لعل). والثاني: في معنى اختيار العبد لأفعاله.

لقد شاع في مباحث الإعراب في القرآن الكريم مبحث خاص للحرف (لعل) أنه حرف يفيد التوقع للترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه. قال سيبويه: "إذا قلت: لعل زيدا ذاهب فأنت ترجوه أو تخافه في حال ذهاب." (151) وقال في أصلها: "لعل حكاية لأن اللام هاهنا زائدة بمنزلتها في لأفعلن ألا ترى أنك تقول: عليك" (152) وبين أن "لعل وعسى: طمع وإشفاق" (153) فمن دلالتها على الترجي في المحبوب: لعل الله يغفر لنا، ودلالتها على الإشفاق في المكروه: لعل الله يغفر للمذنب ثم جاءت في كلام من يستحيل عليه الوصفان لأن الترجي للجهل بالعاقبة وهو محال على الله عز وجل وكذلك الخوف والإشفاق (154).

قال الزمخشري: "لعل للترجي أو الإشفاق تقول: لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني، وقال الله تعالى: ﴿لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾" (155) و﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾" (156) ألا ترى إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾" (157). وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن ولكنه إطماع من كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه؛ لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفأوه به (..) فمن ديدن الملوك وما عليه أوضاع أمرهم ورسومهم أن يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون أنفسهم على إنجازها على أن يقولوا (عسى ولعل) ونحوهما من الكلمات (..) فإذا عثر على شيء من ذلك منهم لم يبق للطالب ما عندهم شك في النجاح والفوز بالمطلوب؛ فعلى مثله ورد كلام ملك الملوك ذي العز والكبرياء (158).

وإذا كان الزمخشري يريد أن علم الله محيط بكل شيء ومن كان كذلك فلا يجوز أن يقال فيه: "يرجو ويتوقع" فإنه فيما يبدو أنه يعد (لعل) هناك للتحقيق لا للإطماع انتصارا لمذهب المعتزلة في نفي الشر أو القبح عن الله تعالى الذي ينفيه السنيون أيضا؛ لذا لم يجوز أن "تحمل على رجاء الله تقواهم" (159) لأن الرجاء والإشفاق كليهما بمعنى التوقع أي التوقع الذي يتضمن الجهل؛ وعليه فالحرف (لعل) من الله واجب التحقيق لأنه تعالى لا يجوز عليه الجهل الذي يتضمنه لفظ الرجاء؛ فلا يتصور الرجاء هاهنا من المتكلم لأنه يستلزم عدم العلم بعواقب الأمور، والله تعالى منزّه من ذلك. ولما كان المعتزلة قد نفوا وفق مذهبهم الشر والقبح عن الله عز

وجل؛ فإن أي احتمال آخر غير تحقيق التقوى من قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁶⁰⁾ أو غير تحقيق الفلاح من قوله جل وعز: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾⁽¹⁶¹⁾ أو ﴿تَشْكُرُونَ﴾⁽¹⁶²⁾ هو شر وقبح وبسبب هذا فسروها بالإرادة أي لا بد من التقوى ولا بد من الفلاح دون أي احتمال آخر "لأن عندهم أنه تعالى لا يريد إلا الخير ووقوع الشر على خلاف إرادته"⁽¹⁶³⁾.

ولم يذكر الزمخشري غير تعلق (لعل) بـ(خلقكم)؛ قال: "لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبد لهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات، وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين، ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى، فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل"⁽¹⁶⁴⁾. بنى تفسيره هنا على خلفية الاعتزال التي تبدو واضحة في أن العبد مختار⁽¹⁶⁵⁾ وأن الله تعالى لا يريد منه إلا فعل الخير ولكن أهل السنة لم ينكروا هذا⁽¹⁶⁶⁾ فالوقاية على ضوء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽¹⁶⁷⁾ محققة لأنها مبنية على العبادة التي إذا فعلها المرء يحصل التقوى⁽¹⁶⁸⁾ فيحترز عن المضار. وليست العبادة هي الاحتراز عن المضار بل هي توجب الاحتراز وعبادة الله عز وجل فعل للاتقاء به عن عقابه، وإذا قيل: إن فعل العبادة نفسه اتقاء فذاك مجاز لأن الاتقاء مخالف للفعل الذي سببه؛ بيد أن ارتباط أحدهما بالآخر مكّن من إجراء اسمه عليه⁽¹⁶⁹⁾. ثم إن خلق المكلفين إنما هو للتقوى وللطاعة لقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾⁽¹⁷⁰⁾. وقد قيل: إن معنى الآية أن الله غني عن خلقه وهم مفتقرون إليه لقوله عز وجل: ﴿وَمَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ﴾⁽¹⁷¹⁾؛ فكأن معنى الآية: وما خلقت الجن والإنس لينفعوني وإنما خلقتهم لأمرهم بعبادتي⁽¹⁷²⁾. قال الفخر الرازي في المعنى نفسه: كأن الله عز وجل أمر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض ونصّ على أنه تأويل مناسب لأصول الاعتزال⁽¹⁷³⁾.

وعلى هذا فاستعمال (لعل) هنا استعمال فاء السببية من ناحية أن تحقق السبب مرتبط بوجود سببه. ورأى المعتزلة في إطار ذلك أن الله تعالى لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصلح لهم⁽¹⁷⁴⁾. أما أهل السنة ففسروا (لعل) بالطلب لما في الترجي من الطلب لأن معناها طلب الأمر المحبوب: لعل الحبيب قادم، وللترجي معنى الإشفاق وهو الحذر من وقوع المكروه كقولك: لعل المريض هالك⁽¹⁷⁵⁾ والطلب غير الإرادة فكأن الله عز وجل قال: كونوا متقين أو مفلحين. وقدرة الله تتناول كل شيء؛ فهو الفاعل على الحقيقة ويستحيل وقوع شيء في الوجود على خلاف إرادته في الخير وفي الشر⁽¹⁷⁶⁾.

ويبدو أن الزمخشري نقل عن سيبويه (لعل) عند الآية: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لِّعَلَّهِ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾⁽¹⁷⁷⁾ قال: "أي اذهبا على رجائكما وطمعكما وبإشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه فهو مجتهد بطوقه ويحتشد بأقصى وسعه، وجدوى إرسالهما إليه مع العلم بأنه لن يؤمن إلزام الحجة وقطع المعذرة"⁽¹⁷⁸⁾.

أما سيبويه قبله فقال في الآية نفسها: "فالعلم قد أتى من وراء ما يكون ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلم"⁽¹⁷⁹⁾ غير أن الزمخشري رجع عما أخذه في معنى لعل عند الآية: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾⁽¹⁸⁰⁾ ليقول: "كما أنزلنا عليك هؤلاء الآيات المضمنة للوعيد أنزلنا القرآن كله على هذه الوتيرة مكررين فيه آيات الوعيد ليكونوا بحيث يراد منهم ترك المعاصي أو فعل الخير والطاعة"⁽¹⁸¹⁾.

ورأى ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ من قوله تعالى: ﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾⁽¹⁸²⁾ بدلا من (الذين أنعمت عليهم) "على معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من غضب الله والضلال أو صفة على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من غضب الله"⁽¹⁸³⁾. يفهم من هذا أنه جمع بين الإيمان كاعتقاد وبين الإسلام كعمل زيادة إلى قوله: "على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإسلام" الدال على أن الإيمان متحد بالإسلام ومشتمل على الأعمال؛ فالنعمة المطلقة كما صرح

بها هي نعمة الإيمان اللصيقة بالإسلام المشتمل على الأعمال؛ فهو يريد القول: إن الإيمان اعتقاد وإقرار وعمل؛ فقله: "وهي نعمة الإيمان" مع قوله السابق له في تفسيره نفسه "أنعم الله عليه بنعمة الإسلام"، يدل على اتحاد الإيمان بالإسلام، وهذا يمثل أحد قواعد الاعتزال التي تربط ربطا صارما بين الإيمان والعمل؛ إذ العمل عندهم جزء من الإيمان؛ فجاء جمعه بينهما في تخريجه النحوي على البديل المطابق محققا الربط بين نعمة الإيمان كاعتقاد إسلامي ونعمة الإسلام كأفعال إسلامية، إذا ما اعتمدت في الحياة تقي من الغضب ومن الضلال فصاروا متصفين بالجمع بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان وبين نعمة الإسلام وما يختص به من تكاليف، والإيمان متحد بالإسلام مشتمل على الأعمال كما يعتقد المعتزلة⁽¹⁸⁴⁾.

والفرق بينهم وبين أهل السنة في هذه المسألة هو أن أهل السنة يرون أن الإيمان قول باللسان واعتقاد بالجنان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ومن أتى كبيرة سُمي مؤمنا فاسقا بكبيرته وفي الآخرة تحت مشيئة الله إن شاء غفر له سبحانه وأدخله الجنة وإن أراد عذبه بقدر ذنوبه، ومآله إلى الجنة، خلافا للخوارج والمعتزلة الذين يرون أن الدين والإيمان قول وعمل واعتقاد ولكن لا يزيد ولا ينقص؛ فمن ارتكب كبيرة كفر عند الخوارج، وصار فاسقا عند المعتزلة لا مؤمنا ولا كافرا بل هو في منزلة بينهما وهو في الآخرة خالد في النار ولا ينال شفاعا. أما المرجئة فأروا الإيمان إقرارا باللسان وتصديقا بالجنان لم يدخلوا العمل في أركانه؛ لذا قالوا: لا يضر مع الإيمان معصية وأن إيمانَ أفسقِ الناس كإيمان أتقاهم وأكملهم⁽¹⁸⁵⁾.

ولم يفت الزمخشري عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽¹⁸⁶⁾ من أن يوظف تحليله للآية الكريمة ويستغل التركيب النحوي بما ينسجم مع معتقده المعتزلي الذي لا يفوز فيه أصحاب الكبائر بالشفاعة والنجاة من العقوبة ودخول الجنة وبأنهم مخلصون في النار. قال: "فانظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى وهي ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف المفلحين وتوصيل الفصل بينه وبين أولئك ليبصر كمراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا" ثم أشار بقوله: "ويثبطك عن الطمع الفارغ والرجاء

الكاذب والتمني على الله ما لا تقتضيه حكمته ولم تستبق به كلمته⁽¹⁸⁷⁾ إلى خلود الفساق من أهل القبلة في العذاب.

و إذا كان كل شيء يجتلب بالأفعال ويطلب بها من نفع أو ضرر إلا ويقال له عندهم كسب، ويقال لمن وصل به إليه اكتساب؛ قال في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾⁽¹⁸⁸⁾. يدل اسم الإشارة (أولئك) بأن الوارد بعده هم المذكورون قبله أهل لاكتسابه وذلك للخصال المعدودة لهم⁽¹⁸⁹⁾. وقول الزمخشري "أهل لاكتسابه" هو لأن الهدى والفلاح نتيجة الكسب⁽¹⁹⁰⁾.

