أثر تصوُّر الحقيقة والمجاز في مسائل الاعتقاد بين البلاغيّين واللُّغويّين

دكتور
بدر بن ربيعان الرشيدي
جامعة طيبة - كلية العلوم والآداب – العلا

مقدِّمة:

إنَّ دلالة الألفاظ وارتباطها بالسِّياق أثر قويم في فهم المعنى إذا تردَّدت بين الحقيقة والمجاز. والسِّياق له دور في تحديد معاني الكلمات بين تلك الحقيقتين إذا استخدمت في سياقات لغويَّة مختلفة؛ لأنَّ الغاية من استعمال الألفاظ هي فهم ما تحمله من معانٍ، ولكنَّ العلم بمعنى الألفاظ مجرّدةً قد لا يؤدِّي إلى فهم المعنى المقصود؛ لأنَّ اللَّفظ يؤدِّي أكثر من معنى؛ تبعًا للسِّياق الذي يرد فيه ومن هنا يظهر المعنيان ويترجَّح المعنى محل التَّحقيق.

و"المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللُّغوية، أي: وضعها في سياقات مختلفة"[1] أو بعبارة مفصَّلة" قيمة الكلمة يعيّنها السِّياق؛ إذ إنَّ الكلمة توجد في كل مرَّة تُستعمل فيها في جوٍّ يحدِّد معناها تحديدًا مؤقتًا، والسِّياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرَّغم من المعاني المتنوعة التي يمكن أن تدلَّ عليها، ويُخلِّص السِّياق: الكلمة من الدَّلالات الماضية التي تدعها الذَّاكرة تتراكم عليها، ويخلق لها قيمة حضوريَّة"[2].

فدلالة الألفاظ عالقة بالسِّياق اللُّغوي وهو ما يكون في العبارة نفسها من دلالة ظاهرة، وبسياق الموقف وهو ما يكون خارج العبارة كحال المتكلم والمخاطب، فمن لم يُحكم "... دلالات اللَّفظ، ويعلم أنَّ ظهور المعنى من اللَّفظ تارة يكون بالوضع اللُّغوي أو العرفي، أو الشرعي، إمَّا في الألفاظ المفردة، وإمَّا في المركَّبة، وتارة بما اقترن باللَّفظ من التَّركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللَّفظية التي تجعلها مجازًا، وتارة بما يدلُّ عليه حال المتكلم، والمخاطَب، المتكلم فيه، وسياق الكلام الذي يعيّن أحد محتملات اللَّفظ، أو يبيّن أنَّ المراد به هو مجازه، إلى

(1) علم الدَّلالة، أحمد مختار عمر ص 68، وينظر: علم الدَّلالة، بالمر ص59.

(2) اللُّغة، فندريس ص231.

غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللَّفظ صفة الظُّهور، وإلا فقد يتخبَّط في هذه المواضع"[1].

إذ كلٌّ من يريد أن يفهم المعنى فهمًا دقيقًا على وفق ما رآه ناطقه لابدَّ أن يستعين على فهم معنى المفردات بالسِّياق والتَّوفيق بين الحقيقة والمجاز التي وردت فيه، وهذا ما أكَّده المحدَثون ونبَّه عليه الأقدمون وهو ما تحاوله هذه الدِّراسة.

ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث المعنون بـ **(أثر تصوُّر الحقيقة والمجاز في مسائل الاعتقاد بين البلاغيين واللُّغويين)**؛ وتحقيقًا لذلك تقترح النَّظر في ما تقدِّمه مناهج البحث اللُّغوي من أدوات، وتختار منها ما يتناسب وطبيعة بحثها، حيث تقترح المنهج الوصفي؛ للخروج من جمع المادة وتحليلها إلى نتائج تعين على إظهار هذا التَّصوُّر، وكذلك المنهج التَّاريخي في رصد المادة محل التَّوصيف والتَّحليل مستقريًا جهود البلاغيين ومن شايعهم من المفسِّرين واللُّغويين في توثيق الدَّلالة بين تلك الحقيقتين.

وجرت طبيعة البحث؛ بناء على هذه التَّقدمة والمادة محل التَّحليل أن يُقسَّم إلى مقدِّمة وثلاثة مباحث وخاتمة، ثم ثبت بأهم المصادر والمراجع.

تحدَّثت المقدِّمة عن قيمة البحث العلميَّة وغاياتها والمنهج المتَّبع، وجاءت المباحث الثَّلاثة لتغطي جانبًا من نظر البلاغيين واللُّغويين لظاهرة الحقيقة والمجاز من خلال المبحث الأوَّل والحديث عن معنى الاستواء، وكان دلالة التَّكليم من نصيب المبحث الثَّاني، ثم تطرَّق المبحث الثَّالث للحديث عن دلالة الوجه وعلى شاكلته جاء المبحث الرَّابع للكلام عن دلالة اليد. وختم البحث بالمبحث الخامس الذي عُنون بدلالة ألفظ المجازاة والعقوبة. وانتهى البحث بذكر الخاتمة فيما توصَّل لها الباحث، وتبعها ثبت بأهم المصادر والمراجع.

(1) التِّسعينيَّة، ابن تيميَّة ص 128.

المبحث الأوَّل: معنى الاستواء في قوله Y: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ **[طه 5]**

وصف الله سبحانه نفسه بأنَّه على العرش استوى في سبعة مواضع[1]، فقد أثبت لنفسه صفة الاستواء، وكانت هذه الصِّفة مثار جدل كبير في أكثر من سياق، ومن هنا كان في ﴿**اسْتَوَى**﴾ الوارد في الآية تأويلان عند البلاغيِّين واللُّغويِّين:

الأوَّل: صرفه عن حقيقته؛ تنزيهًا له عن الحدث[2]، إلى معانٍ منها:

(1) معنى الاستيلاء والاقتدار والغلبة:

ينقل ابن خالويه عن قطرب قوله: "والاستواء على ثلاثة أوجه: يُقال: استوى الشَّيء بعد الاعوجاج كالخشب والقناة، واستوى الأمر: استقام بعد الاضطراب واستوى: علا وقهر بالسُّلطان والعظمة، ومنه قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ **[طه 5]**، والاستواء: الاستيلاء، يقال: استوى الأمير على بلد كذا، أي: استولى، وهذه لغة يرويها قطرب، ويقال: استوى: ارتفع، ودخل رجل على بعض الأعراب فقال: استويا، أي: ارتفعا"[3].

وتابعه الجوهري [4] والشَّريف الرَّضي حيث بنى الأخير تأويله للاستواء على الأساليب البلاغيَّة المتمثَّلة في الاستعارة يقول: "وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ **[يونس 3]**، وهذه استعارة؛ لأنَّ حقيقة الاستواء إنَّما تُوصف بها الأجسام التي تعلو وتهبط وتميل وتعتدل، والمراد بالاستواء ههنا الاستيلاء بالقدرة والسُّلطان لا

(1) الأعراف (54)، ويونس (3)، والرعد (2)، والفرقان (59)، والسجدة (4)، والحديد (4).

(2) ينظر: درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة ج 2 ص 20.

(3) شرح مقصورة، ابن دريد ص 337.

(4) مادة (س و ي) ج1 ص 2385.

بحلول القرار والمكان، كما يُقال: استوى فلان على سرير مُلكه؛ بمعنى استولى على تدبير الملك، ومَلَك مقعد الأمر والنَّهي، ويحسن صفته بذلك، وإن لم يكن في الحقيقة سرير يقعد عليه، ولا مكان عال يُشار إليه، وإنَّما المراد نفاذ أمره في مملكته، واستيلاء سلطانه على رعيَّته، فالله سبحانه مستولٍ على كل شيء بقهره وغلبته ونفاذ أمره وقدرته"[1].

غير أنَّ القاضي عبد الجبار اعتمد على العقل في تأويله؛ لأنَّ العقل عنده دلَّ على تنزيه الله عن الأماكن والجهات يقول: "قد بيَّنَّا أنَّ المراد بالاستواء هو: الاستيلاء والاقتدار، و بيَّنَّا شواهد ذلك في اللُّغة والشِّعر، و بيَّنَّا أنَّ القول إذا احتمل هذا الاستواء الذي هو بمعنى الانتصاب فوجب حمله عليه؛ لأنَّ العقل قد اقتضاه، من حيث دلَّ أنَّه تعالى قديم، ولو كان جسمًا يجوز عليه الإمكان لكان محدثًا، تعالى الله عن ذلك"[2]. ويؤكِّد أنَّ" الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللُّغة"[3]. فمن ذلك قول الشَّاعر:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ ∴ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ أَوْ دَمٍ مِهْرَاقِ[4]

وقول الآخر:

وَهُمَا اسْتَوَيَا بِفَضْلِهِمَا جَمِيعًا ∴ عَلَى عَرْشِ المُلُوكِ بِغَيْرِ زُورِ[5]

وقد وجَّه ابن أبي الإصبع آية الاستواء على الاستعارة – أيضًا – فقال:

---

(1) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي ص 80.

(2) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار ج 1ص 315.

(3) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ص 226.

(4) ورد ذكره في الصِّحاح للجوهريّ ج 6 ص 2385، ولسان العرب لابن منظور (س و ي) ج 14 ص 414، ونسبه الزَّبيديُّ في تاج العروس ج10 ص 189 إلى الأخطل، ولم أقف عليه في ديوانه.

(5) ذكره ابن الجوزيُّ في زاد المسير ج3 ص 213، وقائله مجهول كما نصَّ عليه.

"المستعار الاستواء والمستعار منه كل جسم مستو، والمستعار له الحق عزَّ وجلَّ؛ ليتخيَّل السَّامع عند سماع لفظ هذه الاستعارة ملِكًا فرغ من ترتيب ممالكه وتشييد مُلكه، وجميع ما تحتاج إليه رعاياه وجنده من عمارة بلاده، وتدبير أحوال عباده، استوى على سرير ملكه استيلاء عظمة، فيقيس السَّامع ما غاب عن حسِّه من أمر إلهيَّة على ما هو متخيَّله من أمر المملكة الدُّنيوية عند سماع هذه الكلام ولهذا لا يقع ذكر الاستواء على العرش إلا بعد الإخبار بالفراغ من خلق السَّماوات والأرض وما بينهما، وإن لم يكن ثمَّ سرير منصوب ولا جلوس محسوس، ولا استواء على ما يدل عليه الظَّاهر من تعريف هيئة مخصوصة"[1].

وقريبًا من هذا التَّوجُّه جاء العزُّ بن عبد السَّلام، حيث ذكر أنَّ الاستواء مستعار من الاستيلاء فهو مجاز عن استيلائه على ملكه وتدبيره إيَّاه، واستشهد بالنَّظم أعلاه:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى الْعِرَاقِ ∴ مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ أَوْ دَمٍ مِهْرَاقِ

وجعله أيضًا من مجاز التَّمثيل تمثيلًا بالملوك عندما يدبِّرون ممالكهم حين جلوسهم على أسرَّتهم[2]. وبه قال السُّبكي :"وينبغي أن تكون من الاستعارة بالتَّمثيل"[3].

ويرى العلوي أنَّ الاستواء له وجهان: **الأوَّل:** أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء. يقال: فلانٌ الملِك قد استوى على مُلكه، أي: استولى عليه وأحاط به فلا يشذّ عنه من شيء. **الوجه الثَّاني:** أن يكون الاستواء على حاله من غير تأويل، من

(1) بديع الزمان، ابن أبي الإصبع المصري ص24.

(2) ينظر: مجاز القرآن، ابن أبي العز ص 444.

(3) ينظر: عروس الأفراح، السبكي ج4 ص262.

قولهم: استوى على سرير مملكته، أي: تمكَّن فيه فقعد عليه قُعود المتمكِّن المستقرّ لا قعود القلِق المنزعِج.

ويرى أنَّ كليهما حاصل في حقّ الله تعالى، فعلى الوجه الأوَّل أنَّ الله استولى على العرش، وملكه وأحاط به علمًا واقتدارًا. وعلى الوجه الثَّاني على جهة التَّخييل وحاصله عنده أنَّ الحالة الحاصلة للملِك في الاستقرار والتَّمكُّن على تخْت مملكته وسريره هي حاصلة لله سبحانه – تشبيهًا – له على عرشه[1].

وخرج مجموعة من البلاغيِّين من المعنى المجازي الاستعاري إلى التَّوريَّة البديعيَّة، كأمثال: السَّكَّاكي[2]، والقزويني[3]، ومحمد بن علي الجرجاني[4]، وشرف الدِّين الطَّيبي[5]، والرُّعيني الغرناطي[6]، والبابرتي[7]؛ "لأنَّ الاستواء على معنيين: أحدهما: الاستقرار في المكان، وهو المعنى القريب بحسب الاستعمال. الثَّاني: الاستيلاء والملك، وهو المعنى البعيد بحسب الاستعمال، وهو المراد هنا"[8] وبه قال التَّفتازاني[9].

(2) معنى الإقبال:

يقول الفرَّاء: "الاستواء في كلام العرب على جهتين: إحداهما: أن يستوي

(1) ينظر: الطراز، العلوي ص70.

(2) ينظر: مفتاح العلوم، السكاكي ص427.

(3) ينظر: الإيضاح، القزويني ص500.

(4) ينظر: الإشارات والتنبيهات، محمد بن علي الجرجاني ص272

(5) ينظر: لطائف التبيان، شرف الدين الطيبي ص138.

(6) ينظر: طراز الحلة، الرعيني الغرناطي ص452.

(7) ينظر: شرح التلخيص، البابرتي ص629.

(8) ينظر: السابق ص629.

(9) ينظر: المطول في شرح التلخيص، لسعد الدين التفتازاني ص425، والمختصر له ص323.

الرَّجل وينتهي شبابه، أو يستوي عن اعوِجَاج، فهذان وجهان، ووجه ثالث: أن تقول: كان مقبلًا على فلان، ثُمَّ استوى عليَّ يُشاتمني وإليَّ سواءٌ، على معنى أقبل إليَّ وعليَّ، فهذا معنى قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾ **[البقرة 29]**، والله أعلم، وقال ابن عباس: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾ صَعَدَ، وهذا كقولك للرَّجل: كان قائمًا فاستوى قاعدًا، وكان قاعدًا فاستوى قائمًا، وكلٌّ في كلام العرب جائز"[1].

(3) معنى القدرة:

يقول الأخفش في باب أسماه (بابٌ من المجاز): "وأمَّا قوله: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾ **[البقرة 29]** فإنَّ ذلك لم يكن من الله تبارك وتعالى لِتَحَوُّلٍ، ولكن يعني:فِعلَهُ، كما تقول: كان الخليفة في أهل العراق يُوَلِّيهم ثمَّ تحوَّل إلى أهل الشَّام، إنَّما تحوَّل فعلُه"[2]. وقال في آية طه: "وقال: ﴿**عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ يقول: علا، ومعنى علا: قَدَرَ، ولم يزل قادرًا، ولكن أخبر بقدرته"[3].

فالفرَّاء ينفي حدوث الاستواء منه كصفة له سبحانه فصرف اللَّفظ إلى هذا المعنى؛ لعلَّة استلزام التَّحول من مكان إلى آخر، ومقصوده في النَّصين كليهما تأويل للاستواء، أمَّا الاقتدار فقد تقدَّم ذكره فيما نقل عن القاضي عبد الجبار.

(4) معنى الملك:

نصَّ على ذلك الزَّمخشري بقوله: "لما كان الاستواء على العرش – وهو سرير الملك – مما يردف الملك، جعلوه كناية عن الملك، فقالوا: استوى فلان على العرش، يريدون: ملك، وإن لم يقعد على السَّرير ألبتة، وقالوه – أيضًا – لشهرته في ذلك

(1) معاني القرآن، الفراء ج 1 ص 25.

(2) معاني القرآن، الأخفش ج 1 ص 55.

(3) السَّابق ج 2 ص 406.

المعنى ومساواته ملك في مؤدَّاه، وإن كان أشرح وأبسط وأدل على صورة الأمر..."[1].

وذكر شرف الدِّين الطَّيبي في معنى الاستواء – إفادة من الزَّمخشري – بقوله: "وههنا كناية استنبطها صاحب الكشَّاف، وقال: هي أن تعتمد إلى جملة معناها على خلاف الظَّاهر فتأخذ الخلاصة منها من غير اعتبار مفرداتها بالحقيقة والمجاز، فتعبر بها عن مقصودك، كما تقول في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه 5]: إنَّه كناية عن الملك؛ فإنَّ الاستواء على السَّرير لا يحصل إلَّا مع الملك، فجعلوه كناية عنه ... والظَّاهر أنَّ هذه الكناية من نوع الإيماء"[2].

ثانيًا: إثبات اللَّفظ وعدم صرفه عن حقيقته:

سُئل الإمام مالك عن قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ كيف استوى؟ فقال:" الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسُّؤال عنه بدعة"[3].

