# أثرُ الأصول اللُّغويّة ودلالاتُها في توجيه المباحث العَقَدِيَّة (آراء بعض اللُّغويين المعتزلة أنموذجاً) -دراسة لغويّة معجميّة نقديّة-

**[1]-بلال جندل* ، [2]- عمر بورنان**

[1]-جامعة أكلي محند أولحاج –البويرة- djendelb@gmail.com
[2]-جامعة أكلي محند أولحاج –البويرة-
مخبر اللُّغة العربيَّة العلميَّة والتَّعليميَّة

**الإرسال:** 2020/06/27 **القبول:** 2020/11/20 **النشر:** 2021/03/10.

**الملخص:**
يُعتبَرُ فهم **دلالة الألفاظ** أهم طريق لفهم المعاني فهماً صحيحاً، حيثُ يُعدُّ هذا المبحث أساسا في كل المباحث العلميَّة والمعرفيَّة التي يبحثها اللِّسان العربيُّ، والعلومِ المتفرّعة عنه، إذْ إنَّ العلماء عَمَدُوا إلى الأصل اللُّغوي في تحرير المسائل، وقد اعتمد اللُّغويون المعتزلة على هذا الأصل في تقرير أصول مذهبهم الكلامي (العَقَدِي). حيثُ تمّ في هذا البحث دراسة كيفية استعمال اللغويين المعتزلة للأصول اللُّغوية في تقرير مذهبهم الاعتزالي، وهي نقطة سعى البحث للكشف عنها، حيثُ أنّ أهم ما خَلُصَ إليه البحث أنَّ اللغويين المعتزلة تلاعبوا بالمعاني، وحمَّلوا الألفاظ من المعاني ما لا تتحمله انتصارا لمذهبهم الكلامي، وتعسُّفا في تقرير أصولهم العَقَدِيَّة، حيثُ صار البحث صراعا عقديًّا لا بحثاً لغويًّا دلاليًّا معجميًّا.
**الكلمات المفاتيح:** أثر، الأصول اللُّغوية، المباحث العَقَدِيّة، دراسة، لغويّة، معجمية.

# The effect of linguistic origins and their implications for the direction of nodal investigations

* المؤلّف المرسل.

# (Views of some Mu'tazili linguists as a model)
# -Critical lexical linguistic study-

**Abstract :** An understanding of the semantics is considered the most important way to understand the meanings correctly, as this topic is considered a basis in all scientific and epistemological researches that the Arab tongue examines, and the sciences that derive from it, because the scholars intent on the linguistic origin in editing issues, and the retired linguists have relied on this origin in a report The origins of their verbal (doctrinal) doctrine. Where in this research was a study of how Mu'tazili linguists used linguistic origins in determining their retired doctrine, a point that the research sought to uncover, as the most important finding of the research is that Mu'tazili linguists have manipulated meanings, and have loaded the meanings of meanings that are not tolerated by a victory for their verbal doctrine, and arbitrarily in Determination of their doctrinal origins, where the research became a contractual struggle, not linguistic semantic lexical research.

**Key words**: impact, linguistic origins, dogmatic investigations, study, linguistic, lexical.

**المقدّمة:**

يعتبر مبحث **دلالة الألفاظ** من أهمّ المباحث عند علماء اللُّغة، والفقه، والأصول، وجميع علوم الشريعة، إذا تعتبر: «الشريعة عربيّة»، ومعرفة الأحكام متعلّق بإحاطة العارف باللُّغة قوةً، وضعفاً، حيثُ تصير اللُّغة مبحثاً واجباً، وما لا يتمُّ الواجبُ إلاَّ به فهو واجب، ومن جملة المباحث المدروسة تحت مبحث **دلالة الألفاظ**: المجمل والمفصل، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والظّاهر والمؤول، و الحقيقة والمجاز.

ولقد وقع صراع كبير بين الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية حول بعض المباحث العَقَدِية، ومحكّ الخلاف بينهم في الأساس هو فهم **دلالة الألفاظ**، و**تحديد معانيها**، وربّما من أعقد الأزمات الفكرية، والثقافيّة الواقعة بينهم مثلا: مبحث القرآن؛ هل هو كلام الله تكلم به حقيقة؟ أو أنَّه كلام نفسي تكلّم به على لسان نبيّه المُوْحَى إليه[1]؟ وهل كلّم الله موسى

حقيقة ؟ أو أنّ الكلام هنا مجاز ؟ وهل كلام الله مخلوق أو غير مخلوق ؟ وقد أنكر المعتزلة ومن وافقهم بشدّة قضية نسبة الصفات التي يشترك فيها الإنسان مع الله كقضية الكلام مثلاً، وعدُّوا من قال بها من الذين شابهوا الخالق بالمخلوق، من باب تنزيه ما هو إلهي عمَّا هو إنساني بشري، في حين أنّ أهل السّنة والجماعة قالوا عن تلك الصّفات: «أمِرُّوها كما جاءت»؛ أي أنّهم يعتقدون الصّفة (صفة الوجه مثلا) ويفوّضون الكَيْفَ، وقد اختلفوا اختلافاً واسعاً، وتفرعت آراؤهم في توضيح **الدّلالة** من قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى: 11]؛ ومن ذلك حادثة مشهورة رُوِيَت عن الإمام مالك الأصْبَحِي (175هـ) لمّا سأله رجل قائلا: ألله استوى على العرش ؟ قال مالك: نعم، قال الرجل: كيف استوى ؟ قال مالك: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، أخرجوه عني ما أراك إلاّ صاحب بدعة!! (يُنظر: ابن عطيّة الأندلسي، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج4، ص37) في حين نرى مثلاً أنّ **الجوهري** (393هـ) صاحب (معجم الصِّحاح) يفسّر الاستواء بمعنى الاستيلاء، واستوى عنده استولى، وظَهَرَ من الغلبة والقهر، مستنداً في تفسيره إلى بيت شعري:

قد **استوى** بشر على العراقِ من غير سيفٍ، ودم مُهْراقِ[2]

ففهم **الجوهري** دلالة اللفظ (استوى) تطبيقاً لما يعتقدُه، ومن أمثلة ذلك ما قاله **الزّمخشري المعتزلي** (540هـ) تحت قوله تعالى: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه:5] : «لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك ممَّا يردف الملك، **جعلوه كناية عن الملك** فقالوا: استوى فلان على العرش يريدون ملك وإن لم يقعد على السرير البتة» (الكشّاف، ج3، ص52) فكان للأثر العَقَدِي دور في **توجيه الدّلالة** في الآية، وقد غال بعضهم في تحميل النّصوص ما لا تحتمل من أجل موافقة المعتقد، وعدم الخروج عن النِّحلة المتّبعة، فيلوي نصوص اللُّغة، ويتكلّف في تفسير الألفاظ ووضع الدّلالات على ما يوافق معتقده.

ويبرز استنادا إلى ما سبق أنَّ للجانب العَقَدِي في **توجيه الدلالات** وبخاصة في جانب الصفات الإلهية، بين تأويل وتعطيل، حيث احتدم الصراع بين الفرق في فهم الصفات بين نافٍ ومثبت، ولكلّ حُجَجُه وبراهينه، من هنا كان مبحث **دلالة الألفاظ وتوجيه المعاني** عند الفرق مبحثاً حساساً وجديراً بالبحث والدِّراسة. لكن المهم في هذا بحث مدى إصابة المعتزلة ومن معهم من عدمها في **توجيه الصفات** الإلهية من منطلق **لغوي معجمي لساني**، وسأحاول من خلال هذه الورقة البحثيّة الإجابة عن الإشكالية المركبة الآتية: **هل التَّعدد القرائي لنصوص**

**الصفة الإلهية تفرضه طبيعة اللُّغة العربية، وتحتمله الصِّناعة المعجمية؟ أو هو تعصّب للفرقة المُنْتَسب إليها وتعسّف في تبرير المذهب الكلامي المُعتقد وانتصار له؟**

ويقوم هذا البحث على الفرضية الآتية وهي:

- **توجيه الدّلالة والمعاني** عند **اللُّغويّين المعتزلة** راجع إلى قواعد مذهبهم الكلامي، لا ما تقتضيه المنهجية اللُّغويّة، والصّنعة المعجمية.

