الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد لمين دبّاغين– سطيف 2

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحة

مقدمة لنيل شهـادة

دكتوراه العلوم

التخصّص: **المعجمية وقضايا الدلالة**

إعــداد الطالبة: **صبرينة ماضي**

عنوان الأطروحة:

الحقيقة والمجاز في تفسير الكشاف للزمخشري

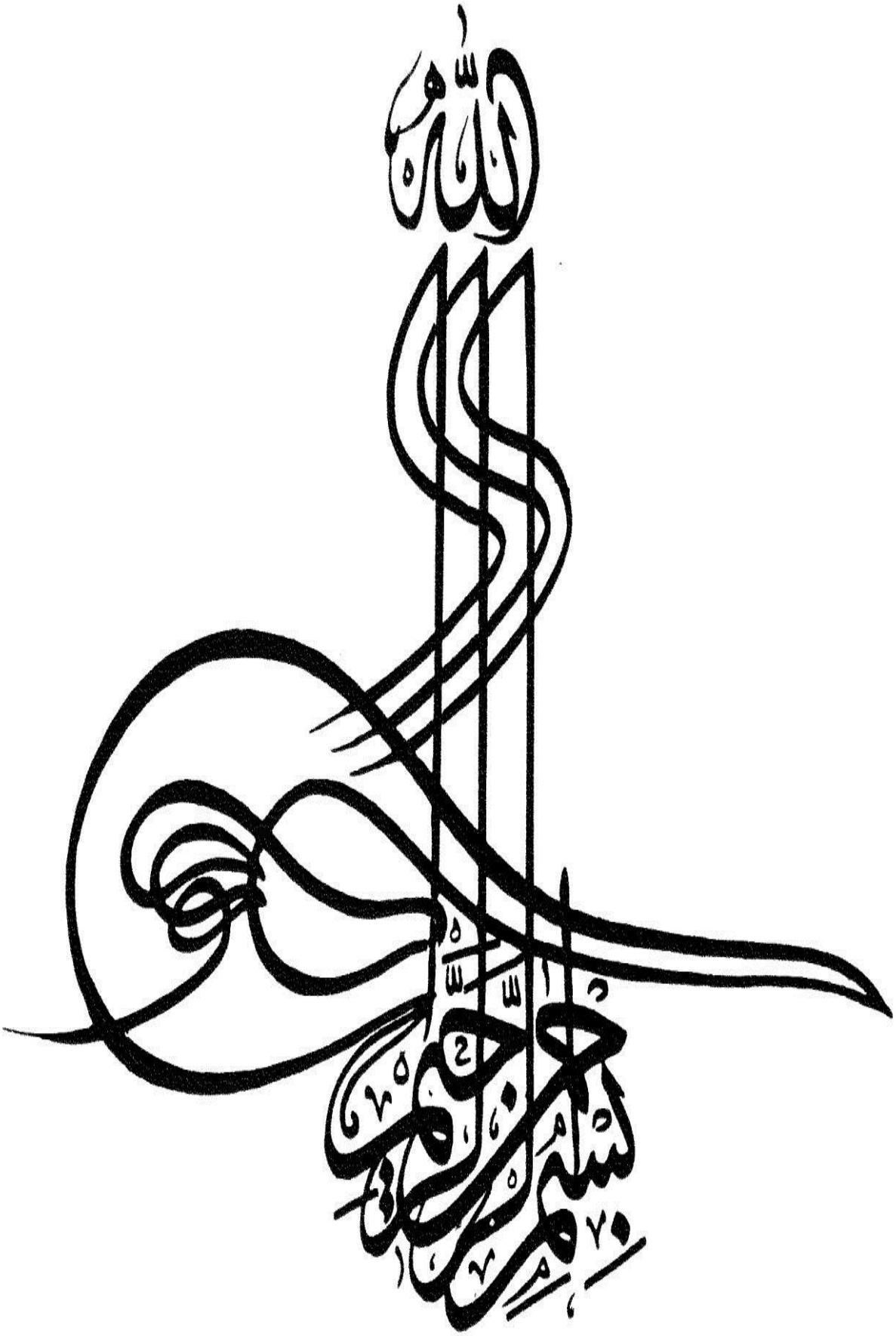
المشرف: الأستاذ الدكتور كمال قادري

المركز الجامعي: سي الحوّاس_ بريكة_

أعضاء لجنة المناقشة:

اسم ولقب العضو	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د. يوسف وسطاني	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د. كمال قادري	أستاذ	المركز الجامعي بريكة	مشرفا ومقرّرا
د. عبد العزيز العيادي	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د. بوزيد طبطوب	أستاذ محاضر أ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
أ.د. محمد بوعمامة	أستاذ	جامعة باتنة 1	ممتحنا
د. عبد الكريم بن محمد	أستاذ محاضر أ	جامعة برج بوعريريج	ممتحنا

السنة الجامعية: 2021-2022م


بسم الله الرحمن الرحيم

قال تعالى:

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

(آل عمران: 7)

إهداء

إلى **الإسلام** فجرٌ وللنجاة جسرٌ

إلى **العربية** بحرٌ وللسان سحرٌ

إلى **العلم** ذخرٌ وللحياة نصرٌ

إلى **الجزائر** كرامةٌ وللشهادة فخرٌ

إلى **فلسطين** عذرٌ
وبإذن الله بلدٌ حرٌّ

إلى **أمي** جنّةٌ وللفؤاد سرورٌ

إلى **أبي** أمنٌ وللدرب نورٌ

إلى **أخي وأخواتي** عبقٌ وللوجود زهورٌ

إلى **زوجي وولدي** تاجٌ للرأس ودرٌّ منثورٌ

إلى **الأحبة** نبعٌ بالخير صافيٌ وبالعطاء موفورٌ

شكر وتقدير

يقول الله تعالى:﴿ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ (إبراهيم: 7)

فلله الحمد وحده ، حمدا كثيرا طيّبا مباركا فيه
كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه
والصلاة والسلام على من لا نبيّ بعده

وعرفانا بالفضل والجميل
يطيب لي في هذا المقام
أن أتقدّم بوافر الشكر وعميق الامتنان
إلى الأستاذ المشرف: كمال قادري
الذي لم يبخل عليّ بوقته وجهده وعلمه
فجازاه الله تعالى عني وعن طلبته خير الجزاء

والشكر موصول إلى الأساتذة الأفاضل:
أعضاء لجنة المناقشة
على تجشّمهم عناء قراءة الأطروحة

كما لا يفوتني أن أجزي أسمى عبارات الشكر والتقدير
إلى زملائي وزميلاتي:
أساتذة اللغة والأدب العربي

مقدّمة

1. التعريف بموضوع البحث
2. تحديد عنوان البحث
3. إشكالية البحث
4. أهداف البحث
5. بيان أهمية البحث
6. الدراسات السابقة
7. أسباب اختيار البحث
8. منهج البحث
9. هيكل البحث
10. أهمّ الكتب المعتمدة

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير الخلق أجمعين، وعلى آله الطاهرين، وأصحابه الغرّ الميامين، ومن اهتدى بهديه ، ودعا بدعوته إلى يوم الدين.

1_ التعريف بموضوع البحث:

إنّ المتأملّ مسار **التفسير** في الفكر العربي الإسلامي، يلحظ كيف بدأ على نمط واحد ضمن نطاق ضيّق، ثمّ أخذ يتطوّر شيئا فشيئا، وراحت تتّسع دائرته أكثر، فأكثر لتصبح المكتبة التفسيرية من أثرى المكتبات إنتاجا وأغزرها تصنيفا. ولا شكّ أنّ لكلّ مجال علمي منهجا يتناسب مع طبيعة مادته، يتمّ البحث في إطاره عن حقائقها للوصول إلى تحقيق أهداف معيّنة.

وللتفسير منهجه الخاصّ الذي يميّزه عن باقي العلوم، ولأنّه بطبيعته عملية قابلة للتنوّع والاختلاف، من البديهي أن تختلف التفاسير باختلاف مناهجها وأدواتها، وتشعّب مشاربها وتعدّد اتجاهاتها، إلا أنّ أكثرها تداولا وشيوعا: التفسير بالأثر، والتفسير بالرأي. ولكلّ منهما طرائقه ومصادره وأعلامه. ولعلّ أهمّ ما ميّز التفسير بالأثر؛ اعتماد القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، وأقوال الصحابة والتابعين _ رضوان الله عليهم_ كمصادر ضرورية للتفسير في حين غلبت على التفسير بالرأي النزعة الكلامية المذهبية.

ومن الثابت، أنّ لكلّ مذهب مبادئ نظرية، ومرتكزات فكرية، ومنطلقات معرفية يستند إليها في بناء تصوّراته الكلية، وتوجيه آرائه ورسم أهدافه وقِيَمِه، وضبط نشاطاته العلمية. من هنا، أخذت **التفاسير بالرأي** تتلوّن بثقافة المفسّرين وتوجّهاتهم العقائدية وانتماءاتهم

المذهبية؛ حيث نجدهم قد انصرفوا إلى توظيف ما مالوا إليه من مبادئ مذهبهم، ونصرة ما آمنوا به من قضايا معتقدهم.

ومن أشهر **المذاهب الكلامية** التي خاضت ميدان التفسير فرقة **المعتزلة**؛ حيث اتّخذت منه فضاء لنشر وتطبيق أصولها النظرية وتحقيق مآربها الدينية، وذلك عن طريق استثمار منهج خاصّ كفيل بتمثيل هذه الأصول وممارستها، يتقدّمها مبدآ **العدل والتوحيد** اللذين يعدّان قطب الرحى والركن الركين الذي تدور حوله مسائلها الكلامية. ويمثّل **المجاز** أحد أهمّ الأدوات التي قام عليها المنهج الاعتزالي في التأويل. لأجل هذا، توسّعت في استعماله بمختلف أنواعه وألوانه، وتعمّقت في بحث مسائله والتفرقة بينه وبين **الحقيقة**.

ولا نغالي إن قلنا، إنّ " **أبا القاسم محمود بن عمر الزمخشري** " واحد من أبرز أعلام المعتزلة، وإنّ مؤلَّفه: " **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** " واحد من أعظم تفاسير المعتزلة التي عُنيت عناية فائقة بمباحث **البلاغة** في القرآن الكريم، وفي طليعتها: **الحقيقة والمجاز**. فحدث أن شكّل بأبعاده البلاغية والاعتزالية مرآة عاكسة للارتباط الوثيق والتمازج العميق بين علم التفسير، وعلمي البلاغة والكلام.

2_ تحديد عنوان البحث:

تأسيسا على ما سبق ذكره، جاء هذا البحث موسوما بـ: " **الحقيقة والمجاز في تفسير الكشّاف للزمخشري** ".

3_ إشكالية البحث:

تتلخّص إشكالية البحث في السؤالين الآتين: كيف بنى " الزمخشري " رؤيته التأويلية لمسألة الحقيقة والمجاز في تفسيره على الصعيد البلاغي والعقائدي معا؟ وبم تفرّد في معالجتها؟ أو بتعبير آخر: هل استطاع " الزمخشري " أن يجمع بين البلاغة والاعتقاد في كشّافه؟ وما هي الأدوات التي استثمرها في توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز؟

وقد تفرعت عن هذه الإشكالية جملة من الأسئلة الفرعية، نوردها على النحو الآتي:

1. ما مفهوم الحقيقة والمجاز في فكر " الزمخشري " ؟
2. كيف كان تعامله ومعالجته لأنواع وملابسات المجاز في القرآن الكريم؟
3. وما هي دوافع دراسته؟
4. كيف بنى " الزمخشري " رؤيته البلاغية للمجاز في تفسيره " الكشّاف "؟
5. ما دوره في نضج وتطوّر درس المجاز؟ وفيما تتمثّل إضافاته؟
6. كيف بنى " الزمخشري " رؤيته الاعتزالية للمجاز في تفسيره " الكشّاف "؟
7. ما مدى تأثير مسائل التوحيد والعدل في توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز في تفسير " الكشّاف "؟
8. ما هي أكثر أنواع المجاز توظيفا في تأويله الآيات القرآنية التي تتعارض مع مبادئ الاعتزال؟
9. وما موقف أهل السنّة من توسّعه في القول بالمجاز خدمة لمبادئ الاعتزال؟

وقد دفعتنا الرغبة في الإجابة عن هذه الأسئلة إلى طرح الفرضيات الآتية:

1. إنّ الحقيقة والمجاز في فكر " الزمخشري " متقابلان.
2. تعامل " الزمخشري " مع أنواع المجاز في القرآن الكريم بالممارسة والتطبيق والتحليل والتأويل، دون اهتمام بالتنظير والتقعيد.
3. تتلخّص دوافع دراسة المجاز لديه في أمرين هما: معرفة إعجاز القرآن الكريم والوقوف عند أسرار بلاغته، وخدمة أصول الاعتزال وتأييدها.
4. بنى " الزمخشري " رؤيته البلاغية للمجاز في تفسيره بالاعتماد على حدسه البلاغي المرهف، وذوقه الفني الرفيع من جهة، وعلى إلمامه الواسع بعلوم اللغة مع الاستفادة من الجهود البلاغية، لـ "عبد القاهر الجرجاني " وغيره من العلماء من جهة أخرى.
5. لـ" الزمخشري " دور بالغ في تطوّر درس المجاز واكتمال أبعاده، وذلك بالنظر إلى ما قدّمه من تحليلات وما جلبه من شواهد، وما أبدعه من تقسيمات ساهمت في رسم معالمه وتشييد دعائمه.
6. بنى " الزمخشري " رؤيته الاعتزالية للمجاز في " الكشّاف " بالاستناد إلى آليات المنهج الاعتزالي في التأويل.
7. لمسائل التوحيد والعدل تأثير كبير في توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز في تفسير " الكشّاف ".

8. يعدّ المجاز العقلي أكثر أنواع المجاز توظيفا في تأويل الآيات القرآنية التي تتعارض مع مبادئ الاعتزال لاسيما في علاقته السببية.

9. شنّ أهل السنّة حملة كبيرة من الانتقادات والاتهامات على ما جاء في " الكشّاف " من آراء اعتزالية، وهذا ما أظهرته على سبيل المثال: ردود " ابن المنير الإسكندري " العنيفة، وتعقبات " أبي حيان الأندلسي " الساخرة في كثير من الأحيان.

4_ أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتي ذكرها:

- التعرّف على الشخصية العلمية لـ" الزمخشري " وبيان سمات وأصول بيئته الفكرية.
- التعريف بتفسير " الكشّاف " مادة ومنهجا، وكشف دوافع تأليفه وقيمته العلمية، وما أُثير حوله من دراسات وبحوث.
- الوقوف على بعض ملامح الرؤية التأويلية لمسألة الحقيقة والمجاز في تفسير " الزمخشري " بأبعادها البلاغية والاعتزالية.
- الاطّلاع على المنهج الذي اعتمده " الزمخشري " في معالجة مسألة الحقيقة والمجاز، مع الحرص على رصد أدواته وطرائقه للاستدلال على صحّة تأويله.
- بيان أثر العدل والتوحيد من أصول الاعتزال في توجيه دلالة الآيات القرآنية في " الكشّاف ".

5_ بيان أهمية البحث:

وتنبع أهمية البحث من أهمية المسألة التي يتناولها، فالحقيقة والمجاز من أكثر المسائل الدلالية تعقيدا، ومن أبرز الفنون البلاغية مثارا للجدل والخلاف بين المفسّرين، وذلك لما تضطلع به من دور خطير وأثر فعَّال في تحليل الآيات القرآنية، وبيان معانيها وتجلية مقاصدها. ولا شكّ أن تأويل المعنى القرآني عن طريق حملِ اللفظ على الحقيقة أو المجاز الفاصل في بيان معتقد المفسِّر. من هنا، جاء اختيارنا للجانبين البلاغي والعقائدي في معالجة هذا الموضوع. ويمكن إيجاز أهمية البحث في النقاط الآتية:

- المنزلة الجليلة التي يتبوّأها علم التفسير بين العلوم القرآنية، وذلك لارتباط موضوعه بالبحث في دلالة الآيات القرآنية، وما نزلت به من أوامر ونواهي. بهذا، يتوقّف فهم المعنى القرآني على حسن التفسير وإجادة التأويل.
- خطورة التعامل مع القرآن الكريم في ظل تباين مناهج التفسير بين النقل والعقل.
- تعاظمُ إشكالات التأويل، لاسيما بعد ظهور النزعة الكلامية في مجال التفسير، الأمر الذي دفع بالعلماء إلى وضع كثيرٍ من الشروط من باب الاحتراز والحذر.
- الحضور القوي للمجاز في تأويل المعاني القرآنية عند " الزمخشري "، والذي يعدّ أظهر من وظّفه من مفسري المعتزلة في معالجته قضايا العقيدة. لأجل هذا، فإنّ رؤيته التأويلية جديرة بالبحث والتتبّع.
- القيمة العليمة الرفيعة لـ" الكشّاف " والتي جعلت منه محطّ إعجاب حتى من خصومه.

6_ الدراسات السابقة:

يعدّ بحثنا امتدادا لسلسة من الدراسات السابقة والمتنوّعة. واللافت فيها أنّها لا تكاد تخلو من الاستفادة من كتاب " **البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية** "، لـ" مُحمّد حسنين أبي موسى "، وكتاب " **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه** "، لـ" مصطفى الصاوي الجويني "، فقد مهدا الأرضية للدارسين للتعرّف على منهج " الزمخشري " في التفسير من جهة، والوقوف على ألوان البلاغة القرآنية في " الكشّاف " من جهة ثانية. لأجل هذا، كثيرٌ منها يغلب عليه التكرار والتشابه.

وسنكتفي في هذا المقام، بذكر أكثرها صلة بالموضوع، وذلك على النحو الآتي:

- " **صور البيان في تفسير الزمخشري** "، لـ" عبد الجليل مصطفاوي "، أطروحة دكتوراه جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان_ الجزائر، 2001. تتبّع الباحث بعض مباحث البيان في " الكشّاف "، وتتمثّل في التشبيه والاستعارة والمجاز بنوعيه، والكناية والتعريض، وقد لفت انتباهنا اهتمامه الكبير بإيراد كثير من النماذج التفسيرية وذكر الآراء النقدية، وكلّ ذلك دون أن يتعرّض للجوانب الاعتزالية، كما أبرزَ جهود " الزمخشري " وإضافاته في دراسة صور البيان.
- " **الأوجه البلاغية والدلالية في تفسير الكشّاف للزمخشري** "، لـ" زاهرة توفيق أبو كشك " رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، 2002. ركزت الباحثة على توضيح المصطلحات البلاغية في علم البيان وعلم المعاني وعلم البديع، واهتمّت بترتيبها وتأطيرها نظريا حسب

ورودها في " الكشّاف "، مُرفقة بالشواهد التي تتناسب معها، وذلك من مواضع متفرّقة من الكتاب.

- " **المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة** "، لـ" محمد مذبوحي "، أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان_ الجزائر،2005. خصّص مؤلِّفه فصلا لدراسة المجاز العقلي والاستعارة كأدوات للتأويل الاعتزالي عند " الزمخشري ".
- " **النواحي البلاغية في القرآن الكريم كما فسّرها الزمخشري في الكشّاف** "، لـ" محمد سلطان محمد سليم "، أطروحة دكتوراه، جامعة مالايا كوالا لومبور، 2012. تناول الباحث سورة البقرة لبيان النواحي البلاغية لأنواع من علم البيان والمعاني والبديع في " الكشّاف ".

يتّضح بعد عرض هذه الدراسات السابقة، أنّ بعضها اهتم بالجانب البلاغي في " الكشّاف "، والبعض الآخر اهتمّ بالجانب الاعتزالي، والبعض الآخر اهتمّ بالتنظير للمصطلحات البلاغية ومقارنتها بمثيلاتها عند علماء البلاغة، مع اختلاف في طريقة العرض والتناول؛ فالبعض اختار أن تكون دراسته شاملة لجميع الأنواع البلاغية، والبعض الآخر اقتصر على مباحث معينة مع اعتماد المنهج الانتقائي، وذلك عن طريق اختيار سورة خاصّة كنموذج للتحليل أو بعض الآيات القرآنية المتفرّقة. ومهما يكن من شيء، فقد كان لكلّ دراسة قِيمة علمية عظيمة تستحقّ التقدير والثناء، ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نتجاهل أثرها في استكمال البحث أو أن ننكر إسهامها في إتمامه.

7_أسباب اختيار البحث:

لعلّ السبب الذي دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع، شغفنا الكبير بالبلاغة العربية واهتمامنا الشديد بعلومها وفنونها مذ كنا على مقاعد الدراسة، ليزداد تعلّقنا بها وتشتدّ رغبتنا في الكتابة فيها بعد أن أُسنِد إلينا تدريسها في الجامعة، حيث أتيح إلينا الاطّلاع على كثير من شواهدها وأمثلتها، والوقوف على مواطن جمالها وسحرها وما تشتمل عليه من نكت ومزايا بيانية بديعة، لاسيما ما ارتبط بها بالقرآن الكريم المعجز في بلاغته وبيانه، والفريد في حسن نظمه وتأليفه. فحدث أن اخترنا من مباحثها مسألة الحقيقة والمجاز لنيل **درجة الدكتوراه**، أمّا عن مدونة البحث، فكانت من اقتراح الأستاذ المشرف، الذي شجعنا على دراستها؛ نظرا لتفرّد صاحبها في تناول هذه المسألة تحليلا وممارسة وتطبيقا.

8_ منهج البحث:

والمنهج الذي اعتمدناه في بحثنا منهج وصفي أملته علينا طبيعة الموضوع، وهو قائم على الاستقراء والتحليل والنقد، أمّا الاستقراء؛ فيظهر من خلال استخراج وفرز وتصنيف النماذج التأويلية، وأمّا التحليل، فيظهر من خلال شرحها وتعليلها والتعليق عليها. وأمّا النقد فيظهر من خلال رصد بعض مفاهيم " الزمخشري " عن الحقيقة والمجاز في كشّافه وتفسيرها، وعرض بعض الآراء النقدية حول تحليله للآيات القرآنية على المستوى البلاغي والعقائدي ومناقشتها. مع الاستعانة بالرسوم البيانية والجداول التوضيحية في بعض المباحث النظرية. ونشير إلى أنّنا حاولنا قدر الإمكان استثمار الهامش من خلال شرح المفاهيم

والتعريف بالمصطلحات وذكر الفرق والأعلام، إلى جانب عرض بعض القضايا الثانوية التي ترتبط بشكل مباشر مع المتن، وذلك من باب عدم إثقال المتن بكثرة التفاصيل والشروحات التي قد تنأى بنا عن الهدف الأساس من البحث.

9_ هيكل البحث:

وقد اشتمل البحث على **مقدّمة**، يتبعها **مدخل** و**خمسة فصول**، أمّا **المدخل**، فجاء معنونا بـ: **مصطلحات البحث _ قراءة مفاهيمية منهجية _**، ارتأينا من خلاله التعريف بالمصطلحات المفاتيح التي تأسّس في ضوئها عنوان الأطروحة، إضافة إلى عرض بعض المصطلحات التي اِلتفّت حولَها إشكالية البحث، وشرح مفاهيمها شرحا يسيرا مختصرا؛ مع الإشارة إلى الروابط المعرفية التي تجمعها.

أمّا **الفصل الأول:** الموسوم بـ: **علم التفسير _مفهومه ونشأته ومناهجه _**، فتحدّث عن علم التفسير من حيث المصطلح وعلاقته بالمعنى والتأويل إلى جانب بيان نشأته ومراحل تطوّره، ورصد مناهجه وأدواته وأعلامه ومصادره، وكشف أهميته. وأمّا **الفصل الثاني** الحامل عنوان: **الحقيقة والمجاز _ بحث في المفاهيم والتصوّرات عند علماء العربية الأوائل _** فقد تناول مسألة الحقيقة والمجاز في الدرس اللغوي والأصولي والبلاغي ، كما تطرّق إلى إشكالية المجاز في القرآن الكريم بين النفي والإثبات، وحاول تتبّع أثر المعتزلة في نشأة وتطوّر درس المجاز.

وقد تكفّل **الفصل الثالث** المعنون بـ: " **الزمخشري " _ حياته وملامح بيئته الفكرية _** بدراسة السيرة الشخصية والعلمية لـ" الزمخشري "، كما بحث ملامح بيئته الفكرية، وذلك من خلال: تعريف المعتزلة وبيان أصل تسميتها، والوقوف عند أسباب نشأتها، انتقالا إلى شرح أسسها الفكرية، وصولا إلى إبراز مكانتها العلمية.

أمّا **الفصل الرابع**، فاختصّ بدراسة تفسير " الكشّاف " ومضمونا، لأجل هذا آثرنا عنونته بـ: **تفسير " الكشّاف " _ دراسة وصفية عامّة_**، وذلك من خلال عرض العناصر الآتية: قراءة موجزة في مقدمة الكتاب، تاريخ ومدّة تأليفه، دوافع تأليفه، عنوانه وأبعاده الدلالية، مادته، مصادره، منهجه، مكانته العلمية، شروحه وحواشيه والردود عليه، طبعاته.

وقد أُفرد **الفصل الخامس** المعنون بـ: **المعنى القرآني بين الحقيقة والمجاز في تفسير " الكشّاف "_ دراسة تحليلية_** لتحليل نماذج قرآنية للحقيقة والمجاز كما تناولها " الزمخشري " في تفسيره. وجاء منقسما إلى ثلاثة مباحث، عُنوِن المبحث الأول بـ: أثر المسائل الكلامية لمبدأ التوحيد في توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز في تفسير " الكشّاف "، أمّا المبحث الثاني: فعنوانه: المجاز وحدود التأويل عند " الزمخشري "، وقد انقسم بدوره إلى قسمين؛ تناول الأول: الأبعاد البلاغية/ البيانية للمجاز في " الكشّاف "، أمّا القسم الثاني فاهتمّ برصد: الأبعاد العقائدية/ الاعتزالية للمجاز في " الكشّاف " باعتماد _ مبدأ العدل _ أمّا المبحث الثالث، فحمل عنوان: التأويل المجازي في أفق " الزمخشري" البلاغي والعقائدي _ رؤية نقدية _.

وقد مهدنا لكلّ فصل **بتوطئة** كما أردفناه **بخلاصة**. أمّا **الخاتمة**، فسجّلتْ أهمّ نتائج البحث، وقدّمتْ بعض الاقتراحات والتوصيات، تتبعها مجموعة من **الفهارس**، يأتي ذكرها مرتّبة على هذا النحو: الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأبيات الشعرية والأعلام، إلى جانب فهرس للمراجع، وفهرس للمحتويات، **وملخّص** باللغتين: العربية والإنجليزية.

10_أهمّ الكتب المعتمدة:

ولقد استعان البحث بمجموعة كبيرة من الكتب المتنوّعة بتنوّع فصوله، تأتي في مقدمتها أمهات الكتب، موزّعة بين كتب **البلاغة** و**الأصول** و**التفسير** و**علوم القرآن** و**الفتاوى والسنة النبوية** و**علم الكلام** وبخاصّة **المعتزلة** و**المعاجم**، دون أن نغفل عن اعتماد **المراجع والبحوث الحديثة**، وقد تمّ تصنيفها وترتيبها في فهرس المراجع حسب الترتيب الألف بائي لمؤلّفيها. وللقارئ أن يُقدِّر مقدار الصعوبات التي تواجه أي باحث للوصول إلى إنهاء بحثه.

وعرفانا بالفضل وإقرارا بالجميل، لا يفوتنا أن نتقدّم بوافر الشكر، وجزيل التقدير إلى الأستاذ المشرف " **كمال قادري**"، الذي لم يدّخر جهدا في توجيهنا وتقويم بحثنا، فله عظيم الثناء وخالص الدعاء، كما نشكر كلّ من أسدى إلينا نصيحة أو معروفا. وفي الختام، لا يسعنا إلاّ أن نسأل **الله** تعالى السداد والتوفيق، وأن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم وأن ينفع به طلبة العلم. وما توفيقنا إلا به تعالى، عليه توكلنا وإليه أنبنا.

مدخل:

مصطلحات البحث - قراءة مفاهيمية منهجية-

أولا: مصطلحات البحث _ إضاءة معرفية_

1. 1 المعنى القرآني
2. علم التفسير
3. علم البلاغة
4. علم الكلام
5. الاعتزال
6. الحقيقة
7. المجاز
8. التأويل
9. الزمخشري
10. الكشّاف

ثانيا: الروابط الدلالية بين مصطلحات البحث

1. المعنى القرآني بين التأويل والمجاز
2. بين التفسير وعلمي البلاغة والكلام
   - أ. بين التفسير وعلم البلاغة
   - ب. بين التفسير وعلم الكلام
   - ت. بين البلاغة وعلم الكلام

تُشكِّل المنظومة المصطلحية المفاهيمية في أي بحث علمي الركيزة الأساس لبنائه ورسم حدوده. لأجل ذلك، كان من الضروري _ منهجيا _ ضبط المصطلحات وتحديد مفاهيمها. وقد ارتأينا أن نوجّه اهتمامنا وتركيزنا في هذه الصفحات القليلة إلى رصد أهمّ المصطلحات المفاتيح التي تأسّس في ضوئها عنوان الأطروحة، إضافة إلى عرض بعض المصطلحات التي اِلتفّت حولَها إشكالية البحث وأسئلته، وشرح دلالاتها شرحا يسيرا مختصرا مع الإشارة إلى الروابط المعرفية التي تجمعها، وذلك كتقديم مفاهيمي موجز قبل الولوج إلى معطياته النظرية والتطبيقية؛ والذي من شأنه أن يُساعد القارئ على فهم أبعاد الدراسة ويُسهّل عليه بيان طبيعتها، وتجلية أهدافها بصورة أوّلية مبدئية.

أولا: مصطلحات البحث _ إضاءة معرفية _:

نحاول فيما سيأتي ذكره، تحديد المصطلحات التي تُمثّل جوهر البحث، وتتبّع مفاهيمها باعتماد الكتب والمعاجم المتخصّصة، كـ " كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم "، لـ" مُحمّد علي التهانوي "، و" التعريفات "، لـ" الشريف الجرجاني "، و" معجم مفاتيح التفسير " لـ " أحمد سعد الخطيب "، مع الحرص على إيراد ترجمتها باللغة الأجنبية. دون اعتماد ترتيب معجمي معيّن؛ حيث عمدنا إلى البدء بالأعمّ ثم الأخصّ مع مراعاة توالي وتسلسل المصطلحات التي تجمعها صلة معرفية أو رابطة دلالية مباشرة. والملاحظ أنّها تشغل مجالات متعدّدة؛ منها اللغوية، ومنها البلاغية، ومنها الشرعية، ومنها الفلسفية.

1_ المعنى القرآني: The Quranic meaning

هو مركّب وصفي، مكوّن من لفظ (**المعنى**) و(**القرآن**):

- أمّا (**المعنى**) **لغة**؛ فهو: « القصد والمراد. يُقال: عنيت بالكلام كذا؛ أي قصدت وعمدت. وقال قوم اشتقاق المعنى من (الإظهار)، ويُقال: عَنَتِ القربة إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، وعنوان الكتاب من هذا. وقال آخرون: المعنى مشتقّ من قول العرب (عَنَتِ الأرض بنبات حسنٍ)، إذا أنبتت نباتا حسنا ».[1] توضّح لنا هذه الاشتقاقات اللغوية المختارة، ارتباط المعنى في مفهومه العام بدلالة القصد.

[1] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح/ أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان، ط 1، 1997، ص 144، 145.

والمعنى **اصطلاحا**: « هو الصورة الذهنية من حيث إنّه وُضِع بإزائها اللفظ؛ أي من حيث إنّها تُقصد من اللفظ، وذلك إنّما يكون بالوضع ».[1] ينبني مفهوم المعنى انطلاقا من هذا التعريف على القصد والوضع؛ فهو وجود ذهني وّضع بإزائه اللفظ. وعليه، لا قيام للغة بغير المعنى.

- وأمّا (**القرآن**)؛ فمصدر الفعل قرأ، قال **الله** تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ (القيامة: 17-18)؛ أي قراءته: « وهو كتاب **الله** المعجز المُنزّل على " مُحمّد "_ صلى **الله** عليه وسلّم _، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر المتعبّد بتلاوته، المتحدّي بأقصر سورة منه، المفتتِح بسورة الفاتحة، المختتم بسورة النّاس ».[2] يكشف لنا هذا التعريف عن أعظم الخصائص وأبرز الصفات التي تميّز بها القرآن الكريم عن غيره من الكلام، كالإعجاز، والنقل بالتواتر، والتعبد بالتلاوة وغيرها.

[1] محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح/ رفيق العجم وعلي دحروج، مكتبة لبنان، ط 1، 1996، ج 2، ص 1600.

[2] أحمد سعد الخطيب، مفاتيح التفسير _ معجم شامل لما يهمّ المفسِّر معرفته من أصول التفسير وقواعده ومصطلحاته ومهماته _، دار التدمرية، الرياض_ المملكة العربية السعودية، ط 1، 2010، ج 1، ص 323.

2_ علم التفسير: The Exegesis

هو: « أحد العلوم الشرعية الأساسية المتعلقة بالقرآن الكريم من حيث إنّه يهدف إلى تحصيل القدرة على استنباط الأحكام الشرعية على وجه الصحّة من كلام الحقّ سبحانه. ومن أشهر تعاريفه **الاصطلاحية:** العلم الباحث عن تبيين دلالات الآيات القرآنية، وإزالة الخفاء عن المعنى المقصود من الآية القرآنية ». [1]

يشير هذا التعريف إلى المكانة الجليلة لعلم التفسير بين علوم القرآن، بالنظر إلى أنّ موضوعه هو كلام **الله** تعالى، وأنّ هدفه هو بيان معاني الآيات القرآنية وكشف مراد **الله** تعالى منها.

3_ علم البلاغة: The Rhetoric

لا تخرج البلاغة عن معنيين: « **الأول**؛ بلاغة المتكلِّم، وهي ملكة يقدر بها على تأليف كلام بليغ، و**الثاني**؛ بلاغة الكلام، وهي مطابقته لمقتضى الحال، وقيل البلاغة وهي تنبّئ عن الوصول والانتهاء، يوصف بها الكلام والمتكلِّم فقط دون المفرد ». [2]

جمع هذا القول بين التعريف اللغوي والتعريف الاصطلاحي للبلاغة. فمن الناحية اللغوية، تفيد البلاغة معنى الوصول والانتهاء. وأمّا من الناحية الاصطلاحية، فهي ملكة في النفس تُمكّن المتكلم من تأليف كلام بليغ فصيح مطابق لمقتضى الحال. لأجل هذا، فهي تقع وصفا للكلام والمتكلم دون الكلمة.

---

[1] أحمد سعد الخطيب، مفاتيح التفسير، ج 1، ص659، 660.

[2] الشريف الجرجاني، التعريفات، مكتبة لبنان _ بيروت، د ط، 1985، ص 47.

4_ علم الكلام: Dogmatic Theology / Islamic rational

هو: « علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه. ويُسمى علم أصول الدين، وعلم النظر والاستدلال، وعلم التوحيد والصفات، وسمّاه " أبو حنيفة ": الفقه الأكبر ». [1] يبحث علم الكلام في أصول الدين، منتهجا أسلوب الجدال والمناظرة والاستدلال بالحجج العقلية لتدعيمها، وتدور قضاياه حول ذات الله وصفاته وأفعاله.

5_ المعتزلة: AL Mutazilites

هم: « أصحاب " واصل بن عطاء الغزال " لمّا اعتزل مجلس " الحسن البصري " يُقرِّر أنَّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فطرده. فاعتزله وتبعه جماعة سُموا بالمعتزلة. ويسمون أهل العدل والتوحيد، ويُلقّبون بالقدرية ». [2] تناول هذا القول تعريف فرقة المعتزلة من حيث ذكر مؤسسها، والوقوف عند السبب المباشر في نشأتها إلى جانب بيان بعض تسمياتها.

[1] محمد علي التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 29.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 2، 1992، ج 1، ص 38.

6_ الحقيقة: The Truth / True meaning

هي: « اسم لما أريد به ما وضع له، فعيلة من حقّ الشيء إذا ثبُت، وفي الاصطلاح هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب، احترز به عن المجاز الذي استعمل فيما وضع له في اصطلاح آخر ».[1] يتضح من هذا التعريف، أنّ الحقيقة مشتقة من الحقّ، وهي استعمال اللفظ فيما وضع له في أصل اللغة على خلاف المجاز.

7_ المجاز: The Metaphor / Figurative meaning

هو: « اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما كتسمية الشجاع أسدا، وهو مفعل بمعنى فاعل من جاز إذا تعدّى ».[2] نفهم من هذا القول، أنّ المجاز هو العدول باللفظ عن أصل اللغة من معنى إلى معنى آخر بشرط وجود علاقة بينهما، وهو بهذا المفهوم مقابل للحقيقة.

8_ التأويل: The Interpretation

هو: « في اللغة؛ من الأول وهو الرجوع إلى الأصل، وفي الاصطلاح؛ هو إرجاع لظاهر الكلام أو العمل إلى حيث حقيقته وأصله المراد منه كما في باب المتشابهات من الأفعال والأقوال ».[3] بهذا، فالتأويل هو الانتهاء إلى الشيء الذي هو أصله وحقيقته، وبناء على هذا المفهوم، يتلخّص هدفه في الكشف عن المعنى الخفي الذي انطوت عليه الآية القرآنية.

---

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 94.

[2] المرجع نفسه، ص 214.

[3] محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب والآراء، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران_ إيران، ط 1، 2006، ص 9، 10.

9_ " الزمخشري ": Azamakhshari

هو: « مُحمّد بن عمر بن مُحمّد بن أحمد، العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي النحوي اللغوي المعتزلي، المفسّر، يُلقّب جار **الله** ؛ لأنّه جاور بمكة زمانا، ولد في رجب سنة **سبع وستين وأربعمائة** بزمخشر، قرية من قرى خوارزم، كان واسع العلم كثير الفضل، غاية في الذكاء، متفننا في كل علم، معتزليا، مجاهرا بمذهبه، حنفيا، علامة في الأدب والنحو. له التصانيف البديعة، منها: " الكشّاف " في التفسير، و" أساس البلاغة " في اللغة و" المفصّل" في النحو، وغيرها. مات ليلة عرفة سنة **ثمان وثلاثين وخمسمائة** ». [1] بهذه الترجمة الموجزة، يبدو جليا المكانة الرفيعة التي حظيّ بها " الزمخشري " في الوسط العلمي. لأجل هذا، فقد مدحه وأشاد بفضله وعلمه وأدبه كلّ من ترجم له.

10_ الكشّاف: Al_Kashshaf interpretation

اسمه الكامل: **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** وهو تفسير للقرآن الكريم على المنهج الاعتزالي، لاقى انتشارا واسعا في البلدان العربية، وله طبعات كثيرة، كما وضعت عليه عديد الشروح والتعليقات والاختصارات والردود. [2] وقد أجمع العلماء على تفرّده وعلو قدره. لأجل هذا، يعدّ بحقّ _ من أعظم كتب التفسير التي حظيت بها المكتبة العربية والإسلامية وأكثرها شهرة .

[1] الداودي، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان، ط 1، 1983، ج 2، ص 314، 315، 316.

[2] كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، تر/ رمضان عبد التوّاب، دار المعارف، القاهرة_ مصر، ط 2، ج 5، من ص 216_ ص224.

ثانيا: الروابط الدلالية بين مصطلحات البحث:

يبدو واضحا بعد عرض تلك المفاهيم والتعاريف الاصطلاحية، التداخل المعرفي الوثيق، والترابط الدلالي العميق الذي يجمع بين هذه المصطلحات، القائم على علاقات التأثير والتأثّر المتبادلين. وممّا لا خلاف فيه أنّ تشاركها المصدر نفسه، هو الذي يقف وراء ذلك؛ والمتمثّل في القرآن الكريم. ففي محاولة لفهم معانيه، وتجلية أسرار إعجازه ووجوه بلاغته، تشابهت غاياتهم، وتقاربت مفاهيمهم، وتشابكت بحوثهم. وفيما سيأتي ذكره، بيان لهذه العلاقات بإيجاز:

1_ المعنى القرآني بين التأويل والمجاز:

استأثر المعنى القرآني باهتمام بالغ منذ بداية نزول الوحي، حيث أقبل عليه أهل العلم يتدارسونه بهمة عالية، بغية فهم مراميه وكشف مقاصده وبيان أغراضه، لاسيما أنّه من التنوّع والثراء والسعة ما جعله محلّ تأمّل دائم وتدبّر مستمر. ولا تعني وفرة المعاني القرآنية وتعدّد الاحتمالات الدلالية، واختلاف الوجوه المعنوية أي شكل من أشكال التعارض أو التناقض، بل إنّ ذلك من سمات الإعجاز القرآني وكمال بيانه. الأمر الذي وسّع من مجال التفسير والتأويل.

وغالبا ما اقترن مصطلح المعنى بالتفسير والتأويل في الفكر العربي، فقد ورد في " لسان العرب " _ مثلا _: « المعنى والتفسير والتأويل واحد »[1]، أمّا فيما يخصّ العلاقة

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت_ لبنان، ط 3، 1993، مادة (**فسر**)، ج 5، ص 55.

بين التفسير والتأويل، فقد ظهرت اتّجاهات متعدّدة سعت لضبطها، فتارة تجمع بينهما من باب المساواة، وتارة تفرّق بينهما من باب المخالفة، و« ممّا فرّق به المفسّرون بين التفسير والتأويل؛ أن يفيد التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، وأن يفيد التأويل توجيه لفظ متوجّه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة. فجاز أن نطلق على أحدية المعنى مصطلح التفسير، وعلى تعدّد المعنى مصطلح التأويل ».[1]

وقد اجتمعت جملة من الثنائيات البحثية شكّلت بتظافرها هذا التنوّع الدلالي في لغة القرآن الكريم، تتمثّل في ثنائية **الظاهر والباطن**، وثنائية **المحكم والمتشابه**، وثنائية **الحقيقة والمجاز**. والملاحظ، توظيف كثير من المفسّرين بالرأي المجازَ كآلية من آليات تأويل المتشابه من الآيات، وذلك عن طريق صرفها عن دلالاتها الظاهرة إلى دلالات خفية، وهنا تتجلّى علاقة التأويل بالمجاز، ومن أبرز من اهتمّ بهذا الجانب فرقة **المعتزلة**؛ حيث توسّعت في استخدامه خدمة لمبادئ معتقدها، وتأويلا لكلّ ما يخالفها.

[1] الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، دار محمد علي الحامي، صفاقس_ تونس، ط 1، 1998، ص 204، 205.

2_ بين التفسير وعلمي البلاغة والكلام:

شكّل التداخل المعرفي بين مختلف العلوم التي نشأت في رحاب القرآن الكريم سمة بارزة في الفكر العربي الإسلامي، حيث إنّ جلّها نما وتطوّر في أحضان علوم أخرى تقاسمت المرجع والهدف نفسه، كالفقه والأصول والتفسير والقراءات واللغة والبلاغة وغيرها. وقد أقرّ كثير من الباحثين الصلة الوثيقة بين علم التفسير وعلمي البلاغة والكلام. نحاول بيان ملامحها العامّة بإيجاز على النحو الآتي ذكره:

أ_ بين التفسير وعلم البلاغة:

يعدّ علم التفسير ملتقى عديد العلوم والمعارف، ومن أبرز العلوم التي ارتبطت به ارتباطا كبيرا علم البلاغة، حيث اتّخذ المفسّرون علوم البلاغة أدوات ضرورية لتفسير كلام **الله** تعالى وبيان أسرار إعجازه، كما وجدت البلاغة في التفسير مجالا واسعا لتطبيق أصولها وممارسة قواعدها، وعليه، فقد جمعتهما علاقة تبادلية تكاملية؛ « فلابدّ للمفسر من علم البلاغة لأنّها أداته في الفهم والبيان وفي التأويل والبرهان، ولابد للبلاغي من التفسير؛ لأنّه سنده في الاحتجاج، ووسيلته في اختبار الآليات وفتح آفاق جديدة للتطوير ».[1] وفي هذا تأكيد على مدى اتّفاقهما وانسجامهما.

وقد استوقفتنا جهود كثير من المفسّرين في هذا المجال، حيث نجدهم قد صرفوا جلّ اهتمامهم إلى وجوه البلاغة في القرآن الكريم، وقد تبوّأ " الكشّاف " مكانة عالية في ذلك

[1] عبد الجليل هنوش، البلاغة والتفسير مقدمة منهجية، بلاغة النص القرآني، بحوث الندوة العلمية مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء الرباط _ المغرب، أفريل _ 2012، ص 30.

و« لعلّ فهم العلماء المسلمين لأهمية البلاغة في تفسير القرآن وتأويله هو الذي جعل بعضهم ينتدب نفسه للتوسّع في بيان هذا المعنى، منهم " الزمخشري " الذي انتصب علما بارزا في بيان أسرار البلاغة القرآنية، والكشف عن دقائق علم العربية ».[1]

ب_ بين التفسير وعلم الكلام:

بديهي أن تختلف الرؤى، وتتعدّد الدلالات باختلاف المنطلقات الفكرية وتعدّد الاتجاهات المعرفية. لأجل هذا، يعدّ اختلاف المذاهب الكلامية من أبرز الأسباب التي تقف وراء اختلاف التفاسير القرآنية؛ « إذ تأويل النص لا يكون بطبيعته إلا فهما بمقاييس معينة ذات طابع مذهبي خاصّ، يترجم بصدق نادر توجّه المفسّر ومذهبيته الخاصّة ». [2]

تأسيسا على ما سبق ذكره، فقد اتّخذ المتكلّمون علم التفسير فضاء لنشر مبادئ معتقداتهم ونصرتها، فتمّ على أيديهم بناء جسور معرفية بين العلمين. « ومن هنا، كانت كلّ الفرق في صدر الإسلام ترجع إلى النص القرآني توظيفا وتأويلا وحجاجا، في سياق الاجتهاد والتجديد، أو في سياق المناظرة والجدل. وذلك لإثبات الحجية أو شرعية الوجود ». [3]

ومن أشهر الفرق الكلامية التي خاضت مجال التفسير المعتزلة، فـ« بعد أن استكملوا بناء مذهبهم الفكري والعقيدي، وتوضّحت معالم منهجهم في البحث والدراسة، أقبلوا على

---

[1] عبد الجليل هنوش، البلاغة والتفسير مقدمة منهجية، ص 22، 23.

[2] عبد الرحمن حيسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط _ المغرب، ط 1، 2005، ص 6. (**تقديم فريد الأنصاري**)

[3] المرجع نفسه، ص 3. (**تقديم فريد الأنصاري**)

القرآن الكريم يبحثون فيه عمّا يدعّم أصولهم، ويزكي مبادئهم وتصوّراتهم. ومن ثمّ كان اهتمامهم بالتفسير والتأليف فيه على طريقتهم ». [1]

ج_ بين البلاغة وعلم الكلام:

إنّ من مظاهر التلاقي بين العلمين، نمو ونضج مباحث البلاغة في بيئة المتكلمين عامة وبيئة المعتزلة خاصة، الذين أولوا عناية فائقة بمسائلها، لاسيما أنّها ترتبط بقضية الإعجاز القرآني، كما أنّها من أنجع وسائل الإقناع والمناظرة والحجاج، الأمر الذي أسهم بصورة كبيرة في إرساء قواعدها. وقد ذكر " حمادي صمود " مستويين اثنين لنشأة التفكير البلاغي في بيئة المعتزلة.

- أمّا **الأول:** « فما تعلّق بقضية الإعجاز وتأويل بعض المعتزلة لذلك، وما نشأ عنه من ردود فعل تواصلت إلى وقت متأخّر جدا، بل إلى العصر الحديث ». [2]
- وأمّا **الثاني:** « فما اضطر إليه المعتزلة من تأويل لكثير من الآيات التي يتنافى ظاهرها مع أصولهم العقائدية _ خاصة مبدأ التوحيد _؛ فحملوا هذه النصوص على المجاز، وأصبح هذا المظهر اللغوي الموضوعي دعامة لمبادئهم، ممّا جعلهم يهتمّون به ويفيضون في شرحه ». [3]

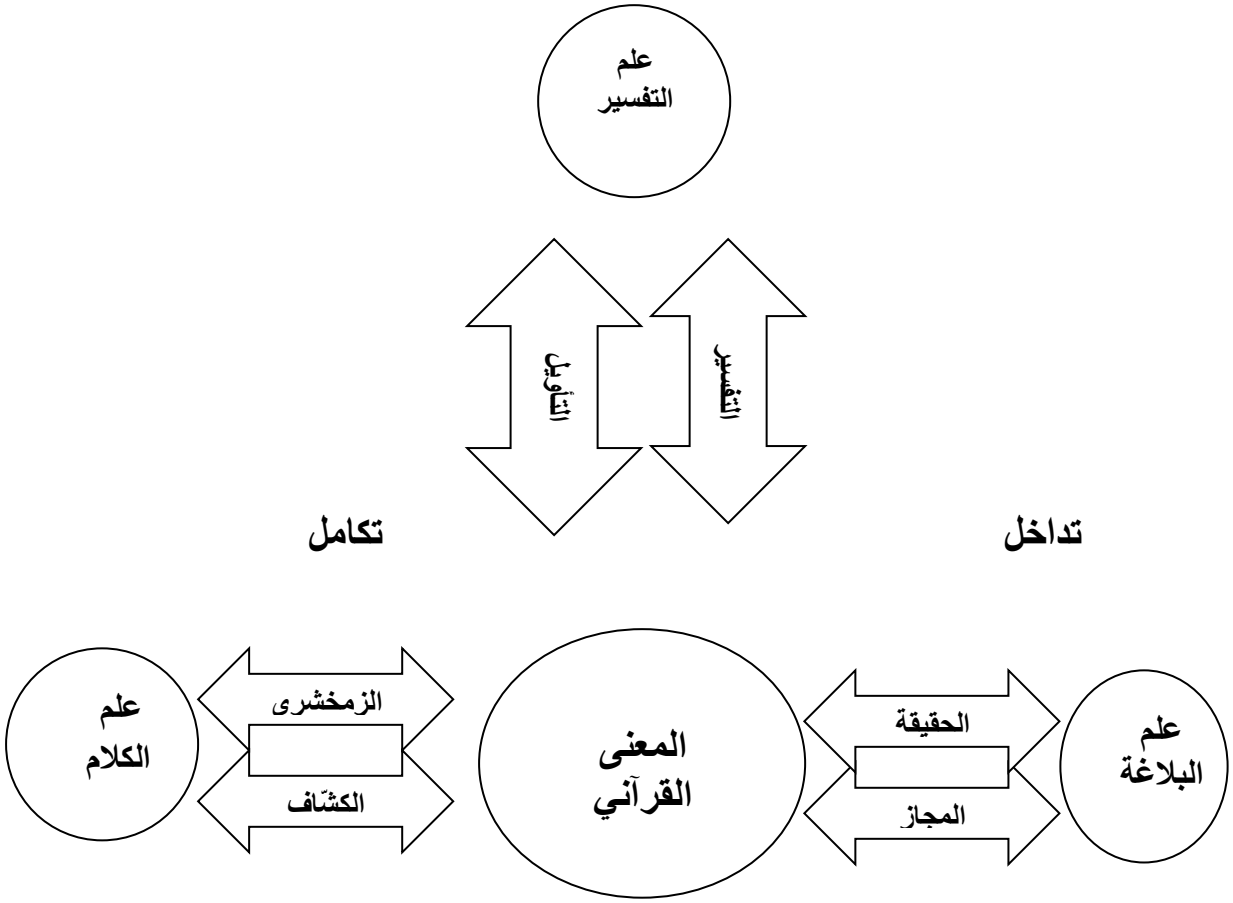
---

[1] عبد الرحمن حيسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، ص 145.

[2] حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس، منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ع 21، 1981، ص 36.

[3] المرجع نفسه، ص 37.

و**الرسم البياني** الآتي، يجسّد مصطلحات البحث السابق ذكرها:



والجدير بالذكر، أنّ لجوءنا للاختصار والإيجاز في العرض، وإغفالنا للتفصيل المكثّف والشرح المعمّق في التقديم، مردّه إلى رغبتنا في تفادي الحشو والتكرار، فليس غرضنا مناقشة ما حوته من مفاهيم، وما دار حولها من اختلافات، وإنّما غرضنا التعريف بمضمونها الأساس، وكشف معانيها الجوهرية، بالنظر إلى أنّ هذه المصطلحات مبثوثة في تضاعيف فصول البحث بمفاهيمها المتعدّدة وتعاريفها الكثيرة.

الفصـــل الأول:

علم التفسير _مفهومه ونشأته ومناهجه_

1. المعنى/ التفسير/ التأويل
2. نشأة علم التفسير
3. مناهج التفسير وأدواته
4. أهمية علم التفسير
5. الانتماء المذهبي وأثره في اختلاف المفسرين

شهدت الجزيرة العربية بنزول القرآن الكريم ميلاد حركة فكرية وعلمية لم يسبق لها مثيل في تاريخ العرب، ولأنّهم أهل لغة وبلاغة وبيان، كان من الطبيعي أن يصحبها نشاط لغوي وبلاغي كبير، ففضلا عن أهداف القرآن الكريم الدينية العقائدية، فقد نزل حاملا لأبعاد لغوية وبلاغية كان من شأنها أن تجسّد أبرز صور الإعجاز وأظهرها. وكيف لا يكون معجزا وقد نزل بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف.

إذ وقف العرب عاجزين عن الإتيان بمثله على الصعيد اللغوي والعقائدي معا. يقول تعالى: ﴿ **قُلَّ لِئنِ اِجْتَمَعَتِ اِلإنسُ وَالجِنُّ عَلَى أَنْ يَاتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْءَانِ لَا يَاتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا** ﴾ (الإسراء: 88). والأصعب من هذا كلّه، أنّه كلام من جنس لغتهم يقول تعالى: ﴿ **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾ (الزخرف: 3)، إلا أنّها لغة اخترقت أساليبهم اللغوية والبلاغية بنمط جديد لم يكن لهم سابق عهد به.

ولا شكّ أنّ قارئ القرآن ومتأمّله، لَيُصادف البلاغة والإعجاز في كل آية من آياته بل في كل حرف من حروفه، ومن الثابت أنّ القرآن الكريم كان يأخذ العرب بفصاحته وروعة ألفاظه، فكان العجز لذاته لا لشيء خارج عنه. الأمر الذي أثار اهتمام الدارسين اهتماما كبيرا وواسعا؛ ففي محاولة منهم لإثبات هذه الحقيقة البيانية البلاغية، عكفوا جاهدين دائبين على خدمته من خلال دراسته والوقوف على مكنوناته.

وقد أخذ هذا الاهتمام أشكالا عدّة ومختلفة بتعدّد واختلاف مناهج العلماء وطرائقهم في ذلك، انتهت بنشأة عديد المعارف والعلوم القيّمة، منطلقها الأساس والمشترك القرآن الكريم

فحرصا عليه من اللحن والتحريف ظهرت علوم اللغة بفروعها: النحو والصرف، ورغبة في بيان سرّ إعجازه، ظهرت علوم البلاغة بفروعها: المعاني والبيان والبديع، ومحاولة لفهم آياته وإدراك معانيه، وشرح مراده وتجلية مقاصده، ظهرت علوم القرآن بفروعها؛ من بينها: غريب القرآن، وأسباب النزول، و**علم التفسير**.

هذا الأخير، هو محور حديثنا في هذا الفصل. ولأنّ ميدانه رحب، فلا شكّ أنّ الولوج إلى فضائه، يفتح أمامنا بابا واسعا أمام مسائله المتشعّبة، واتّجاهاته المتعدّدة. إذ يعدّ من أوفر العلوم حظا _ تصنيفا وتأليفا_. لأجل ذلك، فقد تكفّلت عديد الكتب بالإحاطة بشتّى جوانبه شرحا عميقا، وتفصيلا مطوّلا، بل تكفي العودة لتفاسير القرآن في حدّ ذاتها؛ إذ لا تكاد تخلو مقدماتها من تعريف للتفسير ومناهجه وكلّ معطياته العلمية.

من هذا المنطلق، سنحاول قدر استطاعتنا تجنّب التعمّق في مساره التاريخي؛ إذ يتطلّب تتبّع مراحل نشأته وتطوره وأعلامه ومدارسه. وهذا عمل شاق عسير، مستهلك للوقت والجهد لا تكفيه هذه الصفحات القليلة. وعليه، سيتمّ التركيز عليه من حيث المصطلح والدلالة وعلاقته بالتأويل، مع الاهتمام ببيان مناهجه وأنواعه وأدواته، والحديث بإيجاز عن نشأته وأهم تآليفه. فما هو التفسير؟ وما علاقته بالمعنى والتأويل؟ وما هي أقسامه ومناهجه وفيما تتمثّل أدواته؟

أولا: المعنى / التفسير / التأويل:

لا شكّ أنّ منطلق البحث في دراسة القرآن الكريم كان التدبّر والتأمّل في معاني الآيات وبيان كنهها، وإمعان النظر في مفرداتها وتراكيبها بُغية فهم مضامينها ومراميها، وهذا ما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ** ﴾ (ص: **29**) يقول " ابن تيمية " موضّحا علاقة التدبّر بالمعنى:« وتدبّر الكلام بدون فهم معانيه لا يمكن (...)، ومن المعلوم أنّ كلّ كلام، فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك ».[1]

هكذا تبوّأ المعنى منزلة هامّة في الدراسات القرآنية؛ إذ عليه مدار العلم بما نزل به القرآن الكريم من أحكام شرعية. من هنا ظهر علم التفسير. ولمّا كان البحث منصبّا على المعنى، ارتأينا الوقوف على العلاقة بينه وبين كلّ من التفسير والتأويل.

1_ التفسير في اللغة والاصطلاح:

قبل الشروع في بيان دلالة المصطلح، نشير إلى أنّه من أكثر المصطلحات بحثا ودراسة فقد أولاه العلماء عناية بالغة قديما وحديثا – على تباين تخصّصاتهم ودقتها_ من فقهاء ومفسرين وأصوليين ولغويين وغيرهم. لأجل هذا الأمر، فقد تعدّدت التعاريف واختلفت الآراء حوله، بتعدد مناهجهم العلمية، واختلاف توجهاتهم الفكرية. بناء على ذلك، سنكتفي ببعض الآراء، انطلاقا من الدلالة المعجمية، وصولا إلى الدلالة الاصطلاحية.

[1] ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تح/ عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط2، 1972، ص 36،37.

1_1 في اللغة:

بالعودة إلى معجم " لسان العرب "، نجد " ابن منظور " يُحدِّد الدلالة المعجمية لمصطلح (**التفسير**) على النحو الآتي: « الفَسْرُ: البيان. فَسَر الشيءَ يفسِرُه، بالكَسر ويَفْسُرُه، بالضم، فَسْراً وفَسَّرَهُ: أَبانه، والتَّفْسيرُ مثله. الفَسْرُ: كشف المُغَطّى، والتَّفْسير كَشف المُراد عن اللفظ المُشْكل والفَسْر: نظر الطبيب إلى الماء ».[1]

يُرجع " ابن منظور " أصل اشتقاق (**التفسير**) إلى المادة اللغوية (**الفسر**) التي تدور حول معنى البيان والكشف، سواء استعمل في إطار حسي كالطب، أو معنوي كاللغة والملاحظ من خلال هذا التعريف، أن مختلف الاشتقاقات لا تخرج عن المعنى الأصلي للتفسير الموضّح سابقا.

ولا يختلف " ابن فارس " عن " ابن منظور" في كون التفسير: بيان المعنى وإيضاحه يقول: « الفاء والسين والراء كلمة واحدة تدل على بيان شيء وإيضاحه، من ذلك الفَسْرُ».[2] ويُعزِّز " الزمخشري " هذه الدلالة بقوله: « هذا كلام يحتاج إلى فِسر وتفسير وفَسَر القرآن وفسّره، ونظر الطبيب في تفسرة المريض، وهي ماؤه المستدلّ به على علته. وكذلك كل ما ترجم عن حال شيء فهو تفسرته، ويقال: ما استفسرته عن هذا وما تفسرته عنه ».[3]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (**ف س ر**)، ج 5، ص 55.

[2] ابن فارس، مقاييس اللغة، تح/ عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1979، مادة (**ف س ر**)، ج 4، ص 504.

[3] الزمخشري، أساس البلاغة، تح/ محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 1، 1998، مادة (**ف س ر**)، ج 2، ص 22.

بهذا، نرى أنّ " الزمخشري " يجمع بين الفسر والتفسير، ويربطهما بالكلام بصفة عامّة/ مطلقة، وبالقرآن الكريم بصفة خاصّة/ مقيّدة، مضيفا الدلالة الحسية المتمثّلة في ماء المريض الذي به يفسر الطبيب علته.

وقبل الانتقال إلى بيان الدلالة الاصطلاحية، أشير إلى اختلاف آراء علماء اللغة * في تحديد الأصل الاشتقاقي لمصطلح (**التفسير**) بين (**الفسر**) من باب الاشتقاق الأصغر و(**السفر**) من باب الاشتقاق الأكبر*. ولبيان ما إذا كان بين المادتين صلة وتقارب في المعنى، يجدر بنا تتبّع مادة (**سفر**) ولو بإيجاز حتّى لا نثقل المتن بالتعاريف المعجمية.

جاء في " لسان العرب ": « سَفَرَ البيتَ وغيره يَسْفِرُه سَفْراً: كنسه، وأَصله الكشف وسَفَرَ الصبحُ وأَسْفَرَ: أَضاء. وسَفَرَ وجهُه حُسْناً وأَسْفَرَ: أَشْرَقَ. وَسَفَرَتِ المرأَة وجهها إِذا كشفت النِّقابَ عن وجهها ».[1] وجاء في " مقاييس اللغة ": « السين والفاء والراء أصل واحد يدل على الانكشاف والجلاء من ذلك السّفر، سُمِّي بذلك لأنّ النّاس ينكشفون عن أماكنهم

---

* يُنظر: الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط 3، 1984، ج 2، ص147، وجلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة إلى الإرشاد، المملكة العربية السعودية، د ط، د ت، ج 4، ص 167.

*(**الاشتقاق الأكبر**) هو: « أن تأخذ أصلا من الأصول الثلاثة، فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى واحدا تجتمع التراكيب الستة وما يتصرفّ من كل واحد منها عليه، وإن تباعد شيء من ذلك عنه، رُدّ بلطف الصنعة والتأويل إليه كما يفعل الاشتقاقيون ذلك في التركيب الواحد ». (**ابن جني، الخصائص**، تح/ محمد علي النجّار، دار الكتب المصرية، مصر، ط 2، 1952، ج 2، ص 134)

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (**س ف ر**)، ج 4، ص 367_370.

والسّفر الكتابة ».[1] من هنا، يبدو لنا واضحا أنّ التقارب الشكلي في الحروف بين المادتين صحبه تقارب دلالي قائم على معنى الكشف والظهور والإبانة.

وهذا ما ذهب إليه " الراغب الأصفهاني "، وذلك من خلال قوله: « الفسر والسفر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جُعل الفسر لإظهار المعنى المعقول, ومنه قيل لما ينبئ عنه البول تفسرة وتُسمّى بها قارورة الماء، وجُعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل سفرت المرأة عن وجهها، وأسفر الصبح، وسفرت البيت إذا كنسته ».[2]

ونراه في تأكيده هذا التقارب، يعمد إلى تحديد الاستعمال اللغوي لكلّ مادة بدقّة، ما يوضّح الفرق الدلالي بينهما الأمر الذي ينفي ترادفهما.

[1] ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (**س ف ر**)، ج 3، ص 82، 83.

[2] الراغب الأصفهاني، مقدمة جامع التفاسير، تح/ أحمد حسن فرحات، دار الدعوة، الكويت، ط 1، 1984، ص 47.

والشكل البياني الآتي، يوضّح المعنى اللغوي للفظ (**التفسير**) كما تناولته المعاجم العربية:

التفسير

↓

معجميا

↓

التكثير → **تفعيل** ← **المبالغة**

↓

مادة

↙ ↘

سفر **فسر**

↓ ↓

الوضوح والظهور **الكشف والبيان**

↓

شكل معنوي ↳ ↲ **شكل حسّي**

↓

↳ **تقارب دلالي** ↲

هكذا، عالجت المعاجم العربية الدلالة اللغوية لمصطلح (التفسير) بتتبّع جلّ اشتقاقاته واستعمالاته، والتي تقترب من الدلالة الاصطلاحية؛ فإذا كان التفسير في اللغة هو: الكشف والبيان والتوضيح والإظهار؛ فهو:

2_1 في الاصطلاح: *

أ_ في الاصطلاح القرآني:

لم يُذكَر لفظ التفسير في القرآن الكريم إلا في موضع واحد، وذلك في قوله تعالى: ﴿ **وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا** ﴾ (**الفرقان: 33**)، والملاحظ اقترانه باسم التفضيل (**أحسن**) * أي: « بما هو أحسن معنى، وبما هو أحسن تكشيفا، أو بيانا وتفصيلا ».[1] وفي ضوء هذه الدلالة، تمّ اصطلاح علم التفسير، وبناء عليها تمّ صياغة تعاريف متعدّدة جمعها " السيوطي " في كتابه " الإتقان " على النحو الآتي ذكره:

* علم التفسير في معناه العام، يشمل جميع النصوص التي تحتاج إلى توضيح. وهو: « عملية، القصد منها الإضافة إلى النص الأول من جهة، ثمّ إعطاء هذا النص معنى جديدا من جهة أخرى ». (**مساعد مسلم آل جعفر**، و**محي هلال السرحان**، **مناهج المفسرين**، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1980، ص 8).

* « إنّ **اسم التفضيل** (**أحسن**) هنا، ليس على ظاهره، فهو لا يدلّ على أنّ آيات القرآن النازلة أحسن تفسيرا وبيانا من المثل الذي يأتي به الكفار؛ لأنّه لا تجوز المقارنة أصلا. بل هو للمبالغة في الثناء على آيات القرآن وبيان فضلها في ذاتها وحسنها في تفسيرها وبيانها ».(**صلاح عبد الفتّاح الخالدي**، **التفسير والتأويل في القرآن**، دار النفائس، الأردن، ط 1، 1996، ص 41).

[1] يُنظر: **الزمخشري**، **تفسير الكشّاف**، تح/ محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 6، 2015، ج 3، ص 271، **والبغوي**، **تفسير معالم التنزيل**، تح/ محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة، الرياض _ المملكة العربية السعودية، د ط، 1991، ج 6، ص 83.

ب_ في الاصطلاح العلمي:

يُعرّفه " أبو حيان الأندلسي " بقوله: « التفسير علم يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب وتتمّات ذلك * ».[1] في حين يرى " الزركشي " أنّ التفسير هو: « علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثمّ ترتيب مكيّتها ومدنيّتها، ومحكمها ومتشابهها وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيّدها، ومجملها ومفسّرها وزاد فيها قوم فقالوا: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها ».[2]

كما عرّفه في موضع آخر بقوله: « التفسير علم يُعرَف به فهم كتاب **الله** المنزّل على نبيّه " مُحمّد " _ صلّى **الله** عليه وسلّم_ وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكَمه واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه، والقراءات. ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ ».[3]

---

* يقصد بـ(**كيفية النطق**): علم القراءات، وبـ(**أحكامها الإفرادية والتركيبية**): علم التصريف والبيان والبديع، وبـ(**معانيها التي تُحمل عليها حال التركيب**): الحقيقة والمجاز، وبـ(**تتمات ذلك**): الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وغير ذلك.

[1] أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، تح/ عادل عبد الموجود وآخرون، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، 1993، ج 1، ص 10.

[2] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 148.

[3] المرجع نفسه، ج 1، ص 13.

ما يُلاحظ على هذه التعاريف_ على اختلاف طرائق شرحها بين الإطناب والإيجاز_ أنّها تتّفق على معنى واحد مشترك، وهو بيان معاني القرآن وإيضاحها بغية فهم مراد **الله** تعالى، وهذا المعنى يخدم المعنى اللغوي ويؤيّده بشكل جليّ. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نجدها لا تكشف عن طبيعة هذا العلم بصورة دقيقة بقدر ما تحاول رصد علومه وبيان مصادره وتعداد مباحثه؛ فالبعض ينظر إليه نظرة واسعة شاملة كواحد من علوم القرآن دون تمييز أو تخصيص، والبعض الآخر ينظر إليه نظرة ضيّقة تحصره في ألفاظ القرآن ومعانيه.

فـ " أبو حيّان " بحديثه عن الجوانب الصوتية للآيات، مرورا إلى الجوانب الصرفية انتقالا إلى الجوانب التركيبية والدلالية، نجده يركّز على التفسير من حيث متعلقاته والعلوم التي يعتمد عليها لا من حيث هو. و" الزركشي "، أراه يفصّل الحديث عن مباحثه، ويعدّد مواضيعه المختلفة من أسباب نزول وغيرها في التعريف الأول.