وذلك أثر شهير في تطبيق أهل السُّنة والجماعة لهذه القاعدة في الصِّفات ،حيث جُمع بين الإثبات والنَّفي، إثبات الاستواء بمعناه المعقول لدى البشر، ونفي الكيفيَّة التي هي طريق التَّشبيه، وجعل السُّؤال عن الكيفيَّة بدعة. ومن هنا قال الإمام أحمد: "استوى كما ذكر،لا كما يخطر للبشر"[4].

وعلى هذا سار كثير من اللُّغويين[5] في إثبات صِفة الاستواء دون صرفها

(1) ينظر: الكشاف، الزمخشري ج3 ص50.

(2) ينظر: التبيان في البيان، شرف الدين الطيبي ج1 ص339. وينظر: الكشاف، الزمخشري ج3 ص50.

(3) أخرجه الدَّارمي في الرَّد على الجهميَّة ص 66.

(4) ينظر: الفتوى الحمويَّة، ابن تيميَّة ص 76.

(5) ينظر: شرح أصول الاعتقاد، اللالكائيّ ج 3 ص 398.

عن حقيقتها، فيروي النَّضر بن شميل عن الخليل إثباتها قال:" حدَّثني الخليل – وحسبك بالخليل – قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابيّ، وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو على سطح فسلّمنا، فردَّ علينا السلام، وقال لنا: استووا، فبقينا متحيِّرين ولم ندر ما قال؟ قال: فقال لنا أعرابيٌّ إلى جنبه: إنَّه أمركم أن ترتفعوا، فاستخرجها الخليل من قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾ **[فصلت 11]**، أي: ارتفع، فصعدنا"[1].

وذكر ابن تيميَّة عن الوزير ابن هبيرة أنَّه قال في كتابه "الإفصاح عن معاني الصِّحاح": "سُئل الخليل: هل وجدت في اللُّغة استوى بمعنى استولى؟ قال: هذا ما لا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها "، فعلَّق على ذلك بقوله:" وهو – أي الخليل – إمام في اللُّغة على ما عُرف من حاله، وحينئذ حمله على ما لا يُعرف حملٌ باطلٌ"[2].

وأخرج أبو عبيد الهروي النَّحوي بسنده إلى نفطويه عن داود بن علي الأصبهاني قال: كنَّا عند ابن الأعرابي، فأتاه رجل فقال: ما معنى ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾؟ فقال الأعرابي: هو على عرشه كما أخبر، فقال: يا أبا عبد الله: إنَّما معناه استولى، فقال ابن الأعرابي: ما يدريك ؟ العرب لا تقول: استولى على الشَّيء حتى يكون له مضاد، فأيُّهما غلب فقد استولى، أما سمعت قول النَّابغة:

إِلاَّ لِمِثْلِكَ أَوْ مِنْ أَنْتَ سَابِقُه .·. سَبْقَ الْجَوَادِ إِذَا اسْتَوْلَى عَلَى الأَمْرِ"[3]

(1) الأثر في نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النُّحاة والأدباء والشُّعراء والعلماء للمرزبانيّ ص 102، والتَّمهيد لابن عبد البر ج 7 ص 132، واجتماع الجيوش الإسلاميَّة، ابن القيّم ص 226.

(2) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 5 ص 146.

(3) الغريبين، أبو عبيد ج 3 ص 957، والبيت في ديوانه ص 14،بشرح ابن السِّكيت.

فقد أراد الأعرابي أن يُوجِد معنى للاستواء يوافق عقيدته في الاستواء، فنبَّهه ابن الأعرابي بأنَّ العرب لا تقول بذلك ولا تعرفه.

وروى ابن الأنباري عن أحمد بن النَّضر قال: "كان أبو عبد الله بن الأعرابيّ جارنا، وكان ليله أحسن ليل، وذكر لنا أنَّ ابن أبي دُؤَاد سأله: أتعرف في اللُّغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا أعرف"(1). وجاء عن ثعلب من وجهين: أحدهما: في مجالسه، والآخر: نقله اللالكائي عنه. قال في مجالسه: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ **[البقرة 29]** يقال فيه ضروب: يقال: أقبل، ويقال: استوى عليه من الاستواء، والمعتزلة يقولون: استولى"(2).

وقال اللالكائي:" وجدت بخطِّ أبي الحسن الدَّارقطني – رحمه الله – عن إسحاق الهادي، قال: سمعت أبا العباس ثعلب يقول: استوى: أقبل عليه وإن لم يكن معوجًا: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ**﴾: أقبل، واستوى على العرش: علا، واستوى وجهه: اتَّصل، واستوى القمر: امتلأ، واستوى زيد وعمرو: تشابها واستوى فعلاهما، وإن لم تتشابه شخوصهما، هذا الذي نعرف من كلام العرب"(3).

يستفاد من كلام ثعلب أنَّه أقرَّ فساد تأويل المعتزلة الذين حملوا الاستواء على الاستيلاء معرضين عن معناه اللُّغوي، ثمَّ أقرَّ في النَّص الثَّاني المعاني التي يأتي لها الاستواء في اللُّغة، مُصرحًا بأنَّ استواء الله على عرشه هو: الاعتلاء عليه؛ وعليه فقد طابق قوله هذا ما تقدَّم عن قول ابن الأعرابي.

ويرى الباحث أنَّ:

1– احتمال الاستواء عدَّة معانٍ فيه عموم "فإذا قال القائل: استوى يحتمل خمسة

(1) الأثر في: الإبانة الكبرى، ابن بطة ج 3 ص 166.

(2) مجالس ثعلب، ثعلب ج1 ص 269.

(3) شرح أصول الاعتقاد، اللالكائي ج 3 ص 399.

عشر وجهًا، أو أكثر، أو أقلَّ كان غالطًا، فإنَّ قول القائل: استوى على كذا، له معنى، وقوله: استوى إلى كذا، له معنى، وقوله: استوى وكذا، له معنى. وقوله: استوى – بلا حرف يتَّصل به – له معنى، فمعانيه تنوَّعت بتنوُّع ما يتَّصل به من الصِّلات، كحرف الاستعلاء، والغاية، وواو الجمع أو ترك الصِّلات"[1].

ومن هنا يأتي لفظ الاستواء في اللُّغة على أربعة أوجه: **مطلق، ومقيد بإلى، ومقيد بعلى، ومقيد بالواو.**

(أ) فإذا ورد لفظ الاستواء مقيَّدًا في سياقه فالمراد به: الكمال، كما قال تعالى: ﴿**وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى**﴾ **[القصص 14]**، أي: كَمُلَ. نقله ابن منظور[2].

(ب) وإذا ورد مقرونًا بإلى صار معناه: الانتهاء إلى الشَّيء في كمال، كقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ**﴾ **[فصلت 11]** وفيه معنى العمد والقصد والارتفاع، وهو أولى المعاني عند ابن جرير[3]، والفرَّاء[4]، وذكره البغوي[5] عن ابن عباس وأكثر المفسِّرين [6].

(ج) وإذا كانت صلة استوى (الواو)، أو (مع) فإنَّ معناها: المساواة، لقولهم: استوى الماء والخشبة، أي: ساوى الماء الخشبة.[7].

---

(1) درء تعارض العقل والنَّقل، ابن تيميَّة ج 1 ص 279، ومفاتيح الغيب، الرَّازيّ ج 7 ص 450.

(2) لسان العرب، ابن منظور (س و ي) ج 3 ص 2163.

(3) جامع البيان، ابن جرير ج 1 ص 59.

(4) معاني القرآن ج 1 ص 74.

(5) معالم التَّنزيل ج 4 ص 109.

(6) الدُّر المصون، السمين الحلبي ج 1ص 172، ومدارك التَّنزيل وحقائق التَّأويل، النسفي ج 1 ص 76.

(7) تهذيب اللُّغة، الأزهري (س و ي) ج 13 ص 125.

(د) وإذا ورد مقيَّدًا بعلى كان معناه العلو والاستقرار في سبعة مواضع من كتاب الله Y. قال أبو عبيدة: "﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ مجازه: ظهر على العرش وعلا عليه"[1]، وتابعه الأزهريّ[2]. وبهذا المعنى فسَّر كثير من الأئمة لفظ الاستواء في هذه الآية، قال ابن بطَّال:" وأمَّا تفسير استوى: علا، فهو الصَّحيح وهو المذهب الحق، وقول أهل السُّنة؛ لأنَّ الله سبحانه وصف نفسه بـ (العليّ) بقوله: ﴿**سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ**﴾"[3]. وقدَّم هذا التَّأويل ابن عطيَّة[4]، والثَّعالبي[5]، واختاره الرَّبيع بن أنس،فيما حكى أبو حيَّان[6] .

واستدل له السَّمين الحلبيُّ[7] بقول الشَّاعر:

فَأَوْرَدَتهُم مَاءَ بِفَيْفَاءَ قَفْرَةً ∴ وَقَدْ حَلَّقَ النَّجْمُ الْيَمَانِي فَاسْتَوَى

وكذا قال القرطبيُّ[8]، والألوسي[9].

إذا فالاستواء الذي هو صفة لله تعالى، لا يصحُّ أن يقال فيه: إنَّه يحتمل عدة معان؛ لأنَّه جاء مقيدًا بحرف (على) في سبعة مواضع، كما أنَّ هذا الاستواء لا يماثل الاستواء المقيد بالحرف نفسه مما جاء منسوبًا إلى المخلوقات من مثل قوله تعالى:

(1) مجاز القرآن، أبو عبيدة ج 1ص 273.
(2) تهذيب اللُّغة، الأزهري (س و ي) ج 13 ص 125.
(3) فتح الباري، ابن حجر ج 13 ص 500.
(4) المحرر الوجيز، ابن عطية ج 1 ص 223.
(5) الجواهر، الثعالبي ج 1 ص 58.
(6) البحر المحيط، أبو حيان ج 1ص 280.
(7) الدُّر المصون، السمين الحلبي ج 1 ص 171. ولم أقفل على قائله وذكره ابن عبد البر في التَّمهيد دون نسبةج7 ص128.
(8) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي ج 1 ص 171.
(9) روح المعاني، الألوسي ج 1 ص 215.

﴿**لِتَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ**﴾ **[الزخرف 13]**، فالله Y "لم يذكر استواء مطلقًا يصلح للمخلوقين، ولا عامًّا يتناول المخلوق.... وإنَّما ذكر استواء أضافه إلى نفسه الكريمة"(1).

وقد قرَّر هذا المعنى ابن القيِّم(2) ودلَّل له بسياقات أخرى منه قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ**﴾ **[هود 44]**، وقوله سبحانه: ﴿**فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ**﴾ **[المؤمنون 28]**، ثمَّ قال:"وهذا لا يجوز أن يتأوَّل فيه أحد أنَّ معناه: استولى ؛ لأنَّ النَّجم لا يستولي"(3).

وهذه التَّحليل ليس صرفًا للفظ عن ظاهره؛ لأنَّ الفعل (استوى) اقترن بحرف يدلُّ على الغاية والانتهاء(4)، فانتقل الفعل إلى معنى يناسب الحرف المقترن به، ألا ترى إلى قوله Y: ﴿**عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ**﴾ **[الإنسان 6]** حيث كان معناها: يروي بها(5) عباد الله؛ لأنَّ الفعل (يشرب) اقترن بالباء، فانتقل إلى معنى يناسبها، وهو يروي فالفعل يضمن معنى يناسب معنى الحرف المتعلق به؛ ليلتئم الكلام وإلى هذا التَّضمين أشار أبو حيَّان(6).

كما أنَّ المتبادر في (استوى) اطِّراده في جميع موارده وسياقاته على هذا اللَّفظ ولم يخرج في سياق واحد منها عن ذلك، يقول ابن القيِّم: "الظَّاهر في معناه إذا اطَّرد

(1) الرسالة التَّدميريَّة، ابن تيميَّة ص 14- 34.

(2) مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيم ج 2 ص 370.

(3) مختصر الصَّواعق المرسلة، ابن القيم ج 2 ص 370.

(4) الجنى الداني، المرادي ص 385.

(5) الباء للتَّعدية بمعنى الاتصاف وضمن يشرب معنى يروي فعدي بها. روح المعاني، الألوسي ج 29 ص 174.

(6) البحر المحيط، أبو حيان ج 8 ص 837.

استعماله في موارده مستويًا: امتنع تأويله، وإن جاز تأويل ظاهر ما لم يطَّرد في موارد استعماله، ومثال ذلك:

اطِّراد قوله: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ **[طه 5]**، و: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ **[الأعراف 54]** في جميع موارده – من أولها إلى آخرها – على هذا اللَّفظ، فتأويله باستولى: باطل، وإنَّما كان يصحُّ لو كان أكثر مجيئه بلفظ (استولى)؛ ثم يخرج موضع عن نظائره ويرد بلفظ استوى، فهذا كان يصحُّ تأويله باستولى"[1].

2- لا يُقال استولى إلَّا لمن له مضاد وكان عاجزًا عن ردّه:

وقد جاء عن ابن الأعرابيّ أنَّه لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا فيما كان منازعًا مغالبًا، فإذا غلب أحدهما صاحبه قيل: استولى والله لم ينازعه أحد في عرشه[2]. وجاء عن جماعة من أهل اللُّغة أنَّهم قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى إلَّا في حق من كان عاجزًا، ثمَّ ظهر والله سبحانه لا يعجزه شيء، وقد نقل السمعاني في تفسيره أنَّ النَّحاس، والزَّجاج، وجماعة من نحاة أهل السُّنة " أنكروا تأويل الاستواء بالاستيلاء، وقالوا: لا يُسمَّى الاستواء استيلاء في اللُّغة إلَّا إذا غلب غيره عليه، وهذا لا يجوز على الله"[3].

3- الاستدلال بالأبيات الشِّعريَّة ضعيف:

أ- لم يثبت نقل صحيح أنَّه شعر عربيٌّ فصيح، ذكر ابن الجوزي عند معرض ردّه على الجهميَّة والمعتزلة وتفسيرهم لآية **[طه 5]** بالاستيلاء، واستدلالهم ببيت الأخطل: أنَّ ابن فارس قال في هذين البيتين:" لا يُعرف قائلهما"[4].

ب- هذان البيتان ليس لهما أصل في التَّاريخ؛ ممَّا يدلُّ على أنَّهما شعر مصنوع

(1) الصَّواعق المرسلة على الجهميَّة والمعطِّلة، ابن القيم ج 1ص 385.

(2) ينظر: الغريبين، أبو عبيد ج 3 ص 957.

(3) تفسير القرآن، السمعاني ج 3 ص 320.

(4) زاد المسير، ابن الجوزي ج 3 ص 212.

للاحتجاج به، فلا يمكن أن يُستدل على شيء من العقيدة المتعلِّقة بالله عزَّ وجل بشعر مجهول قائله فالاحتجاج به مردود من الأصل. ولو ثبت أنَّ قائل هذا الشِّعر من العرب العرباء الذين لم تغيِّرهم اللُّكنة ولا العُجمة، فإنَّ المانع من جعل الاستواء هنا بمعنى العلو قرينة ظاهرة، وهو أنَّ بشرًا صاحب البيت لم يكن يرتفع على العراق حتى يكون العراق تحته كالكرسيّ، فيكون لدينا قرينة تمنع من إرادة العلو، ولم تُوجد هذه القرينة في قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾[1]. ولو فُرِضَ احتمال اللُّغة هذا التَّأويل، فإنَّه لا يتَّفق وسياق الآيات المتضمّنة للاستواء وصلته؛ لأنَّ الله تعالى ورسوله عيَّنا منها سياقًا واحدًا: اللَّفظ وحرف الجر (على)، ونوَّع الدَّلالة عليه أعظم تنويع.

(1) شرح العقيدة السَّفارينيَّة، السفاريني ص 234.

المبحث الثَّاني: دلالة التَّكليم من قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف 143].

﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران 55].

﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا﴾ [مريم 52].

دلالة الآيات صريحة في أنَّ الله يتكلَّم على الوجه الذي يليق بجلاله سبحانه، وأنَّ كلامه صفة حقيقيَّة ثابتة له وهو سبحانه يتكلَّم بحرف وصوت، كيف شاء، ومتى شاء، فكلامه صفة ذاتيَّة باعتبار جنسه، وصفة فعل باعتبار آحاده. ففي آية **[الأعراف 143]** أنَّ كلامه سبحانه يتعلق بمشيئته، وأنَّ آحاده حادثة. وفي آية **[آل عمران 55]** أنَّ تعالى كلامه بحرف، فإنَّ مقول القول فيها حروف. وفي آية **[مريم 52]** دليل على أنَّه بصوت؛ إذ لا يُعقل النِّداء والمناجاة إلا بصوت.