حيثُ **يهدِفُ** هذا البحث إلى الكشف عن:

- كيفية توظيف **اللُّغويّين المعتزلة** للمباحث اللُّغويّة في توجيه الدّلالة والمعاني للصفات الإلهية وفق ما يقتضيه مذهبهم الكلامي.

ولا يمكن من خلال هذا البحث استقراء جميع الكتب التي ألّفها **اللُّغويّون المعتزلة** في هذا الباب، من أجل إبراز تأثير الجانب العَقَدِي في تفسيراتهم اللُّغويّة للألفاظ، وضبط الدّلالة المعجمية لها، لذا تمّ التمثيل ببعض الصّفات والتركيز على بعض المدوّنات، ومن أبرزها:

1- **الخصائص** لأبي الفتح ابن جنيّ (ت 392هـ).

2- **معجم الصّحاح تاج اللغة صحاح العربية** للجوهري (ت 393هـ).

مع الاستئناس ببعض التفاسير اللُّغويّة للمعتزلة، لأنّ معظم الصفات التي ورد الخلاف في تحديد دلالاتها واردة في القرآن الكريم، وأغلب المفسرين الذي توجّهوا إلى التفسير اللُّغويّ ممن اعتقد مذهب المعتزلة يبدون آراءهم عند تفسير الآية، أمثال:

- **جار الله الزّمخشري** في تفسيره (**الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل**).
- **فخر الدين الرّازي** في تفسيره (**مفاتيح الغيب**).

ويظهر هذا التأثير العَقَدِي للدّارس عند النظر في الدّلالة التي أعطاها هؤلاء للفظة مع غيرهم ممن خالفهم في الاعتقاد في تفسيره أو في معجمه، من أمثال:

- **أبي منصور الأزهري** (ت 370هـ) في معجمه (**تهذيب اللُّغة**).
- **ابن فارس** (ت 390هـ) في معجمه (**مقاييس اللُّغة**).
- **أبي جرير الطّبري** (ت 310هـ) في تفسيره (**جامع البيان**).
- **أبي محمد البّغوي** (ت 510هـ) في تفسيره (**معالم التنزيل**) وغيرهم من اللُّغويّين والمفسرين.

ويظهر تمايز مذهب المعتزلة عن غيرهم في تحديد الدّلالة، وتحديد المعاني للصفات الإلهية مقارنة بغيرهم من أصحاب المعاجم التي ينطلق فيها أصحابها من مرجعية عقدية غير التي ينطلق منها أهل الاعتزال، ولا يخفى أنّ مؤسس فرقة المعتزلة واصل بن عطّاء الغزّال (131ه) كان من أفصح الناس، وكان بليغاً مِفْوَاهاً، له تَفَنُّن في أساليب العربية وخطاباتها، قال عنه **الذَّهبيُّ** (ت 748ه): «**وكان أحد البلغاء المفَّوهين، لكنَّه يلثغ بالراء يُبدلها غَيْنًا، فكان لاقتداره على العربية** وتوسُّعه فِي الكلام يتجنب الراء فِي خطابه حتى قيل فِيهِ:

ويجعل البُرَّ قمحًا فِي تصرُّفه وخالف الراء حتى احتال للشَّعَرِ

**وهو من رؤوس المعتزلة بل معلمهم الأوَّل**»[3] من هنا يُفهم أن تصرّف المعتزلة في وجوه معاني العربيّة ليس عن عيٍّ وحصر، وإنّما كانوا من أرباب الفصاحة، وأساطين البيان، وأئمة اللُّغة المبرزين، لذا اتّسع رقع الخلاف بينهم وبين غيرهم واعتُبرَ، وبخاصة إذا كان من خالفهم أقلُّ شأناً منهم.

**1. القاعدة عند المعتزلة في إثبات المعنى والدّلالة للصفات الإلهية:**

المعتزلة هي فرقة من الفرق الإسلامية التي تنسب إلى واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري أيام عبد الملك بن مروان، فصار الحسن يردّد قائلاً: «**اعتزلنا واصل، اعتزلنا واصل**» فسُمُّوا المعتزلة[4]، ولقد افترقت هذه الفرقة إلى فرق أخرى ذات مقالات متنوعة، ولكنّهم في الجملة اتّفقوا في باب الصفات على نفيها كلّها عن الله تعالى، واستعملوا في ذلك مبدأ تقديم العقل على النقل مع جعل الدّلالة المعجمية آلة لتحقيق ذلك، واتّفقوا «**بأنّه ليس لله عزّوجل علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا صفة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم بأنّ الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة**»[5]، وقد توسّعت المعتزلة فيما بعد، وطالعوا كتب الفلاسفة اليونان، وانتهى بهم القول إلى نفي جميع الصفات عن الله، وردّها إلى صفتين اثنتين: عالم، وقادر، حيثُ كانت الفرق الآخر تخالفهم في ذلك ومن هؤلاء أهل السّنة والجماعة.

ومن أبرز المرجعيات التي جعلت المعتزلة ينكرون هذه الصّفات، وينفونها نفيا مطلقا هو العقل، الذي كان ركيزة التحاكم عندهم في حال الاختلاف، وقد كان من أصولهم: **تقديم العقل على النقل** حتّى في باب الاعتقادات، وقد جعلوه مدار الاستدلال عندهم، وهذا الصنيع

هو عين صنيع الفلاسفة وأهل الكلام فيما بعد، إذ كانوا يستحسنون ما استحسنه العقل ويرونه حقاً، ويردّون ما ردّه العقل ويرونه باطلا.

**وقد ردّ المعتزلة الأمن الاعتقادي إلى الأمن اللُّغويّ**، فلا يصحُّ اعتقاد المرء عندهم، إلاّ إذا كان يملك مُكنة لغوية تعزّز فهمه للاعتقاد، والضّلال حسبهم كلّ الضلال لمن فرّط في هذا الجانب. ويمكن أن يظهر هذا الجانب من خلال المبحث الآتي.