وفي تعريفه الثاني، يستهلّ قوله ببيان الغرض من نشأة التفسير، والمتمثّل في فهم معاني القرآن الكريم وأحكامه، موضّحا الطرائق التي يلجأ إليها المفسر، والأدوات التي يستعين بها من علوم اللغة والشرع، مشيرا إلى ما يحتاجه من معارف لتحقيق هدفه من التفسير.

وبهذا، فقد وسّع دائرته لتشمل علوم القرآن على تعددّها؛ « فهو يتكلّم عن التفسير ويريد لوازمه من الإحاطة والتخصيص، ومعرفة طائفة من العلوم التي يُعرف بها التفسير وليست هي التفسير ».[1]

والتعاريف أعلاه _ كما صرّح بذلك _" معارز عباس أمير " *: « أقرب ما تكون إلى إحصاء لعلوم القرآن وحيثياته اللسانية والسياقية. فالقضية إذا: هي تعريف التفسير بنسبته إلى موضوعه لا بنسبته إلى مدركِه وممارسه ».[2]

بل يذهب إلى أبعد من هذا في تعليقه على هذه التعاريف الاصطلاحية، حيث لا يتردّد في الحكم عليها بالإخفاق والفشل في بيان الحقيقة العلمية للتفسير، يقول: « (...) والقضية الأخرى هي إخفاق تلك النصوص المتعلّقة بتعريف التفسير في بناء صلة معرفية تُذكر بين التعريف الاصطلاحي للتفسير وبين الحقل المعرفي القرآني الذي ينتمي إليه المصطلح ».[3]

[1] محمد علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ط1، 2000، ص 18.

* باحث عراقي معاصر في الدراسات القرآنية في جامعة القدسية (العراق)

[2] معارز عباس أمير، المعنى القرآني بين التفسير والتأويل، الانتشار العربي، بيروت _ لبنان، ط 1، 2008، ص 86.

[3] المرجع نفسه، ص 86_ 87.

وذكر " ابن عاشور" تعريفا مختصرا * في مقدّمة تفسيره " التحرير والتنوير" مفاده أنّ: « التفسير اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يُستفاد منها باختصار أو توسّع »[1]، ثمّ أضاف قائلا: « وموضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث البحث في معانيه، وما يُستنبط منه ».[2] وفي قوله دقّة علمية، تتجلّى من خلال حصر الأبعاد الدلالية لمصطلح التفسير بوضوح.

وانطلاقا ممّا سبق ذكره، نجد " مُحمّد حسين الذهبي " يحاول الخروج بتعريف واضح وبسيط، وذلك بقوله: « وكلّها تدور على أنّ التفسير: علم يبحث عن مراد **الله** تعالى بقدر الطاقة البشريّة، فهو شامل لكل ما يتوقّف عليه فهم المعنى وبيان المراد ».[3] هكذا، جمع مختلف الدلالات الواردة في التعاريف السابقة، وعلّق عليها وشرحها بشكل موجز ومجمل.

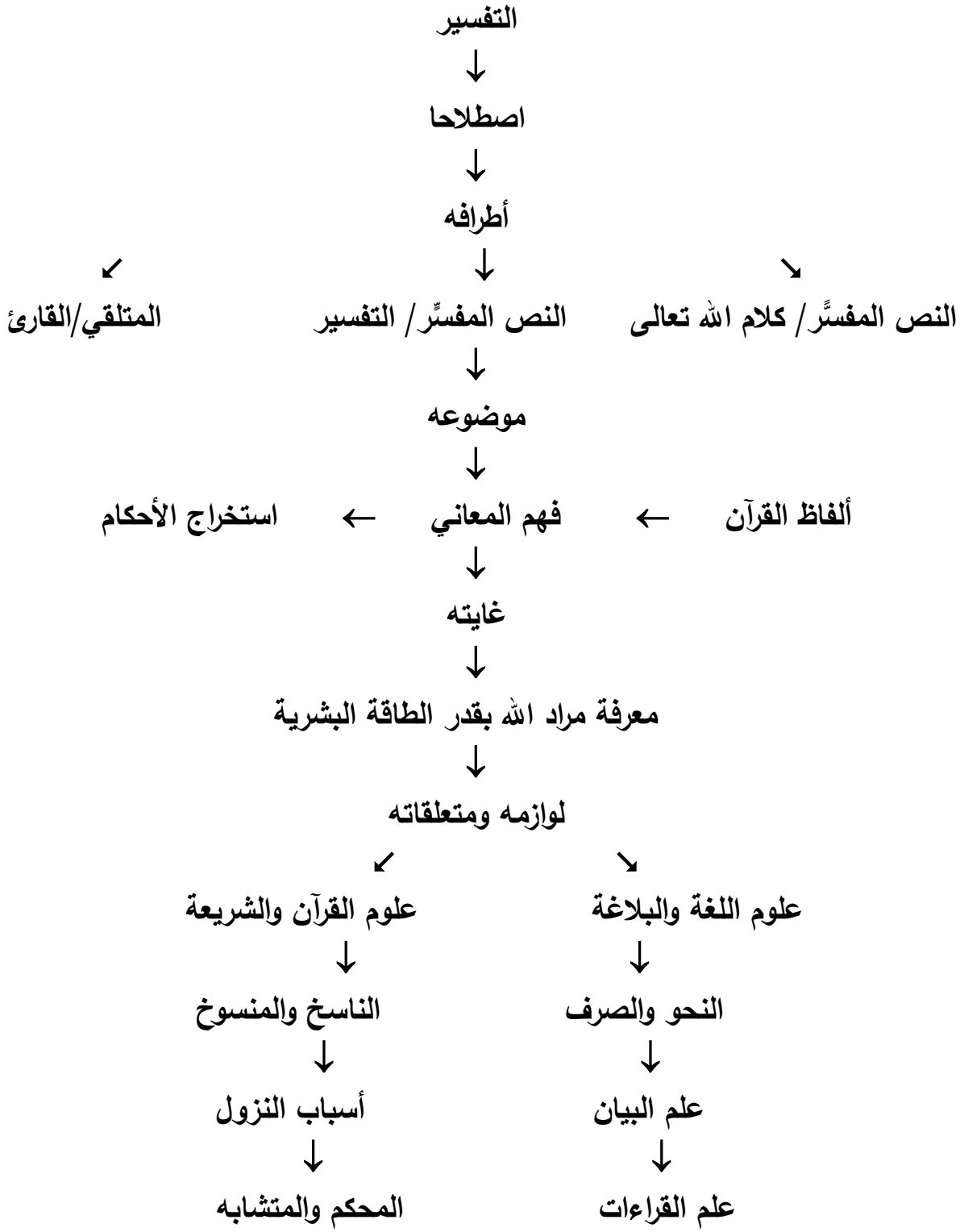
* وقد أجمع كثير من الباحثين على الأخذ بهذا التعريف واعتماده.

[1] محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، د ط، د ت، ج 1، ص 11.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 12.

[3] محمد حسين الذهبي، علم التفسير، دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت، ص 6.

والشكل البياني الآتي، يوضّح المعنى الاصطلاحي للفظ (**التفسير**) كما تناوله العلماء:



2_ بين التفسير والتأويل:

قبل الشروع في بيان الفرق بين كلّ من التفسير والتأويل في محاولة لكشف العلاقة التي تربطهما بالمعنى، حري بنا الوقوف عند دلالة التأويل لغة واصطلاحا. ونشير إلى أنّه قد تمّ التطرق إلى دلالة التفسير بإسهاب. رغم هذا الأمر، من الضروري_ كإجراء علمي منهجي _ التذكير بدلالة التفسير.

2_1 _ التأويل في اللغة والاصطلاح:

ليس من الغريب أن نتناول مصطلح **التأويل** بالشرح والتعريف، فكثيرا ما اقترن استعماله بمصطلح **التفسير** في كتب التفسير. وهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على تشاركهما الأهمية نفسها، فإذا كان التفسير _ **لغة**_ هو الكشف والبيان، فما هو التأويل؟

أ_ في اللغة:

تناول " ابن منظور " الدلالة المعجمية للفظ (**التأويل**) تحت المادة اللغوية (**أول**) وهذا ما سنحاول تتبّعه من خلال تفقّد أهم استعمالاتها على النحو الآتي ذكره:« الأَوْلُ: الرجوع. آل الشيءُ يَؤُول أَولاً ومآلاً: رَجَع، وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله: دَبَّره وقدَّره وأَوَّله وتَأَوَّله: فَسَّره؛ والتأْويل: المَرجِع والمَصير. والإِيالة: السِّياسة، وآل الشرابُ إِذا خَثُر وانتهى بلوغُه ومُنْتهاه من الإِسكار، وأُلْتُ الشيءَ أَوْلاً وإِيالاً: أَصلحته وسُسْتُه ». [1]

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (**أول**)، ج 11، ص 32_ 36.

يُفهم في ضوء هذا الاستعمال اللغوي، أنّ الدلالات متقاربة رغم اختلاف الاشتقاقات، الأمر الذي أدى إلى اختلاف علماء اللغة في تحديد الأصل اللغوي للفظ (**التأويل**) فقيل من (**الأول**) وهو الرجوع، « فكأنّ المؤوّل للآية يرجع بها إلى ما تحتمله من المعاني » [1] ، وقيل من (**الإيالة**) * وهي السياسة، « وكأنّ المؤوّل للكلام ساسه وتناوله بالمحاورة والمداورة حتى وصل إلى المراد منه ». [2] بهذا، يتلخّص (**التأويل**) في كونه إرجاع الشيء إلى أصله وردّه إلى غايته، كما يُلاحظ اقترانه بلفظ (**التفسير**) هذا ما يثبت علاقة التلازم بينهما.

[1] أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج 1، ص 10.

* من بين الذين قالوا بهذا الرأي: " **الزمخشري** " في " أساس البلاغة ".

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 11.

والشكل البياني الآتي، يوضّح المعنى اللغوي للفظ (**التأويل**) كما تناولته المعاجم العربية:

التأويل

↓

معجميا

↓

آل

↙ ↘

الإيالة **أوْل**

↓ ↓

السياسة **الرجوع والانتهاء**

↓

التفسير

↓

↳ **تلازم واقتران** ↵

ب_ في الاصطلاح:

ب_1_ في الاصطلاح القرآني:

إنّ الباحث عن مصطلح التأويل في القرآن الكريم *، يلحظ أنّه ورد **سبعة عشر** مرّة في **سبع** سور وهي: **يوسف** *، **الكهف، الأعراف، يونس، الإسراء، آل عمران، النساء.** نحاول ذكر نصّها دون أن نغفل عن بيان دلالة كلّ استعمال، وذلك على النحو الآتي:

يقول الله تعالى:

- ﴿ **فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** ﴾ (آل عمران: **7**)، بمعنى التفسير والتعيين.
- ﴿ **فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا** ﴾ (النساء: **59**)، بمعنى العاقبة والمصير.
- ﴿ **بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ** ﴾(يونس: **39**)، بمعنى وقوع المخبر به.
- ﴿ **هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ** ﴾ (الأعراف: **53**)، بمعنى وقوع المخبر به.
- ﴿ **وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ** ﴾ (يوسف: **6**)، بمعنى نفس مدلول الرؤيا.
- ﴿ **سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا** ﴾ (الكهف: **78**)، بمعنى بيان حقيقة أعمال الرجل الصالح.

---

* نشير إلى أنّ مصطلح (**التأويل**) ورد وفق صيغة صرفية واحدة وهي (**تفعيل**)، لكن ضمن أشكال لغوية متعدّدة هي: _ **تأويلا:** مصدر منصوب على التمييز.. _ **تأويل:** مجرد من الإضافة، مرفوع أو مجرور,_ **تأويله:** مضاف إلى ضمير الهاء_ **تأويل الأحاديث والأحلام والرؤيا:** مضاف إلى اسم ظاهر.

* وهي السورة التي سجلت أكبر عدد لاستعماله، إلا أنّه جاء مرتبطا بدلالة تعبير الرؤى. (**ثماني مرات**).

- ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (الإسراء: 35) بمعنى العاقبة.[1]

تأسيسا على ما سبق ذكره، يتّضح أنّ مصطلح (التأويل) في القرآن الكريم، قد ورد بمعانٍ مختلفة باختلاف سياق استعماله، نذكر منها: البيان والتفسير والعاقبة والمصير والملاحظ أنّ مختلف هذه السياقات القرآنية ترتبط بالمعاني المعجمية وتؤيدها بشكل جليّ.

ب_2 في الاصطلاح العلمي:

شغل هذا المصطلح اهتمام العديد من الباحثين قديما وحديثا وفي حقول معرفية مختلفة كعلم التفسير وعلم الأصول وعلم الكلام والفلسفة وغيرها، فذهبوا في بيان معناه مذاهب شتّى متعدّدة، فلكلّ مذهب اصطلاح خاص به يوظّفه حسب ما يخدم توجّهه ومنهج عمله، نكتفي بالأخذ بأهمّ التعاريف وأوجزِها، والتي من شأنها كشف العلاقة بين كلّ من التفسير والتأويل. فهل هي علاقة اتفاق أو افتراق؟

[1] أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج 1، ص 11.

❖ **التأويل عند المتقدمين:** *

ذهب البعض إلى أنّ التأويل هو: « تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه ».[1] وعليه، فالتأويل والتفسير مترادفان *. وعرّفه بعضهم بأنّه: « نفس المراد بالكلام، فإن كان المراد طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبَر به ».[2] وعليه، فالتأويل والتفسير متباينان.

❖ **التأويل عند المتأخرين:** *

أمّا عند المتأخرين، فالتأويل هو: « صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنّة ».[3] يُفهم من خلال هذا القول، أنّ التأويل هو العدول بالألفاظ القرآنية عن معانيها الظاهرة إلى معاني باطنية، وذلك عن طريق رصد مجموعة من الدلالات التي تحتملها الآيات القرآنية، بشرط اعتماد مصادر الشرع _ كتابا وسنّة _.

---

* هذه التعريفات عند علماء السلف عرضها " **ابن تيمية** " في رسالته " **الإكليل في المتشابه والتأويل** " .

[1] صلاح عبد الفتّاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، ص 34.

* لأجل ذلك نجد " **ابن جرير الطبري** " يستعمل في تفسيره مصطلح (**التأويل**) ويريد به (**التفسير**) بقوله: « القول في تأويل قوله تعالى: (...) »، وبقوله: « ثمّ اختلف أهل التأويل في معنى قوله: (...) ». (**تفسير الطبري _ جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تح، تع/ بشّار عواد معروف، عصام فارس الحرستاني، مؤسسة الرسالة، بيروت _ لبنان، ط1، 1994، مج 7، ص 193.)

[2] صلاح عبد الفتّاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، ص 34.

* من المتفقهة والفلاسفة والمتكلمة والمُحدثة والمتصوّفة.

[3] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 52.

2_2 الفرق بين التفسير والتأويل:

إنّ الاختلاف في تحديد معنى التأويل وأنواعه وشروطه لم يتوقّف عند هذا الحدّ، بل صاحبه اختلاف كبير في بيان الفرق بينه وبين مصطلح التفسير، حيث ظهرت اتّجاهات متعدّدة سعت لضبط العلاقة بينهما، فتارة تجمع بينهما من باب المماثلة والمساواة، وتارة تفرّق بينهما من باب المقارنة والمخالفة. لأجل ذلك، يمكن تصنيفها بين مثبت للترادف وبين منكر له. فهل التفسير والتأويل الشيء نفسه؟ أم أنّهما مختلفان؟ وأين تكمن أوجه الالتقاء أو الاختلاف؟ وما هي المعايير المعتمدة في ذلك؟

هذا ما سنحاول معرفته من خلال تسجيل أهم ما عُرض من معطيات في هذا الموضوع في شكل جدول، مُرفق بخطاطة توضيحية حتّى يسهل علينا فهم الفروقات بصورة دقيقة موجزة، تجنّبا لكثرة الشرح والتفصيل، وذلك بناء على ما قال به علماء التفسير والأصوليون * .

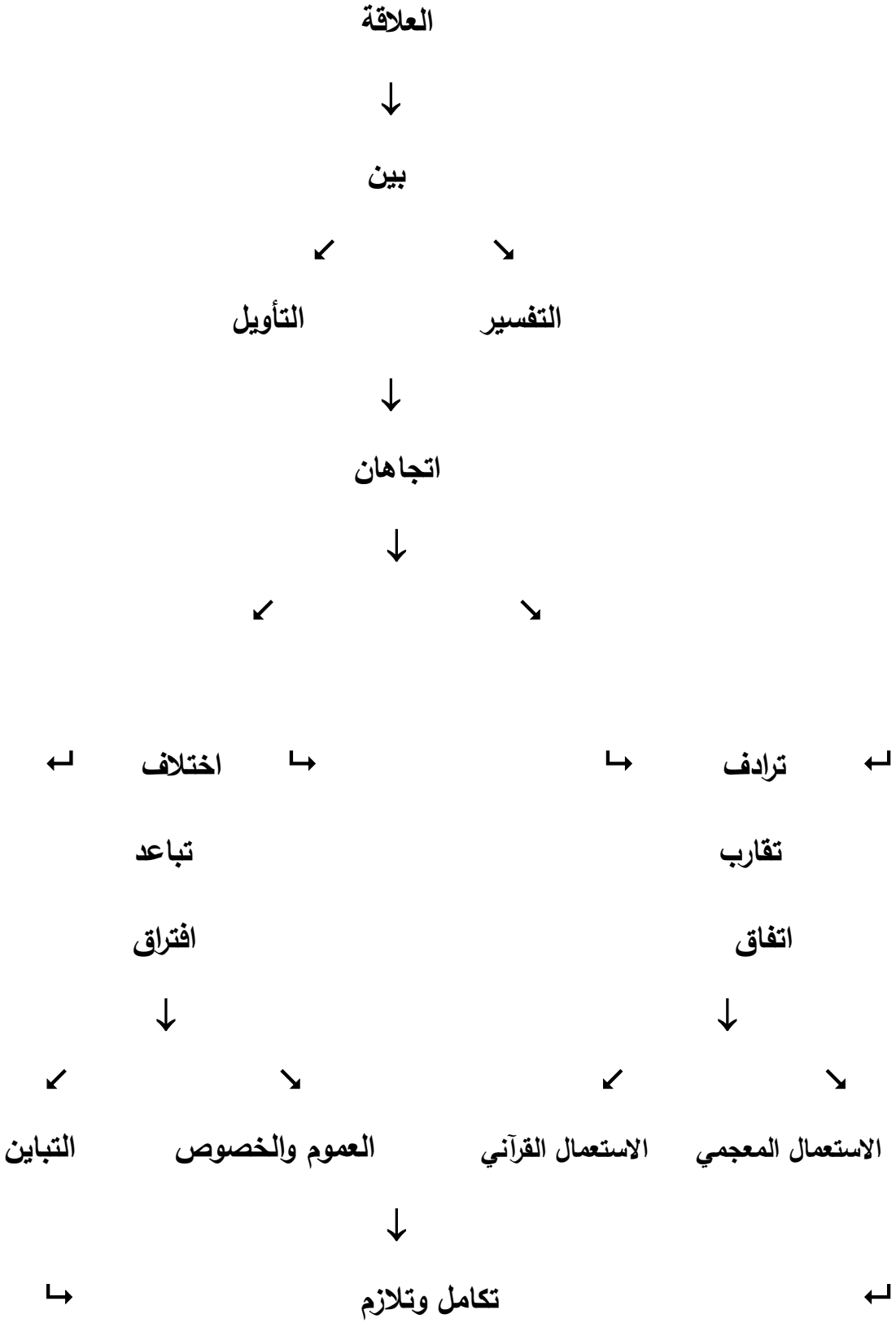
* ينظر: جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج 4، من ص 168_ ص 169 / ومحمد حسين علي الصغير، **المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم**، من ص 20_ص 23/ وفهد الرومي، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، دار التوبة، الرياض، ط 4، 1999، من ص 9_ ص 11 / وصلاح عبد الفتّاح الخالدي، **التفسير والتأويل في القرآن** ، من ص 170_ ص 178.

العلاقة بين التفسير والتأويل		
الترادف		
أنصاره	**آراؤهم**	**حججهم**
1_ أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب	_ التأويل والمعنى والتفسير واحد.	_ ورد في القرآن الكريم في آيات كثيرة لفظ التأويل بدلالة البيان والكشف، كقوله تعالى: ﴿ **وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** ﴾ (آل عمران: 7)
2_ الفيروز أبادي	_ أوّل الكلام تأويلا وتأوّله: دبّره وقدّره وفسّره.	
3_ أبو عبيدة معمر بن المثنى	_ لا فرق بينهما ومعناهما بيان القرآن وشرح آياته وفهمها.	

الاختلاف			
المعيار	**أنصاره**	**التفسير**	**التأويل**
العموم و الخصوص	الراغب الأصفهاني	_ التفسير أعم من التأويل. _ أكثر ما يُستعمل في الألفاظ ومفرداتها. _ يُستعمل أكثره في الكتب السماوية وفي غيرها.	_ يُستعمل مرّة عامّا ومرّة خاصّا. نحو، الكفر: الجحود المطلق/ جحود الباري خاصة _أكثر ما يُستعمل في المعاني والجمل. _ يُستعمل أكثره في الكتب السماوية.
	1_الماتريديّ	_ هو بيان معاني القرآن من باب الجزم والقطع وذلك لوجود دليل.	_ هو بيان معاني القرآن من باب الاحتمال وغلبة الظن والترجيح لعدم وجود دليل.

التباين	2_ التغلبيّ	_ هو بيان معاني الألفاظ القرآنية الظاهرة التي وضعت لها في اللغة حقيقة أو مجازا كتفسير الصراط بالطريق والصيّب بالمطر.	_هو بيان باطن الألفاظ القرآنية والإخبار عن حقيقة المراد بها.
	3_البغوي والكواشيّ	_ هو فهم الآيات على ظاهرها بدون صرف لها عنه.	_ هو صرف الآيات عن ظاهرها إلى معنى آخر تحتمله الآيات ولا يخالف الكتاب والسنة عن طريق الاستنباط.
	4_أبو البقاء الكفوي	_ بيان مراد المتكلّم.	_ هو بيان أحد محتملات اللفظ.
	5_ابن الضريس البجلي	_ هو ما يتعلّق بالرواية	_ هو ما يتعلّق بالدراية

والشكل البياني الآتي، يُلخّص العلاقة بين المصطلحين:



نخلص إلى القول: إنّ هذه الفروقات لا تنفي بأي حال من الأحوال علاقة التلازم والتكامل بينهما، فكثيرا ما يرد مصطلح التفسير مقترنا بمصطلح التأويل، بل لا يكاد يخلو مصنّف من الكلام فيهما مع التفاوت في معالجتهما، كما تشعرنا بعض عناوين التفاسير بعدم وجود فارق علمي بينهما، فـ " الزمخشري " سمّى تفسيره " الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل "، و" الطبري " سمى تفسيره " جامع البيان عن تأويل آي القرآن ".

لكن قد يتساءل أحدكم، ولكن ما سبب كثرة الاختلافات بين العلماء في هذا الأمر؟ يمكن أن يرجع الاختلاف في معظمها _ كما قال بذلك " أحمد فرحات "_ إلى: « اختلاف التنوّع لا اختلاف التضاد، حيث عبّر كلّ واحد منهم عن نوع من أنواع التفسير، أو عن نوع من أنواع التأويل ». [1] وعليه، فلا تعارض بين الأقوال السابقة على اختلافها وتعدّدها.

تأسيسا على ما تقدّم، نرى أنّ التعامل مع القرآن الكريم يحتاج إلى عملية التفسير كمرحلة أولى ضرورية لفهم ما نزل به من آيات، تتبعها عملية التأويل كمرحلة ثانية، إذ لابدّ للمفسّر من اعتماده على المصادر التفسيرية الصحيحة في البداية قبل الانتقال إلى مرحلة التأويل، والتي تعينه على حسن تأويل القرآن الكريم من خلال ملاحظة لطائفه وتسجيل حقائقه واستخراج دلالاته، فكلّ مؤوّل مفسر وليس كلّ مفسرّ مؤولا.[2]

[1] صلاح عبد الفتّاح الخالدي، التفسير والتأويل في القرآن، ص 34.

[2] المرجع نفسه، ص 179، 183.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ ﴾ (الفجر: **14**)، فللآية الكريمة تفسير وتأويل، أما تفسيرها: « أنّ المرصاد من الرصد، يُقال رصدته: رَقَبته، وأمّا تأويلها: التحذير من التهاون بأمر **الله** والغفلة عن الأُهبَة والاستعداد للعرض عليه ». [1] من هنا، فالتفسير يكشف عن ظاهر اللفظ، وذلك باعتماد المعنى اللغوي. بينما التأويل، فيكشف عن باطن اللفظ، وذلك باعتماد السياق القرآني وما تحتمله الآية القرآنية.

3_ علاقة المعنى بالتفسير والتأويل:

قبل الانتقال إلى هذا المبحث، يجدر بنا التطرّق إلى دلالة المعنى في الاستعمال اللغوي والاصطلاحي، شأنه شأن ما مرّ من مصطلحات في هذا الحقل المعرفي. فما المقصود بالمعنى؟ وكيف تمّ توظيفه في اصطلاح الدارسين؟

3_1_ المعنى في اللغة والاصطلاح:

أ_ في اللغة:

جاء في " لسان العرب " تحت المادة اللغوية (عنا): « عَنيْتُ الشيء أعنيه إذا كنت قاصدا له، وعنيت بالقول كذا أردت، ومعنى كل كلام ومَعناتُه ومَعنِيّتُه: مقصِدُه، يُقال عرفت ذلك في معنى كلامه (...) ». [2] تُظهر هذه السياقات اللغوية أنّ المعنى في المعجم هو: القصد والمراد.

[1] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، ص 168.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة (**عنا**)، ج 15، ص105، 106.

ب_ في الاصطلاح:

خصّص العلماء لمصطلح المعنى _ على اختلاف تخصّصاتهم من لغويين ونحويين وبلاغيين ونقاد وأصوليين وغيرهم _، في دراساتهم حيّزا كبيرا _ قديما وحديثا – عند العرب والغربيين على السواء، لأجل هذا، فليس بوسعنا بسط القول في كل ما يتعلّق به من مفاهيم لأنّه من أصعب ما يواجهه الدارس، لتشعب قضاياه وتداخلها، إلا أنّنا نكتفي بكشف الملامح الرئيسة له، من خلال تناول أشهر التعريفات في الفكر العربي الإسلامي وفق التصنيف الآتي ذكره:

- **المعنى في الدرس اللغوي:**

يذهب " ابن جني " إلى: « أنّ الألفاظ خدم المعاني، والمخدوم _ لا شكّ _ أشرف من الخادم ».[1] يبدو أنّه من خلال قوله، يُفاضل بين اللفظ والمعنى، مؤكّدا أنّ المعنى أسبق وأشرف.

- **المعنى في الدرس البلاغي والنقدي:**

يتعرّض " عبد القاهر الجرجاني " لمصطلح المعنى في معرض تمييزه بين (المعنى) و(معنى المعنى) فيقول: « (...) تعني بالمعنى المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثمّ يفضي بك ذاك المعنى إلى معنى

[1] ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 220.

آخر ».[1] يُفهم من هذا القول، أنّ المعنى عند " عبد القاهر الجرجاني " هو ما يقصده اللفظ من معنى حقيقي ظاهر، في حين أنّ معنى المعنى، فيتعدّى معنى اللفظ إلى معاني أخرى محتملة.

ويحلّل " حازم القرطاجني " ماهية المعنى، فيقول: « قد تبيّن أنّ المعاني لها حقائق موجودة في الأعيان، ولها صور موجودة في الأذهان، ولها من جهة ما يدلّ على تلك الصور من الألفاظ وجود في الأفهام، ولها من جهة ما يدلّ على تلك الألفاظ من الخط ما يقيم صور الألفاظ وصور ما دلّت عليه في الأفهام والأذهان». [2] يُفهم من هذا القول، أنّ صاحبه يضع للمعنى ثلاث مراتب؛ وهي: الوجود الواقعي والوجود الذهني والوجود اللفظي.

- **المعنى في الدرس الأصولي:**

للمعنى عند علماء الأصول مراتب وطرائق واعتبارات يتأسّس في ضوئها مفهومهم له مع اختلافهم * في قضية: « هل الألفاظ موضوعة بإزاء الصور الذهنية _ أي الصورة التي تصوّرها الواضع في ذهنه عند إرادة الوضع _ أو بإزاء الماهيات الخارجيّة ». [3]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تح/ محمد رضوان الداية، فايز الداية، دار الفكر، دمشق_ سوريا، ط 1، 2008، ص 269.

[2] حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح/ محمد الحبيب ابن خوجة، دار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 2008، ص 18، 19.

* ذهب " **فخر الدين الرازي**" وأتباعه إلى الأول (**الصور الذهنية**) ، وذهب " **أبو إسحاق الشيرازي**" إلى الثاني (**الماهيات الخارجية**)، وهو رأي معظمهم.

[3] جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تح/ أبو الفضل محمد إبراهيم وآخرون، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط 3، د ت، ج 1، ص 42.

يتّضح من خلال عرض هذه المفاهيم والتصوّرات، أنّ لكل فئة زاوية نظر مختلفة من خلالها تمّت معالجة المعنى، فمرّة نُظر إليه في إطار علاقته باللفظ، ومرة في إطار علاقته بالقصد، إلى جانب اتّخاذ قيم أخرى لاستجلاء مظاهره ورسم حدوده، كالرتبة والأهمية الأصل والفرع، الوجود الذهني والوجود الخارجي، الجانب الحسي والجانب العقلي، وغيرها وهذا ما يفسّر تعدّد أنواعه بتعدّد المعايير المحتكم إليها.

3_2 بين المعنى والتفسير والتأويل:

بالعودة إلى ما تقدّم ذكره من تعاريف لغوية واصطلاحية لكلّ من التفسير والتأويل نجد أنّ المعنى يسجّل حضوره بقوة بينهما؛ « إذ لا يمكن للمرء أن يدرك مفهوم التفسير والتأويل إذا لم يعلم صلتهما بالمعنى ».[1] وقد بلغت أهميته في هذا المقام درجة جعلت بعض العلماء يعدّه مصطلحا ثالثا ملازما لهما.

ف" ابن فارس" عقد لها بابا بعنوان " معاني ألفاظ العبارات التي يُعبر بها عن الأشياء " ثمّ قال: « ومرجعها إلى ثلاثة وهي المعنى والتفسير والتأويل، وهي وإن اختلفت فإنّ المقاصد بها متقاربة ».[2] وسُئل " أَبو العباس أَحمد بن يحيى " عن التأْويل فقال: « التأْويل والمعنى والتفسير واحد » [3] _كما رواه " ابن منظور " _.

[1] الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 33.

[2] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها ، ص 144.

[3] ابن منظور، لسان العرب، مادة (**أول**)، ج 15، ص 106.

ويفسّر " إبراهيم عبد الله رفيده " هذا الترابط بقوله: « ويبدو لي أنّ الذي يجمعها في تفكير هؤلاء الأئمة هو الغاية من الكلام والهدف المقصود من التركيب، إذ إنّ الغاية من ذلك هي فهم المعنى وإيصال المراد إلى المخاطب ».[1] يُفهم من خلال ما تقدّم ذكره، أنّ القول بالتقارب بين هذه المصطلحات _ حتّى كاد البعض أن يُرادف بينها _ يكشف عن العلاقة الوثيقة بينها، حيث يجمعها المنطلق الواحد والغاية المشتركة، ألا وهي فهم معاني القرآن الكريم.

ثانيا: نشأة علم التفسير

تزامنت نشأة علم التفسير مع نزول القرآن الكريم، والتي تجسّدها محاولات العرب الأولى إلى شرح معانيه والوقوف على مكنوناته، خدمة له ومعرفة لمراميه، ورغم ملكتهم العربية السليمة إلا أنّ بعض الآيات أشكل عليهم فهمها، واستعصى عليهم إدراكها، ويعود هذا الأمر إلى تفاوت مستوياتهم في بيان المراد منها، وذلك لاختلاف قدراتهم اللغوية والمعرفية، فحدث وأن ظهرت الحاجة ملحّة إلى توضيح ما غمُض، وتيسير ما صعُب بغية تقريب الفهم إلى أذهانهم لأجل ذلك نشأ علم التفسير. وقد مرّت هذه النشأة بأطوار مختلفة، حاولنا تصنيفها على نحو موجز فيما سيأتي:

[1] إبراهيم عبد الله رفيده، النحو وكتب التفسير، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس_ ليبيا، د ط، د ت، ج 1، ص 539.

أ_ **الطور الأوّل: التفسير الشفوي:**

يتضمّن ثلاث مراحل متداخلة ذات طابع شفوي قائم على السماع والرواية بالاستناد إلى القرآن الكريم نفسه والحديث الشريف.

المرحلة الأولى: التفسير في عهد النبي مُحمّد _ صلى الله عليه وسلّم _

تكفّل الرسول _ صلى الله عليه وسلّم _ بمهمة تفسير القرآن الكريم وبيان معانيه للنّاس كما وُكّل إليه، فكان أوّل مفسّر له، يقول الله تعالى مخاطبا إياه: ﴿ **وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ** ﴾ (النحل: 44)، حيث اتّخذه الصحابة _رضوان الله عليهم _ المرجع الأول والأساس لفهم ما استغلق عليهم من معاني الآيات القرآنية الكريمة.

ونشير إلى أن: « الرسول _ صلّى الله عليه وسلّم _ لم يكن يُطنب في تفسير الآية أو يخرج إلى ما لا فائدة في معرفته ولا ثمرة في إدراكه *، فكان جلّ تفسيره_ صلّى الله عليه وسلّم _ بيانا لمجمل، أو توضيحا لمشكل، أو تخصيصا لعام، أو تقييدا لمطلق أو بيانا لمعنى لفظ أو متعلّقه ». [1] مثال ذلك: « سؤالهم له لمّا نزل قوله تعالى: ﴿ **الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ** ﴾ (الأنعام: 82)، فقالوا: وأيّنا لم يظلم؟ وفزعوا إلى النبيّ _ صلّى الله عليه وسلّم _، فبيّن لهم أنّ المراد بالظلم الشرك

* مثل معرفة **لون كلب** أصحاب الكهف، **وعصا موسى** _ عليه السلام _ من أي الشجر كانت، **وأنواع الطيور** التي أحياها الله تعالى لسيدنا إبراهيم _ عليه السلام _ وغير ذلك ممّا لا طائل في معرفته.

[1] فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص 19.

واستدلّ عليه بقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** ﴾ (لقمان: **13**) ». [1] تكشف هذه الرواية وروايات أخرى كثيرة * عن أول منهج للتفسير؛ وهو تفسير القرآن بالقرآن، وهذا ما اعتمده النبيّ _ صلى **الله** عليه وسلّم _ ومن جاء بعده من الصحابة والتابعين _ رضوان **الله** عليهم _.

المرحلة الثانية: التفسير في عهد الصحابة _ رضوان **الله** عليهم _

قفا الصحابة خُطا الرسول _ صلّى **الله** عليه وسلّم _ في تفسير القرآن الكريم، حرصا منهم على فهمه والعمل بأحكامه، والمتأمّل في مسار التفسير لديهم في **القرن الأول** للهجرة يلحظ أنّه بُني على الطرائق الآتي ذكرها: [2]

- تفسير القرآن بالقرآن.
- تفسير القرآن بالسنة النبوية الشريفة.
- الاجتهاد والاستنباط.

[1] محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، مكتبة السنة، القاهرة، ط4، 1987، ص 29.

* الحديث الشريف رواه الإمام " **البخاري** " في صحيحه، كتاب الإيمان 2، باب الظلم 23، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 2002، ص 18.

[2] شرح هذه الطرائق وفصلّها: سعود الفنيسان، اختلاف المفسّرين_ أسبابه وآثاره_، مركز الدراسات والإعلام _ دار اشبيليا، الرياض، ط1، 1997، من ص 25_ ص 35.

وبديهي أنّ يلجأ الصحابة * إلى الاستعانة ببعض الأدوات كمفاتيح ضرورية للولوج إلى عالم الاجتهاد. ووفقا لمدى توافرها، يتفاوتون في فهم القرآن الكريم. نجملها في النقاط الآتية: [1]

- معرفة أوضاع اللغة وأسرارها.
- معرفة عادات العرب وأخلاقهم.
- معرفتهم بأحوال اليهود والنصارى في الجزيرة العربية وقت نزول القرآن.
- معرفة أسباب النزول.
- قوّة الفهم وسعة الإدراك.

المرحلة الثالثة: التفسير في عهد التابعين

أخذت دائرة التفسير في هذا العهد تتّسع نسبيا، فإذا كانت محاولات الصحابة _ رضوان **الله** عنهم _ لتفسير القرآن الكريم في نطاق ضيق حيث شملت ما غمُض عليهم فقط من معاني، فإنّ الأمر مختلف مع محاولات التابعين *، حيث شملت القرآن الكريم كلّه وذلك لازدياد الحاجة للتفسير مع اتساع الفتوحات الإسلاميّة.

* اشتهر منهم بالتفسير _ كما صرّح بذلك " **السيوطي** " في كتابه " **الإتقان** " _: الخلفاء الأربعة، **ابن مسعود، ابن عباس، أُبي بن كعب، زيد بن ثابت، أبو موسى الأشعري، عبد الله بن الزبير**.

[1] فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، ص 24، 25.

* اشتهر منهم بالتفسير: **مجاهد بن جبر، سعيد بن جُبير، عطاء، عكرمة، الحسن البصري، زيد بن أسلم، قتادة بن دعامة السدوسي، محمد بن كعب القرظي، أبو العالية الرياحي، عامر الشعبي**، وغيرهم.

أمّا إذا جئنا إلى الحديث عن المنهج الذي سار عليه التابعون، فإنّنا لا نسجل اختلافا كبيرا عن منهج الصحابة، وهذا راجع لتقارب المرحلتين، فقد تتلمذ التابعون على أيدي الصحابة. لأجل هذا، نجد أنّ الأسس المعتمدة هي نفسها، والمتمثّلة في الأخذ عن القرآن الكريم ثمّ الحديث الشريف، ثم أقوال الصحابة وصولا إلى الاجتهاد. ولعلّ أهم ما ميّز هذه المرحلة كثرة الخلافات التفسيرية عمّا كانت عليه سابقا، نظرا لكثرة الآراء والفتاوى في فهم معنى الآية الواحدة، الأمر الذي أدى إلى انقسام المفسّرين من التابعين إلى **ثلاث** مدارس هي: [1]

1_ مدرسة مكة: أصحابها تلاميذ " عبد **الله** بن عباس ".

2_ مدرسة العراق: أصحابها تلاميذ " عبد **الله** بن مسعود ".

3_ مدرسة المدينة: أصحابها تلاميذ " زيد بن أسلم العدوي ".

ب_ الطور الثاني: التفسير المدوّن

ارتبط التفسير في طوره الأول بطابع التلقي والرواية _ كما سبق وأن رأينا _ إلا أنّ هذا الأمر لم يمنع من أن يشهد بعض ملامح التدوين *، حيث اشتغل بعض التابعين بجمع مرويات الصحابة واجتهاداتهم وتدوينها، والظاهر أنّه برز بصورة جزئية ومحدودة إضافة إلى أنّه لم يستقل بالتأليف آنذاك، بل كان تابعا لرواية الحديث.

[1] عبد **الله** شحاتة، علوم التفسير، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2001، ص 18، 19.

* من أقدم ما دوّن من تفاسير: تفسير **أبي العالية الرياحي**، وتفسير **مجاهد بن جبر**، ثمّ تفسير **عطاء بن أبي رباح**، ثمّ تفسير **محمد بن كعب القرظي**.

وعليه، أجمع الباحثون على أنّ تدوين التفسير بدأ في أواخر خلافة بني أُميّة وأوائل خلافة العباسيين، مع الإشارة إلى تدرّجه في مرحلتين هما: [1]

1_ تدوين ما روي من تفسير الرسول_ صلى الله عليه وسلّم _ والصحابة والتابعين _ رضوان الله عليهم _ كباب من أبواب الحديث الشريف، وتمّ ذلك على أيدي طائفة من العلماء، من أمثال: " يزيد بن هارون السلمي "، و" شعبة بن الحجّاج "، وغيرهم.

2_ تدوين التفسير مستقلّا عن الحديث الشريف في مصنّفات خاصة تناولت القرآن الكريم وبهذه الخطوة نضج التفسير وأصبح علما قائما بذاته، وتمّ ذلك على أيدي طائفة من العلماء، مثل: " ابن ماجة "، و" ابن جرير الطبري "، و" ابن منذر النيسابوري " وغيرهم.

[1] إبراهيم عبد الله رفيدة، النحو وكتب التفسير، ج 1، ص 546.

والشكل البياني الآتي، يلخّص نشأة علم التفسير ومساره التطوري.

مراحل نشأة علم التفسير

↓

الطور الأول — **الطور الثاني**

↘ ↙

التفسير الشفوي — **التفسير المدوّن**

↓ ↓

مع نزول الوحي — **في أواخر خلافة بني أُميّة وأوائل خلافة العباسيين**

↘ ↓ ↙ ↓

عهد النبي صلى الله عليه وسلّم — **عهد الصحابة** رضوان الله عليهم — **عهد التابعين** — **مراحله**

↓ ↙ ↘

مدارسه — **المرحلة 1** — **المرحلة 2**

↘ ↓ ↙ ↓ ↓

مكة — **المدينة** — **العراق** — **تدوينه مع الحديث** — **تدوينه بشكل مستقلّ**

يقودنا الحديث عن المراحل الأولى التي شهدها مسار التفسير إلى الحديث عن مناهج المفسرين، والمصادر المعتمدة من قبلهم في التعامل مع آيات الذكر الحكيم.

ثالثا: مناهج التفسير وأدواته

يشتمل هذا المبحث على شقّين؛ يتناول الشقّ الأول: مناهج التفسير وطرائقه ومصادره، في حين يتكفّل الشق الثاني: بالحديث عن الأدوات التي يلجأ إليها المفسّر والشروط الواجب توافرها في مهمّته، وذلك باختصار شديد.

1_ مناهج التفسير:

إذا ما جئنا إلى تعريف منهج التفسير، أمكننا القول هو: « الطريقة التي يتعامل بها المفسّر مع القرآن، والإجراءات التي يتّبعها ليكشف عن معاني آياته ويتمكّن من الوصول إلى مراد الله من كلامه ».[1] وللتفسير مناهج متعدّدة *، واتّجاهات مختلفة، إلا أنّ أكثرها تداولا وشيوعا: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي. وفيما سيأتي بيان لكلا المنهجين.

1_1 التفسير بالأثر:

أ_ تعريفه:

هو « ما رُوي عن الرسول _ صلّى الله عليه وسلّم _ من تفسيره القرآن، أو عن صحابته _ رضوان الله عليهم _ مما له حكم المرفوع كأسباب النزول والمغيبات أو ما أجمع عليه الصحابة أو التابعون، وهذا يلحق بالمأثور لوجوب الأخذ به لأنّ الإجماع حجّة ».[2] وعليه لا يتعدى هذا القسم تفسير الرسول_ صلّى الله عليه وسلّم _ والصحابة والتابعين.

---

[1] سعاد كوريم، تفسير القرآن بالقرآن _ دراسة في المفهوم والمنهج _، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ع 49، س 2007، ص 118.

* نذكر منها: التفسير اللغوي والتفسير البياني والتفسير الموضوعي والتفسير الإشاري والتفسير العلمي وغيرها.

[2] مساعد بن سليمان الطيّار، فصول في أصول التفسير، دار النشر الدولي، الرياض، ط 1، 1993، ص 54.

ب_ طرائقه:

بناء على هذا الاصطلاح، تمّ اعتماد هذه الطرائق، يأتي ترتيبها على هذا النحو: [1]

- تفسير القرآن بالقرآن
- تفسير القرآن بالسنّة الشريفة
- تفسير القرآن بأقوال الصحابة
- تفسير القرآن بأقوال التابعين *

ويعدّ تفسير القرآن بالقرآن أول مراتب التفسير وأحسن طرائقه وأمثلها، حيث لا أحد أعلم بكلامه منه _سبحانه_؛ « إذ ما من مقولة تفسيرية ترتقي إلى درجة التقارب مع النص القرآني والوفاء بأداء معناه، إلا إذا كانت من نفس جنسه ومادته ».[2] لأجل هذا، تصدّر القرآن الكريم قائمة المصادر المعتمدة في التفسير بالمأثور.

[1] فصّل هذه الطرائق وشرح أمثلتها: **أبو حيّان الأندلسي**، البحر المحيط، ج1، من ص11_ ص 17/ و**محمد أبو شهبة**، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، من ص 44 _ ص 57.

* اختلف العلماء حول مسألة تفسير القرآن الكريم بأقوال التابعين: **هل هو من قبيل التفسير بالأثر أو التفسير بالرأي**.

[2] سعاد كوريم، تفسير القرآن بالقرآن _ دراسة في المفهوم والمنهج _، مجلة إسلامية المعرفة، ص 79.

ج_ مصادره:

لكلّ مرحلة من مراحل التفسير المأثور مصادر متنوّعة، يتمّ الرجوع إليها والاستفادة منها، مع الحرص على توثيق أسانيدها، وتحقيق متونها ومعرفة أصحابها، وهي ستة: « القرآن الكريم، السنة الشريفة، الصحابة، اللغة، أهل الكتاب، الفهم والاجتهاد ».[1] ونشير إلى أنّ هذا التنوّع لا ينفي تشابهها، وذلك لتقارب هذه المراحل؛ إذِ الفرق بينها بسيط.

د_ أشهر أعلامه:

من أشهر ما دُوّن من كتب التفسير المأثور ما سيأتي ذكره: [2]

- " جامع البيان عن تأويل آي القرآن "، لـ " ابن جرير الطبري ".
- " بحر العلوم "، لـ " ابن إبراهيم السمرقندي ".
- " التبيان في تفسير القرآن "، لـ " ابن الحسن الطوسي ".
- " معالم التنزيل "، لـ " أبي مُحمّد الحسين البغوي ".
- " تفسير القرآن الكريم "، لـ " أبي الحافظ ابن كثير الدمشقي ".
- " الدر المنثور "، لـ " جلال الدين السيوطي ".

[1] مساعد بن سليمان الطيّار، فصول في أصول التفسير، ص 35.

[2] محمد حسين علي الصغير، المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، ص 99.

1_ 2 التفسير بالرأي:

أ_ تعريفه:

يعرّف بأنّه: « توضيح معاني القرآن الكريم بموجب وجهة نظر خاصّة لا تعتمد على غير المعتقد والفكرة التي يحملها المفسّر، وما أُوتي من تمكّن في علوم الشريعة والثقافة العامة ».[1] بهذا، التفسير بالرأي هو التفسير بالاجتهاد والعقل والاستنباط والقياس.

ب_ أنواعه:

وهو نوعان: محمود ومذموم

1_ التفسير بالرأي المحمود المقبول:

هو التفسير المبني على المعرفة الكافية بالعلوم اللغوية والشرعية والأصوليّة الذي لا يُعارض نقلا صحيحا ولا عقلا سليما، مع تجريد النفس من الهوى.[2] يُفهم من خلال هذا التعريف، أنّ صفة القبول تستدعي جملة من الشروط والمعايير يجب اعتمادها في التفسير.

2_ التفسير بالرأي المذموم المردود:

هو التفسير بالهوى والاستحسان دون استناد للعلوم التي لابدّ منها للمفسّر والمقصود به تأييد المذهب الفاسد والرأي الباطل.[3] وعليه، لا يخضع هذا النوع إلى شروط التفسير التي وضعها علماء الشرع، بل إلى مذهب المفسّر وتوجّهه الفكري بغية نصرة مبادئه.

---

[1] مساعد مسلم آل جعفر، مناهج المفسّرين، ص 97.

[2] محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص 82.

[3] المرجع نفسه، ص 82.

ج_ طرائقه:

اشترط جمهور العلماء ليكون التفسير بالرأي جائزا، أن يتّبع المفسّر في اجتهاده _ وذلك بعد الرجوع إلى الكتاب والسنّة ومأثورات الصحابة _ طرائق خاصّة، للكشف عمّا استغلق عليه فهمه من معاني، يأتي تدرّجها على هذا النحو: [1]

- البدء بما يتعلّق بالألفاظ المفردة من اللغة والصرف والاشتقاق، مع ملاحظة المعاني المستعملة زمن النزول.
- الكلام على التركيب من جهة الإعراب والبلاغة، مع توظيف حاسته البيانية.
- تقديم المعنى الحقيقي على المجازي.
- ملاحظة سبب النزول.
- مراعاة التناسب بين فقرات الآية الواحدة، وبين الآيات بعضها ببعض.
- مراعاة المقصود من سياق الكلام.
- مطابقة التفسير للمفسّر من غير نقص أو زيادة.
- مطابقة التفسير لما هو معروف من علوم الكون وسنن الاجتماع، وتاريخ البشر العام، وتاريخ العرب الخاص أيام نزول القرآن.
- مطابقة التفسير لسنّة النبي _ صلّى الله عليه وسلّم _ الجامعة لأقواله وأفعاله.
- بيان المعنى المراد والأحكام المستنبطة منه في حدود اللغة والشريعة والعلوم الكونية.
- رعاية قانون الترجيح عند الاحتمال.

[1] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 1، ص 24، 25.

د_ مصادره:

للتفسير بالرأي مصادر أربعة لا غنى للمفسّر عنها في استنباطه معاني القرآن الكريم هي: [1]

- النقل عن الرسول _ صلّى الله عليه وسلّم _ مع التحرّز عن الضعيف والموضوع.
- الأخذ بقول الصحابة مع النظر إلى أسباب النزول ونحوها.
- الأخذ بمطلق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى ما لا يدل عليه الكثير من كلام العرب.
- الأخذ بما يقتضيه الكلام ويدلّ عليه قانون الشرع.

هـ_ أشهر أعلامه:

من أشهر كتب التفسير بالرأي، نذكر: [2]

- " مفاتيح الغيب "، لـ " الفخر الرازي ".
- " أنوار التنزيل وأسرار التأويل "، لـ " القاضي البيضاوي ".
- " لباب التأويل في معاني التنزيل "، لـ " علاء الدين الخازن ".
- " البحر المحيط "، لـ " أبي حيّان الأندلسي ".
- " روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني "، لـ" شهاب الدين الألوسي ".

[1] أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 1، ص 23، 24.

[2] محمد حسين الذهبي، علم التفسير، ص 66. 67

هذه هي مناهج التفسير باختصار، حيث رأينا أنّ لكلّ منهج اتجاهاته وعلومه. ولعلّ أهمّ ما ميّز **التفسير بالأثر** كثرة الوضع ودخول الإسرائيليات، أمّا **التفسير بالرأى**؛ فغلبت عليه النزعة الفلسفية الكلامية، ممّا يدعو للاحتراز والحذر. الأمر الذي دفع بالعلماء إلى وضع كثيرٍ من الشروط يجب الالتزام بها هي بمثابة أدوات للمفسّر حتى لا ينحرف عن الصواب في التعامل مع آيات القرآن الكريم.

وفي ظل تباين مناهج التفسير بين النقل والعقل، صعُّبت مهمة البحث الدلالي وتعاظمت إشكالاته، ولعلّ هذا الأمر فرضته عوامل عديدة.

أولها: خصوصيته النص القرآني، والتي تستدعي الحذر والحيطة في التعامل مع آياته.

ثانيها: طبيعة العمل التفسيري، التي يحكمها تعدّد الدلالات واختلاف القراءات.

من هنا، تختلف الدلالة في النص القرآني عنها في النص البشري، حيث تتجاذبها ثلاثة أطراف هي: النص المفسَّر، والنص المفسِّر، والمتلقي، هذا ما يجعلها في كتب التفسير: « ممارسة تأويلية قبل كلّ شيء ».[1] ولا شكّ أنّ هذه الممارسة تحتاج إلى استحضار آليات منهجية تتماشى مع طبيعة النص المفسَّر.

[1] الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 203.

2_ أدوات التفسير: *

من كلّ ما تقدّم ذكره، يبدو جليّا حرص العلماء على سلامة التفسير من الوهن والضعف، وذلك من خلال توضيح وظيفة المفسّر، واختبار كفايته التفسيرية بالنظر إلى استثمار جملة من الأدوات الإجرائية؛ والتي من شأنها أن تُكسِب منهجه قوّة وإقناعا، وأن تكفل ضمان مصداقية عمله وصحّته، والتي تترجمها جملة من العلوم والمعارف، تتمثّل في: « اللغة، الاشتقاق، الصرف، النحو، المعاني والبيان والبديع، أصول الفقه، أصول الدين، علم القراءات، الناسخ والمنسوخ، الفقه، أسباب النزول، أحاديث التفسير، علم الموهبة ». [1]

ولا شكّ أنّ العلاقة بين هذه العلوم _ والتي تتصدّرها علوم العربية _ وطيدة، علاقة أخذ وعطاء، فلكلّ منها دور مكمّل للآخر في خدمة القرآن الكريم، وتكفي العودة لكتب التفسير حتى تتأكّد علاقتها بعلم التفسير، فهو_ كما يتّضح _ فضاء رحب لمختلف العلوم والمعارف، ومن هنا تتجلّى أهميته.

* شرح هذه الأدوات بالتفصيل: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 4، من ص 185_ ص 188.

[1] إبراهيم عبد الله رفيدة، النحو وكتب التفسير، ج 1، ص 553، 554.

رابعا: أهمية التفسير

إنّ علم التفسير من أسمى العلوم منزلة، وأعلاها مرتبة، وتبدو أهميته في كونه أول ما دُوّن من علوم القرآن، فهو كما وصفه " الراغب الأصفهاني ": « أشرف صناعة يتعاطاها الإنسان ».[1] وشرفه وعلوّ قدره وسموّ شأنه، إنمّا يتأتّى بالنظر إلى ثلاث جهات هي: الموضوع، والغرض، وشدة الحاجة إليه. فأمّا: [2]

1_ من جهة الموضوع: فلأنّ موضوعه كلام **الله** تعالى الذي هو ينبوع كلّ حكمة ومعدن كل فضيلة.

2_ وأمّا **من جهة الغرض:** فلأنّ الغرض منه الاعتصام بالعروة الوثقى، والوصول إلى السعادة الحقيقية التي لا تفنى.

3_ وأمّا **من جهة شدّة الحاجة:** فلأنّ كلّ كمال دينيّ أو دنيويّ عاجليّ أو آجليّ مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية، وهي متوقّفة على العلم بكتاب **الله** تعالى.

ولا شكّ أنّ حاجتنا اليوم أشدّ وأكبر لفهم القرآن الكريم والعمل بأحكامه. وعليه، فقد عظُمت مكانة التفسير، وتضاعفت أهميته في ظلّ الظروف الجديدة والملابسات الراهنة وذلك انطلاقا من عوامل متعدّدة، لعلّ أبرزها ما شهدته الأمّة الإسلامية من تعدّد المناهج وتنوّع التخصّصات، واختلاف الثقافات والمعتقدات، وتشعّب المذاهب وتفرّق الأحزاب. فكيف أثّرت هذه العوامل في اختلاف المفسرين وتعدّد اتجاهاتهم؟

---

[1] الراغب الأصفهاني، مقدّمة جامع التفاسير، ص 91.

[2] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص 173.

خامسا: الانتماء المذهبي وأثره في اختلاف المفسّرين

بديهي أن تختلف التفاسير باختلاف مناهجها وتباين غاياتها، وتباعد مسالكها، نظرا لـ:« انتشار المذاهب الفقهية والعقدية والطرق الصوفية والعلوم التخصّصية، فراح كلّ فريق يفسّر القرآن بالرأي، وبعضهم راح يلوي عنق الآية حتى توافق مذهبه أو عقيدته ».[1] لأجل هذا، بدت في مؤلفاتهم _ على وفرتها _ أفكار التشيّع والاعتزال والتّصوّف، وظهرت فيها آثار النحل والأهواء، فـ« **النحوي** ليس له همّ إلا الإعراب، وذكر الأوجه المحتملة لإعراب لفظه، ونقل قواعده ومسائله وخلافياته وذلك: كـ " الزجّاج " في " معاني القرآن وإعرابه " و" الواحدي " في " البسيط " و" أبي حيّان " في " البحر المحيط " ».[2]

و« **الإخباري** ليس له همّ إلا جمع القصص والأخبار الماضية، سواء كانت صحيحة أم ضعيفة أم مقبولة أم مرفوضة، وذلك: كـ " الثعلبي " في تفسيره. و**الفقيه** يحشو تفسيره بأقوال الفقهاء والمجتهدين، وربّما استطرد في بسط أدلة المسألة الواحدة وجواب المعارضين والردّ عليهم، وذلك: كـ " القرطبي " في " الجامع لأحكام القرآن " ».[3]

[1] سعود بن عبد الله الفنيسان، اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره، ص 48.

[2] المرجع نفسه، ص 49.

[3] المرجع نفسه، ص 49.

و« **صاحب العلوم العقلية:** قد ملأ تفسيره بأقوال الحكماء والفلاسفة وخزعبلاتهم وحججهم ومناظراتهم، ممّا لا حاجة له أصلا في علم التفسير، وذلك: كـ " فخر الدين الرازي" في " التفسير الكبير ". و**الصوفي:** يُقحِم الآيات إقحاما لتأييد طريقته، وإشباع نزعته، مدّعيا أنّ كلّ آية لها ظاهر وباطن، وذلك: كـ " الطوسي "، و" سهل بن عبد **الله** التستري " ». [1]

و« **الشيعي:** في تفسيره يحمل آيات النعيم والبشارة له ولشيعته من الأئمة المعصومين _ في زعمه _ كما يحمل آيات العذاب والتهديد على خصومه ومخالفيه، وذلك: كـ" الطبرسي " في " مجمع البيان في علوم القرآن ". و**المعتزلي:** يتعسّف أيّما تعسّف في حمل الآية لنصرة مذهبه، في القول في الحسن والقبح، والمنزلة بين المنزلتين وغير ذلك: كـ" الزمخشري " في " الكشّاف "، و" القاضي عبد الجبّار " في " تنزيه القرآن عن المطاعن " ».[2]

ممّا تقدّم ذكره، فالواضح أنّ اختلاف المفسّرين بالرأي يقف وراءه الانتماء المذهبي والعقائدي، ولاشكّ أنّ لهذا العامل أثره البالغ في تحريف معاني الآيات القرآنية، وصرفها عن ظاهرها، من أمثلة ذلك:

[1] سعود بن عبد **الله** الفنيسان، اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره، ص 50، 51.

[2] المرجع نفسه ص 51، 52.

- **من تفسيرات الباطنية:** قولهم في قوله تعالى: ﴿ **مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ** ﴾ (الرحمن: **19**) أنّ المراد بهما: **علي وفاطمة،** وقوله تعالى: ﴿ **يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ** ﴾ (الرحمن: **22**) أنّ المراد: **الحسن والحسين.** [1]
- **من تفسيرات الملحدة:** قولهم في قوله تعالى: حكاية عن قول الخليل _ إبراهيم عليه السلام _: ﴿ **وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي** ﴾ (البقرة: **260**) أنّه كان له صديق وصفه بأنّه قلبه.[2]
- **من تفسيرات المتصوّفة:** قول بعضهم في قوله تعالى: ﴿ **مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ** ﴾ (البقرة: **255**) أنّ معناه: من (**ذلّ**) أي من الذلّ، (**ذي**) إشارة إلى النفس (**يشفِ**) من الشفا جواب من، و(**عِ**) أمر من الوعى. وغيرها من التفسيرات الباطلة.[3]

ويمكن إجمال الأسباب العامّة لاختلاف المفسّرين في النقاط الآتية: [4]

- اختلاف القراءات ومقاييس وقبولها.
- المباحث اللغوية والبيانية.
- دعاوي النسخ والاختلاف فيها.
- مواقف المفسرين من قضية العقل وفهم المتشابه.

---

[1] محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص 76.

[2] المرجع نفسه، ص 76.

[3] المرجع نفسه، ص 77.

[4] فصّل الحديث عن هذه الأسباب: سعود بن عبد الله الفنيسان، اختلاف المفسرين أسبابه وآثاره، ص 59_ ص 169.

بهذا، نكون قد وصلنا إلى ختام هذا الفصل الذي أفردنا الحديث فيه عن علم التفسير ومفاهيمه ومصطلحا ته وموضوعاته، إلى جانب تعداد مناهجه ومصادره وأدواته، ثمّ انتقلنا إلى بيان أهميته، وإبراز أثر المذاهب الكلامية في اختلاف المفسرين. ومن أهمّ المسائل البلاغية البيانية التي نشأ حولها الخلاف بين المفسرين في توجيه معاني الآيات الكريمة وتفسيرها مسألة الحقيقة والمجاز.

ولا شكّ أنّ دراسة هذه المسألة تستدعي _ كمرحلة أوّلية _ تحديد أطرها التمهيدية وملامحها الرئيسة، وذلك بالعودة إلى الأصول المعرفية للحقيقة والمجاز والنظر في مختلف التصوّرات والمفاهيم عنهما في الفكر العربي الإسلامي بصورة عامّة، وفي الفكر الاعتزالي بصورة خاصّة. والذي يُمثّل تحوّلا حاسما في نضج الدرس المجازي وتطوّره.

من هذا المنطلق، سأحاول الإجابة عن التساؤلات الآتي ذكرها: _ ما حدّ الحقيقة والمجاز في اللغة والاصطلاح؟ _ وفيما تتمثّل أقسام كلّ منهما؟_ وما موقف العلماء من المجاز في القرآن الكريم؟ _ وهل للمعتزلة أثر في نشأة وتطور درس المجاز؟ _ إذا كان الأمر كذلك؛ فيما تتمثّل جهودهم؟_ وما هي دوافعهم لدراسته؟ _ وكيف كان تعاملهم ومعالجتهم للمجاز في القرآن الكريم؟ كلّ هذا سيأتي بيانه – بإذن **الله** تعالى– في الصفحات القليلة القادمة من البحث.

الفصل الثـــاني:

الحقيقة والمجاز ـــ بحث في المفاهيم والتصوّرات عند علماء العربية الأوائل ـــ

المبحث الأول: الحقيقة والمجاز في الدرس اللغوي والأصولي والبلاغي

المبحث الثاني: إشكالية المجاز في القرآن الكريم بين النفي والإثبات

المبحث الثالث: أثر المعتزلة في نشأة وتطوّر درس المجاز

فتح التفسير بالرأي الباب واسعا أمام المفسّرين للولوج إلى مختلف القضايا اللغوية منها، والبلاغية والعقائدية والفلسفية، وغيرها، بهدف البحث فيها ودراستها كوسيلة للنظر في دلالة ألفاظ وتراكيب القرآن الكريم. وتُعدّ قضية الحقيقة والمجاز من أبرز المسائل البيانية التي شغلت تفكير المفسرين بالرأي.

وإذا قلنا التفسير بالرأي، قصدنا به التأويل بصورة أدقّ، لأنّه كما رأينا، فقِوام التأويل هو الرأي والعقل والاجتهاد في فهم ما نزل به القرآن الكريم من آيات، وذلك عن طريق صرفها عن دلالاتها الظاهرة إلى دلالات غير ظاهرة، وهنا تتجلّى علاقة التأويل القرآني بمبحث الحقيقة والمجاز البياني في بعدها الدلالي.

وتكفي العودة إلى تعريفات التأويل في اصطلاح العلماء، حتّى يتبيّن لنا هذا الارتباط الوثيق؛ فهذا " أبو حامد الغزالي " يقول معرّفا التأويل: « (...) ويشبه أن يكون كلّ تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز » [1]، ويؤكّد هذه الدلالة " ابن رشد " بقوله: « إنّ التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التّجوّز ». [2]

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تح/ أحمد زكي حمّاد، دار الميمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض _ المملكة العربية السعودية، ط 1، د ت، ج 1، ص 387.

[2] ابن رشد، فصل المقال، تح/ محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط 3، د ت، ص 32.

ولعلّ كتاب " أبي عبيدة ": " مجاز القرآن " أكبر دليل يوضّح علاقة التأويل بالمجاز فقد استعمل المجاز استعمالا لغويا، كمرادف للتأويل والتفسير في المعنى، غير متقيّد بالاستعمال البلاغي في الغالب كمقابل للحقيقة، وفي تطبيقاته ما يُثبت هذه الدلالة *. لأجل هذا؛ فـ« كلمة المجاز عنده لم تكن بالمعنى الاصطلاحي الذي اتّخذَتْه فيما بعد، وإنّما كانت بمعنى التفسير أو الشرح أو الطريق إلى فهم الأسلوب البياني أو اللفظ أو التركيب أو وجوه النحو على طريقة العرب في كلامها ». [1]

وفي قول " ابن تيمية " ما يُؤكّد هذه المسألة، يقول: « أول من عُرِف أنّه تكلّم بلفظ المجاز " أبو عبيدة معمر بن المثنى " في كتابه، ولكن لم يَعْنَ بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وإنّما عنى بمجاز الآية ما يعبّر به عن الآية ». [2] ولعلّ " ابن قتيبة " قد تأثّر في كتابه " تأويل مشكل القرآن " بـ " أبي عبيدة " في استخدام كلمة المجاز بهذا المعنى الواسع؛ حيث يشير في بداية كتابه إلى أهميّة معرفة المجاز في استقامة التأويل وخلوّه من الخطأ، يقول: « وأمّا المجاز فمن جهته غلِط كثير من النّاس في التأويل، وتشعّبت بهم الطرق واختلفت النِحَل ». [3]

---

* يتّضح هذا المعنى من خلال استعماله في تفسيره للآيات هذه الكلمة: مجازه كذا، وتفسيره كذا، ومعناه كذا، وغريبه، وتقديره، وتأويله؛ على أن معانيها واحدة أو تكاد. مثال ذلك ما جاء في فاتحة كتابه:« قال الله _جلّ ثناؤه _ : ﴿ **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ** ﴾ (القيامة: **17**) مجازه: تأليف بعضه إلى بعض ». **(أبو عبيدة، مجاز القرآن**، تح/ محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت، ج 1، ص 2.

[1] وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، دار الثقافة، الدوحة، د ط، 1985، ص 335.

[2] ابن تيمية، الإيمان، دار ابن خلدون، الاسكندرية_ مصر، د ط، د ت، ص 80.

[3] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تح/ السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط 2، 1973، ص 103.

ونشير إلى أنّ لهذه العلاقة بعدا ثانيا إلى جانب البعد الدلالي؛ وهو البعد العقائدي الذي تُجسّده الفِرق الكلامية *، والتي أَوْلَته عناية فائقة، حيث اجتهدت كل فرقة في دراسته انطلاقا من مبادئ معتقدها، لأجل ذلك، فمحاولة فهم درس المجاز وتطوّره لا تتأتّى إلا في ضوء المذاهب الكلامية.

نخلص إلى القول: إنّ لهذه العلاقة وجهين، أحدهما **دلالي**، تعبّر عنه علاقة التأويل بالمحكم والمتشابه، والآخر **عقائدي**، تعبّر عنه علاقة التأويل بعلم الكلام، وفي ضوء هذين الوجهين اتّسع الخلاف بين المفسّرين، من هذا المنطلق، سنعمد إلى تتبّع مصطلحي الحقيقة والمجاز في الفكر العربي، وكشف أقسامهما وأثرهما في التأويل، وما أثير حولهما من خلاف دون أن نغفل عن بيان دور المعتزلة في تطور درس المجاز.

* بلغ عدد الفرق الكلامية **ثلاثا وسبعين** فرقة مختلفة، عرضها " **الشهرستاني** " في كتابه " الملل والنحل ".

المبحث الأول: الحقيقة والمجاز في الدرس اللغوي والأصولي والبلاغي

إنّ النظر في مختلف الآراء والتصوّرات التي دارت حول مبحث الحقيقة والمجاز من قبل علماء العربية قديما _ في محاولة لبيان حدوده الاصطلاحية العلمية، والإحاطة بمختلف أبعاده الدلالية وأساليبه البلاغية، والوقوف عند تقسيماته البيانية، ورصد ملامحه وخصائصه الفنية _ يكشف لنا عن سعة مساحة البحث فيه وتشعب زواياه وتشابك أطرافه، لاسيما أنّه شغل حيّزا كبيرا في بيئات فكرية مختلفة، الأمر الذي يصعّب مهمّة ضبط مفاهيمه كلّها.

فما حدّ الحقيقة والمجاز في اللغة والاصطلاح؟

1_ الحقيقة والمجاز في اللغة:

أ_ الحقيقة في اللغة:

تناول " ابن منظور " الدلالة المعجميّة للفظ الحقيقة تحت المادة اللغوية (**حقق**) على النحو الآتي: « الحَقُّ: نقيض الباطل، وحَقَّ الأَمرُ يَحِقُّ ويَحُقُّ حَقّاً وحُقوقاً: صار حَقّاً وثَبت والحَقِيقَةُ ما يصير إليه حَقُّ الأمر ووجُوبُه والحقيقةُ في اللغة: ما أُقِرّ في الاستعمال على أصل وضْعِه، والمَجازُ ما كان بضدّ ذلك، وإنّما يقع المجاز ويُعدَل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة: وهي الاتّساع والتوكيد والتشبيه، فإن عُدِم هذه الأوصافُ كانت الحقيقة البتَّةَ ».[1]

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (حقق)، ج 10، ص 49، 52.

