الجمهورية العربية السورية
جامعة دمشق
كلية الشريعة
الدراسات العليا
قسم العقائد والأديان

المقدِّمات الظَّنِّيَّة في الدَّلائل اللَّفْظيَّة

دراسة عَقَدِيَّة نقديَّة

رسالة مقدَّمة لنيل درجة الماجستير في العقائد والأديان

إعداد الطَّالب :

أنس أحمد مؤذِّن

إشراف الدُّكتور:

أحمد الزَّبيبي

الأستاذ المساعد في قسم العقائد والأديان

١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م


بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى والديَّ الكريمين، اللَّذَيْن دفعا عنِّي احتمال الجهل والكسل، وكرَّسا فيَّ يقين العلم والعمل...

إلى أساتذتي ومعلميَّ الأفاضل، الَّذِيْن يتعذَّر في وصفهم التَّصريح، فكلٌّ منهم مقدِّمة قطعية لأفق فسيح...

إلى زوجي الغالية، الَّتي كانت خير مثال على مفاهيم الثِّقة والحبِّ والعطاء، والنَّقد البنَّاء...

إلى إخوتي وأخواتي، الَّذين كانوا لي خير معين في العظائم، وتشهد لهم بذلك القرائن والضَّمائم...

إلى ابني أحمد، الَّذي تنطوي تمتماته العَذْبة على كثير من الدَّلالات، التي تفتح أبواباً من الاحتمالات...

شكر وثناء

إنَّ من لم يشكرِ النَّاس لم يشكرِ الله؛ ولهذا أعترف في هذه الكلمات بالفضل لأهله، وأتوجَّه بالشُّكر لمستحقِّه.

وإنَّ أوَّل من أُزجي له الثَّناء العاطر مشرفي **فضيلة الدُّكتور أحمد الزَّبيبي**، الذي عكف على تدريسي في قسم العقائد والأديان، أثناء المرحلة التَّمهيدية في الماجستير، فرأيت فيه نفس العالم المحقِّق، والمتكلِّم المدقِّق، ثمَّ زادني من فضله، حين أشار عليَّ بموضوع الرِّسالة، وأشرف على إنجازها، فلم يبخل عليَّ بفوائده وفرائده وعوائده، ولم يدَّخر جهداً في تقديم الإرشادات والتَّوجيهات والنَّصائح، ممَّا سمحت به قريحته الوقَّادة وطبيعته النَّقَّادة، والَّتي كان لها أكبرُ الأثر في تسديد البحث، وتصحيح أخطائه، وتقويم اعوجاجه.

كما أتوجَّه بالشُّكر الوافر إلى **بقيَّة أعضاء اللَّجنة المناقشة** الَّتي أعطت هذه الرِّسالة بعض وقتها، وتحمَّلت عناء تصويب غلطها، وهما: **فضيلة الدُّكتور محمَّد حسَّان عوض**، الَّذي حسَّن الرِّسالة بعلمه اليمِّ، وأدبه الجمِّ، ولا غرو، فهو أهل التَّحقيق، ومُسَلِّك الطَّريق، فعوَّضه الله عمَّا بذل الخير الجزيل. و**فضيلة الدُّكتور مدين محمَّد الهوَّاري**، الذي أعترف بأنَّي مدِين له بالفضل، حين درَّسني في جامعة حلب ثمَّ دمشق، فأشعرني بتواضعه أنَّه أخ أو زميل، مع أنَّه صاحب قدر جليل. فلا يسعني إلَّا أن أتقدَّم منهما بخالص التَّقدير والعرفان.

وأقدِّم جزيل الشُّكر –أيضاً– **لأعضاء الهيئة التَّدريسية في قسم العقائد والأديان**، الَّذين قاموا على رفع كفاءتي في منهج البحث العلمي في مجال علم الكلام، ولا أنسى أبداً ملاحظاتهم التي أفادوني بها أثناء المرحلة التَّمهيدية، والَّتي تجلَّت ثمارها في هذه الرِّسالة العِلْمية.

والشُّكر موصولٌ **لأعضاء الهيئة التَّدريسية عامَّة في كلِّية الشَّريعة في جامعة دمشق، والقائمين على أمر الكلِّية ومتابعة شؤونها**، فلهم عليَّ فضل لا يُنْسَى ونعمة لا تُوفَّى.

كما لا أنسى فضل **أساتذتي في كلِّية الشَّريعة في جامعة حلب**، الَّذين زرعوا فيَّ حبَّ العِلْم الشَّرعي، بسمتهم النَّبيل، وتواضعهم الجميل، وكذلك **أساتذتي في الثَّانوية الشَّرعية (الخسرويَّة)**، الَّذين عرَّفوني بأصول العِلْم الشَّرعي من بداية نشأتي، فلهم منِّي كلُّ الشُّكر والامتنان.

كما أقدِّم شكري إلى كلِّ **من أعانني في إنجاز هذه الرِّسالة وإتمامها**، ولو بشطر كلمة أو شحذ هِمَّة! فأسأل الله أن يجزيه عنِّي خير الجزاء وأفضله وأكمله.

والحمد لله ربِّ العالمين

المقدِّمة:

وفيها

تعريف

بموضوع البحث

مُقَدِّمَة

الحمدُ لله الذي أبانَ عن ذاتِه بدلائل الوجود، فكان وَحْدَه المعبودَ، والصَّلاةُ والسَّلامُ على من دَمَغَ الضَّالِّين بالمنطق والحُجَّة، وتركنا على أبيض مَحَجَّةٍ، سيِّدنا محمَّد، وعلى آله الأطهار، وصحبه الأبرار، وعلى سَلف الأُمَّة الَّذين أحكموا أصول العقائد، وعلى خلفهم الَّذين جلَّوها بواضح الدَّليل ولائح الشَّواهد، حمداً وصلاة وسلاماً ينقلنا من الشَّكِ والرَّيبِ إلى حقِّ اليقينِ ووَحْدةِ الشُّهودِ.

وبعد:

فإنَّ أساسَ العلوم الدِّينية علمُ أصول الدِّين، الذي ينشد به طالبُه إصابة عين اليقين، ويتمرَّس فيه على إيراد الحُجَج والدَّلائل؛ لإحقاق الحقِّ وإزهاق الباطل، وإذا كانت الأمور تكتسب صدقيَّتها من الدَّليل، فلا غرو أن تستمدَّ العقائد مشروعيتها من هذا القبيل، فقد أُنِيطَتْ بالحُجَّة عقودُ الإيمان، وعُلِّقَتْ بالبرهان أحكامُ الإيقان؛ حتَّى يكون المؤمن في معتقداتِه على بصيرة، لا يخالطه فيها شكٌّ ولا حيرة.

ولم تكن مواقفُ المسلمين الأوائل معقَّدةً تُجاه الاستدلال على قضايا العقيدة، فكان بوسعهم أن يلقوا النَّظر في الآيةِ القرآنية التي عاصروا نزولها، أو الحديثِ النبويِّ الذي سمعوه؛ ليعرفوا الأصل أو الحكم الشرعيَّ في تلك المسائل، بعد استجماع عناصر الفهم؛ سيَّما وأنهم عربٌ أقحاح، يتعاملون مع نصٍّ عربيٍّ مبين، مستنديـن –أيضاً– إلى الطُّرق البرهانية والاستدلالات العقلية التي حضَّ الكتاب والسُّنة على استعمالها.

ومع مرور الزَّمن، لم يعد هيِّناً التعاملُ مع الدَّليل النَّقلي؛ لعوامل عدَّة أثَّرت في طريق ثبوته ودلالته معاً؛ مثل فشوِّ اللَّحن في اللُّغة، ودخول العُجمة، وظهور وُضَّاع الحديث، واختلاط المسلمين بغيرهم من الأمم والدِّيانات، وبروز مؤثِّرات فكرية ناتجة عن إحياء عناصرَ قديمةٍ للحضارات الغابرة، وغير ذلك من الأمور التي دعَت العلماء إلى وضع ضوابطَ وقواعدَ يُعرض عليها الدَّليل، وتجري على طريق الثُّبوت والدَّلالة؛ ليتمَّ –عندئذ– التَّأكُّد من سلامة الاستدلال، وإفادته المطلوب.

وقد تضافرت مقدِّماتُ العقول ودلائلُ النُّقول للحِجَاج عن العقائد الإيمانية بالأدلَّة اليقينية، فكان النَّقل أحدَ دعامتَيْن قام عليهما عِلْم الكلام؛ إلَّا أنَّ الدَّليل النَّقلي قد يعرض للمستدلِّ به طرقٌ في الاستدلال، ومسالكُ في الاحتمال، تنشأ عن اتِّساع معاني الألفاظ، وتعدُّد وجوه دلالاتها، فيحتاج المتكلِّم –والحالَ هذه– إلى دفع المقدِّمات الظَّنِّية عن الأدلَّة اللَّفظية؛ حتَّى يصل إلى العِلْم اليقيني والدَّليل القطعي على القضايا محلِّ الاستدلال.

ومن المعلوم أنَّ أصولَ الدِّين تُبنى على دلائلَ قطعية، مفيدةٍ العِلْمَ اليقينيَّ[1]. وإذا كان الدَّليل الشَّرعيُّ في مسائل العقيدة خبراً لفظياً منقولاً، فبحكم طبيعة اللُّغة تكون دلالةُ بعض الألفاظ على معانيها دلالةً قطعيةً، ودلالةُ البعض الآخر دلالةً ظنِّيةً محتملةً أكثر من معنى؛ لكن فُهِم من كتابات بعض المتكلِّمين توسيعُ نطاق الظَّنِّية؛ ليتمَّ الحكم على الدَّليل النَّقلي –في حدِّ ذاته– بعدم إفادة اليقين؛ لاقترانه **بمقدِّمات ظنِّية عشرة**؛ حيث يبقى الدَّليل العقلي وحده –حسب هذا الفهم– هو الحاكم الفعلي في أصول الدِّين، ما دامتِ المظنونات النَّقلية غير مجدية في إثبات الأصول.

وإذا كانت (فكرة الدَّور)[2] في منهج البرهنة الكلامي قد حدَّدت مجال الاستدلال **بالدَّليل النَّقلي** في إطار ضيِّق من العقائد، فإنَّ (فكرة ظنِّيَّة دلالته) –على إطلاقها– ربما قضت عليه تماماً؛ حيث أثارت احتمالاتٍ عدَّةً في مضمون الدَّليل، وأوردت عليه مسالكَ ظنِّيةً في صيغته وتركيبه؛ وبذلك أسقطت الاستدلالَ به ما لم تنقطع وتندفع عنه جهاتُ الاحتمال.

وسيعرض الباحث فيما يأتي تصوُّراً عامَّاً عن البحث:

أوَّلاً: دافع البحث ومشكلته:

لعلَّ موضوع ظنِّية الدَّلالة اللَّفظية والمقدِّمات الظَّنِّية التي تحتملها هو من أجلِّ الموضوعات التي تُصْرَف في درايتها نفائسُ الأوقات، وتُبْذَل لجلائها محاسن المَلَكَات. وإنَّ ممَّا امتنَّ الله به عليَّ أثناء بحثي عن عنوان أقدِّمه بين يدَيْ قسم العقائد والأديان؛ لتحضير رسالة الماجستير، أن أشار عليَّ رئيس القسم آنذاك فضيلة الدُّكتور أحمد الزَّبيبي –حفظه الله– بالخوض في موضوع المقدِّمات الظَّنِّية الواردةِ على الدَّلالة اللَّفظية للدَّليل النَّقليِّ، ودراستها دراسةً نقديةً من حيث أثرُها في الاستدلال على العقائد، محسناً ظنَّه بي أنِّي أهلٌ لسبر أغواره، وكشف أسراره، وأرجو من الله أن أكون عند حسن ظنِّه.

ولقد أمعنتُ النَّظر في هذا الموضوع، وبحثتُ في جوانبه ومراميه، فوجدتُه جديراً بالعناية والدِّراسة؛ بل ويتطلَّب جهداً كبيراً للوقوف عليه، فصارت تتوارد على ذهني عدد من التَّساؤلات، وتنقدح فيه كثير من المشكلات، عن موقع الأدلَّة اللَّفظية من حيث القطعُ والظنُّ، وما الاحتمالات التي تخرم قطعيةَ الدَّليل اللَّفظي؟ وهل يسقط الاستدلال به لمجرَّد جواز الاحتمال الذِّهني فيه؟ أم إنَّ الأصل

---

[1] سيأتي الكلام على أهمية اليقين ومدى حُجِّية الظَّنِّ في العقيدة في ص ١٢٨ من هذا البحث.

[2] وهي فكرة سادت في الوسط الكلامي، ترجع أصولها إلى المعتزلة، ثمَّ ما لبثت أن تسرَّبت إلى أكثر المدارس الكلامية الأخرى، وتقوم على أنَّ العقل أصلٌ للشَّرع؛ إذ به عرفت صحَّة الشَّرع؛ ومن ثمَّ فلا يصحُّ الاستدلال بدليل سمعي على أيَّة مسألة من المسائل الكلامية المتعلِّقة بوجود الله تعالى وصفاته، وكلِّ ما تتوقَّف عليه صحَّة النُّبوَّة، وإلَّا صار الأصلُ فرعاً، وذلك دورٌ باطل ومتناقض. والنَّتيجة اللَّازمة لذلك ألَّا يقبلَ الدَّليل السَّمعي في أمهات مسائل (العدل والتَّوحيد)، وأن يقتصر مجاله على (السَّمعيات) التي لا مجال للعقل فيها، وعلى المسائل التي لا يتوقَّف عليها ثبوت صحَّة النُّبوَّة. وقد حفلت الكتب الكلامية بذكر مسوِّغات هذه الفكرة. انظر: حسن محمود الشَّافعي (دكتور): المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية (كراتشي–باكستان)، ط٢، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م، ١٤٠–١٤١.

استعمال الدَّليل المتحقِّق ما لم يظهر معارضه النَّاشئ عن دليل؟ وإذا سلَّمنا –جدلاً– بظنِّية الدَّليل اللَّفظي، فهل يمكن للقرائن المنضمَّة إليه أن تفيدَه القطع؟ وهل يشترط أن تكون يقينيةً أم لا؟ وهل هي محصورةٌ بطرق معينة؟ أم إنَّها كثيرةٌ متعدِّدة؟ وما الذي يقدَّم عند تعارض مسالك الاحتمالات والظُّنون؟ وهل كان الفخر الرَّازي أوَّل من جمع المقدِّمات الظَّنِّية؟ أو أوَّل من قال بفكرة ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، أم سبقه في ذلك متكلِّمون؟ وهل هناك أصول وضوابط ناظمة لاستعمال المقدِّمات الظَّنِّية في مسائل الاعتقاد؟ وهل ثمَّة قواعد دافعة لمسالك الاحتمالات الظَّنِّية؟ وهل يمكن أن يدخل الاحتمال أو تستعمل المقدِّمات الظَّنِّية في نصوص أصول الدِّين وقضايا الاعتقاد مع أنَّ كثيراً منها أخبار محكمة؟ وما التَّطبيقات العَقَدية والنَّماذج الكلامية التي يمكن أن تُقَدَّم كمثال على ذلك كلِّه؟ ... إلى غير ذلك من أسئلة ومشكلات.

فشمَّرت عن ساعد الجِدِّ، لأصل إلى أجوبة عن هذه التَّساؤلات، وحلٍّ لتلك الإشكالات، وطلبْتُ من الله تعالى أن يسعدني بالإعانة على الإبانة، واستوهبْتُه رشداً إلى الصَّواب، وقصداً إلى السَّداد، وعصمة من الزَّيغ، وإيثاراً للحكمة، وبعداً عن العيِّ والحصر، والعجب والبطر.

ثانياً: أهداف البحث:

إنَّ من أبرز الأهداف الرَّئيسة التي يسعى البحث إلى تحقيقها:

١– بيان السِّياق التَّاريخي الذي نشأت فيه فكرة ظنِّية الدَّلالة اللَّفظية، واستقراء جهود المتكلِّمين الذين سبقوا الفخر الرَّازي في محاولة جمع المقدِّمات الظَّنِّية والتَّأصيل لها.

٢– الكشف عن نسبة القول بفكرة ظنِّية الدَّلالة اللَّفظية إلى المذاهب الكلامية الرَّئيسة (المعتزلة والأشعرية والماتريدية)، ومدى صحَّة هذه النِّسبة.

٣– تفصيل القول في المقدِّمات الظَّنِّية الوجودية –أي الَّتي تتوقَّف إفادة الدَّليل اللَّفظي اليقينَ على وجودها–، من خلال إلقاء نظرة في نقل اللُّغات، ومدى وثاقة هذا النَّقل، ما يبعث الطَّمأنينة إلى صحَّة المخاطبات، وفهم الدَّلالات.

٤– التَّعريف بالمقدِّمات الظَّنِّية اللُّغوية العَدَمِية –أي الَّتي تتوقَّف إفادة الدَّليل اللَّفظي اليقينَ على عدمها–، وبيان مدى أثرها في الاستدلال على أصول الدِّين، مع ذكر بعض التَّطبيقات العَقَدية على ذلك.

٥– التَّعريف بالمقدِّمات الظَّنِّية العَدَمِية الَّتي ترجع إلى احتمال انتقال المعاني من المعنى اللُّغوي المتبادر إلى معنى آخر مقصود، وبيان أثرها في الاستدلال على أصول الدِّين، مع ذكر بعض التَّطبيقات العَقَدية على ذلك.

٦– نقد المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، وذكر الأصول النَّاظمة التي تحكم استعمال هذه المقدِّمات في عملية الاستدلال، والقواعد الدَّافعة هذه المقدِّمات، مع ملاحظة تطبيقاتها في أصول الدِّين.

ثالثاً: أهميَّة البحث:

ترجع أهمية البحث إلى الأمور الرَّئيسة الآتية:

١- إنَّ مسوِّغ البحث هو عدم إفادة الدَّليل الظَّنِّي في تقرير مباحث أصول الدِّين، وابتناؤها على الأدلَّة اليقينية والدَّلائل القطعية، وإنَّ أيَّ خرم في قطعية الدَّلالة يفضي إلى استبعاد الدَّليل اللَّفظي من حيِّز الاستدلال؛ وفي هذا تكمن أهمية الدِّراسة من حيث دفعُ أوجه الظَّنِّ عن الاستدلال في العقيدة.

٢- إنَّ القول بظنِّية الدَّلالة على إطلاقه في الدَّليل اللَّفظي ينسف الشَّريعة من أساسها؛ لأنَّ معظم الأدلَّة الشَّرعية هي ألفاظ منقولة، كما إنَّه يُبطل فائدةَ الخطاب الشَّرعي؛ بل التَّخاطب بشكل عامٍّ؛ ومن هنا تأتي أهمية النَّظرة النَّقدية في ذلك.

٣- لعلَّ في دراسة المقدِّمات الظَّنِّية وبيان أثرها في الأدلَّة اللَّفظية صيانةً للشَّريعة من الاحتمالات والتَّمحُّلات التي قد تذهب ببعض الأدلَّة المعتبرة، كالتَّواتر مثلاً، والتي يُعتمد عليها في الاستدلال على أصول العقائد.

٤- لا بدَّ من التَّفريق بين ورود الاحتمالات الظَّنِّية على الدَّليل اللَّفظي في التَّصوُّر الذِّهني، وبين تحقُّق وجود هذه الاحتمالات في دليلٍ لفظيٍّ ما؛ وهذا يدفع إلى الاستفهام عن مدى صحَّة أيٍّ من الحُكْمَيْن: هل الظَّنُّ هو الأصل في الدَّليل النَّقلي إذا خلا عن القرائن؛ لمجرَّد احتمال تطرُّقه إلى اللَّفظ؟ أم الأصل هو القطع ما لم يتحقَّق وجود الاحتمال فعلاً؟

٥- إنَّ أثرَ المقدِّمات الظَّنِّية على الاستدلال في العقيدة بالغُ الأهمية، فإذا أثَّرت في الدَّلائل اللَّفظية على عقيدةٍ غيبيةٍ -مثلاً- أضحت تلك العقيدة ظنِّيةً، ولا يكفر منكرها، بينما حين يتمُّ دفع مسالك الظُّنون والاحتمالات تصبح العقيدة قطعيةً، يكفر جاحدها. فالتَّكفير بمجرَّد الخلاف في تفسير نصوصٍ ظنَّ صاحبها بالنَّظر لما حصل له من فهم ووقع عنده من عِلْم أنَّها أصحبت بذلك قطعية الدَّلالة، ومردُّ ذلك إلى جهله في تمييز مواقع العلوم من مجال الظُّنون، وأنَّ الدَّليل متى تطرَّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

٦- إنَّ بعضَ المقدِّمات الظَّنِّية غيرُ مسلَّمة في أصول الدِّين خاصَّة، كمقدِّمة النَّسخ؛ إذ لا يمكن أن يرد على الأخبار المحكمة. وهذا يقتضي البحث في مدى صحَّة ورود كلٍّ منها على أدلَّة الاعتقاد، وأثرها في قطعية الدَّلالة.

رابعاً: الدِّراسات العلمية السَّابقة:

بعد محاولة الباحث الوقوف على الدِّراسات والبحوث العلمية المتعلِّقة بفكرة ظنِّية الدَّلالة، والمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، وتطبيقاتها العَقَدية، ومن خلال اطِّلاعه القاصر عمَّا كُتِب في هذا المضمار، لم يعثر على دراسة علمية شاملة ذات أثر؛ بل كلُّ ما سُطِر فيها يحتاج إلى نظر.

فأمَّا **الدِّراسات العلمية** التي وجدها الباحث عن الاحتمال الدَّلالي وظنِّية الدَّلائل اللَّفظية؛ لكن في مجال فروع الدِّين، لا أصوله، فهي:

- "**الاحتمالات المرجوحة**" لشهاب الدِّين القَرَافي المالكي (٦٨٤هـ)[١]، وهي الاحتمالات العشرة المخلَّة بالفهم المذكورة في كتاب المحصول في عِلْم الأصول للإمام فخر الدِّين الرَّازي (٦٠٦هـ).

وقد عرَّف القَرَافي –في هذه الرِّسالة الوجيزة– بالاحتمالات العشرة (المقدِّمات الظَّنِّية)، وحقَّق القول في حصر هذه المحتملات، وهذا ما يمكن الإفادة منه في التَّعريف بمصطلحات البحث.

كما ذكر القَرَافي أمثلة فقهية لتعارض الاحتمالات العشرة المخلَّة بالفهم، وهذا خارج عن موضوع البحث.

- "**طريان الاحتمال على الدَّليل وأثره في الفروع الفقهية– دراسة نظرية تطبيقية**" للباحث مالك براح[٢].

وهي دراسة أصولية فقهية جيِّدة مستوعبة؛ حيث تناول الباحث –بعد دراسة المفاهيم– طرق الاحتمال وأسبابه، وأقسامه بحسب البعد أو القرب، وبحسب الأثر في اللَّفظ أو المعنى، وبحسب وروده على الدَّليل، ومجالات تطرُّق الاحتمال إلى الدَّليل النَّقلي أو العقلي ومسوِّغاته، وطرق دفعه، والضَّوابط الأساسية أو الفرعية للعمل بالدَّليل المحتمل. كما درس أثر الاحتمال في الدَّليل على الفروع الفقهية في العبادات والمعاملات من خلال بعض النَّماذج التَّطبيقية. ويمكن الإفادة من هذه الدِّراسة فيما ذكره الباحث من تقسيم الاحتمال باعتبار ما يرد على الدَّليل من مقدِّمات وجودية وعدمية؛ إلَّا أنَّه تحدَّث عنها باختصار شديد، أضف إلى ذلك أنَّ حديثه كان من جهة الفروع الفقهية، لا الأصول الاعتقادية، وهذا خارج عن موضوع البحث.

- "**تعارض دلالات الألفاظ والتَّرجيح بينها– دراسة أصولية تطبيقية مقارِنة**" للدُّكتور عبد العزيز بن محمَّد العُويِّد[٣].

وقد عرَّف المؤلِّف بمصطلحات البحث، وتناول التَّعارض بين الألفاظ باعتبار العموم والخصوص، وباعتبار الإطلاق والتَّقييد، وباعتبار طرق دلالتها على الأحكام، وباعتبار

---

[١] وقد طبع بتحقيق: محمَّد حامد محمَّد، د/ط.ت، وذلك عن أصل مخطوط في مكتبة الأزهر، محفوظ برقم (٥٠٤٤٧/أصول)، وتقع في ٢٢ صفحة.

[٢] وقد نال بها الباحث درجة الماجستير في تخصُّص (الفقه وأصوله) في كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية في جامعة الحاج لخضر في الجمهورية الجزائرية الدِّيمقراطية الشَّعبية، لعام ١٤٢٥–١٤٢٦هـ/٢٠٠٤–٢٠٠٥م.

[٣] وقد طبعت ضمن سلسلة منشورات دار المنهاج (المملكة العربية السُّعودية– الرِّياض)، ط١، ١٤٣١هـ. وأصل الكتاب أطروحة علمية لنيل درجة الدُّكتوراه في أصول الفقه من كلية الشَّريعة بجامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلامية، وبإشراف فضيلة الأستاذ الدُّكتور عبد العزيز بن عبد الرَّحمن الرَّبيعة.

وضوح الدَّلالة، وباعتبار الاستعمال، وباعتبار الأحوال. وفي هذا الاعتبار الأخير، أورد عدداً من المقدِّمات الظَّنِّية المتعارضة، وطرق التَّرجيح بينها.

ويمكن الإفادة من هذا البحث في طرق تعارض المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية باعتبار أحوالها، وذلك من حيث تأصيله للقواعد النَّاظمة للتَّرجيح بين هذه المقدِّمات؛ لكنه لا يساعد في الأمثلة التَّطبيقية عليها؛ لأنَّها اقتصرت على الفقهيات.

وأمَّا ما وجده الباحث من **البحوث العلمية** التي تطرَّقت إلى الموضوع، فهي:

- "**الاحتمالات العشرة المؤثِّرة على قطعية دلالة الألفاظ**" للدُّكتور صالح محمَّد صالح محمَّد النَّعيمي[1].

وقد تناول فيه المؤلِّف تعريف الدَّلالة واللَّفظ لغة واصطلاحاً، وتحدَّث عن الاستدلال بالدَّلالة اللَّفظية من حيث إفادته القطع أو الظَّنَّ، ثمَّ سرد المقدِّمات الظَّنِّية العشرة كما أوردها الإمام فخر الدِّين الرَّازي في كتبه، ثمَّ ساق بعض ردود علماء الأصول على هذه المقدِّمات.

وممَّا يلاحظ على البحث أنَّه –على وَجازته– محشي بالنُّقول، وقلَّة التَّطبيقات والأمثلة، واقتصاره في نقد المقدِّمات الظَّنِّية على سرد الأقوال، سيَّما نقلُ ما قاله شهاب الدِّين القَرَافي (٦٨٤هـ) وأبو إسحاق الشَّاطبي (٧٩٠هـ) في هذا المضمار. وهذا ما يجعل فرصة الإفادة منه في البحث قليلة جدَّاً.

- "**ظنيَّةُ الدَّلائلِ اللَّفظيَّةِ بين الإمامِ الرَّازي وشيخِ الإسلامِ ابنِ تيميةَ –رحمهما الله– وأثرُها في الانحرافِ الاستدلاليِّ المعاصرِ**" للدُّكتور عبد العزيز بن محمَّد بن إبراهيم العُويّد[2].

وهو بحث موجز، تناول فيه المؤلِّف تعريف الظنِّ واليقين والفرق بينهما، وتعريف الدَّلائل اللَّفظية، وذكَرَ ترجمة قصيرة للرَّازيِّ وابن تيمية. ثمَّ عرَّف صورة المسألة، والقول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية تاريخياً، والخلاف فيها. وعقَبَ ذلك بيانُ قول الرَّازي ومآلاته، وقولِ ابن تيمية ومصدريَّتِه، وأوجهِ إبطاله ظنِّيةَ الدَّلالة اللَّفظية، ومآلات قولِه. وأوضح في النِّهاية أثر القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية في الانحراف الاستدلاليِّ المعاصر.

والملاحظُ أنَّ المؤلِّفَ بحث في القول بظنيَّة الدَّلائل اللَّفظيَّة، ولم يبحث في تطبيقاته الفقهيَّة أو العَقَدِيَّة، كما أنَّه حصر البحث في الرَّازي وابن تيمية، مع انحياز شبه تامٍّ للأخير؛ ولذلك كانت النَّتائج التي قرَّرها في بحثه لا تنمُّ عن دراسة معمَّقة لكتب الرَّازي. ويمكن الإفادة من هذا البحث في عرض الخلاف في القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية.

---

[1] وقد طبع هذا البحث في مجلَّة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية (العراق– الرَّمادي)، ط١، ١٤٣١هـ–٢٠١٠م.

[2] من منشورات جامعة القصيم (المملكة العربية السُّعودية)، د/ط.ت.

وهكذا يمكن القول: إنَّ هذا الموضوع قد تمَّ بحثه وتناوله من ناحية **الفقه وأصوله**، بيد أنَّ جانب **العقائد وعِلْم الكلام** –في حدود ما اطَّلعت عليه– بقي خالياً من دراسة جامعة شاملة للمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّليل اللَّفظي، على أنَّه لا تخلو بعضُ هذه المقدِّمات من دراسات مفردة، ربما تتعلَّق ببعض جوانب البحث، مثل:

- "**دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلقة بمسائل الاعتقاد– دراسة لما في الصحيحين**" للباحث عيسى محسن عيسى النّعمي[1]: حيث تناول الباحث مفهوم المعارض العقلي، ومناقضته النُّصوص الشَّرعية، وتقويض النَّظرة العنادية بين العقل وظواهر النُّصوص الشَّرعيَّة، وإقامة النَّظرة الشُّمولية السَّلفية للعلاقة بينهما. ثمَّ تحدَّث عن دفع دعوى المعارض العقلي عن الأحاديث المتعلِّقة بالتَّوحيد والإيمان، وبالنُّبوَّة، وبالغيبيات، وبالقَدَر.

  والملاحظ جليَّاً أنَّ الباحث قصر دراسته على احتمال المعارض العقلي في الحديث النَّبوي الشَّريف من الدَّليل السَّمعي، دون القرآن الكريم. وعليه يمكن إفادة البحث منه في تأصيل مقدِّمة المعارضة –العقلية خاصَّة–، وعرض بعض الأمثلة العَقَدية في الحديث الشَّريف.

كما توجد بعضُ الدِّراسات، التي مرَّت على هذا الموضوع بشكل مجمل، ضمن دراستها لحُجِّيَّة الدَّليل النَّقلي، ومنها:

- "**حُجِّية الدَّليل النَّقلي بين المعتزلة والأشاعرة**" للباحث أحمد قوشتي عبد الرَّحيم[2]: حيث تناول الموضوع في أحد المباحث، تحت عنوان (الدَّليل النَّقلي بين القطعية والظَّنِّية)، وعرَّف بالظَّنِّ واليقين، ومدى حُجِّيَّة الدَّليل الظَّنِّي في مجال التَّعبُّد والاعتقاد، وهذا ما تمكن إفادة البحث منه. كما درس الباحث قول المعتزلة والأشاعرة في ظنِّية الدَّليل النَّقلي؛ دون أن يتطرَّق إلى المقدِّمات الظَّنِّية بالتَّفصيل والتَّمثيل، سوى ما ذكره من مبحث (إمكانية تعارض النَّقل والعقل)، والذي قد يفيد في المقدِّمة الظَّنِّية [احتمال المعارض العقلي]؛ كما إنَّه لم يورد الطُّرق التي يمكن أن تدفع الظَّنَّ عن الدَّلالة اللَّفظية.

وهذا –في الحقيقة– دعاني إلى محاولة دراسة المقدِّمات الظَّنِّية وأثرها في الدَّليل اللَّفظي من حيث دلالتُه المحتملة القطعَ أو الظَّنَّ، لا من حيث ثبوتُه، كما سيكون البحث بدراسة أثر المقدِّمات الظَّنِّية في العقائد وأصول الدِّين، دون النَّظر في الجانب الفقهي والفرعيات.

---

[1] وقد نال بها الباحث درجة الماجستير في جامعة أمِّ القرى، بإشراف الدُّكتور عبد الله محمَّد القرني.

[2] وقد نال بها الباحث درجة الماجستير في كلية دار العلوم–جامعة القاهرة/ قسم الفلسفة الإسلامية، بإشراف أ.د. محمَّد عبد الله الشَّرقاوي، عام ١٤١٩هـ–١٩٩٨م.

خامساً: منهج البحث:

قد اعتمد الباحث في رسالته –بشكل أساس– على ثلاثة مناهج، حيث اتَّبع **المنهج الوصفي والتَّاريخي** في عرض المقدِّمات الظَّنِّية ومفاهيمها وتصوِّرها، والبحث في تاريخ نشأتها، ابتداءً من القرون الثَّلاثة الأولى، وانتهاءً بالعصور المتأخِّرة، من خلال إبراز المحطَّات المهمَّة في كلِّ قرن. و**المنهج النَّقدي** في طرق دفع المقدِّمات الظَّنِّية عن المنهج الاستدلالي على قضايا العقيدة، وفي بيان نقد المتكلِّمين فكرة ظنِّية الدَّلالة. و**المنهج التَّحليلي** في تفصيل مدى تأثير هذه المقدِّمات على الدَّليل اللَّفظي في العقيدة. كما اتَّبع الباحث أحياناً **مناهج أخرى** حسب الموضوع المبحوث، **كالمنهج المقارِن، والمنهج الاستقرائي، والمنهج الاستنتاجي**، وغيرها.

سادساً: إجراءات البحث:

وقد التزم الباحث في إعداد الرِّسالة الأمور الآتية:

١- تقسيم البحث إلى مقدِّمة وفصل تمهيدي وفصلَيْن رئيسَيْن وخاتمة، يندرج تحت كلِّ فصل عدَّة مباحث، ويتضمَّن المبحث عدَّة مطالب، وقد يحتوي المطلب عدَّة فروع، وربما اشتمل الفرع على عدَّة فِقْرات. وقد أفرد الباحث صفحة مستقلَّة بدايةَ كلِّ فصل ومطلعَ كلِّ مبحث، يعرض فيها محتوياته، وما يندرج تحته.

٢- عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها في متن البحث، لا في الحاشية السُّفلية؛ حتَّى لا تكثر الحواشي، ووضع النَّصِّ القرآني مشكولاً بين قوسَيْن {...}.

٣- تخريج الأحاديث النَّبوية الشَّريفة الواردة في البحث من كتب الحديث، وذلك في الحاشية السُّفلية، والاكتفاء بصحيحَي البخاري ومسلم أو أحدهما، وإلَّا فمن بقيَّة الكتب التِّسعة وغيرها من كتب الحديث، مع ملاحظة نقل أقوال العلماء في درجة الحديث إن لم يكن مخرَّجاً في الصَّحيحَيْن أو أحدهما. وقد وضع الباحث نصَّ الحديث مشكولاً بين قوسَيْن «...».

٤- الرُّجوع إلى أمَّهات كتب المتكلِّمين والعَقَديين على اختلاف مذاهبهم؛ لكن كثيراً ما كانت الحاجة تقتضي الأخذ من كتب أهل الأصول؛ لصلة موضوع البحث وارتباطه ارتباطاً وثيقاً بأصول الفقه، وحتَّى لا يبعد الباحث كثيراً عن اختصاص البحث، فقد رجع غالباً إلى كتب الأصوليين المتكلِّمين، حيث احتوت هذه الكتب أحياناً على بعض المسائل الكلامية.

٥- توثيق كلِّ ما رجع إليه الباحث من كتب ومجلَّات ونحوها، فإن نقل النَّصَّ حرفياً لأهميَّته يضعه بين علامتي اقتباس "..."، وإن أفاد منه دون نقله بحذافيره كتب في الحاشية: انظر.

٦- كلُّ ما لم يتمَّ توثيقه فهو من كلام الباحث وتعليقاته، وغالباً ما يصدِّره بعبارات نحو: ويرى الباحث، وتوصَّل الباحث، ولعلَّ المراد،... وما أشبهها من العبارات.

٧- ترجمة الأعلام الوارد ذكرهم في متن البحث ترجمة موجزة، سيَّما غيرُ المشهورين منهم، وأعرضْتُ عن ترجمة الصَّحابة، والأئمَّة الأعلام، كأبي الحسن الأشعري، وأبي منصور الماتريدي، وأبي حنيفة النُّعمان، والشَّافعي؛ خشية التَّطويل.

٨- وضعْتُ فهارس شاملة للبحث، ما ييسِّر الوصول إلى المحتوى دون عناء.

سابعاً: خطَّة البحث:

سيعرض الباحث فيما يأتي الخطَّة التي اقتضتها طبيعةُ البحث، وقد احتوت على مقدِّمة وفصل تمهيدي وفصلَيْن رئيسَيْن وخاتمة؛ وذلك كما يأتي:

- **المقدِّمة:** وفيها تعريفٌ بموضوع البحث.
- **الفصل التَّمهيدي:** وفيه ثلاثة مباحث:
  - **المبحث الأوَّل: التَّعريف بمصطلحات البحث:** وفيه مطلبان:
    - **المطلب الأوَّل:** مصطلحات عنوان البحث.
    - **المطلب الثَّاني:** المصطلحات ذات الصِّلة.
  - **المبحث الثَّاني: الأدلَّة المعتبرة في العقيدة:** وفيه خمسة مطالب:
    - **المطلب الأوَّل:** مفهوم الدَّليل والمصطلحات ذات الصِّلة.
    - **المطلب الثَّاني:** تقسيم الدَّليل عند المتكلِّمين.
    - **المطلب الثَّالث:** أقسام الدَّليل النَّقلي وحُجِّيَّتها.
    - **المطلب الرَّابع:** أقسام الدَّليل العقلي وحُجِّيَّتها.
    - **المطلب الخامس:** حُجِّيَّة الظَّنِّ في العقيدة.
  - **المبحث الثَّالث: القول بالمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية تاريخياً:** وفيه مطلبان:
    - **المطلب الأوَّل:** مرحلة التَّشكُّل والنُّشوء.
    - **المطلب الثَّاني:** مرحلة الصِّياغة والشَّرح والنَّقد.
- **الفصل الأوَّل: المقدِّمات الظَّنِّية اللُّغوية في الدَّلائل اللَّفظية:** وفيه ستَّة مباحث:
  - **المبحث الأوَّل: مقدِّمة نقل اللُّغات الوجودية** -أي تتوقَّف إفادة الدَّليل اللَّفظي اليقين على وجودها- **في ضوء الاستدلال الكلامي:** وفيه خمسة مطالب:
    - **المطلب الأوَّل:** نظرة في رواية اللُّغة.

- **المطلب الثَّاني:** العلاقة بين اللُّغة والاستدلال الكلامي.
- **المطلب الثَّالث:** تقرير مقدِّمة نقل اللُّغات.
- **المطلب الرَّابع:** نقد مقدِّمة نقل اللُّغات.
- **المطلب الخامس:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة نقل اللُّغات ونقدها.

- **المبحث الثَّاني: مقدِّمة الاشتراك:** وفيه أربعة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل:** مفهوم الاشتراك وأحكامه وأقسامه.
  - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة الاشتراك ونقدها.
  - **المطلب الثَّالث:** مسألة حمل اللَّفظ المشترك على كلِّ معانيه.
  - **المطلب الرَّابع:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الاشتراك ونقدها.
- **المبحث الثَّالث: مقدِّمة النَّقل:** وفيه خمسة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل:** مفهوم النَّقل.
  - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة النَّقل.
  - **المطلب الثَّالث:** الأسماء اللُّغوية وأخواتها.
  - **المطلب الرَّابع:** نقد مقدِّمة النَّقل.
  - **المطلب الخامس:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّقل ونقدها.
- **المبحث الرَّابع: مقدِّمة المجاز:** وفيه ستَّة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل:** مفهوم المجاز والحقيقة.
  - **المطلب الثَّاني:** الكلام في المجاز والحقيقة.
  - **المطلب الثَّالث:** تقرير مقدِّمة المجاز.
  - **المطلب الرَّابع:** نقد مقدِّمة المجاز.
  - **المطلب الخامس:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المجاز ونقدها.
  - **المطلب السَّادس:** ملحقات المجاز والحقيقة.
- **المبحث الخامس: مقدِّمة الحذف والإضمار:** وفيه ستَّة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل:** مفهوم الحذف والإضمار.
  - **المطلب الثَّاني:** الكلام في الحذف.
  - **المطلب الثَّالث:** تقرير مقدِّمة الحذف والإضمار.
  - **المطلب الرَّابع:** نقد مقدِّمة الحذف والإضمار.

- **المطلب الخامس:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الحذف والإضمار ونقدها.
- **المطلب السَّادس:** احتمال الزِّيادة.

- **المبحث السَّادس: مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير:** وفيه ثلاثة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل:** الكلام في التَّقديم والتَّأخير.
  - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها.
  - **المطلب الثَّالث:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها.

- **الفصل الثَّاني: المقدِّمات الظَّنِّية العدمية لانتقال معاني الدَّلائل اللَّفظية:** وفيه خمسة مباحث:
  - **المبحث الأوَّل: مقدِّمة التَّخصيص:** وفيه أربعة مطالب:
    - **المطلب الأوَّل:** مفهوم التَّخصيص.
    - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة التَّخصيص.
    - **المطلب الثَّالث:** نقد مقدِّمة التَّخصيص.
    - **المطلب الرَّابع:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّخصيص ونقدها.
  - **المبحث الثَّاني:** مقدِّمة النَّسْخ: وفيه أربعة مطالب:
    - **المطلب الأوَّل:** مفهوم النَّسْخ.
    - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة النَّسْخ.
    - **المطلب الثَّالث:** نقد مقدِّمة النَّسْخ.
    - **المطلب الرَّابع:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّسْخ ونقدها.
  - **المبحث الثَّالث: مقدِّمة المعارضة:** وفيه خمسة مطالب:
    - **المطلب الأوَّل:** مفهوم المعارضة.
    - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة المعارضة.
    - **المطلب الثَّالث:** نقد مقدِّمة المعارضة.
    - **المطلب الرَّابع:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المعارضة ونقدها.
    - **المطلب الخامس:** فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد.
  - **المبحث الرَّابع: مقدِّمة التَّأويل:** وفيه أربعة مطالب:
    - **المطلب الأوَّل:** مفهوم التَّأويل.
    - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة التَّأويل.
    - **المطلب الثَّالث:** نقد مقدِّمة التَّأويل.

- **المطلب الرَّابع:** أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّأويل ونقدها.

- **المبحث الخامس: مقدِّمة النَّقيض:** وفيه ثلاثة مطالب:
  - **المطلب الأوَّل:** مفهوم النَّقيض.
  - **المطلب الثَّاني:** تقرير مقدِّمة النَّقيض ونقدها.
  - **المطلب الثَّالث:** مثال تطبيقي على مقدِّمة النَّقيض ونقدها.

- **الخاتمة:** وفيها النَّتائج والتَّوصيات.
- **الفهارس العامَّة:** وفيها عشرة فهارس: فهرس الآيات، والأحاديث، والأشعار، والأعلام، والمصطلحات، والقواعد الدَّافعة للمقدِّمات الظَّنِّية والمرجِّحة بينها، والأمثلة العَقَدِية التَّطبيقية على المقدِّمات الظَّنِّية، والخرائط الذِّهنية، والمصادر والمراجع، والموضوعات.

ثامناً: صعوبات البحث:

وقد عَرَضَتْ للباحث في هذا البحث جملة من الصُّعوبات، وعدد من العقبات، التي أبطأت به عن إنجاز الرِّسالة، وأخَّرته عن تحقيق الغاية، ولعلَّ من أبرزها:

١- إنَّ جِدَّة الموضوع ودقَّته تفرض على الباحث مباشرةَ التَّعاملِ مع أمَّهات كتب المكلِّمين، والتَّنقيب فيها عن تصريحات أو إشارات أو تطبيقات على موضوع البحث، فلربَّما أتناول أحد الكتب، فأفتِّش فيه من أولِّه إلى آخره، دون أن أظفر بالمطلوب، أو أعثر على المنشود؛ إلَّا أنَّ الذي يهوِّن على الباحث مشقَّة البحث ما يمرُّ عليه في ثنايا الكتاب من فوائد، وما يعود به من عوائد، تطرد منه الكسل، وتسرِّي عنه الملل، وتبعث فيه روحَ الأمل.

٢- إنَّ من أهمِّ الصُّعوبات التي واجهت الباحث هي إيجاد تطبيقات عَقَدِية على المقدِّمات الظَّنِّية، فإذا كانت كتب أصول الفقه حافلة بأمثلة الفروع الفقهية، فإنَّ استخراج التَّطبيقات العَقَدية من كتب علم الكلام ليس بهذه السُّهولة والبساطة؛ لاعتمادِ عدد منها -سيَّما المتأخرةُ- على الأدلَّة العقلية، وقلَّةِ مناقشتها الأدلَّة النَّقلية.

٣- إنَّ موضوع البحث يتَّصل اتِّصالاً وثيقاً بعلمَي اللُّغة وأصول الفقه، فضلاً عن أصول الدِّين، وهذا ما جعل جهد الباحث مضاعفاً، حيث اقتضت طبيعة البحث الرُّجوع إلى كتب اللُّغة العربية، سيَّما في المقدِّمات الظَّنِّية اللُّغوية، الوجودية منها والعدمية، وكذا الرُّجوع إلى كتب عِلْم الأصول، خاصَّة وأنَّ المقدِّمات الظَّنِّية قد استوفت الشَّرح والتَّنظير في هذه الكتب، بخلاف كتب عِلْم الكلام.

٤- قلَّة توفُّر الكتب الكلامية في المكتبات العامَّة والخاصَّة التي استطعت الرُّجوع إليها، وهذا ما جعل الباحث يعتمد بشكل كبير على جهاز الحاسوب والشَّبكة العنكبوتية العالمية، في جمع الكتب التي يفيد منها في موضوع البحث وتحميلها، على شكل نسخ مصوَّرة مطابقة للمطبوع (PDF)، أو نسخ إلكترونية موافقة للمطبوع.

هذا بالنِّسبة لأبرز الصُّعوبات العلمية، أمَّا الصُّعوبات غير العلمية، فإنَّ الأحداث التي عصفت بالبلاد، والظُّروف التي قاساها العباد، شغلت الباحث في بعض الأوقات عن طلب العِلْم وتحصيله، أو عقَّدته على أقلِّ تقدير؛ حتَّى كادت تصدُّه عن متابعة العمل في الرِّسالة، وتحيله إلى فتور الهمَّة والبطالة؛ إلَّا أنَّ الله لا يضيِّع عبده، فأراه في ذلك قصده، بأنَّ الدُّنيا لا تدوم على حال، فما بعد العسر إلَّا يسراً، وما بعد اللَّيل إلا فجراً.

وبعد البحث والنَّظر أقول: إن أصاب بحثي الحقَّ فأرجو له القبول عند الربِّ والنَّفع بين العباد. ولا يضرُّ ما قد يحصل فيه من السَّهو والزَّلل، فالبشر لا يخلو من الخطَأ والعِلَل، والموفَّقُ من عُدَّتْ سَقَطَاتُه، وقلَّتْ غَلَطَاتُه. وحقٌّ على النَّاظر فيه أن يكمِّل مبانيه إن نَقَصَتْ، وأن يصحِّح معانيه إن انحرفَتْ.

وإن بَعُدتُّ عن وجه الحقِّ في البحث فمن نفسي الأمَّارة بالسُّوء ومن الشَّيطان؛ لكن حسبي أنِّي ألقيْتُ مقاليد ما لديَّ، وخرجْتُ عن عُهْدَة البيان فيما وَجَبَ عليَّ، والأعمال بالنيَّات، وإنَّما لكلِّ امرئ ما نوى. وحقٌّ على النَّاظر فيه إحسان الظَّنِّ بمن أفنى اللَّيالي والأيام، واستبدل التَّعب بالرَّاحة والسَّهَر بالمنام، حتَّى أنجز نتيجةَ عُمره.

وأسأل اللهَ أن يجعلَني من العاملِين بما علمْتُ، ويعينني على تفهيم ما فهمْتُ، ويتقبَّلَني بقبولٍ حَسَن، ويكفِّلَني شفاعة الرَّسول، ويبلِّغَني جنَّات عَدَن، إنَّه سميع مجيب. والله المستعان، ولا حول ولا قوَّةَ إلَّا بالله العليِّ العظيم.

الأثنين : ١٩/ ٤ /١٤٤١ هـ
الموافق : ١٦/ ١٢ /٢٠١٩ م

كتبه:
أنـس أحمـد مـؤذِّن

الفصل التَّمهيدي

وفيه ثلاثة مباحث:

- **المبحث الأوَّل: التَّعريف بمصطلحات البحث:**

وفيه مطلبان:

- المطلب الأوَّل: مصطلحات عنوان البحث.
- المطلب الثَّاني: المصطلحات ذات الصِّلة.

- **المبحث الثَّاني: الأدلَّة المعتبرة في العقيدة:**

وفيه خمسة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم الدَّليل والمصطلحات ذات الصِّلة.
- المطلب الثَّاني: تقسيم الدَّليل عند المتكلِّمين.
- المطلب الثَّالث: أقسام الدَّليل النَّقلي وحُجِّيَّتها.
- المطلب الرَّابع: أقسام الدَّليل العقلي وحُجِّيَّتها.
- المطلب الخامس: حُجِّيَّة الظَّنِّ في العقيدة.

- **المبحث الثَّالث: القول بالمقدِّمات الظنِّية في الدَّلائل اللَّفظية تاريخياً:** وفيه مطلبان:

- المطلب الأوَّل: مرحلة التَّشكُّل والنُّشوء.
- المطلب الثَّاني: مرحلة الصِّياغة والشَّرح والنَّقد.

الفصل التَّمهيدي:

يعدُّ هذا الفصل بمثابة ممهدٍ طريقَ النَّفاذ إلى فكرة ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، والمقدِّمات الظَّنِّية، حيث يوضِّح المفاهيم، ويدقِّق المصطلحات، ويبيِّن المراد من المقدِّمات الظَّنِّية، وحدود دراسة البحث لها، وصولاً إلى عرض المسار التَّاريخي لما مرَّت عليه المقدِّمات الظَّنِّية من شرح وتقرير وعرض أو ردٍّ ودفع ونقد.

وقد قسم الباحث هذا الفصل ثلاثة مباحث:

- يخوض الأوَّل منها في تعريف مصطلحات عنوان البحث، مفردة ومركَّبة، ثمَّ يعرض لعدد من المصطلحات ذات الصِّلة به؛ حتَّى تكتمل النَّظرة، وتتَّضح الفكرة.
- أمَّا المبحث الثَّاني، فيعرض الأدلَّة المعتبرة في العقيدة، حيث يكشف بادئاً عن مفهوم الدَّليل وما يتَّصل به، ثمَّ يصف طرائق المتكلِّمين على اختلاف مذاهبهم في تقسيم الدَّليل، وبعد ذلك يخوض في الدَّليل النَّقلي، وما يندرج تحته من أقسام، مع ملاحظة بيان مدى حُجِّيَّتها، كما يخوض أيضاً في الدَّليل العقلي، وما يشتمل عليه من أقسام، وبيان مدى حُجِّيَّتها في معرض الاستدلال، ويختم بتوضيح مشكلة الظَّنِّ في العقيدة ومدى حُجِّيَّته في إثبات أصول الدِّين.
- ويعرض المبحث الأخير تاريخ القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، وما مرَّت به المقدِّمات الظَّنِّية حتَّى تشكَّلت وصِيغَت على ذاك التَّرتيب وتلك الطَّريقة، وما نالها من نقد عند المتكلِّمين في أصول الدِّين.

- المبحث الأوَّل: التَّعريف بمصطلحات البحث:

لمَّا امتنعت معرفة المؤلَّفات دون دراية المفردات، وتعذَّر الوصول إلى المعاني بلا وقوف على أحوال المباني، وجب على الباحث الابتداء بجلاء الألفاظ المستعملةِ في ثنايا البحث –سواء أكانت مفردة أم مركَّبة–، وبيان مبهماتها، وتوضيح دلالاتها، قبل الشُّروع في المقصود.

ويشتمل البحث على مجموعة من المصطلحات التي تستعمل في عدَّة تخصُّصات علمية؛ لكن المراد بها في عِلْم الكلام يختلف عن غيره من العلوم؛ لهذا تبدو الحاجة ملحَّة لبيان مفهومها بقول جامعٍ للمحدود، موصلٍ إلى المقصود، مانعٍ من أن يدخلَ فيه ما ليس منه، أو يخرجَ منه ما هو فيه[1].

وسيقوم الباحث بتعريف مصطلحات عنوان البحث في مطلب، ويردفه بتعريف المصطلحات ذات الصِّلة بالموضوع في آخر، من خلال عرض الأصل اللُّغويّ ومعناه، مع بيان الفروقات بين الألفاظ المترادفة، وذكر وجوه الاستعمال القرآنيّ والحديثيّ للكلمة إن وُجِدَتْ. ثمَّ يتبعه بالتَّعريف الكلاميّ، مع اختيارِ الأظهر دلالةً على المقصود عند تعدُّده، والتَّمييزِ بين المصطلحات المتقاربة؛ منعاً للخلط والالتباس.

---

[1] قال القاضي الباقلّاني (٤٠٣هـ) وغيره في معنى **التَّعريف ومفهوم الحدِّ**: هو "**الجامع المانع**". ويُقال: "**المطَّرد المنعكس**" [انظر مادَّة (الحدّ) في: زكريا الأنصاري (أبو يحيى، زين الدِّين، ابن محمَّد السَّنيكي، ٩٢٦هـ): الحدود الأنيقة والتَّعريفات الدَّقيقة، ت: مازن المبارك (دكتور)، دار الفكر المعاصر (بيروت)، ط١، ١٤١١هـ، ٦٥. والمناوي (زين الدِّين، محمَّد عبد الرَّؤوف بن تاج العارفين، ١٠٣١هـ): التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، عالم الكتب (القاهرة)، ط١، ١٤١٠هـ–١٩٩٠م، ١٣٧]. وقيل: هو "**قولٌ دالٌّ على ماهيَّة الشَّيء**" [انظر مادَّة (الحدّ) في: الجرجاني (الشَّريف، علي بن محمَّد الحسيني، ٨١٦هـ): التَّعريفات، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م، ٨٣. والسُّيوطي (أبو الفضل، جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١١هـ): معجم مقاليد العلوم في الحدود والرُّسوم، ت: محمَّد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب (القاهرة)، ط١، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٤م، ٣٤. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٣٧]. وقيل: هو "**عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيءٍ آخر**" [الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (التَّعريف)، ٦٢].

- المطلب الأوَّل: مصطلحات عنوان البحث:

إنَّ مفهوم عنوان البحث "**المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية**" ربما يكتنفه غموضٌ –بادئ الأمر–، لا من حيث مفرداتُه وألفاظُه؛ بل من جهة تركيبها للإشارة إلى معنى خاصٍّ، اصطلح عليه المتكلِّمون. ولا غنى في تصوُّره عن معرفة مفرداته؛ لأنَّ تعريف المركَّب يتوقَّف على فهمها، كما تتَّضح –بذلك– العلاقة بين أصل المعنى وما نقل إليه[1].

وسيقدِّم الباحث –فيما يأتي– تعريفَ مفردات العنوان؛ لأنَّها تتقدَّم في الوجود الخارجي عليه مركَّباً، ثمَّ يوضِّح المعنى اللَّقبي المركَّب المقصود بوضع الألفاظ، ويردف ذلك بالقول النَّاتج عن تجاور الألفاظ المركَّبة، بحيث يدلُّ على معنى العنوان ككلٍّ واحد؛ لفهمِ المراد منه، ونبذِ البعاد عنه.

- الفرع الأوَّل: المصطلحات المفردة:

إنَّ تصوُّر الألفاظ المفردة في معناها اللُّغوي والاصطلاحي[2]، مجرَّدةً عن المفهوم التَّركيبي، يعدُّ خطوةً في سبيل إدراك المعنى الكليِّ لموضوع البحث؛ لأنَّها الأساس المكوِّن له، وبفهمِها يظهر ما بينهما من تداخلٍ. وعند تحليل العنوان تنتج أربعُ مفردات، سيتمُّ تناولها بالشَّرح والتَّفصيل:

أ- المقدّمات:

جمع مُقَدّمَة –بكسر الدَّال المشدَّدة وفتحها–، وترجع إلى أصلِ (ق د م) الذي يدلُّ على سَبْقٍ[3]. وتطلق في **اللُّغة** على مقدّمة الجيش أي ***أوَّله الذين يتقدَّمون***؛ ثم استُعيرت لكلِّ شيء بمعنى

---

[1] يفرِّق المنطقيون بين **الألفاظ المفردة، والألفاظ المركَّبة** من هذه المفردات، **والقول** الذي يتألَّف من الألفاظ المركَّبة ليدلَّ على جملة معنى. وللتَّوسُّع في الفروق بينها انظر: الفارابي (أبو نصر، محمَّد بن محمَّد بن طرخان، ٣٣٩هـ): العبارة (كتاب في المنطق)، ت: محمَّد سليم سالم (دكتور)، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب– مطبعة دار الكتب (مصر)، د/ط، ١٩٧٦م، ٧، ١٦.

[2] قد يتَّفق **المعنى اللُّغوي والاصطلاحي** في المراد، فتكون معاني الألفاظ في اللُّغة هي ذاتها المستعملة في الاصطلاح. وقد يلتقيان في بعض وجوه الدَّلالة، وقد يفترقان في بعضها الآخر، وسيحاول الباحث –خلال تعريف المفردات– إبراز وجوه الاتِّفاق والافتراق بين المعنيين.

[3] انظر: ابن فارس (أبو الحسين، أحمد القزويني، ٣٩٥هـ): معجم مقاييس اللُّغة، ت: عبد السَّلام محمَّد هارون، دار الفكر (بيروت)، د/ط، ١٣٩٩هـ–١٩٧٩م، مادَّة (قدم)، ٥/٦٥–٦٦.

أوَّله، فقيل: مقدّمة الكتاب، ومقدّمة الكلام...[1]. وهي في الأصل صفةٌ من التَّقديم بمعنى التَّقدُّم، ثمَّ نُقِلت إلى ***ما يتوقَّف عليه الشَّيءُ***، سواء أكان التَّوقُّف عقلياً أم عادياً أم جَعْلياً، كقولنا: مقدّمة العِلْم، أي ما يتوقَّف عليه صحَّة الشُّروع فيه[2]. **والمقدّمات أعمُّ من المبادئ**، إذ ***المقدّمة*** ما تتوقَّف عليه المسائلُ مطلقاً، سواءٌ أكان بواسطةٍ أم لا؛ أمَّا ***المبدأ*** فما تتوقَّف عليه المسائلُ بلا واسطة؛ لأنَّها منه، فكلُّ مبدأٍ مقدّمةٌ، ولا عكس[3].

والمقدّمات في **عرف المتكلِّمين** تعني "**القضايا التي يقع فيها النَّظر المتعلِّق بالدَّليل الذي هو الطَّريق إلى التَّصديق مطلقاً**"[4]، وبمعنى آخر: **ما تتوقَّف عليه صحَّة الدَّليل**. ولعلَّ الاصطلاح يرجع في أصله إلى **القضيَّة المنطقيَّة** التي من شأنها أن تُجْعَل جزءَ قياسٍ أو حُجَّةٍ[5].

وأصل المقدّمات هي **المعقولات المركَّبة**، أي المعاني التي تدلُّ عليها الألفاظ المركَّبة[1]، فإذا جُعِلت جزءاً من الحُجَّة أو القياس سُمِّيت **مقدّمة**[2]، وهي إمَّا أن توجب شيئاً لشيء، أو تسلب شيئاً عن شيء[3]. وإنَّما سُمِّيت مقدّمة لتقدُّمها بالطَّبع على النَّتيجة[4].

---

(1) انظر مادَّة (قدم) في: ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدِّين، محمَّد بن مكرم الأنصاري، ٧١١هـ): لسان العرب، دار صادر (بيروت)، ط٣، ١٤١٤هـ، ١٢/٤٦٨-٤٦٩. ومرتضى الزُّبيدي (أبو الفيض، محمَّد بن محمَّد، ١٢٠٥هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحقِّقين، دار الهداية، د/ط.ت، ٣٣/٢٤٠-٢٤١.

(2) انظر مادَّة (المقدّمة) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٣٣. والتَّهانوي (محمَّد بن علي، بعد ١١٥٨هـ): كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، إشراف: رفيق العجم (دكتور)، تحقيق: علي دحروج (دكتور)، ترجمه إلى العربية: عبد الله الخالدي (دكتور)، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت)، ط١، ١٩٩٦م، ٢/١٦٢٩-١٦٣١.

(3) انظر مادَّة (المقدّمة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٢٥. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٣٣. والكفوي (أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني، ١٠٩٤هـ): الكلِّيَّات، ت: عدنان درويش (دكتور) ومحمَّد المصري، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٨٦٩-٨٧٠. والجدير بالذِّكر أنَّ بعض العلماء عكس الأمر، فجعل **المبادئ أعمَّ من المقدِّمات**، وهذا -في الحقيقة- يرجع إلى الاختلاف في معنى المقدِّمة. انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١/١٣-١٤. وذكر بعضهم وجهة نظر أخرى في **التَّفريق بين المقدِّمات والمبادئ**، انظر: الخَبِيصي (فخر الدِّين، عبيد الله بن فضل الله، نحو١٠٥٠هـ): شرح الخَبِيصي على متن تهذيب المنطق، مكتبة ومطبعة محمَّد علي صبيح وأولاده (مصر)، ط٣، د/ت، ١٠٣.

(4) الجرجاني (علي بن محمَّد الحسيني، ٨١٦هـ): شرح المواقف، ت: عبد الرَّحمن عميرة (دكتور)، دار الجيل (بيروت)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ١/١٩٦.

(5) انظر: الآمدي (أبو الحسن، سيف الدِّين، علي بن محمَّد، ٦٣١هـ): المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلِّمين، ت: حسن محمود الشَّافعي (دكتور)، مكتبة وهبة (القاهرة)، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ر٥٦، ص٨١. وانظر مادَّة (المقدّمة) في: المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٣١٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٢/١٦٢٩-١٦٣١. **والقضية المنطقية** "هي مركَّب احتمل الصِّدق والكذب لذاته، أي بقطع النَّظر عن المخبِر والواقع" الدَّمَنْهُوري (أحمد بن عبد المنعم، ١١٩٢هـ): إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٤٢هـ، ٩.

وإذا أردنا الرَّبط بين المعنيَيْن اللُّغوي والاصطلاحي يمكن القول: إنَّ المقدّمات هي "المبادئ التي يُبرهن بها"[٥]، فالمعنى الاصطلاحي يجعل المبادئ –التي هي المعنى اللُّغوي– مستعملةً في النَّظر الاستدلالي.

ب- الظَّنِّية:

صفةٌ منسوبةٌ إلى الظَّنِّ، والجمع: ظُنُون وأَظانِين[٦]. ومادَّة (ظ ن ن) أصلٌ يدلُّ في **اللُّغة** على معنيَيْن مختلفَيْن: ***الشَّكُّ واليقين***[٧]، فهو من الأضداد؛ إلَّا أنَّ اليقين –هنا– يقينُ تدبُّر لا عِيان؛ إذ لا يُقال في العِيان إلَّا عَلِمَ[٨]. ويأتي الظَّنُّ بمعنى ***الوَهْم***، يُقال: أَظْنَنْتُه الشَّيءَ، أي أَوْهَمْتُه إيَّاه[٩]. وقد يُوضَع موضع ***العِلْم***؛ لأنَّ الظَّنَّ يحصل عن أمارة، فكلَّما قويَت في الشَّيء المظنون لحق بالعِلْم،

---

[١] انظر: الفارابي (أبو نصر، محمَّد بن محمَّد بن طرخان، ٣٣٩هـ): الألفاظ المستعملة في المنطق، ت: محسن مهدي، دار المشرق (بيروت)، ط٢، ١٩٨٢م، ر٥٧، ١٠٣.

[٢] انظر: الشِّهاب السُّهْرَوَرْدي (أبو الفتوح، يحيى بن حَبَش، ٥٨٧هـ): منطق التَّلويحات، ت: علي أكبر فيَّاض (دكتور)، طبعة جامعة تهران، د/ط، ١٣٣٤هـ–١٩٥٥م، ٤٦. والطُّوسي (أبو جعفر، نصير الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٦٧٢هـ): أساس الاقتباس، ترجمه من الفارسية إلى العربية: منلا خسرو، ت: حسن الشَّافعي (دكتور) ومحمَّد السعيد جمال الدِّين (دكتور)، المجلس الأعلى للثَّقافة (القاهرة)، د/ط، ٢٠٠٤م، ١/٢٠٠. **والقياس** هو "قولٌ مؤلَّف من قضايا، إذا سُلِّمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر" الشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٤٦. وانظر: الدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ١٢. **والحُجَّة** هي اللَّفظ المفيد للتَّصديق، وهي بمعنى القياس. انظر: الدَّمنهوري: إيضاح المبهم، ٦.

[٣] انظر: ابن سينا (أبو علي، الحسين بن عبد الله البخاري، ٤٢٨هـ): النَّجاة في الحكمة المنطقية والطَّبيعية والإلهية، ت: ماجد فخري (دكتور)، دار الآفاق الجديدة (بيروت)، د/ط.ت، ٦٠.

[٤] انظر: الطُّوسي: أساس الاقتباس، ١/٢٠٠.

[٥] ابن سينا: النَّجاة، ١٠٤.

[٦] انظر: الفيروز آبادي (أبو طاهر، مجد الدِّين، محمَّد بن يعقوب، ٨١٧هـ): القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التُّراث في مؤسَّسة الرِّسالة بإشراف: محمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٨، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م، مادَّة (الظَّنّ)، ١٢١٣–١٢١٤.

[٧] انظر مادَّة (ظنّ) في: الخليل بن أحمد (أبو عبد الرَّحمن، الفراهيدي، ١٧٠هـ): كتاب العين، ت: مهدي المخزومي (دكتور) وإبراهيم السَّامرائي (دكتور)، دار ومكتبة هلال، د/ط.ت، ٨/١٥١–١٥٢. وابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، ٣/٤٦٢–٤٦٣.

[٨] انظر: ابن سِيده (أبو الحسن، علي بن إسماعيل المرسي، ٤٥٨هـ): المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ–٢٠٠٠م، مادَّة (ظنن)، ١٠/٨–١٠. وقد نقل الزَّركشي عن أهل اللُّغة في استعمال **الظَّنِّ** بمعنى **العِلْم اليقيني** ثلاثةَ مذاهب: أحدها: أنَّه حقيقة في الشَّكِّ مجاز في اليقين، والثَّاني: أنَّه حقيقة فيهما، فيكون مشتركاً، والثَّالث: أنَّه لا يستعمل إلَّا في الشَّكِّ، والمذهب الأوَّل أشهر. انظر: الزَّركشي (أبو عبدالله، بدر الدِّين، محمَّد بن بهادر، ٧٩٤هـ): البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي (مصر)، ط١، ١٤١٤هـ–١٩٩٤م، ١/١١٤.

[٩] انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (ظنن)، ١٣/٢٧٢–٢٧٥.

وإن ضَعُفَتْ لحق بالظَّنِّ، ومتى ضَعُفَتْ جدّاً لم يتجاوز حدَّ التَّوهُّم[١]. وقيل: الشَّكُّ والظَّنُّ والوَهْم بحسب اللُّغة يكاد لا يُفرَّق بينهم[٢]. كما يُطْلَق الظَّنُّ على ***التُّهمة***، يُقال: اظَّنَّه إذا اتَّهمه؛ والظِّنَّة: التُّهمة[٣].

وقد اسْتُعْمِل الظَّنُّ في **القرآن الكريم** على خمسة أوجه[٤]:

١- الشَّكّ، ومثاله قوله تعالى: {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا **يَظُنُّونَ**} [الجاثية: ٢٤].

٢- واليقين، كقوله تعالى: {الَّذِينَ **يَظُنُّونَ** أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ} [البقرة:٤٦].

٣- والتُّهمة، ومثاله قوله تعالى: {وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ **بِضَنِينٍ**} [التَّكوير: ٢٤] بالظَّاء -على قراءة ابن كثير والبصري والكسائي ورويس-: أي بمتَّهم.

٤- والحُسْبان، ومثاله قوله سبحانه: {إِنَّهُ **ظَنَّ** أَنْ لَنْ يَحُورَ} [الانشقاق: ١٤] أي حسب.

٥- والكذب، ومثاله قوله جلَّ وعلا: {وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} [النَّجم: ٢٨].

كما جاء في **الحديث الشَّريف** بمعنى الشَّكِّ والعِلْم والتُّهمة[٥].

---

[١] انظر مادَّة (ظن) في: الرَّاغب الأصفهاني (أبو القاسم، الحسين بن محمَّد، ٥٠٢هـ): المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الدَّاودي، دار القلم والدَّار الشَّامية (دمشق-بيروت)، ط١، ١٤١٢هـ، ٥٣٩. والدَّقيقي (تقي الدِّين، سليمان بن بنين المصري، ٦١٣هـ): اتِّفاق المباني وافتراق المعاني، ت: يحيى عبد الرَّؤوف جبر، دار عمَّار (الأردن)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ٢١٤.

[٢] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الظنّ)، ١١٥٣/٢، وقد نقل هذا القول عن الشَّمس الكَرْماني (٧٨٦هـ). وعند **الفقهاء** يترادف الشَّكُّ والظَّنُّ؛ لأنَّهم يريدون به التَّردُّد بين وجود الشَّيء وعدمه، سواءٌ أستويا أم ترجَّح أحدُهما. انظر: الزَّركشي: البحر المحيط، ٧٤/١، وقد نقله عن النَّووي (٦٧٦هـ). والكفوي: الكلِّيَّات، ٥٩٣.

[٣] انظر: الجوهري (أبو نصر، إسماعيل بن حماد، ٣٩٣هـ): الصِّحاح (تاج اللُّغة وصحاح العربية)، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط٤، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، مادَّة (ظنّ)، ٢١٦٠/٦.

[٤] انظر: العسكري (أبو هلال، الحسن بن عبد الله، نحو٣٩٥هـ): الوجوه والنَّظائر، ت: محمَّد عثمان، مكتبة الثَّقافة الدِّينية (القاهرة)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ٣٣٢-٣٣٣. والرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ٥٣٩-٥٤٠. وابن الجوزي (أبو الفرج، جمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن علي، ٥٩٧هـ): نزهة الأعين النَّواظر في علم الوجوه والنَّظائر، ت: محمَّد عبد الكريم كاظم الرَّاضي، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، باب (الظَّنّ)، ٤٢٥-٤٢٦، والتَّفصيل المذكور له. وقد أورد بدر الدِّين الزَّركشي (٧٩٤هـ) ضوابط للتَّفريق بين معاني الظَّنِّ في القرآن. انظرها في: الزَّركشي (أبو عبد الله، بدر الدِّين، محمَّد بن عبد الله بن بهادر، ٧٩٤هـ): البرهان في علوم القرآن، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (القاهرة)، ط١، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م، ١٥٦/٤-١٥٧.

[٥] انظر مادَّة (ظنن) في: الزَّمخشري (أبو القاسم، جار الله، محمود بن عمر، ٥٣٨هـ): الفائق في غريب الحديث والأثر، ت: علي محمَّد البجاوي ومحمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة (لبنان)، ط٢، د/ت، ٣٨٠/٢-٣٨١. وابن الأثير (أبو السَّعادات، مجد الدِّين، المبارك بن محمَّد الجزري، ٦٠٦هـ): النِّهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزَّاوي ومحمود محمَّد الطَّناجي، المكتبة العلمية (بيروت)، د/ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ١٦٢/٣-١٦٤.

ويطلق الظَّنُّ في **اصطلاح المتكلِّمين** على **الاعتقاد الرَّاجح**، وهذا هو المشهور. وقد يطلق الظَّنُّ بمعنى **الوَهْم**[١]. وقد يُطلق بإزاء **اليقين والعِلْم**، فيعمُّ: *الحكمَ الجازم المطابق غير المستند إلى علَّته*، كاعتقاد المقلِّد. *والحكمَ الجازم غير المطابق*، أي الجهل المركَّب، كالمائل عن الحقِّ لشبهة. *والحكمَ غير الجازم* الذي يرجح فيه أحدُ طرفي النَّقيض على الآخر مع تجويز الطَّرف الآخر، وهو المسمَّى **بالظَّنِّ الصِّرف**. ويطلق تارةً على الأخير من هذه الأقسام وحده[٢].

وللظَّنِّ عند **أهل الكلام** تعريفات عدَّة، منها:

١- **تجويز أمرَيْن، أحدُهما أظهر من الآخر**[٣]، أو "**ترجيح أحد الطَّرفَيْن**"[٤]، أو **التردُّد في المعتقَد مع ترجيح أحد الطَّرفَيْن على الآخر**[٥]، أو **التردُّد الرَّاجح بين طرفَيْ الاعتقاد غير الجازم**[٦]، أو "**الطَّرف الرَّاجح من التَّردُّد بين أمرَيْن**"[٧]، أو "**أن يترجَّح أحدُ المعتقَدَيْن**

---

(١) انظر: التَّفتازاني (سعد الدِّين، مسعود بن عمر، ٧٩٣هـ): شرح التَّلويح على التَّوضيح، مكتبة صبيح (مصر)، د/ط.ت، ٦/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الظَّنّ)، ١١٥٣/٢-١١٥٥.

(٢) انظر: الطُّوسي (أبو جعفر، نصير الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٦٧٢هـ): شرح الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا، ت: سليمان دنيا (دكتور)، دار المعارف (القاهرة)، ط٣، د/ت، ١٢٢، ٣٥٧. والتَّفتازاني (سعد الدِّين، مسعود بن عمر، ٧٩٣هـ): شرح المقاصد، ت: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ١٢٥/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الظنّ)، ١١٥٣/٢-١١٥٥.

(٣) انظر: ابن فُوْرَك (أبو بكر، محمَّد بن الحسن الأصبهاني، ٤٠٦هـ): الحدود في الأصول، ت: محمَّد السُّليماني، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، د/ط، ١٩٩٩م، ١٤٨. وأبو يعلى (محمَّد بن الحسين الفرَّاء، ٤٥٨هـ): العدَّة في أصول الفقه، ت: أحمد بن علي سير المباركي (دكتور)، الرِّياض، ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ٨٣/١. والجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): الورقات، ت: عبد اللَّطيف محمَّد العبد (دكتور)، د/ط.ت، ٩. والكَلْوَذاني (أبو الخطَّاب، محفوظ بن أحمد، ٥١٠هـ): التَّمهيد في أصول الفقه، ت: مفيد محمَّد أبو عمشة (دكتور)، مركز البحث العلمي وإحياء التُّراث الإسلامي في جامعة أمِّ القرى، دار المدني (جدّة)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م، ٥٧/١. والزَّركشي: البحر المحيط، ١٠٣/١. وانظر مادَّة (الظن) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٤. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١١٥٣/٢-١١٥٥.

(٤) الطُّوسي (أبو جعفر، نصير الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٦٧٢هـ): تجريد العقائد، ت: عبَّاس سليمان (دكتور)، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية)، د/ط، ١٩٩٦م، ١٠٤-١٠٥.