**2. آراء أبي الفتح ابن جنّي اللُّغويّة:**

معلوم أنّ ابن جنّي من المبرزين في علم اللُّغة، وذلك بشهادة من ترجم له، قال ابن خلِّكان: «أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي **النَّحوي المشهور؛ كان إماماً في علم العربية**»[6]، وقد ضمّن في كتابه (الخصائص) بابا تحت عنوان: **باب فيما ما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدّينية**، ثمّ إنّ النَّاظر في هذا الباب، الباحث في دلالاته يفهم أنّ مؤلفه قد جرى في تفسير الصفات الإلهية على مذهب الحقيقة حيثُ تُمَرُّ الصّفة من حيثُ معناها، وفي تحديد دلالاتها على ظاهرها من غير تحريف ولا تمثيل، ولا تشبيه ولا تعطيل. **ويرى ابن جنيّ** تحت هذا الباب أن سبب الضَّلال، والحَيْدَة عن مذهب الصواب هو ضعف المعرفة بلغة العرب، وسننها في كلامها، حيثُ ساق الكثير من الآيات التي تتضمن ذكر الصفات مثل: الجنب، الوجه، اليد، العين. التي تجري على الحقيقة عند أهل السّنة والجماعة ثمّ قال: «**حتَّى ذهب بعض هؤلاء الجُّهال!** في قوله تعالى:﴿ **يوم يكشف عن ساق** ﴾ أنهَّا ساق ربهم -ونعوذ بالله من ضَعَفَة النَّظر، وفساد المُعتبَر- ولم يَشُكُّوا أنَّ هذه أعضاء له، **وإذا كانت أعضاءً كان هو لا محالة جسمًا مُعضَّيً (أي: ذا أعضاء وأجزاء)؛ على ما يشاهدون من خَلْقِه**، عزَّ وجهه، وعلا قدره، وانحطت سوامى الأقدار والأفكار دونه»[7] فهو ينسبهم إلى الجهل، وينفي **ثبوت هذه الصفات** له –عزّوجل- بالحقيقة اللُّغويّة قبل الشّرعيّة، ويجعل سبب ذلك بُعدُ هؤلاء عن فهم اللُّغة، لذا عقد هذا الباب **وعلّق الأمن الاعتقادي بالأمن اللُّغويّ**، لذا قال مبّررا رميه إيّاهم بالجهل: «**ولو كان لهم أنس بهذه اللُّغة الشريفة أو تصرُّفٌ فيها، أو مزاولةٌ لها لحمتهم السعادة بها، ما أصارتهم الشقوة إليه، بالبعد عنها**»[8] إذ يرى ابن جنّي أن إثبات هذه الصفات الأزلية الذاتية منها والخبرية لله لا يصحّ من حيثُ الحقيقة المعجمية اللُّغويّة، وقد عدّ ذلك من الزَّيغ والضلال، وذلك لأنّ مذهبه في تفسير ذلك قائم على أنّ «**اللُّغة أكثرها جار على المجاز، وقلّما يخرج الشيء منها على الحقيقة**»[9]، ومستنده في ذلك أن القرآن عربي، ونزل بلسان العرب الذي به يتكلمون، ويعقلون مقالات بعضهم عن بعض، **وقد كانت اللُّغة قبل أن يكون**

**القرآن**، فلمَ لا يُصار إلى فَسْرِهم؟ والمعاني والدّلالات التي تواضعوا عليها في كلامهم، واصطلحوا عليها في خطابهم؟ وقد يعزّز هذا ما جاء في الآية الكريمة: ﴿**وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبين لهم**﴾[إبراهيم: 04] حيثُ يرجع – حسب ابن جنّي- **فهم الدَّلالة والمعنى** المراد من اللّفظ وأصل التواضع إلى ما يسمّى بالاستعمال اللُّغويّ (ما يمكن أن يسمّى تجوزاً تداولية الخطاب، أي الانتقال تحليل الألفاظ إلى تحليل المراد من الخطاب)، مع العلم أن ابن جنّي ينصر مذهب أنّ اللُّغة وحيٌ من عند الله تعالى وليست تواضعاً واصطلاحاً من لدن البشر فيما بينهم إذ يقول: «**فقويَ في نفسي اعتقاد كونها توقيفا من الله سبحانه، وأنّها وحيٌ**»[10] وأنّه كان قد قرّر في بداية باب: **القول في أصل اللُّغة أإلهام أم اصطلاح** أنّ أكثر أهل النظر من المحققين أنّها تواضع واصطلاح[11].

وبناء على ما قّرره **ابن جنّي** تحت الباب السابق الذكر يمكن أن يُعترض عليه من هذا الباب فيُقال: لو أنّ **ابن جنّي** يقرّر أنّ اللُّغة توقيف، وهذا ما استقر عليه رأيه في المسألة تحقيقا وبحثا، أليس التوقيف يحتاج إلى توقيف مثله لتفسيره؟! فالصفات الإلهية توقيفية الثبوت، والمعنى كما جاء في الحديث الشريف: «أسألك بكلّ اسم هو لك سميّت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علّمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك»[12]، فالاسم والصفة توقيف في كلّ مراتبها التي ذُكِرت فيها:

1- ما سمّى الله به نفسه (هذا الأصل العام) الذي ينسحب على جميع المذكورات.
2- ما أنزله في القرآن (وهو توقيف، ومصدر أوّل)
3- ما ذكره الرسول ﷺ في الأحاديث الصحيحة الثابتة (وهي توقيف أيضا، لأنّ السنة من الوحي الذي علمه الله لرسول، كما في الآية الشريفة: ﴿**إن هو إلا وحي يوحى**﴾ [النجم: 04]
4- ما استأثر الله به في علم الغيب، ولم يعلمه أحد من خَلْقه.

فالصفات الإلهية مدار فهمها وتفسير معناها على توقيف يوضحها من القرآن أو السنة الصحيحة، وليس هذا مما يقال فيه من قبيل الاجتهاد أو الرأي، وقد قعّدوا لذلك قاعدة فقالوا: «**لا اجتهاد مع النّص**» فما دام ابن جنّي يقول بالتوقيف فإنّه يعتقد أنّه لا يجوز أن يعطي للفظة معنى معجميًّا اصطلاحيًّا، ما لم يملك في ذلك نصّاً يؤيد مقاله، وهذا الاعتراض قد يكون وجيها من جوانب:

1- أنّ **ابن جنّي** يعارض مسألة قرّرها و ذكر أغلبية أهل النظر بالقول بها.

2- أنّ ما ذهب إليه **ابن جنّي** في مسألة أصل اللُّغة مشعر بأنّ قوله تعصب لقول أشياخه لا تحقيق وبحث في المسألة.

3- أنّ **ابن جنّي** يريد الانتصار لمذهبه الاعتزالي من مدخل اللُّغة والمباحث المعجمية.

ومن أمثلة تفسيراتهم المعجمية الدلالية لهذه الصفات:

**2.1 صفة الجنب:** والتي ذكرت في الآية: ﴿**أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله**﴾ [الزمر: 56] قال ابن جنّي: «أي فيما بيني وبين الله إذا أَضَفِتُ تفريطي إلى أمره لي ونهيه إياي»[13]

والمُشكل في تفسير هذه الآية؛ هل تفسير **ابن جنّي** للصفة (الجنب) معجميا، والدّلالة التي أكسبها إيّاها ممّا تتحمَّله لغة العرب أم هو التّعصب المذهبي الذي فعل فعله في توجيه هذا اللّفظ ؟

يمكن الاستناد للجواب عن هذا الإشكال إلى تفسير بعض من وافق **ابن جنّي** في ذلك، فمثلا قال **الراغب الأصفهاني**: «أصل الجنب: الجارحة، وجمعه: جنوب، قال الله عزّ وجلّ: ﴿**فتكوى بها جباههم وجنوبهم**﴾[التوبة: 35] ... ثمّ يُستعار من الناحية التي تليها كعادتهم في استعارة سائر الجوارح ....قال تعالى: ﴿**على ما فرطت في جنب الله**﴾، أي: في أمره وحدِّه الذي حدَّه لنا»[14] فقد فسّر **الأصفهاني** (الجنب) الوارد في الآية بغير الجارحة، وإنّما ذكره هنا استعارة فقط، للاحتمال وجود الشَّبه بين الخالق والمخلوق من حيثُ الصفة، فيقع بذلك التمثيل أو ما يسمونه بالتجسيم والتّعضّي، وهو منتفٍ عندهم لغةً ومعجماً ودلالةَ، فلا يمكن أن يقع حقيقة.