وبهذا، فالحقيقة * من المنظور المعجمي مشتقّة من الحقّ، وهي تدلّ على الثبات واليقين والوجوب في مقابل الشكّ والباطل، وذلك في جلّ ما أورده " ابن منظور " من استعمالات لغوية عامّة، ويبدو أنّه لم يستطع أن يفتك من المعنى الاصطلاحي، وذلك من خلال إشارته للمجاز كقسيم للحقيقة.

ب_ المجاز في اللغة:

ننتقل إلى تفقّد أهمّ ما تناوله من دلالات للفظ (**المجاز**) انطلاقا من المادة اللغويّة (**جوز**)، وذلك على النحو الآتي ذكره: « جُزْتُ الطريقَ وجازَ الموضعَ جَوْزاً وجُؤُوزاً وجَوازاً ومَجازاً وجازَ به وجاوَزه جِوازاً وأَجازه وأَجاز غيرَه وجازَه: سار فيه وسلكه وأَجازَه: خَلَّفه وقطعه، وأَجازَ رأْيَه وجَوَّزه: أَنفذه. وتجوّز في هذا الأمر ما لم يَتَجَوَّز في غيره: احتمله وأَغْمَض فيه. وتَجاوَزَ **الله** عنه أَي عفا. وتَجَوَّز في صلاته أَي خَفَّف؛ وتَجَوَّز في كلامه أَي تكلّم بالمَجاز. وقولهم: جَعَل فلانٌ ذلك الأَمرَ مَجازاً إِلى حاجته أَي طريقاً ومَسْلكاً ». [1]

* اختلف العلماء في اشتقاق لفظ (**الحقيقة**): أهي على وزن **فعيل بمعنى فاعل** من قولك: حققت الشيء أحقُّه؛ إذا أثبتُه، أو **فعيل بمعنى مفعول** من قولك: حقّ الشيء يحِقُّ؛ إذا ثبت، أي المُثْبَتَة أو الثابتة في موضعها الأصلي. كما اختلفوا في **التاء** التي في آخرها: أهي **للتأنيث** _ وهو رأي " **السكاكي** " _ أم **للنقل من الوصفية إلى الاسمية؟** وقد رُجّح الاحتمال الثاني، لأنّه لو كانت التاء للتأنيث لقيل هذا لفظ حقيق، ولم يُقل هذا اللفظ حقيقة. (**الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة**، تح/ إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003، ص 204، 205)

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (**جوز**)، ج 5، ص 326_ 329.

يُلاحظ في ضوء هذا التعريف المعجمي، تعدّد الاشتقاقات * لمادة (**جوز**) والذي صحبه تعدّد للمعاني، إلا أنّها لا تخرج عن دائرة الطريق والمسلك والعبور والانتقال من موضع لآخر، وهذا غير بعيد عن الدلالة الاصطلاحية للفظ (**المجاز**) كما جاء عند العلماء.

2 _ الحقيقة والمجاز في الاصطلاح:

اهتدى علماء العربية الأوائل من لغويين وبلاغيين وأصوليين إلى حدّ الحقيقة والمجاز بتعريفات عديدة تعكس مدى تقديرهم ومتابعتهم لهذا الموضوع _ على سعته ودقّته _ وفيما سيأتي عرض لأهمّ الآراء والمفاهيم حولهما؛ والتي من شأنها أن تكشف عن الجوانب الدلالية لكلّ منهما، وتوضّح أهمّ المعايير المعتمدة في تحديدها وضبطها.

* نشير إلى اختلاف العلماء حول اشتقاق لفظ (**المجاز**) بين ثلاثة معان: يُستعمل بمعنى **زمان** وقع فيه الحدث، فيكون اسم زمان، ولم يقل به أحد، أو يستعمل بمعنى **الحدث** الذي هو الجواز، فيكون **مصدرا ميميا** بمعنى الجواز أي الانتقال من حال إلى غيرها، وقال به صاحب الأسرار، وبمعنى **مكان** وقع فيه الحدث، أي مفعل **بمعنى فاعل** من جاز إذا تعدى كالمولى من الوالي، واستظهر ذلك كثيرون. (**محمد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي**، دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1986، ص 39، 40.)

أ_ الحقيقة في الاصطلاح:

أ_1 عند اللغويين:

خصّص " ابن فارس " حيزا للحديث عن الحقيقة والمجاز في كتابه " الصاحبي في فقه اللغة " فيما أسماه بـ(**باب سنن العرب في حقائق الكلام والمجاز**)، يقول مُعرّفا الحقيقة: « إنّ الحقيقة من قولنا: حقّ الشيء إذا وجب. واشتقاقه من الشيء المحقّق؛ وهو المحكم (...) فالحقيقة: الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديم فيه ولا تأخير ». [1]

يؤسّس " ابن فارس " مفهومه للحقيقة في ضوء المعنى المعجمي باللجوء للسان العرب مستشهدا في ذلك بالقرآن الكريم والشعر العربي؛ فالحقيقة بالنظر للجانب اللغوي مرادفة للشيء المُحكَم، أمّا من الجانب الاصطلاحي؛ فقيّدها بمعيار الوضع فقط، وفي هذا إخلال بمبدأ الشمول، مكتفيا بإخراج كلّ من الاستعارة والتمثيل والتقديم والتأخير من دائرتها، وفي هذا إخلال بمبدأ الدقّة والوضوح.

[1] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 149.

أ_2 عند الأصوليين:

وبالعودة إلى كتاب " الإحكام في أصول الأحكام " لصاحبه " الآمدي " نلحظ مدى اهتمامه بهذا المبحث؛ إذ أجده يفصّل الكلام عن معناهما وأقسامهما، وضوابطهما حيث يذهب إلى أنّ: « الاسم ينقسم إلى ما هو حقيقة ومجاز. أمّا الحقيقة في اللغة مأخوذة من الحق؛ والحق هو الثابت اللازم وهو نقيض الباطل (...)، وأمّا في اصطلاح الأصوليين فاعلم أنّ الأسماء الحقيقية قد يطلقونها على لغوية وشرعية واللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية (...) وإن شئت أن تحدّ الحقيقة على وجه يعمُّ جميع هذه الاعتبارات، قلت: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وُضِع له أولا في الاصطلاح الذي به التخاطب ».[1]

يُمهّد " الآمدي " قوله بالحديث عن تقسيم الكلمة إلى ما هو حقيقة وما هو مجاز بشكل عام، ثمّ نجده يعرّف كلّ مصطلح بشكل مفصّل؛ بدء بالحقيقة، منطلقا من المعنى المعجمي لها، وذلك بالعودة إلى تحديد أصلها اللغوي، انتقالا إلى بيان المعنى الاصطلاحي بصورة موجزة واضحة، حيث نجده يشمل أقسام الحقيقة كلّها اللغوية والشرعية والعرفية، وهذا ما عبّر عنه قوله: (في الاصطلاح الذي به التخاطب).

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح/ عبد الرزّاق عفيفي، المكتب الإسلامي، د ط، د ت، ج 1، من ص 26_ إلى ص_28.

فمثلا، لفظ الصلاة: « إذا استعملها المخاطِب بعرف الشرع في الدعاء، فإنّها تكون مجازا لكون الدعاء غير ما وُضعت له في اصطلاح الشرع، لأنّها في اصطلاح الشرع وُضعت للأذكار والأركان المخصوصة مع أنّها موضوعة للدعاء في اصطلاح اللغة ».[1]

أ_3 عند البلاغيين:

ولا يمكن أن نغفل عمّا قدّمه " عبد القاهر الجرجاني " من جهود بلاغية عظيمة ساهمت بصورة جليّة في نضج واكتمال بحث الحقيقة والمجاز، وذلك من خلال كتابيه " أسرار البلاغة " و" دلائل الإعجاز "، حيث تناول تعريف الحقيقة على النحو الآتي: « كلّ كلمة أُريد بها ما وقعت له في وضع واضع _ وإن شئت قلت: في مواضعة _ وقوعا لا تستند فيه إلى غيره فهي حقيقة ».[2] وهذا حدّها في المفرد.

أمّا حدّها في الجملة: « كلّ جملة وضعتها على أنّ الحكم المُفاد بها على ما هو عليه في العقل، وواقع موقعه فهي حقيقة، ولن تكون كذلك حتى تعرى من التأوّل، ولا فصل بين أن تكون مصيبا فيما أفدت بها من الحكم أو مخطئا، وصادقا أو غير صادق ».[3]

ميّز " عبد القاهر الجرجاني " في بداية قوله بين استعمال الحقيقة في المفرد وبين استعمالها في الجملة، فالحقيقة في المفرد من منظوره قائمة على شرط الوضع الأول الذي لا يستند فيه إلى غيره، أمّا الحقيقة في الجملة؛ فقائمة على شرط إفادتها حكما مطابقا لواقعه

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 94.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تح/ محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988، ص 303.

[3] المرجع نفسه، ص 331، 332.

مستندا فيه إلى العقل، بغض النظر عن صحته أو خطئه، صدقه أو كذبه، فهذا الاعتبار لا يُؤخذ به في وصف الجملة بالحقيقة، لأنّ الأمر _ في الأصل _ متعلّق بغياب التأويل.

نكتفي بالوقوف عند ما قاله " السكّاكي " في اصطلاح الحقيقة، من خلال اختيار التعريف الآتي: « فالحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع ، كاستعمال الأسد في الهيكل المخصوص ». [1]

اعتمد " السكّاكي " في تعريفه معيار الاستعمال ؛ وهو قيد أول خرج به المهمل « فالكلمة قبل الاستعمال لا تُسمّى حقيقة » [2]، إلى جانب معيار الوضع؛ وهو قيد ثان « خرج به ما استُعمِل في غير ما وُضعت له غلطا؛ كما إذا أردتَ أن تقول لصاحبك: خذ هذا الكتاب _ مشيرا إلى كتاب بين يديك _ فغلِطْتَ، فقلت: خذ هذا القلم ». [3] مشترطا عدم التأويل، مُمثّلا لهذا المفهوم باستعمال الأسد في معناه الظاهر.

[1] السكّاكي، مفتاح العلوم، تع/ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 2، 1987، ص 358.

[2] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 202.

[3] المرجع نفسه، ص 202.

ب_ المجاز في الاصطلاح: *

ب_1 عند اللغويين:

وأمّا المجاز عند " ابن فارس " فـ: « مأخوذ من جاز، يجوز إذا استنّ *، ماضيا تقول: جاز بنا فلان، وجاز علينا فارس، هذا هو الأصل. ثمّ تقول: يجوز أن تفعل كذا أي ينفُذ ولا يُردّ ولا يُمنَع. وتقول: عندنا: دراهم وَضَح وازِنَة وأخرى تجوز جواز الوازِنة أي: إنّ هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازها وجوازها لقربها منها. فهذا تأويل قولنا: مجاز أي: إنّ الكلام الحقيقي يُمضي لسَنَنِه لا يُعترض عليه؛ وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أنّ فيه من تشبيه واستعارة وكفٍّ ما ليس في الأول ». [1]

يتبيّن في ضوء هذا التعريف، أنّ " ابن فارس " يرجع إلى الأصل الاشتقاقي للفظ المجاز، معدّدا جملة من الدلالات المتنوعة، ناقلا إيّاها من الإطار الحسي إلى الإطار اللغوي، والملاحظ استعماله المجاز كمقابل للحقيقة دون أن يفصله عن الاستعارة.

---

* نشير إلى أنّ لفظ **المجاز** قبل أن يستقر مصطلحه قد عرف تعدّدا في الاستعمال والدلالة نفسها؛ فقد سمّاه النحاة أمثال " **سيبويه** " (**سعة في الكلام**)، وسمّاه " **الفراء** " (**الإجازة**). (**أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**، مطبعة المجمع العلمي العراقي، د ط، 1983، ج 3، ص 194).

* **استن ماضيا**؛ بمعنى: مضى على وجهه.

[1] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 149، 150.

ب_2 عند الأصوليين:

يذهب " الآمدي " إلى أنّ: « المجاز في اللغة مأخوذ من الجواز، وهو الانتقال من حال إلى حال (...) وإن أردت التحديد على وجه يعمُّ الجميع قلت: هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير ما وضع له أولا في الاصطلاح الذي به المخاطبة لما بينهما من التعلّق ».[1] أمّا فيما يخصّ مصطلح المجاز؛ فقد ضمّن حدّه ضوابط معيّنة متمثلة في: الوضع والاستعمال، والتعلّق.

ب_3 عند البلاغيين:

حدَّ " عبد القاهر الجرجاني " المجاز بقوله: « والمجاز مَفْعَل من جاز الشيء يجوزه إذا تعدّاه، وإذا عدل باللفظ عمّا يوجبه أصل اللغة، وُصِف بأنّه مجاز على معنى أنّهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وُضِع فيه أوّلا ».[2] ينطلق " عبد القاهر الجرجاني " في تحديده للفظ المجاز من المعنى اللغوي له من خلال الرجوع إلى أصل اشتقاقه (**مَفْعَل**)؛ وتوضيح دلالته؛ وهي الانتقال من مكان إلى مكان وهي دلالة قريبة من المعنى الاصطلاحي، الذي يتلخّص في انتقال اللفظ من معنى إلى آخر الأمر الذي يثبت العلاقة الرابطة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي.

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 28.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 342.

ولا يكتفي بشرط الأخذ بالوضع اللغوي الأول لمعنى الكلمة عند العدول بها عن أصل اللغة، بل نراه يبني مفهومه للمجاز بالاستناد إلى جملة من الضوابط تحدّد إطاره البياني بدقّة؛ وهذا ما توضّحه تتمّة قوله: « ثمّ اعلم بعد: أنّ في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطًا، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل ومعنى الملاحظة أنّ الاسم لا يقع لما تقول أنّه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله حقيقة فيه ». [1]

وفي قوله تأكيد على أنّ عملية نقل المعنى مرهونة بضرورة وجود علاقة بين الأصل والفرع؛ وقد عبّر عنها باسم (**الملاحظة**)؛ أي بين المعنى الحقيقي الذي يدلّ عليه أصل الوضع، والمعنى المجازي الذي استعمل فيه، وتُوصف بأنّها: « مجانسة المعنى المنقول له اللفظ إلى معناه الأوّلي حيث توافر المناسبة في وجه النقل، كتسمية الاعتدال غصنا والقوام بانا، والحلم طودا، لافتراع الغصن استقامة، ورشاقة البان طولا ورسوخ الطود ثباتا ». [2]

بهذا لا تكفي العلاقة لوحدها، بل يحتاج المجاز إلى جانب العلاقة أو المناسبة إلى النقل. وهذا ما أثبته في كتابه " دلائل الإعجاز " بقوله: « وأمّا المجاز، فقد عوّل النّاس على حدّه على حديث النقل، وإن كلّ لفظ نُقِل عن موضوعه فهو مجاز ». [3] ويدعّم " عبد القاهر الجرجاني " رأيه بنماذج لغوية يتوافر فيها ضابط النقل مصحوبا بعلاقة المناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المجازي؛ كعلاقة السببية في استعمال اليد بمعنى النعمة لأنّها سبب لها

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 343.

[2] محمد حسين علي الصغير، مجاز القرآن _ خصائصه الفنية وبلاغته العربية، ص 57، 58.

[3] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 110.

وغيرها من المعاني المجازية كمعنى القوّة والقدرة. يقول: « إنّ اليد تقع للنعمة وأصلها الجارحة. لأجل أنّ الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم وما يقتضيه ظاهر البنية وموضوع الجبلة. ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها والموهوبة هي منه (...) ». [1]

ولا يختلف " السكاكي" عن " عبد القاهر الجرجاني " فيما أرساه من شروط وضوابط في تحديد المجاز؛ فهو _ كما صرّح بذلك _: « الكلمة الموضوعة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة من إيراد معناها في ذلك النوع ». [2]

وعليه، فالمجاز موقوف على قرينة مانعة من إيراد المعنى الحقيقي للكلمة المستعملة في غير ما وُضعت له، مشيرا إلى أنواع الحقيقة: اللغوية، والعرفية، والشرعية وهو بهذا القيد يستثني الكناية من باب المجاز، على خلاف الاستعارة. نفهم من خلال ما تمّ عرضه من آراء؛ أنّ التعريف الاصطلاحي للحقيقة والمجاز منحدر من التعريف اللغوي لهما، وهذا يُؤكّد العلاقة الكائنة بين التعريفين، كما يُلاحظ تشارك العلماء المفاهيم والمعايير نفسها في تحديدهما والفصل بينهما، والمتمثّلة في:

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 343.

[2] السكاكي، مفتاح العلوم، ص359.

الوضع، الاستعمال، النقل، العلاقة المناسبة بين الأصل والفرع مع القرينة *. وعلى نهج هؤلاء سار بقيّة العلماء، نذكر منهم: " الشريف الجرجاني "، و" ابن الأثير " و" ابن جني " و" القزويني". إذ لم تُسجّل دراساتهم اختلافا كبيرا عن سابقيهم إلا فيما يخصّ تقسيم المجاز.

3_ أقسام الحقيقة والمجاز:

تأسيسا على ما تّم عرضه من مفاهيم، وبناء على ما تمّ وضعه من ضوابط للفصل بين ما هو حقيقة وما هو مجاز، تمّ تقسيم كلّ منهما إلى أقسام. نذكرها على هذا النحو:

3_1 أقسام الحقيقة:

تنقسم الحقيقة في عرف علماء العربية إلى: لغوية، وشرعية، والحقيقة اللغوية إلى قسمين: وضعية وعرفية، والعرفية إلى قسمين: عرفية خاصّة، وعرفية عامة ويرتكز العلماء في هذا التقسيم إلى مبدأ الوضع وصاحبه، « فمتى تعيّن عندك نُسبت الحقيقة إليه، فقلت (**لغوية**) إن كان صاحب وضعها واضع اللغة، وقلت (**شرعية**) إن كان صاحب وضعها الشارع، ومتى لم يتعين قلت (**عرفية**) ». [1]

---

* _ **الوضع:** هو تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها. (**الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة**، ص 587).

_ **الاستعمال:** هو إطلاق اللفظ على معنى وإرادة فهمه. (**حسام الدين موسى عفانة، الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنّة**، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرّمة، 1982، ص 3).

_ **النقل:** هو أساس المجاز، لأجل ذلك: عرّفه " **ابن الأثير** " بقوله: « المجاز هو نقل المعنى عن اللفظ الموضوع له إلى لفظ آخر غيره ». (**ابن الأثير، المثل السائر**، تح/ أحمد الحوفي وبدوي طبانه، دار نهضة مصر، القاهرة، د ط، دت، ج1، ص 85).

_ **العلاقة المناسبة بين الأصل الفرع:** هي صلة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المنقول إليه، سُمّيت بذلك؛ لأنّ بها يتعلّق ويرتبط المعنى الثاني بالأول. (**محمد بدري عبد الجليل، المجاز وأثره في الدرس اللغوي**، ص 67).

_ **القرينة:** بها البيان بأنّ المراد غير الحقيقة. (**المرجع نفسه**، ص 108).

[1] السكاكي، مفتاح العلوم، ص359.

أ_ الحقيقة اللغوية:

وهي كما سبق الذكر قسمان:

أ_1 الوضعية:

هي: « اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا في اللغة، كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعالي، والإنسان في الحيوان الناطق ».[1] وهي كما يتّضح، ألفاظ عامّة كبحر وسماء وفرس وغيرها، دلّت على معان مصطلح عليها في تلك المُواضعة الأصلية ولا خلاف بين العلماء في وقوعها. ومن أمثلتها في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ **خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ (التوبة: **103**) فلفظا (**الصلاة**) و(**الزكاة**)، استعملا في هذا الموضع استعمالا لغويا. **فالأولى**؛ بمعنى الدعاء. **والثانية**؛ بمعنى التطهير. وتكفي العودة للمعجم * لإثبات هذه المعاني الأصلية.

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 27.

* فالصلاة من مادة (**صلا**)، وهي: العبادة المخصوصة؛ وأصلها الدعاء في اللغة، فسُمِّيت ببعض أجزائها. / والزكاة من مادة (**زكا**)؛ وأَصلها في اللغة: الطهارة والنَّماء والبَركةُ والمَدْح، وقيل لما يُخْرَج من المال للمساكين من حقوقهم زَكاةٌ؛ لأَنه تطهيرٌ للمال. (**ابن منظور**، **لسان العرب**، مادة _ **صلا** _، ج 14، ص 466. ومادة _**زكا**_، ج 14، 358)

أ_2 العرفية:

هي: « اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي ».[1] وهي _ كما ذكرنا سابقا _ تنقسم إلى قسمين: عرفية عامّة وعرفية خاصّة.

_ العامّة:

وهي: « أن يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثمّ يخصّص بعرف استعمال أهل اللغة في بعض مسمياته » [2] ، وقد حصرها " العلوي " في صورتين؛ **الأولى** منهما: « أن يشتهر استعمال المجاز بحيث يكون استعمال الحقيقة مستنكَرا، ومن أمثلته: حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مُقامهُ كقولنا: (**حُرّمت الخمر**) والتحريم مضاف إلى الخمر، وهو في الحقيقة مضاف إلى الشرب ».[3]

والصورة **الثانية**؛ تتمثّل في: « قصر الاسم على بعض مُسمياته وتخصيصه، وهذا نحو لفظ (**الدابة**) * ؛ فإنّها جارية في وضعها اللغوي على كلّ ما يدبّ من الحيوانات من الدودة إلى الفيل، ثمّ إنّها اختُصّت عرفا ببعض البهائم وهي ذوات الأربع ». [4]

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 27.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 27.

[3] العلوي، الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار المقتطف، مصر، د ط، 1914، ج 1، ص 52.

* وقد ورد في القرآن الكريم في أكثر من موضع الاستعمال **اللغوي العام** لهذا اللفظ كقوله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ** ﴾ (النور: **45**)، أمّا الاستعمال **اللغوي الخاص**، فنلحظه كما في قوله تعالى: ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ** ﴾ (**الأنعام**: **38**)، فهي بمعنى: ما عدا الإنسان والطيور؛ كما جاء شرحه في: (**معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية**، جمهورية مصر العربية، ط 2، 1989، ج 1، مادة **دبب**، ص 391.)

[4] العلوي، الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج 1، ص 53.

_ الخاصّة:

وتُسمى حقيقة اصطلاحية *، وهي: « أن يكون الاسم في أصل اللغة بمعنى ثم يشتهر في عرف استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع اللغوي، بحيث إنّه لا يُفهَم من اللفظ عند إطلاقه غيره ». [1] وبعبارة أخرى، هي ما اصطلح عليه أهل كلّ فن أو علم أو صناعة أو حرفة من ألفاظ خاصة توافق المعاني المتعارف عليها بينهم لتخالف بذلك استعمالها اللغوي العام.

وهذا نحو _ كما مثّل لذلك " العلوي "_: « ما يجريه المتكلّمون في مباحثاتهم في علوم النظر كالجوهر والعرض والسكون، وما يستعمله النحاة في مواضعاتهم من الرفع والنصب والجزم والحال والتمييز، وما يقوله الأصوليون في جدلهم من الكسر والقلب والفرق وغير ذلك ». [2]

* ونشير في هذا الصدد إلى نشأة **معاجم مصطلاحاتية** عديدة، تكفّل مؤلّفوها بجمع مختلف المصطلحات في مختلف العلوم والفنون وتناولوها بالتعريف والشرح، نذكر على سبيل المثال: " رسالة المصطلحات الفلسفية " لـ " **الكندي** "، " إحكام العلوم " لـ " **الفرابي** "، " مفاتيح العلوم " لـ " **الخوارزمي** "، " الكليّات " لـ " **أبي البقاء الكفوي**"، " التعريفات " لـ "**الشريف الجرجاني** " " كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم" لـ " **التهانوي** ".

[1] العلوي، الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ج 1، ص 54.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 54.

ب_ الشرعية:

هي: « استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعا له أولا في الشرع سواء كان الاسم الشرعي ومسمّاه لا يعرفهما أهل اللغة، أو هما معروفان لهم ». [1] فالصيام _ مثلا _ في اللغة *، هو الإمساك، قال تعالى مخبرا على لسان " مريم ": ﴿ **إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا** ﴾ (مريم: **26**)؛ فُسِّر صوما بالإمساك عن الكلام؛ أي صمتا *، لأنّها أمسكت عن كلام القوم والصوم في الشرع عبارة عن الإمساك عن أشياء مخصوصة في وقت مخصوص. وهي قسمان: [2]

الأول: أسماء شرعية، وهي التي لا تفيد مدحا أو ذمّا نحو الصلاة والزكاة والصيام والحجّ وسائر الأسماء الشرعية.

الثاني: أسماء دينية، وهي التي تفيد مدحا أو ذما نحو مسلم ومؤمن وكافر وفاسق.

ونشير إلى اختلاف العلماء حول وقوع الحقيقة الشرعية وكيفية ذلك، الأمر الذي أدى إلى تعدّد الآراء * بين الإثبات والنفي المطلق.

---

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 27.

* « من ذلك صوم الصائم هو إمساكه عن مطعمه ومشربه وسائر ما منعه، ويكون الإمساك عن الكلام صوما »، (**ابن فارس، مقاييس اللغة،** مادة (**صوم**)، ج 3، ص 323).

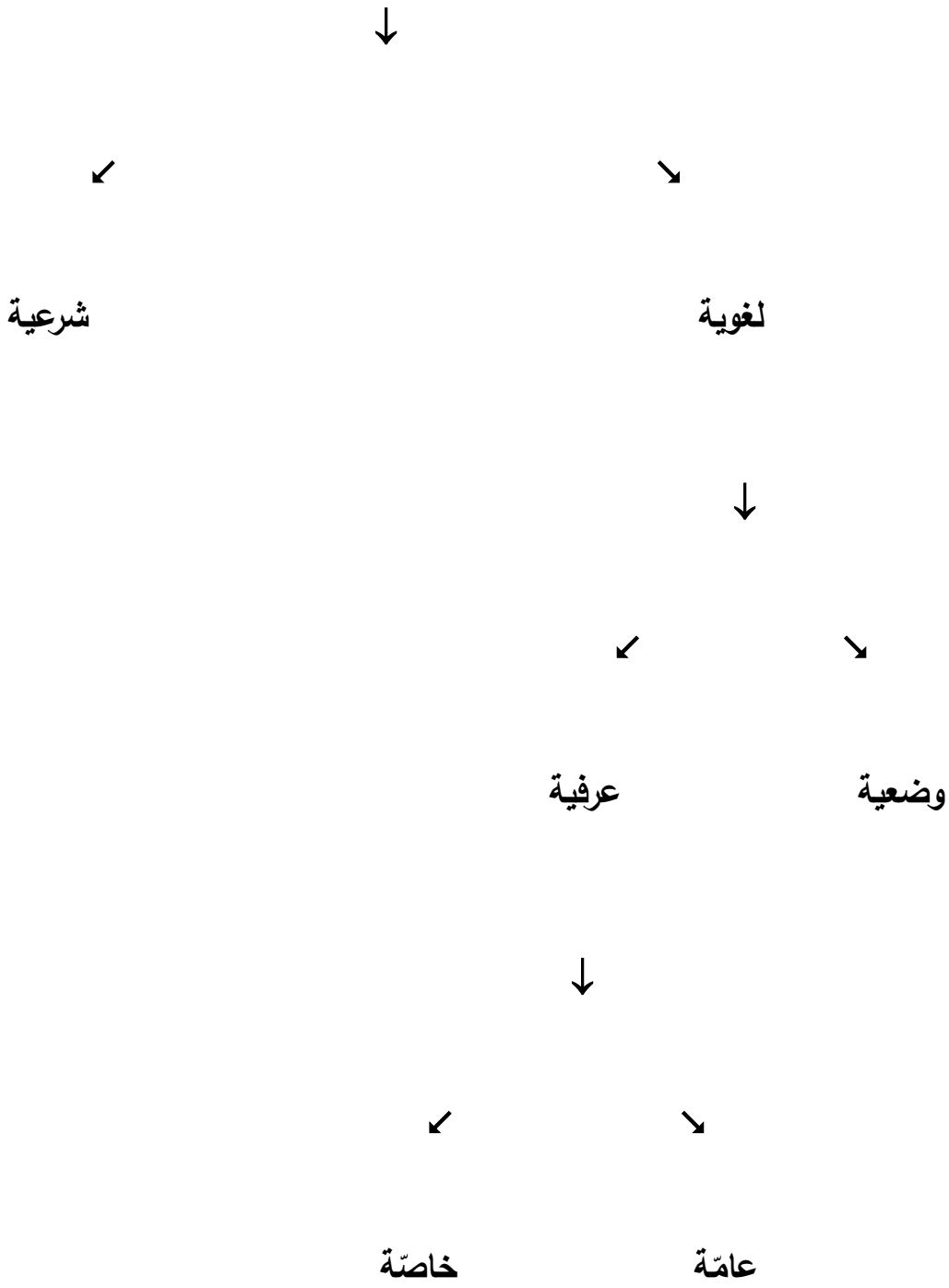
* يُنظر: تفسير أبي حيان الأندلسي، البحر المحيط، ج 6، ص 176./ والطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج 5، ص 152.

[2] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، ج 2، ص 455.

* **فصّل هذه الآراء وشرح أدلّتها:** حسام الدين موسى عفانة، الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنة، ص 20.

والشكل البياني الآتي، يلخّص أقسام الحقيقة كما صنّفها العلماء من أصوليين وبلاغيين:

أقسام الحقيقة



نستنتج من خلال ما تمّ عرضه من أقسام للحقيقة، أنّ اللغوية هي الأصل في الاستعمال، أمّا العرفية والشرعية فهي متفرّعة عنها وتابعة لها؛ وذلك عن طريق نقلها وتحويلها إلى معانٍ جديدة، تضيق أحيانا وتتّسع أحيانا، ولا شكّ أنّ عمليّة النقل هذه تعكس مظهرا من مظاهر التغيّر الدلالي للألفاظ، ويعدّ التخصيص أبرز أشكاله ونعني به انتقال اللفظ من معنى عام كلي إلى معنى خاص جزئي، وقد سبق تقديم جملة من الأمثلة وإخضاعها للمقارنة لتجلية هذا المقصد بدقّة.

كما لاحظنا أنّ العلماء لا يكتفون بالنظر إلى الحقيقة وأقسامها من زاوية الوضع اللغوي الأول، وإنّما ينظرون إليها من زاوية الاستعمال، والشهرة والشيوع، وثبات الدلالة واستقرارها، وعلى هذا الأساس تخرج ألفاظ شرعية وعرفية عديدة من حيّز الحقيقة إلى حيّز المجاز؛ وهذا ما عبّر عنه " الآمدي " بقوله: « وعلى هذا فلا يخفى حدّ التجوّز عن الحقيقة العرفية والشرعيّة » [1] ، وقال أيضا: « والحقيقة العرفية وإن كانت حقيقة بالنظر إلى تواضع أهل العرف عليها، فلا تخرج عن كونها مجازا بالنسبة إلى استعمال اللفظ في غير ما وُضع له أولا، ولا تناقض ».[2]

[1] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 28.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 30.

وإلى مثل هذا الرأي، يذهب " السيوطي " إلى القول: « فالحقيقة متى قلّ استعمالها صارت مجازا عرفا. والمجاز متى كثُر استعماله صار حقيقة عرفا. وأمّا بالنسبة إلى معنى واحد من وضع واحد فمحال، لاستحالة الجمع بين النفى والإثبات ».[1] وعلى غرار أقسام الحقيقة، قُسِم المجاز هو الآخر إلى لغوي وعرفي وشرعي، وهذا ما سنتناوله في المبحث القادم.

3_2 أقسام المجاز:

إنّ عدم استقرار مصطلح المجاز في بداية نشأته واختلاف مفاهيمه وتعدّد مجالات بحثه صحبه اختلاف في تحديد أقسامه وتعدّد في بيان أنواعه، فعلى خلاف علماء الأصول فقد توسّع علماء البلاغة في المجاز أكثر ممّا توسّعوا في الحقيقة، وما ذلك إلا لكثرة استعماله في لغة العرب، حيث كانوا يستعملونه في شعرهم ونثرهم وخطبهم لبلاغته وحسنه. [2]

وبتتّبع هذا المبحث، نجد " الخطيب القزويني" _ مثلا _ يجعله تابعا للحقيقة في أقسامها، فيقسِّمه إلى مفرد ومركّب؛ والمفرد إلى لغوي وشرعي وعرفي، والمركّب وهو التمثيل على سبيل الاستعارة إلى مرسل واستعارة. يأتي بيان هذه الأقسام بإيجاز على هذا النحو:

---

[1] جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة، ج 1، ص 368.

[2] مثني صفاء جاسم، علم أصول الفقه وصلته بعلوم البلاغة _ الحقيقة والمجاز أنموذجا _، مؤتمر علم أصول الفقه وصلته بالعلوم الأخرى، مجلة كلية الشريعة، الجامعة العراقية، ع 3، ص 346.

أ_ المجاز المفرد:

هو: « الكلمة المستعملة في غير ما وُضِعت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصحُّ مع قرينة عدم إرادته. وهو على أقسام _ كما سبق الذكر _: لغوي، وشرعي وعرفي ». [1] ومن أمثلته:

- **مثال اللغوي:** لفظ (**أسدٍ**) إذا استعمله المُخاطِب بعرف اللغة في الرجل الشجاع.
- **مثال الشرعي:** لفظ (**صلاةٍ**) إذا استعمله المخاطِب بعرف الشرع في الدعاء.
- **مثال العرفي الخاص:** لفظ (**فعل**) إذا استعمله المخاطِب بعرف النحو في الحدث
- **مثال العرفي العام:** لفظ (**دابة**) إذا استعمله المخاطِب بالعرفي العام في الإنسان.[2]

والملاحظ استناد " القزويني " لمبدأ الوضع في تقسيمه الأول. أمّا تقسيمه الثاني، فكان بحسب الموضوع. ويتمثّل في:

ب_ المجاز المركّب:

هو: « اللفظ المركّب المستعمل فيما شبِّه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه أي: تشبيه إحدى صورتين منتزعتين من أمرين أو أمور بالأخرى، كما في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ** ﴾ (الحجرات: **1**) ». [3]

---

[1] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 204.

[2] المرجع نفسه، ص 204.

[3] المرجع نفسه، ص 231.

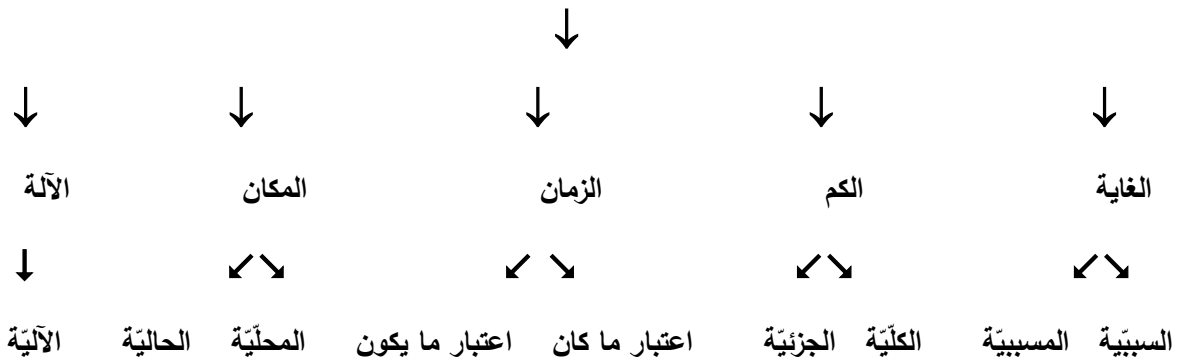
وهو على ضربين:

ب_1 المرسل: *

وهو: « ما كانت العلاقة بين ما أُستِعمل فيه وما وُضِع له ملابسة غير التشبيه ». [1]

وهو يقع على وجوه كثيرة * ، تناولها " القزويني " بصورة مفصّلة في كتابه (الإيضاح) شرحا وتمثيلا، إلا أنّنا نكتفي بذكرها ملخّصة من خلال **الشكل البياني** الآتي ذكره:

علاقات المجاز المرسل



* عَرَفَ القدامى (**المجاز المرسل**) وذكروا أنواعه ولم يُسمّوه. وقد سمّاه " **الزملكاني** " و" **الزركشي**" (**المجاز الإفرادي**) وسمّاه " **السيوطي** " (**المجاز في المفرد**).

[1] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة ، ص 205.

* **فصّل هذه الوجوه وشرح أمثلتها:** المرجع نفسه، من ص 207 _ ص 210.

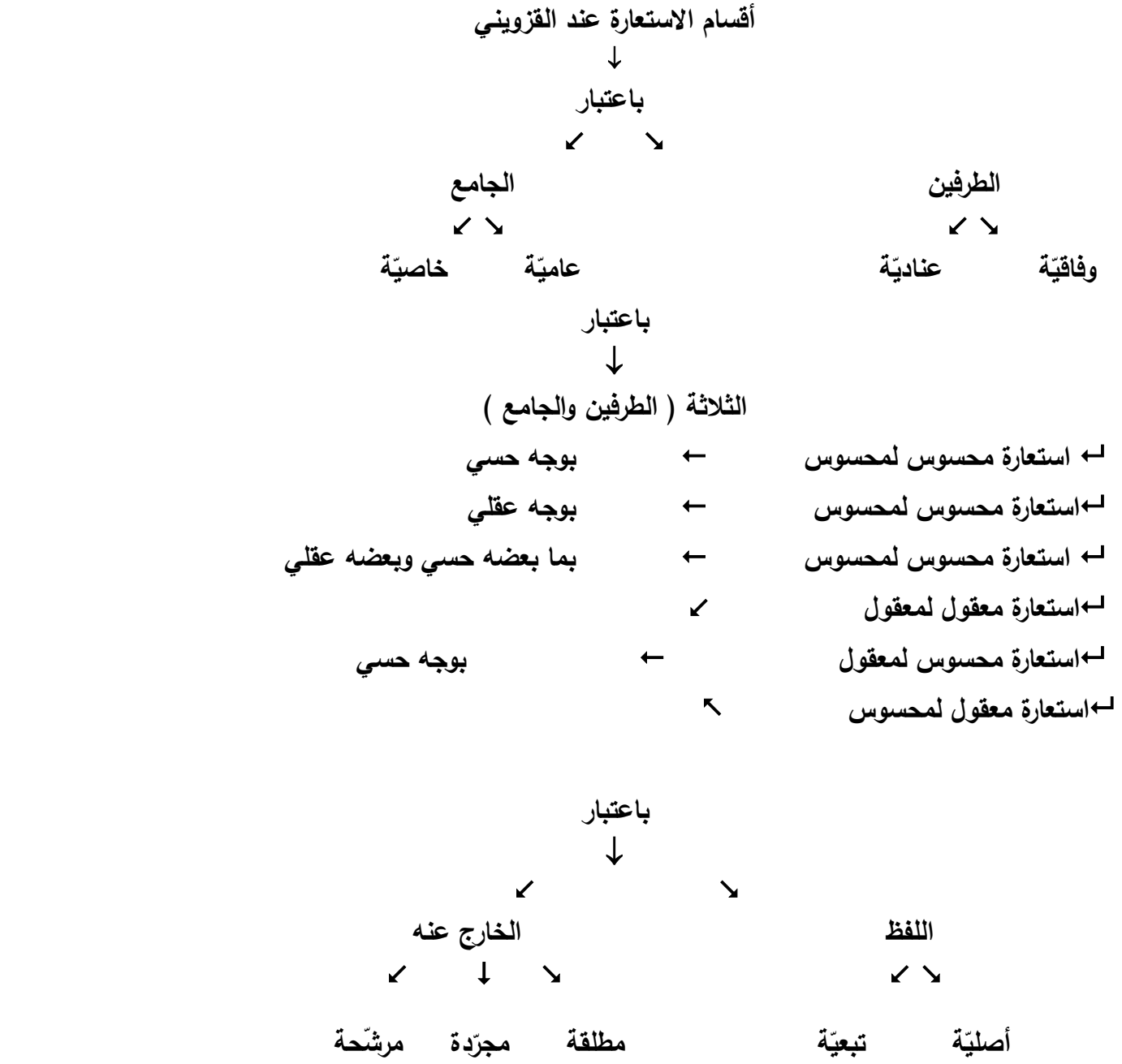
ب_2 الاستعارة:

بسط " الخطيب القزوينى " الحديث عن مفهوم الاستعارة وقيمتها إلى جانب بيان أقسامها وتحديد قرائنها، فقال في تعريفها: « هي ما كانت علاقته تشبيه معناه بما وُضِع له وقد تُقيّد بالتحقيقية؛ لتحقّق معناها حسّا أو عقلا، أمّا الحسي؛ فكقولك: رأيت أسدا وأنت تريد رجلا شجاعا، وأمّا العقلي؛ فكقولك: أبديتَ نورا، وأنت تريد حجة ». [1]

وقد صنّفها ضمن دائرة المجاز اللغوي، مشيرا إلى اختلاف العلماء في بيان نوعها، أمّا من حيث القيمة البلاغية، فيرى أنّها أبلغ من الحقيقة، أمّا من حيث الأقسام * ، فهي متعدّدة بتعدّد الاعتبارات المعتمدة في ذلك، مُمثّلا لكل قسم بأمثلة من القرآن الكريم تارة ومن الشعر العربي تارة أخرى، نُلخّصها من خلال **الشكل البياني** الآتي ذكره:

[1] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 212.

* **فصّل هذه الأقسام وشرح أمثلتها:** المرجع نفسه، من ص 219 _ ص230.



نخلص إلى القول، إنّ هذا التقسيم متوقّف على طبيعة العلاقة بين المعنى الأصلي الحقيقي والمعنى الفرعي المجازي؛ فإن كانت مُشابَهة فهو استعارة، وإن كان غيرها، فهو مرسل. ونشير إلى وجود أنواع أخرى للمجاز _ يطول الحديث عنها _ لأجل ذلك، نقتصر على تعداد بعض مسمّياتها، من بينها: مجاز الحذف، ومجاز الزيادة ومجاز اللزوم ومجاز التضمين وغيرها.

4_ أقسام المجاز عند " عبد القاهر الجرجاني ":

ويعود الفضل في الفصل بين أنواع المجاز وتمييز حدودها، وضبط مصطلحاتها البيانية واستقرار قواعدها إلى " عبد القاهر الجرجاني "، ليكتمل بذلك مبحث المجاز على يديه ويصل إلى ذروة تطوره، فـ « قد قسّمه لأوّل مرّة في تاريخ البلاغة العربية إلى مجاز لغوي يقع في المثبت، ومجاز عقلي يقع في الإثبات ».[1]

يقول: « واعلم أنّ المجاز على ضربين مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول، كقولنا اليد مجاز في النعمة والأسد مجاز في الإنسان (...) كان حكما أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة (...)، ومتى وصفنا بالمجاز الجملة من الكلام كان مجازا من طريق المعقول دون اللغة ». [2] أمّا ما ذكره الأوائل من أنواع _ على كثرتها وتشعّب تفرعاتها واختلاف تسمياتها _ فهي في الأصل لا تخرج عن هذين القسمين الرئيسين. يأتي بيانهما_ كما أقرّهما " عبد القاهر الجرجاني " في كتابيه " أسرار البلاغة " و" دلائل الإعجاز "، وتداولهما من بعده البلاغيون _ على هذا النحو:

[1] المثنى مدّ الله العساسفة، المجاز دراسة في النشأة والتطوّر، دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة الأردن، مج 41، ع 2، س 2014 ، ص 837.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 355.

أولا: المجاز اللغوي:

1_ تعريفه:

ويكون في: « نقل الألفاظ من حقائقها اللغوية إلى معانٍ أخرى بينها صلة ومناسبة وهذا المجاز يكون في المفرد كما يكون في التركيب المستعمل في غير ما وُضِع له ».[1] وقد عرّفه "عبد القاهر الجرجاني " بقوله: « (...) أنّ المتكلّم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداء في اللغة وأوقعها على غير ذلك، إما تشبيها وإما لصلة وملابسة بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه ».[2]

ولأنّ الهدف الجوهري من البحث البلاغي عند " عبد القاهر الجرجاني " هو معرفة أسرار الإعجاز القرآني وبيان دلائل بلاغته، فقد تمركز بحثه في المجاز بصوره المتنوعة وأنواعه المختلفة على تحليل آيات الذكر الحكيم والاستدلال بها. ومن الأمثلة التي حملها على المجاز اللغوي قوله تعالى: ﴿ **أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ** ﴾ (الأنعام: **122**)، فـ« المجاز واقع في جعل العلم والهدى والحكمة حياة القلوب ».[3]

---

[1] عبد العزيز عتيق، علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت_ لبنان، د ط، 1985، ص 143.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 355.

[3] المرجع نفسه، ص 321.

2_ أنواعه:

وهذا المجاز اللغوي نوعان هما: المجاز المرسل والاستعارة.

أمّا إذا جئنا إلى القسم الأول وهو الاستعارة، فقد تناولها " عبد القاهر الجرجاني " بالشرح والتفصيل من نواحي عدّة، حيث أوضح مفهومها، كما قسّمها إلى أقسام عديدة باعتبارات عديدة، إضافة إلى كشف قيمتها الجمالية البلاغية وفضلها في الكلام. كلّ هذه الأمور، يأتي ذكرها بإيجاز على هذا النحو:

2_1 الاستعارة عند " عبد القاهر الجرجاني ": *

أ_ تعريفها:

يُعرّفها " عبد القاهر الجرجاني " بقوله: « اعلم أنّ الاستعارة في الجملة أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفا تدلّ الشواهد على أنّه اُختُصّ به حين وضع، ثمّ يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم، فيكون هناك كالعارية ». [1] نفهم من هذا التعريف، أنّ المبدأ الأساس التي تقوم عليه الاستعارة عند " عبد القاهر الجرجاني " هو نقل الكلمة من معناها اللغوي إلى معنى آخر، غير أنّه ينبّه في مواضع أخرى إلى ضرورة توفّر العلاقة في هذا النقل وهي التشبيه، يقول: « أمّا الاستعارة فضرب من التشبيه ونمط من التمثيل ». [2]

* من الدراسات العلمية التي عُنيت ببحث هذا الموضوع بصورة مفصّلة: **الاستعارة عند " عبد القاهر الجرجاني "**، زينب يوسف عبد **الله** هاشم، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1994.

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 22.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

ب_ أقسامها:

قسّم " عبد القاهر الجرجاني " الاستعارة إلى أقسام عديدة باعتبارات متعدّدة، وإن لم يُسمِ هذه الأقسام يأتي ذكرها على هذا النحو:

ب_ 1 من حيث الفائدة وعدمها:

ربط " عبد القاهر الجرجاني " الاستعارة بالتشبيه، فهو الأساس الذي تقوم عليه لأجل ذلك لا استعارة دون تشبيه، ولأنّ الأمر كذلك، قسّم الاستعارة إلى قسمين:« أحدهما أن يكون لنقلك فائدة، والثاني لا يكون له فائدة » [1]، فإذا كان المقصود من النقل الاستعارة، فإنّ المقصود من الفائدة التشبيه. وعليه، يرى " عبد القاهر الجرجاني " أنّ الحكم على الاستعارة يتوقّف على القصد من التشبيه، فإن وجدّ الغرض منه كانت مفيدة، وإن لم يوجد فغير مفيدة.

ب_ 2 الاستعارة في الاسم والاستعارة في الفعل:

يقسّم " عبد القاهر الجرجاني " الاستعارة إلى قسمين *: **استعارة في الاسم** _ أي نقل الاسم عن مسماه الأصلي، **واستعارة في الفعل** _ أي نقل مصدر الفعل ثمّ اشتقاق فعل منه يقول موضّحا ذلك: « اعلم أنّ كلّ لفظة دخلتها الاستعارة المفيدة فإنّها لا تخلو من أن تكون اسما أو فعلا ». [2]

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 22.

* وهو ما أطلق عليه **المتأخرون** بعده بالاستعارة **الأصلية (في الاسم)**، والاستعارة **التبعية (في الفعل)**.

[2] عبد القاهر الجرجاني، المرجع نفسه، ص 22.

ب_ 3 باعتبار الجامع والطرفين:

تتفاوت الاستعارة من منظور " عبد القاهر الجرجاني " قوةً وضعفا تبعا لاختلاف الجامع وهو وجه الشبه، يقول في ذلك: « أنّا أريد أن أدرجها من الضعف إلى القوّة وأبدأ في تنزيلها بالأدنى ثمّ ما يزيد في الارتفاع، لأنّ التقسيم إذا ارتفع في خارج من الأصل فالواجب أن يُبدأ بما كان أقلّ خروجا منه وأدنى مدى في مفارقته ».[1]

ج _ قيمتها البلاغية:

إنّ حديث " عبد القاهر الجرجاني " المفصّل عن الاستعارة وأقسامها، دليل واضح على وعيه الكبير بأهميتها ومدى تأثيرها في الكلام، فهي من الأساليب التي تزيده حسنا وجمالا يقول في بيان قيمتها وإعلاء شأنها بين بقية الألوان البلاغية: « فهي أمدّ ميدانا وأشدّ افتنانا وأكثر جريانا، وأعجب حسنا وإحسانا وأوسع سعة وأبعد غورا وأذهب نجدا نعم وأسحر سحرا وأملأ بكلّ ما يملا صدرا، ويُمتع عقلا، ويُؤنس نفسا ويُوفّر أنسا ».[2]

هذه هي الاستعارة بحسنها وعلو قيمتها عند " عبد القاهر الجرجاني "، فما هو المجاز المرسل في نظره، وما هي علاقاته، وأين تكمن قيمته؟

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 41.

[2] المرجع نفسه، ص 32.

2_2 المجاز المرسل عند " عبد القاهر الجرجاني ":

أ_ تعريفه:

تناول " عبد القاهر الجرجاني " المجاز المرسل أثناء حديثه عن المجاز المفرد، دون أن يُسميه صراحة، يقول: « فإنّ ذلك قد يتّفق حيث تُرسل العبارة (...) ». [1]

ب_ علاقاته:

وله علاقات كثيرة * تتّسع باتّساع أغراض المتكلّمين، وقد أُطلق عليها اسم **الملابسة**. ومن الأمثلة التي ذكرها في هذا المقام:

- **السببية:** مثالها: قولهم رعينا الغيث، يريدون النبت الذي الغيث سبب في كونه.
- **الجزئية:** مثالها: تسمية الرجل عينا إذا كان ربيئة، فالعين جزء من الشخص.
- **المحلية:** مثالها قول " البحتري ": ***فكأنّ مجلسه المحبّب محفل***

وكأنّ خلوته الخفية مشهد

إنّ المكان لا يُسمّى مجلسا إلا وفيه قوم.

- **المجاورة:** مثالها تسمية المزادة راوية، وهي اسم للبعير الذي يحملها في الأصل.[2]

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 350.

* وقد كثُر البحث في هذه العلاقات شرحا وتمثيلا لدرجة التشعّب والاختلاط، لم نشأ الخوض فيها طلبا للإيجاز. (ينظر: الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 205 / وبدوي طبانة، البيان العربي، مطبعة الرسالة، مصر، ط 2 ، 1958، ص 294).

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 347، 348.

ج_ قيمته البلاغية:

والمتأمّل في المجاز المرسل بمختلف علاقاته يلحظ أثره البلاغي الواضح في صناعة البيان، ومن أهمّ الغايات التي يحقّقها في الكلام: « توسيع الكلام والافتنان في التعبير وتحقيق الإيجاز، وهو مقصد من أهمّ مقاصد البلاغة، كما يفيد المبالغة في تصوير المعنى تصويرا في منتهى الجمال والروعة ». [1]

ثانيا: المجاز العقلي

1_ تعريفه:

ويُسمى المجاز الحكمي *، وقدّ عرّفه " عبد القاهر الجرجاني " بقوله: « هو أن يكون التجوّز في حكم يُجرَى على الكلمة فقط وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصودا في نفسه ومرادا من غير تورية ولا تعريض ». [2] ومن الأمثلة التي حملها " عبد القاهر الجرجاني " على المجاز العقلي، قوله تعالى: ﴿ **تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا** ﴾ (إبراهيم: **25**)، وقوله تعالى: ﴿ **وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا** ﴾ (الأنفال: **2**)، فـ« المجاز في إثبات الفعل في لما لا يُثبت له فعل إذا رجعنا إلى المعقول على معنى السبب وإلا فمعلوم أنّ النخلة ليست تُحدِث الأكل ولا الآيات تُوجِد العلم في قلب السامع لها ». [3]

---

[1] بدوي طبانه، البيان العربي، ص 297.

* سُمِيَ **حكميا**؛ لأنّ المجاز ليس في ذوات الكلم وأنفس الألفاظ ولكن في أحكام أُجريت عليها. (عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 294).

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 293.

[3] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 335.

2_ علاقاته:

للمجاز العقلي علاقات عديدة، وذلك راجع لتعدّد ملابسات الفعل، فالفاعل يُلابس الفاعل والمفعول والمصدر والزمان والمكان والسبب، فإسناده إلى فاعله الأصلي حقيقة وإلى غير الفاعل للمشابهة في الملابسة مجاز [1]. وفيما سيأتي ذكر لها بإيجاز: [2]

- **المفعولية:** هو ما كان مبنيا للفاعل وأُسند للمفعول به الحقيقي، كقوله تعالى: ﴿ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴾ (القارعة: 7)، إذ هي مرضيّة، وأصله رضي المؤمن عيشته.
- **الفاعلية:** هو ما كان مبنيا للمفعول وأُسند للفاعل الحقيقي، مثل: سيل مُفعَم؛ وأصله مُفعِم _ اسم فاعل، أي أفعم السيل الوادي، أي ملأه.
- **المصدرية:** فيما بني للفاعل وأُسند للمصدر مجازا، مثل: شعر شاعر، فقد أُسند (شاعر) إلى ضمير المصدر، وحقّه أن يسند للفاعل الحقيقي أي الشاعر.
- **الزمانية:** فيما بني للفاعل وأُسند للزمان لمشابهته الفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل لكلّ منهما مثل: نهاره صائم وليله قائم، فالنهار لا يصوم والليل لا يقوم وإنّما يُصام في النهر ويُقام في الليل, والفاعل الحقيقي هو الإنسان.
- **المكانية:** ما بُني للفاعل وأُسند للمكان لمشابهته الفاعل الحقيقي في ملابسة الفعل لكلّ منهما مثل جرى النهر، فالنهر لا يجري ولكنّه مكان جري الماء.

[1] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص 42.

[2] بدوي طبانه، البيان العربي، ص288، 289.

- **السببية:** ما بُنى للفاعل وأُسند للسبب مجازا، مثل: بنى الأمير المدينة، فالأمير لم يبنِ، وإنّما هو الآمر بذلك، وبسببه بنى العمال المدينة.

فالمجاز _ كما هو مُلاحظ _، واقع في الإسناد، أي في نسبة الشيء إلى ما ليس حقّه أن يُسند إليه.

3_ قيمته البلاغية:

يعدّ المجاز العقلي بخصائصه الفنية البديعة من أرقى ألوان التعبير البلاغي، وأسمى مظاهر التفنن الكلامي، وقد أولاه " عبد القاهر الجرجاني " اهتماما بالغا وفصّله تفصيلا لم يسبق إليه عالم من علماء البلاغة، حيث عدّه من كنوز البلاغة ومظهرا من مظاهر الاتّساع الدلالي، فاتحا بما قدّمه فكره المتميّز ورؤيته الثاقبة من جهود مجازية – تنظيرا وتطبيقا _ الباب واسعا أمام علماء البلاغة لدراسته دراسة عميقة، كـ" الزمخشري "، و" الرازي " و" الخطيب القزويني " *، وغيرهم.

وقد قال في الإشادة بقيمته البيانية: « وهذا الضرب من المجاز على حدته كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلق والكاتب البليغ في الإبداع والإحسان والاتّساع في طرق البيان، وأن يجيء بالكلام مطبوعا مصنوعا، وأن يضعه بعيد المرام، قريبا من الإفهام ».[1]

* ونشير في هذا المقام إلى أنّ " **القزويني** " قد عدّ المجاز العقلي مجازا بالإسناد وأخرجه من علم البيان، وأدخله في علم المعاني، حيث صرّح بذلك قائلا: « إنّما لم نورد الكلام في الحقيقة والمجاز العقليين في علم البيان، كما فعل **السكّاكي** ومن تبعه لدخوله في تعريف علم المعاني دون تعريف علم البيان ».(**الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة**، ص 39).

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 295.

نصل في نهاية هذا المبحث، إلى حقيقة مفادها أنّ المجاز من أهمّ الدراسات البلاغية التي تعرّض إليها " عبد القاهر الجرجاني " بالبحث، حيث قسّمه إلى لغوي وعقلي، ولكلّ منهما أقسام، وضّحها بالشواهد المختلفة من القرآن الكريم والشعر العربي، مع بيان قيمتها البلاغية ومواطن حسنها وأثرها في التوسّع اللغوي، « حتّى بلغ البحث المجازي على يديه مرحلة النضج العلمي والتجديد البلاغي، فغدا كلّا منسجما، وقالبا واحدا متجانسا بالمعنى الاصطلاحي الدقيق لمفهوم المجاز ».[1]

وقد أطال العلماء بعده دراستها وأكثروا شرحها، حيث توسّعوا في تصنيفها واختلفوا في تسمياتها، وأكثروا من أمثلتها لدرجة يصعب حصرها جميعا، إلا أنّ الخلاف بينهم لم يقتصر على هذه الأقسام فحسب، بل تعدّاه لأمر أجلّ وأعظم وهو إثبات وجوده من عدمه في اللغة العربية بصورة عامّة، وفي القرآن الكريم بصورة خاصّة. كيف ذلك؟ هذا ما سنتناوله في ضوء المبحث القادم.

[1] محمد حسين علي الصغير، مجاز القرآن_ خصائصه الفنية وبلاغته العربية، ص 24.

المبحث الثاني: إشكالية المجاز في القرآن الكريم بين النفي والإثبات

تعدّ إشكالية وقوع المجاز في كلام العرب وفي القرآن الكريم من أخطر المسائل الدلالية بحثا ودراسة، وأوسعها اهتماما وعناية، حيث تجاذبتها فئات كثيرة من لغويين وبلاغيين ونقاد ومفسرين وفقهاء ومتكلمين وغيرهم، ولعلّ أكثرها نشاطا وأشدّها اختلافا فئة المتكلمين التي ساهمت بشكل كبير وفعّال في رسم أبعادها اللغوية والبلاغية والعقائدية، والإحاطة بمختلف جوانبها الدلالية.

ونشير إلى أن هذا الاختلاف في الآراء والتباين في الأقوال قائم بين الإثبات والنفي والاعتدال، حيث اجتهد كل اتّجاه في إثبات رأيه، ودحض الرأي المُعارض له انطلاقا من مبادئ عقيدته. من هنا، « أخذت هذه الإشكالية طابع الجدل الفكري بين الفرق الكلامية منذ المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي ». [1]

وفيما سيأتي، عرض لهذه المواقف الثلاثة وبيان لأدلتها * بإيجاز: [2]

---

[1] أرزقي شمون، المجاز ودلالته بين النحو والبلاغة في التراث العربي حتى القرن السادس الهجري، أطروحة دكتوراه علوم، جامعة مولود معمري_ تيزي وزو، الجزائر، 2013/ 2014 م، ص 6.

* **فصّل القول في هذه الاتجاهات وشرح أدلتها:** عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، د ت. ج 1_ج 2.

[2] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _المغرب، ط7، 2005، ص 122، 123.

1_ الاتجاه الأوّل:

وهو اتّجاه **المعتزلة**؛ الذين اتّخذوا من المجاز سلاحا لتأويل النصوص التي لا تتّفق مع أصولهم الفكرية.

2_ الاتجاه الثاني:

وهو اتّجاه **الظاهرية**؛ الذين وقفوا بشدّة وحسم ضدّ أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي، ورفضوا تأويل المبهمات في النص القرآني.

3_ الاتجاه الثالث:

وهو اتّجاه **الأشاعرة**؛ الذين حاولوا أن يقفوا موقفا وسطا بين المغالين في استخدام المجاز لتأويل النص وبين الرافضين لوجود المجاز.

ولا شكّ أنّ لكلّ اتجاه أدلّته وحججه التي تدعم رأيه وتثبت صحّته، ونظرا لكثرتها وتعدّدها، سنقتصر على ذكر أكثرها أهمية، وأشدّها إقناعا حتى لا يطول بنا الحديث فأمّا المثبتون لوجود المجاز، فيستندون في موقفهم على الرأي القائل إنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب، ولغة العرب حافلة بمختلف أساليب الحقيقة وألوان المجاز.

وهذا ما وضّحه " القاضي عبد الجبّار " في ضوء اختياره لبعض الشواهد المجازية من الآيات القرآنية يقول: « فإنّ القرآن الكريم نزل بلغة العرب، وفيه المجاز والحقيقة كما قال: ﴿ **وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً** ﴾ (الأنبياء: **11**)، وكما قال: ﴿ **وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ**

مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ﴾ (الإسراء: 58) إنّ ذلك ذكر للقرية والمُراد به أهلها من المكلّفين، لأنّ العذاب لا يصحّ ولا يُحسن إلا فيهم ».[1]

ولا خلاف بين القائلين بهذا الرأي، حيث أجمعوا على الإقرار بحقيقة وجود المجاز في القرآن الكريم، مستدلّين في ذلك بنماذج كثيرة، إلا أنّهم اختلفوا في نسبة وروده ومواطن استعماله لاسيما في الآيات المتشابهات، فمنهم من فسّرها على ظاهرها من باب الحقيقة ومنهم من صرفها عن ظاهرها إلى دلالات مجازية.

أمّا المنكرون له *، فمن أبرز حججهم، قولهم إنّ المجاز مرتبط في دلالته بالكذب والمبالغة، يقول " السيوطي " موضّحا وجهة نظرهم: « وأنكره جماعة منهم الظاهرية وابن القاص من الشافعية وابن خويز منذاذ من المالكية، وشبهتهم أنّ المجاز أخو الكذب والقرآن منزّه عنه، وإنّ المتكلّم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على **الله** تعالى ».[2]

ومن أشهر القائلين بهذا الرأي " ابن تيمية "، الذي يرفض رفضا مطلقا وجود المجاز في القرآن الكريم، ويعدّه بدعة من صنع أصحاب الملل والأهواء، بل يذهب أبعد من هذا في نفيه وجود المجاز في اللغة العربية بصفة عامّة، يقول: « لا مجاز في القرآن وتقسيم اللغة

---

[1] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبّار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تح/ فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، د ط، 1974، ص 152.

* « العمدة في منع المجاز في اللغة بعامة أول ما يرجع إلى الإمام **أبي إسحاق الإسفرائيني**».(عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، ج 2، ص 617.)

[2] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 109.

إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث، لم ينطق به السلف، والخلف فيه على قولين وليس النزاع فيه لفظيا، بل يُقال: نفس هذا التقسيم باطل لا يتميّز هذا عن هذا، ولهذا كان كلّ ما يذكرونه من الفروق يُبيّن أنّها فروق باطلة، وكلّما ذكر بعضهم فرقا أبطله الثاني». [1]

نفهم في ضوء هذا القول، خطورة هذه المسألة نظرا لارتباطها الوثيق بالعقيدة الإسلامية، ويمكن أن نلخّص أسباب إنكار " ابن تيمية " المجاز في أمرين اثنين هما: [2]

- تفشي المجاز في مجال خطير هو مجال التوحيد والعقيدة، بعدما كان قضيّة من القضايا الدراسات اللغوية والنقدية.
- إسراف المعتزلة في الاستناد إلى المجاز في تأويلهم النصوص الدينية.

فإذا ما جئنا إلى " ابن جني " مثلا، باعتباره أحد الذين توسّعوا في القول بالمجاز في اللغة، نجده يخلص في دراسته لمبحث الحقيقة والمجاز إلى أنّ: « أكثر اللغة مع تأمّله مجاز لا حقيقة » [3]، مستدلا على رأيه بذكره الأسباب التي تدعو إلى اللجوء إلى المجاز. يقول: « إنّما يقع المجاز ويُعدل إليه عن الحقيقة لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتّساع والتوكيد والتشبيه. فإن عدمت هذه الأوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة ». [4]

---

[1] ابن تيمية، الإيمان، ص 103.

[2] المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة، مذبوحي محمد، أطروحة دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان _ الجزائر، 2005، ص 35.

[3] ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 447.

[4] المرجع نفسه، ج 2، ص 442.

ممثّلا لذلك بشواهد عديدة، من بينها قول الرسول _ صلّى **الله** عليه وسلّم _ في الفرس: « **هو بحر** ». فالمعاني الثلاثة موجودة فيه: [1]

- فأمّا **الاتّساع**؛ فلأنّه زاد في أسماء الفرس التي هي فرس وطِرف وجواد ونحوها البحر.
- وأمّا **التشبيه**؛ فلأنّ جريه يجري في الكثرة مجرى مائه.
- وأمّا **التوكيد**؛ فلأنّه شبّه العرَض بالجوهر، وهو أثبتُ في النفوس منه.

وبالانتقال إلى الموقف الوسطي القائل بالقصد والاعتدال، نجد "عبد القاهر الجرجاني " يردّ بشدّة على الاتجاهين السابقين، مناقشا أدلّتهم مناقشة بلاغية في منتهى البراعة والإبداع يقول: « ومن قدح في المجاز وهَمَّ أن يصفه بغير الصدق، فقد خبط خبطا عظيما وتهدف لما لا يخفى (...) وقد اقتسمه البلاء فيه من جانبي الإفراط والتفريط، فمن مغرور مُغرى بنفيه دفعة؛ والبراءة منه جملة، يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه، يرى أنّ لزوم الظاهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب، وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حدّه ويخبط فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه، ويسوم نفسه التعمّق في التأويل ولا سبب يدعو إليه ». [2]

ويبدو واضحا من قوله، أنّه يتّهم الظاهرية بالتفريط نظرا لإنكارهم وجود المجاز وإحجامهم عن استعماله، ويتّهم المعتزلة بالإفراط نظرا لتوسّعهم في القول به وتجاوزهم الحدّ في تأويله خدمة لمذهبهم.

---

[1] ابن جني، الخصائص، ج 2، ص 442، 443.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 339.

ويوافقه الرأي " ابن قتيبة "، حيث أشار في هذا المقام إلى مسألة الطعن على القرآن في هذه القضية، متّهما منكري المجاز بالجهل وقلّة الفهم مستدلّا في نقاشه بأساليب العرب في القول وطرائقهم في التعبير.

يقول: « وأمّا الطاعنون على القرآن بـ(المجاز)، فإنّهم زعموا أنّه كذب لأنّ الجدار لا يريد والقرية لا تُسأل. وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلّها على سوء نظرهم وقلّة أفهامهم. ولو كان المجاز كذبا، وكلّ فعل يُنسب إلى غير الحيوان باطلا كان أكثر كلامنا فاسدا لأنّنا نقول: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل ورخص السعر». [1]

تأسيسا على ما تقدّم ذكره، يمكن القول: إنّ لهذه الإشكالية مكانة عالية في بيئة المتكلمين، حيث نالت حظا وافرا من البحث والدراسة، ولا شكّ أنّ لهذا الأمر انعكاسه القوي في تطور الدرس البلاغي عند العرب بصفة عامّة، والدرس المجازي بصفة خاصّة.

ومن الثابت تاريخيا، أنّ المعتزلة أكثر الفرق نشاطا وأعمقها تأثيرا، وأغزرها نتاجا حيث تفرّدت في معالجته وتفصيل مباحثه، بهذا لا يمكن أن نتجاهل جهودها في نشأة درس المجاز، واستقرار مصطلحه ونضج مفهومه في حقل الدراسات البلاغية. لأجل هذا، سنحاول رصد بعض هذه الجهود في المبحث القادم.

[1] ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 132.

المبحث الثالث: أثر المعتزلة في نشأة وتطوّر درس المجاز

تكشف لنا علاقة الاتجاه الاعتزالي بقضية الدفاع عن وجود المجاز في القرآن الكريم عن وجهين متلازمين، أحدهما نظري؛ أساسه الجدال والنقاش والمناظرة، والثاني تطبيقي أساسه الممارسة والتحليل والمعالجة، حيث راح علماؤه يرصدون ألوان المجاز المختلفة في الآيات القرآنية، ويبحثون دلالاته المتنوّعة، وبذلك: « تمّت على أيديهم دراسة المجاز دراسة علمية انتهت إلى وضع حدوده وقواعده وبيان أساليبه وخواصه، والتمييز بينه وبين الحقيقة ».[1] ولاشكّ أنّ محاولة تتبّع جهود المعتزلة في رسم معالم المجاز البلاغية موضوع واسع ومتشعّب *. لأجل ذلك، سنعمد إلى عرض أعمال أبرز علمائها، على هذا النحو:[2]

- **جهود** " أبي عبيدة " **و**" الفرّاء ":

إنّ أوّل كتاب اتّخذ المجاز عنوانا له، هو كتاب " مجاز القرآن " لـ " أبي عبيدة "، وهو كتاب يتعرّض لتأويل آيات كثيرة تأويلا يتّفق في عمومه مع معطيات الفكر الاعتزالي خصوصا أفكار التوحيد والتنزيه. وإذا كان " أبو عبيدة " قد استخدم مصطلح المجاز بمعنى عام جدّا يشمل كلّ تغيّر في الأسلوب، فإنّ معاصره " الفرّاء " – وله ميول اعتزالية _ كان أكثر تحديدا في استخدام المصطلح، وذلك رغم مدخله النحوي عموما.