والمعتزلة ربطوا بين الكسب والفعل والإحداث والخلق، وبحثوا مسألة⁽¹⁹¹⁾ خلق الأفعال في أصل العدل، وهي ذات أهمية خاصة في فكرهم لكنها تتميز بالتعقيد، خاض فيها علماء الكلام خوضاً بُني على ثلاثة اتجاهات: مثل الاتجاه الأول الجهمية أتباع جهم بن صفوان (ت128هـ) بأن الأفعال لا تتعلق بنا وإنما نحن كالأوعية لها⁽¹⁹²⁾. وهو الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ورد الاستطاعات كلها⁽¹⁹³⁾. وقد ردّ أن يُوصف الله سبحانه بوصف يمكن أن يوصف به خلقه كشيء وموجود وحي وعالم ومريد لأنه يقتضي التشبيه؛ غير أنه أثبت كون الله عز وجل قادراً وموجداً وفاعلاً وخالقاً ومحياً ومميتاً لاختصاص هذه الأوصاف بالله وحده⁽¹⁹⁴⁾. ومثل الاتجاه الثاني المعتزلة الذين قالوا: "إن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها"⁽¹⁹⁵⁾. أما الاتجاه الثالث فقال بالكسب وهو أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومنسوبة من حيث الكسب للعبد. وأصحاب هذا الاتجاه متمسكون بما في القرآن الكريم والسنة النبوية من نصوص هي أدلة عقلية على أن الله تعالى خالق كل شيء⁽¹⁹⁶⁾ وإلى جوارها أدلة عقلية تبرز وحدانية الله في كل شيء وتكشف بأنه من غير المعقول أن يكون العبد خالقاً لما اختاره من أفعاله لأن ذلك يجعله عالماً بتفاصيلها ولكنه يشعر من ذاته صدور أفعال اختيارية كثيرة منه كالمشي والمضغ... إلخ من غير أن يعرف تفاصيلها؛ ولكن وجدت نصوص أخرى في القرآن والسنة تنسب أعمال العباد إليهم، وفيها يعلن الله تعالى حبه ورضوانه للمحسنين، ويعلن غضبه للمسيئين منهم⁽¹⁹⁷⁾ فإن نظر الناظر لها يفهم بأنها ترد أعمال العباد

إليهم تسندها كذلك أدلة عقلية شاهدة بعدل الله وحكمته؛ فلو لم يكن العبد موجدا لما اختاره من أفعال لما كان ثمة وجه لاستحقاق المثوبة أو العقوبة؛ لأنه كيف يثاب أو يعاقب على ما ليس له ولم يصدر منه⁽¹⁹⁸⁾. إذن مثلما تمسك أهل السنة بالنصوص الأولى تشبث المعتزلة بالنصوص الثانية وبما يعضدها من أدلة العقل للاحتجاج على ما أرادوه في خلق أفعال العباد.

أما أهل السنة فحملوا النصوص الأولى على الخلق وحملوا الثانية على الكسب جمعا بين الأدلة واختيار العبد للكسب وهو مخاطب بالأمر والنهي مجازى على أفعاله بالثواب والعقاب لما في فعله واختياره من الكسب الاختياري لا لما لله فيهما من الخلق والتقدير السابق من غير تمييز للقدر المكسوب من القدر المخلوق.. والله لم يفعل على الوجه الذي فعله العبد لأنه محال في حقه وإنما يسمى بأفعاله خالقا ومحسنا ومبتليا وحكيما⁽¹⁹⁹⁾.

وقد ذهب الدارسون إلى أن القول بأن الإنسان فاعل على الحقيقة إبطال لنظرية الكسب التي تضيف الفعل إلى الله خالقا وإلى العبد كسبا وبعبارة أخرى أن "أهل السنة كلهم وافقوا على أن أفعالنا لا تسمى مخلوقة من حيث نسبت إلينا وإنما تسمى بذلك من حيث نسبت إلى الله تعالى"⁽²⁰⁰⁾ فخصوم المعتزلة يرون: أن العبد يكتسب ولا يفعل ويذهبون إلى أن الفعل من ناحية الخلق والإيجاد من الله تعالى ولكنه من ناحية كونه طاعة أو معصية فمن العبد⁽²⁰¹⁾ ويفرقون بين فعل الخلق الذي هو لله سبحانه وبين الكسب الذي هو للعبد. وظاهر الخلاف في هذا بين المعتزلة وغيرهم لأن أهل السنة يجمعون أن الله تعالى خالق الأجسام والأعراض خيرا وشرها، وخالق أكساب العباد، ولا خالق غيره⁽²⁰²⁾ بينما يرى المعتزلة أن الله تعالى لم يخلق شيئا من أكساب العباد لأن مجرد القول عندهم بالكسب يُعدّ محاولة للهروب من القول بالجبر المطلق. فإذا كان جهم بن صفوان يعدّ الإنسان مسلوب القدرة لقوله: إن أفعال العباد غير متعلقة بهم وإنما هم كالظروف لها غير مكتسبين ولا قادرين على أكسابهم، فإنّ الأشعري لا يختلف كثيرا عنه في الكسب لأنه رغم إثباته القدرة للإنسان فإنه لم يجعل لها أي أثر وهو جعل العبد محلا لقدرة الله لا غير. وبهذا جعل الأشاعرة تعلق الفعل

بالعبد والحاجة إليه ليس الحدوث إنما الكسب؛ فهم لا ينكرون تعلق الأفعال بالعباد واحتياجها إليهم بيد أنهم ينكرون أن تكون القدرة الإنسانية هي المؤثرة في الأفعال وفي هذا قال الأشعري: "وإنما معنى اكتسب الكفر: أنه كفر بقوة محدثة وكذلك قولنا: اكتسب الإيمان: معناه أنه آمن بقوة محدثة من غير أن يكون اكتسب الشيء على حقيقته بل الذي فعله على حقيقته هو رب العالمين"⁽²⁰³⁾؛ فعلى هذا رأى القاضي عبد الجبار أن الكسب أكثر ما فيه أنه لا يوجد إلا في محل قدرة العبد⁽²⁰⁴⁾؛ فتصبح القدرة بذلك عبارة عن صفة متعلقة بالفعل لا على معنى أنها مؤثرة، وفي ذلك نفي للتقدير المتحقق النابع من القدرة، ومنه ينتقي كون صحة الفعل دلالة على أننا فاعلون قادرون⁽²⁰⁵⁾.

ومن أَمَعَ النظر في معنى الكسب عند الأشاعرة أدرك توسطهم بين التقرب من مبدأ اختيار العبد للأفعال وبين ابتعادهم عما قال به الجبريون وهو مسعي توفيقى - تليفي كما ذهب إليه بعضهم⁽²⁰⁶⁾. وذلك لأنهم حاولوا جعل معنى "الكسب" بديلا للاقتدار الكلي من الإنسان على أفعاله؛ لكن المعتزلة حسموا موقفهم من هذه النظرية بجعلهم الإنسان أصلا لأفعاله وبأنه خالقها ومبدعها، وحددوا معنى الكسب في اللغة بأنه "كل فعل يُستجلب به نفع أو يُستدفع به ضرر"⁽²⁰⁷⁾؛ لذا يسمي العرب ما يستجلب في الأفعال من منافع أو يستدفع بها من ضرر كسبا وأن تلك الحرف مكاسب وأن المتحرّف كاسب⁽²⁰⁸⁾. ومن هنا ذهب بعضهم أن ما يجتلب به العباد ثواب الجنة أو عقاب النار كسب لهم⁽²⁰⁹⁾.

ولعله من المهم أن نشير إلى أن الأشاعرة لم يقصدوا بالكسب⁽²¹⁰⁾ هذا المعنى اللغوي مثل ما ذكره القاضي عبد الجبار بل أرادوا به معنى اصطلاحيا سبق ذكره لهم.

وإذا كان من أهم حجج الأشاعرة للمعتزلة أن العبد لو كان فاعلا ومحدثا على الحقيقة لوجب أن يكون خالقا وهذا حسب رأي الأشاعرة يهدم معنى الألوهية الأساسية لأنه لا خالق إلا الله⁽²¹¹⁾. ولم تبلغ المسألة المذكورة عند المعتزلة هذا الحد بخاصة إذا علمنا أنهم أجروا معنى (الخلق) على (التقدير)⁽²¹²⁾؛ فلا مانع عندهم من إجرائه

على الإنسان طالما أن معناه اللغوي هو التقدير؛ وبهذا يجري الاصطلاح على حسب المعنى اللغوي: أن من وقعت منه أفعاله مقدرة على حسب الداعي والغرض المطلوب كان خالقا لفعله⁽²¹³⁾.

ومهما يكن من أمر فالمعتزلة جعلوا الإنسان مصدر الأفعال وخالقا ومبدعا لها وذلك ليكتمل قدر الفعل، ولتصح مسؤوليته، ويصح العدل الإلهي. وهذا كله مرتبط عندهم بمعنى التكليف.

ويرجع الزمخشري مرة أخرى إلى أصل من أصول الاعتزال في تفسير (لعل) بإرادة الشكر قال: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾: إرادة أن تشكروا النعمة في العفو عنكم⁽²¹⁴⁾. فيه تفسير لعل بالإرادة وهو يتفق مع الفكر الاعتزالي الذي فسرت به هذه الآية والذي يرى أن الله تعالى بين أنه إنما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم إلا الشكر. وقد خطأه بعض أهل السنة لتفسيره (لعل) بالإرادة لأنهم يرون مراد الله عز وجل كائنا لا محالة لذا لو أراد منهم الشكر لشكروا ولا بد⁽²¹⁵⁾، وبأن التفسير الصحيح في (لعل) ما ذكره سيبويه؛ قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ يَتَذَكَّرُونَ أَوْ يَخْشَوْنَ﴾⁽²¹⁶⁾؛ قال: الرجاء منصرف إلى المخاطب كأنه قال: كونا على رجائكما في تذكره وخشيته⁽²¹⁷⁾. وجملة لعل حالية أي حال كونكم مترجين. ولعلنا نفهم هذا فيما ذهب إليه الزمخشري في تفسير الآية السابقة: "والترجي لهما أي اذهبا على رجائكما وطمعكما وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولا يخيب سعيه؛ فهو يجتهد ويحتشد بأقصى وسعه"⁽²¹⁸⁾. ورأى غيره أن المعنى هو "لتكونوا على رجاء الشكر لله عز وجل ونعمه فينصرف الرجاء إليهم وينزه الله تعالى"⁽²¹⁹⁾.

ويبدو أن الحرف (لعل) عند الزمخشري مستعمل استعمال فاء السببية من ناحية أن تحقق السبب إنما هو عند وجود سببه. ولم يحمل المعتزلة (لعل) في الآيات: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ أو ﴿تَقُونَ﴾ أو ﴿تَشْكُرُونَ﴾ وما مثلها على عدم إرادة الفلاح أو عدم إرادة التقوى أو عدم الشكر لأن أي احتمال غير إرادة الفلاح أو إرادة التقوى والشكر هو شر وقبح والله تعالى لا يريد عندهم إلا ما هو أصلح للعباد ومن

أن وقوع الشر على خلاف إرادته. لكن أهل السنة يذهبون إلى أن قدرة الله تتناول كل شيء ويفسرون ما جاء من الآيات السابقة بالطلب بما في الترجي من معنى الطلب؛ والطلب غير الإرادة؛ فكأنه قال: كونوا متقين أو مفلحين أو شاكرين لأنه يستحيل أن يقع شيء في الوجود على خلاف إرادته⁽²²⁰⁾.

وإذا كان سببويه قد وضع (لعل) في بابها من الترجي المصروف للمخاطبين وليس على الله سبحانه حين قال: " فالعلم قد أتى من وراء ما يكون ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما"⁽²²¹⁾. فإن ابن الأنباري وجماعة من الأدباء قد جعلوا (لعل) بمعنى (كي) حتى حملوها على التعليل في كل موضع امتنع فيه الترجي سواء كان من قبيل الإطماع كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُوا﴾ أولاً نحو ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ و﴿عَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.

وقد أشار الزمخشري إلى توجيه ما قالوه بأنهم لم يريدوا به أنها بمعنى كي حقيقة لأن أئمة اللغة لم يذكروا في بيان معناها الحقيقي إلا الترجي والإشفاق إذ تعذر دلالتها على التعليل لعدم وقوع كي بديلها وتعذره؛ وعلى هذا فقد أرادوا أن ما بعدها إذا صدرت على سبيل الإطماع من الكريم متحقق عقيب ما قبلها كتتحقق الغاية عقيب ما هي سبب له؛ فكأنها بمعنى كي. ويجري هذا التوجيه في لعل الإطماعية دون غيرها⁽²²²⁾. وقد أورد أبو حيان (ت754هـ) في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽²²³⁾: "المعنى أنهم أمروا بالعبادة على رجائهم عند حصولها حصول التقوى لهم لأن التقوى مصدر اتقى، واتقى معناه اتخاذ الوقاية من عذاب الله وهذا مرجو حصوله عند حصول العبادة"⁽²²⁴⁾؛ فعلى هذا ليست العبادة نفس التقوى كما ذكر الزمخشري الذي بنى القول في هذا على مذهبه في أن الخلق كان لأجل التقوى ولم يذكر غير تعلّق (لعل) بخلقكم حين قال: "لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبّدهم بالتكليف وركّب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهو في صورة المرجو منهم أن يتقوا لترجح أمرهم وهم

مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل»⁽²²⁵⁾.