(٥) انظر: أبو القاسم الأنصاري (سلمان بن ناصر النَّيسابوري، ٥١٢هـ): الغنية في الكلام، ت: مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السَّلام للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع والتَّرجمة (القاهرة)، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م، ٢٢٢/١، ٥٦١.

(٦) انظر مادَّة (الظَّنّ) في: الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١٢١٣-١٢١٤. والكفوي: الكلِّيَّات، ٥٩٣. ويجدر التَّنبيه على أنَّ ذكر صاحب القاموس لهذا المعنى ليس على سبيل التَّعريف اللُّغوي؛ بل الاصطلاحيّ المتعارفِ عليه بين معظم أهل الفنون.

(٧) زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (الظَّنّ)، ٦٧.

على الآخر"[1]. والتَّعبير بالتَّردُّد هو من اصطلاح المنطقيين. وعلى أيَّة حال، فهذه التَّعريفات متقاربة، وإن كانت تختلف في زيادة البيان والإيضاح، ومن أجودها: "**ترجيح أحد ممكنَيْن متقابلَيْن في النَّفْس على الآخر**"[2]. وممَّا سبق يتَّضح أنَّ الظَّنَّ لا يصحُّ في أمر لا يحتمل إلَّا وجهاً واحداً؛ لكن يرد على القيود السَّابقة (أمرَيْن، المعتقَدَيْن، الطَّرفَيْن، ...) أنَّ الظَّنَّ يصحُّ فيما يحتمل وجهَيْن وأكثر من ذلك أيضاً، فإن قوي تجويز أحد الوجوه التي يتعلَّق بها التَّجويز كان ظنَّاً؛ فالأفضل أن يقال: "**تجويز أمرَيْن فما زاد، لأحدهما مزيَّة على سائرها**"[3]، أو **الاسترابة في معتقدَيْن فصاعداً، مع ترجيح أحدها**[4]. وخروجاً من ذلك الإيراد وهذا التَّطويل اقتصر بعضهم على قوله: **الطَّرف الرَّاجح**[5].

٢- "**زيادة قوَّة أحد التَّجويزَيْن على الآخر**"[6]. وهذا أقرب إلى تعريف **غلبة الظَّنِّ**؛ لِمَا يشير إليه لفظ "الزِّيادة". فالظَّنُّ في نفسه يختلف، فيقوى تارة ويضعف أخرى، ما لم يبلغ حدَّ مساواة هذا الوجه لغيره من الوجوه، فيخرج بذلك عن أن يكون ظنَّاً، ويُسمَّى شكَّاً[7].

٣- "**تغليبٌ بالقَلْب لأحد مجوَّزَيْن ظاهرَي التَّجويز**"[8]. وفيه إجمال؛ لأنَّ التَّغليبَ: إمَّا في نفس المجوَّز، وإمَّا في نفس الأمر؛ وقد يكون جزماً، وقد لا يكون، والثَّاني قريب[1].

---

[1] المُتَوَلِّي (أبو سعد، عبد الرَّحمن بن مأمون النَّيسابوري، ٤٧٨هـ): الغنية في أصول الدِّين، ت: عماد الدِّين أحمد حيدر، مؤسَّسة الخدمات والأبحاث الثَّقافية (بيروت)، ط١، ١٩٨٧م، ٥١.

[2] الآمدي (أبو الحسن، سيف الدِّين، علي بن محمَّد، ٦٣١هـ): أبكار الأفكار في أصول الدِّين، ت: أحمد محمَّد المهدي (دكتور)، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية (القاهرة)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ١١٦/١.

[3] الباجي (أبو الوليد، سليمان بن خلف الأندلسي، ٤٧٤هـ): الحدود في الأصول، ت: محمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م، ٩٨.

[4] انظر: الجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، ت: محمَّد يوسف موسى (دكتور) وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي (مصر)، د/ط، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م، ١٤-١٥.

[5] انظر: السَّنُوسِي (أبو عبد الله، محمَّد بن يوسف التِّلِمْسَاني الحسني، ٨٩٥هـ): الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام، اعتنى بها: أبو عبد الرَّحمن المالكي المازري، عن نسخة من مقتنيات الحرم المدني، د/ط.ت، ٨. وابن أبي شريف (أبو المعالي، كمال الدِّين، محمَّد بن محمَّد المقدسي، ٩٠٦هـ): المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام [٨٦١هـ]، وبهامشه حاشية على المسايرة لابن قُطْلُوبُغا [أبو العدل، زين الدِّين، قاسم بن قُطْلُوبُغا الجمالي، ٨٧٩هـ]، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة) من نسخة (مطبعة السَّعادة بجوار محافظة مصر)، ط٢، ١٣٤٧هـ، ١٠/١.

[6] التَّفتازاني (سعد الدِّين، مسعود بن عمر، ٧٩٣هـ): رسالة في حدود الألفاظ المستعملة في أصول الفقه، مخطوط في مكتبة الأزهر الشَّريف (مصر)، رقم النُّسخة (٣٤١٧٢٢)، (اللَّوحة ٢/أ).

[7] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ٩٩.

[8] أبو الحسين البصري (محمَّد بن علي، ٤٣٦هـ): المعتمد في أصول الفقه، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٣هـ، ٦/١، وانظر دفاعه عن التعريف: ٤٠٤/٢-٤٠٥.

٤- "**ترجُّح أحد الاحتمالين في النَّفس على الآخر من غير القطع**"[٢]. وقيد "من غير القطع": يعني عند ذكر الاحتمال. أمَّا إذا أُريد من غير قطع بالتَّرجيح، فهو حينئذ **تردُّد** بين الاعتقادِ الرَّاجح -وهو الحقُّ- واعتقادِ الرُّجحان أو رجحان المعتقَد، وليس ذلك ظنَّاً[٣].

والاعتقاد الرَّاجح هو غير اعتقاد الرُّجحان، **فاعتقاد الرُّجحان** -لِمَا في نفس الأمر-: إمَّا محقَّقٌ عن برهان، وهو العِلْم؛ أو لا، وهو التَّقليد والجهل؛ فهو متعلَّق نفس الرُّجحان، وهو في نفسه ثابتٌ لا رجحان فيه. وأمَّا **الاعتقاد الرَّاجح** فأن يكون في النَّفس احتمالان متعارضان؛ إلَّا أنَّ أحدَهما أرجح عند النَّاظر. فالأوَّل قد يكون موجوداً في الخارج، وأمَّا الثَّاني فلا يُتَصوَّر إلَّا في الذِّهن[٤].

٥- ومن أفضل تعريفات الظَّنِّ: **الاعتقاد الرَّاجح مع احتمال النَّقيض**[٥]. وليس المراد بالرَّاجح ما قابله مرجوح؛ بل ما قام عليه موجِبٌ غير جازم، وهذا لا يلزم منه حضورُ النَّقيض بالفعل؛ بل المقصود أنَّه كذلك بالقوَّة[٦].

وقريب من هذا التَّعريف قولهم: "**الحكم بأحد النَّقيضين مع تجويز الآخر**"[٧]. وظاهر عبارة البعض أنَّ **الظَّنَّ الصِّرف** يقارن الحكم بإمكان النَّقيض -وإن كان مرجوحاً-؛ لكن التَّحقيق هو أنَّ المعتبر في الظَّنِّ أن يكون بحيث لو خطر النَّقيض بالبال لحكم بإمكانه، وهو اعتقاد بسيط لا يتركَّب عن حكمين[٨]، فإن لم يخطر إمكان نقيضه بالبال، وكان إذا

---

[١] انظر: الزَّركشي: البحر المحيط، ١٠٣/١.

[٢] انظر: الآمدي (أبو الحسن، سيف الدِّين، علي بن محمَّد، ٦٣١هـ): الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرَّزاق عفيفي، دار الصُّميعي (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ١٢/١.

[٣] انظر: الزَّركشي: البحر المحيط، ١٠٤/١.

[٤] انظر: الطُّوسي: تجريد العقائد، ١٠٤-١٠٥. والزَّركشي: البحر المحيط، ١٠٣/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الظنّ)، ١١٥٣/٢-١١٥٥.

[٥] انظر مادَّة (الظَّنّ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٤٤. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٣١. والأحمد نكري (عبد النَّبي بن عبد الرَّسول، أواخر ق١٢هـ): دستور العلماء [جامع العلوم في اصطلاحات الفنون]، تعريب عن الفارسية: حسن هاني فحص (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ٢٠٩/٢. وانظر قريباً منه: القطب التَّحتاني (أبو عبد الله، قطب الدِّين، محمَّد بن محمَّد الرَّزاي، ٧٦٦هـ): (لوامع الأسرار) شرح مطالع الأنوار في المنطق، منشورات كتب النَّجفي (قم)، د/ط، د/ت، ٣٣٥.

[٦] انظر: العطَّار (حسن بن محمَّد بن محمود الشَّافعي، ١٢٥٠هـ): حاشية العطَّار على شرح الجلال المحلِّي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت، ٢٠١/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الظنّ)، ١١٥٣/٢-١١٥٥.

[٧] التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اليقين)، ١٨١٣/٢.

[٨] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٥/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اليقين)، ١٨١٢/٢-١٨١٣.

عرض نقيضه على الذِّهن لم يقبله الذِّهن، ولم يجوِّزه، فليس *بمظنون صرف*؛ بل هو **معتقَد**[١].

ومن **خواصّ الظَّنِّ** أنَّه يمكن زواله في المستقبل مع سلامة المعتقِد، وسلامة ذهنه، وسلامة الأمر، من غير أن ينساه[٢]. وملزوم العِلْم **دليل**، وملزوم الظَّنِّ **أمارة**[٣].

وأما مراد المتكلِّمين بـ**(غلبة الظَّنّ)**[٤]، فقد عرَّفها بعضهم بأنَّها "**تغليب أحد الجائزَيْن**"[٥]؛ لكنَّ التَّحقيق هو أنَّ *الظَّنّ* هو ذاته المعبَّرُ عنه *بغلبة الظَّنّ*؛ لأنَّ الرُّجحان مأخوذٌ في حقيقته، فإنَّ ماهيَّته هي الاعتقاد الرَّاجح، فكأنَّه قيل: غلبة الاعتقاد الَّتي في الظَّنّ، من باب الاختصاص. وفائدة العدول إلى هذه العبارة هي التَّنبيه على أنَّ الغلبة –أي الرُّجحان– مأخوذةٌ في ماهيَّته[٦]. وعرَّف بعضهم غلبة الظَّنّ بأنَّها **قوَّة الظَّنّ**؛ فإنَّ الظَّنَّ يتزايد، ويكون بعض الظَّنِّ أقوى من بعض[٧]. فالظُّنون أجناس مختلفة. فمنها: ما هو أجلى بحيث يكون قريباً من **القطع**. ومنها: ما هو أخفى بحيث يكون قريباً من **الشَّكِّ**؛ لكنَّه أرفع منه رتبة. وعلى أيَّة حال، يمكن أن يُقال: إنَّ الظُّنون من جنس واحد؛ نظراً إلى اشتراكها فيما تمَّ ذكره في حدِّ الظَّنِّ، وما به الاختلاف فراجع إلى أمور عَرَضية لا تُوجِب الاختلاف في الحقيقة[٨]. وجدير بالذِّكر أنَّ الظَّنَّ مهما بلغت قوَّته يستحيل أن يصير **عِلْماً**؛ لأنَّه إن كان **مخالفاً** للعِلْم فجنسه لا ينقلب، وهو ليس بمولِّد للعِلْم، وإن كان **مِثْلاً** له بأن يكون اعتقاداً، فمحال أن ينقلب فيصير عِلْماً؛ لأنَّه ما هو عِلْم منه يحصل كذلك في حال حدوثه[٩].

وإذا كان المتكلِّمون والمنطقيُّون قد اتفقوا على أنَّ الظَّنَّ الذي معاضده أكثر من معانده هو **الظَّنُّ الأغلب**، فإنَّ **المنطقيِّين** ألحقوا الظَّنَّ الذي معاضده أقلُّ وأخفى، ومعانده أكثر وأبين **بالرِّيبة**

---

(١) انظر: ابن سينا: النَّجاة، ١٠٠.

(٢) انظر: الفارابي (أبو نصر، محمَّد بن محمَّد بن طرخان، ٣٣٩هـ): الخطابة (كتاب في المنطق)، ت: محمَّد سليم سالم (دكتور)، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب– مطبعة دار الكتب (مصر)، د/ط، ١٩٧٦م، ١٦.

(٣) انظر: الطُّوسي: تجريد العقائد، ١٠٥.

(٤) يُشار هنا إلى أنَّ الفارابي (٣٣٩هـ) استعمل مصطلح **(وثاقة الظَّنّ)**، وعرَّفه بقوله: "ووثاقة الظَّنّ الاستقصاء فيه وتعقُّبه إلى أن يبلغَ إلى حيث لا يشعر بمعاند الرَّأي" كتاب في المنطق (الخطابة)، ٢١.

(٥) ابن فُورَك: الحدود في الأصول، ١٤٩.

(٦) انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٩٠/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١١٧/١.

(٧) انظر: أبو يعلى: العدَّة، ٨٣/١. والكفوي: الكلِّيَّات، ٥٩٣–٥٩٤. يقول الفارابي (٣٣٩هـ): "والظَّنّ يقوى ويضعف. ومنه ما لا يشعر الإنسان بعناده، ومنه ما يشعر بعناده ... **وقوَّة الظَّنِّ** بحسب قلَّة معانده، **وضعفه** بحسب كثرته" كتاب في المنطق (الخطابة)، ١٢.

(٨) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١١٦/١–١١٧.

(٩) انظر: عبد الجبَّار (القاضي أبو الحسين، عبد الجبَّار بن أحمد الأسد آبادي، ٤١٥هـ): المغني في أبواب التَّوحيد والعدل، ت: محمود قاسم (دكتور) وآخرون، مراجعة: إبراهيم مدكور (دكتور)، إشراف: طه حسين (دكتور)، المؤسَّسة المصريَّة العامَّة للتَّأليف والتَّرجمة والطِّباعة والنَّشر، د/ط.ت، ٣٩٦/١٥.

والتُّهمة، وهي درجة أحطُّ من الشَّكِّ، كما لا يخفى[١]. ومن وجهة النَّظر المنطقية إنَّ **الظَّنَّ واليقين** يشتركان في أنَّهما رأي[٢]. و**الرَّأي** هو أن يعتقد في الشَّيء أنَّه كذا، أو ليس كذا. وهو كالجنس لهما، وهما كالنَّوعين له[٣].

أمَّا **الظَّنُّ** عند **الفقهاء** فهو من قبيل الشَّكِّ؛ لأنَّهم يريدون به التَّردُّد بين وجود الشَّيء وعدمه، سواء أستويا أم ترجَّح أحدهما. و**غالب الظَّنِّ** عندهم ملحقٌ باليقين، وهو الَّذي تُبنَى عليه الأحكام[٤].

ويُشار هنا إلى أنَّ **التَّعريف الفلسفي** للظَّنِّ يختلف عن مصطلح أهل الكلام؛ إذ يطلق على القضاءِ على الشَّيء من الظَّاهر لا الحقيقة، والتَّبيينِ من غير دلائلَ ولا برهانٍ، ممكنٌ عند القاضي به زوالُ قضيَّته[٥]. أمَّا عند **المتكلِّمين**، فالظَّنُّ لا يكون –بالضَّرورة– حكماً بالظَّاهر في مقابل الحقيقة، وهو ناتج عن أمارات تدلُّ عليه، وإن كان ذلك لا يورث القطع والجزم.

ج– الدَّلائل:

الدَّلائل: جمع دلالة[٦] أو دَلِيلَة. وتجمع الدّلالة أيضاً على دلالات[٧]. وترجع مادَّة الدَّال واللَّام في اللُّغة إلى أصلَيْن: أحدهما **إبانة الشَّيء بأمارة تتعلَّمها**، والآخر **اضطراب في الشَّيء**[٨].

ومن *الأصل الثَّاني* قولهم: وقع القومُ في دَلدال وبَلْبالٍ إذا اضطرب أمرُهم وتذبذب، وقومٌ دَلْدال إذا تَدَلْدَلُوا بين أَمرَيْن فلم يستقيموا. جاء القومُ دُلْدُلاً إذا كانوا مُذَبذَبين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. ومنه أيضاً: الدَّلُّ: وهو دلال المرأة إذا تَدَلَّلَتْ على زوجها، تُريه جَراءةً عليه في تَغَنُّجٍ وتَشَكُّلٍ، كأنَّها تخالفه وليس بها خلاف. والرَّجلُ يُدِلُّ على أقرانه في الحرب: يأخُذُهم من فَوق. والبازي يُدِلُّ على صيده[٩]. وهذا الأصل ليس محلَّ البحث.

---

[١] انظر: الفارابي، كتاب في المنطق (الخطابة)، ٢٠.

[٢] ولهذا عرَّف بعضهم **الظَّنَّ** بقوله: "هو رأي في شيء أنَّه كذا، ويمكن أن لا يكون كذا" ابن سينا: النَّجاة، ١٢٢. وانظر قريباً منه: الفارابي: كتاب في المنطق (الخطابة)، ٨.

[٣] انظر: الفارابي: كتاب في المنطق (الخطابة)، ٩.

[٤] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الظنّ)، ١١٥٣/٢–١١٥٥.

[٥] انظر: الكندي (أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق، نحو٢٦٠هـ): رسالة في حدود الأشياء ورسومها (ضمن مجموعة رسائل الكندي الفلسفية)، ت: محمَّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ولجنة التَّأليف ومكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٢، د/ت، ١٧١.

[٦] أمَّا جمع **الدَّليل** على *دلائل* فلا يقع إلَّا نادراً. انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدليل)، ٤٣٩.

[٧] انظر: مرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، مادَّة (د ل ل)، ٤٩٦/٢٨–٥٠٢.

[٨] انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، مادَّة (دل)، ٢٥٩/٢–٢٦٠.

[٩] انظر مادَّة (دل) في: الخليل بن أحمد: العين، ٨/٨. والأزهري (أبو منصور، محمَّد بن أحمد الهَرَوي، ٣٧٠هـ): تهذيب اللُّغة، ت: محمَّد عوض مرعب، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط١، ٢٠٠١م، ٤٧/١٤–٤٨.

أمَّا *الأصل الأوَّل* فمنه قولهم: دَلَّ يَدُلُّ إذا **هَدَى**، ودَلَّ يَدِلُّ إذا مَنَّ بعطائه. وهو يُدِلُّ بفلانٍ، أي **يثق** به. وأدلَّ الرَّجلُ إدلالاً إذا وثق بمحبَّة صاحبه فأفرط عليه. ومَثَل من أمثالهم: أدلَّ فأملَّ. ودَلَّه على الشَّيء يَدُلُّه ودَلَلْته دَلّاً ودلالةً -بتثليث الدَّال- ودُلولةً فانْدَلَّ: **سدَّده** إليه. ودلَّ عليه وإليه دلالةً: **أرشد**. والدّلالة: الإرشاد، وما يقتضيه اللَّفظ عند إطلاقه. ودَلَلْت بهذا الطَّرِيق: **عَرَّفْتُه**، ودَلَلْتُ به أَدُلُّ دَلالة، وأَدْلَلت بالطَّريق إِدْلالاً. والدَّلِيلَة: المَحَجَّة البيضاء، وهي الدَّلَّى. والدَّالَّة: ممَّا يُدِلُّ الرَّجلُ على من له عنده منزلةٌ أو قَرابةٌ قَريبةٌ، شِبهُ جَراءةٍ منه. والدَّالُّ قريب المعنى من الهَدْي، وهما من السَّكينة والوقار في الهيئة والمنظر والشَّمائل وغير ذلك. والدّلالة -بالفتح والكسر-: **مصدر الدَّليل**. والدَّلَّال: الَّذي يجمع بين البَيِّعَيْن. والدَّلالة -بالفتح-: حِرْفة الدَّلَّال. والدِّلالة -بالكسر-: ما جَعَلْتَه للدَّليل أو الدَّلَّال[1]. فهذا الأصل -إذاً- يتضمَّن معاني الهداية والوثوق والسَّداد والإرشاد والمعرفة.

و**الدَّلِيل**: الدَّالُّ وما يُسْتَدَلُّ به. والدَّليل والدِّلِّيلي: الَّذي يَدُلُّك. وقد دَلَّه على الطَّريق يَدُلُّه دلالة -بفتح وكسر الدَّال- ودُلولة، والفتح أعلى. ولفظ الدَّليل يَدُلُّ على الدَّلالة، والجمع أدلَّة وأدلَّاء، والاسم الدِّلالة والدَّلالة -بالكسر والفتح- والدُّلُولة والدِّلِّيلى. والدِّلِّيلى عِلْمه بالدَّلالة ورسوخه فيها. ودليل بَيِّن الدِّلالة، بالكسر لا غيرُ[2].

و**أهل العربية** يشترطون **القصد** في الدَّلالة، فما يُفهَم من غير قصد المتكلِّم لا يكون مدلولاً للَّفظ عندهم، فإنَّ الدَّلالة عندهم هي *فهم المراد*، لا *فهم المعنى* مطلقاً، بخلاف **المنطقيين**، فإنَّها عندهم فهم المعنى مطلقاً، سواء أأراده المتكلِّم أم لا[3]، على أنَّ بعض **اللُّغويين** لم يشترط القصد في أصل الدّلالة، وبنى على ذلك تفرقة، فما كان للإنسان اختيار في معنى (الدّلالة) فهو **بفتح الدَّال**، وما لم يكن له اختيار في ذلك **فبكسرها**؛ ومثاله إذا قلت: (دلالة الخير لزيد)، فهو **بالفتح** يعني أنَّ لزيد اختياراً في الدَّلالة على الخير، و**بالكسر** يعني أنَّ الخير صار سجيَّةً لزيد، فيصدر منه كيفما كان[4].

---

[1] انظر مادَّة (دلل) في: الخليل بن أحمد: العين، ٨/٨. وابن دُرَيْد (أبو بكر، محمَّد بن الحسن الأزدي، ٣٢١هـ): جمهرة اللُّغة، ت: رمزي منير البعلبكي، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط١، ١٩٨٧م، ١١٤/١. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ٤٧/١٤-٤٨. والجوهري: الصِّحاح، ١٦٩٨/٤-١٦٩٩. وابن منظور: لسان العرب، ٢٤٧/١١-٢٥٠. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١٠٠٠. ومجمع اللُّغة العربية: المعجم الوسيط، إخراج: إبراهيم أنيس (دكتور) وآخرون، دار الأمواج (بيروت)، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٢٩٤/١.

[2] انظر مادَّة (دلل) في: ابن دُرَيْد: جمهرة اللُّغة، ١١٤/١. والجوهري: الصِّحاح، ١٦٩٨/٤-١٦٩٩. وابن منظور: لسان العرب، ٢٤٧/١١-٢٥٠.

[3] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الدّلالة)، ٧٩٢/١-٧٩٣. على أنَّ الكفوي (١٠٩٤هـ) نقل عن ابن سينا (٤٢٨هـ) قوله: "الإرادة شرط الدَّلالة، يعني أنَّ الدَّلالة هي الالتفات من اللَّفْظ إلى المعنى من حيث إنَّه مراد، فلولا العِلْم بالإرادة لمعنى من اللَّفْظ لم يتوجَّه السَّامع من اللَّفْظ إلى المعنى" الكلِّيَّات، ١٠١٥.

[4] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤٣.

والدَّلالة أعمُّ من الإرشاد والهداية، والاتِّصال بالفعل معتبرٌ في الإرشاد لغةً دون الدَّلالة، والدَّلالة تتضمَّن (الاطِّلاع)؛ ولهذا عوملت معاملته حتَّى تتعدَّى بـ(على)، ولم تعامل في الهداية التي بمعناها بذلك؛ بل عوملت معها معاملة سائر مضامينها. وفرق بين **الدَّلالة والاستعمال**، تقول: هذا اللَّفظ يدلُّ على العموم، ثمَّ قد يستعمل حيث لا يراد العموم؛ بل يراد الخصوص[١].

وتجدر التَّفرقة هنا بين الدَّلالة من طرف، والدَّليل والأمارة والاستدلال من طرف آخر. فأمَّا **الفرق بين الدَّلالة والدَّليل** فهو: أن ***الدَّلالة*** تكون على أربعة أوجه: **أحدها:** ما يمكن أن يستدلَّ به، قصد فاعله ذلك أم لم يقصد. **والثَّاني:** العبارة عن الدَّلالة، يُقال للمسؤول: أعد دلالتك. **والثَّالث:** الشُّبهة، يقال: دلالة المخالف كذا أي شبهته. **والرَّابع:** الأمارات، يقول الفقهاء: الدَّلالة من القياس كذا. وأمَّا ***الدَّليل*** فيستعمل في العبارة والأمارة، ولا يستعمل في الشُّبهة. وهو فاعل الدَّلالة ومشتقٌّ من فعلها؛ ولهذا يُقال لمن يتقدَّم القومَ في الطَّريق دليلٌ إذا كان يفعل من التَّقدُّم ما يستدلُّون به. وقد تُسمَّى الدَّلالة دليلاً مجازاً[٢].

وأمَّا **الفرق بين الدَّلالة والأمارة** فهو: أنَّ ***الدَّلالة*** ما يؤدِّي النَّظرُ الصَّحيح فيها إلى العِلْم، ***والأمارة*** ما يؤدِّي النَّظر الصَّحيح فيها إلى غلبة الظَّنِّ[٣]، بينما لم يصطلح **جمهور الفقهاء** على هذه التَّفرقة، فسمَّوا كلَيْهما دلالة[٤].

وأمَّا **الفرق بين الدَّلالة والاستدلال** فهو: أنَّ ***الدَّلالة*** هي المستدلُّ بها[٥]، أو ما يمكن الاستدلال به، ***والاستدلال*** فعل المستدلِّ. ولو كان الاستدلال والدَّلالة سواءً لوجب أن لو امتنع جميع المكلَّفين عن الاستدلال على حدوث العالَم ألَّا يكون في العالَم دلالة على ذلك[٦].

وليس من شرط صحَّة الدَّلالة **الانعكاس** بإجماع المحقِّقين، فالإتقان في الفعل يدلُّ على العِلْم، وعدمه لا يدلُّ على الجهل[٧]. أمَّا **الاطِّراد** فهو واجب في الدَّلالة وشرط في صحَّتها[١]، ويرى البعض

---

(١) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤٣.

(٢) انظر: العسكري (أبو هلال، الحسن بن عبد الله، نحو٣٩٥هـ): الفروق اللُّغوية، ت: محمَّد إبراهيم سليم، دار العلم والثَّقافة للنَّشر والتَّوزيع (القاهرة)، د/ط.ت، ٦٨-٦٩.

(٣) انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٦٩. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ١/٥.

(٤) انظر: الجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): التَّلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النِّبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية (بيروت)، د/ط.ت، ١/١٣١-١٣٢.

(٥) انظر: الجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): الكافية في الجدل، ت: فوقية حسين محمود (دكتورة)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه (القاهرة)، د/ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، ٤٦.

(٦) انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٧٠.

(٧) انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٧٣. والنَّيسابوري (أبو رشيد، سعيد بن محمَّد المعتزلي، نحو٤٤٠هـ): ديوان الأصول، ت: محمَّد عبد الهادي أبو ريدة (دكتور)، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية التَّابعة لوزارة الثَّقافة المصرية، د/ط، ١٩٦٩م، ٣١٣. والجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): الشَّامل

أنَّ الاطِّراد غير ضروري؛ إذ الدَّلالة –مثلاً– على حدوث الأجسام هي استحالة خلوِّها عن الحوادث، وليس ذلك بمطَّرد في كلِّ محدَث؛ لأنَّ العَرَض محدَث، ولا تَحُلُّه الحوادث[٢].

وللدَّلالة في **اصطلاح المتكلِّمين** عدَّة تعريفات، منها:

١- "**العلامة التي بها يدلُّ الدَّال على المدلول عليه من إشارة أو أثر أو حكم مقتضٍ لحكم مقتضَىً**"[٣]. وقد يؤخذ على التَّعريف أنَّه موجب الدَّوْر؛ لتوقُّف معرفة *الدَّال والمدلول عليه* على الدَّلالة؛ لأنَّهما مشتقَّان من لفظ الدَّلالة، والمشتقُّ أخفى من المشتقِّ منه، وتعريف الأظهر بالأخفى ممتنعٌ.

٢- "**كون الشَّيء بحيث يفيد الغيرَ عِلْماً إذا لم يكن في الغير مانعٌ**"، كمزاحمة الوَهْم والغفلة بسبب الشَّواغل الجِسْمانية[٤]. وهذا القيد الأخير *"إذا لم يكن في الغير مانعٌ"* استعاض عنه الكثير من المتكلِّمين بكلمتَيْن فقط: *"النَّظر الصَّحيح"*، فكان التَّعريف أدقَّ وأخصر، حيث قالوا: "**ما النَّظر الصَّحيح فيها يفضي إلى العِلْم**"[٥]. وقريب منه قولهم: "**ما يتوصَّل بصحيح النَّظر فيه إلى معرفة ما لم يُعلَم، أو إلى معرفة المدلول**"[٦].

٣- "**العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب**"[٧]. وقد يَرِد على التَّعريف أنَّ العلاقة بين الدَّال والمدلول أعمُّ من أن تكون **عقلية** فحسب، فربَّما كانت علاقة **طبيعية** أو **وضعية**. كما أنَّ قيد "**المطلوب**" يوحي باشتراط القصد في الدَّلالة، وهو غير لازم؛ إذ الدَّلالة واقعة، سواء أرادها المتكلِّم أم لا.

٤- والتَّعريف الأشهر للدَّلالة هو أنَّها **كون الشَّيء بحالة يلزم من العِلْم به العِلْمُ بشيء آخر**[٨]. والشَّيء الأوَّل هو الدَّالُّ، والثَّاني هو المدلول[١].

في أصول الدِّين، ت: علي سامي النَّشار (دكتور) وآخرون، منشأة المعارف (الاسكندرية)، د/ط، ١٩٦٩م، ٧٠٤. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ٥٢٢/١.

[١] انظر: النَّيسابوري: ديوان الأصول، ٣١٣. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ٥٢٢/١.

[٢] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٧٣.

[٣] ابن فُوْرَك (أبو بكر، محمَّد بن الحسن الأصبهاني، ٤٠٦هـ): مجرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشعري، ت: دانيال جيماريه، دار المشرق (بيروت)، د/ط، ١٩٨٧م، ٢٨٦. وقد نقل ابن فُوْرَك هذا التَّعريف عن **الشَّيخ أبي الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ).

[٤] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤٣.

[٥] أبو الحسين البصري: المعتمد، ٥/١.

[٦] الجويني: الكافية في الجدل، ٤٦.

[٧] الجرجاني: شرح المواقف، ١٢٨/١.

[٨] انظر مادَّة (الدلالة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٤. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٧٩. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٧٥/٢-٧٧. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٧٨٧/١-٧٩٣. وانظر أيضاً: القطب التَّحتاني

والمراد **بالشَّيئَيْن** ما يعمُّ اللَّفظ وغيره، والمراد **بالعِلْمَيْن** الإدراك المطلق الشَّامل للتَّصوُّر والتَّصديق اليقيني وغيره. والمراد **بالشَّيء الآخر** ما يغاير الشَّيء الأوَّل: **بالذَّات**، كزيد الدَّال على الشَّخص الإنساني، أو **بالاعتبار** كما في النَّار والدُّخان، فإنَّ كلَّاً منهما دالٌّ على الآخر ومدلول له. والمراد **باللُّزوم**: *اللُّزوم الكلّي* بمعنى امتناع انفكاك العِلْم بالشَّيء الثَّاني من العِلْم بالشَّيء الأوَّل في جميع أوقات تحقُّق العِلْم بالشَّيء الأوَّل، وعلى جميع الأوضاع ممكنة الاجتماع معه. ويحصل هذا اللُّزوم بعد العِلْم **بالعلاقة**، أي *بوجه الدَّلالة* أعني الوضع واقتضاء الطَّبع والعِلِّية والمعلولية، أو *بوجه القرينة* كما في دلالة اللَّفظ على المعنى المجازي[٢].

وقد يوضع *الدَّليل والدَّالّ* في موضع *الدَّلالة* توسُّعاً؛ لأجل ما بين الدَّالِّ والدَّلالة من التَّعلُّق[٣]؛ ومنهم من قال: إنَّ استعمال *الدَّليل والدَّلالة* أحدَهما في موضع الآخر **مجاز**؛ إقامةً للمصدر مقام النَّعت والاسم، كقوله سبحانه: {إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا} [الآية/المُلْك: ٣٠] أي غائراً. ومنهم من قال: هو **حقيقة**؛ إذ الاستعمال آية الحقيقة، وقد وُجِد الاستعمال. والقول الأوَّل هو الأقرب[٤].

ولم يفرِّق **بعض المتكلِّمين** بين *الدّلالة والدَّليل*، وجعل معناهما واحداً، واستعمل أحدهما مكان الآخر على سبيل **التَّرادف**، وعرَّفهما بـ"**ما إذا نظر النَّاظر فيه أوصله إلى العِلْم بالغير، إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه**". والقيد الأخير للاحتراز عن أثر اللِّص مثلاً؛ إذ لا يقال فيه أنَّه دلالة عليه؛ لأنَّه لم يضعه لهذا الوجه؛ بل استفرغ الوُسْع وبذل الجهد في إخفاء نفسه[٥]. وفي الاصطلاح الكلامي، تكاد

(أبو عبد الله، قطب الدِّين، محمَّد بن محمَّد الرَّزاي، ٧٦٦هـ): القواعد المنطقية في شرح الرِّسالة الشَّمسية، اعتنى بطبعه: محمَّد إبراهيم الأنصاري، بندر كلكتة، ط٢، ١٢٥٨هـ، ٢٤. وقريب من هذا التَّعريف قول **الأصوليين**: "**كون الشَّيء يلزم من فهمه فهمُ شيء آخر**" الإسنوي (أبو محمَّد، جمال الدِّين، عبد الرَّحيم بن الحسن الشَّافعي، ٧٧٢هـ): نهاية السُّول شرح منهاج الوصول في عِلْم الأصول، مطبعة محمَّد علي صبيح وأولاده (القاهرة)، د/ط.ت، ٨٤. أو "**كون الشَّيء بحيث متى فُهِم فُهِم منه غيره**" أمير بادشاه (محمَّد أمين بن محمود البخاري الحنفي، ٩٧٢هـ): تيسير التَّحرير، دار الفكر (بيروت)، د/ط.ت، ٧٩/١.

[١] انظر مادَّة (الدّلالة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٤. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٧٥/٢-٧٧. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٧٨٧/١-٧٩٣.

[٢] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الدّلالة)، ٧٨٧/١-٧٩٣.

[٣] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٨٦.

[٤] انظر: الجويني: الكافية في الجدل، ٤٧. وانظر أيضاً: ابن حزم (أبو محمَّد، علي بن أحمد الأندلسي، ٤٥٦هـ): الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمَّد شاكر، دار الآفاق الجديدة (بيروت)، د/ط.ت، ٣٩/١.

[٥] انظر: عبد الجبَّار (القاضي أبو الحسين، عبد الجبَّار بن أحمد الأسد آبادي، ٤١٥هـ): شرح الأصول الخمسة، تعليق: ابن أبي هاشم [قوام الدِّين، أحمد بن الحسين الحسيني]، ت: عبد الكريم عثمان (دكتور)، مكتبة وهبة (القاهرة)، ط٣، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ٨٧-٨٨.

لا توجد تفرقة بين *الدّلالة والدّليل والمستدَلّ به*، فهي تشير إلى أمر واحد، كما إنَّ البيان والحُجَّة والسُّلطان والبرهان كلّها أسماء مترادفة على الدَّلالة نفسها[١].

ولا تتخصَّص الدَّلالة بوجود وعدم وحدوث وقدم، فيمكن أن نستدلَّ بعدم الآيات –مثلاً– على كذب المتنبّي[٢]. ولا يشترط في **دلالة الدَّليل** على المدلول أن يثبت للدَّليل وصفٌ وجودي، ولا حالٌ زائدة وراء لزوم المدلول عنه؛ وإلَّا لثبت ذلك للعدم عند كونه دليلاً؛ وهو ممتنع؛ لِمَا فيه من قيام الثُّبوت بالعدم[٣].

و**وجه الدَّلالة** هو الأمر الذي بحسبه ولأجله ينتقل الذِّهن من الدَّليل إلى المدلول، وهو متحقِّق في الدَّليل، نظر فيه ناظر أم لا[٤]، فلا يشترط في وجه الدَّلالة نصب ناصب، ولا وضع واضع؛ بل ذلك للدَّليل من حيث ماهيته، لا لأمر خارج؛ فوجه دلالة العالَم على الصَّانع –مثلاً– هو الحدوث أو الإمكان، الثَّابت له في نفسه قبل أن يتعلَّق به نظر أصلاً[٥].

د- اللَّفظية:

صفة منسوبةٌ إلى اللَّفْظ ومتعلِّقة به[٦]، واللَّفْظ: واحد الألفاظ، وهو في الأصل مصدر[٧]. ومادَّة (ل ف ظ) تدلُّ على **طرح الشَّيء**؛ وغالب ذلك أن يكون من **الفم**[٨]. ولَفَظَ الشَّيءَ وبالشَّيء يَلْفِظ لَفْظاً كضَرَب يَضْرِب، وهو اللُّغة المشهورة، فهو مَلْفُوظ ولَفِيظ: **رمى**، ومنه قولهم: الأرض تَلْفِظ الميِّتَ، والبحر يَلفِظُ الشَّيْءَ إلى السَّاحل، والدُّنيا لافِظةٌ بالنَّاس إلى الآخرة. ومنهم من جعل فيه لغةً ثانيةً: لَفِظَ يَلْفَظ كسَمِع يَسْمَع؛ إلَّا أنَّ آخرين خطَّؤوا هذه اللُّغة ونسبوها إلى العامَّة. ولَفَظ فلانٌ نَفْسَه: كأنَّه رَمَى بها، وهو كنايةٌ عن الموت، وكذلك لَفَظ عَصْبَه إذا ماتَ. واللَّفْظ: أن ترمي بشيءٍ كان في فِيكَ، واللَّفْظُ: **الكلام**، تقول: لَفَظْتُ القولَ وبالقول: **تَكَلَّمْتُ** به، ولَفَظْتُ وتَلَفَّظْتُ بالكلام: **نَطَقْتُ** به، وفي التَّنزيل: {مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ} [ق: ١٨][٩].

---

(١) انظر: الباقلَّاني (القاضي أبو بكر، محمَّد بن الطَّيب المالكي، ٤٠٣هـ): التَّقريب والإرشاد (الصَّغير)، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٨هـ–١٩٩٨م، ٢٠٧.

(٢) انظر: الجويني: التَّلخيص، ١١٩/١–١٢٠.

(٣) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٧/١.

(٤) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١٣٥/١.

(٥) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٧/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١٣٥/١.

(٦) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ١٤١٢/٢.

(٧) انظر: الجوهري: الصِّحاح، مادَّة (لفظ)، ١١٧٩/٣.

(٨) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، مادَّة (لفظ)، ٢٥٩/٥.

(٩) انظر مادَّة (لفظ) في: الخليل: العين، ١٦١/٨. وابن دُرَيْد: جمهرة اللُّغة، ٩٣٢/٢. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ٢٧٣/٤–٢٧٤. والجوهري: الصِّحاح، ١١٧٩/٣. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٢٣/١٠. والزَّمخشري (أبو

وبناءً على ما سبق يمكن القول: إنَّ اللَّفْظ في **أصل اللُّغة** مصدرٌ بمعنى الرَّمي، وهو بمعنى المفعول، فيتناول ما لم يكن صوتاً وحرفاً، وما هو حرف واحد وأكثر، مهملاً أو مستعملاً، صادراً من الفم أو لا؛ لكن خُصَّ في **عرف اللُّغة** بما يصدره الفمُ من الصَّوت المعتمد على المخرج، حرفاً واحداً أو أكثر، مهملاً أو مستعملاً، فلا يقال: لفظ الله؛ بل يقال: كلمة الله[١]. وتمَّ تعريف **اللَّفْظ** بعد هذا التطوُّر الدَّلالي بعدَّة تعريفات، منها:

١- "**صوت مشتمل على بعض الحروف**"[٢]. وأحسن من هذا التَّعريف قولهم: "**صوت يعتمد على المخارج من حرف فصاعداً**"[٣]. وانتُقِد بأنَّ أخذ **الحرف** في الحدِّ يوجب الدَّوْر؛ لأنّه نوع من أنواع اللَّفْظ، وأجيب بأنَّ المراد من الحرف المأخوذ في الحدّ حرف الهجاء، وهو وإن كان نوعاً من أنواع اللَّفْظ؛ لكن لا يعرَّف بتعريف يؤخذ فيه اللَّفْظ؛ لكون أفراده معلومة محصورة، حتَّى يعرفه الصِّبيان مع عدم عرفانهم اللَّفْظ، فلا تتوقَّف معرفته على معرفة اللَّفْظ، فلا دور. وأجاب آخرون بأنَّ قيد "من حرف فصاعداً" ليس من الحدّ؛ بل هو بيان لأدنى ما يطلق عليه اللَّفْظ، فلا دور[٤].

٢- "**صوت معتمد على مقطع، حقيقة أو حكماً**"[٥]، فالأوَّل كـ "زيد"، والثَّاني كالضَّمير المستتر في "قُمْ" المقدَّر بـ"أنت"[٦]، فكان لفظاً حكماً لا حقيقة، ومنهم من جعل المحذوف لفظاً حقيقةً؛ لأنَّه قد يتلفَّظ به الإنسان في بعض الأحيان[٧].

٣- وأشهر تعريفاته هو: **ما يتلفَّظ به الإنسان أو في حكمه، مهملاً كان أو مستعملاً**[٨]. ويؤخذ على التَّعريف أنَّه عرَّف اللَّفْظ بما يتلفَّظ به، وهو دورٌ. وقد زاد البعض على هذا التَّعريف للإيضاح والبيان، فقال: "**ما يتلفّظ به الإنسان، حقيقة كان أو حكماً، مهملاً كان أو**

القاسم، جار الله، محمود بن عمر، ٥٣٨هـ): أساس البلاغة، ت: محمَّد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ١٧٣/٢-١٧٤. وابن منظور: لسان العرب، ٤٦١/٧. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٦٩٨. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٢٧٤/٢٠-٢٧٦.

[١] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اللَّفظ)، ٧٩٥.

[٢] زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (اللَّفظ)، ٧٨.

[٣] التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ١٤١١/٢.

[٤] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ١٤١٠/٢-١٤١٢.

[٥] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اللَّفظ)، ٧٩٥، ونعت الكفوي (١٠٩٤هـ) هذا التَّعريف بأنَّه "أحسن تعاريفه على ما قيل".

[٦] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اللَّفظ)، ٧٩٥.

[٧] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ١٤١٠/٢-١٤١٢.

[٨] انظر مادَّة (اللَّفظ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٩٢. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٨٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٩٠.

موضوعاً، مفرداً كان أو مركَّباً"[1]. وقيل: إنَّ قيد "**الإنسان**" في التَّعريف للتَّقريب إلى الفهم؛ وإلَّا فالمراد مطلق التلفُّظ، فدخلت على هذا الأساس كلمات الله تعالى، وكلمات الملائكة والجنّ[2].

والمختار أنَّ اللَّفْظ كيفية عارضة للصَّوت الذي هو كيفية تحدث في الهواء من تموُّجه؛ ولا يلزم على ذلك قيام العَرَض بالعَرَض الممنوع عند **المتكلِّمين**؛ لأنّهم يمنعون كون الحروف أموراً موجودة[3].

والجدير بالذِّكر أنَّ اللَّفْظ يقع في الدَّرجة **الثَّالثة** من مراتب الوجود الأربعة، فإنَّ للشَّيء وجوداً في **الأعيان**، ثمَّ في **الأذهان**، ثمَّ في **الألفاظ**، ثمَّ في **الكتابة**. فالكتابة دالَّة على اللَّفْظ، واللَّفْظ دالٌّ على المعنى الذي في النَّفْس، والذي في النَّفْس هو مثال الموجود في الأعيان؛ فما لم يكن للشَّيء ثبوت في نفسه لم يرتسم مثاله في النَّفْس. ومهما ارتسم في النَّفْس مثالُه فهو العِلْم به؛ إذ لا معنى للعِلْم إلَّا مثالٌ يحصل في النَّفْس مطابقٌ لما هو مثالٌ له في الحسِّ، وهو المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثر في النَّفْس لا ينتظم لفظٌ يدلُّ به على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللَّفْظ الذي ترتَّب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدَّلالة عليه[4].

والمشهور أنَّ الألفاظ موضوعة للأعيان الخارجية، وقيل: إنَّها موضوعة للصُّور الذِّهنية. وتحقيقه أنَّه لا شكَّ أنَّ ترك الكلمات وتحقُّقها حاصل على وفق ترتيب المعاني في الذِّهن، فلا بدَّ من تصوُّرها وحضورها فيه. ثمَّ إنَّ تصوُّر تلك المعاني على نحوَيْن:

- **تصوُّر متعلِّق** بتلك المعاني على ما هي عليه في حدِّ ذاتها، مع قطع النَّظر عن تعبيرها بالألفاظ، وهو الذي لا يختلف باختلاف العبارات.
- **وتصوُّر متعلِّق** بها من حيث التَّعبير عنها بالألفاظ، وتدلُّ عليها دلالة أولية، وهو يختلف باختلاف العبارات.

والتَّصوُّر الأوَّل مقدَّم على التَّصوُّر الثَّاني ومبدأ له، كما أنَّ التَّصوُّر الثَّاني مبدأ للمتكلِّم[5].

---

(1) التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ٢/١٤١٠-١٤١٢. وانظر أيضاً: الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (اللَّفظ)، ٣/١٢٤.

(2) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ٢/١٤١٠-١٤١٢.

(3) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ٢/١٤١٠-١٤١٢.

(4) انظر: الغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): معيار العِلْم في فنِّ المنطق، ت: سليمان دنيا (دكتور)، دار المعارف (مصر)، د/ط، ١٩٦١م، ٧٥-٧٦. وانظر قريباً منه: الطُّوسي: أساس الاقتباس، ١/٨٦. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اللَّفظ)، ٧٩٥.

(5) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اللَّفظ)، ٢/١٤١٠-١٤١٢.

واللَّفْظ يقع على أنواع[1]:

- فإمَّا أن يكون **مفرداً**، وهو ما لا يدلُّ جزؤه على جزء معناه، كـ"الإنسان" حيث لا يدلُّ جزؤه على جزء معناه؛ بل لا يدلُّ –في هذه الحالة– على شيء أصلاً.
- وإمَّا أن يكون **مؤلَّفاً**، وهو ما يدلُّ جزؤه على جزء معناه، كـ"هذا الإنسان"، فإنَّ "هذا" يدلُّ على الإشارة، و"الإنسان" على الحيوان النَّاطق، ويُسمَّى هذا **قولاً** أيضاً.
- وإمَّا أن يكون **مفرداً** باعتبار **مؤلَّفاً** باعتبار آخر، كـ"عبد الله"، فهو مفرد إذا كان عَلَماً لشخص؛ إذ ليس لأسماء الأعلام من دلالة في المسمَّيات سوى التَّعيين والإشارة، ومؤلَّف إذا أُريد معناه الإضافي، وهذا الجنس من المفرد يُسمِّيه بعضهم **مركَّباً**.

و**اللَّفْظ المفرد** إمَّا أن يدلَّ على معنى في نفسه **بالاستقلال** أو على معنى في غيره **بالتَّبعية**، فالأوَّل مثل "رجل"، والثَّاني مثل "لام التَّعريف" في الرَّجل، و"التَّعريف" بلا معرَّف به لا يمكن تصوُّره، بخلاف "رجل" حيث يتصوَّر بنفسه. والأوَّل إن دلَّ على معنى لا من جهة وقوعه في زمان محصَّل يدعى **اسماً**، كـ"رجل"، وإن دلَّ على معنى يقع في زمان محصَّل كالماضي والحال والمستقبل يُسمَّى **فعلاً**، كـ "قرأ" و"يقرأ". والقسم الثَّاني يُسمَّى **حرفاً**. والمنطقيون يسمُّون الفعل **كلمةً**، والحرف **أداةً**[2].

و**اللَّفْظ المؤلَّف** إمَّا أن يقع في أقسام التَّصوُّرات فيُسمَّى **قولاً شارحاً**، وإمَّا أن يقع في التَّصديقات فيُسمَّى **قولاً جازماً**[3].

والاصطلاح الكلامي في العموم لا يختلف عن **الاصطلاح اللُّغوي** الذي ذكرت بعض تعريفاته آنفاً، ولعل الاستخدام الأبرز لمصطلح "اللَّفظ" عند المتكلِّمين كان في قضية الكلام الإلهي؛ حيث خاضوا بإسهاب في ألفاظ القرآن الكريم من جهة قدمها أو حدوثها.

- الفرع الثَّاني: المصطلحات المركبة:

تنتج عن نسبةِ المفردات بعضها إلى بعض مصطلحاتٌ ذات دلالةٍ غيرِ المرادة بها عند الانفراد. وهذه الدَّلالة المركَّبة ليست مقصودة بالذَّات في فهم موضوع البحث؛ بل تعدُّ الطَّريق المؤدِّي إلى إدراكه. وبالنَّظر إلى العنوان، هناك مصطلحان مركَّبان:

---

(1) انظر: الفارابي: العبارة، ٧–٨. وابن سينا: النَّجاة، ٤٤–٤٥. والغزالي: معيار العِلْم، ٧٧–٧٨. والشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٣–٤. والطُّوسي: أساس الاقتباس، ٤١/١. والقطب التَّحتاني: لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار، ٣٧–٣٨. والدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ٧.

(2) انظر: الفارابي: العبارة، ٧–٨. والغزالي: معيار العِلْم، ٧٩–٨٠. والشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٣–٤. والطُّوسي: أساس الاقتباس، ٤١/١. والقطب التَّحتاني: لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار، ٣٨–٣٩.

(3) انظر: الطُّوسي: أساس الاقتباس، ٤٢/١.

أ- المقدّمات الظَّنّية:

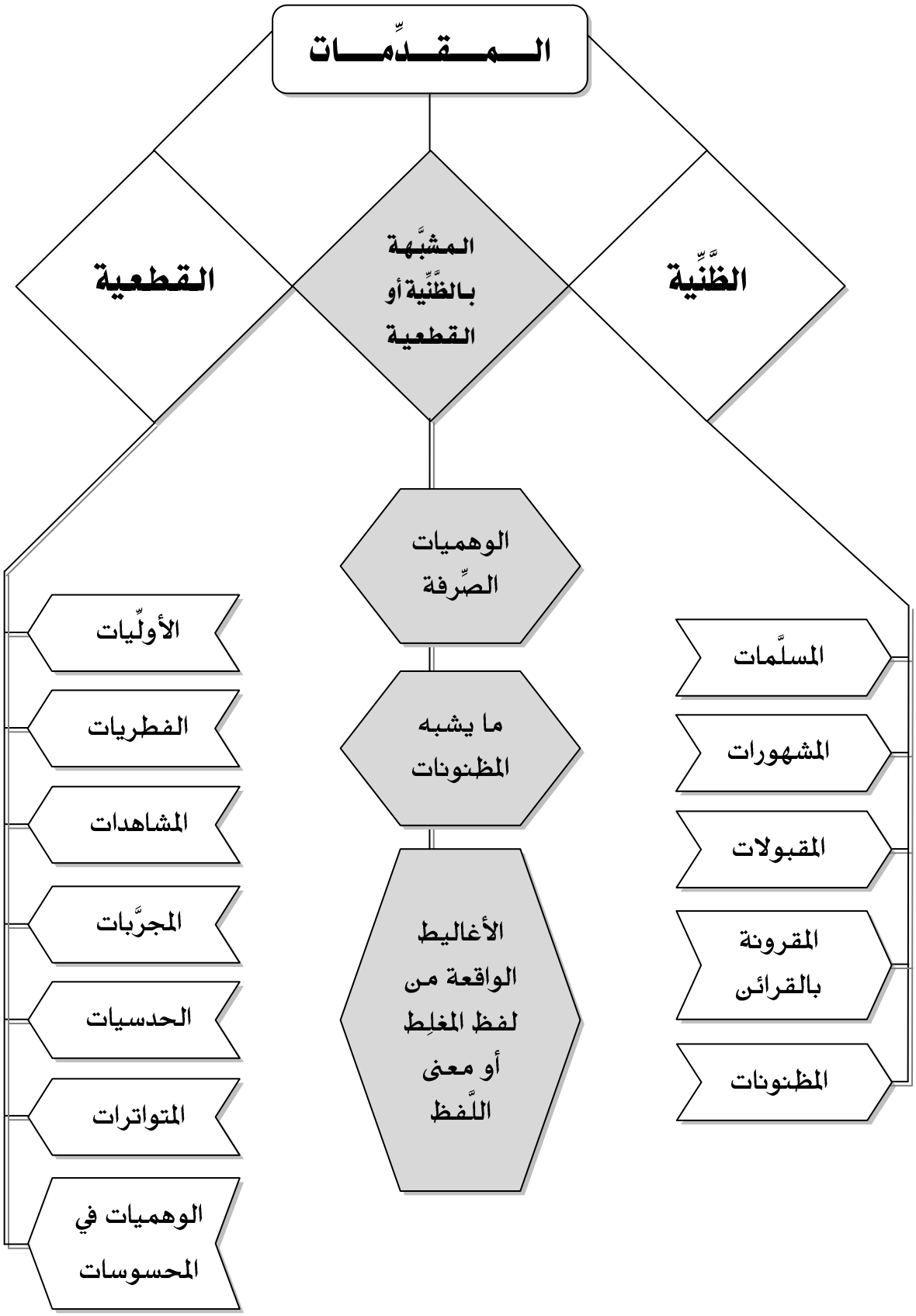
إنَّ المقدّماتِ التي تستعمل في الحجج العقلية: إمَّا أن تكون **قطعيةً**، فتُنتِج (برهاناً ودليلاً). وإمَّا أن تكون **ظنّيةً**، فتُسمَّى الحجَّةُ (أمارةً). وإمَّا أن تكون **مشبَّهةً بإحداهما**، فيُطلَق عليها (مغالطة)[1].

وسيذكر الباحث أنواع المقدِّمات الظَّنِّية هنا؛ لاشتمال عنوان البحث عليها، ثمَّ يردف ذلك في (مطلب المصطلحات ذات الصِّلة)[2] بالمقدِّمات القطعية؛ حيث تتميَّز الأشياء بضدِّها، وكذا بالمشبّهات التي تحاكي أحدها. وممَّا يجدر التَّنبيه إليه أنَّ هذه الأصناف قد تتداخل باختلاف الاعتبارات والتَّقييدات. وقبل أن يتحدَّث الباحث عن المقدِّمات الظَّنِّية سيقدِّم مخططاً شاملاً لجميع هذه المقدِّمات؛ حتَّى تتكوَّن صورة ذهنية عامَّة عنها.

---

[1] انظر: البيضاوي (أبو سعيد، ناصر الدِّين، عبد الله بن عمر الشِّيرازي، ٦٨٥هـ): طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ت: عبَّاس سليمان، دار الجيل (بيروت) والمكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ٦٣.

[2] انظر: ص ٧١ من هذا البحث.



المقدِّمات المنطقية (الخريطة الذِّهنية رقم ١)

إنَّ **(المقدّمات الظَّنِّية)** التي تستعمل في الأمارة هي **ما يصدِّق العقلُ بها مع تجويز نقيضها تجويزاً بعيداً**، ولها عدّة أنواع هي[1]:

١- **المسلَّمات:** وهي قضايا تؤخذ من الخصم مسلَّمة، أو تكون مسلَّمة فيما بين الخصوم، وتقبل على أنَّها مبرهنةٌ في موضع آخر، فيبني عليها كلُّ واحد منهما الكلامَ في دفع الآخر، كمسائل أصول الفقه إذا سلَّمها الفقيه، وبنى عليها الأحكامَ الفقهية؛ لكونها مبرهنةً في موضعها.

٢- **المشهورات:** وهي ما اتَّفق عليها الجمُّ الغفير من النَّاس. فقد تكون مشهورةً:

- عند **الكلِّ**، كقولنا: العدل حسن والظُّلم قبيح.
- أو عند **الأكثر**، كقولنا: الإله واحد.
- أو عند **طائفة**، كقولنا: التَّسلسل مطلقاً محال.

وبالجملة **فالمشهورات** ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها، ويقضي بها الذِّهن لأسباب عارضة أكدت في النَّفْس هذه القضايا وأثبتتها: إمَّا لمصلحة عامة، أو رقَّة القلب، أو الحميَّة والأنفة، أو محبَّة التَّسالم والتَّصالح والتَّعاون على المعايش، أو التَّأديبات الشَّرعية، أو الانفعالات الخَلْقية أو المزاجية -سواء أكانت صادقة أم كاذبة-، أو استقراء الجزئيات الكثيرة.

٣- **المقبولات:** وتؤخذ ممَّن حَسُن الظَّنُّ فيه أنَّه لا يكذب، كالمأخوذات من العلماء الأخيار والحكماء الأبرار؛ بخلاف المأخوذات من الأنبياء الذين عُلِم أنَّهم لا يَكْذبون، فإنَّها بعد ما عُلِم استنادها إليهم مستعملةٌ في الأدلَّة النَّقلية.

٤- **المقرونة بالقرائن:** وهي ما أوجب التَّصديقَ بها قرائنُ الأحوال الظَّاهرة، كنزول المطر لوجود السَّحاب الرَّطب.

٥- **المظنونات:** وهي آراء يقع التَّصديق بها، لا على الثَّبات؛ بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكن الذِّهن إليها أميل.

---

[1] انظر: ابن سينا: النَّجاة، ٩٧-١٠١. والغزالي: معيار العِلْم، ١٩٣-١٩٨. والشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٧٠-٧١. والآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٩٦-١٩٧. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٤. والقطب الرَّازي: شرح مطالع الأنوار، ٣٣٤-٣٣٥. والجرجاني: شرح المواقف، ١/١٩٩-٢٠٠. وشرح الخَبِيصي على متن تهذيب المنطق، ٩٧-٩٨. وانظر أيضاً: الآمدي: المبين، ر٩١-٩٤، ٩٢-٩٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المقدّمة)، ٢/١٦٢٩-١٦٣١، ومادَّة (الظنّ)، ٢/١١٥٣-١١٥٥.

ب- الدَّلائل اللَّفظية:

جمع الدَّلالة اللَّفظية؛ وهو مصطلح منطقي في الأساس؛ إذ تنقسم الدَّلالة -كما يقول المنطقيون- إلى لفظية وغير لفظية، وكلٌّ منهما إمَّا وضعية أو عقلية أو طبيعية، والإفادة من هذه الأقسام السِّتَّة باللَّفظية الوضعية، وهي إمَّا مطابقية أو تضمُّنية أو التزامية[١].

فالدَّلالة العقلية هي دلالةٌ يجد العقل بين الدَّال والمدلول علاقة ذاتية ينتقل لأجلها منه إليه، **والدَّلالة الطبيعية** دلالةٌ يجد العقل بين الدَّال والمدلول علاقة طبيعية ينتقل لأجلها منه إليه، **والدَّلالة الوضعية** دلالةٌ يجد العقل بين الدَّال والمدلول علاقة الوضع ينتقل لأجلها منه إليه[٢].

و**للدَّلالة اللَّفظية الوضعية** عدَّة تعريفات، منها:

١- "**فهم المعنى من اللَّفْظ**"[٣]. وأُورد عليه أنَّ الفهم صفة السَّامع، والدَّلالة صفة اللَّفْظ، فلا يصدق التَّعريف على دلالة ما. وأُجيب بأنَّا لا نسلِّم أنَّه ليس صفة اللَّفْظ، فإنَّ معنى فهم السَّامع المعنى من اللَّفْظ فهمه منه، وهو معنى كون اللَّفْظ بحيث يفهم منه المعنى[٤].

٢- **كون اللَّفْظ بحيث متى أُطلِق فُهم منه معناه، للعِلْم بوضعه**[٥]. ولعلَّ هذا التَّعريف أوضح في المقصود من سابقه.

٣- والصَّحيح الأخصر أن يقال: هي "**فهم العالِم بالوضع المعنى من اللَّفْظ**"[٦]؛ وذلك لأنَّ الدَّلالة ليست كون اللَّفْظ بحيث يُفهم منه المعنى عند الإطلاق؛ بل كونه بحيث يَفهم منه المعنى العالِمُ بالوضع عند حضور اللَّفْظ عنده، سواء أكان بسماعه أم بمشاهدة الخطِّ الدَّال عليه أم بتذكُّره[٧].

---

[١] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤٣. وانظر مادَّة (الدَّلالة) في: الأحمد نكري: دستور العلماء، ٧٥/٢-٧٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٧٨٧/١-٧٩٣. وانظر: القطب التَّحتاني: تحرير القواعد المنطقية في الرِّسالة الشَّمسية، ٢٤-٢٥. والدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ٦.

[٢] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الدَّلالة)، ٧٨٨/١-٧٨٩.

[٣] الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (الدَّلالة)، ٧٥/٢.

[٤] انظر مادَّة (الدَّلالة) في: الأحمد نكري: دستور العلماء، ٧٥/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٧٨٧/١-٧٩٣.

[٥] انظر مادَّة (الدَّلالة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٤-١٠٥. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٦٧. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٧٨٩/١-٧٩٠. وانظر أيضاً: القطب التَّحتاني: تحرير القواعد المنطقية في الرِّسالة الشَّمسية، ٢٤.

[٦] التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الدَّلالة)، ٧٩٠/١. وانظر قريباً منه: حاشية العطار على شرح زكريا الأنصاري على إيساغوجي في المنطق، ٢٣.

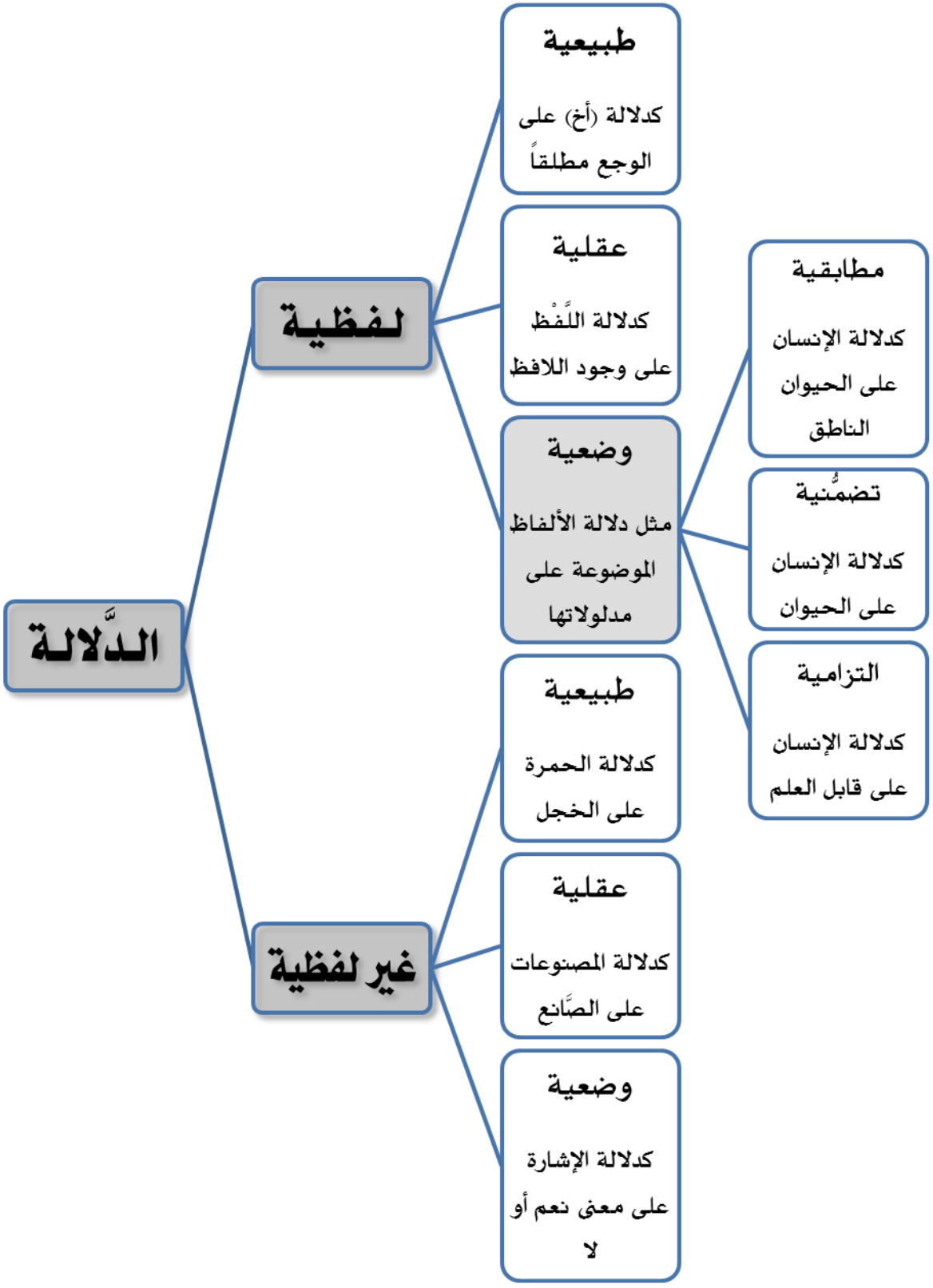
[٧] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الدَّلالة)، ٧٩٠/١.

وتنقسم الدَّلالة اللَّفظية الوضعية إلى المطابقة، والتَّضمُّن، والالتزام؛ لأنَّ اللَّفْظ الدَّال بالوضع يدلُّ على تمام ما وُضِع له **بالمطابقة**، وعلى جزئه **بالتَّضمُّن** إن كان له جزء، وعلى ما يلزمه في الذِّهن **بالالتزام**، كـ"الإنسان" فإنَّه يدلُّ على تمام "الحيوان النَّاطق" بالمطابقة، وعلى أحدهما (أي إمَّا الحيوان أو النَّاطق) بالتَّضمُّن، وعلى "قابل العلم" بالالتزام[1].

ويمكن إيضاح تقسيمات الدَّلالة السَّابقة على الشَّكل الآتي:

---

[1] انظر مادَّة (الدَّلالة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٤-١٠٥. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٧٩. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٦٧. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢/٧٥-٧٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١/٧٨٧-٧٩٣. وانظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤٣. وانظر أيضاً: الغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): محكُّ النَّظر في المنطق، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت، ٢٠٧-٢٠٨، ومعيار العِلْم، ٧٢. والشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٣. والطُّوسي: أساس الاقتباس، ١/٣٥-٣٦. والقطب التَّحتاني: تحرير القواعد المنطقية في الرِّسالة الشَّمسية، ٢٤-٢٥. وشرح الخَبِيصي على متن تهذيب المنطق، ١٠-١٢. والدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ٦-٧. والعطَّار (حسن بن محمَّد بن محمود، ١٢٥٠هـ): حاشية على شرح زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي في المنطق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٤٧هـ، ٢١-٢٣.



أقسام الدَّلالة (الخريطة الذِّهنية رقم ٢)

- **الفرع الثَّالث: مفهوم العنوان:**

إذا تضايفت المصطلحات السَّابقة، وشكَّلت صياغة واحدة، أفادت مركَّباً تامَّاً يدلُّ على معنى خاصٍ، اصطلح عليه المتكلِّمون، وهو "**المقدّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية**".

وأصل استعمال مصطلح "**المقدّمات الظَّنِّية**" إنَّما يرجع إلى المقدِّمات التي تتركَّب منها الحجج العقلية، وهي تختلف عن المقدِّمات الظَّنِّية التي هي موضوع البحث؛ إلَّا أنَّ فخر الدِّين الرَّازي (٦٠٦هـ)[١] استعار هذا الاصطلاح إلى الأدلَّة النَّقلية أيضاً؛ لكن قيَّده بمصطلح آخر "**الدَّلائل اللَّفظية**"؛ لأنَّ الأدلَّةَ النَّقلية لفظيةٌ بطبيعة الحال؛ وبهذا منع الخلط بين المقدِّمات الظَّنِّية في الحجج العقلية، والأخرى التي تتعلَّق بالأدلَّة النَّقلية، فكان أوَّل من صاغ العبارة الآتية "**المقدّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية**"[٢]؛ وذلك للإشارة إلى **الاحتمالات التي قد ينطوي عليها الدَّليل النَّقلي، فتجعل دلالته ظنيةً ما لم يتمَّ دفعها عنه**؛ وبهذا يخرج النَّظر في طريق ثبوت الدَّليل السَّمعي عن موضوع البحث؛ لاقتصاره على مناقشة الدَّلالة من حيث القطع أو الظَّنُّ.

وجديرٌ بالذِّكر أنَّ الرَّازي وغيره من المتكلِّمين قد يستبدلون بالدَّلائل اللَّفظية مصطلحَ "**الدَّلائل النَّقلية**" أو "**الدَّلائل السَّمعية**"[٣]، هذا وإن كانت المفردات مختلفة، بيد أنَّ المراد لا يختلف، والمؤدَّى واحد؛ لكن قد يبدو مصطلح "**الدَّلائل اللَّفظية**" أكثر دقَّة؛ لتمييزه من عرف الفقهاء، الذين يقصدون بالدَّليل السَّمعي ما يرادف الشَّرعي، فيدخل فيه القياس والاستدلال، بخلاف اصطلاح المتكلِّمين[٤].

وعلى الرّغم من تقسيم الرَّازي المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية إلى **عشر مقدِّمات**، إلَّا أنَّ مفهوم العدد غير مراد بالحقيقة؛ ولهذا فالقسمة قاصرة غير حاصرة، وكأنَّ الرَّازي أراد استعارة العدد في

---

[١] هو أبو عبد الله فخر الدِّين محمَّد بن عمر الرَّازي (٥٤٤-٦٠٦هـ): يُعرف بابن خطيب الرَّيِّ، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. صنَّف في فنون عديدة، ومن مؤلَّفاته: معالم أصول الدِّين، والمطالب العالية في علم الكلام، وأساس التَّقديس. انظر: ابن خلِّكان (أبو العبَّاس، شمس الدِّين، أحمد بن محمَّد الإربلي، ٦٨١هـ): وفيَّات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، ت: إحسان عبَّاس، دار صادر (بيروت)، ط١، ١٩٧١م و١٩٩٤م، ر٦٠٠، ٢٤٨/٤-٢٥٢. وابن السُّبْكِي (أبو نصر، تاج الدِّين، عبد الوهاب بن علي، ٧٧١هـ): طبقات الشَّافعية الكبرى، ت: محمود الطَّناحي (دكتور) وعبد الفتَّاح الحلو (دكتور)، هجر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع (القاهرة)، ط٢، ١٤١٣هـ، ر١٠٨٩، ٨١/٨-٨٢.

[٢] حيث يقول -مثلاً-: "الاستدلال **بالأدلَّة اللَّفظية** مبنيٌّ على **مقدِّمات ظنِّية**". الرَّازي: المحصول، ٣٩٠/١.

[٣] انظر مثلاً: الرَّازي (أبو عبد الله، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر [ابن خطيب الرَّي]، ٦٠٦هـ): الأربعين في أصول الدِّين، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، ط١، ١٤٠٦هـ، ٢٥١/٢-٢٥٤، حيث عنون للمسألة بمصطلح "الدَّلائل اللَّفظية"، ثم استعمل في شرحها المصطلحات الآتية: "الدَّلائل اللَّفظية/ النَّقلية/ السَّمعية" على سبيل التَّرادف. وانظر أيضاً: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١.

[٤] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣١٩/٤-٣٢٠. وسيأتي الكلام لاحقاً على الدَّليل السَّمعي في ص ٩٤ من هذا البحث.

"المقولات العشر" المنطقية مثلاً ليضيفه إلى هذه المقدِّمات، وهذا الاستعمال للعدد شائع في كتبه، حيث يذكر وجوهاً **عشرة** في صحَّة مسألة ما، ووجوهاً **عشرة** في اشتقاق إحدى الكلمات، وينقل **عشرة** أنواع من اللُّغات في لفظة ما، ويورد احتمالات **عشرة** قد تطرأ على أحد الأدلَّة، وهكذا...[١]. ويشهد لهذا أنَّ ما ذكره الرَّازي في كتبه من المقدِّمات الظَّنِّية فاق في مجموعه حدَّ العشرة، وإن كان لا يذكر في الموضع الواحد –غالباً– إلَّا عشرة[٢]، ويجد الباحث هذا جلياً في اختلاف عرض الرَّازي للمقدِّمات الظَّنِّية بين كتاب وكتاب[٣]؛ بل ربما اختلف في الكتاب الواحد بين نسخة وأخرى، وموضع وآخر[٤].

وعلى أيَّة حال، يمكن الاعتماد على "**المطالب العالية**" –من بين كتبه– في عرضها؛ لكونه مؤلَّفاً في أواخر حياة الرَّازي؛ حيث تسكن النَّفْس إلى أنَّه التَّصوُّر الأخير الذي استقرَّ عليه، حيث يذكر الرَّازي أنَّ التَّمسُّك بالدَّلائل اللَّفظية يتوقَّف على أمور عشرة: الأوَّل: **نقل مفردات اللُّغة** من حيث عصمة الرُّواة من الكذب، **وصحَّة النَّحو والتَّصريف**. والثَّاني: **عدم الاشتراك**. والثَّالث: **عدم المجاز**. والرَّابع: **عدم الإضمار والحذف**. والخامس: **عدم التَّقديم والتَّأخير**. والسَّادس: **عدم المخصِّص**. والسَّابع: **عدم المعارض النَّقلي**. والثَّامن: **عدم المعارض العقلي**. والتَّاسع: **عدم احتمال التَّأويل**. والعاشر: **عدم النَّقيض**[٥].

وقد جعل المقدِّمة الأولى –في معظم كتبه– مقدِّمتين –كلٌّ منهما على حدة–: معرفة اللُّغات، وصحَّة النَّحو والتَّصريف[٦]. وسقطت المقدِّمتان الأخيرتان [التَّاسعة والعاشرة] من جميع كتبه سوى

---

(١) انظر مثلاً: الرَّازي (أبو عبد الله، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر [ابن خطيب الرَّي]، ٦٠٦هـ): معالم أصول الدِّين، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت، ١٠٤. ومفاتيح الغيب [التَّفسير الكبير]، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط٣، ١٤٢٠هـ، ٢٩/١، ٤١/١، ٣٢٥/٢٠،

(٢) والجدير بالذِّكر أنَّ الفخر الرَّازي ذكر في "المحصول" أنَّها تسع مقدِّمات، لا عشر. انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٩٠/١–٤٠٨.

(٣) وقد ذكر السَّعد التَّفتازاني (٧٩٣هـ) –مثلاً– أنَّه في بعض كتب الإمام تزاد مقدِّمة "الحذف" على أنَّها مقدِّمة أخرى منفصلة عن "الإضمار". انظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، ١٣١/١.