---

[1] أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1986، ص 223.

* تناول " **وليد قصّاب** " بالدراسة والبحث الجهود البلاغية الاعتزالية تاريخيا عبر القرون الهجرية، منذ النشأة في القرن **الثاني** الهجري إلى غاية القرن **السادس** الهجري. (**التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري**، ص 29).

[2] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء_ المغرب، ط 3، 1996، ص 243، 244.

- **جهود** " الجاحظ ":

يعد أوّل من حدّد مفهوم المجاز باعتباره قسيما للحقيقة، وأدخل في عناصره التشبيه والمثل والاستعارة والكناية والحذف.

- **جهود** " الرمّاني ":

استطاع أن يبلور كثيرا من جوانب التأثير النفسي الذي تُحدِثه العبارة المجازية، تلك الآثار التي تعجز العبارة الحقيقية عن التعبير عنها.

- **جهود** " القاضي عبد الجبّار ":

لم ينفصل البحث في المجاز عنده عن تصوّره لطبيعة اللغة وشروط دلالتها، ولقد انتهى إلى جواز وقوع المجاز في الاسم المفرد وفي التركيب معا.

لم تتوقّف جهود المعتزلة في دراسة المجاز عند ما قدّمه " الجاحظ " و " القاضي عبد الجبار "، بل استمرّت تنمو وتزدهر لتبلغ أوج نضجها في القرن السادس الهجري على يد " الزمخشري " وذلك في ضوء تفسيره " الكشّاف " *.

* نؤجّل الحديث عن جهود " **الزمخشري** " في دراسة المجاز إلى **الفصل الخامس** من البحث، وذلك تحت عنوان **(التأويل المجازي في أفق " الزمخشري " البلاغي والعقائدي_ رؤية نقدية _)** ، نظرا لارتباطها بالجانب التطبيقي.

بهذا، يتأكّد لنا من خلال عرض هذه الجهود العلمية المتميّزة، العلاقة المتينة التي تربط المعتزلة بالمجاز، والتي تعدّ _ بحقّ _ شهادة واضحة على أسبقيته التاريخية في دراسته، وضبط قواعده ووضع مصطلحا ته، وبيان أساليبه وتوسيع دائرة بحثه، « وكان الذي أهَّلهم لذلك هو الاشتغال بالجدل، وتحكيم العقل في تأويل نصوص القرآن، ثمّ الخبرة باللغة ». [1]

ولا شكّ أنّ مسائل التوحيد والعدل هي الدوافع المباشرة التي تقف وراء توسّعهم في بحث المجاز. من هنا، يمكن القول: « إنّ الطريق الوحيد الذي يكفل لهم تطويع النص الديني لهذه المبادئ الاعتزالية، إنّما يكمن في قابلية اللغة للتوسّع والتجوّز استنادا لما فيها من مجاز، وهكذا قالت المعتزلة بغلبة المجاز على الحقيقة ». [2]

[1] أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص 171.

[2] إدريس ميموني، قضايا الدلالة في اللغة العربية بين الأصوليين واللغويين_ الحقيقة والمجاز نموذجا _، مجلة كلية الآداب بني ملال، جامعة السلطان مولاي سليمان، المملكة المغربية، ع 11، 2010، ص 39.

نخلص إلى القول: إنّ موضوع الحقيقة والمجاز من أكثر البحوث الدلالية بحثا وأقدمها دراسة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، حيث نال مكانة رفيعة في مجالات متعدّدة لغوية وبلاغية وأصولية وكلامية، وغيرها. من هنا، تعدّدت أقوال العلماء في بيان مفاهيمهما وتحديد أقسامهما.

ومن الثابت تاريخيا، أنّ الدعائم الأولى لقيام هذا الدرس البلاغي قد تأسّست في بيئة المتكلّمين التي طغى عليها جوّ الجدال والمناظرة. ويعدّ هذا الأمر العامل الأساس الذي أثار إشكالية وقوعه في القرآن الكريم. بهذا اتّسعت دائرة البحث المجازي عند الفرق الكلامية وتطوّرت مباحثه واستقرّت أصوله.

ومحاولة تتبّع مراحل هذا التطوّر، تكشف لنا عن الدور البارز للمعتزلة في هذا الشأن حيث كان لهم السبق في ضبط مصطلحه، وكشف طرائقه، حتّى غدا معلما واضحا من معالم منهجهم في التأويل، ومن بين هؤلاء " الزمخشري ". وهذا يقودنا لمحاولة التعرّف على شخصيته العلمية وملامح بيئته الفكرية، وتحديد أصولها المذهبية، انتقالا إلى التعريف بكشّافه وكشف دوافع تأليفه، وبيان مصادره وأدواته، وآليات منهجه التأويلي. فمن هو " الزمخشري "؟ وما هي سمات وأصول بيئته الفكرية؟ وكيف أثّرت في تفسيره " الكشّاف "؟ وغيرها من الأسئلة نحاول الإجابة عنها _ بإذن **الله** تعالى وعونه _ في الفصل القادم من البحث.

الفصـــــل الثـــــالث:

" الزمخشري" _حياته وملامح بيئته الفكرية_

المبحث الأول: سيرته الشخصية والعلمية

1. اسمه وكنيته ونسبه
2. مولده ونشأته
3. شيوخه وتلاميذه
4. معتقده
5. رحلاته وثقافته
6. مؤلفاته ووفاته
7. مكانته العلمية

المبحث الثاني: ملامح بيئته الفكرية

1. تعريف المعتزلة: لغة واصطلاحا
2. أصل تسميتها
3. نشأتها
4. أسسها الفكرية
5. مكانتها العلمية

يتناول هذا الفصل نبذة موجزة عن حياة " الزمخشري "؛ كواحد من أشهر علماء التفسير الذين أثْرَوا المكتبة الإسلامية بواحد من أعظم التفاسير القرآنية، بدء بعرض ترجمة لسيرته الذاتية، وبيان مكانته العلمية، وقد أسهبت كتب التراجم في الحديث عن حياته نظرا لشهرته وذيع صيته، بل من البحوث ما أفرده بعرض ترجمته بصورة مستقلة *.

لأجل هذا، سنحاول تحري الإيجاز والاختصار من خلال التركيز على دراسة أهمّ الجوانب التي ساهمت في تكوينه العلمي. انتقالا إلى كشف ملامح بيئته الفكرية؛ لما لهذا الإجراء من أثر في بيان رؤيته التفسيرية وجهوده البلاغية، وغيرها من العناصر المختلفة التي طبعت شخصية " الزمخشري " وفكره، وتفسيره.

* يُنظر على سبيل المثال: " **الزمخشري** " لـ " أحمد محمد الحوفي"، و" **الزمخشري أديبا** " لـ " محمد حسن إبراهيم " و" **الزمخشري لغويا ومفسّرا** " لـ " مرتضي آية الله زاده الشيرازي "، وغيرها.

المبحث الأول: سيرة " الزمخشري " الشخصية والعلمية:

538_467 هـ / 1075_ 1144 م

إنّ المتتبّع لسيرة " الزمخشري " يلحظ قلّة الخلاف بين المؤرّخين والمترجمين حول معالم حياته العامّة. لأجل ذلك، تكاد تُجمع أكثر كتب التراجم على التعريف بشخصيته على النحو الآتي ذكره:

1_ اسمه وكنيته ونسبه:

« هو محمود بن عمر بن مُحمّد بن عمر، وقيل محمود بن عمر بن أحمد، وقيل محمود بن عمر بن مُحمّد بن أحمد، كنيته **أبو القاسم**، ولقبه **جار الله**؛ لأنّه جاور مكة المكرمة زمانا، وله نسبتان؛ أشهرهما: " **الزمخشري** " نسبة إلى قريته ومسقط رأسه (زمخشر) و" **الخوارزمي** " نسبة إلى إقليمه (خوارزم) الذي طالما افتخر به ». [1] وممّا لا شكّ فيه أنّه كان أعجميا يتعصّب للعربية ولدينها وللغتها، والأرجح أنّه كان فارسيا كما تشير إلى ذلك جلّ الدلائل التاريخية.

[1] يُنظر: **ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح/ إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د ط، 1977، ج 5، ص 168،169._ و**ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، تح/ إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت_ لبنان، ط 1، 1993، ج 1، ص 2687._ و**الزمخشري**، أساس البلاغة، ج1، ص 3._ و**عبد الحميد قاسم النجار، الزمخشري آثاره ومنهجه النحوي**، رسالة ماجستير، جامعة الفاتح، كلية التربية، قسم اللغة العربية والدراسات القرآنية، 1982، ص 26.

2- مولده ونشأته:

« ولد " الزمخشري " يوم **الأربعاء في السابع والعشرين من شهر رجب في سنة سبع وستين وأربعمائة** في قرية زمخشر * في بيت تقوى وصلاح. نشأ بمسقط رأسه زمخشر وبها تعلّم أصول القراءة والكتابة، وحفظ القرآن الكريم وتلقّى بعض علومه ».[1]

3- شيوخه وتلاميذه:

ترعرع " الزمخشري " في بيئة علمية ميّزتها كثرة العلوم وانتشار المعارف وتنوّع الفنون وازدهار الآداب، وظهور المعاجم والموسوعات والمدارس ما جعل عصره يعجّ بالنوابغ من الكُتّاب والشعراء واللغويين والنحاة والفقهاء والمفسرين، وغيرهم من العلماء.[2] فاتّصل بهم وأخذ العلم عنهم، ونهل من مؤلفاتهم. كما تتلمذ على يديه عدد من الطلبة. نذكرهم على النحو الآتي:

* زمخشر بفتح الزاي والميم وسكون الخاء المعجمة وفتح الشين المعجمة وبعدها راء؛ قرية كبيرة من قرى خوارزم تقع في إيران. وكان هذا الإقليم معروفا بتاريخه الثقافي القديم، وعلى العموم كان موصوفا بالخصب والعمارة والتمدّن.

[1] يُنظر: **ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج 5، ص 173 _و **ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، ج 1، ص 2688.

[2] الشارف لطروش، المباحث البلاغية عند الزمخشري من خلال تفسير الكشاف، دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2010، ص 5.

شيوخه:	تلاميذه:
_ من أشهرهم: [1] أ –الشيخ محمود بن جرير الضبي الأصفهاني. **ب** –الشيخ أبو علي الضرير. **ت**– أبو علي الحسن بن المظفّر النيسابوري. **ث**_ أبو بكر بن طلحة بن عبد **الله** اليابري الأندلسي .	**_ من أبرزهم:** [2] أ –أبو الحسن علي بن مُحمّد بن علي ابن أحمد بن مروان العمراني الخوارزمي. **ب** –مُحمّد بن أبي القاسم بايجوك أبو الفضل البقالي الخوارزمي. **ت** –يعقوب بن علي بن مُحمّد بن جعفر أبو يوسف البلخي. **ث** –الموفق بن أحمد بن أبي سعيد إسحاق أبو المؤيد، المعروف بأخطب خوارزم.

[1] فاضل صالح السامرائي، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، مطبعة الإرشاد، بغداد، د ط، 1971، ص 15.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 18./ والزمخشري، أساس البلاغة، ج1، ص 4.

4_ معتقده:

جاهر " الزمخشري " بعقيدته الاعتزالية، ودافع عنها دفاع المؤمن بها في كثير من كتبه، ولاسيما " الكشَّاف ". ذكر " ابن خلكان ": « كان الزمخشري معتزلي الاعتقاد متظاهرا باعتزاله، حتى نُقِلَ عنه أنَّه كان إذا قصد صاحبا له، واستأذن في الدخول يقول لمن يأخذ له الإذن: قل له: أبو القاسم المعتزلي بالباب ».[1] وهذا ما تذهب إليه أقوال المترجمين له دون استثناء، يقول " القفطي ": « وكان " الزمخشري " أعلم فضلاء العجم بالعربية في زمانه (...) وكان متحققاً بالاعتزال ». [2] ويقول " ياقوت الحموي ": « كان إماماً في التفسير والنحو واللغة والأدب، واسع العلم (...) معتزلي المذهب، مُتجاهراً بذلك ». [3]

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 170.

[2] جمال الدين القفطي، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تح/ محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة _ مصر، ط 1، 1986، ج 3، ص 270.

[3] ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ج 1، ص 2687، 2688.

5- رحلاته * وثقافته:

أراد والده تعليمه صنعة الخياطة، لكنّه أبدى منذ صغره ولعه بالعلم وحبّه للمعرفة فحدث أن خضع الوالد لرغبته فأخذه إلى المدينة، ووصّى به بعض أقاربه. [1] يروي " ابن خلكان ": « أنّه لما بلغ سن الطلب رحل إلى بخارى لطلب العلم حتى أَلَمَّ بكثير من أصول الفقه، والحديث، والتفسير، والتوحيد، والمنطق، والفلسفة » [2]، متنقّلا بين خراسان وأصبهان وبغداد، ثمّ تاق إلى زيارة بيت **الله** الحرام، فرحل إلى مكة سنة **502 هـ**، واطمأنت نفسه إلى الإقامة فيها. فكان لرحلاته العلمية هذه الأثر البالغ في غزارة علمه وتشعب ثقافته وتنوّع تصانيفه. وقد « كان حنفي المذهب، وكان متسامحا مع مخالفيه في المذهب الفقهي، أحبّ الإمام الشافعي ونوّه بمكانته ». [3]

---

* **فصّل الحديث عن رحلاته:** مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، دار المعارف، مصر، ط 2، 1968، ص 31.

[1] الزمخشري، الكشاف، تح/ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998، ج1، ص 11.

[2] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 170.

[3] محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت، ص 30.

6- مؤلفاته ووفاته:

سخّر " الزمخشري " حياته لطلب العلم والإقبال على روافده بهمّة عالية وإخلاص متناه وطموح كبير للرقي بنفسه ومنزلته. فانصرف للتأليف والتصنيف، لتبلغ كتبه قرابة **الخمسين** مؤلَّفا، توزّعت بين علوم اللغة والنحو والأدب والتفسير والحديث والفقه والقراءات والأصول والتراجم. نذكر أهمّها: [1]

أهمّ مؤلفات " الزمخشري "	
التصنيف	**عنوان الكتاب**
1_ التفسير	**أ**_الكشَّاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل
2_ الفقه وأصوله	**ب**_رسالة في نص العشرة، وأخرى في كلمة الشَّهادة **ت**_شافي العيّ في شرح كلام الإمام الشَّافعي
3_ اللغة	**ث**_أساس البلاغة **ج**_أعجب العجب في شرح لامِية العرب **ح**_كتاب الأمكنة والجبال والمياه **خ**_الفائق في غريب الحديث
4_ النحو	**د**_الأنموذج في النحو **ذ**_المحاجاة ومتمّم مهام أرباب الحاجات في الأحاجي والألغاز **ر**_المفرد والمؤلَّف في النحو **ز**_المفصل في علم العربية **س**_مقدمة الأدب في اللغة

[1] يُنظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 5، ص ص168، 169. _ ياقوت الحموي الرومي، **معجم الأدباء**، ج 1، ص 2691. الزمخشري، **أساس البلاغة**، ج 1، ص 4.

5_ العروض	**ش**_القسطاس المستقيم في العروض
6_ الأدب	**ص**_أطواق الذهب في المواعظ والخطب **ض**_ربيع الأبرار **ط**_القصيدة البعوضية **ظ**_مقامات الزمخشري **ع**_ديوان الزمخشري

« مات " الزمخشري " ليلة عرفة سنة **ثمان وثلاثين وخمسمائة** بجرجانية * خوارزم بعد رجوعه من مكة. وذكر " ابن خلكان " أنّه أوصى أن تُكتَبَ هذه الأبيات الشعرية على لوح قبره »: [1]

يَا مَنْ يَرَى مَدَّ البَعُوضِ جَنَاحَها فِي ظُلْمَةِ اللَّيلِ البَهِيمِ الأَلْيَلِ

وَيَرَى عُرُوقَ نِيَاطِهَا فِي نَحْرِهَا وَالمُخَّ فِي تِلْكَ العِظَامِ النِحَلِ

اِغْفِرْ لِعَبْدٍ تَـــــابَ مِنْ فَرَطَـاتِهِ مَا كَانَ مِنْهُ فِي الزَّمَانِ الأَوَّلِ

* " **جرجانية** بضم الجيم الأولى، وفتح الثانية وسكون الراء بينهما وبعد الألف نون مكسورة وبعدها ياء مثناة من تحتها مفتوحة مشدّدة ثم هاء ساكنة وهي قصبة خوارزم. (ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 174).

[1] يُنظر: ياقوت الحموي الرومي، **معجم الأدباء**، ج 1، ص 2689./ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج 5، ص 173.

7_ مكانته العلمية:

لم تظهر كتب التراجم المتعدّدة اهتماما كبيرا بالصفات الجسدية لـ " الزمخشري " ولعلّ أكثر شيء تكرّر ذكره قطع رجله *، في حين ما وصلنا عن صفاته المعنوية فأضعاف ذلك. فقد « كان إضافة لعلمه الغزير وأدبه الوافر محمود السيرة، صاحب دين وورع، كما كان محبا للعرب والعربية ». [1] هذا ما يثبته قوله في مقدمة كتابه " المفصل ": « **الله** أحمد على أن جعلني من علماء العربية أو جبلني على الغضب للعرب والعصبية ». [2]

بهذا، فقد مدحه كلّ من ترجم له، وأثنى عليه العلماء وأشادوا بفضله، فهو كما وصفه " ياقوت الحموي ": « كان إماما في التفسير والنحو واللغة والأدب، واسع العلم، كبير الفضل متفنّنا في علوم شتّى » [3] ، وقال فيه " ابن خلكان ": « كان إمام عصره من غير مدافع تشدّ إليه الرحال في فنونه ». [4] ويكفي تأمّل لقبه " **فخر خوارزم** " * لندرك أنّنا أمام شخصية عبقرية حفلت بحياة علمية خصبة حيوية.

---

* تناول قصة قطع رجله: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 169، 170.

[1] فاضل صالح السامرائي، الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري، ص 11.

[2] الزمخشري، المفصّل في علم العربية، تح/ فخر صالح قدارة، دار عمّار للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2004، ص 29.

[3] ياقوت الحموي الرومي، معجم الأدباء، ج 1، ص 2687، 2688.

[4] ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 5، ص 168.

* ينظر: جلال الدين السيوطي، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**، تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 1، 1965، ج 2، ص279./_ وجمال الدين القفطي، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، ج 3، ص 268.

المبحث الثاني: ملامح البيئة الفكرية لـ " الزمخشري ":

رغم مظاهر الانحلال والتفكّك السياسي الذي شهدته الخلافة العباسية، والذي تُظهره نشأة العديد من الدويلات المستقلة * المتصارعة حول الحكم إلا أنّ الحياة الفكرية عرفت نهضة علمية كبيرة. لأجل ذلك، يعدّ عصر * " الزمخشري " من أزهى العصور تطوّرا ورُقيّا وأكثرها علما وثقافة. ويعود الفضل في ذلك إلى تشجيع الحكام واهتمامهم بالعلماء والأدباء وفتحهم مجال التنافس العلمي بينهم.

وقد عاش " الزمخشري " في الثلث الأخير من القرن **الخامس** والثلث الأول من القرن **السادس** الهجريين، في الفترة ما بين **468 هـ _ 538 هـ** في عهد السلطان " ملكشاه السلجوقي "، في بيئة خوارزم التي « كانت تعج بألوان متعددة من الثقافات والأفكار الدينية وكانت مرتعا لنقاشات أهل الفرق، وساحة تدور فيها مناظراتهم وحواراتهم حول العقيدة وأصول الدين ».[1]

* كالدولة البويهية، والدولة السامانية ، والدولة الخوارزمية، والدولة السلجوقية.

* يُنظر تفصيل الحديث عن الحياة السياسية والعلمية لعصر " الزمخشري " والملامح المختلفة للبيئة التي نشأ فيها: صالح بن غرم الله الغامدي، **المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري**، دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل _ المملكة العربية السعودية، ط 1، 1998، ج 1، من ص 18_ 22/ ومصطفى الصاوي الجويني، **منهج الزمخشري** في **تفسير القرآن وبيان إعجازه**، ص 23، 24/ وفاضل صالح السامرائي، **الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري**، من ص 7_ 9.

[1] محمد محمود الدومي، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية، أطروحة دكتوراه، جامعة اليرموك، الأردن، كلية الشريعة، قسم التفسير وعلوم القرآن، 2004، ص 35.

وعُرِف عنها أنّها: « كانت تموج بالاعتزال وكانت معقلا للمعتزلة حتى لَيندُر أن يوجد خوارزمي غير معتزلي ». [1] ولا شكّ أنّ لهذه البيئة بمعالمها السياسية والفكرية والثقافية انعكاسها الجلي على شخصية " الزمخشري " وثقافته وفكره. وقد سبق الذكر، أنّه ينتمي لهذه العقيدة الاعتزالية، ويؤمن بها ويدافع عن مبادئها الدينية في ضوء مؤلفاته لاسيما تفسيره " الكشّاف ". فما مفهوم المعتزلة؟ وما أصل تسميتها؟ وما هي ظروف نشأتها؟ وما هي أسسها الفكرية ؟

أولا: تعريف المعتزلة

إذا ما جئنا إلى محاولة تعريف المعتزلة وبيان تسميتها، وكشف أصولها وتحديد أبعاد نشأتها الزمانية والمكانية، ألفينا اختلافا كبيرا في الآراء والأقوال بين الباحثين قديما وحديثا صحبه تعدّد الروايات وكثرة المناقشات. وعليه، سنعمد إلى تتبّع هذه المعطيات التاريخية المعرفية بإيجاز، مع الحرص على الأخذ بالرأي الأكثر شيوعا وتداولا.

أ_ لغة:

المعتزلة كلمة مأخوذة من المادة اللغوية (**عزل**)، يقول " ابن منظور " في بيان دلالتها: « عزل الشيء يعزله عزلا وعزله فاعتزل وانعزل وتعزّل نحاه جانبا فتنحّى، وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّهُمْ عنِ السَّمْعِ لمَعْزُولُونَ** ﴾ (الشعراء: **212**) معناه: أنّهم لمّا رُموا بالنجوم منعوا من السمع، واعتزل الشيء وتعزله – ويتعديان بعن _ تنحى عنه ». [2]

[1] صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري، ج 1، ص 22.

[2] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ع ز ل)، ج 11، ص 440.

نفهم في ضوء هذه الاشتقاقات ودلالاتها، أنّ الاعتزال لا يخرج عن دائرة الانفصال والانفراد والتنحي والمفارقة، فهل يدعم المعنى الاصطلاحي هذه الدلالات ويوافقها؟ وبعبارة أخرى، بماذا انفرد المعتزلة؟ وعمّا انفصلوا؟ هذا ما سنحاول معرفته من خلال العنوان الآتي:

ب_ اصطلاحا:

يُورد " الشريف الجرجاني " تعريفا موجزا للمعتزلة في كتابه " التعريفات " بقوله بأنّهم: « أصحاب " واصل بن عطاء الغزال " اعتزل عن مجلس " الحسن البصري " ».[1] المُلاحظ أنّ هذا التعريف يخدم المعنى اللغوي ويؤيّده بشكل جليّ؛ فالمعتزلة فرقة انفصلت عن حلقة " الحسن البصري "، وتفرّدت عن غيرها من الفرق بأصولها ومبادئها وأدلتها، وذلك بسبب الخلاف في الحكم على مرتكب الكبيرة.

وهو قول أغلب المؤرخين أمثال " الشهرستاني " الذي يرى أنّ: « المعتزلة أصحاب " واصل بن عطاء الغزال " لمّا اعتزل مجلس " الحسن البصري " يُقرِّر أنَّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فطرده. فاعتزله وتبعه جماعة سُموا بالمعتزلة ».[2] نفهم في ضوء هذه التعاريف، أنّ أصحابها يرتكزون في اصطلاح المعتزلة على اعتبارات عديدة، أهمّها مؤسس الفرقة، والحادثة التاريخية، والمسألة الكلامية التي كانت سببا مباشرا في نشأتها حسب أقوالهم.

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 238.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 38.

ثانيا: أصل تسمية المعتزلة

يُرجع " أبو القاسم البلخي " أصل تسمية المعتزلة بهذا الاسم إلى اعتزالهم آراء من قبلهم من الفرق كالخوارج والمرجئة *في حكم مرتكب الكبيرة. يقول: « والسبب الذي له سُمِّت المعتزلة بالاعتزال أنّ الاختلاف وقع في أسماء مرتكبي الكبائر في الصلاة. فقالت الخوارج: إنّهم كفار مشركون وهم مع ذلك فسّاق، وقال بعض المرجئة: إنّهم مؤمنون لإقرارهم **بالله** ورسوله وبكتابه وبما جاء به رسوله وإن لم يعملوا به. فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف فيه هؤلاء. وقالوا: نأخذ بما اجتمعوا عليه من تسميتهم بالفسق وندع ما اختلفوا فيه من تسميتهم بالكفر والإيمان والنفاق والشرك ».[1]

وبالعودة إلى كتاب " طبقات المعتزلة " لـ " ابن المرتضي "، نجده يعدّد الأسباب التي من أجلها أُطلق اسم المعتزلة على هذه الفرقة، نجملها في النقاط الآتي ذكرها: [2]

- لاعتزال " واصل بن عطاء " و" عمرو بن عبيد " حلقة " الحسن ".
- لقول " قتادة "_ وكان من أصحاب " الحسن ": ما يصنع المعتزلة؟
- لرجوع " عمرو بن عبيد " إلى قول " واصل " في الفاسق وخالف " الحسن ".

* **_ الخوارج:** جماعة خرجت على " **علي بن أبي طالب** " _ رضي الله عنه _ ممن كان معه في حرب صفين حين قالوا القوم يدعوننا إلى كتاب الله وأنت تدعونا إلى السيف. (الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج 1، ص 106).

_ المرجئة: جماعة كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد، وكانوا يقولون لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة. (المرجع نفسه، ج 1، ص 137).

[1] أبو القاسم البلخي، القاضي عبد الجبار، الحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 115.

[2] ابن المرتضي، طبقات المعتزلة، تح/ سوسنه ديقلد قلزر، دار المنتظر، بيروت_ لبنان، ط 2، 1988، ص 3_ 5.

و« يُسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويُلقَّبون بالقدرية وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركا، وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشرّه من **الله** تعالى احترازا من وصمة اللقب، إذا كان الذم به متّفقا عليه، لقول النبي عليه الصلاة والسلام: **" الْقَدَرِيَّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ "** ». [1]

والجدير بالذكر، أنّ للمعتزلة أسماء أخرى عديدة * تتفاوت نسبة شيوعها، وتختلف أسباب ظهورها. وقد تفرّعت إلى **اثنتين وعشرين** فرقةً، تباينت فيما بينها في بعض المسائل العقدية، فكان لكلّ منها مبادئ خاصة دون الإخلال بالمبادئ العامة المتّفق عليها أهمّها: « الواصلية والهذلية والنظامية والثمامية والجبائية والبهشمية » [2] ، ويعدّ هذا الانقسام _ بلا شكّ _ مظهرا من مظاهر ضعفها، ومؤشرا من مؤشرات اندثارها.

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 38.

* تناولها بالشرح: أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، دار النهضة العربية، بيروت_ لبنان، ط 5، 1985، ج 1، من ص 111 _113 / و**علي الضويحي**، **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما**، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض _ المملكة العربية السعودية، ط 1، 1995، من ص 73_75.

_ نذكر منها، **المعطلة:** لكونهم عطّلوا **الله** عن كل صفاته **الجهمية:** لموافقتهم الجهمية في القول بخلق القرآن، ونفي الرؤية والصفات وغيرها من المسائل، **الثنوية:** لقولهم الخير من **الله** والشر من العبد، **الحَرْقيّة:** لقولهم الكفار لا تحرق إلا مرّة، **المفنية:** لقولهم بفناء الجنة والنار، **الملتزقة:** لقولهم إنّ **الله** بكلّ مكان، **القبرية:** لإنكارهم عذاب القبر. "

[2] علي محيبس بصري، المعتزلة والتوظيف اللغوي لمسائلهم العقدية، رسالة ماجستير، الجامعة العراقية، كلية أصول الدين، 2011، ص 25.

ثالثا: نشأة المعتزلة

أ_ الإطار الزمكاني:

إذا ما جئنا إلى تحديد الإطار الزماني والمكاني لنشأة المعتزلة، نجد أنّ المصادر التاريخية في أغلبها تجعل بداية القرن الثاني الهجري الانطلاقة الأولى لظهورها، وذلك في مدينة البصرة في أواخر العصر الأموي في الفترة ما بين **100 هـ و110 هـ**، وفي العصر العباسي شهدت تطورا كبيرا وانتشارا واسعا ونشاطا كثيفا ومكانة عالية وسيطرة على الحكم ويرجع هذا الأمر؛ « لأنّ مذهبهم بتعاليمه الخاصة ومنهجه المميّز حظي بتأييد الخلفاء العباسيين، وبخاصة في عهد " المأمون " ».[1]

ب_ عوامل النشأة:

تردّد عند أكثر الباحثين في الفرق الإسلامية من قدماء ومحدثين حادثة " الحسن البصري " كمنطلق تاريخي الأساس في نشأة المعتزلة *، وتتلخّص في أنّ: « رجلا دخل على الإمام " الحسن البصري " في مجلسه، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج بها عن الملة وهم وعيدية الخوارج وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر

[1] علي الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما، ص 48.

* نشير إلى أنّ المعتزلة في كتبهم، يرون أنّ مذهبهم أقدم في نشأته من " واصل بن عطاء "، و" عمرو بن عبيد "، ولذلك يعدّون من رجال مذهبهم كثيرين من أصحاب رسول الله –صلّى الله عليه وسلّم– بما فيهم الخلفاء الأربعة وآل البيت ". (المرجع نفسه، ص 50).

طاعة وهو مرجئة الأمّة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاد؟ فتفكّر " الحسن " في ذلك وقبل أن يُجيب قال " واصل بن عطاء " أنا لا أقول أنّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق بل هو في منزلة بين منزلتين ثمّ قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يُقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب " الحسن "، فقال " الحسن ": اعتزل عنّا " واصل " فسُمِيَ هو وأصحابه معتزلة ». [1]

وقد وقف " أحمد أبو زيد " على مختلف الأقوال في نشأة المعتزلة، وبعد شرحها ومناقشتها أجملها في النقاط الأربعة الآتية: [2]

- أنّ الاعتزال ظهر في حلقة " الحسن البصري "؛ عندما انفصل عنه " واصل ابن عطاء " بسبب الخلاف في الحكم على مرتكب الكبيرة وهو قول أغلب المؤرخين.
- أنّه نشأ نشأة طبيعية بدأت بوادرها قبل " واصل "، وإنّما نسب إليه لأنّه اجتهد في الردّ على المخالفين، وهو قول " القاضي عبد الجبار ".
- أنّ الاعتزال ظهر قبل واصل؛ وذلك عندما تنازل " الحسن بن علي "، لـ" معاوية " وسلّم إليه الأمر، وهو قول " الملطي ".
- أنّه ظهر في حلقة " الحسن البصري "؛ عندما اعتزل عنها " عامر بن عبد قيس " وهو قول " أبي بكر بن دريد ".

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 42.

[2] أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص23، 24.

والملاحظ أنّ مختلف هذه الآراء تربط نشأة المعتزلة بحادثة تاريخية عرضية عابرة دون الأخذ بالبوادر الأولى التي تُمهّد لنشأة المذاهب والعلوم في العادة. لأجل هذا يُرجِّح عديد الباحثين قول " القاضي عبد الجبّار "، وهذا ما ذهب إليه " عبد الرحمن حيسي " يقول: « فإنّ " القاضي عبد الجبّار " كان أكثر دقّة وموضوعية في حديثه عن هذه النشأة. فهو يرى أنّ الاعتزال نشأ نشأة طبيعية تماما كما تنشأ باقي المذاهب والعلوم وأنّ مسائله كانت معروفة قبل " واصل بن عطاء " ومنها مبدأ المنزلة بين المنزلتين » [1]، ويُضيف قائلا: « وهذا لا شكّ تصور سليم، لأنّه يُخضِع نشأة الاعتزال لقانون التطوّر والتدرّج الذي يحكم نشأة كلّ المذاهب الفكرية والعلوم. وعلى هذا، فإنّنا نعتبره أقرب إلى الصواب من الأقوال الأخرى ». [2]

[1] عبد الرحمن حيسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، ص 101.

[2] المرجع نفسه، ص 102.

رابعا: الأسس الفكرية للمعتزلة

ينبغي لفهم مفاهيم المعتزلة ومواقفها، ورصد أبعادها العقائدية والكلامية، وإدراك مقاصدها المذهبية، معرفةَ الأسس والضوابط الدينية التي تستند إليها، والإلمام بقواعدها وحججها. وذلك على النحو الآتي ذكره:

1_ الأصول الاعتزالية الخمسة

تعدّ هذه الأصول الخمسة * بمثابة دعائم أساسية لقيام الفكر الاعتزالي؛ فلا يخفى مدى أهميتها في معرفة معالم المنهج الذي تسير وفقه في معالجة مسائل العقيدة المختلفة وبيان طرائق التعامل معها. وقد حصرها علماء المعتزلة في خمسة أصول يشتركون فيها حتى لا يعدّ معتزليّا _ كما يرى " الخيّاط " _ من لا يجمع القول بها يقول: « وليس يستحقّ أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة؛ التوحيد والعدل، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال، فهو معتزلي ». [1] وهذه الأصول وإن كان عددها خمسة، فإنّ أهمّها مبدآ التوحيد والعدل، حتّى إنّ المعتزلة قد عُرِفوا بهما، فكانوا يُسمّون أهل العدل والتوحيد. من هنا، لا خلاف في كونهما المصدر الأول للفكر الاعتزالي.

* « ولعلّ أول من صاغ فكر المعتزلة في هذه الأصول هو: " **أبو الهذيل العلاف** "؛ فهو الذي صنّف كتابا للمعتزلة وبيّن مذهبهم وجمع علومهم، وسمّى ذلك الأصول الخمسة ». (عبد الرحمن حيسي، **الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير**، ص 128).

[1] عبد الرحيم الخيّاط المعتزلي، الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تح/ نيبرج، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، د ت، ص 126، 127.

1_1 أصل التوحيد:

هو الأصل الأول عند المعتزلة وجوهر مذهبهم، وقد شُغل المعتزلة بالدفاع عن وحدانية **الله** تعالى، والردّ على من خالفوهم من الفرق الإسلامية من جهة، ومفارقة المذاهب المنحرفة من جهة أخرى. وسنحاول شرحه على النحو الآتي ذكره:

أ_ في اللغة:

« هو مشتق من توحّده ووحّده توحيدا جعله واحدا، ويعني " الإيمان بـ**الله** وحده، و**الله** الواحد الأحد الأوحد، والمتوحِّد: ذو الوحدانية ». [1] والملاحظ، أنّ هذا التعريف المعجمي قريب من التعريف الاصطلاحي للفظ (التوحيد) كما سنرى عند المعتزلة.

ب_ في اصطلاح علماء الكلام:

يُقصد به: « العلم بأنّ **الله** تعالى واحدا لا يُشاركه غيره فيما يستحق من صفات نفيا وإثباتا على الحدّ الذي يستحقّه والإقرار به ». [2] لأجل هذا، يعدّ التوحيد الركن الأول من أركان الإسلام ومن أهم المفاهيم الدينية وأعظمها.

---

[1] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 3، 1980، ج 1، باب الدال، فصل الواو، ص 340، 341.

[2] القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، تح/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1996، ص 128.

ج_ في اصطلاح المعتزلة:

يُراد به: « الإقرار بأنّ **الله** تعالى واحد، لا ثانيَ له في القدم والإلهية، وهو من جملة التوحيد، ولا شريك له فيما يُثبت له، أو يُنفى عنه من الصفات مع اشتراط العلم والإقرار بهذه الوحدانية وعدم المشاركة، ومن لم يحقق هذين الشرطين فليس موحِّدا ». [1] وجدير بالذكر أنّ مبدأ التوحيد يتداخل مع ما ذهبت إليه الفرق الكلامية الأخرى من حيث التسمية ويتوافق معهم من حيث الاصطلاح، إلا أنّه عارضها في التصوّرات، وخالفها في المقاصد.

د_ الخصائص الاعتزالية للتوحيد:

هكذا اختصّت حقيقة التوحيد في الفكر الاعتزالي بجملة من الخصائص والضوابط تتلخّص في أنّ: « **الله** جلّ ذكره شيء لا كالأشياء، وأنّه ليس بجسم ولا عرض، بل هو الخالق للجسم والعرض، وأنّ شيئا من الحواس لا يُدركه في الدنيا ولا في الآخرة، وأنّه لا تحصره الأماكن، ولا تحدُّه الأقطار، بل هو الذي لم يزل، ولا مكان ولا زمان ولا نهاية ولا حدّ له، وأنّه القديم وكلّ ما سواه مُحدَث ». [2] من هنا، تعدّ مسألة صفات **الله** من أهمّ المسائل الكلامية التي دار حولها أصل التوحيد، إضافة إلى جملة من المسائل، نذكرها على النحو الآتي:

[1] علي الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، ص 82.

[2] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبّار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 63.

هـ_ المسائل الكلامية للتوحيد:

بحث المعتزلة عديد القضايا والمسائل الكلامية * التي ترتبط بمبدأ التوحيد، أهمّها: التجسيم والصفات، رؤية **الله** تعالى في الآخرة، كلام **الله** وخلق القرآن، نحاول بيانها بإيجاز فيما سيأتي:

- **مسألة نفي الصفات والتجسيم:**

أنكر المعتزلة جميع صفات **الله** تبارك وتعالى التي وصف بها نفسه، ووصفه بها رسوله _ صلّى **الله** عليه وسلّم _، وأجمع سلف الأمة وأئمة الهدى على وصفه تعالى بها على الحقيقة كالعلم والقدرة والإرادة والحياة، ومن الصفات التي أنكروها صفتي **السمع والبصر**، وقد أثبتها **الله** تعالى في كتابه العزيز بقوله: ﴿ **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** ﴾ (الشورى: **11**)، وذهبوا في تأويلهما بالعلم، وصفة **الاستواء على العرش**، وقد أثبتها **الله** تعالى في كتابه أيضا بقوله: ﴿ **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى** ﴾ (طه: **5**)، إلا أنّهم اضطروا إلى تأويلها بدلالات من مثل: الاستيلاء والملك والقهر والقدرة. [1]

* ينظر تفصيل هذه المسائل الاعتزالية بالأقوال والأدلة والحجج: محمد العبدة، وطارق عبد الحليم، **المعتزلة بين القديم والحديث**، دار الأرقم، برمنجهام، ط 1، 1987، من ص46_ ص 56. ص 48 . / وأحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، ج 1، ص 123.

[1] علي الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، ص 83، 84. 88.

وذلك راجع لقولهم: « بأنّ **الله** تعالى قديم، والقدم أخصَّ وصفَ ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا هو عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، هي صفات قديمة ومعاني قائمة به، لأنّه لو شاركته الصفات في القدم الذي هو أخصّ الوصف لشاركته في الإلهية ». [1]

ولا شكّ أنّ تصوّرهم لهذه المسألة مخالف لما قال به أهل السنّة والجماعة، وفي ذلك يقول " ابن تيمية ":« والأصل في هذا الباب أن يُوصف **الله** بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسله، نفيا وإثباتا، فيثبت **لله** ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه ».[2]

- **مسألة نفي رؤية الله تعالى في الآخرة:**

يذهب المعتزلة إلى وجوب « نفي رؤية **الله** تعالى بالأبصار في دار القرار، ونفي التشبيه عنه من كلّ وجه، جهة ومكانا، وصورة وجسما، وتحيّزا وانتقالا، وزوالا وتغيّرا وتأثّرا ». [3] ومن يخالف هذا المعتقد، فهو عندهم كافر مشبِّه. وأوّلوا النصوص التي تُثبت ذلك كقوله تعالى: ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ (القيامة: **22، 23**) بدلالات من مثل: رجاء الثواب وانتظاره. ومن عمدة ما استدلوا به على نفي الرؤية الحسية / المادية قوله تعالى: ﴿ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ (الأنعام: **103**). [4]

---

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 38.

[2] ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، تخر/ عامر الجزّار وأنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة_ مصر، ط3، 2005، ج 3، ص 8.

[3] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 39.

[4] علي الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، ص 99، 101.

في حين ذهب أهل السنّة إلى خلاف ذلك؛ حيث إنّهم أثبتوا رؤية المؤمنين **لله** تعالى يوم القيامة بأبصارهم، « كما يرون الشمس صحوا ليس دونها سحاب، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته، يرونه _ سبحانه_ وهم في عرصات القيامة، ثمّ يرونه بعد دخول الجنة، كما يشاء **الله** _ سبحانه وتعالى _ ». [1]

- **مسألة القول بخلق القرآن:**

وهي مسألة بالغة الخطورة شغلت الفكر الإسلامي ردحا من الزمن ودارت حولها نقاشات عديدة، وقد أجمع المعتزلة على القول على أنّ: « القرآن مخلوق مُحدَث مفعول، لم يكن ثمّ كان، وأنّه غير **الله** _ عزّ وجلّ _، وأنّه أحدثه بحسب مصالح العباد، وهو أنّه يوصف بأنّه مُخبِر به، وقائل وآمر وناه من حيث فعله ». [2] ومن عمدة ما استدلّوا به لذلك قوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** ﴾ (الزمر: **62**).

وقد خالف أهل السنّة هذا المعتقد وقالوا ببطلانه. يقول " ابن تيمية ": « ومن الإيمان **بالله** وكتبه: الإيمان بأنّ القرآن كلام **الله** منزّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأنّ **الله** تعالى تكلّم به حقيقة ». [3] نفهم في ضوء ما سبق ذكره، أنّ عقيدة التوحيد عند المعتزلة تنبني على التنزيه المطلق للذات الإلهية عن كل مظاهر التجسيم والتشبيه، مخالفين بذلك كلّ رأي يتعارض مع أفكارهم. وهذا ما تظهره تأويلاتهم النصوص القرآنية.

---

[1] ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 93.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح/ توفيق الطويل وآخرون، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1965، ج 7، ص 3.

[3] ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 93.

2_1 أصل العدل:

هو الأصل الثاني الذي يقوم عليه مذهب المعتزلة، وهو من حيث الترتيب والأهمية يلي مباشرة أصل التوحيد. نظرا لأنّ: « البحث في العدل عند المعتزلة بحث في أفعاله **تعالى**، والتوحيد بحث في ذاته _ سبحانه _ وصفاته، والكلام في أفعاله يأتي بعد إثباته **تعالى** وإثبات صفاته ». [1] وقبل بيان مفهومه عند المعتزلة، نورد تعريفه في أصل اللغة.

أ_ في اللغة:

العدل في اللغة: « ضد الجور، وما قام في النفوس أنّه مستقيم، عدل يعدل فهو عادل من عدول، وعدّل الحكم تعديلا أقامه، وعدَله يعدِله وعادله وازنه، والعدل المثل والنظير وعدل عنه عدلا وعدولا حاد، وإليه عدولا رجع، والطريق مال ». [2] هذه هي مختلف الاشتقاقات اللغوية والدلالات السياقية كما تناولها " الفيروز أبادي " في قاموسه، فإذا كان العدل_ لغة _نقيض الظلم والجور ، فهو في الاصطلاح:

[1] مليكة خثيري، الأسس الفكرية لمقاصد التكليف عند المعتزلة، مجلة البلاغ الحضاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، ع 1، س سبتمبر 2015، ص 146.

[2] الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج 4، باب اللام، فصل العين، ص 13.

ب_ في اصطلاح علماء الكلام:

يُقصد بالعدل في اصطلاح العلماء: « أنّ **الله** تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنّه متصرِّف في مِلكه ومُلكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه وهو التصرّف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلمُ بضدّه؛ فلا يتصوّر منه جور في الحكم وظلم في التصرّف ». [1] وقد اتّفق جميع المسلمين على أنّ **الله**_ سبحانه _عادل في حكمه، إلا أنّ المعتزلة بالغوا في مناقشة هذا الأصل وتعسّفوا في تأويله.

ج_ في اصطلاح المعتزلة:

يُلخِّص " القاضي عبد الجبّار " مبدأ العدل بقوله: « وأمّا علوم العدل؛ فهو أن يعلم أنّ أفعال **الله** كلها حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح، ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه (...) ». [2] من هنا، تفرّد مفهوم العدل في الفكر الاعتزالي بمجموعة من الضوابط والخصائص. نحاول بيانها من خلال العنوان الآتي:

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 37.

[2] القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص 133.

د _ الخصائص الاعتزالية للعدل:

للمعتزلة تصوّرات عقلية أكثر تعقيدا حول مفهوم العدل، لأجل ذلك جاء مشتملا على جملة من الخصائص الاعتزالية، وخلاصتها أنّ: « الإنسان هو خالق أفعاله، وله عليها سلطة وإرادة، وهو حرّ مختار. وهذه الحرية هي التي تجعل عدلا من الإله أن يعاقبه إذا أخطأ، ويثيبه إذا أحسن ولولا هذه الحرية لبطُل التكليف، ولفقد الثواب والعقاب أي معنى ». [1] بهذا، يتّضح أنّ العدل عند المعتزلة صفة من صفات **الله** تعالى تُنزِّهه عن الظلم والجور، وانسجاما مع هذا التصوّر قالوا بحرية العبد وقدرته على خلق أفعاله خيرها وشرّها وعليها يترتّب ثوابه أو عقابه.

هـ_ المسائل الكلامية للعدل:

تفرّع عن هذا المبدأ مسائل عديدة، مثل: اللطف الإلهي، نفي القدر، التولّد، خلق أفعال العباد، الحسن والقبح العقليان، الصلاح والأصلح. وسنكتفي في هذا المقام بشرح أهمّها بإيجاز، وذلك على النحو الآتي:

- **مسألة حرية أفعال الإنسان:**

شكّل التساؤل: هل الإنسان مُجبر على أفعاله من **الله** تعالى أم لا؟ نقطة مهمة في مسألة العدل الإلهي عند المعتزلة، حيث أنكروا بإجماع خلق **الله** تعالى لأفعال عباده وذهبوا إلى القول بمسؤوليتهم عنها مسؤوليته تامّة.

[1] وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، ص 21.

وفي ذلك يقول " القاضي عبد الجبار ": « اتّفق كلّ أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم؛ وأنّ **الله** _ جلّ وعزّ _ أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا مُحدث سواهم، وأنّ من قال إنّ **الله** _ سبحانه _ خالقها ومحدثها، فقد عظُم خطؤُه ». [1]

من خلال ما تقدّم ذكره، يتبيّن لنا أنّ المعتزلة قد أنكروا بإجماع خلق **الله** تعالى لأفعال عباده، وذهبوا إلى القول بمسؤوليتهم عنها مسؤولية تامة، وبأنّ لقدرة **الله** حدودا تقف عندها ولا تتجاوزها إلى ما بعدها. وقد استدلّوا على تقرير حرية الإنسان في أفعاله الاختيارية بأدلة نقلية كثيرة وردت في الذكر الحكيم، من ذلك قوله تعالى: ﴿ **قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ** ﴾ (الكهف: **29**)، وقوله تعالى: ﴿ **مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** ﴾ (فصّلت: **46**) فإذا تعارضت الآيات القرآنية مع هذا الموقف اضطروا للتأويل العقلي.

مثال ذلك: ﴿ **كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ** ﴾ (غافر: **74**)، لأنّهم _ في اعتقادهم _: « فاسقون ظالمون كافرون فقد أضلّهم **الله**؛ أي تركهم يضلون، فالفسق والظلم والكفر علّة إضلالهم ». [2] وقد طعن أئمة الإسلام في ما ذهب إليه أهل الاعتزال. يقول " ابن تيمية " موضّحا ردّهم على هذه المسألة: « وأمّا سائر أهل السنّة فيقولون: إنّ أفعال العباد فعل لهم حقيقة...، وإنّها مخلوقة **لله** ومفعولة له، ليست هي نفس فعله وخلقه الذي هو صفته القائمة

[1] القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 8، ص 3.

[2] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص 151.

به ».[1] انطلاقا من هذا القول، يتّضح أنّ موقف أهل السنّة مخالف تماما لموقف المعتزلة فهم يعتقدون أنّ أفعال العباد أفعال لهم حقيقة ولكنّها مخلوقة لله تعالى، وأنّ مشيئتهم فيما يفعلونه تابعة لمشيئة الله تعالى، فما يشاؤون إلا أن يشاء الله وما يفعلون إلا أن يشاء الله.

- **مسألة الصلاح والأصلح:**

يقول المعتزلة بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى ورعاية شؤون عباده، لأنّه من مقتضى عدله تعالى ورحمته وحكمته أن لا يفعل إلا ما هو صالح وخير لهم وإلا كان ظالما لهم، « فإذا كلّف أحدا من عباده بتكليف فامتثله، لابدّ من أن يثيبه على ذلك، وإذا أصاب عبدا من عبيده بأذى، لا بدّ أن يجعل ذلك محقّقا لصلاحه ومنفعته، وإلا كان مخلّا بواجبه وهذا قبح في التكليف ».[2]

يتّضح من خلال ما تقدّم، « أنّ مفهوم الصلاح والأصلح عند المعتزلة يقوم على فكرة الحكمة وأنّه لا يخلق إلا لغرض، وأنّ الفعل من غير غرض سفه يتنزّه الله عنه وأنّ أفعاله كلّها ومنها أحكامه إنّما هي لمصالح العباد ».[3] وقد أقرّ أهل السنّة بوجود المصلحة في أوامر الله تعالى ونواهيه، ولكن على غير ما قال به المعتزلة، يقول " ابن تيمية ": « وذهب جمهور العلماء إلى أنّه إنّما أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله وأن إرساله الرسل مصلحة عامة،... وهكذا سائر ما

[1] ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، تح/ محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، مصر، ط 1، 1986، ج 1، ص 459، 460.

[2] علي الضويحي، آراء المعتزلة الأصولية، ص 111.

[3] مليكة خثيري، الأسس الفكرية لمقاصد التكليف عند المعتزلة، ص 158.

يقدّره **الله** تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض النّاس، **فللّه** في ذلك حكمة أخرى ».[1] نستنتج، أنّ القول بوجود المصلحة على **الله** تعالى عند أهل السنّة، جاء من باب فضله_ تعالى _ وإحسانه على عباده، لا من باب ما أوجبه غيره عليه.

- **مسألة الحسن والقبح العقليان:**

بالعودة إلى مفهوم العدل الإلهي عند المعتزلة، يبدو جليا مدى ارتباطه بمسألة الحسن والقبح، لأجل ذلك، تعدّ من أبرز فروعه، وأكثرها أهمية في إطار تنزيه الذات الإلهية عن الظلم، الأمر الذي يستلزم بيان مفهومهما، ومعرفة قواعدهما وتحديد الفروق بينهما. وقد أسّس المعتزلة تصوّرهم للعدل الإلهي في هذا الإطار على تساؤل مهم هو: هل يستطيع العقل أن يستقل بإدراك الأفعال الحسنة أو القبيحة وحده؟ أم لا بدّ من ورود الشارع ليعلمنا بالحسن والقبيح ويُعيّنه للعقل؟

[1] ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، ج 1، ص 462، 463.

يُعرّف " القاضي عبد الجبّار" الفعل الحسن * بأنّه: « ما يوجد مختصّا لغرض وتنتفي وجوه القبح عنه، ومن حقّه إذا علمه القادر عليه أن يقع ». [1] وفي المقابل، عرّف الفعل القبيح * بقوله: « هو ما يقع على وجه يقتضي في فاعله قبل أن يفعله أنّه ليس في فعله، إذا علم حاله، وعند فعله يستحق الذّم، إذا لم يكن يمنع ». [2]

بناء عليه، يذهب المعتزلة إلى أنّه أفعال **الله** تعالى كلّها حسنة، ولأنّ الظلم والفساد من القبائح فإنّه لا يجوز أن يكون من **الله** تعالى. وأمّا أهل السنّة، فـ « متّفقون على أنّ **الله** تعالى لا يقاس بخلقه في أفعاله كما لا يقاس بهم في ذاته وصفاته، فليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، وليس ما وجب على أحدنا وجب مثله على **الله** تعالى، ولا ما حَرُم على أحدنا حَرُم مثله على **الله** تعالى، ولا ما قَبُح منا قَبُح من **الله**، ولا ما حَسُن من **الله** تعالى حَسُن من أحدنا، وليس لأحد منا أن يوجب على **الله** تعالى شيئا ولا يحرّم عليه شيئا، فهذا أصل قولهم الذي اتّفقوا عليه ». [3]

---

* من جملة ما يُوصف به **الحسن**: الحلال والحق والصواب.

[1] القاضي عبد الجبّار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 17، ص 247.

* ومن جملة ما يُوصف به **القبيح**: الباطل، المحظور، والمحرّم، والفاسد.

[2] المرجع نفسه، ج 17، ص 247.

[3] ابن تيمية، منهاج السنّة النبوية، ج 1، ص 447، 448.

وقد اتّخذ المعتزلة العقل القاعدة الأساس للكشف عن وجوه الحسن والقبح في الأفعال كلّها؛ باعتماد الاستدلال والنظر والتأمّل؛ وذلك « لما فيها من صفات تدلّ على أنّها حسنة أو قبيحة، فالصدق حسن والكذب قبيح والعقل يدرك ذلك وحده حتى قبل ورود الشرع بذلك فالشرع إنّما يأتي ليقرّر ما يراه العقل وليس ليثبته ابتداء ». [1]

بهذا، يمكن أن نلخِّص تصوّر المعتزلة للعدل الإلهي في حقيقة تنزيه **الله** تعالى عن الظلم والجور تنزيها مطلقا، الأمر الذي قادهم إلى تقديس الإرادة الإنسانية لدرجة المغالاة في القول بحرية خلق الإنسان لأفعاله خيرها وشرّها، وفي المقابل تقييد قدرة **الله** تعالى في التصرّف والحدّ من سلطته تعالى في الحكم، لأنّ العدل يتطلّب في _ تصوّرهم_ أن تكون أفعاله تعالى حسنة، وأنّه لا يفعل القبيح ولا يريد إلا ما هو أصلح لعباده. من هنا، انبثقت عن هذا المبدأ عدة مسائل ونظريات كلامية، أهمّها: الحسن والقبح العقليان، والصلاح والأصلح. ولكلّ منهما قواعد فكرية وأدلّة عقلية كثيرة.

[1] محمد العبده، طارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، ص 70.

3_1 أصل الوعد والوعيد:

يعدّ الوعد والوعيد الأصل الثالث من أصول الفكر الاعتزالي، وترتبط دلالة الوعد بالخير؛ والذي يعبّر عنه بثواب وجزاء العبد المطيع الجزاء الحسن بالجنة يوم القيامة، أمّا الوعيد؛ فيرتبط بالشرّ؛ والذي يعبّر عنه بعقاب العبد العاصي بنار جهنّم على ما ارتكبه من آثام وذنوب.

أ_ في اللغة:

جاء في " لسان العرب ": « وعَدَه الأَمر وبه عِدةً ووَعْداً ومَوْعداً ومَوْعِدةٍ ومَوْعوداً ومَوْعودةً، والوَعِيدُ والتَّوَعُّدُ: التَّهَدُّدُ، وقد أَوْعدَه وتَوَعَّدَه. قال " الجوهري ": الوَعْدُ يستعمل في الخير والشرّ ». [1] يتبيّن من خلال هذا التعريف المعجمي، أنّ الوعد والوعيد ينتميان إلى المادة اللغوية نفسها إلا أنّ الوعد مشتق من الفعل المجرد (**وعد**) والوعيد من الفعل المزيد (**أوعد**) وبزيادة الألف اختلف المعنى كما لا حظنا.

ب_ في اصطلاح علماء الكلام:

يتحدّد مفهوم الوعد والوعيد عند أهل السنّة، بأنّه: « كلامه الأزلي، وعدَ على ما أمر وأوعد على ما نهى، فكلّ ما نجا واستوجب الثواب فبوعده، وكلّ من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ». [2] من هنا، فالوعد والوعيد يتعلقان بمسألة الثواب والعقاب، والتي تتبني على أساس أوامر **الله** ونواهيه.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، مادة (**و ع د**)، ج 3، ص 461، 463.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 37.

ج_ في اصطلاح المعتزلة:

الوعد عند المعتزلة _ كما عرّفه " القاضي عبد الجبّار "_ هو: « كلّ خبر تضمّن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق عندهم بين أن يكون حسنا مستحقا، وبين ألا يكون كذلك. والوعيد عندهم هو كلّ خبر يتضمّن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق عندهم بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك ». [1]

يفهم من هذا التعريف، أنّ العبد إذا أطاع **الله** تعالى والتزم بأوامره، دخل الجنّة لا محالة، وإذا عصاه وخالف أوامره دخل النار وجوبا؛ وذلك لأنّ **الله** تعالى صادق في وعده ووعيده، ولن يخلفهما؛ فمن أحسن عمله يُحاسب بالإحسان ومن أساءه يُحاسب بالإساءة. كلّ حسب عمله في الدنيا. بهذا، لا يخرج الوعد والوعيد من المنظور الاعتزالي عن إطار مبدأين هما: الاستحقاق والعوض *.

[1] القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص 134، 135.

* أمّا الاستحقاق؛ فمعناه أنّ العبد يستحق الثواب على طاعته والعقاب على معصيته، وأعواض لغير المكلَّفين كالأطفال والحيوانات (**فصّلَ القول في مبدأي الاستحقاق والعوض**: أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، ج 1، من ص 157 _ ص 160).

ويقول " الشهرستاني ": « واتّفقوا على أنّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحقّ الثواب، والعوض والتفضيل. ومعنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحقّ الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ». [1] لأجل ذلك، أنكر المعتزلة الشفاعة للعصاة والفاسقين يوم القيامة لأنّها تتعارض مع هذا المبدأ.

د_ الخصائص الاعتزالية للوعد والوعيد:

تختلف نظرة المعتزلة للوعد والوعيد عن غيرهم من الفرق الإسلامية بالنظر إلى ما أحاط به من مفاهيم وما امتاز به خصائص وسمات تعكس عقيدتهم وتوجههم الفكري وقد أوجزها " القاضي عبد الجبّار " بقوله: « وأمّا علوم الوعد والوعيد، فهو أن يعلم أنّ **الله** تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنّه يفعل ما وعد به، وتوعّد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الخلف والكذب ». [2] ويقول في موضع آخر: « لا خلاف بينهم أنّ وعيد **الله** بالعقاب حقّ، لا يجوز عليه الإخلاف ولا الكذب، كما أن وعده بالثواب حقّ ».[3]

وعليه، فالوعد؛ أساسه الوفاء بثواب المطيع، والوعيد؛ أساسه تنفيذ عقاب العاصي، وهو أمر واجب لا إخلاف ولا كذب فيه، لأنّ في ذلك إخلالا بتدبير **الله** تعالى وعدله. وهذا ما يفسّر ارتباطهما بمبدأ العدل الإلهي، لتعلّقهما بموضوع الجزاء والعقاب.

[1] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 39.

[2] القاضي عبد الجبّار، شرح الأسماء الخمسة، ص 135، 136.

[3] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبّار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 350.

هـ_ المسائل الكلامية للوعد والوعيد:

من أبرز المسائل التي أثيرت في ضوء هذا الأصل مسألة إنكار الشفاعة لأنّها في اعتقادهم تتعارض مع مبدأ الوعد والوعيد، حيث أجمع المعتزلة على إنكار شفاعة الرسول _ صلّى **الله** عليه وسلّم _ للمذنبين والفاسقين الذين يستحقّون العقاب في الآخرة، وأنّه إن سأل **الله** _ سبحانه وتعالى _ لم يقبل شفاعته في هؤلاء. [1] وقد استدلّوا على ذلك بأدلة كثيرة. منها النقلية، كقوله تعالى: ﴿ **وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ** ﴾ (البقرة: **270**)، وقوله تعالى: ﴿ **يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ** ﴾ (الانفطار: **19**). ولا شكّ أنّ مذهبهم في الشفاعة يتعارض مع مذهب أهل السنّة الذين يقولون بثبوتها لعصاة المسلمين، من هنا، نطرح التساؤل الآتي: لمن تثبت الشفاعة في اعتقاد المعتزلة؟

يكفي للإجابة أن نورد قول " القاضي عبد الجبّار"، يقول: « فأمّا قولنا في إثبات الشفاعة فهو معروف، ونزعم أنّ من أنكره فقد أخطأ الخطأ العظيم، ولكنّا نقول: لأهل الثواب دون أهل العقاب، ولأولياء **الله** دون أعدائه، ويشفع _ صلّى **الله** عليه وسلّم _ في أن يزيدهم تفضّلا عظيما ». [2] نفهم من هذا القول، أنّ نظرة المعتزلة للشفاعة تقتصر على فئة المؤمنين من باب رفع درجاتهم في الجنّة وزيادة ثوابهم، أمّا العصاة فلا سبيل لإخراجهم من النّار إلى الجنّة.

[1] القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص 688، 689.

[2] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبّار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 207.

4_1 أصل المنزلة بين المنزلتين:

يعدّ الأصل الرابع من الأصول التي انفردت بها المعتزلة، ويبحث في مسألة مرتكب الكبيرة من حيث اسمه والحكم عليه ، وقد اشتهر تاريخيا سببا في الخلاف بين " واصل ابن عطاء " وأستاذه" الحسن البصري "، وذلك الخلاف مهّد لنشأة المعتزلة كفرقة كلامية. وقد ذهب " القاضي عبد الجبّار " إلى القول: « إنّ صاحب الكبيرة لا يُسمّى مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يُسمّى فاسقا، وكما لا يُسمّى باسم هؤلاء، فإنّه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين ». [1] وعليه، يتلخّص مفهوم هذا الأصل، في أنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو في منزلة بين المنزلتين؛ لذلك يُسمّى فاسقا، هذا من جهة **الاسم**.

أمّا من جهة **الحكم**؛ فهو من أصحاب النار الخالدين فيها. ولأنّه في منزلة بين المنزلتين؛ فإنّ عذابه يكون أخف من الكافر، هذا ما يوضّحه " الشهرستاني " بقوله: « (...) لكنّه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة، فهو من أهل النار خالدا فيها إذ ليس في الجنة إلا فريقان ﴿ **فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ** ﴾ (الشورى: 7) ، لكنّه يُخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار ». [2] أي؛ أنّ المعتزلة يؤكّدون على أنّ المسلم العاصي يكون بين حكم المؤمن والكافر، هذا في الدنيا. أمّا إذا مات؛ فمصيره في الآخرة الخلود في النّار إلا أنّ عذابه يكون أخف من عذاب الكافر.

---

[1] القاضي عبد الجبّار، الأصول الخمسة، ص 139، 140.

[2] الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 43.

1_5 أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

ذهب المعتزلة إلى عدّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصل الخامس من أصول عقيدتهم، وهذا الأصل يتّفق عليه جميع المسلمون عملا بقوله تعالى: ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ** ﴾ (آل عمران: **104**)، إلا أنّهم اختلفوا في طريقة تطبيقه وفي مداه.

وقد شرحه " القاضي عبد الجبّار " مجزئا عناصره بقوله: « **الأمر**؛ هو قول القائل لمن دونه في الرتبة: افعل. **والنهي**؛ هو قول القائل لمن دونه: لا تفعل، وأمّا **المعروف**؛ فهو كلّ فعل عرف فاعله حسنه أو دلّ عليه، ولهذا لا يُقال في أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دلّ عليه. وأمّا **المنكر**؛ فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دلّ عليه، ولو وقع من **الله** تعالى القبيح لا يُقال إنّه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دلّ عليه ».[1]

وهو مبدأ مقرّر عندهم بشروط معينة *، وهو واجب على المسلمين حسب الاستطاعة بغرض نشر العقيدة الإسلامية ومحاربة أعدائها من الكفار والملحدين سواء أكان بالسيف أم بما دونه. وفي ذلك يقول " البلخي ": « وأجمعوا أنّ على المسلمين الأمرَ بالمعروف والنهي عن المنكر، واجبان بأي جهة استطاعوهما بالسيف فما دونه ».[2] والملاحظ، أنّ كتب الفِرَقِ

[1] القاضي عبد الجبّار، الأصول الخمسة، ص 141.

* يُنظر شرح هذه الشروط: القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص 142، 143.

[2] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبّار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 64.

لم تتوسّع في شرحه، كما توسّعت في شرح الأصول الأولى بالنظر لارتباطه بالسياسة؛ فهو يحدّد موقف النّاس من الحكومة إذا ظلمت، ومن الحاكم إذا تعدّى حدوده.

والشكل البياني الآتي، يوضّح الأصول الاعتزالية الخمسة:

الأصول الاعتزالية الخمسة

↓

↙ ↘

الفرعية **الأساسية**

الثالث ↩ الوعد والوعيد ↴ ↧ ↴

الرابع ← المنزلة بين المنزلتين **الثاني** **الأول**

الخامس ↩ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ↓ ↓

العدل **التوحيد**

↓ ↓

حرية أفعال الإنسان المنكر ↩ **نفي صفات التجسيم ↩**

الصلح والأصلح ← **نفي رؤية الله يوم الآخرة ←**

الحسن والقبح العقليان ↩ **القول بخلق القرآن ↩**

وبعد النظر في هذه الأصول، أمكننا إجمالها في مبدأين رئيسين هما: التوحيد والعدل كونهما المصدر الأول للعقيدة الاعتزالية، أمّا بقية الأصول، فتتفرّع عن مبدأ العدل، ولا تعدو أن تكون إلا انعكاسا لما يحمله من مفاهيم وأفكار.

2 أدوات المنهج التأويلي الاعتزالي:

بعد أن تعرّفنا على أصول المعتزلة، بدا جليا مدى اعتدادهم وتمسّكهم بها، وكان من البديهي أن يُوظّف المعتزلة _ تطبيقا لمبادئها ودفاعا عن معتقداتها وإثباتا لصحة دلائلها وضمانا لمصداقية نتائجها _ جملة من الآليات المنهجية والأدوات الإجرائية، والتي يعدّ التأويل من أهمّها.

بل هو: « ضرورة لا بدّ منها، بل هو ممّا يجب وجوبا حين يُخالف النص أدلة العقول ومبادئ الاعتزال. وما أكثر ما استخدم المعتزلة في كلامهم أمثال هذه العبارة الصارمة القاطعة: (إذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره _ إن كان له ظاهر _ وحمله على ما يُوافق الأدلة العقلية ويُطابقها) ». [1]

وقد اتّسم التأويل الاعتزالي بجملة من الضوابط، تعدّ المرتكزات الأساس في بيان دلالة النص وأحكامه ومقاصده، وتتمثّل في: العقل، واللغة، والمحكم والمتشابه والمجاز. يأتي بيانها بإيجاز على النحو الآتي:

[1] وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، ص 436.

أ_ الاعتداد بالعقل:

يعدّ العقل الأساس الأول في التأويل الاعتزالي، إذ عليه يتوقّف فهم دلالة الآيات القرآنية، وقد حرص المعتزلة كل الحرص على الأخذ بهذا المبدأ، وتقديم أدلته على أدلة النقل إرساء لأصولهم العقائدية ودعما لآرائهم الفكرية، وفي ذلك يقول " القاضي عبد الجبّار ": « وربّما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أنّ الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط. أو يظن أنّ العقل إذا كان يدلّ على أمور فهو مُؤخَّر، وليس الأمر كذلك لأنّ الله لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأنّ به يُعرف أنّ الكتاب حجّة، وكذلك السنّة والإجماع فهو الأصل في هذا الباب ». [1]

من هذا المنطلق، تأسست نظرة المعتزلة للتأويل في ضوء المنهج العقلي، « فما اتّفق من الكلام مع العقل؛ فهو عندئذ كلام سليم لا يثير جدلا ولا مناقشة، ولا يحتاج التوقّف الطويل، وما خالف العقل وتجافى مع أدلّته في قليل أو كثير؛ فلابدّ من تأويله ». [2] ومن الأسباب الداعية لقيام المنهج العقلي في الفكر الاعتزالي هو هدم عقائد الديانات الأخرى ومفارقة المذاهب المنحرفة. لأجل ذلك، فـ« إنّ اعتماد المعتزلة على العقل كأحد الأسلحة الفكرية، إنّما كانت تمثّله ظروف تاريخية ضاغطة يقابلها طبيعة النصوص القرآنية التي قد تتناهى جدليتها مع العقل الإنساني الذي يخرج إلى فضاءات لم يطرقها الخطاب القرآني».[3]

---

[1] أبو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبّار والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 139.

[2] وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، ص 433.