وهذا التأويل الذي ذهب إليه الزمخشري يعزز خلفية اعتزالية هي أن العبد مختار وأن الله تعالى لا يريد منه إلا الخير. وأضاف أبو حيان أن قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽²²⁶⁾ متعلق بقوله: ﴿أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾⁽²²⁷⁾ وأن الذي نُودُوا لأجله إنما هو الأمر بالعبادة لذا ناسب أن يتعلق بها ذلك وأتى بالموصول وصلته ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾⁽²²⁸⁾ على سبيل التوضيح أو المدح للذي تعلقت به العبارة فلم يوت بالموصول ليحدث عنه بل جاء في ضمن المقصود بالعبادة. وأما صلته فلم يوت بها لإسناد مقصود لذاته وإنما جيء بها لتتميم ما قبلها⁽²²⁹⁾. والذي تقرر في النحو أنه إن كان متعلق لعل محبوبا كانت للترجي وإن كان محذورا كانت للتوقع نحو قولك: لعل الحبيبة قادمة ولعل العدو يهجم. والشكر والهداية من المحبوبات فيلزم أن لا يعبر عن معنى لعل في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾⁽²³⁰⁾ و﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾⁽²³¹⁾ إلا بالترجي من العبد لا من الخالق سبحانه⁽²³²⁾.

وقد ذكر ابن هشام الأنصاري (ت761هـ) أن جماعة منهم الكسائي والأخفش قد أثبتت المعنى التعليلي للحرف لعل وحملوا عليه قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾⁽²³³⁾ ومن لم يثبت ذلك حمّله على الرجاء وصرفه للمخاطبين أي اذهبا على رجائكما⁽²³⁴⁾ وهو كما ذكرنا من قبل ترجّ للمحبيب وإشفاق من المكروه نحو: "لعل الحبيب قادم" وهي تختص بالممكن، وقول فرعون: ﴿لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ﴾⁽²³⁵⁾: قاله جهلا أو مخرقة وإفكا⁽²³⁶⁾ ولها الدلالة على معنى الاستفهام الذي أثبته الكوفيون؛ لذا علق به الفعل في قوله عز وجل: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾⁽²³⁷⁾ وقوله: ﴿وَمَا يَدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي﴾⁽²³⁸⁾ وقد أشربها الزمخشري⁽²³⁹⁾ معنى (ليت) من قرأ: ﴿فَاطْلَعْ﴾⁽²⁴⁰⁾.

وذكر الأشموني⁽²⁴¹⁾ (ت900هـ) ما وافق به دلالتها على الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه واستشهد للمعنيين السابقين على الترتيب بقوله سبحانه: ﴿لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا﴾⁽²⁴²⁾ وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ﴾⁽²⁴³⁾

واقصر في هذين المعنيين في شرح الكافية وأخبر أن ابن مالك (ت672هـ) زاد في التسهيل دلالتها على التعليل والاستفهام، وهو الذي ذهب إليه ابن هشام كما ذكرنا قبل.

ولعله من المفيد أن نذكر كيف اختلف في لعل الواقعة في كلام الله العزيز؛ فقد ذهب الصبان⁽²⁴⁴⁾ (ت1118هـ) إلى القول: "اختلف في لعل الواقعة في كلامه تعالى لاستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله في حقه تعالى؛ فقل إنها باعتبار حال المخاطبين فالرجاء والإشفاق متعلق بهم كما أن الشك في (أو) كذلك" وذكر في شرح المناوي على الجامع الصغير "أن لعل في كلام الله تعالى وكلام رسوله للوقوع"⁽²⁴⁵⁾.

والذي يعزز ما ذهب إليه الزمخشري في استبعاد أن يراد ب(لعل) معنى كي موجّها معناها إلى الترجي والإشفاق قوله في تفسير الآية الكريمة: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾⁽²⁴⁶⁾: "ولعل للترجي أو الإشفاق تقول لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني. وقال الله تعالى: ﴿لَعَلَّهِ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾"⁽²⁴⁷⁾ و﴿لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾"⁽²⁴⁸⁾ إلا ترى قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا﴾"⁽²⁴⁹⁾ وقد جاءت على سبيل الإطماع في مواضع من القرآن ولكن لأنه إطماع من كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به" ثم قال: "ولعل لا تكون بمعنى كي ولكن الحقيقة ما ألقيت إليك"⁽²⁵⁰⁾. وأضاف بأنه "لا يجوز أن يحمل قوله (خلقكم - لعلكم تتقون) على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة، وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضا ولكن لعل واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة لأن الله عز وجل خلق عباده ليتعبد لهم بالتكليف وركّب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرجح أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل"⁽²⁵¹⁾. فالله سبحانه لما وضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم الطاعة وهي رأي المعتزلة نصّب لهم مع ذلك أدلة عقلية ونقلية تدعو إليها ووعد وأوعد وألطف وهم بذلك قادرين على اختيار الطاعة مع تمكنهم من

المعصية يشبهون حال المرتجي منه في رجحان اختياره لما يرتجى منه مع تمكنه من غيره⁽²⁵²⁾.

وهو حين يقول في تفسيره السابق "وأراد منهم الخير والتقوى" يعزز ما يراه المعتزلة في أنّ الله تعالى أراد من العباد الخير لا الشر⁽²⁵³⁾ خلافا لأهل السنة الذين يعتقدون أنه سبحانه أراد من كل ما وقع من خير وغيره إلا أنه طلب من الجميع الخير والتقوى⁽²⁵⁴⁾؛ فالحوادث عندهم بإرادة الله عز وجل والأمر ينفك عن الإرادة وبنوا إبرازهم الفرق بين الإرادة والطلب على دليل من القرآن الكريم ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾⁽²⁵⁵⁾ بأنه حجة ظاهرة على أن الأمر غير الإرادة وأنه تعالى لم يرد الإيمان من كل أحد وأن ما أراده يجب وقوعه. ومنه أنه سبحانه نهى عن قتل المؤمنين: حمزة وأصحابه وأراد قتلهم، ونهى آدم عن أكل الشجرة وأراده وعكس ذلك أمر إبليس بالسجود ولم يرده فامتنع منه وأمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يرده منه وأمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - أن يصلي مع أمته خمسين صلاة ولم يرد منه إلا خمس صلوات⁽²⁵⁶⁾.

ولكن الزمخشري حين قال في تفسيره للآية السابقة: "فإذا قال اعبدوا ربكم الذي خلقكم للاستيلاء على أقصى غايات العبادة"⁽²⁵⁷⁾ يدل كما ذهب إليه الشريف الجرجاني على أنه "جعل لعل للتعليل بمعنى كي"⁽²⁵⁸⁾. وما يؤكد هذا ويوضحه هو ما أضافه بعد ذلك "أي خلقكم لكي تتقوا وتخافوا عقابه فلا تشبهوه بخلقه"⁽²⁵⁹⁾. وهكذا ينفي ما كان أثبته قبل.

ويبدو من هذه الاستعمالات للحرف (لعل) في أواخر الآيات الكريمة أنه من أساليب القرآن الكريم الذي يقصد به -كما ذهب إليه بعضهم-⁽²⁶⁰⁾ الحث والتحضيض على الشكر والاهتداء والتقوى والتذكر والرجوع إلى الله تعالى بأسلوب مرن ودود محبب للنفس يدعو إلى الطاعة ويغري بالاستجابة لهذه الدعوة. ونحن نعتقد أن هذا ينسجم مع ما يستعمله العربي في الواقع اللغوي خلافا لكثير من التأويلات التي ذهب إليها النحاة أو ما كانت تقول به بعض الفرق كالمعتزلة وأهل السنة.

وزهد إلى أن (هم) في قوله عز وجل: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾⁽²⁶¹⁾ بمنزلتها في قول (هم يفرشون اللبد كل طمرة) في الدلالة على قوة أمرهم فيما أسند إليهم لا على الاختصاص⁽²⁶²⁾ وهو بهذا ينتصر لفكر المعتزلة لأنه إذا لم يدل على الاختصاص لا يكون فيه رفض لنزعة مذهبه في أن الفاسق يخلد في النار ولا يخرج منها؛ فبحسب ما تقتضيه قاعدته في هذه الآية يدل على خروج المؤمنين الفاسق من النار إلا أنه لا يعتقد هذا؛ لذا عدل عن ذلك إلى تأويل الآية بما ينسجم مع مذهبه فجعل الضمير المذكور (هم) دالا على تأكيد نسبة الخلود لهم وليس على اختصاصه بهم⁽²⁶³⁾.

وهو في قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾⁽²⁶⁴⁾ يجعل ﴿لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في موضع الحال اللازمة من الفعل (يُحْشَرُوا)؛ والتقدير: يخافون أن يحشروا غير منصورين ولا مشفوعا لهم وذلك ليقر أصلا من أصولهم هو إنكار الشفاعة إذ كل خائف عنده لا شفيع له لأنه لا يخاف عند المعتزلة إلا أصحاب الكبائر غير التائبين أو الكفرة الذين لا يقولون بالشفاعة لهم⁽²⁶⁵⁾.

ولكن ليس كل خائف من البعث لا شفيع له عند السنيين لأن الموحدين جميعهم خائفون وهم مشفوع لهم بإذن الله ، بينما خص الزمخشري الخوف بأصحاب الكبائر غير التائبين أو الكفار؛ فهم جميعهم حسب مذهبه لا شفيع لهم وإن أثبت الشفاعة جعلها خاصة بزيادة الثواب فلا يحصلها إلا صاحب العمل الصالح الذي لا يخاف من البعث حسبه لأنه يستوجب الجنة؛ فجعل الحال لازمة إذ الناس خائف وغير خائف لا تتناوله الآية. أما الخائف فذاك الذي استوجب العقاب والشفاعة منتفية عنه⁽²⁶⁶⁾.

ولما كان المعتزلة يرون تخليد الكفار واجبا على الله تعالى بمقتضى الحكمة؛ فإن الزمخشري وجد متفسا في قوله عز وجل: ﴿قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾⁽²⁶⁷⁾ لإقراره لأنه لا يجوز عندهم عقلا أن يشاء خلاف ذلك. قال في تأويله من خلال رأيه في الاستثناء: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أي

يخلدون في عذاب النار الأبد كله إلا ما شاء الله، إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير⁽²⁶⁸⁾ ويظهر أن الزمخشري قد فسر معنى الاستثناء كذلك في غير هذه الآية بما ينسجم مع مذهبه وذلك عند قوله سبحانه: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾⁽²⁶⁹⁾: "فإن قلت: ما معنى الاستثناء في قوله: (إلا ما شاء ربك) وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلت: هو استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار بما هو أغلظ منها كلها وهو سخط الله عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم. وكذلك أهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعا منهم وهو رضوان الله كما قال: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِينٌ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾⁽²⁷⁰⁾ ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو، فهو المراد بالاستثناء والدليل عليه قوله: ﴿عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُونٍ﴾⁽²⁷¹⁾ ثم قال: "ومعنى قوله في مقابلته ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾⁽²⁷²⁾ أنه يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب كما يعطي أهل الجنة عطاءه الذي لا انقطاع له فتأمله فإن القرآن يفسر بعضه بعضا"⁽²⁷³⁾.