قال **الأزهري**[15]: «﴿**على ما فرطت في جنب الله**﴾. أي: في قرب الله وجواره...وقال الزّجاج: معناه: على ما فرطت في الطريق الذي هو طريق الله الذي دعاني إليه وهو طريق توحيد الله والإقرار بنبوة رسول الله ﷺ »[16]

فيخلص أنّ **ابن جني** يوافق مذهب أصحاب المعاجم ممن يخالفه في المعتقد، وقد يعترض قائل هنا ويقول: لم الحكم على ابن جني بالاعتزال، ومذهبه غير ذلك وقد قرر سابقا أنّه يسير على قاعدة نفي الصفات الإلهية ؟ . جواب ذلك: ما دام التفسير المعجمي نفى إثبات جارحة (الجنب) في حقّ الله تعالى فلا يضرُّ **ابن جني** أن يقول بقولهم في هذا المبحث، والذي ذهب إليه أصحاب المعاجم في تفسير لفظ (الجنب) هو قول المحققين من المفسرين، منهم:

- **محمد بن جرير الطّبري** لمّا قال: «وقوله: ﴿**على ما فرطت في جنب الله**﴾ ، يقول: **على ما ضيّعت من العمل بما أمرني الله به**، وقصرت في الدنيا في طاعة الله»[17] وقد نسب القول بهذا إلى مجاهد والسّدي وهما من كبار تلامذة ابن عباس.

لذا لا يظهر هنا جليّا مذهب **ابن جني** في توجيه الصفات الإلهية معجميا، وإنّما ظهوره في الصفات التي يشترك فيها المخلوق مع الخالق في جزء المعنى، وتقوى دواعي المشابهة (لا الكيفية)؛ وذلك عندما يوضع اللفظ في الأصل للجارحة، ويضيق استعماله في سياقات لغوية غير الجارحة أو يضعف عن الحقيقة عند استعماله في السياقات المجازية أو الكنايات. وإن كان الاعتراض عليه وعلى غيره في التفسير المعجمي السابق وارد من جهة كون بعضهم فسّر الجنب بالذات الإلهية، ومن ذلك:

- قول **أبي عبيدة معمرٍ بن المُثنَّى**: «في جنب الله، وفي ذات الله واحد»[18] وقد اشتهر عنه موالاته لأهل السنة والجماعة[19]، وقد اعترض **الزّمخشري (وهو من المفسرين المعتزلة)** عمن يقول بهذا القول اعتراضا شديدا قائلا: «قيل:﴿**فرطت في جنب الله**﴾ على معنى: فرطت في ذات الله. فإن قلْتَ: فمرجع كلامك إلى أن ذكر الجنب كلا ذكر سوى ما يعطى من حسن الكناية وبلاغتها، فكأنَّه قيل: فرّطت في الله. فما معنى فرّطت في الله؟ قُلْتُ: **لا بدّ من تقدير مضاف محذوف، سواء ذكر الجنب أو لم يذكر: والمعنى: فرّطت في طاعة الله وعبادة الله**، وما أشبه ذلك. وفي حرف عبد الله وحفصة: في ذكر الله»[20] وقد حمل التزام أصول المذهب الكلامي وتطبيقِها **الزمخشريَّ** على نفي العضو عن الله تعالى، رغم احتمال تفسير لفظ (الجنب) بالعضو عند من يقول بقوله منتف غير وارد، وقد سبق بيانه، ونجد أنَّ **الفخر الرَّازي** قد ذهب مذهبا آخر في تفسير لفظ (الجنب) حيث قال: «**القائلون بإثبات الأعضاء لله تعالى استدلوا على إثبات الجنب بهذه الآية**، واعلم أن دلائلنا على نفي الأعضاء قد كثرت، فلا فائدة في الإعادة، ونقول بتقدير أن يكون المراد من هذا الجنب عضوا مخصوصا لله تعالى، فإنَّه يمتنع وقوع التَّفريط فيه، **فثبت أنَّه لا بد من المصير إلى التأويل وللمفسرين فيه عبارات**:
  - قال **ابن عباس**: يريد ضيعت من ثواب الله،
  - وقال **مقاتل**: ضيعت من ذكر الله،

- وقال **مجاهد**: في أمر الله،
- وقال **الحسن**: في طاعة الله،
- وقال **سعيد بن جبير**: في حق الله، واعلم أن الإكثار من هذه العبارات لا يفيد شرح الصدور وشفاء الغليل، **فنقول: الجنب سمي جنبا لأنّه جانب من جوانب ذلك الشيء والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه فلما حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازما للشيء وتابعا له، لا جرم حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة** قال الشاعر:

أما تتقين الله **جَنْبَ وامقٍ** له كبد حَرّا عليك تَقَطَّعُ»[21]

لأنَّ **التفسير المعجمي** للفظة الصفات عند **المعتزلة** ووضع **الدّلالة اللُّغويّة** لها راجع إلى مذهبهم الاعتقادي في نفيهم للصفات الأزلية عن الله سواءً الذاتية منها أم الخبرية. ونظراً لاستحكام هذا الأصل في نفوسهم يضطر كثير من قامات اللُّغة عند **المعتزلة** إلى استعمال طريقة تخفي المقصدية من إنكارهم للأسماء والصفات، ويظهرون الأمر في ثوب البحث اللُّغويّ، الذي لا يمتُّ إلى الاعتقاد بصلة، وذلك عند استعمالهم للتّأويل أو التقدير، وأحيانا يتركون تفسير بعض الكلمات التي تكشف عن معتقدهم، فيتغافلون عنها، متحجّجين بوضوحها أو شيوعها. ولكن إذا تعلّق الأمر بالمعتقد وجدناهم يتكلّفون العبارة، ويصطنعون المفاهيم، من أجل الانتصار لمذهبهم، وردّا لشبه غيرهم في هذه المباحث، لذا يمكن القول: إنّ تفسيرهم **(للجنب)** مقصود لوقوع احتمال تفسيرها بالعضو فاحترزوا احترازا شديدا في وضع **الدّلالة المعجمية** لها، مفنّدين كل معنى قد يعترض عنهم الطريق لعرض مذهبهم **الاعتزالي** عند تفسير لفظة ما.

ولو دُقِّق النظر في اعتراض **المعتزلة** على إثباب العضو لله تعالى (دون تكييف ولا تعطيل ولا تشبيه ولا تمثيل) نجد أنّ مردّ ذلك سيطرة النزعة العقلية عندهم في كلّ المباحث، فلكون لفظ **(الجنب)** في الأصل موضوع للجارحة، فاستلزم عقلا عند **المعتزلة** أن يكون ذلك العضو يشبه عضو الإنسان بعقد المماثلة اللُّغويّة أو البيانية (بمختلف الأركان) فاقتضى ذلك في مذهبهم تنزيه الذات عن ذلك فنفوا لغة أن يكون (الجنب) الوارد في الآية يقصد به العضو، ومن ذلك نفيهم (الجنب) عن الله تعالى، وإن كانت الحقيقة اللُّغويّة المعجمية لا تتحمل ذلك.

ولا يخفى مكانة **ابن جنّي** و**الزّمخشري** و**أئمة المعتزلة** عموما من اللُّغة، وقد كان رئيس مذهبهم واصل بن عطاء ومؤسسه أيقونةً لغويةً ظاهرة يعترف له بها القاصي والداني، وتروى له في ذلك قصص كثيرة أوردها أصحاب التراجم.

ومن أمثلة توجيه **المعتزلة** لدلالة الصفات الإلهية توجيها معجميا توجيههم لصفة الوجه:

**2.2 صفة الوجه:** لقد ناقش ابن جني صفة **(الوجه)** الواردة في قوله تعالى: ﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾ [البقرة: 115] وغيرها من الآيات التي فيها تنصيص على صفة (الوجه) صراحة كقوله تعالى: ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ [الرحمن: 27] حيثُ يرى ابن جني أن (الوجه) الوارد في الآيات إنما يراد به معنى: **الاتِّجاه**. واستدل لذلك بقول القائل:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه ربُّ العباد إليه **الوجه** والعمل[22]

وقد وجّه المعنى هنا لكون أنّ **(الوجه)** هنا المقصود به (الاتجاه) بتخريجات منها:

1- كون أنّ الوجه في الآية هو مصدر محذوف الزيادة، وتقدير الكلام: الاتّجاه إلى الله.
2- كون أنّ الوجه في الآية هو استعارة؛ فما دام أنّ الوجه هو أكرم شيء فجرت العادة والعرف عند العرب في استعماله للتكريم لا التّعضي والتجسيم.