[3] عبد الله الحديدي، المنهج العقلي الانتقائي في التفسير عند المعتزلة_ دراسة تحليلية _، مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، العراق، مج 12، ع 1، س 2012، ص 366.

ب_ التوسّع في استعمال اللغة:

للغة أهمية كبيرة في تفاسير المعتزلة، فكثيرا ما يرجعون إليها في الاحتجاج لمذهبهم وتثبيت عقائدهم، لأجل ذلك تعدّ الأساس الثاني من الأسس الضابطة للتأويل، وتتلخّص طريقتهم اللغوية في ذلك على: « صرف دلالات الألفاظ والتراكيب القرآنية المعارضة بظاهرها لأصول مذهبهم إلى المعاني التي يرتضونها، والبحث في الاستعمالات اللغوية العربية عما يؤيّدها من الأدلة والشواهد ».[1]

نفهم من هذا، أنّ المعتزلة قد عمدوا إلى التوسّع في استعمال اللغة في تأويلهم النص القرآني، وذلك من خلال النظر في الوجوه الدلالية المحتملة للفظ القرآني، ثمّ اختيار الوجه الذي يتوافق مع مبادئهم، دون أن يغفلوا عن تدعيم صحة رأيهم بالشواهد اللغوية وفي طليعتها الشعرية. وقد عُرِف المعتزلة ببراعتهم في هذا المجال نظرا لانكبابهم على الدرس اللغوي وسعة اطّلاعهم على طرائق التعبير عند العرب، وأساليبهم في القول ووفرة محفوظهم؛ فـ« قد أقبلوا على روائع الكلم يحفظونه ويروونه: إن قرآنا أو شعرا ».[2]

والجدير بالذكر، « أنّ المعتزلة لم يكن منهجهم لغويا مثل " ابن عباس "، وإنّما كان منهجا عقليا، وما اللغة فيه إلا لإثبات ما حكم به العقل، ثمّ إنّ حاجة المعتزلة إلى دعم التأويل العقلي بحجة اللغة وشاهدها دفعهم إلى العناية بالبحث اللغوي والبلاغي».[3]

[1] عبد الرحمن حيسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، ص 227.

[2] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 71.

[3] أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص 155.

ج_ ردّ المتشابه إلى المحكم:

من ضوابط التأويل الاعتزالي؛ ردّ المتشابه إلى المحكم عن طريق تحكيم العقل حيث يجعل المعتزلة كلّ ما يوافق أصولهم محكما يدلّ بظاهره، وما خالفها متشابها وجب تأويله ليطابق المحكم. وللعلماء أقوال كثيرة في تعريف كليهما، جمعها " السيوطي " في كتابه " الإتقان " من بينها قولهم:« **المحكم:** ما عُرِف المراد منه إمّا بالظهور وإمّا بالتأويل **والمتشابه:** ما استأثر الله بعلمه / **المحكم:** ما وضَحَ معناه والمتشابه: نقيضه / المحكم: مالا يحتمل من التأويل إلا وجها واحدا، **والمتشابه:** ما احتمل أوجها ».[1] وقد وصف القرآن الكريم آياته بأنّ بعضها محكم وبعضها متشابه في قوله تعالى:﴿ **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ** ﴾ (آل عمران: 7).

وممّا يُلاحظ على تناول المعتزلة لهذه القضية، أنّ: « المتشابه ممّا يُعلم تأويله؛ لأنّه كسائر أوجه الخطاب القرآني قصد به منفعة المكلّفين، ولا يتحقّق هذا القصد إلا بمعرفة المراد به كما أنّ الحكمة تقتضي ذلك، لاستحالة أن يُخاطب الله تعالى عباده بما لا يفهمونه، لأنّه تعالى منزّه عن العبث ».[2] وبهذا يتّضح، أنّ التمييز بين المحكم والمتشابه من أساسيات التأويل عند المعتزلة رفعا لأي إشكال أو تعارض بين دلالة النصوص القرآنية ومبادئهم الكلامية.

[1] جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 3، ص 3، 4.

[2] عبد الرحمن حيسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، ص 202.

د_ التذرّع بالمجاز لردّ الآيات المعارضة لمذهبهم:

ارتبط تأويل المتشابه عند المعتزلة بالمجاز * ارتباطا وثيقا، حيث اتّخذوه سلاحا فعّالا وأداة ناجعة في توجيه دلالة النصوص القرآنية إلى ما يتوافق مع أصولهم المذهبية؛ « فما من آية يفيد ظاهرها التشبيه أو التجسيم أو صفة أو معنى لا يليق بمقام الألوهية إلا ويحملونها على المجاز، ويؤولونها بما يطابق عقيدتهم في العدل والتوحيد ». [1]

وبذلك عُدّ المجاز أحد أهمّ الركائز الأساسية التي قام عليها المنهج الاعتزالي في التأويل. وهذا ما يؤكّده " علي حاتم حسن " بقوله: « إنّ المعتزلة أثبتوا وجود المجاز في اللغة والقرآن الكريم على نحو خاصّ بهدف عقيدي؛ الغرض منه عدم حمل الآيات المتشابهات في القرآن الكريم على ظاهر معناها إلى التشبيه والتجسيم ». [2]

وعليه، يتّضح من خلال ما سبق ذكره، أنّ المجاز عند المعتزلة كان ذا صلة متينة بمسألتين هامتين من مسائل التوحيد؛ وهما: مسألة صفات **الله**، ومسألة خلق القرآن. لأجل ذلك، فقد توسّعوا في استعمال المجاز في النص القرآني. والأمثلة على ذلك كثيرة، يضيق المقام بذكرها. *

---

* وقد سبق تفصيل الحديث عن موضوع **الحقيقة والمجاز** في **الفصل الثاني** من البحث، حيث تناولنا مختلف مفاهيمهما وأقسامهما ومسائلها، إضافة إلى بيان جهود المعتزلة في تطور المجاز ونضج مفهومه واستقرار قواعده.

[1] عبد الرحمن حيسي، الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير، ص 217.

[2] علي حاتم الحسن، التفكير الدلالي عند المعتزلة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت_ لبنان، ط 1، 2002، ص 45.

* نظرا لكثرتها، ونظرا لأنّ موضوعنا يتمحور حول دراسة هذه الظاهرة بمختلف أبعادها البلاغية والكلامية في تفسير " الكشّاف"، لـ " الزمخشري "، سنكتفي بتحليل نماذجه التأويلية، وذلك في **الفصل الأخير** من البحث.

ويمكن أن نوجز أهمّ الدوافع الاعتزالية لدراسة المجاز في هذه النقاط: [1]

- الحرص على تثبيت عقيدتهم في التوحيد والتنزيه الإلهي.
- التصدّي لحملات الشعوبيين والزنادقة على القرآن، بالطعن في ألفاظه ومعانيه.
- الاهتمام بالجدل الكلامي والمناظرات والاعتماد على العقل ودراسة اللغة.

والشكل البياني الآتي، يُوضّح أدوات المنهج التأويلي الاعتزالي:

أدوات المنهج الاعتزالي

↓

التأويل العقلي

↘ ↓ ↙

اللغة **المُحكم والمُتشابه** **المجاز**

بهذا، مثّلت هذه الأدوات دعائم المنهج التأويلي عند المعتزلة، حيث حدّدت أطره ورسمت معالمه، والملاحظ ارتباطها الوثيق بما تقرّر في الأصول الخمسة، وبخاصّة العدل والتوحيد، وقد نالت مكانة هامّة في مجال الممارسات التأويلية كما سنرى في تفسير " الزمخشري ".

[1] أحمد أبو زيد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن، ص 167، 168.

خامسا: المكانة العلمية للمعتزلة

لا يمكن أن نغفل عن الأثر الكبير للمعتزلة في الحياة العقلية الإسلامية؛ وذلك بفضل ما قدّمته من جهود فكرية عظيمة لعلم الكلام الإسلامي، ساهمت بصورة جليّة في إرساء قواعده وتطوير مسائله. وهذا ما وضّحه " أحمد محمود صبحي" بقوله: « ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية، فقد سبقتها في النشأة فرق كالجهمية والقدرية * ولكن المعتزلة أهمّ فرقة عرضت موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي متكامل، بل لقد أصبحت مسائل علم الكلام تُناقش في إطار الحدود التي وضعها رجال المعتزلة ». [1]

ويضيف قائلا: « ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب أو أنّها تُمثّل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط، بل إلى مكانتها في الحضارة الإسلامية إبّان ازدهارها، حيث كانوا أشدّ المدافعين عن الإسلام فكرا وجدلا ضد أصحاب الديانات الأخرى فضلا عن الزنادقة ».[2]

---

* **_ الجهمية:** فرقة من فرق المسلمين، انتحلت مذهب " **الجهم بن صفوان** ". وخلاصة مذهبه: هو تأويل صفات **الله** كلها والجنوح إلى التنزيه البحت (...)، وأثبت أن القرآن مخلوق. (جمال الدين القاسمي الدمشقي، **تاريخ الجهمية والمعتزلة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1979، ص 9، ص 19).

_ القدرية: أُطلق هذا اللفظ على الرواد الأوائل للمعتزلة القائلين بحرية الإرادة والاختيار، بدعوى أنّهم اعتنقوا مبدأ قدر الإنسان بيده. وأوّلُ من تكلّم في القدر هو " **معبد الجهني** ". (أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، ج1، ص 178.)

[1] أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج 1، ص 103.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 104.

تأسيسا على ما سبق ذكره، نستنتج أنّ المعتزلة من أكثر الفرق الكلامية شهرة وذيوعا نظرا لتفرّدها بأصولها ومفاهيمها ورجالها، وقد ظهرت للدفاع عن الدين الإسلامي ضدّ خصومه ولحماية العقيدة في بداية عهدها، ليكتمل بناء مذهبها الفكري وتتّضح معالم منهجها تدريجيا مع الزمن، فتصل بذلك إلى ذروة تطوّرها في الخلافة العباسية، حتّى أفل نجمها لمغالط فكرية وصراعات سياسية، وغيرها من الأسباب * التي كان من شأنها أن تكتب نهاية هذا المذهب الكلامي.

* ذكر **أسباب نهايتها**: أحمد محمود صبحي، **في علم الكلام**، ج 1، ص 349، 350.

نخلص إلى القول: إنّ " الزمخشري " واحد من العلماء الجهابذة الأفذاذ الذين جادت قريحتهم بتراث علمي في منتهى الثراء والإبداع والتنوّع، خلّد اسمه في تاريخ الفكر العربي ما أهّله لنيل مكانة عالية ومنزلة جليلة بين العلماء.

وقد ساهمت عديد العوامل في تكوينه العلمي، يأتي في طليعتها: أصول بيئته الفكرية التي طغى عليها المذهب الاعتزالي القائم على خمسة مبادئ، هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولنصرة هذه الأسس ونشرها؛ كان لابدّ من نقلها من مجالها النظري إلى مجال الممارسة والتطبيق. لأجل هذا خاض المعتزلة ميدان التفسير؛ وذلك باعتماد منهج تأويلي خاصّ، أساسه أربع آليات هي: العقل، واللغة، والمحكم والمتشابه، والمجاز.

وقد أجمع المؤرخون على انتماء " الزمخشري " إلى العقيدة الاعتزالية ودفاعه عنها وشدّة تمسكه بمبادئها. من هنا، لا نستبعد تأثيرها على مؤلفاته ولاسيما " الكشَّاف "، والذي يعدّ من أشهر تفاسير المعتزلة. فما دلالة عنوانه؟ وما هي أسباب ومراحل تأليفه؟ وما طبيعة مصادره؟ وما هي أدوات منهجه التأويلي؟ وما هي الدراسات التي أُثيرت حوله؟ وغيرها من الأسئلة، نحاول الإجابة عنها في الفصل القادم من البحث.

الفصـــــل الرابع:
تفسير " الكشّاف " _ دراسة وصفية عامّة_

1. قراءة موجزة في مقدمة الكتاب
2. تاريخ ومدّة تأليفه
3. دوافع تأليفه
4. عنوانه وأبعاده الدلالية
5. مادته
6. مصادره
7. منهجه
8. مكانته العلمية
9. شروحه وحواشيه والردود عليه
10. طبعاته

من الثابت تاريخيا، أنّ الجهود التفسيرية عند المعتزلة قد ضاع أكثرُها واندثرَ؛ كما تعلمنا بذلك جلّ مصادر التراجم، كـ" طبقات المفسرين "، لـ " السيوطي "، و" طبقات المفسرين "، لـ" الداودي "، وغيرها من الكتب التي عُنيت بهذا الشأن. فمن الواضح انتقال هذه المعطيات النظرية الاعتزالية إلى كتب التفسير *. ويهمّنا منها في هذا البحث تفسير " الكشّاف "؛ « ذلك أنّه الأثر التفسيري الكامل والوحيد الذي بقى من هذا التراث الهائل ». [1] والذي يعدّ مثالا حيا وتجسيدا فعليا للفكر الاعتزالي. ويتطلّب منا التعريف بهذا الكتاب كمرحلة أولية وصفه وصفا عاما _ مادة ومنهجا _ تعقبها مرحلة التحليل، وذلك في ضوء قراءتنا لـ" الكشّاف "، وفي ضوء الاطّلاع على الدراسات السابقة حوله _على تنوّعها واختلافها_ ويضمّ هذا التعريف العناصر الآتي ذكرها:

* من أشهر **مفسري المعتزلة**، نذكر: **عبد الرحمن بن كيسان الأصم، ومحمد بن عبد الوهاب بن سلام، وأبو القاسم عبد الله بن أحمد البلخي، وأبو الحسن علي بن عيسى الرماني** وغيرهم. ولم يصلنا من تفاسير هذه الفرقة الكلامية إلا هذه المصنّفات الثلاثة: **تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبّار، وأمالي الشريف الرضي، والكشّاف للزمخشري.** (محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، د ت، ج 1، ص 275، 276.)

[1] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 75.

1_ قراءة موجزة في مقدّمة الكتاب:

تكفي قراءة المقدمة، لندرك أنّنا أمام درّة نفيسة من درر التفسير، وكنز ثمين من كنوز المكتبة العربية الإسلامية، إذ تعدّ _ بحقّ _ مرآة عاكسة لما اشتمل عليه الكتاب من نضج علمي وثراء لغوي وحسن بلاغي. وفيما سيأتي ذكره، توضيح لمضامينها وبيان لأسلوب عرضها بإيجاز:

1_ 1 مضامين المقدّمة:

- **مقدّمة دينية:** افتتح " الزمخشري " تفسيره بالبسملة، تلاها مباشرة حمد **الله** عزّ وجلّ والثناء عليه، وقد تضمّن هذا الحمد وصفا لما أنزله **الله** تعالى من قرآن كريم بِعَدِّه محور كتابه " الكشّاف "، دون أن يغفل عن الصلاة والسلام على نبي **الله** مُحمّد _ صلّى **الله** عليه وسلّم _، واصفا إياه بأجمل الأوصاف والنعوت، مشيرا إلى علوّ قدره ونسبه وسمو أخلاقه وأدبه، مع ذكر آله وخلفائه من المهاجرين والأنصار.
- **تعريف القرآن الكريم:** جاء تعريفه للقرآن الكريم شاملا محيطا بمختلف جوانبه شكلا ومضمونا، حيث أشار ببراعة إلى أنّه: كلام مؤلّف منزّل من **الله** تعالى وتنزيله جاء مُنجّما حسب الظروف والوقائع، متضمّنا المحكم والمتشابه، وهو في شكله العام عبارة عن سور، تتشكّل كلّ سورة من آيات، يفصل بينها فواصل بديعة، وما يكون لغير الذات الإلهية أن تنشئه_ سبحانه وتعالى _، أنزله قرآنا عربيا مبينا، جامعا لكلّ الأحكام الدينية والدنيوية، ومصدّقا لما سبقه من كتب سماوية، حاملا صفة الإعجاز والتحدي والخلود في

كلّ زمان ومكان، إذ لم يستطع العرب الفصحاء _على كثرتهم _ بما لهم من مكانة لغوية وبلاغية أن يأتوا بمثله، فعجزوا عن معارضته حجة، فعارضوه سيفا.

- **أساس التفاوت والتفاضل بين العلماء:** يرى أنّ سبب اختلاف درجات العلماء وتباين مراتب الصنّاع، إنّما مرجعه إلى: « ما في العلوم والصناعات من محاسن النكت والفقر ومن لطائف معاني يدق فيها مباحث الفكر، ومن غوامض أسرار محتجبة وراء أستار ».[1] والتي تخفى عن عامة النّاس، « ولا يكشف عنها من الخاصة إلا أوحدهم وأخصّهم، وإلا واسطتهم وفصّهم، وعامتهم عُماة عن إدراك حقائقها بأحداقهم، عناة في يد التقليد، لا يمنّ عليهم بجزّ نواصيهم وإطلاقهم » [2]، ممهّدا بحديثه العام عن العلوم للحديث عن علم التفسير.
- **مكانة علم التفسير بين العلوم:** يضع " الزمخشري " علم التفسير في مقدّمة العلوم لما فيه من الكشف عن المعاني الدقيقة والنكت اللطيفة والأسرار الغريبة. يقول: « ثمّ إنّ أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها، علم التفسير ». [3] الأمر الذي جعل إجالة النظر فيه يحتاج إلى تضافر جملة من العلوم والفنون حتى أنّ التبحّر في علم واحد لا يكفي لولوج عالم التفسير، كالفقه وعلم الكلام وعلم النحو واللغة وغيرها. ومن

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 7.
[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 7.
[3] المرجع نفسه، ج 1، ص 7.

منطلق هذه المنزلة العظيمة، تردّد " الزمخشري " كثيرا في ولوج بابه، استشعارا منه لهيبته وتقديرا لعلو شأنه.

- **أهمية علمي المعاني والبيان في تفسير القرآن:** يستعين " الزمخشري " برأي" الجاحظ " في كتابه (نظم القرآن) لتأكيد صحة قوله؛ حيث إنّ الفقيه والواعظ والمتكلّم والنحوي واللغوي لا يمكنهم سلوك طرائق التفسير والغوص في حقائقه إلا باعتماد علمي المعاني والبيان مع سعة الاطّلاع، وشدّة التمكّن منهما، جاعلا منهما مدخلا للتفسير. يقول: « لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن؛ وهما علم المعاني وعلم البيان ».[1] بهذا، فهما الكفيلان بمعرفة أسرار الإعجاز القرآني واستجلاء خصائص أسلوبه، وجمال نظمه وسحر بيانه وبلاغته.
- **أدوات التفسير ومواصفات المفسّر:** ينتقل بعد حديثه عن علمي المعاني والبيان إلى بيان الأدوات التي يجب أن يتسلّح بها المفسّر، والتي بموجبها أخرج عامة النّاس من مجال العمل التفسيري؛ فإلى جانب الدراية الواسعة بهذين العلمين لابدّ من إحاطته بعلم الإعراب، وأن يكون مقدما في حملة الكتاب؛ أي كتاب " سيبويه "، فضلا عن كثرة المطالعة والمراجعة والحفظ والتحقيق. وهذا الأمر يقوده لتعداد صفات المفسّر والشروط الواجب أن تتوافر في شخصيته، حيث يرى من الضروري أن يكون مسترسل الطبيعة

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 7.

مشتعل القريحة، فطنا، ذا حسّ قوي في إدراك لطائف الأمور ورموزها، معتدلا في رأيه ذا علم بأساليب النظم والنثر مدركا لفنون القول وأساليب الكلام من تأليف وترتيب ورصف ونظم. وعليه، وجب على المفسّر أن يستوعب كل هذه العلوم والمعارف، وفي طليعتها علم المعاني وعلم البيان، وأن يمتلك هذه الشروط؛ والتي يرجع بعضها إلى الموهبة النفسية والمؤهلات الذاتية، والبعض الآخر إلى الكسب والتحصيل والممارسة.

ولا يمكن أن يشير المؤلِّف لأهمية علمي المعاني والبيان، وصفات المفسّر وأدواته دون أن يكون مُتقنا لهذه العلوم، ومُمتلكا لهذه الشروط، وحائزا على ثقافة موسوعية وخبرة وبراعة في مجالات عديدة، إضافة إلى موهبته الفطرية الفريدة. وهذا دليل واضح على أنّ ولادة هذا الكتاب كانت بعد أن اكتملت له أدوات التفسير.

- **بيان سبب تأليف كتابه وسرد قصته:** وضّح " الزمخشري " الدوافع التي حملته على تأليف تفسيره بدقّة، وسرد مراحله بتدرّج، من خلال كشف عنوان الكتاب ووصف الشخصيات وتحديد الإطار الزماني والمكاني، وعرض الوقائع والأحداث وفق ترتيب تاريخي متسلسل. مع الإشارة إلى ردود فعله المختلفة (الرفض التردّد، القبول، العزم والتأليف)، دون أن يغفل عن بيان ردود وآراء أهل زمانه حول تفسيره من إعجاب ومدح وهذا يوحي بمدى اعتداده به من جهة، وبشدّة فخره بأهل الاعتزال؛ الذين أبدوا اهتمامهم الكبير بعقيدتهم، وحرصهم الشديد على فهم معاني القرآن الكريم، وما نزل به من أحكام والرغبة في تفسيره وفق مذهبهم من جهة أخرى. وفي هذا إقرار صريح بانتمائه الاعتزالي.

ومن الأمور التي استوقفتنا في قصته، ذكره منهجه العام في التأليف والهدف الرئيس منه، وتأكيده أهمية علمي المعاني والبيان في علم التفسير؛ الأمر الذي قاده إلى وصف أحوال عصره العلمية بالسوء، واتهام أهل زمانه بالعجز والقصور. وسنقف عند معطيات هذه القصة بالتفصيل لاحقا.

- **دعاء :** يختم " الزمخشري " مقدمة كتابه بالدعاء، سائلا **الله** _ عزّ وجلّ _ السداد، وأن يجعل تفسيره منجاة ونورا له على الصراط.

2_1 أسلوب عرض المقدّمة:

نحاول رصد السمات البارزة للأسلوب الذي طبع المقدمة بتتبّع الجوانب اللغوية الآتية:

أ_ الجانب الصوتي:

- يحرص " الزمخشري " على أن يكون كلامه متجانسا، بديع الفواصل، منسجم المقاطع متناغم الأصوات. لأجل ذلك، يتفنّن في استعمال مختلف الأجناس البديعية، كالسجع والجناس والطباق. مثال **السجع** قوله: (الحمد **لله** الذي أنزل القرآن كلاما مؤلَّفا **منظّما** / ونزّله بحسب المصالح **منجّما**)، (أفحم به من كان من طولب بمعارضته من العرب **العرباء** / وأبكم به من تحدّى به من مصاقع **الخطباء**. ومن **الجناس** قوله: (قائم، هائم)، (ساطع، قاطع)، ومن **الطباق** قوله: (الخاصّة/ العامّة) (السؤال_ الجواب)، ولا يتوقف الأمر عند حدّ التناسق الصوتي البديع، بل نلاحظ أنّه يرافقه تناسق معنوي عجيب. ولا شكّ أنّ لهذا وقعه الخاصّ في نفس القارئ.

ب_ الجانب الصرفي والتركيبي:

نلاحظ على المستوى **الصرفي**:

- الحضور المكثّف **للمشتقات** على اختلاف صيغها الصرفية: **كاسم الفاعل:** ساطع قاطع، منشيء، مبدع. و**اسم المفعول:** مؤلَّف، منظَّم. و**المصادر** على اختلاف أنواعها وأوزانها: التحميد، الاستعاذة، الحمد، مفخرة. و**اسم التفضيل:** أكثر، أوفر أوحد، أخصّ، أملأ، أنهض، أوعظ، وغيرها. الأمر الذي يكشف عن جانب من عمله المعجمي الذي يُعنى بالتوسّع اللغوي والتوليد الدلالي. وتجدر الإشارة إلى أنّ اهتمامه بالاشتقاق سمة لغوية بارزة في تفسيره.
- وفرة **الجموع** بأنواعها المختلفة، من أمثلتها: آيات، منافع، كتب، صفات، غرائب الجامعين؛ والتي تنمّ عن نظرته الكلية إلى القرآن الكريم، ونزوعه نحو العمومية وطموحه إلى الإلمام إلماما شاملا بكل جوانب التفسير على تنوّعها وتعدّدها واستيعاب كل ما فيه.
- أمّا فيما يخّص التراكيب، فنجدها جيدة السبك والربط، كما اتّسمت بطابع القصر والإيجاز في أغلبها.
- يلجأ " الزمخشري " إلى توظيف أسلوب التعليل في عرض وبيان أفكاره مع عمق التحليل.

- كما نلاحظ استخدامه النمط الوصفي السردي، ويتجلّى في معرض حديثه عن دوافع تأليفه " الكشّاف "، حيث وظّف العناصر الآتي ذكرها: **الشخصيات**، كأهل الاعتزال والأمير الشريف، وأبي بكر الصديق. **الإطار المكاني:** مكة، خوارزم. **الإطار الزماني:** مقدار خلافة أبي بكر الصديق. **العقدة:** الرفض، التردّد، قبول التأليف على الرغم من كبر سنّه. **الأحداث:** حلقات التفسير، الرحلة إلى مكة، بداية التأليف، إتمام الكتاب بجوار بيت **الله**. كما نراه يكثر من استعمال النعوت والأحوال، من ذلك: مفتتح مختتم، مبتدئ، مبتدع، معجزا، باقيا، وغيرها.
- تُظهِر كلمة (**اعلمْ**) بُعدا تواصليا حواريا تعليميا في مقدمة كتابه، وكأنّك تجلس إزاءه يُسمِعُك كلامه في حلقة من حلقات تفسيره كتاب **الله** _ عزّ وجلّ _، وهذا من بواعث التشويق والراحة النفسية.

ج_ الجانب المعجمي الدلالي:

- يبدو جليا أنّ " الزمخشري " يختار ألفاظه بعناية كبيرة حيث يضعها بشكل يخدم المعنى المراد تحقيقه، مراعيا السياق في ذلك، كيف لا وهو مؤلِّف معجم " أساس البلاغة "، الأمر الذي يعكس ضخامة زاده المعجمي، وعنايته بإظهار ثراء اللغة العربية وطواعيتها وبديع ألفاظها.
- كما نلاحظ استعماله بعض الألفاظ صعبة الفهم، مثل: ينبض، الشراشر، الشدخ القوارح. لأجل هذا جاء في الهامش شرحها باعتماد معجم " الصحاح ".

وهكذا يبدو للقارئ، أنّ " الزمخشري " صاحب أسلوب متفرّد في بلاغته وأدبه وثراء لغته، وحسن نظمه وجودة تراكيبه، وهذا ما يُفسر قيام كتابه على أساس اللغة والبلاغة والأدب. ولا شكّ أنّ هذا خير دليل على شدّة تمكّنه من فنون اللغة وأساليبها البيانية من جهة، وعلى سعة علمه ودقّة فهمه اللغوي، ورقي حسّه البلاغي من جهة أخرى.

2_ تاريخ ومدة تأليف " الكشّاف ":

شرع " الزمخشري " في تأليف تفسيره في سنة **526 هـ**، في فترة إقامته الثانية في مكة وهو بجوار بيت **الله** الحرام، وانتهى منه في سنة **528 هـ**، وقد ورد في نسخته الأصلية * ما يثبت هذا التاريخ، يقول: « فرغت منها يد المصنِّف تجاه الكعبة في جناح داره السليمانية التي على باب أجياد الموسومة بمدرسة العلّامة: ضحوة يوم **الاثنين الثالث والعشرين** من **ربيع الآخر** في عام **ثمانية وعشرين وخمسمائة** ».[1]

بهذا، تُقدَّر المدّة التي قضاها " الزمخشري " في تأليف كتابه **بسنتين وثلاثة أشهر** وقد صرّح بذلك في مقدمته، فقال: « ووفّق **الله** وسدّد ففرغ منه في مقدار مدّة خلافة " أبي بكر الصديق "_رضي **الله**_ عنه وكان يُقدّر تمامه في أكثر من ثلاثين سنة، وما هي إلا آية من آيات هذا البيت المحرّم، وبركة أفيضت عليّ من بركات هذا الحرم المعظّم ».[2]

---

*ويبلغ عدد **النسخ الخطية أربعة: النسخة الأولى:** محفوظة بمكتبة الأوقاف وتقع في مجلدين وعدد أوراقها 215، و**النسخة الثانية:** محفوظة بالمكتبة الأزهرية وعدد أوراقها 283، و**النسخة الثالثة:** محفوظة بدار الكتب المصرية، وتقع في مجلدين وعدد أوراقها 395، و**النسخة الرابعة:** محفوظة بدار الكتب المصرية وتقع في مجلدين وعدد أوراقها 273. (الزمخشري، تفسير الكشّاف، تح/ عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، ج 1، ص 94.)

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، (**الخاتمة**)، ص 820.

[2] المرجع نفسه، ج 1، (المقدمة)، ص 8، 9.

ونلاحظ أنّه، يختم قوله بالإشادة بفضل وبركة بيت **الله** عليه، وفي هذا تعبير واضح عن عاطفته الدينية القوية التي تربطه بهذا المكان، وعن شدّة تعلّقه الروحي به وإيمانه بقدسيته وبركته، فكان أن وفّقه **الله** لإتمام مهمّته العظيمة في هذه المدة القصيرة. وهذا ما يثير في أنفسنا الفضول لمعرفة قصته ودوافع تأليفه، لاسيما أنّه بهذا الحجم الضخم، وبهذه الثروة اللغوية والبلاغية الهائلة.

3_ دوافع تأليف " الكشّاف ":

روى " الزمخشري " في مقدّمة كتابه قصته مع " الكشّاف "، كاشفا عن الأسباب الفعلية التي تقف وراء تأليفه، والتي تعود إلى إصرار كبار أهل الاعتزال، واقتراحهم أن يملي عليهم " الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل "، ملقبا إياهم بإخوانه في الدين، وواصفا إيّاهم بأفاضل الفئة الناجية العدلية، كلّ هذا الإلحاح والإصرار كان في إطار الحلقات التفسيرية التي جمعته معهم؛ والتي لاقت استحسانا وإعجابا كبيرا.

إلا أنّه اعتذر عن هذا السؤال؛ موضّحا سبب رفضه واستعفائه؛ والذي يرجع إلى عظمة المهمة وكبر المسؤولية في زمن ساءت أحواله العلمية، وتقاصرت الهمم عن التفسير لاسيما أنّه مؤسّس على علمي المعاني والبيان، مع علمه أنّ تلبية طلبهم ورغبتهم في التصنيف تستلزم منه الإجابة بل وتوجبها كفرض العين، هذا التردّد لم يمنعه من إملاء تفسير مسألة في الفواتح، وبعضا من سورة البقرة وبيان حقائقها بإسهاب شديد معتمدا في

ذلك أسلوب السؤال والجواب، منبها بذلك إلى غزارة نكت هذا العلم، ليكون لهم محفزا لارتياده ومثالا للاقتداء به، فطلبوا منه الاستمرار إعجابا بعمله التفسيري.

وبعودته إلى جوار بيت **الله** الحرام للمرّة الثانية، عزم على تأليف تفسير " الكشّاف " لاسيما بعدما ما رأى من أهلها من تعطّش وشوق ورغبة في ما أملاه من تفسير، حتى أنّ الأمير الشريف الإمام " شرف آل رسول **الله** أبا الحسن علي بن حمزة بن وهّاس " كان يفكر في السفر إلى خوارزم لتحقيق هذا المطلب الجليل، الأمر الذي شجّعه ورفع من نشاطه فأقبل على التأليف بهمة عالية وثقة كبيرة. ففرغ من مصنّفه على كبر سنّه؛ الذي دفعه إلى اتّخاذ طريقة موجزة مختصرة، وذلك بفضل **الله** وبركة بيته الحرام؛ وكأنّ الأمر معجزة. [1] نفهم من هذه القصة، أنّ عملية تأليف " الكشّاف " قد تدرّجت وفق مراحل متتالية يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

1 _ المرحلة التمهيدية: تمثّلت في التفسير الشفهي في إطار مجالس دينية تفسيرية والملاحظ أنّه تفسير انتقائي/ حَيْني، خاضع لأسئلة الطلبة/ خاص؛ حيث إنّه موجّه إلى فئة علماء الاعتزال. ومن أبرز سماته: التفصيل والتوسّع، واعتماده أسلوب السؤال والجواب.

- توجيه طلب تدوينه في مصنّف تفسيري وفق مذهب الاعتزال، مع اختيار عنوانه سلفا بالنظر إلى شدّة تأثيره في نفوسهم.
- رفض " الزمخشري " سؤالهم واعتذر في بداية الأمر.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، (المقدمة)، ص 8.

- استمرارهم بالإلحاح وكثرة الإصرار.
- تلبية رغبتهم بعد تردّد، والاستجابة لطلبهم.

2_ المرحلة الفعلية الجزئية: بداية عمله التفسيري برضا وثقة على صورة أمالي؛ من خلال إملاء تفسير الفاتحة وبعض من سورة البقرة بشكل مطوّل وموسّع؛ « فقد حاول " الزمخشري " قبل أن يكتب هذا التفسير الكامل أن يُسوِّد صحفا في هذا الباب يراها مثالا يُحتذى في التفسير، ولم يكن يُقدِّر أنّه سيكتب تفسيرا كاملا، وكانت هذه الصحف كأنّها موسوعة قرآنية طال فيها القول وتشعّبت فنونه ».[1]

3_ المرحلة الختامية المتكاملة: الانتقال إلى مكة المكرّمة، والإقبال على التأليف بعزم وحماس لاسيما بعدما نال مُمَلاَّه التفسيري الانبهار الكبير، والتقدير العظيم، والشهرة بين النّاس، مع تغيير منهج التفسير من الإطناب إلى الإيجاز بسبب كبر سنّه، وإنهاء عمله وتحريره بخط يده في حضن الدوحة السنية، وبرعاية الأمير الشريف. هكذا اختار " الزمخشري" أن يختم حياته العلمية بتفسير القرآن الكريم إجلالا له وتعظيما لمكانته.

[1] محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 59.

4_ عنوان الكتاب وأبعاده الدلالية:

لا شكّ أنّ عنوان الكتاب هو مفتاح ضروري لقراءة محتواه وفهم موضوعه، وبيان قصد صاحبه من تأليفه، بالنظر إلى أنّ اختياره لا يكون إلا عن وعي وقناعة. من هنا سنحاول تحليل مكونات عنوان تفسير " الزمخشري " بهدف معرفة طبيعته وتجلية غرضه والكشف عن توجّه صاحبه. واسمه الكامل هو: " **الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل** " * كما ورد في النسخة الأصلية للكتاب بخط يده، وقد أضافت النسخ المطبوعة كلمة (**غوامض**)، وقد صادفنا اسم (**الكاشف**) في قوله: « والأقوال الثلاثة في الفواتح: أعني التي قدمتها في أوّل الكاشف عن حقائق التنزيل، هي التي يعوّل عليها الألباء المتقون ».[1] واشتُهِر باسم (**الكشّاف**) من باب الاختصار في التسمية. ولتحليل مكونات هذا العنوان والإحاطة بأبعادها الدلالية، سنلقي الضوء على الجانب الصوتي منها، والجانب الصرفي والتركيبي، وصولا إلى الجانب المعجمي والدلالي.

* ورد في **مقدمة الكتاب** قوله: « (...) حتى اجتمعوا إليّ مقترحين أن أُملي عليهم الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل». (الزمخشري، تفسير الكشّاف، ج 1، المقدمة، ص 8).

[1] المرجع نفسه، ج 3، ص 48.

أ_ صوتيا: نلاحظ على المستوى الصوتي:

- **حضور الأصوات المجهورة:** كـ(**اللام والعين والهمزة**) إلى جانب الأصوات الشديدة كـ(**القاف والكاف والتاء**) ما أضفى على العنوان قوّة وثباتا، وهذا يؤكّد عزم صاحبه على اختياره، وبنائه على أساس متين. ولا شكّ أن هذا الأمر يعكس قدرا كبيرا من النضج الفكري، والتمكّن العلمي واللغوي.
- **بروز حروف المدّ:** حيث وردت **الألف** أربع مرات، و**الواو** مرتين، و**الياء** ثلاث مرات ولعلّ هذا يكشف عن رغبة " الزمخشري " في توسيع حدود ممارسته التأويلية وامتداد أبعاد دراسته القرآنية.
- **توظيف السجع:** جاء توزيع الألفاظ في العنوان بشكل متناسق قائم على الإيقاع وذلك باعتماد محسن السجع: الكشّاف عن حقائق **التنزيل**/ عيون الأقاويل في وجوه **التأويل**، ولا يخفى أثر هذا اللون البديعي في تقوية إحساسنا بالتناغم.

ب_ صرفيا: أول ما يستوقفنا في عنوان الكتاب:

- **صيغة المبالغة:** وردت كلمة (الكشّاف) على وزن (**فعّال**) من الفعل الثلاثي (**كشف**) * للدلالة على المبالغة والزيادة في الكشف، وشدّة البحث وعمق الفكر فـ" الزمخشري " لم يقتصر عمله على فهم معاني القرآن وشرحها والوقوف عند

* استعمل " **عبد الواحد بن الزملكاني** " اسم الفاعل من الفعل (كشف) كعنوان لكتابه: (البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن)؛ لأنّه يفي بالقصد من تأليفه، واستعمل " **الثعلبي النيسابوري** " صيغة المصدر: (الكشف والبيان عن تفسير القرآن).

معانيها اللغوية فحسب، بل عمد إلى تقليب الآيات على ما تحتمله من أوجه مختلفة واستخراج غوامضها، وكشف أسرارها وبيان فوائدها. ويبدو أنّه أشار إلى هذه الدلالة في مقدمة كتابه بقوله: « فأخذت في طريقة أخصر من الأولى مع ضمان التكثير من الفوائد والفحص عن السرائر ». [1]

- **الجموع:** تُعبّر صيغ الجمع المختلفة الواردة في العنوان: (**حقائق، عيون، الأقاويل وجوه**) عن الكثرة والتعدّد، ويمكن أن تحيلنا هذه الدلالة إلى غزارة مادة الكتاب وشمولها، حيث إنّه حوى علما كثيرا، واستوعب معارف عديدة، الأمر الذي فتح له آفاقا رحبة للبحث، وهو مؤشر من مؤشرات كمال استعداد صاحبه لعمله التفسيري وضخامة جهوده.

ج_ تركيبيا:

- أول ما يلفت انتباهنا من هذا العنوان، بنيته التركيبية الغامضة والعميقة والتي تتأسّس في ضوء تفاعل مجموعة من العناصر اللغوية، وهذا ما أكسب تفسيره حضورا كبيرا ومقاما متفرّدا. فقد ضمّ كلمة (**الكشّاف**) باستعمال حرف الجر (**عن**) الذي يفيد التعدية والتجاوز إلى عبارتين؛ الأولى (**حقائق التنزيل**)، والثانية (**عيون الأقاويل في وجوه التأويل**)، والملاحظ أنّها مركبات إضافية تمّ الجمع بينهما باستعمال حرف العطف (**الواو**).

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، (المقدمة)، ص 8.

د_ معجميا ودلاليا:

أمّا على المستوى المعجمي والدلالي، فنعمد إلى تجزئة دلالات العنوان، وصولا إلى دلالته العامة، وذلك على النحو الآتي ذكره:

- **الكشّاف:** مشتقة من الكشف وهو في اللغة: « رفع الحجاب، وفي الاصطلاح هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشهودا ». [1] وقد سبق الذكر، أنّ هذه الكلمة تدلّ على الزيادة في الكشف.
- أمّا **حقائق التنزيل:** فالشق الأول (**حقائق**) جمعٌ؛ مفرده حقيقة، و« الحقيقة ما يحق على الرجل أن يحميه » [2]، والثاني (**التنزيل**) وهو: « ظهور القرآن بحسب الاحتياج بواسطة جبريل على قلب النبي _ صلّى **الله** عليه وسلّم _». [3]

وربّما يتساءل أحدنا لماذا اختار لفظ (**التنزيل**)؟ فنجيب ونقول: إنّ في هذا الاختيار إشارة إلى بيت **الله** الحرام مكان نزول القرآن الكريم؛ والذي اختاره فضاء للتأليف. وهذا ما يظهر في قوله: « (...) حتى وقع التأويل، حيث وجد التنزيل ». [4]

والمراد بـ(**حقائق التنزيل**):« معانيه التي ينساق إليها بلا صرف عن ظاهره ». [5]

---

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 193.

[2] الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح/ أحمد عبد الغفور عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1990، مادة (حقق)، ج 1، ص 1461.

[3] الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 71.

[4] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 820.

[5] الجرجاني، حاشية السيد الشريف الجرجاني على كتاب الكشّاف، دار المعرفة، بيروت، د ط، د ت، ص 18. نقلا عن: سماء محمود الخالدي، الزمخشري ناقدا_ دراسة في شواهد الكشّاف الشعرية على الأساليب التركيبية، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2004، ص54.

- وأمّا **عيون الأقاويل:** فالشق الأول: (**عيون**) جمع عين، و« عين اليقين ما أعطته المشاهدة والكشف »،[1] والشق الثاني: (**الأقاويل**) جمع قول؛ وهو: « اللفظ المركب في القضية الملفوظة أو المفهوم المركّب في القضية المعقولة ».[2]
- وأمّا **وجوه التأويل:** فيفيد الشق الأول: (**وجوه**) معنى الصور المختلفة للمعاني وأمّا الشق الثاني: (**التأويل**) فهو: « في الأصل الترجيع، وفي الشرع صرف الآية عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنّة ».[3]

وقد أُعجب " صلاح عبد الفتاح الخالدي "، بهذا العنوان الذي رأى فيه إبداعا وموهبة، فراح يحلّل عبارة (**عيون الأقاويل في وجوه التأويل**)، مستشعرا حسن اختيارها، فقال: « وهو في كشّافه يريد أن يذكر (**عيون الأقاويل**) ويختار أفضل وأنفس تلك الأقوال، المتعلّقة بوجوه تأويل القرآن: (**في وجوه التأويل**). ولا ننسى الجمال بين عيون الأقاويل ووجوه التأويل؛ فالعيون إنّما تكون في الوجوه! ».[4] ونرى أنّ " الخالدي " قد أجاد في الوصف والتحليل.

---

[1] الشريف الجرجاني، التعريفات، 166.

[2] المرجع نفسه، ص 189.

[3] المرجع نفسه، ص 52.

[4] صلاح عبد الفتّاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسّرين، دار القلم، دمشق _سوريا، ط 3، 2008، ص 543.

وانطلاقا ممّا تقدّم ذكره من دلالات، يفي عنوان التفسير بغرض " الزمخشري " من تأليفه، وهو _ كما صرّح بذلك " مصطفى الصاوي الجويني" _: « أن يفسِّر القرآن تفسيرا اعتزاليا يتضمّن الوجوه المعنوية المحتملة لمعاني النص القرآني ».[1] فيتخطّى بتفسيره المعاني الظاهرة إلى معاني بعيدة غامضة.

هـ_ " الكشّاف " بين التفسير والتأويل:

هكذا، فقد تمكّن " الزمخشري " من خلال عنوان تفسيره أن يرسم لنا الأبعاد الدلالية لرؤيته التفسيرية بدقّة، وهذا « يدلّ على براعة الرجل في الالتفاف حول مشكلة التفسير والتأويل، ومعانيهما وخصوصيتهما ثمّ الجمع بينهما، فـ" **الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل** " يحيلنا إلى معاني التفسير وآلياته ومراميه؛ لأنّ الغموض والكشف مفاهيم متعلّقة بالتفسير، و" **عيون الأقاويل في وجوه التأويل** " واضح في إحالة القارئ إلى مجال التأويل ممّا يجعلنا أمام تفسير معقّد يجمع في ثناياه مزايا كلا المفهومين أو العمليتين ».[2]

بهذا، كشفت لنا هذه الدراسة التحليلية لعنوان الكتاب عن بُعدِ نظرِ " الزمخشري " وسعة أفقه، وعمقه في التحليل، وقوة إدراكه لدقائق المعاني، واستنباط حقائقها اللغوية وأسرارها البلاغية، وشغفه بإيراد الاحتمالات التأويلية للآيات القرآنية، وغوصه في مكنوناتها وهذا يبرّر اعتماده على التأويل بالرأي.

---

[1] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 77.

[2] صهيب أمين نادر، التمثيل والتخييل كآليات للتأويل عند الزمخشري في تفسيره الكشّاف، مجلة جامعة تكريت للعلوم، العراق، ع 5، س 2012. ص 302.

5_ مادة " الكشّاف ":

يبدو جليّا من خلال ما سبق ذكره من معطيات، أنّ " الكشّاف " كتاب في تفسير القرآن الكريم، حيث تناول جميع مفرداته وتراكيبه ومعانيه بالشرح والتحليل والتأويل؛ على أصعدة مختلفة: لغوية وبلاغية واعتزالية. لأجل ذلك، فقد اتّسمت مادته العلمية بالغزارة والثراء؛ وهذا راجع لتظافر جملة من المواضيع المختلفة في المعجم، والصرف، والنحو والقراءات، والفقه، والبلاغة، والاعتزال، وغيرها.

وعليه، لم يقتصر موضوعه على التفسير فقط، بل تعدّاه إلى جوانب أكثر اتّساعا وعمقا، فقد عُنِيَ بدراسة وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، وبيان جمال نظمه وإظهار سحر بلاغته. [1] ولا شكّ أنّ الجانب البلاغي البياني هو أكثرها بروزا وأهمّية. لأجل هذا، صُنِّفَ ضمن أشهر التفاسير البلاغية للقرآن الكريم، دون أن نغفل عن ذكر جانبه المذهبي الذي يُعْنَى بنصرة الاعتزال وخدمة مبادئه؛ فإذا كان _ كما ذكر " وليد قصّاب " _: « يُمثِّل ذروة نضج الآراء البلاغية وازدهارها وتطوّرها، فإنّه أيضا يُمثِّل ذروة نضج الآراء الاعتزالية وتبلورها». [2]

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 1، ص 306.

[2] وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، ص 224.

6_ مصادر " الكشّاف ": *

مهما بلغت المكانة العلمية للمؤلِّف، فإنّ مصنّفه العلمي لا يكتمل ما لم يطّلع على آراء غيره من العلماء في مجال بحثه. من هنا، لا غرابة في استفادة " الزمخشري " من آثار السابقين له، حيث نجده قد ألمّ في كشّافه بروافد معرفية متفرّقة، ومصادر علمية متنوّعة ولا شك أنّه: « استوعب ذلك كلّه استيعابا كاملا، ثم راح بما أوتي من ذوق أدبي مرهف وحسّ فني صادق، يطبّق ما قرأه في تفسيره للقرآن الكريم، سورة سورة، وآية آية ».[1]

ويرى " مُحمّد حسنين أبو موسى ": « أنّ الزمخشري كانت له مصادر متعدّدة أغفل منها الكثير ومنهم " القاضي عبد الجبّار " ».[2] أمّا التي أشار إليها " الزمخشري " في كشّافه فنذكر أهمّها، مصنَّفة على النحو الآتي:

* شرح هذه المصادر وصنّف مجالاتها مع بيان مواطن استعمالها في الكشاف: مصطفى الصاوي الجويني، **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**، من ص 80 _ 92.

[1] وليد قصّاب، التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، ص 226.

[2] محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثره في الدراسات البلاغية، ص 695.

أهم مصادر " الكشّاف "		
التصنيف	**المصدر**	**بعض مواضع الاستفادة منه**
1_التفسير *	**1.** تفسير مجاهد **2.** تفسير عمرو بن عبيد **3.** تفسير أبي بكر الأصم **4.** تفسير الزجّاج **5.** تفسير ابن عباس **6.** تفسير الحسن **7.** تفسير الشافعي **8.** تفاسير الفرق المعادية للاعتزال *	**1.** ج1، ص 323_494/ج 3، ص 478. **2.** ج3، ص339 / ج 3، ص 859. **3.** ج 2، ص 659. **4.** ج1، ص 16/ ج 3، ص582. **5.** ج 3، ص 10. **6.** ج 3، ص 3_ 16. **7.** ج 3، ص 148/ ج1، ص 615. **8.** وهي: **_ القدرية:** ج 2، ص 95. **_ المجبرة:** ج 1، ص 574. **_ الرافضة:** ج 4، ص 761. **_ المبطلة:** ج2، ص 462. **_ الحشوية:** ج 3، ص .140 **_ الخوارج:** ج1، ص 619. **_ المتصوّفة:** ج 2، ص 499.

* في بعض المواضع، نجد " الزمخشري"، قد اعتمد بعض التفاسير دون ذكر أصحابها، مكتفيا بعبارة: « جاء في بعض التفاسير». ينظر: الكشّاف، ج 4، 38. أو بعبارة: « عند بعض المفسرين ». يُنظر: المرجع نفسه، ج 3، ص 94.

* ويقصد بهم أهل السنّة. ويطلق عليهم اسم: **أهل الأهواء والبدع.(الكشّاف،** ج 1، ص 652)، أو **بدع التفاسير. (الكشّاف،** ج 2، ص 703).

2_الحديث*	_ صحيح مسلم	_ ج1، ص 120.
3_القراءات*	**1.** مصحف عبد الله **2.** مصحف الحرث بن سويد صاحب عبد الله **3.** مصحف أُبَيْ **4.** مصحف ابن مسعود **5.** مصحف أهل مكة **6.** مصحف أهل المدينة **7.** مصاحف أهل البصرة **8.** مصاحف أهل الكوفة **9.** مصاحف أهل الشام **10.** مصاحف أهل العراق **11.** مصاحف أهل الحرمين والبصرة والشام **12.** مصاحف أهل الحرمين والكوفة والشام **13.** بعض المصاحف الأخرى	**1.** ج1، ص 577/ ج 3، ص 13 **2.** ج 4، 335. **3.** ج1، ص 130/ ج 2، ص 77 **4.** ج 3، ص 60/ ج 4، ص 761 . **5.** ج 3، ص 398. **6.** ج 4، ص 219. **7.** ج 3، ص 195. **8.** ج 3، ص 200. **9.** ج 1، ص438. **10.** ج 4، ص 219. **11.** ج 3، ص 200. **12.** ج 3، ص 195. **13.** ج 3، ص 9/ ج 2، ص 493.

* نشير إلى أنّ " الزمخشري "، قد اعتمد كثيرا من الأحاديث غير صحيح " مسلم " دون تخريجها، ومن عادته أن يسوق الحديث مسبوقا بعبارة: « **في الحديث**» (الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 288). « **منها الحديث**» (**المرجع نفسه**، ج1، ص 278)، « **كما جاء في الحديث** » (**المرجع نفسه**، ج 1، ص 312) . وفي بعض الأحايين يصرّح بنسبة الأحاديث إلى النبي _ صلى الله عليه وسلّم _ بذكر العبارات الآتية: « **قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم** » (المرجع نفسه، ج 1، ص 117)، « **وقال عليه الصلاة والسلام** » (**المرجع نفسه**، ج 1، ص 217)،« **وعنه صلى الله عليه وسلّم** » (**المرجع نفسه**، ج1، ص 114)،« **قوله عليه السلام** » (**المرجع نفسه**، ج 1، ص 600) وغيرها.

* من البحوث ما أفرد الحديث عن القراءات المختلفة في الكشاف، نذكر منها: **القراءات القرآنية في كتاب الكشّاف للزمخشري**، نضال محمود الفراية، أطروحة دكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة مؤته، الأردن، 2006./ **القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري_ دراسة نقدية**، محمد محمود الدومي، أطروحة دكتوراه، قسم التفسير وعلوم القرآن، جامعة اليرموك، الأردن، 2004,/ **القراءات في تفسير الكشّاف للزمخشري**، مدثّر حسن بخيت خالد، أطروحة دكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة الخرطوم، 2008،/ **التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في تفسير الكشّاف**، عبد الله سليمان محمد أديب، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الموصل، 2002،/ **احتجاج الزمخشري بالقراءات في تفسير الكشّاف، علي** الكيلاني حسن الماعزي، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية، جامعة المرقب، ليبيا، 2008.

4_اللغة والنحو	**1.** الكتاب لسيبويه **2.** إصلاح المنطق لابن السكيت **3.** الكتاب المتمم في الخط والهجاء لعبد الله ابن درستويه **4.** الحجة لأبي علي الفارسي **5.** كتاب الحلبيات لأبي علي الفارسي **6.** كتاب التمام لابن جني **7.** الإقليد غير معروف المؤلّف **8.** كتاب المحتسب لابن جني **9.** التبيان لأبي الفتح الهمذاني	**1.** ج1، ص 31_ 618. **2.** ج 3، 342. **3.** ج 1، ص 37. **4.** ج 1، ص 31. **5.** ج 1، ص 235. **6.** ج 3، ص 10. **7.** ج 4، 673. **8.** ج 3، 39. **9.** ج 3، 521.
5_الأدب	**1.** الحيوان للجاحظ **2.** حماسة أبي تمام **3.** كتاب استغفر واستغفري لأبي العلاء المعري **4.** بعض كتب الزمخشري	**1.** ج 3، 350. **2.** ج 1، ص 84. **3.** ج 1، 632. **4.** وهي: **_ نوابع الكلم:** ج 1، ص 306. **_ النصائح الصغار:** ج 1، ص 442. **_ شافي العي من كلام الشافعي:** ج 1، ص 459.
6_الوعظ والأساطير	**1.** بعض كتب الوعظ والتصوّف **2.** بعض الكتب القصصية الأسطورية *.	**1.** كأقوال: **شهرب بن حوشب:** ج 1، ص 575. **مالك بن دينار:** ج 3، 350. **طاوس:** ج 1، ص 486/ ج 1، ص 331. **رابعة البصرية:** ج 1، ص 408. **2.** ج3، ص 578.

* يقول " الزمخشري ": « فقد مرّ بي في بعض الكتب أنّ صنفا من الملائكة لهم ستّة أجنحة؛ فجناحان يلفون بها أجسادهم، وجناحان يطيرون بهما في الأمر من أمور الله، وجناحان مرخيان على وجوههم حياء من الله ». (الكشّاف، ج3، ص 578).

ونشير إلى أنّ " الزمخشري " قد اكتفى بذكر أقوال وآراء العديد من علماء اللغة والنحو والأدب والبلاغة والتفسير وعلم الكلام والمعتزلة دون ذكر مؤلفاتهم، من بينهم:

أسماء العلماء	بعض مواضع الاستفادة من آرائهم
1. المبرد	**1.** ج 1، ص216/ ج 3، ص 13.
2. الخليل	**2.** ج 1، ص 23.
3. ابن جني	**3.** ج 2، ص 177.
4. الأخفش	**4.** ج 1، 22/ ج 4، ص 41.
5. الكسائي	**5.** ج 3، ص 38.
6. الفراء	**6.** ج 3، ص 200.
7. ابن خلويه	**7.** ج 3، ص 42.
8. أبو علي الفارسي	**8.** ج 3، ص 83.
9. الأصمعي	**9.** ج 3، ص 475.
10. ابن قتيبة	**10.** ج 4، ص 673.
11. ابن كيسان	**11.** ج 4، ص 673.
12. ابن المقفّع	**12.** ج 3، ص 352_ 585.
13. عبد الله بن معتز	**13.** ج 3، ص 85.
14. أبو علي الجبائي	**14.** ج 2، ص 593

وفي بعض المواضع، لا يصرح بأسماء العلماء الذين أفاد منهم، ويكتفي بالعبارات الآتية:

أ. **عند بعض العلماء:** ج 2، 444.

ب. **مشايخ العدل والتوحيد:** ج2، ص 685.

ت. **المتكلمون من أهل العدل والتوحيد:** ج 1، ص 652.

ث. **المتكلمون:** ج 3، 491.

ج. **علماء البيان:** ج 1، ص 83.

7- منهج " الكشّاف ":

لا تعني كثرة هذه المصادر التي اعتمدها " الزمخشري " في تفسيره اكتفاءه بالنقل وإنّما سعى جاهدا لإثبات تفرّده العلمي في التأليف على مستويات مختلفة، ولعلّ أهمّها: منهجه في معالجة المادة، وطريقته في تناول حقائقها، وعرض نتائجها وتحليلها؛ حيث استطاع أن يبتكر منهجا خاصّا به وبتوجّهه الفكري، بالاعتماد على موهبته ومعارفه وذلك من خلال استثمار آليات جديدة في الممارسة التأويلية تُبرز _ بحقّ _ شخصية علمية متعدّدة الجوانب. فما هي السمات العامّة لمنهجه؟ وما هي الأدوات التي اعتمدها في التأويل؟

7_ 1 الخصائص العامّة:

سلك " الزمخشري " في تفسيره مسلكين رئيسين؛ أحدهما: المسلك **البلاغي**؛ ويتعلّق بالإعجاز القرآني، والآخر: المسلك **الكلامي**؛ ويتعلّق بالمذهب الاعتزالي؛ وللوقوف على الملامح الرئيسة لمنهجه ورصد خصائصه العامّة، نتتبّع العناصر الآتي ذكرها:

أ_ خطوات التفسير:

- يمهّد " الزمخشري " تفسير السورة بذكر اسمها وعدد آياتها، مع بيان نوعها (**مكية/ مدنية**)، وأحيانا يذكر أسباب نزولها. وقد سلك في ذلك ثلاث طرائق: *
  - _ إسناد الروية إلى أصحابها.
  - _ إيراد لفظ (**قِيلَ**) أو (**رُوِيَ**) دون إسناد الرواية إلى أصحابها.
  - _ الاكتفاء بالعرض دون تعليق أو مناقشة.
- ثمّ ينتقل لبيان معاني آياتها آية تلو الآية؛ فيشرح مفرداتها وتراكيبها من جوانب متعدّدة **(معجمية ونحوية وبلاغية)**، موضّحا حقائقها ولطائف معانيها، وما اختصّت به من نكات بلاغية، كاشفا بذلك عن جمال نظمها وأسرار إعجازها مستشهدا بكلام العرب وأشعارهم.
- ثمّ يختم أواخر السور بالحديث عن فضلها وثواب قراءتها، مستشهدا بالحديث الشريف وقد « تسامح في إيراده للأحاديث النبوية والقصص الإسرائيلية، فأورد أحاديث ضعيفة بل بعضها موضوع خصوصا تلك التي ذكرها في فضائل السور ». [1]

---

* يُنظر تفصيل **أسباب النزول**: الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 154، 155.

[1] صالح بن غرم **الله** الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري، ج 1، ص 48.

ب_ طرائق التفسير:

تتداخل جملة من المستويات لتأسيس المنهج العام للتفسير عند " الزمخشري "، يأتي بيان طرائق عرضها بإيجاز على النحو الآتي:

❖ **على المستوى اللغوي والنحوي:**

يهتم " الزمخشري " في كل مرة أراد فيه تفسير آية من آيات القرآن الكريم بالجانب اللغوي لمفرداتها، فكثيرا ما يطيل تأمّل مادتها المعجمية، ويستوفي شرح معانيها، مع بيان أصلها وما أصابها من تغير صوتي أو دلالي، كما يوضّح بنيتها الصرفية وأحوال اشتقاقها كاشفا عن دلالتها، دون أن يغفل عن إيراد الدلالات القريبة منها، بهدف البحث عن سبب اختيارها دون غيرها في ذلك السياق على وجه التحديد وذلك للوقوف على مدى انسجامها معه.

وفي هذا كلّه، نجده يستثمر ما في المعجم العربي من ألفاظ وما في أساليب العرب من استعمالات. يقول " مصطفى الصاوي الجويني " في هذا الشأن: « صورة أخرى نلمحها من تفسير " الكشّاف " عن " الزمخشري "؛ صورة العالم اللغوي. فهو يعرض اللفظ القرآني عرضا عرفته العرب في معاني منطقها لأنّ القرآن عربي ومعانيه معاني كلام العرب ». [1]

[1] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 164.

ثمّ نراه يتعرّض بالتحليل والوصف لتراكيب الآية بذكر أوجهها الإعرابية الممكنة مراعيا المعنى، « فهو حين يعرض للقرآن من الوجهة الإعرابية لا ينساق وراء صناعته النحوية كالنحويين فيحيف على جانب المعنى وإنّما يجعل همه المعنى حيثما كان هناك تقدير إعرابي، فنراه يبين الأحكام النحوية وما وراءها من فروق معنوية، فهو يعالج النحو القرآني من الناحية التي تخدم تفسير القرآن وتنسّق معانيه ».[1]

❖ **على المستوى البلاغي:**

رأينا في المستوى اللغوي، شدة عناية " الزمخشري " ببيان الفروق الدقيقة بين الكلمة المراد شرحها وبين غيرها من الكلمات، بهدف بيان سر اختيارها في ذلك الموضع دون غيرها مراعاة للسياق اللغوي، وهذا يقوده للعناية بالجانب البلاغي لها حيث نراه يركّز بحثه على كشف حسن نظمها وترتيبها واقفا عند نكتها البلاغية وقوفا في منتهى الدقة والإيجاز.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحدّ، بل يتعداه إلى تراكيب القرآن وأساليبه فنراه ينظر في التعريف والتنكير والتكرير والتقديم والالتفات والحذف وغيرها من أساليب القرآن، منبها إلى نكاتها البلاغية ومظاهر بيانها. وفي هذا الصدد يقول " محمد حسين الذهبي": « والذي يقرأ ما أورده " الزمخشري " عند تفسيره لكثير من الآيات من ضروب الاستعارات، والمجازات والأشكال البلاغية الأخرى، يرى أنّ الزمخشري كان يحرص كل الحرص على أن يبرز في حلة بديعة جمال أسلوبه وكمال نظمه ».[2]

[1] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 167.

[2] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 1، ص 313.

❖ **على مستوى القراءات:**

تناول " الزمخشري " القراءات بالشرح والتحليل مستعينا بها في تفسيره، حيث كثيرا ما يهتم ببيان أوجه اختلافها والفروقات اللغوية بينها، وما يترتّب على ذلك من اختلاف في المعنى مع التصريح بموقفه منها إما بالقبول أو الرفض، فـ « يختار القراءة التي يرى أنّها تجري والنسق المعنوي للقرآن في مضمار واحد حيث تحفظ على الأسلوب القرآني جماله وقوة معناه. لكنّه يرى أنّ ضبط القراءة بحاجة إلى أهل النحو، فكلّ قراءة لا تضطرد والقاعدة النحوية فإنّه يزيّفها ويرفضها». [1]

❖ **على مستوى المسائل الفقهية:**

يعتمد " الزمخشري " استنباط الأحكام الفقهية من الآية المراد تفسيرها، وذلك من خلال تحليلها تحليلا فقهيا باستعراض مختلف أقوال العلماء، إلا أنّه يتعامل معها دون إسهاب، ودون تعصّب لمذهبه، وهذا ما يؤكّده " الذهبي " بقوله: « هذا، وإنّ " الزمخشري "_ رحمه **الله**_ يتعرّض إلى حد ما وبدون توسّع إلى المسائل الفقهية التي تتعلّق ببعض الآيات القرآنية، وهو معتدل لا يتعصّب لمذهبه الحنفي ». [2]

[1] صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري، ج 1، ص 47.

[2] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، ص 334.

❖ **على المستوى العقائدي:**

رأينا في ضوء المستويات السابقة، أنّ " الزمخشري " قد جمع في " الكشّاف " بين اللغة البلاغة والنحو والقراءات، إضافة إلى الاعتزال الذي يعدّ معلما بارزا من معالم تفسيره. فلمّا كان " الزمخشري " معتزليا مجاهرا بمعتقده، كان من الطبيعي أن يعمد بكل ما أوتي من قدرة إلى تأييد مذهبه من خلال تأويل المعاني القرآنية بما يتوافق معه، وبالمقابل نراه « يفسّر القرآن بالقرآن تفسيرا ظاهرا لا تأويل فيه، في الآيات التي لا يمس ظاهرها الرأي الاعتزالي أو مبادئه » [1]، وقد أبدى انتصاره لكثير من المسائل * التي اعتقدها المعتزلة نذكر منها: خلود صاحب الكبيرة في النار، الحسن والقبح العقليين، نفي السحر، حرية الإرادة وخلق الأفعال، وغيرها.

[1] صالح بن غرم الله الغامدي، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري، ج 1، ص 48.

* وقد تناولها " الذهبي " بالشرح والتفصيل في كتابه: التفسير والمفسّرون، ج 1، من ص 322 _ ص 327.

ج_ مميزات التفسير:

أجمل " الزرقاني " المميزات العامة للمنهج التفسيري لدى " الزمخشري " في النقاط الآتية: [1]

1_ خلوه من الحشو والتطويل.

2_سلامته من القصص والإسرائيليات. *

3_ عنايته بعلمي المعاني والبيان والنكات البلاغية، تحقيقا لوجوه الإعجاز.

4_ سلوكه فيما يقصد إيضاحه طريق السؤال والجواب كثيرا. ويعنون السؤال بكلمة (**إن قلت**) بفتح التاء، ويعنون الجواب بكلمة (**قلت**) بضم التاء. ويُعْرَفُ هذا الأسلوب الذي طبع تفسير " الزمخشري " بمصطلح (**الفَنْقُلة**) *، « فهو يفترض إشكالات القارئ وردوده واعتراضاته، فيصوغ ذلك كلّه في صورة أسئلة محكمة البناء، ثمّ يُكلّف نفسه بعد ذلك تقديم الأجوبة المناسبة، وأكثر ما يلجأ فيه إلى هذا الصنيع تلك المواضع من القرآن التي تثير إشكالات على مستوى الفهم والتأويل ».[2]

---

[1] الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح/ فوّار أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت_ لبنان، ط 1، 1995، ج 2، ص 59، 60.

* وما يذكره من **الروايات الإسرائيلية:** « إمّا أن يصدّره بلفظ (رُوِيَ) المشعر بضعف الرواية وبُعدها عن الصحّة، وإمّا أن يفوّض علمه إلى **الله** سبحانه؛ وهذا في الغالب يكون عند ذكره للروايات التي لا يلزم من التصديق بها مساس بالدين، وإمّا أن يُنبّه على درجة الرواية ومبلغها من الصحة أو الضعف ولو بطريق الإجمال؛ وهذا في الغالب يكون عند الروايات التي لها مساس بالدين وتعلُّق به ». (محمد حسين الذهبي، **التفسير والمفسّرون**، ج 1، ص 336).

* **الفنقلات في اللغة:** جمع فَنْقُلة، والفنقلة: نحتٌ مولد من جنس السَبْحَلَة والحَمْدَلة والبَسْمَلة، ونحت الفنقلة جاء من قولهم : **(فإن قلتَ، قلتُ). والفنقلات اصطلاحًا:** أسلوب تعليمي مشهور عند المتقدّمين والمتأخّرين، قائم على السؤال المشوّق، والجواب المحقّق.(نزار عطا **الله** أحمد صالح، **فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام_ دراسة تفسيرية**، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة_ السعودية، ع 16، س 10، ص 167).

[2] عبد الجليل هنوش، البلاغة والتفسير، بلاغة النص القرآني، بحوث الندوة العلمية مركز الدراسات القرآنية، ص 149.

د_ نموذج تحليلي: _ سورة الفاتحة _

نختار سورة الفاتحة كأحد النماذج التفسيرية، لتوضيح معالم المنهج التفسيري عند " الزمخشري "، من خلال بيان ما مرّ بنا من خطوات وطرائق وخصائص، ولو بصورة جزئية. وذلك على النحو الآتي:

يشرع " الزمخشري " تفسير السورة بذكر اسمها **(فاتحة الكتاب)**، ثمّ يشير إلى نوعها **(مكية)**، ويذكر رأيا آخر، مصدّرا إياه بلفظ **(قيل)** معلّلا ذلك، « وقيل مكية ومدنية لأنّها نزلت بمكة مرة وبالمدينة أخرى »، ثمّ ينتقل إلى تعداد مسمّياتها مع بيان أسباب التسمية مثال ذلك قوله: « وتسمّى أمّ القرآن؛ لاشتمالها على المعاني التي في القرآن من الثناء على **الله** تعالى بما هو أهله، ومن التعبّد بالأمر والنهي، ومن الوعد والوعيد » ثمّ يذكر عدد آياتها، « وهي سبع آيات بالاتّفاق » مشيرا إلى مذهب آخر بذكر الآية التي وقع فيها الاختلاف في العدد: ﴿ **أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ** ﴾ (الفاتحة: **7**)، دون أن يوضّح أصحاب المذهب.