ولكي يقرّ رأيه تجده يطعن في رأي أهل السنة إذ يُنعتهم بالمجبرة؛ قال: "ولا يخدعك عنده قول المجبرة: إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بالشفاعة"⁽²⁷⁴⁾. وقدح في عبد الله بن عمرو بن العاص ما رواه من حديث شريف يتضمن المعنى الموافق لأهل السنة يشتمل عصاة الموحدين والكفار، والحديث هو: "ليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابا". ثم قال الزمخشري: "وقد بلغني أن من الضلال من اغترّ بهذا الحديث فاعتقد أن الكفار لا يخلدون في النار وهذا ونحوه والعياذ بالله من الخذلان المبين"⁽²⁷⁵⁾؛ فأنت ترى كيف يتعامل مع الآراء المخالفة لمذهبه وكيف يقدر في مثل عبد الله بن عمرو بن العاص الذي يشهد الحديث الذي رواه على ما ذهب إليه أهل السنة. وأهل السنة

أثبتوا خلود الكفار في النار وبينوا من خلال آراء العلماء في الاستثناء بهذه الآية وفي سورة هود كذلك بأنها تشمل العصاة الموحدين وتشمل الكفار وبأن المستثنى العصاة لأنهم لا يخلدون في مذهبهم⁽²⁷⁶⁾؛ فهو استثناء من الخلود في النار لأن فساق الموحدين يخرجون منها. وقد قال البغوي (ت516هـ) في قوله عز وجل: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾⁽²⁷⁷⁾: "اختلفوا في هذا الاستثناء كما اختلفوا في قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾⁽²⁷⁸⁾: "قيل: أراد إلا قدر مدة ما بين بعثهم إلى دخولهم جهنم. يعني: خالدون في النار إلا هذا المقدار. وقيل الاستثناء: يرجع إلى العذاب وهو قوله: ﴿لَنَارٍ مَثْوَاكُمْ﴾ (الآية) أي خالد في النار سوى ما شاء الله من أنواع العذاب. وقال ابن عباس: يرجع إلى قوم سبق فيهم علم الله أنهم يسلمون فيخرجون من النار و"ما" بمعنى "من" على هذا التأويل⁽²⁷⁹⁾، فالاستثناء حسب ابن عباس لأهل الإيمان. وقد ذكر القرطبي (ت643هـ) عنه أيضا هنا أنه⁽²⁸⁰⁾ قال: "هذه الآية يوجب الوقف في جميع الكفار ومعنى ذلك أنها توجب الوقف فيمن لم يمت إذ قد يسلم. وقيل: إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا لغير عذاب. ومعنى هذه الآية معنى الآية التي في هود قوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَفَعُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾⁽²⁸¹⁾.

وفسر النسفي⁽²⁸²⁾ (ت710هـ): ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ أي يخلدون في عذاب النار الأبد كله (إلا ما شاء الله) إلا الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب السعير إلى عذاب الزمهرير⁽²⁸³⁾.

وذكر الشوكاني⁽²⁸⁴⁾ (ت1250هـ): قوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الآية): المعنى الذي تقتضيه لغة العرب في هذا التركيب أنهم يخلدون في النار في كل الأوقات إلا في الوقت الذي يشاء الله عدم بقائهم فيها. ورأى الزجاج: أن الاستثناء يرجع إلى يوم القيامة أي خالدين في النار إلا ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في الحساب. وهو تعسف لأن الاستثناء هو من الخلود الدائم ولا يصدق على من لم يدخل النار. وقيل: الاستثناء راجع إلى النار أي إلا ما شاء الله من تعذيبهم بغيرها في بعض الأوقات كالزمهرير، وقيل: الاستثناء لأهل الإيمان و"ما"

بمعنى "من" أي إلا من شاء الله إيمانه فإنه لا يدخل النار. وقيل: المعنى إلا ما شاء الله من كونهم في الدنيا بغير عذاب⁽²⁸⁵⁾ ثم أضاف قائلاً⁽²⁸⁶⁾: "وكل هذه التأويلات متكلفة والذي ألجأ إليها تعارض بين عام وخاص لاسيما بعد وروده في القرآن مكررا كما هو في سورة هود: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾⁽²⁸⁷⁾."

ولما كان المعتزلة يعتقدون أن الله تعالى شاء الهداية من المشركين أجمعين فلم تقع من أكثرهم قدر الزمخشري شرطا محذوفا حين فسر قوله عز وجل: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾⁽²⁸⁸⁾ "يعني فإن كان الأمر كما زعمتم أن ما أنتم عليه بمشيئة الله فله الحجة البالغة عليكم على قود مذهبهم"⁽²⁸⁹⁾ على أساس أن أكثر المعتزلة يرون أن الله تعالى هدى الكافرين فلم يهتدوا، ونفعهم بأن قواهم على الطاعة فلم ينتفعوا، وأصلحهم فلم يصلحوا⁽²⁹⁰⁾؛ لذا فإن ما زعموه لأنفسهم مما هم عليه بمشيئة الله هو عليهم وليس لهم، يتحملون في إطاره تبعات ما اختاروه. ويظهر أن تقدير الشرط من الزمخشري يتجه إلى تعزيز رأي المعتزلة السابق.

وفي الآية: ﴿فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾⁽²⁹¹⁾ يوظف التقدير ليثبت أحد أصول المذهب وهو الخذلان الذي هو عندهم⁽²⁹²⁾ تَزَكُّ الله - سبحانه - أن يحدث من الألفاظ والزيادات ما يفعله بالمؤمنين؛ فترك الله أن يفعل هو الخذلان من الله للكافرين، ثم قال مقدرا مضافا بعد الفعل (حق): "أي كلمة الضلالة وعلم الله أنهم يضلّون ولا يهتدون" ثم جعل انتصاب (فريقًا) بفعل محذوف مضمّر يفسره ما بعده كأنه قيل: وخذل فريقا حق عليهم الضلالة⁽²⁹³⁾.

وجعل الزمخشري قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوْا عَنْ سَبِيلِكَ﴾⁽²⁹⁴⁾ دعاء بلفظ الأمر كقوله تعالى: ﴿اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾⁽²⁹⁵⁾ ومنع أن يكون اللام للتعليل في [لِيُضِلُّوْا] وأن الفعل المنصوب بها على أساس أن موسى عليه السلام أخبر أن الله تعالى إنما مدّهم بالزينة والأموال وما يتبع ذلك من النعم من أجل استدراجهم كي يزدادوا إثما وضلالة. غير أن الزمخشري ردّ معنى التعليل في اللام لأنه يرى على أحد أصول المعتزلة أن الله تعالى لا يملي على العباد الضلالة ويحاسب عليها⁽²⁹⁶⁾. وحين علم من قوله عز وجل: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي

الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ⁽²⁹⁷⁾ أن الآية الكريمة تقتضي امتناع أن يشاء الله إيمان الخلق بصيغة الكلية لكنه شاء ممن آمن لا ممن كفر لأن مقتضى لو الامتناع عمد إلى تقدير مفعول؛ فقال: (ولو شاء ربك) "مشيئة القسر والإلجاء"⁽²⁹⁸⁾ وبهذا أحال أن يكون الله عز وجل قد أراد إيمان العباد كلهم على سبيل القسر وبأن المشيئة المرادة في الآية لم تقع⁽²⁹⁹⁾.

وهو في قوله عز وجل: ﴿بَقِيَّةُ اللَّهِ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾⁽³⁰⁰⁾ يجعل البقية إلى الله من حيث إنها رزقه الذي يجوز أن يضاف إليه بينما يمنع أن يضاف الحرام إلى الله سبحانه أو أن يسميه رزقا؛ لذا قال: "يجوز أن يراد: ما يبقى لكم من عند الله من الطاعات خير لكم كقوله: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ﴾"⁽³⁰¹⁾ وإضافة البقية إلى الله من حيث إنها رزقه الذي يجوز أن يضاف إلى الله. وأما الحرام فلا يضاف إلى الله ولا يسمى رزقا⁽³⁰²⁾. ومن هذا ما ذكره عند تفسير الآية: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾⁽³⁰³⁾: "وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الذي يستأهل أن يضاف إلى الله ويسمى رزقا منه"⁽³⁰⁴⁾. ومعتقد أهل السنة هو أن لا خالق ولا رازق إلا الله لقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾⁽³⁰⁵⁾ وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾⁽³⁰⁶⁾ فسر إمام الحرمين معنى الرزق بأن كل ما انتفع به منتفع هو رزق له، ولم يفرق بين كونه متعديا بالانتفاع أو غير متعد به؛ فلزم عنده على هذا الأصل أن يكون الغصب رزقا للغاصب إذا انتفع به؛ ولئن كان المعتزلة قد استكروه فإنه نص مذهبهم على أساس أن كل منتفع بشيء مرزوق به⁽³⁰⁷⁾. وذهب ابن المنير في السياق نفسه إلى أنه إذا كان الرزق كل ما يقيم به العباد بنيتهم وجب دخول الحرام في هذا الإطلاق⁽³⁰⁸⁾.

ويتساءل الزمخشري عن إسناد الملائكة فعل التقدير لأنفسهم رغم أنه لله وحده دون أن يقولوا: قدر الله. يجيب مدرجا خلفية المعتزلة في تفضيل الملائكة مبينا بأن ذلك إنما كان لقربهم من الله تعالى ولاختصاصهم به وليس هذا لأحد غيرهم؛ كما يقول المقرَّبون من الملك أو خاصته: أمرنا بكذا، ودبرنا كذا، وليس الأمر والمدير

إلا الملك لا هم⁽³⁰⁹⁾. ويستعمل النحو لإقرار بعض أصول المعتزلة مثل نفي الرؤية عند الآية الكريمة: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾⁽³¹⁰⁾ بيانه معنى (لن) وضمته معنى اعتقاده بأن الله عز وجل لا يرى. قال: "فإن قلت: ما معنى لن؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه لا. وذلك أن لا تنفي المستقبل. تقول: لا أفعل غدا؛ فإن أكدت نفيها قلت: لن أفعل غدا. والمعنى: أن فعله ينافي حالي كقوله ﴿لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾⁽³¹¹⁾ فقوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾⁽³¹²⁾: نفي الرؤية فيما يستقبل ولن تراني تأكيد وبيان؛ لأن النفي منافٍ لصفاته⁽³¹³⁾ وممن بين تحميل الزمخشري اعتقاده في لن أنها لتأييد النفي ابن مالك. أما غيره فقالوا بأنها ليست للتأييد لأنها لو كان كذلك "لم يقيد منفيها باليوم في قوله: ﴿فَلَنْ أَكَلَّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾⁽³¹⁴⁾، ولم يصح التوقيت في: ﴿لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى﴾⁽³¹⁵⁾، ولكان ذكر الأبد في: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾⁽³¹⁶⁾ تكرارا والأصل عدمه. واستفادة التأييد في: ﴿وَلَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ ونحوه من خارج⁽³¹⁷⁾. وقد وافق ابن عطية الزمخشري على إفادة (لن) التأييد لأنه قال في قوله: (لن تراني): "لو بقينا على هذا النفي لتضمن أن موسى لا يراه أبدا ولا في الآخرة" لكنه استدرك بأنه "ثبت في الحديث المتواتر أن أهل الجنة يرونه"⁽³¹⁸⁾. وأبرز الزملكاني خلاف الزمخشري أن (لن) تنفي بغير امتداد النفي وبأن (لا) يمتد معها النفي؛ والسر في ذلك حسبه أن الألفاظ تشاكل المعاني؛ و(لا) آخرها الألف واللام يصح أو قل يمكن امتداد الصوت معها وليس الأمر كذلك مع النون؛ لذا طابق كل لفظ معناه؛ فجاء بـ (لن) حيث لم يرد به النفي المؤبد وإنما أراد به النفي في الدنيا؛ فقال (لن تراني) وأتى بـ (لا) في قوله: [لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ] وأراد نفي الإدراك على الإطلاق والإدراك مغاير للرؤية⁽³¹⁹⁾.

وبيين الزمخشري عند الآية: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ﴾⁽³²⁰⁾ أن (ذلك) "إشارة إلى الوعيد وأن الغضب والعذاب يلحقانهم بسبب استحبابهم الدنيا على الآخرة واستحقاقهم خذلان الله بكفرهم"⁽³²¹⁾.