(٤) يذكر النَّصير الطُّوسي (٦٧٢هـ) في تلخيصه على "المحصَّل" أنَّه يزاد في بعض نسخه: مقدِّمة (عدم النَّسْخ)، ويعلِّق على هذه المقدِّمة بعدم مدخليَّتها في محكمات القرآن. انظر: الطُّوسي (أبو جعفر، نصير الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٦٧٢هـ): تلخيص المحصَّل للرَّازي، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط.ت، ٥١.

(٥) انظر: الرَّازي (أبو عبد الله، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر [ابن خطيب الرَّي]، ٦٠٦هـ): المطالب العالية من العِلْم الإلهي، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط١، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ٩/ ١١٣–١١٨.

(٦) انظر مثلاً: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢٥١/٢–٢٥٣، وأساس التَّقديس، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط، ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م، ١٣٧، والمحصول في عِلْم أصول الفقه، ت: طه جابر فيَّاض العلواني (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٣، ١٤١٨هـ–١٩٩٧م، ٣٩٠/١–٣٩١، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، ومفاتيح الغيب، ٤١/١–٤٢، ٢٩٨/٢.

"المطالب". كما أضاف –في بعضها– مقدِّمتَيْن أخريَيْن[1]: الأولى: **(عدم النَّاسخ)**؛ وهي أليق بأصول الفقه منها في أصول الدين؛ لذلك استبدلها الرَّازي في "المطالب" –على ما يظهر للباحث– بمقدِّمة أشمل، وهي المقدِّمة السَّابعة **(عدم المعارض النَّقلي)**، والتي ربما يكون لها مدخل في أصول الدِّين، بخلاف الأولى. والثَّانية: **(عدم النَّقل** –من أصل اللُّغة إلى معنى آخر– بطريق الشَّرع أو العرف**)**[2]. وقد يكتفي الرَّازي بقوله: عدم "المعارض" دون تحديد ما إذا كان هذا المعارض نقلياً أو عقلياً[3].

وقد انفرد تفسير الرَّازي في أحد مواضعه بإضافة مقدِّمة سمَّاها: (عدم الإجمال)[4]، دون أن يَرِد ذكرها في بقية المواضع أو الكتب الأخرى، والملاحظ أنَّ هذه المقدِّمة عامَّة، وهي متضمَّنة في بعض المقدِّمات السَّابقة، كالاشتراك؛ لأنَّه سبب الإجمال.

وإذا عرفنا –ممَّا سبق– أنَّ هذه المقدِّمات تزيد على العشرة، فإنَّ الرَّازي لم يستوعبها في التَّنظير لفكرة ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، ويستطيع الباحث إيراد مقدِّمات أخرى لم يتناولها الرَّازي بالذِّكر صراحة، وإن كان قد استعملها هو وغيره من المتكلِّمين في المنهج التَّطبيقي حين مناقشتهم للأدلَّة العَقَدِيَّة، فإمَّا أن تندرج المقدِّمات الأخرى تحت المقدِّمات المذكورة آنفاً، كـ"**عدم تعدُّد مرجع الضَّمير**" التي يمكن أن تندرج تحت مقدِّمة "عدم الاشتراك"، وإمَّا أن تضاف إلى ما ذكر من مقدِّمات على سبيل الاستقلالية، كـ"**عدم تعدُّد الاشتقاق**".

ومفهوم المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية بالمعنى الذي ذُكِر آنفاً يرتبط بشكل وثيق بعلمي الأصلَيْن: أصول الدِّين وأصول الفقه؛ ولهذا كان لزاماً على الباحث أن يقيِّد مجال البحث بدراسة المقدِّمات الظَّنِّية "**دراسة عَقَدية**"، وتمَّت إضافة كلمة "**نقدية**"؛ للإشارة إلى أنَّ البحث لا يقتصر على درس المقدِّمات فحسب؛ بل يناقش إمكانية دفع هذه المقدِّمات بالأدوات البرهانية والقواعد الاستدلالية.



---

[1] انظر مثلاً: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢/٢٥١–٢٥٣، والمحصول، ١/٣٩٠–٣٩١، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، ومفاتيح الغيب، ١/٤١–٤٢.

[2] وممَّا ينبغي التَّنبُّه إليه أنَّ مقدِّمة النَّقل هنا بمعنى تحويل الألفاظ عن مدلولها اللُّغوي إلى معنى آخر يحدِّده الشَّرع أو العرف، وهذه **مقدِّمة عدمية**، أي يتوقَّف التَّمسُّك بالدَّليل اللَّفظي على عدمها. وأمَّا مقدِّمة النَّقل المذكورة في صدر المقدِّمات، فالمقصود بها رواية اللُّغات من حيث مفرداتها ونحوها وتصريفها، وهي **مقدِّمة وجودية**، أي يتوقَّف التَّمسُّك بالدَّليل اللَّفظي على وجودها.

[3] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٩٠–٣٩١.

[4] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١/٤١–٤٢.

- المطلب الثَّاني: المصطلحات ذات الصِّلة:

لمَّا كانت بعضُ المعاني تتداخل مع أخرى على سبيل التَّبعية، وبعضُ الألفاظ تستلزم ألفاظاً أحرى بالعناية الكلّية- كان من مقتضيات المنهجية دراستُها ملحقة بمثيلاتها؛ لتكون خطوةً في تكميل صورة الموضوع في الأذهان، والخوض فيه على بصيرة وبيان.

وثمَّة مصطلحات تتَّصل بمفردات عنوان البحث وتراكيبه، إمَّا من حيث الضِّدِّية أو التَّقابل، وإمَّا من حيث التَّشابه والتَّكامل، فمسوِّغ الحيثية الأولى هو أنَّ الأشياء يتميَّز حدُّها بضدِّها، وتنجلي غوامضها بمقابلاتها، ومبرِّر الثَّانية هو الخروج إلى التَّحديد والتَّخصيص من فضاء العموم، وترتيب المصطلحات في أبجديات الفهم وسلَّم العلوم.

وسيقدِّم الباحث الألفاظ المفردة على المصطلحات المركَّبة، سائراً في ذلك على المنهجية نفسها التي اتَّبعها في بيان مصطلحات العنوان:

- الفرع الأوَّل: المصطلحات المفردة:

تتَّصل بـ(**الظَّنّ**) عدَّة ألفاظ مفردة، فمن جهة التَّضادِّ يطلق في مقابل **اليقين** و**العِلْم**. وكونه ضدَّاً للعِلْم يقتضي تمييزه عن بقيَّة أضداد العِلْم الحادث، وهي -بالإضافة إلى الظَّنّ- **الشَّكّ**، و**الوَهْم**، و**الجهل**، و**الغفلة**، و**الذُّهول**، و**النِّسيان**[1]. وسيعرِّف الباحث -فيما يأتي- بكلٍّ منها على التَّرتيب الوارد آنفاً:

أ- اليقين:

اليَقِينُ واليَقَنُ: **العلم وإزاحة الشَّكّ، وتحقيق الأمر**. وقد أيقَن يُوقِن إيقاناً فهو مُوقِنٌ، ويَقِن يَيْقَن يَقْناً ويَقَناً فهو يَقِنٌ، وتَيَقَّنْتُ بالأمر، وأيقنْتُ واسْتَيْقَنْتُ به، كلُّه بمعنى واحد. وربَّما عبَّروا عن **الظَّنّ** باليقين، وباليقين عن الظَّنّ. ورَجُلٌ يَقِنٌ ويَقَنٌ ويَقَنَةٌ: مثل أُذُنٍ في المعنى، أي إذا سمع شيئاً أَيْقَنَ به ولم يُكَذِّبْه. ويَقِنٌ بالشَّيء، كخَجِلٍ: مُولَعٌ به. واليقين: **الموت**؛ لأنَّ الموت قد تُيُقِّن لحاقه لكلِّ مخلوق حيٍّ. وحقُّ اليقين: خالصه وواضحه، من إضافة البعض إلى الكلِّ، لا من إضافة الشَّيء إلى نفسه؛ لأنَّ الحقَّ هو غير اليقين[2].

---

[1] انظر: الجويني: الإرشاد، ١٤-١٥. والآمدي: أبكار الأفكار، ١/١١١.

[2] انظر مادَّة (يقن) في: الخليل: العين، ٥/٢٢٠. والجوهري: الصِّحاح، ٦/٢٢١٩. وابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، ٦/١٥٧. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٦/٥١٠-٥١١. وابن منظور: لسان العرب، ١٣/٤٥٧-٤٥٨. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١٢٤١. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٣٦/٣٠٠-٣٠١.

واليقين: **ضدُّ الشَّكّ**، والعِلْم نقيض الجهل، تقول: علمْتُه يقيناً[١]. والفرق بين اليقين والعِلْم أنَّ العِلْم هو اعتقاد الشَّيء على ما هو به على سبيل الثِّقَة، واليقين هو سكون النَّفْس وثلج الصَّدر بما عُلِم؛ ولهذا لا يجوز أن يوصف الله تعالى باليقين؛ فكلُّ يقينٍ عِلْمٌ، وليس كلُّ عِلْمٍ يقيناً. ويقال: ثلج اليقين وبرد اليقين، ولا يقال: ثلج العِلْم وبرد العِلْم. وقيل: الموقِن: العالِم بالشَّيء بعد حيرة الشَّكِّ، والشَّاهد أنَّهم يجعلونه ضدَّ الشَّكِّ، فيقولون: شكٌّ ويقين، وقلَّما يقال: شكٌّ وعِلْم. فاليقين ما يُزِيل الشَّكَّ دون غيره من أضداد العلوم[٢].

وقد جاء اليقينُ في **القرآن الكريم** على أكثر من وجه، بمعنى التَّصديق والصِّدْق والمشاهدة والموت والعِلْم المتيقَّن[٣].

أمَّا في **اصطلاح المتكلِّمين**، فقد يذكر اليقين بمعنى الإيمان مجازاً لمناسبة بينهما[٤]. وله عندهم عدَّة تعريفات، منها:

١- "**العِلْم الحاصل بعد الشَّكِّ**"[٥]، أو "**العِلْم بالشَّيء بعد أن كان صاحبه شاكّاً فيه**"[٦]؛ ولذلك لا يطلق على عِلْمه تعالى. وهو تعريف أقرب إلى المعنى اللُّغوي من الاصطلاحي.

٢- "**عِلْم يحصل بعد استدلال ورويَّة**"[٧]. وقريب منه: "**العِلْم الحاصل عن نظر واستدلال**"[٨]. ويرد على التَّعريف أنَّ فيه تعميماً؛ إذ ليس كل عِلْم ينتج عن النَّظر والاستدلال يكون من قبيل اليقين، فقد يطلق على الظَّنِّ الغالب عِلْماً، دون اليقين.

٣- "**اعتقاد جازم لا يقبل التَّغيُّر من غير داعية الشَّرع**"[٩]. ويرد على هذا التَّعريف عدم ذكره لقيد مطابقة الواقع؛ إذ الجهل المركَّب اعتقاد جازم؛ إلَّا أنَّه غير مطابق. كما إنَّ التَّعريف أقرب إلى بيان اليقين بالمعنى الفقهي؛ حيث قيَّد قبول التَّغيُّر بدواعٍ شرعية؛ بينما اليقين بالمعنى الكلامي لا يقبل التَّغيُّر إطلاقاً؛ لأنَّه متعلِّق بعقائد محكمة ثابتة.

---

[١] انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (يقن)، ١٣/٤٥٧-٤٥٨.

[٢] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٨١.

[٣] انظر (اليقين) في: العسكري: الوجوه والنَّظائر، ٥١٠. وابن الجوزي: نزهة الأعين النَّواظر، ٦٣٤-٦٣٦.

[٤] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اليقين)، ٩٧٩-٩٨١.

[٥] الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (اليقين)، ٢٥٩.

[٦] المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة (اليقين)، ٣٤٧.

[٧] السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (اليقين)، ر٢٦٧، ٦٤.

[٨] الفيُّومي (أبو العبَّاس، أحمد بن محمَّد الحموي، نحو ٧٧٠هـ): المصباح المنير في غريب الشَّرح الكبير، المكتبة العلمية (بيروت)، د/ط.ت، مادَّة (يقن)، ٢/٦٨١.

[٩] زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (اليقين)، ٦٨.

٤- "**طمأنينة القلب على حقيقة الشَّيء**"[١]، أو العِلْم المستقرُّ في القلب لثبوته من سبب متعيِّن له بحيث لا يقبل الانهدام؛ من (يقن الماءُ في الحوض): إذا استقرَّ ودام[٢]. ويرد على التَّعريف أنَّه لا يمكن تعريف اليقين بطمأنينة القلب؛ لأنَّها شيء زائد عليه؛ إذ اليقين يُتصوَّر عليه الجحود، كقوله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا} [الآية/ النَّمل: ١٤]؛ بخلاف الطَّمأنينة. وقول إبراهيم الخليل عليه السَّلام: {وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي} [الآية/البقرة: ٢٦٠] لم يكن لطلب اليقين؛ بل لشيء زائد عليه؛ لأنَّه عليه السَّلام كان موقناً[٣].

٥- **عدم احتمال النَّقيض**، أي عدم احتماله في نفس الأمر وعند العالم، في الحال والمآل[٤]. وظاهر العبارة يقتضي أنَّ اليقين يقارن الحكم بامتناع النَّقيض؛ لكن التَّحقيق أنَّ المعتبر في اليقين هو أن يكون بحيث لو خطر النَّقيض بالبال لحكم بامتناعه، فهو اعتقاد بسيط[٥].

٦- **اعتقاد الشَّيء بأنَّه كذا، مع اعتقاد أنَّه لا يمكن إلَّا كذا، مطابقاً للواقع، غير ممكن الزَّوال.** وخرج بالقيد الأوَّل الشَّكُّ؛ وبالثَّاني الظَّنُّ، وبالثَّالث الجهل المركَّب، وبالرَّابع اعتقاد المقلِّد المصيب[٦].

وليس المقصود به أنَّ اليقين مركَّب من اعتقادين؛ بل المراد أنَّه اعتقاد بسيط على وجه لو التفتَ المعتقِد بأنَّ معتقده إمَّا مطابق للواقع أو لا، لم يعتقد إلَّا المطابقة، ولم يحتمل عدمها[٧].

٧- **الاعتقاد الجازم المطابق الثَّابت**[١]، أي الذي لا يزول بتشكيك المشكِّك. فبالاعتقاد خرج الشَّكُّ، وبالجازم الظَّنُّ، وبالمطابق الجهل غير المركَّب، وبالثَّابت اعتقاد المقلِّد[٢]. ولعلَّ هذا التَّعريف هو أكثر التَّعريفات دقَّة واختصاراً ومراعاة لشرط الحدِّ بأن يكون جامعاً مانعاً.

---

(١) الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (اليقين)، ٢٥٩.

(٢) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اليقين)، ٩٧٩-٩٨١.

(٣) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اليقين)، ٩٧٩-٩٨١.

(٤) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اليقين)، ١٨١٢/٢-١٨١٣.

(٥) انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٥/٢. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤٣/٣. والبكِّي (أبو عبد الله، محمَّد بن أبي الفضل قاسم الكومي، ٩١٦هـ): تحرير المطالب لِمَا تضمَّنته عقيدة ابن الحاجب، ت: أحمد الزَّبيبي (دكتور)، رسالة دكتوراه في الدِّراسات الإسلامية (جامعة البنجاب- جمهورية باكستان الإسلامية)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ٢٦٨/١. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اليقين)، ٩٧٩-٩٨١.

(٦) انظر: الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (اليقين)، ٢٥٩، وشرح المواقف، ١٩٦/١. وانظر قريباً من هذا التَّعريف: الغزالي: معيار العِلْم، ٢٤٦. والشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٧٧.

(٧) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اليقين)، ١٨١٢/٢-١٨١٣. وانظر أيضاً: الغزالي: معيار العِلْم، ٢٤٦.

ويتفاوت اليقين إلى مراتب بعضها أقوى من بعض، كعِلْم اليقين لأصحاب البرهان، وعَيْن اليقين وحقّ اليقين أيضاً لأصحاب الكشف والعيان، كالأنبياء والأولياء على حسب تفاوتهم في المراتب[٣]. ومن خواصّ اليقين على الإطلاق أنَّه إذا حصل لا يزول أصلاً مع سلامة المعتقِد، وسلامة ذهنه[٤].

وجدير بالذِّكر أنَّ من مذهب الشَّيخ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) عدمَ التَّفرقة بين **اليقين والعلم والمعرفة**، وإنَّما اختصَّ البارئ سبحانه بالعِلْم دون غيره من الأسماء توقيفاً واتِّباعاً للنَّصّ فيما سمَّى اللهُ تعالى به نفسه[٥].

وقد تستعمل ألفاظ **اليقين والجزم والقطع** على سبيل التَّرادف؛ إلَّا أنَّ بينها فروقاً دقيقة عند **المتكلِّمين والأصوليين:**

- أمَّا **الجزم** فقد عرَّفه البعض بأنَّه "**القطع والأخذ في الشَّيء بالثِّقة**"[٦]. وهو أعمّ من اليقين؛ إذ قد يكون الجزم مطابقاً أو غير مطابق، فالأوَّل هو اليقين، والثَّاني هو التَّقليد، فالمقلِّد وإن كان جازماً بما يعتقده إلَّا أنَّه غير موقن.

- أمَّا **القطع** فيرد في مقابل **الاحتمال**، ويطلق على معنيين: **أحدهما:** نفي الاحتمال أصلاً. و**الثَّاني:** نفي الاحتمال النَّاشئ عن دليل، وهذا أعمُّ من الأوَّل؛ لأنَّ الاحتمال النَّاشئ عن دليل أخصُّ من مطلق الاحتمال، ونقيض الأخصِّ أعمُّ من نقيض الأعمِّ[٧]. وذكر البعض أنَّ المعنى الأوَّل هو المعتدُّ به في العقائد، والمعنى الثَّاني هو مصطلح الفقهاء[١].

---

(١) انظر مادَّة (اليقين) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٩٧٩-٩٨١. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٣/٣٣٤-٣٣٥. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٢/١٨١٢-١٨١٣.

(٢) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اليقين)، ٢/١٨١٢-١٨١٣.

(٣) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اليقين)، ٩٧٩-٩٨١.

(٤) انظر: الفارابي، كتاب في المنطق (الخطابة)، ١٦.

(٥) انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١١.

(٦) الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الجزم)، ٣٥٥.

(٧) انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/٦٣، ٧٣. وانظر مادَّة (القطع) في: الأحمد نكري: دستور العلماء، ٣/٦٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٢/١٣٣٢-١٣٣٣. ونظير قولنا: "الدَّليل **القاطع**" -في القرآن الكريم- عبارة "**الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ**" [الأنعام: ١٤٩] بمعنى أنَّها قد بلغت الغاية في ثبوتها، فتغلب الخصم، وتقطع عذره، وتبطل حُجَّته، وتزيل الشَّكَّ عمَّن نظر فيها. انظر: الطَّبَري (أبو جعفر، محمَّد بن جرير، ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن (المشهور اختصاراً بتفسير الطَّبَري)، ت: أحمد محمَّد شاكر، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ١٢/٢١٢. والقرطبي (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد الأنصاري، ٦٧١هـ): الجامع لأحكام القرآن (المشهور اختصاراً بتفسير القرطبي)، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب

ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماءُ **العِلْمَ القطعي** في معنيين: **أحدهما:** ما يقطع الاحتمال كالمحكم والمتواتر، و**الثَّاني:** ما يقطع الاحتمال النَّاشئ عن دليل كالظَّاهر والنَّصِّ والخبر المشهور. فالأوَّل يسمُّونه علم اليقين، والثَّاني علم الطَّمأنينة[٢]. و**المتكلِّمون** لم يأخذوا في مفهوم العِلْم القطعي *استحالة احتمال النَّقيض*؛ بل مجرد الجزم الحاصل عن موجِب بأنَّ الطَّرف الآخر المقابل للاحتمال هو الواقع، وإن كان نقيضه لم يستحل وقوعه[٣].

ويحسن هنا بيان مفهوم **الاحتمال** في مقابل القطع؛ إذ يطلق في اصطلاح **المتكلِّمين والأصوليين** على: "**ما لا يكون تصوُّر طرفَيْه كافياً؛ بل يتردَّد الذِّهن في النِّسبة بينهما، ويراد به الإمكان الذِّهني**"[٤]. وأورد بعض الباحثين على هذا التَّعريف بعض الإيرادات، وانتقده بأنَّ الاحتمالات قد تتعدَّد في ورودها على الدَّلالة اللَّفْظية بأكثر من اثنين، وحاول تعريفه كالآتي: "**قبول الدَّلالة اللَّفْظية بورود ممكن معنوي مقابَل بمثله أو أمثاله يتردَّد الذِّهن فيما بينها عند عدم دليل التَّرجيح**"[٥].

وفي اصطلاح **الفقهاء** يستعمل بمعنى الوَهْم والجواز فيكون لازماً، وبمعنى الاقتضاء والتَّضمين فيكون متعدِّياً، نحو: يحتمل أن يكون كذا، واحتمل الحال وجوهاً كثيرة[٦].

والاحتمال إمَّا **معنوي** أي ناشئ من المعنى بتكثُّر المعاني كما في النَّكرات، وإمَّا **لفظي** أي ناشئ من اللَّفْظ بتعدُّد الوضع كما في المشترك[٧].

ب- العِلْم:

العين واللَّام والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلُّ على **أَثَر بالشَّيء يتميَّز به عن غيره**. ويطلق العِلْم في **اللُّغة** على **نقيض الجهل**. وتعلَّمْتُ الشَّيء، إذا أخذْتُ عِلْمه. وعَلِمَ يَعْلَمُ عِلْماً، فهو رَجُلٌ

المصرية (القاهرة)، ط٢، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م، ١٢٨/٧. وابن عاشور (محمَّد الطَّاهر بن محمَّد التُّونسي، ١٣٩٣هـ): التَّحرير والتَّنوير، الدَّار التُّونسية للنَّشر (تونس)، د/ط، ١٩٨٤م، ٨-أ/١٥١.

(١) انظر: أمير بادشاه: تيسير التَّحرير، ٢٦٧/١.

(٢) انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٤٨/١. والبَيَاضي (كمال الدِّين، أحمد بن حسن، ١٠٩٨هـ): إشارات المرام من عبارات الإمام، ت: يوسف عبد الرَّزَّاق الشَّافعي، زمزم ببلشرز (كراتشي- باكستان)، ط١، ٢٠٠٤م-١٤٢٥هـ، ٥٠. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (القطع)، ١٣٣٢/٢-١٣٣٣.

(٣) انظر: ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة لابن الهمام، ٥٢/١.

(٤) الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (الاحتمال)، ١٢.

(٥) عبد الجليل زهير ضمرة: الاحتمال وأثره على الاستدلال، مجلَّة مؤتة للبحوث والدِّراسات، ٢٠٠٢م، المجلد ١٧، العدد ٨، جامعة مؤتة- الأردن، ١٤٢.

(٦) انظر مادَّة (الاحتمال) في: المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٤٠. والكفوي: الكلِّيَّات، ٥٧.

(٧) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّخصيص)، ٣٩٤/١.

عالِم، وعَلَّامة، وعَلَّام، وعَلِيم. وما عَلِمْتُ بخبرك، أي ما **شَعَرْتُ** به. وأَعْلَمْتُه بكذا: أَشْعَرْتُه. والعَلاَّمَة والتِّعْلِمَة والتِّعْلامَة: العالِم جِدّاً، والنَّسَّابَة. وعَلِمْتُ الشَّيءَ: **عرفْتُه**. وعالَمْتُ الرَّجُلَ فعَلَمْتُه أَعْلُمُه: غلبْتُه بالعِلْم. وعَلِمَ الأمرَ وتَعَلَّمه: **أتقنَه**. وعَلِم الرَّجُلَ: **خَبِرَه**. وعَلَمَ الشَّيء يَعْلِمُه ويَعْلُمُه عَلْماً: **وسمه**. والعَلامَة: السِّمة. والجمع عَلامٌ. والعَلَم: الرَّاية، والجَبَل الطَّويل، والشَّقُّ في الشَّفَة العليا، ورَسْم الثَّوب، وسيِّد القوم، وما جعلْتَه عَلَماً للشَّيء، وما يُنْصَبُ في الطَّريق ليكون علامةً يُهْتَدَى بها، والجمع أَعْلام. والعالَم: الخَلْق كلُّه، والجمع: عالَمون. والمَعْلَم: موضع العَلامة. والعَيْلَم: البحر، والماء الذي عليه الأرضُ، والضِّفْدِع، والبئر الكثيرة الماء. والعَيْلَام: ذَكَر الضِّباع. وكلُّ شيء يكون مَعْلَماً: خلاف المَجْهَل. والعُلَّام: الحِنَّاء؛ لأنَّه كالعَلامة إذا خُضِّب به. ومَعْلَم الطَّريق: دلالته. ومَعْلَم كلِّ شيء: مظنَّته، والجمع معالم[1].

و"علمْتُ" إذا أردتَّ بها **عِلْم الشَّخص** فقط تعدَّتْ إلى مفعول واحد، يقال: علمْتُ زيداً، أي عرفْتُه. فإذا أردتَّ بالعِلْم معرفة **خبر هذا الشَّخص** تعدَّى إلى مفعولين، وقد يكون المفعول الأوَّل معروفاً أو غير معروف، مثل قولك: علمْتُ زيداً فقيهاً، وإن كنْتَ لا تعرفه. والأصل في **المعرفة** أن تكون بالعَيْن، وأصل **العِلْم** بالقلب؛ ثمَّ يُوقَع العِلْمُ موقعَ المعرفة، فيُقال: علمْتُ زيداً أي عرفْتُه، وتُوقَع المعرفةُ موقعَ العِلْم، يقال: عرفْتُ فِقْهَه، أي علمْتُه[2].

وظاهر كلام أكثر أهل اللُّغة على أنَّ **العِلْم والمعرفة والشُّعور** كلَّها بمعنى واحد؛ إلَّا أنَّ المحقِّقين منهم يفرِّقون بينها، **والعِلْم** عندهم أعلى الأوصاف؛ لأنَّه الذي أجازوا إطلاقه على الله تعالى، ولم يقولوا: عارفٌ في الأصحِّ، ولا شاعرٌ[3]. **والشُّعور** علمٌ يُوصَل إليه من وجه دقيق كدقَّة الشَّعْر، أو هو الإدراك بالمشاعر، وهي الحواسُّ. ولا يُوصَف الله تعالى به؛ لأنَّ الأشياء لا تدقُّ عنه، كما أنَّه منزَّه عن الجسم والحواس[4]. كما يفترق العِلْم عن **الظَّنِّ** من جهة جواز أن يكون المظنون على خلاف ما ظنَّه الظَّانُّ، ولا يحقِّقه، والعِلْم يحقِّق المعلوم[5]. **والمعرفة** أخصُّ من العِلْم؛ لأنَّها عِلْمٌ بعَيْن الشَّيء مفصَّلاً عمَّا سواه، والعِلْم يكون مجملاً ومفصَّلاً؛ فكلُّ معرفةٍ عِلْمٌ، وليس كلُّ عِلْمٍ معرفةٌ[6].

والعِلْم يُقال لإدراك الكليِّ أو المركَّب، بينما تقال المعرفة لإدراك الجزئيِّ أو البسيط؛ ولهذا يُقال: (عرفْتُ اللهَ) دون (علمْتُه). ويستعمل العِلْم في المحلِّ الذي يُحصِّل العِلْم دون واسطة، بينما

---

[1] انظر مادَّة (علم) في: الخليل: العين، ٢/١٥٢-١٥٣. والجوهري: الصِّحاح، ٥/١٩٩٠-١٩٩١. وابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، ٤/١٠٩-١١١. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٢/١٧٤-١٧٨. وابن منظور: لسان العرب، ١٢/٤١٦-٤٢٢. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١١٤٠.

[2] انظر: الدَّقيقي: اتِّفاق المباني واختلاف المعاني، فصل (علمت)، ٢٠٧.

[3] انظر: مرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، مادَّة (علم)، ٣٣/١٢٦-١٣٩.

[4] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٨١-٨٢.

[5] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ١٠٠.

[6] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٨٠.

يستعمل العرفان في المحلِّ الذي يُحصِّل العِلْم بواسطة الكسب؛ ولهذا يُقال: (الله عالِم)، ولا يُقال: (عارف). وقد يستعمل العرفان فيما تُدْرَك آثاره ولا تُدْرَك ذاته، بينما يستعمل العِلْم فيما تُدْرَك ذاته؛ ولهذا يُقال: (فلانٌ عارف بالله) ولا يقال: (عالِم بالله)؛ لأنَّ معرفته ليست بمعرفة ذاته؛ بل بمعرفة آثاره[١]. وقيل: إنَّ العِلْم يفارق المعرفة بأنَّه لا يستدعي سَبْق جهل بخلافها؛ ولهذا يُقال: الله عالم، ولا يُقال: عارف. ورُدَّ بما وَرَد من إطلاقها على الله تعالى في كلام النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم وأصحابه وفي اللُّغة[٢].

وذكر أهل التَّفسير أنَّ العِلْم في **القرآن** على أحدَ عشر وجهاً: العِلْم نفسه، والرُّؤية، والإِذْن، والقرآن، والكتاب، والرَّسول، والفقه، والعَقْل، والتَّمييز، والفضل، وما يعدُّه أربابه عِلْماً وإن لم يكن كذلك[٣]. ولم يخرج الاستعمال **الحديثي** عن المعاني اللُّغوية السَّابقة[٤].

واختلفوا في تصوُّر ماهية العِلْم في **الاصطلاح**: هل هو ضروريٌّ أو نظريٌّ يَعسُر تحديدُه أو نظريٌّ غير عسير[٥]؟

واختار **الفخر الرَّازي** (٦٠٦هـ) أنَّه ضروريٌّ غنيٌّ عن التَّعريف؛ لأنَّ كلَّ واحد يعلم بالضَّرورة كونه عالِماً بوجوده، وتصوُّر العِلْم جزءٌ منه، وجزء البديهي بديهيٌّ، فتصوُّر العِلْم بديهيٌّ[٦]. وأورد عليه أنَّه لا يلزم من الحكم على شيءٍ بالضَّرورة تصوُّر ماهيَّته بالضَّرورة، ولو سُلِّم تصوُّره بالضَّرورة فلا يمنع ذلك حدَّه حدَّاً لفظياً[٧]. وأما قول الشَّوكاني (١٢٥٠هـ)[١]: "ويكفي في دفع ما قالوه [يقصد اختيار

---

[١] ونقل أبو البقاء الكفوي (١٠٩٤هـ) عن المحقِّق العِصَام الأَسْفَرَايِيني (٩٤٥هـ) أنَّه يجوز إسناد العِلْم بمعنى المعرفة إليه تعالى، وإن لم يجز إسناد المعرفة؛ لأنَّ مَنْعَ إسنادِها نشأ عن لفظ المعرفة دون معناها؛ إذ لفظ المعرفة شاع في الإدراك بعد النِّسيان أو الجهل، وليس لفظ العِلْم بمعنى الإدراك كذلك. ولا يلزم –عند بعضهم– من عدم إجراء المعرفة على الله تعالى لشيوعها فيما يكون مسبوقاً بالعدم عدمُ إجراء المقتصر على المفعول عليه تعالى. وقد وقع الخلاف في أنَّ المعرفة هل هي إدراك الجزئي، ولو على الوجه الكلِّي –كما قالت الفلاسفة–؟ أم إدراك الجزئي بوجه جزئي؟ انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العِلْم)، ٦١٠–٦١٦.

[٢] انظر: زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (العِلْم)، ٦٦–٦٧.

[٣] انظر: ابن الجوزي: نزهة الأعين النَّواظر، باب (العِلْم)، ٤٥١–٤٥٣. وانظر أيضاً: العسكري: الوجوه والنَّظائر، ٣٤٠–٣٤١. والرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، مادَّة (علم)، ٥٨٠–٥٨٢.

[٤] انظر: ابن الأثير: النِّهاية في غريب الحديث والأثر، مادَّة (علم)، ٢٩٢/٣.

[٥] انظر مادَّة (العِلْم) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٠–٦١٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٢٢٠/٢.

[٦] انظر: الرَّازي (أبو عبد الله، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر [ابن خطيب الرَّي]، ٦٠٦هـ): محصل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحكماء والمتكلِّمين، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط.ت، ١٠٠، ومعالم أصول الدِّين، ٢١–٢٢.

[٧] انظر: ابن التِّلِمْساني (أبو محمَّد، شرف الدِّين، عبد الله بن محمَّد الفِهْرِي، ٦٥٨هـ): شرح معالم أصول الدِّين، ت: نزار حمَّادي، دار الفتح للدِّراسات والنَّشر (الأردن)، ط١، ١٤٣١هـ–٢٠١٠م، ٦٥. وانظر الردّ عليه مفصلاً في: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٥١/١–٥٥. والجرجاني: شرح المواقف، ٤٨/١–٥١.

الرَّازي ومن تابعه] ما هو معلومٌ بالوجدان لكلِّ عاقل، أنَّ العِلْم ينقسم إلى ضروريٍّ ومكتسب"[٢]، فهو ردٌّ غير سديدٍ؛ لانتفاء التَّوارد؛ إذ ليس الخلاف في أقسام العِلْم؛ بل في تصوُّر ماهية العِلْم، ولا يخفى الفرق بينهما.

وذهب **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ)[٣] وشيخه **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ)[٤] إلى عُسْر تحديد العِلْم؛ لكن يمكن شرح معناه بأحد طريقَيْن[٥]:

---

[١] هو محمَّد بن علي بن محمَّد الشَّوكاني ثمَّ الصَّنعاني (١١٧٣هـ-١٢٥٠هـ): فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، وولي قضاءها، ومات حاكماً بها. وكان يرى تحريم التَّقليد. وله الكثير من المؤلَّفات والرَّسائل في عدَّة فنون، منها: إرشاد الثِّقات إلى اتِّفاق الشَّرائع على التَّوحيد والمعاد والنُّبوات، والتُّحف في مذهب السَّلف، والدُّرُّ النَّضيد في إخلاص كلمة التَّوحيد، وفتح القدير في التَّفسير، وإرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من عِلْم الأصول. انظر: الشَّوكاني (محمَّد بن علي اليمني، ١٢٥٠هـ): البدر الطَّالع بمحاسن من بعد القرن السَّابع، دار المعرفة (بيروت)، د/ط.ت، ٢/٢١٤-٢٢٥. والزِّركلي (خير الدِّين بن محمود الدِّمشقي، ١٣٩٦هـ): الأعلام، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط١٥، ٢٠٠٢م، ٦/٢٩٨.

[٢] الشَّوكاني (محمَّد بن علي، ١٢٥٠هـ): إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من عِلْم الأصول، ت: أحمد عزُّو عناية، الكتاب العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ١/١٩.

[٣] هو أبو حامد محمَّد بن محمَّد الغزالي الطُّوسي (٤٥٠-٥٠٥هـ): يُعرف بحُجَّة الإسلام، فيلسوف ومتصوِّف، مشارك في عدَّة علوم، ويعدُّ من متأخري الأشعرية. نقد الفلاسفة وبراهينهم. ومن مؤلَّفاته: الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد، وتهافت الفلاسفة، وفضائح الباطنية، وإلجام العوام عن علم الكلام. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٥٨٨، ٤/٢١٦-٢١٩. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ٦/١٩١-٣٨٩.

[٤] هو إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ): شافعي أشعري. كان يمقت التَّقليد، ويميل إلى الاجتهاد، فكانت له آراء ضمن مذهبه. ومن مؤلَّفاته: العقيدة النِّظَامية في الأركان الإسلامية، والشَّامل، والإرشاد في أصول الدِّين، والبرهان في أصول الفقه. انظر: ابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ٥/١٦٥-٢٢٢. وابن قاضي شهبة (أبو بكر، تقي الدِّين، ابن أحمد الدِّمشقي، ٨٥١هـ): طبقات الشَّافعية، ت: الحافظ عبد العليم خان (دكتور)، عالم الكتب (بيروت)، ط١، ١٤٠٧هـ، ١/٢٥٥-٢٥٦.

[٥] انظر: الجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمَّد بن عويضة، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ١/٢٢-٢٣. والغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): المستصفى، ت: محمَّد عبد السَّلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ٢١-٢٣.

ويظهر هذا الرَّأي عند الغزالي بشكل أوضح، على أنَّ شيخه الجويني لم يمانع في تعريف العِلْم إن ساعدت عبارة سديدة في الحدِّ، بدليل أنَّه ذكر في "الإرشاد" بعض التَّعريفات، ووسم تعريف العِلْم "معرفة المعلوم على ما هو به" بأنَّه "أولى في رَوْم تحديد العِلْم" [انظر: الجويني: الإرشاد، ١٢-١٣]، وذكر ابن ميمون في "شرح الإرشاد" أنَّ هذا التَّعريف هو ما ارتضاه الإمام [انظر: ابن ميمون (أبو بكر، محمَّد بن عبد الله القرطبي، ٥٦٧هـ): شرح الإرشاد، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٣٩]، في حين انتقد الغزالي هذا التَّعريف وغيره، وصرَّح بالعجز عن تحديده [انظر: الغزالي: المستصفى، ٢١-٢٣، والمنخول من تعليقات الأصول، ت: محمَّد حسن هيتو (دكتور)، دار الفكر (بيروت-دمشق)، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٩٤-

- **القِسْمةُ**؛ وذلك بتمييزه عما يلتبس به من الاعتقادات، فنقول مثلاً: الاعتقاد إمَّا جازم أو غيره، والجازم إمَّا مطابق أو غير مطابق، والمطابق إمَّا ثابت أو غير ثابت.
- **والمثالُ**؛ كأن يُقال مثلاً: العِلْم هو كاعتقادنا أنَّ الواحد نصف الاثنين.

وأُجِيب عن هذا بأنَّ القِسْمة والمثال: إنْ أفادا تمييزاً لماهية العِلْم عما عداها، صلحا للتَّعريف لها، فلا يَعسُر. وإن لم يفيدا تمييزاً لم تصلح معرفة ماهية العِلْم بهما أصلاً[1].

ويرى **جلُّ المتكلِّمين** أنَّه نظريٌّ لا يَعسُر تحديده، وذكروا له عدَّة تعريفات، وأكثرها مدخول لشدَّة وضوحه[2]؛ إذ من أشكل المشكلات توضيح الواضحات، ومن أشهرها:

١- "**معرفة المعلوم على ما هو به**"[3]. واشتهرت نسبةُ هذا التَّعريف إلى القاضي أبي بكر الباقلَّاني (٤٠٣هـ)[4]؛ إلَّا أنَّ ذكر "المعلوم" في تعريف العِلْم يوجب الدَّوْر؛ لتوقُّف معرفة

٩٩]؛ إلَّا أنَّ الشَّريف الجرجاني (٨١٦هـ) وجَّه كلام الغزالي إلى أنَّه يقول بعسر التَّحديد **الحقيقي**، دون التَّعريف **مطلقاً**، وهذا كلام محقّق لا بعد فيه؛ لكنَّه جارٍ في غير العِلْم أيضاً، ولا يختصُّ به، كما اعترف هو بذلك. انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٢/١.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ السَّعد التَّفتازاني (٧٩١هـ) قد جانب الصَّواب حين نسب القول بخفاء معنى العِلْم إلى الغزالي [انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٥٥/١-٥٦]؛ لأنَّ عسر تحديد العِلْم عند الغزالي يرجع إلى وضوح معنى العِلْم لا خفائه. وهذا يظهر دون لَبْس في عبارة الغزالي الآتية: "والمختار أنَّ العِلْم لا حدَّ له؛ إذ العلم صريحٌ في وصفه مفصحٌ عن معناه، ولا عبارة أبين منه. وعجزنا عن التَّحديد لا يدلُّ على جهلنا بنفس العِلْم" الغزالي: المنخول، ٩٨.

[1] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١١/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٥١/١-٥٢. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ١٩/١-٢١.

[2] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٥٥/١-٥٦.

[3] الباقلَّاني (القاضي أبو بكر، محمَّد بن الطَّيب المالكي، ٤٠٣هـ): الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث (القاهرة)، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ١٣، وتمهيد الأوائل في تلخيص الدَّلائل، ت: عماد الدِّين أحمد حيدر، مؤسَّسة الكتب الثَّقافية (لبنان)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٢٥. وابن فُوْرَك: الحدود في الأصول، ٧٦. والجويني: الورقات، ٩، والإرشاد، ١٢. والمتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٥٠. والنَّسفي (أبو المعين، ميمون بن محمَّد، ٥٠٨هـ): تبصرة الأدلَّة في أصول الدِّين، ت: حسين آتاي (دكتور)، رئاسة الشُّئون الدِّينية للجمهورية التُّركية (أنقرة)، د/ط، ١٩٩٣م، ١٣. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العِلْم)، ٦١٠-٦١٦.

[4] هو القاضي أبو بكر محمَّد بن الطَّيِّب الباقِلَّانِي (٣٣٨-٤٠٣هـ): من كبار علماء الكلام. انتهت إليه الرِّئاسة في مذهب الأشاعرة، وجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النَّصرانية. ومن مؤلَّفاته: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، وتمهيد الأوائل في تلخيص الدَّلائل، والتَّمهيد في الرَّدّ على الملحدة والمعطِّلة والخوارج والمعتزلة، والتَّقريب والإرشاد. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦٠٨، ٢٦٩/٤-٢٧٠. وصلاح الدِّين الصَّفَدي (خليل بن أيبك، ٧٦٤هـ): الوافي بالوفيَّات، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التُّراث (بيروت)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، ١٤٧/٣. وابن فرحون (برهان الدِّين، إبراهيم بن علي اليعمري، ٧٩٩هـ): الدِّيباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت: محمَّد الأحمدي أبو النُّور (دكتور)، دار التُّراث للطَّبع والنَّشر (القاهرة)، د/ط.ت، ٢٢٨/٢-٢٢٩.

المعلوم على العِلْم؛ إذ المعلوم مشتقٌّ من نفس العِلْم، والمشتقُّ أخفى من المشتقِّ منه وتعريف الأظهر بالأخفى ممتنعٌ. ولا يخرج التَّعريف عن كونه حدَّاً لفظياً بذكر المرادف "المعرفة"، وزيادةُ "على ما هو به" هي في حكم التَّطويل والتَّكرير؛ إذ المعرفة لا تطلق إلَّا على ما هو كذلك[١]؛ ولهذا اكتفى البعض بقولهم: "**معرفة المعلوم**"[٢].

ولم يمانع الباقلاني في استبدال التَّبيين أو الإدراك أو الإثبات أو نحوها بلفظ المعرفة؛ لأنَّها تجري مجرى واحداً في تفسير العِلْم[٣]؛ لكنَّ كثيراً من المتكلِّمين لم يوافقوه على ذلك؛ لأنَّ "**التَّبيين**" مشعِرٌ بالظُّهور بعد الخفاء، والوضوح بعد الإبهام؛ وذلك ممَّا يوجب خروج علم الرَّبِّ تعالى والعِلْم الضَّروري عن الحدِّ[٤]. وعلى فرض قصد العِلْم بالتَّبيين يبقى اللَّفظ مشتركاً، وهذا يورث الالتباس في تعيين المراد، وهو يضادُّ الغرض من التَّحديد[٥]. واستعمال "**الإدراك**" فيه توسُّع؛ إذ قد يُعلم ما لا يُدرك[٦]، وهو في أصله نوعٌ من العِلْم، وتعريف الجنس بنوعه ممتنعٌ[٧]. والإدراك مجازٌ عن العِلْم؛ لأنَّ معناه الحقيقي هو اللَّحاق والوصول، والمجاز لا يستعمل في الحدود[٨]. و"**الإثبات**" قد يطلق ويراد به إيجاد الشَّيء، وقد يطلق ويراد به تسكين الشَّيء عن الحركة، وقد يطلق تجوُّزاً على العِلْم. ولا يخفى أنَّ الإثبات هنا بالاعتبار الأوَّل والثَّاني ممتنعٌ، والثَّالث فيه تعريف العِلْم بالعِلْم؛ وهو ممتنعٌ أيضاً[٩].

---

(١) انظر: الغزالي: المستصفى، ٢١. والآمدي: أبكار الأفكار، ٧٤/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٣/١. لكن الباقلاني جعل هذه الزِّيادة مقولةً على وجه البيان والتَّأكيد [انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١٧٦-١٧٧]. ولعلَّ الدَّافع لإثبات هذه الزِّيادة عند بعض المتكلِّمين هو تمييز العِلْم من الجهل المركَّب؛ إذ قيل في تعريفه هو "معرفة الشَّيء على خلاف ما هو به" [التَّفتازاني: رسالة في حدود الألفاظ، (اللَّوحة ٢/أ)]، مع غضِّ النَّظر عن صواب هذا التَّعريف أو عدمه؛ إذ سيأتي البحث في تعريف الجهل لاحقاً. انظر: ص ٦٧ من هذا البحث.

(٢) الدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ٥.

(٣) انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١٧٤-١٧٦.

(٤) انظر: الجويني: الإرشاد، ١٢. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٦٥. والآمدي: أبكار الأفكار، ٧٦/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٥/١.

(٥) وقد نسب أبو المعين النَّسفي (٥٠٨هـ) تعريف العلم بتبيُّن المعلوم إلى بعض مشايخه من الماتريدية، وقيل: هو اختيار أبي إسحاق الأَسْفَرَايِيني (٤١٨هـ). انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١٥.

(٦) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٨/١٢.

(٧) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٧٤/١-٧٥.

(٨) انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١٤-١٥. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤/١. وأمَّا قول صدر الإسلام البَزْدَوي (٤٩٣هـ): "قال عامَّة أهل السُّنَّة والجماعة: العِلْم هو إدراك المعلوم على ما هو به" [البَزْدَوي (أبو اليسر، صدر الإسلام، محمَّد بن محمَّد، ٤٩٣هـ): أصول الدِّين، ت: هانز بيتر لنس (دكتور)، ضبط وتعليق: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، د/ط، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ٢٢]، ففي تعميمه نظر.

(٩) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٧٦/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٥/١.

ورغب **معظم المتكلِّمين** عن حدِّ العِلْم بأنَّه "**معرفة الشَّيء على ما هو به**"[١]، أو "**إدراك الشَّيء على ما هو به**"[٢]؛ لِمَا قام من الدَّليل على أنَّ المعلوم يكون شيئاً وما ليس بشيء؛ ولأنَّ المعدوم معلومٌ، وليس بشيء[٣]، وأمَّا على قول المعتزلة بشيئية المعدوم إذا كان جائز الوجود، فينتقض التَّعريف أيضاً باستحالة المحالات؛ إذ لا يعدُّ العِلْم بها عِلْماً بشيء؛ لأنَّ المحال ليس بشيء بالاتِّفاق[٤].

٢- "**اعتقاد الشَّيء على ما هو به**"[٥]. وهو تعريف نُقِل عن المعتزلة؛ إلَّا أنَّهم قيَّدوه **بسكون النَّفْس**؛ حتَّى يخرج منه اعتقاد المقلِّد؛ لأنَّه ليس بعِلْم[٦]؛ ولهذا عرَّفه بعضهم بأنَّه "**الاعتقاد المقتضي لسكون النَّفْس إلى أنَّ معتقِده على ما اعتقَده عليه**"[٧]. ويَرِد عليه أنَّ القديم سبحانه عالِمٌ، ولا يُسمَّى معتقِداً؛ إلَّا أنَّ المعتزلة أصرُّوا على لفظ الاعتقاد ليتمكَّنوا من دفع العِلْم الإلهي على مذهبهم؛ لاستحالة اتِّصافه تعالى بالاعتقاد[٨]. وفيه أنَّ المقلِّد ساكن النَّفْس أيضاً، ولو قُطِّع إرباً لَمَا ترك اعتقاده؛ لكنَّ المعتزلة دفعوه بأنَّه لا تعويل على سكون نفس المقلِّد؛ لأنَّه لو أُورِدت عليه شبهةٌ، لتحيَّر وزال سكونه[٩].

---

(١) مادَّة (العِلْم) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر٢٦٦، ٦٤. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٠-٦١٦.

(٢) مادَّة (العِلْم) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٥٥. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٦٦.

(٣) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٥.

(٤) انظر: عبد القاهر البغدادي (أبو منصور، ابن طاهر التَّميمي، ٤٢٩هـ): أصول الدِّين، ت: أحمد شمس الدِّين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ١٥. والنسفي: تبصرة الأدلَّة، ١١. والآمدي: أبكار الأفكار، ٧٣/١.

(٥) الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العِلْم)، ٦١٠-٦١٦. وانظر تفصيل الردّ عليه في: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٢/١-٥٣. وقد نُسِب هذا التَّعريف إلى أبي القاسم الكعبي البلخي (٣١٩هـ) من المعتزلة، ونُقل عن أبي علي الجبَّائي (٣٠٣هـ) منهم أنَّه أضاف "عن ضرورة أو دلالة"، وعن ابنه أبي هاشم (٣٢١هـ) أنَّه زاد "مع سكون النَّفْس إليه". انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ١٤-١٥. والنَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٩-١٠.

(٦) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٣/١٢-١٥، ١٧-١٨.

(٧) أبو الحسين البصري: المعتمد، ٥/١.

(٨) انظر: عبد الجبَّار (القاضي أبو الحسين، عبد الجبَّار بن أحمد الأسد آبادي، ٤١٥هـ): المجموع في المحيط بالتَّكليف (الجزء الثَّالث)، جمع: ابن متويه (أبو محمَّد، الحسن بن أحمد، ٤٦٩هـ)، ت: يان بترس، دار المشرق (بيروت)، ط١، ١٩٩٩م، ٢٠٥/٣-٢٠٦، والمغني، ٢٥/١٢-٢٩. والنَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١١-١٢.

(٩) انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية، ٢٢٤/١. وانظر أيضاً في ردِّ تعريفات المعتزلة: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١٧٨-١٨٢. والخبَّازي (جلال الدِّين، عمر بن محمَّد الخجندي، ٦٩١هـ): الهادي في أصول الدِّين، ت: عادل ببك، استانبول، د/ط، ٢٠٠٦م، ٨-٩. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٦٦-٦٧.

كما نُقِل هذا التَّعريف عن **الظَّاهرية**؛ لكن مع ذكر طريق حصول هذا الاعتقاد، فقالوا: **اعتقاد الشَّيء على ما هو به عن ضرورة أو برهان**[١]، ووافقوا المعتزلة في عدم إدخال العِلْم الإلهي في الحدِّ؛ لأنَّه –حسب رأيهم– ليس غيره تبارك وتعالى، فلا يكون محدوداً أصلاً.

ونُقِل عن **الشَّيخ أبي الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) إنكاره لوصف العِلْم بالاعتقاد؛ لأنَّه مجاز، وأصل العَقْد والاعتقاد إنَّما يتحقَّق بغير المعاني، وإذا استعمل في ذلك فعلى جهة التَّوسُّع[٢].

٣– **ما به يَعْلَم العالِمُ المعلومَ**[٣]، أو **ما يُعْلَم به الشَّيءُ**، أو **ما يُوجِب كون من قام به عالِماً**[٤]، أو **ما أوجب كون محلّه عالِماً**[٥]. وهذه التَّعريفات فيها إجمالٌ، والغرض من الحدود تبيين المقصود[٦]، كما إنَّها من تعريف الشَّيء بنفسه، وهذا يستلزم الدَّوْر[٧].

٤– "**الاعتقاد الجازم المطابق للواقع**"[٨]. وهذا التَّعريف مشابه لحدِّ اليقين؛ إلَّا أنَّ اعتقاد المقلِّد المصيب لا يخرج منه، وليس اعتقاده من قبيل العِلْم؛ ولهذا زاد بعضهم فيه لفظ "**الثَّابت**"[٩] أي لا يزول بتشكيك المشكِّك، أو "**لموجب**"[١٠] من حسٍّ أو عقل أو عادة، أي أنَّ هذا

---

[١] انظر: ابن حزم (أبو محمَّد، علي بن أحمد الأندلسي، ٤٥٦هـ): الأصول والفروع، ت: محمَّد عاطف العراقي (دكتور) وآخرون، دار النَّهضة العربية (القاهرة)، ط١، ١٩٧٨م، ٢٤٧/١.

[٢] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١١. وانظر أيضاً قول أبي المعين النَّسفي في: تبصرة الأدلَّة، ١٢. ويرى الأستاذ أبو إسحاق الأَسْفَرَايِيني (٤١٨هـ) أنَّ الاعتقاد السَّديد علمٌ؛ لكنَّه لم يقصد به تحديد العلم؛ لأنَّه سيبطل بالعلم القديم. انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية، ٢٢٣/١.

[٣] ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١٠، وقد عزاه إلى الشَّيخ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ).

[٤] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العِلْم)، ٦١٠–٦١٦. والتَّفتازاني: رسالة في حدود الألفاظ، (اللَّوحة ٢/أ)، بلفظ مقارب.

[٥] الجويني: الإرشاد، ١٢، وعزاه أيضاً إلى الشَّيخ الأشعري. وانظر بلفظ مقارب: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٤٣٢، حيث عزاه إلى الكُلَّابية.

[٦] انظر: الجويني: الإرشاد، ١٢.

[٧] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٣/١–٥٤. وممَّا يلفت النَّظر أنَّ أبا المعين النَّسفي الماتريدي (٥٠٨هـ) أفاض في ذكر الوجوه التي تسوِّغ تعريف الشَّيخ الأشعري، وتدفع الاعتراض عنه [انظر: تبصرة الأدلَّة، ١٥–١٩]، وفيما قاله وجهة نظر؛ إذ إنَّ مجرد الاطِّراد والانعكاس في التَّعريف لا يُقتنع به في الحدود؛ بل لا بدَّ من تبيينِ المحدود والتَّعريفِ بحقيقته حتَّى يزول الإبهام في نفس السَّائل [انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٤٠–٤١].

[٨] الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (العِلْم)، ١٥٥.

[٩] انظر: المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة (العِلْم)، ٢٤٦.

[١٠] انظر: ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، ١٠/١. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (العِلْم)، ر٢٦٦، ٦٤.

الاعتقاد قد حصل إمَّا عن ضرورة أو دليل؛ لكنَّه بهذا يُخرِج علمَ القديم سبحانه. وعلى أيَّة حال، يُؤخذ على التَّعريف أنَّه لا يشمل التَّصورات، وهي من العِلْم[١].

٥- **حصول صورة الشَّيء في العقل**[٢]. وهو تعريف لصيقٌ بالفلسفة؛ إلَّا أنَّ بعض المتكلِّمين استعمله، وهو بهذا العموم يتناول اليقين والظَّنَّ والشَّكَّ والوَهْم، والتَّقليد، والجهل المركَّب؛ وهذه الأمور وإن كانت داخلة تحت مسمَّى العِلْم عند **الفلاسفة**؛ إلَّا أنَّ **المتكلِّمين** لا يطلقون العِلْم إلَّا على اليقين[٣]. كما يرد عليه أيضاً استعمال لفظ "الشَّيء"، فخرج بذلك المعدوم.

٦- "**صفةٌ ينكشف بها المعلوم على ما هو به، انكشافاً لا يحتمل النَّقيض، بوجه من الوجوه**"[٤]. ويرد عليه استعمال لفظ "المعلوم"، وزيادة "على ما هو به"، كالذي قيل في التَّعريف الأوَّل. كما اعتُرِض هذا التَّعريفُ من وجه أنَّ التَّعبير بالانكشاف يوهم سبق الخفاء؛ إذ الانكشاف ظهور الشَّيء بعد خفائه، وذلك يقتضي الجهل قبل الظُّهور، وهو محال عليه تعالى[٥].

٧- **صفةٌ يصحُّ ممَّن اتَّصف بها إحكام الفعل وإتقانه**[٦]. وقيل هذا الحدُّ أساساً لإبطال قول المعتزلة في دعواها أنَّ كثيراً من الأفعال المحكمة المتقنة يقع ممَّن لا علم له بها على سبيل التَّولُّد[٧]؛ لكن يرد عليه أنَّه غير مطَّرد، فإنَّ علمنا بالقديم سبحانه وبصفاته وبالمحالات والموجودات الباقية وعلم المرء بنفسه ونحو ذلك، لا يتأتَّى به إحكام الفعل وإتقانه[٨]، وإنَّما يندرج تحت هذا الحدِّ نوع من العلوم فقط، وهو العِلْم بالإتقان والإحكام[٩]. وممَّا أُخِذ عليه أيضاً أنَّه إن أراد به ما يصحُّ به إحكام الفعل وإتقانه بطريق

---

[١] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٥/١، وقد نسب هذا التَّعريف إلى الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) بعد تنزُّله عن كون العلم ضرورياً.

[٢] انظر مادَّة (العِلْم) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٥٥. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر١٠٠٠، ١٣٢. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٤٦. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٠-٦١٦. وانظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٥٦/١.

[٣] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٥/١-٥٦. ومادَّة (العِلْم) في: الأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٤٧/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٢١٩/٢.

[٤] السَّنوسي: الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام، (حقيقة العلم)، ٧. وانظر له أيضاً: أمُّ البراهين (العقيدة الصُّغرى) بشرح الهدهدي وحاشية الشَّرْقاوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٣٨هـ، ٦٩-٧٠.

[٥] انظر: حاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ٦٩-٧١.

[٦] انظر بألفاظ متقاربة: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ١٤. والجويني: الإرشاد، ١٢-١٣. والغزالي: المنخول، ٩٥. والنَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١٤. والتَّعريف معزوٌّ إلى الأستاذ أبي بكر ابن فُوْرَك (٤٠٦هـ).

[٧] انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ١٤.

[٨] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١٤. وابن ميمون: شرح الإرشاد، ٤١. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤/١-٥٥.

[٩] انظر: الجويني: الإرشاد، ١٢-١٣.

الاستقلال؛ فهو محالٌ، فإنَّ إتقان الفعل كما يتوقَّف على العِلْم، يتوقَّف على القدرة. وإن أراد به أنَّه يتوقَّف عليه الإتقان ولا يستقلُّ به؛ فيلزم عليه القدرة؛ فإنَّها أيضاً كذلك؛ وليست عِلْماً[١].

٨- "**صفةٌ يتجلَّى بها المذكور لمن قامَتْ هي به**"[٢]، وهو اختيار أبي منصور الماتريدي (٣٣٣هـ). وخرج بالتَّجلِّي الظَّنُّ والشَّكُّ والجهل المركَّب واعتقاد المقلِّد المصيب؛ إذ التَّجلِّي الانكشاف التَّامُّ. ولفظ "المذكور" يتناول الموجود والمعدوم، والممكن والمستحيل، والمفرد والمركَّب، والكلِّي والجزئي[٣]. وإخراج اعتقاد المقلِّد به لا يوافق المذهب الذي يَعْتدُّ بإيمانه[٤]. ولعلَّ هذا التَّعريف سيكون أقطع لشغب الخصوم إذا تمَّ استبدال لفظ "المطلوب" بـ"المذكور"؛ حتَّى لا يخرج عنه إدراك الحواسّ، فإنَّه لا مدخلية للمذكور فيه، إن أريد به الذِّكر اللِّساني، كما هو الظَّاهر، وإن أريد به ما يتناول الذِّكر -بكسر الذَّال وضمِّها-، فإمَّا أن يكون من الجمع بين معنيي المشترك، أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز، وكلاهما مهجورٌ في التَّعريفات[٥].

٩- **صفةٌ توجب لمحلِّها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل متعلَّقه النَّقيض**[٦]، وهو اختيار عدد من المتكلِّمين. وعرَّفه سيف الدِّين الآمدي (٦٣١هـ)[٧] بتفصيل أكثر، فقال: "**عبارة عن صفة**

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١/٧٥.

[٢] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العِلْم)، ٦١٠-٦١٦، ووصفه بأنَّه من أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العِلْم. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٣٩. وانظر بلفظ مقارب: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١٩. والخبازي: الهادي في أصول الدِّين، ٧-٨. والتَّفتازاني: رسالة في حدود الألفاظ، (اللَّوحة ٢/أ)، وشرح المقاصد، ١/٥٦-٥٧.

[٣] انظر: التَّفتازاني: رسالة في حدود الألفاظ، (اللَّوحة ٢/أ)، وشرح المقاصد، ٥٧. والجرجاني: شرح المواقف، ١/٥٩. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العِلْم)، ٦١٠-٦١٦. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٣٩. وبعض الماتريدية حاول تفسير التَّجلي في التَّعريف ذاته، حيث قال: "**صفة ينتفي بها عن الحيّ الجهلُ والشَّكُّ والظَّنُّ**" الخبازي: الهادي في أصول الدِّين، ٨.

[٤] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ٣٩.

[٥] انظر: الشَّوكاني: إرشاد الفحول، ١/١٩-٢١.

[٦] انظر التَّعريف بألفاظ متقاربة في مادَّة (العِلْم) عند: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر٢٦٦، ٦٤. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٤٦. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٠-٦١٦. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢/٢٤٧. وللآمدي صياغة مشابهة أيضاً في: الإحكام في أصول الأحكام، ١/١١. وقد اختاره الإيجي وتابعه الجرجاني، ولفظهما مقارب أيضاً. انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١/٥٦-٥٧. وانظر أيضاً: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٥٧-٥٨. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٣٩، وقد نسب هذا التَّعريف إلى **جمهور الأشاعرة**.

[٧] هو أبو الحسن سيف الدِّين علي بن محمَّد بن سالم التَّغلبي الآمدي (٥٥١-٦٣١هـ): أصولي، متكلِّم، أحد أذكياء العالم. لم يكن في زمانه أحفظ منه لعلوم المعقول والنَّظَر، فحسده جماعة من الفقهاء، ونسبوه إلى فساد العقيدة وانحلال الطَّوية، وأباحوا دمه، ما اضطرَّه للخروج متخفِّياً من مصر إلى بلاد الشَّام. ومن مؤلَّفاته: أبكار الأفكار في أصول الدِّين، وغاية المرام في عِلْم الكلام، والإحكام في أصول الأحكام. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان،

يحصل بها لنفس المتَّصف تمييزُ حقيقة ما، غير محسوسة في النَّفْس -احترازاً من المحسوسات-، **حصل عليه حصولاً لا يتطرَّق إليه احتمالُ كونِه على غير الوجه الذي حصل عليه**"[1]. ونقده البعض بأنَّ العلوم المستندة إلى العادة تحتمل النَّقيض؛ لإمكان خَرْق العادة بالقدرة الإلهية؛ لكن دفع بأنَّ احتمال العاديات للنَّقيض بمعنى لو فُرِض وقوعه لم يلزم منه محالٌ لذاته؛ لأنَّها من قبيل الممكن؛ لكن عندما ترجَّح أحد طرفيه بموجب جريان العادة، لم يلتفت إلى الإمكان العقلي، فهو لا يحتمل النَّقيض في الواقع ولا يجوِّزه العالِم[2].

ولعلَّ التعريفَيْن الأخيرَيْن هما أحسن ما قيل في حدِّ العِلْم؛ لبعدهما عن الخلل والاعتراضات المفسِدة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ من مذهب **الشَّيخ أبي الحسن الأشعري** عدم التَّفرقة بين *المعرفة واليقين والعقل*، وكلُّ ذلك عنده بمعنى *العِلْم*، وأنَّ البارئ تعالى إنَّما اختُصَّ بوصف العِلْم اتِّباعاً له في تسميته نفسَه بذلك من دون هذه الأسماء[3]، على أنَّ البعض خصَّ *المعرفة* بالجزم النَّاشئ عن دليل، وسمَّى النَّاشئ عن ضرورة *عِلْماً* لا *معرفةً*، فهو أعمُّ منها[4].

وإذا كان العِلْم يطلق في مقابل الجهل، فممَّا يُشْكل أنَّ **بعض المتكلِّمين** يرى أنَّ العِلْم من جنس الجهل؛ وإنَّما أراد بذلك **العِلْم المتغيِّر**، فإذا علمْتَ بالتَّواتر -مثلاً- أنَّ زيداً في الدَّار، فلو فُرِض دوامُ هذا الاعتقاد في نفسك وخروجُ زيد لكان هذا الاعتقاد بعينه قد صار جهلاً، وهذا النَّوع لا يُتصوَّر في اليقينيات الدَّائمة[5].

ر٤٣٢، ٣/٢٩٣-٢٩٤. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٢٠٧، ٨/٣٠٦-٣٠٧. وابن العِماد العَكْري (أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد الحنبلي، ١٠٨٩هـ): شذرات الذَّهب في أخبار من ذهب، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير (دمشق- بيروت)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٧/٢٥٣-٢٥٤.

[1] الآمدي: أبكار الأفكار، ١/٧٨. وانظر قريباً منه تعريفه في: المبين، ر٢٠٨، ص١١٩-١٢٠.

[2] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٥٨-٥٩. والجرجاني: شرح المواقف، ١/٥٧-٥٨. وابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، ١/٥٠-٥١.

[3] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١١.

[4] انظر: حاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ٤١.

[5] وهذا القول منسوب إلى الجُبَّائيَيْن -أبي علي وابنه أبي هاشم- من المعتزلة. انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٢/٢٧. والغزالي: معيار العِلْم، ٢٥٥-٢٥٦. ومن المفيد هنا ذكر ما تمتَّع به علماؤنا المحقِّقون من إنصاف الخصوم، على الرّغم ممَّا بينهم من الخلاف، فعندما أورد الجويني (٤٧٨هـ) هذا الإشكال عن بعض المعتزلة قال: "نقل النَّقلة عن عبد السَّلام بن الجُبَّائي -وهو أبو هاشم (٣٢١هـ)- أنَّه كان يقول العِلْم بالشَّيء والجهل به مثلان. وأطال المحقِّقون ألسنتهم فيه. وهذا عندي غلط عظيم في النَّقل، فالذي نصَّ عليه الرَّجُل في كتاب الأبواب أنَّ العَقْدَ الصَّحيح مماثلٌ للجهل، وعنى بالعَقْد اعتقاد المقلِّد، وقد سبق أنَّ الوجه القطعُ بمساواة عقدِ المقلِّد الجهلَ" الجويني: البرهان، ١/٢٣.

ج- الشَّكُّ:

إنَّ الشِّين والكاف **أصلٌ واحدٌ** مشتقٌّ بعضُه من بعض، وهو يدلُّ على **التَّداخل**[1]. ويطلق الشَّكُّ في **أصل اللُّغة** على **اللُّزوم واللُّصوق**. والشَكيكَةُ: الفِرْقَةُ من النَّاس. والشَّكُّ: وَجَعٌ، وهو لصوق العَضُد بالجَنْب. ورَجِمٌ شاكَّة، أَي: قريبة. وقد شُكَّت: إذا اتَّصَلَت. وكلُّ شيء ضممْتَه إلى شيء فقد شككْتَه. وشُكَّ: إذا أُلحق بنَسَب غيره. والشُّكَك: الأدعياء. ويقال: شكَّ القومُ بيوتَهم يشكُّونها شكَّاً: إذا جعلوها على طريقة واحدة ونَظْم واحد. وشككْتُه بالرُمْح إذا **خَرقْتُه** وانتظمْتُه. وشكَّ الرَّجُلُ في السِّلاح: إذا لبسَه تامَّاً فلم يَدَعْ منه شيئاً، فهو شاكُّ السِّلاح وشاكٌّ فيه. ومن **أدواء الإبل** الشَّكُّ، يقال: بعيرٌ شاكٌّ، وقد شكَّ يشكُّ شكَّاً: إذا ظَلَع ظَلْعاً خفيفاً، أي غَمَز في مَشْيه. والشَّوَاكُّ: وَرَمٌ يكون في الحَلْق، وأكثر ما يكون في الصِّبيان، وواحده شاكٌّ أو شاكَّة[2].

كما يطلق الشَّكُّ في **اللُّغة** على خلاف اليقين ونقيضه. وقد شَكَكْتُ في كذا وتَشَكَّكْتُ، وشَكَّ في الأمر يَشُكُّ شَكّاً وشَكَّكَه فيه غيرُه. وجمعه: شكوك[3]. **واشتقاقه** من شككْتُ الشَّيء إذا خرقْتُه، فكأنَّ الشَّكَّ الخَرْق في الشَّيء، وكونه بحيث لا يجد الرَّأيُ مستقَرّاً يثبت فيه ويعتمد عليه؛ ويصحُّ أن يكون **مستعاراً** من الشَّكِّ، وهو لزوق العَضُد بالجَنْب، وذلك أن يتلاصق المتغايران، فلا مدخل للفهم والرَّأي، لتخلُّل ما بينهما. والشَّكُّ **ضَرْبٌ من الجهل**، وهو أخصُّ منه؛ لأنَّ الجهل قد يكون عدمَ العِلْم بالمتقابلَيْن رأساً، فكلُّ شكٍّ جهلٌ، وليس كلُّ جهلٍ شكَّاً[4].

وقول **أهل اللُّغة** أنَّ الشَّكَّ خلافُ اليقين يعمُّ حالتَي التَّردُّد بين شيئين، سواء أستوى طرفاه أم رجح أحدهما على الآخر؛ إلَّا أنَّ بعضهم فرَّق بين الشَّكِّ والظَّنِّ، فالأوَّل اسْتِوَاء طرفِي التَّجويز، والظَّنُّ رُجْحَان أحد طرفِي التَّجويز. والشَّاكُّ يُجَوِّز كون ما شكَّ فيه على إِحْدَى الصِّفتَيْن؛ لأَنَّه لا دليل هناك ولا أمارة؛ ولذلك كان الشَّاكُّ لا يحتاج فِي طلب الشَّكِّ إلى الظَّنِّ والعِلْم اللَّذان يطلبان بالنَّظر[5]. وجعل بعضهم قولنا: لا ريبَ، ولا شكَّ، ولا مِرْية، ولا خِلاج، ولا تَجَمْجُم، ولا شُبْهَة، ألفاظاً ذات معانٍ

---

(1) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، مادَّة (شك)، ٣/١٧٣-١٧٤.

(2) انظر مادَّة (شكك) في: ابن دُرَيْد: جمهرة اللُّغة، ١/١٣٩. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ٩/٣١٦-٣١٧. والجوهري: الصِّحاح، ٤/١٥٩٤-١٥٩٥. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ١/٥١٧. وانظر أيضاً: ابن السِّكِّيت (أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق، ٢٤٤هـ): الكنز اللُّغوي في اللِّسَن العربي، ت: أوغست هفنر، مكتبة المتنبِّي (القاهرة)، د/ط.ت، ١١٨، ١٥٣.

(3) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (شكك)، ١٠/٤٥١-٤٥٣. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادَّة (الشَّكِّ)، ٩٤٥.

(4) انظر مادَّة (شكك) في: الرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ٤٦١. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٢٧/٢٢٩-٢٣٣.

(5) انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٩٨-٩٩.

مؤتلِفة[١]. وقد يُذكر الشَّكُّ عند **أهل اللُّغة** ويراد به الظَّنُّ، كما قالوا أفعال القلوب تُسمَّى (أفعال الشَّكِّ واليقين)، وأرادوا بالشَّكِّ ها هنا الظَّنَّ؛ وإلَّا فلا شيء من هذه الأفعال بمعنى الشَّكِّ المقتضي لتساوي الطَّرفين[٢].

وقولنا: شكٌّ مريب، يكون على اعتبار أنَّ الشَّكَّ مبدأ الرَّيب، كما أنَّ العِلْم مبدأ اليقين؛ إذ الرَّيب: ما لم يبلغ درجة اليقين، وإن ظهر نوع ظهور[٣].

وورد لفظ الشَّكُّ في **القرآن الكريم** في كلِّ مواضعه بمعنى مخالفة اليقين[٤]، ومنها قوله تعالى: {فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ} [الآية/يونس: ٩٤]. وأمَّا في **الحديث الشَّريف** فقد جاء على معانٍ متعدِّدة بتعدُّد المعاني اللُّغوية[٥].

وقد استعمل **الفقهاء** الشَّكَّ في حالتَي التَّردُّد مع التَّرجيح أو عدمه على وفق اللُّغة، نحو قولهم: مَن شكَّ في الطَّلاق، ومَن شكَّ في الصَّلاة، أي مَن لم يستيقن، وسواء أرَجَحَ أحدُ الجانبين أم لا[٦].

وقد تعدَّدت تعريفات الشَّكِّ في **الاصطلاح العَقَدِي الكلامي**، ومن هذه التَّعاريف:

١- "**عدم رجحان أحد الأمرَيْن على الآخر**"[٧]. وهذا التَّعريف يُطلِق عدمَ الرُّجحان، ولا يميِّز بين ما يدور في النَّفْس وما هو في حقيقة الأمر؛ كما إنَّه لم يُشِرْ إلى كون الأمرَيْن ممكنَيْن في ذاتهما، ولا إلى إمكان التَّعدُّد في المشكَّكات، فقد تكون أكثر من أمرَيْن اثنين.

٢- "**الاسترابة في معتقدَيْن فصاعداً، من غير ترجيح أحدهما على الثَّاني**"[٨]. واستعمال لفظ "المعتقَد" في هذا السِّياق غير سديد؛ لأنَّه يكون مع الجزم، فالمرء حالَ اعتقاده جازمٌ بما يعتقده، ولا مدخل للشَّكِّ فيه، كما إنَّ لفظ "الاسترابة" قد يوحي بمعنى التُّهمة في حقِّ المشكوك فيه.

---

[١] انظر: ابن مالك (أبو عبد الله، جمال الدِّين، محمَّد بن عبد الله الطَّائي الجيَّاني، ٦٧٢هـ): الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، ت: محمَّد حسن عوَّاد (دكتور)، دار الجيل (بيروت)، ط١، ١٤١١هـ، باب الرَّيب، ١٦٦.

[٢] انظر: الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (اليقين)، ٣/٣٣٤.

[٣] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الشكّ)، ٢٠٧.

[٤] وذلك في خمسة عشر موضعاً. انظرها في: محمَّد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث (القاهرة) مصورة من طبعة دار الكتب المصرية (القاهرة)، د/ط، ١٣٦٤هـ، ٣٨٦-٣٨٧.

[٥] انظر: ابن الأثير: النِّهاية في غريب الحديث والأثر، مادَّة (شكك)، ٢/٤٩٥.

[٦] انظر: الفيُّومي: المصباح المنير، مادَّة (شكك)، ١/٣٢٠.

[٧] التَّفتازاني: رسالة في حدود الألفاظ، (اللَّوحة ٢/أ).

[٨] الجويني: الإرشاد، ١٤-١٥. وبلفظ مقارب: المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٥١. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ١/٢٢٢.

٣- **تجويز أمرَيْن، لا مزيَّـةَ لأحدهما على الآخر**[١]. وفيه إغفال إمكان التَّعدُّد في الأمور المجوَّزة، وعدم تحديد مجال التَّجويز: أفي النَّفْس أم واقع الأمر؟

٤- "**الوقوف بين منزلتي الجهل والعِلْم**"[٢]. وهو تعريفٌ غير دقيق؛ لأنَّ الشَّكَّ نوع من الجهل، وإن كان أخصَّ منه[٣]، كما إنَّ بين المنزلتين مراتب، ولم يحدِّد التَّعريف في أيِّ مرتبة يقع الشَّكُّ.

٥- "**تردُّد الذِّهن بين الطَّرَفَيْن**"[٤]. ويؤخذ على هذا الحدِّ أنَّه لا يشتمل على *قيد التَّساوي* المعتبر في الشَّكِّ، ولفظ التَّردُّد المذكور لا يفيده.