بعد هذا التمهيد الموجز ينتقل إلى شرح معاني آياتها بالترتيب، بدء بالبسملة ﴿ **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾. يقف بداية عند الخلاف بين أهل المدينة والبصرة والشام من جهة وأهل مكة والكوفة من جهة أخرى في قضية عدّ البسملة آية؛ فيرى الفريق الأول: أنّها ليست بآية، مشيرا إلى أنّ هذا الرأي مذهب " أبي حنيفة "، في حين يرى الفريق الثاني: أنّها آية

من الفاتحة ومن كل سورة، وهو مذهب " الشافعي "، ويدعّم رأي كل فريق بحججه وأدلته في ذلك. [1]

ثمّ يتناول في تفسيره مسألة حذف متعلِّق الباء وتقديره، باحثا في أوجه تأخّره دون أن يغفل عن اختيار أحسنها في نظره، مستخدما التعليل والبرهنة لإثبات صحّة رأيه، إلى جانب الاستشهاد بكلام العرب تارة: « وكذلك قول العرب في الدعاء للمعرّس بالرفاء والبنين وقول الأعرابي: باليمن والبركة بمعنى أعرست أو نكحت »، وبالشعر * تارة أخرى:

فقُلْتُ إلى الطَّعام فَقَال مِنْهُمْ فَرِيقُ نحْسُدُ الإِنْسَ الطَّعامَا

وبالسياق القرآني تارة أخرى: « وذلك بتقديم وتأخير الفعل كما فعل في قوله: ﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** ﴾ (الفاتحة: **5**) »، والحديث الشريف تارة أخرى دون تخريجه: « على معنى أنّ المؤمن لمّا اعتقد أنّ فعله لا يجيئ معتدا به في الشرع واقعا على السنّة حتى يُصدّر بذكر اسم **الله** لقوله عليه الصلاة والسلام: كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم **الله** فهو أبتر »، كما نراه يتساءل عن سبب تعلّق اسم **الله** بالقراءة، فيجيب بذكر احتمالين لذلك، ويدعّم شرحه بالأشياء الملموسة الحسية: (تعلّق القلم الكتبة) و(تعلّق الدهن بالإنبات). [2]

والملاحظ، أنّه يستخدم للشرح العبارات الآتية: (**كان المعنى، أي، بمعنى**) مع اعتماد أسلوب السؤال والجواب (**فإنْ قلتَ: قلتُ**)، وتتوالى سلسلة من الأسئلة الافتراضية

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 11.

* استشهد " الزمخشري " بالشعر في الفاتحة أربعة عشر مرّة؛ حيث ذكر البيت **كاملا** في **سبعة** مواضع، بينما اكتفى **بشطر واحد** في **سبعة مواضع** أيضا. وقد نسبها إلى أصحابها في موضعين فقط، والشاعران هما: امرؤ القيس وطفيل الغنوي.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 12، 13، 14.

وأجوبتها على مدار السورة، بل على مدار الكتاب ككلّ. يمرّ بعدها إلى الجانب الإعرابي بالحديث عن الحركات والسكنات: « فما بال لام الإضافة وبائها بنيت على الكسر؟ قلت: أمّا اللام فللفصل بينها وبين لام الابتداء، وأمّا الباء فلكونها لازمة للحرفية والجر »؛ حيث يوضّح بناء (**الباء**) على الكسر على خلاف حروف المعاني الأخرى، ثمّ ينتقل إلى بناء أول (**الاسم**) على السكون: « والاسم أحد الأسماء العشرة التي بنوا أوائلها على السكون فإذا نطقوا به مبتدئين زادوا همزة »[1]، مع الإشارة إلى أصله واشتقاقه وتصريفه: « وهو من الأسماء المحذوفة الأعجاز: كيد ودم، وأصله سمو، بدليل تصريف: كأسماء وسمي وسميت. واشتقاقه من السمو ».[2]

وهكذا يتدرّج " الزمخشري " في شرح البسملة من **الباء** إلى **الاسم** إلى **لفظ الجلالة** ﴿ **اللَّهِ** ﴾ وصولا إلى لفظ ﴿ **الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾. أمّا لفظ الجلالة، فقد نحى في شرح دلالته منحى الكلمات السابقة من حيث بيان أصله: « و**الله** أصله الإله »؛ وذلك من خلال الاستعانة بما في المعجم العربي من كلمات مشابهة: « ونظيره: النّاس، أصله الأناس » إلى جانب الاستشهاد بالشعر، ولا يتوقّف الشرح عند هذا الحدّ، بل يتعداه إلى جوانب أكثر عمقا، وذلك بالبحث في الفروقات بين الكلمتين: « والإله من أسماء الأجناس كالرجل والفرس _ اسم يقع على كل معبود بحق أو باطل ... وأمّا **الله** بحذف الهمزة فمختصّ بالمعبود الحقّ، لم يطلق على غيره »، واهتمامه بالاشتقاق واضح. ثمّ يقف عند إشكالية

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 15.

« **أ اسم هو أم صفة؟** »، كما يتعرّض لمسألة اشتقاقه وتفخيم لامه، مستعينا على الإجابة بسياقات لغوية عديدة.

بعد ذلك يحين دور ﴿ **الرَّحْمَنِ** ﴾ ﴿ **الرَّحِيمِ** ﴾ للشرح، فيوضّح وزنيهما والمادة اللغوية لكلّ منهما مشيرا إلى الفرق الدلالي بينهما، بالاستدلال برأي " الزجّاج " [1]، ليتساءل ما معنى وصف **الله** تعالى بالرحمة: « ومعناها العطف والحنوّ ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها؟ قلتُ: هو مجاز عن إنعامه على عباده؛ لأنّ الملك إذا عطف على رعيته ورقّ لهم أصابهم بمعروفه وإنعامه، كما أنّه إذا أدركته الفظاظة والقسوة عنّف بهم ومنعهم خيره ومعروفه ». ثمّ يشير إلى سرّ تقديم الرحمن على الرحيم. [2]

ومن البسملة، ينتقل إلى تفسير قوله تعالى:﴿ **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** ﴾ (الفاتحة: **2**، **3**)، فنراه يجمع بين الحمد والمدح بقوله (**أخوان**) مبيّنا دلالته اللغوية التي تعمّ النعمة: « وأمّا الشكر فعلى النعمة خاصة وهو بالقلب واللسان والجوارح »، ليتطرّق بعدها إلى كشف العلاقة بينهما بتنويع طرائق الشرح من الترادف إلى الضدّ: « والحمد نقيضه الذم والشكر نقيضه الكفران »، مستشهدا بقوله _ صلى **الله** عليه وسلّم _ شارحا إياه.[3] وقبل أن يكمل شرح الألفاظ الأخرى **(ربّ، العالم)** في الآية على شاكلة لفظ (**الحمد**) يتناول حكمه الإعرابي، ويقوم بسرد القراءات المختلفة مع ترجيح إحداها [4]. ولا تختلف طريقة تفسير الآية

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج1، ص 16.
[2] المرجع نفسه،ج1، ص 18.
[3] المرجع نفسه، ج 1، ص 19، 20.
[4] المرجع نفسه، ج 1، ص 20، 21.

الرابعة: ﴿ **مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ** ﴾ (الفاتحة: **4**) حيث يشير إلى القراءات المختلفة، ويرجح إحداها مستعينا في ترجيحه بالقرآن الكريم وبالسياق اللغوي ثمّ بالمثل العربي (**كما تدين تدان**) ثمّ بالشعر. ويربط في تفسيره الآية بالآية التي قبلها ربطا دلاليا متينا بعبارة واضحة موجزة: « وهذه الأوصاف التي أُجريت على **الله** سبحانه _ من كونه ربا مالكا للعامين لا يخرج منهم شيء من ملكوته وربوبيته، ومن كونه منعما بالنعم كلّها الظاهرة والباطنة والجلائل والدقائق، من كونه مالكا الأمر كلّه في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاص الحمد وأنّه به حقيق في قوله الحمد **لله** _ دليل على أنّ من كانت صفاته لم يكن أحد أحقّ منه بالحمد والثناء عليه بما هو أهله ».[1]

وأهمّ شيء يلفت انتباهنا في تفسير الآية الخامسة: ﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ﴾ (الفاتحة: **5**) الوجه البلاغي لها، المتمثّل في أسلوب الالتفات كما أوضح " الزمخشري ": « فإن قلت: لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب. قلتُ: هذا يسمّى الالتفات في علم البيان »، فعرّفه وبيّن أشكاله وتعريفاته وأسراره وأثره في النفس بصورة إجمالية: « ولأنّ الكلام إذا نُقِل من أسلوب إلى أسلوب، كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظا للإصغاء إليه من إجرائه على أسلوب واحد »، ثمّ فصّل الحديث عن فوائده في الآية بصورة بديعة،« وممّا اختصّ به هذا الموضع: أنّه لمّا ذكر الحقيق بالحمد، وأجرى عليه تلك الصفات العظام، تعلّق العلم بمعلوم عظيم الشأن حقيق بالثناء وغاية الخضوع والاستعانة في

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 21، 22.

المهمات، فخوطب ذلك المعلوم المتميّز بتلك الصفات، فقيل: إيّاك يا من هذه صفاته تخصّ بالعبادة والاستعانة، لا نعبد غيرك ولا نستعينه. ليكون الخطاب أدلّ على أنّ العبادة له لذلك التميّز الذي لا تحقّ العبادة إلا به ». كاشفا السر في جمع الكلمات (**الاستعانة والعبادة**) وترتيبها ونسقها [1]، وهو لا شكّ تفسير بليغ أبان لنا وجها من وجوه الإعجاز القرآني بمنتهى الدقّة والبراعة.

ويظلّ في تفسير الآيتين السادسة: ﴿ **اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ** ﴾ والسابعة: ﴿ **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ** ﴾ (الفاتحة، 6،7) محافظا على منهجه من حيث التركيز على الجانب المعجمي والاشتقاقي والإعرابي، مع توظيف كلام العرب وأشعارهم واللجوء إلى القراءات المختلفة والاهتمام بنسق الآيات وبيان الفروق اللغوية بين المفردات القرآنية. [2]

وقد وجد " الزمخشري " في قوله تعالى: ﴿ **غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ** ﴾ سبيلا لنصرة مذهبه الاعتزالي في مسألة خلود صاحب الكبيرة في النار: « فإن قلتَ: ما معنى غضب **الله؟** قلتُ: هو إرادة الانتقام من العصاة، وإنزال العقوبة بهم، وأن يفعل بهم ما يفعله الملك إذا غضب على من تحت يده ». [3]

وفي الختام، يورد حديثا _ يراه العلماء غير صحيح _ عن فضل قراءة سورة الفاتحة.

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 23، 24.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 25، 26.

[3] المرجع نفسه، ج 1، ص 26، 27.

نخلص إلى القول: إنّ " الزمخشري " في تفسيره سورة الفاتحة، يُخضِع مفردات آياتها وتراكيبها إلى التحليل المعمّق على الصعيد المعجمي والنحوي والبلاغي، موضّحا جوانبها الصوتية والاشتقاقية والصرفية والإعرابية، مع اهتمامه بالسياق القرآني؛ حيث إنّه يربط الكلمة بالكلمات المجاورة لها وبالآية التي قبلها وبعدها، دون أن يغفل عن تعليل سبب اختيار كلمة دون أخرى _ موضّحا الفروق الدقيقة بينها، متطرّقا إلى اللغات والقراءات المختلفة، ومستشهدا بالشعر وكلام العرب، ؛ ثم ينتقل إلى الجانب البلاغي للآيات؛ فينظر في أساليب التقديم والحذف والالتفات وغيرها، كاشفا عن لطائف المعاني وبلاغة الأساليب وأسرار النظم القرآني. مع تحريه الإيجاز والدقة، والابتعاد عن الإطناب والتكرار والحشو إضافة إلى حسن الربط والتنظيم المحكم، وكلّ ذلك بأسلوب مشرق بديع.

7_2 الأدوات التأويلية عند " الزمخشري "

إذا كان " الكشّاف " من أعظم كتب التفسير البلاغي من جهة، فإنّه من جهة أخرى من أشهر كتب التفسير بالرأي، وذلك باعتماده جملة من الأدوات التأويلية الخاصّة بالفكر الاعتزالي، يأتي بيانها على النحو الآتي:

أ_ تقديم سلطة العقل على سلطة النقل:

للعقل مكانة عالية عند " الزمخشري "، وهذا ما يثبته تفسيره قوله تعالى: ﴿ **وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا** ﴾ (الإسراء: **15**)، حيث يقول: « فإن قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل؛ لأنّ معهم أدلة العقل التي بها يُعرف **الله**، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه واستيجابهم العذاب؛ لإغفالهما النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها لا يصح إلا بعد الإيمان. قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة؛ لئلا يقولوا: كنّا غافلين، فلولا بعثت إلينا رسولا ينبّهنا على النظر في أدلة العقل». [1]

وقوله يتلاءم مع معتقد المعتزلة القائم على التحسين والتقبيح العقليين، حيث إنّهم يرون أنّ الإنسان قادر على معرفة الخير والشرّ باعتماد العقل. لأجل هذا، فبعثة الرسل في اعتقادهم رحمة من **الله** تعالى، ولا يترتب على عدم إرسال الرسل الضلال؛ لأنّ العقل أسبق من النقل_ كما يزعمون _.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج2، ص 628.

وقد تعقّب " ابن المنير الإسكندري " تأويل " الزمخشري " لهذه الآية قائلا: « وهذا السؤال أيضا إنّما يتوجّه على قدري يزعم أنّ العقل يرشد إلى وجوب النظر، وإلى كثير من أحكام الله تعالى، وإن لم يُبعث رسول، فيكلّف بعقله ويرتب على ترك امتثال التكليف استيجاب العذاب، إذا العقل كاف عندهم في إيجاب المعرفة بل في جميع الأحكام، بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. وأمّا السنّي، فلا يتوجّه عليه هذا السؤال، فإنّ العقل عنده شرط وجوب عموم الأحكام، ولا تكليف عنده قبل ورود الشرائع وبعد الأنبياء، وحينئذ يثبت الحكم وتقوم الحجة، كما أنبأت عنه هذه الآية التي يروم " الزمخشري " تحريفها فتعتاص عليه وتسدّ طرق الحيل بين يديه ».[1]

ولأنّ العقل يستدعي كثرة التدبّر وطول التأمّل وبُعِدَ النظر، وقوة الإدراك وعمق التحليل اتّخذه " الزمخشري " أداة من أدوات الكشف عن دقائق المعاني واستنباط حقائقها اللغوية وأسرارها البلاغية، وغوصه في مكنوناتها. والأمثلة على ذلك كثيرة نختار منها تفسيره قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا** ﴾ (النساء: **56**) يقول: « فإن قلت: كيف تعذّب مكان الجلود العاصية جلود لم تعص؟ قلت: العذاب للجملة الحسّاسة، وهي التي عصت لا للجلد ».[2] نفهم في ضوء ما سبق ذكره، أنّ شدّة اعتداد " الزمخشري " بسلطة العقل وتقديمه على سلطة النقل وصلت إلى درجة المغالاة في بعض الأحيان.

---

[1] أحمد بن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف من الكشاف، ج 2، مطبوعة بهامش تفسير الكشّاف، ص 628.

[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 512.

ب_ التسلّح بعلوم العربية:

سخّر " الزمخشري " اللغة بمختلف جوانبها نصرةً للفكر الاعتزالي، حيث نراه كثيرا ما يصرف دلالات الألفاظ والتراكيب القرآنية المخالفة بظاهرها لهذه الأصول إلى الدلالات التي توافقها. يقول في تفسيره قوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة: 28):« والاستواء الاعتدال والاستقامة. يُقال استوى العود وغيره، إذا قام واعتدل ثمّ قيل: استوى إليه كالسهم المُرسَل إذا قصده قصدا مستويا، من غير أن يلوي على شيء».[1]

يتّضح من خلال هذا المثال، أثر مبدأ التوحيد في تفسيره، وذلك بالاستعانة بما في المعجم العربي من معاني وسياقات تخدم تأويله. ويقول في تفسيره دلالة (**السيئة**) في قوله تعالى: ﴿ **بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ (البقرة: **81**): « ﴿ **مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً** ﴾ يعني كبيرة من الكبائر ».[2]

وفي هذا إشارة بيّنة إلى تأييده مبدأ العدل، الذي يرى أنّ فاعل الكبيرة مُخلّد في النار في فكر المعتزلة. ويعقّب " ابن المنير الإسكندري " على ذلك بالقول: « قوله: " **يعني كبيرة من الكبائر**" فسّرها لتنطبق الآية على مذهب المعتزلة، وهو أنّ فاعل الكبيرة مخلّد في النار ومذهب أهل السنة أنّه لا يخلد فيها إلا الكافر. وفسّروا الخطيئة بالشرك ».[3]

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 127.

[2] المرجع نفسه، ج 1، 159.

[3] أحمد بن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 1، ص 159.

ج_ حمل الآيات المتشابهات على المحكمات في تأويل ما تعارض مع مبادئ الاعتزال:

التزم " الزمخشري " بتطبيق هذه الأداة في تأويل القرآن الكريم؛ حيث « يجعل الآي المناصر ظاهرها للمذهب الاعتزالي محكمة، وتلك التي تخالفه متشابهة، ثمّ يردّ المتشابه إلى المحكم ليخضع تفسيرها للرأي الاعتزالي ».[1] وقد مثّل للمحكم والمتشابه في معرض تفسيره الآية السابعة من سورة آل عمران، يقول: « ﴿ **مُحْكَمَاتٌ** ﴾ أُحكمت عبارتها بأن حُفِظَت من الاحتمال والاشتباه ﴿ **مُتَشَابِهَاتٌ** ﴾ مشتبهات محتملات ﴿ **هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ** ﴾ أي أصل الكتاب تُحمل المتشابهات وتردّ إليها، ومثال ذلك: ﴿ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ** ﴾ (الأنعام: **103**) ﴿ **إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ (القيامة: **23**)، ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ** ﴾ (الأعراف: **28**)، ﴿ **أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا** ﴾ (الإسراء: **16**) ».[2]

فإذا نظرنا إلى المثال الثاني، وجدناه يردّ الآية الكريمة: (الإسراء: **16**) إلى المتشابه ويحملها على أخرى محكمة: (الأعراف: **28**)؛ لأنّ ظاهر الآية الأولى يتعارض مع مبدأ العدل عند المعتزلة؛ فالأمر بالفسق في اعتقادهم فعل قبيح لا يجوز إسناده إلى **الله** تعالى، وهذا ما دفعه إلى تفسيرها عن طريق المجاز، يقول: « أي أمرناهم بالفسق ففعلوا، والأمر مجاز: لأنّ حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم: افسقوا، وهذا لا يكون فبقي أن يكون مجازا ».[3]

---

[1] مصطفى الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 107.

[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 332، 333.

[3] المرجع نفسه، ج 2، ص 628.

د_ التذرّع بالمجاز لنصرة مذهبه الاعتزالي: *

وجد " الزمخشري " في المجاز خير معين على تثبيت أصول فكره الاعتزالي، والدفاع عنها في ضوء تفسيره " الكشّاف "؛ حيث لجأ إلى تأويل الدلالات القرآنية المنافية لها باعتماد التأويل المجازي. وحسبنا في هذا المقام أن نمثّل لذلك بذكر تفسيره قوله تعالى: ﴿ **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** ﴾ (**ق : 16**).

يشرح " الزمخشري " دلالة القرب قائلا: « إنّه مجاز. والمُراد قرب علمه منه، وأنّه يتعلّق بمعلومه منه ومن أحواله تعلّقا لا يخفى عليه شيء من خفياته، فكأنّ ذاته قريبة منه كما يُقال: **الله** في كلّ مكان، وقد جلّ عن الأمكنة ».[1] فخوفا من أن يناقض ظاهر الآية الكريمة مبدأ المعتزلة في نفي صفات التجسيم عن **الله** تعالى، نقلها من الحقيقة إلى المجاز.

* تعمدّنا أن تكون الإشارة إلى أداة المجاز باختصار في هذا المبحث، وذلك راجع إلى أنّنا خصّصنا فصلا بأكمله لدراسة المجاز بأبعاده البيانية والكلامية في كتاب" الكشّاف " .

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج4، ص 374.

هـ_ الإيغال في التأويل بالتمثيل والتخييل:

يعدّ **التخييل** من أبرز الأدوات التأويلية التي وظّفها " الزمخشري " في تفسيره حيث اتّخذه سلاحا لدحض فكرة التشبيه والتجسيم خدمة لنزعته المذهبية، وهو: « ضرب من المجاز قسيم الحقيقة في اللغة، فمنه التشبيه التخييلي والاستعارة التخييلية، واتّسعت دائرته ليشمل التمثيل والتصوير». [1] بهذا، لا يخفى تقارب هذه المصطلحات في المعنى، وقيامها في جوهرها على التشبيه.

ويعدّ " الزمخشري " أكثر من توسّع في استعماله في التفسير مصاحبا لمصطلح **التمثيل**. ونشير إلى أنّه في كثير من المواضع يجمع بينهما دون أن تمييز. ومثاله ما جاء في تفسيره قوله تعالى: ﴿ **وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ** ﴾ (البقرة: **255**) ، فسّر " الزمخشري " الكرسي على أربعة أوجه؛ أحدهما: « أنّ كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطته وسعته، وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد، كقوله: ﴿ **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ** ﴾ (الزمر: **67**) من غير تصوّر قبضة وطيّ ويمين، وإنّما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسيّ ». [2]

---

[1] مصطفى إبراهيم المشني، مصطلح التخييل مفهومه وموقف الزمخشري منه في تفسير الكشّاف، مجلة المنارة للبحوث والدراسات _ الأردن، مج 11، ع 3، سيتمبر، 2005، ص 109.

[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 296، 297.

يبدو واضحا أنّ " الزمخشري " يستبعد بصورة كليّة ورود الكرسي في الآية على الحقيقة نافيا ما يصحبه من صفات حسيّة، وذلك تنزيها للذات الإلهية عن كلّ مظاهر التشبيه والتجسيم تأييدا لمذهب المعتزلة. ويردّ عليه " ابن المنير الاسكندري " بشدّة، فيقول: « قوله في الوجه الأول أنّ ذلك تخييل للعظمة سوء أدب في الإطلاق وبعد في الإضرار فإنّ التخيّل إنّما يستعمل في الأباطيل وما ليست له حقيقة صدق، فإن يكن معنى ما قاله صحيحا فقد أخطأ في التعبير عنه بعبارة مُوهمة لا مدخل لها في الأدب الشرعي ».[1] نفهم من خلال هذا التعقيب الذي بيّن فيه " ابن المنير " وجه الخطأ والإساءة في تأويل " الزمخشري "، رفضه استعمال هذا المصطلح في تفسير القرآن الكريم وحمل معانيه عليه لقيامه على الوهم ومخالفته الواقع.

تأسيسا على ما سبق ذكره، يمكن القول: إنّ منهج " الزمخشري " في التفسير قائم على أدوات التأويل الآتية: العقل، واللغة، والمحكم والمتشابه، والمجاز، والتمثيل والتخييل، وهي في مجملها لا تخرج عّما أقره الفكر الاعتزالي من مبادئ وأصول كلامية.

[1] أحمد بن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 1، ص 296، 297.

8- المكانة العلمية للكشّاف:

تبوّأ " الكشّاف " منزلة رفيعة في الوسط العلمي لما تمتّع به " الزمخشري " من ثراء علمي وتمكن لغوي وحسّ بلاغي وأدبي، وذلك بشهادة جميع العلماء حتى خصومه * الذين أشادوا بقيمته العلمية وبراعته البلاغية؛ وإن أخذوا عليه بعض المآخذ * لاسيما ما تعلّق باعتزاله.

ولقد ذاع صيته واشتهر في الآفاق وطار في أقصي المشرق والمغرب؛ فتأثّر به كلّ من جاء بعده تأثّرا يكاد يكون منفردا في نوعه. بهذا، فقد غدا مرجعا لكثير من المفسّرين وموردا عذبا ينهلون منه معارفهم وكلّ ما يحتاجون إليه لتأسيس كتبهم. كما تداوله الباحثون على اختلاف اهتماماتهم، فانكبوا عليه يتدارسونه ويأخذون منه، وهذا ما تجسّده عديد الدراسات التي أقيمت عليه _ قديما وحديثا _ وعديد الإجازات التي طلبت منه.

وعليه، لا ينكر أحد قيمته بين التفاسير لتفرده مادة ومنهجا _ كما رأينا سابقا _؛ فقد تشكّل في ضوء علمي المعاني والبيان؛ حيث كشف " الزمخشري " عن وجوه إعجاز القرآن ولطائف معانيه وأسرار بلاغته بأسلوب بديع. لأجل هذا يعدّ _ بحقّ _ مكسبا ثمينا للمكتبة العربية الإسلامية. وقد ذكرت كتب التراجم مدى الإعجاب والتقدير الذي حظي به " الكشّاف " في بداية تأليفه، فكيف نستغرب أن لا يحظى به بعد الانتهاء منه في صورته

---

* من أهل السنّة الذين شنوا حملة قوية من الانتقادات على تفسير " الكشّاف " نذكر: " **ابن القيم** "، " **تاج الدين السبكي**" " **ابن المنير** "، " **أبا حيّان** ". (محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 1، من ص 330 _ ص 334).

* سجل بعض العلماء بعض **المآخذ** على تفسير " الزمخشري "، ذكرت بالتفصيل في كتاب: " **المسائل الاعتزالية في تفسير الكشّاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير**، صالح بن غرم الله الغامدي، ج1، من ص 53_ ص 59.

الكاملة. يقول عنه " ابن خلكان ": « صنّف التصانيف البديعة منها الكشَّاف في تفسير القُرآن العزيز، لمْ يصُنّفْ قبله مثله ». [1]

وقد استوقفتنا آراء عديدة للعلماء في الإشادة بمنزلته العالية، نورد منها:

- **رأي " ابن خلدون "** الذي أدرك قيمته، فوصفه بقوله : « ومن أحسن ما اشتمل عليه هذا الفن من التفاسير كتاب " الكشاف "، لـ " الزمخشري " من أهل خوارزم العراق، إلا أنّ مؤلّفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة حيث تعرّض له في آي القرآن من طرق البلاغة، فصار بذلك للمحقّقين من أهل السنّة انحراف عنه، وتحذير الجمهور من مكامنه، مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما يتعلّق باللسان والبلاغة، وإذا كان الناظر واقفا مع ذلك على المذاهب السنيّة محسنا للحجاج عنها، فلا جرم أنّه مأمون من غوائله، فلتغتنم مطالعته لغرابة فنونه في اللسان (...) ».[2]
- **رأي " حيدر الهروي "** الذي يشهد بعلو شأنه بقوله: « وبعد، فإنّ كتاب " الكشّاف" كتاب علي القدر رفيع الشأن، لم يُر مثله في تصانيف الأولين، ولم يرد شبيهه في تآليف الآخرين. اتفقت على متانة تراكيبه الرشيقة كلمة المهرة المتقنين، واجتمعت على محاسن أساليبه الأنيقة ألسنة الكملة المفلقين. ما قصر في قوانين التفسير

[1] ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 5، ص 168.

[2] ابن خلدون، المقدمة، تح/ أ. م. كاترمير عن طبعة باريس 1858، مكتبة لبنان _ علي مولا، بيروت، د ط، 1992، ص 394.

وتهذيب براهينه، وتمهيد قواعده وتشييد معاقده. وكل كتاب بعده في التفسير، ولو فرض أنّه لا يخلو من النقير والقطمير إذا قيس به لا تكون له تلك الطلاوة، ولا يوجد فيه شيء من تلك الحلاوة، على أن مؤلفه يقتفي أثره، ويسأل خبره (...) ».[1]

- ورد في " البحر المحيط "، لـ" أبي حيان الأندلسي " قولٌ لـ" **الحافظ أبي القاسم ابن بشكوال** "، يوازن من خلاله بين تفسير " ابن عطية الأندلسي " وبين تفسير " الزمخشري "، مفاده أنّ: « كتاب " ابن عطية " أنقل وأجمع وأخلص. وكتاب " الزمخشري " ألخص وأغوص، إلا أنّ " الزمخشري " قائل بالطفرة، ومقتصر من الذُؤابة على الوفرة فربما سنح له أبي المقادة فأعجزه اغتياصه، ولم يمكنه لتأنيه اقتناصه فتركه عقلا لمن اصطاده، وغفلا لمن يرتاده. وربما ناقض هذا المنزع فثنى العنان إلى الواضح، والسهل اللائح، وأجال فيه كلاما، ورمى نحو غرضه سهاما هذا مع ما في كتابه من نصرة مذهبه، وتقحم مرتكبه، وتجشّم حمل كتاب **الله** _ عزّ وجلّ _ عليه، ونسبة ذلك إليه، فمغتفر إساءته لإحسانه، ومصفوح عنه سقطه في بعض لإصابته في أكثر تبيانه ».[2]

[1] مصطفى بن عبد **الله** الشهير بحاجي خليفة وبكاتب حلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت_ لبنان، د ط، د ت، ج 2، ص 1483.

[2] أبو حيّان الأندلسي، البحر المحيط، ج 1، ص 113.

- رأي " **محمد حسين الذهبي** " الذي أطنب في وصفه وأطال الكلام عن محاسنه كاشف عن سر تفرّده واهتمام العلماء به. يقول: « وليس كـ " الزمخشري " من يستطيع أن يكشف لنا عن جمال القرآن وسحر بلاغته، لما برع فيه من المعرفة بكثير من العلوم. لاسيما ما برز فيه من الإلمام بلغة العرب والمعرفة بأشعارهم، وما امتاز به من الإحاطة بعلوم البلاغة، والبيان والإعراب والأدب، ولقد أضفى هذا النبوغ العلمي والأدبي على تفسير الكشّاف ثوبا جميلا، لفت إليه أنظار العلماء وعلق به قلوب المفسّرين ». [1]

وقد شمخ " الزمخشري " بكشّافه أيما شموخ، واعتزّ به أيّما اعتزاز فوصفه في الخاتمة * بأجمل الأوصاف نثرا، كما تغنّى بمكانته شعرا؛ حيث أنشد في مدحه قائلا: [2]

إنَّ التفاسيرَ في الدنيـــا بلا عَدَدٍ ولَيس فيـــها لَعَمري مثلُ كشّافي

إنْ كُنْتَ تبغي الهدى فالزمْ قراءَتَـهُ فالجهلُ كالداءِ والكشّافُ كالشافي

[1] محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج 1، ص 306، 307.

* سبق ذكر القول في عنصر: **عنوان الكتاب وأبعاده الدلالية**. وللتذكير، عد إلى: الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 820.

[2] الزمخشري، ديوان جار الله الزمخشري، شر/ فاطمة يوسف الخيمي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2008، ص 396، 397.

9 _ شروح " الكشّاف وحواشيه والردود عليه:

أثار " الكشّاف " حوله حركة تأليفية كبيرة، حيث حاز على اهتمام العلماء _ على اختلاف توجهاتهم وتعدّد غاياتهم _ منذ بداية تأليفه إلى يومنا هذا، ولعلّ أكبر برهان على ذلك كثرة الدراسات التي دارت حوله؛ « فمن مُميّز لاعتزال حاد فيه عن صوب الصواب ومن مُناقش له فيما أتى به من وجوه الإعراب، ومن مُحشٍ وضّح ونقّح واستشكل وأجاب ومن مُخرج لأحاديثه عزا وأسند وصحّح وانتقد، ومن مُختصر لخّص وأوجز ».[1]

وقد أحصى " كارل بروكلمان " **أربعة وعشرين** شرحا وتعليقا، و**إحدى عشر** مختصرا و**ثلاثة** ردود، نحاول ذكر أهمّها [2]، دون أن نغفل عن إيراد بعض الدراسات الحديثة *. وذلك من خلال الجدول الآتي:

[1] مصطفى بن عبد **الله** الشهير بحاجي خليفة وبكاتب حلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 2، ص 1477.

[2] كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 5، من ص 216 _ 224.

* نشير إلى أنّ هذه **الدراسات الحديثة** كثيرة، لدرجة يصعب الإلمام بها جميعا في هذا الجدول. لأجل هذا، اخترنا ذكر بعضها في **مقدمة البحث**، والبعض الآخر في **هوامشه**. والملاحظ أنّ منها ما تفرد بدراسة " الكشّاف " مع تعدد نواحي البحث وتشعّبها(عقائدية، نحوية، صرفية، لغوية، دلالية، بلاغية، وغيرها)، ومنها ما خصّص له مبحثا أو أكثر. ومنها ما وازن بينه وبين تفسير آخر، أمّا ما جاء مبثوثا في كتب التفسير والبلاغة والنقد فلا حصر له.

أهمّ البحوث والدراسات عن الكشّاف		
	القديمة	الحديثة
الشروح والحواشي والتعليقات	1_ لمحمود بن مسعود الشيرازي قطب الدين العلامة 2_ فتوح الغيب في الكشف عن قناع الغيب. للحسن ابن محمد الطيبي. 3_ الكشف عن مشكلات الكشّاف لأبي حفص عمر ابن عبد الرحمن بن عمر الفارسي القزويني. 4_ كشاف الكشاف لعمر بن عبد الرحمن البلقيني. 5_شرح الكشاف لمحمد بن محمد التحتاني الرازي. 6_ لسعد الدين التفتازاني.	1_ صور البيان في تفسير الزمخشري، عبد الجليل مصطفاوي، أطروحة دكتوراه، جامعة تلمسان_الجزائر، **2001م** 2_ أثر معاني القرآن للفراء ومعاني القرآن وإعرابه للزجّاج في الكشّاف للزمخشري_دراسة نحوية_، سعدون أحمد علي، أطروحة **دكتوراه**، جامعة بغداد، **2002م** 3_تحليل الخطاب عند الزمخشري _مباحثه اللغوية وآلياته التأويلية_، محمد الفران، أطروحة **دكتوراه**، جامعة الحسن الثاني المحمدية_المغرب، **2002م** 4_ النواحي البلاغية كما فسّرها الزمخشري في الكشّاف، محمد سلطان محمد سليم، أطروحة **دكتوراه**، جامعة مالايا_كوالا لومبور، **2012م** 5_أثر النظير في توجيه التراكيب القرآنية النحوية في الكشّاف للزمخشري، عيسى حسان عبد الحميد أبو سرور، أطروحة **دكتوراه**، جامعة مؤتة_الأردن، **2013م**. 6_ الشاهد الشعري عند الزمخشري في كتابيه المفصل والكشّاف_دراسة في المستويات اللسانية، مسعود غريب، أطروحة **دكتوراه**، جامعة ورقلة_الجزائر، **2014م** 7_التأويل اللغوي في بيئة المفسرين_ الكشّاف للزمخشري أنموذجا _ أطروحة **دكتوراه**، سماح رواق، جامعة بسكرة_ الجزائر، **2017م** 8_الزمخشري ناقدا _دراسة في شواهد الكشاف الشعرية على الأساليب التركيبية، سماء محمود الخالدي، رسالة **ماجستير**، جامعة اليرموك_ الأردن، **1997م**. 9_أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية
المختصرات	1_ التقريب في التفسير لمحمد بن مسعود السيرافي القالي الشقار. 2_ تلخيص الكشّاف لعمر بن داود بن سليمان الفارسي العجمي. 3_ الجوهر الشفاف الملتقط من مغاصة الكشاف لعبد الله بن الهادي بن يحي بن حمزة. 4_خلاصة الكشاف لحسن صديق خان. 5_ مختصر الكشّاف لأحمد بن جبارة المرداوي. 6_ تجريد الكشّاف مع زيادات، لجمال الدين علي ابن محمد بن أبي القاسم الهادي إلى الحقّ.	
الردود	1_ كتاب الانتصاف من الكشاف لأحمد بن محمد ابن منصو بن المنير المالكي. 2_ كتاب التمييز لبيان ما في تفسير الكشّاف من الاعتزال في الكتاب العزيز لعمر بن محمد بن الخليل السكوني. 3_ الإنصاف على الكشاف لولي الدين أحمد بن زين الدين العراقي.	

تخريج الأحاديث	**1_** تخريج أحاديث الكشّاف لجمال الدين عبد الله ابن يوسف الزيلعي الحنفي. **2_**الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشّاف لابن حجر العسقلاني.	والنحوية في الكشّاف، مهند حسن حمد الجبالي، رسالة **ماجستير**، جامعة اليرموك_ الأردن، 2001م **10_**نظرية النظم وتطبيقاتها في تفسير الكشّاف للزمخشري، إسماعيل سويقات، رسالة **ماجستير**، جامعة بسكرة_ الجزائر، 2001 **11_**الأوجه البلاغية والدلالية في تفسير الكشّاف، زاهرة توفيق أبو كشك، رسالة **ماجستير**، جامعة مؤتة_الأردن، **2002م** **12_**مظاهر الاشتقاق في تفسير الكشّاف للزمخشري _دراسة لغوية دلالية_ علا الشوبكي، رسالة **ماجستير**، الجامعة الإسلامية العالمية_ماليزيا، **2007م**
شرح الشواهد	**1_** تنزيل الآيات؛ وهو شرح للشواهد لمحي الدين المفتي الحموي الدمشقي. **2_** الإسعاف في شرح شواهد القاض البيضاوي والكشّاف لخضر بن عطاء الله الموصلي. **3_** مشاهد الإنصاف على شواهد الكشّاف للشيخ محمد عليان المرزوقي.	**13_**الزمخشري ومذهبه في الاستشهاد النحوي بالشعر من خلال كتابه الكشّاف، أيمن محمد عوض علي، رسالة **ماجستير**، جامعة النيلين، **2015م** **14_**أثر السياق في ترجيح دلالة النص لدى الزمخشري_الكشّاف أنموذجا_ دايد عبد القادر رسالة **ماجستير**، جامعة وهران_الجزائر، **2018م** **15_**السياق في كتب التفسير_ الكشّاف وتفسير ابن الكثير نموذجا، محمد المهدي حمامي رفاعي، جامعة حلب، رسالة **ماجستير**، د ت.

10_ طبعات " الكشّاف ":

ذكر " كارل بروكلمان " أنّ " الكشّاف "، قد « طُبِع بالقاهرة سنة **1307 هـ**؛ **1308 هـ** (مع تعليقات " علي بن محمد الجرجاني " رقم 11)؛ وسنة **1354 هـ** (مع الانتصاف لـ" ابن المنير الإسكندري " وحاشية " المرزوقي " والكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشّاف لـ" ابن حجر العسقلاني ")؛ وفي سنة **1318 هـ**، **1319هـ**؛ **1344 هـ** (مع رقم 11 على الهامش) وفي بولاق سنة **1281 هـ** »[1]، ثمّ طُبِع بعد ذلك طبعات كثيرة ومختلفة باختلاف دور النشر والتحقيق وعدد الأجزاء، نذكر منها:

أهم طبعات " الكشّاف "					
دار النشر	**البلد**	**التاريخ**	**الطبعة**	**التحقيق**	**الأجزاء**
1_ مكتبة العبيكان	الرياض	1998	1	عادل عبد الموجود، علي محمد عوض	**6**
2_ دار إحياء التراث العربي	بيروت	2001	2	عبد الرزاق المهدي	**4**
3_ دار المعرفة	بيروت	2001	3	خليل مأمون شيحا	**4**
4_ دار الكتاب العربي	بيروت	2006	1	أبو عبد الله الداني بن منير آل زهوي	**4**
5_ دار الكتب العلمية	بيروت	2015	6 *	محمد عبد السلام شاهين	**4**

[1] كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ج 5، ص 216.

* وهي الطبعة المعتمدة في بحثنا.

تأسيسا على ما سبق عرضه وتحليله من معطيات، أمكننا القول في ختام هذا الفصل بإيجاز: إنّ تفسير " الكشّاف " بما حواه من معارف متنوّعة، وبما اعتمده من أدوات تأويلية متعدّدة، وبما طبّقه من مبادئ مذهبية خاصّة، وبما اشتمل عليه من محاسن وبما سُجِل عليه من مآخذ، لن يكون لغير " الزمخشري " _ إمام اللغة والبلاغة والبيان _ أن يؤلّفه فهو خلاصة لعلمه الموسوعي، وانعكاس لذهنه التحرّري وتوجّهه الفكري، وترجمة لحسّه الإبداعي ووعيه اللغوي.

وبمحاولة سبر أغواره واستطلاع أعماقه، لنا أن ندرك ما يكتنفه من غموض معرفي وطموح علمي، وخصب فكري، وتميزّ منهجي، وأسلوب ابتكاري جمع فيه بين العقل والاعتقاد، واللغة والمجاز. هذا الأخير الذي يعدّ من أبرز إشكاليات التأويل وأخطرها، الأمر الذي جعل الدارسين يتفرّغون لفحصه ودراسته، بل اتّخذه كثير منهم منطلقا في بحوثهم. فما مفهوم المجاز في أفق " الزمخشري " البلاغي والاعتقادي ؟ وما هي الأدوات التي استثمرها لمعالجته في الممارسة التأويلية ؟

هذا ما سنحاوله معرفته _ بعون **الله** تعالى _ في الفصل الأخير من البحث.

الفصل الخامس:

المعنى القرآني بين الحقيقة والمجاز في " الكشّاف "

ـــ دراسة تحليلية ـــ

ـــ بيان منهج الدراسة التطبيقية وحدودها

المبحث الأول: أثر المسائل الكلامية لمبدأ التوحيد في توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز في " الكشّاف "

1. مسألة نفي الصفات والتجسيم
2. مسألة نفي رؤية الله تعالى يوم الآخرة
3. مسألة خلق القرآن

المبحث الثاني: المجاز وحدود التأويل عند " الزمخشري "

1. الأبعاد البلاغية/ البيانية للمجاز في " الكشّاف "
2. الأبعاد العقائدية/ الاعتزالية للمجاز في " الكشّاف "

ـــ باعتماد مبدأ العدل ـــ

المبحث الثالث: التأويل المجازي في أفق " الزمخشري " البلاغي والعقائدي

- رؤية نقدية-

1. مصطلح البيان ومباحثه
2. مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالمجاز
3. مفهوم المجاز وأقسامه

بيان منهج الدراسة التطبيقية وحدودها:

صحيح أنّ عنوان الأطروحة يوحي بدراسة أساليب الحقيقة والمجاز في تفسير " الكشّاف "، إلا أنّ الهدف الأساس الذي قامت عليه إشكالية البحث _ كما سبق توضيحه_ هو معرفة الجوانب البلاغية والعقائدية للمجاز في القرآن الكريم من منطلق الرؤية التأويلية لـ " الزمخشري " بصورة عامّة، وتتبّع الآيات التي غيّر مسار معانيها من الحقيقة إلى المجاز بصورة خاصّة. والوقوف عند أغراض وآليات معالجته.

تأسيسا على ما سبق ذكره، لسنا بحاجة إلى تتبّع أقسام الحقيقة المعروفة (اللغوية والشرعية والعرفية)، بقدر حاجتنا إلى رصد بعض النماذج التحليلية التي تعكس معتقد " الزمخشري "، وقد ربطناها بالأصل الأول من أصول الاعتزال، والمتمثّل في مبدأ **التوحيد**، لما لهذا الإجراء من دور في فهم معاني القرآن الكريم، وما نزل به من حقائق لنرى كيف ينتقل " الزمخشري " بذهن القارئ إلى آفاق اعتزالية من خلال العدول باللفظ القرآني من معناه الظاهر إلى الباطن ومن التفسير إلى التأويل، ومن الحقيقة إلى المجاز دون أن نغفل عن إيراد بعض أقوال " ابن المنير الإسكندري " من مناقشات وردود. هذا فيما يتعلّق **بالمبحث الأول**.

أمّا فيما يتعلّق **بالمبحث الثاني**، فسنختار جملة من النماذج لأساليب المجاز بأنواعه وأبعاده المختلفة في القرآن الكريم، ونقوم بدراستها وتلمّس خصائص عرضها عند

" الزمخشري "، وذلك باعتماد المنهج الوصفي الانتقائي القائم على الشرح والتحليل، مع الإشارة إلى أنّ كثيرا من هذه النماذج تردّد ذكرها عند كثير من الباحثين في مصنّفاتهم.

وقد شمل هذا المبحث حشدا من الاختيارات التفسيرية، موزّعة على أقسام المجاز كما رتّبها علماء البلاغة المتأخّرون، انطلاقا من المجاز اللغوي بشقيه: المرسل والاستعارة والمجاز العقلي. وسنتحدّث عن أبعادها البلاغية البيانية منفصلة عن العقائدية الاعتزالية. هذه الأخيرة، سنربطها بالأصل الثاني للاعتزال، والمتمثّل في مبدأ **العدل**. وذلك من خلال اختيار نماذج للتحليل من المجاز العقلي في سورة البقرة، مع ذكر بعض الآراء التفسيرية لمن وافقه وخالفه فيها. وصولا إلى إبراز أهمّ الأدوات التي اعتمدها " الزمخشري " في تطبيقه التأويل المجازي في كشّافه.

ونشير إلى أنّ اختيارنا لهذين المبدأين دون بقية المبادئ يعود إلى أنّ " الزمخشري " لم يلجأ إلى تأويل ما تصادم وتناقض مع أصول مذهبه الاعتزالي باعتماد أداة المجاز إلا إذا تعلّق الأمر بهما، أمّا فيما تعلّق بالمبادئ الأخرى، فقد وظّف للاستدلال على صحتها ونصرتها طرائق أخرى كاللغة والنحو، والأخذ بظواهر الآيات وعمومها، وغير ذلك. لنختم الفصل **بمبحث ثالث**؛ يتناول بإيجاز بعض الآراء النقدية حول بعض المفاهيم البلاغية المتعلقة بمسألة الحقيقة والمجاز عند " الزمخشري ".

المبحث الأول: أثر المسائل الكلامية لمبدأ التوحيد في توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز في " الكشّاف "

إنّ اختيارنا للجانب العقدي في معالجة موضوع الحقيقة نابع من أهميته البالغة في فهم حقائق الشريعة الإسلامية ومسائلها، ولعلّ أهمّها ما ارتبط بصفات **الله** تعالى. ولبيان هذه المسألة وغيرها من المسائل الكلامية، نورد جملة من النماذج التأويلية في محاولة لرصد أثرها في تأويل معاني الآيات القرآنية من منظور " الزمخشري ":

1_ مسألة نفي الصفات والتجسيم:

يبدو أثر هذه المسألة واضحا في تفسير " الكشّاف " لـ " الزمخشري"؛ حيث إنّه لا يدع آية تُثبت صفات التجسيم **لله** تعالى إلا وتوقّف عند دلالتها مطوّلا، وأوّل حقيقتها على خلاف ظاهرها تأييدا لفكرة التنزيه المطلق في مبدأ التوحيد الاعتزالي سواء ما تعلّق بها بصفات الذات، أو صفات الفعل.

أ_ الصفات الذاتية:

- من الصفات التي أنكرها " الزمخشري ": **اليد والعين**؛ حيث جعل **يد الله** في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيِهِ اللهَ فَسَيُؤْتِيهُ أَجْرًا عَظِيمًا** ﴾ (الفتح: **10**)، يد الرسول _ صلّى **الله** عليه وسلّم _ يقول: « يريد أنّ يد رسول **الله** التي تعلو أيدي المبايعين: هي يد **الله**، و**الله** تعالى منزّه عن الجوارح وعن صفات الأجسام وإنّما

المعنى: تقرير أنّ عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع **الله** من غير تفاوت بينهما كقوله تعالى: ﴿ **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا** ﴾ (النساء: **80**) ». [1]

يذكر " الزمخشري " وجهين لدلالة اليد ، الأول ظاهر في اعتقاده (يد الرسول) والثاني باطني (عقد الميثاق)، مع لجوئه لتعليل هذين الوجهين المتلازمين بالسياق القرآني حتى لا يدع مجالا لإثبات (اليد) حقيقة.

- كما صرف معنى **العين** في قوله تعالى: ﴿ **أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي**﴾ (طه: **39**) إلى معنى الرعاية والمراقبة، يقول: « لتربي ويحسن إليك وأنا مراعيك وراقبك كما يرعى الرجل الشيء بعينيه إذا اعتنى به ». [2] ونراه يستعين لتأكيد صحة تأويله بالمعجم وبالاستعمال اللغوي عند العرب.
- ويقول في تأويل قوله تعالى: ﴿ **وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ** ﴾ (الرحمن: **27**): أنّ المقصود بـ**الوجه** ذات **الله**، يقول:« والوجه يُعبَّر به عن الجملة والذات ».[3] ويستشهد بقوله:« ومساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان ».[4]

---

[1] الزمخشري، الكشّاف ، ج 4، ص 326.

[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 62.

[3] المرجع نفسه، ج 4، ص 436.

[4] المرجع نفسه، ج 4، ص 432.

حقيقة وجه **الله** عند " الزمخشري " هي ذاته. وهذا مذهب أهل الاعتزال الذين ينكرون الصفات الحسية عن **الله** تعالى. وليُبرهن على صحة فكره، نجده يستعين بكلام العرب بل بكلام مساكينهم.

ويعقب " ابن المنير الاسكندري " على تفسيره قائلا: « المعتزلة ينكرون الصفات الإلهية التي دلّ عليها العقل، فكيف بالصفات السمعية؛ على أنّ من الأشعرية من حمل الوجه واليدين والعينين على نحو ما ذكر، ولم يرد بيانها صفات سمعية ».[1] وضّح " ابن المنير " أنّ تأويل " الزمخشري " لوجه **الله** بعيدا عن الحسية هو مذهب المعتزلة عامّة، كما نراه يشير إلى رأي الأشاعرة حول مسألة الصفات.

ب_ الصفات الفعلية:

- من صفات الفعل التي نفى " الزمخشري " وجودها حقيقة **الساق**، يقول في تفسير قوله تعالى:﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ** ﴾ (القلم: **42**): « فمعنى ﴿ **يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ** ﴾ في معنى: يوم يشتدّ الأمر ويتفاقم ولا كشف ثمّ ولا ساق، كما تقول للأقطع الشحيح: يده مغلولة، ولا يد ثمّ ولا غلّ؛ وإنّما هو مثلٌ في البخل. وأمّا من شبه فلضيق عطنه وقلة نظره في علم البيان، والذي غرّه منه حديث " ابن مسعود " رضيَ **الله** عنه:« يكشف الرحمن عن ساقه؛ فأمّا المؤمنون فيخرّون سجّدا، وأمّا المنافقون فتكون ظهورهم طبقا طبقا كأنّ فيها سفافيد » ومعناه:

[1] أحمد بن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 4، ص 436.

يشتد أمر الرحمن ويتفاقم هوله، وهو الفزع الأكبر يوم القيامة، ثمّ كان من حقّ الساق أن تعرف على ما ذهب إليه المشبه، لأنّها ساق معهودة عنده وهي ساق الرحمن ». [1]

نلاحظ من خلال هذا التأويل، كيف أنّ " الزمخشري " عدل بدلالة الكشف عن الساق من معناها الحقيقي الحسي الظاهر إلى معنى اشتداد الأمر وتفاقم هوله مستشهدا بأحد أمثال العرب في البخل، متّهما كلّ من يرى عكس قوله من المشبهة بقلّة النظر في علم البيان، ورغم وجود حديث صريح في هذه المسألة، إلا أنّه هو الآخر لم يسلم من تأويله الاعتزالي.

- كما صرف معنى **الجنب** إلى معنيين؛ **الجانب** حقيقة و**الحقّ** كناية، وذلك في تأويله قوله تعالى: ﴿ **أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّاخِرِينَ** ﴾ (الزمر: **56**)، يقول: « والجنب: الجانب، يقال: أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته، وفلان لين الجنب والجانب، ثمّ قالوا: فرّط في جنبه وفي جانبه، يريدون في حقّه. قال " سابق البربري ": **أمـــــا تَتَّقين اللهَ في جنْب وامقِ**

لهَ كَبِدٌ حرى عليـــــكَ تقطّعُ

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 583.

وهذا من باب الكناية (...) قيل: ﴿ فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ ﴾ على معنى: فرطتُ في ذات **الله**. فإن قلت: فمرجع كلامك إلى أنّ ذكر الجنب كلا ذكر سوى ما يعطي من حسن الكناية وبلاغتها، فكأنّه قيل: فرطت في **الله** ».[1]

أفاض " الزمخشري " في بيان معنى (الجنب) محلّلا ومعلّلا ومستشهدا بالشعر وغيره، باحثا في معجم اللغة عن اشتقاقات اللفظ ودلالاته، ليصل في نهاية كلامه إلى أنّ جنب **الله** ذاتُه، ليخرج اللفظ بتأويله الاعتزالي من حيز الحقيقة إلى حيز المجاز والكناية، وهو سبيله لنفي صفات الفعل عن **الله** تعالى.

- ونراه في تأويله قوله تعالى: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (الفجر: **22**)، ينكر حدوث **المجيء** حقيقة، وفي ذلك يقول: « فإن قلت: ما معنى إسناد المجيء إلى **الله** والحركة والانتقال إنّما يجوزان على من كان في جهة قلت: هو تمثيل لظهور آيات اقتداره وتبيّن آثار قهره وسلطانه: مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه ظهر بحضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلّها ووزرائه وخواصه عن بكرة أبيهم ».[2]

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 132.

[2] المرجع نفسه، ج 4، ص 739.

باعتماد أسلوب الفُنْقلة، يذهب " الزمخشري " إلى أنّ مجيء **الله** تعالى تمثيل لآثار هيبته وقهره، دون أن يأخذ بظاهر اللفظ الدال على الانتقال حقيقة. مقحما بذلك معاني لا مكان لها في النص القرآني، وجليّ سيره على هذا النهج في تأويل غيرها من الصفات. شأنه شأن غيره من المعتزلة كـ " القاضي عبد الجبّار " *.

وقد ناقش " ابن تيمية " هذه المسألة العظيمة من مسائل العقيدة، موضّحا موقف سلف الأمّة منها بقوله: « فأمّا الأول _ وهو التوحيد في الصفات _ فالأصل في هذا الباب أن يوصف **الله** بما وصف به نفسه، وبما وصفته به رسله، نفيا وإثباتا، فيثبت **لله** ما أثبته لنفسه، وينفي عنه ما نفاه عن نفسه » .[1]

يذهب " ابن تيمية " إلى أنّ هذه المسألة تدور بين النفي والإثبات. لأجل هذا، أقرّ سلف الأمة وأئمتهم بما جاء في الكتاب والسنّة من صفات سواء أكانت ذاتية أم فعلية وامتنعوا عن الخوض فيها. من هنا، وجب على العبد أن يثبت **لله** تعالى ما أثبته لنفسه من صفات الكمال، وأن ينفي عنه ما نفاه عن نفسه من صفات النقص _ جلا جلاله_.

ويوضّح " الشوكاني " طريقة سلف الأمة من الصحابة _ رضي **الله** عنهم _ والتابعين وتابعيهم في فهم هذه المسألة بقوله: « هو إيراد أدلة الصفات على ظاهرها من دون تحريف لها ولا تأويل متعسّف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ولا تعطيل يفضي إلى كثير من التأويل وكانوا إذا سأل سائل عن شيء من الصفات تلوا عليه الدليل، وأمسكوا عن القال والقيل

* ينظر تأويل صفة **اليد والعين والوجه والساق** وغيرها: القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص 227 _ 230.

[1] ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 8.

وقالوا: قال **الله** هكذا ولا ندري بما سوى ذلك ولا نتكلّف ولا نتكلّم بما لا نعلمه ولا أذن **الله** لنا بمجاوزته، فإن أراد السائل أن يظفر منهم بزيادة على الظاهر زجروه عن الخوض فيما لا يعنيه ونهوه عن طلب ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالوقوع في بدعة من البدع (...) » .[1]

بهذا، فقد وصف لنا " الشوكاني " طريقة الصحابة_ رضوان **الله** عليهم _في التعامل مع آيات صفات **الله** تعالى بدقّة ووضوح، والتي تتضمّن إثبات الصفات **لله** تعالى كاليد والوجه والعين وغيرها مع نفي مشابهة المخلوق إثباتا من غير تشبيه ولا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل ولا تأويل، لأجل ذلك، فقد سكتوا عن الكلام في هذه المسألة، وفوّضوا حقيقتها إلى **الله** تعالى.

وهذا ما نستشفه في قول " ابن تيمية ": « وكذلك مدلول أسمائه وصفاته الذي اختصّ بها، التي هي حقيقة لا يعلمها إلا هو؛ ولهذا كان الأئمة كالإمام أحمد وغيره _ ينكرون على الجهمية، وأمثالهم _ من الذين يحرّفون الكلم عن مواضعه _ تأويل ما تشابه عليهم من القرآن على غير تأويله » .[2] بهذا، فكلّ من خاض في مسائل تأويل الصفات، فقد خالف النهج الذي سار عليه السلف، الأمر الذي أفضى إلى تعدّد المذاهب واختلاف الفرق وظهور أهل البدع والأهواء.

[1] الشوكاني، التحف في مذاهب السلف، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، د ب، ط 1، 1989، ص 19.
[2] ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 3، ص 43.

2 _ مسألة نفي رؤية الله تعالى في الآخرة:

تناول " الزمخشري " هذه المسألة في تفسيره النص القرآني بالشرح والتحليل والتعليل ويظهر أثر ذلك في:

- توجيه حقيقة رؤية المؤمنين إلى **الله** تعالى يوم القيامة في قوله تعالى: ﴿ **وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴾ (القيامة: **22، 23**) إلى دلالة رجاء الثواب وانتظاره. يقول: « (...) فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه محال. فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص والذي يصح معه أن يكون من قول الناس أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقّع والرجاء، ومنه قول القائل:

وإذا نظرت إليـــــــــك من مَلِك والبحر دونـــــــك زدتني نِعَما ».[1]

ويردّ " ابن المنير الاسكندري " على تأويل " الزمخشري " لهذه الآية بشدّة قائلا:« ما أقصر لسانه عند هذه الآية، فكم له يدندن ويطبل في جحد الرؤية ويشقق القباء ويكثر ويتعمّق، فلمّا فغرت هذه الآية فاه: صنع في مصادمتها بالاستدلال، على أنّه لو كان المراد الرؤية لما انحصرت بتقديم المفعول...، نسأل **الله** العظيم أن لا يصرف عنا وجهه، وأن يعيذنا من مزالق البدعة ومزلات الشبهة ».[2]

- ونجده يتوقّف عند قوله تعالى: ﴿ **لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾ (الأنعام: **103**) فيقول: « فالمعنى: أنّ الأبصار لا تتعلّق به، ولا تدركه لأنّه

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، 649، 650.

[2] أحمد بن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 4، ص 649

متعال أن يكون مُبصَرا في ذاته، لأنّ الأبصار تتعلّق بما كان من جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيآت، ﴿ **وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ** ﴾ وهو للطف إدراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التي لا يدركها مدرك، ﴿ **وَهُوَ اللَّطِيفُ** ﴾ بلطف عن أن تدركه الأبصار ﴿ **الْخَبِيرُ** ﴾ بكل لطيف فهو يدرك الأبصار لا تلطف عن إدراكه وهذا من باب اللطف ».[1] والملاحظ ها هنا، نفيه للرؤية الحسية نفيا مطلقا، منتهجا أسلوب التحليل والتعليل.

- ويدافع في موضع آخر عن رأيه في هذه المسألة، في تأويله قوله تعالى: ﴿ **وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ** ﴾ (الأعراف: **143**). يقول:« ﴿ **أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ** ﴾ ثاني مفعوليْ أرني محذوف أي أرني نفسك أنظر إليك، فإن قلت: الرؤية عين النظر فكيف قيل: أرني أنظر إليك؟ قلت: معنى أرني نفسك، اجعلني متمكّنا من رؤيتك بأن تتجلّى لي فأنظر إليك وأراك، فإن قلت: فكيف قال:﴿ **لَنْ تَرَانِي** ﴾ ولم يقل: لن تنظر إليّ لقوله ﴿ **أَنْظُرْ إِلَيْكَ** ﴾؟ قلت لما قال: ﴿ **أَرِنِي** ﴾ بمعنى اجعلني

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 52.

متمكّنا من الرؤية التي هي الإدراك، عُلِم أنّ الطّلْبَة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فقيل: لن تراني، ولم يقل لن تنظر إليّ ».[1]

يرى " الزمخشري " أنّ النظر غير الرؤية التي تكون بالإدراك، فيقدّم ويقدّر، ويقارن ويحلل ويعلل، ويجيب عن أسئلة يفترضها من السائل، فقط ليثبت صحّة مذهبه.

وقد قال " ابن المنير " معقبا على هذا التأويل: « ما أشدّ ما اضطرب كلامه في هذه الآية، لأنّ غرضه أن يدحض الحقّ بالضلالة، ويشين بكفّه وجه الغزالة هيهات قد تبيّن الصبح لذي عينين، فالحق أبلج لا يمازجه ريب إلا عند ذي رين (...) ولا خلاف أنّه سبحانه يعرف لا في جهة، فكذلك يرى لا في جهة، فالحق أنّ موسى _عليه السلام_ إنّما طلب الرؤية لنفسه، لعلمه بجواز ذلك على **الله** تعالى والقدرية يجبرهم الطمع ويجرؤهم حتى يروموا أن يجعلوا موسى _عليه السلام _ كان على معتقدهم ».[2]

نلاحظ أنّ " ابن المنير " قد تصدّى لـ " الزمخشري " بقوة وعنف، واصفا إياه بأسوأ الصفات، مفندا تأويله بالحجّة القاطعة، وفي هذا إشارة واضحة إلى مدى خطورة المسألة.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 146، 147.

[2] أحمد بن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 2، ص 146، 147.

3_ مسألة القول بخلق القرآن:

تعرّض " الزمخشري " لهذه المسألة في بعض الآيات القرآنية على وفق آراء فكره الاعتزالي، نذكر منها:

- قوله تعالى: ﴿ **مَا يَاتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ** ﴾ (الأنبياء: **2**)؛ فبيّن دلالتها على النحو الآتي. يقول: « قرّر إعراضهم عن تنبيه المنبّه وإيقاظ الموقظ: بأنّ **الله** يجدّد لهم الذكر وقتا فوقتا، ويُحدِث لهم الآية بعد الآية والسورة بعد السورة ».[1] يرى " الزمخشري " أنّ لفظ محدث يدلّ على خلق القرآن ولا يخرج " القاضي عبد الجبار" عن هذا الرأي، بل نجده يشاركه فيه؛ حيث يقول في تفسير الآية السابقة: « يدلّ على حدث القرآن؛ لأنّه تعالى قد نصّ على أنّ الذِكْرَ مُحدث، وبيّن في غير آية أنّ الذكر هو القرآن بقوله: ﴿ **إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ** ﴾ (يس: **69**)، وقوله: ﴿ **وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ** ﴾ (الأنبياء: **50**) ، فإذا صحّ بأنّه ذِكر، وثبت بهذه الآية حدوث الذكر، فقد وجب القول بحدوث القرآن ».[2] فتجاوزا بتأويلها السياق الظاهر للآية الكريمة.
- ويقول في تأويل قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ** ﴾(الزخرف: **3**): « (**جَعَلْنَاهُ**) بمعنى صيرناه معدّى إلى مفعولين أو بمعنى خلقناه معدّى إلى واحد كقوله تعالى: ﴿ **وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ** ﴾ (الأنعام : **1**). و(**قُرْءاناً عَرَبِيّاً**): حال.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 99.

[2] القاضي عبد الجبّار، متشابه القرآن، تح/ عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة _ مصر، د ط، د ت، ص567.

ولعلّ: مستعار لمعنى الإرادة؛ لتلاحظ معناها ومعنى الترجي؛ أي: خلقناه عربياً غير عجمي: إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا لولا فُصّلت آياته ».[1] ليصرّح " الزمخشري" في هذا الموضع بلفظ الخلق، حيث إنّه انتقى من الاحتمالات اللغوية للفظ جعل معنى الخلق والإيجاد، ليدلّ على قوله بأنّ القرآن مخلوق.

- ويقول في تأويله قوله تعالى:﴿**وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي**﴾ (**الأعراف: 143**): « ﴿ **وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ** ﴾ من غير واسطة كما يكلّم الملك وتكليمه: أن يخلق الكلام منطوقا به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح ».[2] بهذا التأويل لا ينفكّ " الزمخشري " عن توجيه دلالة الآيات القرآنية دون نظر في معناها النّصي ليؤدي أهدافه الاعتزالية.

يقول " ابن المنير " معقّبا عل تأويل هذه الآية: « قوله: " وتكليمه أن يخلق الكلام " هذا على مذهب المعتزلة: أنّ كلامه تعالى ألفاظ يخلقه **الله** في بعض الأجرام. أمّا على مذهب أهل السنّة، فإنّ كلامه تعالى صفة قديمة قائمة بذاته، فتكليمه لعبده أن يكشف له عنها. كما تقرّر في علم التوحيد ».[3]

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 230.

[2] المرجع نفسه، ج 2، ص 146.

[3] أحمد بن المنير الاسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 2، ص 146.

من هنا، يستوجب التوحيد في فكر " الزمخشري " وغيره من أهل الاعتزال نفي الصفات والرؤية عن **الله** تعالى، كما يستوجب القول بخلق القرآن الكريم، فإن عارضت الآيات القرآنية مذهبهم ردوّا حقائقها إلى مجازات. وقد انتبه علماء السنّة إلى هذا الخلل في فهم القرآن الكريم وتفسيره. يقول " ابن تيمية ": « إنّ مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثمّ حملوا ألفاظ القرآن عليه ». [1]

بهذا، يتّضح أنّ تأويله للحقيقة قائم على ما أقرّه الفكر الاعتزالي من مبادئ ومسائل كلامية. يقول " أحمد أمين " موضّحا رأيه حول هذه القضية: « وفي نظري أنّ هذا كلّه وضع مقلوب، فبدل أن يطبّق المبادئ ويخضع القرآن لها، كان يجب أن يطبّق القرآن ويخضع المبادئ له، ولكن هكذا كانت طريقته ».[2]

[1] ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، ج 13، ص 358.

[2] أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، د ت، ج 1، ص 758.

المبحث الثاني: المجاز وحدود التأويل عند " الزمخشري "

أشرنا فيما سبق، إلى أنّ البحث المجازي عند " الزمخشري " ذو بُعدين: أحدهما: بلاغي؛ هدفه كشف دلائل إعجاز القرآن، والآخر: عقائدي؛ هدفه خدمة أصول الاعتزال. وهذا ما سنحاول بيانه في ضوء تحليل نماذج من المجازات القرآنية في " الكشّاف "، وذلك فيما سيأتي:

1_ الأبعاد البلاغية/ البيانية للمجاز في " الكشّاف ":

1_1 المجاز المرسل وملابساته في " الكشّاف ": *

المجاز المرسل هو: « مجاز تكون العلاقة فيه غير المشابهة، وسُمِيَ مرسلا لأنّه لم يقيّد بعلاقة المشابهة، أو لأنّ له علاقات شتى ». [1] وهذه طائفة منها، ذكرها " الزمخشري " في تفسيره *، وعلّق على كثير من صورها، نذكر منها:

أ_ العلاقة السببية: وهي ذكر السبب والمراد المسبب، أي ما ينتج عنه. من أمثلته:

- قوله تعالى: ﴿ **يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا** ﴾ (نوح: **11**)، يبيّن " الزمخشري " دلالة السماء في الآية قائلا: « والسماء: المظلة؛ لأنّ المطر منها ينزل إلى السحاب ويجوز أن يراد السحاب أو المطر، من قوله: **إذا نزلَ السمّـــاء بأرضِ قومٍ** ». [2]

---

* سنعمد للتذكير بملابسات المجاز المرسل بإيجاز شديد، نظرا إلى أنّ هذه الملابسات تمّ تعريفها وشرحها في الفصل الثاني من البحث.

[1] عبد العزيز عتيق، علم البيان، 143.

* تناول هذه العلاقات بالشرح والتحليل: محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 442.

[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 605.

فالمجاز هنا في لفظة السماء، فقد ذكرت وأُريد بها المطر لما بينهما من علاقة السببية.

ب_ العلاقة المسببية: وهي ذكر المسبّب ويراد به السبب، ومن أمثلتها:

- قوله تعالى:﴿ **وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ** ﴾ (الجاثية: 5)، يبيّن "الزمخشري" هذه العلاقة بقوله: « وسميّ المطر رزقا؛ لأنّه سبب الرزق ». [1] فالمجاز هنا في لفظة رزق لأنّه لا ينزل من السماء، وإنّما الذي ينزل هو المطر؛ فالرزق مسبب عن المطر. لأجل هذا، فعلاقته مسببية.

ت_ العلاقة الجزئية: وهي تسمية الشيء باسم جزئه، ومن أمثلتها:

- قوله تعالى:﴿ **أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا** ﴾ (الإسراء: 78)، يشرحها " الزمخشري " في معرض بيانه دلالة قوله تعالى: ﴿ **وَقُرْآنَ الْفَجْرِ** ﴾ قائلا عنها إنّها: « صلاة الفجر، سميت قرآنا وهو القراءة، لأنّها ركن، كما سمّيت ركوعا وسجودا وقنوتا ».[2] فالمجاز في الآية في لفظة قرآن فإطلاق القرآن وهو الجزء على الصلاة وهي الكلّ، وهو المراد، مجاز مرسل علاقته جزئية.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 278.

[2] المرجع نفسه، ج 2، ص 695.

ث_ العلاقة الكليّة: وهي تسمية الشيء باسم كلّه، ويندرج ضمنها:

- قوله تعالى: ﴿ **يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ** ﴾ (البقرة: **19**). يقول " الزمخشري " في شرحا وبيان وجه بلاغتها:« فإن قلت: رُأَيس الأصبع هو الذي يجعل في الأذن؛ فهلا قيل أناملهم؟ قلت: هذا من الاتّساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها، كقوله: ﴿ **فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ** ﴾ (المائدة: **6**)، ﴿ **فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** ﴾ (المائدة: **38**) *، أراد البعض الذي هو إلى المرفق والذي إلى الرسغ، وأيضا ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل».[1] فالمجاز في لفظة (أصابعهم) أراد الأنامل، وكذلك في لفظة (أيديهما) أراد بعضا منها، فقد عبّر بالكلّ، وأراد الجزء، فالمجاز مرسل علاقته كلية.