وهو حين يفسر قوله عز وجل: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ﴾⁽³²²⁾ يتساءل عن محل الجملة (يرزقكم) من الإعراب ثم يجيب بثلاثة أوجه، تجد في الوجهين الأولين

انسجاما مع مذهب المعتزلة في خلق العبد لأفعاله رغم أن المعتزلة لم يقصدوا في مفهومهم لخلق العباد أفعالهم معنى الإيجاد وإنما هي أفعال محكمة بالعلم في إطار ما يقدرون على علمه ومخصصة بالإرادة ومقدرة بالقدر في مجال حد لا يرقى إلى التساوي مع علم الله تعالى، ولا مع إرادته وقدرته. أما الوجهان المذكوران، فالأول: يرزقكم صفة لخالق. والثاني: لا محل له من الإعراب إن أريد به التفسير. وخالق مرفوع محلا بفعل يدل عليه هذا بتقدير: هل يرزقكم خالق غير الله⁽³²³⁾، وهذا التقدير يثبت خالقا غير الله لما في الصفة من تقييد لكنه خالق لا يرزق وهذا هو الذي رأيناه يتناغم مع الاعتزال. على أن الوجه الثالث في إعرابه جَعَلُهُ (يرزقكم) ابتدائية مستأنفة. وقد استحسنته أهل السنة طبعاً لأنه ينفي أن يكون خالق غير الله سبحانه⁽³²⁴⁾، وبأنه سبحانه الرازق حقيقة. أما ابن آدم فرازق تجوّزا لأنه يملك ملكا منتزعا⁽³²⁵⁾.

ويخرج قوله عز وجل: ﴿أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾⁽³²⁶⁾ على المفعول لأجله إقرارا لمعتقده في إحباط الكبيرة للطاعات قائلا: "منسوب بالموضع على أنه مفعول له، وفي متعلّقه وجهان: أحدهما أن يتعلق بمعنى النهي فيكون المعنى: انتهوا عما نُهيْتُمْ عنه لحبوط أعمالكم: أي لخشية حبوطها على تقدير حذف المضاف كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضِلُّوا﴾⁽³²⁷⁾. والثاني: أن يتعلق بنفس الفعل ويكون المعنى: أنهم نهوا عن الفعل الذي فعلوه لأجل الحبوط لأنه لما كان بصدد الأداء إلى الحبوط جعل كأنه فعل لأجله وكأنه العلة، والسبب في إيجاده على سبيل التمثيل كقوله تعالى: ﴿لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾⁽³²⁸⁾، ثم أضاف متسائلا: "فإن قلت لخص الفرق بين الوجهين. قلت: تلخيصه أن يقدر الفعل في الثاني مضموما إليه المفعول كأنهما شيء واحد. ثم يَصُبُّ النهي عليهما صبّا. وفي الأول يقدر النهي موجهاً على الفعل على حياله ثم يعلل له منهيا عنه. فإن قلت: بأي النهيين تعلّق المفعول له؟ قلت: بالثاني عند البصريين مقدرا إضماره عنده الأول كقوله تعالى: ﴿آتُونِي أَفْرَغْ عَلَيْهِ قَطْرًا﴾⁽³²⁹⁾ وبالعكس عند الكوفيين، وأيّهما كان فمرجع المعنى إلى أن الرفع والجهر كلاهما منصوب آداؤه إلى حبوط العمل"⁽³³⁰⁾.

وهو في إعرابه (فضلا) من قوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾⁽³³¹⁾ ينزع منزعه مذهباً حين ذكر أن الرشد ليس فعل الله وإنما هو فعل الراشدين: "فضلاً مفعول له أو مصدر من غير فعله. فإن قلت: من أين جاز وقوعه مفعولاً له والرشد فعل القوم والفضل فعل الله تعالى والشرط أن يتحد الفاعل؟ قلت: لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه صار الرشد كأنه فعله؛ فجاز أن ينتصب عنه أو لا ينتصب عن: الراشدون. ولكن عن الفعل المسند إلى اسم الله تعالى، والجملة التي هي (أولئك هم الراشدون): اعتراض، أو عن فعل مقدر كأنه قيل: جرى ذلك، أو كان ذلك فضلاً من الله. وأما كونه مصدراً من غير فعله فإن يوضع موضع: رُشداً؛ لأن رُشدَهم فضل من الله لكونهم موفقين فيه. والفضل والنعمة بمعنى الإفضال والإنعام"⁽³³²⁾ فالمصنف كما ترى جعل (فضلاً) مفعولاً لأجله وذلك لجعله الرشدَ فعلَ القوم. وفي هذا اعتزال. وقد علق أبو حيان على تقديره: "كأن ذلك فضلاً" بأنه ليس من مواضع إضمار كان التي لها شروط مبسطة في النحو⁽³³³⁾.

ومن إعرابه الذي وظفه لإقرار بعض أصول الاعتزال ما اعتمده عند الآية: ﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا﴾⁽³³⁴⁾. إذ نصب (رهبانية) بفعل مقدر يدل عليه الفعل المذكور على معنى أحدثوها من عند أنفسهم: "وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر تقديره وابتدعوا رهبانية (ابتدعوها) يعني وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها"⁽³³⁵⁾. ولما كان (جعل) بمعنى خلق عندهم حمل المصنف (جعلناهم) على معنى وقفناهم للتراحم والتعاطف بينهم وذلك ليتجنب أن يكون ذلك مخلوقاً لله عز وجل وليؤكد أن ما يفعلونه لا يفعله الله ولا يخلقه⁽³³⁶⁾ إذ الرهبانية يرون فعل العبد باختياره وقد ذكر القرطبي للزجاج تفسيره: أي ابتدعوها رهبانية كما تقول: رأيت زيدا وعمرا كلمت. وقيل: إنه معطوف على الرأفة والرحمة. والمعني على هذا: أن الله تعالى أعطاهم إياها فغيروا وابتدعوا فيها، وفيها قراءتان: فتح الرأف وهي الخوف من الرهب. والثانية: ضم الرأف منسوبة إلى الرهبان الذين حملوا أنفسهم المشقات ممتنعين عن المطعم والمشرب والنكاح والتعلق بالكهوف

والصوامع⁽³³⁷⁾. ورأى بعضهم أن عطف (رهبانية) على ما قبلها؛ وبأن (ابتدعوها) نعت لها بمعنى: وجعلنا في قلوبهم رافة ورحمة ورهبانية مبتعدة من عندهم أي ووقفناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها⁽³³⁸⁾.

ولا يقتصر المصنف على اعتماد الإعراب في إقرار الاعتزال وإنما سعى إلى الاستعانة بالأساليب في تعزيز مراده المذهبي من ذلك ما ذهب إليه في توجيهه لأسلوب النفي عند الآية: ﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾⁽³³⁹⁾. قال: ﴿وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ﴾: أي وما كنت قط عابدا فيما سلف ما عبدتم فيه: يعني: لم تعهد مني عبادة صنم في الجاهلية؛ فكيف ترجى مني في الإسلام؟⁽³⁴⁰⁾، فقد حافظ على عدم اتباع النبي لنبي سابق؛ ولما كان الرسول - صلى الله عليه وسلم قد تعبد الله في غار حراء قبل البعث والوحي؛ وعلى هذا ألا يكون الزمخشري قد أخلّ باعتقاد المعتزلة الذي يذهبون فيه إلى أن الناس كلهم متعبدون بمقتضى العقل بموجب النظر في آيات الله وأدلة توحيده ومعرفته؟ وهل يمكن القول أن ذلك يحملهم إلى الظن برسول الله - صلى الله عليه وسلم؟⁽³⁴¹⁾.

المحصلة:

- للعقل وظيفة أساسية عند المعتزلة وهي النظر والاستدلال باعتباره قوة يتوصل بها إلى اكتساب العلوم وإلى العلم الذي يبعد القبح أو الشر ويدعو إلى الحسن أو إلى الخير.

- عدّ المعتزلة العقل مصدرا للمعارف الدينية ومعيارا توزن به حقائقها ولكن معتدليهم وازنوا بين العقل والنقل والسمع، وهم حين أوجبوا مطابقة العقل في بحث المسائل إنما كانوا يهدفون إلى إبعاد الخرافات والأساطير من دائرة الحقيقة الدينية التي ربطوها بالتوحيد أو بوحداية الله تعالى المجردة عن كل نقص وشائبة.

- التأويل أو التفسير بالرأي لا يعدوا أن يكون سوى اجتهد، اجتهد الفقهاء والعلماء إن راعى الشروط وأدوات التفسير كان مقبولا محمودا وإن جانبها رفض وعد مذموما. وعلى هذا ليس المراد بالتأويل حينئذ التأويل الغيبي الوارد في القرآن الكريم لأن الوارد في القرآن الكريم «علم إلهي» اختص الله سبحانه به واستأثر بعلم الغيب

كله: غيب الدنيا وغيب الآخرة وهو في القرآن الكريم إخبار بغيب سواء أكان في الدنيا أم في الآخرة وتشهد به آيات كثيرة على أنه لله وحده عز وجل.

- أقام الزمخشري التأويل بإبراز معالمه في ضوء العقل والشرع واللغة وطبق ذلك من خلال كشفه على المتشابه بما يحقق التكامل بينه وبين المحكم لكشف إعجاز القرآن الكريم وتناسق معانيه ورد تحامل الطاعنين والخصوم وخطأ التفسير والترجمة .

- لا يتحقق التأويل عند الزمخشري إلا بجعل المتشابه محورا للتفسير في إطار المحكم المفصل وبالإلزام المفسر المؤهلات العلمية والكلامية كالدراية باللغة والنحو والرواية والفقه وأصوله وماله علاقة بعلم الكلام لأنه يكشف التعاضد بين المحكم والمتشابه في أداء مقاصد الدين. ولا يكون التأويل عنده في هذا المنظور إلا للعالم الفطن الذي يقترب من إدراك التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة .

- زواج في التأويل بين اللغة والعقل تأكيداً لأصول مذهبه التي تمثل عند فرقته خلاصة ما يدعو إليها القرآن الكريم.

- وظف الدلالة اللغوية والإعراب في الانتصار لأصول مذهبه الاعتزالي.

- جوهر الخلاف بين المعتزلة عموماً وبين أهل السنة هو في سلطة العقل من ناحية مداه وحدوده.

- الزمخشري مستخف في اعتزله ومقتصد ومكثر من التساؤل، يستقصي المسائل استقصاء ويتمثلها ويرد عليها بمهارة، وهو أبرع المعتزلة في تأويل أي الذكر الحكيم لتوافق أصولهم تنزيهاً لله تعالى عن أن يشابه مخلوقاته أو عن كل تجسيم أو تحيز.

- يوافق أهل السنة في بعض المسائل ويخالف فرقته ولعل هذا هو الذي جعل بعض الباحثين يعده معتزلياً معتدلاً.

-النقاش بين المعتزلة والسنة طويل وميدان الأخذ والرد فيه مبني على علم الكلام ويستطيع الدارس أن يكتشف من خلال كشف الزمخشري أن أهل السنة قد قبلوا مسائل كثيرة منه واعتمدوها أرضية لتفاسيرهم .

الهوامش والتوضيحات

- 1- انظر د. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 1998م، ج1، ص355. وكذا جولد زيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د. عبد الحليم النجار، دار اقرأ، ط 5، بيروت 1992م، ص137-138.
- 2- انظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، 1983م، ص89 وما بعدها.
- 3- البقرة: 03.
- 4- الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ط 1، 1977م، ج1، ص126.
- 5- م ن، ج1، ص128-129.