وهذا الذي قال به **ابن جنّي** في توجيه دلالة لفظ **(الوجه)** الوارد في الآيات الكريمة هو استلزام عقلي محض، لسيطرة هذه النزعة العقلية في كلامهم ومذهبهم، وصار يؤول الكلام، مجريا إياه على المجاز اللُّغويّ، دون الأصل الذي ورد به الكلام من الكشف عن الحقيقة، فلو كان الكلام كما قال **ابن جنّي** من كون أنّ أكثره جار على المجاز لما بقي للحقيقة نصيب منه، وهناك قصة يستأنس بها في ردّ ما زعمه **ابن جنّي**، مفادها:

أنّ رجلا جاء أبا عمرو بن العلاء النحويّ البصري المشهور (أحد القرّاء السبعة)، فقال له: أريد أن تقرأ: ﴿**وكلم الله موسى تكليما**﴾[النساء: 164] بنصب اسم الله، ليكون موسى هو المتكلّم، فقال له أبو عمرو: هب أني قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿**ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربُّه**﴾[الأعراف: 143]؟! فبُهِت المعتزلي وانقطع عن الحجّة[23]. وقد أغفل **ابن جني** عند مناقشته لصفة الوجه ما ورد صريحا في إثبات هذه الصفة من الآيات، فيمكن أن نقول لابن جنّي: فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ [الرحمن: 27].

وقد انتهج اللُّغويّون من المعتزلة في هذا الباب مسلكين هما:

1- **النّفي**؛ أي ينفون الصّفة أصلا وإعمالا.

2- **التّأويل**؛ أي يجدون توجيها لغويا ودلالة لسانية توافق مذهبهم، وقاعدتهم في النفي.

وكلا هذين المسلكين لغوي/ معجمي/ لساني؛ إذا لم يجد المعتزلة من دليل يعضد ما يضعونه من دلالات، وما يوجهون به المعاني غير هذا، وهنا يفهم ما نصّ عليه ابن جنّي عند عقده بابا بقوله: **باب ما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدّينية**، وإن كان قد أجرى كلامه على مذهب المعتزلة الكلامي، ومن أعجب ما ورد عنهم تلك المناظرة التي وقعت بين بشر المريسي (رأس المعتزلة في عصره) (219هـ) وبين عبد العزيز الكناني المكي (من أهل السنة والجماعة) (240هـ) حول مسألة خلق القرآن بين يدي المأمون وما دار فيها من أدلة إنّما هو من فصاحة عبد العزيز وفهمه للدلالات اللفظية، وتوجيهاته الحسنة للألفاظ، وإكسابها المعاني وفق ما تتحمله لغة العرب، وقد كان عالما بمجاريها في كلامها، وسننها فيه، وإنّما أفحم المريسي لعيٍّ وحصر فيه، فلا يكاد يفهم إلاّ ما يتحمله عقله الضعيف، وكان كثيرا ما يقع في الخطأ والزلل، لجهل عنده بلغة العرب[24]، وقد صار تعلم اللُّغة العربية أمرا واجبا لحماية الاعتقاد من الانحراف والضلال والزيغ، وقد صار الوجوب إلى تعلمهما حكما نهائيا لمّا كانت الوسيلة الوحيدة لحفظ ذلك الاعتقاد مما قد يشوبه من أفكار منحرفة، وقواعد هدّامة.

ومن جملة المسالك التي انتهجها اللُّغويّون المعتزلة في توجيه معنى **(الوجه)** ما فعله مثلا الجوهري في **(معجم الصّحاح)** فعند إيراده للجذر اللُّغويّ **(وَجَهَ)** لم يذكر المراد به في الآيات القرآنية، وهذا شي غريب.

وقد يكون الاعتراض من هذا الباب وجيها إذ يقال: إنّ معجما مثلا **(الصّحاح)** لم يوضع لتفسير المفردات القرآنية، فهناك المعاجم المتخصصة التي اهتمّت بذلك؟

وجواب ذلك من وجوه عدّة أذكر منها:

- إنّ الجوهري في مقدّمة المعجم لم يجعل ذلك شرطا له حيثُ يتلافى ذكر معاني المادة اللُّغويّة الواردة في القرآن الكريم، ولم يفصح عن ذلك كشرط من شروط الوضع المعجمي.
- إنّ الجوهري قد فسّر بعض المواد اللُّغويّة في سياقاتها المختلفة، ومنها ذكر ما يكشف عن انتمائه العَقَدِي في ذلك، ومن ذلك:

مادة **(سوا)** حيثُ قال: «استوى، أي: استولى وظهر، وقال:

قد **استوى** بشرٌ على العراق  من غير سيف ودم مُهراق»[25]

ولم يذكر الجوهري الآية الواردة بهذا المعنى وهي: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه: 05]، في حين أنّه لمّا أورد المادة في سياقات لغوية مختلفة ذكر بعض الآيات، من ذلك مثلا الآية: «﴿**لو تسّوى بهم الأرض**﴾ [النساء: 42] أي **تستوي بهم**»[26]

فما الذي جعل الجوهري يستدل على معنى من المعاني اللُّغويّة للجذر بآية في حين لمّا كان الأمر متعلقا بصفة ورادة في حقّ المولى عزّوجل أحجم عن الاستدلال بذلك ؟! لذلك حُكم على الجوهري أنّه تكتم عن التّصريح بعقيدته في هذا الباب، لكنه أوقع من ذلك شيئا لأنّه لم يكن له أن يخفي جانبا كهذا في لغته. من لذلك:

مادة (عين) حيثُ قال تحتها: «أنت تحت عيني، في الإكرام والحفظ جميعا، قال الله تعالى: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾ [طه:39]»[27] والمعنى الموضوع للفظة (العين) هو معنى مجازي وارد، وقد يكون المعنى الحقيقي واردا بقوّة، وليأخذ لذلك مثال سهل: يقول شخص للآخر:

**(أنت على عيني)= حقيقة + مجاز**

- **حقيقة**= تفهم الحقيقة الواردة في اللّفظ بتخير الدّلالة والمعنى الذي يسهم السياق في طرحه، فاستعمال اللّفظ (على) الذي يدل على الاستعلاء في الأصل كما قرّر سيبويه في (الكتاب)[28]، وتبقى له معاني أخرى ذكرها ابن هشام في (مغني اللبيب)، أي: لكونك تحت نظري وإني أرقبك فيما تفعل، ومشاهدتي الحقيقة لك حال نموك، وتطورك.
- **المجاز**= أن تجري لفظ (العين) في غير ما وضع له بقرينة صارفة عن فهم المعنى الحقيقي له، وهنا يمكن طرح السؤال الآتي: أين هي القرينة الصارفة في الآية عن فهم المعنى الحقيقي للفظ (العين)؟