٦- **ما اسْتَوَى طرفاه**، وهو الوقوف بين الشَّيئين لا يميل القلب إلى أحدهما[٥]. وفي التَّعريف إغفال إمكان التَّعدُّد في الشَّكِّ فوق أمرَيْن اثنين.

٧- "**تساوي طرفي الخبر أي وقوعه ولا وقوعه**"[٦]. ويَرِد على التَّعريف أنَّ الشَّكَّ أعمُّ من أن يكون في الخبر فحسب، كما أنَّ التَّردُّد ليس بالضَّرورة أن يكون بين الوجود والعدم.

٨- **التَّردُّد بين النَّقيضَيْن، بلا ترجيحٍ لأحدهما على الآخر عند الشّاكِّ**[٧]. أو "**اعتدال النَّقيضَيْن عند الإنسان وتساويهما**"[٨]. وقد يورث استخدام لفظ "النَّقيضَيْن" اللَّبْس؛ لأنَّ الشَّكَّ أعمَّ من أن يكون بين متناقضَيْن فقط، فربما كان بين متضادَّيْن أو متقابلَيْن.

٩- **معنى فرد يتعلَّق بمعتقدَيْن نفياً وإثباتاً، من غير ترجيحٍ، مستريبٌ أنَّ زيداً في الدَّار أم لا**[١]. وفيه استخدام لفظ "المعتقَد"، وإغفال التَّجويزِ مع إمكانِ التَّعدُّد؛ كما إنَّه اقتصر على المتنافيَيْن، والشَّكّ أعمُّ من ذلك.

---

(١) انظر بألفاظ متقاربة جدَّاً: ابن فُوْرَك: الحدود في الأصول، ١٤٩. وأبو يعلى: العدة، ٨٣/١. والباجي: الحدود في الأصول، ٩٨. والجويني: الورقات، ٩. والسَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٢٣/١. والكلوذاني: التمهيد، ٥٧/١. ومادَّة (الشَّكِّ) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٤، ر٢٧٠. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٠٣٧/١-١٠٣٨.

(٢) السَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٢٣/١.

(٣) الشَّكُّ عدم ملكة للعِلْم التَّصديقي، فيكون جهلاً بسيطاً بالنَّظر إليه، وإن كان عِلْماً من حيث التَّصوُّر. انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/٢.

(٤) الطُّوسي: تجريد العقائد، ١٠٤.

(٥) انظر مادَّة (الشَّكّ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٢٨. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٦٨.

(٦) الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (اليقين)، ٣٣٤/٣.

(٧) انظر بألفاظ متقاربة مادَّة (الشَّكِّ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٢٨. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٠٧.

(٨) الرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، مادَّة (شكك)، ٤٦١.

١٠- ومن أفضل التَّعريفات: "**القضاء بإمكان أمرَيْن متقابلَيْن، لا ترجُّح لوقوع أحدهما على الآخر في النَّفْس**"[٢]. وفيه إغفال إمكان التَّعدد في الأمور الممكنة.

ويمكن من مجموع التَّعريفات السَّابقة -مع ملاحظة الاستدراكات التي عليها- صياغة تعريفٍ لعلَّه يكون الأقرب إلى الصَّواب، فيقول الباحث: الشَّك هو **تجويز أمرَيْن متقابلَيْن فأكثر، لا ترجُّح لأحدهما على الآخر في النَّفْس**.

وللفرق الدَّقيق بين الشَّكِّ والظَّنِّ يرى الباحث أنَّه من الحقيق ذكرُ بعض سمات الشَّكِّ التي يشترك فيها مع الظَّنِّ، وكذلك قيوده التي يختلف فيها عنه:

- **الشَّكُّ والظَّنُّ ضدَّان للعِلْم:**

يعدُّ الشَّكُّ -كالجهل والظَّنِّ- من أضداد العِلْم الحادث؛ لاستحالة كون الشَّخص عالماً بشيء، وشاكَّاً فيه من جهة واحدة[٣].

- **إمكان تعدُّد وجوه الشَّكِّ والظَّنِّ:**

لا بدَّ وأن يتعلَّق الشَّكُّ -كالظَّنِّ- بأمرَيْن على الأقلِّ، ولا يصحُّ الشَّكُّ في أمر لا يحتمل إلَّا وجهاً واحداً؛ وإنَّما يصحُّ فيما يحتمل وجهَيْن فأكثر. فإن استوت الوجوه التي يتعلَّق بها التَّجويز كان شكَّاً[٤].

ولو قُدِّر أمران يمتنع وقوع الشَّكُّ في أحدهما دون الآخر، أو يُتصوَّر وقوع الشَّكِّ في أحدهما دون الآخر، فالخلاف في جواز تعلُّق الشَّكِّ الواحد فيه بالأمرَيْن، كالخلاف في العِلْم، والاحتجاج كالاحتجاج، حيث ذهب بعض الأشعرية إلى جواز العِلْم بالشَّيء من وجه والجهل به من وجه، كالعِلْم بوجود الجوهر وجهل تحيُّزه، بينما ذهب الباقلاني إلى امتناعه؛ لأنَّ المعلوم غير المجهول[٥].

- **استواء وجوه الشَّكِّ بخلاف الظَّنِّ:**

يشترط في الشَّكِّ أن يستوي وجهاه أو وجوهه في الإمكان، مع عدم العِلْم بتحقُّق أحدها؛ وذلك قد يكون لوجود أمارتَيْن متساويتَيْن عند النَّقيضَيْن، أو لعدم الأمارة فيهما[٦]؛ إلَّا أنَّ إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) ألحق بالاستواء ما إذا لم يُنتبَه في الأمرَيْن غير المتساويَيْن إلى درجة الظُّهور التي

---

[١] انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ٥٦١/١. وقد تصرَّف الباحث في عبارة الأصل: "معنى فرد يتعلَّق بمعتقدَيْن نفياً وإثباتاً، من ترجيحِ مستريبٍ أنَّ زيداً في الدَّار أم لا"؛ لعدم استقامة المعنى على هذا النَّحو؛ إذ الشَّكُّ لا يكون من التَّرجيح.

[٢] الآمدي: أبكار الأفكار، ١١٥/١.

[٣] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١١١/١-١١٥.

[٤] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ٩٩.

[٥] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١١٥/١، وانظر الخلاف في العِلْم: المصدر نفسه، ١٠٦/١.

[٦] انظر: الرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، مادَّة (شكك)، ٤٦١.

يبني عليها العاقلُ الأمورَ المعتبرة[1]، أي عند عدم ظهور أمارة التَّرجيح ظهوراً يمكن الاعتماد عليه؛ أمَّا إذا ظهر المرجّح فلا يعدُّ شكَّاً في اصطلاح المتكلِّمين؛ بل يصبح ظنَّاً؛ وإن كان الإطلاق اللُّغوي يسعُ ذلك.

د- الوَهْم:

الوَهْم -بسكون الثَّاني- في **اللُّغة** مصدر، يقال: وَهَمْتُ -بفتح الهاء- في الشَّيء أهِم وَهْماً إذا ذهب وَهْمُك إليه وأنت تريد غيره. ووَهِمْتُ -بكسر الهاء- في كذا أَوْهَم وَهَماً -بفتح الثَّاني-، إذا **غَلِطْتُ** فيه **وسَهَوْتُ**. والوَهْم: من خَطَرات القلب، والجمع: أَوْهام. وتَوَهَّمَ الشَّيءَ: **تخيَّله وتمثَّله**، سواء أكان في الوجود أم لم يكن. وتَوَهَّمْتُ: **ظَنَنْتُ**. وتوهَّمْتُ الشَّيء وتفرَّسته وتوسَّمته وتبيَّنته بمعنى واحد. وأَوهَمْتُ الشَّيء إيهاماً، إذا تركْتُه كلَّه. يقال: أَوْهَمَ من الحساب مائةً، وأَوْهَمَ من صلاته ركعةً، إذا **أسقط وأَغْفَل**[2]. فالوَهْم لغةً يطلق على معان عديدة، أبرزها الغلط والسَّهو والتَّخيُّل والظَّنُّ والإغفال.

والفرق بين **التَّصوُّر والتَّوهُّم**: أن تصوُّر الشَّيء يكون مع العِلْم به، وتوهُّمه لا يكون مع العِلْم به؛ لأنَّ التَّوهُّم من قبيل التَّجويز، والتَّجويز ينافي العِلْم[3].

وللوَهْم في اصطلاح **المتكلِّمين** عدَّة تعريفات، منها:

١- "**الاعتقاد المرجوح**"[4]، والمراد بالاعتقاد التَّصديق والحكم؛ لكن يَرِد عليه أنَّ الوَهْم من قبيل التَّصوُّر على القول المختار[5].

٢- "**الطَّرف المرجوح من طرفي الخبر**"[6]. ويؤخذ على التَّعريف أنَّ قيد "من طرفي الخبر" غير مستقيم إلَّا أن يراد به التَّمثيل لا غير؛ لأنَّ الوَهْم أعمُّ من أن يكون في الخبر فحسب.

٣- **الطَّرف المرجوح**[1]. وهذا يقتضي وجود طرفَيْن: راجح ومرجوح، وعلى الرَّغم من لزوم هذا المعنى من التَّعريف؛ إلَّا أنَّ بعضهم أراد زيادة الإيضاح فقال: "**مرجوح طرفي المتردَّد فيه**"[2].

---

[1] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الشكّ)، ٢٠٧.

[2] انظر مادَّة (وهم) في: الخليل: العين، ١٠٠/٤. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ٢٤٥/٦-٢٤٦. والجوهري: الصِّحاح، ٢٠٥٤/٥. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٤٤٤/٤. وابن منظور: لسان العرب، ٦٤٣/١٢-٦٤٥. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١١٦٨. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٦٢/٣٤-٦٥.

[3] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٩٨.

[4] التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الوهم)، ١٨٠٨/٢.

[5] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الوهم)، ١٨٠٨/٢.

[6] الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (الوهم)، ٣٢٤/٣.

والوَهْم أضعف من الظَّنِّ، وكثيراً ما يستعمل الوَهْم في الظَّنِّ الفاسد استعمالَ العِلْم في الظَّنِّ الغالب، كما في قوله تعالى: {فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ} [الآية/الممتحنة: ١٠]، والمراد من العِلْم هنا الظَّنُّ الغالب بالإيمان[٣].

هـ- الجَهْل:

الجيم والهاء واللَّام أصلان: أحدهما خلاف العِلْم، والآخر الخِفَّة وخلاف الطُّمأنينة[٤]. والجَهْل: **نقيض العِلْم**. وقد جَهِلَ فلانٌ جَهْلاً وجَهالة. ورجل جاهلٌ، والجمع جُهْلٌ، وجُهُلٌ، وجُهَّلٌ، وجُهَّالٌ، وجُهَلاءُ. وهو جاهِلٌ منه، أي: جاهِلٌ به. وجَهَّلْته تجْهِيلاً: نَسَبته إلى الجَهْل، واسْتَجْهَلْتُه: وَجَدْتُه جاهِلاً، وأَجْهَلْته: جَعَلْته جاهِلاً. واسْتَجْهَلَه: عدَّه جاهِلاً، واستخفَّه أيضاً. والمَجْهَلة: الأمر الَّذي يحملك على الجَهْل. وجَهِل عليه، وتَجَاهَل: أظهر الجَهْل. وجهلْتَ الشَّيءَ، إذا لم تَعرفْه، تقول: مِثْلي لا يَجهَل مِثْلك. وهو يَجْهَل على قومه: يتسافَه عليهم. وجاهَلَه: سافَهَه. وجَهِلَت القِدْرُ: اشتدَّ غليانها، نقيض تحلَّمَتْ. والجَهْل: **ضد الحِلْم**. ومن المجاز: استَجْهَلَتِ الرِّيحُ الغُصنَ: حرَّكتْه فاضطرب. والجاهل: الأسد الذي يخرق بالفريسة. والجاهلية: زمان الفترة قبل الإسلام، والجاهلية الجَهْلاء: مبالغة، والثَّاني توكيدٌ للأوَّل، يُشتَقُّ له من اسمه ما يؤكَّد به، كما يقال: لَيْلةٌ لَيْلاء. وأرضٌ مِجْهَل ومَجْهُولَة: لا أَعْلَام بها ولا يُهْتَدى فيها، والجمع مِجاهِل ومجهولاتٌ ومجَاهِيلُ. وناقةٌ مَجْهُولَة: لم تُحلَب قطُّ، وقيل: لم تَحْمِل. وناقةٌ مِجْهال: تخفُّ في سيرها[٥].

والجَهْل يُقال اعتباراً بالاعتقاد، و**الغَيُّ** يُقال اعتباراً بالأفعال؛ ولهذا قيل: زوال الجَهْل بالعِلْم، وزوال الغَيِّ بالرَّشَد، ويُقال لمن أصاب: رَشَد، ولمن أخطأ: غوى[٦].

والفرق بين **الظَّنِّ والجَهْل** أنَّ الجاهل يَتصوَّر نفسه بصورة العالِم، ولا يجوِّز خلافَ ما يعتقده، وإن كان قد يضطرب حاله فيه؛ لأنَّه غير ساكن النَّفْس إليه. وليس كذلك الظَّانُّ[٧].

---

(١) انظر بألفاظ متقاربة مادَّة (الوهم) في: السَّنوسي: الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام، ٨. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٤. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٦٨.

(٢) الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الوهم)، ٩٤٣.

(٣) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الوهم)، ٩٤٣.

(٤) انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، مادَّة (جهل)، ٤٨٩/١.

(٥) انظر مادَّة (جهل) في: الخليل: العين، ٣٩٠/٣. وابن دُرَيْد: جمهرة اللُّغة، ٤٩٤/١. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ٣٧/٦-٣٨. والجوهري: الصِّحاح، ١٦٦٣/٤-١٦٦٤. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ١٦٥/٤-١٦٧. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ١٥٣/١. وابن منظور: لسان العرب، ١٢٩/١١-١٣٠. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٩٨٠-٩٨١. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٢٥٥/٢٨-٢٥٨.

(٦) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الجهل)، ٣٥٠.

(٧) انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ١٠٠.

وورد ذكر الجَهْل في **القرآن الكريم** بمعنى نفي العِلْم، أو فعل الشَّيء بخلاف ما حقُّه أن يُفْعَل؛ والجاهلُ تارةً يُذكر على سبيل الذَّمِّ –وهو الأكثر–، وتارةً لا على سبيل الذَّمِّ[١]. كما تمَّ استعمال لفظ الجَهْل ومشتقَّاته في **الحديث الشَّريف** بما لا يخرج عن المعاني اللُّغوية[٢].

ويُطلَق الجَهْل عند **المتكلِّمين** بالاشتراك على معنيَيْن:

الأوَّل: عدم العِلْم فيما مِن شأنه أن يكون عالِماً[٣]، بمعنى انتفاء العِلْم بالمقصود بأن لم يُدْرَك أصلاً[٤]، ويُدعى **(جَهْلاً بسيطاً)**. فلا يكون ضدَّاً للعِلْم؛ بل مقابلاً له مقابلة العَدَم للمَلَكة، والتَّقابل أعمُّ من التَّضادِّ[٥]. فالجَهْل بهذا الاعتبار إثبات عدم، لا صفة إثبات. وعلى هذا، فلا يخفى أنَّ التَّقابل وامتناع الجمع بين العِلْم والجَهْل بهذا الاعتبار لذاتَيْهما، لا لأمر خارج عنهما[٦].

وليس الجَهْل البسيط ضدَّاً للجهل المركَّب ولا الشَّكِّ ولا الظَّنِّ ولا النَّظر، فلا يمتنع الجمع بينه وبينها؛ لكنَّه يضادُّ النَّوم والغفلة والموت؛ لأنَّه عدم العِلْم عمَّا من شأنه أن يقوم به العِلْم؛ وذلك غير متصوَّر في حالة النَّوم وأخواته[٧].

الثَّاني: اعتقاد جازم غير مطابق للواقع[٨]، سواءٌ كان مستنداً إلى شبهة أو تقليد، فالثَّبات – أي عدم زوال الاعتقاد بتشكيك المشكِّك– ليس معتبراً هنا. وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الأعمِّ[٩]. ويُدعى **(جَهْلاً مركَّباً)**؛ لأنَّه تركَّب من جَهْلَيْن: جَهْل المعتقِد بما في الواقع، وجَهْله بأنَّه جاهل به[١٠]. وهو ضدٌّ للعِلْم لصدق حدِّ الضِّدَّين عليهما، فإنَّهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محلٍّ واحد، وبينهما غاية الخلاف أيضاً[١].

---

(١) انظر: الرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، مادَّة (جهل)، ٢٠٩.

(٢) انظر: ابن الأثير: النِّهاية في غريب الحديث والأثر، مادَّة (جهل)، ٣٢٢/١–٣٢٣.

(٣) انظر مادَّة (الجهل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٨٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٣٣. والكفوي: الكلِّيَّات، ٣٥٠. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٨٨/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٥٩٩/١–٦٠٠. وانظر أيضاً: الآمدي: أبكار الأفكار، ١١١/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٦٥/٢.

(٤) انظر: زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (الجهل)، ٦٧–٦٨.

(٥) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٦٥/٢–٦٦.

(٦) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١١١/١.

(٧) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٢٠/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الجهل)، ٥٩٩/١–٦٠٠.

(٨) انظر مادَّة (الجهل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٨٠. والسَّنوسي: الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام، ١٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٣٣. والكفوي: الكلِّيَّات، ٣٥٠. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٨٨/١.

(٩) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٦٣/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الجهل)، ٥٩٩/١–٦٠٠.

(١٠) انظر مادَّة (الجهل) في: السَّنوسي: الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام، ١٠. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٦٧–٦٨. والكفوي: الكلِّيَّات، ٣٥٠. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٨٨/١. والتَّهانوي: كشَّاف

وقد عرَّف **بعض المتكلِّمين** الجَهْل دون التَّمييز بين نوعيه، وأرادوا به **الجَهْل المركَّب** في أغلب تعريفاتهم، فمن ذلك قولهم:

١- "**التَّصديق الجازم الذي لا يكون مطابقاً**"[٢]. وهو قريب من تعريف الجَهْل المركَّب الذي مرَّ آنفاً. ولا يعني قيد التَّصديق[٣] خروج التَّصوُّر[٤] عن إمكان الجَهْل به؛ بل يدخل فيه من باب أولى؛ لأنَّ التَّصديقات -في حقيقتها- مركَّبة من التَّصوُّرات إلَّا أنَّها تستتبع حكماً واعتقاداً.

٢- **تصوُّر الشَّيء**[٥] أو **اعتقاد الشَّيء على خلاف ما هو عليه**[٦]. واعترضوا عليه بأنَّ الجَهْل قد يكون بالمعدوم، وهو ليس بشيء، ورُدَّ بأنَّه شيء في الذِّهن[٧]. ودفعاً لهذه الشُّبهة عدل بعضهم إلى صياغة أخرى، فقال: **اعتقاد المُعْتَقَد على خلاف ما هو به**[٨]. أو **اعتقاد المُعْتَقَد على خلاف ما المُعْتَقَد عليه في نفسه**[٩]. ومع ذلك يبقى الالتباس في قولهم: "على خلاف ما هو عليه"؛ لأنَّ المعدوم لا يوصف بأنَّه خلافٌ لشيء ولا غيرٌ له. فلو قلنا: على خلاف ما هو عليه، أو على غير ما هو عليه، لخرج الجَهْل بالمعدوم عن أن يكون جَهْلاً؛ وذلك يبطل الحدَّ ويوجب فساده، فالأولى أن يقال: "**اعتقاد المُعْتَقَد على ما ليس به**"[١٠]. أو "**تصوُّر المتصوَّر على ما ليس هو به**"[١١]. وزاد بعضهم: "**مع التَّصميم**

اصطلاحات الفنون، ٥٩٩/١-٦٠٠. وانظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/٢. والجرجاني: شرح المواقف، ٦٣/٢.

[١] وذهب **كثيرٌ من المعتزلة** إلى أنَّ الجهل المركَّب مماثل للعِلْم؛ لأنَّ الحقيقة واحدة، والاختلاف بينهما يرجع إلى مطابقة الواقع أو عدمها، وهذا أمر خارجي لا ذاتي، والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف بالذَّات، فامتناع الاجتماع بينهما للمماثلة لا للمضادَّة. انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/٢-١٢٧. والجرجاني: شرح المواقف، ٦٣/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الجهل)، ٥٩٩/١-٦٠٠.

[٢] الرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٢١-٢٢.

[٣] انظر تعريفه في: الآمدي: المبين، مادَّة (التَّصديق)، ر٢، ٦٩. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٦٠/١-٦١.

[٤] انظر تعريفه في: الآمدي: المبين، مادَّة (التَّصوُّر)، ر١، ٦٩. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٦١/١.

[٥] انظر: الجويني: الورقات، ٩.

[٦] انظر مادَّة (الجهل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٨٠. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر٢٧٢، ٦٥. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٣٣.

[٧] انظر مادَّة (الجهل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٨٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٣٣.

[٨] انظر: الجويني: الإرشاد، ١٤. والمتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٥١.

[٩] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١١١/١.

[١٠] الباجي: الحدود في الأصول، ٩٨.

[١١] ابن فُوْرَك: الحدود في الأصول، ١٥٨.

عليه من غير تردُّد"[١]؛ ليفيد معنى الجزم الحاصل في الجَهْل المركَّب. ويَرِد على من استعمل لفظ التَّصوُّر أنَّ الجَهْل أعمُّ من ذلك؛ فربما كان الجَهْل في التَّصديق أيضاً.

٣- "**معرفة الشَّيء على خلاف ما هو به**"[٢]. وهذا التَّعريف مقول بالنَّظر إلى مقابلة حدِّ العِلْم بأنَّه "معرفة الشَّيء على ما هو به"[٣]، ويَرِد عليه أنَّ المعرفة لا تتحقَّق إلَّا بكون الشَّيء على ما هو عليه، ففي إطلاقها هنا تجوُّز؛ حيث تبدو المناقضة واضحة؛ بخلاف استعمالها في تعريف العِلْم؛ لِما بين العِلْم والمعرفة من ترادف.

٤- "**التَّقدُّم في الأمور المنبهمة بغير عِلْم**"[٤]، أي الخوض في الأمور الغامضة دون عِلْم. ولعلَّ هذا التَّعريف أقرب إلى بيان الجَهْل البسيط. وقيد "المنبهمة" غير سديد؛ إذ الجَهْل أعمُّ من ذلك، فربما جهل المرء أموراً هي في منتهى الوضوح والجلاء؛ فضلاً عن أنَّ لفظ "المنبهمة" -أيضاً- فيه خفاء، وينبغي ألَّا يعرَّف الشَّيء بما هو أخفى منه.

ويقرب من الجَهْل البسيط **السَّهو**، وسببه عدم استثبات التَّصوُّر، فإنَّه إذا لم يتمكَّن التَّصوُّر ولم يتقرَّر كان في معرض الزَّوال، فيثبت مرَّة ويزول أخرى، ويثبت بدله تصوُّر آخر، فيشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً غير مستقرٍّ، حتَّى إذا نُبِّه السَّاهي أدنى تنبيه تنبَّه، وعاد إليه التَّصوُّر الأوَّل[٥].

ويقرب من الجَهْل أيضاً **الغفلة**، ويفهم منها عدم التَّصوُّر مع وجود ما يقتضيه. وكذلك يقرب منه **الذُّهول**، وسببه عدم استثبات التَّصوُّر حيرة ودَهَشاً، فهو قسم من السَّهو[٦].

والجَهْل البسيط بعد العِلْم يسمَّى **نسياناً**، وقد فُرِّق بين السَّهو والنِّسيان بأنَّ الأوَّل زوال الصُّورة عن المدركة مع بقائها في الحافظة، والثَّاني زوالها عنهما معاً، فيحتاج حينئذ في حصولها إلى سبب جديد[٧].

والغفلة، والذُّهول، والنِّسيان عباراتٌ مختلفة؛ لكن يقرب أن تكون معانيها متَّحدة، وكلُّها مضادَّة للعِلْم، بمعنى أنَّه يستحيل اجتماعها معه[٨].

---

[١] انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ٢٢٢/١.

[٢] التَّفتازاني: رسالة في حدود الألفاظ، (اللَّوحة ٢/أ).

[٣] وقد مرَّ الكلام عليه في تعريف العِلْم: ص ٥١.

[٤] المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة (الجهل)، ١٣٣، نقلاً عن الحرَّالي (٦٣٨هـ).

[٥] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٦٥/٢. وانظر مادَّة (الجهل) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٣٥٠. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٥٩٩/١-٦٠٠.

[٦] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الجهل)، ٣٥٠. والجرجاني: شرح المواقف، ٦٥/٢.

[٧] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٦٥/٢-٦٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الجهل)، ٥٩٩/١-٦٠٠.

[٨] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١١٧/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٦٦/٢.

- **الفرع الثَّاني: المصطلحات المركَّبة:**

تتَّصل بـ**(المقدِّمات الظَّنِّية)** التي تستعمل في الحُجَج العقلية مقدِّماتٌ أخرى **قطعية**، أو **مشبهة بإحداهما**، وفيما يأتي تعريف وبيان لكلٍّ منهما[١]:

أ- المقدِّمات القطعية:

إنَّ **(المقدِّمات القطعية اليقينية)** هي **التي يكون اعتقادها جازماً مطابقاً ثابتاً لا يتغيَّر**[٢]. وهي إمَّا أن تكون **ضروريةً**: وهي اليقينيات ابتداءً، أو **نظريةً**: وهي اليقينيات بواسطة[٣].

والمقدِّمات اليقينية التي هي المبادئ الأُوَل سبعٌ[٤]:

١- **الأوَّليات**، وهي القضايا التي يحكم العقل بها **بمجرَّد** تصوُّر الطَّرفين وملاحظة النِّسبة بينهما، كالحكم بأنَّ الواحد نصف الاثنين، والجسم الواحد لا يكون في آنٍ واحد في مكانَيْن.

٢- **الفطريات أو قضايا قياساتها معها**، وهي قضايا يحكم بها العقل **بواسطة** لا تخفى عليه عند تصوُّر الطَّرفين، وهي قريبة من الأوَّليات، نحو الأربعة منقسمة بمتساويين، وكلٌّ منقسم بمتساويين زوجٌ.

٣- **المشاهدات**، وهي ما يحكم به العقل: بمجرَّد ***الحسِّ الظَّاهر***، مثل حكمنا بوجود الشَّمس، وبكون النَّار حارَّة؛ وتسمَّى **المحسوسات أو الحسيات**. أو بمجرَّد ***الحسِّ الباطن***، كالحكم بأنَّ لنا خوفاً وغضباً، وتسمَّى هذه **وجدانية وقضايا اعتقادية**، ويعدُّ منها ما نجده بنفوسنا لا بآلاتها البدنية، كشعورنا بذواتنا وأحوالها.

٤- **المجرَّبات**، وهي ما يحكم بها العقل بواسطة الحسِّ مع التَّكرار، ولا بدَّ مع ذلك من قياس خفي هو أنَّ الوقوع المتكرِّر على نهج واحد لا بدَّ له من سبب، وإن لم تعرف ماهيته، وإذا علم

---

(١) وقد جمع الباحث المقدِّمات المنطقية جميعها (الظَّنِّية والقطعية والمشبَّهة بإحداهما) ضمن خريطة ذهنية في ص ٣٩ من هذا البحث.

(٢) انظر: الدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ١٨.

(٣) انظر: القطب الرَّازي: شرح مطالع الأنوار، ٣٣٣.

(٤) انظر: ابن سينا: النَّجاة، ٩٧-١٠١. والغزالي: معيار العِلْم، ١٨٦-١٩٣. ومحكُّ النَّظر، ٢٣٢-٢٣٦. والشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٦٩-٧٣. والآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٩٥-١٩٦. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٣-٦٤. والقطب التَّحتاني: شرح مطالع الأنوار، ٣٣٣. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/٧٠-٧٣. والجرجاني: شرح المواقف، ١/١٩٦-١٩٩. وشرح الخَبِيصي على متن تهذيب المنطق، ٩٥-٩٦. والدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ١٨. وانظر أيضاً: الآمدي: المبين، ر٨٤-٨٩، ٩١-٩٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المقدّمة)، ٢/١٦٢٩-١٦٣١.

حصول ذلك السَّبب حكم بوجود المسبّب قطعاً، وذلك مثل حكمنا بأنَّ الضَّرب بالخشب مؤلم.

٥- **الحدسيات**، وهي قضايا يحكم بها العقل بإدراك عميق يزول معه الشَّكُّ، كعِلْم الصَّانع بإتقان فعله، فإنَّا لمَّا شاهدنا أنَّ أفعاله تعالى محكمة متقنة حكمنا بأنَّه عالِم حكماً حدسياً، وكذا لمَّا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكُّلاته النُّورية، بحسب اختلاف أوضاعه من الشَّمس، حدسنا منه أنَّ نوره مستفاد من نورها.

ولا بدَّ في الحدسيات من تَكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي، كما في المجرَّبات. والفَرْق بينهما أنَّ السَّبب في المجرَّبات معلوم السَّببية مجهول الماهية، وأنَّ السَّبب في الحدسيات معلوم السَّببية والماهية معاً.

٦- **المتواترات**، وهي ما يحكم بها بمجرَّد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب، كحكمنا بوجود مكَّة. ولا بدَّ في المتواترات أن تكون ممكنة مستندة إلى المشاهدة وإلى قياس خفي، هو أنَّه لو لم يكن الحكم حقَّاً لَمَا أخبر به هذا الجَمْع.

٧- **الوهميات في المحسوسات**، فإنَّ حكم الوَهْم في الأمور المحسوسة صادق، نحو كلُّ جسم في جهة، فإنَّ العقل يصدِّقه في أحكامه على المحسوسات، ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح، لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها؛ بخلاف حكمه في المجرَّدات والمعقولات الصِّرفة، فإنَّه إذا حكم عليها بأحكام المحسوسات، كان حكمه هناك كاذباً، كحكمه بأنَّ كلَّ موجود لا بدَّ أن يكون في جهة وفي مكان.

والعمدة من هذه المبادئ اليقينية السَّبعة هي **الأوَّليات**؛ إذ لا يتوقَّف فيها إلَّا ناقص الغريزة كالبُلْه والصِّبيان، أو مدنَّس الفطرة بالعقائد المضادَّة للأوَّليات كما لبعض الجُهَّال والعوامِّ، ثمَّ **القضايا فطرية القياس**، ثمَّ **المشاهدات**، ثمَّ **الوهميات**. وأمَّا **المجرَّبات والحدسيات والمتواترات** فهي وإن كانت حُجَّة للشَّخص مع نفسه؛ لكنَّها ليست حُجَّة له على غيره؛ إلَّا إذا شاركه في الأمور المقتضية لها من التَّجربة والحدس والتَّواتر، فلا يمكن أن يقنع جاحدها على سبيل المناكرة.

وهناك من يجادل في حصر طرق اليقين بما سبق ذكره، وعدم إمكانية تحصيل اليقين بما سواها؛ إذ يرى تقي الدِّين ابن تيمية (٧٢٨هـ)[١] أنَّه لا بدَّ من دليل على النَّفي في قول المنطقيين: لا يحصل اليقين بدونها[١] [٢].

---

[١] هو تقي الدِّين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية) الحرَّاني (٦٦١-٧٢٨هـ): هاجم الفلسفة والمنطق اليونانيَّ، ودحض دعاوى أعلام فلاسفة الإسلام، وكان كثير البحث في فنون الحكمة، داعية إصلاح في الدِّين. من مؤلَّفاته: درء تعارض العقل والنَّقل، وشرح العقيدة الأصفهانية، ونقض المنطق. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي (خليل بن أيبك، ٧٦٤هـ): أعيان العصر وأعوان النَّصر، ت: علي أبو زيد (دكتور) وآخرون، دار الفكر (دمشق-بيروت)،

ب- المقدِّمات المشبَّهة بإحداهما:

إنَّ **(المشبَّهات)** هي التي **تشبه المقدِّمات الظَّنِّية والقطعية في الظَّاهر، ولا تكون منها، ولا تصلح إلَّا للمغالطة والتَّلبيس**، وتنقسم ثلاثة أقسام[٣]:

١- **الوهميَّات الصِّرفة:** وهي قضايا يقضي بها الوَهْم الإنساني قضاءً جازماً لا يصاحبه ريب وشكٌّ. كحكمه في ابتداء فطرته باستحالة وجود موجود في غير جهة. وهي تشبه **الأوَّليات** العقلية؛ لكنَّها كاذبةٌ مهما كانت في أمور متقدِّمة على المحسوسات أو أعمَّ منها؛ لأنَّ للوَهْم إنساً بالمحسوسات، فيقضي لغير المحسوس بمثل ما ألِفَه في المحسوس.

٢- **ما يشبه المظنونات:** لكن إذا بُحِث عنه انمحى الظَّنُّ. كالاعتقاد بأنَّ من يخرج باللَّيل يخرج لريبة، فإنَّ ميل النَّفْس إلى هذه التُّهمة كان لوصف ليس هو سببها، وليس ذلك من الظَّنِّ في شيء.

ويقرب من هذا **المخيّلات:** وهي مقدِّمات ليست تُقال ليصدَّق بها؛ بل لتُخَيِّل شيئاً على أنَّه شيء آخر، على سبيل المحاكاة، ويتبعه غالباً تنفير للنَّفْس عن شيء، أو ترغيبها فيه. كتشبيه العسل بالمرَّة، فينفر الطَّبع عنه، وتشبيه التَّهوُّر بالشَّجاعة، فيرغب فيه الطَّبع.

٣- **الأغاليط الواقعة إمَّا من لفظ المغلِط أو معنى اللَّفظ:** أمَّا الغَلَط من حيث **اللَّفظ**، فكالذُّهول عن الإعراب في قوله تعالى: {أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ} [الآية/التَّوبة: ٣]، فربما يقرأها القارئ بالكسر، غافلاً عن إعراب اللَّام من قوله: "وَرَسُولُهُ"، فتحصل مقدِّمة كاذبة. وأمَّا الغَلَط من حيث **المعنى**، فكما يحصل من تخيُّل العكس في قولنا مثلاً: كلُّ قَوَد فسببه عمدٌ، فقد يظنُّ الظَّانُّ أنَّ كلَّ عمد فهو سبب قَوَد؛ فإنَّ العمد رُؤِي ملازماً

ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ١/٢٣٣-٢٥٣. وابن حَجَر (أبو الفضل، أحمد بن علي العسقلاني، ٨٥٢هـ): الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثَّامنة، ت: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية (حيدر أباد-الهند)، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، ١/١٤٤-١٦٠.

(١) انظر: ابن تيمية (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ): نقض المنطق، ت: محمَّد بن عبد الرَّزَّاق حمزة وآخرون، مكتبة السُّنَّة المحمَّدية (القاهرة)، د/ط، ١٣٧٠هـ-١٩٥١م، ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) وقد علَّق فضيلة مشرفي الدُّكتور أحمد الزَّبيبي -في نسخة البحث الأوَّلية- على مجادلة ابن تيمية ما نصُّه: "اليقين وإن كان قد يحصل بغيرها [أي بغير المقدِّمات اليقينية السَّبعة المذكورة]؛ لكن نحن نهدف إلى وضع قاعدة يمكن الاحتكام إليها من قِبَل العقلاء. والإلهام [على سبيل المثال] لا يصلح حُجَّة على الغير، وإن كان اليقين قد يقع به".

(٣) انظر: ابن سينا: النَّجاة، ٩٧-١٠١. والغزالي: معيار العِلْم، ١٩٨-٢٠٢. والشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٧١-٧٣. والآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٩٧. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٤. والقطب الرَّازي: شرح مطالع الأنوار، ٣٣٥. وشرح الخَبِيصي على متن تهذيب المنطق، ٩٨-٩٩. وانظر أيضاً: الآمدي: المبين، ر٩٠، ٩٥-٩٦، ٩٢-٩٤.

للقَوَد، فظَنَّ أنَّ القَوَد –أيضاً– ملازمٌ للعمد، وهذا الجنس سبَّاق إلى الفهم، ولا يزال الإنسان مع عدم التَّنبُّه لأصله ينخدع به، إلى أن يُنبَّه عليه.



- المبحث الثَّاني: الأدلَّة المعتبرة في العقيدة:

درج المتكلِّمون على تصدير المطالب العَقَدية والكلامية بالبحث في مشكلة الاستدلال ومنهجيته، ومَيْز الأدلَّة الظَّنِّية عن القطعية؛ وذلك لأنَّ العقائد تستمدُّ شرعيتها من حُجَجها اليقينية وبراهينها الجازمة، ولا تجدي فيها مسالك الظُّنون، وطرق الحدس والتَّخمين.

وانطلاقاً من هذه الضَّرورة كان لزاماً على الباحث دراسة موضوع الاستدلال من جوانب عدَّة، حيث يشمل هذا المبحث بيان مفهوم الدَّليل اللُّغوي والاصطلاحي، وما يرتبط به من مصطلحات، ثمَّ يخوض في تقسيمات الأدلَّة عند المتكلِّمين، ومدى الاعتماد عليها أو الاعتداد بها في أصول الدِّين، ثمَّ يتطرَّق إلى حُجِّية الظَّنِّ في ميدان العقائد.

- المطلب الأوَّل: مفهوم الدَّليل والمصطلحات ذات الصِّلة:

سيقوم الباحث في هذا المطلب ببيان مفهوم الدَّليل في اللُّغة، والمقصود به في اصطلاح أهل الكلام، ثمَّ يعرِّج على المصطلحات ذات الصِّلة، حتَّى تكتمل صورة معناه في الذِّهن.

أمَّا المعنى اللُّغوي للدَّليل، فقد مرَّ الكلام عليه سابقاً في مادَّة الدَّال واللَّام **لغةً** عند بيان مفهوم "الدَّلالة" في مصطلحات العنوان، فلا داعي للتَّكرار[١]؛ لكن يمكن التَّذكير هنا بأنَّ الأصل الذي اشتُقَّ منه الدَّليل يتضمَّن معاني الهداية والوثوق والسَّداد والإرشاد والمعرفة. والدَّلِيل: الدَّالُّ وما يُسْتَدَلُّ به. والدَّليل: الَّذي يَدُلُّك. ولفظ الدَّليل يَدُلُّ على الدَّلالة، والجمع أدلَّة وأدلَّاء[٢]. فالدَّليل: هو الدَّلالة على البرهان، وهو الحُجَّة والسُّلطان. والدَّليل في الحقيقة هو فعل الدَّالِّ؛ ولذلك يُقال: استدلَّ بأثر اللُّصوص عليهم، وإن كان اللُّصوص لم يقصدوا الدَّلالة على أنفسهم[٣]. ويجمع الدَّليل على ***أدلَّة***، لا على ***دلائل*** إلَّا نادراً[٤].

وممَّا سبق، يمكن القول: إنَّ الدَّليل في وضع **اللُّغة** يطلق باعتبارين:

- الأوَّل: **الدَّال**، والدَّال قد يطلق بمعنى الذَّاكر للدَّليل، وقد يطلق بمعنى النَّاصب للدَّليل.
- الثَّاني: **ما فيه دلالة وإرشاد**؛ وهذا هو المسمَّى دليلاً في عرف **المتكلِّمين**[٥].

وقد اقتصر **بعض المتكلِّمين** على *المعنى اللُّغوي* في تعريف الدَّليل، ورأى أنَّ الدَّليل في الحقيقة هو "**الفاعل للدَّلالة**" كما قيل في اللُّغة[٦]. أمَّا الدَّليل في **اصطلاح جلِّ المتكلِّمين**، فله تعريفات عديدة، منها:

١- "**ما يلزم من العِلْمِ به العِلْمُ بشيء آخر**"[٧]. والأوَّل الدَّالُّ والثَّاني المدلول[١]. وقريب منه قولهم: هو الذي "**يلزم من العِلْم به العِلْمُ بوجود المدلول**"[٢]. والصَّواب أن يُقال: الدَّليل

---

[١] انظر: مصطلحات العنوان في هذا البحث: ص٢٩.

[٢] انظر مادَّة (دلل) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٦٩٨/٤-١٦٩٩. وابن منظور: لسان العرب، ٢٤٧/١١-٢٥٠.

[٣] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٣.

[٤] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤١.

[٥] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٨٩/١.

[٦] انظر: النَّيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ر١٢٦، ص٣٤٣-٣٤٤.

[٧] انظر مادَّة (الدَّليل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٤. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر٤١٥، ٧٧. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٨٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٦٧. وانظر: الرَّازي (أبو عبد الله، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر [ابن خطيب الرَّي]، ٦٠٦هـ): نهاية العقول في دراية الأصول، ت: سعيد عبد اللَّطيف فودة (دكتور)، دار الذَّخائر (بيروت)، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، ١٢١/١. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٢٢/١.

"**هو الذي يلزم من النَّظر فيه العِلْم بالمدلول**"؛ لأنَّ مِن المدلول ما لا وجود له ويُسْتَدلُّ عليه، كنفي العِلْم الذي يُسْتَدلُّ عليه بنفي الحياة، وكذلك الدَّليل[٣]، وتمَّ استبدال مصطلح "النَّظَر" بالتَّعبير بـ"العِلْم"؛ حتَّى يخرج العِلْم بالبديهة؛ لأنَّه يلزم من تصوُّر طرفي القضية البديهية العِلْمُ بصدقها، وليس هذا من قبيل الاستدلال[٤]. ومهما يكن من أمر، فقد انتُقِد التَّعريف بأنَّ الدَّليل والمدلول متضايفان كالأب والابن، فيكونان متساويين في المعرفة والجهالة، فلا يجوز أخذ أحدهما في تعريف الآخر؛ لأنَّ المعرِّف ينبغي أن يكون أجلى[٥]، وتفادى بعضهم هذا الإيراد فقال: "**هو ما إذا نظر النَّاظر فيه أوصله إلى العِلْم بالغير**"[٦].

٢- "**هو الذي يلزم من العِلْم أو الظَّنِّ به العِلْمُ أو الظَّنُّ بتحقُّق شيء آخر**"[٧]. و"**أو**" هاهنا للتَّبيين، لا للتَّشكيك، أي كلُّ واحد منهما دليلٌ. وقد صِيغ هذا التَّعريف على رأي **الفقهاء وبعض الأصوليين** القائلين بشمول مصطلح الدَّليل للقطعي والظَّنِّي؛ بخلاف **المتكلِّمين والبعض الآخر من الأصوليين** الذين يخصُّونه بالقطعي فحسب، كما سيأتي لاحقاً.

٣- "**ترتيب أمور معلومة موصلة إلى تصديق**"[٨]. والمقصود هو ترتيب أشياء معقولة في **الذِّهن**، أمَّا الألفاظ فترتَّب على اللِّسان فقط، ولا يجوز أن يتعلَّق بها معنى معقول عند ترتيبها لوحدها دون النَّظر إلى المعاني التي اشتملت عليها[٩].

٤- "**ما يؤدِّي إلى إدراك المطلوب**"[١٠]، أو هو **المرشد إلى المطلوب**[١١]. وقد فصَّل بعضهم هذا المطلوب بكونه غائباً عن الحسِّ أو الضَّرورة، فقال: "**المرشد إلى معرفة الغائب عن الحواسِّ وما لا يعرف باضطرار**"[١٢]. ويرد على الحدَّيْن الأوَّلَيْن أنَّه يخرج منهما الدَّليل الذي لم يَستدِلَّ به أحدٌ عن أن يكون دليلاً؛ لعدم كونه مطلوباً؛ فهما مقولان على وجه

---

(١) انظر: المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة (الدَّليل)، ١٦٧.

(٢) الرَّازي: المحصَّل، ٥٠. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٠. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤١.

(٣) انظر: الطُّوسي: تلخيص المحصل، ٥١.

(٤) انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩١. وابن عَرَفَة (أبو عبد الله، محمَّد بن محمَّد التُّونسي، ٨٠٣هـ): المختصر الكلامي، ت: نزار حمَّادي، دار الضِّياء (الكويت)، د/ط.ت، ٩١-٩٢.

(٥) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤١.

(٦) عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٨٨.

(٧) الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٤٠. وقد وسم الكفوي هذا التَّعريف بـ"الحسن الجامع".

(٨) البيضاوي: طوالع الأنوار، ٥٥.

(٩) انظر: الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، ر٥٦، ١٠٠.

(١٠) السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (الدَّليل)، ر٤١٥، ٧٧.

(١١) انظر: الجويني: الورقات، ٩. والمتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٥٢. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ٢٣٧/١. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الدَّليل)، ٤٣٩-٤٤١.

(١٢) الباقلَّاني: تمهيد الأوائل، ٣٣.

التَّجوُّز[1]؛ ولهذا السَّبب كان جلُّ العلماء يتداركون هذا الإيراد في مطلع تعريفاتهم بتعبيرات كهذه: "ما صحَّ ..."، "ما يمكن ..."، وهو ما سنلاحظه في التَّعريفات التَّالية.

٥- "**ما صحَّ أن يرشد إلى المطلوب الغائب عن الحواسّ**"[2]. ومعنى ذلك أنَّ الدَّليل يكون دليلاً في نفسه؛ وإن لم يكن ثمَّة استدلالٌ، أو لم يَتوصَّل به أحدٌ إلى ذلك المطلوب. ولو كان الباري جلَّ وعلا خلق جماداً، ولم يخلق من يَستدِلُّ به على أنَّ له محدِثاً، لكان دليلاً على ذلك، وإن لم يَستدِلَّ به أحدٌ[3].

والذي يمكن ملاحظته على ما سبق من تعريفات أنَّه قد فاتها تقييد إرشاد الدَّليل إلى المطلوب "**بصحيح النَّظر فيه**"؛ حتَّى يخرج منه النَّظر الَّذي ليس بصحيح: إمَّا لقصور النَّاظر، وإمَّا لتقاصره؛ فإنَّ النَّظر الَّذي ليس بصحيح لا يمكن أن يُتوصَّل به إلى المطلوب، ولا يخرج الدَّليل بذلك عن أن يكون دليلاً[4].

٦- **ما أمكن أن يُتوصَّل بصحيح النَّظر فيه إلى معرفة ما لا يُعلَم باضطرار**[5]، أي إلى العِلْم الكسبي.

٧- **ما يمكن التَّوصل بصحيح النَّظر فيه إلى مطلوب خبري**[6]. وهذا التَّعريف هو المعتبر عند **أكثر الأصوليين**؛ حيث يدخل في *"المطلوب الخبري"* ما يفيد القطع والظَّنَّ، وذلك بخلاف **معظم المتكلِّمين**؛ لأنَّهم يستعملون ***الدَّليل*** فيما يوجب القطع، و***الأمارة*** فيما يفيد الظَّنَّ؛ ولذا كانوا يقيِّدون العبارة الأخيرة بالعِلْم؛ للاحتراز عن الظَّنِّي، فيقولون: "إلى ***العِلْم*** بمطلوب خبري/تصديقي"[7].

---

[1] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٣.

[2] الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٣.

[3] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٣.

[4] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٨٩/١.

[5] انظر بألفاظ متقاربة: الباقلَّاني: الإنصاف، ١٥، والتَّقريب والإرشاد، ٢٠٢. وابن فُوْرَك: الحدود في الأصول، ٨٠. والجويني: الإرشاد، ٨. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ٢٤١/١. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (الدَّليل)، ر٤١٥، ٧٧. إلَّا أنَّ الجويني (٤٧٨هـ) والأنصاري (٥١٢هـ) أضافا قيداً إلى "معرفة ما لا يُعلَم" بقولهما: "**في مستقر/مطَّرِد العادة**"، وقد انتقد ابن عَرَفَة (٨٠٣هـ) هذا التَّعريف؛ لعدم اطِّراده. انظر: ابن عَرَفَة: المختصر الكلامي، ٩٠.

[6] انظر مادَّة (الدَّليل) في: الكمال ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، ١١/١. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر٤١٥، ٧٧. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٦٧. والكفوي: الكلِّيَّات، ٤٣٩-٤٤١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٧٩٣/١. وانظر أيضاً: ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، ١١/١. والبكِّي: تحرير المطالب، ٢٨٤/١. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٢٢/١.

[7] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الدَّليل)، ٧٩٣/١-٧٩٤. ومن الغرابة بمكان أنَّ سيف الدِّين الآمدي (٦٣١هـ) رغم تقريره لهذه التَّفرقة بين الدَّليل والأمارة عند الأصوليين [انظر: الإحكام في أصول الأحكام،

وسواء في إطلاق مصطلح الدَّليل وجودُه أو عدمه، وحدوثه أو قِدَمُه، وسواء قصد فاعله إلى الاستدلال به على ما هو دليل عليه أو لم يقصد ذلك؛ لأنَّنا قد نستدلُّ بعدم ظهور الآيات على العِلْم بكذب مدَّعي الرِّسالة[١].

وإذا كان **الفقهاء** يقتصرون في مفهوم الدَّليل على ما أرشد إلى المطلوب وأوصل إلى المقصود، دون أن يفرّقوا بين حصول العِلْم به أو غلبة الظَّنِّ، فإنَّ **أرباب الكلام وبعض الأصوليين – سيَّما المتكلِّمون منهم**– كثيراً ما يخصُّون مصطلح "الدَّليل" بما يوجب *العِلْم*، واسم "الأمارة" بما يفيد *الظَّنَّ*[٢]، وإن كان **أهل أصول الفقه** –حتَّى الذين ميَّزوا بين المصطلحين– يتساهلون في الجانب التَّطبيقي في إطلاق اسم الدَّليل على ما هو ظنِّي، كما يلاحِظ ذلك المتتبّعُ لأدلَّتهم.

على أنَّ بعض الأصوليين نسبوا التَّفرقة بين *الدَّليل* و*الأمارة* إلى المتكلِّمين فحسب ثمَّ خطَّؤوها؛ لأنَّ أهل العربية –حسب رأيهم– لا يفرّقون بين الذي يُوجِب العِلْم، والذي يغلب عليه الظَّنُّ؛ لأنَّهم سمَّوا كلَّ واحد منهما دليلاً، ولأنَّه يوجب العمل، فكان دليلاً كالذي يوجب العِلْم[٣]. ويرى الباحث أنَّ الإيرادَيْن المذكورَيْن لا يستقيمان من وجهة النَّظر الكلامية، أمَّا *الأول* فلأنَّ الحديث هنا عن المعنى الاصطلاحي لا اللُّغوي، ولكلِّ علم اصطلاحه الخاصُّ به، وأمَّا *كونه يوجب العمل*، فهذا وإن كان له مدخل في الفقه؛ إلَّا أنَّه غير محتمل في أصول الدِّين. ويمكن القول إنَّ هؤلاء الأصوليين حاولوا الرَّدَّ على تمييز المتكلِّمين بين الاصطلاحين من وجهة نظر فقهية، ولو اقتصر نقدهم على أصحابهم من الأصوليين الذين ساوَوا في التَّفرقة بين الإطلاقَيْن في كلٍّ من أصول الفقه وعلم الكلام لكان ذلك سديداً؛ إذ إنَّ طبيعة علم الفقه وأصوله المبنيةَ على الاجتهاد قد لا تؤيِّد هذه التَّفرقة عملياً[٤]، بخلاف العقائد وأصول الدِّين التي لا تثبت بالاجتهاد.

٩/١] اكتفى في "الأبكار" بقوله: "**إلى مطلوب تصديقي**" [١٨٩/١] دون ذكر قيد "العِلْم"، مع أنَّ المتكلِّمين أشدُّ التزاماً لهذه التَّفرقة من الأصوليين.

[١] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٢–٢٠٣.

[٢] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الدَّليل)، ٧٩٣/١–٧٩٤. والعسكري: الفروق اللُّغوية، ٦٩. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٩/١. والتَّفتازاني: رسالة في حدود الألفاظ، (اللَّوحة ٢/ب)، وشرح المقاصد، ١٢٧/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١٧٦/١–١٧٧. وقد ذكر ابن التِّلِمْساني (٦٥٨هـ) أنَّ متأخري المتكلِّمين يطلقون اسم الدَّليل عليهما معاً، وهذا التَّعميم أقرب إلى وضع اللُّغة، على أنَّه لا مشاحة في الاصطلاحات. انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩١.

[٣] انظر: الشِّيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، ٤٧٦هـ): اللُّمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٣م، ٥. والكلوذاني: التَّمهيد، ٦١/١.

[٤] يرى أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ) أنَّ استعمالَ الدَّليلِ فيما يؤدِّي إلى العِلْم، والأمارةِ فيما يؤدِّي إلى غلبة الظَّنِّ، تنويعٌ قُصِد به المبالغة، فلم يُوصِل إلى الحقيقة، لا سيَّما على قول الباقلَّاني (٤٠٣هـ): "إنَّ كلَّ مجتهد مصيبٌ"؛ لأنَّ المستدِلَّ بالدَّليل المؤدِّي إلى غلبة الظَّنِّ قد توصَّل به إلى العِلْم والقطع؛ لأنَّ القياس والمستدِلَّ بخبر الآحاد إذا عمل به فقد علم أنَّه عمل ما أمره به ربُّه وافترضه عليه؛ لأنَّ الذي كُلِّف به هو الاجتهاد في بلوغ غلبة الظَّنِّ، وهو متيقِّنٌ

وبناءً على ما سبق، يمكن الاستنتاج أنَّ التَّفرقة بين *الدَّليل* و*الأمارة* **تفرقة كلامية** بالدَّرجة الأولى، يستدعيها ابتناء أصول الدِّين على المسالك القطعية والطُّرق اليقينية. وهذا يقودنا إلى بيان مفهوم "**الأمارة**" في اللُّغة واصطلاح المتكلِّمين:

إنَّ مادة (أ م ر) في **اللُّغة** تقع على أصول خمسة: الأمر من الأمور، وضدُّ النَّهي، والنَّماء والبركة، والعَجَب، والمَعْلَم. والأصل الأخير هو محلُّ البحث هنا، يقال: أمر فلان أمارةً إذا نصب عَلَماً. وكلُّ علامَةٍ تُعَدُّ، فهي أَمارةٌ. وتقول: هي أَمارةُ ما بيني وبينك أي علامة. فالأمارة هي **العلامة** وزناً ومعنى. وأَمَار الطَّريق: معالمه، ومفردها أَمارة. والأَمارَةُ والأَمارُ -بفتح الهمزة-: العَلامة، والموعد، والوقت، والعَلَم[١].

أمَّا الأمارة في **اصطلاح المتكلِّمين**، فلها عدَّة تعريفات، وكانت أغلبها شبه مطابقة لتعريفات الدَّليل السَّابقة؛ لكن مع ملاحظة إدخال مفردة "**الظَّنّ**" واستبدال العِلْم بها؛ للاحتراز عن مشاكلة الدَّليل، ومن هذه التَّعريفات:

١- **ما يلزم من العِلْم بها الظَّنُّ بوجود المدلول**[٢]، كالغيم بالنِّسبة إلى المطر، فإنَّه يلزم من العِلْم به الظَّنُّ بوجود المدلول، وهو المطر[٣].

٢- "**هي التي يلزم من العِلْم بها العِلْمُ بظنِّ وجود المدلول**"[٤].

٣- "**ما يمكن التوصُّل فيه بصحيح النَّظر إلى الظَّنِّ بمطلوب خبري**"[٥].

٤- "**ما النَّظر الصَّحيح فيها يفضي إلى غالب الظَّنِّ**"[٦].

٥- "**هي التي يمكن أن يتوصَّل بصحيح النَّظر فيها إلى الظَّنِّ**"[٧].

وجودَ ذلك منه. وكذلك على قول الأصوليين: "إنَّ الحقَّ في واحد"، فإنَّ الفرض إنَّما يتعلَّق بالاجتهاد إلى غلبة الظَّنِّ، فإذا وُجِد ذلك منه، فقد عُلِم قطعاً وقوع ذلك منه وأداؤه لفرضه. انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٣.

(١) انظر مادَّة (أمر) في: الأزهري: تهذيب اللُّغة، ٢١٠/١٥. والجوهري: الصِّحاح، ٥٨٠/٢-٥٨٢. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ١٣٧/١-١٣٩. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٣٤/١. وابن منظور: لسان العرب، ٢٦/٤-٣٤. والفيُّومي: المصباح المنير، ٢١/١. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٣٤٤. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٦٨/١٠-٨٧.

(٢) انظر مادَّة (الأمارة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٣٦. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر٤٢٤، ٧٧. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٦١. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٢١/١.

(٣) انظر مادَّة (الأمارة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٣٦. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٦١. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٢١/١.

(٤) انظر: الرَّازي: المحصل، ٥٠-٥١.

(٥) التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الأمارة)، ٢٥٩/١.

(٦) انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٥/١.

(٧) الشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٢٢/١.

ويجدر هنا التَّنبيه إلى أنَّ بعض قواميس المصطلحات اكتفت بالمعنى اللُّغوي للأمارة، حيث عرَّفتها بأنَّها "**العلامة**"[١]، كما أنَّ بعضها الآخر ذكر أنَّها قد تطلق على الدَّليل القطعي أيضاً[٢]، وهذا الإطلاق وارد في عرف الفقهاء وبعض الأصوليين، بخلاف المتكلِّمين.

والفرق بين ***الأمارة*** و***العلامة***، أنَّ **العلامة:** ما لا ينفكُّ عن الشَّيء، كوجود الألف واللَّام على الاسم، و**الأمارة:** تنفكُّ عن الشَّيء، كالغيم بالنِّسبة للمطر[٣].

وهناك بعض الألفاظ التي تتَّصل بالدَّليل، يمكن بيانها بشكل موجز على النَّحو الآتي:

- **الدَّال:** هو النَّاصب للدَّليل. والله تعالى دالٌّ خلقَه بنصبه الأدلَّة السَّمعية والعقلية لهم. وكلُّ من نصب لغيره دليلاً على شيء فهو دالٌّ له بما نصبه[٤]؛ حتَّى وإن لم يقصد الدَّلالة بذلك، كاللُّصوص يُستدَلُّ على مكانهم بآثارهم، فيُسمَّى فاعل ذلك الأثر دالّاً في الحقيقة[٥].

وقد يوصف المخبِر عن الدَّلالة والمنبِّه عليها بأنَّه دالٌّ مجازاً واتِّساعاً وتشبيهاً له بحال ناصب الدَّليل[٦]. وقد يُسمَّى الدَّليلُ دالّاً والدَّالُّ دليلاً جرياً على المجاز في اللُّغة العربية[٧].

- **المدلول:** هو "المطلوب عن الدَّليل"[٨]، أو "ما نصب له الدَّليل"[٩].
- **المدلول له:** "من يُنصَب لأجله الدَّليل"[١٠]. وهو عبارة مشتركة بين المطلوب بالدَّليل، والذي نصب له الدَّليل لاستدعائه عند سؤاله[١١].
- **المستدِلُّ:** اسم مشترك بين الباحث النَّاظر المفكِّر الطَّالب لعِلْم حقيقة الأمر المنظور فيه، والسَّائل نصبَ الدَّليل على مذهب الاستفعال المبني على اقتضاء الطَّلب[١]. والمستدِلُّ في

---

[١] انظر مادَّة (الأمارة) في: زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٨٣. والكفوي: الكلِّيَّات، ١٨٧.

[٢] انظر: الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (الأمارة)، ١٢١/١.

[٣] انظر: الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (الأمارة)، ٣٦.

[٤] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٧. والجويني: التَّلخيص، ١١٦/١-١١٧.

[٥] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٣-١٠٤.

[٦] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٧، والإنصاف، ١٥. وابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٣٩/١. والجويني: التَّلخيص، ١١٧/١. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (الدَّال)، ر٤١٦، ٧٧.

[٧] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٣٩/١.

[٨] السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (المدلول)، ر٤١٧، ٧٧.

[٩] انظر: الباقلَّاني: الإنصاف، ١٥. وانظر أيضاً تعريفات مشابهة في: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٧. والجويني: التَّلخيص، ١١٧/١. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (المدلول)، ٨٠.

[١٠] السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (المدلول له)، ر٤١٨، ٧٧.

[١١] انظر: الجويني: التَّلخيص، ١١٧/١.

الحقيقة هو الذي يطلب ما يَستدِلُّ به على ما يريد الوصول إليه. كما يستدلُّ به المكلَّف بالمحدَثات على محدِثها. وقد سمَّى الفقهاء المحتجَّ بالدَّليل مستدِلاً، ولعلَّهم أرادوا بذلك أنَّه يحتجُّ به الآن، وقد تقدَّم استدلاله به على الحكم الذي توصَّل به إليه، ويحتجُّ الآن به على ثبوته[٢].

- **المستدَلُّ:** هو المطالب بالدَّلالة والمسؤول عنها[٣].
- **المستدَلُّ له:** هو الحكم المطلوب علمه بالنَّظر في الدَّليل، ويحتمل أن يكون هو الرَّجُل المطالِب بالدَّلالة السَّائل إذا أجيب إليها[٤].
- **المستدَلُّ عليه:** هو المحكوم به والحكم المطلوب عمله بالنَّظر في الدَّليل[٥]، ويطلق أيضاً على الخصم المقهور بالدَّلالة[٦]. فحقيقة المستدَلِّ عليه إذاً هي الحكم؛ لأنَّ المستدِلَّ إنَّما يستدلُّ بالأدلَّة على الأحكام، وإنَّما يصحُّ هذا بإسناده إلى عرف **المخاطبين الفقهاء**. فقد يستدلُّ بأثر الإنسان على مكانه، وليس ذلك بحكم؛ ولكن ليس هذا من الأدلَّة التي يريد الفقهاء تحديدها وتمييزها ممَّا ليست بأدلَّة؛ بل الأدلَّة عندهم في عرف تخاطبهم ما اشتمل عليه هذا الحدُّ ممَّا يوصف بأنَّه أدلَّة عندهم. وقد يوصف المحتجُّ عليه بأنَّه مستدَلٌّ عليه؛ لِمَا تقدَّم من وصف المحتجِّ بأنَّه مستدِل، فإذا كان المحتجُّ مستدِلاً صحَّ أن يوصف المحتجُّ عليه بأنَّه مستدَلٌّ عليه[٧].
- **الاستدلال:** اسم يقع على النَّظر في الدَّليل واستنباط الدَّلالة منه طلباً للعِلْم أو لغلبة الظَّنّ، ويقع أيضاً على المساءلة عن الدَّليل والمطالبة به[٨].

---

[١] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٧-٢٠٨، والإنصاف، ١٥. والجويني: التَّلخيص، ١/١١٧-١١٨، والكافية في الجدل، ٤٧. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (المستدِلُّ)، ر٤١٩، ٧٧.

[٢] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٤.

[٣] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٨. والجويني: التَّلخيص، ١/١١٨. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (المستدَلُّ)، ر٤٢٠، ٧٧.

[٤] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٨. والجويني: التَّلخيص، ١/١١٨، والكافية في الجدل، ٤٧. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (المستدَلُّ له)، ر٤٢١، ٧٧.

[٥] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٨. وابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٨٦. والجويني: التَّلخيص، ١/١١٨. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (المستدَلُّ عليه)، ر٤٢٢، ٧٧.

[٦] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٤. والجويني: الكافية في الجدل، ٤٨.

[٧] انظر: الباجي: الحدود في الأصول، ١٠٤.

[٨] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٨، والإنصاف، ١٥. وابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٨٦. والنَّيسابوري (أبو رشيد، سعيد بن محمَّد المعتزلي، نحو٤٤٠هـ): المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ت: معن زيادة (دكتور) ورضوان السَّيِّد (دكتور)، معهد الإنماء العربي (طرابلس- ليبيا)، ط١، ١٩٧٩م، ٣٤٥.

فهذه العبارات الدَّائرة في هذا الباب: منها ما يتَّحد معناها، وإن استعملت في غيرها كانت تجوُّزاً، ومنها ما يتردَّد بين الجائزات[١].

والدَّليل في عرف **أهل الأصلين** قد يُسمَّى مستدَلاً به وحجَّة وسلطاناً وبرهاناً إلى غيرها من العبارات المترادفة[٢]؛ إلَّا أنَّ **المنطقيين** يفرِّقون بين ***الدَّليل*** و***البرهان***، إذ إنَّهم قد اصطلحوا على تخصيص اسم **البرهان** بما يُنتِج اليقينَ الذَّاتي الكلِّي الدَّائم الذي لا يُتصوَّر تغيُّره، ويكون ذلك بحسب مقدّمات البرهان، فإنَّها تكون يقينية أبدية لا تستحيل، كقولنا: الكلُّ أعظم من الجزء، وكالعِلْم بأنَّ العالَم حادثٌ، وأنَّ له صانعاً؛ إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالَم بالقِدَم أو على الصَّانع بالنَّفي[٣]. فالبرهان المنطقي هو قياس مركَّب من مقدِّمات يقينية تركيباً صحيحاً، سواء أكانت *ضروريةً*: وهي اليقينيات ابتداء، أم *نظريةً*: وهي اليقينيات بواسطة[٤]. وقد مشى على هذه التَّفرقة المنطقية **بعض المتكلِّمين**، فخصَّ *البرهان* بما يكون مركَّباً من مقدِّمات عقلية قطعية، بخلاف *الدَّليل*، فإنَّه يكون مركَّباً وغير مركَّب، وعقلياً ونقلياً، وقطعياً وظنِّياً[٥].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ مقدِّمات الدَّليل لا بدَّ أن تنتهي إلى الضَّرورة؛ بحيث لا يحتاج في فهم معناها إلى تأمُّل؛ لأنَّها لو كانت نظرية يتوقَّف العِلْم بها على غيرها، وذلك الغير يحتاج للنَّظر، فيتوقَّف على غيره ...إلخ، للزم على ذلك: **الدَّوْر** إن رجعنا إلى المتوقّف عليه الأوَّل، أو **التَّسلسل** إن ذهبنا لا إلى نهاية، وكلاهما محال. فيتعيَّن أن تكون المقدِّمات ضرورية أو تنتهي إلى ضرورية[٦].



وابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٣٩/١. والباجي: الحدود في الأصول، ١٠٤-١٠٥. والجويني: التَّلخيص، ١١٩/١، والكافية في الجدل، ٤٧. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (الاستدلال)، ر٤٢٣، ٧٧.

[١] انظر: الجويني: التَّلخيص، ١١٩/١.

[٢] انظر: الباقلَّاني: تمهيد الأوائل، ٣٣-٣٤. والجويني: التَّلخيص، ١١٦/١، والكافية في الجدل، ٤٨.

[٣] انظر: ابن سينا: النَّجاة، ١٠٤-١٠٥. والغزالي: معيار العِلْم، ٢٤٥-٢٤٦، ٢٥٥، ٢٥٧.

[٤] انظر: الشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التَّلويحات، ٧٥. والقطب التَّحتاني: شرح مطالع الأنوار، ٣٣٣. ويجدر التَّنبيه هنا إلى أنَّ **أبا هلال العسكري** (نحو ٣٩٥هـ) قد نقل عن بعض العلماء فروقاً بين الدَّليل والبرهان، وهي لا تمتُّ إلى اصطلاح أهل الكلام والأصول -وحتَّى أهل اللُّغة- بصلة، وبعضها لا تعرف صحَّته؛ لذا أعرض الباحث عن ذكرها. انظر: الفروق اللُّغوية، ٧١-٧٢.

[٥] انظر: حاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ١٠٠.

[٦] انظر: الدَّمنهوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ١٥-١٦.

- المطلب الثَّاني: تقسيم الدَّليل عند المتكلِّمين:

كان للمتكلِّمين مناهجُ شتَّى في تقسيم الدَّليل بحسب ما تقتضيه طبيعة علم الكلام من إحكام وإبرام، ولعلَّ مشكلة اليقين في الاستدلال كانت الموضوع الأبرز الذي اشتغل به المتكلِّمون، حيث قصدوا من وراء تقسيماتهم الاستدلالية تقرير فكرة مفادها أنَّ الأدلَّة القطعية هي النَّافعة المجدية في مباحث أصول الدِّين، وأمَّا الاعتماد على الأدلَّة الظَّنِّية، فيفضي إلى خرم الاعتقاد، ويجرُّ إلى الجدال والعناد.

ويحسن هنا نقل كلمة وجيزة لعلاء الدِّين البُخاري (٨٤١هـ)[١] -تلميذ السَّعد التَّفتازاني (٧٩٣هـ)[٢]- في مناقشته دليل التَّمانع الوارد في قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الآية/الأنبياء: ٢٢]، هل هو برهانٌ قطعيٌّ أم دليلٌ خطابيٌّ؟ حيث قال: "ولا يخفى على ذوي العقول السَّليمة أنَّ ما لا يكون [أي من الأدلَّة] في نفس الأمر لازماً وقطعياً، لا يصير بجعلِ الجاعل وتسميتِه إياه برهاناً، دليلاً قطعياً، زعماً منه أنَّ تسميته قطعياً وبرهاناً صلابةٌ في الدِّين، ونصرةٌ للإسلام والمسلمين. هيهات هيهات! فإنَّ ذلك مدرجةٌ لطعنِ الطَّاعنين، ونصرةُ الدِّين لا تحتاج إلى ادِّعاء ما ليس بقطعيٍّ قطعياً؛ لاشتمال القرآن على الأدلَّة القطعية العقلية التي لا يعقلها إلا العالِمون بطريق الإشارة النَّافعةِ للخاصَّة، وعلى الأدلَّة الخطابية النَّافعةِ للعامَّة بطريق العبارة"[٣].

---

[١] هو أبو عبد الله علاء الدِّين محمَّد بن محمَّد البُخاري ثم الدِّمشقي الحنفي (٧٧٩-٨٤١هـ): كان علَّامة متقناً، رحل إلى الأقطار، وأخذ عن علمائها، حتَّى برع ومهر في المعاني والبيان، ويقال: إنَّه أخذهما عن العلَّامة التَّفتازاني. وممَّا يؤخذ عليه أنَّه كان يكفِّر ابن عربي وابن تيمية، ولعلَّه أخذ بلازم قولهما، ولازم المذهب ليس بمذهب. وله مؤلَّفات، منها: فاضحة الملحدين، والملجمة للمجسِّمة، وغرر الأذكار في شرح درر البحار، وشرح الخزرجية في العروض. انظر: السَّخَاوي (أبو الخير، شمس الدِّين، محمد بن عبد الرَّحمن، ٩٠٢هـ): الضَّوء اللَّامع لأهل القرن التَّاسع، منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت)، د/ط.ت، ر٧٥١، ٩/٢٩١-٢٩٤. وحاجِّي خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بكاتب جلبي، ١٠٦٧هـ): سلَّم الوصول إلى طبقات الفحول، ت: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا (إستانبول- تركيا)، د/ط، ٢٠١٠م، ٣/٢٥٥-٢٥٦.

[٢] هو أبو سعيد سعد الدِّين مسعود بن عمر بن عبد الله التَّفتازاني (٧١٢-٧٩٣هـ): عالم بالأصلَيْن والمنطق والنَّحو والتَّصريف والمعاني والبيان وغيرها، وله آثار جليلة في أصول الحنفية، وانتهت إليه معرفة العلوم بالمشرق. ومن مؤلَّفاته: مقاصد الطَّالبين في علم الكلام وشرحه، وشرح العقائد النَّسَفية في أصول الدِّين، وشرح التَّلويح على التَّوضيح في أصول الفقه، وشرح الشَّمسية في المنطق. انظر: ابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٢٣٠٠، ٦/١١٢-١١٣. والسُّيوطي (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١٠هـ): بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (صيدا-لبنان)، د/ط.ت، ر١٩٩٢، ٢/٢٨٥. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ٢/٣٠٣-٣٠٥.

[٣] وقد نقل هذا الكلام عن علاء الدِّين البخاري بنصِّه ابنُ قُطْلُوبُغا (٨٧٩هـ) وابنُ أبي شريف (٩٠٦هـ) في شرحهما على المسايرة. انظر: ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، وبهامشه شرح ابن قُطْلُوبُغا، ١/٥٦-٥٨. ويجدر

وقد تباينت مناهج المتكلِّمين في تقسيم الأدلَّة على عقائد الملَّة، فرأى بعضهم أن تشمل القسمة أنواع الدَّليل بغضِّ النَّظر عن الموضوع المستدَلِّ به فيما إذا كان عَقَدِياً يستلزم القطع، أو كان غير ذلك ممَّا يفيد فيه الظَّنُّ، فتكون القسمة بذلك صالحةً لأكثر من علم وفنٍّ. بينما نحا آخرون قسمةً تقوم على تصنيف الأدلَّة القطعية الموجبة عِلْمَ اليقين، والتي يمكن الاستدلال بها في أصول الدِّين.

وقد سلك أولى الطَّريقتَيْن الأشعرية والمعتزلة، والتي يمكن تسميتها بـ"الطَّريقة العامَّة"، في حين انتهج الطَّريقة الأخرى الماتريدية، والتي يمكن نعتها بـ"الطَّريقة الخاصَّة". وفيما يأتي بيان وشرح لكلا الطَّريقتَيْن:

التَّنبيه إلى أنَّ علاء الدِّين البخاري هذا هو غير علاء الدِّين البخاري عبد العزيز بن أحمد (٧٣٠هـ) الأصولي المعروف، صاحب "كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البَزْدَوي".

- **الفرع الأوَّل: الطَّريقة العامَّة:**

عنون **الأشعرية والمعتزلة** لهذا المطلب بـ"**طرق/أقسام الدَّليل**"، ولعلَّ التزامهم بالتَّفرقة بين الدَّليل والأمارة لم يسبِّب لهم أيَّ حرج في استعمال مصطلح ***الدَّليل*** في المقدِّمات المنهجية لأبواب العقائد التي لا بدَّ فيها من القطع، ما داموا يخصُّون مصطلح "الدَّليل" بما يوجب *العِلْم*، واسم "الأمارة" بما يفيد *الظَّنَّ*.

وقد اختلفت مسالك هؤلاء المتكلِّمين في تقسيم الأدلَّة، فمنهم من قسَّمها باعتبار المقدِّمات القريبة **قسمةً ثلاثية**، فالدَّليل إمَّا ***عقلي*** وإمَّا ***نقلي*** وإمَّا ***مركَّب منهما***. بينما فضَّل معظمهم **القسمة الثُّنائية** إلى ***عقلي*** أو ***نقلي***؛ لعدم تمحُّض النَّقل في الاستدلال بالنَّظر إلى مقدِّماته البعيدة؛ إذ لو لم تنتهِ سلسلة صدق المخبرين إلى مَن يُعلَم صدقُه بالعقل لزم الدَّوْر أو التَّسلسل، وعلى هذا فالمقصود بالنَّقلي –في اصطلاح هؤلاء– ما هو مركَّب من النَّقل والعقل معاً[(١)].

وقد نظر عدد من المتكلِّمين من منظار أوسع، فقسَّموا الدَّليل إلى ***عقلي ووضعي***، فالوضعي هنا يشمل الدَّليل النَّقلي الذي هو من وضع الشَّارع واصطلاحه، كما يتضمَّن ما كان من وضع غيره، نحو دلالات الألفاظ والرُّموز والإشارات والكتابة والعقود وأمثال ذلك[(٢)]، وقد زاد أبو بكر ابن ميمون (٥٦٧هـ)[(٣)] قسماً آخر، وهو ***النَّازل منزلة الوضعي***[(٤)].