وفي قول النَّبيِّ ρ: "يقول الله تعالى: يا آدم! فيقول: لبَّيك وسعديك فينادي بصوت: إنَّ الله يأمرك أن تُخرج من ذريتك بعثًا إلى النَّار"[(1)].

ومع هذه السِّياقات خالف بلاغيُّو المعتزلة، وبعض الأشاعرة ما عليه هذه الصِّفة في حقيقتها واستعمالاتها، حيث جرَّدوا الألفاظ العربيَّة من المعاني التي تدلُّ عليها، وحملوها على ما يتلاءم وعقائدهم من غير مراعاة لضوابط الحمل على الحقيقتين: اللُّغويَّة والشَّرعيَّة، من هذه المعاني التي ألصقوها بصفة التَّكليم:

1- معنى الكَلم، أي: الجرح.

وذلك في قوله تعالى: **﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء 164]**، ويكون المعنى: "وجرَّح الله موسى بأظافر المِحَنِ ومخالب الفتن"[(2)]. والذي ألجأهم إلى حمل (كلَّم)

(1) صحيح البخاري، كتاب التَّفسير، باب (وترى الناس سكارى) [الحج]، رقم (4741)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب قوله: يقول لآدم: أخرج بعث النار، رقم (222).

(2) ينظر: مفاتيح الغيب، الرَّازيّ ج 11 ص 87.

بالتَّشديد على (كَلَم) المخفَّفة الدَّالة على الجرح، هو: فرارهم من إثبات صفة الكلام لله، فوقعوا في التَّحريف، وقد ردَّ هذه الدَّلالة الزمخشري بقوله: "ومن بدع التَّفاسير أنَّه من الكَلْم، وأنَّ معناه وجرَّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن"[1].

وقال الزَّركشي :"ولقد سخف عقل من تأوَّله على أنَّه كلَّمه بأظفار المحن؛ من الكَلْم وهو: الجرح؛ لأنَّ الآية مسوقة في بيان الوحي"[2].

وقد وجَّه زين الدين الرَّازي[3] الآية على التَّورية في التَّكليم وذكر أنَّ الظَّاهر من الآية أنَّ التَّكليم يراد به القول والحديث، وهو المعنى القريب، أمَّا المعنى البعيد فربما أراد به: التَّجريح، وهو معنى ينقل عن بعض المعتزلة؛ لأنَّهم ينكرون أن يكون الله متكلمًا بكلام يقوم بذاته

2- كلام خلقه الله تعالى في الشَّجرة التي أتاها موسى فسمعه موسى

استدلوا بقياس قوله تعالى: ﴿**نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ**﴾ **[القصص 30]** على أنَّ ابتداء الكلام كان من الشَّجرة، فحرَّفوا التَّنزيل؛ ليثبتوا التَّعطيل، بتقرير أصل فاسد، ونفي صفة الله تعالى.

3- هو الكلام النَّفسي، وهو الكلام الحقيقي، والألفاظ موضوعة للدَّلالة عليه؛ وعليه قالوا: الكلام ليس بحروف ولا أصوات، والمتكلم: من قام به الكلام، لا مَن أوجد الكلام، وهذا عندهم عام في كل كلام، وقد نصروه ببعض الشُّبه السِّياقية حسبوها أدلة، فقالوا: دلَّ على صحة ما قلنا اللّغة والشَّرع.

أما اللُّغة: قول عمر بن الخطاب – τ –: "زوَّرتُ في نفسي كلامًا فأتى أبو

(1) الكشاف، الزمخشري ج 2 ص 314.

(2) البرهان، الزركشي ج 2 ص 493.

(3) الانتصاف بحاشية الكشاف، زين الدين الرازي ج 1 ص 578.

بكر فزاد عليه"[1] فسمَّى عمر – τ – ما في نفسه كلامًا. وقول الجنيد: "التَّوحيد: قول القلب، والتَّوكُّل عمل القلب"[2] فجعل للقلب نطقًا.

وقال الشَّاعر:

لا تُعْجِبَنَّكَ مِنْ أَثِيرٍ خُطْبَةٍ ∴ حَتَّى يَكُونَ مَعَ الْكَلَامِ أَصِيلَا

إِنَّ الْكَلامَ لَفِي الْفُؤَادِ وإِنَّمَا ∴ جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلَا[3]

وأمَّا الشَّرع: قوله سبحانه: ﴿**وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ**﴾ **[المجادلة 8]**، فالقول بالنَّفس قائم، وإن لم ينطق به اللِّسان، والقول هو الكلام.

وقوله Y: ﴿**إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾ **[المنافقون 1]**، فالله تعالى لم يكذِّبهم في ألفاظهم، وإنَّما كذَّبهم فيما تكنُّه ضمائرهم، فدلَّ على أنَّه حقيقة الكلام والقول.

وقوله تعالى: ﴿**آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا**﴾ **[آل عمران 41]**، فأطلق اسم الكلام على غير الألفاظ. فهذه السِّياقات من الآيات دالَّة على أنَّ حقيقة الكلام هو: المعنى القائم بالنَّفس، لا الحروف والأصوات الَّتي هي أمارات ودلالات على الكلام الحقيقي[4].

ومن السُّنة: قوله ρ:"يقول الله Y: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه حين يذكرني، وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي"[5]، وقوله:"إن الله تجاوز لأمَّتي عمَّا

(1) ينظر: الأسماء والصفات، البيهقي ص272.

(2) ينظر: الإيمان، ابن تيمية ص176.

(3) نُسب للأخطل، ولا وجود له في ديوانه، وممن نسبه: الرَّازي في محصوله ج 1/ ق 2/ ص 38، وابن هشام في شرح الشُّذور ص 28.

(4) ينظر: الإنصاف، الباقلاني ص 109.

(5) صحيح البخاري، كتاب التَّوحيد باب قول الله تعالى: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ [آل عمران] رقم (6970)، وصحيح مسلم كتاب في الذِّكر والدُّعاء والتَّوبة، باب الحثِّ على ذكر الله تعالى،

حدثت به أنفسها، ثمَّ قال: ما لم تتكلَّم به، أو تعمل به"[1].

وهذا ما دعا العزُّ بن عبد السَّلام يوجِّه آيات إنزال القرآن[2] على الاستعارة في قوله سبحانه ﴿**وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا**﴾ **[الإسراء 106]**؛ لكون كلام الله تعالى كلام نفسي دون لفظه فقال معلقًا على آيات الإنزال "وهذا من مجاز التَّشبيه، لما كانت هذه الأشياء مكتوبة في اللَّوح المحفوظ، ثم خُلقت في القلوب، شُبهت بما كان عاليًا ثمَّ نزل"[3].

فهو يرى أنَّ القرآن كلام الله معنى من المعاني، وهو مخلوق في القلوب، ولم ينزل من علو، ولذا كان الإنزال في الآيات لا يراد منه الحقيقة وإنَّما استعارة عن الخلق.

غير أنَّ الباحث يرى:

1- أنَّ التَّوكيد بصيغة الفعل يؤكِّد الحقيقة ويرفع المجاز:

إنَّ العرب في قوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ **[النساء 164]** تُسمِّي ما تُوصل إلى الإنسان كلامًا، بأيِّ طريق وصل إليه، ولكن لا تحقِّقه بالمصدر، فإذا حُقِّق الكلام بالمصدر لم تكن إلا حقيقة الكلام، وهذا كالإرادة، ولا يُقال: أراد الجدار أن يسقط إرادةً، وإنَّما يقال: أراد الجدار، من غير ذكر المصدر؛ لأنَّه مجاز، فلمَّا

وباب فضل الذِّكر والدُّعاء والتَّقرب إلى الله تعالى. وفي التَّوبة باب الحض على التَّوبة والفرح بها رقم (2675) ج 4 ص 2061.

(1) صحيح البخاري، كتاب الطَّلاق، باب الطَّلاق في الإغلاق والكره والسَّكران والمجنون وأمرهما والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره رقم (4968) ج5 ص 2017، وصحيح مسلم كتاب الإيمان باب تجاوز الله عن حديث النفس والخواطر رقم (127).

(2) ينظر: آيات إنزال القرآن في: (الحديد 16، والنساء 174، ويوسف 2، والنحل 44، والقدر 1).

(3) ينظر: مجاز القرآن، ابن أبي العز ص 444.

حقَّق الله كلامه موسى بالتَّكليم عُرف أنَّه حقيقة الكلام من غير واسطة.

قال ابن قتيبة :"أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر، ولا تؤكِّد بالتَّكرار ... والله تعالى يقول: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ فوكَّد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز ..." [1].

وسُئل ثعلب في الآية: ما أراد بقوله: (تكليمًا) في الكلام ؟ فقال: "إنَّ المصدر إذا أُكِّد به الفعل لم يكن الفعل لغوًا كما قال بعض من يدَّعي ذلك! ألا ترى أنَّ العرب تقول: قمتُ فضربت زيدًا، فـ(قمتُ) كاللَّغو، ولا يقولون: قمتُ قيامًا فضربتُ زيدًا، ولو قال قائل: كلَّمتُ زيدًا، لجاز أن يكون كلَّمه برسالة وكتاب وشفاهًا، فإذا أكَّده بالمصدر كان شفاهًا، فلم يكن غير ذلك: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ تولَّى ذلك بنفسه"[2].

ونقل الأزهريُّ عن ثعلب في الآية نفسها أنَّه قال: "..... لو جاءت: كلَّم الله موسى مجردًا، لاحتمل ما قلنا وما قالوا؛ يعني المعتزلة، فلمَّا جاءت: **(تَكْلِيمًا)** خرج الشكُّ الَّذي كان يدخل في الكلام، وخرج الاحتمال للشَّيئين، والعرب تقول: إذا وُكِّدَ الكلام لم يجُز أن يكون التوكيد لغوًا، والتَّوكيد بالمصدر دخل لإخراج الشكِّ"[3].

هذه النُّقول التي نُقلت عن ثعلب فيها إثبات منه لصفة الكلام، فقد استدلَّ باللُّغة لدَّلالة الآية على صفة الكلام المسموع الثَّابت لله حقيقة من غير مجاز؛ لمجيئها مثبتة بالفعل المؤكَّد بمصدره المأخوذ منه. ونقل النَّحاس إجماع النَّحويين على أنَّه إذا: "... أكدتَ الفعل بالمصدر لم يكن مجازًا، وأنَّه لا يجوز في قول الشَّاعر:

(1) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ص 111.

(2) نقلاً عن نور القبس للمرزباني ص 336.

(3) تهذيب اللغة، الأزهري ج 10 ص 264.

امْتَلأ الْحَوضُ وَقَالَ قَطْنِي ∴ ..... [1]

أن يقول: قال قولًا، فكذا لما قال: **(تَكْلِيمًا)** وجب أن يكون كلامًا على الحقيقة من الكلام الَّذي يُعقل"[2].

ومع ذلك ينفي الزَّركشي في تعليقه على ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾ **[النساء 164]** دلالة التَّأكيد بالمصدر على إسناد الكلام حقيقة لله تعالى؛ لأنَّه كلام نفسي ولا يرفع المجاز وإنَّما "الصَّواب أنَّه إنَّما يرفع الوهم عن الحديث لا المحدَث عنه، فإذا قلتَ: ضرب الأمير؛ احتمل مجازين: أحدهما: إطلاق الأمير على أمره، فإذا أردتَ رفع الأوَّل أتيتَ بالمصدر فقلتَ: ضربًا، وإن أردتَ الثَّاني قلت: نفسه أو: عينه"[3].

ويكفي نقل النَّحاس إجماع النَّحويين أنَّ التَّأكيد بالمصدر يرفع المجاز بقوله :"أجمع النَّحويُّون على أنَّك إذا أكَّدتَ الفعل بالمصدر لم يكن مجازًا، وأنَّه لا يجوز في قول الشَّاعر: امْتَلأ الْحَوضُ وَقَالَ قَطْنِي، أن يقول: قال قولًا ... فكذا لما قال: ﴿تَكْلِيمًا﴾ وجب أن يكون كلامًا على الحقيقة من الكلام الذي يعقل"[4].

2- أنَّ الاسم المشتق يتضمَّن معنى المصدر:

إذا كانت الصِّيغة المشتقَّة متفقة مع الصِّيغة المشتق منها المادَّة الأصليَّة، وهيئة التَّركيب كان لزامًا في كل كلمة فيها حروف المادة الأصليَّة على ترتيبها نفسه،

---

(1) لم أقف على قائله، وقد ورد في مجالس ثعلب ج 1 ص 189، وإصلاح المنطق لابن السكيت ص 57، والكامل للمبرد ج 1 ص 399، والخصائص لابن جني ج 1 ص 23، وتمام البيت (مهلًا رويدًا قد ملأت بطني) والبيت من الرجز، ومحل الشاهد (وقال قطني) حيث لم يؤكد الفعل بالمصدر فلا يعد كلامًا حقيقيًّا.

(2) إعراب القرآن، النحاس ج 1 ص 507.

(3) البرهان، الزركشي ج 2 ص 492.

(4) النحاس، إعراب القرآن ج 1 ص 705.

أن تفيد المعنى العام الذي وضعت له تلك الصِّيغة مهما زيد عليها من حروف أخرى، والمعنى العام الذي يشترك في الدَّلالة عليه، وهو: مسمَّى المصدر[1]، وعلى هذه الرَّابطة يقوم أكبر قسم من متن اللُّغة العربيَّة[2]. يقول السِّيوطي في تعريفه لهذا المشتق هو: "أَخذُ صيغة من أخرى مع اتفاقهما معنى، ومادة أصليَّة، وهيئة تركيب لها ليدل بالثَّانية على معنى الأصل بزيادة مفيدة لأجلها اختلفا حروفًا، أو هيئة...."[3]. ومع ذلك فقد كابر رجال المعتزلة العقول واللُّغة التي نزل بها القرآن فادَّعوا: أنَّ الأسماء الحسنى، نحو: متكلم، وعليم،ورحيم، وقدير لا تدلُّ على معانيها فالله لم يكلم موسى تكليمًا، وإنَّما خلق الكلام والصَّوت في الشجرة، وموسى – عليه السلام – سمع من الشَّجرة لا من الله، ولكن الاشتقاق لا يدلُّ على ذلك فـ "الاسم المشتق من معنى لا يتحقَّق بدون ذلك المعنى، فاسم الفاعل، واسم المفعول، والصِّفة المشبَّهة، وأفعل التَّفضيل، يمتنع ثبوت معناها دون معنى المصدر التي هي مشتقَّة منه، والنَّاس متفقون على أنَّه لا يكون متحرك ولا متكلم إلا بحركة وكلام"[4].

فلا يكون متكلم إلا بكلام؛ لأنَّ اسم الفاعل (متكلم) من المصدر إنَّما يسمَّى بها من قام به مسمَّى المصدر، فإنَّما يُسمَّى متكلِّمًا من قام به الكلام، وبالحي من قامت به الحياة، وبالمتحرك من قامت به الحركة، فأمَّا من لم يقم به مسمَّى المصدر فيمتنع أن يسمَّى باسم الفاعل.

---

(1) في أصل الاشتقاق أقوال منها: أن المصدر هو أصل الاشتقاق، وهو رأي البصريين أما الكوفيين فيرون أن الفعل هو الأصل، ويرى أبو علي أن المصدر هو أصل للفعل، والفعل أصل للوصف ويرى الدكتور تمام حسان أن جذر الكلمة هو الأصل. ينظر: الإنصاف، ابن لأنباري ج 1 ص 235.

(2) ينظر: فقه اللغة، على وافي ص 172، ودراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح ص 175.

(3) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي ج 1ص 346.

(4) درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية ج 10 ص 231.

فاسم الفاعل (متكلم)، ونحوه من المشتقات هو: مركَّب يدلُّ على الذَّات والصِّفة، والمركب يمتنع تحقُّقه بدون تحقُّق مفرداته[1]، وهذا كما أنَّه ثابت في الأسماء المشتقَّة فكذلك في الأفعال، مثل: تكلَّم وكلَّم ويتكلَّم، وكعلم ويعلم سواء قيل: إنَّ الفعل مشتق من المصدر أو المصدر مشتق من الفعل، لا نزاع بين النَّاس أنَّ فاعل الفعل، هو فاعل المصدر. فإذا قيل: كلَّم أو علَّم أو تكلَّم أو تعلَّم، ففاعل التَّكليم والتَّعليم هو المكلَّم والمعلَّم، وكذلك: التَّعليم والتَّكليم، والفاعل هو الذي قام به المصدر الذي هو التَّكليم والتَّعليم، والتَّكلم والتَّعلم، فإذا قيل: كلّم فلان فلانًا، ففلان، هو المتكلّم، والمكلّم، فقوله تعالى: ﴿**وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾، وقوله: ﴿**تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ**﴾ **[البقرة 253]**، وقوله: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ**﴾ **[الأعراف 143]** يقتضي أنَّ الله هو المكلِّم"[2].