ج_ علاقة باعتبار ما كان: وهي تسمية الشيء باسم ما كان عليه، ومثالها:

- ما ذكره " الزمخشري " في تفسيره قوله تعالى:﴿ **وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا** ﴾ (النساء: **2**) يقول:« وحقّ هذا الاسم أن يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الآباء إلا أنّه قد غلب أن يسمّوا به قبل أن يبلغوا مبلغ الرجال، فإذا استغنوا بأنفسهم عن كافل وقائم عليهم وانتصبوا كفاة يكفلون غيرهم ويقومون عليهم، زال عنهم هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول **الله** _صلّى **الله** عليه وسلّم _: يتيم أبي طالب، إمّا على

* نشير إلى وجود **خطأ** في إيراد رقم الآية، فقد كُتِب **6**، وتمّ تصحيحه.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 91.

القياس وإمّا حكاية للحال التي كان عليها صغيرا ناشئا في حجر عمّه توضيعا له».[1] من المعلوم، أنّ اليتيم إذا كبر وأصبح رجلا لا يكون يتيما، ولكن الآية عبّرت بالمجاز في لفظة (اليتامى) بالنظر إلى ما كان عليه هؤلاء الرجال من اليُتم في الصغر. فالمجاز مرسل والعلاقة باعتبار ما كان.

ح_ علاقة باعتبار ما يكون: وهي تسمية الشيء باسم ما يؤول أو يصير إليه، وقد ذكرها " الزمخشري " في مواضع كثيرة، نختار منها:

- قوله تعالى: ﴿ **وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ** ﴾ (سبأ:**12**) فسّرها " الزمخشري " بقوله :« القطر: النحاس المذاب من القطران. فإن قلت: ماذا أراد بعين القطر؟ قلت: أراد بها معدن النحاس ولكنّه أساله كما ألان الحديد لداود، فنبع كما ينبع الماء من العين؛ فلذلك سمّاه عين القطر باسم ما آل إليه، كما قال: ﴿ **إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا** ﴾ (يوسف: **36**) ».[2] فإطلاق لفظة (قطر) وإرادة (النحاس) باعتبار ما يؤول ويتحوّل إليه مجاز مرسل علاقته باعتبار ما يكون.

[1] الزمخشري، الكشّاف ، ج 1، ص 453، 454.

[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 555.

خ_ العلاقة المحلية: وهي ذكر اللفظ المحلّ والمراد الحالّ به، منها:

- قوله تعالى: ﴿ **فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ** ﴾(العلق: **17**)، يقول " الزمخشري ": « والنادي المجلس الذي ينتدي فيه القوم. أي يجتمعون. والمراد أهل النادي. كما قال " جرير ": **لهمْ مجلسٌ صُهْبُ السِّبال أَذِلّةٌ**».[1] فالمجلس لا يُدعى، وإنّما الذي يُدعى القوم، فإطلاق المجلس _ المحلّ_، وإرادة القوم _ الحال فيه_: مجاز علاقته المحلية.

د_ العلاقة الحالية: وهي ذكر لفظ الحال والمراد محلّه، أي مكانه، نحو:

- قوله تعالى: ﴿ **وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ** ﴾ (الحج: **40**)، شرحها " الزمخشري " قائلا: « سُمِّيت الكنيسة صلاة لأنّه يصلي فيها ».[2] فقد أُطلق في الآية السابقة الحال وهو الصلاة، وأراد المحلّ الذي حلّت فيه وهو مكانها.

ذ_ علاقة المجاورة: أشار " الزمخشري " إلى مفهومها في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ (الحجرات: **1**) بقوله: « كما يسمّى الشيء باسم غيره إذا جاوره وداناه في غير موضع »[3] وقد توقّف عند تفسيره:

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 769.

[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 157.

[3] المرجع نفسه، ج 4، 341.

- قوله تعالى: ﴿ **وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا** ﴾ (النور: **31**) ، وقد شرح " الزمخشري " دلالتها وفائدتها بقوله: « وذكر الزينة دون مواقعها : للمبالغة في الأمر بالتصوّن والتستّر، لأنّ هذه الزينة واقعة على مواضع الجسد لا يحل النظر إليها لغير هؤلاء وهي الذراع والساق والعضد والعنق والرأس والصدر والأذن، فنهى عن إبداء الزين نفسها. ليعلم أنّ النظر إذا لم يحل إليها لملابستها تلك المواقع ».[1] ويضيف قائلا: « فإن قلت: ما المراد بموقع الزينة؟ ذلك العضو كلّه، أم المقدار الذي تلابسه الزينة منه؟ » [2] ؛ حيث ذُكر لفظ الزينة وأريد مواقعها، لما بينها وبين ما يُوضع عليها من حليّ وغيرها من مداناة ومجاورة.

ر_ **العلاقة الآلية:** وهي تسمية الشيء باسم آلته، ومن صورها:

- ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ** ﴾ (التوبة: **61**)، يقول " الزمخشري " في بيان دلالة الأذن: «الأذن: الرجل الذي يصدّق كلّ ما يسمع ويقبل كل أحد، سمّي بالجارحة التي هي آلة السماع، كأنّ جملته أذن سامعة ونظيره قولهم للربيئة عين ». [3] أراد بالأذن النبيّ _ صلّى **الله** عليه وسلّم_ والأذن أداة السماع.

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 224.

[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 224.

[3] المرجع نفسه، ج 2، ص 275.

نلاحظ في ضوء هذه التحاليل براعة " الزمخشري " في تناول صور المجاز المرسل المختلفة، والكشف عن علاقاتها، واستجلاء دلالاتها، وبيان مقاصدها وفوائدها البلاغية.

ويمكن إجمال أهمّ الملحوظات حول تناوله لها تفسيرا وتطبيقا في النقاط الآتية:

- لم يظهر مصطلح المجاز المرسل في " الكشّاف " صراحة، إلا أنّ " الزمخشري " استعمل ما يدلّ عليه صراحة، وهو مصطلح **الملابسة**؛ حيث نجده يبيّن مفهومها في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿ **إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ** ﴾ (يوسف: **4**): قائلا:« **(...)** وهذا كثير شائع في كلامهم أن يلابس الشيءُ الشيءَ من بعض الوجوه، فيعطي حكما من أحكامه إظهارا لأثر الملابسة والمقاربة ».[1] وقد ورد ذكرها في مواضع كثيرة، من بينها تفسيره دلالة النكاح في قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا** ﴾(الأحزاب: **49**) بقوله: « النكاح : الوطء، وتسمية العقد نكاحاً لملابسته له من حيث أنّه طريق إليه. ونظيره تسميتهم الخمر إثماً: لأنها سبب في اقتراف الإثم ». [2]
- وبعضها اكتفى بالإشارة إلى مفاهيمها دون أن يذكر المصطلح صراحة، نحو ما جاء في تفسيره قوله تعالى: ﴿ **كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ** ﴾ (البقرة: **60**). يقول في بيان دلالتها: « ممّا رزقكم من الطعام وهو المنّ

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 427.

[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 531.

والسلوى ومن ماء العيون. وقيل: الماء ينبت منه الزروع والثمار فهو رزق يُؤكل منه ويشرب ».[1]

- كما نراه يوظف ما اشتقّ من مصطلح الملابسة من أفعال في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِيّ بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ (البقرة: **174**)، يقول: « ﴿ **فِيّ بُطُونِهِمْ** ﴾ ملء بطونهم. يقال: أكل فلان في بطنه وأكل في بعض بطنه ﴿ **إِلَّا النَّارَ** ﴾ لأنّه إذا أكل ما **يتلبّس** بالنار لكونها عقوبة فكأنّه أكل النار ».[2]
- وقد تردّد ذكر بعض هذه العلاقات مع إيراد نماذج مشابهة لها من شواهد العرب. ومن أمثلة ذلك، ما جاء في تفسيره قوله تعالى: ﴿ **ذَلِكَ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ** ﴾ (مريم: **34**)، يقول: « وإنّما قيل لعيسى " كلمة **الله** " و" قول الحقّ " لأنّه لم يولد إلا بكلمة **الله** وحدها، وهي قوله: ﴿**كُنْ** ﴾ (البقرة:**117**)* من غير واسطة أب، تسمية للسبب باسم المسبّب، كما سمّى العشب بالسماء، والشحم بالندا ».[3]

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 147.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 213.

* نشير إلى وقوع خطأين في الطباعة؛ **الأول:** في تحديد رقم الآية من سورة البقرة، فليست كما وردت **(228). والثاني:** في قوله: **تسمية للسبب باسم السبب.** لأجل هذا قمنا بتصحيحهما.

[3] المرجع نفسه، ج 3، ص 15.

2_1 الاستعارة وأنواعها في " الكشّاف ": *

الاستعارة _ كما رأينا سابقا _ هي: « ضرب من المجاز اللغوي علاقته المشابهة دائما بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وهي في حقيقتها تشبيه حذف أحد طرفيه ».[1] وعلى نحو تطبيقاته في المجاز المرسل، فقد تناول " الزمخشري " الاستعارة وشرح دلالاتها وفوائدها البلاغية، من ذلك:

أ_ الاستعارة التصريحية والمكنية:

دأب " الزمخشري " على تحليل كثير من استعارات القرآن الكريم دون بيان أنواعها، وإنّما يُفهم النوع من شرحه لمضمونها وتفكيكه لعناصرها.

أ_ 1 الاستعارة التصريحية:

وهي:« ما صُرّح فيها بلفظ المشبّه به دون المشبّه ». [2] وأمثلتها كثيرة، نذكر منها:

- قوله تعالى: ﴿ **قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ** ﴾ (النمل: **47**). يقول " الزمخشري ": « وكان الرجل يخرج مسافرا فيمرُّ بطائر فيزجره، فإن مرّ سانحا تيمّن، وإن مرّ بارحا تشاءم، فلما نسبوا الخير والشرّ إلى الطائر، اُستعير لما كان سببهما من قدر **الله** وقسمته: أو من عمل العبد الذي هو السبب في الرحمة والنقمة. ومنه قالوا: طائر **الله** لا طائرك أي قدر **الله** الغالب الذي يُنسب إليه الخير

* تناول هذه الأنواع بالشرح والتحليل: محمد الفران، تحليل الخطاب عند الزمخشري مباحثه اللغوية وآلياته التأويلية، أطروحة دكتوراه الدولة، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإسلامية، المحمدية_ المغرب، 2002، ص 360_ ص 367.

[1] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص 175.

[2] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 1، ص 155.

والشرّ لا طائرك الذي تتشاءم به وتتيمّن ». [1] يذكر" الزمخشري " الفعل (استعير) لبيان وجود استعار في التركيب دون أن يحدّد نوعها، مكتفيا ببيان حسن نظمها وشرح دلالتها الكامنة في تشبيه قدر **الله** خيرا وشرا بالطائر تيمّنا وتشاؤما.

- وقوله تعالى:﴿ **وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ** ﴾ (الزمر: **69**)، يعلّق " الزمخشري " عليها قائلا: « قد استعار **الله** _عزّ وجلّ_ النور للحقّ والقرآن والبرهان في مواضع التنزيل، وهذا ذاك ».[2] يمثّل " الزمخشري " من خلال هذا الشرح الموجز لنوع من الاستعارات تكرّر وروده في مواضع مختلفة في القرآن الكريم، ويتمثّل في تشبيه الحق والقرآن والهداية بالنور، فحذف المشبه وصرّح بلفظ المشبه به، فهي تصريحية.

أ_2 الاستعارة المكنية:

وهي: « التي اختفى فيها لفظ المشبه واكتفي بذكر شيء من لوازمه دليلا عليه ». [3] وما قيل عن التصريحية، يقال عن المكنية. فقد نأى " الزمخشري " عن الاصطلاح والتقسيم ووجّه عنايته لبيان دلالتها وأثرها البلاغي. ومن صورها، نذكر:

- قوله تعالى:﴿ **وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ** ﴾ (الأنعام: **59**) قال " الزمخشري" :« جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة، لأنّ المفاتح يتوصّل بها

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 359.

[2] المرجع نفسه، ج 4، ص 140.

[3] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، ج 1، ص 145.

إلى ما في المخازن المتوثّق منها بالأغلاق والأقفال. ومن علم مفاتحها وكيف تفتح توصّل إليها، فأراد أنّه هو المتوصّل إلى المغيبات وحده لا يتوصّل إليها غيره كمن عنده مفاتح أقفال المخازن ويعلم فتحها، فهو المتوصّل إلى ما في المخازن ».[1]

نلاحظ كيف أنّ " الزمخشري " يقف عند دلالة هذا التركيب الاستعاري بالشرح دون تحديد نوعها ، ليصل إلى بيان المقصد البلاغي من إجرائه وهو التأكيد على القدرة الإلهية المطلقة في معرفة المغيبات التي شُبّهت بالمخازن التي لها أقفال، ولا يملك مفاتحها إلا هو وحده. فحذف المشبّه به (المخازن) وترك لازم من لوازمه (مفاتح) على سبيل الاستعارة المكنية.

- وقوله تعالى: ﴿ **وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ** ﴾ (يس: **37**) شرحها **>**" الزمخشري " بإيجاز بقوله:« سلخ جلد الشاة: إذا كشطه عنها وأزاله. ومنه: سلخ الحية لخرشائها، فاستعير لإزالة الضوء وكشفه عن مكان الليل وملقي ظلّه ».[2] تتمثّل الاستعارة في تشبيه الليل بحيوان يُسلخ جلده، فحذف المشبه به وترك أحد روافده (الفعل نسلخ)، للدلالة على إزالة الضوء عن الظلام.
- ومن أكثر الاستعارات القرآنية حسنا وجمالا _كما يرى " الزمخشري " _: قوله تعالى: ﴿ **وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَحْجُورًا** ﴾ (الفرقان: **53**). يقول " الزمخشري " موضّحا دلالتها: « فإن قلت:

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 29.

[2] المرجع نفسه، ج 4، ص 15.

﴿ وَحِجْرًا مَحْجُورًا ﴾ ما معناه؟ قلت: هي الكلمة التي يقولها المتعوّذ؛ وقد فسّرناها وهي ههنا واقعة على سبيل المجاز، كأنّ كلّ واحد من البحرين يتعوّذ من صاحبه ويقول له: حجرا محجورا، كما قال: ﴿ لَا يَبْغِيَانِ ﴾ (الرحمن: 20)؛ أي جُعِل كلّ واحد منهما في صورة الباغي على صاحبه، فهو يتعوّذ منه, وهي من أحسن الاستعارات وأشهدها على البلاغة ».[1] نرى " الزمخشري " يوظّف مصطلح المجاز للدلالة على الاستعارة، ومفادها تشبيه البحرين برجلين يتكلّمان ويتعوذان، وقد لجأ لتفكيك أركانها إلى أسلوب السؤال والجواب.

ب_ الاستعارة المجرّدة والمرشّحة:

ورد في " الكشّاف " صور كثيرة للاستعارة المجردّة والمرشّحة، نذكر منها:

ب_1 الاستعارة المجرّدة:

وهي: « ما ذُكر معها ملائم المشبّه، أي المستعار له »[2]، من أمثلتها:

- قوله تعالى: ﴿ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ﴾ (النحل: 112) يرى " الزمخشري " أنّ الآية السابقة جمعت تجريدا وترشيحا حسب الشيء المنظور إليه ويوضّح التجريد بالنظر إلى المستعار له وهو المشبّه، قائلا: « فكأنّه قيل فأذاقهم ما غشيهم من الجوع والخوف ولهم في نحو هذا طريقان لابدّ من الإحاطة

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 279.

[2] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص 187.

بهما، فإنّ الاستنكار لا يقع إلا لمن فقدهما، أحدهما: أن ينظروا فيه إلى المستعار له كما نظر إليه ههنا».[1] فجيء بما يلائم ويناسب التغشّي وهو الإذاقة.

ب_2 الاستعارة المرشّحة:

وهي: « ما ذكر معها ملائم المشبه به، أي المستعار منه »[2]، ومن أمثلتها:

- ما جاء في قوله تعالى: ﴿ **أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ** ﴾ (التوبة: **109**)، يقول " الزمخشري " في شرح دلالتها: « فإن قلت: فما معنى قوله: ﴿ **فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ** ﴾ ؟ قلت: لما جعل الجرف الهائر مجازاً عن الباطل قيل: فانهار به في نار جهنم، على معنى: فطاح به الباطل في نار جهنم، إلاّ أنه رشح المجاز، فجيء بلفظ الانهيار الذي هو للجرف وليصوّر أنّ المبطل كأنّه أسس بنياناً على شفا جرف من أودية جهنم فانهار به ذلك الجرف فهوى في قعرها ».[3] فلما ذُكر الجرف أُردِف بما يُلائمه ويرشّحه من توابع، وهو الانهيار، فهي استعارة مرشّحة.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، 614.

[2] عبد العزيز عتيق، ص 186.

[3] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 301.

ج_ الاستعارة الأصلية والتبعية:

تتبّع " الزمخشري " كثيرا من صور الاستعارة الأصلية والتبعية.

ج_1 الاستعارة الأصلية:

هي: « ما كان اللفظ المستعار أو اللفظ الذي جرت فيه اسما جامدا غير مشتقّ » [1]، ومن أمثلتها:

- قوله تعالى: ﴿ **وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ** ﴾ (القصص: 32)، بيّنها " الزمخشري" بقوله: « (...) استعارة من فعل الطائر؛ لأنّه إذا خاف نشر جناحيه وأرخاهما. وإلا فجناحاه مضمومان إليه مشمران ».[2] فالاستعارة جرت في الاسم الجامد جناح والمراد به يد الإنسان.

ج_ 2 الاستعارة التبعية:

هي « ما كان اللفظ المُستعار أو اللفظ الذي جرت فيه الاستعارة اسما مشتقا أو فعلا ». [3]

ومن أمثلتها:

- قوله تعالى:﴿ **لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ** ﴾ (الأنفال، 42)، يعلّق " الزمخشري " عليها قائلا: « واستعير الهلاك والحياة للكفر والإسلام؛ أي ليصدر كفرُ من كفر عن وضوح بينة، لا عن مخالجة شبهة، حتى لا

[1] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص 181.

[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 394.

[3] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص 183.

تبقى له على **الله** حجة، ويصدر إسلام من أسلم أيضا عن يقين وعلم بأنّه دين الحقّ الذي يجب الدخول فيه والتمسّك به ».[1] فالاستعارة واقعة في الفعلين (يهلك ويحيا) للدلالة على الكفر والإسلام.

د_ الاستعارة التمثيلية:

تُعرف الاستعارة التمثيلية على أنّها: « تركيب استعمل في غير ما وُضِع له لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إيراد المعنى الأصلي »[2]، ومن أمثلتها في " الكشّاف ":

- قوله تعالى: ﴿ **حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ** ﴾ (يونس: **24**)، يشرح " الزمخشري " دلالتها قائلا: « جعلت الأرض آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كلّ لون، فاكتستها وتزيّنت بغيرها من ألوان الزين ».[3] شُبِّهت حال الأرض مزخرفة بالألوان وآخذة زينتها بعروس متزيّنة بأفخر الثياب، ثمّ استعير التركيب الدالّ على المشبّه به للمشبّه على سبيل الاستعارة التمثيلية. والقرينة المانعة من إيراد المعنى الحقيقي حالية، تُفهم من سياق الآية الكريمة.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 217.
[2] عبد العزيز عتيق، علم البيان، ص 192.
[3] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 329.

تكشف لنا هذه النماذج عن الوعي الكبير لـ" الزمخشري " بمفهوم الاستعارة، ومعرفته الدقيقة بالفروق بين أنواعها *_ كما جاءت عند " عبد القاهر الجرجاني " _، وإن لم يذكر مصطلحاتها البلاغية، إلا ما جاء عرضا، حيث استطاع أن يدرك دقائق دلالاتها، ويوضّح ما فيها من لطائف وأسرار بيانية بأسلوب بديع.

ويمكن إجمال أهمّ الملحوظات حول طريقة تحليله الصور البلاغية للاستعارات القرآنية في النقاط الآتية:

- في تفسيره قوله تعالى: ﴿ **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ﴾ (البقرة: **187**) حديثٌ مطوّل عن الاستعارة وعلاقتها بالتشبيه، المغزى منه التنبيه إلى شرط الاستعارة؛ المتمثّل في قرائن الكلام وأحواله. يقول:« وقوله ﴿ **الْفَجْرِ** ﴾ بيان للخيط الأبيض واكتفى به عن بيان الخيط الأسود. لأنّ بيان أحدهما بيان للثاني (...)، فإن قلت أهذا من باب الاستعارة أم من باب التشبيه؟ قلت: قوله ﴿ **الْفَجْرِ** ﴾ أخرجه من باب الاستعارة كما أنّ قولك: رأيت أسدا مجاز. فإذا زدت (من فلان) رجع تشبيها. فإن قلت: فلم زيد ﴿ **الْفَجْرِ** ﴾ حتى كان تشبيها. وهلا اقتصر به على الاستعارة التي هي أبلغ من التشبيه وأدخل في الفصاحة؟ قلت: لأنّ من شرط المستعار أن يدلّ عليه الحال

* ذكر " محمد حسنين أبو موسى " أنواع أخرى للاستعارة في الكشّاف، كالاستعارة في الحرف، والعكس في الكلام. (البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 419).

أو الكلام، ولو لم يذكر ﴿ **الْفَجْرِ** ﴾ لم يعلم أن الخيطين مستعاران، فزيد ﴿ ***الْفَجْرِ*** ﴾ فكان تشبيها بليغا وخرج من أن يكون استعارة ».[1]

- لا ينفك " الزمخشري " يؤكّد على شرط المشابهة لقيامها. لأجل هذا، ورد في مواضع كثيرة من " الكشّاف " التعبير عن الاستعارة بلفظ التشبيه، مثال ذلك ما جاء في تفسيره الآية الكريمة:﴿ **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ** ﴾ (الحج: **30**). يقول " الزمخشري ": « وسُمي الأوثان رجسا وكذلك الخمر والميسر والأزلام، على طريق التشبيه، يعني: أنكم كما تنفرون بطباعكم عن الرجس وتجتنبونه، فعليكم أن تنفروا عن هذه الأشياء مثل تلك النفرة » [2]؛ حيث يرى أنّ سبب تسمية الأوثان رجسا من باب التشبيه.
- يميل " الزمخشري " إلى الإيجاز في شرح أركانه الاستعارة ودلالاتها، مثال ذلك تحليله الاستعارة الواردة في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا** ﴾ (الإنسان: **2**)، يقول " الزمخشري ":« فسُمي ذلك الابتلاء على طريق الاستعارة »[3]، وأحيانا يذكرها بلفظها الخاص (استعارة)، وأحيانا بلفظ الفعل (استعير)، وأحيانا أخرى بلفظ عام، وهو (المجاز).

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 229.
[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 151.
[3] المرجع نفسه، ج 4، ص 654.

- لم يُعْنَ " الزمخشري " ببيان أقسام الاستعارة، بقدر ما عُنِي ببيان فائدتها ووجه بلاغتها وأثرها في المعنى، من خلال تركيزه على التحليل الدلالي للاستعارات القرآنية.
- تناول " الزمخشري " صور الاستعارة بأنواعها المختلفة التصريحية بشقيها: الأصلية والتبعية، والمكنية بشقيها: المرشّحة والمجرّدة، وقد تضمّن تفسيره قوله تعالى: ﴿ **أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ** ﴾ (البقرة: **16**) تعريفا للاستعارة المرشّحة وبيانا لأثرها البلاغي، يقول: « فإن قلت: هبْ أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال، فما معنى ذكر الربح والتجارة؟ كأن ثمّ مبايعة على الحقيقة. قلت هذا من الصنعة البديعة التي تبلغ بالمجاز الذروة العليا وهو أن تُساق كلمة مساق المجاز ثم تُقفّى بأشكال لها وأخوات، إذا تلاحقن لم تر كلاما أحسن منه ديباجة وأكثر ماء ورونقا وهو المجاز المرشّح ».[1]

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 77، 78.

3_1 المجاز العقلي وملابساته في " الكشّاف ":

المجاز العقلي: « هو الذي يكون في الإسناد أو التركيب »[1]، وقد تناول " الزمخشري " المجاز العقلي في القرآن الكريم بصورة واسعة، تُظهِر مدى اهتمامه بهذا المبحث. نختار من ملابساته * ما سيأتي ذكره:

أ_ العلاقة السببية:

وهي: « ما بُنِيَ للفاعل وأُسند إلى السبب » [2]، ومن أمثلتها في " الكشّاف ":

- قوله تعالى: ﴿ **مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ** ﴾ (البقرة: **261**)، شرح " الزمخشري " الإسناد قائلا: « والمنبت هو **الله**، ولكن الحبة لما كانت سببا أُسند إليها الإنبات، كما يُسند إلى الأرض وإلى الماء. ومعنى إنباتها سبع سنابل أن تخرج ساقا يتشعّبُ منها سبع شعب لكلّ واحدة سنبلة ».[3] ففي إسناد فعل الإنبات للحبّة مجاز عقلي علاقته سببية، لأنّ المنبت الحقيقي هو **الله** تعالى، ولكن لمّا كانت الحبّة سببا في الإنبات أُسند الفعل إليها. وهذا ما ذكره " الزمخشري " بإيجاز دون ذكر مصطلح المجاز أو تحديد نوعه، وإنّما يُفهم ذلك من فحوى كلامه.

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 199.

* تناول هذه الملابسات بالشرح والتحليل: عبد الجليل مصطفاوي، صور البيان في تفسير الزمخشري، أطروحة دكتوراه، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان_ الجزائر، 2001، ص 171_ 190.

[2] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، ج 3، ص 205.

[3] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 306.

ب_ العلاقة الفاعلية:

وهي: « ما بُنِيَ للمفعول به وأُسند إلى الفاعل الحقيقي » [1]، ومن أمثلتها في " الكشّاف ":

- قوله تعالى:﴿ **وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا** ﴾ (الإسراء: **45**)، فسّر " الزمخشري " إسناد الستر إلى الحجاب بقوله: « ﴿**حِجَابًا مَسْتُورًا** ﴾ ذا ستر كقولهم. سيل مفعم ذو إفعام. وقيل: هو حجاب لا يرى فهو مستور».[2]

يوضّح " الزمخشري " العلاقة الفاعلية في الآية السابقة بذكر أصل الإسناد، مع التمثيل له بكلام العرب، فالحجاب هو الساتر وهو الفاعل الحقيقي، لكن الفعل أسند إلى غيره فقيل حجاب مستور، ومثاله ما تقوله العرب: سيل مفعم، حيث أُسند الفعل لغير فاعله الحقيقي، وأصل الكلام أفعم السيل الوادي أي ملأه، فالمجاز عقلي علاقته فاعلية.

[1] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، ج 3، ص 204.

[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، ص 633.

ج_ العلاقة المفعولية:

وهي: « ما بُنِيَ للفاعل وأُسند إلى المفعول به الحقيقي » [1]، ومن أمثلتها في " الكشّاف ":

- قوله تعالى: ﴿ **أَوَلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا** ﴾ (القصص: **57**)، بيّن " الزمخشري " إسناد الأمن إلى الحرم بقوله: « وإسناد الأمن إلى أهل الحرم حقيقة، وإلى الحرم مجاز ». [2] فالحرم ليس بآمن وإنّما مأمون، وإسناد الأمن إليه مجاز عقلي علاقته مفعولية؛ لأنّه ليس الفاعل الحقيقي، وإنّما هو أهله كما بيّن " الزمخشري ".

د_ العلاقة المصدرية:

وهي: « ما بُنِيَ للفاعل وأُسند إلى المصدر » [3]، ومن أمثلتها في " الكشّاف ":

- قوله تعالى: ﴿ **قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ** ﴾ (البقرة : **69**). يقول " الزمخشري " موضّحا دلالة الإسناد وفائدته: « فإن قلت: فهلا قيل صفراء فاقعة؟ وأي فائدة في ذكر اللون؟ قلت: الفائدة فيه التوكيد؛ لأنّ اللون اسم للهيئة وهي الصفرة، فكأنّه قيل: شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك: جدّ جدّه، وجنونك مجنون ». [4] فاسم الفاعل (فاقع) لم يسند إلى فاعله الحقيقي وهو (البقرة)، ولكن أُسند إلى اللون على سبيل المجاز. والملاحظ

[1] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، ج 3، ص 204.
[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 409.
[3] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، ج 3، ص 204.
[4] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 152.

على تأويل " الزمخشري " عمق التحليل في بيان هذه العلاقة، مع اعتماده أسلوب السؤال والجواب، وذكر شواهد من كلام العرب على سبيل التمثيل.

هـ_ العلاقة الزمانية:

وهي: « ما بُنِيَ للفاعل وأُسند إلى الزمان »[1]، ومن أمثلتها في " الكشّاف ":

- قوله تعالى: ﴿ **أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ** ﴾ (هود: 26) يقول " الزمخشري " موضّحا الإسناد المجازي: « وصف اليوم بأليم من الإسناد المجازي لوقوع الألم فيه. فإن قلت: فإذا وصف به العذاب؟ قلت: مجازي مثله، لأنّ الأليم في الحقيقة هو المعذب ونظيرهما قولك: نهارك صائم، وجدّ جدّه ».[2] ففي إسناد (الألم) إلى (اليوم) إسناد إلى غير فاعله الحقيقي؛ لأنّ اليوم في الحقيقة ليس أليما، وإنّما يقع فيه الألم، والنّاس هم من يتألمون فيه. وعليه، فالمجاز عقلي علاقته زمانية.

ز_ العلاقة المكانية:

وهي: « ما بُنِيَ للفاعل وأُسند إلى المكان »[3]، ومن أمثلتها في " الكشّاف ":

- قوله تعالى: ﴿ **وَبَشِّرِ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ** ﴾ (البقرة: 25). فسّر " الزمخشري " إسناد فعل الجري إلى الأنهار قائلا:

[1] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، ج 3، ص 205.

[2] الزمخشري، الكشّاف، ج 2، 373.

[3] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطوّرها، ج 3، ص 205.

« فإن قلت: كيف صوّر جري الأنهار من تحتها؟ (...) قلت: لما جاء الله تعالى بذكر الجنّات مشفوعا بذكر الأنهار الجارية من تحتها مسوقين على قران واحد كالشيئين لابدّ لأحدهما من صاحبه، ولمّا قدّمه على سائر نعوتها. والنهر: المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر (...) وإسناد الجري إلى الأنهار من الإسناد المجازي كقولهم: بنو فلان يطؤهم الطريق، وصِيدَ عليه يومان ».[1]

أُسند الجري إلى النهر على غير الحقيقة؛ لأنّ النهر لا يجري ولكنّه مكان الجري والفاعل الحقيقي هو الماء، وعلى هذا فالعلاقة مكانية، وقد مثّل " الزمخشري " لشرحها بمثالين: أمّا الأول: فعلاقته مكانية؛ فالطريق مكان الوطء وليس هو الفاعل الحقيقي، وأمّا الثاني: فعلاقته زمانية، فقد أُسند الصيد إلى اليومين، وربّما وقع اختياره على هذين المثالين بالنظر إلى وجود مشابهة بين الزمان والمكان.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 112.

ويمكن إجمال أهمّ الملحوظات حول تحليل " الزمخشري " ملابسات المجاز العقلي في النقاط الآتية:

- اصطلح " الزمخشري " على المجاز العقلي **الإسناد المجازي** في بعض المواضع من الكشّاف، مثل ما جاء في تفسيره قوله تعالى:﴿ **فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ** ﴾ (الدخان: **4**) يقول:« كلّ أمر حكيم: كلّ شأن ذي حكمة، أي: مفعول على ما تقتضيه الحكمة وهو من الإسناد المجازي؛ لأنّ الحكيم صفة صاحب الأمر على الحقيقة ووصف الأمر به مجاز ».[1] كما اصطلح عليه **المجاز الحكمي** في مواضع أخرى مثل تفسيره قوله تعالى:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ** ﴾ (الحج: **1**) يقول: « لا تخلو ﴿ **السَّاعَةِ** ﴾ من أن تكون على تقدير الفاعلة لها، كأنّها هي التي تزلزل الأشياء على المجاز الحكمي ».[2]
- ونجده في معرض تفسيره قوله تعالى:﴿ **أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ** ﴾ (البقرة: **16**) يُعرِّف المجاز العقلي ويؤكّد على شرطه، وهو وجوب وجود قرائن مانعة من إيراد المعنى الحقيقي بقوله: « فإن قلت: كيف أسند الخسران إلى التجارة وهو لأصحابها؟ قلت: هو من **الإسناد المجازي، وهو أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له** كما تلبست التجارة

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 4، ص 264.

[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 138.

بالمشترين. فإن قلت: هل يصحّ رَبِحَ عبدُك وخَسِرَتْ جاريتُك، على الإسناد المجازي؟ قلت: نعم **إذا دلّت الحال** ».[1]

- ويرى " الزمخشري " أنّ: « المجاز الحكمي يُصحّحه بعض الملابسات » [2]، وقد ذكرها بالتفصيل والتمثيل، وذلك في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿ **خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ (البقرة: 7)، يقول: « ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير **الله لله** فيكون الختم مسندا إلى اسم **الله** على سبيل المجاز وهو لغيره حقيقة. تفسير هذا: أن للفعل ملابسات شتى يلابس الفاعل والمفعول به والمصدر والزمان والمكان والمسبب له: فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسند إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة؛ وذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل كما يضاهي الرجل الأسد في جراءته فيستعار له اسمه، فيقال في المفعول به: عيشة راضية وماء دافق. وفي عكسه: سيل مفعم وفي المصدر شعر شاعر وذيل ذائل. وفي الزمان: نهاره صائم وليله قائم. وفي المكان: طريق سائر ونهر جار. وأهل مكة يقولون: صلى المقام. وفي المسبب: بني الأمير المدينة وناقة ضبوث وحلوب ».[3]

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 77.
[2] المرجع نفسه، ج 3، ص 337.
[3] المرجع نفسه، ج 1، ص 59، 60.

- وفي ضوء قوله السابق، نشير إلى أنّ " الزمخشري " يعمد إلى المزاوجة والجمع بين الاستعارة والمجاز العقلي في العديد من الآيات القرآنية.
- كما لم يغفل عن التنبيه إلى القيمة البلاغية للمجاز العقلي في مواطن مختلفة من " الكشّاف "، حيث يوضّحها في معرض تفسيره قوله تعالى: ﴿ **وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ** ﴾ (سبأ: **33**)، فيقول: « ومعنى مكر الليل والنهار: مكركم في الليل والنهار، **فاتّسع** في الظرف بإجرائه مجرى المفعول به وإضافة المكر إليه. أو جعل ليلهم ونهارهم ماكرين على الإسناد المجازي ».[1] وعليه يعدّ المجاز العقلي كغيره من ضروب المجاز من وسائل الاتّساع في استعمال اللغة.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 567.

2_الأبعاد العقائدية/ الاعتزالية للمجاز في " الكشّاف " _ مبدأ العدل أنموذجا _

لم يكتف " الزمخشري " بالوقوف عند الجوانب البلاغية للمجاز القرآني، بل تخطّاها لجوانب أكثر تعقيدا واتّساعا، تُمثّل الأبعاد العقائدية. وحسبُنا في هذا المقام، أن نمثّل لها بنماذج تحليلية *، انطلاقا من الأصل الثاني من أصول المعتزلة، والمتمثّل في **العدل**. فحرصًا منه على تثبيت هذا المبدأ، عمد إلى تأويل الآيات القرآنية التي تتعارض مع هذا المبدأ تأويلا مجازيا بصرفها عن ظاهرها، وذلك بتوظيف المجاز العقلي في الدرجة الأولى ثمّ تأتي الأنواع البيانية الأخرى كالاستعارة والكناية وغير ذلك. وقد وقع اختيارنا في هذا المبحث على **خمس** آيات من **سورة البقرة** للتحليل، حملَها " الزمخشري " على **المجاز العقلي**، حاولنا من خلال هذه الاختيارات التفسيرية بيان مدى تأثير **مسألة الحسن والقبح العقليين** كواحدة من أهمّ المسائل الكلامية لمبدأ **العدل** في توجيه دلالة الآيات القرآنية والوقوف على أبرز الأدوات التي اعتمدها في تطبيق التأويل المجازي عليها، وذلك على النحو الآتي:

* تناول هذه النماذج بالشرح والتحليل: مذبوحي محمد، المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة في القرنيين الخامس والسادس الهجريين، من ص 88_ 99. وسماح رواق، التأويل اللغوي في بيئة المفسرين _ الكشاف للزمخشري أنموذجا _، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد خيضر، بسكرة_ الجزائر، 2017، من ص 216_ 223.

2_1 تطبيق المجاز العقلي على الآيات المتضمنة إسناد الفعل القبيح إلى الله تعالى في سورة البقرة:

معلوم أنّ أوّل ما فسّره " الزمخشري " من القرآن الكريم قبل أن يبدأ تأليف " الكشّاف " سورتا الفاتحة والبقرة، وذلك تلبية لرغبة إخوانه من أهل الاعتزال كما صرّح بذلك في مقدمة تفسيره. لأجل هذا، باشر تطبيق المجاز العقلي في تأويل ما تعارض مع مسألة الحسن والقبح العقليين في الآيات الأولى من سورة البقرة، وهذا يدلّ دلالة بيّنة على إيمانه القوي بمبدأ العدل الاعتزالي وسعيه الحثيث على نصرته. وهذه بعض الدلالات التي سلك " الزمخشري " فيها مسلك المجاز ابتغاء تأويلها تأويلا اعتزاليا:

أ_ إسناد الختم والتغشية إلى الله تعالى:

- في قوله تعالى: ﴿ **خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ (البقرة: 7): يقول " الزمخشري " في تفسيرها: « فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والأسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية على الحقيقة وإنّما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل ». [1]

نفهم من ظاهر الآية الكريمة أنّ الله تعالى يختم على القلوب ويغشي الأبصار، إلا أنّ " الزمخشري " يرفض حمل الختم والتغشية على الحقيقة، بل يذهب

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص57.

إلى أنّ إسناد فعل الختم إلى **الله** تعالى ليس سوى ضرب من ضروب المجاز. بهذا فقد اضطّر إلى تأويل الآية الكريمة تأويلا مجازيا؛ لأنّها تتعارض مع مسألة فعل القبيح والسوء، حيث نجده يضيف قائلا: « فإن قلت: فلم أسند الختم إلى **الله** تعالى وإسناده إليه يدلّ على المنع من قبول الحقّ والتوصّل إليه بطرقه وهو قبيح **والله** يتعالى عن فعل القبيح علوّا كبيرا لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عنه، وقد نصّ على تنزيه ذاته بقوله: ﴿ **وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ** ﴾ (ق: **29**)، **(...)** ويجوز أن يُستعار الإسناد في نفسه من غير **الله لله** فيكون الختم مسندا إلى اسم **الله** من باب المجاز وهو لغيره حقيقة ».[1]

ليصلّ إلى الإقرار بعد تحليله دلالة الإسناد المجازي، بأنّ الخاتم هو الشيطان أو الكافر، « إلا أنّ **الله** سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه، أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى المسبب ».[2] وهكذا، يُصرُّ " الزمخشري " على تفسير الآية الكريمة على غير ظاهرها؛ لأنّ الختم والتغشية على قلوب العباد حتّى لا يهتدوا من مظاهر الظلم والجور، وهذا يتنافى مع مبدأ العدل الإلهي عند المعتزلة الذي ينزّه الذات الإلهية عن فعل القبيح والسوء.

وقد تعقّب " ابن المنير الإسكندري " تأويل " الزمخشري " لهذه الآية قائلا: « هذا أول عشواء خبطها في مهواة من الأهواء هبطها حيث نزل من منصة النصّ إلى

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 57، 59.

[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 60.

حضيض تأويله؛ ابتغاء الفتنة استبقاء لما كتب عليه من المحنة... ».[1] بهذا، لم يسلم " الزمخشري " من انتقادات " ابن المنير " واتهاماته له بإساءة التأويل ونشر الفتنة.

وقد تعقّب " أبو حيّان الأندلسي " هو الآخر تفسير " الزمخشري " فقال: « ونسبة الختم إلى **الله** تعالى بأي معنى فُسِّر إسناد صحيح، إذ هو إسناد إلى الفاعل الحقيقي إذ **الله** تعالى خالق كلّ شيء، وقد تأوّل " الزمخشري " وغيره من المعتزلة هذا الإسناد إذ مذهبهم أنّ **الله** تعالى لا يخلق الكفر ولا يمنع من قبول الحقّ والوصول إليه، إذ ذاك قبيح، و**الله** تعالى يتعالى عن فعل القبيح ».[2] يبدو جليّا، معارضة " أبي حيان " لما قال به " الزمخشري " من خلال إنكاره التام مجازية إسناد الختم.

ب_ إسناد زيادة المرض إلى الله تعالى:

- في قوله تعالى: ﴿ **فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ** ﴾ (البقرة: **10**)، يعلّق عليها " الزمخشري " قائلا :« ومعنى زيادة **الله** إياهم مرضًا أنّه كلما أنزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به فازدادوا كفرًا إلى كفرهم فكأن **الله** هو الذي زادهم ما ازدادوه إسنادا للفعل إلى المسبب له، كما أسنده إلى السورة في قوله: ﴿ **فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ** ﴾ (التوبة:**125**)، لكونها سببا أو كلما زاد رسوله نصرة وتبسطا في البلاد ونقصا من أطراف الأرض ازدادوا حسدا وغلا

[1] ابن المنير الإسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 1، ص 57، 58.

[2] أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 1، ص 175.

وبغضا وازدادت قلوبهم ضعفا وقلّة طمع فيما عقدوا به رجاءهم وجبنا وخورا. ويحتمل أن يراد بزيادة المرض الطبع والختم ».[1]

أوّل " الزمخشري " ازدياد مرض الكفار تأويلا مجازيا؛ ونراه يحتمل أن يكون سببه هو نزول الوحي على الرسول_ صلّى الله عليه وسلّم_، أو ازدياد الرسول _ صلّى الله عليه وسلّم_ عظمةً ونصرةَ في نشر دعوته، كما يحتمل أن يكون مجازا عن الطبع. ليخرج في ختام تفسيره الآية السابقة إلى تعداد جملة من الاحتمالات الدلالية للفظ المرض، وتتمثل في الكفر والغل والحسد والضعف وغيرها.

ونشير إلى أنّ هذه الدلالات لا تخرج عما قال به " القاضي عبد الجبّار " في تفسيره الآية نفسها، يقول:« وقد قال تعالى: ﴿ **فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا** ﴾ يعني كفرا وشكا وذلك يدلّ على أنّه _عزّ وجلّ _ يفعل الشكّ والكفر في قلوب الكافرين والمنافقين ».[2] ونراه يأخذ بدلالة أخرى قال بها " أبو على الجبائي " وهي الغمّ والقلق، فيقول مبيّنا سببه: « بأن زاد في تعظيم النبي _ عليه السلام _ وعظّم أحواله ، وعرّفهم ذلك، فكان ذلك هو الغمّ الذي فعله في قلوبهم، ومرض القلب لا يعقل في اللغة إلا بالغمّ ».[3] وعليه، لا يخفى التقارب بين التفسيرين.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 68.

[2] القاضي عبد الجبّار، متشابه القرآن، ج 1، ص 125.

[3] المرجع نفسه، ج 1، ص 126.

في حين نجد " أبا حيّان الأندلسي " يخالف رأي المعتزلة في هذا التأويل، فيقول: « وإسناد الزيادة إلى **الله** تعالى إسناد حقيقي بخلاف الإسناد في قوله: ﴿ **فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ** ﴾ (**التوبة: 125**)، ﴿ **أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا** ﴾ (التوبة: **124**)، وقالت المعتزلة لا يجوز أن تكون زيادة المرض من جنس المزيد عليه إذ المزيد عليه هو الكفر، فتأوّلوا ذلك على أن يحمل المرض على الغمّ، لأنّهم كانوا يغتمون بعلو أمر رسول **الله** _ صلّى **الله** عليه وسلّم _ أو على منع زيادة الألطاف، أو على ألم القلب، أو على فتور النية في المحاربة لأنّهم كانت أولا قلوبهم قويّة على ذل، أو على أنّ كفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكليف من **الله** تعالى ».[1] وعليه، يعلن " أبو حيان الأندلسي" صراحة أن إسناد زيادة المرض في قلوب الكفار حقيقة، موافقا بذلك رأي أهل السنّة والجماعة.

ج_ إسناد المدّ في الطغيان إلى الله تعالى:

- في قوله تعالى: ﴿ **اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ** ﴾ (البقرة: **15**)، يقول موضّحا دلالة الإسناد فيه: « فإن قلت: فكيف جاز أن يوليهم **الله** مددا في الطغيان وهو فعل الشياطين؟ ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ **وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الغَيِّ** ﴾ (الأعراف: **202**) قلت: إمّا أن يحمل على أنّهم لما منعهم **الله** ألطافه التي يمنحها المؤمنين، وخذلهم بسبب كفرهم وإصرارهم عليه، بقيت قلوبهم بتزايد الرين والظلمة فيها، تزايد الانشراح والنور في قلوب المؤمنين، فسمى ذلك التزايد مددا. وأسند إلى

[1] أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 1، ص 188.

الله سبحانه؛ لأنّه مسبب عن فعله بهم بسبب كفرهم. وإمّا على منع القسر والإلجاء وإمّا على أن يسند فعل الشيطان إلى **الله** لأنّه بتمكينه وإقداره والتخلية بينه وبين إغواء عباده ».[1]

يفهم من هذا القول، أنّ " الزمخشري " من خلال تأويله الآية السابقة: « ينفي أن يمدّ **الله** سبحانه وتعالى المنافقين بالضلالة وعدم الإيمان، وذلك عن طريق زيادتها أو خلقها فيهم، فاستخدم في تأويل (يمدّهم) المجاز، وأنّ الذي يمدّهم على الحقيقة هو الشيطان، فهو قد أضاف (الطغيان) إلى فاعليه من المشركين والكفّار، لكي يردّ على أهل السنّة الذين يرون أنّ مدّهم بالطغيان من **الله** سبحانه وتعالى ».[2]

تأسيسا على هذا التحليل، يتبيّن لنا أنّ " الزمخشري " ينسب هذا الفعل إلى **الله** تعالى على وجه المجاز، وينسبه إلى الشيطان على وجه الحقيقة. وقد استعان في تأويله بأن ردّ الآية السابقة إلى المتشابه، وقابلها بآية أخرى محكمة، لتوافق مبدأ العدل الاعتزالي.

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 75.

[2] مهند حسن حمد الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشّاف، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، الأردن، 2001، ص 80.

د_ إسناد الإضلال إلى الله تعالى:

- في قوله تعالى:﴿ **يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ** ﴾(البقرة: **26**)

يقول " الزمخشري " في تأويله إسناد الإضلال هو: « إسناد الفعل إلى السبب، لأنّه لما ضرب المثل فضلّ به قوم واهتدى به قوم تسبّب لضلالهم وهداهم. وعن مالك بن دينار رحمه **الله** أنه دخل على محبوس قد أخذ بمال عليه وقيد، فقال يا أبا يحيى أما ترى ما نحن فيه من القيود؟ فرفع مالك رأسه فرأى سلّة. فقال: لمن هذه السلة؟ فقال: لي، فأمر بها تنزل، فإذا دجاج وأخبصة. فقال مالك: هذه وضعت القيود على رجلك. وقرأ زيد بن علي يَضل به كثير. وكذلك: وما يَضل به إلا الفاسقون ». [1]

لجأ " الزمخشري " لإسناد فعل إضلال الكافرين إلى **الله** تعالى على غير ما دلّت الآية الكريمة في الظاهر، إلى إدراجه ضمن دائرة المجاز العقلي ويجعل علاقته السببية، وذلك مخافة أن تتعارض هذه الدلالة مع قاعدة الحسن والقبح العقليين.

ويقول " ابن المنير الإسكندري " معقّبا على تأويل " الزمخشري " لهذه الآية: « وانظر إلى ضيق الخناق، فغلبة الحكايات لإطلاقات المشايخ فرتب عليها حقائق العقائد، وهذا من ارتكاب الهوى واقتحام الهلكة. وما أشنع تصريحه بأنّ **الله** سبب الإضلال لا خالقه كما أنّ السلّة سبب في وضع القيود في رِجلَيْ المحبوس، وإسناد الفعل **لله** _عزّ وجلّ_ مجازا حقيقة كما أنّ إسناد الفعل إلى البلد كذلك يا له من تمثيل

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 123.

صار به مثلة، وتنظير صار به حائدا عن النظر الصحيح، مردود على التفصيل والجملة ».[1] يُبدي " ابن المنير الإسكندري " سخطه وغضبه على ما جاء به " الزمخشري " من تأويل اعتزالي، ويتعجّب بل يسخر من إيراده حكاية " ابن مالك ابن دينار " لتعزيز رأيه المردود كما وصفه في تعقيبه.

ويقول " أبو حيّان الأندلسي " في تفسير الآية السابقة معقّبا على تأويل " الزمخشري ": « وإسناد الضلال إلى **الله** تعالى إسناد حقيقي، كما أنّ إسناد الهداية كذلك فهو خالق الضلال والهداية، وقد تؤول هما الإضلال بالإضلال عن طريق الجنة، والإضلال عن الدين في اللغة هو: الدعاء إلى تقييح الدين وتركه وهو الإضلال المضاف إلى الشيطان والإضلال بهذا المعنى منتف عن **الله** بالإجماع و" الزمخشري " على طريقته الاعتزالية يقول إسناد الضلال إلى **الله** تعالى إسناد إلى السبب، لأنه لما ضرب به المثل فضلّ به قوم واهتدى به قوم تسبّب لضلالهم وهداهم ».[2]

هكذا، يقف " أبو حيان " مرة أخرى من " الزمخشري " هذا الموقف المعارض، ويردّ على قوله بالمجاز، فيذهب إلى الجزم بحقيقة الإسناد في كلا الفعلين؛ الهداية والإضلال، مستعينا بالشرح اللغوي للفظ الإضلال، مشيرا إلى المنحى الاعتزالي الذي نحاه " الزمخشري " في تفسيره دلالة الإضلال.

---

[1] ابن المنير الاسكندري، حاشية الانتصاف من الكشّاف، ج 1، ص 123.

[2] أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج1، ص 270.

هـ_ إسناد تزيين القبيح إلى الله تعالى:

- في قوله تعالى: ﴿ **زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ** ﴾ (البقرة: **212**)، بنى " الزمخشري " تفسيره لهذه الآية الكريمة على فكره الاعتزالي القائم على تنزيه الذات الإلهية عن كلّ فعل قبيح، حيث أسند التزيين إلى الشيطان. يقول: « المزيّن هو الشيطان، زيّن لهم الدنيا وحسنها في أعينهم بوساوسه وحبّبها إليهم فلا يريدون غيرها. ويجوز أن يكون **الله** قد زيّنها لهم بأن خذلهم حتى استحسنوها وأحبّوها، أو جعل إمهال المزيّن له تزيينا، ويدلّ عليه قراءة من قرأ ﴿ **زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا** ﴾ على البناء للفاعل ».[1]

أغفل " الزمخشري " تسمية المجاز في الآية الكريمة، إلا أنّه ذكر في تأويله قراءة تدلّ على أنّه: « أسند فعل التزيين إلى **الله** تعالى عن طريق المجاز لا الحقيقة فيصبح معنى الآية أنّ **الله** سبحانه وتعالى منع الألطاف عنهم أو أطال لهم في الحياة، وهذان السببان لا علاقة لهما بخلق الضلال أو الهدى، فالألطاف وإطالة الحياة هما سببان في الإيمان والضلالة ».[2] من هنا، ينفي " الزمخشري " أن يكون **الله** تعالى هو المزيِّن؛ لأنّه فعل قبيح لا يجوز عليه تعالى، وهذا يتعارض مع ظاهر الآية الكريمة.

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص 252.

[2] مهند حسن حمد الجبالي، أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشّاف، ص 81.

ويُعقّب " ابن المنير الإسكندري " على ذلك بقوله: « وردت إضافة التزيين إلى **الله** تعالى وإضافته إلى غيره في مواضع من الكتاب العزيز وهذه الآية تحتمل الوجهين لكن الإضافة إلى قدرة **الله** تعالى حقيقة، والإضافة إلى غيره مجاز على قواعد السنّة. و" الزمخشري " يعمل على عكس هذا، فإن أضاف **لله** فعلا من أفعاله إلى قدرته جعله مجازا، وإن أضافه إلى بعض مخلوقاته جعله حقيقة. وسبب هذا هو التعكيس بإتباع الهوى في القواعد الفاسدة ».[1] وعليه، فقد بيّن " أحمد بن المنير " طريقة " الزمخشري " التي اعتمدها في تأويل الآية الكريمة وتوجيه دلالتها لتتوافق مع مبدأ العدل عند المعتزلة.

ويصادفنا في تفسير الآية السابقة، ردّ " أبي حيّان الأندلسي " على تفسير " الزمخشري " فيقول: « وهو جار على مذهب المعتزلة بأنّ **الله** تعالى لا يخلق الشرّ، وإنّما ذلك من خلق العبد فلذلك تأوّل التزيين على الخذلان أو على الإمهال ».[2] بذلك، فقد نبّه " أبو حيان " إلى مذهب " الزمخشري " الاعتزالي في تفسيره دلالة تزيين القبيح ونسبتها إلى **الله** تعالى على وجه المجاز العقلي، وقد ربطها بمسألة أخرى وهي مسألة خلق أفعال الإنسان.

[1] ابن منير الإسكندري، حاشية الاتصاف من الكشّاف، ج 1، ص 252.

[2] أبو حيّان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 2، ص 138.

تأسيسا على ما تمّ ذكره من نماذج، نلحظ أنّ " الزمخشري " قد أفاض في الشرح والتحليل والتفصيل، مظهرا براعة ودقّة لا مثيل لها في التصوير، وكفاءة عالية في الجدال والتعليل. ومن الذين تتبّعوا آراءه الاعتزالية أيضا، نذكر " البلقيني " الذي نُقِل عنه أنّه قال: « استخرجت من " الكشّاف " اعتزالا بالمناقيش ».[1]

إلا أنّه صادفنا في مقال لـ " مولاي أحمد العلوي " *، رأي مختلف عن حجم الاعتزال في الكشّاف؛ فإن كان الأول أكثر وبالغ، فالثاني قلّل وهوّن الأمر، يقول: « لم يستطع " الزمخشري " أن يربط بين معتقده الاعتزالي وعمله التفسيري إلا أحيانا قليلة إن قورنت بحجم تفسيره، وذلك عند ردّه على الجبرية والحشوية بمناسبة آيات رأى فيها تأييدا لمذهبه ».[2] والواقع أنّ هذا الاختلاف حول حجم الاعتزال في " الكشّاف "، لا يخرجه من دائرته، فقد صنّفه جلّ العلماء ضمن تفاسير المعتزلة.

[1] مصطفى بن عبد الله المشهور بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 1، ص 431.

* باحث لغوي مغربي.

[2] مولاي أحمد العلوي، التفسير والنحو عند الزمخشري، الكتاب: في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي، أبحاث مهداة للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، إع وتق/ كمال عبد اللطيف، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة أبحاث ودراسات رقم 57، جامعة محمد الخامس _ أكدال، مطبعة الأمنية _ الرباط، ، ص 61.

2_2 أدوات تطبيق التأويل المجازي في " الكشّاف ":

ولإخراج المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز، تسلّح " الزمخشري " بجملة من الآليات التأويلية، نذكر أبرزها على النحو الآتي:

- الاحتكام إلى العقل من خلال التحليل والتعليل.
- الاستشهاد بما يناسب من كلام العرب وأساليبهم واستحضار فنون قولهم.
- توظيف واسع لعلوم اللغة بمختلف عناصرها: المعجم، والاشتقاق والصرف والتركيب، وفنون البيان والبلاغة كمداخل ضرورية للتأويل.
- التركيز في العملية التأويلية على المقابلة بين الحقيقة والمجاز.
- التوسّع في استعمال الإسناد المجازي ليتوافق مع مبدأ العدل الاعتزالي.
- حمل الآيات المتشابهات على الآيات المحكمات، وهي التي توافق الاعتزال وتؤيّد أصوله.
- استثمار أداة مبتكرة لإثبات صحّة معتقده وهي الأسئلة الافتراضية القائمة على الحوار والجدل، والتي من شأنها أن تضمن استمرار التواصل مع قارئه ولفت انتباهه، وأن تقوده إلى الاقتناع والرضوخ لرأيه؛ حيث نراه يسأل ويجيب في آن واحد، مجسدا طرفا التواصل قاصدا التأثير.

المبحث الثالث: التأويل المجازي في أفق " الزمخشري " البلاغي والعقائدي

_ رؤية نقدية _

عُني " الزمخشري " في تفسيره " الكشّاف " ببحث فنون المجاز عناية بالغة_ تحليلا وممارسة _ وبإظهار دقائق دلالاتها وما فيها من لطائف وأسرار، فهو _ كما ذكر " مُحمّد علي حسين الصغير " مشيدا بقيمته البلاغية التطبيقية _: « الكتاب الذي تُبصِر به المجاز حيّا نابضا متكلّما بمعناه الاصطلاحي ومناخه الأدبي معا، في ضوء ما أشار إليه " ابن قتيبة "، وما ابتكره " الشريف الرضي "، وما أسّسه " عبد القاهر الجرجاني " ». [1]

نفهم من خلال هذا القول، أنّ " الزمخشري " لم يكن بمنأى عمّا قدّمه غيره من العلماء، لاسيما " عبد القاهر الجرجاني " الذي أفاد من جهوده البلاغية القيّمة، فعمد إلى تقفّي أثره بعزيمة وتطبيقها في تفسيره _ وإن لم يصرّح " الزمخشري " بذلك _، وقد بيّن " عبد الفتّاح لاشين " درجة هذا التأثّر من خلال الموازنة بينهما بقوله: « (...) بل وما توجّه " الزمخشري " إلى التفسير البياني إلا بوحي من " عبد القاهر " وهدى من سناه، فالذي يوازن صنع " عبد القاهر " بصنع " الزمخشري "، يجد الأول قد رسم الخطّة وأعدّ المثال وبيّن الطريق، ويجد الثاني قد تولّى التنفيذ حيث تتبّع آيات القرآن الكريم آية آية، ليوضّح ما عناه " الجرجاني " بالنظم القرآني ». [2]

---

[1] محمد حسين علي الصغير، مجاز القرآن _ خصائصه الفنية وبلاغته العربية_، ص 40.

[2] عبد الفتّاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبّار وأثره في الدراسات البلاغية، دار الفكر العربي، مصر، د ط، د ت، ص 654.

كما أظهرت الدراسات النقدية تأثّره بأهل الاعتزال، وبخاصّة بمن اشتغل منهم بالتفسير أمثال "عبد القاضي عبد الجبّار " وغيره، وهذا ما وضّحه " عبد الفتّاح لاشين " بقوله: « ولولا أنّ آثار القاضي كانت تحت يده وواقعة في مرمى نظره _ التي حفظت له ولمن بعده آراءه وسجل فيها آراء من سبقوه من علماء المعتزلة _ لولا ذلك لكان تفسير " الكشّاف " خاليا من كثير من الفضائل والتوجيهات التي تميّز بها عن سواه من التفاسير ».[1]

وقد صاحب هذا الإقرار نصوصا كثيرة تبيّن بوضوح _ حسب رأيه_ تأثّر " الزمخشري " البالغ بـ " القاضي عبد الجبار " في اتّجاهه في التفسير، والذي سبقه بما يقرب قرنا ونصف قرن من الزمن. وفيما سيأتي ذكره، عرضٌ لبعض الآراء النقدية حول ما جاء في تفسير " الكشّاف " من مفاهيم بلاغية ترتبط بمبحث الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم.

[1] عبد الفتّاح لاشين، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبّار وأثره في الدراسات البلاغية، ص 687.

1. مصطلح البيان ومباحثه:

يعدّ " الزمخشري " أول من اصطلح علم البيان وإن كان بمفهوم شامل لجميع فنون البلاغة المعروفة، وقد صرّح " عبد الجليل المصطفاوي " بذلك قائلا: « أمّا " الزمخشري " فقد خطا خطوة متقدّمة بالمصطلح؛ إذ نجد عنده لأوّل مرّة المصطلح المركّب الذي أقرّه المتأخرون عنوانا لأحد أقسام البلاغة المعروفة وهو (علم البيان) في مواضع عديدة من مصنّفاته * ».[1]

ويذهب " مُحمّد حسنين أبو موسى " إلى أنّ حدود هذا العلم والفوارق بينه وبين علوم البلاغة الأخرى لم تكن واضحة في ذهن " الزمخشري " تمام الوضوح، يقول: « لكنّا لا نجزم بالقول بأنّ " الزمخشري " خصّص هذا العلم بدراسة الصور البيانية ».[2] فقد أظهرت بعض تحليلاته * خلطا بين مباحث علم المعاني والبيان والبديع.

---

* فقد ورد مصطلح **(علم البيان)** في معجم " **أساس البلاغة** "، يقول " الزمخشري " في مقدمته:« فمن حصّل هذه الخصائص وكان له حظّ من الإعراب الذي هو ميزان أوضاع العربية ومقياسها، ومعيار حكمة المواضع وقسطاسها وأصاب ذرْوا من علم المعاني، وحظيَ برَشّ من **علم البيان**، وكانت له قبل ذلك كلّه قريحة صحيحة، وسليقة سليمة ». (الزمخشري أساس البلاغة ج1، ص 16).

_كما ذكره في كتابه " **المفصل** "، يقول في مقدمته: « وهو المرقاة المنصوبة إلى **علم البيان**، والمطلّع على نُكَتِ نظم القرآن، الكافل بإبراز محاسنه، الموكّل بإثارة معادنه ». (الزمخشري، المفصل في علم العربية، ص 31).

[1] عبد الجليل مصطفاوي، صور البيان في تفسير الزمخشري، ص 257.

[2] محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 203.

* كثيرا ما صاحب مصطلح علم البيان تحليلاته للآيات القرآنية، كما في قوله عن **الاستئناف** وهو من مباحث علم المعاني؛ (الزمخشري، الكشّاف، ج2، ص 408). / أو **اللفّ** وهو من علم البديع، (المرجع نفسه، ج 1، ص 226). وكما في قوله عن **الكناية** وهي من علم البيان، (المرجع نفسه، ج 1، ص 642).

فيكون بصنيعه، قد مهّد لعلماء البلاغة المتأخرين كـ" السكّاكي " و " القزويني " جمعَ مباحثه تصنيف وترتيب أقسامه بدقّة. يقول شوقي ضيف: « يمكن أن يقال إنّ قواعد علم البيان قد كملت عنده كما كملت قواعد علم المعاني، وكلّ ما هناك أنّه بقى من يستقصيها ويتتبّعها عنده وعند عبد القاهر وينظّمها في مصنّف، ويجمع متفرِّقها ويضمُّ منثورها. والطريف أنّ " الزمخشري " وضعها في تضاعيف آي الذكر الحكيم، فهي دائما مقرونة بالمثال الذي يوضّحها ويكشف عن دقائقها ».[1]

2. مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالمجاز:

تكشف العديد من النماذج التفسيرية في الكشّاف عن علاقة الحقيقة بالمجاز في فكر " الزمخشري " البلاغي؛ « فالحقيقة عنده، كما هو بيّن في هذه النصوص التي جلبناها * تقابل المجاز الذي هو نقل للفظة من موضع استعمالها إلى موضع جديد توسّعا في الكلام ».[2] لأجل ذلك، كثيرا ما نجده يفرّق بينهما في تفسيره الآية نفسها، الأمر الذي قاده إلى القول باستحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز، في حين ذهب أئمة المعتزلة إلى جواز ذلك « أمّا " الزمخشري "، فقد ذهب إلى ما يخالف هؤلاء جميعا ورفض أن يكون اللفظ دالا على معنيين حقيقي ومجازي في حال واحدة ».[3]

---

[1] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، القاهرة _مصر، ط 7، د ت، ص 265.

* يُنظر على سبيل المثال: الزمخشري، الكشّاف، ج 3، ص 295/ 381.

[2] عبد الجليل مصطفاوي، صور البيان في تفسير الزمخشري، ص 101.

[3] محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 456.

3. مفهوم المجاز وأقسامه:

بتأمّل تفسير **الآية السابعة من سورة البقرة** في " الكشّاف "، يبدو لنا أنّ المجاز عند " الزمخشري " _ كما صرّح بذلك _ قسمان، يقول: « ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما الاستعارة والتمثيل ».[1] يقف " مُحمّد حسنين أبو موسى " على هذا التقسيم منتقدا، فيقول: «على أننّا نجد المجاز الذي يُقسّم إلى هذين القسمين * مجازا ضيّقا، لا يتّسع إلى كلّ ألوان المجاز وقد ذكر هو نفسه فنونا من المجاز المرسل، وقابلها بالاستعارة، وبسط الكلام في المجاز الحكمي ».[2]

أ_ المجاز المرسل:

حلّل " الزمخشري كثيرا من صور المجاز المرسل وكشف ملابساته وأكثر من أمثلته وشواهده، « التي أصبحت عمدة البلاغيين المتأخرين. فقد حفل كتاب الإيضاح بكثير من هذه الشواهد التي حلّلها " الزمخشري "، وكشف ملابساتها المجازية ».[3] وجدير بالذكر، أنّ المتأخّرين قد اقتصروا عليها، فيكون بذلك من شيّد أسسه ووضّح معالمه.

---

[1] الزمخشري، الكشّاف، ج 1، ص57.

* يقصد بالتمثيل عند علماء البلاغة المتأخرين: **الاستعارة التمثيلية**. وعليه، ف " الذي ينقسم إلى الاستعارة والتمثيل الاستعارة نفسها، فإنّها تنقسم إلى استعارة تمثيلية وغير تمثيلية وهذه تشمل التصريحية والمكنية ". (محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 415).

[2] المرجع نفسه، ص 415.

[3] عبد الجليل المصطفاوي، صور البيان في الكشّاف، ص 271.

ب_ الاستعارة:

ذكر " مُحمّد حسنين أبو موسى " إضافات " الزمخشري " البيانية في دراسة أنواع الاستعارة، ومن أبرزها دراسته الاستعارة المرشّحة والمجرّدة، فقال: « قد درس " الزمخشري " الترشيح في المجاز كما درس التجريد، وبيّن مذاهب العرب في هذين اللونين، ولم أجد دراسة الترشيح والتجريد مبسوطة بهذه الروح الأدبية المتذوقة في كتاب قبل " الكشّاف " ».[1]

ج_ المجاز العقلي:

يقول " شوقي ضيف " مشيدا بإسهاماته في بحث المجاز العقلي في الدرس البلاغي: « وقد رأيناه يطبّق صور المجاز الإسنادي أو العقلي الذي اكتشفه عبد القاهر تطبيقا دقيقا واستطاع أن يضيف إلى صوره ما رسمَ هذا المجاز في اللغة وصياغاتها رسما استقصاه فيه من جميع أطرافه حتى كأنّه لم يترك شيئا فيه للبلاغيين من بعده ».[2]

[1] محمد حسنين أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، ص 421.

[2] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص 264.

وفي ختام الفصل، يمكننا القول على الصعيد البلاغي: إنّ " الزمخشري " قد مارس البلاغة عموما والمجاز خصوصا تفسيرا وتأويلا، والباحث في مصنّفاته، يجدها تخلو من كتاب مستقلّ في البلاغة، وهو الذي صنّفَ في علوم شتّى، لكنّ تفسيره كان ثريا بتطبيق فنونها. أمّا على الصعيد العقائدي؛ فقد كان للفكر الاعتزالي بأصوله الكلامية وبخاصّة العدل والتوحيد أثرا جليّا في تفسيره " الكشّاف "، ولا نغالي إن قلنا: إنّه مثال حي وتجسيد فعليّ لها.

وعليه، فقد ألزم نفسه _ بكل ما أُوتي من علم وعقل، وبكلّ ما يملك من لغة وبلاغة _ توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز، ليتحوّل المجاز وبخاصّة المجاز العقلي إلى أداة خطيرة تخطّى بها حدود التأويل التي رسمها علماء الشرع، مظهرا كفاءة عالية في ذلك فأوّل الآيات تأويلا مجازيا استبعادا لكلّ ما يقف حاجزا أمام إثبات صحّة معتقده، معتمدا أدوات تأويلية خاصّة. وعليه، فقد تمكّن أن يجمع بين الأبعاد البيانية والعقائدية للحقيقة والمجاز في تفسيره القرآن الكريم.

خاتمة

1.نتائج البحث

2.الاقتراحات

3.التوصيات

خاتمة:

تأسيسا على ما سبق عرضه وتحليله من معطيات، نخلص في ختام البحث إلى القول: إنّ رؤية " الزمخشري" التأويلية لمسألة الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم، قد بلغت مستوى كبيرا من النضج والوعي والثراء، حيث استطاع برهافة حسّ البلاغية وبما أُوتي من سعة في علوم العربية، أن يلمّ بمختلف جوانبها_ تحليلا وممارسة وتطبيقا_، وذلك على صعيدين: أحدهما بلاغي، والآخر اعتزالي، وذلك في ضوء استثماره لآليات تأويلية فريدة تعكس توجّهه العلمي ومنطلقه الفكري، منتهجا في ذلك أسلوبا مبتكرا في التفسير، جمع فيه بين العقل واللغة والبلاغة والاعتقاد.