6- م ن، ج1، ص.129

7- انظر د. زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ط1، ص.63

8- دلّ الأول على تطرف إلى اليسار زعم فيه أن مقاتلي علي بمن في ذلك عائشة وطلحة والزبير كل منهم كافر؛ وهم الخوارج. ومثل الثاني موقفا معتدلا وهو ذلك الذي اتخذه واصل ابن عطاء. والثالث: أهل السنة والجماعة الذين قالوا بإسلام الفريقين المتحاربين في معركتي الجمل وصفين. انظر م ن، ص68-69

9- انظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص81-82

10 - البقرة: 26. قرأ ابن محيصن (يستحي) بكسر الحاء وياء واحدة ساكنة. روي ابن كثير هذا وهي لغة تميم وبكر بن وائل نقلت فيها حركة الياء الأولى إلى الحاء. انظر الكشف، ج1، ص264. وكذا تفسير القرطبي، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، دار الشعب القاهرة ط 2، 1372هـ، ج1، ص242

11- الكشف، ج1، ص 263-264

12- البيت للمتنبى (الديوان، ج1، ص165) بشرح البرقوق. وروي البيت كذلك (إذا ما استجبت) من الاستجابة.

13- الواحدي (علي بن أحمد أبو الحسن)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار العلم -الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1415هـ، ط1، ج1، ص97. وكذا القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص241-242

14- انظر الإنصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، هامش الكشف، ج1، ص263، قال الفخر الرازي قبله أن الحياء عرض نفسي له أول هو انكسار يحصل في النفس وله غرض يتمثل في ترك الله تعالى الفعل، ولما كانت أوائل الأعراض النفسية كالرحمة والفرح والسرور والغضب والتي هي غليان القلب لا تحمل في حق الله عز وجل، كذلك الحياء لا يحمل لفظ الحياء على انكسار النفس وإنما على الغرض منه وهو ترك الفعل. انظر مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي (د ت)، بيروت، ج2، ص132-133. وكذا محمد بن محمد الغزي (ت1061هـ)، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، تحقيق خليل محمد العربي الفاروق الحديثة، القاهرة ط 1، 1415هـ، ج2، ص20. مكتبة التفسير وعلوم القرآن قرص مضغوط، مركز التراث للحاسب الآلي، عمان الأردن 1999م

15- البقرة: 26.

16- ذكر الزمخشري البيت الذي قبله في كتابه أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ص.341

17- الكشف، ج1، ص.267

- 18- البقرة: 09. 20-
- 19- الكشاف، ج1، ص170-171.
- 20- البيت الكامل ذكره الشريف الجرجاني في حاشيته؛ الكشاف، ج1، ص171.
- لا خير في الحب لا ترجى نوافله ** فاستمطروا من قريش كل منخدع
تخال فيه إذا خاتلته بلها ** عن ماله وهو وافي العقل والورع
- 21- والبيت بأكمله هو:
- تلك الفتاة التي علقتها عرضا ** إن الحليم وذا الإسلام يختلب.
- انظر حاشية الشريف الجرجاني، هامش الكشاف، ج1، ص171.
- 22- انظر م ن، هامش الكشاف، ج1، ص170-171. وانظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج3 ص74، ج4، ص69.
- 23- الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثماني، دار إصدار التراث العربي، بيروت (د ت)، ج1، ص145.
- 24- الحجر: 60.
- 25- الكشاف، ج2، ص294. وكذا تفسير البضاوي (ت791هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل تحقيق عبد القادر عرفات العشا حسونة دار الفكر بيروت 1966م ج3، ص376. ج4، ص272. وانظر تفسير أبي السعود (ت951هـ)، ج6، ص83. وكذا الألوسي، روح المعاني، ج4، ص30، ج14، ص67.
- 26- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج2، ص294.
- 27- انظر د. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص138.
- 28- آل عمران: 07.
- 29- الكشاف، ج1، ص412.
- 30- المحكم والمتشابه في القرآن معناه أن من القرآن ما اتضحت دلالاته على مراد الله عز وجل منه، ومنه ما خفيت دلالاته على هذا المراد الكريم؛ فالأول هو المحكم. والثاني هو المتشابه. وقد اختلف العلماء في ذلك بيد أن الذي اتفقوا عليه ولا يمكن أن يختلفوا فيه هو أنه لا تعارض بين كون القرآن كله محكما أي متقنا وبين كونه كله متشابها أي يشبه بعضه بعضا في الإتيان والإحكام والانقسام إلى ما اتضحت دلالاته على مراد الله وما خفيت دلالاته. وقد أطلق المحكم مقابل المنسوخ تارة وعلى ما يقابل المتشابه تارة أخرى أريد به على الاصطلاح الأول الحكم الشرعي الذي لم ينسخ، وأريد به على الاصطلاح الثاني ما جاء من نصوص الكتاب والسنة دالا على معناه بوضوح لا خفاء فيه. انظر محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتبة

- البحوث والدراسات ، دار الفكر ، بيروت ، ط 1 1996م ، ج2، ص195-196. والكشاف، ج1، ص 412.
- 31-الكشاف، ج2، ص.412
- 32- آل عمران: 08.
- 33- حقائق التأويل، النجف، 1936، ج5، ص.23
- 34-الأعراف: 143.
- 35- صحيح البخاري 7168-7170. وكذا جامع الترمذي: 2612.
- 36-الأعراف: 143 .
- 37-الأعراف: 143.
- 38-الأعراف: 143.
- 39- الكشاف، ج2، ص112-116. ج4، ص.61
- 40- انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب الثالث والعشرون، عني بتصحيحه ونشره الأب رتشارد يوسف اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت 1957م ص266 وما بعدها. وكذا ابن القيم، الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، اختصره الشيخ محمد بن الموصلي دار الكتب العلمية ، بيروت ،(د ت) ص171-172-
- 41- إبراهيم: 10.
- 42- الكشاف، ج2، ص.369
- 43- البقرة: 286.
- 44- م ن، ج1، ص408. وانظر ابن المرتضى اليماني (ت840هـ)، إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر ، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1 ، 1983م، ص.325
- 45- النحل: 90.
- 46- الكشاف، ج2، ص.424
- 47-انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج2، ص.425
- 48- الكهف: 28.
- 49- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد،(د ت)، طبعة خاصة بورثة المحقق ، ج1، ص.328
- 50- الكشاف، ج2، ص.482
- 51- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، طبعة جديدة بعناية الشيخ زهير جعيد، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1992م ، ج7، ص167.

- 52- انظر تفسير النسفي(ت710هـ)مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، (د.ت)، ج3، ص12. مكتبة التفسير وعلوم القرآن مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن 1999م.
- 53-المؤمنون: 01.
- 54-الكشاف، ج3، ص25.
- 55-انظر شرح العقيدة الطحاوية، ص356. وانظر سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (ت1233هـ)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض (د.ت)، ص76. وكذا عبد الواحد بن عبد العزيز بن الحارث التميمي، اعتقاد الإمام ابن حنبل (د.ت)، ص301.
- 56- حافظ بن أحمد حكيم (ت1377هـ)، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق عمر بن محمود أبو عمر ،دار ابن القيم، الدمام ، ط 1 ، 1990م، ج2، ص 602.
- 57- المؤمنون: 04.
- 58- الكشاف، ج3، ص26.
- 59- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص539-566. والماتريدي (ت331هـ)، كتاب التوحيد، تحقيق د فتح الله خفيف ، دار المشرق ، بيروت،(د.ت) ج1 ص228، وابن تيمية (ت728هـ)، منهاج السنة النبوية، ج1، ص459، ج1، ص109. كتب ورسائل ابن تيمية في العقيدة، تحقيق عبد الرحمن محمد قاسم النجدي ج8، ص404. مكتبة ابن تيمية ن، مكتبة العقائد والملل مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي عمان الأردن 1999م. والإيجي (ت756هـ)، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي ، القاهرة (د.ت)، ج2، ص119. ومرعى بن يوسف بن أبي بكر (ت1033هـ)، رفع الشبهة والغرر عن يحتج على فعل المعاصي بالقدر، تحقيق أسعد محمد المغربي، دار حراء، مكة المكرمة، ط1، 1410هـ، ص39. وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار الفكر اللبناني ، ط 1 ، 1992م ، ص246 وما بعدها. وكذا نوران الجزيري قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1992م ، ص159 فما بعدها.
- 60- الشعراء: 36.
- 61- هو صاحب المنزلة بين المنزلتين: كَفَرَهُ الخوارج وهو مؤمن عند المرجئة أَمَرُوا حَكَمَهُ اللهُ تعالى. ومنافق عند الحسن البصري وعمر بن عبيد. وهو فاسق عند واصل بن عطاء الذي تبعه فيه عمرو بن عبيد. وتبعاً لهذه التسمية أَمَرُوا حَكَمَهُ. وقد خلده المعتزلة في النار. انظر ابن تيمية، العقيدة الواسطية، تحقيق محمد بن عبد العزيز بن مانع، الرئاسة العامة لإدارات البحوث والإفتاء ، الرياض ، ط 3 ، 1412هـ، ص39-40. والعقيدة الإصفهانية، تحقيق إبراهيم سعيداني ، مكتبة الرشد الرياض ، ط1، 1415هـ ، ص85.
- 62- الكشاف، ج3، ص111-112.

- 63- القصص: 41.
- 64- قال فخر الدين الرازي في الآية: 73 من سورة الأنبياء والآية: 41 من سورة القصص في اللفظ (جعل) على الأساس اللغوي: "وجعل الشيء شيئاً آخر، عبارة، عن تحصيل تلك الصفة فيه. يقال: فلان جعل هذا الثوب أسود أو أبيض أي حصل فيه صفة السواد وصفة البياض فكذا ههنا: المراد من جعلهم أئمة الهدى وأئمة النار خلق صفة الهدى وصفة الضلال فيهم" : القضاء والقدر، ضبط نصه وصححه وعلق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط 2 ، 1994م ، ص.147
- 65- الزخرف: 19.
- 66-الكشاف، ج3، ص.180
- 67-انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، ص313، 325. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص105. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص.133
- 68- الزمر: 03.
- 69-الكشاف، ج3، ص.386
- 70- الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، ص328. وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج3، ص386-387
- 71- الزمر: 08.
- 72- م ن، ج1، ص 328.
- 73- الكشاف، ج3، ص389-390
- 74- الزمر: 67.
- 75 الكشاف، ج3، ص.408
- 76- فصلت: 15.
- 77- الكشاف، ج3، ص448-449
- 78- الشورى: 11.
- 79-الكشاف، ج3، ص462-463
- 80- انظر الغزالي أبو حامد، المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي ، الجفان والجابي ، قبرص ط 1، 1987م ، ص48-52. وكذا ابن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين وأبو فراس النعساني الحلبي ، دار الفكر بيروت ، 1398هـ ، ص130، وكتابه: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو

- المعطلة والجهمية، دار الكتب العلمية ط 1 ، 1984م ، ص90. وكذا سليمان بن عبد الله بن محمد، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، مكتبة الرياض الحديثة الرياض (د.ت)، ص.677
- 81- الحجرات: 02.
- 82- الكشف، ج3، ص.557
- 83- انظر الباقلاني، كتاب التمهيد، الباب التاسع عشر، فصل 383، ص.227
- 84- الحجرات: 11.
- 85- الكشف، ج3، ص.567
- 86- م ن، ج3، ص.567. انظر أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج9، ص518، والألوسي، روح المعاني، ج26، ص.155
- 87- الانشقاق: 05.
- 88- الكشف، ج4، ص.234
- 89- شرح الأصول الخمسة، ج1، ص.96
- 90- الأعلى: 11.
- 91- الكشف، ج4، ص.244. وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج4، ص.263
- 92- السجدة: 07.
- 93- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص.49
- 94- التين: 04.
- 95- الكشف، ج3، ص.241
- 96- السجدة: 06.
- 97- اللمع، ص.85. وكذا القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص.49. وكذا د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ص.236.
- 98- الأعراف: 16.
- 99- الكشف، ج2، ص.70
- 100 الرعد: 31.
- 101- الكشف، ج2، ص.360
- 102- البقرة: 255.
- 103- الزمر: 67.
- 104- م ن، ج1، ص.385-386
- 105- آل عمران: 08.