من هنا نفهم تأكيد النَّحويين، كأمثال: الرَّضي[3]، وابن يعيش[4]، وابن النَّاظم[5]، وابن هشام[6]، وابن عقيل[7]، على أنَّ المشتق يدلُّ على الحدث وصاحبه فهما جزآن من التَّركيب.

3- أنَّ الاشتقاق والقرينة يدلان على المعنى المقصود:

(1) شرح المفصل، ابن يعيش ج 1ص 26.

(2) يُنظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 12 ص 274، ودرء تعارض العقل والنقل له ج 10 ص 231.

(3) شرح الكافية، ابن الحاجب ج 1ص 301.

(4) شرح المفصل، ابن يعيش ج 1ص 26.

(5) شرح ألفية ابن مالك، ابن الناظم ص 170.

(6) شرح قطر الندى، ابن هشام ص 277.

(7) شرح ألفية ابن مالك، ابن عقيل ج 3 ص 140.

الكلام في لغة العرب التي نزل القرآن بها – كما يقول ابن فارس–: "يدلُّ على نطق مُفهم، وتقول: كلمته، أكلِّمه تكليمًا، وهو كليمي، إذا كلَّمك أو كلمته"[1].

فقوله: (نطق) للدَّلالة على أنَّه لفظ اللِّسان، وقوله: (مُفهم) للدَّلالة على كونه معنى، فهو إذا لفظ ومعنى وكذلك : القول.

والاشتقاق كذلك يشهد لصحَّة قصر الكلام على المعاني المعبَّر عنها بالألفاظ.

يقول الرَّاغب الأصفهانيُّ: "الكَلِمُ: تأثير المدرك بإحدى الحاسَّتين، فالكلام مدرك بحاسَّة السَّمع، والكلم بحاسَّة البصر .. ولاجتماعهما في ذلك يقول الشَّاعر:

وَالكَلِمُ الأَصِيلُ كَأَرْعَبِ الكَلِمِ

الكلم الأوَّل: جمع كلمة، والثَّاني: جراحات"[2].

ويحدِّثنا عبد القاهر الجرجاني عن علاقة الألفاظ بالمعاني في التَّرتيب الذِّهني فالألفاظ إنَّما تترتب في النُّطق تبعًا لترتيب المعاني في النفس، فإنَّك "تتوخى التَّرتيب في المعاني، وتعمل الفكر هناك، فإذا تمَّ لك ذلك، أتبعتها الألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنَّك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرًا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك، بحكم أنَّها خدم للمعاني، وتابعة لها ولاحقة بها، وإنَّ العلم بمواقع المعاني في النَّفس علم بمواقع الألفاظ الدَّالة عليها في النُّطق"[3].

أمَّا حديث النَّفس فإنَّه قد يُسمَّى كلامًا وقولاً، ولكن بقرينة تبيِّن ذلك، وأمَّا مطلق الكلام والقول، فإنَّه يعمُّ الألفاظ والمعاني مجمَّعة، فالكلام عند النُّحاة مختصٌّ

(1) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (ل ل م) ج 5 ص 131.

(2) مفردات غريب القرآن، الراغب الأصفهاني ص 2457. والبيت لطرفة بن العبد وهو في ديوانه ص78 وتمامه **بِحُسامِ سَيفِكَ أَو لِسانِكَ وَالــ ـكَلِمُ الأَصيلُ كَأَرغَبِ الكَلِمِ**

(3) دلائل الإعجاز، الجرجاني ص 97.

بالألفاظ دون المعاني، وذلك حين يُقسِّمون الكلام إلى:اسم وفعل وحرف[1]، فإنَّه إنَّما يبحث في الألفاظ لا في المعاني، كذلك قد يُراد به المعنى مجرَّدًا من القرائن كما سنراه في الإجابة عن السِّياقات التي أوردها؛ تأييدًا لوجهتهم الدَّلاليَّة.

فقول عمر – τ– يوم السَّقيفة: (زوّرتُ)، فإنَّ التَّزوير كما يقول الأصمعي: "إصلاح الكلام وتهيئته"[2]، فمعناه: أنَّه قدّر في نفسه كلامًا وهيَّأه لم يتكلم به بعد، فليس كلامًا حتى يتكلم به؛ لأنَّ مطلق الكلام: اللَّفظ والمعنى جميعًا، وقد يُراد أحدهما بقرينة، وهي موجودة في قول عمر المذكور، ألا وهي: التقييد بالنفس.

أمَّا احتجاجهم بالشعر المنسوب للأخطل، فإنَّ العلماء أنكروا كونه من شعره.

قال الخشَّاب النَّحوي:" فتَّشت شعر الأخطل المدون كثيرًا فما وجدت هذا البيت"[3]. كما أنَّه شاعر مولّد لا يُحتج بشعره، وأنَّه نصرانيٌّ، وقد ضلَّت النّصارى في معنى كلام الله تعالى ومسمَّاه، فجعلوا المسيح نفس كلمة الله.

والبيتان عند التَّحقيق يشهدان لمطلق الكلام – اللَّفظ والمعنى– فإنَّه وإن جعل أصل الكلام في الفؤاد، وهذا معنى حق، فإنّه عقبه بذكر ما يدلُّ عليه من لفظ اللّسان، فهو لم يفصل بين اللّفظ والمعنى، وإنَّما أراد التّنبيه على أهمية المعنى.

وسياق آية **[المنافقون1]** يقرر أنَّ الله تعالى لم يكذب المنافقين في ألفاظهم، وقد سمَّاه الله تعالى: قولاً،ولما كانت الألفاظ المجردة غير كافية لإثبات إيمانهم، وإنَّما

(1) الكتاب لسيبويه ج 1 ص 2. مع التنبيه أن هذا التقسيم وإن كان ظاهره متوجهًا إلى اللفظ، فإن المعنى لُبّه وأساسه، فأقسام الكلام إنما ميزها النحاة عن طريق المعاني التي تدل عليها لا مجرد اللفظ؛ لأنها كلها مشتركة بنظم الحروف، وإنما تتمايز بالمعاني.

(2) غريب الحديث، أبو عبيد ج 3 ص 242.

(3) نقلًا عن العلو للذهبي ص 194.

يجب أن يقارنها إيمان القلب، واستقرار معنى ما قالوه فيه لأجل ذلك كذَّبهم في دعواهم، فالذي كذبهم الله تعالى فيه إنَّما هو الدَّعوى المجرَّدة، وعدم صحة ذلك منهم، ولم يكذِّبهم في صحَّة كون ما نطقوا به قولًا وكلامًا، بل أقرَّ ذلك وأثبَّته.

وأمَّا قوله تعالى: ﴿**وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ**﴾ فهو كسابقه في فساد الاحتجاج به في سياقه، فإنَّ لفظ (القول) ورد في الآية: مرتين، مرة مقيدًا بالنَّفس، والثَّانية:مطلقًا، والمطلق، هو تناجيهم بالإثم والعدوان، ومعصية الرسول، وكل ذلك أقوال، هي: ألفاظ ومعاني، فأطلقه للعلم به، وقيّد في سياق الآية القول الأول بالنَّفس؛ ليكون خاصًا بالمعنى دون اللَّفظ، هذا على تسليم كونه حديث النَّفس.

فلو كان مطلق القول إنَّما يُراد به حديث النَّفس لم تكن هناك حاجة إلى تقييده بها، ولكان التَّناجي والتَّحية معاني مجرَّدة، تُحدِّث القلوب بعضها بعضًا بها من غير نطق ولا لفظ، وهذا لا يتصوَّره عاقل.

وفي الحديثين:جاء التَّعبير عن حديث النَّفس بلفظ (الحديث)، بل في أحدهما التَّمييز بين ما في النَّفس، وقد سمَّاه ρ (حديثًا)، وبين ما في اللِّسان، وقد سمَّاه: (كلامًا، وذكرًا) مقارنة بسياق الآيات التي تنعت حديث النفس بـ (القول) تارة، وبـ (الرَّمز) تارة أخرى.

وقوله: (ما لم تكلم به أو تعمل به) سياق لغويّ ظاهر في إخراج حديث النَّفس عن مطلق الكلام الذي هو اللَّفظ والمعنى، فقد فرَّق بين حديث النَّفس وبين حقيقة الكلام بقرينة السِّياق السَّابق فجعل الكلام الذي هو القول قسيمًا للعمل، غير حديث النَّفس.

المبحث الثَّالث: معنى الوجه في:

قوله تعالى: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ**﴾ **[الرحمن 27]**.

وقوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ**﴾ **[الرحمن 78]**.

وقوله تعالى: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾ **[القصص 88]**.

وقوله تعالى: ﴿**فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ**﴾ **[البقرة 115]**.

إنَّ إثبات صفة الوجه هو مذهب أهل الحديث، ونفيَّها مذهب الجهميَّة من المعتزلة، فالمثبت يجعلها من الصِّفات التي تتأوَّل، والنَّافي يرى أنَّه إذا قام الدَّليل على أنَّها ليست صفة في موضع فكذلك غيرها، وكأنَّه ضرب بالسِّياق عرض الحائط.

غير أنَّ كثيرًا من اللُّغويِّين والبلاغيِّين خرجوا إلى تأويل لصفة الوجه من طريق دلالة الالتزام التي فهموها من سياق الآيات؛ بناء على المجاز المرسل والعلاقة بين طرفيه، أو توجيه الآيات على الاستعارة التَّخييليَّة – ولها خطورتها على عقيدة المسلم – فقد استعملها يحيى بن حمزة العلوي في آيات الوجه ممثلًا بها على الاستعارة التَّخييليَّة فقال عنها :"إلى غير ذلك من الآيات الموهمة بظاهرها للأعضاء والجوارح، فإذا قام البرهان العقلي على استحالة هذه الأعضاء على الله تعالى ... فلابد من تأويل هذه الظَّواهر على ما تكون موافقة للعقل، وإعطاء للبلاغة حقَّها؛ لأنَّ مخالفة العقل غير محتملة، وحمل الكلام على غير ظاهره محتمل، وتأويل المحتمل أحق من تأويل غير محتمل؛ فلهذا وجب تأويلها ... هي في الحقيقة دالَّة على ما وضعت له في الأصل؛ لكنَّ معناها غير متحقِّق، وإنَّما هو أمر خيالي، فاليد دالَّة على الجارحة، والعين كذلك؛ لكن تحقُّق اليد والعين في حق الله تعالى غير معقول؛ ولكنَّه جار على جهة التَّخييل، كمن يظنُّ شبحًا من بعيد أنَّه رجل فإذا هو حجر، ومن يتخيَّل سوادًا أنَّه حيوان فإذا هو شجر إلى غير ذلك من الخيالات فما هذا حاله من التَّأويلات أسهل على الفؤاد وأجرى وأدخل في البلاغة من التَّأويلات البعيدة التي لا

يعضدها عقل، ولا يشهد بصحَّتها نقل"[1]. ومن تلك المعاني:

(1) الجاه:

نقله المبرِّد عن أبي عبيدة فقد سأل التَّوَّزي اللُّغوي النَّحوي أبا عبيدة في هذه الآية فقال: "إلا جاهه، كما تقول: لفلان وجه في النَّاس، أي: جاه"[2].

(2) الذَّات:

فسَّرها الزَّجاج[3]، وابن خالويه[4] بهذه الدَّلالة: إلا إيّاه،أي بدلالة الالتزام، وبهذا التَّأويل صرف ابن فارس[5] صفة الوجه في قوله: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ**﴾ **[الرحمن 27]** إلى الله تعالى، أو ذاته من باب الاقتصار بذكر بعض الشَّيء وإرادة كلِّه.

وذهب محمد بن علي الجرجاني[6]، والزَّركشي[7] إلى الدَّلالة نفسها؛ بناء على أنَّ في الوجه مجاز مرسل علاقته الجزئيَّة؛ فهو من إطلاق اسم الجزء على الكل.

(3) الملك:

تفرَّد بهذا التَّأويل ابن كيسان فيما نقله عنه الثَّعلبي[8]، وابن تيميَّة[9] أنَّه قال في آية **[القصص 88]**: إلا ملكه.

(4) الجهة:

(1) الطراز، يحيى بن حمزة العلوي ص401.
(2) ينظر: معاني القرآن، النحاس ج 5 ص 207، والبحر المحيط، أبو حيان ج 7 ص 133.
(3) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج ج 4 ص 158.
(4) إعراب ثلاثين سورة من القرآن، ابن خالويه ص 221.
(5) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس ص 339، 421، 422.
(6) الإشارات والتنبيهات، محمد بن علي الجرجاني ص 231.
(7) البرهان، الزركشي ج 2 ص383.
(8) الكشف والبيان، الثعلبي ج 7 268.
(9) بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية ج 1 ص 581.

حكاه الزَّركشي[1] في آية البقرة، أي: الجهة التي وجَّهنا إليها في القبلة. وحكى عن الواحدي أنَّ الوجه في الآية مضاف إلى الله عزَّ وجلَّ يأتي صلة، أي: زائدًا؛ فهو من مجاز الزِّيادة.

هذا ما أُوِّل به صفة الوجه لله تعالى. ومناقشة هذه الدَّلالات من وجوه:

1- اطَّرد مجيء (الوجه) في النُّصوص الشَّرعيَّة مضافًا إلى الرَّبِّ تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد. والوجه في اللُّغة[2]: مستقبل كل شيء؛ لأنَّه أوَّل ما يُواجه منه، ووجه الرَّأي والأمر: ما يظهر أنَّه صوابه، وهو في كل بحسب ما يُضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن: كان الوجه زمنًا، وإن أضيف إلى حيوان: كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب، أو حائط: كان بحسبه، وإن أضيف إلى مَن: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ **[الشورى 11]** كان وجهه تعالى كذلك[3].

ودلالة الوجه على الذَّات في آيتي القصص والرحمن تعبير بالصِّفة عن الموصوف هو توجيه بلاغي صحيح عند من يثبت أنَّ لله وجهًا يليق به سبحانه وعلَّة التَّعبير بالوجه عن الذَّات دون سائر الصِّفات؛ لأنَّ الوجه عند العرب أظهر الأعضاء في المشاهدة وأجلها قدرًا، كما حكاه الزَّركشي[4].

2- إثبات صفات الله عزَّ وجل بدلالة الالتزام ليست الطَّريقة المثلى في العربيَّة في هذا السِّياق؛ لأنَّها تعارض نصوصًا صريحة في الكتاب والسُّنة. نعم إنَّ دلالة الالتزام لها لزوم ذهني بحيث يلزم من فهم المعنى المطابقي فهم ذلك المعنى الخارج اللازم،

(1) البرهان، الزركشي ج 2 ص 393.

(2) لسان العرب، ابن منظور (و ج هـ) ج 7 ص 986.

(3) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم ج 2ص 388.

(4) البرهان، الزركشي ج 2 ص 384.

كما في: دلالة العدد الأربعة على الزَّوجية؛ لأنَّ معنى الزوجيَّة في الاصطلاح: هي الانقسام إلى متساويين[1]، فهي دلالة لغويَّة صحيحة، ولكن متى؟ إذا لم تتعارض النُّصوص الوحيين فالسُّنة تقضي على اللُّغة كما قال ثعلب في مجالسه[2].

وصرف اللُّغويين والبلاغيِّين لصفة الوجه إلى لازمه من خلال دلالة الالتزام تعطيل لصفات الله Y، فهم يثبتون لازم المعنى، وينفون الصِّفة، كمن ينفي صفة الرَّحمة للرَّحمن،ويثبت لازمها، وهو: الإنعام، وكمن ينفي صفة المحبة لله تعالى، ويثبت لازمها، وهو: الإحسان، كما فعل الزَّجاجيُّ مؤيدًا لتأويل المبرِّد في ذلك[3].

واللُّغويون الذين أثبتوا اللازم وليس عليه دليل من لغة، بل إنَّ سياق الآيات دال على إثبات صفة الوجه لله عزَّ وجل، والسُّنة مليئة بالإثبات صراحة فعن أبي موسى الأشعري – τ– قال: قال رسول الله ρ: "إنَّ الله لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يُرفع إليه عمل اللَّيل قبل النَّهار، وعمل النَّهار قبل اللَّيل، حجابه النُّور؛ لو كشفه لأحرقت سُبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه"[4]. فـ"إضافة السُبحات – التي هي الجلال والنُّور – إلى الوجه، وإضافة البصر إليه: تُبطل كل مجاز ،وتُبَيِّن أنَّ المراد: وجهه"[5]. وعن ابن عباس – رضي الله عنهما– قال: قال رسول الله ρ:" من استعاذ بالله فأعيذوه، ومن سألكم بوجه الله فأعطوه"[6]. فلو كان المراد بوجهه مخلوقًا من مخلوقاته كالملك – مثلًا– لما جاز أن يُقسم عليه

(1) ينظر: مذكرة في أصول الفقه، الشنقيطي ص 14.