وتجدر الإشارة إلى أنَّ **بعض الحنابلة** كابن تيمية (٧٢٨هـ) قد مشى على الطَّريقة الثُّنائية في تقسيم الأدلَّة؛ إلَّا أنَّ تقسيمه يبدو مضطرباً إلى حدٍّ ما، فحين اعتمد قسمة **العقلي** الذي يدلُّ بنفسه **والوضعي** الذي يدلُّ بدلالة الدَّال به، عاد فرأى أنَّ التَّحقيق هو أنَّ كليهما عقلي، إذا نظر فيه العقل

---

(١) انظر: البيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٣. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٢٨–١٢٩. والجرجاني: شرح المواقف، ١/٢٠٣–٢٠٤. والقَوْشَجي (علاء الدِّين، علي بن محمَّد، ٨٧٩هـ): شرح تجريد العقائد، نسخة تبريز، الطَّبعة الحجرية، كاتبها: محمَّد إبراهيم وميرزا محمَّد علي، ١٣٠١هـ–١٨٨٣م، ٣٠٢. والملاحظ هنا أنَّ التَّفتازاني قد سار في "شرح المقاصد" على طريقة الأشعرية في بيان أقسام الدَّليل، بينما يلتزم طريقة الماتريدية في "شرح العقائد النَّسفية". وانظر من الإباضية: الثَّميني (ضياء الدِّين، عبد العزيز بن إبراهيم المصعبي، ١٢٢٠هـ): معالم الدِّين، وزارة التُّراث القومي والثَّقافة (سلطنة عُمان)، د/ط، ١٤٠٧هـ–١٩٨٦م، ١/٦١.

(٢) انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٤–٢٠٥. وابن فُوْرَك: الحدود في الأصول، ٨٠. والآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٨٩.

(٣) هو أبو بكر محمَّد بن عبد الله بن ميمون العبدري القرطبي (؟؟؟–٥٦٧هـ): كان عالماً بالقراءات، ذاكراً للتَّفسير، حافظاً للفقه واللُّغة والأدب. ومن مؤلَّفاته: شرح الإرشاد في أصول الدِّين للجويني، ومشاحذ الأفكار فيما أُخِذ على النُّظَّار، وشرح المقامات الحريرية، وشرح أبيات الإيضاح للفارسي. انظر: ابن سعيد المَغْربي (أبو الحسن، نور الدِّين، علي بن موسى، ٦٨٥هـ): المُغْرِب في حُلَى المَغْرِب، ت: شوقي ضيف (دكتور)، دار المعارف (القاهرة)، ط٣، ١٩٥٥م، ر٤٨، ١/١١١–١١٢. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٢٤٣، ١/١٤٧–١٤٨.

(٤) انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٣٢، ٥٦٤–٥٦٥.

علم مدلوله[١]. وحين التزم **قسمة العقلي والشَّرعي** في موضع[٢]، نراه يشدِّد في موضع آخر على أنَّ استعمال "الشَّرعي" في مجرَّد خبر الرَّسول هو اصطلاح قاصر، ويرى جواز تسمية الدَّليل العقلي بـ"الشَّرعي"؛ وذلك وفقاً لنظريته التي قرَّرها في درء تعارض العقل والنَّقل؛ فالدَّليل العقلي ليس قسيماً للشَّرعي؛ بل هو قسم منه[٣].

وينبغي التَّنبُّه إلى أنَّ بعض المتكلِّمين قد يزيد في عدد أقسام الأدلَّة عن اثنين أو ثلاثة؛ لكنَّ ذلك يرجع –في الحقيقة– إلى **تفصيل** في القسمة آنفة الذِّكر، فالباقلاني (٤٠٣هـ) –مثلاً– يقسم طرق الأدلَّة خمسة أقسام: الكتاب، والسُّنَّة، وإجماع الأمَّة، والقياس والاجتهاد، وحجج العقول[٤]، في حين يحصر عبد الجبَّار (٤١٥هـ)[٥] الأدلَّة في أربعة: حجَّة العقل، والكتاب، والسُّنَّة، والإجماع، ويرى أنَّ القياس داخل في الأقسام الثَّلاثة الأخيرة، فلا يجب إفراده بالذِّكر[٦]، على أنَّ هذه الثَّلاثة عند القاضيَيْن –أي الباقلَّاني وعبد الجبَّار– كلَيْهما ما هي إلَّا تفصيل وتمثيل للدَّليل النَّقلي، فأضحت القسمة على هذا الاعتبار ثنائية.

وسيشرع الباحث الآن ببيان المعنى الاصطلاحي للتَّقسيمات السَّابقة:

---

[١] انظر: ابن تَيْمِيَّة (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ): النُّبوَّات، ت: عبد العزيز بن صالح الطُّويان، أضواء السَّلَف (الرِّياض– المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م، ٢/٧٣٧–٧٣٨.

[٢] انظر: ابن تَيْمِيَّة (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ): درء تعارض العقل والنَّقل، ت: محمَّد رشاد سالم (دكتور)، إدارة الثَّقافة والنَّشر بجامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلامية (الرِّياض)، ط٢، ١٤١١هـ–١٩٩١م، ١/١٩.

[٣] وقد بثَّ ابن تيمية هذا الرَّأي في عدَّة كتب، انظر مثلاً: النُّبوَّات، ١/٢٩٣–٢٩٤.

[٤] انظر: الباقلَّاني: الإنصاف، ١٩–٢٠.

[٥] هو أبو الحسين عبد الجبَّار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي (؟؟؟–٤١٥هـ): قاضي القضاة بالرَّي. كان على مذهب الأشعرية، ثمَّ تحوَّل عنه فصار شيخ المعتزلة في عصره. وَرَد بغداد حاجَّاً، وحدَّث بها. له تصانيف كثيرة، منها: المجموع في المحيط بالتَّكليف، والمغني في أبواب التَّوحيد والعدل، وشرح الأصول الخمسة. انظر: الخطيب البغدادي (أبو بكر، أحمد بن علي، ٤٦٣هـ): تاريخ بغداد، ت: بشَّار عوَّاد معروف (دكتور)، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ–٢٠٠٢م، ر٥٧٥٩، ١٢/٤١٤. وابن المرتضى (المهدي لدين الله، أحمد بن يحيى الحسني، ٨٤٠هـ): طبقات المعتزلة، ت: سوسنّه ديفلد– فِلْزَر (مستشرق ألماني)، جمعية المستشرقين الألمانية (بيروت)، ط٢، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ١١٢–١١٣.

[٦] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٨٨. ونجد التَّقسيم نفسه عند **أبي سعيد الحاكم الجُشَمي** (٤٩٤هـ) في: تحكيم العقول في تصحيح الأصول، ت: عبد السَّلام عبَّاس الوجيه، مؤسَّسة الإمام زيد بن علي الثَّقافية (صنعاء)، د/ط، ٢٠٠٠م، ٣٢.

أ- الدَّليل العقلي:

يتألَّف هذا المصطلح من مفردتَيْن يحسن بيانهما قبل الخوض في تعريفه مركَّباً، أمَّا "**الدَّليل**" فقد مرَّ التَّعريف به[١]، وأمَّا "**العقلي**" فهي صفة منسوبة إلى **العقل**، وسيورد الباحث هنا تعريفه في اللُّغة والاصطلاح:

أمَّا **المعنى اللُّغوي** للعقل، فتطلق العين والقاف واللَّام على أصل واحد مطَّرد، يدلُّ على حُبْسة في الشَّيء أو ما يقارب الحُبْسة، ومن ذلك مفردة "العقل"؛ لأنَّه الحابس عن ذميم القول والفعل، وهو نقيض الجهل، وجمعه عقول[٢]. والعقل: الحِجْر والنُّهى، والعِلْم، والتَّثبُّت في الأمور، والقَلْب، والحصن، والملجأ. ورجل عاقل: هو الجامع لأمره ورأيه، وهو الذي يحبس نَفْسه ويردُّها عن هواها. وسُمِّيَ العقل عقلاً لأنَّه يعقل صاحبه عن التَّورط في المهالك، أي يحبسه. وعَقَلَ الشَّيءَ يَعْقِله عقلاً: فهمه؛ وسُمِّيَ الفهم عقلاً لأنَّ ما فهمته فقد قيَّدته بعقلك وضبطته[٣]، وتثبت مع العقل سائر العلوم المتعلِّقةِ بالفهم والاستدلال، فمن حيث اقتضى ثبات هذه العلوم شُبِّه بعقال النَّاقة المقتضي لثباتها[٤].

وأمَّا تعريف العقل في **الاصطلاح**، فقد اختلف فيه العلماء، كلٌّ حسب تخصُّصه؛ بل ربما تعدَّدت تعريفاته عند أهل الفنِّ الواحد، وسيذكر الباحث هنا بعضاً من تعريفات أهل الكلام في جلاء حقيقته:

١- اختلف النَّقل عن الشَّيخ أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في تعريف العقل، فقد حُكِي عنه أنَّه كان يعتمد في معنى العقل على ما قرَّره أهل اللُّغة من عدم التَّفريق بين **العقل والعِلْم**، فكلُّ عِلْم عقلٌ وكلُّ عقل عِلْمٌ من طريق المعنى، وليس يُراعَى في صحَّة تسمية العِلْم عقلاً اجتماعُ علوم ضرورية، وهو اختيار أبي إسحاق الإسْفَرَايِيني (٤١٨هـ)[٥] أيضاً[٦]. وقد انتُقِد هذا الاتجاه في معنى العقل بأنَّه إن أُرِيد به كلُّ عِلْم؛ فيلزم منه ألَّا يكون عاقلاً من فاته بعض

---

[١] انظر: ص ٧٦ من هذا البحث.

[٢] انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادَّة (عقل)، ٦٩/٤.

[٣] انظر مادَّة (عقل) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٧٦٩/٥-١٧٧٢. وابن منظور: لسان العرب، ٤٥٨/١١-٤٦٦. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١٠٣٣/١-١٠٣٥. ومرتضى الزَّبيدي: تاج العروس، ١٨/٣٠-٤٠. وانظر أيضاً: الحارث المُحاسِبي (أبو عبد الله، ابن أسد، ٢٤٣هـ): ماهية العقل ومعناه واختلاف النَّاس فيه، ت: حسين القوَّتلي، دار الكندي ودار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٣٩٨هـ، ٢٠٩.

[٤] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٨٦/١١.

[٥] هو الأستاذ أبو إسحاق ركن الدِّين إبراهيم بن محمَّد الإسْفَرَايِيني (نحو٣٣٧-٤١٨هـ): أحد أئمَّة الدِّين كلاماً وأصولاً وفروعاً، ويُقال: إنَّه بلغ رتبة الاجتهاد؛ لتبحُّره في العلوم، وله مناظرات مع المعتزلة. ومن مؤلَّفاته: جامع الحلى في أصول الدِّين والرَّدّ على الملحدين، ومسائل الدَّوْر، ورسالة في أصول الفقه. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٤، ٢٨/١. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٣٥٨، ٢٥٦/٤-٢٦٢. وابن العماد العَكْري: شذرات الذَّهب، ٩٠/٥-٩١.

[٦] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٨٤. والآمدي: أبكار الأفكار، ١٣٠/١.

العلوم، مع كونه محصِّلاً لِما عداه. وإن أُرِيد بعض العلوم؛ فالتَّعريف غير حاصل؛ لعدم التَّمييز[١].

٢- لكن نُسب إلى الشَّيخ الأشعري أيضاً تعريف العقل على أنَّه "**العِلْم ببعض الضَّروريات**"[٢]، وأنَّ العقل عِلْمٌ مخصوصٌ، فلا فرق بينه وبين العِلْم إلَّا بالعموم والخصوص[٣]. وهذا ما تابعه عليه القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) حيث عرَّفه بأنَّه "**بعض العلوم الضَّرورية**"[٤]، وهو العِلْم بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، وجواز الجائزات، ومجاري العادات، ولا يبعد أن يكون هذا تفسيراً لما قاله الشَّيخ الأشعري[٥]. ولم يبتعد كثير من المتكلِّمين والأصوليين عن هذا التَّعريف[٦]؛ إلَّا أنَّ بعضهم زاد في إيضاح العبارات ودقَّة التَّحديد، كقول سيف الدِّين الآمدي (٦٣١هـ) في تعريف العقل: "**عبارة عن العلوم الضَّرورية التي لا خلوَّ لنفس الإنسان عنها بعد كمال آلة الإدراك، ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات**"[٧].

وفي تفسير هذا التَّعريف قرَّر المتكلِّمون أنَّ العقل ليس مغايراً **للعِلْم**؛ لاستحالة اتِّصاف من ليس بعاقل بشيء من العلوم به، وليس من **العلوم النَّظرية**؛ لأنَّ وجودها مشروط بالعقل، والشَّيء لا يكون شرطاً في نفسه، وليس من **العلوم الحسِّية**؛ لتحقُّق العقل مع فقد الحواس،

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٣٠.

[٢] الجرجاني: شرح المواقف، ٢/٨٧. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العقل)، ٢/١٢٠٠.

[٣] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العقل)، ٦١٨.

[٤] الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١٩٥. والآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٣٠. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٦.

[٥] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢/٨٧. والدَّردير (أحمد بن محمَّد العَدَوي، ١٢٠١هـ): شرح الخَرِيدة البهية في عِلْم التَّوحيد، ت: عبد السَّلام بن عبد الهادي شنَّار، مكتبة دار البيروتي (دمشق)، ط١، ٢٠١٥م، ٣٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العقل)، ٢/١٢٠٠.

[٦] انظر مثلاً بألفاظ متقاربة: أبو يعلى: العدَّة، ١/٨٣-٨٤. والجويني: الإرشاد، ١٦. والشَّهرستاني (أبو الفتح، محمَّد بن عبد الكريم، ٥٤٨هـ): نهاية الإقدام في عِلْم الكلام، ت: ألفرد جيوم، د/دار نشر، د/ط.ت، ١٠٦-١٠٧. وآل تيمية (عبد السَّلام بن تيمية، ٦٥٢هـ، وعبد الحليم بن تيمية، ٦٨٢هـ، وأحمد بن تيمية، ٧٢٨هـ): المسودَّة في أصول الفقه، ت: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت، ٥٥٦. والسَّكُوني (أبو علي، عمر بن محمَّد الإشبيلي، ٧١٧هـ): عيون المناظرات، ت: سعد غراب، منشورات الجامعة التُّونسية، د/ط، ١٩٧٦م، ٥٢.

[٧] الآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٣٤.

فتعيَّن أنَّه بعض العلوم الضَّرورية، وهي كلُّ عِلْم لا يخلو العاقل منه عند الذِّكر له، ولا يشاركه فيه من ليس بعاقل[١].

ومن أمثلة هذه العلوم الضَّرورية المخصوصة العِلْمُ بأنَّ الضِّدَّين لا يجتمعان، وأنَّ المعلوم لا يخرج عن الوجود أو العدم، وأنَّ الموجود لا ينفكُّ عن الحدوث أو القِدَم، وأنَّ الاثنين أكثر من الواحد، وكذلك العِلْم بموجب العادات التي يختصُّ بها العقلاء دون غيرهم من الأحياء، والعِلْم بموجب الأخبار المتواترة، وما جرى مجرى ذلك ممَّا يختصُّ العقلاء بالعِلْم به دون غيرهم[٢].

٣- وقد ذهب بعض المتكلِّمين في تعريف العقل إلى النَّظر إليه بوصفه غريزة كامنة في النَّفْس، تهيِّئ الإنسان للعِلْم، فمنهم من عرَّفه على أنَّه: **قوَّة للنَّفْس، بها تستعدُّ للعلوم والإدراكات**[٣]، وهو ما يسمِّيه الفلاسفة العقل الهيولاني، وهو في معنى قولهم: **صفة غريزية يلزمها العِلْم بالضَّروريات عند سلامة الآلات**[٤]، والمراد بالآلات الحواسُّ الظَّاهرة والباطنة. ويقرب منه قول البعض: "**غريزة يهيَّأ بها لدَرْك العلوم النَّظرية**"[٥].

٤- ومن المتكلِّمين من راعى في تعريف العقل التَّأكيد على أنَّه جوهر للرَّدِّ على من ذهب إلى عَرَضِيَّته، فقال: **جوهر تُدْرَك به الغائباتُ بالوسائط، والمحسوساتُ بالمشاهدة**[٦]، والمراد بـ"الوسائط" ما يقابل المشاهدة، ويعمُّ التَّعريفات والأدلَّة، وبـ"المحسوسات" ما ينتزع عنها الغائبات، وبـ"المشاهدة" أعمال الحواسِّ لإدراكها، وبـ"الإدراك به" الإدراك بتوجُّهه[٧].

---

(١) انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١٩٨-١٩٩. وأبو يعلى: العدَّة، ٨٧/١-٨٨. والجويني: الإرشاد، ١٦. والآمدي: أبكار الأفكار، ١٣١/١-١٣٢. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٧. والجرجاني: شرح المواقف، ٨٧/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العقل)، ١٢٠٠/٢.

(٢) انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١٩٧. والجويني: الإرشاد، ١٥-١٦. والآمدي: أبكار الأفكار، ١٣٠/١.

(٣) انظر مادَّة (العقل) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٨. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٣٥/٢. وانظر أيضاً: التَّفتازاني (سعد الدِّين، مسعود بن عمر، ٧٩٣هـ): شرح العقائد النَّسفية، ت: عبد السَّلام بن عبد الهادي شنَّار، دار البيروتي ودار ابن عبد الهادي (دمشق)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، ٤٤. والثَّميني: معالم الدِّين، ٧٥/١. وانظر قريباً من هذا التَّعريف مع اختلاف في بعض العبارات: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١٩٥. والدَّردير: شرح الخَرِيدة البهية، ٣٢. ومادَّة (العقل) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ر١٦٠٣، ١٩٨. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٨.

(٤) انظر: الطُّوسي: تجريد العقائد، ١٠٤. والتَّفتازاني: شرح العقائد النَّسفية، ٤٥. والجرجاني: شرح المواقف، ٨٨/٢. والثَّميني: معالم الدِّين، ٧٥/١. ومادَّة (العقل) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٨. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٣٦/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٢٠٠/٢.

(٥) زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (العقل)، ٦٧.

(٦) انظر: التَّفتازاني: شرح العقائد النَّسفية، ٤٥. والجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (العقل)، ١٥٢. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٧٧. والثَّميني: معالم الدِّين، ٧٥/١.

(٧) انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ٧٧.

٥- بينما نبَّه بعض المتكلِّمين في تعريف العقل إلى محلِّه، فقال: "**جسم لطيف مضيء، محلُّه الرَّأس، وأثره يقع على القلب، فيصير القلبُ مدرِكاً بنورِ العقلِ الأشياءَ**"[١]. ويقرب منه قولهم: **نور يبتدأ به من منتهى درك الحواسّ، فيبدو به المدرَك للقلب والنَّفْس النَّاطقة**[٢].

٦- وأمام كثرة التَّعريفات وتعدُّد الاتِّجاهات في تعريف العقل عبَّرت طائفة من المتكلِّمين عن عجزها عن الوصول إلى حقيقته، فعرَّفته بأنَّه سرٌّ من الأسرار الرُّوحانية، وهي عبارة غامضة لا تكشف عن ماهية العقل، كقول بعضهم: "**سرٌّ روحاني تُدْرِك به النَّفْسُ العلومَ الضَّرورية والنَّظرية**"[٣].

٧- أمَّا المعتزلة، فقد كان لهم اتِّجاهٌ خاصٌّ في تعريف العقل بناءً على أصلهم في التَّحسين والتَّقبيح العقلي، فعرَّفه بعضهم بـ: **ما يُعْرَف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات**[٤]، ويقرب منه ما قيل: "**قوَّة مميِّزة بين الأمور الحسنة والقبيحة**"[٥]، أو **ما يُميَّز به بين خير الخيرَيْن وشرِّ الشَّرَّيْن**[٦]. وينسب إلى **أبي علي الجُبَّائي** (٣٠٣هـ)[٧] قوله في تعريفه: "**العِلْم الصَّارف عن القبيح، الدَّاعي إلى الحسن**"[٨]، وقد انتقده **ابن التِّلِمْساني** (٦٥٨هـ)[٩] بأنَّه تعريف بالرَّسم لا ينبئ عن حقيقته[١٠].

---

(١) البَزْدَوي: أصول الدِّين، ٢١٢-٢١٣.

(٢) انظر بألفاظ متقاربة: البَيَاضي: إشارات المرام، ٧٧-٧٨. ومادَّة (العقل) في: زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٦٧. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٨. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٢٠١/٢.

(٣) الدردير: شرح الخريدة البهية، ٣٢.

(٤) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٢٩/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العقل)، ١٢٠١/٢.

(٥) التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العقل)، ١٢٠١/٢.

(٦) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٢٩/١. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٦-٩٨. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العقل)، ٦١٨.

(٧) هو أبو علي محمَّد بن عبد الوهَّاب الجُبَّائي (٢٣٥-٣٠٣هـ): أحد أئمَّة المعتزلة. كان معروفاً بقوَّة الجدل، وله في المذهب الاعتزالي مقالات مشهورة. وعنه أخذ إمام أهل السُّنَّة أبو الحسن الأشعري فترة طويلة، ثمَّ ما لبث أن تركه، وجرت بينهما مناظرات. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦٠٧، ٢٦٧/٤-٢٦٩. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٨٠-٨٥.

(٨) ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٧.

(٩) هو أبو محمَّد شرف الدِّين عبد الله بن محمَّد بن علي الفهري التِّلِمْساني (٥٦٧-٦٥٨هـ): كان إماماً عالماً بالفقه والأصلَيْن. تصدَّر للإقراء بمصر، وانتفع به النَّاس. ومن مؤلَّفاته: شرح لمع الأدلَّة لإمام الحرمين، وشرح المعالم في أصول الدِّين للرَّازي، وشرح على التَّنبيه في الفقه سمَّاه "المغني"، وإرشاد السالك إلى أبين المسالك. انظر: ابن الملقِّن (أبو حفص، سراج الدِّين، عمر بن علي الشَّافعي المصري، ٨٠٤هـ): العِقْد المذهَّب في طبقات حملة المذهب، ت: أيمن نصر الأزهري وسيِّد مهني، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ر١٥٣٨، ٣٩٦. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٤٠٩، ١٠٧/٢.

(١٠) انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٧.

٨- ولعلَّ القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) كان أكثر دقَّة حين عرَّفه بأنَّه "**عبارة عن جملةٍ من العلوم مخصوصةٍ، متى حصلت في المكلَّف صحَّ منه النَّظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلِّف**"[١]. والمراد بهذه العلوم المخصوصة هي التي يصحُّ معها أن يكتسب العاقل ما يلزمه من المعارف، ويؤدِّي ما وجب عليه من الأفعال، وما تسلم معه هذه العلوم، وما يكون أصلاً لها، وما يجري مجراها في الجلاء[٢].

وقد أدخل القاضي عبد الجبَّار ضمن هذه العلوم -بناءً على رأي المعتزلة في التَّحسين والتَّقبيح العقلي- بعضَ المعارف التي عدَّها من **كمال العقل**، وهي معرفة بعض المقبَّحات كالظُّلم وكفر النِّعمة، وبعض المحسَّنات كالتَّفضُّل والإحسان، وبعض الواجبات كشكر النِّعَم، وكذلك معرفةَ الألطاف، والمنافع والمضارِّ. وعلَّل ذلك بأنَّها مصدر ابتداء التَّكليف، من حيث اقتضاؤها خوف المكلَّف من عدم القيام بالنَّظَر الذي هو أوَّل الواجبات[٣]. وفي المقابل، أخرج **أهل السُّنَّة** هذه المعارف المذكورة من جملة العلوم الضَّرورية التي يطلق عليها اسم العقل؛ لأنَّها جميعاً أحكامٌ معلومةٌ من جهة السَّمع دون قضية العقل[٤].

٩- والجدير بالذِّكر أنَّ مفهوم العقل عند **الفلاسفة** أوسع بكثير من مفهومه عند المتكلِّمين؛ وإنَّما أراد الأخيرون تناول العقل بوصفه مناط التَّكليف الشَّرعي، والذي يقاربه عند الفلاسفة مفهومُ "العقل بالمَلَكَة" الذي يعرِّفونه بأنَّه **علم بالضَّروريات، واستعداد النَّفْس بذلك لاكتساب النَّظريات**[٥].

وممَّا سبق نستنتج أنَّ العقل من الألفاظ المشتركة المنقسمة إلى معانٍ عدَّة[٦]؛ ولهذا ذهب بعض الأصوليين[٧] إلى ذكر أربعة معانٍ في بيان مفهوم العقل تطلق عليه بالاشتراك: أوَّلها: عِلْم

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٧٥/١١.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٧٩/١١.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٨٤/١١-٣٨٥.

[٤] انظر: أبو يعلى: العدَّة، ٨٨/١.

[٥] للتَّوسُّع في اصطلاح الفلاسفة انظر مادَّة (العقل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٥١-١٥٢. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٤٤. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٩. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٣٦/٢-٢٣٨. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١١٩٤/٢-١٢٠٠.

[٦] انظر: الجويني: الإرشاد، ١٦. والطُّوسي: تجريد العقائد، ١٠٤.

[٧] انظر: آل تيمية: المسودَّة في أصول الفقه، ٥٥٨-٥٥٩. وابن تَيْمِيَّة (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ): مجموع الفتاوى، ت: عبد الرَّحمن بن محمَّد بن قاسم، مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف (المدينة المنوَّرة)، د/ط، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ٢٨٦/٩-٢٨٨.

ضروري[١]، وثانيها: غريزة تقذف في القلب[٢]، وثالثها: البصيرة والمعرفة، وما به ينظر صاحبه في العواقب. ورابعها: العلوم التي تستفاد من التَّجارب العملية.

وفي نهاية المطاف يمكن القول: إنَّ كثرة التَّعريفات ترجع إلى اختلاف المقاصد وتباين الاتِّجاهات في النَّظر إلى ماهية العقل.

وأمَّا مصطلح "الدَّليل العقلي" **مركَّباً** فقد تعدَّدت تعريفاته عند المتكلِّمين، ويرجع حاصلها إلى معنى واحد؛ إلَّا أنَّها اختلفت في إحسان التِّبيان والتَّعبير، ومن أبرز هذه التَّعريفات:

١- **ما يدلُّ بقضية العقل ووجهٍ هو في العقل حاصل عليه**[٣]، وذلك "نحو دلالة حدوث الفعل على فاعله وكونه قادراً عليه، فهذا واجب لازم لا ينقلب ولا يتغيَّر، **ولا يحتاج في كونه دليلاً إلى مواطأة وتوقيف**"[٤]. وقد يؤخذ على هذا الحدِّ أنَّ "العقل" هو من أكثر المصطلحات اختلافاً في ماهيتها، فأضحى إدخالُه في صياغة الحدِّ تعريفاً للشَّيء بما هو أخفى منه.

٢- **ما يدلُّ لذاته/بنفسه**[٥]. ويبدو هذا التَّعريف مختصراً، الأمر الذي جعل بعض المتكلِّمين يُتبعونه بالشَّرح والإيضاح، وبيان اللَّوازم المستفادة منه، فنجد ابن التِّلِمْساني (٦٥٨هـ) – مثلاً– يعقِّب عليه بقوله: "أي بمجرَّد معقوليته ومعلوميته، من غير وضع واضع، ولا نصب ناصب"[٦]، في حين فضَّل بعض المتكلِّمين إدخال هذا الشَّرح مع لوازم التَّعريف في صياغته، كما نلاحظ في التَّعريفات التَّالية.

٣- **ما يدلُّ بصفة لازمة هو في نفسه عليها، ولا يتصوَّر وجوده غير دالٍّ على مدلوله**؛ كالحادث الدَّال بجواز وجوده على مقتضٍ يخصِّصه بالوجود الجائز، وكذلك الإتقان والتَّخصيص الدَّالان على علم المتقِن وإرادة المخصِّص[٧].

---

[١] وهو الذين عناه المتكلِّمون حين عرَّفوا العقل بأنَّه بعض العلوم الضَّرورية؛ لكنَّهم لم يجمعوا معنى العقل في هذه الحال؛ بل ذكروا بعضه.

[٢] وهو معنى رسم الحارث المُحاسِبي (٢٤٣هـ) حين عرَّف العقل بأنَّه "**غريزة والمعرفة عنه تكون**" [الحارث المُحاسِبي: ماهية العقل، ٢٠٥]، وهذا هو الذي يستعدُّ به الإنسان لقبول العلوم النَّظرية.

[٣] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٤، واللَّفظ له. وعبد الجبَّار: المغني، ٢٦/١٥. بينما عرَّفه الباقلَّاني (٤٠٣هـ) في "الإنصاف" بما "**له تعلُّق بمدلوله**" [١٥]، وهذا التَّعريف شديد الإيجاز إلى حدِّ الإبهام!

[٤] الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٤-٢٠٥.

[٥] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٨٩/١. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢.

[٦] ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢.

[٧] انظر: الجويني: الإرشاد، ٨، والتَّلخيص، ١٢٠/١. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية في الكلام، ٢٤١/١. وابن عَرَفَة: المختصر الكلامي، ٩٣.

٤- "**ما دلَّ على المطلوب بوصف هو علَّتُه غير مفتقر إلى تواضع واصطلاح**"[١]. ولعلَّ هذا الحدَّ هو من أفضل تعريفات الدَّليل العقلي التي جمعت بين الوضوح والإيجاز.

ويؤخذ من التَّعريفات السَّابقة أنَّ **الاطِّراد** في الدَّليل العقلي مأخوذ في ماهيته، وشرط في دلالته، ولا يمكن أن ينخرق أبداً، فالعلاقة بين الإتقان والعِلْم -على سبيل المثال- علاقةٌ مطَّردة على الدَّوام[٢].

ب- الدَّليل النَّقلي:

قبل الخوض في تعريف "الدَّليل النَّقلي"، تجدر الإشارة إلى أنَّ هذا المصطلح هو الأكثر شيوعاً واستعمالاً بين عامَّة المتكلِّمين، سيَّما المتأخرون منهم، على الرَّغم من استخدام بعضهم مصطلحاتٍ أخرى على سبيل التَّرادف؛ إلَّا أنَّها قد تختلف من حيث الدِّقةُ والوضوح، والخصوصُ والعموم، سيَّما في مجال عِلْم الكلام، وسيذكر الباحث هذه المصطلحات، ثمَّ يُتبِعها بتعريف الدَّليل النَّقلي:

- **الدَّليل السَّمعي:**

يكثر استعمال هذا المصطلح عند المتقدِّمين من أرباب الكلام، ويطلق عادة على الدَّليل اللَّفظي المسموع، ويقتصر في عرف **المتكلِّمين** على الكتاب والسُّنة وإجماع الأمَّة[٣].

- **الدَّليل النُّطقي:**

لم يجد الباحث من المتكلِّمين من استعمل هذا المصطلح إلَّا تقيَّ الدِّين ابن تيمية (٧٢٨هـ) في سياق حديثه عن المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية[٤]، ويبدو أنَّ المصطلح المذكور قريب -من حيث التَّحديد- من مصطلح الدَّليل "اللَّفظي"، كما في الفِقْرة التَّالية.

- **الدَّليل اللَّفظي:**

يمكن القول: إنَّ هذا المصطلح قليل التَّداول بين المتكلِّمين، وأوَّل من ابتدأ استعماله -حسبما أعلم- فخرُ الدِّين الرَّازي (٦٠٦هـ)، ثمَّ جرى عليه المتكلِّمون من بعده، ولعلَّ مسوِّغ هذه التَّسمية يرجع

---

[١] ابن فُوْرَك: الحدود في الأصول، ٨١.

[٢] انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٥٦٤.

[٣] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣١٩/٤-٣٢٠.

[٤] انظر: ابن تَيْمِيَّة (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ): بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ت: مجموعة من المحقِّقين، مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف، ط١، ١٤٢٦هـ، ٤٦٥/٨، ٤٦٧.

إلى تناول المتكلِّم هذا الدَّليل بالنَّظر إليه كألفاظٍ يطرأ عليها الاشتراك والمجاز والنَّقل وغير ذلك من المقدِّمات الظَّنِّية.

ولربما كان هذا المصطلح أكثر دقَّة وتحديداً من "السَّمعي"؛ لتمييزه من عرف **الفقهاء**، الذين يقصدون بالدَّليل السَّمعي ما يرادف الشَّرعي، فيدخل فيه القياس والاستدلال، بخلاف اصطلاح المتكلِّمين[١].

- **الدَّليل الشَّرعي:**

يبدو مصطلح "الشَّرعي" أكثر المصطلحات شمولاً؛ بل قد يدخل فيه الدَّليل العقلي بما أن الشَّرع قرَّره وأرشد إليه؛ ولهذا حرص بعض المتكلِّمين على عدم إفراده بالذِكر حين يقصدون به دليل السَّمع؛ خشية التَّعميم والتباس المفاهيم، فنرى الباقلاني (٤٠٣هـ) –على سبيل المثال– يقيِّده بقوله: "سمعي شرعي"[٢]، على أنَّه لا مانع من استعمال هذا المصطلح مفرداً حين أمن اللَّبس وانتفاء الشُّبهة[٣].

وممَّا ينبغي التَّنبُّه له أنَّ بعض المستشرقين فَهِم الفرقَ بين مصطلحي "الدَّليل السَّمعي" و"الدَّليل النَّقلي" على أنَّه تطوُّر يمثِّل نظرة المتقدِّمين والمتأخِّرين من علماء الكلام –والأشعرية على وجه التَّحديد– إلى مدى اعتبار حُجِّية هذا الدَّليل في الاستدلال على العقائد، حيث فضَّل المتأخِّرون استخدام لفظ "النَّقلي"، فحلَّ بذلك مفهومُ النَّقل المجرَّد محلَّ مفهوم السَّمع، وضعفت بذلك قيمة الدَّليل الإثباتية في المسلك الأشعري[٤].

وهذا الادِّعاء ليس له ما يؤيِّده من وجهة النَّظر الكلامية، كما يفتقر إلى الشَّواهد العِلْمية؛ إذ ليس ثمَّة علاقة بين اختيار المتكلِّم لاصطلاح من المصطلحات الآنفة الذِّكر ونظرته إلى حُجِّية الدَّليل، فالفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) مثلاً يستعمل مصطلحات "السَّمعي/ النَّقلي/ اللَّفظي" على سبيل التَّرادف في أكثر من موضع[٥]. ويفضِّل السَّيف الآمدي (٦٣١هـ) لفظ "السَّمعي" حين التَّعريف بهذا الدَّليل[٦]، بينما يستخدم ابن التِّلِمْساني (٦٥٨هـ) مصطلح "الشَّرعي"[١]، وهؤلاء جميعاً من أعيان المتأخرين، ومن القائلين بظنِّية الدَّلالة اللَّفظية ما لم تندفع بالطُّرق القطعية.

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣١٩-٣٢٠.

[٢] انظر: الباقلَّاني: الإنصاف، ١٥.

[٣] وذلك كما لو كان الكلام في أقسام الاستدلال، فالتَّمايز بين دليلَي العقل والنَّقل واضح في هذه الحال، وهذا ما فعله ابن التِّلِمْساني (٦٥٨هـ)، حيث استعمل لفظ "الشَّرعي" في سياق التَّعريف بأنواع الأدلَّة. انظر: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢.

[٤] انظر: لويس غرديه وجورج قنواتي: فلسفة الفكر الدِّيني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: صبحي الصَّالح (دكتور) وفريد جبر (دكتور)، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط٢، ١٩٨٣م، ٣/١٠٥، ٢١٨.

[٥] انظر مثلاً: الرَّازي: الأربعين، ٢/٢٥١-٢٥٤.

[٦] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٨٩.

ومن أبرز تعريفات الدَّليل النَّقلي:

١- "**الكتاب والسُّنَّة**"[٢]، وهذا تعريف بذكر أفراد الدَّليل النَّقلي، ويؤخذ عليه عدم إيراد "الإجماع" ضمن التَّعريف.

٢- **ما يستند إلى خبر صدق أو أمر يجب اتِّباعه**[٣]. والمقصود بـ"خبر صدق" خبرُ الرَّسول المبلِّغ المبلِّغ عن الله، سواء أكان *وحياً متلوَّاً*، وهو نصُّ الكتاب، أم كان *وحياً غير متلوٍّ*، وهو نصُّ السُّنَّة المتواترة[٤]. وأمَّا عبارة "أمر يجب اتِّباعه" فيُقصد بها الأمرُ الذي اقترنت به قرائن، دلَّت على أنَّ مقتضاه وجوبُ الاعتقاد[٥]، وهو ما يُفسَّر بالإجماع القاطع[٦].

وانتقد ابن عَرَفَة (٨٠٣هـ)[٧] هذا التَّعريف بأنَّ دليل الإجماع داخل في عبارة "ما يستند إلى خبر صدق"، فأضحت عبارة: "أو أمر يجب اتِّباعه" من قبيل التَّكرار[٨].

٣- "**قول النَّبيِّ أو ما يستند إليه**"[٩]. ويتضمَّن الشَّطر الأوَّل من التَّعريف خبر الرَّسول فيما إذا كان وحياً متلوَّاً أو غير متلوٍّ، كما سبق ذكره آنفاً، في حين يقصد بالشَّطر الثَّاني منه الإجماع.

٤- اكتفى بعض المتكلِّمين بقوله: "**خبر الصَّادق**"[١٠]، وتشمل هذه العبارة الخبر المتواتر وخبر الرَّسول المؤيَّد بالمعجزة، و"الإجماع" داخل في حكم المتواتر.

---

[١] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢.

[٢] عبد الجبَّار: المغني، ١٥١/١٤.

[٣] انظر: الجويني: الإرشاد، ٨. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢.

[٤] انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٣٤. وابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢. وتجدر الإشارة إلى ما وقع فيه أبو القاسم الأنصاري (٥١٢هـ) عند تعريفه للدَّليل السَّمعي بأنَّه "**ما يستند إلى خبر صدق، أو إجماع، أو ما في معناه**" [الغنية في الكلام، ٢٤١/١]، حيث يورث قوله: "أو ما في معناه" إيهاماً بأنَّ ثمَّة مصدراً آخر للدَّليل السَّمعي عند المتكلِّمين زيادة على الكتاب والسُّنَّة والإجماع، وهنا محزُّ الإشكال في التَّعريف.

[٥] انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٣٤.

[٦] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢.

[٧] هو أبو عبد الله محمَّد بن محمَّد ابن عَرَفَة الوَرْغَمِّي (٧١٦-٨٠٣هـ): إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره. برع في الأصول والفروع والعربية والقراءات والحساب. ومن مؤلَّفاته: المختصر الشَّامل في التَّوحيد، والمختصر الكبير في فقه المالكية، والطُّرق الواضحة في عمل المناصحة. انظر: السَّخَاوي: الضَّوء اللَّامع، ر٥٨٦، ٢٤٠/٩-٢٤٢. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٤٦٣١، ٢٥٩/٣-٢٦٠.

[٨] انظر: ابن عَرَفَة: المختصر الكلامي، ٩٤.

[٩] الرَّازي: نهاية العقول، ١٢٤/١.

[١٠] المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٥٢. وتبدو هذه العبارة مماثلة لاصطلاح الماتريدية في الدَّليل النَّقلي، كما سيأتي في ص ٩٩ من هذا البحث.

٥- "**ما لا يدلُّ لذاته؛ بل بالوضع والاصطلاح، سواء كان من وضع الشَّارع، أو غيره**"[١]. وهذا الحدُّ أقرب إلى تعريف "الدَّليل الوضعي" الذي يعدُّ السَّمعي جزءاً منه.

وينقسم الدَّليل السَّمعي في عرف **الفقهاء** إلى: الكتاب، والسُّنَّة، وإجماع الأمَّة، والقياس، والاستدلال. وأمَّا في اصطلاح **المتكلِّمين**: فإنَّهم إذا أطلقوا الدَّليل السَّمعي، فلا يريدون به غير الثَّلاثة الأُوَل: الكتاب، والسُّنَّة، وإجماع الأمَّة[٢].

ج- الدَّليل الوضعي:

من جملة تعريفات الدَّليل الوضعي:

١- "**ما يدلُّ بطريق المواضعة على دلالته**"[٣]، نحو دلالات الألفاظ والرُّموز والإشارات والكتابة والعقود وأمثال ذلك ممَّا يدلُّ بعد مواضعة أهله على دلالته، ولولا مواضعتهم لما دلَّ[٤].

٢- "**ما افتقر إلى نصب ناصب ووضع واضع**"[٥].

٣- **ما تُوُوضِع عليه ونُصِب دليلاً**[٦].

وهذا الوضع: قد يكون من **غير الشَّارع**، كالأمير الذي يجعل ضرب الطَّبل دليلاً على خروجه، وقد يكون من **الشَّارع**، وهو الأدلَّة السَّمعية[٧].

ولا يتمُّ التَّواضع على شيء دون أن يكون ممَّا يدرك، ويكون إلى العِلْم به طريقٌ مراد، نحو الألفاظ والإشارات وغيرها من الأكوان وأفعال الجوارح. وأمَّا الضَّمائر وأفعال القلوب التي لا طريق إلى العِلْم بحصولها، فلا تتمُّ المواطأة على دلالتها[٨].

وممَّا سبق نستنتج أنَّ بين الدَّليل السَّمعي والوضعي علاقةَ **عموم وخصوص مطلق**، حيث يندرج الدَّليل السَّمعي تحت مسمَّى الوضعي؛ لأنَّه من وضع الشَّارع، وهو المعتبر في الاستدلال الكلامي دون ما كان من وضع غير الشَّارع. ولعلَّ مسوِّغ إيراد بعض المتكلِّمين للدَّليل الوضعي، دون اكتفائهم بذكر الدَّليل السَّمعي، هو الخلاف الحاصل في دلالة المعجزة، حيث عدَّ بعض المتكلِّمين

---

[١] الآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٨٩.

[٢] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣١٩-٣٢٠.

[٣] الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٥.

[٤] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٤-٢٠٥.

[٥] ابن فُوْرَك: الحدود في الأصول، ٨١.

[٦] انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٣٢، ٥٦٤.

[٧] انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٣٢.

[٨] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٠٥.

دلالتها من قبيل الدَّلالة الوضعية[1]، مع اتفاقهم على أنَّها ليست من قبيل الدَّلالة السَّمعية؛ خشية الوقوع في الدَّور.

وكان أبو بكر ابن ميمون (٥٦٧هـ) أكثر دقَّة حين سمَّى هذا النَّوع من الدَّلالة –آنفة الذِّكر– بـ"**النَّازل منزلة الوضعي**"؛ فالمعجزات قد نزلت منزلة قول الله عزَّ وجلَّ: (صدق عبدي)، وإن كان لم يتقدَّم من الله عزَّ وجلَّ مواضعة بينه وبين الخَلْق بأنَّه إذا ظهرت المعجزات فقد صدق الرَّسول مدَّعي النُّبوَّة؛ ولكنَّها في حكم الوضعي من حيث لم تطَّرد اطِّراد الدَّلالة العقلية؛ إذ قد تنخرق العادات كرامةً لوليٍّ، وقد تنخرق فعلاً لله عزَّ وجلَّ، كما يكون بين يدي السَّاعة[2].

---

[1] وهو ظاهر قول الجويني (٤٧٨هـ) في الإرشاد. انظر: ٣٢٤–٣٢٥.

[2] انظر: ابن ميمون: شرح الإرشاد، ٣٢، ٥٦٤.

- **الفرع الثَّاني: الطَّريقة الخاصَّة:**

كان **لمتكلِّمي الماتريدية** طريقةٌ خاصَّةٌ في تقسيم الأدلَّة، حيث فضَّلوا عنونة هذا المطلب بـ"**أسباب العلم**"، ويبدو هذا العنوان أبعدَ عن الشُّبهةِ والتباسِ مفهوم الدَّليل عند **المتكلِّمين** بمفهومه عند **الفقهاء** الذين يقتصرون فيه على ما أرشد إلى المطلوب وأوصل إلى المقصود، سواء أحصل به العِلْم أم الظَّنُّ.

وقد ابتدأ هذا النَّوعَ من التَّقسيم إمامُ المذهب أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)، حيث قرَّر أنَّ "السَّبيل التي يُوصَل بها إلى العِلْم بحقائق الأشياء: العيانُ، والأخبارُ، والنَّظَرُ"[١]، وسار على هذه القسمة من جاء بعده من أصحاب المذهب، حيث يذكرون أنَّ **أسباب العلم** للخَلْق ثلاثة: الحواسُّ السَّليمة، والخبر الصَّادق، ونظر العقل[٢]:

- أمَّا **الحواسُّ** فهي خمس: السَّمع، والبصر، والشَّمُّ، والذَّوق، واللَّمس، وهي موجبة *العِلْم الضَّروري*.
- وأمَّا **الخبر الصَّادق** فهو على نوعَيْن:
  - أحدهما: **الخبر المتواتر** الثَّابت على ألسنة قوم لا يُتصوَّر تواطؤهم على الكذب عادة، وهو موجب *العِلْم الضَّروري*، كالعِلْم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النَّائية.
  - والثَّاني: **خبر الرَّسول المؤيَّد بالمعجزة**، وهو موجب *العِلْم الاستدلالي*، والعِلْمُ الثَّابت به يضاهي العِلْم الثَّابت بالضَّرورة في التَّيقن والثَّبات.
- وأمَّا **نظر العقل** فهو على نوعَيْن:
  - **ضروري**: يثبت بالبديهة، وهو ما يحصل بأوَّل النَّظر من غير تأمُّل وتفكُّر، كالعِلْم بأنَّ كلَّ الشَّيء أعظم من جزئه.
  - **واستدلالي**: يثبت بالاكتساب، وهو ما يحتاج فيه إلى تأمُّل وتفكُّر، كالعِلْم بوجود النَّار عند رؤية الدُّخان.

---

[١] الماتريدي (أبو منصور، محمَّد بن محمَّد، ٣٣٣هـ): التَّوحيد، ت: فتح الله خليف (دكتور)، دار الجامعات المصرية (الإسكندرية)، د/ط.ت، ٧.

[٢] انظر: البَزْدَوي: أصول الدِّين، ١٨-٢١. والنَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٢٤-٣٣، والتَّمهيد لقواعد التَّوحيد، ت: جيب الله حسن أحمد، دار الطِّباعة المحمَّدية (القاهرة)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ١١٩-١٢٢. والصَّابوني (أبو محمَّد، نور الدِّين، أحمد بن محمود البخاري، ٥٨٠هـ): البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدِّين، ت: فتح الله خليف (دكتور)، دار المعارف (القاهرة)، د/ط، ١٩٦٩م، ٣٠-٣١. والخبازي: الهادي في أصول الدِّين، ١٠-١١. والتَّفتازاني: شرح العقائد النَّسفية، ٣١-٤٩.

وتمتاز الطَّريقة الخاصَّة في تقسيم الأدلَّة بأنَّها:

١- جعلت **الحواسَّ** سبباً مستقلاً من أسباب العِلْم؛ في حين خلت الطَّريقة العامَّة من ذلك؛ حيث فضَّل جمهور المتكلِّمين الاقتصارَ على المقاصد والإعراضَ عن التَّدقيقات، فقد جعلوا -مثلاً- السَّبب في العِلْم بأنَّ "الكلَّ أعظم من الجزء" وأنَّ "العالَم حادثٌ" هو العقل، وإن كان ذلك باستعانة من الحسِّ[١].

٢- كانت أكثر تحديداً وأكثر مناسبة للاستدلال الكلامي الذي يعتمد على القطع واليقين فحسب[٢]، في حين تبدو الطَّريقة العامَّة في تقسيم الأدلَّة صالحةً لأكثر من عِلْم وفنٍّ، فعلى سبيل المثال، لم تصرِّح الطَّريقة العامَّة بنوعية خبر الكتاب والسُّنة: هل يشترط فيه التَّواتر أم لا؟ على الرَّغم من اشتراط أصحابها ذلك في سياقات أخرى، وعدمُ التَّحديد هنا يجعل هذا التَّقسيم صالحاً لعِلْمِ الكلام الذي يشترط فيه التَّواتر وعلمِ الفقه الذي يأخذ بروايات الآحاد. وفي المقابل، حسمت الطَّريقة الخاصَّة الأمرَ، حين فسَّرت خبر الصَّادق بالمتواتر الذي يوجب العِلْم الضَّروري، وخبر الرَّسول المؤيَّد بالمعجزة الذي يوجب العِلْم الاستدلالي.

٣- جعلت (خبر الرَّسول المؤيَّد بالمعجزة) أحدَ طريقَي العِلْم الخبري، حيث فرَّقت بينه وبين الخبر المتواتر بأنَّ العِلْم بصدق خبر الرَّسول لا يقتصر حصوله على التَّواتر فقط؛ بل قد يكون أيضاً بالسَّماع من فِيِّ الرَّسول كما في حالة الصَّحابة رضوان الله عليهم، وقد يكون بغير ذلك إن أمكن[٣]، وهذا قد يفتح الباب أمام القرائن التي تحتفُّ بخبر الآحاد مثلاً، فتنفي عروضَ الشُّبهة في كونه خبر الرَّسول، وتجعله صالحاً للاستدلال به في قضايا الاعتقاد، ولعلَّ اللُّجوء إلى هذا النَّوع من الأدلَّة ممَّا لا مفرَّ منه في تقرير كثير من العقائد في باب الغيبيات.

---

[١] انظر: التَّفتازاني: شرح العقائد النَّسفية، ٣٣-٣٥. والنَّميني: معالم الدِّين، ٦٥/١. وربما كان من مسوِّغات إفراد الحواسِّ سبباً مستقلاً من أسباب العِلْم عند الماتريدية هو أنَّهم يعدُّون إدراك الحواسِّ نوعاً من الإدراك مختلفاً عن العِلْم بالماهية، بخلاف مذهب الأشعري -وهو المختار عند المتأخِّرين- في عدِّ إدراك الحواسِّ عِلْماً، بالنَّظر إلى إدراك النَّفْس بواسطتها. انظر: ملَّا أحمد (ابن عمر الجندي، ق١١هـ): حاشية على شرح العقائد النَّسفية (ضمن مجموعة الحواشي البهية)، تصحيح: جمع من أفاضل العلماء، مكتبة إسلامية ميزان ماركيت كوئيه، د/ط، ١٣٩٧هـ، ٣٩/١.

[٢] ويظهر ذلك جلياً في تسمية الماتريدية لهذا المبحث بـ"أسباب العِلْم"، فـ"العِلْم" لا يحصل إلَّا بالمسالك القطعية والطُّرق اليقينية.

[٣] انظر: التَّفتازاني: شرح العقائد النَّسفية، ٤٢-٤٣.

وممَّا يفلت النَّظر أنَّ **بعض الحنابلة** سلك هذه الطَّريقة الخاصَّة في أسباب العِلْم، فقد وافق وطابق تقسيمُ ابن الزَّاغوني (٥٢٧هـ)[١] تصنيفَ الماتريدية للطُّرق الموصلة إلى العِلْم؛ إلَّا أنَّه فارقها حين جعل النَّوع الثَّاني من العِلْم بالأخبار هو (خبر الآحاد)، بدلاً من (خبر الرَّسول المؤيَّد بالمعجزة)، ولا يبدو أنَّه قد ابتعد كثيراً عن فحوى تقسيم الماتريدية؛ لأنَّه قيَّد خبر الآحاد الذي يفيد العِلْم بقرينة تلقِّي الأمَّة له بالقبول[٢].

كما إنَّ **بعض الإباضية** كالثَّميني (١٢٢٠هـ)[٣] جمع بين القسمتَيْن: العامَّة والخاصَّة، فذكر أوَّلاً انقسام الحُجَّة بحسب مادَّتها قسمَيْن: عقلي ونقلي[٤]، ثمَّ أردف ذلك ببيان أسباب العِلْم وتفصيلها كما قرَّرها الماتريدية[٥].



---

[١] هو أبو الحسن علي بن عبيد الله المعروف بابن الزَّاغوني (٤٥٥-٥٢٧هـ): من أعيان الحنابلة. كان متفنِّناً في علوم شتَّى من الأصول والفروع والحديث والوعظ. ومن مؤلَّفاته: الإيضاح في أصول الدِّين، وغرر البيان في أصول الفقه، والإقناع في الفقه. انظر: ابن رجب (زين الدِّين، عبد الرَّحمن بن أحمد الحنبلي، ٧٩٥هـ): ذيل طبقات الحنابلة، ت: عبد الرَّحمن بن سليمان العثيمين (دكتور)، مكتبة العبيكان (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م، ٤٠١/١-٤١٠. وابن العماد العَكْري: شذرات الذَّهب، ١٣٣/٥-١٣٥.

[٢] انظر: ابن الزَّاغوني (أبو الحسن، علي بن عبيد الله، ٥٢٧هـ): الإيضاح في أصول الدِّين، ت: عصام السَّيِّد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدِّراسات الإسلامية (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ١٧٤-١٧٧.

[٣] هو ضياء الدِّين عبد العزيز بن إبراهيم المصعبي الثَّميني (١١٣٠-١٢٢٠هـ): فقيه متكلِّم محدِّث، من كبار الإباضية في الجزائر. تولَّى الرِّئاسة العامَّة بوادي ميزاب، وسلك مسلك الإصلاح والإرشاد، إلى أن تُوفِّي. ومن تصانيفه: تعاظم الموجَيْن على مَرْج البحرَيْن في الكلام والمنطق، ومعالم الدِّين في أصول الدِّين، والأسرار النُّوارنية في شرح المنظومة الرَّائية لفتح بن نوح الملوشائي في العقائد، والنِّيل وشفاء العليل في العبادات والمعاملات. انظر: الزِّركلي: الأعلام، ١٢/٤. وعمر رضا كحَّالة (١٤٠٨هـ): معجم المؤلِّفين، مكتبة المثنَّى (بيروت) ودار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، د/ط.ت، ٢٣٩/٥.

[٤] انظر: الثَّميني: معالم الدِّين، ٦١/١-٦٤.

[٥] انظر: الثَّميني: معالم الدِّين، ٦٤/١-٧٦.

- المطلب الثَّالث: أقسام الدَّليل النَّقلي وحُجِّـيَّـتها:

يُجْمِع المتكلِّمون على الاعتماد أو الاعتداد بالنَّقل في مسائل الاعتقاد، حتَّى أولئك الذين جنحوا إلى المسلك العقلي لم يجدوا بُدَّاً من التزام الاستدلال به، وإن اختلفوا في المجال الذي يحدِّد دائرة الاستدلال، فلربما اتَّسع عند بعض المتكلِّمين، وربما ضاق عند آخرين.

فالأخبار كما يقول **القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ)** "من الأصول العظيمة في باب التَّكليف"[١]؛ بل يرى **الماتريدي (٣٣٣هـ)** أنَّه لا يكاد يخلو بشرٌ من انتحال السَّمع مذهباً يعتمد عليه، ويدعو غيره إليه، حتَّى شارك في ذلك أصحاب الشُّكوك والجهالات، فضلاً عمَّن يقرُّ بحقيقة الموجودات[٢].

وقد تعدَّدت تصنيفات أرباب الكلام لِما يشتمل عليه النَّقل من أقسام؛ وذلك لعدَّة اعتبارات، إمَّا بالنَّظر إلى **سندِه** فيما إذا كان متواتراً أم غير متواتر[٣]، وإمَّا **متنِـه** فيما إذا كان يدلُّ بجهة المنظوم أم لا بجهته[٤]، وإمَّا **حُجِّيَّـتِـه** فيما إذا كان قطعياً أم ظنِّياً[٥]، وإمَّا **إفادتِـه** فيما إذا كانت مقتصرةً على العمل دون العِلْم أم شاملةً لكلَيْهما[٦]، وإمَّا **طبيعتِـه** فيما إذا كان خبراً عن واجب أم محال أم ممكن[٧]، أو فيما إذا كان صادقاً أم كاذباً أم متردِّداً بينهما[٨].

وعلى الرَّغم من كون عدد من هذه التَّقسيمات موصلةً إلى مؤدَّى واحد، يرى الباحث أنَّ تقسيم الدَّليل النَّقلي من حيث **إفادتُه العِلْم** هو الأكثر مناسبة لِما تقتضيه طبيعة عِلْم الكلام، وما يتطَّلبه العَقْد الإيماني من إحكام وإبرام[٩]. ووفقاً لذلك يُقسَم هذا الدَّليل قسمَيْن:

- *ما يفيد العِلْم الضَّروري*، وهو **الخبر المتواتر**.
- *ما لا يفيد العِلْم لذاته*؛ بل قد يفيد *العِلْم الاستدلالي* حين انضمام القرائن إليه، وهو **خبر الآحاد**.

---

[١] عبد الجبَّار: المغني، ١٥/٣٣١.

[٢] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٤.

[٣] انظر مثلاً: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٦-٢٨.

[٤] انظر مثلاً: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٠-٣٢٤.

[٥] انظر مثلاً: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٤.

[٦] انظر مثلاً: عبد الجبَّار: المغني، ١٥/٣٣١-٣٣٢.

[٧] انظر مثلاً: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٣٤-٤٣٧.

[٨] انظر مثلاً: الجويني: الإرشاد، ٤١١.

[٩] وهذا التَّقسيم هو الذي سار عليه إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ). انظر: الجويني: الإرشاد، ٤١٢.

- **الفرع الأوَّل: الخبر المتواتر:**

يعدُّ الأخذ بالخبر المتواتر القاسمَ المشترك بين كلِّ المذاهب الإسلامية وجلِّ المشارب الكلامية على اختلاف اتِّجاهاتها وتنوُّع استدلالاتها[١]، فهذا الخبر -كما يقول **ابن حزم (٤٥٦هـ)**[٢]- "لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنَّه حقٌّ مقطوع على غيبه"[٣].

ولم يشذَّ عن الإجماع سوى اثنين من رؤساء المعتزلة، أمَّا الشُّذوذ الأوَّل فما حُكِي عن **إبراهيم النَّظَّام (٢٣١هـ)**[٤] أنَّه اشترط في إفادة الخبر العِلْمَ -سواء أكان متواتراً أم آحاداً- أن تحتفَّ به القرائن، حيث جوَّز أن يرد التَّواتر بأمر دون أن يقع به العِلْم إذا كان هناك سبب يقوِّي خلافه[٥]، وقد اعتذر **أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)**[٦] لأبي إسحاق النَّظَّام بأنَّه لعلَّه عنى بالقرائن في الأخبار المتواترة ما لا تنفكُّ منها تلك الأخبار، نحو امتناع اتِّفاق الكذب منهم، وألَّا يصحَّ فيهم التَّواطؤ[٧]. وأمَّا

---

[١] هناك بعض من طعن في التَّواتر من الملحدين ونفاة الحقائق وغيرهم، وقد ذكر الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) جملة من شبههم وردَّ عليها. انظر: الرَّازي: المطالب العالية، ٧٣/٨-٧٩.

[٢] هو أبو محمَّد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظَّاهري (٣٨٤-٤٥٦هـ): عالم الأندلس في عصره، وتنسب إلى مذهبه طائفةٌ تُدعى "الحزمية". وكان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسُّنَّة على مذهب أهل الظَّاهر، بعد أن كان شافعي المذهب. وكثر وقوعه في الأئمَّة؛ حتَّى قيل عنه: كان لسان ابن حزم وسيف الحجَّاج بن يوسف شقيقَيْن. وكان متفنِّناً في علوم جمَّة، ومن تصانيفه: الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل، وإظهار تبديل اليهود والنَّصارى للتَّوراة والإنجيل وبيان تناقض ما بأيديهم من ذلك ممَّا لا يحتمل التَّأويل، والإحكام في أصول الأحكام، والمحلَّى في الفقه. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٤٤٨، ٣٢٥/٣-٣٣٠. وابن سعيد المَغْرِبي: المُغرِب في حُلَى المَغْرِب، ر٢٥٣، ٣٥٤/١-٣٥٧.

[٣] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١٠٤/١. ولعلَّ المقصود بعبارة "مقطوع على غيبه" ما يقطع المبلِّغُ بصحَّته كأنَّه شاهده أو سمعه على الرَّغم من غيبته عنه.

[٤] هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيَّار البصري النَّظَّام (؟؟؟-٢٣١هـ): أحد أئمَّة المعتزلة. تبحَّر في الفلسفة، وانفرد بآراء خاصَّة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة، سُمِّيت "النَّظَّامية"؛ نسبة إليه، وهو القائل بالطَّفرة. وكان الجاحظ من تلامذته. وله كتب في الفلسفة والاعتزال. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر ٣٠٨٤، ٦٢٣/٦. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٤٩-٥٢.

[٥] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٩٢/١٥.

[٦] هو أبو الحسين محمَّد بن علي البصري (؟؟؟-٤٣٦هـ): أحد متكلِّمي المعتزلة الأعلام. واشتغل بالفلسفة وكلام الأوائل. له تصانيف في أصول الدِّين وأصول الفقه، منها: الفائق في أصول الدِّين، وشرح الأصول الخمسة، والمعتمد (ومنه أخذ الفخر الرَّازي كتاب المحصول). انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦٠٩، ٢٧١/٤. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ١١٨-١١٩.

[٧] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٥٦٧/٢.

الشُّذوذ الثَّاني فما نُقِل عن **أبي الهُذَيْل العلَّاف** (٢٣٥هـ)[١] أنَّه لا تثبت الحُجَّة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواسِّ بأقلَّ من عشرين نفساً، فيهم واحد من أهل الجَنَّة أو أكثر[٢]!

وقد اختلفت تعريفات **أهل الكلام** للخبر المتواتر على وجهَيْن:

- فمنهم من ذكر في حدِّه شروطَه الواجب تحقُّقها فيه، فقال: "**هو الذي يستحيل التَّواطؤ على وضعه**"[٣]، وقد يؤخذ عليه أنَّ التَّواطؤ قد يحصل على سبيل المصادفة والاتِّفاق دون القصد إلى المواضعة، فقيد "عدم تصوُّر الكذب على أهل التَّواتر" أعمُّ من قيد "المواضعة"، وهذا ما رُوعِي في الحدِّ التَّالي: "**هو الخبر الثابت على ألسنة قومٍ لا يُتصوَّر تواطؤهم على الكذب**"[٤]. وهذا التَّعريف قريب من تعريف **أهل الحديث**، إلَّا أنَّهم استوعبوا شروط المتواتر، فقالوا: هو **ما نقله جمعٌ كثير يُؤمَن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم، من أوَّل السَّند إلى منتهاه، وكان مستندهم الحسُّ**[٥].
- ومن المتكلِّمين من نظر إلى الغرض الذي يُحصَّل من المتواتر، ألا وهو العِلْم، فقال: **هو ما "يكون طريقاً للعِلْم الضَّروري"**[٦]، وقد حاول بعض المتكلِّمين الاحتراز عن قيد "الضَّروري"؛

---

[١] هو أبو الهُذَيْل محمَّد بن محمَّد العبدي العلَّاف، مولى عبد القيس (١٣٥-٢٣٥هـ): شيخ البصريين في الاعتزال، وصاحب مقالات في مذهبهم. كان يتشيَّع لبني هاشم. وله مناظرات مع المجوس والثَّنوية وغيرهم. وكان قوي الحُجَّة كثير الاستعمال للأدلَّة والإلزامات. وله كتاب يعرف بـ(ميلاس). انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦٠٦، ٤/٢٦٥-٢٦٧. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٤٤-٤٩.

[٢] انظر: عبد القاهر البغدادي (أبو منصور، ابن طاهر التَّميمي، ٤٢٩هـ): الفَرْق بين الفِرَق، دار الآفاق الجديدة (بيروت)، ط٢، ١٩٧٧م، ١٠٩-١١٠.

[٣] عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٦.

[٤] التَّفتازاني: شرح العقائد النَّسفية، ٣٧.

[٥] انظر: ابن الصَّلاح (أبو عمرو، عثمان بن عبد الرَّحمن الشَّهرزوري، ٦٤٣هـ): علوم الحديث (المشهور بمقدِّمة ابن الصَّلاح)، ت: نور الدِّين عتر (دكتور)، دار الفكر (دمشق)، د/ط، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٢٦٧. والنَّووي (أبو زكريا، محيي الدِّين، يحيى بن شرف، ٦٧٦هـ): التَّقريب والتَّيسير لمعرفة سنن البشير النَّذير في أصول الحديث، ت: محمَّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ٨٥. وابن حَجَر (أبو الفضل، أحمد بن علي العسقلاني، ٨٥٢هـ): نزهة النَّظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: نور الدِّين عتر (دكتور)، مطبعة الصَّباح (دمشق)، ط٣، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ٤٣. وقد قرَّر المحدِّثون أنَّ المتواتر لا يدخل في مصطلح الحديث، وليس من صناعة هذا العِلْم الذي يُبحَث فيه عمَّا يُوصِل إلى صحَّة الحديث أو حسنه أو ضعفه؛ إذ المتواتر لا يستدعي البحث؛ لأنَّ العمدة فيه على كثرة تحصيل العِلْم اليقيني، وهو أمر ضروري يحصل لكلِّ سامع دون حاجة إلى النَّظر. انظر: نور الدِّين عتر (دكتور): منهج النَّقد في علوم الحديث، دار الفكر (دمشق-سورية)، ط٣، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ٤٠٥.

[٦] عبد الجبَّار: المغني، ١٥/٣٣١.

وذلك لمراعاة ما ذهب إليه البعض من إفادته العِلْم "النَّظري" دون الضَّروري[١]؛ فقال: **ما أفاد اليقين بمخبره**[٢].

وقد كان لمتأخِّري المتكلِّمين *منهجٌ خاصٌّ* في ذكر المقدِّمات التي يشتمل عليها علم الكلام، اتَّبعوا فيه أهل المنطق، فذكروا المتواتر ضمن مبحث **العلوم الضَّرورية** أو **المقدِّمات القطعية** التي تنقسم إلى البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجرَّبات **والمتواترات** والحدسيات[٣]، وقد مرَّ الحديث عنها في المصطلحات المركَّبة ذات الصِّلة بعنوان البحث، فأغنى عن ذكرها هنا[٤].

وممَّا ينبغي ذكره لبيان فروق المصطلحات أنَّ بين المتواتر والمشهور عند **أهل الحديث** عموماً وخصوصاً جزئياً، فكلُّ متواتر مشهورٌ عندهم دون العكس؛ لأنَّ ما تخلَّفت إفادة العِلْم عنه كان مشهوراً فقط[٥]، في حين أنَّ **أهل الأصلَيْن** يمنعون إطلاق المشهور على المتواتر؛ إذ المشهور نوع آخر يتردَّد بين المتواتر والآحاد، كما سيأتي لاحقاً[٦].

والتَّواتر من حيث هو قسمان:

- **تواتر لفظي**: وهو ما تواترت روايتُه على لفظ واحد يرويه كلُّ الرُّواة[٧]. وهذا النَّوع من التَّواتر يكون في *القرآن* كالقراءات السَّبْع، أو في *السُّنَّة* لكنَّه قليل، أو في *الإجماع*[٨].
- **وتواتر معنوي**: وهو تغاير الألفاظ مع الاشتراك في معنى كلِّي ولو بطريق اللُّزوم. وهذا النَّوع يكثر في *السُّنَّة*، كحديث الحوض[٩].

وإذا أطلق المتكلِّمون التَّواتر فيقصدون به **التَّواتر اللَّفظي**، في حين أنَّهم إذا أرادوا **التَّواتر المعنوي** قيَّدوه، والتَّواتر المعنوي مفيدٌ القطعَ[١٠]، ويكثر استدلال المتكلِّمين به في أبواب السَّمعيات،

---

[١] انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٥.

[٢] انظر بألفاظ متقاربة: الجويني: الإرشاد، ٤١٢. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٤/٤.

[٣] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٩٥/١-١٩٦. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٣-٦٤. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٧٠/١-٧٣. والجرجاني: شرح المواقف، ١٩٦/١-١٩٩.

[٤] انظر مصطلح "**المقدِّمات القطعية**" في ص ٧١ من هذا البحث.

[٥] انظر: ابن حَجَر: نزهة النَّظر، ٤٣. وعتر: منهج النَّقد، ٤٠٤.

[٦] انظر: ص ١١٢ من هذا البحث، سيَّما فقرةُ الاستفاضة أو الشُّهرة في: ص ١١٧ منه.

[٧] انظر: عتر: منهج النَّقد، ٤٠٥.

[٨] انظر: السَّفاريني (أبو العون، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد، ١١٨٨هـ): لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدُّرَّة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسَّسة الخافقين ومكتبتها (دمشق)، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ١٥/١-١٦.

[٩] انظر: السَّفاريني: لوامع الأنوار البهية، ١٦/١. واللَّكنوي (عبد العلي محمَّد بن نظام الدِّين محمَّد السَّهالوي الأنصاري، ١٢٢٥هـ): فواتح الرَّحموت بشرح مسلَّم الثُّبوت، ت: عبد الله محمود محمَّد عمر، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ١٤٦/٢. وعتر: منهج النَّقد، ٤٠٦.

[١٠] انظر: ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، ١٣/١.

فتراهم يستشهدون بأحاديثَ هي في أصلها أحاديثُ آحاد؛ إلَّا أنَّ كثرتها مع تواردها على معنى واحد أخرجها من الظَّنِّ إلى القطع، وإن وقع في بعضها اختلافُ روايةٍ في بعض الألفاظ[١].

ويذكر العلماء **شروطاً** ينبغي تحقُّقها في الخبر حتَّى يكون متواتراً، وهي[٢]:

١- أن يكون المخبرون عالِمِين بما أخبروا عنه على **الضَّرورة**، مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهة من جهة أخرى سوى دَرْك الحواسِّ؛ إذ لو التبس عليهم ما أخبروا به، فظنُّوا صحَّته، أو أخبروا عمَّا علموه نظراً واستدلالاً لم توجب أخبارهم عِلْماً، فإنَّ المخبرين عن حدوث العالَم -مثلاً- زائدون عن عدد التَّواتر؛ لكنَّ خبرهم لا يوجب عِلْماً.

٢- أن يصدر عن جماعة يزيد **عددهم** على مبلغ يُتوقَّع منه التَّواطؤ في العرف المستمر، وليس في ضبط ذلك عددٌ محدَّد؛ إذ لا دليل يدلُّ على أقلِّ العدد الذي يقع به العِلْم الضَّروري؛ لكنَّه يربو -لا محالة- عن أقصى عدد مطلوب في شهادة شرعية، فلا بدَّ أن يزيد عن أربعة.

٣- إذا تناسخت الأعصار، وتواترت الأخبار، فلا يحصل العِلْم الضَّروري بالمقصود من الخبر إلَّا عند **استواء طرفي المخبِرين وواسطتهم**، بأن يكون أوَّلهم على عدد التَّواتر، وكذا المخبِرون عنهم، إلى منتهى سند الخبر.

ولا اعتبار بعد ذلك لسائر صفات المخبرِين من العدالة، والإيمان، والتَّكليف، وكمال العقل، أو اختلاف الدِّيانات والمِلَل، وتفرُّق الأوطان، وتباعد الدِّيار، واختلاف الأنساب، وتغاير الأسباب، ونحوها[٣]. وخالف في ذلك **أبو الهُذَيْل العلَّاف (٢٣٥هـ)**، فلم يُوجِب بأخبار الكَفَرة والفسقة حُجَّة -وإن بلغوا عدد التَّواتر- إذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجَنَّة[٤]!

---

[١] انظر -على سبيل المثال- استدلال التَّفتازاني به في "شرح المقاصد" في أبواب السَّمعيات، مثل: القضاء والقدر (١٨٠/٣)، وإثبات وقوع الكرامات (٣٢٨/٣)، وسؤال القبر وعذابه (٣٦١/٣، ٣٦٣-٣٦٤)، والشَّفاعة (٣٩٩/٣). وقد نعت الحاكمُ الجُشَمي (٤٩٤هـ) طريقَ إثباتِ عذاب القبر من السُّنَّة **بالتَّواتر**، ولعلَّ قوله محمولٌ على جهة **التَّواتر المعنوي**. انظر: الحاكم الجُشَمي: تحكيم العقول، ١٩٨.

[٢] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٣٩-٤٤٠. وابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٠١. وعبد الجبَّار: المغني، ٣٣٣/١٥. وعبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٣٥-٣٧. والجويني: الإرشاد، ٤١٣-٤١٥.

[٣] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٤١. وعبد الجبَّار: المغني، ٣٣٣/١٥-٣٣٥. والجويني: الإرشاد، ٤١٦.

[٤] انظر: البغدادي: الفَرْق بين الفِرَق، ١٠٩.

- **الفرع الثَّاني: خبر الآحاد:**

إنَّ حقيقة هذه الإضافة "خبر الآحاد/الواحد" في **اللُّغة** تشير إلى أنَّ الرَّاوي هذا الخبر واحدٌ فقط، لا اثنان، ولا أكثر من ذلك؛ غير أنَّ **المتكلِّمين** تواضعوا على تسمية كلِّ خبر قَصَرَ عن إيجاب العِلْم بأنَّه خبر آحاد، سواء أرواه الواحد أم الجماعة التي تزيد على الواحد؛ لكنَّها لم تبلغ مبلغ التَّواتر، فالمعتبَر في ذلك حصول العِلْم المتيقَّن، لا العدد المعيَّن[1].

وتجدر في هذا المقام مناقشة مسألتَيْن: تتطرَّق الأولى منهما إلى إفادة خبر الآحاد **العملَ**، ومدى ارتباطه بمجال العقيدة، بينما تتعلَّق الثَّانية بإفادة خبر الآحاد **العِلْمَ**، وآراء العلماء عامَّة، والمتكلِّمين منهم خاصَّة، في ذلك.

- **المسألة الأولى: إفادة خبر الآحاد العملَ:**

لا خلاف بين جلِّ أهل العِلْم في إفادة خبر الآحاد وإيجابه **العملَ** إذا ورد بشرائطه، من قبيل صحَّة السَّند، وعدم استحالة المتن عقلاً، وانتفاء المعارضة، وغيرها[2]؛ إلَّا أنَّ النِّقاش يكمن في أنَّه: هل للعمل مدخلٌ في أبواب الاعتقاد؟

فعلى الرَّغم من اشتهار الإجابة بالنَّفي؛ إلَّا أنَّ بعض العلماء يرى أنَّ العمل نوعان: عمل الجوارح واعتقاد القلب، فإن تعذَّر العمل بالجوارح لم يتعذَّر العمل بالقلب اعتقاداً[3].

كما إنَّ في الأحكام العَقَدِية ما يُوجِب نوعاً من العمل، وهو عَقْد القلب عليه؛ إذ العَقْد فُضِّل على العِلْم والمعرفة؛ لأنَّ العِلْم قد يكون دون عَقْد القلب، كعِلْم أهل الكتاب بحقِّية النَّبي صلَّى الله عليه

---

(1) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٤١. وابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٠١. والجويني: الإرشاد، ٤١٦-٤١٧.

(2) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٤١-٤٤٢. وعبد الجبَّار: المغني، ١٥/٣٣١-٣٣٢. وابن أبي هاشم: تعليقه على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبَّار، ٧٦٩-٧٧٠. وعبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٦-٢٨، ٤٠. وابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/١١٩. وقد نُقِل في هذه المسألة شذوذٌ لا يُعْتَدُّ به عن بعض العلماء كأبي علي الجُبَّائي (٣٠٣هـ) من المعتزلة، وأبي بكر محمَّد بن إسحاق القاشاني (٢٨٠هـ) من أهل الظَّاهر، وعدد من القَدَرِية. انظر: ابن أبي هاشم: تعليقه على شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبَّار، ٧٦٩. وأبو يعلى: العدَّة في أصول الفقه، ٣/٨٦١. والجويني: البرهان، ١/٢٣١. والغزالي: المستصفى، ١١٦-١٢٣.