من هنا، جاء بحثه لمسألة الحقيقة والمجاز في تفسيره " الكشّاف " لتحقيق غرضين اثنين: يتجسّد أحدهما في معرفة الوجوه الإعجازية للقرآن الكريم، واستخراج أسراره البلاغية والآخر في خدمة أصول الاعتزال ونشرها؛ والتي يعدّ التوحيد والعدل من أبرزها حضورا وأكثرها أهمية. وفي ضوء هذين الغرضين _ البلاغي والعقائدي_ غدا المعنى القرآني بين الحقيقة والمجاز في تفسير " الكشّاف "، لـ " الزمخشري " من أكبر إشكاليات التأويل وأخطرها.

خاتمة:

1. نتائج البحث: *

نحاول فيما سيأتي، إجمال أهمّ نتائج البحث في النقاط الآتية:

- إنّ " الزمخشري " من أكثر الشخصيات بروزا وتميّزا في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وذلك في ضوء ما قدّمه من جهود علمية عظيمة _ تنظيرا وتطبيقا _ رفعت اسمه عاليا في سماء الدراسات العربية على تعددّها وتشعّب مناحيها؛ من أدبية ولغوية ونحوية وبلاغية وغيرها.
- وقد شكّلت الرغبة في كشف أسرار البلاغة القرآنية، وبيان دلائل إعجازها وإدراك لطائف معانيها ودقائق دلالاتها باعثا هاما لعنايته بعلوم البلاغة العربية، فأشبعها بحثا وتطبيقا، وذلك في ضوء تفسيره " الكشّاف ". الذي يعدّ_ بما اشتمل عليه من محاسن وبما سُجِّل عليه من مآخذ _ من أكثر مؤلفاته شهرة وأعظمها مكانة.
- وقد أشار " الزمخشري " في مقدمة كتابه " الكشّاف " إلى المنزلة الجليلة لعلم المعاني وعلم البيان، وأكّد على أهميتها في تفسير القرآن الكريم، وتجلية حقائقه ووجوه بلاغته. لأجل هذا، جعلهما في طليعة العلوم الضرورية للمفسّر.
- ويعدّ المجاز من أبرز مباحث علم البيان التي شغلت تفكيره، فعمد إلى دراسة أنواعه وبحث علاقاته، وبيان فوائده ومقاصده، وهذا ما تظهره تحليلاته المختلفة للآيات القرآنية.

* نشير إلى أنّ كلّ فصل من فصول البحث، خُتم بخلاصة موجزة. لأجل هذا، ارتأينا في الخاتمة أن نُسجّل أبرز النتائج التي من شأنها الإجابة عن إشكالية البحث وأسئلته.

خاتمة:

- وقد أخذت هذه الدراسة بُعدين هما: البعد البلاغي والبعد العقائدي. فعلى الصعيد البلاغي؛ أجاد " الزمخشري " في تناول صور المجاز اللغوي بشقيه: المرسل بملابساته والاستعارة بأنواعها، والمجاز العقلي بملابساته، وإن لم يذكر مصطلحاتها البلاغية صراحة، مظهرا دقّة في تحديدها وعمقا في تحليلها، وبراعة في بيان دلالاتها والكشف عن فوائدها، وذلك راجع لاعتماده على ذوقه البلاغي من جهة، وعلى استقراء كلام العرب من جهة ثانية.
- ولم يكن غرض " الزمخشري " التقعيد والتنظير لأصول الحقيقة والمجاز بقدر تطبيقها في مجال تفسير القرآن الكريم، سورة سورة، وآية آية، مستعينا في ذلك بمقدرته اللغوية والبلاغية دون أن يُهمل جهود سابقيه من العلماء، كـ "عبد القاهر الجرجاني "، فجاء بحثه للمجاز ثريا بالأنواع والأمثلة والشواهد، والتي ساهمت بشكل كبير في تطور ونضج مباحثه.
- وعلى الصعيد العقائدي؛ فلا شكّ أنّ للعقيدة الاعتزالية التي آمن بها " الزمخشري " وجاهر بها كما _تعلمنا المصادر التاريخية_ انعكاسها الجليّ على شخصيته وثقافته وفكره ومؤلفاته، وبخاصة تفسيره " الكشّاف ".
- لأجل هذا، لا يمكن فهم رؤيته التأويلية فهما دقيقا وإدراك مقاصده في معالجته معاني الآيات القرآنية إلا في ضوء معرفة أبعادها الكلامية والفلسفية، واستحضار أصولها المذهبية.

- وقد بلغ عدد هذه الأصول خمسة، إلا أنّ أهمّها مبدآ التوحيد والعدل، حتّى إنّ المعتزلة قد عُرِفوا بهما، فكانوا يُسمّون أهل العدل والتوحيد. من هنا، لا خلاف في كونهما المصدر الأول للفكر الاعتزالي.
- ويعدّ " الزمخشري " أكثر من آمن بهما وأظهر من وظّف مسائلهما الكلامية من أهل الاعتزال، وذلك من خلال التوسّع في القول بالمجاز الذي حمّله مسؤولية التعبير عن مقاصده المذهبية.
- وقد تسلّح بجملة من الآليات التأويلية، يأتي في طليعتها المنهج العقلي القائم على الجدال الفلسفي والتعليل المستفيض والتحليل المعمّق والتأويل البعيد؛ والذي وصل إلى درجة التكلّف والمغالاة، موظّفا أسلوب السؤال والجواب، مع لجوئه إلى كلام العرب وأشعارهم للاستدلال على صحة رأيه وتفسيره، كما نراه يستعين بالتوسّع اللغوي من خلال إيراد احتمالات لغوية عديدة منتقيا منها ما يوافق توجّهه المذهبي دون مراعاة السياقات القرآنية وما تؤديه من دلالات ظاهرة، إلى جانب ردّه المتشابه إلى المحكم.
- فكان لمبدأ التوحيد أثرٌ جليٌّ في توجيه معاني الآيات القرآنية توجيها اعتزاليا على خلاف الحقيقة، والذي ينبني على التنزيه المطلق للذات الإلهية عن كلّ مظاهر التجسيم والتشبيه، وقد تفرّع عنه جملة من المسائل الكلامية، أهمّها: نفي الصفات عن الله تعالى، ونفي رؤية الله تعالى في الآخرة، ومسألة خلق القرآن.

خاتمة:

- وعليه، لم ينظر " الزمخشري " إلى الحقيقة كشريكة للمجاز في بيان وتفسير المعاني القرآنية، بل نظر إليها كمقابل ونقيض، الأمر الذي أفضى به إلى تحريف في فهم أحكام الشريعة الإسلامية. وهذا ما يفسّر حملة أهل السنّة عليه، فما رآه " الزمخشري " مجازا، رآه غيره من المفسّرين حقيقة. كـ" ابن المنير الإسكندري " و" أبي حيان الأندلسي "، وغيرهما.
- وتأييدا لمبدأ العدل الاعتزالي وما أقرّه من مسائل الكلامية، ومن أهمّها: مسألة الحسن والقبح العقليان، سخّر " الزمخشري " المجاز العقلي أو الإسناد المجازي كما اصطلح على تسميته،_ في علاقته السببية بصورة خاصّة _ في تأويل الآيات القرآنية التي تدلّ في ظواهرها على الختم والإضلال وإزاغة القلوب والإغواء والمخادعة وغيرها، إنكارا منه إسناد الفعل القبيح أو تزيين السوء إلى **الله** تعالى.
- ولا شكّ أنّ إخضاع المعنى القرآني لمبادئ الاعتزال من خلال إخراجها من فضاء الحقيقة إلى فضاء المجاز أخلّ بشروط التأويل التي سنّها العلماء؛ لأنّ اتخاذ مسلك المجاز مع استثمار اللغة وأساليب العرب دون الشرع غير كاف لإثبات صحّة التأويل ومصداقيته، ولاسيما في مسائل خطيرة كمسائل العقيدة.

2. الاقتراحات:

نقترح تخصيص العناوين الآتية بالبحث والدراسة:

- تأليف معجم خاصّ بالمصطلحات البلاغية الواردة في تفسير " الكشّاف " وبيان معانيها وفوائدها كما تناولها " الزمخشري " مرفقة بالشواهد القرآنية، ومقارنتها بمثيلاتها عند علماء البلاغة.
- تأليف بحوث مقارنة بين " الزمخشري" و "القاضي عبد الجبار "، وبينه وبين غيره من المفسّرين.
- إفراد بحوث مستقلّة لكلّ مبدأ من مبادئ الاعتزال، ومحاولة تقصي أثرها في تأويل القرآن عند " الزمخشري ".
- إفراد بحوث مستقلّة لكلّ لون بلاغي من ألوان علم البيان في تفسير " الكشاف " والوقوف عند جوانبها البلاغية والعقائدية.
- إفراد أسلوب الفنقلات البلاغية في " الكشّاف " ببحث علمي مستقلّ.
- دراسة حواشي " الكشّاف " دراسات تحليلية نقدية، مثل حاشية " الانتصاف من الكشّاف "، لـ " ابن المنير الاسكندري "، وغيرها.
- دراسة التأويل البلاغي لمبحث التمثيل والتخييل في " الكشّاف ".

وأملنا أن تفتح هذه الاقتراحات آفاقا جديدة للبحث، وأن تجد صدى لدى الدارسين، وأن تحوز على حسن اهتمامهم.

3. التوصيات:

بعد عرض هذه النتائج والاقتراحات، نضع بين يدي طالب العلم هذه التوصيات:

- مداومة قراءة القرآن الكريم وتدبّر آياته، والاستعانة بالتفاسير لفهم معانيه، ومعرفة وجوه بلاغته وإعجازه، والعمل بما جاء به.
- اقتناء التفاسير القرآنية والاهتمام بقراءتها، والاطّلاع على علومها ومصادرها، وأدواتها ومناهجها.
- قراءة تفسير " الكشاف " وحواشيه، والاستفادة مما حواه _ مادة وأسلوبا _، مع أخذ الحيطة والحذر ممّا سُجّل عليه من مآخذ.
- ولأنّه لا يمكن لأي كان أن يكشف أثر الفكر الاعتزالي في تأويله، ينبغي لمن أراد قراءة " الكشّاف " أن يكون على علم بأصوله وفهم مقاصده، مع الحرص على الاستعانة بما كتبه العلماء حوله من شروح وردود تبيّن تأويلاته الاعتزالية.
- الاطّلاع على المذاهب الكلامية بصورة عامّة.

وآخر دعوانا أنِ **الحمد لله** الذي بنعمته تتمُّ الصالحات

وبتوفيقه تُدرَكُ الغايات.

فهارس:

1.فهرس الآيات القرآنية

2.فهرس الأحاديث الشريفة

3.فهرس الأبيات الشعرية

4. فهرس الأعلام

5.فهرس المراجع

6.فهرس المحتويات

فهارس:

أولا: فهرس الآيات القرآنية

	الآية القرآنية	رقمها	السورة	الصفحة
1.	إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ	4	يوسف	1. ص 251
2.	أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى	109	التوبة	2. ص 255
3.	أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ	78	الإسراء	3. ص 244
4.	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ	22_ 23	القيامة	4. ص146،214، 237
5.	أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا	16	الإسراء	5. ص 214
6.	أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ	39	طه	6. ص 233
7.	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا	56	النساء	7. ص 212
8.	إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ	10	الفتح	8. ص 232
9.	إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ	174	البقرة	9. ص 250
10.	إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ	13	لقمان	10. ص59
11.	إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ	28	الأعراف	11. ص 214
12.	أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا	56	الزمر	12. ص 235
13.	إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ	14	الفجر	13. ص 53
14.	إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ	17_18	القيامة	14. ص 16
15.	أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ	26	هود	15. ص 264
16.	إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ	69	يس	16. ص 240
17.	إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا 242	3	الزخرف	17. ص 28_ 240
18.	إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ	2	الإنسان	18. ص 259
19.	أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ	7	الفاتحة	19. ص 204_ 209
20.	إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا	36	يوسف	20. ص 246
21.	إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا	26	مريم	21. ص 96
22.	اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ	6	الفاتحة	22. ص 209

فهارس:

23.	أَوَ لَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا	57	القصص	23. ص 263
24.	أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ	16	البقرة	24. ص 260_ 266
25.	أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ	122	الأنعام	25. ص 105
26.	إِيَّاكَ نَعْبُدُ	5	الفاتحة	26. ص 205_ 208
27.	أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ	124	التوبة	27. ص 274
28.	بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ	1	الفاتحة	28. ص 204
29.	بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ	39	يونس	29. ص 44
30.	بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً	81	البقرة	30. ص 213
31.	تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ	25	إبراهيم	31. ص 110
32.	حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا	24	يونس	32. ص 257
33.	الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ	3_2	الفاتحة	33. ص 207
34.	خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ	7	البقرة	34. ص267_ 270
35.	ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ	34	مريم	35. ص 250
36.	الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ	82	الأنعام	36. ص 58
37.	زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا	212	البقرة	37. ص 278
38.	سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ	78	الكهف	38. ص 44
39.	صِرَاطَ الَّذِينَ	7	الفاتحة	39. ص 209
40.	فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ	30	الحج	40. ص 259
41.	فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ	112	النحل	41. ص 254
42.	فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ	6	المائدة	42. ص 245
43.	فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا	38	المائدة	43. ص 245
44.	فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ	7	آل عمران	44. ص 44_ 48_ 166
45.	فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ	59	النساء	45. ص 44
46.	فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ	125	التوبة	46. ص 272 _ 274
47.	فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ	17	العلق	47. ص 247

فهارس:

48.	فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ	7	القارعة	48. ص 111
49.	فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ	10	البقرة	49. ص 272
50.	فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ	4	الدخان	50. ص 266
51.	قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا	69	البقرة	51. ص 263
52.	قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ	47	النمل	52. ص 251
53.	قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ	29	الكهف	53. ص 151
54.	وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ	31	النور	54. ص 247
55.	قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ	88	الإسراء	55. ص 28
56.	كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ	29	ص	56. ص 30
57.	كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ	74	غافر	57. ص 151
58.	كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ	60	البقرة	58. ص 249
59.	كُنْ	117	البقرة	59. ص 250
60.	لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ	103	الأنعام	60. ص 214_ 237
61.	لَا يَبْغِيَانِ	20	الرحمن	61. ص 254
62.	اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ	15	البقرة	62. ص 274
63.	لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ	42	الأنفال	63. ص 256
64.	مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ	2	الأنبياء	64. ص 240
65.	مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ	4	الفاتحة	65. ص 208
66.	مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ	261	البقرة	66. ص 261
67.	مُحْكَمَاتٌ	7	آل عمران	67. ص 214
68.	مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ	19	الرحمن	68. ص 75
69.	مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ	255	البقرة	69. ص 75
70.	مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ	46	فصلت	70. ص 151
71.	مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ	80	النساء	71. ص 233
72.	هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ	53	الأعراف	72. ص 43

73.	هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ	28	البقرة	73. ص 213
74.	وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ	2	النساء	74. ص 245
75.	وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ	5	الجاثية	75. ص 244
76.	وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ	202	الأعراف	76. ص 274
77.	وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ	2	الأنفال	77. ص 110
78.	وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ	45	الإسراء	78. ص 262
79.	وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا	69	الزمر	79. ص 252
80.	وَاضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ	32	القصص	80. ص 257
81.	وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا	58	الإسراء	81. ص 115
82.	وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ	44	النحل	82. ص 58
83.	وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ	35	الإسراء	83. ص 45
84.	وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ	37	يس	84. ص 253
85.	وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا	25	البقرة	85. ص 264
86.	وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا	22	الفجر	86. ص 236
87.	وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ	1	الأنعام	87. ص 240
88.	وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ	255	البقرة	88. ص 216
89.	وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا	59	الأنعام	89. ص 252
90.	وَقَالَ الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا	33	سبأ	90. ص 268
91.	وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ	187	البقرة	91. ص 258
92.	وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ	11	الأنبياء	92. ص 115
93.	وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ	33	الفرقان	93. ص 35
94.	وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ	104	آل عمران	94. ص 161
95.	وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ	12	سبأ	95. ص 246
96.	وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي	260	البقرة	96. ص 75
97.	وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ	143	الأعراف	97. ص 238_ 241

98. وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ	40	الحج	98. ص 247
99. وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ	29	ق	99. ص 272
100. وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ	67	الزمر	100. ص216
101. وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ	15	الإسراء	101. ص 211
102. وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ	270	البقرة	102. ص 159
103. وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ	61	التوبة	103. ص 248
104. وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ	16	ق	104. ص 215
105. وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ	50	الأنبياء	105. ص 239
106. وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ	53	الفرقان	106. ص 253
107. وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ	27	الرحمن	107. ص 233
108. وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ	6	يوسف	108. ص 44
109. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ	49	الأحزاب	109. ص 249
110. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا	1	الحجرات	110. ص 100_ 247
111. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ	1	الحج	111. ص 266
112. يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ	19	البقرة	112. ص 245
113. يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ	22	الرحمن	113. ص 75
114. يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا	11	نوح	114. ص 243
115. يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا	26	البقرة	115. ص 276
116. يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا	19	الانفطار	116. ص 159
117. يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ	42	القلم	117. ص 233

ثانيا: فهرس الأحاديث الشريفة

الحديث الشريف أو طرفه	رقم الصفحة
1. سؤالهم له لمّا نزل قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ (الأنعام: 82)، فقالوا: وأيّنا لم يظلم؟ وفزعوا إلى النبيّ _ صلّى الله عليه وسلّم _، فبيّن لهم أنّ المراد بالظلم الشرك. (**بمعناه**)	1. ص 58

ثالثا: فهرس الأبيات الشعرية

البيت الشعري أو شطره	رقم الصفحة
1. إذا نزلَ السمّــاء بأرضِ قومٍ	1. ص 243
2. اِغْفِرْ لِعَبْدٍ تَــابَ مِنْ فَرَطَـاتِه	2. ص 132
3. أمـــا تَتَّقِين الله في جنْب وامقِ	3. ص 235
4. إنَّ التفاسيـرَ في الدنيـا بلا عَدَدٍ	4. ص 221
5. إنْ كُنْتَ تبغي الهدى فالزمْ قراءَتَهُ	5. ص 221
6. فقُلْتُ إلى الطَّعام فَقَال مِنْهُمْ	6. ص 205
7. فكأنّ مجلسه المحجّب محفل	7. ص 109
8. لهمْ مجلسٌ صُهْبُ السِّبال أَذِلّةٌ	8. ص 247
9. وإذا نظرت إليك من مَلِك	9. ص 237
10. وَيَرَى عُرُوقَ نِيَاطِهَا فِي نَحْرِهَا	10. ص 132
11. يَا مَنْ يَرَى مَدَّ البَعُوضِ جَنَاحَها	11. ص 132

رابعا: فهرس الأعلام

الاسم		رقم الصفحة
1.	إبراهيم عبد الله رفيده	1. ص 57
2.	ابن إبراهيم السمرقندي (ت 373 هـ)	2. ص 66
3.	ابن الأثير(ت 637 هـ)	3. ص : هـ، 92
4.	ابن الحسن الطوسي (ت 672 هـ)	4. ص 66
5.	ابن السكيت (ت 244 هـ)	5. ص 195
6.	ابن الضريس البجلي(ت 294 هـ)	6. ص 50
7.	ابن القاص (ت 335 هـ)	7. ص 116
8.	ابن المرتضي (ت793 هـ)	8. ص 137
9.	ابن المقفّع (ت 142 هـ)	9. ص 196
10.	ابن المنير الاسكندري (ت 683 هـ)	10. ص: هـ، 212 ،213, 217, 223, 225, 230, 237، 239، 271،241, 276, 277، 279، 294.
11.	ابن تيمية (ت 728 هـ)	11. ص 30, 79, 116 ,117، 146، 147, 151، 152، 235، 235، 242.
12.	ابن جرير الطبري (ت 310 هـ)	12. ص 66.
13.	ابن جني (ت 392 هـ)	13. ص 54, 92, 117, 195, 196
14.	ابن حجر العسقلاني (ت852 هـ)	14. ص 224، 225.
15.	ابن خلدون (ت 808هـ)	15. ص 219.
16.	ابن خلكان (ت 681 هـ)	16. ص: 129, 130, 132, 133, 219.
17.	ابن خلويه (ت 370 هـ)	17. ص 196.
18.	ابن خويز منذاذ	18. ص 116.
19.	ابن درستويه (ت 347 هـ)	19. ص195.

فهارس:

20.	ابن رشد (**ت 595 هـ**)	**20.**	ص 78.
21.	ابن عاشور (**ت 1393 هـ**)	**21.**	ص 38.
22.	ابن عطية الأندلسي (**ت 541 هـ**)	**22.**	ص 220.
23.	ابن فارس (**ت 395 هـ**)	**23.**	ص 31, 56, 84, 88.
24.	ابن قتيبة (**ت 276 هـ**)	**24.**	ص79 , 80, 121, 197, 286
25.	ابن كيسان (**ت 299 هـ**)	**25.**	ص197
26.	ابن ماجة (**ت 273 هـ**)	**26.**	ص 63
27.	ابن منذر النيسابوري (**ت 318 هـ**)	**27.**	ص63
28.	ابن منظور (**ت 711 هـ**)	**28.**	ص31, 41, 57, 81, 82, 136
29.	أبو البقاء الكفوي (**ت 1093 هـ**)	**29.**	ص51
30.	أبو الحافظ ابن كثير (**ت 774 هـ**)	**30.**	ص 68
31.	أبو الحسن علي بن حمزة بن وهّاس	**31.**	ص183
32.	أبو الحسن علي بن محمد بن علي ابن أحمد بن مروان	**32.**	ص128
33.	أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (**ت 291 هـ**)	**33.**	ص48, 57
34.	أبو العلاء المعري (**ت 449 هـ**)	**34.**	ص195
35.	أبو الفتح الهمذاني	**35.**	ص195
36.	أبو الفضل البقالي الخوارزمي	**36.**	ص128
37.	أبو القاسم البلخي (**ت 319 هـ**)	**37.**	ص137، 161
38.	أبو بكر الأصم (**ت 235 هـ**)	**38.**	ص193
39.	أبو بكر الصديق (**ت 13 هـ**)	**39.**	ص180, 181
40.	أبو بكر بن دريد (**ت 321هـ**)	**40.**	ص140
41.	أبو بكر بن طلحة اليابري الأندلسي	**41.**	ص128
42.	أبو تمام (**ت 231 هـ**)	**42.**	ص195
43.	أبو حامد الغزالي (**ت 505 هـ**)	**43.**	ص: 78

44.	أبو حفص القزويني (ت 750 هـ)	44.	ص223
45.	أبو حنيفة (ت 150 هـ)	45.	ص18، 204.
46.	أبو حيان الأندلسي (ت 745 هـ)	46.	ص:هـ، 36، 37، 69, 73, 220, 230, 272, 274, 277، 279, 281، 294.
47.	أبو عبيدة معمر بن المثنى(ت209 هـ)	47.	ص 48, 79، 120
48.	أبو علي الجبائي (ت 303 هـ)	48.	ص196
49.	أبو علي النيسابوري(ت405 هـ)	49.	ص 128
50.	أبو علي الضرير	50.	ص128
51.	أبو علي الفارسي (ت 377 هـ)	51.	ص 195، 196
52.	أبو يوسف البلخي	52.	ص128
53.	أُبَيْ	53.	ص 194
54.	أحمد أبو زيد	54.	ص 140
55.	أحمد أمين	55.	ص 242
56.	أحمد بن جبارة المرداوي (ت226 هـ)	56.	ص 223
57.	أحمد بن زين الدين العراقي	57.	ص 223
58.	أحمد سعد الخطيب	58.	ص 15
59.	أحمد فرحات	59.	ص 52
60.	أحمد محمود صبحي	60.	ص: م, 169
61.	الأخفش (ت 215 هـ)	61.	ص 196
62.	الأصمعي (ت 216 هـ)	62.	ص 196
63.	الآمدي (ت 631هـ)	63.	ص م, 85, 89, 98.
64.	البحتري (ت 280هـ)	64.	ص 109
65.	البغوي (ت 516 هـ)	65.	ص 50, 66
66.	البلقيني (ت 805هـ)	66.	ص 280
67.	التغلبيّ	67.	ص 50

فهارس:

68.	الثعلبي (ت 427هـ)	68.	ص 73
69.	الجاحظ (ت 255 هـ)	69.	ص 121, 176،195.
70.	جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ)	70.	ص: 35, 66،99, 116, 166, 173.
71.	جمال الدين الزيلعي (ت762 هـ)	71.	ص 224
72.	جمال الدين علي الهادي إلى الحقّ	72.	ص 223
73.	الجوهري (ت 393 هـ)	73.	ص 156
74.	حازم القرطاجني (ت 684هـ)	74.	ص 55
75.	الحافظ ابن بشكوال (ت 578 هـ)	75.	ص 220
76.	الحسن (ت 49هـ)	76.	ص 75، 193
77.	حسن صديق خان(ت 1307هـ)	77.	ص 223
78.	الحسن البصري (ت 110هـ)	78.	ص 18, 136, 137, 139, 140، 160.
79.	حمادي صمود	79.	ص 25
80.	حيدر الهروي	80.	ص 219
81.	خضر الموصلي (ت 1007 هـ)	81.	ص 224
82.	الخطيب القزويني (ت 739 هـ)	82.	ص: 92, 101, 102, 103, 112.
83.	الخليل (ت 170 هـ)	83.	ص 196
84.	الخيّاط (ت321 هـ)	84.	ص 142
85.	الداودي (ت945 هـ)	85.	ص 173
86.	رابعة البصرية (ت 180 هـ)	86.	ص 195
87.	الراغب الأصفهاني (502 هـ)	87.	ص 33, 49, 72.
88.	الرمّاني(ت 384هـ)	88.	ص 121
89.	زاهرة توفيق أبو كشك	89.	ص: ز، 224
90.	الزجّاج (ت 311 هـ)	90.	ص 73, 193, 207

91.	الزركشي (ت 794 هـ)	91.	ص: ل, 36, 37
92.	الزمخشري (ت 538 هـ)	92.	ص: ج, د, هـ, و, ز, ح, ط, ك, 20, 23, 31, 32, 52, 74, 112, 121, 123, 125, 126, 127, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 171, (174 إلى186), 190, 192, 195, (196 إلى 204), 206, (209 إلى 221), 223, 224, 226, 228, 229, (232 إلى 237), 239 إلى249), (251 إلى 273), (275 إلى 288)، (290 إلى 295).
93.	زيد بن أسلم العدوي (ت 136هـ)	93.	ص 61
94.	سعد الدين التفتازاني (ت 792 هـ)	94.	ص 223
95.	السكاكي (ت 626 هـ)	95.	ص 87, 91, 285.
96.	سهل التستري (ت 283هـ)	96.	ص 74
97.	سيبويه (ت 180 هـ)	97.	ص 176, 195
98.	الشافعي (ت 204 هـ)	98.	ص 131، 193, 195, 205.
99.	الشريف الجرجاني(ت 816هـ)	99.	ص 15، 92, 136، 225.
100.	الشريف الرضي (ت 406 هـ)	100.	ص 282
101.	شعبة بن الحجاج (ت 160 هـ)	101.	ص 62
102.	شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ)	102.	ص 69
103.	شهرب بن حوشب (ت 111هـ)	103.	ص 195
104.	الشهرستاني (ت 548هـ)	104.	ص: ل, 136, 158, 160.
105.	شوقي ضيف (ت1426هـ)	105.	ص 285, 287.
106.	الشوكاني (ت 1250 هـ)	106.	ص 235، 236.
107.	الشيرازي (ت 710 هـ)	107.	ص 223

فهارس:

.108	صلاح عبد الفتاح الخالدي	.108	ص 189
.109	طاوس (ت106 هـ)	.109	ص 195
.110	الطبرسي (ت584 هـ)	.110	ص 73
.111	الطوسي (ت 672 هـ)	.111	ص 73
.112	الطيبي (ت 743 هـ)	.112	ص 223
.113	عامر بن عبد قيس	.113	ص 140
.114	عبد الجليل المصطفاوي	.114	ص: ز, 223، 284
.115	عبد الفتاح لا شين	.115	ص 282، 283.
.116	عبد القاهر الجرجاني(ت 471 هـ)	.116	ص: د، 54, 86, 89, 90, 91، (104 إلى 110)،112، 113، 118, 229, , 258, 282, 285, 287, 292.
.117	عبد الله بن الهادي بن يحي بن حمزة	.117	ص 223
.118	عبد الله بن عباس (ت 68 هـ)	.118	ص 61، 165، 194.
.119	عبد الله بن مسعود(ت 32 هـ)	.119	ص 61، 194، 234.
.120	عبد الله بن معتز (ت 296هـ)	.120	ص 196
.121	علاء الدين الخازن (ت 741هـ)	.121	ص 69
.122	العلوي (ت 745 هـ)	.122	ص 94، 95.
.123	علي حاتم حسن	.123	ص 167
.124	عمر بن داود العجمي (ت 700هـ)	.124	ص 223
.125	عمر البلقيني (ت 824 هـ)	.125	ص 223
.126	عمر بن محمد السكوني(ت 717 هـ)	.126	ص 223
.127	عمرو بن عبيد(ت 144هـ)	.127	ص 137،193
.128	فخر الدين الرازي (ت 606 هـ)	.128	ص 69، 74،112.
.129	الفراء (ت 458 هـ)	.129	ص120، 196
.130	الفيروز أبادي (ت 817 هـ)	.130	ص: 48، 148
.131	القاضي البيضاوي(ت 685هـ)	.131	ص 69

132.	قتادة (ت 118 هـ)	132.	ص 137
133.	القرطبي (ت 671 هـ)	133.	ص 73
134.	القفطي (ت 646هـ)	134.	ص 129
135.	كارل بروكلمان (ت 1956 م)	135.	ص 225
136.	الكسائي (ت 189 هـ)	136.	ص 196
137.	الكواشيّ(ت 680 هـ)	137.	ص 50
138.	القاضي عبد الجبار (ت 415 هـ)	138.	ص: 74، 115، 121, 140, 141, 149, 151, 154, 157, (159 إلى 161), 164، 192, 236, 273, 283، 295.
139.	الماتريديّ (ت 333هـ)	139.	ص 49
140.	مالك بن دينار	140.	ص 195, 276
141.	المبرد(ت 285 هـ)	141.	ص 196
142.	مجاهد(ت 104 هـ)	142.	ص 193
143.	محمد بن محمد التحتاني الرازي	143.	ص 223
144.	محمد بن مسعود السيرافي	144.	ص 223
145.	محمد حسنين أبو موسى	145.	ص: ز, 192, 284, 286, 287
146.	محمد حسين الذهبي(ت 1398 هـ)	146.	ص: 39, 192, 200, 221
147.	محمد حسين علي الصغير	147.	ص: 282
148.	محمد سلطان محمد سليم	148.	ص: ح، 223
149.	محمد عبد السلام شاهين	149.	ص 225
150.	محمد علي التهانوي	150.	ص 15
151.	محمد مذبوحي	151.	ص: ح
152.	محمود بن جرير الضبي الأصفهاني (ت 507 هـ)	152.	ص 128
153.	محي الدين المفتي الدمشقي المرزوقي	153.	ص 224

154.	مسلم (**ت 261 هـ**)	**154.**	ص 194
155.	مصطفى الجويني (**ت 1988 م**)	**155.**	ص: ز، 199.
156.	معارز عباس أمير	**156.**	ص 38
157.	الملطي (**ت 377هـ**)	**157.**	ص 140
158.	ملكشاه السلجوقي	**158.**	ص 134
159.	الموفق بن أحمد بن أبي سعيد إسحاق	**159.**	ص 128
160.	مولاي أحمد العلوي	**160.**	ص 280
161.	الواحدي (**ت 468 هـ**)	**161.**	ص 73
162.	واصل بن عطاء (**ت 131 هـ**)	**162.**	ص 18, 136, 137, 140, 141 160.
163.	وليد قصّاب	**163.**	ص 191
164.	ياقوت الحموي (**ت 626هـ**)	**164.**	ص 129 , 133.
165.	يزيد بن هارون السلمي (**ت206 هـ**)	**165.**	ص 62.

خامسا: فهرس المراجع

أ_ الكتب	التوثيق
1. ابن الأثير ضياء الدين، **المثل السائر**، تح/ أحمد الحوفي وبدوي طبانه.	1. دار نهضة مصر، القاهرة، د ط، د ت.
2. الإسكندري أحمد بن المنير ، حاشية الانتصاف على الكشّاف.	2. مطبوع بحاشية تفسير الكشّاف للزمخشري.
3. الأصفهاني الراغب، **مقدمة جامع التفاسير**، تح/ أحمد حسن فرحات.	3. دار الدعوة، الكويت، ط 1، 1984.
4. آل جعفر مساعد مسلم، ومحي هلال السرحان، **مناهج المفسرين**.	4. دار المعرفة، بيروت، ط1، 1980.
5. الآمدي سيف الدين، **الإحكام في أصول الأحكام**، تح/ عبد الرزّاق عفيفي.	5. المكتب الإسلامي، دب، د ط، د ت.
6. أمين أحمد، **ظهر الإسلام**.	6. مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، د ط، د ت.
7. الأندلسي أبو حيّان، **البحر المحيط**. تح/ عادل عبد الموجود وآخرون.	7. دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 1، 1993.
8. البخاري مُحمّد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**.	8. دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 2002.
9. بروكلمان كارل، **تاريخ الأدب العربي**، تر/ رمضان عبد التوّاب.	9. دار المعارف، القاهرة، ط2 ، د ت.
10. البغوي أبو محمد الحسين، **تفسير معالم التنزيل**، تح/ مُحمّد عبد الله النمر وآخرون.	10. دار طيبة، الرياض، د ط، 1991.
11. البلخي أبو القاسم والقاضي عبد الجبّار والجشمي الحاكم، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح/ فؤاد سيد.	11. الدار التونسية للنشر، د ط، 1974.
12. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، **الإيمان**.	12. دار ابن خلدون، الاسكندرية _مصر، د ط،

فهارس:

	د ت.
13. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، **مجموعة الفتاوى**، تخر/عامر الجزّار وأنور الباز.	**13.** دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع المنصورة_ مصر، ط3، 2005.
14. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، **مقدمة في أصول التفسير**، تح/ عدنان زرزور.	**14.** دار القرآن الكريم، الكويت، ط2، 1972.
15. ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة النبوية، تح/ مُحمّد رشاد سالم.	**15.** مؤسسة قرطبة، مصر، ط 1، 1986.
16. الجرجاني عبد القاهر، **أسرار البلاغة**، تح/ مُحمّد رشيد رضا.	**16.** دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988.
17. الجرجاني عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، تح/ مُحمّد رضوان الداية، فايز الداية.	**17.** دار الفكر، دمشق، ط 1، 2008.
18. الجطلاوي الهادي، **قضايا اللغة في كتب التفسير**.	**18.** دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط 1، 1998.
19. ابن جني أبو الفتح عثمان، **الخصائص**، تح/ محمد علي النجّار.	**19.** دار الكتب المصرية، مصر، ط 2، 1952.
20. الجويني مصطفى الصاوي، **منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه**.	**20.** دار المعارف، مصر، ط 2، 1968.
21. حامد نصر أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**.	**21.** المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء _المغرب، ط7، 2005.
22. حامد نصر أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**.	**22.** المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء_ المغرب، ط 3، 1996، ص 243، 244.
23. الحسن علي حاتم، **التفكير الدلالي عند المعتزلة**.	**23.** دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت_ لبنان، ط 1، 2002.
24. حيسي عبد الرحمن، **الأثر المذهبي للمعتزلة في التفسير**.	**24.** دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط _ المغرب، ط 1، 2005.
25. الخالدي سماء محمود، **الزمخشري ناقدا_**	**25.** عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2004.

دراسة في شواهد الكشّاف الشعرية على الأساليب التركيبية.	
26. الخالدي صلاح عبد الفتّاح، **التفسير والتأويل في القرآن.**	**26.** دار النفائس، الأردن، ط 1، 1996.
27. الخالدي صلاح عبد الفتّاح، **تعريف الدارسين بمناهج المفسّرين.**	**27.** دار القلم، دمشق _ سوريا، ط 3، 2008.
28. ابن خلدون عبد الرحمن، **المقدمة**، تح/ أ. م. كاترمير عن طبعة باريس 1858.	**28.** مكتبة لبنان _ علي مولا، بيروت، د ط، 1992.
29. الخيّاط المعتزلي عبد الرحيم، **الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد**، تح/ نيبرج.	**29.** دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، د ت.
30. الداودي مُحمّد، **طبقات المفسرين.**	**30.** دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 1، 1983.
31. الذهبي مُحمّد حسين، **التفسير والمفسّرون.**	**31.** مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، د ت.
32. الذهبي مُحمّد حسين، **علم التفسير.**	**32.** دار المعارف، القاهرة، د ط، د ت.
33. ابن رشد أبو الوليد محمد، **فصل المقال**، تح/ مُحمّد عمارة.	**33.** دار المعارف، القاهرة، ط 3، د ت.
34. رفيده إبراهيم عبد الله، **النحو وكتب التفسير.**	**34.** المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، د ط، د ت.
35. الرومي فهد، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه.**	**35.** دار التوبة، الرياض، ط 4، 1999.
36. الزرقاني مُحمّد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، تح/ فوّار أحمد زمرلي.	**36.** دار الكتاب العربي، بيروت_ لبنان، ط 1، 1995.
37. الزركشي بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، تح/ مُحمّد أبو الفضل إبراهيم.	**37.** دار التراث، القاهرة، ط 3، 1984.
38. الزمخشري أبو القاسم محمود، **تفسير الكشّاف**، تح/ عادل أحمد عبد الموجود	**38.** مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998.

وعلي مُحمّد عوض.	
39. الزمخشري أبو القاسم محمود، **المفصّل في علم العربية**، تح/ فخر صالح قدارة.	**39.** دار عمّار للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، 2004.
40. الزمخشري أبو القاسم محمود، **تفسير الكشّاف**، تح/ مُحمّد عبد السلام شاهين. وبحواشيه أربعة كتب: • الانتصاف للإمام أحمد بن المنير الإسكندري. • الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشّاف للحافظ ابن حجر. • حاشية الشيخ مُحمّد عليان المرزوقي على تفسير الكشّاف. • مشاهد الإنصاف على شواهد الكشّاف للشيخ محمد عليان المذكور.	**40.** دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 6، 2015.
41. الزمخشري أبو القاسم محمود، **ديوان جار الله الزمخشري**. شر/ فاطمة يوسف الخيمي.	**41.** دار صادر، بيروت، ط 1، 2008.
42. أبو زيد أحمد، المنحى الاعتزالي في البيان وإعجاز القرآن .	**42.** مكتبة المعارف، الرباط، ط 1، 1986.
43. السامرائي فاضل صالح، **الدراسات النحوية واللغوية عند الزمخشري**.	**43.** مطبعة الإرشاد، بغداد، د ط، 1971.
44. السكّاكي أبو يعقوب يوسف، **مفتاح العلوم**، تع/ نعيم زرزور.	**44.** دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 2، 1987.
45. السيوطي جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن**، تح/ مُحمّد أبو الفضل إبراهيم.	**45.** وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة إلى الإرشاد، المملكة العربية السعودية، د ط، د ت.
46. السيوطي جلال الدين، **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تح/ أبو الفضل محمد إبراهيم	**46.** مكتبة دار التراث، القاهرة_ مصر، ط 3، د ت.

وآخرون.

47. شحاتة عبد الله، **علوم التفسير**.

48. شوقي ضيف، **البلاغة تطور وتاريخ**

49. أبو شهبة مُحمّد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير .

50. الشهرستاني مُحمّد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**.

51. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، **التحف في مذاهب السلف**.

52. صبحي أحمد محمود، **في علم الكلام**.

53. الصغير مُحمّد علي، **المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم**.

54. الضويحي علي، **آراء المعتزلة الأصولية دراسة وتقويما**.

55. طبانة بدوي، **البيان العربي**.

56. الطبري مُحمّد بن جرير _ **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، تح تع/ بشّار عواد معروف، عصام فارس الحرستاني.

57. الطيّار مساعد بن سليمان، **فصول في أصول التفسير**.

58. ابن عاشور مُحمّد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**.

59. عبد الجليل مُحمّد بدري، **المجاز وأثره في الدرس اللغوي**.

47. دار الشروق، القاهرة _مصر، ط 1، 2001.

48. دار المعارف، القاهرة _مصر، ط 7، د ت.

49. مكتبة السنة، القاهرة، ط4، 1987.

50. دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 2، 1992.

51. دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، دب، ط 1، 1989.

52. دار النهضة العربية، بيروت_ لبنان، ط 5، 1985.

53. دار المؤرّخ العربي، بيروت، ط1، 2000.

54. مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض _ المملكة العربية السعودية، ط 1، 1995.

55. مطبعة الرسالة، مصر، ط 2، 1958.

56. مؤسسة الرسالة، بيروت _ لبنان، ط1، 1994.

57. دار النشر الدولي، الرياض، ط 1، 1993.

58. الدار التونسية للنشر، د ط، د ت.

59. دار النهضة العربية، بيروت، د ط، 1986.

60. عبد الفتّاح لاشين، **بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبّار وأثره في الدراسات البلاغية.**	**60.** دار الفكر العربي، مصر، د ط، د ت.
61. العبدة مُحمّد، وعبد الحليم طارق، **المعتزلة بين القديم والحديث.**	**61.** دار الأرقم، برمنجهام، ط 1، 1987.
62. أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تح/ مُحمّد فؤاد سزكين .	**62.** مكتبة الخانجي، القاهرة، د ط، د ت.
63. عتيق عبد العزيز، **علم البيان.**	**63.** دار النهضة العربية، بيروت_ لبنان، د ط، 1985.
64. العلوي يحي بن حمزة، **الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز.**	**64.** دار المقتطف، مصر، د ط، 1914.
65. الغامدي صالح بن غرم الله، **المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير (عرض ونقد).**	**65.** دار الأندلس للنشر والتوزيع، حائل _ المملكة العربية السعودية، ط 1، 1998.
66. الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، تح/ أحمد زكي حمّاد.	**66.** دار الميمان للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، د ت.
67. الفنيسان سعود، **اختلاف المفسّرين_ أسبابه وآثاره_.**	**67.** مركز الدراسات والإعلام _ دار اشبيليا، الرياض، ط1، 1997.
68. القاسمي الدمشقي جمال الدين، **تاريخ الجهمية والمعتزلة.**	**68.** مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1979.
69. القاضي أبو الحسن عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، تح/ توفيق الطويل وآخرون.	**69.** وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1965.
70. القاضي أبو الحسن عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، تح/ عبد الكريم عثمان.	**70.** مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1996.

فهارس:

71. القاضي أبو الحسن عبد الجبّار، **متشابه القرآن**، تح/ عدنان محمد زرزور.
72. ابن قتيبة أبو محمد عبد الله، تأويل مشكل القرآن، تح/ السيد أحمد صقر .
73. القرطاجني حازم، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تح/ محمد الحبيب ابن خوجة.
74. القزويني الخطيب، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تح/ إبراهيم شمس الدين.
75. قصّاب وليد، **التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري**.
76. لطروش الشارف، **المباحث البلاغية عند الزمخشري من خلال تفسير الكشاف**.
77. ابن المرتضي أحمد بن يحي، **طبقات المعتزلة**، تح/ سوسنه ديقلد قلزر.
78. المطعني عبد العظيم، **المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع**.
79. معارز عباس أمير، **المعنى القرآني بين التفسير والتأويل**.
80. معرفة مُحمّد هادي، **التأويل في مختلف المذاهب والآراء**.
81. أبو موسى مُحمّد حسنين، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية .

71. دار التراث، القاهرة _ مصر، د ط، د ت.
72. دار التراث، القاهرة، ط 2، 1973.
73. دار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 2008.
74. دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003.
75. دار الثقافة، الدوحة، د ط، 1985.
76. دار أم الكتاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2010.
77. دار المنتظر، بيروت_ لبنان، ط 2، 1988.
78. مكتبة وهبة، القاهرة، د ط، د ت.
79. الانتشار العربي، بيروت_ لبنان، ط1، 2008.
80. المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، إيران، ط 1، 2006.
81. دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، د ت.

ب_ المعاجم	التوثيق
82. أبادي الفيروز، **القاموس المحيط.**	**82.** الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط 3، 1980.
83. التهانوي محمد علي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم،** تح/ رفيق العجم وعلي دحروج.	**83.** مكتبة لبنان، ط 1، 1996.
84. الجرجاني الشريف، **التعريفات.**	**84.** مكتبة لبنان، بيروت، د ط، 1985.
85. الجوهري إسماعيل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،** تح/ أحمد عبد الغفور عطّار.	**85.** دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1990.
86. الحموي الرومي ياقوت، **معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب،** تح/ إحسان عباس.	**86.** دار الغرب الإسلامي، بيروت_ لبنان، ط 1، 1993.
87. الخطيب أحمد سعد، **مفاتيح التفسير _ معجم شامل لما يهمّ المفسِّر معرفته من أصول التفسير وقواعده ومصطلحاته ومهماته _.**	**87.** دار التدمرية، الرياض_ المملكة العربية السعودية، ط 1، 2010.
88. ابن خلكان أحمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،** تح/ إحسان عباس.	**88.** دار صادر، بيروت، د ط، 1977.
89. الزمخشري أبو القاسم محمود، **أساس البلاغة،** تح/ محمد باسل عيون السود.	**89.** دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط 1، 1998.
90. السيوطي جلال الدين، **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة،** تح/ محمد أبو الفضل إبراهيم.	**90.** مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط 1، 1965.
91. ابن عبد الله مصطفى الشهير بحاجي خليفة وبكاتب حلبي، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.**	**91.** دار إحياء التراث العربي، بيروت_ لبنان، د ط، د ت.

92. ابن فارس أحمد، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تح/ أحمد حسن بسج.	**92.** دار الكتب العلمية، بيروت _ لبنان، ط 1، 1997.
93. ابن فارس أحمد، **مقاييس اللغة**، تح/ عبد السلام هارون.	**93.** دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، 1979.
94. القفطي جمال الدين، **إنباه الرواة على أنباه النحاة**، تح/ محمد أبو الفضل ابراهيم.	**94.** دار الفكر العربي، القاهرة _ مصر، ط 1، 1986.
95. مجمع اللغة العربية، **معجم ألفاظ القرآن الكريم**.	**95.** جمهورية مصر العربية، ط 2، 1989.
96. مطلوب أحمد، **معجم المصطلحات البلاغية وتطورها**.	**96.** مطبعة المجمع العلمي العراقي، د ط، 1983.
97. ابن منظور جمال الدين، **لسان العرب**.	**97.** دار صادر، بيروت_ لبنان، ط 3، 1993.
ج_ المقالات	**التوثيق**
98. جاسم مثني صفاء، **علم أصول الفقه وصلته بعلوم البلاغة _ الحقيقة والمجاز أنموذجا _**، مؤتمر علم أصول الفقه وصلته بالعلوم الأخرى.	**98.** مجلة كلية الشريعة، الجامعة العراقية، ع 3.
99. الحديدي عبد الله، **المنهج العقلي الانتقائي في التفسير عند المعتزلة_ دراسة تحليلية _**.	**99.** مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، العراق، مج 12، ع 1، س 2012.
100. صمود حمادي، **التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوّره إلى القرن السادس**.	**100.** منشورات الجامعة التونسية، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، ع 21، 1981.
101. العساسفة المثنى مدّ الله، **المجاز دراسة في النشأة والتطوّر**.	**101.** دراسات العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة الأردن، مج 41، ع 2، س 2014.

102. عطا الله أحمد صالح نزار، **فنقلات الزمخشري البلاغية في سورة يوسف عليه السلام_ دراسة تفسيرية.**

103. العلوي مولاي أحمد، **التفسير والنحو عند الزمخشري،** الكتاب: في الدفاع عن الاجتهاد والتحديث في الفكر العربي الإسلامي، أبحاث مهداة للأستاذ سعيد بنسعيد العلوي، إع وتق/ كمال عبد اللطيف.

104. خثيري مليكة، **الأسس الفكرية لمقاصد التكليف عند المعتزلة.**

105. كوريم سعاد، **تفسير القرآن بالقرآن _ دراسة في المفهوم والمنهج _.**

106. المشني مصطفى إبراهيم، **مصطلح التخييل مفهومه وموقف الزمخشري منه في تفسير الكشّاف.**

107. ميموني إدريس، **قضايا الدلالة في اللغة العربية بين الأصوليين واللغويين_ الحقيقة والمجاز نموذجا _.**

108. نادر صهيب أمين، **التمثيل والتخييل كآليات للتأويل عند الزمخشري في تفسيره الكشّاف.**

109. هنوش عبد الجليل، **البلاغة والتفسير مقدمة منهجية، بلاغة النص القرآني.**

102. مجلة البحوث والدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنوّرة_ السعودية، ع 16، س 10.

103. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة أبحاث ودراسات رقم 57، جامعة محمد الخامس _ أكدال، مطبعة الأمنية _ الرباط.

104. مجلة البلاغ الحضاري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، ع 1، سبتمبر 2015.

105. مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، ع 49، س 2007.

106. مجلة المنارة للبحوث والدراسات _ الأردن، مج 11، ع 3، سيتمبر، 2005.

107. مجلة كلية الآداب بني ملال، جامعة السلطان مولاي سليمان، المملكة المغربية، ع 11، 2010.

108. مجلة جامعة تكريت للعلوم، العراق، ع 5، س 2012.

109. بحوث الندوة العلمية مركز الدراسات القرآنية، الرابطة المحمدية للعلماء الرباط _ المغرب، أفريل_ 2012.

فهارس:

د_ الرسائل الجامعية	التوثيق
110. الجبالي مهند حسن حمد، **أثر الاعتزال في توجيهات الزمخشري اللغوية والنحوية في الكشّاف.**	**110. رسالة ماجستير**، جامعة اليرموك، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، الأردن، 2001.
111. الدومي محمد محمود، **القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري دراسة نقدية.**	**111.أطروحة دكتوراه**، جامعة اليرموك، الأردن، قسم التفسير وعلوم القرآن، 2004.
112. رواق سماح، **التأويل اللغوي في بيئة المفسرين الكشاف للزمخشري أنموذجا**	**112.أطروحة دكتوراه**، جامعة محمد خيضر، بسكرة_ الجزائر،2017.
113. شمون أرزقي، **المجاز ودلالته بين النحو والبلاغة في التراث العربي حتى القرن السادس الهجري.**	**113.أطروحة دكتوراه العلوم**، جامعة مولود معمري_ تيزي وزو_ الجزائر، 2014 م.
114. عفانة حسام الدين موسى، **الحقيقة والمجاز في الكتاب والسنّة.**	**114. رسالة ماجستير**، جامعة أم القرى، مكة المكرّمة، 1982.
115. الفران محمد، **تحليل الخطاب عند الزمخشري مباحثه اللغوية وآلياته التأويلية.**	**115.أطروحة دكتوراه الدولة**، جامعة الحسن الثاني، كلية الآداب والعلوم الإسلامية، المحمدية_المغرب، 2002.
116. محيبس بصري علي، **المعتزلة والتوظيف اللغوي لمسائلهم العقدية.**	**116. رسالة ماجستير**، الجامعة العراقية، كلية أصول الدين، 2011.
117. مذبوحي محمد، **المجاز في القرآن الكريم بين المعتزلة والأشاعرة.**	**117.أطروحة دكتوراه**، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان _ الجزائر، 2005.
118. مصطفاوي عبد الجليل، **صور البيان في تفسير الزمخشري.**	**118.أطروحة دكتوراه**، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان_ الجزائر، 2001.
119. النجار عبد الحميد قاسم، **الزمخشري آثاره ومنهجه النحوي.**	**119. رسالة ماجستير**، جامعة الفاتح، قسم اللغة العربية والدراسات القرآنية، 1982.

سادسا: فهرس المحتويات

مقدّمة:.....أ_ ل

1_ التعريف بموضوع البحث:.....أ_ب

2_ تحديد عنوان البحث: ....ب

3_ إشكالية البحث: .....ج_و

4_أهداف البحث: .....هـ

5_ بيان أهمية البحث: .....و

6_الدراسات السابقة:.....ز_ح

7_ أسباب اختيار البحث: .....ط

8_ منهج البحث:.....ط_ي

9_ هيكل البحث: ..... ي_ل

10_أهمّ الكتب المعتمدة: .....ل

مدخل: مصطلحات البحث _ قراءة مفاهيمية _ ..... 14_ 26

أولا: مصطلحات البحث _ إضاءة معرفية _:.....15

1_ المعنى القرآني: The Quranic meaning .....15_16

2_ علم التفسير: The Exegesis.....17

3_ علم البلاغة: The Rhetoric.....17

4_ علم الكلام: Dogmatic Theology / Islamic rational 18

5_ المعتزلة: AL Mutazilites 18

6_ الحقيقة: The Truth / True meaning 19

7_ المجاز: The Metaphor / Figurative meaning 19

8_ التأويل: The Interpretation.....19

9_ " الزمخشري ": Azamakhshari 20

10_ الكشّاف:Al_Kashshaf interpretation 20

ثانيا: الروابط الدلالية بين مصطلحات البحث: 21
1_ المعنى القرآني بين التأويل والمجاز: 21
2_ بين التفسير وعلمي البلاغة والكلام: 22
أ_ بين التفسير وعلم البلاغة: 23
ب_ بين التفسير وعلم الكلام: 24
ج_ بين البلاغة وعلم الكلام: 26
الفصل الأول: علم التفسير _ مفهومه ونشأته ومناهجه _ ..... 25_ 76
أولا: المعنى / التفسير / التأويل: 30
1_ التفسير في اللغة والاصطلاح: 30
1_1 في اللغة: 31
1_2 في الاصطلاح: 35
أ_ في الاصطلاح القرآني: 35
ب_ في الاصطلاح العلمي: 36
2_ بين التفسير والتأويل: 41
2_1 _ التأويل في اللغة والاصطلاح: 41
أ_ في اللغة: 41
ب_ في الاصطلاح: 44
ب_1_ في الاصطلاح القرآني: 44
ب_2 في الاصطلاح العلمي: 45
_ التأويل عند المتقدمين: 46
_ التأويل عند المتأخرين: 46
2_2 الفرق بين التفسير والتأويل: 47
3_ **علاقة المعنى بالتفسير والتأويل:** 53
3_1_ المعنى في اللغة والاصطلاح: 53
أ_ في اللغة: 53

ب_ في الاصطلاح:..... 54
_المعنى في الدرس اللغوي: 54
_المعنى في الدرس البلاغي والنقدي:.....54
_المعنى في الدرس الأصولي: 55
3_2 بين المعنى والتفسير والتأويل: 56
ثانيا: نشأة علم التفسير 57
أ_الطور الأوّل: التفسير الشفوي:..... 58
_المرحلة الأولى: التفسير في عهد النبي مُحمّد _ صلى **الله** عليه وسلّم _ 58
_المرحلة الثانية: التفسير في عهد الصحابة _ رضوان **الله** عليهم.....59
_المرحلة الثالثة: التفسير في عهد التابعين _ رحمهم **الله** تعالى _ 60
ب_ الطور الثاني: التفسير المدوّن.....61
ثالثا: مناهج التفسير وأدواته..... 64
1_ مناهج التفسير: 64
1_1 التفسير بالأثر:..... 64
أ_ تعريفه:..... 64
ب_ طرائقه:..... 65
ج_ مصادره: 66
د_ أشهر أعلامه: 66
1_ 2 التفسير بالرأي:..... 67
أ_ تعريفه:..... 67
ب_ أنواعه: 67
1_ التفسير بالرأي المحمود المقبول:..... 67
2_ التفسير بالرأي المذموم المردود: 67
ج_ طرائقه:..... 68
د_ مصادره:..... 69
هـ_ أشهر أعلامه:..... 69

2_ أدوات التفسير: 71
رابعا: أهمية التفسير 72
خامسا: الانتماء المذهبي وأثره في اختلاف المفسّرين 73
الفصل الثاني: الحقيقة والمجاز_ بحث في المفاهيم والتصوّرات عند علماء العربية الأوائل_ ..... **78_ 123**
المبحث الأول: الحقيقة والمجاز في الدرس اللغوي والأصولي والبلاغي 81
1_ الحقيقة والمجاز في اللغة: 81
أ_ الحقيقة في اللغة: 81
ب_المجاز في اللغة: 82
2 _ الحقيقة والمجاز في الاصطلاح: 83
أ_ الحقيقة في الاصطلاح: 84
أ_1 عند اللغويين: 84
أ_2 عند الأصوليين: 85
أ_3 عند البلاغيين: 86
ب_ المجاز في الاصطلاح: 88
ب_1 عند اللغويين: 88
ب_2 عند الأصوليين: 89
ب_3 عند البلاغيين: 89
3_ أقسام الحقيقة والمجاز: 92
3_1_ أقسام الحقيقة: 92
أ_ الحقيقة اللغوية: 93
أ_1 الوضعية: 93
أ_2 العرفية: 94
_ العامّة: 94
_ الخاصّة: 95

ب_ الشرعية:..... 96
3_2 أقسام المجاز: 99
أ_ المجاز المفرد:.....100
ب_ المجاز المركّب:.....100
ب_1_ المرسل:.....101
ب_2 الاستعارة:.....102
4_ أقسام المجاز عند " عبد القاهر الجرجاني ": 104
أولا: المجاز اللغوي: 105
1_ تعريفه:.....105
2_ أنواعه:.....106
2_1 الاستعارة عند " عبد القاهر الجرجاني ": 106
أ_ تعريفها:.....106
ب_ أقسامها:.....107
ج _ قيمتها البلاغية: 108
2_2 المجاز المرسل عند " عبد القاهر الجرجاني ":.....109
أ_ تعريفه:.....109
ب_علاقاته:.....109
ج_ قيمته البلاغية: 110
ثانيا: المجاز العقلي:.....110
1_ تعريفه:.....110
2_ علاقاته: 111
3_ قيمته البلاغية: 112
المبحث الثاني: إشكالية المجاز في القرآن الكريم بين النفي والإثبات 114
1_ الاتجاه الأوّل:.....115
2_ الاتجاه الثاني: 115
3_ الاتجاه الثالث: 115

المبحث الثالث: أثر المعتزلة في نشأة وتطوّر درس المجاز 120
_جهود " أبي عبيدة " و" الفرّاء ":.....120
_جهود " الجاحظ ": 121
_جهود " الرمّاني ": 121
_جهود " القاضي عبد الجبّار ":.....121
الفصل الثالث: الزمخشري _ حياته وملامح بيئته الفكرية _.....125_ 171
المبحث الأول: سيرة " الزمخشري " الشخصية والعلمية: 126
1_ اسمه وكنيته ونسبه: 126
2- مولده ونشأته:.....127
4_ معتقده: 129
5- رحلاته وثقافته: 130
6- مؤلفاته ووفاته:.....131
7_ مكانته العلمية:.....133
المبحث الثاني: ملامح البيئة الفكرية لـ " الزمخشري " 134
أولا: تعريف المعتزلة 135
أ_ لغة:.....135
ب_ اصطلاحا:.....136
ثانيا: أصل تسمية المعتزلة 137
ثالثا: نشأة المعتزلة 139
أ_ الإطار الزمكاني: 139
ب_عوامل النشأة:.....139
رابعا: الأسس الفكرية للمعتزلة 142
1_ الأصول الاعتزالية الخمسة: 142
1_1 أصل التوحيد: 143

أ_ في اللغة: 143
ب_ في اصطلاح علماء الكلام: 143
ج_ في اصطلاح المعتزلة: 144
د_ الخصائص الاعتزالية للتوحيد: 144
هـ_ المسائل الكلامية للتوحيد: 145
_مسألة نفي الصفات والتجسيم: 145
_مسألة نفي رؤية الله تعالى في الآخرة: 146
_مسألة القول بخلق القرآن: 147
1_2 أصل العدل: 148
أ_ في اللغة: 148
ب_ في اصطلاح علماء الكلام: 149
ج_ في اصطلاح المعتزلة: 149
د _ الخصائص الاعتزالية للعدل: 150
هـ_ المسائل الكلامية للعدل: 150
_مسألة حرية أفعال الإنسان: 150
_مسألة الصلاح والأصلح: 152
_مسألة الحسن والقبح العقليان: 153
1_3 أصل الوعد والوعيد: 156
أ_ في اللغة: 156
ب_ في اصطلاح علماء الكلام: 156
ج_ في اصطلاح المعتزلة: 157
د_ الخصائص الاعتزالية للوعد والوعيد: 158
هـ_ المسائل الكلامية للوعد والوعيد: 159
1_4 أصل المنزلة بين المنزلتين: 160
1_5 أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: 161

2_ أدوات المنهج التأويلي الاعتزالي:.....163
أ_ الاعتداد بالعقل: 164
ب_ التوسّع في استعمال اللغة: 165
ج_ ردّ المتشابه إلى المحكم: 166
د_ التذرّع بالمجاز لردّ الآيات المعارضة لمذهبهم: 167
خامسا: المكانة العلمية للمعتزلة: 169
خلاصة: 171

الفصل الرابع: تفسير الكشّاف _ دراسة وصفية عامّة _ .....173_226

1_ قراءة موجزة في مقدمة الكتاب: 174
1_ 1 مضامين المقدّمة: 174
1_2 أسلوب عرض المقدّمة: 178
أ_ الجانب الصوتي: 178
ب_ الجانب الصرفي والتركيبي:.....179
ج_ الجانب المعجمي الدلالي: 180
2_ تاريخ ومدّة تأليف الكشّاف: 181
3_ دوافع تأليف الكشّاف:.....182
4_ عنوان الكتاب وأبعاده الدلالية:.....185
أ_ صوتيا:.....186
ب_ صرفيا: 186
ج_ تركيبيا:.....187
د_ معجميا ودلاليا:.....188
هـ_ " الكشّاف " بين التفسير والتأويل: 190
5_ مادة " الكشّاف ":.....191
6_ مصادر " الكشّاف ": 192
7- منهج " الكشّاف ":.....197
7_ 1 الخصائص العامّة: 198

أ_ خطوات التفسير:.....198
ب_ طرائق التفسير:.....199
_على المستوى اللغوي والنحوي: 199
_على المستوى البلاغي: 200
_على مستوى القراءات: 201
_على مستوى المسائل الفقهية: 201
_على المستوى العقائدي: 202
ج_ مميزات التفسير: 203
د_ نموذج تحليلي: _تفسير سورة الفاتحة _ 204
2_7 الأدوات التأويلية عند " الزمخشري ":.....211
أ_ تقديم سلطة العقل على سلطة النقل:.....211
ب_ التسلّح بعلوم العربية: 213
ج_ حمل الآيات المتشابهات على المحكمات في تأويل ما تعارض مع مبادئ الاعتزال: 214
د_ التذرّع بالمجاز لنصرة مذهبه الاعتزالي: 215
هـ_ الإيغال في التأويل بالتمثيل والتخييل: 216
8- المكانة العلمية للكشّاف: 218
9 _ شروح " الكشّاف وحواشيه والردود عليه: 222
10_ طبعات " الكشّاف ": 225

الفصل الخامس: المعنى القرآني بين الحقيقة والمجاز في تفسير الكشّاف دراسة تحليلية..... 228_288

_ بيان منهج الدراسة التطبيقية وحدودها: ..... 228_229

المبحث الأول: أثر المسائل الكلامية لمبدأ التوحيد في توجيه المعنى القرآني من الحقيقة إلى المجاز في " الكشّاف "..... 230

1_ مسألة نفي الصفات والتجسيم:..... 230

أ_ الصفات الذاتية:..... 230

ب_ الصفات الفعلية:..... 232

2_ مسألة نفي رؤية **الله** تعالى في الآخرة:..... 237

3_ مسألة القول بخلق القرآن:..... 240

المبحث الثاني: المجاز وحدود التأويل عند " الزمخشري ": 243

1_ الأبعاد البلاغية/ البيانية للمجاز في " الكشّاف ":..... 243

1_1 المجاز المرسل وملابساته:..... 243

أ_ العلاقة السببية:..... 243

ب_ العلاقة المسببية:..... 244

ت_ العلاقة الجزئية:..... 244

ث_ العلاقة الكليّة:..... 245

ج_ علاقة باعتبار ما كان:..... 245.

ح_ علاقة باعتبار ما يكون: 246

خ_ العلاقة المحلية: 247

د_ العلاقة الحالية:..... 247

ذ_ علاقة المجاورة:..... 247

ر_ العلاقة الآلية: 248

1_2 الاستعارة وأنواعها في " الكشّاف ":..... 251

أ_ الاستعارة التصريحية والمكنية:..... 251

أ_ 1 الاستعارة التصريحية: 251

أ_2 الاستعارة المكنية:..... 252
ب_ الاستعارة المجرّدة والمرشّحة:..... 254
ب_1 الاستعارة المجرّدة:.....254
ب_2 الاستعارة المرشّحة:.....255
ج_ الاستعارة الأصلية والتبعية:.....256
ج_1 الاستعارة الأصلية:.....256
ج_ 2 الاستعارة التبعية:..... 256
د_ الاستعارة التمثيلية: 257
1_3 المجاز العقلي وملابساته في " الكشّاف ":.....261
أ_ العلاقة السببية:..... 261
ب_ العلاقة الفاعلية: 262
ج_ العلاقة المفعولية:.....263
د_ العلاقة المصدرية:.....263
هـ_ العلاقة الزمانية: 264
ز_ العلاقة المكانية:..... 264
2_الأبعاد العقائدية/ الاعتزالية للمجاز في " الكشّاف " _ باعتماد مبدأ العدل _.....269
2_1 تطبيق المجاز العقلي على الآيات المتضمنة إسناد الفعل القبيح إلى الله تعالى في سورة البقرة: 270
أ_ إسناد الختم والتغشية إلى الله تعالى: 270
ب_ إسناد زيادة المرض إلى الله تعالى:..... 272
ج_ إسناد المدّ في الطغيان إلى الله تعالى: 274
د_ إسناد الإضلال إلى الله تعالى:..... 276
هـ_ إسناد تزيين القبيح إلى الله تعالى: 278
2_2 أدوات تطبيق التأويل المجازي في " الكشّاف ":.....281
المبحث الثالث: التأويل المجازي في أفق " الزمخشري " البلاغي والعقائدي رؤية نقدية 282
1. مصطلح البيان ومباحثه: 284

2. مفهوم الحقيقة وعلاقتها بالمجاز:.....285
3. مفهوم المجاز وأقسامه:.....286
أ_ المجاز المرسل:.....286
ب_ الاستعارة:.....287
ج_ المجاز العقلي: 287
خاتمة: .....**290_296**
1. نتائج البحث: 291
2. الاقتراحات: 295
3.التوصيات: 296
فهارس: .....**298_ 334**
أولا: فهرس الآيات القرآنية 298
ثانيا: فهرس الأحاديث الشريفة.....303
ثالثا: فهرس الأبيات الشعرية 303
رابعا: فهرس الأعلام 304
خامسا: فهرس المراجع 312
سادسا: فهرس المحتويات 323

ملخّص البحث باللغتين: العربية والإنجليزية

الملخّص باللغة العربية:

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل الأبعاد البلاغية والعقائدية للحقيقة والمجاز في تفسير الكشاف للزمخشري، وذلك بهدف كشف منهجه ورصد أدواته، في محاولة للوقوف على بعض ملامح رؤيته التأويلية والتي تأرجحت بين صورتين؛ الأولى: بلاغية، هدفها الاطّلاع على أوجه الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، وذلك عن طريق دراسة أنواع المجاز وبيان فوائدها البلاغية. والثانية: عقائدية، هدفها نصرة الاتّجاه الاعتزالي والدفاع عن أصوله والتي يعدّ التوحيد والعدل من أبرزها حضورا وأكثرها أهمية. وذلك عن طريق صرف الآيات القرآنية عن دلالاتها الحقيقية إلى دلالات مجازية.

الكلمات المفاتيح: الحقيقة والمجاز، الزمخشري، الكشّاف، المعتزلة، العدل والتوحيد، منهج التأويل.

Abstract:

This research examines and analyses the rhetorical and doctrinal dimensions of truth and metaphor in exegesis " AL-Kashshaaf " of Zamakhshari, with the aim of detecting its method and monitoring its instruments, in an attempt to find some features of his interpretation, which swung between two figures; first: Rhetorical, the purpose of which is to examine the aspects of a rhetorical miracle in the Holy Koran. By study the types of metaphor and clarifying its rhetorical benefits. And the second: Doctrinal, whose aim is to champion the Mu'tazila trend, defend its fundamentals, one of the most presence and important is monotheism and fairness. By distracting Quranic verses from their true connotations to metaphorical connotations.

Key words: Truth and metaphor, Zamakhshari, AL-Kashshaaf, Mu'tazila, monotheism and fairness, the method of interpretation.