- 106- الكشف، ج1، ص413-414.
- 107- المائدة: 41.
- 108- م ن، ج1، ص613-614.
- 109- الكشف، ج1، ص31.
- 110- كتاب التمهيد، ص227.
- 111- انظر م ن، ص303 (الباب السابع والعشرون). والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص338-339. وفخر الدين الرازي، القضاء والقدر، ص57 وما بعدها. ومحمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص85-86. وكذا أحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص45.
- 112- الصافات: 96.
- 113- انظر ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، هامش الكشف، ج1، ص31.
- 114- انظر الكشف، ج1، ص62.
- 115 العلق: 01.
- 116- انظر ابن خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد، ت370هـ)، إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، ص25. وكذا تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1965م، ج1، ص98.
- 117- الفاتحة: 01.
- 118- الكشف، ج1، ص49.
- 119- أل الجنسية إما لاستغراق الأفراد وهي التي تخلفها "كل" حقيقة قوله تعالى: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ النساء:28. وإما لاستغراق خصائص الأفراد فتخلفها "كل" مجازا كقولك: زيد الرجل علما أي الكامل في هذه الصفة، ومنه قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ البقرة:1. وإما التعريف الماهية وهي التي تخلفها "كل" لا حقيقة ولا مجازا نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ الأنبياء:30. وقولك: والله لا أتزوج النساء أو لا ألبس الثياب، ولهذا يقع الحنث بالواحد منهما. ويقول البعض في هذه: إنها لتعريف العهد لأن الأجناس أمور معهودة في الأذهان متميز بعضها عن بعض، ويقسم المعهود إلى شخص وجنس. والفرق بين المعرف بأل هذه وبين اسم الجنس النكرة هو الفرق بين المطلق والمقيد لأن الألف واللام هذه دال على الحقيقة بقيد حضورها في الذهن أما اسم الجنس النكرة فيدل على مطلق الحقيقة لا باعتبار قيد.
- انظر ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج1، ص93-94. وكذا شرح قطر الندى وبل الصدى، ص124-125.

- 120- انظر حاشية الشريف على بن محمد بن علي السيد زين الدين أبي الحسن الجرجاني، هامش الكشف، ج1، ص.50
- 121- انظر ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج1، ص93-94. وكذا شرح قطر الندى وبل الصدى، ص124-125
- 122- انظر الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص.152
- 123- التغبين: 01.
- 124- الكشف، ج4، ص112. وفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص.227
- 125- انظر م ن، ج4، ص.113
- 126- البقرة: 02.
- 127- انظر ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص.93
- 128- انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشف، ج1، ص.52
- 129- البقرة: 03.
- 130- الكشف، ج1، ص126-127
- 131- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص329 وما بعدها. وكذا فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص.24.
- ويتناول الإيمان عند الخوارج المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكتاب والسنة. ويتناول طاعة الله في جميع ما أمر به من الأفعال والتروك صغيرا أو كبيرا؛ فمجموعها عندهم الإيمان وترك كل خصلة منها كفر.
- وذكر المحدثون في الإيمان وجهين: الأول: المعرفة إيمان كامل وهي الأصل، وكل طاعة بعد ذلك إيمان على حده ولا يكون شيء من هذه الطاعات إيمانا إلا إذا رتبت على الأصل الذي هو المعرفة؛ ومن ثم قالوا: إن الجحود وإنكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة. ولم يجعلوا شيئا من الطاعات إيمانا بغير معرفة وإقرار، ولا شيئا من المعاصي كفرا دون جحود وإنكار. الثاني: الإيمان اسم لكل الطاعات وهو إيمان واحد، وعدّوا الفرائض والنوافل كلها من الإيمان وأن الذي ترك شيئا من الفرائض قد انتقص إيمانه؛ ولكن تارك النوافل لا ينتقص إيمانه. ومنهم القائل: الإيمان اسم للفرائض دون النوافل. وانظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص149. وكذا الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، ج2، ص.24.
- 132- البقرة: 03.
- 133- الكشف، ج1، ص.132
- 134- الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص.30.
- 135- يونس: 59.

- 136- طه: 131.
- 137- الكشف، ج2، ص.560
- 138- الروم: 40.
- 139- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص.322
- 140- انظر الباقلاني، كتاب التمهيد (الباب الثلاثون)، ص328. وكذا تفسير القرطبي، ج1، ص177-178. وتفسير البيضاوي، ج1، ص58. وجاء في لسان العرب مادة (رزق): الأرزاق نوعان: ظاهرة للأبدان كالأحداث وباطنة للقلوب والنفوس كالمعارف والعلوم، ج10، ص.115
- 141- انظر أحمد بن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشف من الاعتزال، هامش الكشف، ج1، ص132-133. وكذا القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص.178
- 142- فاطر: 03.
- 143- الذاريات: 58.
- 144- هود: 06.
- 145- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص77، ج2، ص.3.
- 146- م ن، ج1، ص.77
- 147- انظر فخر الدين الرازي، القضاء والقدر ضبط نصه وصححه وعلق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1994م، ص131-132.
- 148- الانتصار والرد على بن الراوندي، ص.178
- 149- البقرة: 21.
- 150- الكشف، ج1، ص230-231.
- 151- الكتاب، ج2، ص.148
- 152- م ن، ج3، ص.332
- 153- م ن، ج4، ص.232
- 154- انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج4، ص.229
- 155- طه: 44.
- 156- الشورى: 17.
- 157- الشورى: 18.
- 158- الكشف، ج2، ص.229
- 159- م ن، ج1، ص.230
- 160- انظر الآيات الكريمة في ذلك؛ محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص747-748.

- 161- م ن، ص 747 - 748.
- 162- م ن، ص 747 - 748.
- 163- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص.89
- 164- الكشف، ج1، ص.231
- 165- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص35. والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص114-115-339. والشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص57. وابن المرتضى، باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، اعتنى بتصحيحه توما أرلاند، دار صادر، بيروت، ص6. ودي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص87. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص100. ود. أحمد محمد الحوفي، الزمخشري، ص.148
- 166- انظر د. علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، ص.301
- 167- البقرة: 21.
- 168- يراد بالتقوى في الطاعة الإخلاص، ويراد في المعصية الترك والحذر. والعبادة فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه. انظر الجرجاني، التعريفات، ص78-79-160.
- 169- انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج2، ص101.
- 170- الذاريات: 56.
- 171- الذاريات: 57.
- 172- انظر إمام الحرمين عبد الملك ابن عبد الله الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، علق عليه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، ص 104.
- 173- انظر مفاتيح الغيب، ج2، ص101. وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج1، ص156-157.
- 174- انظر الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، ص64-65. والأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص313. والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص3. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص201. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص118. والشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص55. وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص45. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص110. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص306. ود. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص258. ود. محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص228-229.
- 175- ومن معانيها كما سبق: التعليل والاستفهام والظن وبمعنى عسى. جئت لعلني أراك، لعل فرحه يُحوّل مأتما. انظر القرطبي، ج11، ص200. وانظر ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، ص471.

- والغزي محمد بن محمد بن محمد، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج1، ص504-505، ج2، ص217-221-222.
- 176- انظر إمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص98-99-108. وفخر الدين الرازي، القضاء والقدر، ص116 وما بعدها. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص89. والقنوجي محمد صديق حسن خان، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص85-86.
- 177- طه: 44.
- 178- الكشف، ج2، ص538.
- 179- الكتاب، ج4، ص233.
- 180- طه: 113.
- 181- الكشف، ج2، ص554.
- 182- الفاتحة: 6-7.
- 183- الكشف، ج1، ص96.
- 184- انظر حاشية الشرف الجرجاني، الكشف، ج1، ص69.
- 185- انظر الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص385 وما بعدها. وكذا محمد صديق حسن خان القنوجي، قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر، ص62، هامش 100، ص80-81. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص62. وأحمد أمين، ضحى الإسلام، ج3، ص62 وما بعدها. والسيد سابق، العقائد الإسلامية، الفتح للإعلام العربي، القاهرة، 1992م، ص69 وما بعدها.
- 186- البقرة: 05.
- 187- الكشف، ج1، ص148.
- 188- البقرة: 05.
- 189- م ن، ج1، ص141.
- 190- انظر حاشية الشرف الجرجاني، هامش الكشف، ج1، ص141.
- 191- بحث المعتزلة ضمن العدل مسائل أهمها: أ- أن الله يفعل لغاية هي إرادة الخير لخلقه. ب- لا يفعل الله القبيح ولا يأمر به. ج- إن الله لا يخلق أفعال العباد وأن الإنسان مختار في أفعاله، خالق = لها؛ لذا كان مثابا على الحسن معاقبا على القبح. انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، ص317. والقاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص3-4-16-17-21-22. وفخر الرازي، القضاء والقدر، ص41 وما بعدها. والإيجي، المواقف في علم الكلام، ص311-312 وما بعدها. والمرتضى اليماني، إثبات الحق على الخلق، ص311 وما بعدها. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص94.

192- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص54. والبغدادى، الفرق بين الفرق، ص338-339. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص89-90.

193- انظر البغدادى، الفرق بين الفرق، ص211-212.

194-- انظر م ن، ص212. وابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج3، ص33-34.

35. والشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص97-98. والمرتضى اليماني، إثبات الحق على الخلق، ص313. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص252. و د. سعيد مراد، مدرسة البصرة الاعتزالية، ص363 وما بعدها.

195- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص21 وما بعدها.

196- منها قوله عز وجل: ﴿وَخَلَقَ كُلُّ شَيْءٍ﴾ الأنعام: 101. ﴿قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ الرعد: 16. ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ فاطر: 3. وقوله: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ الزمر: 62. وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ الصافات: 96. وغيرها. ومن السنة النبوية: "إن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت كذا كان كذا وكذا ولكن قدر الله وما شاء فعل": انظر الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص29-30-31.

197- منها قوله عز وجل: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ فصلت: 46. وقوله: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾ الإسراء: 07. وقوله: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾ الزمر: 07. وقوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِيرَى اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ التوبة: 105. وغيرها. ومن السنة النبوية: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له": صحيح البخاري رقم 4757. ورقم 6679.

198- انظر البغدادى، الفرق بين الفرق، ص338-339. والزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص30-31.

199- انظر تفسير الطبري، ج1، ص380. وتفسير البيضاوي، ج3، ص345. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص59. وابن الوزير المرتضى اليماني، إثبات الحق على الخلق، ص290-291. وانظر الألوسي، روح المعاني، ج4، ص10: ذكر الألوسي: من شرط التكليف القوة التي تؤثر عند انضمام الإرادة إليها وذلك قبل الفعل والقدرة التي هي مع الفعل قدرة تستجمع شروط التأثير التي من جملتها انضمام الإرادة إليها. وأشار بأنه بهذا جمع الإمام الرازي في الموقفين مذهب الأشعري الذي يرى بأن القدرة مع الفعل والمعتزلة الذين يذهبون إلى أنها قبله قائلا: لعل الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشروط التأثير لذلك حكم بأنها مع الفعل وأنها لا تعلق بالضدين. بينما أراد المعتزلة بالقدرة مجرد القوة العضلية لذلك قالوا: بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالأمور المتضادة. قال الألوسي: وهو جمع صحيح.