(3) وهو قول أبي اليسر البَزْدَوي (٤٩٣هـ) من الماتريدية. انظر: البخاري (علاء الدِّين، عبد العزيز بن أحمد، ٧٣٠هـ): كشف الأسرار عن أصول البَزْدَوي، دار الكتاب الإسلامي (بيروت)، د/ط.ت، ٢/٣٧٥-٣٧٧. ولعلَّ من أوائل من استعمل مفهوم "عمل القلب" بوصفه مرادفاً أو مفسِّراً لمصطلح الاعتقاد هو القاسم بن سلَّام (٢٢٤هـ)، وذلك في سياق انتصاره لمذهب من يرى العمل جزءاً من الإيمان. انظر: القاسم بن سلَّام (أبو عبيد، ابن عبد الله الهروي البغدادي، ٢٢٤هـ): الإيمان "ومعالمه، وسننه، واستكماله، ودرجاته"، ت: محمَّد نصر الدِّين الألباني، مكتبة المعارف للنَّشر والتَّوزيع، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ٥٢.

وسلَّم مع عدم اعتقادهم حقِّيته، والعَقْد قد يكون دون العِلْم أيضاً كاعتقاد المقلِّد، وإذا كان الأمر كذلك جاز أن يكون خبر الواحد موجباً الاعتقادَ الذي هو عمل القلب، وإن لم يكن موجباً العِلْمَ[١].

وقد جنح إلى هذا الرَّأي بعض المتأخِّرين كالشَّيخ **محمَّد زاهد الكوثري** (١٣٧١هـ)[٢]، حيث قرَّر أنَّه "لا يوجد تلازمٌ كلِّي بين العِلْم والاعتقاد"، وأنَّ الاعتقادَ عملٌ قلبيٌّ يؤخذ من خبر الآحاد، كما ذكر أنَّ إنكار أخذ الاعتقاد من خبر الآحاد هو إنكارٌ للدَّليل القطعي المفيدِ العِلْمَ الموجبِ العملَ بخبر الآحاد؛ إذ العمل –في نظره– أعمُّ من أن يكون عملَ الجوارح فقط، فقد يكون عملَ القلب، ألا وهو الاعتقاد[٣].

وفي الواقع يبدو هذا الرَّأي غريباً عمَّا ذهب إليه جلُّ المتكلِّمين؛ إلَّا أنَّ **ابن تيمية** (٧٢٨هـ) نسبه إلى **عامَّة السَّلف**، وقرَّر له ما يسوِّغه من وجهة نظره؛ إذ يرى أنَّ ثمَّة علاقة بين الاعتقاد والفعل أو التَّرك، فاعتقاد الوعيد –مثلاً– يحمل النُّفوس على التَّرك، فإن كان ذلك الوعيد حقَّاً نجا الإنسان منه، وإن لم يكن حقَّاً لم يضرَّ الإنسانَ في حال التَّرك خطؤه في اعتقاده ذلك الوعيد، وكأنَّ ذلك من الاحتياط في باب الاعتقاد، كما أنَّ ثمَّة احتياطاً في باب الفعل أو التَّرك، وليس المطلوب في هذه الحال اليقين التَّام بالوعيد؛ بل المطلوب الاعتقاد الذي يدخل في اليقين والظَّنِّ الغالب[٤].

– المسألة الثَّانية: إفادة خبر الآحاد العِلْمَ:

أبدى العلماء –على اختلاف مذاهبهم– عدَّة آراءَ متباينةٍ في إفادة خبر الآحاد العِلْمَ، وهي ترجع إلى ثلاثة أقوال: اثنان منها على طرفي نقيض، حيث يذهب **الأوَّل** إلى القول بإفادة خبر الآحاد العلمَ على الإطلاق، بينما يعكس **الثَّاني** الأمر، فيذهب إلى القول بعدم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً، في حين أنَّ القول **الثَّالث** يرى إمكانية إفادته العِلْم الاستدلالي إذا احتفَّت به القرائن، وهذا هو أعدل الأقوال.

---

[١] وهذا ما قرَّره فخر الإسلام البَزْدَوي (٤٨٢هـ)، وتابعه عليه شارح أصوله علاء الدِّين البخاري (٧٣٠هـ). انظر: علاء الدِّين البخاري: كشف الأسرار شرح أصول البَزْدَوي، ٣٧٥/٢–٣٧٧. وانظر قريباً منه: الغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): الاقتصاد في الاعتقاد، ت: عبد الله محمَّد الخليلي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٤م، ١١٥.

[٢] هو محمَّد زاهد بن الحسن بن علي الكَوْثَري (١٢٩٦–١٣٧١هـ): فقيه حنفي، جركسي الأصل، له اشتغال بالأدب والسِّيَر. وتفقَّه في جامع الفاتح بإسطنبول، ودرَّس فيه، وتولَّى رئاسة مجلس التَّدريس. واضطهده الاتِّحاديون، فتنقَّل زمناً بين مصر والشَّام، ثمَّ استقرَّ في القاهرة، وتوفِّي فيها. ومن مؤلَّفاته: الاستبصار في التَّحدث عن الجبر والاختيار، ونظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السَّلام قبل الآخرة، وتأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب. انظر: الزِّرِكْلي: الأعلام، ١٢٩/٦.

[٣] انظر: الكوثري (محمَّد زاهد بن حسن، ١٣٧١هـ): نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السَّلام قبل الآخرة، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ–١٩٨٧م، ٦٧.

[٤] انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٢٥٩/٢٠–٢٦٢.

أوَّلاً: القول بإطلاق إفادة خبر الآحاد العِلْمَ:

نُسِب القول بإفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً إلى قوم من **أهل الظَّاهر**؛ حتَّى أنَّهم لم يشرطوا اقتران الخبر بأيَّة قرينة قد تساعد على حصول العِلْم[١]، كما حُكِي ذلك أيضاً عن **الإمام أحمد بن حنبل** في إحدى الرِّوايتَيْن عنه[٢].

ولا شكَّ أنَّ إطلاق القول بإفادة خبر الآحاد العِلْمَ لا يستقيم بحال من الأحوال، وما نُقِل عن بعض العلماء في ذلك مورثٌ للإشكال والإعضال، ولربما قد طرأ على نسبة القول إليهم شيءٌ من الالتباس، وأنَّهم لم يقصدوا في الحقيقة خبرَ أيِّ واحد من النَّاس؛ بل من قامت على صدقه دلائل النُّقول، واحتفَّت بخبره الأسباب الدَّاعية للقبول؛ ولهذا استبعد المحقِّقون ما نُسِب إلى الإمام أحمد من إفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً؛ إذ لا يليق هذا بمن له قدم راسخ في العِلْم[٣]، كما يبدو أنَّ أصل ما حُكِي عن الظَّاهرية يرجع إلى مؤسِّس المذهب **داود الظَّاهري (٢٧٠هـ)**[٤]، وهو إنَّما ذهب إلى إيجاب خبر الآحاد العِلْمَ الاستدلالي[٥]، وليس الضَّروري، وهذا يشير إلى أنَّه لا يفيد عِلْماً بنفسه.

والجدير بالذِّكر ما اشتُهِر عن **كثير من أهل الحديث** أنَّهم يذهبون إلى إفادة خبر الآحاد العِلْمَ؛ إلَّا أنَّ المدقِّق في أقوالهم والمحقِّق في أحوالهم يتبيَّن له عدم صحَّة إطلاق هذه النِّسبة، فمن ذهب

---

(١) انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٥٦٦/٢. وهذا ما ذهب إليه **ابن حزم الظاهري** (٤٥٦هـ) حيث قرَّر أنَّ خبر الواحد العدل عن مثله إلى رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم يوجب العِلْم والعمل معاً. انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١١٩/١.

(٢) انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٣٢/٢. وقد انتقد **ابنُ المَوْصِلي** (٧٧٤هـ) الآمديَّ نقداً لاذعاً إلى حدِّ أن كذَّبه في نسبته هذا القول إلى الإمام أحمد [انظر: ابن المَوْصِلي (شمس الدِّين، محمَّد بن محمَّد بن عبد الكريم، ٧٧٤هـ): مختصر الصَّواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة، ت: سيِّد إبراهيم، دار الحديث (القاهرة)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ٦١٥]؛ إلَّا أنَّه من الإنصاف الإقرارُ بأنَّه قد رُوِي عن الإمام أحمد قولان متباينان في إفادة خبر الآحاد العِلْم، وقد نَقَل عنه ذلك القاضي **أبو يعلى** (٤٥٨هـ)، وهو أحد الأصوليين الحنابلة [انظر: العدَّة في أصول الفقه، ٨٩٨/٣-٩٠٠]. ولعلَّ التَّوفيق بين الرِّوايتَيْن -بأن تكون إحداهما تنفي إيجاب العِلْم الضَّروري، والثَّانية تقول بإفادة العِلْم الاستدلالي عند احتفاف القرائن- هو خير ما يمكن أن يُحْمَل عليه كلامُ هذا العَلَم الكبير من أئمَّة الإسلام.

(٣) يقول **اللَّكنوي** (١٢٢٥هـ) في ذلك: "وهذا بعيد عن مثله [يقصد الإمام أحمد بن حنبل]، فإنَّه مكابرة ظاهرة" فواتح الرَّحموت، ١٤٨/٢.

(٤) هو أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصبهاني الملقَّب بالظَّاهري (٢٠١-٢٧٠هـ): أحد الأئمَّة المجتهدين في الإسلام. إمام أصحاب الظَّاهر، الذين يأخذون بظاهر الكتاب والسُّنَّة، مع الإعراض عن التَّأويل والرَّأي والقياس. وقيل: كان عقل داود أكثر من علمه. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٤٤٢٦، ٣٤٢/٩-٣٤٨. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٢٢٣، ٢٥٥/٢-٢٥٧.

(٥) انظر: السَّمعاني (أبو المظفر، منصور بن محمَّد التَّميمي، ٤٨٩هـ): قواطع الأدلَّة في الأصول، ت: محمَّد حسن الشَّافعي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٩م، ٣٣٣/١.

منهم إلى ذلك تراه يشترط في إيجاب خبر الآحاد العِلْمَ –فيما سبيله العِلْم– حكم أهل الصَّنعة بصحَّته، ورواية الأثبات الثِّقات له، وتلقِّي الأُمَّة له بالقبول، ونحو ذلك[1]، ومردُّ هذا –في الحقيقة– إلى القول الثَّالث؛ لأنَّ تلقِّي الأمَّة الخبرَ بالقبول –على سبيل المثال– هو من القرائن العاضدةِ الخبرَ المفيدةِ العِلْمَ النَّظري.

وقد اعتذر **الغزالي** (٥٠٥هـ) اعتذاراً لطيفاً لِمَا ذهب إليه أربابُ الحديث بشأن خبر الآحاد، ويحسن ذكره هنا بنصِّه حيث قال: "وما حُكِيَ عن المُحدِّثين من أنَّ ذلك يُوجِب العِلْم، فلعلَّهم أرادوا أنَّه يفيد **العِلْمَ بوجوب العمل**؛ إذ يُسمَّى الظَّنُّ عِلْماً؛ ولهذا قال بعضهم: يُورِث العِلْم الظَّاهر. والعِلْم ليس له ظاهر وباطن؛ وإنَّما هو الظَّنُّ"[2].

ولذلك ذهب **ابن حَجَر العَسْقَلَاني** (٨٥٢هـ)[3] إلى أنَّ الخلاف الحاصل في إفادة خبر الآحاد العِلْمَ **خلافٌ لفظي** لا حقيقي؛ لأنَّ من قال بإفادته العِلْم لم يقصد العِلْم الضَّروري؛ بل أراد العِلْم الاستدلالي الحاصل عند احتفاف القرائن لا بمجرَّد الخبر، فلا ريب أنَّ ما احتفَّ منه بالقرائن أرجح ممَّا خلا عنها[4].

ويحسن هنا ذكر ما قاله **ابن تيمية** (٧٢٨هـ): "إنَّ أحداً من العقلاء لم يقل: إنَّ خبر كلِّ واحد يفيد العِلْم، وبحثُ كثير من النَّاس إنَّما هو في ردِّ هذا القول"[5].

---

[1] انظر: قِوَام السُّنَّة (أبو القاسم، إسماعيل بن محمَّد التَّيمي، ٥٣٥هـ): الحُجَّة في بيان المحجَّة وشرح عقيدة أهل السُّنَّة، ت: محمَّد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الرَّاية (الرِّياض)، ط٢، ١٤١٩هـ–١٩٩٩م، ٢/٢٢٧–٢٣٥.

[2] الغزالي: المستصفى، ١١٦. وقد نسب ابنُ عبد البَرِّ (٤٦٣هـ) –وهو من كبار حفَّاظ الحديث– القولَ بإفادة خبر الآحاد "**العِلْم الظَّاهر**" إلى كثير من أهل الأثر وبعض أهل النَّظر، وذكر منهم أبا علي الحسين بن علي الكرابيسي (٢٤٨هـ). انظر: ابن عبد البَرِّ (أبو عمر، يوسف بن عبد الله القرطبي، ٤٦٣هـ): التَّمهيد لِمَا في الموطَّأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمَّد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشُّؤون الإسلامية (المغرب)، د/ط، ١٣٨٧هـ، ١/٧–٨.

[3] هو أبو الفضل شهاب الدِّين أحمد بن علي بن محمَّد الكِنَاني المعروف بابن حَجَر العَسْقَلَاني (٧٧٣–٨٥٢هـ): أمير المؤمنين في الحديث، حيث تصدَّى لنشره، وقَصَر نفسه عليه مطالعةً وقراءة وإقراء وإفتاء وتصنيفاً، وزادت تصانيفه في فنون الحديث على مائة وخمسين تصنيفاً، منها: بلوغ المرام من أدلَّة الأحكام، وفتح الباري في شرح صحيح البخاري، ونزهة النَّظر في توضيح نخبة الفكر. انظر: السَّخَاوي: الضَّوء اللَّامع، ر١٠٤، ٢/٣٦–٤٠. والسُّيوطي (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١٠هـ): طبقات الحفَّاظ، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٣هـ، ر١١٩٠، ٥٥٢–٥٥٣.

[4] انظر: ابن حَجَر: نزهة النَّظر، ٥٢.

[5] آل تيمية: المسودَّة، ٢٤٤. وابن تيمية ذاته لم يقبل خبر الآحاد في بعض المسائل العَقَدِية، وغمز الدَّليل النَّقلي الوارد فيها بعدم تواتره. انظر مثلاً: ابن تَيْمِيَّة (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ): نقد مراتب الإجماع، ت: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ–١٩٩٨م، ١/٣٠٤.

ثانياً: القول بعدم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً:

ذهب إلى القول بعدم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ على الإطلاق **عامَّة المتكلِّمين**، حيث قرَّروا أنَّ خبر الواحد لا يفيد إلَّا الظَّنَّ، ولا يوجب القطع والجزم فيما طريقه العِلْم، فلا يصحُّ الاحتجاج به في أبواب الاعتقاد، ولا يجوز التَّمسُّك به في أصول الدِّين[١]. وهذا القول هو رأي **أكثر أهل الأصول** أيضاً، ومنهم الأئمَّة الثَّلاثة (أبو حنيفة ومالك والشَّافعي)، حيث ذهبوا إلى أنَّ خبر الواحد، إن لم يكن هذا الواحد معصوماً من الأنبياء، لا يفيد العِلْم مطلقاً[٢].

وعلى الرَّغم من تقرير متكلِّمي الأشعرية والماتريدية عدمَ إفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً؛ إلَّا أنَّ من يتتبَّع استدلالاتهم وينظر في حُجَجِهم سيظهر له جليَّاً أنَّهم قصدوا بذلك خبرَ الآحاد المجرَّدَ عن القرائنِ الدَّالةِ على صدقه، كما سيأتي بيان ذلك لاحقاً في القول الثَّالث.

على أنَّ بعض المتكلِّمين –وخصوصاً المعتزلة منهم– صرَّحوا بأنَّ ذكرهم لأخبار الآحاد في مسائل الاعتقاد ليس من قبيل الاستدلال، فالقاضي **عبد الجبَّار** (٤١٥هـ) أورد –أحياناً– بعضاً من هذه الأخبار في أبواب الكلام؛ لكنَّه يصرِّح في معظمها بأنَّ إيراده هذا الخبر قد جاء على وجه معارضة الخصم[٣] أو تعضيد تأويل أو تأييد دليل[٤]، ونادراً ما يظهر من استشهاده به أنَّه قد جاء على سبيل الاستدلال[٥].

وإزاء رفض الاستدلال بخبر الآحاد في قضايا الاعتقاد –عند أصحاب هذا الاتِّجاه– برزت إلى الواجهة مسألة أخرى، وهي موقف المتكلِّمين من **الموافقة** أو **المعارضة** بين هذا الخبر والأدلَّة القطعية، حيث اعتمدوا في التَّعامل مع ذلك على خطوات ثلاث، وهي مرتَّبة على ما سيأتي، ويتمُّ الانتقال إلى الخطوة التَّالية عند تعذُّر سابقتها[٦]:

---

[١] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٤١–٤٤٢. وابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٤١. والقاضي عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، ٦٧٢، ٦٩٠. والجويني: الإرشاد، ١٦١، والشَّامل، ١٠٠. والحاكم الجُشَمي: تحكيم العقول، ٣٣. وأبو المعين النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٣٦٦. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٢١٥–٢١٩، وعصمة الأنبياء، مطبعة الشَّهيد (قم)، منشورات الكتبي النَّجفي، د/ط، ١٤٠٦هـ، ٧٦. والخبازي: الهادي في أصول الدِّين، ٢٦٣. والقاسمي (محمَّد جمال الدِّين بن محمَّد سعيد بن قاسم الحلَّاق، ١٣٣٢هـ): شرح لُقَطَة العجلان، مطبعة مدرسة والدة عبَّاس الأوَّل (القاهرة)، ط١، ١٣٢٦هـ–١٩٠٨م، ١٥٠.

[٢] انظر: أبو المظفر السَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٣٣٣/١. واللَّكنوي: فواتح الرحموت، ١٤٧/٢.

[٣] انظر –مثلاً– استشهاد القاضي عبد الجبَّار بخبر الآحاد في باب الوعيد: شرح الأصول الخمسة، ٦٧٣، وفي باب الشَّفاعة: شرح الأصول الخمسة، ٦٩١.

[٤] انظر –مثلاً– استشهاد القاضي عبد الجبَّار بخبر الآحاد في باب الوعيد: شرح الأصول الخمسة، ٦٧٣–٦٧٤.

[٥] انظر –مثلاً– استدلال القاضي عبد الجبَّار بخبر الآحاد على عذاب القبر: شرح الأصول الخمسة، ٧٣١.

[٦] ينظر في هذه الخطوات: ابن فُوْرَك (أبو بكر، محمَّد بن الحسن الأصبهاني، ٤٠٦هـ): مشكل الحديث وبيانه، ت: موسى محمَّد علي، عالم الكتب (بيروت)، ط٢، ١٩٨٥م، ٤٩٨–٤٩٩. والقاضي عبد الجبَّار: شرح الأصول

أمَّا **الخطوة الأولى** فهي النَّظر في خبر الآحاد من حيث *موافقته حُجَجَ العقول*، فإذا كان ممَّا يوافق مقتضى العقل قُبِل واعتُقِد موجبه، لا لمكانه؛ بل للحُجَّة العقلية؛ لأنَّ أقصى ما يفيده في هذه الحال هو الظَّنُّ والتَّجويز ورفع الإحالة، ولا يمكن الاعتماد على ذلك في أصول العقيدة.

وأمَّا حين تتعذَّر الموافقة، فيتمُّ الانتقال إلى **الخطوة الثَّانية**، وهي *تأويل الخبر* إن كان يحتمل ذلك، من غير تعسُّف في التَّأويل، وهو في هذه الحال مفيد الظَّنَّ والتَّجويز أيضاً، كما في الخطوة السَّابقة.

وحين يتعذَّر التَّأويل، أو يتعسَّر حمل الخبر على وجه لا تعسُّف فيه، يُنتَقل إلى **الخطوة الثَّالثة**، وهي *ردُّ خبر الآحاد*، والحكم بأنَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم لم يقلْه، وفي حال دلَّت القرائن على أنَّه قد قاله فإنَّما قاله على طريق الحكاية عن غيره.

ويشدِّد **أبو بكر ابن فُوْرَك (٤٠٦هـ)**[١] على أهمية الخطوة الثَّانية وعدم الحَيْدة عنها إلى الخطوة التَّالية، ووجوب القيام بالتَّأويل دون ردِّ الخبر أو إبطاله؛ إذ لا بدَّ من ترتُّب الأثر والفائدة عليه، والتَّوقُّف في هذه الأخبار أو تعطيلها أو إبطالها لأجل توهُّم تعذُّر توجيه دلالتها وتخريج معناها على محمل حسن صحيح معقول ممَّا لا وجه له عند التَّحقيق[٢]. وقد كان **لإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)** الرَّأيُ نفسه في هذا المضمار، فحين يقرِّر أنَّ الإضراب عن جميع أحاديث الآحاد سائغ في مجال الاعتقاد، يعقب ذلك بأنَّه لا مناص من تأويل "ما دُوِّن منها في الصِّحاح"، سيَّما أنَّ الأُمَّة قد تلقَّتها بالقبول[٣].

ثالثاً: القول بإفادة خبر الآحاد المحتفِّ بالقرائن العِلْمَ الاستدلالي:

يرى النَّاظر في حُجَج المتكلِّمين والمتتبِّع لاستدلالاتهم أنَّ كثيراً منهم، وبغضِّ النَّظر عن تقريرهم النَّظَري بعدم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً، يستدلُّون عملياً على صحَّة ما ذهبوا إليه بخبر

الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم [والكلام في هذا الموضع له]، ٧٦٩-٧٧٠. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٥٤٩/٢-٥٥٠.

(١) هو أبو بكر محمَّد بن الحسن بن فُوْرَك الأنصاري الأصبهاني (؟؟؟-٤٠٦هـ): شيخ المتكلِّمين، حيث أخذ عن أبي الحسن الباهلي صاحب الشَّيخ الأشعري. وجرت له بغزنة مناظرات كثيرة، وكان شديد الرَّدِّ على المشبِّهة والمجسِّمة -أصحاب أبي عبد الله ابن كرَّام-، فوشوا به إلى السُّلطان، فتُوفِّي مسموماً جرَّاء هذه الفتنة. صنَّف في علوم شتَّى، ومن مؤلَّفاته: التَّفسير، والحدود في الأصول، ومشكل الحديث وغريبه. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦١٠، ٢٧٢/٤-٢٧٣. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ت: مجموعة من المحقِّقين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرِّسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ر١٢٥، ٢١٤/١٧-٢١٦. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٣١٧، ١٢٧/٤-١٣٥. وحاجِّي خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بكاتب جلبي، ١٠٦٧هـ): كشف الظَّنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنَّى (بغداد)، د/ط، ١٩٤١م، ٤٣٩/١-٤٤٠، ١١٠٦/٢.

(٢) انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٤٩٨-٤٩٩.

(٣) انظر: الجويني: الإرشاد، ١٦١.

الآحاد المحتفِّ بالقرائن[1]، ويكثر هذا الاستدلال في باب الغيبيات كعذاب القبر وسؤاله، والحوض، وغير ذلك من مواقف وأحوال اليوم الآخر[2]، وهذه مسائل عِلْمية لا عَمَلِية، ولم يَرِد فيها نصٌّ متواتر؛ وإنَّما جاءت فيها أحاديث آحاد اعتضدت بقرائن أفادت عِلْماً كسبياً.

بل إنَّ عدداً لا بأس به من المتكلِّمين أشار أو صرَّح بإفادة هذا الخبر العِلْمَ الاستدلالي إذا انضمَّت إليه القرائن، فالإمام **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) يشير إلى اعتقاد أهل السُّنَّة المتضمِّن التَّسليم والتَّصديق بالرِّوايات الصَّحيحة إذا أثبتها أهل النَّقل، ورواها الثِّقات من طرق مختلفة عديدة، واتَّصل سندها برسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم[3]. أمَّا **أبو بكر ابن فُوْرَك** (٤٠٦هـ)، فمع نفيه اقتضاء العِلْم وإيجاب القطع عن أخبار الآحاد، يرى أنَّها "مجوِّزة مغلِّبة" على حدِّ تعبيره[4]؛ بل صرَّح بإفادة **المشهور** العِلْمَ النَّظري الاستدلالي[5].

وبعد أن قرَّر **أبو منصور عبد القاهر البغدادي** (٤٢٩هـ)[6] أنَّ خبر الآحاد غير موجب العِلْمَ، ذكر صنفاً آخر، وهو **المستفيض** المتوسِّط بين المتواتر والآحاد، ويشتمل على أقسام هي في أصلها أخبار آحاد؛ إلَّا أنَّها احتفَّت بقرائن، فأفادت بذلك العِلْمَ الكسبي[7]. ونُقِل عن الأستاذ **أبي إسحاق الإسْفَرَايِيني** (٤١٨هـ) أنَّ خبر الآحاد المدوَّن في الصِّحاح الذي لم يعترض عليه أحدٌ من أهل الجرح والتَّعديل يوجب العِلْمَ استدلالاً، ويُقْضى به في القطعيات[8].

---

[1] انظر: قِوام السُّنَّة: الحجَّة في بيان المحجَّة، ٢/٢٢٧-٢٣٥.

[2] انظر -مثلاً- استدلال الشَّيخ الأشعري بهذا الخبر في مسألة الحوض: (الإبانة عن أصول الدِّيانة، ت: فوقية حسين محمود (دكتورة)، دار الأنصار (القاهرة)، ط١، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، ٢٤٥-٢٤٦)، والكلام على عذاب القبر (الإبانة عن أصول الدِّيانة، ٢٤٧-٢٤٨)، وغيرها من المسائل.

[3] انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الدِّيانة، ٢٧، ٢٩، ٤٩. وقد نوَّه الشَّيخ الأشعري بجهود الخلف في طلب أخبار الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم، والاحتياط في عدالة الرُّواة؛ ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين. انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثَّغر، ١١٠.

[4] انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٤٩٨-٤٩٩.

[5] انظر: ابن حَجَر: نزهة النَّظر، ٥٤.

[6] هو الأستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمَّد البغدادي التَّميمي (؟؟؟-٤٢٩هـ): أصولي متكلِّم فقيه أديب. كان ماهراً في فنون عديدة، ويدرِّس في سبعة عشر فنَّاً. تفقَّه على الأستاذ أبي إسحاق الإسْفَرَايِيني، وخلفه في الإملاء والتَّدريس. ومن مؤلَّفاته: أصول الدِّين، وفضائح المعتزلة، والفَرْق بين الفِرَق، والملل والنِّحل، وإبطال القول بالتَّولُّد. انظر: ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ٢٥٣-٢٥٤. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٩٢، ٣/٢٠٣. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٤٦٨، ٥/١٣٦-١٤٥.

[7] انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٦-٢٧.

[8] انظر: الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٥٧.

كما بيَّن **الجويني** (٤٧٨هـ) أنَّ كلَّ خبر لم يبلغ مبلغ التَّواتر فلا يفيد عِلْماً بنفسه؛ إلَّا أن يقترن به ما يوجب تصديقه[١]، أي أنَّه قد يفيد بذلك عِلْماً استدلالياً. ويذكر **أبو اليسر البَزْدَوي** (٤٩٣هـ)[٢] أنَّ **المشهور** كالمتواتر عند أهل السُّنَّة والجماعة[٣]. ولا يستبعد **الغزالي** (٥٠٥هـ) أن **تنضمَّ القرائن** إلى الأخبار فيقوم بعض القرائن مقامَ بعض العدد من المخبرين، فيحصل بذلك العِلْم؛ لكنَّه يُنبِّه إلى أنَّ هذا لا ينكشف إلَّا بمعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها[٤].

وعلى الرَّغم من إيراد **الفخر الرَّازي** (٦٠٦هـ) جملة من الأدلَّة على عدم جواز التَّمسُّك في أصول الدِّين بأخبار الآحاد[٥]؛ إلَّا أنَّه يختار رأي من قال: إنَّ **القرينة** قد تفيد العِلْم؛ بل يرى أنَّ كلَّ من يستقرأ العرف يعرف أنَّ مستند اليقين في الأخبار ليس إلَّا القرائن[٦]. ويقرِّر **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ) أنَّ من جملة الخبر المقطوع به، والذي يفيد اليقين بمخبره: **خبرُ الواحد إذا احتفَّت به القرائن**، بوصفه نظيراً للخبر المتواتر[٧].

ويردُّ **عضد الدِّين الإيجي** (٧٥٦هـ)[٨] على شبهات خصومه بأنَّ **الخبر المحفوف بالقرائن** قد يفيد العِلْم، وتابعه على ذلك **الشَّريف الجُرْجاني** (٨١٦هـ)[٩] [١]. وينسب **أبو عبد الله البكِّي الكومي**

---

[١] انظر: الجويني: الإرشاد، ٤١٦-٤١٧؛ إلَّا أنَّ أبا المعالي رجَّح في "الشَّامل" طريقةَ القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) بعدم الاحتجاج بأخبار الآحاد في القطعيات. انظر: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٥٧-٥٥٨.

[٢] هو أبو اليسر محمَّد بن محمَّد بن الحسين البَزْدَوي الملقَّب بالقاضي الصَّدر (؟؟؟-٤٩٣هـ): شيخ الحنفية ببلاد ما وراء النَّهر، وقاضي القضاة بسمرقند. وكان من فحول المناظرين. ومن مؤلَّفاته: أصول الدِّين. انظر: الذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٣٠، ٤٩/١٩. ومحيي الدِّين الحنفي (أبو محمَّد، عبد القادر بن محمد القرشي، ٧٧٥هـ): الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمد كتب خانه (كراتشي)، د/ط.ت، ر١٩٣، ٢٧٠/٢-٢٧١. وابن قُطْلُوْبَغَا (أبو الفداء، زين الدِّين، قاسم السُّوْدُوْنِي الجمالي الحنفي، ٨٧٩هـ): تاج التَّراجم، ت: محمَّد خير رمضان يوسف، دار القلم (دمشق)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ر٢٥٦، ٢٧٥.

[٣] انظر: أبو اليسر البَزْدَوي: أصول الدِّين، ١٦٤.

[٤] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٠٨.

[٥] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٢١٥-٢١٩.

[٦] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٨٤/٤.

[٧] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٤/٤.

[٨] هو أبو الفضل عَضُد الدِّين عبد الرَّحمن بن أحمد بن عبد الغفَّار الإيجي الشِّيرازي (٦٨١-٧٥٦هـ): كان إماماً في المعقولات، عارفاً بالأصلَيْن والمعاني والعربية، مشاركاً في الفنون. وأنجب تلامذة عظاماً اشتهروا في الآفاق، مثل سعد الدِّين التَّفتازاني وغيره. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً. ومن مؤلَّفاته: المواقف في عِلْم الكلام، والعقائد العضدية، وجواهر الكلام مختصر المواقف. انظر: ابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٣٦٩، ٤٦/١٠-٤٧. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٢٢٧٨، ١١٠/٣.

[٩] هو أبو الحسن زين الدِّين علي بن محمَّد بن علي الحسيني الجُرْجاني الحنفي المعروف بالسَّيِّد الشَّريف (٧٤٠-٨١٦هـ): كان عالم الشَّرق، ومحقِّق عصره. وكانت بينه وبين السَّعد التَّفتازاني مباحثات ومحاورات في مجلس تيمورلنك، كما كان ذا قوَّة في المناظرة، ومداومة على الاشتغال. وصنَّف ما يزيد على خمسين مؤلَّفاً، ومنها: شرح

(٩١٦هـ)[٢] إفادة خبر الآحاد العِلْم إلى كثير المتكلِّمين إذا استفاض، أو تعاضد البعض بالبعض، أو قامت **القرائن** المفيدة رفعَ الاحتمال[٣].

ولعلَّ في ذكر هؤلاء الأعلام من جلَّة المتكلِّمين ما يعزِّز ويقوِّي توجيه نفيهم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ بأنَّه ينصرف إلى خبر الآحاد المجرَّد عن القرائنِ الدَّالةِ على صدقه، وأنَّ العِلْمَ الذي نفوه إنَّما هو العِلْمُ الضَّروري، والذي يختصُّ بالمتواتر فحسب وفاقاً.

وينوِّه **ابن الوزير** (٨٤٠هـ)[٤] بما ذكره سابقوه من تأييد هذا القول –أعني إفادة خبر الواحد العِلْمَ إذا انضمَّت إليه القرائن– بما يحصل من القطع والجزم عند الاجتماع؛ إذ إنَّ خبر التَّواتر إنَّما أفاد العِلْمَ لكثرة القرائن بكثرة المخبِرين، ولو قُدِّر خبر كلِّ واحد من أهل التَّواتر مفرداً لكان مجرَّد قرينة تولِّد الظَّنَّ، ولتطرَّق إليه الاحتمال؛ لكن عندما كَثُر المخبِرون وتضامَّت القرائن، خلق الله عندها العِلْمَ عادةً، فكذلك الأمر حين تتكاثر القرائن في خبر الواحد، فيجوز أن يخلق الله العِلْمَ عنده[٥].

ويرى **الفخر الرَّازي** (٦٠٦هـ) أنَّ القرائن التي تنضمُّ إلى الخبر لا تفي العبارات بوصفها، فقد تحصل أمورٌ يُعْلَم بالضَّرورة عند العِلْم بها كونُ الشَّخص خَجِلاً أو وَجِلاً، مع أنَّا لو حاولنا التَّعبير عن

مواقف الإيجي، وحاشية على شرح الشَّمسية في المنطق، والتَّعريفات. انظر: السَّخَاوي: الضَّوء اللَّامع، ٣٢٨/٥–٣٣٠. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر١٧٧٧، ١٩٦/٢–١٩٧. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٣١٩٩، ٣٨٨/٢.

[١] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣٨٢/٣، ٤٠٠.

[٢] هو أبو عبد الله محمَّد بن أبي الفضل قاسم الكومي البكِّي (؟؟؟–٩١٦هـ): متكلِّم، اشتهر بالفقه والتَّصوُّف. تولَّى قضاء الجماعة بتونس، ويظهر أنَّه كان يميل إلى آراء المتصوِّفين. ومن مؤلَّفاته: تحرير المطالب لما تضمَّنته عقيدة ابن الحاجب. انظر: حاجِّي خليفة: كشف الظَّنون، ١١٥٧/٢. وأحمد الزَّبيبي: مقدِّمة كتاب تحرير المطالب للبكِّي، ٦٥–٧٦. وقد وهم صاحب "معجم التَّاريخ" في نسبة كتاب "تحرير المطالب" إلى الرَّصَّاع (٨٩٤هـ)؛ نظراً لاشتراك الأخير في الاسم واسم الأب والكنية والعمل والمكان والزَّمان مع البكِّي! وهي مصادفة نادرة. انظر: علي الرِّضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط: معجم التَّاريخ «التُّراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، دار العقبة (قيصري–تركيا)، ط١، ١٤٢٢هـ–٢٠٠١م، ر٨٠٨٧، ٣٠٣٣/٤؛ ولهذا نبَّه الدُّكتور أحمد الزَّبيبي –محقِّق التَّحرير– إلى ضرورة التَّمييز وعدم الخلط بين البكِّي المذكور والرَّصَّاع. انظر: الزَّبيبي: مقدِّمة كتاب تحرير المطالب للبكِّي، ٧٦.

[٣] انظر: البكِّي: تحرير المطالب، ٢٨٥/١.

[٤] هو أبو عبد الله عزُّ الدِّين محمَّد بن إبراهيم بن علي الحسني القاسمي من آل الوزير (٧٧٥–٨٤٠هـ): من علماء اليمن. تبحَّر في عدَّة فنون، ونبذ التَّقليد، وصنَّف في الرَّدِّ على الزَّيدية: العواصم والقواصم في الذَّبِّ عن سنَّة أبي القاسم، ومن مؤلَّفاته: إيثار الحقِّ على الخَلْق، والبرهان القاطع في معرفة الصَّانع. انظر: السَّخَاوي: الضَّوء اللَّامع، ٢٧٢/٦. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ٨١/٢–٩٣.

[٥] انظر: ابن الوزير (أبو عبد الله، عزُّ الدِّين، محمَّد بن إبراهيم الحسني، ٨٤٠هـ): البرهان القاطع في إثبات الصَّانع وجميع ما جاءت به الشَّرائع، المطبعة السَّلفية (القاهرة)، د/ط، ١٣٤٩هـ، ٣٦–٣٧. وانظر أيضاً: الغزالي: المستصفى، ١٠٨.

جميع تلك الأمور لعجزنا عنه، كما إنَّ الإنسان إذا أخبر عن عطشه، فقد يظهر على وجهه ولسانه من أمارات العطش ما يفيد العِلْمَ بكونه صادقاً[١].

ومن المفيد هنا ذكرُ بعض القرائن التي تنقل مضمون الخبر من دائرة الظَّنِّ إلى يقين العِلْم:

١- **المعجزة:** يعدُّ خبر الواحد المؤيَّد بالمعجزة (أي خبر الرَّسول) نظيراً للخبر المتواتر في قطعية الثُّبوت[٢]، وهذا مفيدٌ فقط في حقِّ من عاصر الوحي وعاين الرِّسالة وباشر السَّماع من الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام، دون من جاء بعدهم.

٢- **موافقة الدَّليل العقلي:** إذا كان خبر الآحاد الوارد في مسائل العقيدة ممَّا يوافق الحججَ العقلية القطعية، ولا يخالف مقتضاها، قُبِل واعتُقِد موجبه[٣].

٣- **تلقِّي الأُمَّة الخبرَ بالقبول:** إذا تلقَّت الأمَّة الخبر المنحطَّ عن درجة المتواتر بالقبول، وأجمعت على مقتضاه، وحكمت بصحَّته، وجب به العِلْم الاستدلالي دون الضَّروري؛ لأنَّ الأمَّة لا تُجمِع على خطأ، وهذا مذهب جمهور المحدِّثين والأصوليين وعامَّة السَّلَف **وبعض المتكلِّمين**[٤]. وقد عزى **ابن تيمية** (٧٢٨هـ) القول بإفادة خبر الآحاد الذي تلقَّته الأمَّة بالقبول والتَّصديق العِلْمَ إلى عامَّة الفقهاء **وأكثر المتكلِّمين**[٥].

ويدخل في ذلك **ما أخرجه الشَّيخان البخاري ومسلم** في صحيحَيْهما ممَّا لم يبلغ حدَّ المتواتر دون المنتقَد والتَّعاليق وشبههما؛ لتلقِّي الأمَّة -المعصومة في إجماعها عن الخطأ- ذلك بالقبول، ما لم يمنع منه تأويل سائغ أو تخصيص أو نحو ذلك من المقدِّمات

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٨٤/٤.

[٢] انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٦-٢٨. والجويني: الإرشاد، ٤١٦-٤١٧. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٤/٤.

[٣] انظر: القاضي عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم [والكلام في هذا الموضع له]، ٧٦٩-٧٧٠. والجويني: الإرشاد، ٤١٦-٤١٧.

[٤] انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٦-٢٨. وأبو يعلى: العدَّة في أصول الفقه، ٩٠٠/٣. والجويني: الإرشاد، ٤١٦-٤١٧. والسَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٣٣٢/١-٣٣٣. وآل تيمية: المسودَّة، ٢٤٨. وابن تيمية: مجموع الفتاوى، ١٦/١٨-١٧. والسَّخَاوي (أبو الخير، شمس الدِّين، محمَّد بن عبد الرَّحمن، ٩٠٢هـ): فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، ت: علي حسين علي، مكتبة السُّنَّة (مصر)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ٧٢/١-٧٣. وقد أخذ بهذا من أعيان **المعتزلة:** أبو هاشم عبد السَّلام بن محمَّد الجُبَّائي (٣٢١هـ) وأبو عبد الله الحسين بن علي البصري (٣٦٩هـ) الملقَّب بـ"الجُعَل الكاغَدِي". انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٥٥٥/٢.

[٥] انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٢٥٧/٢٠-٢٥٨.

الظَّنِّية التي قد تطرأ على الدَّلالة اللَّفظية. وممَّن صرَّح بإفادة ذلك العلمَ النَّظري الاستدلالي الأستاذُ **أبو إسحاق الإسْفَرَايِيني** (٤١٨هـ)[١].

٤- **الاستفاضة أو الشُّهرة:** يُعرَّف المستفيض/المشهور بأنَّه خبرٌ رواه في الأصل قومٌ ثقات، ثم انتشر بعدهم رواتُه في الأعصار حتَّى بلغوا حدَّ التَّواتر، كالأخبار في الرُّؤية والشَّفاعة والحوض والصِّراط والميزان وعذاب القبر ونحوه. وممَّن صرَّح بإفادته العِلْمَ النَّظري الاستدلالي **أبو بكر ابن فُوْرَك** (٤٠٦هـ) **وأبو منصور البغدادي** (٤٢٩هـ) من الأشعرية، **وأبو اليسر البَزْدَوي** (٤٩٣هـ) من الماتريدية[٢].

٥- **تعدُّد طرق الإخبار من الحفَّاظ المتقنين:** فالخبر المرويُّ من عدَّة جهات يصدق بعضها بعضاً من أناس مخصوصين، قد يفيد العِلْمَ لمن كان عالماً بتلك الجهات؛ وبحال أولئك المخبِرين؛ وبقرائن وضمائم تحتفُّ بالخبر، وإن كان العِلْمُ بذلك الخبر قد لا يحصل لمن لم يشاركه في ذلك[٣]. وذلك كالحديث المسلسل بالأئمَّة الحفَّاظ المتقنين، حيث لا يكون الخبر غريباً، كأن يرويَه **أحمد بن حنبل** (٢٤١هـ) مثلاً، ويشاركه فيه غيره عن **الشَّافعي** (٢٠٤هـ)، ويشاركه فيه غيره عن **مالك بن أنس** (١٧٩هـ)؛ فإنَّه يفيد العِلْمَ عند سامعه بالاستدلال من جهة جلالة رواته، وأنَّ فيهم من الصِّفات اللَّائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد الكثير من غيرهم[٤].

٦- **عدم الإنكار:** وذلك كأن "يُخبِر الواحد، ويدَّعي على عدد كثير أنَّهم سمعوه منه، فلا ينكر منهم أحدٌ، فيدلُّ على أنَّه صدق؛ لأنَّه لو كان كذباً، لم تتَّفق دواعيهم على السُّكوت عن تكذيبه؛ لأنَّ الله تعالى خالف بين الطِّباع وباين بين الهمم"[٥].

أو أن يكون الخبر مضافاً إلى حال قد شاهدها كثير من النَّاس، ثم يرويه واحد أو اثنان، ويسمع بروايته من شهد الحال فلا ينكره، فيدلُّ ترك إنكارهم له على صدقه؛ لأنَّه ليس في جاري العادة إمساكهم جميعاً عن ردِّ الكذب وترك إنكاره، وعلى هذا وردت أكثر معجزات الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم[٦].

---

[١] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٨٠/٣. وابن حَجَر: نزهة النَّظر، ٥٣. وابن تيمية: مجموع الفتاوى، ١٦/١٨-١٧. والسَّخَاوي: فتح المغيث، ٧٢/١-٧٣.

[٢] انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٢٦-٢٨. وأبو اليسر البَزْدَوي: أصول الدِّين، ١٦٤، ١٦٦. وابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٤٨/١٨-٤٩. وابن حَجَر: نزهة النَّظر، ٥٤.

[٣] انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٢٥٧/٢٠-٢٥٨.

[٤] انظر: ابن حَجَر: نزهة النَّظر، ٥٤-٥٥.

[٥] أبو يعلى: العدَّة في أصول الفقه، ٩٠١/٣.

[٦] انظر: السَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٣٣٢/١-٣٣٣.

٧- **صفات المخبِرين:** فربَّ عدد قليل أفاد خبرهم العِلْم لِمَا هم عليه من الدِّيانة والحفظ الذي يؤمن معه كذبهم أو خطؤهم[١]. وفي هذا المضمار، نُقِل عن بعض المحدِّثين قوله: "ليس في أهل الأهواء أصحُّ حديثاً من الخوارج"[٢]؛ وذلك لما عُرِف عنهم من تكفير مرتكب الكبيرة، والتَّمسُّك بحرفية النَّصِّ، والتَّشدُّد في الدِّين، والمبالغة في التَّنسُّك، فبالنَّظر إلى هذه القرائن الحالية يبعد صدور الكذب عنهم أو تعمُّده على أقلِّ تقدير؛ ولهذا روى عن بعضهم عددٌ من الحفَّاظ.

وقد تنضمُّ جملةٌ من القرائن وتجتمع في خبر واحد، فتزداد الطَّمأنينة حينئذ على ثبوته، والقطع بصدقه، وإفادته العِلْمَ الاستدلالي.

ويُحكَى عن **إبراهيم النَّظَّام (٢٣١هـ)** من المعتزلة أنَّه كان يجوِّز وقوع **العِلْم الضَّروري** بالخبر -سواء أكان آحاداً أم متواتراً- **إذا قارنه سبب فقط**، فجعل السَّبب كالشَّرط في وقوع العِلْم أو كالمقتضي لوقوعه[٣]. وقد نقد **القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ)** رأيه نقداً مطوَّلاً، وأرجع شبهة النَّظَّام فيما اعتقده إلى أنَّه رأى قوَّة الظَّنِّ عند خبر الواحد إذا قارنته هذه الأسباب، فاعتقد أنَّه عِلْم ضروري[٤]. كما حُكِي عن **أبي القاسم الكَعْبي (٣١٩هـ)**[٥] من المعتزلة -أيضاً- تجويزه حصول العِلْم بخبر الواحد عند اجتماع القرائن[٦].

والجدير بالذِّكر أنَّ الاتِّجاه العامَّ عند **سائر المعتزلة** هو نفي إفادة خبر الآحاد العِلْمَ، حتَّى لو احتفَّت به القرائن[٧]؛ إلَّا أنَّ ثمَّة تصنيفاً عند القاضي عبد الجبَّار يوحي بأنَّ الخبر قد يكون دلالة على صحَّة ما تناوله، وذلك بأن ينظر فيه السَّامع فيكسب بنظره في أحوال الخبر **عِلْماً**[٨]، أي أنَّ الخبر

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٢٥٨/٢٠.

(٢) الخطيب البغدادي (أبو بكر، أحمد بن علي، ٤٦٣هـ): الكفاية في عِلْم الرِّواية، ت: أبو عبد الله السَّورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية (المدينة المنوَّرة)، د/ط.ت، ١٣٠. وقد نَسَب الخطيبُ البغدادي هذا القول إلى أبي داود السِّجِسْتاني (٢٧٥هـ).

(٣) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٩٢/١٥. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٥٦٦/٢.

(٤) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٩٣/١٥-٤٠٠.

(٥) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد الكَعْبي البلخي (٢٧٣-٣١٩هـ): من معتزلة بغداد. كان رأس الطَّائفة الكَعْبية من المعتزلة، وله اختيارات في علم الكلام. ومن آرائه: إنَّ جميع أفعال الله تعالى واقعة منه من غير إرادة ولا مشيئة. ومن مصنَّفاته: عيون المسائل. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٣٠، ٤٥/٣. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٨٨-٨٩.

(٦) انظر: الغزالي: المستصفى، ١٠٩.

(٧) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٩٣/١٥-٤٠٠. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٥٦٧/٢-٥٦٨.

(٨) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٣١/١٥-٣٣٢.

المنحطَّ عن درجة التَّواتر قد يفيد عِلْماً كسبياً من خلال النَّظر في الأحوال المقترنة بهذا الخبر. وقد قسم القاضي عبد الجبَّار "الخبر الذي يُنظَر فيه ويُستدَلُّ عليه فتُعرَف صحَّة مخبِره" ثلاثةَ أقسام[1]:

الأوَّل: **الخبر الواقع ممَّن لا يجوز عليه الكذب**، نحو خبر الكتاب والسُّنَّة. ولعلَّ مقصود القاضي بخبر السُّنَّة ما اصطلح المتكلِّمون على تسميته بخبر الرَّسول، كما إنَّ خبر الكتاب يرجع إلى خبر الرَّسول؛ لأنَّه وصلنا عن طريقه. وقد سبق أنَّ خبرَ الرَّسول –وهو في حقيقته خبر آحاد– المؤيَّدَ بالمعجزة مفيدٌ العِلْم الاستدلالي.

الثَّاني: **الخبر المقترن بتصديق من لا يجوز عليه الكذب**، فلو أخبر الرَّسول بصدق بعض النَّاس في أخبار مخصوصة، لوجب القطع على صحَّة خبرهم، وكذلك فلو ادَّعى المخبِرُ على الرَّسول المشاهدةَ، لعُلِم بكفِّ الرَّسول عن النَّكير أنَّه صدق، ويحلُّ ذلك محلَّ التَّصديق.

الثَّالث: **الخبر المقترن بأحوال تفيد صدقه**، ككثرة أعداد المخبِرين عن أمر مع اتِّفاق روايتهم على حدٍّ واحد، وكعدم الإنكار من الجمع العظيم فيما لو ادَّعى الواحدُ عليهم مشاهدةَ أمرٍ ما، إلى ما شاكل ذلك. وقد أطلق بعض المعتزلة على هذه الطَّريقة مصطلحَ "**التَّواتر المكتسب**".

وجملة القول: إنَّ طيفاً واسعاً من المتكلِّمين ذهبوا إلى إفادة خبر الآحاد العِلْمَ الاستدلالي إذا احتفَّت به قرائن وضمائم دالَّة على صدقه؛ كما اعتدُّوا به في معرض الاستدلال على أبواب العقائد.



[1] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٥/٣٣٨-٣٣٩.

- المطلب الرَّابع: أقسام الدَّليل العقلي وحُجِّـيَّـتها:

يعدُّ الدَّليل العقلي أحد أهمِّ مصادر الاحتجاج في ميدان علم الكلام، وتبرز أهميته في كونه الأساس الذي اعتمد عليه المتكلِّمون في مجادلة الخصوم ومحاجَّة المخالفين في مسائل أصول الدِّين التي لا مجال للسَّمع فيها إلَّا مؤكِّداً وعاضداً؛ وذلك وفقاً لِما أفرزته فكرة الدَّوْر[١] من أثر في تقسيم المسائل بحسب الدَّلائل التي يمكن البرهنة بها على العقائد الإيمانية، وما قرَّرته هذه الفكرة من استناد السَّمع واعتماده على أدلَّة العقل وقضاياه.

وقد اختلف المتكلِّمون في تأصيل طرق الاستدلال العقلي؛ تبعاً لاختلافهم في مدى يقينية هذه الطُّرق، وصلاحيَّتها للبرهنة على أصول الدِّين، فممَّا درج عليه المتكلِّمون تقسيمُ الدَّليل ثلاثة أقسام: **القياس والاستقراء والتَّمثيل**[٢]، سواء أكان الدَّليل عقلياً أم غير عقلي؛ إلَّا أنَّ تقرير المتكلِّمين أنَّه لا يوجد دليل نقلي محض –من حيث النَّظرُ إلى مقدِّماته البعيدة[٣]–، سوَّغ القول بأنَّ هذا التَّقسيم يرجع في أصله إلى الدَّليل العقلي[٤]. ولَمَّا كان القطع مأخوذاً في ماهية الدَّليل العقلي، أخرج بعض المتكلِّمين **الاستقراء والتَّمثيل** من أقسامه المعتدِّ بها في الاستدلال العَقَدي؛ لأنَّ إطلاق هذَيْن الاصطلاحَيْن منصرفٌ إلى ما يفيد الظَّنَّ[٥]، والظُّنون لا يعتدُّ بها في العقائد، فلم يبقَ حينئذ غير القياس المنطقي للاعتداد به في عملية الاستدلال العقلي على أصول الدِّين؛ ولهذا حين تكلَّم **السَّيف الآمدي** (٦٣١هـ) –على سبيل المثال– في الدَّليل العقلي لم يذكر سوى القياس وأقسامه وصوره[٦]، ثمَّ ذكر الاستقراء وقياس التَّمثيل على أنَّهما من الأدلَّة غير المفضية إلى اليقين[٧].

وقد ذهب بعض المتكلِّمين إلى بطلان تقسيمات الدَّليل العقلي المذكورة آنفاً؛ واختاروا أنَّه لا حاصل للفصل بين النَّظري والضَّروري؛ لأنَّ العلومَ العقلية ضروريةٌ، مهما غمض مدركها، وترتَّبت

---

[١] وسيأتي الكلام على فكرة الدَّوْر في ص ٥١٩ من هذا البحث.

[٢] انظر: الرَّازي: المحصَّل، ٥٢. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٠. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٢٤-١٢٥. والجرجاني: شرح المواقف، ١/١٨٢. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ١/٣٠٤-٣٠٥.

[٣] انظر: ص ٨٦ من هذا البحث.

[٤] فعلى سبيل المثال، يذكر الجويني (٤٧٨هـ) أنَّ أئمَّة الأشعرية قسموا **الدَّليل العقلي** أربعة أقسام: الثَّلاثة المذكورة، بالإضافة إلى الاستدلال بالمتَّفق عليه على المختلف فيه. انظر: الجويني: البرهان، ١/٢٥.

[٥] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٢٦. والجرجاني: شرح المواقف، ١/١٨٤. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ١/٣٠٥. وشرح الخَبِيصي على تهذيب المنطق للتَّفتازاني، ٩٤.

[٦] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١/١٩٠-٢٠٦. وكذلك فعل الرَّازي (٦٠٦هـ) من قبله. انظر: نهاية العقول، ١/١٢١.

[٧] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١/٢٠٨، ٢١٠-٢١٢.

على مقدِّمات ونتائج، وما نهاية النَّظر إلَّا تجريد العقل عن الغفلات لِمَا يعرض عليه، فمن فعل ذلك أدرك المعقول[١].

وسيعرض الباحث بعض أشكال الحجج العقلية، وصور المقدِّمات القطعية، التي يكثر استعمالها في عملية الاستدلال الكلامي، مشيراً إلى ما وقع في بعضها من خلاف في الحجِّية، بادئاً بأهمِّ طرق الاستدلال العقلي، ألا وهو **القياس**، ثمَّ ينتقل إلى الحديث عن **التَّمثيل والاستقراء** في معرض الكلام على أقسام الدَّليل العقلي، لا من حيث الاعتدادُ بهما حُجَّة عقلية قطعية؛ بل من حيث تمييزُهما من موادِّ الحُجَج اليقينية المعتدِّ بها في عملية الاستدلال الكلامي.

ولن أستقصي البحث في هذه الطُّرق العقلية؛ بل سأتحدَّث عنها بعبارة وجيزة وجملة مختصرة؛ إذ المقصود التَّأصيل دون التَّفصيل، مستلهماً ذلك من فعل معظم المتكلِّمين[٢] في إحالة الكلام في هذه الأبحاث إلى مظانِّ وجودها في كتب المنطق[٣].

- الفرع الأوَّل: القياس:

يُبنَى الاستدلال العقلي أساساً على مقدِّمات يتوصَّل بها إلى مطلوب تصديقي يتضمَّن نسبة بين أمرَيْن إيجاباً أو سلباً، ويتمُّ ذلك من خلال "**القياس**"[٤]، وهو العمدة في عملية الاستدلال عند المتكلِّمين؛ لإفادته اليقين[٥]؛ ويُعرَّف بأنَّه **قولٌ مؤلَّف من قضايا متى سُلِّمَت لزم عنه لذاته قولٌ آخر**[٦].

---

[١] انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ٢٦/١. والغزالي: المنخول، ١١٢، ١١٦-١١٧.

[٢] انظر مثلاً: الفخر الرَّازي: المحصل، ٥٢. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/١. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ٣٠٥/١. وابن عَرَفَة: المختصر الكلامي، ٩٥.

[٣] انظر مثلاً: كتاب القياس لابن رشد، وشرح الخَبِيصي على تهذيب المنطق للتَّفتازاني، ٦٩-٩٥.

[٤] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٩٠/١.

[٥] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١٨٤/١.

[٦] انظر بألفاظ متقاربة: الفارابي: الألفاظ المستعملة في المنطق، ١٠٠. والغزالي: معيار العِلْم، ١٣١. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦١. والقطب التَّحتاني: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرِّسالة الشَّمسية، ١٦٧. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ٣٠٤/١. وشرح الخَبِيصي على تهذيب المنطق للتَّفتازاني، ٧٠. والدَّمَنْهُوري: إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، ١٢. وحاشية العطَّار على شرح زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي في المنطق، ٨٨. والدَّهمتوري (محمَّد حنيف الهندي، ١٢٧٩هـ): تنوير السُّلَّم، المطبع الأحمدي (دهلي- الهند)، د/ط، ١٢٧٠هـ، ١٢٤. والطُّلنبي (عبد الله بن الهداد العثماني، ق١٣هـ): بديع الميزان في صناعة البرهان (شرح ميزان المنطق لشيخ زاده)، المطبعة الحجرية الشَّهيرة بالعلوية (الهند)، د/ط، ١٢٦١هـ، ٧٠-٧١.

وينقسم القياس قسمَيْن[١]:

١- **استثنائي:** تُذكَر فيه النَّتيجة عينُها أو نقيضُها بالفعل. ومثال ذكر النَّتيجة ذاتها في القياس قولنا: إن كان هذا جسماً فهو متحيِّز؛ لكنَّه جسم، فينتج أنَّه متحيِّز. أمَّا لو قلنا: لكنَّه ليس بمتحيِّز؛ فينتج أنَّه ليس بجسم، فهذا مثال ذكر النَّقيض في القياس.

٢- **اقتراني:** لا تُذكَر فيه النَّتيجة عينُها أو نقيضُها بالفعل، كقولنا: كلُّ جسم مؤلَّفٌ، وكلُّ مؤلَّف حادثٌ، فينتج: كلُّ جسم حادثٌ، فليست النَّتيجة ولا نقيضها مذكورة في هذا القياس.

وإن تركَّب القياس من القضايا الحملية السَّاذجة حيث لا توجد نسبة خبرية فيُسمَّى **قياساً حملياً**، وإلَّا فيُدعَى **قياساً شرطياً**[٢]. وتُسمَّى القضية التي جُعِلت جزءَ قياس: **مقدِّمة**. ويتألَّف القياس من ثلاثة حدود[٣]:

١- **الحدّ الأصغر**: وهو الذي يكون موضوع المطلوب في القياس، وتُسمَّى المقدِّمة التي تشتمل عليه **مقدِّمة صغرى**.

٢- **الحدّ الأكبر**: وهو الذي يكون محمول المطلوب في القياس، وتُسمَّى المقدِّمة التي تشتمل عليه **مقدِّمة كبرى**.

٣- **الحدّ الأوسط:** وهو الذي يتكرَّر في المقدِّمتَيْن السَّابقتَيْن (الصُّغرى والكبرى).

والملاحظ أنَّ استخدام صور القياس وأنواعه المختلفة في عملية الاستدلال أخذ يتوسَّع شيئاً فشيئاً عند المتكلِّمين، سيَّما بعد أن توثَّقت صلة الكلام بالفلسفة لدى المتأخرين، واكتسب المنطق بصفة خاصَّة قدراً من القبول في الأوساط الشَّرعية بعد طول ممانعة واعتراض[٤].

---

[١] انظر: القزويني (نجم الدِّين، علي بن عمر الكاتبي، ٦٧٥هـ): الشَّمسية في القواعد المنطقية، ت: مهدي فضل الله (دكتور)، المركز الثَّقافي العربي (الدَّار البيضاء- بيروت)، ط١، ١٩٩٨م، ٢٢٣. والبَهَاري (محبُّ الله بن عبد الشَّكور الهندي، ١١١٩هـ): سلَّم العلوم في المنطق، ضبط: مجاهد صغير أحمد صودهوري، مطبع الرَّفاه العامِّ (لاهور- باكستان)، د/ط، ١٢٤٧هـ-١٨٣١م، ١٩٠-١٩١.

[٢] انظر: البَهَاري: سلَّم العلوم، ١٩٠.

[٣] انظر: القزويني: الشَّمسية في القواعد المنطقية، ٢٢٣. والبَهَاري: سلَّم العلوم، ١٩٠-١٩١.

[٤] انظر: الشَّافعي: المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، ١٦٢.

- **الفرع الثَّاني: قياس الغائب على الشَّاهد:**

يعدُّ **قياسُ الغائب على الشَّاهد**[١] -أو **قياس التَّمثيل**- أحدَ أشكال الاستدلال العقلي الضَّاربة بأطنابها في التُّراث الكلامي، فقد اعتمدته معظم المدارس الكلامية -على اختلاف اتِّجاهاتها وتنوُّع مناهجها- طريقاً في إثبات الدَّلائل على جملة من المسائل في أبواب العقائد تأصيلاً وتفصيلاً.

فإمام أهل السُّنَّة الشَّيخ **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) أصَّل لهذا الدَّليل منهجياً، حيث بحث في اصطلاحه عند أهل الفنِّ، وما يدخل في تعريفه وما يخرج منه، كما بيَّن الأصل الذي يرجع إليه هذا الدَّليل[٢]، وقعَّد قانونه الموجب لردِّ حكم الشَّاهد إلى الغائب[٣]. ويؤكِّد عَلَم الهدى الشَّيخ **أبو منصور الماتريدي** (٣٣٣هـ) على ضرورة هذا الدَّليل في الاحتجاج على المسائل العقدية[٤]، ويذكر أوجه الاختلاف في وجه دلالته[٥]، كما يستعمله في البرهنة على أصول الدِّين[٦]. ولم ينفكَّ رؤوس المعتزلة أيضاً عن الاستدلال بهذا الدَّليل، **فالقاضي عبد الجبَّار** (٤١٥هـ) -على سبيل المثال- يرى أنَّه من الواجب في حقائق الصِّفات الإلهية أن تُعْلَم وتُتعقَّل في الشَّاهد، ثمَّ تُثْبَت وتُجْرَى على الغائب[٧]، وأنَّه لا يجوز في حقيقة الصِّفة أن تختلف في الشَّاهد والغائب[٨].

وحاصل مفهوم هذا القياس هو وجوب القضاء بالشَّاهد على الغائب، وردِّ الحكم إلى الحكم إذا استوى معناهما، واتَّفقت علَّتهما، وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه[٩]؛ فإذا كان الشَّيء في الشَّاهد منعوتاً بصفة من الصِّفات لعلَّة من العلل فالواجب أن يُقْضَى بذلك على الغائب إذا استوت العلَّة؛ لأنَّ ذلك هو طرد العلَّة في المعلول؛ إذ يستحيل قيام دليل على مستحقِّ الوصف بتلك الصِّفة مع عدم ما يوجبها[١٠].

---

(١) الجدير بالذِّكر أنَّ أهل الكلام يطلقون اسم **الغائب** على الله تعالى؛ لكونه غائباً عن الحواسِّ [انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١٨٩/١-١٩٠]. ولعلَّ تسمية هذا الدَّليل بـ"**قياس الغائب على الشَّاهد**" هي أكثر شهرةً والتصاقاً بعلم الكلام من غيرها؛ لِمَا تحمله دلالتها من تفريق بين المباحث الإلهية المجرَّدة عن الحسِّ، والمباحث المدركة به.

(٢) انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١٤، ٢٨٦. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية، ٥٢٠/١.

(٣) انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٨٨-٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٩.

(٤) انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٢٤.

(٥) انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٢٧-٢٩.

(٦) انظر مثلاً: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٣، ٣٩، ٤٥-٤٦، ٥٧-٥٨، ٢١٨.

(٧) انظر: عبد الجبار: المغني، ٤٩/٧، ٧٦.

(٨) انظر: عبد الجبار: المغني، ٥٣/٧، وشرح الأصول الخمسة، ١٥١-١٥٢.

(٩) انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٩٠.

(١٠) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٢. وابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٨٨-٢٨٩، ٢٩٩. والرَّازي: نهاية العقول، ١٣٣/١.

ولعلَّ من أحسن تعريفات هذا الدَّليل الجامعة المانعة ما قاله الآمدي (٦٣١هـ) في جلائه: "**الحكم باشتراك معلومَيْن في حكم أحدهما، بناءً على جامع بينهما**"[١]. وتُسمَّى الصُّورة المتنازعُ فيها **فرعاً**، والمتَّفق على حكمها **أصلاً**، والوصف الجامع **علَّةً**، والمعلَّل **حكماً**[٢].

وقد نبَّه أهل الكلام إلى ضرورة وجود "**جامع**" للقضاء على الغائب بحكم الشَّاهد، وإلَّا أدَّى ذلك إلى استنتاجات تحيلها العقول، وجهالات تأباها الأصول، في مجال الاستدلال العقلي على أبواب العقائد. والجوامع العقلية المعتبرة بين الشَّاهد والغائب أربعة[٣]:

١- **العلَّة:** فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلَّة شاهداً، وقامت الدَّلالة عليه، لزم القضاء بارتباط العلَّة بالمعلول شاهداً وغائباً، حتَّى يتلازما وينتفي كلُّ واحد منهما عند انتفاء الثَّاني. ومثال ذلك حكمنا بأنَّ كون العالِم عالِماً شاهداً معلَّلٌ بالعِلْم.

٢- **الشَّرط:** فإذا تبيَّن كون الحكم مشروطاً بشرط شاهداً، ثمَّ يثبت مثل ذلك الحكم غائباً، فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشَّرط اعتباراً بالشَّاهد. ومثال ذلك حكمنا بأنَّ كون العالِم عالِماً مشروط بكونه حيًّا، فلما تقرَّر ذلك شاهداً اطَّرد غائباً.

٣- **الحقيقة:** فمهما تقرَّرت حقيقة شاهداً في مُحقَّق اطَّردت في مثله غائباً. ومثال ذلك حكمنا بأنَّ حقيقة العالِم من قام به العِلْم.

٤- **الدَّليل:** فإذا دلَّ دليل على مدلول عقلاً لم يوجد الدَّليل غير دالٍّ شاهداً وغائباً. ومثال ذلك دلالة المحدَثات على المحدِث.

ومأخذ هذه الطُّرق الأربعة واحدٌ، فكلُّ حكمٍ ثبت ارتباطه بشيء في الشَّاهد، لو لم يرتبط به في الغائب لأدَّى إلى بطلان ما عُلِم شاهداً، فيجب القضاء عندئذ على الغائب بما ثبت في الشَّاهد؛ محافظةً على المعلوم شاهداً، أو مجاوزة عن القدح فيه[٤].

وعلى أيَّة حال، فإنَّ الاستدلال بقياس الغائب على الشَّاهد انحسر قليلاً في العهود التي تلت عصر نشوء المذاهب الكلامية، سيَّما العصورُ المتأخِّرة، حيث قُوبِل بنقد لاذع عند طيف واسع من

---

[١] الآمدي: أبكار الأفكار، ٢١٠/١، وانظر قريباً من هذا التَّعريف في: الآمدي (أبو الحسن، سيف الدِّين، علي بن محمَّد، ٦٣١هـ): غاية المرام في عِلْم الكلام، ت: حسن محمود عبد اللَّطيف، المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلامية (القاهرة)، د/ط.ت، ١٢٢. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٠. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/١. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ٣٠٥/١. وشرح الخَبِيصي على تهذيب المنطق للتَّفتازاني، ٩٤.

[٢] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢١٠/١. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٠. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ٣٠٥/١.

[٣] انظر: الجويني: الإرشاد، ٨٢-٨٤، والبرهان، ٢٥/١. والمتولِّي: الغنية، ٩٠-٩١. والشَّهرستاني: نهاية الإقدام، ١٨٢. وأبو القاسم الأنصاري: الغنية، ٣٢١/١-٣٢٢، ٥١٩-٥٢٠.

[٤] انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية، ٥٢٠/١.

أعيان المتكلِّمين[١] بوصفه دليلاً غير مفضٍ إلى اليقين الذي تتميَّز به مباحث أصول الدِّين؛ إلَّا إذا كانت العلَّة فيه قطعية[٢]؛ لكنَّ هذا الانتقاد لا يقلِّل من أهمية قياس الغائب على الشَّاهد في منهجية الاستدلال عند المتكلِّمين، حتَّى عند أولئك الذين عابوه من منطلق نظري؛ حيث قاموا باستعماله في البرهنة على العقائد من النَّاحية التَّطبيقية[٣].

- الفرع الثَّالث: الاستقراء:

يرتبط هذا الدَّليل مع سابقه "قياس الغائب على الشَّاهد" لتداخل الأصول التي يعتمدان عليها؛ بل ربما كوَّنا دليلاً واحداً في بعض المسائل الكلامية[٤]. ويرجع مفهومه إلى الحكم بنسبة كلِّي إلى كلِّي آخر، بإيجاب أو سلب؛ لتحقُّق نسبته بتلك الكيفية إلى ما تحت الكلِّي المحكوم عليه من الجزئيات[٥].

ويُعرَّف الاستقراء على أنَّه "**عبارةٌ عن البحث والنَّظَر في جزئيات كلِّي ما عن مطلوب ما**"[٦]، ويُقسَّم الاستقراء قسمَيْن[٧]:

---

[١] كإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) وشيخ الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ) وفخر الدِّين الرَّازي (٦٠٦هـ) وسيف الدِّين الآمدي (٦٣١هـ) وبدر الدِّين ابن جَمَاعة (٧٣٣هـ). انظر: الجويني: البرهان، ٢٦/١. والغزالي: المنخول، ١١٢، ١١٦-١١٧. والرَّازي: نهاية العقول، ١٣٣/١-١٣٧. والآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٨/١، ٢١٠-٢١٢، وغاية المرام، ١٢٢. وابن جَمَاعة (أبو عبد الله، بدر الدِّين، محمَّد بن إبراهيم الكِنَاني، ٧٣٣هـ): إيضاح الدَّليل في قطع حجج أهل التَّعطيل، ت: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السَّلام (مصر)، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ٦٦-٦٧. وذهب ابن تيمية (٧٢٨هـ) إلى أنَّ الصَّواب في قياس التَّمثيل أنَّه يفيد اليقين تارةً والظَّنَّ أخرى. انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ١٢٦/٦، ١٥٣/٧.

[٢] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١٨٤/١. وانظر عرضاً مفيداً لموقف المتكلِّمين من هذا الدَّليل في: الشَّافعي: المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، ١٦٣-١٧١.

[٣] يذكر الدُّكتور حسن الشَّافعي أنَّ على الرَّغم من انتقاد الجويني (٤٧٨هـ) قياسَ الغائب على الشَّاهد من النَّاحية النَّظرية، فإنَّه اعتمد عليه من النَّاحية التَّطبيقية في بعض المسائل العَقَدية. انظر: الشَّافعي: المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، ١٦٩-١٧٠.

[٤] انظر: الشَّافعي: المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، ١٧١.

[٥] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٨/١.

[٦] الآمدي: غاية المرام، ٤٥. وانظر قريباً منه في: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٨/١. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٠. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١٨٢/١. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ٣٠٥/١. وشرح الخَبِيصي على تهذيب المنطق للتَّفتازاني، ٩٤.

[٧] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٨/١، وغاية المرام، ٤٥-٤٦. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ٦٠. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١٨٢/١. والقَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ٣٠٥/١.

١- **استقراء تامٌّ:** إن كان قد أتى على جميع الجزئيات، وذلك مثل معرفتنا بالاستقراء أنَّ كلَّ حادثٍ فهو إمَّا جماد، وإمَّا نبات، وإمَّا حيوان.

٢- **استقراء ناقص:** إن كان قد أتى على بعض الجزئيات دون بعض، وذلك ككحكمنا على الحيوان بأنَّه إذا أكل تحرَّك فكُّه الأسفل، أخذاً من استقراء أكثر جزئيَّات الحيوان؛ إلَّا أنَّ الحكم في التِّمساح على خلافه.

وأجمع المتكلِّمون على أنَّ حاصلَ الاستقراء النَّاقص **غيرُ يقيني**؛ إذ من الجائز أن يكون حكم ما قد استُقرِئ على خلاف ما لم يُستقرَأ، وعند ذلك؛ فلا يلزم أن يكون الحكمُ الثَّابت لبعض الجزئيات ثابتاً للكلِّي المشترك بينها؛ وإلَّا لَمَا خلا عن ذلك الحكم شيءٌ من جزئياته. فعلى هذا إن لم يكن الاستقراء في الشَّاهد تامَّاً فهو كاذبٌ[١].

أمَّا الاستقراء التَّامُّ، فالمشتهر بين المتكلِّمين صدقه؛ إلَّا أنَّ ثمَّة وجوهاً من النَّقد يطرحها **السَّيف الآمدي (٦٣١هـ)** في مدى يقينيَّة هذا الدَّليل؛ وذلك أنَّ محزَّ الإشكال يكمن في عُسْرِ -إن لم نقل: تعذُّر- تحقُّق تمام الاستقراء في مباحث الإلهيات؛ إذ غاية ما يمكن للمتكلِّم استقراؤه جزئياتُ ما في الشَّاهد أجمع، ولا يلزم من الحكم الثَّابت عنها تعديتُه إلى الغائب؛ لاختلاف ماهيَّة المخلوق عن حقيقة الخالق[٢].

ولعلَّ الانتقادات التي وجَّهها المتكلِّمون إلى الاستقراء بأنَّه غير مفيد اليقين إلَّا إذا كان قياساً مقسَّماً[٣]، دفعت طيفاً منهم إلى استعمال مصطلح "**السَّبر والتَّقسيم**" بوصفه أحد مناهج الاستدلال الكلامي[٤]، وهو نوعان: أوَّلهما السَّبر والتَّقسيم **المنحصر**، وثانيهما السَّبر والتَّقسيم **المنتشر**[٥].

أمَّا المقصود بالأوَّل، فهو انحصار القضية المبحوث عنها في قسمَيْن لا واسطة بينهما، حيث تكون دائرة بين النَّفي أو الإثبات، فبطلان أحد القسمَيْن يعني صحَّة الآخر، كقولنا: العالَم إمَّا حادث وإمَّا قديم، ومحالٌ أن يكون قديماً، فيلزم من ذلك -لا محالة- أنَّه حادثٌ، فهذا النَّوع **مفيدٌ العِلْمَ**[٦].

وأمَّا النَّوع الثَّاني الذي لا يُعلَم فيه الانحصار على القطع، **فلا يفيد عِلْماً**؛ إذ من الممكن أن يكون السَّابر قد أغفل قِسْماً هو الصَّحيح دون ما ذكره من الأقسام، فما يدريه أنَّه ضبط جملة الأقسام[٧]؛ إلَّا أنَّه وقع في عبارة **الباقلاني (٤٠٣هـ)** ما يفيد حُجَيَّة هذا النَّوع من الاستدلال[١]، وهذا

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٨/١، وغاية المرام، ٤٥-٤٦. والجرجاني: شرح المواقف، ١٨٢/١.

[٢] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٠٨/١. وغاية المرام، ٤٥-٤٦.

[٣] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٦/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١٨٤/١.