(2) مجالس ثعلب، ثعلب ج 1 ص 179.

(3) اشتقاق أسماء الله تعالى، الزجاجي ص 41.

(4) صحيح مسلم كتاب الإيمان، باب في قوله عليه الصلاة والسلام : إن الله لا ينام، رقم (179) .

(5) مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم ج 2 ص 390.

(6) سنن أبي داود كتاب الأدب، باب في الرجل يستعيذ من الرجل رقم (5108)، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (253) .

ويُسأل به، ولا كان ذلك أعظم من السُّؤال به سبحانه – وقد قال ρ: "لا يُسأل بوجه الله إلا الجنَّة"[1]، فدلَّ على بطلان قول من قال: هو ذاته، كما قال ابن القيِّم[2]– رحمه الله–.

3– وما حكاه الزَّركشي عن الواحدي أنَّ الوجه في الآية مضاف إلى الله عزَّ وجلَّ يأتي صلة، أي: زائدًا؛ فهو من مجاز الزِّيادة. فهي دعوى كما ذكر لم تُعهد عن العرب؛ إذ لم يثبت عندهم زيادة هذه اللَّفظة، وقد نصَّ أكثر النَّحويِّين أنَّ الأسماء لا تزاد[3]، حيث إنَّه يتضمَّن إلغاء وجهه سبحانه لفظًا ومعنى، وأنَّ لفظه زائد ومعناه منتف. ولنتأمَّل قوله تعالى: ﴿**وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ**﴾ **[الرحمن 27]**، وقوله تعالى: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ**﴾ **[الرحمن 78]**. نجد الآية الأولى: أنَّ الرفع في (ذو)؛ لما كان القصد: الإخبار عنه، أمَّا (ذي) في سياق الآية الثَّانية، لما كان المقصود: عين المسمَّى دون الاسم[4]، فهذا استدلال لغوي استُلزم من سياق الآيتين ودليل على أنَّ الوجه ليس بصلة زائدة فالمقصود الوجه حقيقة وهذا من بديع نظم الله تعالى.

4– وصرف العلوي آيات الصِّفات إلى غير ظاهرها بالاستعارة التَّخييليَّة طريق غير قويم ولا صحَّة له فلا يُعقل أن يطلب من المخاطب أن يتخيَّل ما لا حقيقة له في الواقع فإذا طبقت الاستعارة التَّخييليَّة على آيات الصِّفات فإنَّ ذلك يؤدِّي إلى نفي حقيقة الرَّب سبحانه وجعله في ذاته سبحانه خيالًا وسرابًا ولا قرينة لادِّعائه؛بل إنَّ

(1) سنن أبي داود كتاب الزكاة، باب كراهية المسألة بوجه الله، رقم (1671).

(2) مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم ج 2 ص390.

(3) البرهان، الزركشي ج 3 ص 151.

(4) ينظر: مختصر الصواعق المرسلة، ابن القيم ج 2 ص 378.

الرَّجل يزدري المؤولين وغيرهم الذين يصرفون آيات الصِّفات على المجاز ويعد تأويلاتهم ضعيفة وركيكة بعيدة يأنف عنها كل محصِّل ويزدرها نظر أهل البلاغة[1].

ومن تدبَّر سياق الآيات والأحاديث التي ذكر فيها وجه الله عزَّ وجل: قطع ببطلان قول من حملها على المجاز وأنَّه الملك والجاه والجهة أو صلة زائدة، لو كان اللَّفظ صالحًا في ذلك لغة، فكيف واللَّفظ لا يصلح لذلك لغة[2]، ووجه بطلانه من اللُّغة فقد أثبتناه آنفًا.

(1) ينظر: الطراز، يحيى بن حمزة العلوي ص401.

(2) السابق ج 2 ص 391.

المبحث الرَّابع: معنى اليد من قوله تعالى:

﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص 75]،

وقال عن اليهود: **﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة 64]، وقال سبحانه: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٍ﴾ [الملك 1]، وقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس 71]، وقال: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ﴾ [آل عمران 26]، وقال: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِهِمْ﴾ [الفتح 10]، وقال: ﴿لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات 1]** فأثبت الله تعالى له يدين بدليل سياق الآيات السَّابقة.

أما الدَّليل من السُّنة – وهو كُثر – وهو قول النَّبيّ ρ: "يد الله ملأى، لا تغيضها نفقة، سحَّاء اللَّيل والنَّهار أرأيتم ما أنفق منذ خلق السموات والأرض فإنَّه لم يغض ما في يمينه"[(1)]. وقول ρ: "تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبَّار بيده كما يكفؤ أحدكم خُبزته في السَّفر؛ نُزلاً لأهل الجنَّة"[(2)]. وقد استفاض شيخ الإسلام ابن تيمية[(3)] في ذكر النُّصوص الصَّريحة الصَّحيحة في إثبات هذه الصِّفة وتبعه على ذلك ابن القيّم[(4)].

والإجماع فهو أمر معلوم؛ لأنَّ القرآن نزل باللِّسان العربيّ الذي يفهمه

(1) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ رقم (7411)، وصحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على النفقة وتبشير المنفق بالخلف، رقم (993) .

(2) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب يقبض الله الأرض يوم القيامة، رقم (6520)، وصحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب نزل أهل الجنة رقم (2792) .

(3) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 6 ص 218.

(4) إعلام الموقعين، ابن القيم ج 4 ص 403.

الصَّحابة، فإذا لم يأت عنهم ما يخالف هذا القرآن فهم مجمعون عليه؛ لأنَّهم لو فهموا أنَّ المراد خلاف ما جاء به لَنُقل عنهم، ولما توسعت الفتوحات الإسلاميَّة ودخلت اللُّكنة إلى العربيَّة ظهرت الفرق الإسلاميَّة فوقفوا أمام المواضع طويلًا، ففرَّقت كلمتهم، وانتهى بهم الأمر أن صاروا إلى قسمين:

الأوَّل: يؤوِّل كلَّ ما جاء لهذه الصِّفة من الآيات والأحاديث، وهم بتأويلهم هذا إنَّما قصدوا تنزيه الباري عن مشابهة المخلوقين، وإلى هذا ذهب جمع من أهل السُّنة[1]، والمعتزلة[2]، والإماميَّة[3].

الثَّاني: أجرى هذه النُّصوص على ظاهرها الذي يليق بالله عزَّ وجل وعلا، مع تصريحهم بتنزيه الله سبحانه عن مشابهة المخلوقين، فاليد صفة ذات الله سبحانه وتعالى، جاءت بها النُّصوص الصَّريحة فلا نتأول ما أثبته الله لنفسه. وإلى هذا ذهب كثير من أهل السُّنة[4].

قال الخطابيُّ: "وليس (اليد) عندنا الجارحة، إنَّما هي صفة جاء بها التَّوقيف، فنحن نطلقها على ما جاءت ولا نكيفها، وهذا مذهب أهل السُّنة والجماعة"[5].

أدلة المتأوِّلين:

اتَّفقوا على أنَّ (اليد) هي الجارحة؛ فسعيًا وراء التَّنزيه وجب صرفها عن ظاهرها وتأويلها على ضرب من ضروب المجاز وعلى وفق لغة العرب في زعمهم

(1) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي ج 27ص 16، والجامع لأحكام القرآن، القرطبي ج 6 ص 154.
(2) ينظر: الكشاف، الزمخشري ج 1ص 654.
(3) ينظر: أمالي المرتضي ج 1ص 565، والمجازات النبوية له أيضًا ص 81.
(4) ينظر: الاختلاف في اللفظ، ابن قتيبة ص 28.
(5) فتح الباري، ابن حجر ج 13 ص 514.

أكَّد ذلك الرَّازي[1]، وتعاور على ذلك كثير من اللُّغويّين والبلاغيِّين حيث بنوا مجازاتهم على الاستعارة التَّخيِّيليَّة ففي آية المائدة ذكروا أنَّ "المستعار البسط، والمستعار منه: المنفق، والمستعار له: يدا الحق سبحانه وتعالى؛ اللَّتان يراد بهما هاهنا التَّصرُّف في الملك بالأرزاق، وذلك ليتخيَّل السَّامع عند سماع ذلك أنَّ ثمَّ يدين مبسوطتين بالإنفاق، ولا يدان في الحقيقة ولا بسط على ما يدل عليه الظَّاهر..." [2]. واستشهد العلوي بآية المائدة[3] للاستعارة التَّخيِّيليَّة وبآية (ص) [4] وأكَّد على أهمِّيَّة إجراء الاستعارة التَّخيِّيليَّة في الصِّفات كافَّة، كذلك فعل السَّكَّاكي[5] في آية الفتح واستحسنها إذا ضُمَّت إليها المشاكلة وعلى طريقته جاء الطَّيبي[6]، والبابرتي[7].

واستشهد القزويني بآية الحجرات للاستعارة التَّمثيليَّة فقال :"لما كان التَّقدُّم بين يدي الرَّجل خارجًا عن صفة المتابع له؛ صار النَّهي عن التَّقدُّم متعلقًا باليدين، مثلًا للنَّهي عن ترك الاتباع"[8]، وقريبًا من هذا التَّحليل قال الطَّيبي[9] ومن أشهر المعاني التي حملوا عليها لفظ (اليد):

1- معنى القوَّة:

(1) أساس التقديس، الرازي ص 125.

(2) بديع القرآن، ابن أبي الإصبع ص 24.

(3) الطراز، يجيى بن حمزة العلوي ص 71، 112، 399.

(4) الطراز، يجيى بن حمزة العلوي ص 112.

(5) المفتاح، السكاكي ص 388.

(6) التبيان، الطيبي ج1 ص 318.

(7) شرح التلخيص، السكاكي ص 594.

(8) الإيضاح، الطيبي ص 439.

(9) التبيان، الطيبي ج1 ص 309.

يقول ابن جنّي في باب أسماه: (باب ما يُؤمّنه علم العربيَّة من الاعتقادات الدينية) "... وقوله تعالى: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾ **[يس 71]**، إن شئت قلت: لمَّا كان العرف أن يكون أكثر الأعمال باليد جرى هذا مجراه، وإن شئت قلت: الأيدي هنا جمع اليد التي هي القوة، فكأنَّه قال: ممَّا عملت قُوانا، أي: القوى التي أعطيناها الأشياء، لا أنَّ له سبحانه جسمًا كُلُّه القوة، أو الضعف، ونحوه قولهم في القسم: لعمر الله، وإنَّما هو: وحياة الله، أي: والحياة التي آتانيها الله! لا أنَّ القديم سبحانه محل للحياة كسائر الحيوانات، ونسب العمل إلى القدرة، وإن كان في الحقيقة لقادر؛ لأنَّ بالقدرة ما يتمُّ له العمل، كما يُقال: قطعه السَّيف، وخرقه الرُّمح، فيضاف الفعل إليهما؛ لأنَّه إنَّما كان بهما... وقوله: ﴿**وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ **[الزمر 67]**، إن شئت جعلت هنا الجارحة، فيكون على ما ذهبنا إليه من المجاز والتَّشبيه، أي: حصلت السَّموات تحت قدرته، حصول ما تحيط اليد به في يمين القابض عليه،وذُكرت اليمين هنا دون الشِّمال؛ لأنَّها أقوى اليدين، وهو من مواضع ذكر الاشتمال والقوة، وإن شئتَ جعلتَ اليمين هنا القوة، كقوله:

إِذَا مَا رَايةٌ رُفعت لمجدٍ ∴ تلقَّاها عَرَابَةُ بِالْيَمِنِ[1]

أي: بقوته وقدرته، ويجوز أن يكون أراد بيد عَرَابَة اليمنى على ما مضى.."[2].

هذا ما حشره ابن جنّي من التَّأويلات لآيات الصِّفات، ومَنْ عاد إلى النَّص كاملاً في خصائصه لَيرى عجبًا، فإنَّه أوَّل الصِّفات الإلهيَّة، وحملها على المجاز، أو التَّشبيه، أو الاستعارة ولن نناقش الآن هذه التَّأويلات فإنَّا سنأتي عليها بعد قليل، غير أنَّني أتوقف عند النُّقطة التي انطلق منها ابن جنّي، وهو اعتقاده أنَّ إثبات الصِّفات

(1) البيت للشمَّاخ وهو في ديوانه ص 336، وذكره الأزهري في تهذيب اللغة ج 8 ص 221، وابن فارس في معجم مقاييس اللغة ج 6 ص 158.

(2) الخصائص، ابن القيم ج 3 245.

يقتضي تشبيهًا وتجسيمًا، وتعميمه لذلك حتى نفى الصِّفات الإلهيَّة.

وله سلف في ذلك، وهو: أبو العباس المبرِّد فقد أوَّل صفة اليمين بالقوة، واحتج ببيت الشمَّاخ هذا قال: "قوله: تلقاها عَرَابَة باليمين، قال أصحاب المعاني: معناه بالقوة، وقالوا مثل ذلك في قول الله عزَّ وجل: ﴿**وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾[1] **[الزمر 67]**، ونقل هذا التَّحليل بشواهده عن المبرِّد أبو جعفر النَّحاس[2]، ولكنَّه أضاف للمبرِّد تأويلاً آخر للآية، وهو: الامتلاك.

وهذا – أيضًا – صنيع أبي سليمان الخطابيِّ في آية: **[الزمر 67]** حيث قال: "أي: قدرته".

ويجاري القاضي عبد الجبار هذا التَّأويل فيقول: "إنَّ اليد ههنا بمعنى القوة وذلك ظاهر في اللُّغة، يقال: ما لي على هذا الأمر يد، أي: قوة"[3].

2- معنى النِّعمة والعطيَّة والكرم:

وفي هذا التَّأويل: تسمية للشَّيء باسم سببه، كما يُسمَّى المطر والنَّبات سماء، ومنه قول عروة بن مسعود لأبي بكر يوم الحديبية: "لولا يد لك عندي لم أجزك بها لأجبتك"[4].

نقل هذا التَّأويل الأخفش- ساكتًا- ولكنَّه أوَّلها بالقدرة كما سيأتي- قال: "﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ**﴾ **[المائدة 64]**،فذكروا أنَّها العطيَّة

(1) الكامل في اللغة والأدب، المبرد ج 1 ص 110.

(2) معاني القرآن الكريم، النحاس ج 6 ص 191.

(3) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ص 228.

(4) صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، رقم (2581) ج 2 ص 973.

والنِّعمة، وكذلك: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ **[المائدة 64]** كما يقول: إنَّ لفلان عندي يدًا، أي: نعمة، وقال: ﴿**أُوْلِي الأَيْدِي وَالأَبْصَارِ**﴾ **[ص 45]**، أي: أولي النِّعم، وقد تكون اليد في وجوه: تقول: بين يدى الدَّار؛ يعني: قُدَّامها، وليست للدَّار يدان"[1].

واضطرب ثعلب في هذه الصِّفة فقال: في قوله تعالى: ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ **[ص 75]**: "يقال: الشيء في يدي، ويديَّ، ونظرت بعيني وعينيَّ، إذا كان الواحد يدل على الاثنين، والاثنان يدلان على الواحد جاز هذا"[2].

والذي يبدو في هذا النَّص أنّه لم يؤوِّل اليد بالنِّعمة أو العطيَّة، بل تركها على ظاهرها، وذكر أنَّه يجوز التَّعبير عن اليدين باسم الجنس، وبصيغة التَّثنية؛ لدلالة الجمع على التَّثنية،ولكنَّه عاد في موضعين آخرين وأوَّل هذه الصِّفة، يقول عند قوله تعالى: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾ **[يس71]**, "أي: ممَّا أمرنا، وأنت تقول: الشَّيء في يدي، وليس في يدك، تريد إيجابه"[3].

ويقول في الموضع الثَّاني عند قوله تعالى: ﴿**وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ **[الزمر 67]**، "أي: في قبضته، كما تقول: هذه الدَّار في قبضتي"، أو "هو كما تقول: الدَّار بيدي، والشَّيء بيدي"[4]. فالموضعان يشيران إلى أنَّه فسَّر اليد، والقبضة بالامتلاك، أو الإيجاب، فإذا كان مراده ذلك فلاشك أنَّه تأويل يخالف السِّياق وعموم الأدلة.

وحمل ابن خالويه صفة اليد بمعان لا يُفهم منها إثبات اليد لله عزَّ وجل على ما يليق بجلاله. قال عند قوله عزَّ وجل: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ **[الفتح 10]**: "فيه

(1) معاني القرآن، الأخفش ج 1 ص 261.
(2) مجالس ثعلب، ثعلب ج 1 ص 174.
(3) السابق ج 2 ص 403.
(4) السابق ج 2 ص 469، 550.