- 200- ابن الوزير المرتضي اليماني، إثبات الحق على الخلق، ص312. ود. سميح دغيم، فلسفة
القدر في فكر المعتزلة، ص251.
- 201- انظر م ن، ص291.
- 202- انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص338.
- 203- كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص74. والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص339.
- وابن الوزير المرتضي اليماني، إثبات الحق على الخلق، ص312. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في
فكر المعتزلة، ص251-252.
- 204- شرح الأصول الخمسة، ج2، ص65.
- 205- انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص251-252.
- 206- انظر م ن، ص254.
- 207- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص54.
- 208- م ن، ج2، ص54.
- 209- انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص252.
- 210- "الكسب أن يخلق الله للقدرة الحادثة وأنها لا تتعلق بفعل خارج عن المحل؛ فلا يقدر زيد على
فعل عمرو ولا يتصور إثنان هما محل لفعل واحد": الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص151.
- 211- انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص57. وإمام الحرمين، كتاب الإرشاد، ص79-99.
- 212- انظر القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص68-211-212.
- 213- انظر م ن، ج2، ص68. وكذا د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص254 وما
بعدها. ليست الدواعي سوى جنس من الاعتقاد والظنون والعلوم؛ فلو حصل ذلك كله للإنسان
ولم يحصل قادرا لما صح منه الفعل أبدا. ولو دعاه الداعي لأكثر ما يقدر عليه لم يصح
منه إحداث الفعل لفقده القدرة على ذلك؛ فأفعال القادر تقع حسب قدره وإن اختلفت دواعيه
،إن الإنسان جزء من الواقع وهو مخلوق مكلف فيه وبعدّ الواقع محل اقتداره وحرية الإنسانية في
تضمينه ما يشاء ويريد ويختار؛ يفعل عندما يقدر بحسب الدواعي والصوارف، ويضمن هذا الواقع
قصوده، ولا يفعل عندما يضمن هذا الواقع عدم اختياره وعدم احتياجه إليه. فهو بهذا الإقدام على
الفعل ونفيه يؤكد على وجوده الذي هو فعل وخلق وقدر. ومن ثمة فالعلم بالفعل عند المعتزلة لا
يكتفي بحيز التحقيق وإنما لابد أن يتخصص بالإرادة ويتحقق بالقدرة لأن العلم والإرادة والاقتدار
أصول الخلق عندهم؛ فهم عدوا الإنسان مسؤولا عن أفعاله التي يختارها على الوجه الملائم له منها
بعلمه وإرادته ويجعله ذلك أمام حقيقة أخرى مخلوقة مقدرة منه يستحق عليها المثوبة أو العقوبة أي
تجعله مسؤولا عن أفعاله مستحقا للحكم الأخلاقي من خلال طبيعة الفعلية الحاصلة فيه التي تجعل

- أفعاله متعلقة به على وجه التقدير والخلق والإحداث. انظر د. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص 255 وما بعدها.
- وهم اختلفوا في (الخلق) على ثلاثة فرق: لا يطلق بعضهم على الإنسان معنى فاعل وخالق لأننا مُنعنا من ذلك. وقال بعضهم: هو الفعل لا بآلة ولا بجارحة وهو مستحيل منه. وقال غيرهم: معنى (خالق) وقع منه الفعل مقدرًا ومن وقع منه الفعل مقدرًا فهو خالق له قديمًا كان أم حديثًا.
- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 270-271-298. والإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 311 وما بعدها. وزهدي جار الله، المعتزلة، ص 118-119-120. ود. سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ص 249.
- 214- الكشف، ج 1، ص 280-281.
- 215- انظر فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج 3، ص 77.
- 216- طه: 44.
- 217- انظر الكتاب، ج 1، ص 331. وابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج 1، ص 280-281.
- 218- الكشف، ج 2، ص 538.
- 219- ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج 1، ص 281.
- 220- انظر الزركشي، البرهان في علم القرآن، ج 2، ص 89. وكذا د. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي، وتطبيقها في القرآن الكريم، ص 197.
- 221- الكتاب، ج 1، ص 331. عند تفسيره قوله تعالى: [إِذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لِّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ] طه: 43-44.
- 222- انظر الشريف الجرجاني، حاشية، هامش الكشف، ج 1، ص 230.
- 223- البقرة: 21.
- 224- البحر المحيط في التفسير، ج 1، ص 156. وكذا تفسير الثعالبي (ت 875هـ)، ج 1، ص 37.
- 225- الكشف، ج 1، ص 231.
- 226- البقرة: 21.
- 227- البقرة: 21.
- 228- البقرة: 21.
- 229- انظر البحر المحيط في التفسير، ج 1، ص 156. وتفسير الثعالبي، ج 1، ص 38.
- 230- البقرة: 52.
- 231- البقرة: 53.
- 232- م ن، ج 1، ص 327.
- 233- طه: 44.

- 234- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج1، ص471. وشهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري (ت815هـ)، التبيان في تفسير غريب القرآن، ج1، ص65. والرازي، مختار الصحاح (علل).
- 235- غافر: 36 - 37.
- 236- م ن، ج1، ص471.
- 237- الطلاق: 01.
- 238- عبس: 03.
- 239- انظر الكشف، ج1، ص230، ج3، ص341. وكذا ابن هشام، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ج1، ص471-472. وانظر الغزي محمد بن محمد بن محمد، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج1، ص505-506.
- 240- الصافات: 55.
- 241- هو علي بن محمد الأشموني الشافعي، توفي في حدود(900هـ)وهو مؤلف الشرح المعروف على ألفية ابن مالك في النحو: انظر محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج1، ص382.
- 242- الطلاق: 01.
- 243- هود: 12.
- 244- الصبان محمد بن علي الصبان من علماء الأزهر له حاشية على (السلم) في المنطق وله أرجوزة في العروض مع شرحها، وله حاشية على شرح الأشموني على الألفية في النحو، توفي 1118هـ: انظر م ن، ج1، ص339.
- 245- حاشية الصبان على شرح الأشموني، ص371.
- 246- البقرة: 21.
- 247- طه: 44.
- 248- الشورى: 17.
- 249- الشورى: 18.
- 250- الكشف، ج1، ص229.
- 251- م ن، ج1، ص231.
- 252- انظر حاشية الشريف الجرجاني، الكشف، ج1، ص231.
- 253- انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص89.
- 254- يرى جمهور أهل السنة: أن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان ولا يرضاه وإن كان داخلا في مراده كما دخلت سائر المخلوقات.
- 255- هود: 118.

- 256- تفسير القرطبي، تحقيق أحمد بن عبد العليم البردوني، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1372هـ، ج4، ص219- ج7، ص223. وتفسير البيضاوي، ج1، ص342-390. وابن الوزير المرتضى اليماني، إثثار الحق على الخلق، ص.250
- 257- الكشف، ج1، ص.232
- 258- الحاشية، الكشف، ج1، ص.232
- 259- الكشف، ج1، ص.236
- 260- انظر د. أحمد سليمان ياقوت، ظاهرة الإعراب في النحو العربي وتطبيقها في القرآن الكريم، ص.189
- 261- البقرة: 167.
- 262- الكشف، ج1، ص.327
- 263- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج1، ص327. وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج2، ص94. والزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج4، ص70
- 264- الأنعام: 51.
- 265- انظر الكشف، ج2، ص21.
- والناس صنفان: خائف وغير خائف تقصده الآية. وقد علق ابن المنير على (الحال) اللازمة قائلاً: هي حال لازمة لو قيل: وأنذر به الذين يحشرون لأنه لولا الحال لعم الأمر بالإنذار كل أحد. والمراد تخصيصه بالبعض وأما وقد قيل: [وأنذر به الذين يخافون أن يحشروا] الآية. فهو كلام مستقل بنفسه ومدلوله تخصيصه الإنذار المأمور به بالقوم الخائفين من البعث لأنهم يقرون به أو لأنهم يحتاطون لأنفسهم فيحملهم الخوف على النظر الذي يؤدي إلى اليقين وهذا عكس المصيرين على الإنكار والجحد: انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج2، ص21-22.
- 266- م ن، ج2، هامش الكشف، ص21-22.
- 267- الأنعام: 128.
- 268- الكشف، ج2، ص50.
- 269- هود: 107.
- 270- التوبة: 72.
- 271- م ن، ج2، ص294.
- 272- هود: 107.
- 273- م ن، ج2، ص294.
- 274- م ن، ج2، ص294.
- 275- م ن، ج2، ص294.

- 276- انظر ابن المنير، الإنصاف فيما تضمنه الكشاف، ج2، ص50. وكذا تفسير البيضاوي، ج3، ص263-264.
- 277- الأنعام: 128.
- 278- هود: 107.
- 279- معالم التنزيه، ج2، ص131.
- 280- تفسير القرطبي، ج7، ص84. وكذا أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، ج4، ص645-646.
- 281- هود: 106.
- 282- عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي أبو البركات نسبة إلى (نسف) من بلاد السند: مفسر متكلم أصولي من فقهاء الحنفية كان رأساً في الفقه والأصول في زمانه بارعاً في الحديث ومعانيه. انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، ج1، ص304-305.
- 283- مدارك التنزيل وحقائق التأويل، مكتبة التفسير وعلوم القرآن، مركز التراث لأبحاث الحاسب الآلي، الأردن 1999، ج1، ص345.
- 284- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله بن الحسن بن محمد الشوكاني، أبو عبد الله: فقيه أصولي، محدث، مفسر، من كبار علماء اليمن من أهل صنعاء. ولد بـ(هجرة شوكان) من بلاد خولان باليمن نشأ وتعلم بصنعاء. له أكثر من مائة كتاب منها: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: انظر عادل نويهض، معجم المفسرين، ج2، ص593.
- 285- فتح القدير، ج2، ص161-162.
- 286- م ن، ج2، ص161-162.
- 287- هود: 107.
- 288- الأنعام: 149.
- 289- الكشاف، ج2، ص59.
- 290- انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، ص324.
- 291- الأعراف: 30.
- 292- انظر م ن، ج1، ص328.
- 293- الكشاف، ج2، ص76.
- 294- يونس: 88.
- 295- يونس: 88.
- 296- انظر الكشاف، ج2، ص250. وكذا ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشاف، ج2، ص250.
- 297- يونس: 99.

- 298- الكشف، ج2، ص.254
- 299- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج2، ص.254
- 300- هود: 86.
- 301-الكهف: 46.
- 302- الكشف، ج2، ص286-357
- 303- البقرة: 03.
- 304-م ن، ج1، ص132.
- 305- فاطر: 02.
- 306- هود: 06.
- 307- انظر كتاب الإرشاد، ص146. وكذا محمد بن عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص.51
- 308- انظر الإنصاف فيما يتضمنه الكشف من الاعتزال، هامش الكشف، ج2، ص286، ص.357
- 309- انظر الكشف، ج2، ص.394
- 310- الأعراف: 143.
- 311-الحج: 73.
- 312- الأنعام: 103.
- 313- الكشف، ج2، ص.112
- 314- مريم: 26.
- 315- طه: 91.
- 316- البقرة: 95.
- 317- محمد بن محمد بن محمد الغزي، إتقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، ج1، ص507
- 318- م ن، ج1، ص.507
- 319- م ن، ج1، ص.507
- 320- النحل: 107.
- 321- الكشف، ج2، ص.430
- 322- فاطر: 3.
- 323- م ن، ج3، ص.299

- 324- انظر ابن خالويه (ت370هـ)، الحجة في القراءات السبع، ص296. وكذا ابن زنجلة، حجة القراءات، ص592. وتفسير النسفي (ت710هـ)، ج2، ص127. وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج9، ص13-14.
- 325- انظر تفسير القرطبي، ج1، ص178.
- 326- الحجرات: 02.
- 327- النساء: 176.
- 328- القصص: 08.
- 329- الكهف: 96.
- 330- الكشف، ج3، ص555-556-557.
- 331- الحجرات: 08.
- 332- م ن، ج3، ص562.
- 333- البحر المحيط في التفسير، ج9، ص515.
- 334- الحديد: 27.
- 335- الكشف، ج4، ص67.
- 336- م ن، ج4، ص67. وأبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج10، ص115. وانظر الألويسي، روح المعاني، ج27، ص190.
- 337- تفسير القرطبي، ج17، ص263.
- 338- انظر تفسير أبي السعود، ج8، ص213.
- 339- الكافرون: 2-3-4.
- 340- الكشف، ج4، ص292-293.
- 341- انظر ابن المنير، الإنصاف، هامش الكشف، ج4، ص292-293.