[٤] انظر: الجويني: البرهان، ٢٥/١. والغزالي: الاقتصاد، ١٨.

[٥] انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية، ٥٢٠/١-٥٢١.

[٦] انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١٨. والرَّازي: المحصَّل، ٥٢، ونهاية العقول، ١٢٣/١.

[٧] انظر: أبو القاسم الأنصاري: الغنية، ٥٢٠/١.

مشكل عند معظم المتكلِّمين؛ لأنَّ مدار هذه الطَّريقة مبني على أنَّ ما لا دليل عليه يجب نفيه، وهي مقدِّمة غير يقينية[٢].

وجملة القول: إنَّ الإشكالات التي ترد على طرق الاستدلال العقلي، والتَّشكيكات التي تقدح في قطعية بعضها، دفعت عدداً من المتكلِّمين إلى إعادة ترتيب مسالك البرهان وفق ما تفيده من الإيقان، مع اطِّراح الطُّرق الضَّعيفة، وإيضاح المقدِّمات الجازمة، واقتراح المناهج النَّاظمة لعملية الاستدلال في علم الكلام.



[١] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١-٣٢.

[٢] انظر: الرَّازي: نهاية العقول، ١٣٧/١. والآمدي: أبكار الأفكار، ٢١١/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١٩٣/١.

- المطلب الخامس: حُجِّـيَّـة الظَّنِّ في العقيدة:

رفض عامَّة المتكلِّمين الاحتجاج بالظَّنِّ في العقائد؛ لأنَّ الظَّنَّ ممكن الزَّوال، وفي زواله خطر عظيم على عقيدة المسلم، وقد ورد النَّصُّ الصَّريح بالاحتراز عن الخطر[١]؛ ولهذا كانت المباحثُ الكلامية تدور أساساً على تحصيل **اليقين** في أصول الاعتقاد، ويتجلَّى ذلك في المهمَّتَيْن الرَّئيستَيْن اللَّتَيْن لأجلهما نشأ عِلْمُ الكلام:

- ففي مجال **إيراد البراهين والحجج** على العقائد الدِّينية، اشترط **المتكلِّمون** القطع في الأدلَّة الكلامية؛ إذ لا يكون الدَّليل دليلاً حتَّى يحقِّق الجزم بالمعتقَد جزماً لا يقبل التَّغيير والتَّبديل، ولا يزول بتشكيك المشكِّك في الدَّليل؛ لأنَّه متعلِّق بعقائد محكمة ثابتة؛ في حين لم يشترط **الفقهاء** ذلك؛ إذ الوجوب الشَّرعي عندهم يثبت بالأدلَّة الظَّنِّية التي يمكن الاستدلال بها في العمليات.

وللتَّأكيد على "اليقين" في براهين أصول الدِّين، ضمَّن **السَّعد التَّفتازاني (٧٩٣هـ)** هذه المفردة في تعريف عِلْم الكلام؛ فحدَّه بأنَّه "العِلْم بالعقائد الدِّينية عن الأدلَّة **اليقينية**"[٢]، وعلَّل ذلك بتشديد المتكلِّمين على سمة اليقين في أدلَّة العقائد الدِّينية؛ لأنَّه لا عبرة بالظَّنِّ في الاعتقاديات؛ بل في العمليات[٣].

وفي المقابل ينكر بعض العلماء **كابن تيمية (٧٢٨هـ)** ومن تابعه التَّفرقةَ بين المسائلِ العَقَدِية والمسائلِ العملية من حيث وجوبُ القطع في الأولى والاكتفاءُ بالظَّنِّ في الثَّانية؛ إذ لا يمتنع عندهم إثبات الأسماء والصِّفات بالظَّنِّ الغالب الواقع من الأخبار المنحطَّة عن درجة التَّواتر، وادَّعوا أنَّه لم يُنقَل عن أحد من السَّلَف جوازُ الاحتجاج به في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته[٤].

---

[١] انظر: الطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٤٥. ومن جملة هذه النُّصوص قول الله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} [الآية/يونس: ٣٦]، كما أنكر سبحانه على من اعتمد الظَّنَّ في إثبات بعض العقائد أو نفيها، حيث قال عزَّ وجلَّ: {وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} [الجاثية:٢٤]، وغير ذلك من الآيات.

[٢] التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٢٧/١.

[٣] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٢٩/١. وانظر أيضاً: ابن العربي (أبو بكر، محمَّد بن عبد الله المعافري المالكي، ٥٤٣هـ): قانون التَّأويل، ت: محمَّد السُّليماني، دار القِبلة للثَّقافة الإسلامية (جدَّة) ومؤسَّسة علوم القرآن (بيروت)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٥٣٠.

[٤] انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٢٠٧/١٩-٢٠٨. وابن المَوْصِلي: مختصر الصَّواعق المرسلة، ٥٩٠، ٥٩٦.

وقد ردَّ **ابن التِّلِمْساني** (٦٥٨هـ) سابقاً هذه الدَّعوى –المذكورة آنفاً– بأنَّه لم يُعْهَد عن الصَّحابة رضي الله عنهم التَّصرُّف في أسماء الله تعالى وصفاته بالظُّنون، وإنَّما عملوا بالظَّنِّ في تفاصيل الأحكام الشَّرعية، لا في المعتقدات الإيمانية[١].

- وفي مهمَّة **دفع الشُّبه** عن الاعتقادات الإيمانية، عمل أربابُ الكلام على دحضَ كلِّ ما يخرم اليقين بالعقيدة، سواء أكان ظنَّاً، أم شكَّاً، أم وهماً، من خلال توضيح الدَّلائل القطعية، واستخدام الوسائل المنهجية، بما يحسم مادَّة الشُّبهة من أصلها. كما قاموا بتفنيد الإيرادات التي قد يتردَّد الذِّهن بينها؛ نتيجة عدم تمكُّنه في الاستدلال، وفتحه بابَ الاحتمال، فسدُّوا بذلك ذريعة الشُّبْهة، وأخرجوا أهل الاعتقاد من الأوهام والظُّنون إلى العِلْم المحقَّق واليقين.

كما تجلَّى اعتماد المتكلِّمين على القطع واليقين في أصول الدِّين من خلال عملية الاستدلال بالأخبار السَّمعية، فرفضوا الاعتداد بمجرَّد أخبار الآحاد[٢]؛ لأنَّ غاية ما تفيده الظَّنَّ، ولا مكان له في أبواب العقيدة، هذا من حيث **الثُّبوت**. أمَّا من حيث **الدَّلالة**، فقد قرَّروا عدم التَّمسُّك بظواهر الأخبار فيما يُطلَب فيه القطع؛ لأنَّها تنخرم بأدنى احتمال من الاحتمالات، ويكفي المعترِض في هذه الحال إبداءُ الاحتمال؛ حتَّى يسقط بها الاستدلال، دون الحاجة إلى تعضيده[٣].

وقد صرَّح المتكلِّمون بعدم الاكتفاء بالظَّنِّ فيما طُلِب من المكلَّف اعتقادُه والإيمان به، إلَّا أنَّ بعضهم فصَّلوا هذه المسألة، فقالوا: إنَّ المراد بالظَّنِّ الذي لا يُكتفَى به إنَّما هو الظَّنُّ الذي يَحتمِل نقيضَه بالفعل[٤]، والظَّاهر أنَّ الظَّنَّ الغالب الذي لا يخطر معه احتمالُ النَّقيض بالبال حكمُه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقياً، فإنَّ إيمان أكثر العوام من هذا القبيل[٥].

---

(١) انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح لمع الأدلَّة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة، ت: نزار حمَّادي، دار الرَّشاد الحديثة (الدَّار البيضاء) ودار الضِّياء (الكويت)، د/ط، ١٤٣٨هـ، ١٥٥.

(٢) مرَّ الكلام على أخبار الآحاد والاختلاف في إفادتها العِلْم عند الحديث عن الدَّليل النَّقلي. انظر: ص ١٠٧ من هذا البحث.

(٣) انظر: الجويني: الإرشاد، ٣٨٨–٣٨٩. والغزالي: المنخول، ٢٤٥.

(٤) انظر: حاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ٤١.

(٥) انظر: البَزْدَوي (أبو الحسن، فخر الإسلام، علي بن محمَّد، ٤٨٢هـ): شرح الفقه الأكبر، مكتبة جامع السُّلطان بايزيد (اسطنبول)، د/ط، ١٢٧٩هـ، ٣. وابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ٥٣/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤٤/٣.

وقد استدلَّ المتكلِّمون على وجه الاعتضاد بقوله تعالى: {إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} [الآية/يونس: ٣٦] على أنَّ العِلْم اليقيني واجب في الاعتقاديات، في حين أنَّ الدَّليل الظَّنّي لا يثبت به الإيمان، وأنَّ التَّصديق بالمظنون لا يُسمَّى إيماناً أصلاً[١].

وجرى **المعتزلة** –في مسألة استبعاد الظَّنِّ عن العقائد– على تعليلات توافق أقوالهم في اللُّطف الإلهي والتَّحسين والتَّقبيح وغيرها من أصول المعتزلة، ففي معرفة الله تعالى –على سبيل المثال–، يعلِّل **القاضي عبد الجبَّار** (٤١٥هـ) عدم الاكتفاء بالظَّنِّ فيها بأنَّ وجوب المعرفة لطفٌ، ومن شأنه أن يكون على أبلغ الوجوه وأقواها؛ ولهذا لم يَجُز قيامُ الظَّنِّ مقامَ العِلْم واليقين[٢].

ويُورِد القاضي تعليلاً آخر من جهة التَّحسين والتَّقبيح؛ وذلك أنَّ الظَّنَّ الذي تعضده الأمارات إنَّما يقوم مقام العِلْم فيما لا طريق إلى العِلْم به؛ فأمَّا إذا كان ثمَّة إليه طريقٌ، وكان للمكلَّف إليه سبيلٌ، فيجب ألَّا يَحسُن الظَّنُّ بدلاً منه في الاعتقاد؛ لأنَّ المكلَّف إذا لم يكن معتقَدُه على ما اعتقده فهو جهلٌ قبيحٌ ينبغي الاحتراز عنه[٣].

وجدير بالذِّكر أنَّ **الكمال ابن الهمام** (٨٦١هـ)[٤] من أعيان الماتريدية قد خالف جُلَّ جِلَّة المتكلِّمين حين أدخل "الظَّنَّ" في تعريف عِلْم الكلام، وذلك باعتباره المسائل الظَّنِّية العَقَدية ممَّا يجب الإيمان به، حيث قال: "معرفة النَّفْس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلَّة عِلْماً **وظنّاً** في البعض منها"[٥] . وهذا تصريح منه بإدراك وجوب بعض العقائد عن الأدلَّة الظَّنِّية، وقد مثَّل لذلك ببعض شروط النبوَّة –الذُّكورة تحديداً–، وكيفية إعادة المعدوم، فهذا ممَّا لا سبيل فيه إلى القطع؛ لأنَّ طريقه السَّمع، وليس ثمَّة نصٌّ ظاهر جليٌّ، في تعيين أحد طرق الإمكان العقلي.

ويرجع الخلاف مع ابن الهمام إلى إيجابه الظَّنَّ في أشباه هذه المسائل العَقَدِية، التي لم تثبت بالدَّلائل القطعية؛ ولهذا خضع تعريفه للنَّقد، وتعرَّض رأيه للرَّدِّ، فقد عقَّب **الكمال ابن أبي شريف**

---

[١] انظر: محمَّد رشيد رضا (القلموني الحسيني، ١٣٥٤هـ): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ت: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، د/ط، ١٩٩٠م، ١١/٢٩٨-٢٩٩.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المجموع في المحيط بالتَّكليف، جمع: ابن متويه، ٣/٢٧٢.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٢/٥٢٨-٥٢٩.

[٤] هو كمال الدِّين محمَّد بن عبد الواحد بن عبد الحميد المشهور بابن الهمام السِّيواسي الحنفي (٧٩٠-٨٦١هـ): كان محقِّقا جدلياً نظَّاراً، عارفاً بأصول الدِّيانات والتَّفسير والفقه وأصوله والعربية والأدب والمنطق، واشتغل في آخر عمره بالحديث، وكان لا يقلِّد في المعقولات أحداً. ومن تصانيفه: المسايرة في علم الكلام، والتَّحرير في أصول الفقه، وشرح الهداية المسمَّى فتح القدير للعاجز الفقير. انظر: السَّخَاوي: الضَّوء اللَّامع، ٨/١٢٧-١٣٢. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٢٨٠، ١/١٦٦-١٦٩. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٤٣٠٤، ٣/١٨٢.

[٥] ابن الهمام: المسايرة (مع شرح المسامرة)، ١/١٠.

(٩٠٦هـ)[١] –من الأشعرية– على تعريف ابن الهمام بامتناع القول بوجوب اعتقادِ مثيلِ هذه المسائل الخلافية الظَّنِّية، حتَّى لو لقي العبد ربَّه خالياً عن اعتقاد يتعلَّق بها فليس عليه عقاب؛ ولذلك فلا وجه لإدخال "الظَّنِّ" في التَّعريف[٢].

وفي هذا المضمار، يؤكِّد **القاضي عبد الجبَّار** على أنَّه لو قُدِّر تعذُّر تحصيل اليقين وتحقيق العِلْم في العقائد، فلا يجب العدول إلى الظَّنِّ في هذه الحال؛ بل يلزم التَّوقُّف والشَّكُّ؛ وذلك لأنَّ الظَّنَّ إذا كان من قبيل الاعتقاد، فكأنَّه قد وجب على المكلَّف اعتقادٌ لا يأمن كونَه مخطئاً فيه، وإذا لم يكن من قبيل الاعتقاد، فلا بدَّ فيمن يظنُّ أمراً من الأمور أن ينضاف إليه أمر آخر يُعبَّر عنه بالتَّجويز – لأنَّه متى قُطِع بأحد الأمرَيْن انتفَتْ حقيقةُ الظَّنِّ–، فيكون الظَّانُّ للصَّانع –حينئذ– مجوِّزاً للتَّعطيل، والظَّانُّ للتَّوحيد مجوِّزاً للتَّشبيه، ولا يجوز أن يَرِد التَّكليف على هذا الحدِّ[٣].

وثمَّة أمر ينبغي التَّنبُّه إليه، وهو الفرق بين إثبات العقائد والتَّصديق بها، أمَّا **الإثبات** فلا يكون إلَّا بالأدلَّة الموجبة القطعَ واليقين، وأمَّا **التَّصديق باللِّسان والقلب** فهو عملٌ يمكن أن يُبنى على الظَّنِّ كسائر الأعمال؛ إذ الالتفات إلى المدارك الظَّنِّية ليس مقصوراً على الفقهيات؛ بل هو معتبرٌ أيضاً في التَّصديقات الاعتقادية والقولية[٤]. ولهذا لم يشترط **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ) في جواز إطلاق أسماء الله تعالى ورود ما يُقطَع به في الشَّرع؛ ولكن ما يقتضي العملَ سوى الأقيسة الشَّرعية –وإن لم يوجب العِلْم–؛ إذ هو كاف في هذا المطلب من العقيدة[٥].

وجملة القول: إنَّ نصب الدَّلائل وإقامة البراهين في مجال إثبات أصول الدِّين ينبغي أن يكون منتجاً اليقين؛ إذ لا يمكن أن تؤسَّس عقائد الملَّة على المسالك الظَّنِّية، وإلَّا أضحت الاعتقادات عُرْضة للأخذ والرَّدِّ، والجدال والنَّقد، وانتفت منها سمة الثَّبات، وأصبحت عُرْضة للتَّأويلات، فلا يقرُّ لها قرار

---

[١] هو أبو المعالي كمال الدِّين محمَّد بن محمَّد بن أبي بكر بن علي المعروف بابن أبي شريف المقدسي (٨٢٢–٩٠٦هـ): نشأ في بيت المقدس، ثمَّ ارتحل إلى القاهرة، فأخذ عن ابن الهمام وابن حَجَر، وبرع في العلوم، وتصدَّى للتَّدريس. ومن تصانيفه: الفرائد في حلِّ شرح العقائد، والمسامرة على المسايرة في علم التَّوحيد، والدُّرر اللَّوامع بتحرير جمع الجوامع في أصول الفقه. انظر: العَيْدَرُوس (محي الدِّين، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله، ١٠٣٨هـ): النُّور السَّافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٥هـ، ٤١–٤٢. والغزِّي (نجم الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ١٠٦١هـ): الكواكب السَّائرة بأعيان المئة العاشرة، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية (بيروت–لبنان)، ط١، ١٤١٨هـ–١٩٩٧م، ١/٩–١١. وابن العماد العَكْري: شذرات الذَّهب، ١٠/٤٣–٤٤. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ٢/٢٤٣–٢٤٤.

[٢] انظر: الكمال ابن أبي شريف: المسامرة بشرح المسايرة، ١/١٢–١٣.

[٣] انظر: عبد الجبار: المجموع في المحيط بالتَّكليف، جمع: ابن متويه، ٣/٢٧٢–٢٧٣.

[٤] انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥.

[٥] انظر: الجويني: الإرشاد، ١٤٣.

في قلب المؤمن المعتقِد، وتسقط مكانتها من عين الخصم المنتقِد، وعليه فإنَّ الجزم والقطع في الدَّليل، سمةٌ ثابتةٌ في العقيدة، لا تبديل لها ولا تحويل.



- المبحث الثَّالث: القول بالمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية تاريخياً:

يمكن للباحث أن ينظر في القول بالمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية تاريخياً من خلال مرحلتين: مرحلة التَّشكُّل والنُّشوء، ومرحلة الصِّياغة والشَّرح والنَّقد، وسيتناول كلَّ مرحلة في مطلب على حدة.

أمَّا **المطلب الأوَّل**، فيخوض في المرحلة التي تمتدُّ من بدايات ظهور عِلْم الكلام إلى أواخر القرن السَّادس الهجري، ويبحث في الأصول التَّاريخية التي ترجع إليها هذه المقدِّمات، قبل صياغة **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) لها وتنظيمها. كما يحلِّل مواقف العلماء والمتكلِّمين الذين بحثوا في موضوعها، أو أشاروا إليها في معرض حديثهم عن دلالة النُّصوص السَّمعية.

وأمَّا **المطلب الثَّاني**، فيدرس المرحلة التي تبدأ من عصر الفخر الرَّازي إلى الوقت الحاضر، وتُبرز تبلور فكرة المقدِّمات الظَّنِّية عنده. كما يعرض هذا المطلب مواقف العلماء والمتكلِّمين الذين جاؤوا بعد الرَّازي، وتناولوا هذه المقدِّمات بالشَّرح والنَّقد.

- المطلب الأوَّل: مرحلة التَّشكُّل والنُّشوء:

إنَّ البحثَ عن الأصول التَّاريخية للمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية عند المتكلِّمين الأوائل تشوبه صعوبة بالغة، فبعد طول النَّظر والتَّفتيش فيما وَصَلنا من كتب متقدِّمي المتكلِّمين من مناقشات –بل حتَّى إشارات– عن المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، يكاد الباحث لا يجد شيئاً من ذلك إلَّا نادراً. ولعلَّ السَّبب يرجع إلى بساطة الاستدلال بالأدلَّة السَّمعية، وبعده عن التَّعقيد والتَّقعيد، وخلوِّه عن المؤثِّرات المنطقية، إضافة إلى قرب العهد من الرِّسالة، وعروبة اللِّسان، وقرار الإيمان، دون الحاجة إلى سلوك طرائق الجدال واللُّجاج، والخوض في مناهج الحِجاج.

ومع مرور الزَّمن ونشوء علم الكلام، برزت إلى الواجهة بعض قضايا العقيدة التي ثار حولها الخلاف بين الفرق الإسلامية، وغذَّت هذا الخلاف مناهجُ استدلالية في تقرير العقائد الإيمانية، حيث كان من أبرز تلك القضايا مسألة الوعد والوعيد، وما أثارته النُّصوص النَّقلية من مسالك في التَّعميم أو التَّخصيص لدلالة الألفاظ، وفقاً لما ذهبت إليه كلِّ فرقة في هذا المضمار.

ومن خلال هذه القضايا العَقَدية الخلافية، ظهرت تساؤلاتٌ حول يقينية الاستدلال، وإمكانية إيراد مسالك الاحتمال؛ لمعالجة ظواهر النُّصوص المعضلة، سيَّما في مسائل الصِّفات الإلهية؛ وذلك من خلال مناقشة المشكلة الدَّلالية في الأدلَّة النَّقلية.

وإذا نظرنا في تراث مؤسسي المذاهب العَقَدية والمدارس الكلامية، نجد في القرن الرَّابع عند صاحب العقيدة المتلقَّاة بالقبول أبي جعفر الطَّحاوي (٣٢١هـ)[١] ما يشير إلى بداية الحديث عن الاحتمال الدَّلالي في الدَّلائل النَّقلية، فقد نقل أكمل الدِّين البَابَرْتي (٧٨٦هـ)[٢] عن الطَّحاوي اختيار مذهب ترك التَّأويل –مذهب السَّلف– في المتشابه من الدَّلائل اللَّفظية؛ ويعلِّل وجهة نظر أبي جعفر

---

[١] هو أبو جعفر أحمد بن محمَّد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطَّحاوي (٢٢٩–٣٢١هـ): فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بمصر. وتفقَّه على مذهب الشَّافعي، ثمَّ تحوَّل حنفياً، وكان عالماً بجميع مذاهب الفقهاء. ومن مؤلَّفاته: بيان عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة، ومشكل الآثار، وشرح معاني الآثار في الحديث. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٢٥، ١/٧١–٧٢. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٨/٧–٨. ومحيي الدِّين الحنفي: الجواهر المضية، ر٢٠٥، ١/١٠٢–١٠٥.

[٢] هو أكمل الدِّين محمَّد بن محمود بن أحمد البَابَرْتي الحنفي (٧١٤–٧٨٦هـ): كان حسن المعرفة بالفقه والعربية والأصول، بارعاً في الحديث وعلومه. وعُرِض عليه القضاء مراراً، فامتنع، ويُقال: إنَّه كان يعتقد مذهب الوَحْدة. ومن مصنَّفاته: شرح تجريد العقائد للطُّوسي، وشرح مختصر ابن الحاجب، والإرشاد في شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة. انظر: ابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٢٠٣٣، ١/٦. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٤٣٦، ١/٢٣٩–٢٤٠. واللَّكْنَوي (أبو الحسنات، محمَّد عبد الحي الهندي، ١٣٠٤هـ): الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ت: محمَّد بدر الدِّين أبو فراس النَّعساني، مطبعة دار السَّعادة (مصر)، ط١، ١٣٢٤هـ، ١٩٥–١٩٩.

بأنَّ دخول باب التَّأويل يفضي إلى احتمالات متعدِّدة، ولا يمكن ترجيح أحدها دون مرجِّح، والمرجِّح في هذه الحال لن يكون قطعياً[١]، فلا يفيد إلَّا الظَّنَّ، والعمل في المسألة القطعية بالدَّليل الظَّنِّي غير جائز[٢]. وهذا الكلام في ظاهره خروج من أصل المشكلة الدَّلالية التي اقتضت الخلاف؛ إلَّا أنَّ التَّوقُّف عن التَّأويل –في الحقيقة– لا يجعل الدَّليل قطعياً؛ لتطرُّق الاحتمال إليه على كلِّ حال.

كما نجد عند رائد المتكلِّمين من أهل السُّنَّة الإمام **أبي الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) بعضَ ما يشير إلى المقدِّمات الظَّنِّية في كتابه "اللُّمع في الرَّد على أهل الزَّيغ والبدع" خاصَّة، في حين خلت كتبه الأخرى عن ذلك؛ فخلال استدلالِه بالنَّصوص النَّقلية ودفعِه شبه خصومه من المعتزلة أورد –على سبيل المثال– آية قرآنية في مناقشته مسألة الاستطاعة: هل هي قبل الفعل أو معه؟ وأجاب عن ظاهر الآية –الذي قد يشهد لخصومه– **بالإضمار والحذف**، وهو أحد المقدِّمات الظَّنِّية[٣].

كما تطرَّق الأشعري للحديث صراحةً عن احتمال النَّصِّ النَّقلي لجملة من الدَّلالات، الأمر الذي قد يفضي إلى نفي القطع بإحداها، وذلك في (باب الكلام في الخاصِّ والعامِّ والوعد والوعيد)، وتكاد تكون هذه المناقشة الوحيدة التي يمكن العثور عليها في كتبه[٤]، حيث قرَّر أنَّ ظواهر الآيات لا تفيد عموماً أو تخصيصاً بمجرَّدها، وليس قول من قال إنَّ الآيات في الوعيد عامَّة والآيات الأخر خاصَّة أولى من قول آخر قلب القصَّة، وجعل آيات الوعيد خاصَّة والآيات الأخر عامَّة، فلمَّا تكافأ القولان وجب إلغاؤهما إلى حين ورود دلالة تشهد لصحَّة أحدهما[٥].

إلَّا أنَّ الأشعري في كتابه "الإبانة عن أصول الدِّيانة" لا يميل إلى فكرة ظنِّيَّة الدَّلالة بالقَدْر نفسه الذي نجده في كتاب "اللُّمع"، فالمقدِّمات الظَّنِّية كما نجدها في "الإبانة" يطرحها الخصوم –من معتزلة وغيرهم– على الأدلَّة النَّقلية، فينبري الأشعري للرَّدِّ على هذه المقدِّمات ودفعها بما يعنُّ له من

---

[١] إذ لو كان ثمَّة مرجِّح قطعي لَمَا عدلنا عنه إلى غيره، ولَمَا دخلنا باب التَّأويلات أصلاً.

[٢] انظر: البَابَرْتي (أبو عبد الله، أكمل الدِّين، محمَّد بن محمَّد الرُّومي، ٧٨٦هـ): شرح عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة (العقيدة الطَّحَاوية)، ت: عارف آيتكن (دكتور)، مراجعة: عبد السَّتار أبو غدَّة (دكتور)، وزارة الأوقاف والشُّئون الإسلامية (الكويت)، ط١، ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م، ٧١–٧٢.

[٣] ففي قوله تعالى حكاية عن عفريت سليمان عليه السَّلام: {وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ} [الآية/النمل: ٣٩] ذكر الأشعري أنَّه لا بدَّ من تقدير قول "**محذوف**" في الآية، من قبيل: إن قوَّاني الله عليه، أو إن شاء الله تعالى. ولولا أنَّ العفريت "**أضمر**" شيئاً من ذلك لكذَّبه سليمان عليه السَّلام وردَّ عليه قوله. انظر: الأشعري (أبو الحسن، ناصر الدِّين، علي بن إسماعيل، ٣٢٤هـ): اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع، ت: حمُّودة غرابه، مطبعة مصر، د/ط، ١٩٥٥م، ١٠٨–١٠٩.

[٤] يقول الجويني (٤٧٨هـ) في صيغ العموم: "وقد تحقَّقْتُ على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنَّه ليس من منكري الصِّيغ على ما اعتقده معظم النَّقلة، ولكنَّه قال في مفاوضة مع أصحاب الوعيد بإنكار الصِّيغ، وآل مذهبه إلى إنكار التَّعلُّق بالظَّواهر فيما ينبغي القطع فيه، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظَّواهر في مظانِّ الظُّنون" البرهان، ١٦٦/١.

[٥] انظر: الأشعري: اللُّمع، ١٢٧–١٣١.

أدوات الجدال ووسائل الحِجَاج، ويقرِّر أنَّ النَّصَّ يجري على ظاهره، ولا يُزال عن ظاهره إلَّا بحُجَّة. ولعلَّ هذا الاستدراك الأخير هو ما يحفظ اتِّساق كلام الأشعري بين كتابَيْه آنفي الذِّكر[١].

وعلى أيَّة حال، فإنَّ من يقرأ كتب الأشعري لن يعدم إشاراتٍ في ثنايا كلامه تدلُّ على عدم الاكتفاء بظاهر النُّصوص السَّمعية دون انضمام قرائن إليها تحدِّد الدَّلالة المقصودة من الخطاب، فعلى سبيل المثال يذكر الشَّيخ أبو الحسن بعد إيراده مجموعة من الصِّفات الإلهية أنَّها ثبتت بـ"ما دلَّت العقول واللُّغة والقرآن والإجماع"[٢]، والملاحظ هنا أنَّه لم يكتفِ بالدَّلالة النَّقلية؛ بل ضمَّ إليها الحُجَّة العقلية الموافقة للنَّقل، والاستنباط اللُّغوي الصَّحيح، وإجماع الأُمَّة الذي يدفع أيَّ احتمال أو ظنٍّ قد يشوب الدَّلالة النَّقلية.

وبالجملة، فقد كان من منهج الأشعري الاعتمادُ على السَّمع الصَّادق؛ إلَّا أنَّه –مع ذلك– يعدل عمَّا تتكافأ فيه الظُّنون وتتساوى فيه الآراء[٣].

أمَّا عند عَلَم الهدى الإمام **أبي منصور الماتريدي** (٣٣٣هـ)، فيجد الباحث في كتابه "التَّوحيد" إشاراتٍ متفرِّقة إلى نظرية الاحتمال اللَّفظي في الدَّليل السَّمعي؛ وذلك عند كلامه في عدد من المسائل العَقَدية. ففي باب الصِّفات الإلهية، يرى الماتريدي عدم القطع على تأويل النُّصوص النَّقلية؛ لوقوع الاحتمال في ظواهرها الموهمة التَّشبيه؛ إذ يَسَعُ المكلَّفَ –في حالة الظَّنِّ هذه– مجرَّدُ الإيمان بمراد الله منها من غير تحديده، على أن يقرن هذا الإيمان باعتقاده الجازم نفيَ الشَّبَه عن الله تعالى[٤].

وفي باب الوعيد، ينتقد الشَّيخ أبو منصور مخالفيه من المعتزلة حين قطعوا بأحد الأوجه المحتملة من ألفاظ الوعيد المذكورة في القرآن الكريم، دون اعتبار الأوجه الأخرى التي يمكن أن تُحمَل عليها تلك الألفاظ، ويصف طريقتهم بأنَّها تحكُّم محض لا دليل عليه[٥].

وفي المقابل، ينبِّه الماتريدي إلى دور القرائن في دفع الاحتمال عن عملية الاستدلال النَّقلي؛ إذ الأصل في الكلام إذا كان على أمر معهود أو اقترن به المقصود أنَّه يُصْرَف عن حقيقته اللَّفظية إلى ما دلَّت عليه دلائل المقال وقرائن الحال[٦].

---

[١] انظر مثلاً: الأشعري: الإبانة، ٣٥–٤٠، حيث أورد مقدِّمة الاشتراك، ومقدِّمة الإضمار والحذف، على لسان المعتزلة، ثمَّ دحض هاتَيْن المقدِّمتَيْن.

[٢] الأشعري (أبو الحسن، ناصر الدِّين، علي بن إسماعيل، ٣٢٤هـ): رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب، ت: عبد الله شاكر محمَّد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنوَّرة)، د/ط، ١٤١٣هـ، ١٢٣.

[٣] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٨٦.

[٤] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٧٤.

[٥] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٦٨.

[٦] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٨٤.

كما يضع أبو منصور بعضَ القواعد لدفع الاحتمال اللَّفظي، فيقرّر انتفاء الاحتمال عن الأسماء المطلقة، كألفاظ الإيمان والكفر، والخير والشَّرّ، والحياة والموت؛ فهي ألفاظ صريحة في المعنى جليَّة في المراد؛ لما قُوبِلت بهذه الأضداد[١].

وهكذا يظهر أنَّ طور التَّأسيس في علم الكلام، لم يشهد تنظيراً مباشراً للمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، اللَّهم سوى بعض التَّطبيقات لهذه المقدِّمات في نصوص الاعتقاد النَّقلية، أو بعض إشاراتٍ إلى دور الاحتمال في ظنِّية الدَّلالة، وذلك على نطاق ضيق، لا يرقى لأن يكون نظرية مكتملة لها أدلَّتها وبراهينها.

وإذا انتقلنا من طبقة مؤسِّس المذهب إلى طبقة أتباعه وتلامذته، نجد عند المعلِّم الثَّاني في مذهب الأشعرية **أبي بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ) ذِكْراً لبعض المقدِّمات الظَّنِّية بشيء من التَّفصيل. فقد تناول القول باحتمال "**النَّقل**" اللُّغوي –المجرَّد عن البرهان– وأثره الضَّارّ في تصحيح الفاسد من الأقاويل ودفع نصوص التَّنزيل، ووسم ذلك بأنَّه دعوى لا شبهة في سقوطها[٢].

أمَّا بالنِّسبة لمقدِّمة "**التَّخصيص**" فقد كان للقاضي رأيٌ مختلفٌ عن المقدِّمة السَّابقة، حيث أبطل التَّعلُّق بظواهر الآي مع جواز احتمالها التَّخصيص[٣]، متابعاً في ذلك شيخه الأشعري في جدله مع الوعيدية[٤]. وفي هذا المضمار يشير الباقلاني إلى أنَّ احتمال التَّخصيص في النَّقل قائمٌ ما لم تندفع موجباته وتثبت القرائن المقتضية عمومَ المراد[٥].

كما استعمل القاضي مقدِّمة "**الإضمار والحذف**" الظَّنِّية في منهجه الدِّفاعي عن مسألة الكلام الإلهي، كالذي فعله في سياق ردِّه على القائلين بخَلْق القرآن[٦] أو القائلين بجواز حلول الصِّفات القديمة في المخلوقات[٧]، كما تحدَّث الباقلاني أيضاً عن "**المعارض النَّقلي**" بوصفه مقدِّمة ظنِّية تقدح في دلالة النَّصِّ السَّمعي[٨].

---

[١] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٩٦.

[٢] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٩٧–٣٩٨.

[٣] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٠٧–٤٠٨.

[٤] كما مرَّ آنفاً. انظر: ص ١٣٥ من هذا البحث.

[٥] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٠٩.

[٦] انظر: الباقلاني: الإنصاف، ٦٩–٧٠.

[٧] انظر: الباقلاني: الإنصاف، ١٣١.

[٨] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥٠.

أمَّا منهج الباقلاني في دفع المقدِّمات الظَّنِّية الواردة في دلالة النُّصوص النَّقلية، فكان يقوم بذلك من خلال **القرائن** -كما فعل في مسألة ختم النُّبوَّة[1] على سبيل المثال-، أو من خلال **الإجماع** -كما في مسألة خَلْق القرآن[2] مثلاً-.

وفي القرن الخامس بحث القاضي **عبد الجبَّار** (٤١٥هـ) -أحد أعلام المعتزلة- المشكلةَ الدَّلالية من أوسع أبوابها، لا سيَّما في موسوعته الكلامية "المغني في أبواب التَّوحيد والعدل"، وأبان نظريته في مجال الاحتمال الدَّلالي، كما انتقد بعض الفرق العَقَدية؛ لاتِّخاذها الاحتمال في الدَّلالة اللَّفظية وسيلةً إلى تسويغ انحرافها عن جادَّة الصَّواب.

فقد نقل القاضي عن إحدى الفرق التي يُسمَّى تابعوها **(أصحاب الوقف)** منهجَها في عدم إنكار ظواهر نصوص القرآن؛ إلَّا أنَّها ترى عدم إمكان تحديد المراد منها؛ لأنَّ **الألفاظ محتملة**، فما من لفظ من الألفاظ إلَّا ويجوز أن يراد به الخصوص، كما يجوز أن يراد به العموم؛ ولهذا لا بدَّ من **التَّوقُّف، وانتظار القرينة** المميِّزة للعامِّ من الخاصِّ، والخاصِّ من العامِّ. ثمَّ دلَّل القاضي أبو الحسين على فساد مقالتهم من عدَّة وجوه[3]. ثمَّ ألحق عبد الجبَّار بأصحاب الوقف **(المرجئة)**، الذين أنكروا أن يكون **للعموم** لفظة موضوعة له، فلم يجوِّزوا في **عمومات الوعيد** خاصَّة أن تحمل على الشُّمول والاستغراق، فمن الجائز أن يرد عليها شرط أو استثناء لم يبيِّنه الله تعالى -على حدِّ قولهم-؛ لكن القاضي ألزمهم تجويز مثل هذه المقولة في **عمومات الوعد** أيضاً، وهو ما لا يقولون به[4].

ونَقْدُ القاضي عبد الجبَّار هاتَيْن الفرقتَيْن ليس منصرفاً إلى نفيه الاحتمال في دلالة السَّمع على الإطلاق؛ بل لبيان عدم انفكاك الكلام عن دلالته، وعدم خلوِّه من فائدته، سواء أتجرَّدت عنه القرائن أم انضمَّت؛ إذ يقرِّر في موضع آخر أنَّه ليس في وضع اللُّغة ما يخرج عن باب الاحتمال، وإنَّما يتفاوت في كيفية الاحتمال، وزيادته ونقصانه، واتِّساع طرقه[5].

كما يردُّ القاضي على الطَّاعنين في دلالة ألفاظ القرآن الكريم، ويفنِّد شبهتهم في انتفاء الدَّلالة وإرادة الإيهام في المراد، فيقرِّر أنَّ من حقِّ الكلام أن يكون دليلاً، وتتحقَّق دلالته من خلال **مواضعة أهل اللُّغة واعتبار حال المتكلِّم**، على أنَّه إذا قَبُح حملُ الكلام على وفق *المواضعة*، فلا بدَّ -إذا وقع الكلام من الحكيم- أن تكون معه **قرينة**، من دليل عقلي أو سمعي؛ حتَّى يتعيَّن مراد المتكلِّم وتتحقَّق

---

(١) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٠٩-٢١٢.

(٢) انظر: الباقلاني: الإنصاف، ٧٠-٧١.

(٣) انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٦٠٤.

(٤) انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، ٦٠٤-٦٠٥.

(٥) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٤٣/١٧. وهكذا يتعجَّب القاضي من تعلُّق خصومه بنصوص سمعية محتملة دلالات عدَّة، غير منتجة القطع واليقين حسب رأيه. انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٨٠/١٢.

فائدة الخطاب، وإلَّا أوجب ذلك كونَ الكلامِ عبثاً، وأدَّى إلى تسرُّب القبائح إليه[١]. وهنا يتبيَّن المعيار الذي وضعه القاضي في حلِّ المشكلة الدَّلالية، وهو **العِلْم بالوضع والعِلْم بالإرادة**، فاتِّساع الكلام من حيث دخولُ المجاز أو الاشتراك أو غيرهما عليه يتطلَّب العِلْم بإرادة المتكلِّم من خلال انضمام القرائن.

وبرز في القرن الخامس أيضاً اتِّجاه معارض أشدَّ المعارضة لفرضية الاحتمال في الدَّلائل اللَّفظية، يمثِّله **ابن حزم الظَّاهري** (٤٥٦هـ)، فانتقد من استجاز "**نقل الألفاظ**" عن مراتبها في اللُّغة، بحيث تصبح عرضة للتَّأويلات ومدعاة للاحتمالات، فتفسد –عندئذ– صيغ التَّفاهم وأشكال الخطاب، وتبطل الدِّيانة والشَّرائع، ومن رام شيئاً من ذلك فقد قصد إبطال الحقائق جملة، وهذا غاية الإفساد[٢].

كما ربط ابن حزم هذه القضية بتكليف ما لا يطاق؛ وذلك أنَّ الوصول إلى المراد من الدَّلائل النَّقلية ينبغي أن يكون أمراً متيسِّراً ممكناً، والاحتمال سبب الإعضال؛ فلا تجوز مخاطبة الله لعباده بخطاب لا سبيل إلى فهمه أو لا طريق إلى الاستدلال به[٣].

أمَّا **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ) فقد نعت شيخ المذهب **أبا الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) بأنَّه "مقدَّم الواقفية"، أي أولئك الذين يتوقَّفون في صيغ العموم عن القطع بها لتقابل الظُّنون باحتمالات **التَّخصيص**، وأنبأ عمَّا آل إليه مذهب الأشعري من إنكار التَّعلُّق بظواهر السَّمع فيما ينبغي القطع فيه. وكأنَّ أبا المعالي يريد بهذا التَّوصيف إيجاد مستند في المذهب لنظرية الاحتمال في الدَّلائل اللَّفظية، على الرَّغم من اعترافه أنَّه –بعد طول بحث– لم يكد يجد في تراث الأشعري ما يؤصِّل لإنكار عموم النَّصِّ النَّقلي وفتح المجال أمام احتمال تخصيصه، اللَّهم إلَّا موضعاً واحداً في مجادلة الشَّيخ مع أصحاب الوعيد[٤].

وعلى أيَّة حال، يقرِّر الجويني صراحةً أنَّ القطع في دلالة النُّصوص السَّمعية لا يتحقَّق إلَّا عند انتفاء المعارضة العقلية، وعدم جريان الاحتمال في ثبوت أصولها أو تأويلها؛ وإلَّا فإنَّ أقصى ما تفيده غلبة الظَّنِّ[٥]. ويستجهل إمامُ الحرمين أولئك الذين يستدلُّون بالظَّاهر فيما المطلوب منه القطع؛ لاعتقادهم انتفاء الاحتمال في الخبر؛ أو لعدم ميزهم مواقع العلوم عن مجال الظُّنون[٦].

وفي المقابل يرفض الجويني فكرة "عِزَّة النُّصوص" التي يدَّعي أصحابها ندرة حصول القطع في النُّصوص النَّقلية؛ وذلك بالنَّظر إلى تعدُّد جهات التَّأويلات، ويردُّ على ذلك بأنَّ انقطاع "مسالك

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٥/٣٢٣–٣٢٦، ١٦/٣٤٧–٣٥٢، ٣٥٣–٣٥٥.

[٢] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٥٧–٥٨.

[٣] انظر: ابن حزم: الأصول والفروع، ١/٢٥٣.

[٤] انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه ، ١/١٦٦.

[٥] انظر: الجويني: الإرشاد، ٣٥٩–٣٦٠.

[٦] انظر: الجويني: البرهان، ١/١٩٤.

الاحتمالات" وإن كان بعيداً حصوله بوضع الصِّيغ ردَّاً إلى اللُّغة؛ لكن ما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية كالإجماع واقتضاء العقل وما في معناهما[١]. ويلحظ الباحث في هذا المقام استعمال أبي المعالي عبارة "مسالك الاحتمالات" التي ترادف –في الحقيقة– المرادَ من اصطلاح **الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ)** على تسميتها بـ"المقدِّمات الظَّنِّية" –كما سيأتي في مطلع المرحلة التَّالية–.

ولم يكن كلام إمام الحرمين مجرَّد تنظير يسرده في معرض إثبات يقينية الاستدلال على العقائد؛ بل طبَّق ذلك في منهجه الاستدلالي على المسائل الكلامية، فينبِّه –مثلاً– في (وجوب النَّظر) إلى أنَّه لم يعتصم في إثباته بظواهر الكتاب والسُّنَّة؛ لأنَّ المقصد إثبات علم مقطوع به. والظَّواهر التي هي عرضة التَّأويلات لا يُسوَّغ الاستدلال بها في القطعيات؛ لكنَّ ركنَ الدِّين يستدرك قوله بأنَّه لو اقترن الاستدلال بها **بإجماع الأُمَّة** على أنَّها غير مؤوَّلة، ومحمولة على ظواهرها، لحَسُن الاستدلال بها على هذا الوجه[٢].

ومن خلال تشديد الجويني على نفي الاحتمال عن الدَّلالة النَّقلية، أسهب عملياً في استعمال المقدِّمات الظَّنِّية –بشكل أوسع من سابقيه– دون أن يجمعها نظرياً في نسق واحد، ففي مبحث الصِّفات الإلهية يتحدَّث عمَّا يستحيل في حقِّ الله تعالى من ظواهر الألفاظ الموهمة التَّشبيه، ويلجأ إلى قدح مقدِّمات عدمية ترجع إلى اللُّغة العربية، كالمجاز[٣] والاشتراك[٤] واختلاف مرجع الضَّمير[٥] والإضمار والحذف[٦]، وكذلك مقدِّمات عدمية راجعة إلى احتمال انتقال المعاني في الدَّليل، كالتَّأويل[٧] والمعارض العقلي[٨] وغيرها من المقدِّمات التي تُخْرِج الدَّلالة اللَّفظية عن ظاهرها إلى معانٍ ظنِّية أخرى، وقد يَحْتجُّ لذلك ويَعْضده بضرورة السِّياق والسِّباق[٩]، والمقصد والمساق[١٠]، وبيان اللُّغة[١١]، وانتظام الكلام[١٢]، وإجماع أهل الإسلام[١٣].

---

[١] انظر: الجويني: البرهان، ١/١٥١.

[٢] انظر: الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ١٢٠.

[٣] انظر تأويل (العَيْن) في: الجويني: الإرشاد، ١٥٧، والشَّامل، ٥٥٦–٥٥٧.

[٤] انظر تأويل (القَدَم) في: الجويني: الإرشاد، ١٦٢–١٦٣، والشَّامل، ٥٦٢–٥٦٤.

[٥] انظر تأويل (الصُّورة) في: الجويني: الإرشاد، ١٦٣–١٦٤، والشَّامل، ٥٦٠–٥٦١.

[٦] انظر تأويل (مجيء الرَّب) و(نزوله) في: الجويني: الإرشاد، ١٥٩–١٦٠، ١٦١–١٦٢، والشَّامل، ٥٤٨، ٥٥٩–٥٦٠.

[٧] انظر تأويل (الوجه) في: الجويني: الإرشاد، ١٥٧، وانظر له أيضاً تأويل (الاستواء) في: الشَّامل، ٥٥٠–٥٥٦.

[٨] انظر تأويل (اليد) في: الجويني: الإرشاد، ١٥٥–١٥٦.

[٩] كما فعل في تعضيد تأويل (النُّور). انظر: الجويني: الإرشاد، ١٥٨، والشَّامل، ٥٤٤.

[١٠] انظر تأويل (النُّزول) في: الجويني: الشَّامل، ٥٥٨–٥٥٩.

[١١] كما في تأويله لـ(السَّاق). انظر: الجويني: الإرشاد، ١٥٩.

[١٢] كالذي فعله في تعضيد تأويل (الجَنْب). انظر: الجويني: الإرشاد، ١٥٨–١٥٩، والشَّامل، ٥٤٩–٥٥٠.

[١٣] انظر تأويله لـ(النُّور) في: الجويني: الشَّامل، ٥٤٣، و(القرب الإلهي) في: ٥٥٩.

وتفريعاً على دلالات الألفاظ، يرفض الجويني الأخذ بدلالة الإشارات المذكورة في النُّصوص السَّمعية وتنزيلها منزلة الألفاظ الصَّريحة؛ لأنَّ الإشارات لا ظواهر لها؛ بل هي متردِّدة بين وجوه من الاحتمالات، كحال الألفاظ المشتركة بين وجوه من المعاني[١].

ولم يكن الجويني وحيد زمانه في استعمال المقدِّمات الظَّنِّية؛ بل ثمَّة من معاصريه من سلك مسلكه متوسِّعاً في تطبيق هذه المقدِّمات على أبواب العقائد، فهذا **أبو سعد المُتَوَلِّي** (٤٧٨هـ)[٢] يتَّفق مع الجويني في استعمال المقدِّمات الظَّنِّية في ظواهر الألفاظ الموهمة التَّشبيه[٣]، وتعضيدها بالقرائن الدَّاعمة[٤]؛ إلَّا أنَّه أشار إلى أنَّ اللُّجوء إلى استخدام هذه المقدِّمات لا يَحْسُن في حقِّ من كانت بضاعته في العِلْم مزجاة؛ لمدى خطورة مسلكها؛ بل الرَّاجح في هذه الحال الإيمان بالأخبار وإجراؤها كما جاءت مع ملاحظة اعتقاد التَّنزيه[٥].

ثمَّ جاء **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) مبيِّناً الفرق بين النَّظر إلى النَّصِّ مجرَّداً بوصفه مشتملاً على جملة من الألفاظ القابلة للاحتمال الدَّلالي والنَّظر إليه بوصفه دليلاً انضمَّت إليه القرائن والعلامات الموجبة القطعَ. وهكذا يحمل شيخُ الإسلام استدلالَ الصَّحابة بالأدلَّة السَّمعية في بعض المسائل العَقَدية على أنَّه مفيدٌ في وجوب التَّصديق[٦]، لا على القطع بثبوت المسألة بحدِّ ذاتها؛ وذلك لأنَّ النُّصوصَ النَّقلية المستدلَّ بها محتملةٌ مقدِّمات ظنِّية كالتَّخصيص مثلاً، فعندئذ لا يمكن القطع بثبوت المسألة العَقَدية إلَّا بالبحث عن الطُّرق العقلية القطعية[٧]. وفي هذا السِّياق يقرِّر أبو حامد أيضاً أنَّ ظواهر نصوص التَّشبيه ليست قاطعة من حيث الدَّلالة؛ بل هي قابلة للاحتمال بطريق التَّأويل[٨].

---

(١) انظر الكلام على حديث الجارية السَّوداء وإشارتها إلى السَّماء في: الجويني: الشَّامل، ٥٦٥-٥٦٨.

(٢) هو أبو سعد عبد الرَّحمن بن مأمون النَّيسابوري المعروف بالمُتَوَلِّي (٤٢٦-٤٧٨هـ): شيخ الشَّافعية، وله يد قوية في الأصول والفقه والخلاف والمناظرة. وتولَّى التَّدريس بالمدرسة النِّظامية ببغداد. ومن مؤلَّفاته: أصول الدِّين، ومختصر في الفرائض، وتتمَّة الإبانة للفوراني في الفقه؛ لكنَّه لم يكمله. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٦٥، ١٣٣/٣-١٣٤. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٣٠٦، ٥٨٥/١٨-٥٨٦. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٣٣/١٨. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٤٥٤، ١٠٦/٥-١٠٨.

(٣) انظر مثلاً: المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٧٧-٧٩، ١١٣-١١٧.

(٤) انظر مثلاً: المتولِّي: الغنية، ١١٤-١١٥، ١١٦-١١٧.

(٥) انظر: المتولِّي: الغنية، ١١٧.

(٦) وذلك لأنَّ التَّصديق الاعتقادي بالقلب واللِّسان عملٌ كسائر الأعمال، يُكتفَى فيه بالمدارك الظَّنِّية. انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥.

(٧) انظر: الغزالي: الاقتصاد، ١١٥.

(٨) انظر: الغزالي: الاقتصاد، ١١٦.

وفي كلامه عن الاحتمال يرى الغزالي أنَّ وجوه الاحتمالات في كلام العرب كثيرة، وطرق التَّوسُّع في الألفاظ متعدِّدة، فإذا اندفعت مسالك الاحتمالات -بعد حصرها- إلَّا واحداً، فيتعيَّن هذا الواحد بالبرهان، ويكون بذلك مفيداً للإيقان؛ وإن لم تنحصر الاحتمالات، فالتَّوقُّف في اختيار أحدها أسلم؛ لأنَّ غاية ما يمكن الوصول إليه ما هو إلَّا من قبيل الظَّنِّ والتَّخمين، وهذا لا يليق بأصول الدِّين[1].

وعندما خاض الغزالي في علم المنطق ذكر عدداً من القياسات المغالطية النَّاشئة عن الاحتمال الوارد في دلالة الألفاظ على المعاني، ومعلوم أنَّ وقوع الغلط في القياس مانعٌ من يقينية النَّتائج، مفضٍ إلى الظَّنِّ أو الوهم أو غير ذلك. فلربما حدثت المغلطة باعتبار اللُّغة نتيجة احتمال الاشتراك أو النَّقل أو الاستعارة أو مظنَّة التَّرادف، فلفظ "الإله" -على سبيل المثال- محتملٌ في دلالته لغةً للشَّركة فيه وتعدُّد الآلهة لولا اعتقادُ استحالة وجود إله ثانٍ[2].

ومن أبرز الأمثلة التَّطبيقية التي أوردها الغزالي لاستعمالِ المقدِّمات الظَّنِّية ودفعِها بالقرائن ما ذكره في مسألة ختم الأنبياء بسيِّدنا محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم، حيث قال إنَّ **العقل** لا يحيل البعثة مِن بعده صلَّى الله عليه وسلَّم، وما نُقِل في خصوص ذلك من أخبار فهي قابلة **للتَّأويل** بأولي العزم من الرُّسل، أو **تخصيص** عموم النَّبيين، أو **النَّقل** الشَّرعي في المراد من لفظ النَّبي والرَّسول، وغير ذلك من المقدِّمات المورثة الظَّنَّ. ثمَّ يقطع الغزالي بختم البعثة المحمَّدية للنُّبوَّات من جهة إجماع الأُمَّة وقرائن الأحوال، لا من جهة مجرَّد اللَّفظ. ويرى أنَّ أشباه هذه الاحتمالات لم تكن بحال مبطلة النُّصوصَ؛ وذلك لما يتوفَّر لدى المتكلِّم من ضمائم تدفعها ووسائل تدحضها[3].

وقد أثار منهج الغزالي في الاستدلال على هذه المسألة خاصَّة -أعني ختم النُّبوَّة- حفيظةَ عدد من العلماء؛ بل عدَّه **ابن عَطِيَّة** (٥٤٢هـ)[4] وجهاً من وجوه الإلحاد، ومدخلاً خبيثاً إلى تشويش عقيدة المسلمين في ختم محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم النُّبوَّةَ، حتَّى أنَّه نقل إجماع علماء الأُمَّة خَلَفاً وسَلَفاً على أنَّ الدَّليل النَّقلي في هذه القضية على العموم التَّامِّ، ويدلُّ بمقتضاه نصَّاً على أنَّه لا نبيَّ بعده صلَّى

---

[1] انظر: الغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): قانون التَّأويل، ت: محمَّد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتب نشر الثَّقافة الإسلامية ومطبعة الأنوار، ط١، ١٣٥٩هـ-١٩٤٠م، ١١.

[2] انظر: الغزالي: محكُّ النَّظر، ٢٠٧-٢١٠.

[3] انظر: الغزالي: الاقتصاد، ١٣٧.

[4] هو أبو محمَّد عبد الحقِّ بن غالب بن عبد الرَّحمن المشهور بابن عَطِيَّة المحاربي الغرناطي (٤٨١-٥٤٢هـ): كان فقيهاً عارفاً بالأحكام والحديث والتَّفسير، بارعاً في الأدب، قويَّ المشاركة. وأشهر مؤلَّفاته: المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، كما ألَّف برنامجاً ضمَّنه مروياته وأسماء شيوخه. انظر: ابن عَمِيرة (أبو جعفر، أحمد بن يحيى الضَّبِّي، ٥٩٩هـ): بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي (القاهرة)، د/ط، ١٩٦٧م، ر١١٠٣، ٣٨٩-٣٩١. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٣٣٧، ١٩/٥٨٧-٥٨٨. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٨/٤٠-٤١. وابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، ٢/٥٧-٥٨.

الله عليه وسلَّم[1]. والملاحظ أنَّ ابن عَطِيَّة نفسه قد وقع فيما شنَّع به على الغزالي آنفاً؛ حيث استدلَّ بالإجماع –وهو قرينة خارجة عن النَّصِّ– على عدم تطرُّق الاحتمال إلى الدَّليل النَّقلي الوارد في هذه المسألة، وهذا بالضَّبط ما فعله الغزالي حين دَفَع المقدِّماتِ الظَّنِّية ومسالكَ الاحتمال اللَّفظية بالإجماع.

وفي بدايات القرن السَّادس حاول **ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي** (٥٢١هـ)[2] جمع "الأسباب الموجبة للخلاف"، فانتهى إلى تعداد ثمانية أسباب، وهي –في معظمها– جملة من المقدِّمات الظَّنِّية التي تقدح في الدَّلالة اللَّفظية للأدلَّة النَّقلية، حيث ذكر مقدِّمتين ترجعان إلى اللُّغة العربية من حيث قبول اللَّفظ الاشتراك والمجاز، وثلاث مقدِّمات ترجع إلى طبيعة الدَّليل من حيث احتمالُه التَّخصيص والنَّسْخ والمعارضة النَّقلية[3]، أمَّا المقدِّمات الثَّلاثة الباقية فلا مدخل لها في موضوع البحث؛ لخروجها عن المشكلة الدَّلالية والمجال العَقَدِي[4].

ويقرِّر ابن السِّيْد أنَّ المتأمِّل في مقالات الفرق الاعتقادية التي شجرت بين أهل الملَّة يراها قد وقعت على هذه الوجوه، وأنَّ الحقَّ يكمن في المقالات التي تتَّسم بالاعتدال وتمتاز بالوسطية دون إفراط أو تفريط[5].

والجديد الذي أتى به البَطَلْيَوْسِي في هذا المضمار هو محاولة جمع المقدِّمات الظَّنِّية بوصفها باعثاً على الخلاف بين العلماء عند استدلالهم بالأدلَّة اللَّفظية.

---

(١) انظر: ابن عَطِيَّة (أبو محمَّد، عبد الحقّ بن غالب الأندلسي، ٥٤٢هـ): المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السَّلام عبد الشَّافي محمَّد، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ، ٣٨٨/٤. وابن عَرَفَة: المختصر الكلامي، ٩٦٩-٩٧٠.

(٢) هو أبو محمَّد عبد الله بن محمَّد بن السِّيْد –بكسر السِّين وسكون الياء، من أسماء الذِّئب– البَطَلْيَوْسِي (٤٤٤-٥٢١هـ): إمام في اللُّغة والآداب. ومن مؤلَّفاته: الإنصاف في التَّنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، والحدائق في أصول الدِّين، والمسائل والأجوبة. انظر: ابن عَمِيرة: بغية الملتمس، ر٨٩٢، ٣٣٧. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٤٧، ٩٦/٣-٩٨. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٣١٥، ٥٣٢/١٩-٥٣٣. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٣٠٧/١٧-٣٠٩.

(٣) لم يذكر ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي "المعارضة النَّقلية" بهذا الاصطلاح، وإنَّما ذكر الخلاف العارض من جهة "الإفراد والتَّركيب"؛ ويقصد به الخلاف النَّاشئ عن أخذ بعضِ العلماء أحدَ الأدلَّة النَّقلية بمفرده دليلاً على المسألة موضوع البحث وإهمال دلالة النُّصوص الأخرى، بينما يأخذ البعض الآخر بالاعتبار ما ورد من أدلَّة أخرى بخصوص المسألة، وهذا يقتضي المعارضة النَّقلية بين الأدلَّة المذكورة. انظر: ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي (أبو محمَّد، عبد الله بن محمَّد، ٥٢١هـ): الإنصاف في التَّنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، ت: محمَّد رضوان الدَّاية (دكتور)، دار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٤٠٣هـ، ٣٣.

(٤) حيث تتعلَّق **إحداها** بطريق الثُّبوت لا الدَّلالة، وهي خارجة عن مجال البحث، **والثَّانية** بالاجتهاد والقياس الفقهي، **والثَّالثة** بالإباحة، والأخيرتان لا مدخل لهما في العقائد. انظر: ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ٣٣.

(٥) انظر: ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ١٣٠.

ومجمل القول: إنَّ تطبيقَ المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية على المسائل الاعتقادية سبق التَّنظيرَ لها بزمن طويل، حيث تطرَّق عدد من المتكلِّمين إلى بعضها بالذِّكر؛ أو تحدَّثوا عن الاحتمال الدَّلالي عموماً بوصفه سبيلاً إلى الخروج من ظواهر النُّصوص المشكلة، ولا سيِّما في قضية الصِّفات الإلهية والألفاظ الموهمة التَّشبيه. ولعلَّ أوَّل مقدِّمة ظنِّية تحدَّث عنها المتكلِّمون بشكل صريح هي مقدِّمة "احتمال التَّخصيص"، التي طرقت –في بدايات نشوء علم الكلام– مسألة الاستدلال بنصوص الوعد والوعيد، وما أثير حولها من خلاف حول احتمالات التَّخصيص والتَّعميم بين الفرق الإسلامية.

ثمَّ بدأت تتبلور معالم فكرة الاحتمال اللَّفظي ومسالكه على يد القاضيَيْن: الباقلاني –من الأشعرية– وعبد الجبَّار –من المعتزلة–، وبشكل أبرز عند إمام الحرمين الجويني، الذي استفاض في تقرير المقدِّمات الظَّنِّية وتطبيقها في مسائل الاعتقاد، واصطلح على الإشارة إليها بـ"مسالك الاحتمال".

وقد لاقت فكرة الاحتمال اللَّفظي –لأوَّل وهلة– ردَّة فعل وعدم قبول عند بعض العلماء، بوصفها مدخلاً خبيثاً إلى تشويش عقيدة المسلمين، ما يعدُّ تسرُّعاً في الحكم، دون تقصٍّ وفهم لحقيقة هذه الفكرة عند من قال بها.

ولم تنتظم مسالك الاحتمال "المقدِّمات الظَّنِّية" في نسق واحد إلَّا بعد صياغة الفخر الرَّازي لها في تآليفه، وهذا ما سنتعرَّف عليه في المرحلة التَّالية.

- المطلب الثَّاني: مرحلة الصِّياغة والشَّرح والنَّقد:

لعلَّ **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) هو أوَّل من حاول جمع مسالك الاحتمال التي تَرِد على الدَّلالة اللَّفظية في الأدلَّة النَّقلية، وتعدُّ صياغة الرَّازي المقدِّماتِ الظَّنِّيةَ نقطةً فاصلةً بين مرحلتَيْن، حيث انتقلت هذه المقدِّمات من مرحلة التَّطبيق والاستعمال إلى مرحلة التَّنظير والتَّأصيل.

وقد عُرِف الرَّازي بتبحُّره في المعقولات، وخوضه في الإلهيات، وكان لهذا أثرٌ ظاهرٌ في خلطه المسائل الكلامية بالقضايا الفلسفية والمنطقية، حتَّى أنَّ إطلاقه مصطلح "المقدِّمات الظَّنِّية" يعود في أصله إلى علم المنطق، وذلك في مقابل "المقدِّمات اليقينية" التي تعدُّ جزءاً يتألَّف منه القياس المنطقي.

واشتهرت **المقدِّمات الظَّنِّية العشر** عن الرَّازي؛ لأنَّه أوَّل من نظَّر لها في كتبه الكلامية والأصولية، وأورد عشر مسائل في تعارض المقدِّمات الظَّنِّية اللُّغوية[١]، وفي تصدير الرَّازي هذه المقدِّمات بقوله: "قال **قوم**"[٢]، أو "**منهم** من أنكره"[٣]، دون أن ينسبها إلى نفسه، دلالةٌ على أنَّ ما قام به الفخر لا يتعدَّى الجمع والتَّنقيح والتَّرتيب.

أمَّا تقسيم الرَّازي المقدِّماتِ الظَّنِّية عشرَ مقدِّمات، فهي قسمة قاصرة غير حاصرة، ويبدو أنَّ الرَّازي لم يقصد استيعابها في التَّنظير لفكرة ظنِّيَّة الدَّلائل اللَّفظية، وكأنَّه أراد استعارة العدد من "المقولات العشر" المنطقية؛ ليضيفه إلى هذه المقدِّمات، دون أن يقصد العدد لذاته، ويشهد لذلك اختلاف عرض هذه المقدِّمات وتعدادها بين كتبه[٤]؛ بل ربما اختلف في الكتاب الواحد بين نسخة وأخرى[٥]. ويمكن الاعتماد على "**المطالب العالية**" -من بين كتبه- في عرضها، بوصفه مؤلَّفاً في أواخر حياة الرَّازي؛ حيث تسكن النَّفس إلى أنَّه التَّصوُّر الأخير الذي استقرَّ عليه، وذلك دون إغفال المقارنة مع بقيَّة كتبه.

---

[١] يقول **الشِّهاب القَرَافي** (٦٨٤هـ) في ذلك: "اعلمْ أنِّي لم أجد هذه المسائل العشرة في شيء من كتب الأصول التي رأيْتُها إلَّا في (المحصول) ومختصراته، مع أنِّي استحضرت لهذا الشَّرح نيفاً وثلاثين تصنيفاً...". القَرَافي (أبو العبَّاس، شهاب الدِّين، أحمد بن إدريس، ٦٨٤هـ): نفائس الأصول في شرح المحصول، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز (مكَّة المكرَّمة)، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ٢/٩٨٠.

[٢] انظر: الأربعين في أصول الدِّين، ٢/٢٥١.

[٣] أي أنكر إفادة الاستدلال بمجرَّد الخطاب القطعَ. انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٩٠.

[٤] فقد ذكر الرَّازي مثلاً في "المحصول" أنَّها تسعة لا عشرة. انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٩٠-٤٠٨.

[٥] يذكر النَّصير الطُّوسي (٦٧٢هـ) في تلخيصه على "المحصَّل" أنَّه يزاد في بعض نسخه: مقدِّمة (عدم النَّسْخ)، ويعلِّق على هذه المقدِّمة بعدم مدخليَّتها في محكمات القرآن. انظر: الطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥١.

يذكر الرَّازي أنَّ التَّمسُّك بالدَّلائل اللَّفظية يتوقَّف على أمور عشرة: **الأوَّل:** نقل مفردات اللُّغة من حيث عصمةُ الرُّواة من الكذب، وصحَّة النَّحو والتَّصريف. **الثَّاني:** عدم الاشتراك. **الثَّالث:** عدم المجاز. **الرَّابع:** عدم الإضمار والحذف[١]. **الخامس:** عدم التَّقديم والتَّأخير. **السَّادس:** عدم المخصِّص. **السَّابع:** عدم المعارض النَّقلي. **الثَّامن:** عدم المعارض العقلي. **التَّاسع:** عدم احتمال التَّأويل. **العاشر:** عدم النَّقيض[٢].

وربما جعل فخرُ الدِّين المقدِّمةَ الأولى –في بعض كتبه– مقدِّمتَيْن –كلٌّ منهما على حدة–: (معرفة اللُّغات)، و(صحَّة النَّحو والتَّصريف). وسقطت المقدِّمتان الأخيرتان –أعني التَّاسعة والعاشرة– من معظم كتبه الأخرى. كما أضاف في بعضها مقدِّمتَيْن أخريَيْن[٣]: **الأولى:** (عدم النَّاسخ)؛ وهي أليق بأصول الفقه منها في أصول الدِّين؛ لذلك استبدل بها الرَّازي في "المطالب" –على ما يظهر للباحث– مقدِّمة أشمل، وهي المقدِّمة السَّابعة (عدم المعارض النَّقلي)، والتي ربما يكون لها مدخل في أصول الدِّين، بخلاف الأولى[٤]. و**الثَّانية:** (عدم النَّقل –أي من أصل اللُّغة إلى معنى آخر– بطريق الشَّرع أو العرف). وقد انفرد تفسير الرَّازي في أحد مواضعه بإضافة مقدِّمة سمَّاها: (عدم الإجمال)[٥]، دون أن يَرِد ذكرها في بقيَّة المواضع أو الكتب الأخرى، والملاحظ أنَّ هذه المقدِّمةَ عامَّةٌ، وهي متضمَّنة في بعض المقدِّمات السَّابقة، كالاشتراك؛ لأنَّه سبب الإجمال. وقد يكتفي الرَّازي بقوله: (عدم المعارض) دون تحديد ما إذا كان هذا المعارض نقلياً أو عقلياً[٦].

وعلى أيَّة حال، يقرِّر الرَّازي أنَّه إذا كان الدَّليل النَّقلي موقوفاً على هذه المقدِّمات الظَّنِّية[٧]، فالموقوف على الظَّنِّي أولى بأن يكون ظنِّياً، ويستنتج من ذلك أنَّ الدَّلائل النَّقلية ظنِّيةٌ، والتَّمسُّك بالدَّليل الظَّنِّي في المطلوب اليقيني باطلٌ قطعاً[١].

---

[١] يذكر السَّعد التَّفتازاني (٧٩٣هـ) أنَّه في بعض كتب الإمام تزاد مقدِّمة "الحذف" على أنَّها مقدِّمة أخرى منفصلة عن الإضمار، وفُسِّر الحذف بأن يكون في الكلام زيادة يجب حذفها، على خلاف ما يفهمه كثير من النَّاس أن يكون في الكلام محذوفٌ يجب تقديره لحصول المعنى، ويُفرَّق بينه وبين الإضمار بأنَّ المضمر ما يبقى له أثر في اللَّفظ، كقولك: خبر مقدَّم بإضمار قدِّمت. انظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، ١٣١/١. هذا وقد أسقط بعض المتكلِّمين مقدِّمتي "الإضمار والحذف" بناء على دخولهما في مقدِّمة "المجاز" بالزِّيادة والنُّقصان. انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٧/١.

[٢] انظر: الرَّازي: المطالب العالية، ٩/ ١١٣–١١٨.

[٣] انظر مثلاً: الأربعين في أصول الدِّين، ٢٥١/٢–٢٥٣، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، والمحصول في عِلْم أصول الفقه، ٣٩٠/١–٣٩١، ومفاتيح الغيب، ٤١/١–٤٢.

[٤] على أنَّ بعض المتكلِّمين لم يفرد "النَّسْخ" بالذِّكر بوصفه مندرجاً في مقدِّمة "التَّخصيص"؛ لأنَّ النَّسْخ على ما قيل تخصيص بحسب الأزمان. انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٧/١.

[٥] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤١/١–٤٢.

[٦] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٩٠/١–٣٩١.

[٧] وذلك لكون الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يفيد إلَّا الظَّنَّ.

لكن الرَّازي يستدرك هذا الكلام بنفي إطلاقه؛ لأنَّه ربما اقترن بالدَّلائل النَّقلية أمورٌ عُرِف وجودها بالمشاهدة أو الأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات. وعلى هذا التَّقدير، تكون الدَّلائل السَّمعية المرفقة بتلك **القرائن** الثَّابتة مفيدةً اليقين[٢].

أمَّا في الجانب التَّطبيقي، فهناك أمثلة على استدلال الرَّازي بالدَّليل النَّقلي في المسائل القطعية كمسألة الرُّؤية[٣]؛ حيث جعل **الإجماع** قرينةً دافعةً ظنِّيةَ دلالته[٤]. وقد تجلَّى تطبيق فخر الدِّين للمقدِّمات الظَّنِّية أكثر ما يكون في الدَّلائل اللَّفظية الموهمة التَّشبيه في باب الصِّفات الإلهية، فقد حفل كتابه "أساس التَّقديس" باستعمال المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل النَّقلية؛ للخروج من ظاهرها المعهود إلى باب الاحتمالات اللَّفظية الظَّنِّية التي لا يمكن القطع بأحدها على أنَّه المراد يقيناً إلَّا حين تؤيِّده القرائن والضَّمائم؛ حيث دفعَتْه إلى ذلك مقتضيات التَّقديس ودواعي التَّنزيه عن مشابهة الحادِثات[٥].

وقد انتشرت المقدِّمات الظَّنِّية بعد الرَّازي، وتناولها العلماء –بالذِّكر والشَّرح والنَّقد– في كتب الأصلَيْن: أصول الدِّين وأصول الفقه. أمَّا في أصول الدِّين، فقد بحثها المتكلِّمون من جهة أثرِها في الدَّلالة على العقائد الدِّينية. وأمَّا في أصول الفقه، فقد تناولها الأصوليون من حيث أثرُها في الدَّلالة على الأحكام الشَّرعية العملية.

وكان من أبرز المتكلِّمين الأصوليين الذين سلكوا مسلك الرَّازي في التَّأصيل للمقدِّمات الظَّنِّية **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ)[٦]، حيث بلغ التَّمسُّكُ عنده بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية الغايةَ القصوى، وربما كان في نزوعه إلى هذه الفكرة أشدَّ انسياقاً من الرَّازي نفسه، ويشهد لذلك أنَّ الرَّازي بعد تنظيره وتأصيله للمقدِّمات الظَّنِّية تساهل أحياناً في تطبيقِها عملياً على النُّصوص النَّقلية والاستشهادِ بها، بينما يتبع الآمدي منهجاً أكثر صرامة تُجاه الاستشهاد بالدَّلائل السَّمعية؛ لأنَّ ظواهر الكتاب والسُّنَّة

---

(١) انظر: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢/٢٥١–٢٥٣، وأساس التَّقديس، ١٣٧، والمطالب العالية، ٩/ ١١٣–١١٨.

(٢) انظر: الرَّازي: الأربعين، ٢/٢٥٤، والمحصول، ١/٤٠٨.

(٣) انظر: معالم أصول الدِّين، ٧٤–٧٦. ومن جملة هذه الأمثلة اختيار الرَّازي الدَّلائل السَّمعية على أنَّها الأصل في الاستدلال على مسألة السَّمع والبصر [انظر: معالم أصول الدِّين، ٦٠–٦١]، محاولاً دفع المقدِّمات الظَّنِّية التي أوردها الخصوم في هذا المجال. كما قدَّم أيضاً في قضية الوحدانية الاستدلالَ بالسَّمع على أنَّه موجبٌ حقيقةَ التَّوحيد [انظر: معالم أصول الدِّين، ٧٩].

(٤) انظر: محمَّد صالح الزِّركان: فخر الدِّين الرَّازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر (بيروت)، د/ط.ت، ٣٢٠–٣٢١.

(٥) انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٠.

(٦) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٤–٣٢٥.

وأقوال الأئمَّة –حسب نظرته– غير مجدية في القطعيات، فلا جرم أن يحيد عنها إلى المسالك العقلية[١].

فعلى سبيل المثال، لا يجد الرَّازي غضاضة في توهين المنهج العقلي في الاستدلال على مسألة رؤية الله تعالى، واختيار الاستشهاد بالدَّلائل السَّمعية؛ لأنَّها دالَّة على حصول الرُّؤية، فوجب البقاء على تلك الظَّواهر[٢]، في حين لا يجد الآمدي بدَّاً من الاعتماد على المسلك العقلي؛ لأنَّ الظَّواهر السَّمعية –في نظره– ممَّا يتقاصر عن إفادة القطع واليقين، فلا تُذْكَر إلَّا على سبيل التَّقريب واستدراج القانع بها إلى الاعتقاد الحقيقي؛ إذ ربَّ شخص يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسُّنَّة واتِّفاق الأُمَّة أتمَّ من انقياده إلى المسالك العقلية والطُّرق اليقينية؛ لخشونة معركها وقصوره عن مدركها[٣].

وإذا كان هناك من مسوِّغ يمكن أن يُعتذَر به عن موقف الآمدي المتشدِّد –إن صحَّ التَّعبير– إزاء الدَّليل النَّقلي، فلعلَّه كان يرى أنَّ طبيعة المهمَّة المناطة بعلم الكلام في الذَّبِّ عن حياض العقيدة والرَّدِّ على الخصوم تقتضي استبعاد النَّقل أحياناً عن موضع الاستدلال، لا لأنَّه غير صالح للاحتجاج في ذاته؛ بل لأنَّ الخصم قد لا يسلِّم به في مراسم الجدال، ومن المعلوم –والحال هذه– أنَّ المناظرة تستدعي اتِّفاق الخصمَيْن على أوَّليات ومقدِّمات يمكن البناء عليها والنَّفاذ من خلالها إلى النَّتائج المطلوبة. أمَّا مباحث السَّمعيات التي يتمحَّض طريق ثبوتها من جهة النَّقل، ولا مجال للعقل إلَّا بيان جوازها، فيصرِّح الآمدي بأنَّ الحشر والنَّشر وعذاب القبر وغيرها من مسائل المعاد ممكنةٌ عقلاً، مثبتةٌ نقلاً، وقد وردت بها القواطع السَّمعية والأدلَّة الشَّرعية من الكتاب والسُّنَّة وإجماع الأُمَّة من السَّلَف ومَن تابَعَهم من الخَلَف، فوجب التَّصديق بها والإذعان لقبولها والتَّعويل عليها[٤].