ثلاثة أقوال: أي يد الله بالمنة عليهم أنَّ هذا هو الإسلام أعظم من يدهم بالطَّاعة، وقيل: يد الله بالوفاء بما وعدهم،وقيل: يد الله فوق أيديهم بالثَّواب"[1].

وهذا أبو عبيد الهروي النَّحوي يأتي ويؤوِّل الأيدي بالنِّعمة، حيث قال في مادة (عمل): "وقوله تعالى: ﴿**مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾ **[يس71]** هو كقوله: ﴿**وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ**﴾ **[يس 35]**، أي: لم تعمله أيدي الخلق، أي ليست ممَّا عملت أيدي مالكها، بل هي خلق الله تعالى، ومعنى أيدينا: نعمتنا، ودليل النِّعمة قوله تعالى: ﴿**أَفَلاَ يَشْكُرُونَ**﴾"[2] **[يس73]**.

وجاء الشَّريف الرَّضي كعادته في تأويل الصِّفات بأساليب بلاغيَّة، يقول: "وقوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ **[المائدة 64]**، وهذه استعارة، ومعناها: أنَّ اليهود أخرجوا هذا القول مخرج الاستبخال لله سبحانه، فكذَّبهم تعالى بقوله: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾، وليس المراد بذكر اليدين ههنا الاثنين اللَّتين هما أكثر من الواحدة، وإنَّما المراد به المبالغة في وصف النِّعمة، كما يقول القائل: ليس لي بهذا الأمر يدان، وليس يريد به الجارحتين، وإنَّما يريد به المبالغة في نفس القوة على ذلك الأمر، وربما قيل: إنَّ المراد بذلك نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، و الله أعلم أيُّ ذلك بالصَّواب....."[3]. ويتابعه أخوه المرتضي صاحب الأمالي ويذكر أنَّه "لا إشكال في أنَّ أحد محتملات لفظ اليد: النِّعمة"[4].

(1) إعراب القراءات السبع وعللها، ابن خالويه ج 2 ص 328.

(2) الغريبين، أبو عبيد ج 4 ص 1327.

(3) تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي ص 40.

(4) أمالي المرتضي ج 1 ص 565.

واستشهد الزَّركشي[1] بآية المائدة على الكناية عن الكرم؛ ومن ثم قال التَّفتازاني :"إنَّ معناه: بل هو جواد، من غير تصوُّر يد ولا بسط لها؛ لأنَّها وقعت عبارة عن الجود"[2]. فالكناية عندهما نفي حقيقة اليد إلى البسط والكرم.

3- معنى القدرة:

وهذا التَّأويل من باب تسمية للشَّيء باسم مسبِّبه؛ لأنَّ القدرة هي التي تحرك اليد! ومنه قول زياد بن أبيه لمعاوية: "إنِّي قد أمسكت العراق بإحدى يدي، ويدي الأخرى فارغة"[3]، يريد: نصف قدرتي: ضبط أمر العراق.

ومِمَّن مال لهذا التَّأويل الأخفش في تفسير سورة الزُّمر قال: "﴿**وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ **[الزمر 67]**، يقول: في قدرته نحو قوله: ﴿**وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**﴾ **[النساء 36]**، أي: وما كانت لكم عليه قدرة، وليس المِلك لليمين دون الشِّمال وسائر البدن، وأما قوله: (قبضته) نحو قولك للرَّجل: هذا في يدك، وفي قبضتك"[4].

وهذا – أيضًا – صنيع أبي سليمان الخطابيّ في آية **[الزمر67]** حيث قال::" أي قدرته على طيِّها، وسهولة الأمر في جمعها، وقلَّة اعتياصها عليه، بمنزلة من جمع شيئًا في كفِّه، فاستخفَّ حمله، ولم يشتمل بجميع كفِّه عليه، لكنَّه يُقِلُّه ببعض أصابعه.... "[5].

ونقل أبو عبيد الهروي النَّحوي عن ابن قتيبة هذه الإحالة الدَّلاليَّة، حيث قال:"

(1) البرهان، الزركشي ج2 ص 418.

(2) المطول، التفتازاني ص 406.

(3) ينظر النص كاملاً في: تاريخ الأمم والملوك لابن جرير ج 6 ص 162.

(4) معاني القرآن، الأخفش ج 2 ص 457.

(5) أعلام الحديث، الخطابي ج 3 ص 1901.

وقال القتيبي: ممَّا عملنا بقوتنا وقدرتنا، هي اليد والقدرة، والقوة"[1].

واستشهد العز بن عبد السَّلام المجاز في صفة اليد وعلاقته المحليَّة في آية الملك وقال :"أي بقدرته الملك، أي: بقدرته وقهره واستيلائه"[2]، وفي آية يس بقوله :" أي: ممَّا صنعته قدرتنا"[3]، وفي آل عمران بقوله :"أي: في استيلائك وقبضتك الخير "[4].

واستشهد العلوي بآية الفتح في مجازية اليد بالقدرة بقوله :"أي: قدرته ... ووجَّه المجاز من جهة أنَّ اليد محل للقدرة، أو من جهة أنَّ اليد آلة في الفعل، والفعل لا يمكن حصوله إلَّا بواسطة، فلأجل هذا تجوَّزوا في تسمية اليد بالقدرة"[5]. إلَّا أنَّ السُّبكي عدَّه من مجاز المقابلة[6].

4- معنى الذَّات:

يجعلون هذا التَّأويل من باب إضافة الفعل إلى الشَّخص نفسه؛ لأنَّ غالب الأفعال كانت باليد، جعل ذكر اليد إشارة إلى أنَّه فعل بنفسه، ونحوه قوله سبحانه: ﴿**لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ * ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ **[آل عمران 181، 182]**، "أي: بما قدَّمتم، فإنَّ بعض ما قدَّموه كلام

(1) الغريبين، أبو عبيد ج 4 ص 1327، ج 6 ص 2049.
(2) مجاز القرآن، العز بن عبد السلام ص 281.
(3) مجاز القرآن، العز بن عبد السلام ص 281.
(4) مجاز القرآن، العز بن عبد السلام ص 281.
(5) الطراز، يحيى بن حمزة العلوي ص 35.
(6) عروس الأفراح، ج4 ص 44.

تكلَّموا به"[1].

أقول: إنَّ صفة اليد الكريمة وردت في آي الكتاب العزيز بلفظ المفرد تارة، وبلفظ المثنى، ولفظ الجمع تارة أخرى، وهذا يدلُّ على فرق لطيف، وسرّ شريف فالمفرد كقوله: ﴿**بِيَدِهِ الْمُلْكُ**﴾ **[الملك 1]**، والمثنى كقوله: ﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ **[ص 75]**، وكقوله: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ**﴾ **[المائدة 64]**، والمجموع كقوله: ﴿**عَمِلَتْ أَيْدِينَا**﴾ **[يس71]**، ولكن المتأوِّلين تعسَّفوا في تأويل اليد، وخرجوا بتأويلاتهم من مألوف لغة العرب، فأوَّلوا اللَّفظ في كل المواضع، وإن كان السِّياق لا يحتمله، كما في آيتي (المائدة)،و(ص)، **ونناقش تأويلاتهم هذه من وجهين:**

الأوَّل: تلك الآيات لا تقبل صرفها عن ظاهرها إلى معنى آخر من جهة اللُّغة نفسها، فلفظ اليدين بصيغة التثنية لم يستعمل في النِّعمة، ولا في القدرة، ففي آية (ص) لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأنَّ القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد، ونحن في ذلك لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم؛ لأنَّ من لغة العرب: استعمال الواحد في الجمع، ولفظ الجمع في الواحد، ولفظ الجمع في الاثنين، أمَّا استعمال لفظ الواحد في الاثنين، أو الاثنين في الواحد فلا أصل له؛ لأنَّ هذه الألفاظ عدد، وهي نصوص في معناها لا يُتجوَّز بها[2]. فصيغة التَّثنية في العربيَّة دقيقة؛ لأنَّها تدلُّ على العدد والنُّوع دلالة قطعيَّة، وكذلك المفرد فإنَّه يدلُّ على العدد والنُّوع دلالة قطعيَّة.

وعليه فلا يجوز أن يُراد به النِّعمة؛ لأنَّ نعم الله لا تحصى فلا يجوز أن يُعبر عن النِّعم التي لا تحصى بصيغة التَّثنية[3]، يؤيد ذلك سياق قوله تعالى: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا**

(1) ينظر: مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 6 ص 218.

(2) ينظر: الصاحبي، ابن فارس ص 348.

(3) ينظر: جامع البيان، ابن جرير ج 6 ص 194.

نِعْمَةَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا﴾ [إبراهيم 34].

ولا يجوز أن يقدر السِّياق: (لما خلقت أنا)؛ لأنَّهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد، فتكون إضافته إلى الفعل، كقوله تعالى: ﴿**بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحج 10]**. وخص اليد بالذِّكر؛ لأنَّها آلة الفعل في الغالب.

أمَّا إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدَّى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله: ﴿**لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾**، فإنَّه نصٌّ في أنَّه فعل الفعل بيده، وهو نصٌّ صريح لا يحتمل المجاز بوجه؛ وكهذا لمَّا لم يكن خلق الأنعام مساويًا لخلق آدم υ، قال تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس 71]**، فأضاف الفعل للأيدي وجمعها، ولم يدخل الباء، فإذا ساوينا بين الموضعين لرأينا عدم مزية أبينا آدم على الأنعام، وهذا من أبطل الباطل، وأعظم العقوق لآدم υ؛ إذ ساوى المؤول بينه وبين إبليس والأنعام في الخلق باليدين[1].

الثَّاني: السِّياق هو الذي يجوِّز المراد:

إنَّ العربيَّة لا تستعمل اليد للقدرة، أو النِّعمة إلا مجردة عن الإضافة، وعن التثنية، وعن نسبة الفعل إليها، فيقال: لفلان عندي يد، ولولا له يدُ عندي، ولا يقولون –أصلاً–: يداه عندي، مقصودًا بها النِّعمة، ثمَّ إنَّ يد القدرة والنِّعمة، لا يعرف استعمالها ألبتة إلا في حقِّ من له يد حقيقية، فلا يعرف العربي غير ذلك،فاليد المضافة إلى الحي، إمَّا أن تكون يدًا حقيقيَّة، أو مستلزمة للحقيقة؛ وعلى الآية: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾** يستلزم على تأويلهم أنَّ نعمتين فقط من أنعم الله الكثيرة مبسوطتان – مع أنَّ أنعم الله أكثر من أن تُحصى – وكذلك لو أنَّ اليد: القدرة – كما زعموا – لكانت قدرة الله قدرتين، وهذا ليس بصحيح، فليست قدرة الله تعالى قدرتين، بل قدرة الله

(1) ينظر: الصواعق المرسلة، ابن القيم ج 1 ص 268.

واحد شامل لكل شيء: ﴿**وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ **[الشورى 9]**.

ولنا أن نتساءل: هل العطية، أو النِّعمة توصف بالغلِّ والقيد في سياق آية **[المائدة 64]** حكاية عن اليهود، ولم خصَّ الله عزَّ وجل القبضة باليد بيوم القيامة دون غيره؟ في آية **[الزمر 67]**: ﴿**وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ**﴾ فإذا كان كذلك لا تكون الآية إلا فيما أراه الله من اليد الحقيقية هنا بما تليق بجلاله، ونحن لا ننكر لُغة العرب فقد تأتي اليد بمعنى النِّعمة في العربية، والقبضة بمعنى الامتلاك لكنَّ السِّياق هو الذي يحدِّد المراد فـ" إذا قال الرجل: لفلان عندي يد أكافئه عليها عَلِمَ كل عالم بالكلام أنَّ يد فلان ليست بائنة منه موضوعة عند المتكلم، وإنَّما يُراد بها النِّعمة التي يُشكر عليها.... فإذا قال: ضربني فلان بيده، وأعطاني الشَّيء بيده، وكتب لي بيده استحال أن يقال: ضربني بنعمته، وعلم كل عالم بالكلام أنَّها اليد التي بها يُضرب، وبها يُكتب، وبها يُعطى، لا النِّعمة...[1]".

وأقول: من أراد أن يفسِّر هذه الصِّفة في ضوء لغة العرب عليه أن يلتزم بأمرين:

الأوَّل: أن يتفطن إلى أنَّ ألفاظ اللُّغة قد تحتمل معنى في سياق، وهذا المعنى قد لا تحتمله في سياق آخر، فاليد جاءت مستعملة في معان متعدِّدة كل حسب سياقه، فتكون بمعنى: النِّعمة، والعطيَّة، والقدرة، وقد تكون بمعنى: الشَّخص نفسه؛ لأنَّ غالب الأفعال تكون باليد؛ لذا جعل ذكرها إشارة إلى أنَّه فعل بنفسه، نحو قوله تعالى: ﴿**ذَلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ**﴾ **[آل عمران 182]** ونحن لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كلِّه، ولكن من لم يفرِّق بين ما يقتضيه السِّياق المعين من المعنى المراد وقع في الخطأ.

الثَّاني: أنَّ يسير احتمال اللَّفظ للمعنى المراد في ذلك التركَّيب أو غيره؛ لأنَّ

(1) نقض الدارمي على المريسي ج 1 ص 289، وينظر: الاختلاف في اللفظ، ابن قتيبة ص 40.

اللَّفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى بحسب العرف اللُّغويّ، وإذا احتمله اللَّفظ لغة، فإنَّه قد لا يحتمله في ذلك السِّياق بعينه، كتفسير بعضهم لفظ اليدين بالتثنية بالنِّعمة، فإنَّ لفظ (اليد) مفردًا قد يُراد به النِّعمة، ولكنَّها بهذه الصِّيغة لا تحتمل هذا المعنى،وذلك معروف في لغة العرب؛ لأنَّ نعم الله لا تحصى فلا يجوز أن يُعبر عن النِّعم التي لا تحصى بصيغة التَّثنية[1].

(1) ينظر: مقدمة في أصول التفسير، ابن تيمية ص 93.

المبحث الخامس: دلالة ألفاظ المجازاة والعقوبة

قوله تعالى: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾ **[آل عمران 54]**

وقوله: ﴿**وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ**﴾ **[النمل 50]**

وقوله: ﴿**وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾ **[الأنفال 30]**

وقوله: ﴿**إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا * وَأَكِيدُ كَيْدًا**﴾ **[الطارق 15، 16]**

وقوله: ﴿**كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ**﴾ **[يوسف 76]**

وقوله: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ **[النساء 142]**

وقوله: ﴿**...قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾ **[البقرة 14، 15].**

الألفاظ الدَّالة على صفات الله تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- ألفاظ دالَّة على صفات كمال محض على الإطلاق، فهذه الألفاظ يُوصف بها الله عزَّ وجل على سبيل الإطلاق.

2- ألفاظ دالَّة على صفات نقص على الإطلاق،وهذه الألفاظ لا يُوصف بها مطلقًا.

3- ألفاظ دالَّة على صفات كمال في سياق دون سياق.

وذلك أنَّ الله تعالى أطلق على نفسه بعض الأفعال المقيَّدة في سياق مقابلة أفعال أعدائه على سبيل المجازاة والعقوبة، هذه الأفعال في أصلها تدلُّ على الكمال أو النَّقص، من هذه الأفعال في سياقها اللُّغوي:

ومن السُّنة المطهرة: حديث ابن عباس رضي الله عنهما في دعائه ρ قال: "اللهمَّ امكر لي ولا تمكر عليَّ"[1].

(1) جزء من حديث أخرجه الترمذي: كتاب الدعوات، باب في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم رقم (3551)، وأبو داود: كتاب الصلاة، باب ما يقول الرجل إذا سلم رقم (1510)، وابن ماجه: كتاب الدعاء، باب دعاء الرسول ρ رقم (3830) .

ورُوي أنَّ رجلاً قال لعمرو بن العاص – τ–: "إنَّكم على كمال عقولكم ووفور أحلامكم عبدتم الحجر؟ فأجابه عمرو قال: ما قولك في عقول كادها خالقها ؟، وفي رواية: " تلك عقول كادها باريها"[1].

وكان في تأويل هذه الألفاظ الدَّالة على صفاته سبحانه رأيان:

الرَّأي الأوَّل: أنَّ هذه الألفاظ المضافة إلى الله تعالى تسمَّت باسم ما يقابلها على سبيل المجاز لا الحقيقة؛ ومن ثمَّ أوّلوا هذه الصِّفات المقرونة بما يقابلها كصفة: المكر، والخداع، والاستهزاء، والكيد بالجزاء أو المشاكلة والمعاقبة. وسنتناول لفظين من هذه الألفاظ:

1– لفظ المكر:

أول ما يطالعنا في تفسيره من اللُّغويين، هو أبو عبيدة، الذي اهتمَّ بالجانب اللُّغوي في كتابه المجاز، حيث نجده يصرف لفظ المكر إلى معنى: الإهلاك في موضع[2]، وإلى: الأخذ والعقوبة و الاستدراج في موضع آخر[3].