فيضطر المعتزلة في مقابل هذه النصوص إلى استعمال المخرج اللساني/المعجمي من أجل تبرير مذهبهم ومعتقدهم، فيبعدون عن الحقيقة اللُّغويّة من أجل النِّحلة الاعتقادية، وهنا يفهم جليّا قول ابن جني في الباب الذي عقده في (الخصائص): **باب ما يؤمنه علم العربيّة من الاعتقادات الدّينيّة**، ويمكن تقرير هذا التوضيح بمثال آخر: إنّ العرب وهم الفصحاء الذين انمازوا بهذه الضميمة المعجمية اللُّغويّة/ اللسانية عن غيرهم من الشّعوب، وقد صارت لهم معجزة خالدة فيما بعدُ مع نزول القرآن الكريم، **أدركوا سليقة** أنّ معنى كلمة **(الله)** من التّأله، أي: أَلَهَ يَأْلَهُ أُلُوْهَةً فهو إلهه؛ أي: معبود، وهذا ما أقره أصحاب المعاجم لاحقا واستدلوا لذلك بقول الراجز **رؤبة بن الحجّاج**:

لله درّ الغانيات المدّهِ سبّحنَّ واسترجعنَ من **تألّهي**

فكبُر في فهمهم اللُّغويّ المعجمي/ اللساني أن يكون المعبود واحدا، لما هو عليه واقعهم الاعتقادي التّعبدي، بدليل أنّهم اعترضوا قائلين كما جاء التّنصيص عليه في الآية الكريمة: ﴿أجعل الآلهة إلها واحدا إنَّ هذا لشيء عُجاب﴾ [ص:4] ووجه الاستشهاد هنا: ما الذي جعل العرب الفصحاء الذين أبهروا الأمم الأخرى بصناعتهم اللُّغويّة/ المعجمية، ومهاراتهم البيانية/ البلاغية يُنكرون المعنى المعجمي لكملة (الله) وهم أعلم الناس بمعناها ؟

جواب ذلك هو: سيطرة النزعة الوثنية الاعتقادية الجاهلية عليهم، معادلتها:

**الاعتقاد الوثني (تعدد الآلهة) > المعنى المعجمي/ اللساني (السَّليقي)**

ويقاس على ذلك كل لفظ حمل من الحقيقة الاعتقادية أو التعبّدية حُمُولةً ما، فقد عرفت العرب مثلا لفظ: **(الصّلاة)**، وتكلّمت به في كلامها، لكن بالنّظر إلى الكلمة في تطورها المعجمي التّاريخي، فقد اختلفت دلالتها بين الجاهلية والإسلام، ولو تعلّق الأمر بالجانب الدّلالي فقط لما حدث خلاف، ولكن لمّا تعلّق بالمعتقد أنكروها بمعناها ودلالتها التطوريّة التي فرضها عليها السياق التاريخي. فإذا تعلّق الأمر بالجانب الاعتقادي فإن المخالف دوما يسلك في ذلك مسلكا يؤمِّن به ذلك الجانب، ولايراعي للحقيقة المعجمية/ اللسانية جانبا، وهو إمَّا أن يكون:

أ- **رافضا لها وللنطق بها**؛ كما فعلت قريش وسائر العرب الذين لم يؤمنوا، عند رفضهم لكلمة تحمل دلالة معجمية ولغوية، وكانت منشأ الخلاف الواقع وهي كلمة: **لا إله إلا الله**

ب- **تأويلها**، كما فعلت المعتزلة مع ألفاظ الصفات، حيثُ أجروا كل الحقائق اللُّغويّة على المجاز، بداعي نفي التّعضي عن الذات الإلهية.

ومن أمثلة توجيه المعتزلة لدلالة اللّفظ انطلاقا من تثبيت الهوية الاعتقادية عن طريق اللُّغة توجيههم لـ:

**2.3 صفة العين:**

قد عُلِم في حقل اللُّغة أن لفظة (العين) دالة على الجارحة، وهي معلومة لا تحتاج إلى تعريف لكونها من الكليات التي لا تخفى معانيها اللُّغويّة اللسانية إذا تعلق الأمر بالإنسان، ولكن وقع للمعتزلة إشكال وهو تعلُّق هذه الصفة بالذات الإلهية، وخاصة ما ورد التنصيص عليه في القرآن الكريم من آيات كقوله تعالى: ﴿**واصنع الفلك بأعيننا**﴾ [هود: 37] وقوله: ﴿**فإنك بأعيننا**﴾ **[الطور: 48]** وقوله: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾ [طه: 39] حيث استشكل

المعتزلة وضع الدّلالة المناسبة للفظة (العين) الواردة في الآيات السابقة لكون الأمر قد يهدد فكرة اعتقادية عندهم إذا فُسّر بالحقيقة اللُّغويّة، وأُكسِب الدّلالة المعجمية المتعارف عليها، فكيف فسّر ابن جنّي هذه اللّفظة الواردة في الآيات السابقة ؟

لقد اضطر ابن جنّي إلى تأويل اللفظ، وتحميله الدّلالة المعجمية المناسبة لمعتقده، حيثُ اكتفى بذكر آية واحدة فقط محتملة للمعنيين، والدلالتين (**الحقيقة والمجازية**)، وهي: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾[طه:39] حيثُ قال ابن جنّي موضحا الدِّلالة التي تحملها لفظة (العين) في الآية قائلا: «أي: تكون مكنوفا برأفتي بك وكلاءتي لك، كما أنَّ من يشاهده النَّاظر له، والكافل به، أدنى إلى صلاح أموره وانتظام أحواله ممن يبعد عمن يدبره ويلي أمره قال المُوَلَّد:

**شهدوا وغبنا عنهم فتحكموا فينا وليس كغائب من يشهد**

**وهو باب واسع**.»[29] فلفظة العين في الآية معجميا ولسانيا عند ابن جنّي لا يمكن أن تدل على حقيقة الجارحة التي تحملها، بل المقصود بها: الرأفة والكلاءة والإحاطة، فغلب في البلاغة العربية استعمال لفظ (**العين**) للدلالة على الصفة اللازمة لها وهي (**المراقبة**)، ومن ذلك قول القائل: أرسلت العيون لتأتيني بالأخبار، ويقصد بذلك الجواسيس التي تتحسّس الأخبار وتأتي بها، فجرى عند العرب استعمال (**العين**) بهذا المعنى فجرت مجرى المثل في ذلك، ومنه قول القائل:

كما بعثنا الجيش جرّا ر وأرسلنا **العيونا**

فيستحيل أن يفهم هنا من (**العين**) حقيقتها من كونها تدل على الجارحة، بقرينة (أرسلنا) فهل يصح عقلا أن يرسل المرء عينه لتنظر له الأخبار، فاستحق اللّفظ هنا أن يُحَمَّل دلالة مجازية لوجود ما يصرف عن فهم المعنى الحقيقي، وهذا ما يسمّى بالمجاز المرسل الذي علاقته الجزئية مثلما ما ورد في قوله تعالى:﴿**يجعلون أصابعهم في ءاذانهم**﴾ **[البقرة: 19]**فلا يمكن للإنسان أن يجعل أصابعه داخل أذنه، وإنما عُلم طبعا وعقلا أن كتم الصوت يكون بالأنامل (أطراف الأصابع)، ويمكن أن يكون الاعتراض على ابن جني فيما حدّده من دلالة للفظ (العين) في الآية السابقة بالسؤال الآتي: ما هي القرينة التي صرفت المعنى من الحقيقي إلى المجازي ؟

جواب ذلك هي: القرنية العقلية، فيستحيل عقلا عند المعتزلة أن يكون لله عين، لأنّ ذلك يستلزم عقلا وصفه بالتّعضي، وعندها يُلْحق بالمخلُوقين في الوصف. لكن استعصى عليهم فهم

كون الألفاظ قد يتصف بها المتصف بدرجات متفاوتة، والأفضلية مطبقة في هذا، وتوضيح ذلك:

**الإنسان** له **عين**= لا يستلزم أن يتشابه كل إنسان مع غيره في العين لأنّ لها صفات كثيرة. فلها محاسن ومعايب وعوراض[30].

**الله** له **عين** = فإن ثبتت نسبة صفة **(العين)** لله فما الذي يمنع لغة أن يكون لتلك العين من الصفات ما يجعلها كاملة، غير مشابهة لعين المخلوقين؟! والقاعدة في ذلك: ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾ **[الشورى: 11]**

غير أنّ **ابن جني** فسّر **(العين)** الواردة في الآية أنّها مجاز، وقد برّر ذلك بأنّ تمام الإحاطة تقتضي المشاهدة، والمشاهدة تقتضي إثبات الجارحة فاحتال لذلك المعنى بمعنى يستساغ في مذهبه الكلامي، لأنّ قول القائل: **أنت على عيني**، يحتمل لغويا ومعجميا ودلاليا أمرين:

**الأوّل: الكناية**: أي أنت تحت مراقبتي وعنايتي، كأنّ يقول الأستاذ لتلميذه، أو الشيخ لمريده، أو الأب لابنه أنت تحت عيني؛ وقد يغيب المنظور والمشاهد بعين الحقيقة عن عين المُشَاهِد طرفة عين، أو وقتا طويلا، ولها دلالة الاهتمام والرعاية، وهي كناية عن ذلك، قال **معمر بن المثنى**: «﴿**ولتصنع على عيني**﴾ مجازه (أي معناه) ولتغذى ولتربّى على ما أريد وأحب، يقال: اتَّخذَه لي على عيني، أي: على ما أردت وهويت.»[31]، وقد أورد هذا المعنى **الجوهري (وهو من اللُّغويّين المعتزلة)** بعدما أقرّ أن (العين) موضوعة للجارحة: «**العين: حاسة الرؤية**، وهى مؤنَّثة، والجمع أعْيُنٌ وعُيونٌ وأعْيانٌ .... ويقال: أنت على عَيْني، **في الإكرام والحفظ جميعاً**. قال الله تعالى: «﴿**ولتصنع على عيني**﴾ »[32].

**الثاني: الحقيقة والمجاز**؛ إمّا أن تدل العين على حقيقة الرؤية المجردة، وتحمل الدَّلالة الأصلية لها، أي أن يقصد المتكلم حقيقة المراقبة بقوله: أنت على عيني، أو الاستعمال المجازي على ما سبق من ذكره من أنّ العرب استعملت **(العين)** للدلالة على التّجسس والإحاطة وما يقع في هذا المعنى.

فلو لم يكن للاعتقاد دور في توجيه المعاني المعجمية، ووضع الدلالة اللسانية للصفات الإلهية لما اكتفى **ابن جني** و**الجوهري** بذكرهما لآية محتملة، والإعراض عن باقي الآيات الواضحة في إثبات صفة **(العين)** فمن هنا يدخل اللَّبس في استدلالهما، ويقع الاعتراض على احتجاجهما.

وذلك لأنّ الآية الكريمة مثار الاستدلال عندهما هي محلّ خلاف في تفسير لفظة (العين) عند المفسّرين، وقد أشار ابن جرير الطّبري إلى الخلاف الواقع في تفسير هذه الآية حيثُ قال: «**اختلف أهل التأويل في تأويل قوله:** «﴿**ولتصنع على عيني** ﴾»[33] وملخّص أقوالهم:

**أ.** أن يكون في بيت الملك يتغذى، ويربى هناك، فتلك الصنعة[34].

**ب.** وقال آخرون: بل معنى ذلك: وأنت بعيني في أحوالك كلها.

وقد تحاشى اللُّغويّون المعتزلة ومن وافقهم من ذكر معنى كون **(العين)** في الآية يقصد بها الرؤية نفيا لإثبات هذه الصفة لله، وهو مسلك لغوي- لساني- معجمي دقيق، وقد عضدوا أقوالهم بما ورد من خلاف في الآية المستدل بها عندهم، قال **أبو منصور الماتريدي** مشيرا إلى الخلاف الواقع: « وقوله - عَزَّ وَجَلَّ -: «﴿**ولتصنع على عيني** ﴾... وقوله: (عَلَى عَيْنِي): **قَالَ بَعْضُهُمْ: لتُغَذَّى على حفظي**، يقال: عين اللَّه عليك: أي كن في حفظ اللَّه، وهو قول الحسن وقتادة.

**وقَالَ بَعْضُهُمْ: لتربي على عيني**، أي: على علمي، **والأوَّل أشبه**.»[35] فالصنعة عند اللُّغويّين المعتزلة ليست في إنكار الدّلالات أو وضع المعاني وإنّما في توجيهها لتخدم مذهبهم الكلامي، وتدعم اعتقاداتهم وأصولهم، حيثُ يصرفون كل معنى قد يزري بما يعتقدونه، ومن ذلك ما قاله **الزّمخشري** في تفسير هذه الآية: «**رُوِيَ** أنَّه (أي موسى ﷺ)كانت على وجهه مَسْحَةُ جمال، وفي عينيه ملاحة، لا يكاد يصير عنه من رآه. ﴿**ولتصنع على عيني** ﴾**: لتربى ويُحِسَنَ إليك وأنا مراعيك وراقبك، كما يراعى الرجل الشيء بعينيه إذا اعتنى به**»[36] فمهد بذكر ما اختُصَّ به موسى من ملاحة وجمال في كون أنّ العادة البشرية تتوق إلى النظر إلى الجمال ولا تنصرف عنه إذا رأته لما في ذلك من راحة للقلب، واطمئنان للنفس، وأنّها لا تريد الانصراف عنه، لينفذ إلى ما يريد من كون أنّ قوله: ﷻ**على عيني** ﷻ يُراد به المراقبة، والرعاية وليست حقيقة الرؤية البصرية، وهنا يكمن عملهم، حيثُ يحاول أن يخفي مذهبة الكلامي في تفسيره اللفظة وفق سياقات تناسبه، وتوجيه الدّلالة إلى ما يراد بكلام لطيف.

**ولابن تيمية (728هـ)** كلام دقيق وتحليل رائق حول مسألة التفاسير، وما ورد فيها من غلط من جهة وضع المعاني وتفسير الألفاظ، ومراعاة السياق الصحيح عند النظر في لغة القرآن حيثُ قال: «وأما النوع الثاني من مستندي الاختلاف وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين - حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان؛

**فإن التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفا لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين** مثل تفسير عبد الرزاق ووكيع وعبد بن حميد وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم. ومثل تفسير الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه وبقي بن مخلد وأبي بكر بن المنذر وسفيان بن عيينة وسنيد وابن جرير وابن أبي حاتم وأبي سعيد الأشج وأبي عبد الله بن ماجه. وابن مردويه —

أ. **إحداهما:** قوم **اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.**

ب. **و الثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به.**

- **فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.**
- **والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام.** ثم هؤلاء **كثيرا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللُّغة** كما يغلط في ذلك الذين قبلهم **كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن** كما يغلط في ذلك الآخرون وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

**والأولون صنفان:**

1- **تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به.**
2- **وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به.**

**وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلا فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول** وقد يكون حقا فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول. وهذا كما أنه وقع في تفسير القرآن فإنه وقع أيضا في تفسير الحديث فالذين أخطئوا في الدليل والمدلول - مثل طوائف من أهل البدع - اعتقدوا مذهبا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة كسلف الأمة وأئمتها **وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم.**

- تارة **يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها.**
- وتارة **يتأوَّلون ما يخالف مذهبهم بما يحرِّفون به الكلم عن مواضعه** ومن هؤلاء فرق الخوارج والروافض والجهمية **والمعتزلة** والقدرية والمرجئة وغيرهم. **وهذا كالمعتزلة مثلا فإنهم من أعظم الناس كلاما وجدالا وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم؛** مثل

تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم شيخ إبراهيم بن إسماعيل بن علية الذي كان يناظر الشافعي ومثل كتاب أبي علي الجبائي والتفسير الكبير للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني ولعلي بن عيسى الرماني **والكشّاف لأبي القاسم الزمخشري** فهؤلاء وأمثالهم اعتقدوا مذاهب المعتزلة»[37] فالمعتزلة ممن راعى معنى اللفظ دون النّظر إلى حقيقة الدّلالة التي يجب أن يحملها، فسلبوا اللّفظ معناه الذي يجب أن يتصف به انتصارا لمذهبهم، وقد كانوا أهل جدل وخصومة ومماحكة، وممن تأول معاني الألفاظ من أجل مذهبهم ولو كلّفهم ذلك الإتيان بتفسير غريب، أو تجاهل مشهور، أو نكران مستفيض، وردّ متواتر، بدليل أنّهم صنّفوا الكتب على أصول مذهبهم التي وضعوها، وأرادوا أن يعمموا هذا الاستعمال، لا على الحقائق اللُّغويّة، والعلمية، والأصول العلمية والمنهجية الواضحة.