ويميل أبو منصور الأزهريُّ لمثل هذا التَّأويل بداعي المجاز أي سُمِّيت باسم ما يقابلها على طريق المجاز، يقول في مادة (مكر): "قال الله جلَّ وعزَّ: ﴿**وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ**﴾ **[النمل 50]** قال غير واحد من أهل العلم بالتَّأويل: المكر من الله: جزاء، سمِّي باسم المكر المجازى، كما قال: ﴿**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا**﴾ **[الشورى 40]** فالثَّانية ليست بسيئة في الحقيقة ولكنَّها سمِّيت

(1) ساقه القرطبي في جامعه ج 7 ص 59، وابن الأثير في النهاية ج 4 ص 336.

(2) المجاز، أبو عبيدة ج 1 ص 95.

(3) السابق ج 1 ص 276. عنى بالمجاز فيما يجوز في لغة العرب من التعبير عن الألفاظ والأساليب القرآنية لا المجاز الاصطلاحي عند البلاغيين والمتكلمين، التفسير اللغوي للقرآن الكريم ص 336.

للجزاء...)"[1].

ويُعد أبو الحسن الرمانيُّ من رواد هذا التَّأويل؛ إذ استخدم الأساليب البلاغيَّة المستحدثة في نفي الصِّفات الإلهيَّة بداعي المجاز، ففي باب التَّجانس من كتابه (النُّكت في إعجاز القرآن) أورد الصِّفات الإلهية الواردة لله تعالى على وجه المقابلة وجعلها من باب المزاوجة في الكلام؛ لأنَّ "العرب تقول الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء، وإنَّما هو على مزاوجة الكلام"[2]. فقال: "...ومنه ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾ **[آل عمران 54]**، أي: جازاهم على مكرهم، فاستعير للجزاء على المكر اسم المكر؛ لتحقيق الدَّلالة على أنَّ وبال المكر راجع عليهم ومختصٌّ بهم...."[3].

وكذا فعل ابن فارس متأثرًا بتحليل الأزهريِّ، وتأويل الرُّماني حيث جعل لفظ (المكر) من باب الجزاء على الفعل بمثل لفظه، أي يجازيهم جزاء مكرهم[4].

وعلى هدي من هذه التَّحليلات يأتي أبو عبيد الهرويُّ النَّحويُّ؛ ليصرف لفظ (المكر) عن معناه إلى معنى آخر، وهو: العذاب ناقلاً عن الأزهريِّ قوله: "وقوله تعالى: ﴿**أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ**﴾ **[الأعراف 99]**، أي: عذاب الله تعالى، وقوله: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ**﴾ **[آل عمران 54]**، قال الأزهريُّ: المكر من الخلائق: خب وخداع، ومن الله مجازاة أن يكون استدراجه لهم من حيث لا يعلمون مكره"[5].

ولم يبتعد البلاغيُّون عن تحليلات وتوجيهات اللُّغويِّين فقد ذهب العز بن عبد

(1) تهذيب اللغة، الأزهري ج 10 ص 240.

(2) النكت في إعجاز القرآن، الرماني ص 99.

(3) السابق.

(4) الصاحبي في فقه اللغة، ابن فارس ص 385.

(5) الغريبين، أبو عبيد ج 4 ص 1767.

السَّلام[1]، والقزويني[2] إلى أنَّ المكر المضاف إلى الله عزوجل ليس على الحقيقة؛ بل هو مجاز من العقوبة؛ لأنَّه سبب لها، فهو من التَّجوُّز بلفظ السَّبب عن المسبب. وعدَّ السبكي ذلك من مجاز المقابلة[3].

ومن باب المشاكلة جاء توجيه السَّكاكي[4] والعلوي[5] والرعيني[6]؛ ظنًّا منهم أنَّ المكر من صفات الذَّم بإطلاق؛ ومن ثم لا يصح إسناد هذه الصِّفة له سبحانه.

2- لفظ الخداع:

يرى أصحاب هذا التَّأويل أنَّ صيغة (فَاعَل) قد تكون من وجهة واحدة كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ **[النساء 142]**، وأمثالها؛ حرصًا منهم على نفي ما تدلُّ عليه الآية من المفاعلة التي تقتضي وقوع المخادعة من الله عزَّ وجل على سبيل المقابلة[7].

وهذا ما فعله أبو عبيدة في تفسيره لآية البقرة **[البقرة 9]** ﴿**يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلاَّ أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ**﴾ فذكر أنَّ المفاعلة ليست من اثنين ويعني بذلك عدم صحة إطلاق من الخداع على الله[8].

والأخفش يرى أنَّها على الجواب، وأنَّه لم يكن من الله خداع؛ لأنَّ "المفاعلة من

(1) مجاز القرآن، العز بن عبد السلام ص 209، 442.
(2) الإيضاح، القزويني ص 400.
(3) عروس الأفراح، السبكي ج3 ص 180، ج4 ص38.
(4) المفتاح، السكاكي ص424.
(5) الطراز، يحيى بن حمزة العلوي ص387.
(6) طراز الحلة، الرعيني ص413.
(7) معاني القرآن، الأخفش ج 1 ص 38، والحجة، أبو علي الفارسي ج 1 ص 322.
(8) مجاز القرآن، أبو عبيدة ج1 ص 31.

واحد في أشياء كثيرة، تقول: باعدته مباعدة، وجاوزته مجاوزة في أشياء كثيرة، وقال: (وهو خادعهم) فذا على الجواب، يقول الرَّجل لمن كان يخدعه إذا ظفر به: أنا الذي خدعتك، ولم يكن منه خديعة، لكن قال ذلك إذا صار الأمر إليه...."[1].

ويقتفي ابن الأنباريُّ أثر سابقيه في نفيه لصفة الخداع من خلال المجاز – كما فعلوا في لفظ المكر – بمقدمة مهّد فيها لرأيه، يقول: "وقولهم خدع فلان فلانًا، أي أظهر له أمرًا أضمر خلافه من الفساد وما يشاكل الفساد من الأفعال المذمومة، وهو مأخوذ من الخدع، والخدع: الفساد... وقوله عزَّ وجل: ﴿**إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ **[النساء 142]**، مشاكل لما وصفنا، أي: يظهرون الإيمان ويضمرون الكفر فيغيّب الله عزَّ وجل عنهم غير الذي يظهر لهم؛ لأنَّه تعالى يظهر لهم النِّعم، ويرزقهم الأموال والأولاد، ويحسن لهم الحال، ويغيّب عنهم ما قد أوجبه عليهم، وحكم به من عذاب الآخرة، فجازاهم بمثل فعلهم، وغيَّب عنهم خلاف الذي أظهر لهم كما أضمروا هم وغيَّبوا خلاف الذي أظهروا وأعلنوا، وقد يقال: إن معنى قوله: ﴿**وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾: وهو مجازيهم على المخادعة، فسمَّى الجزاء على الشَّيء باسم الشَّيء الذي له الجزاء..... وقد يقال: معنى قوله عزَّ وجل ﴿**وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾، وهو معاقبهم ... فسمَّى المعاقبة خداعًا؛ لأنَّ الخادع غالب، والغالب قادر على المعاقبة .... على جهة التَّشبيه والمجاز"[2].

وبمثل هذا التَّأويل جاء الأزهريُّ في تهذيبه قال في مادة (خدع): "وعلى هذا يوجه قول الله جلّ وعز: ﴿**يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ معناه: أنَّهم يقدرون في أنفسهم أنهم يخدعون الله، والله هو الخادع لهم، أي: المجازى لهم جزاء خداعهم"[3].

(1) معاني القرآن، الأخفش ج 1 ص 38.
(2) الزاهر في معاني كلام الناس، ابن الأنباري ج 2 ص 296.
(3) تهذيب اللغة، الأزهري ج 1 ص 158.

ويحقق الرُّماني الدَّلالة على أنَّ وبال الخداع راجع عليهم ومختصٌّ بهم بداعي المجاز، وهو المزاوجة في الكلام، يقول: "...﴿**يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾، أي: مجازيهم على خديعتهم، ووبال الخديعة راجع عليهم، والعرب تقول: الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء، وإنَّما هو على مزاوجة الكلام"(1).

والعز بن عبد السلام من البلاغيين فقد ذهب في توجيه صفة الخداع أنَّ مخادعة المنافقين لله من باب مجاز الحذف، أي: مجاز في التَّعبير بلفظ السَّبب عن المسبب، إضافة إلى مجاز التَّشبيه، أي: يعاملهم معاملة المخادع لهم ويكون خداع الله لهم من باب مجاز المقابلة وهذا مجاز المجاز؛ لأنَّ مخادعتهم مجازيَّة تجوز بها عن شبيهها، فكان إطلاق اللَّفظ عليها من مجاز التَّشبيه، وعلى مسببها من مجاز التَّسبيب(2). فتردَّد العز بن عبد السلام في وصف المجاز في هذه الصِّفة بين مجاز مرسل علاقته السَّببيَّة، وبين مجاز المقابلة، وبين الاستعارة.

ومن هذا الوادي جاء السجلماسي، حيث استشهد بآية الخداع على المشاكلة؛ لكون الله ليس متصفًا بها، وإنَّما جاء الإسناد مشاكلة لاستهزاء المنافقين ومخادعتهم(3).

الرَّأي الثَّاني: أنَّ هذه الأفعال المضافة إلى الله Y من المكر والخداع والاستهزاء والكيد: منقسمة لما يحمد عليه فاعلها، وإلى ما يذم فإذا كانت متضمنة للكذب والظلم كانت مذمومة؛ لأنَّ مسمَّيات هذه الألفاظ إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلمًا له، ولم يصف بها نفسه مطلقًا، ولا سمَّى نفسه بأسمائها؛ لذا فإنها

(1) النكت في إعجاز القرآن، الرماني ص 99.

(2) ينظر: مجاز القرآن، العز بن عبد السلام ص209.

(3) ينظر: المنزع البديع، السجلماسي ص204.

لا تطلق على الله عزَّ وجل إلا في السِّياق الذي أطلقها على نفسه ولا يتعدَّى ذلك[1]. وكما قال تعالى: ﴿**وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لاَ يَشْعُرُونَ**﴾ **[النمل 50]**، فمَكَر الله Y لما مكروا، بل دمَّرهم عاقبة مكرهم جزاء وفاقًا ﴿**فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ مَكْرِهِمْ أَنَّا دَمَّرْنَاهُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ**﴾ **[النمل 51]**، وكما قال تعالى: ﴿**كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ**﴾ **[يوسف 76]** فكاد له كما كاد إخوته كما قال له أبوه: ﴿**لاَ تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا**﴾ **[يوسف 5]**، وقال تعالى: ﴿**الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ إِلاَّ جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ**﴾ **[التوبة 79]** ولهذا كان الاستهزاء بهم فعلاً يستحقُّ هذا الاسم.

فإذا كانت الصِّفة كمالاً في سياق، ونقصًا في سياق آخر فما يثبت لله Y منها هو الكمال المقيد بلفظه في تراكيبه الذي يساق فيها؛ وذلك أن الله عزَّ وجل أطلق على نفسه بعض الأفعال المقيدة: (ومكر الله. والله خير الماكرين)، و(ويمكر الله)، و(ومكرنا مكرا)، و(كدنا ليوسف)، و(وهو خادعهم)، و(الله يستهزئ بهم) في مقابلة أفعال أعدائه على سبيل المجازاة والعقوبة، نحو: (ومكروا ومكر الله)، و(ويمكرون)، و(يكيدون كيدا)، و (يخادعون الله)، و(إنما نحن مستهزؤن) هذه الأفعال المضافة إلى الله عزَّ وجل في هذا السِّياق في أصلها تدلُّ على الكمال أو النَّقص، والسِّياق – بنوعيه اللُّغوي والحال – الذي تستعمل فيه الذي يحدد مدلولها: إمَّا كمال وإمَّا نقص، فما يطلق منها في حق الله عزَّ وجل هو حال دلالتها على الكمال المقيد، وهذه لا تكون في حق الله عزَّ وجل و لا ممتنعة في حقه على سبيل الإطلاق.

ومن ثمَّ فإنَّنا لا نستطيع إطلاق الصِّفة لله عزَّ وجل إلا من خلال التَّركيب الذي سيقت فيه، أي في مقابلة صفات عباده على سبيل المجازاة والعقوبة، فلن

(1) مجموع الفتاوى، ابن تيمية ج 7 ص 111.

ينكشف هذا المعنى "إلا من خلال تسييق الوحدة الدَّلاليَّة....."[1].

فـ "معظم الوحدات الدَّلاليَّة تقع في مجاورة وحدات أخرى، وإنَّ معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها"[2]. وهذا ما اتكأ عليه أصحاب هذا التَّأويل؛ لأنَّ الكلمة لا قيمة لها إلا من خلال السِّياق فـ"السِّياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوُّع الدَّلالة، وهذا من أعظم القرائن الدَّالة على مراد المتكلم فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله: ﴿**ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ**﴾ **[الدخان 49]** كيف تجد سياقه يدل على أنَّه الذَّليل الحقير ؟"[3].

والذي يظهر لي أنَّ أصحاب الاتجاه الأول لم يراعوا السِّياق، ولا الصِّيغ فضلاً عن الدَّلائل الشَّرعية، فإنَّ مجيء الآيات على وجه المقابلة أو المفاعلة: دليل أنَّها على الحقيقة لا للمبالغة؛ لأنَّ المقابلة تقتضي وجود المثل من الله اللائق بجلاله، كما أنَّ صيغة المفاعلة تدلُّ بوضعها على طرفين فالمعنى الغالب لصيغة (فَاعَل) الدَّلالة على المشاركة، كما يقول سيبويه: "اعلم أنَّك إذا قلت: فاعلته فقد كان من غيرك إليك مثل ما كان منك إليه حين قلت: فاعلته، ومثل ذلك: ضاربته وفارقته، وكارمته، وعازرني، وعازرته، وخاصمني، ووخاصمته"[4].

كما أنَّ المجازاة نتيجة المكر، والمخادعة، والاستهزاء، والسُّخرية لا هي ذواتها، وهذه الصِّفات مما لا تطلق على الله ابتداء، بل تطلق مع مقابلها لدلالتها على

(1) علم الدلالة، أحمد مختار عمر ص 68.

(2) السابق ص 67.

(3) بدائع الفوائد، ابن القيم ج 4 ص 9.

(4) الكتاب، سيبويه ج 4 ص 68.

الكمال حينئذ.

يقول الهرويُّ النَّحويُّ: "نسب الله عزَّ وجل: المكر والكيد والاستهزاء والخداع إلى نفسه في عدة مواضع من القرآن، وبالرَّغم من أنَّ هذه الخصال غير جيدة في حق غير الله، ويشوبها الظُّلم والعيب إلا أنَّها تليق بالله وحسنة في حقه عزَّ وجل، فهي حق وعدل، ونزيهة من كل عيب وعار وظلم"(1).

وصرف لفظ (الخداع) إلى معنى الجواب – كما زعم الأخفش – فبعيد نظره، ولم أجد ردًّا أحسن من ردِّ إمام المفسرين ابن جرير حيث قال: "وأمَّا الذين زعموا أنَّ قول الله تعالى ذكره: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ إنما هو على وجه الجواب، وأنَّه لم يكن من الله استهزاء لنفسه وأوجبه لها، وسواء قال قائل: لم يكن من الله – جلَّ ذكره – استهزاء ولا مكر ولا خديعة ولا سخرية بمن أخبر لأنَّه يستهزئ ويسخر ويمكر به، أو قال: لم يخسف الله بمن أخبر أنه خسف به من الأمم ولم يغرق من أخبر أنَّه أغرقه منهم، ويقال لقائل ذلك: إنَّ الله جلَّ ثناؤه أخبرنا أنَّه مكر بقوم مضوا قبلنا لم نرهم، وأخبرنا عن آخرين أنَّه خسف بهم، وعن آخرين أنَّه أغرقهم، فصدقنا الله تعالى فيما ذكره فيما أخبرنا به من ذلك، ولم نفرِّق بين شيء منه، فما برهانك على تفريقك ما فرَّقت بينه بزعمك أنَّه قد أغرق وخسف بمن أخبر أنَّه أغرقه وخسفه، ولم يمكر بمن أخبر أنَّه قد مكر به؟"(2).

وصفوة الكلام أنَّ الله تعالى وصف نفسه بهذه الأفعال في سياقها، ولم يشتق منها أسماء له تعالى، فدلَّ ذلك على أنَّ مثل هذه الأفعال ممَّا يجب إطلاقه على الله عزَّ وجل في السِّياق نفسه الذي سيقت عليه في النُّصوص فلا يُوصف بها مطلقًا، بل يذكر مقيدًا بالقيود التي ذكرت في النُّصوص فيقال: يمكر بالكفار، ويخادع المنافقين، ويكيد للكائدين، ويستهزئ بالمستهزئين... وهكذا ولا يجوز بحال أن يشتقَّ له منها

(1) كشف الأسرار وعدة الأبرار، الهروي ج 1 ص 81.

(2) جامع البيان، ابن جرير ج 1 ص 165.

أسماء يتسمَّى بها سبحانه.

فلابد في هذه الأفعال التَّفصيل فتجوز في الحال التي تكون كمالاً وتمتنع في الحال التي تكون نقصًا، فهذه الصِّفات تكون كمالاً إذا كانت في مقابلة من يعاملون الفاعل بمثلها؛ لأنها حينئذ تدلُّ على أنَّ فاعلها قادر على مقابلة عدوه بمثل فعله أو أشد، وتكون نقصًا في غير هذه الحال؛ ولهذا لم تُذكر هذه الصِّفات إلا في سياقها اللُّغويّ؛ لأنَّ الكلمة لا قيمة لها دلاليًّا إلا من خلال السِّياق الذي وردت فيه؛ لأنَّ " الكلمة تُوجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدًا مؤقتًا، والسِّياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة، بالرُّغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدلَّ عليها، والسِّياق – أيضًا – هو الذي يخلِّص الكلمة من الدَّلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضوريَّة"[1].

(1) اللغة، فندريس ص 231، والكلمة دراسة لغوية معجمية، حلمي خليل ص 157.

الخاتمة

بعد التِّطواف في موضوع الحقيقة والمجاز بين البلاغيين واللغويين وأثره في استنباط الأحكام العقديَّة نصل إلى بعض الحقائق الأساس حوله، وهي:

اعتبار اللُّغة العربية أصلاً من أصول الدين، والتَّثبت من رواياتها، والاحتكام إلى قوانين العربيَّة وقواعدها، والأخذ بالقياس والظَّاهر من ألفاظها بما تفهمه العرب من خطابها دون الشَّاذ والغريب والبعيد إلا بقرينة سياقية.

اعتماد دلالة السِّياق وأحوال المتكلم والمخاطب والقرائن في الألفاظ اللُّغويَّة في بيان الدَّلالات المقصودة، فالدَّلالة فيكل موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللَّفظية والحاليَّة، منشأ الغلط من الغالطين في فهم دلالات الألفاظ، هو الاعتماد على العقل، أو اللُّغة المجردة، أو الأشعار في تفسير المفردات اللُّغويَّة الشرعيَّة، وتجريد الألفاظ العربية من المعاني التي تدلُّ عليها، وحملها على عقائد فاسدة من غير مراعاة للسِّياق، بل والتَّحكم في سياقات اللُّغة بأساليب بلاغيَّة مستحدثة،أي: هذا المنشأ في جملته: راعى مجرد اللَّفظ، وما يجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام.

القيمة الدَّلالية للألفاظ، هي: فهم ما تحمله من معان، ولكنَّ العلم بمعنى المفردات مجردًا قد لا يؤدي إلى فهم المعنى الذي قصده المتكلم؛ لأنَّ اللفظ قد يؤدي أكثر من معنى؛ تبعًا للسِّياق الذي يرد فيه.

أهم المراجع

1. **أساس التقديس**، محمد بن عمر الرازي (ت 606هـ)، الحلبي، 1935م.
2. **أسرار البلاغة**، لعبد القاهر الجرجاني (ت 471هـ)، مطبعة المدني، القاهرة، 1412هـ.
3. **الأسماء والصفات** البيهقي، تحقيق محمد زاهر الكوثري، مطبعة السعادة بمصر 1358هـ، مكتبة السواري للتوزيع، جدة 1413هـ ط 1.
4. **أعلام الموقعين عن رب العالمين**، لابن القيم الجوزية (ت 751هـ)، مراجعة وتعليق طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م.
5. **أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)**، للشريف المرتضي علي بن الحسين الموسوي (ت 436هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية1373هـ – 1954م.
6. **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** للبيضاوي (ت 791هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.
7. **الإبانة الكبرى** لابن بطة العكبري (ت 387هـ)،تحقيق يوسف الوابل وآخرون، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض 1415هـ ط1.
8. **الإيضاح للخطيب القزويني** (ت372هـ)، شرح محمد الخفاجي، الشركة العالمية، للكتاب، بيروت، لبنان، د ط، 1989م.
9. **إصلاح المنطق** لابن السكيت (ت 328هـ) تحقيق أحمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف القاهرة 1375هـ.
10. **إعراب القرآن** لأبي جعفر النحاس (ت 328هـ)، تحقيق زهير غازي زاهد، مطبعة العاني، بغداد، د. ت.
11. **إعراب القراءات السبع وعللها** لابن خالويه (ت 370هـ)، حققه وقدَّم له الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة 1413هـ.
12. **إعراب ثلاثين سورة من القرآن** لابن خالويه (ت 370هـ)، منشورات دار الحكمة، حلبوني، دمشق.
13. **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة و الجهمية** لابن القيم (ت 751هـ)، الرياض، ط1، 1408هـ
14. **الانتصاف من الكشاف**، لابن المنير (ت683هـ) بحاشية الكشاف للزمخشري، دار الكتب

العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ

15. **اشتقاق أسماء الله** للزجاجي (ت 340هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406هـ ط2.
16. **بديع الزمان** لابن أبي الإصبع المصري (654هـ)، تحقيق حفني محمد شرف، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، د ت.
17. **البحر المحيط** لأبي حيان الأندلسي (ت 745هـ)، دار الفكر بيروت 1403هـ، وكذا طبعة دار الكتب العلمية، بيروت 1413هـ.
18. **تاج العروس من جواهر القاموس** للسيد محمد مرتضي الزبيدي (ت 1250هـ)، تحقيق الدكتور عبد الستار أحمد فراج،آخرون، مطبعة حكومة الكويت 1385هـ.
19. **تاريخ الأمم والملوك** لابن جرير الطبري (ت 310هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، د ت.
20. **التدمُرية** لابن تيمية (ت 728هـ)، تحقيق محمد بن عودة السَّعوي، العبيكان للطباعة والنشر، الرياض 1405هـ.
21. **التِّسعينية** لابن تيمية (ت 728هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور محمد إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض 1420هـ ط1.
22. **تفسير القرآن العظيم** لابن كثير (ت 774هـ)، تحقيق سامي بن محمد السلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع الرياض 1420هـ ط1.
23. **تفسير القرآن** لأبي المظفر منصور السمعاني (ت 489هـ)،تحقيق أبي بلال غنيم بن عباس، دار الوطن للنشر، الرياض 1418هـ.
24. **تلخيص البيان في مجازات القرآن** للشريف الرضي (ت 406هـ)، دار عالم الكتب، بيروت 1406هـ ط1.
25. **تهذيب اللغة** لأبي منصور الأزهري (ت 370هـ)، حققه، وقدَّم له عبد السلام هارون مع آخرين، ط1، 1964م، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، واستدرك الدكتور رشيد العبيدي على الأجزاء 7–9 فنشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب 1975م.
26. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن** لابن جرير الطبري (ت 310هـ)، شركة ومطبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر 1968م.

27. **الجامع لأحكام** القرآن للقرطبي (ت 671هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1966م.
28. **جمهرة اللغة** لأبي بكر بن دريد (ت 321هـ)، طبعة جديدة بالأوفست عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرأباد الدكن، دار صادر، بيروت.
29. **الجني الداني في حروف المعاني** لحسن بن قاسم المرادي (ت 749هـ)، دار الكتب الموصل، 1976م.
30. **الحجة للقراء السبعة** لأبي على الفارسي (ت 377هـ)، حققه بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاني، دار المأمون للتراث 1404هـ.
31. **الخصائص** لابن جني (ت 392هـ)، تحقيق محمد علي النجار، دار عالم الكتب، بيروت 1403هـ.
32. **دراسات في فقه اللغة** للدكتور صبحي الصالح، دار العلم للملايين بيروت 1970م، ط 4.
33. **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون** للسمين الحلبي (ت 765هـ) تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق1406هـ ط1.
34. **الدر المنثور في تفسير المأثور** للسيوطي (ت 911هـ)، تحقيق الدكتور عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة 1424هـ.
35. **درء تعارض العقل والنقل** لابن تيمية (ت 728هـ)، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض 1400هـ.
36. **ديوان النابغة الذبياني** صنعة ابن السكيت (ت 246هـ)، تحقيق شكري فيصل، دار الفكر، بيروت 1968م.
37. **الرد على الجهمية** الدارمي (ت 282هـ) قدّم له، وخرّج أحاديثه وعلق عليها بدر البدر، الدار السلفية، الكويت 1405هـ ط1.
38. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني** للألو سي (ت 127هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1405هـ.
39. **زاد المسير في علم التفسير** لابن الجوزي (ت 597هـ)،المكتب الإسلامي، بيروت 1964م.
40. **الزاهر في معاني كلام الناس** لأبي بكر بن الأنباري (ت 328هـ)، تحقيق الدكتور حاتم الضامن، دار الرشيد العراق 1979م.

41. **سلسلة الأحاديث الصحيحة والضعيفة** لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت ودمشق، المكتبة الإسلامية بالأردن، مكتبة المعارف بالرياض.
42. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة** للالكائي (ت 418هـ)، تحقيق الدكتور أحمد سعد حمدان الغامدي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض ،د.ت.
43. **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار الهمداني (ت 415هـ)، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، الناشر: مكتبة وهبة بمصر، مطبعة أم القرى للطباعة والنشر 1408هـ ط2.
44. **شرح التلخيص** لأكمل الدين البابرتي (ت786هـ)، تحقيق محمد مصطفى صوفية، المنشأة العامة للنشر، ليبيا، ط1، 1983م.
45. **شرح مقصورة ابن دريد**، لابن خالويه (ت 370هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور محمد جاسم الدرويش، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1990م.
46. **الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)** للجوهري (ت 393هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، 1399هـ ط2.
47. **صحيح الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري** (ت 261هـ)،حققه ورقمه وصححه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث،القاهرة 1412هـ.
48. **صحيح البخاري** لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ)، قام بشرحه وتحقيقه محب الدين الخطيب، ورقم كتبه، وأبوابه واستقصى أطرافه محمود عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة 1400هـ.
49. **الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة** لابن القيم الجوزية (ت 751هـ)، حققه وخرج أحاديثه، وعلّق عليه الدكتور علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض 1408هـ.
50. **الصاحبي في فقه اللغة** لابن فارس (ت 395هـ)، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي وشركاه، القاهرة، د ت.
51. **الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز** ليحيى بن حمزة العلوي (ت745هـ)، مراجعة وضبط محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415هـ.
52. **طراز الحلة وشفاء الغلة** لشهاب الدين الرعيني الغرناطي (ت779هـ)، تحقيق رجاء السيد، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، د ط، د ت.
53. **عروس الأفراح شرح في شرح تلخيص المفتاح** لبهاء الدين السبكي (ت773هـ)، ضمن شروح

التلخيص، دار السرور، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

54. **غريب الحديث** لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت 1406هـ، وكذا طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، الهند 1384هـ.

55. **الغريبين غريبي القرآن والحديث** لأبي عبيد الهروي (ت 401هـ)، تحقيق أحمد فريد المريدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة 1413هـ.

56. **فقه اللغة** للدكتور على عبد الواحد وافي، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط6، 1968م.

57. **الكافية الشافية** (نونية ابن القيم) للعلامة ابن قيم الجوزية (ت 751هـ)،عني بها عبد الله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة، الرياض 1416هـ.

58. **الكامل في اللغة والأدب** للمبرد (ت 286هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، الفجالة، القاهرة.

59. **كتاب العلو للعلي الغفار**، وكذا مختصره للذهبي (ت 748هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق عبد الله بن صالح البراك، دار الوطن للنشر، الرياض 1220هـ ط1.

60. **كتاب العين** للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ)، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، دار ومكتبة الهلال، بغداد، د ت.

61. **الكتاب** لسيبويه (ت 180هـ)، تحقيق الدكتور عبد السلام هارون، دار عالم الكتب للطباعة والنشر.

62. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** لعمر الزمخشري الخوارزمي (ت 538هـ)، دار المعرفة، بيروت، الرياض.

63. **الكشف والبيان** (تفسير الثعلبي) للثعلبي (ت 427هـ)، دراسة وتحقيق الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1422هـ ط 1.

64. **لسان العرب** لابن منظور (ت 711هـ)، دار صادر، بيروت، د ت.

65. **لطائف البيان في علم المعاني والبيان**، لشرف الدين الطيبي (ت743هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، د ط، دت.

66. **المختصر على التلخيص** لسعد الدين التفتازاني (ت792هـ)، ضمن شروح التلخيص، دار السرور، بيروت، لبنان، د ط، د ت.

67. **المطول في شرح التلخيص** لسعد الدين التفتازاني (ت792هـ)، المكتبة الأزهرية للتراث، نسخة مصورة عن طبعة أحمد كامل، القاهرة، مصر د ط، 1330هـ.
68. **متشابه القرآن**، للقاضي عبد الجبار الهمذاني (ت 415هـ)، تحقيق الدكتور عدنان محمد، دار التراث، القاهرة 1980م.
69. **مجاز القرآن** لأبي عبيدة (ت 210هـ)، علق عليه الدكتور محمد فؤاد شزكين، مكتبة الخافجي، القاهرة 1954م.
70. **مجاز القرآن** للعز بن عبد السَّلام (660)، تحقيق محمد مصطفى بن الحاج، منشورات كلية الدعوة الإسلاميَّة، ليبيا، ط1، 1992م.
71. **مجالس ثعلب** لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب (ت 291هـ)، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، القاهرة.
72. **المجازات النبوية** للشريف الرضي (ت 406هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي، وشركاه، القاهرة 1971م.
73. **مجموع فتاوى ابن تيمية** (ت 728هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي،وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف في المدينة المنورة 1416هـ.
74. **المحرر الوجيز** لابن عطية (ت 546هـ)، تحقيق المجلس العلمي بقاس، مطابع فضالة المحمدية، المغرب 1403هـ ط2.
75. **مدارك التنزيل وحقائق التأويل** (تفسير النسفي) للنسفي (ت 710هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.
76. **المزهر في علوم اللغة وآدابها** للسيوطي (ت 911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار التراث، القاهرة.
77. **معالم التنزيل** للبغوي (ت 516هـ)، حققه وخرَّج أحاديثه محمود عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية،دار طيبة للنشر والتوزيع 1409هـ.
78. **معاني الحرف** للرماني (ت 384هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح شلبي، دار الشروق 1404هـ.
79. **معاني القرآن الكريم** للنحاس (ت 328هـ)، تحقيق الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة

1408هـ.

80. **معاني القرآن** لأبي زكريا الفراء (ت 207هـ)، عالم الكتب، بيروت ط 2، 1980م.
81. **معاني القرآن وإعرابه** للزجاج (ت 311هـ)، تحقيق عبد الجليل شلبي، دار عالم الكتب.
82. **معجم مقاييس اللغة** لابن فارس (ت 395هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، شركة مصطفى البابي الحلبي،وأولاده بمصر 1969م.
83. **مفاتيح الغيب** (التفسير الكبير) للرازي (ت 606هـ)، دار إحياء التراث العربي بيروت.
84. **المفردات للراغب الأصفهاني** (ت 502هـ)، تحقيق صفوان عدنان داوردي، دار القلم، دمشق 1412هـ.
85. **مفتاح العلوم** لسراج الدين السكاكي (ت626هـ)، تحقيق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1407هـ
86. **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع** لأبي محمد القاسم السجلماسي (ت704)، تحقيق علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ط1، 1401هـ.
87. **مناهج البحث في اللغة** للدكتور تمام حسان، الدار البيضاء، دار الثقافة،1400هـ.
88. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية** لابن تيمية (ت 728هـ)،تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض 1411هـ.
89. **نقض الإمام أبي سعيد الدارمي على المريسي الجهمي** للدارمي (ت 285هـ) مكتبة الرشد، الرياض1418هـ.
90. **نور القبس المختصر من المقتبس في أخبار النحاة والأدباء والشعراء والعلماء**، تأليف أبي عبيد المرزباني (ت 384هـ)، دار النشر فرافتس شتاينز و فيسبادان، ألمانيا، 1946م.