**3- نتائج البحث؛**

وفي نهاية هذا البحث يمكن استخلاص النتائج الآتية:

- إنّ اللغويين المعتزلة يرون أنّ أكثر اللغة جار على المجاز، لذا لا يمكن فهم الدلالات اللغوية، ووضع المعاني للألفاظ إلاّ على هذا الأساس، وهذا خلاف ما عليه الكثير من أهل التحقيق من اللغويين.
- إنّ الأمن العَقَدي تربطه علاقة متينة بالأمن اللغوي، لذا عقد ابن جنّي بابا في ذلك وسمه: باب فيما يؤمنه على العربية من الاعتقادات الدّينية.
- إنّ اللغويين المعتزلة اعتمدوا في وضعهم لدلالات الصفات الإلهية وتحديد معانيها على أصول مذهبهم الكلامي، وقواعدهم العقدية، وقد أغفلوا تحكيم الصنعة الدّلالية المعجمية اللسانية.
- لقد تعصّب اللغويون المعتزلة لمذهبهم الكلامي ممّا جعلهم يحرفون الحقائق اللّغوية معتمدين على التأويل والمجاز اللغّوي، حيثُ عبثوا بالدّلالات والمعاني تبريرا لصحة معتقدهم.
- لقد تعسّف اللّغويون المعتزلة في تحديد الدّلالات والمعاني للصفات الإلهية، ممّا جعل من المسألة صراعا عقديا لا بحثا لغويا معجميا لسانيا.

## الهوامش:

[1] قال الشّهرستاني (ت 548هـ) عن المعتزلة: «واتّفقوا على أنَّ كلامه مُحْدَث مخلوق في محلٍّ، وهو حرف وصوت كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه. فإنَّ ما وجد في المحل عرض قد فني في الحال» (محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنِّحل، تع: كسر صالح العلي، دار المعرفة، ط1، بيروت، 1432هـ/2001م، ص74.)

[2] يُنظر: الجوهري، الصِّحاح تاج اللغة، مادة (سوى). ولا يُعلم قائل هذا البيت ولم ينسبه أحد، وقد عدّه بعضهم مكذوباً

[3] شمس الدّين محمد بن أحمد الذّهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشّار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، تونس، 2003م، ج3، ص749.

[4] يُنظَر: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تح: محمد النادي، دار السلام، ط1، القاهرة، 1431هـ/2010م، ص146-149.

[5] المصدر السابق، ص146. ويُنظَر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص75.

[6] أحمد بن محمد ابن خلِّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، ط1، بيروت، 1900/1994، ج3، ص246 .

[7] أبو الفتح ابن جنّي، تح: محمد علي النّجار، الخصائص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط4، مصر، دت، ج3، ص249.

[8] المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

[9] المصدر السابق نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

[10] ابن جني، الخصائص، ج3، ص250.

[11] المصدر السابق، ج1، ص41.

[12] البيهقي، الأسماء والصفات، ج1، ص28.

[13] ابن جني، الخصائص، ج3، ص250.

[14] الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص205.

[15] يُنظر: محمد الشيخ عليو، منهج اللُّغويّين في تقرير العقيدة إلى نهاية القرن الرابع هجري، دار المنهاج، ط2، الرياض، 1434هـ/2013م، ص396-402.

[16] الأزهري، تهذيب اللُّغة، ص660، مادة (**جنب**).

[17] محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1420هـ/2000م، ج21، ص314.

[18] معمر بن المثني التميمي، مجاز القرآن، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، دط، القاهرة، دت، ج2، ص190.

[19] يُنظر: محمد الشيخ عليو، منهج اللُّغويّين في تقرير العقيدة، ص806- 818.

[20] محمود بن عمرو الزمخشري، الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، دار الكتاب العربي، ط3، بيروت، 1407هـ/1987م، ج4، ص137-138.

[21] محمد بن عمر التيمي فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، دار إحياء التراث العربي، ط3، بيروت، 1420هـ/2000م، ج27، ص466.

[22] والبيت شاهد من شواهد كتاب سيبويه، يُنظَر: الكتاب، تح: محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، دط، القاهرة، دت، ج1، ص38. قال عبد القادر البغدادي: «قَالَ الأعلم: وَالْوَجْه هُنَا: الْقَصْد وَالْمرَاد وَهُوَ بِمَعْنى التَّوَجُّه أَي: إِلَيْهِ التَّوَجُّه فِي الدُّعَاء والطلب وَالْمَسْأَلَة وَالْعِبَادَة وَالْعَمَل لَهُ. يُرِيد: هُوَ الْمُسْتَحق للطاعة. هَذَا **الْبَيْت من أَبْيَات سِيبَوَيْهِ الْخمسين الَّتِي لَا يعرف قَائِلهَا**» (عبد القادر البغدادي، خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، تح: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي، ط4 مصر، 1417هـ/ 1998م، ج3، ص111)

[23] علي بن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تح: مجموعة من العلماء، المكتب الإسلامي، ط1، بيروت، 1427هـ/2006م، ص93.

[24] يُنظر: عبد العزيز بن يحي الكناني، الحيدة والاعتذار في الرّد على من قال بخلق القرآن، تح: علي محمد ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، ط2، المدينة المنورة، 1423هـ/ 2002م.

[25] إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط4، بيروت، 1407هـ/ 1987م، ج6، ص2385، مادة (سوا).

[26] المصدر السابق، الجزء نفسه، المادة نفسها.

[27] المصدر السابق نفسه، الجزء نفسه، ص2169-2171، مادة (عين).

[28] سيبويه، الكتاب، ج4، 230.

[29] ابن جني، الخصائص، ج3، ص249.

[30] أبو منصور الثعالبي، فقه اللُّغة وأسرار العربية، تح: حمدو طمّاس، دار المعرفة، ط3، بيروت، 1431هـ/2010م، ص142-144.

[31] مجاز القرآن، ج2، ص19.

[32] الجوهري، الصّحاح، ج6، 2169؛ 2171، مادة (عين).

[33] جامع البيان، ج18، ص303. ويُنظر: ج18، ص304-305.

[34] يُنظر: عبد الرزاق الصنعاني، تفسيره، تح: محمود عبده، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1419هـ/1990م، ج2، ص371 .

[35] محمد بن محمد أبو منصور الماتريدي، تفسيره (تأويلات أهل السنة)، تح: مجدي با سلوم، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1426هـ/2005م، ج7، ص280.

[36] الزمخشري، الكشاف، ج3، ص63.

[37] مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن القاسم، دط: 1416هـ/1995م، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ج13، ص355-357.