كما يمكن ملاحظة اعتماد الآمدي على المقدِّمات الظَّنِّية في مجادلة الخصم ومحاجَّته، وقد ظهر هذا جلياً في باب الصِّفات الإلهية –على سبيل المثال–، عند مناقشته مثبتي الوجه والعينَيْن واليدَيْن –وغير ذلك ممَّا ورد في الأدلَّة السَّمعية– على أنَّها صفات زائدة لله تعالى؛ حيث يقرِّر أنَّ القول بإثباتها من جملة الصِّفات يستدعي دليلاً قطعياً، وهذه الألفاظ وإن أمكن حملها على مدلولاتها من جهة الوضع اللُّغوي والعرف الاصطلاحي مع استصحاب التَّنزيه عن التَّشبيه والتَّجسيم، فقد أمكن حملها أيضاً على غيرها من المدلولات النَّاتجةِ عن احتمال الاشتراك أو التَّأويل أو المجاز أو الإضمار

---

[١] انظر مثلاً المواضع الآتية في: الآمدي: غاية المرام في عِلْم الكلام، ١٢٣، ٢٠٠، ٢١٨.

[٢] انظر: الرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٧٤–٧٦.

[٣] انظر: الآمدي: غاية المرام، ١٧٤.

[٤] انظر: الآمدي: غاية المرام، ٣٠١–٣٠٢.

والحذف أو غيرها، ومع تعارض الاحتمالات وتعدُّد المدلولات فلا قطع، وما لا قطع عليه من الصِّفات لا يصحُّ إثباته للذَّات[1].

وفي مرحلة صياغة المقدِّمات الظَّنِّية هذه، يصعب الحديث عن موقف المعتزلة من القول بظنِّية الدَّلالة اللَّفظية؛ لاندراس مذهبهم وتفرُّق أصوله ومبادئه في بقية المذاهب الإسلامية؛ إلَّا أنَّ ثمَّة استثناء في القرن السَّابع، وهو **تقي الدِّين النَّجراني** (٦٥٦هـ تقريباً)[2] في كتابه "الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء" الذي يمثِّل آخر ما وصلنا من الموسوعات الكلامية الاعتزالية، ونحا فيه مؤلِّفه منهجاً اعتزالياً معتدلاً، حيث أورد على لسان الخصم شُبَهه في (إنكار المعاد الجسماني) من خلال عدم تسليمه بالدَّلائل السَّمعية؛ إذ لا يجوز التَّعويل على ظواهر النُّصوص –حسبما يقوله الخصم– من وجهَيْن: **أحدها:** أنَّ ظواهر النُّصوص لا تفيد اليقين إلَّا بعد استجماع ثلاثة عشر شرطاً، فلا بدَّ من بيانها حتَّى يصحَّ التَّمسُّك بها لإثبات اليقين. **والثَّاني:** أنَّ المتشابهات الواردة في القرآن الدَّالة على التَّشبيه والقَدَر ليست أقلَّ ولا أضعف دلالة من الآيات الدَّالة على إثبات المعاد الجسماني، وإذا تمَّ تأويل تلك المتشابهات جاز ذلك في هذه الآيات بطريق الأولى[3].

والذي يمكن ملاحظته أنَّ تقي الدِّين النَّجراني لم ينسب القول بظنِّية الدَّلائل السَّمعية إلى أيٍّ من المعتزلة، وهذا قد يعدُّ دليلاً على نفي نسبة هذا القول إليهم على إطلاقه، وعلى الرَّغم من عدم تسميته الخصم صراحة، إلَّا أنَّه يُفهم من سياق الكلام الذي أورده أنَّ الخصم في هذه الحال إنَّما هو الفلاسفة، الذين اشتهروا بإنكار المعاد الجسماني.

كما أنَّ تقي الدِّين لم يذكر الشُّروط الثَّلاثة عشر التي لا بدَّ من استجماعها لإفادة اليقين، وردَّ التَّفصيل فيها إلى كتاب آخر له سمَّاه "الدُّرر"، ويبدو أنَّ هذا الكتاب لم يصلنا أو لم يُكشف عنه حتَّى الآن، ما يجعل بيان هذه الشُّروط ومقارنتها بما ذكره الرَّازي من مقدِّمات ظنِّية أمراً متعذِّراً؛ إلَّا أنَّ المفيد في الأمر أنَّ العدد عند النَّجراني قد تجاوز العشرة إلى ثلاثة عشر، وهذا يؤكِّد أنَّ مفهوم العدد –كما قرَّره الرَّازي ومَن جاء بعده– في المقدِّمات الظَّنِّية غير مقصود.

---

[1] انظر: الآمدي: غاية المرام، ١٣٥–١٤٣.

[2] هو تقي الدِّين مختار بن محمود النَّجراني العجالي (؟؟؟–٦٥٦هـ تقريباً): من كبار علماء المعتزلة المتأخِّرين، ولعلَّه آخر كبار المعتزلة المعروفين حتَّى الآن. ولا يوجد دليل على كونه زيدياً. ومن مؤلَّفاته: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، والمجتبى في أصول الدِّين، والدُّرر. انظر: السَّيِّد محمَّد الشَّاهد: مقدِّمة تحقيق كتاب الكامل في الاستقصاء للنَّجراني [المذكور في الحاشية التَّالية]، ٤٢–٤٤.

[3] انظر: تقي الدِّين النَّجراني (مختار بن محمود العجالي، ٦٥٦هـ تقريباً): الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، ت: السَّيِّد محمَّد الشَّاهد (دكتور)، لجنة إحياء التُّراث في المجلس الأعلى للشُّئون الإسلامية في وزارة الأوقاف المصرية (القاهرة)، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م، ٤١٧–٤١٨.

والذي يلفت الانتباه أنَّ تقي الدِّين النَّجراني اكتفى في ردِّه على شبهة الخصم بادِّعاء العِلْم الضَّروري المستفاد من دين الأنبياء على إثبات المعاد، ونفى التَّمسُّك في إثباته بنصٍّ نقليٍّ معيَّن، بالاعتماد على ظواهر النُّصوص[١]؛ ولهذا لم يتطرَّق إلى تفنيد القول بظنِّية الدَّلائل السَّمعية، وقد يُعَدُّ هذا اعترافاً ضمنياً منه بعدم إفادة ظواهر النُّصوص اليقينَ بمجرَّدها، ما يفسِّر عدوله عن الاستشهاد بالنصِّ النَّقلي إلى ادِّعاء العِلْم الضَّروري.

ثمَّ جاء أحد شرَّاح تراث الفخر الرَّازي الكلامي، وهو **شرف الدِّين ابن التِّلِمْساني** (٦٥٨هـ)، فسلَّم بالمقدِّمات الظَّنِّية من حيث المبدأ؛ إلَّا أنَّه انتقد الرَّازي في إطلاق الظَّنِّ على تحقُّق انتفاء المقدِّمات عن الدَّلالة اللَّفظية؛ إذ لا يمتنع عِلْم انتفائها بقرائن حالية أو مقالية أو سياق، وإن قلَّ وقوع ذلك، كما ينبِّه إلى أنَّ القول بأنَّ جميعها مظنون يطرق الطَّعن إلى جملة الشَّريعة[٢]. وفي الوقت ذاته يؤيِّد ابن التِّلِمْساني ما قاله الرَّازي بشأن المعارض العقلي الذي قد يَرِد على الدَّلائل النَّقلية، فيُحيل القطع بها، ويُخرِجها عن ظاهرها[٣].

وممَّا تجدر ملاحظته في هذا السِّياق أنَّ عدداً من العلماء، ومنهم ابن التِّلِمْساني، نسب إلى الرَّازي القولَ بإطلاق ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، ولعلَّ المسوِّغ الذي دفع هؤلاء العلماء إلى هذه النِّسبة يعود إلى إطلاق الرَّازي القولَ بظنية الدَّلالة اللَّفظية في معظم كتبه الكلامية؛ ولم يستدرك قوله إلَّا في كتاب "الأربعين في أصول الدِّين"[٤] كما مرَّ آنفاً، وهذا ما أعطى انطباعاً عامَّاً لكثير من العلماء بأنَّ الرَّازي ينكر إفادة الدَّليل النَّقلي اليقينَ بإطلاق. ويمكن أن يُعتَذر للرَّازي بأنَّ مراده عدمُ إفادة الدَّلالة السَّمعية اليقينَ بذاتها مجرَّدةً عن القرائن والضَّمائم التي تحفُّها، وإلَّا كان ذلك باباً للطَّعن في الشَّريعة بأسرها، وهو ما لا يُتصوَّر أن يقول به الرَّازي. ويشهد لذلك الجانب التَّطبيقي في اعتماد الفخر على الأدلَّة النَّقلية في العديد من أبواب العقيدة؛ بل حتَّى توهين المسلك العقلي في بعضها كما مرَّ في مسألة رؤية الله تعالى[٥].

ثمَّ جاء **النَّصير الطُّوسي** (٦٧٢هـ)[٦] –من متكلِّمي الشِّيعة– فأشار إلى إمكانية إفادة الدَّليل النَّقلي القطعَ إذا سَلِم من المعارضة العقلية[١]، كما نبَّه إلى التَّفرقة بين مدخلية المقدِّمات الظَّنِّية في

---

[١] انظر: تقي الدِّين النَّجراني: الكامل في الاستقصاء، ٤٢٤–٤٢٥.

[٢] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٤.

[٣] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٥.

[٤] انظر: الرَّازي: الأربعين، ٢٥٤/٢، كما استدرك الرَّازي قوله أيضاً في كتابه الأصولي المعروف "المحصول" انظر: ٤٠٨/١.

[٥] انظر: ص ١٤٨ من هذا البحث.

[٦] هو أبو جعفر نصير الدِّين محمَّد بن محمَّد بن الحسن الطُّوسي (٥٩٧–٦٧٢هـ): فيلسوف، من متكلِّمي الشِّيعة الاثنا عشرية، رأس في علم الأرصاد والفَلَك، وله شعر كثير بالفارسية. ومن مؤلَّفاته: تجريد العقائد، وتلخيص المحصَّل للرَّازي، وشرح قسم الإلهيات من إشارات ابن سينا. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات،

الدَّلائل اللَّفظية حين الاستدلال على الفقهيات ومدخليتها في هذه الدَّلائل حين الاستدلال على أصول الدِّين؛ لأنَّ بعض المقدِّمات –مثلاً– لا يمكن أن يلحق بأدلَّة أصول العقائد؛ لأنَّها من المحكمات، "ومحكماتُ القرآن لا يقع فيها شكٌّ بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعرابها، والاشتراك، والنَّسْخ، والتَّقديم والتَّأخير، وبسبب المعارض العقلي، فإن وقع شكٌّ بسبب المجاز، أو التَّخصيص، أو الإضمار فممكنٌ"[٢]. ولا يدري الباحث وجه التَّفرقة بين هذه المقدِّمات، فعلى أيِّ أساس –مثلاً– فرَّق بين الاشتراك والمجاز في وقوع الشَّكِّ وعدمه؛ إذ إنَّ كلا المقدِّمتين محتملة في الدَّلائل اللَّفظية عامَّة، ومدفوعة في محكم الدَّليل السَّمعي، وعليه فإنَّ ذِكْر مقدِّمات المجاز والتَّخصيص والإضمار في جملة ما يمكن أن يلحقه الاحتمال والشَّكُّ في محكمات الأدلَّة يحتاج إلى نظر وتدقيق.

أمَّا **شهاب الدِّين القَرَافي** (٦٨٤هـ)[٣] –شارح المحصول– فقد اختلف عن الفخر الرَّازي –صاحب الأصل– في نظرته إلى **القرائن** التي تدفع ظنِّية الدَّلالة من حيث التَّضييق أو التَّوسُّع؛ فالرَّازي –مثلاً– اكتفى بذكر قرينة المشاهدة، أو الأخبار المتواترة[٤]، بينما يرى القَرَافي أنَّ القرائن هي من الكثرة بحيث لا تفي بها العبارات، ولا تنحصر تحت ضابط، فتكون بتكرِّر تلك الألفاظ إلى حدٍّ يقبل القطع، أو سياق الكلام، أو بحال المخبِر، الذي هو رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم... إلخ؛ ولذلك قطعنا بقواعد الشَّرائع، وقواعد الوعد والوعيد، وغيرها، بقرائن الأحوال والمقال، وهذا كثيرٌ في الكتاب والسُّنَّة[٥].

كما أشار القَرَافي أيضاً إلى أنَّ حمل اللَّفظ على المجاز أو الاشتراك أو التَّخصيص أو غيرها من المقدِّمات الظَّنِّية لمجرَّد الاحتمال **خلافُ الأصل**؛ اللَّهم إلَّا أن تدُّل عليه أسباب تقتضيه ودوافع

١٤٧/١–١٥١. وابن كثير (أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي، ٧٧٤هـ): البداية والنِّهاية، ت: علي شيري، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م، ٣١٣/١٣.

[١] انظر: الطُّوسي: تجريد العقائد، ١٠٦.

[٢] الطُّوسي: تلخيص المحصل، ٥١.

[٣] هو أبو العبَّاس شهاب الدِّين أحمد بن إدريس بن عبد الرَّحمن الصَّنهاجي القَرَافي (؟؟؟–٦٨٤هـ): كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وله معرفة بالتَّفسير، وانتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب المالكية في عصره. أخذ كثيراً من علومه عن العزِّ ابن عبد السَّلام، كما تخرَّج به جمع من الفضلاء. ومن مؤلَّفاته: شرح الأربعين في أصول الدِّين، والانتقاد في الاعتقاد، والأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة في الرَّدِّ على أهل الكتاب، ونفائس الأصول في شرح المحصول، والعِقْد المنظوم في الخصوص والعموم، والاحتمالات المرجوحة. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٤٦/٦–١٤٧. وابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، ٢٣٦/١–٢٣٩. ومحمَّد مَخْلُوف (ابن محمَّد بن عمر، ١٣٦٠هـ): شجرة النُّور الزَّكية في طبقات المالكية، ت: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية (بيروت–لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٣م، ر ٦٦١، ٢٧٠/١.

[٤] انظر: الرَّازي: الأربعين، ٢٥٤/٢، والمحصول، ٤٠٨/١.

[٥] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول في شرح المحصول، ١٠٨٣/٣.

تسلتزمه، فلا يقدَّم المجاز على الحقيقة، ولا الاشتراك على الإفراد، ولا التَّخصيص على العموم، وهكذا في بقية المقدِّمات؛ إلَّا أن يدلَّ دليل على خلاف ذلك[١]، وعليه فلا اعتبار للاحتمال إلَّا إذا كان ناشئاً عن دليل.

وهذا يُظهِر –في الحقيقة– ما تعرَّضت له فكرة ظنِّية الدَّلالة اللَّفظية من نقاش وجدال على يد شرَّاح تراث الفخر الرَّازي، سواء أكان ذلك في تقرير هذه الفكرة أم معارضتها[٢].

وفي القرن الثَّامن، برز من متكلِّمي الشِّيعة الإمامية **ابن المُطَهَّر الحلِّي** (٧٢٦هـ)[٣]، حيث ذكر المقدِّمات الظَّنِّية، وما "قيل" في عدم إفادة الدَّلائل اللَّفظية اليقينَ؛ إلَّا أنَّه يرى أنَّ الحقَّ خلاف هذا؛ لأنَّ "كثيراً" من الأدلَّة اللَّفظية تُعْلَم دلالتها على معانيها قطعاً، من خلال اندفاع هذه المقدِّمات عنها، وانتفاء هذه "المفاسد" منها[٤].

ومن أشهر من تتبَّع الفخر الرَّازي وناقشه في جملة من آرائه الكلامية وردَّ عليها **تقيُّ الدِّين ابن تيمية** (٧٢٨هـ)، وكان للمقدِّمات الظَّنِّية من نقده نصيبٌ وافر؛ إذ يرى القول بـ"أنَّ الأدلَّة النُّطقية لا يمكن القطع فيها بمراد المتكلِّم" ممَّا يُعلَم فساده بالاضطرار، وهو غايةُ السَّفسطةِ وجحدِ الحقائق،

---

[١] انظر: القَرَافي (أبو العبَّاس، شهاب الدِّين، أحمد بن إدريس، ٦٨٤هـ): شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر (بيروت)، د/ط، ١٤٢٤هـ–٢٠٠٤م، ١١٢.

[٢] انظر أيضاً في تقرير فكرة ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية ما ذكره **سراج الدِّين الأُرْمَوي** (٦٨٢هـ) في التَّحصيل من المحصول، ت: عبد الحميد علي أبو زنيد (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م، ١/٢٥٥–٢٥٦. وانظر كذلك **ناصر الدِّين البيضاوي** (٦٨٥هـ) في مصباح الأرواح في أصول الدِّين، ت: سعيد فودة، دار الرَّازي ودار البيروتي، ط١، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م، ٧٨–٧٩، وطوالع الأنوار، ٦٤، وشارحه **أبو بكر المَرْعَشي** المعروف بساجقلي زاده (١١٤٥هـ) في: نشر الطَّوالع، ت: محمَّد يوسف إدريس، دار النُّور المبين للدِّراسات والنَّشر (عمَّان– الأردن)، ط١، ١٤٣٢هـ–٢٠١١م، ٧٤–٧٨.

[٣] هو جمال الدِّين الحسن –وقيل: الحسين– بن يوسف المعروف بابن المُطَهَّر الحِلِّي (٦٤٨–٧٢٦هـ): عالم الشِّيعة وفقيههم، وكان إماماً في الكلام والمعقولات. ولازم النَّصير الطُّوسي مدَّة، واشتغل في العلوم العقلية، فمهر فيها، وصنَّف في الأصول والحكمة. وله كتاب في الإمامة، تناوله ابن تيمية بالرَّدِّ والنَّقد اللَّاذع في ثلاث مجلدات. ومن مؤلَّفاته: نظم البراهين في أصول الدِّين، ونهاية المرام في عِلْم الكلام، والأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة، ونهاية الوصول إلى عِلْم الأصول. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٣/٥٤–٥٥. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر١٦١٨، ١/١٨٨–١٨٩.

[٤] انظر: ابن المُطَهَّر الحلِّي (أبو منصور، جمال الدِّين، الحسن بن يوسف، ٧٢٦هـ): كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات (بيروت)، ط١، ١٤٠٨–١٩٨٨م، ٢٢٣، ومعارج الفهم في شرح النَّظم، ت: عبد الحليم عوض الحلِّي، مكتبة العلَّامة المجلسي (قم– إيران)، ط١، د/ت، ٩٦–٩٧.

وتقريرٌ للشُّكوك والشُّبهات الباطلة؛ بل هو من أعظم الإلحاد في النُّصوص الدِّينية، ويخفي وراءه إنكار الرِّسالة في الحقيقة[١].

ويقرِّر ابن تيمية بطلان هذه الدَّعوى –حسب رأيه– من وجوه ثمانية عشر، تفيد أنَّ معرفة المراد وفهم الخطاب لا يتوقَّفان على هذه المقدِّمات. كما يرى في تعداد الرَّازي للمقدِّمات الظَّنِّية تكثيراً بلا فائدة؛ بل كان يكفي أن يُقال: تتوقَّف إفادة الدَّليل السَّمعي اليقينَ على نفي احتمال آخر للَّفظ. ثمَّ نجد تقي الدِّين ابن تيمية يخفف من حِدَّة نقده فيقرُّ أنَّ بعض النَّاس قد يتوقَّف فهمه لبعض الألفاظ على ما ذكره الفخر الرَّازي من المقدِّمات الظَّنِّية؛ لكن ما يُنكَر عليه دعواه العموم، وغلبةَ ذلك في النُّصوص النَّقلية[٢].

والملفت في الأمر أنَّه على الرَّغم من خصومة ابن تيمية مع المعتزلة وشدَّة تشنيعه على مذهبهم، ينفي عنهم القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية؛ بل وينسب إليهم القول بإفادتها اليقينَ[٣]، وهذه النِّسبة على إطلاقها –في حقيقة الأمر– محلُّ نظر.

ثمَّ جاء **ابن قيِّم الجوزية** (٧٥١هـ)[٤] –تلميذ ابن تيمية–، فسلك طريقة شيخه في ردَّ المقدِّمات الظَّنِّية ونقدها[٥]، ونعت القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية بأنَّه طاغوتٌ يهدم معاقل الدِّين، وينتهك حرمة القرآن، ويمحو رسوم الإيمان[٦]، كما حفل كتابه "الصَّواعق المرسلة" بنقل ثلاثة وسبعين وجهاً في ردِّ

---

[١] انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٨/٤٥٨–٤٧٠.

[٢] انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٨/٤٧٠–٤٩٤.

[٣] انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنَّقل، ٧/٢٧٥.

[٤] هو أبو عبد الله شمس الدِّين محمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرْعي الدِّمشقي المعروف بابن قَيِّم الجَوْزِيَّة (٦٩١–٧٥١هـ): مصنِّف مناظر، من أئمَّة التَّفسير والحديث والفروع والأصلَيْن والعربية. تتلمذ لابن تيمية، فكان يسلك طريقه في جميع أحواله ومقالاته التي تفرَّد بها، والوقوف عند نصِّ أقواله، وهو الَّذي هذَّب كتبه ونشر علمه، وسُجِن معه في قلعة دمشق. ومن مؤلَّفاته: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتَّعليل، والصَّواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة، ومنظومة الكافية الشَّافية لانتصار الفرقة النَّاجية في العقائد، واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطِّلة والجهمية. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: أعيان العصر وأعوان النَّصر، ٤/٣٦٦–٣٧٠. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر١٠٦٧، ٥/١٣٧–١٤٠. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر١١١، ١/٦٢–٦٣.

[٥] انظر: ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أبي بكر، ٧٥١هـ): الكافية الشَّافية في الانتصار للفرقة النَّاجية، تحقيق: محمَّد بن عبد الرَّحمن العريفي وآخرون، دار عالم الفوائد للنَّشر والتَّوزيع (مكَّة المكرَّمة)، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢/٥٩٤–٦٠٩.

[٦] انظر: ابن قيم الجوزية: الصَّواعق المرسلة في الرَّدِّ على الجهمية والمعطِّلة، ت: علي بن محمَّد الدَّخيل الله، دار العاصمة (الرِّياض)، ط١، ١٤٠٨هـ، ٢/٦٣٢–٦٣٣.

القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية[1]، وذلك من كتابٍ علَّق فيه شيخُه ابنُ تيمية على محصَّل الرَّازي؛ إلَّا أنَّه مفقود حتَّى هذه الآونة[2].

وقد أدلى عدد من الأصوليين دلوهم في نقد المقدِّمات الظَّنِّية، فنجد **صدر الشَّريعة المحبوبي (٧٤٧هـ)**[3] يقرِّر في "التَّوضيح" بطلانَ القول بعدم إفادة الدَّليل اللَّفظي اليقينَ؛ وذلك من وجوه ثلاثة[4]:

الأوَّل: الوجودية متواترة النَّقل: إنَّ المقدِّمات الوجودية –التي يتوقَّف الدَّليل على وجودها وتحقُّقها من نقل اللُّغات والنَّحو والتَّصريف– متواترة النَّقل في الكثير من الألفاظ والتَّراكيب اللُّغوية، فكلُّ تركيب مؤلَّف من اللُّغات المشهورة غاية الشُّهرة يفيد القطع، كما في قوله تعالى مثلاً: {إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الآية/الأنفال: ٧٥]، وادِّعاء عدم إفادة أيٍّ من الألفاظ والتَّركيبات اللُّغويةِ القطعَ يفضي إلى إنكار جميع المتواترات، كوجود بغداد، وما هذا إلَّا محض السَّفسطة والعناد.

الثَّاني: العدمية خلاف الأصل: إنَّ المقدِّمات العدمية –الأمور التي تتوقَّف إفادة الدَّليل النَّقلي اليقين على عدمها من الاشتراك ونحوه– كلُّها خلاف الأصل، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، كما إنَّا قد نعلم بالقرائن القطعية أنَّ الأصل هو المراد، وإلَّا بطلت فائدة التَّخاطب، وقطعية المتواتر أصلاً.

الثَّالث: تحقيق مصطلح القطع: يطلق العلماء مصطلح القطع على ما يقطع الاحتمال أصلاً، وعلى ما **يقطع الاحتمال النَّاشئ عن دليل**، أمَّا مجرَّد الاحتمال دون دلالة توجبه وبرهان يقتضيه فلا يخرم القطع ولا ينقضه.

وقد اعتمد هذه الوجوه الثَّلاثة جملةٌ من المتكلِّمين –الذين جاؤوا بعد صدر الشَّريعة– في نقد المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية.

ثمَّ جاء **عضد الدِّين الإيجي (٧٥٦هـ)** من محقِّقي المتكلِّمين ومدقِّقيهم، فأورد في كتابه "المواقف" –الذي يمثِّل ما وصل إليه فكرُ متأخِّري الأشعرية– القولَ بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية بصيغة

---

(١) انظر: ابن قيم الجوزية: الصَّواعق المرسلة، ٢/٦٣٤-٧٩٤.

(٢) أشار ابن تيمية إلى هذا الكتاب –المفقود– في مطلع كتابه "درء تعارض العقل والنَّقل". انظر: ١/٢٢.

(٣) هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد المحبوبي البخاري الحنفي المعروف بصدر الشَّريعة الأصغر (؟؟؟-٧٤٧هـ): من علماء الحكمة والطَّبيعيات وأصول الفقه والدِّين، وكان متفنِّناً في عدَّة علوم، نظَّاراً متكلِّماً. ومن مؤلَّفاته: التَّنقيح في أصول الفقه، وشرحه التَّوضيح، وشرح الوقاية لجدِّه محمود في فقه الحنفية، والنِّقاية مختصر الوقاية. انظر: ابن قُطلُوبغا: تاج التَّراجم، ر١٥٨، ٢٠٣. وحاجِّي خليفة: سلم الوصول، ر٢٨٣٩، ٢/٣٢٤-٣٢٥. واللَّكنوي: الفوائد البهية، ١٠٩-١١٢.

(٤) انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/٢٤٦-٢٤٨.

التَّضعيف "قيل"، وحاول التَّفرقة بين الأخذ بالدَّلالة النَّقلية في المطالب العقلية والأخذ بها في المسائل الشَّرعية، حيث اختار إمكان إفادتها اليقينَ في الشَّرعيات بقرائن مشاهدة أو متواترة تدلُّ على انتفاء الاحتمالات، ونعت التَّشكيك في ذلك بأنَّه سفسطة، أمَّا في العقليات فطرح سؤالَيْن يجعلان من الاستدلال بالدَّلالة النَّقلية محلَّ نظر؛ وذلك أنَّه: هل يحصل بمجرَّدها الجزم بعدم المعارض العقلي؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك؟ حيث قرَّر العضدُ صعوبةَ الإجابة عليهما[١].

وفي أواخر القرن الثَّامن، أضاف الأصولي المدقِّق **أبو إسحاق الشَّاطبي (٧٩٠هـ)**[٢] وجهاً جديداً في النَّقد، وتحقيقاً فريداً في الرَّدّ، حيث سلَّم بما ذكره الفخر الرَّازي من ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، وما تَرِد عليها من مقدِّمات؛ إلَّا أنَّه قرَّر إمكان إفادة الدَّليل النَّقلي القطعَ من خلال استقراء جملة من الأدلَّة الظَّنِّية التي تتضافر على معنى واحد، ويعضدُ بعضها بعضاً؛ فإنَّ للاجتماع من القوَّة ما ليس للافتراق، وهذا شبيه بالتَّواتر المعنوي، ومن هذا الطَّريق ثبتت معظم أصول الدِّين وقواعده، حيث كانت أدلَّتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوت الحصر[٣].

كما ينبِّه الشَّاطبي إلى غفلة بعض المتأخِّرين عن هذا المعنى حين استشكلوا الاستدلال بالأدلَّة السَّمعية منفردةً على قواعد الدِّين وأصوله، وحكموا بالمسلك العقلي في الدَّلالة عليها، دون أن يلتفتوا إلى ما يحتفُّ بالدَّليل من قرائن وضمائم، ولا سيَّما دلالةُ "الإجماع"، بوصفها دافعةً للظُّنون وقاطعةً للشَّواغب[٤].

وأمام هذا الإشكال واللَّبس الذي وقع فيه البعض، لا يجد **سعد الدِّين التَّفتازاني (٧٩٣هـ)** بدَّاً من تحرير محلِّ النِّزاع، حيث ذكر أنَّ في إفادة النَّقلِ اليقينَ خلافاً؛ لتوقُّفه على العِلْم بوضع الألفاظ وإرادة المخبر؛ إلَّا أنَّه يبيِّن مكمن الخلاف الحاصل؛ لغفلة كثير من منتقدي الفخر الرَّازي وشرَّاح كتبه عنه؛ فإن أُرِيد أنَّ بعض الدَّلائل اللَّفظية غير قطعية فلا نزاع، وإن أُرِيد أنَّه لا شيء منها بقطعي فالأدلَّة المذكورة في هذا الشَّأن لا تفيد ذلك؛ لأنَّ القولَ بالمقدِّمات الظَّنِّية غيرُ مسلَّم في كلِّ دليل

---

[١] انظر: الإيجي (عضد الدِّين، عبد الرَّحمن بن أحمد، ٧٥٦هـ): المواقف في عِلْم الكلام، عالم الكتب (بيروت)، د/ط.ت، ٤٠.

[٢] هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمَّد اللَّخْمِي الغرناطي الشَّهير بالشَّاطبي (؟؟؟-٧٩٠هـ): فقيه أصولي مفسِّر محدِّث، أحد جهابذة المحقِّقين النُّظَّار، مؤسِّس علم مقاصد الشَّريعة. ومن مؤلَّفاته: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام في أصول الفقه، والمجالس شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري. انظر: التُّنْبُكْتي (أبو العباس، أحمد بابا بن أحمد التَّكروري السُّوداني، ١٠٣٦هـ): نيل الابتهاج بتطريز الدِّيباج، دار الكاتب (طرابلس- ليبيا)، ط٢، ٢٠٠٠م، ٤٨-٥٢. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر٨٥٦، ١/٣٣٢-٣٣٣.

[٣] انظر: الشَّاطبي (أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى اللَّخْمِي، ٧٩٠هـ): الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفَّان (المملكة العربية السُّعودية- الخُبر)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ١/٢٨-٣٢.

[٤] انظر: الشَّاطبي: الموافقات، ١/٣٠.

لفظي، أمَّا المقدِّمات الوجودية، فلأنَّ التَّواتر حاصل في كثير من أوضاع الألفاظ وهيئات المفردات والتَّراكيب، وأمَّا المقدِّمات العَدَمية، فلأنَّ العِلْم بانتفائها غير مبني على الاستقراء كما ذكره معظم المتكلِّمين؛ بل على أنَّها خلاف الأصل -كما ذكره القَرَافي من قبل-، والعاقل لا يستعمل الكلام في خلاف الأصل إلَّا عند قرينة تدلُّ عليه، ولو سُلِّم عدم قطعية الدَّلالة اللَّفظية، فقد يحصل العلمُ بالإرادة بمعونة قرائنَ أخرى على أنَّ الأصل هو المراد، بحيث لا تبقى ثمَّة شبهة، وإلَّا لزم بطلان فائدة التَّخاطب وقطعية المتواتر، وهكذا يصحُّ القول بأنَّ "الحقَّ" يكمن في إمكانية إفادة الدَّليل النَّقلي القطع[1].

وبخصوص المعارِض العقلي، نبَّه السَّعدُ إلى أنَّه لا مجال للعقل في الشَّرعيات، فلا معارض من قبله، ونفيُ المعارض من قبل الشَّرع معلومٌ بالضَّرورة من الدِّين، وأمَّا في العقليات فالعِلْم بنفي المعارض العقلي يحصل عند العِلْم بالوضع والإرادة، وصدق المخبِر، على ما هو المفروض في نصوص التَّوحيد والبعث؛ وذلك لأنَّ العِلْم بتحقُّق أحد المتنافيَيْن يفيد العِلْم بانتفاء المنافي الآخر؛ بل يذهب التَّفتازاني إلى أنَّ إفادة اليقين إنَّما تتوقَّف على انتفاءِ المعارض وعدمِ اعتقاد ثبوته، لا على "العِلْم" بانتفائه؛ إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدَّليل، ولا يخطر المعارض بالبال إثباتاً أو نفياً، فضلاً عن العِلْم بذلك، فمعنى العِلْم بنفي المعارض أنَّه يكون بحيث إذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه[2].

وفيما يتعلَّق بـ**نسبة القول بظنِّية الدَّلالة اللَّفظية**، فقد نقاشها عددٌ من المتكلِّمين والأصوليين، حيث نقل **بدر الدِّين الزَّركشي** (٧٩٤هـ)[3] في كتابه "البحر المحيط" عن **شمس الدِّين الأصفهاني** (٦٨٨هـ)[4] -شارح المحصول- أنَّه ينسب إلى **المعتزلة وأكثر الأشعرية** القول بإفادة الدَّلائل اللَّفظية -

---

[1] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٢٩-١٣١، والتَّلويح على التَّوضيح، ١/٢٤٦-٢٤٨.

[2] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٣٢.

[3] هو أبو عبد الله بدر الدِّين محمَّد بن بهادر بن عبد الله الزَّركشي (٧٤٥-٧٩٤هـ): كان عالماً بفقه الشَّافعية والأصول، أديباً، منقطعاً إلى الاشتغال بالعِلْم، كما عني الزَّركشي بالحديث. ومن مؤلَّفاته: البحر المحيط، ولُقَطَة العجلان في أصول الفقه، والتَّنقيح لألفاظ الجامع الصَّحيح، وشرح جمع الجوامع للسُّبْكي. انظر: ابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٧٠٠، ٣/١٦٧-١٦٨. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر١٠٥٩، ٥/١٣٣-١٣٥.

[4] هو أبو عبد الله شمس الدِّين محمَّد بن محمود بن محمَّد بن عيَّاد السَّلماني الأصبهاني/الأصفهاني (٦١٦-٦٨٨هـ): كان إماماً في المنطق والكلام والأصول والجدل، وله معرفة جيِّدة بالعربية والأدب والشِّعر؛ لكنَّه قليل البضاعة في الفقه والسُّنَّة. وهو صاحب متن العقيدة الأصفهانية التي شرحها ابن تيمية. ومن مؤلَّفاته: تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد، والقواعد في أصول الفقه والدِّين والمنطق والجدل، وشرح المحصول للرَّازي، وغاية الطَّلب في المنطق. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٥/٩. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٠٩٥، ٨/١٠٠-١٠٣. وابن الملقِّن: العِقْد المذهَّب، ر١٤٦٦، ٣٧٧.

المجرَّدة عن القرائن– القطعَ واليقين[1]؛ إلَّا أنَّ الصَّحيح عكس ذلك تماماً –كما سيأتي بعد قليل تحقيق الشَّريف الجرجاني–؛ وهذا –كما يظهر للباحث– إمَّا أن يكون خطأ في النَّقل من الزَّركشي، وهو الأرجح، وإمَّا أن يكون خطأ من النَّاسخ، وهو محتمل أيضاً، وإمَّا أن يكون خطأ في نسبة الأقوال إلى أصحابها من الأصفهاني، وهو مستبعد؛ لأنَّ الشَّمس الأصفهاني من جِلَّة المتكلِّمين النُّظَّار، ومن غير المحتمل أن تغيب عنه مثل هذه النِّسبة.

وأمَّا عن رأي متكلِّمي المغرب الإسلامي في المقدِّمات الظَّنِّية، فيؤكِّد **أبو عبد الله ابن عَرَفَة (٨٠٣هـ)** –إمام تونس وعالمها– على دور القرائن في نفي الاحتمال عن الدَّلائل اللَّفظية، فقد تفيد قرائن الأحوال –كالسِّياق وغيره– تيقُّن انتفاءِ المقدِّمات العَدَمية، سواء أكانت ترجع إلى اللُّغة أم ترجع إلى احتمال انتقال المعاني في الدَّليل. كما ينتقد ابن عَرَفَة القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية –على إطلاقه– من خلال لوازمه الباطلة؛ إذ يلزم عن القول به عدمُ صحَّة تقرُّر عِلْم المعاد وفتنة القبر وغيرها من المباحث السَّمعية[2].

ولم يخرج رأي **عبد الرَّحمن ابن خلدون الإشبيلي (٨٠٨هـ)**[3] –الفيلسوف البحَّاثة– في المقدِّمات الظَّنِّية عمَّا قرَّره الفخر الرَّازي قيدَ أنملة[4].

أمَّا **الشَّريف الجرجاني (٨١٦هـ)** شارح "المواقف"، فزاد على الأصل بأن حقَّق نسبة القول بعدم إفادة الدَّليل اللَّفظي –المجرَّد عن القرائن– اليقينَ، حيث عزاها إلى **المعتزلة وجمهور الأشعرية**[5]، كما نبَّه الشَّريف إلى أنَّ إسقاط بعض المتكلِّمين "الإضمار" من جملة المقدِّمات العدمية كان بناء على

---

[1] انظر: الزَّركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ١/٥٧.

[2] انظر: ابن عَرَفَة: المختصر الكلامي، ٩٢–٩٣.

[3] هو أبو زيد ولي الدِّين عبد الرَّحمن بن محمَّد بن محمَّد المعروف بابن خلدون الحضرمي الإشبيلي (٧٣٢–٨٠٨هـ): قاضي القضاة، فيلسوف حافظ مؤرِّخ، برع في عدَّة علوم، ومهر في الأدب والكتابة. تولَّى قضاء المالكية في مصر، وتصدَّر للإقراء في الجامع الأزهر. واشتهر بكتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر" في عدَّة مجلَّدات، أوَّلها: المقدِّمة، التي تعدُّ من أصول علم الاجتماع، ولخَّص كثيراً من كتب ابن رشد. ومن مؤلَّفاته: لباب المحصَّل في أصول الدِّين، ورسالة في المنطق، وشفاء السَّائل لتهذيب المسائل. انظر: ابن حَجَر (أبو الفضل، أحمد بن علي العسقلاني، ٨٥٢هـ): إنباء الغُمْر بأبناء العُمْر، حسن حبشي (دكتور)، المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلامية– لجنة إحياء التُّراث الإسلامي (مصر)، د/ط، ١٣٨٩هـ–١٩٦٩م، ٢/٣٣٩–٣٤٠. والتُّنْبُكْتي: نيل الابتهاج، ر٢٩٧، ٢٥٠–٢٥٢. وابن العماد العَكْري: شذرات الذَّهب، ٩/١١٤–١١٥.

[4] انظر: ابن خلدون (أبو زيد، ولي الدِّين، عبد الرَّحمن بن محمَّد الإشبيلي، ٨٠٨هـ): لباب المحصّل في أصول الدِّين، ت: عبَّاس سليمان (دكتور)، مر: محمَّد علي أبو ريَّان (دكتور)، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية)، د/ط، ١٩٩٦م، ٨١.

[5] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١/٢٠٥.

دخوله في "المجاز" بالنُّقصان، وإسقاطهم مقدِّمة "النَّسْخ"؛ لاندراجها في "التَّخصيص"؛ لأنَّ النَّسْخ على ما قيل تخصيص بحسب الأزمان[١].

وقد أكَّد **علاء الدِّين القَوْشَجي** (٨٧٩هـ)[٢] ما حقَّقه الشَّريف الجرجاني من نسبة القول بعدم إفادة الدَّليل اللَّفظي –المجرَّد عن القرائن– اليقينَ إلى **المعتزلة وجمهور الأشعرية**، كما ينقل عن التَّفتازاني من "شرح المقاصد" ويتابعه في حديثه عن المقدِّمات الظَّنِّية، ودور القرائن في نفيها[٣].

ثمَّ جاء **أبو عبد الله البكِّي الكومي** (٩١٦هـ) –قاضي الجماعة بتونس–، فأغفل المقدِّمات الوجودية من نقل اللُّغة والنَّحو والتَّصريف، وكأنَّه يرى ضعفها إلى حدٍّ جعله يسقطها من الاعتبار والذِّكْر، ثمَّ صدَّر المقدِّمات العَدَمية بمقدِّمة "الاحتمال" دون تقييدها، والتي لم يذكرها قبله على هذا الوجه أحدٌ من المتكلِّمين؛ لأنَّ جميع المقدِّمات هي –في الحقيقة– مسالك احتمال، ولعلَّ البكِّي يقصد بذلك ما ذكره الفخر الرَّازي في "المطالب العالية" من مقدِّمة "احتمال التَّأويل" –كما مرَّ ذكره[٤]–؛ وإلَّا فإنَّ الاحتمال مصطلح شاملٌ يدلُّ على المقدِّمات، ولا يعدُّ واحداً منها[٥].

وتميَّز البكِّي عن غيره من المتكلِّمين بإيراده لرأي **أهل الحديث** في مسألة ظنِّيَّة الدَّلائل اللَّفظية، حيث إنَّهم لم يشترطوا إلَّا وضوح الدَّلالة –بعد ثبوت عدالة النَّقلة وضبطهم–، بالإضافة إلى السَّلامة من معارض قطعي –في مقابل اشتراط المتكلِّمين السَّلامة من المعارض العقلي–، وبهذا يكون الدَّليل السَّمعي مفيداً العِلْم عند أكثر أهل الحديث، أمَّا إذا استفاض النَّقل، وتعاضد البعض بالبعض، أو قامت القرائن المفيدة رفعَ الاحتمال، فهو مفيد العِلْم عند جميعهم، وعند "كثير من المتكلِّمين"[٦]. ويُفْهَم من عبارة البكِّي الأخيرة أنَّ قلَّة من المتكلِّمين تذهب إلى عدم إفادة النَّقلِ اليقينَ على الإطلاق،

---

[١] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٧/١. وانظر أيضاً لزيادة التَّوسُّع: حاشيتا الفناري (ملَّا حسن شلبي بن محمَّد شاه، ٨٨٦هـ) والسِّيالَكُوتي (عبد الحكيم بن شمس الدِّين الهندي، ١٠٦٧هـ) على شرح المواقف للجرجاني، تصحيح: محمَّد بدر الدِّين النَّعساني الحلبي، مطبعة السَّعادة (مصر)، ط١، ١٣٢٥هـ–١٩٠٧م، ٥١/٢–٥٩.

[٢] هو علاء الدِّين علي بن محمَّد القَوْشَجِي (؟؟؟–٨٧٩هـ): فقيه حنفي، متكلِّم، مشارك في التَّفسير والأصول، وكان ماهراً في العلوم الرِّياضية والفلكية. ومن تصانيفه: شرح التَّجريد للطُّوسي، وحاشية على أوائل حواشي الكشَّاف للتَّفتازاني، وحاشية على شرح السَّمرقندي على الرِّسالة العضدية. انظر: طاشْكُبْري زَادَهْ (أبو الخير، عصام الدِّين، أحمد بن مصطفى بن خليل، ٩٦٨هـ): الشَّقائق النُّعمانية في علماء الدَّولة العثمانية، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت، ٩٧–١٠٠. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٣٢٢٤، ٣٩٣/٢–٣٩٤. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ٤٩٥/١–٤٩٦.

[٣] انظر: القَوْشَجي: شرح تجريد العقائد، ٣٠٢–٣٠٤.

[٤] انظر: ص ١٤٦ من هذا البحث.

[٥] انظر: البكِّي: تحرير المطالب، ٢٨٤/١–٢٨٥. وقد حقَّق هذا الكتاب النَّفيس أستاذي الجليل فضيلة الدُّكتور أحمد الزَّبيبي –حفظه الله تعالى ونفعنا بعلمه–.

[٦] انظر: البكِّي: تحرير المطالب، ٢٨٥/١.

وهذا غير مسلَّم؛ لأنَّ المتكلِّمين –وعلى رأسهم الفخر الرَّازي– استدركوا هذا القول في غير موضع من كتبهم بما إذا احتفَّت بالدَّليل اللَّفظي القرائنُ والضَّمائم، كما سبق تَكراراً ومِراراً.

ثمَّ جاء **عبد الرَّحيم المعروف بشيخ زاده الحنفي** (٩٤٤هـ)[١] [٢]، فنسب إلى **مشايخ الحنفية (الماتريدية)** أنَّ بعض الدَّلائل النَّقلية يفيد القطع والجزم، على أنَّ *الماتريدية* مخالفون في ذلك لمشايخ *الأشعرية* الذين قالوا بعدم إفادتها القطعَ واليقينَ[٣]. وهذا خطأ في نسبة الأقوال إلى أصحابها؛ لأنَّ نُقُوله التي اعتمد عليها في نسبة القول إلى الأشعرية مطلقاً لا تساعده على هذه النِّسبة؛ ولهذا كان الشَّيخ **محمد زاهد الكوثري** (١٣٧١هـ) –وهو من الماتريدية– ينبِّه إلى أنَّ "من عزا المسألة [يقصد القول بعدم إفادة الدَّليل اللَّفظي اليقينَ] إلى الأشعرية –مطلقاً– متساهلاً؛ بل غالطاً غلطاً غير مستساغ"[٤]؛ وما هذا القول –حسب تعبيره– إلَّا "تقعُّرٌ من بعض المبتدعة؛ وقد تابعه بعضُ

---

[١] هو عبد الرَّحيم بن علي بن المؤيَّد الأماسي الحنفي الصوفي المعروف بشيخ زاده (؟؟؟–٩٤٤هـ). من تصانيفه: نظم الفرائد وجمع الفوائد، في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلَّة الفريقَيْن، حيث جمع فيه المؤلِّف أربعين مسألة في الخلاف بينهما. انظر: الزِّرِكْلي: الأعلام، ٣٤٧/٣. والبغدادي (إسماعيل بن محمَّد أمين بن مير سليم الباباني، ١٣٩٩هـ): هدية العارفين: أسماء المؤلِّفين وآثار المصنِّفين، وكالة المعارف الجليلة (استانبول)، د/ط، ١٩٥١م، أعادت طبعه: دار إحياء التُّراث العربي (بيروت– لبنان)، ٥٦٣/١.

[٢] ويجدر هنا التَّنبيه إلى أنَّه قد وقع الوَهْم عند أصحاب كتب التَّراجم وفهارس الكتب في نسبة كتاب "نظم الفرائد وجمع الفوائد" إلى مؤلِّفه، فقد نسب خير الدِّين الزِّرِكْلي والبغدادي الباباني الكتابَ إلى عبد الرَّحيم بن علي الأماسي المعروف بشيخ زاده، المتوفَّى سنة (٩٤٤هـ). انظر: الزِّرِكْلي: الأعلام، ٣٤٧/٣. والبغدادي: هدية العارفين، ٥٦٣/١.

وهذه النِّسبة تحتاج إلى تحقيق؛ لأنَّ النَّاظر في الكتاب يرى فيه نقولاً عن كتب متكلِّمي القرن الحادي عشر الهجري، كشرح الفقه الأكبر لملَّا علي القاري (١٠١٤هـ)، وشرح جوهرة التَّوحيد لإبراهيم اللَّقاني (١٠٤١هـ)، وإشارات المرام للبياضي (١٠٩٨هـ)، وهذا غير معقول؛ لأنَّ وفاة المؤلِّف –المفترض– سبقت هؤلاء جميعاً؛ اللَّهم إلَّا أن يكون الكتاب المذكور مصنَّفاً آخر، يحمل الاسم ذاته، وهذا احتمال بعيد، أو أن يكون الوَهْم قد حصل في سنة وفاة المؤلِّف، فتكون وفاته الحقيقية بعد القرن الحادي عشر الهجري على أقلِّ تقدير.

كما نسب الزِّرِكْلي أيضاً في موضع آخر كتاب "نظم الفرائد" في مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشعرية للدَّاماد عبد الرَّحمن بن محمَّد المعروف بشَيْخي زاده المتوفَّى سنة (١٠٧٨هـ). وهذا لا يحلُّ الإشكال أيضاً؛ لأنَّ هذا الكتاب إن كان غير الأوَّل، فليس موضوع البحث، وإن كان هو عينه الكتاب الأوَّل؛ لكن اختلفت نسبة المؤلِّف، فهذا لا يحلُّ الإشكال أيضاً؛ لأنَّ ما فيه من النُّقُول يتجاوز تاريخها سنة وفاته.

وهكذا يظلُّ هذا الإشكال موضع بحث، يحتاج إلى التَّدقيق والتَّحقيق في الأصول المخطوطة، ودراسة منهج الكتاب؛ للوصول إلى المؤلِّف الحقيقي له.

[٣] انظر: شيخ زاده (عبد الرَّحيم بن علي الأماسي، ٩٤٤هـ): نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلَّة الفريقَيْن، المطبعة الأدبية (مصر)، ط١، ١٣١٧هـ، ٤٢–٤٣.

[٤] الكوثري: نظرة عابرة، ٤٨–٤٩.

المتفلسفين من أهل الأصول، وجرى وراءه بعضُ المقلِّدة من المتأخِّرين. وليس له صلةٌ بإمام من أئمَّة أهل الحقِّ؛ وحاشاهم أن يضعوا أصلاً يُهدَم به الدِّين، ويُتَّخَذ معولاً بأيدي المشكِّكين"[١].

وقد كان **لكمال الدِّين البَيَاضي** (١٠٩٨هـ)[٢] رأي في نسبة القول بظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، فبعد أن نقل عن المتكلِّمين والأصوليين ما يدفع هذا القول على إطلاقه، فرَّق بين **متقدِّمي الأشعرية ومتأخِّريهم** في تبنِّي هذا القول، *فالمتقدِّمون* -حسب وجهة نظره- يرون أنَّ الدَّليل النَّقلي يفيد "الاعتقاد واليقين" في المعتقدات الدِّينية عند التَّوارد على معنى واحد بالعبارات، والطُّرق المتعدِّدة، والقرائن المنضمَّات، بينما يذهب *المتأخِّرون* إلى خلاف ذلك، أي إلى عدم إفادته اليقين[٣]. وهذه التَّفرقة محلُّ نظر؛ إذ ليس ثمَّة من متأخِّري الأشعرية من أنكر إفادة الدَّليل النَّقلي اليقينَ على الإطلاق، ولعلَّ محزَّ الإشكال الذي جعل البَيَاضي وغيره ينسبون إلى المتأخِّرين هذا القول، هو أنَّهم رأوا بعض المتكلِّمين يقرِّرون عدم إفادة الدَّليل السَّمعي في جملة من مباحث الإلهيات، فظنُّوا أنَّ هذا إنكار لإفادته اليقين، وهذا مجافٍ للصِّحَّة؛ لأنَّ عدم استدلالهم بالنَّقل في هذه المباحث يرجع إلى ما قرَّروه في فكرة الدَّور من عدم جدوى استعمال السَّمع في المسائل التي يتوقَّف ثبوتُه عليها[٤]، فالكلام هنا في مجال الاستدلال، لا في الدَّلالة.

وهكذا استمرَّ ترديد المقدِّمات الظَّنِّية في الأوساط الكلامية والأصولية، سواء بالتَّأكيد أو التَّفنيد، إلى أن جاء روَّاد المدرسة الإصلاحية، فنظروا نظرةً مختلفةً إلى الاحتمالات التي قد يشتمل عليها الدَّليل اللَّفظي، لا من حيث تأصيل الفكرة؛ بل من جهة توظيفها في التَّنظير الإصلاحي، فنجد السَّيد **جمال الدِّين الأفغاني** (١٣١٥هـ)[٥] في "التَّعليقات على شرح الدَّواني للعقائد العضدية" التي

---

[١] الكوثري: نظرة عابرة، ٤٨-٤٩.

[٢] هو كمال الدِّين أحمد بن حسن بن سنان الدِّين البَيَاضي الرُّومي الحنفي (١٠٤٤-١٠٩٨هـ): قاضي العسكر، وأحد صدور الدَّولة العثمانية، من أجلَّاء علماء الرُّوم وأجمعهم لفنون العلم. وولي قضاء حلب، ثمَّ بورصة، ثمَّ مكَّة، ثمَّ القسطنطينية، ثمَّ ولي قضاء العسكر بروم ايلي. ومن تصانيفه: إشارات المرام من عبارات الإمام، وسوانح العلوم، وشرح على الفقه الأكبر، والفقه الأبسط. انظر: المُحِبِّي (محمَّد أمين بن فضل الله الحموي الدِّمشقي، ١١١١هـ): خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر (بيروت)، د/ط.ت، ١/١٨١-١٨٢. والغزِّي (أبو المعالي، شمس الدِّين، محمَّد بن عبد الرَّحمن، ١١٦٧هـ): ديوان الإسلام، ت: سيِّد كسروي حسن، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ١/٣٥٠-٣٥١.

[٣] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ٤٦-٤٧.

[٤] انظر هذه المسائل في (الأثر المنهجي لفكرة الدَّوْر) في: ص ٥٣٥ من هذا البحث.

[٥] هو جمال الدِّين محمَّد بن صفدر الأَفْغاني الحسيني (١٢٥٤-١٣١٥هـ): فيلسوف مصلح. قصد مصر، ونفخ فيها روح النَّهضة الإصلاحية في الدِّين والسِّياسة، وتتلمذ له الشَّيخ محمَّد عبده، وكثيرون. وذهب إلى باريس، وأنشأ فيها مع الشَّيخ محمَّد عبده جريدة "العروة الوثقى". ومن مؤلَّفاته: تاريخ الأفغان، ورسالة الرَّدِّ على الدَّهريين، ترجمها إلى العربية الشَّيخ محمَّد عبده. انظر: الزِّركْلي: الأعلام، ٦/١٦٨-١٦٩. وعمر رضا كحَّالة: معجم المؤلِّفين، ١٠/٩٢.

نقَّحها وحقَّقها تلميذه الشَّيخ **محمَّد عبده** (١٣٢٣هـ)[١] – يقرِّر أنَّه على الرَّغم من كون الأدلَّة السَّمعية مؤلَّفةً من الألفاظ العربية، ومدلولاتها معلومة لدى أهل اللُّغة؛ إلَّا أنَّ للتَّخاطبات مناسباتٍ تَرِد بمطابقتها، ولا تكاد تُعلَم إلَّا للقائل، ومن ثمَّ كان التَّحقيق أنَّ الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها المجرَّدة؛ لكثرة تطرُّق الاحتمال إليها، ولا سبيل –والحال هذه– إلَّا إلى استدلال آخر ينفي الاحتمال، بالإضافة إلى تأويل الظَّواهر اللَّفظية بما يفيد الكمال[٢].

وبناء على هذا، يدعو الأفغاني –المعروف بطرحه الجريء– في سياق حديثه عن **الفرقة النَّاجية** إلى نبذ التَّحزُّب والطَّائفية، ويرفض ادِّعاء كلِّ فرقة امتلاكها الحقيقة المطلقة، حيث تجيِّر النُّصوص إلى طرفها بالتَّأويل الذي يساير نظرتها المذهبية، فلا يصحُّ لفرقة من الفرق المجوِّزة تأويل لفظٍ أن تدَّعي أنَّها النَّاجية دون الأخرى بنصِّ هو الآخر يحتمل عدَّة تأويلات؛ لأنَّه إذا صحَّ تأويل الدَّليل في مسألة صحَّ في أخرى، فلا فرق بين برهان وبرهان. ثمَّ يخلص الأفغاني إلى أنَّ طريق الحقِّ والنَّجاة يدور على تحرِّي المراد من الألفاظ بطريق البرهان المطابق للواقع، مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ مَن أصاب الحقَّ في قضية قد يخطئ في أخرى، فلا معنى للتَّعصُّب وادِّعاء العصمة في الاحتجاج، ولا وجه لتكفير المخالِف بطريق اللُّجاج، وإذا وعت كلُّ فرقة هذا الأمر وقع الصُّلح بين الكلِّ، ووضعنا أيدينا على الحلِّ[٣].

وملخَّص القول في هذه المرحلة: كان عمل الفخر الرَّازي في أواخر القرن السَّادس يتمثَّل في جمع المقدِّمات الظَّنِّية وتهذيبها وتنقيحها، ثمَّ تبعته طائفة من الشُّروح والرُّدود، والتَّحقيقات والتَّدقيقات، واستمرَّ ذلك حتَّى نهايات القرن الثَّامن، ولم تطرأ أيَّة نقلة نوعية في شرح المقدِّمات الظَّنِّية أو نقدها بعد القرن الثَّامن؛ إذ معظم ما ذكره المتكلِّمون بعد هذا القرن لم يكن سوى ترديدٍ وتأكيدٍ لِمَا ذكره السَّابقون، على اختلاف أحياناً في أسلوب عرض هذه المقدِّمات أو توظيفها.

❁ ❁ ❁

---

[١] هو الشَّيخ محمَّد عبده بن حسن خير الله من آل التُّركماني (١٢٦٦–١٣٢٣هـ): مفتي الدِّيار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح في الإسلام. تعلَّم بالأزهر، ونُفِي إلى بلاد الشَّام، وسافر إلى باريس، ثمَّ بيروت، فاشتغل بالتَّدريس والتَّأليف، ثمَّ عاد إلى مصر، وتولَّى القضاء، ثمَّ الإفتاء إلى أن تُوفِّي. ومن مؤلَّفاته: تفسير القرآن الكريم (لم يتمَّه)، ورسالة التَّوحيد، والإسلام والنَّصرانية مع العِلْم والمدنية. انظر: الزِّركلي: الأعلام، ٦/٢٥٢–٢٥٣. وعثمان أمين (دكتور): رائد الفكر المصري الإمام محمَّد عبده، المجلس الأعلى للثَّقافة (القاهرة)، د/ط.ت.

[٢] انظر: جمال الدِّين الأفغاني (السَّيد محمَّد بن صفدر الحسيني، ١٣١٥هـ): التَّعليقات على شرح الدَّوَّاني للعقائد العضدية، تحقيق وتعليق: الشَّيخ محمَّد عبده (١٣٢٣هـ)، إعداد وتقديم: سيِّد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشُّروق الدَّوْلية (القاهرة)، ط١، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م، ١٦١.

[٣] انظر: الأفغاني: التَّعليقات على شرح العضدية، ١٦١–١٦٥.

الفصل الأوَّل:
المقدِّمات الظَّنِّية اللُّغوية في الدَّلائل اللَّفظية

وفيه ستَّة مباحث:

- المبحث الأوَّل: مقدِّمة نقل اللُّغات الوجودية في ضوء الاستدلال الكلامي.
- المبحث الثَّاني: مقدِّمة الاشتراك.
- المبحث الثَّالث: مقدِّمة النَّقل.
- المبحث الرَّابع: مقدِّمة المجاز.
- المبحث الخامس: مقدِّمة الحذف والإضمار.
- المبحث السَّادس: مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير.

الفصل الأوَّل: المقدِّمات الظَّنِّية اللُّغوية في الدَّلائل اللَّفظية:

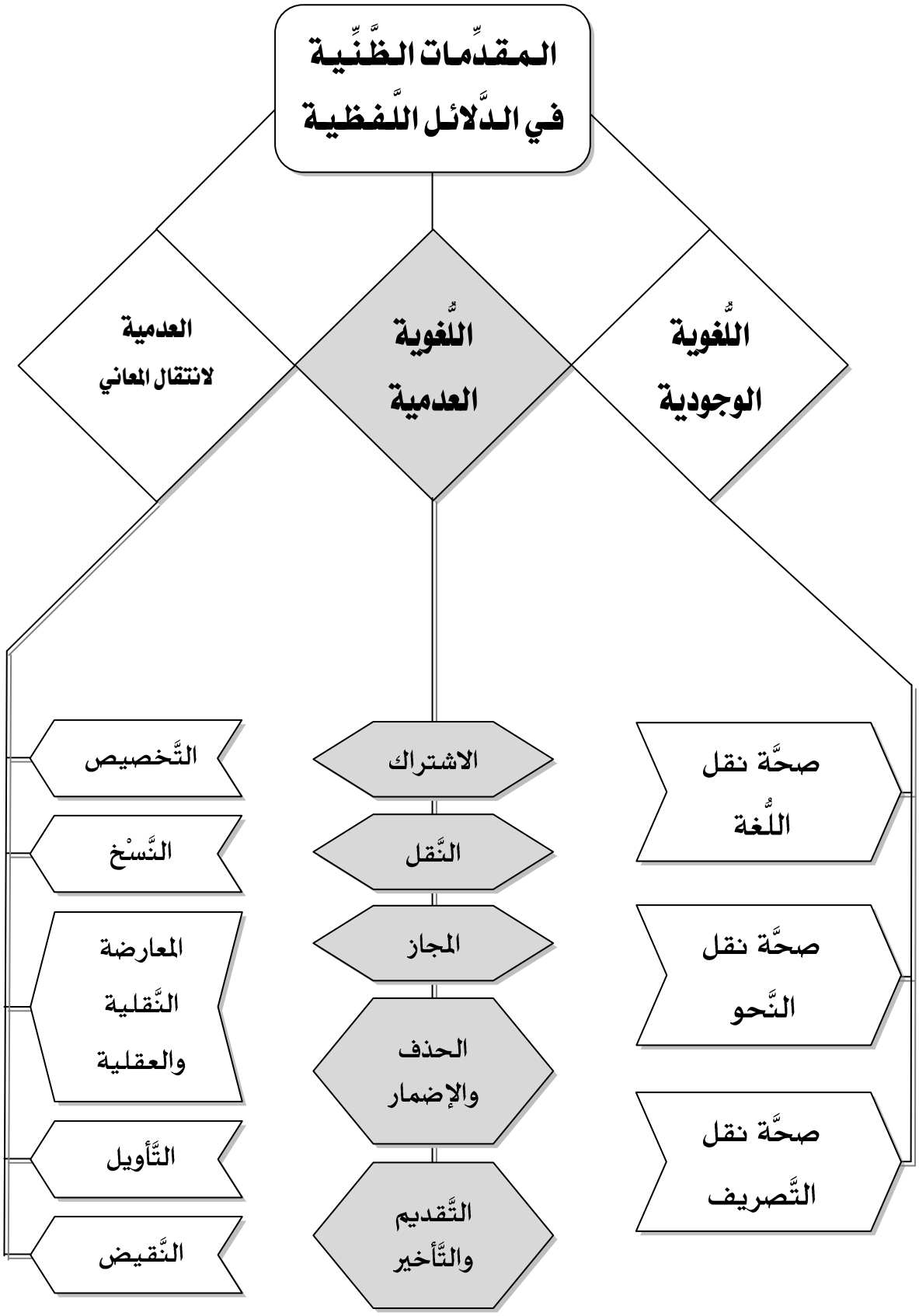
إنَّ خفاء الدَّلالة اللَّفظية على المعنى المراد لأمر واقع في نظم الكلام أو انتقال المعاني يُعرَف بظاهرة "التَّعقيد"[1]، ويمكن تقسيم المقدِّمات الظَّنِّية -كما تشير إليه هذه الظَّاهرة- إلى **مقدِّمات ترجع إلى نظم الكلام في اللُّغة العربية**، حيث يرد الاحتمال بألَّا يكون المعنى الموضوع إزاء اللَّفظ ثابتاً في الأصل، أو بأن يحصل الاختلال في ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني، بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار، أو غير ذلك ممَّا يؤثِّر على فهم المراد، **ومقدِّمات أخرى ترجع إلى احتمال الانتقال** من معنى أوَّل يتبادر إلى الذِّهن بحسب اللُّغة إلى معنى آخر مقصود؛ بسبب ما قد تقتضيه اللَّوازم وتدلُّ عليه القرائن المفيدة هذا الانتقال.

ووفقاً لهذه القسمة الثُّنائية، سيناقش البحث في هذا الفصل المقدِّمات الظَّنِّية التي ترجع إلى إثبات اللُّغة ونظمها، ثمَّ سيدرس في الفصل التَّالي المقدِّمات التي ترجع إلى احتمال انتقال المعاني في الدَّليل اللَّفظي.

وقبل الخوض في الفصل الأوَّل سيعرض الباحث خريطة ذهنية، تقدِّم مخطَّطاً عامَّاً لتقسيمات المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، والَّتي سيناقشها هذا البحث.

---

[1] انظر مادة (التَّعقيد) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٦١-٦٢. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٠٢.



المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية (الخريطة الذِّهنية رقم ٣)

وفي بداية هذا الفصل يمكن القول: إنَّ "البيان" هو أخصُّ سمات اللُّغة، وأبلغ ما يوصف به الكلام. وقد امتازت اللُّغة العربية من بين سائر اللُّغات بسعة تعبيراتها، وكثرة مفرداتها، وتنوُّع دلالاتها؛ لهذا اختصَّها الله تعالى بأن جعلها لغة الوحي، يقول سبحانه وتعالى: {وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} [الشُّعراء: ١٩٢-١٩٥]؛ فكان الإقبال على تفهُّم اللُّغة العربية من الدِّيانة؛ إذ هي أداة العِلْم، ومفتاح التَّفقُّه في الدِّين، وسبب إصلاح المعاش والمعاد[١].

ولقد أرسل الله نبينا محمَّداً صلَّى الله عليه وسلَّم بلسان قومه العربي المبين، ونزل به القرآن، وتعلَّقت به عقود الإيمان، وخوطبوا على ما يعرفونه من لغاتهم، ويفهمونه من مخاطباتهم، فلم يحتاجوا عند نزول الكتاب إليهم وورود السُّنَّة عليهم إلى سؤالٍ عن مدلول الألفاظ لمعرفتهم معناها، ولا بحثٍ عن محلِّها لفهمهم مقتضاها، ولا فرق في هذا بين أصول الدِّين وفروعه؛ بل معرفة أصول الدِّين أشدُّ إلحاحاً.

ولكن لما انتشر الإسلام في ربوع الأرض، ودخل فيه من لا يعرف تصاريف لسان العرب، من الأعاجم والأنباط، والتبس عليهم اللِّسان العربي بالعرفي؛ لعدم عِلْمهم بتصاريفه من حقيقة ومجاز، وكناية واستعارة، وحذف وإضمار، وغير ذلك، وقعت الشُّبهات العَقَدية، وتفرَّقت الآراء الكلامية؛ لاختلافهم في الدَّلائل السَّمعية، وطرق الاستنباط اللُّغوي منها[٢].

وسيناقش هذا الفصل في المبحث الأوَّل المقدِّمة اللُّغوية الَّتي تتوقَّف إفادةُ الدَّليل اللَّفظي اليقينَ على وجودها، ثمَّ سيدرس في بقيَّة مباحثه السِّتَّة المقدِّمات اللُّغوية الَّتي تتوقَّف إفادةُ الدَّليل السَّمعي اليقينَ على عدمها، وهي على التَّرتيب: مقدِّمة الاشتراك، والنَّقل، والمجاز، والحذف والإضمار، والتَّقديم والتَّأخير.

---

[١] انظر: الثَّعالبي (أبو منصور، كمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن محمَّد، ٤٢٩هـ): فقه اللُّغة وسرُّ العربية، ت: عبد الرَّزاق المهدي، إحياء التُّراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م، ١٥.

[٢] انظر: بدر الدِّين ابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ٩٠-٩٢.

المبحث الأوَّل:

مقدِّمة نقل اللُّغات الوجودية

في ضوء الاستدلال الكلامي

وفيه خمسة مطالب:

- المطلب الأوَّل: نظرة في رواية اللُّغة.
- المطلب الثَّاني: العلاقة بين اللُّغة والاستدلال الكلامي.
- المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة نقل اللُّغات.
- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة نقل اللُّغات.
- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة نقل اللُّغات ونقدها.

- المبحث الأوَّل: مقدِّمة نقل اللُّغات الوجودية في ضوء الاستدلال الكلامي:

سيتناول هذا المبحث –في البدء– النَّظر في رواية اللُّغة ومدى وثاقة نقلها، ثمَّ الحديث عمَّا يربط اللُّغة والاستدلال الكلامي من علاقة، وبعد هذَيْن المدخلَيْن يقرِّر هذا المبحث المقدِّمة الظَّنِّية الوجودية من حيث تحقُّق نقل اللُّغات –سواءٌ أكانت مفردات وتراكيب، أم نحواً، أم تصريفاً– في الدَّليل اللَّفظي، ثمَّ يذكر ما طرق هذه المقدِّمة من نقود توضِّح ضعفها وردود تكشف تهافتها، وفي الختام يُورِد بعض الأمثلة العَقَدية التَّطبيقية في الاستدلال الكلامي الذي عَرَضَتْ له مقدِّمةُ نقل اللُّغات الظَّنِّية أو دُفِعَتْ عنه.

- المطلب الأوَّل: نظرة في رواية اللُّغة:

كانت رواية اللُّغة في العصر الجاهلي تتمثَّل بشكل خاصّ في الرِّواية الأدبية، فالعرب –سواء أكانوا من سكَّان البادية أم سكَّان القرى– اجتمعوا على طبع مشترك، هو افتتانهم بجمال القول؛ إشباعاً للنُّزوع الفنِّي عندهم، وقياماً بما تفرضه العصبية من واجب الدِّفاع عن القبيلة بإذاعة مآثرها، والنَّيل من خصومها بإبراز مثالبهم. وكانت ثمَّة أنماط من الرِّواية داخل القبيلة وخارجها، وفي مواسم الحجِّ وأسواق العرب[١].

فلما قامت الدَّعوة الإسلامية، ونزلت المعجزة القرآنية، تحوَّل الدَّافع لرواية اللُّغة من حميَّة الجاهلية إلى الذَّود عن حياض الدِّين، وعزَّز الرِّواية ما ظهر من حلقات العِلْم ومجالسه، والحاجة إلى اللُّغة في تفسير النَّقل من قرآن وحديث[٢]. وقد اشتهرت بالرِّواية اللُّغوية ثلاثُ حواضر: البصرة[٣]، والكوفة[٤]، وبغداد[٥]، على خلاف بينها في جمع اللُّغة وطرق التَّلقِّي ومباحث الرِّواية.

وقد كان منهجُ الأقدمين في جمع اللُّغة منهجاً علميَّاً دقيقاً، حيث بلغ شأواً بعيداً في التَّحرِّي والتَّثبُّت في الرِّواية، كما كان يعوِّل على الملاحظة والاستقراء؛ بل يفرط أحياناً في الحيطة، حتَّى أنَّنا نستطيع الاطمئنان إلى أكثر ما استنتجوه من خصائص اللُّغة، حيث تجنَّبوا أخذها عَمَّن تشوب عربيتهم أيَّة شائبة؛ واقتصر أخذهم اللُّغة على عرب البادية، وعلى فصحائهم بشكل خاص[٦].

ومذ شاع في البدو اضطراب الألسنة وفسادها، أصبح العلماء يتوجَّسون خيفة من الذين يدَّعون الفصاحة، فلا ينخدعون بالبدويّ ولا يحكمون له بالفصاحة إلَّا إذا آنسوها منه في وضوح نطقه ورشاقة لفظه فقط، وما كان للبيان وحده أن يكون مقياس الفصاحة، إن لم يرتدَّ إلى أصل ينمُّ عليه، أو قياس يسوِّغه. ولم يكن هذا المسبار عسيراً على اللُّغويّ الذي يقضي معظم وقته في البادية، ولا يأتي الحاضرة إلَّا لِمَاماً[٧].

---

[١] انظر: عبد الحميد الشَّلقاني (دكتور): رواية اللُّغة، دار المعارف بمصر (القاهرة)، د/ط.ت، ٣٧–٤٥.

[٢] انظر: عبد الحميد الشَّلقاني: رواية اللُّغة، ٤٥–٦٠.

[٣] انظر: عبد الحميد الشَّلقاني: رواية اللُّغة، ٦١–١٤٨.

[٤] انظر: عبد الحميد الشَّلقاني: رواية اللُّغة، ١٤٩–١٨٩.

[٥] انظر: عبد الحميد الشَّلقاني: رواية اللُّغة، ١٩١–٣١٠.

[٦] انظر: صبحي إبراهيم الصَّالح (دكتور، ١٤٠٧هـ): دراسات في فقه اللُّغة، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط١، ١٣٧٩هـ–١٩٦٠م، ١١٠.

[٧] انظر: صبحي الصَّالح: دراسات في فقه اللُّغة، ١١٤.

وإذا رجعنا إلى علماء العربية لنفحص عن طرق معرفة اللُّغة وروايتها وشروطها، فسنلاحظ عناية فائقة في التَّحرّي والبحث، فهذا **سيبويه** (١٨٠هـ)[١] كثيراً ما كان يشير إلى دقَّته في تصويب الاستعمال اللُّغوي بردِّه إلى العرب الذين تُرْضَى عربيتهم، أو العرب الموثوق بهم أو بعربيتهم[٢]، حتَّى أنَّه يقرِّر في إحدى المسائل اللُّغوية المستندة إلى القياس أنَّه لو لم تكن العرب الموثوق بعربيتها تقوله لم يُلتفَت إليه[٣].

أمَّا **ابن جِنّي** (٣٩٢هـ)[٤]، فيستدلُّ على صدق النَّقَلَة ووثاقة رواة اللُّغة بما احتفَّت بهم من القرائن الدَّالَّة على صدقهم في تحمُّل اللُّغة وأدائها، فتراهم قد بلغوا مبلغاً عظيماً في النَّزاهة والتَّحفُّظ في الرِّواية، مع قدر كبير من الدِّيانة[٥].

وأمَّا ما حصل بينهم من تشنيع وانتقاد، فيرجع إلى أنَّه إذا سبقت إلى أحدهم ظُنَّة، أو توجَّهت نحوه شبهة، سبَّ بها، وبرئ إلى الله منها، ولولا أنَّ هذا العِلْم في نفوس أهله كريمُ القَدْر عزيزُ الجانب،

---

[١] هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء الملقَّب بـ"سيبويه" (١٤٨-١٨٠هـ): إمام النُّحاة، وأوَّل من بسط عِلْم النَّحو. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد، ففاقه، وصنَّف كتابه المسمَّى "الكتاب"، ثمَّ رحل إلى بغداد، فناظر الكسائي، ثمَّ عاد إلى الأهواز، فتُوفِّي بها. انظر: السِّيرافي (أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المَرْزُبَان، ٣٦٨هـ): أخبار النَّحويين البصريين، ت: طه محمَّد الزَّيني ومحمَّد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٧٣هـ-١٩٦٦م، ٣٨-٤٠. وأبو بكر الزَّبِيدِي (محمَّد بن الحسن الإشبيلي، ٣٧٩هـ): طبقات النَّحويين واللُّغويين (سلسلة ذخائر العرب ٥٠)، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف (مصر)، ط٢، د/ت، ٦٦-٧٢. والتَّنوخي (أبو المحاسن، المفضَّل بن محمَّد بن مسعر المعرّي، ٤٤٢هـ): تاريخ العلماء النَّحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، ت: عبد الفتاح محمَّد الحلو (دكتور)، هجر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع والإعلان (القاهرة)، ط٢، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ٩٠-١١٢.

[٢] انظر على سبيل المثال المواضع الآتية: سيبويه (أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، ١٨٠هـ): الكتاب، ت: عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٣، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ١٨٢/١، ٣١٩/٢، ١٢٨/٤، ١٣٨/٤.

[٣] انظر: سيبويه: الكتاب، ٢٠/٢.

[٤] هو أبو الفتح عثمان بن جِنّي الموصلي (؟؟؟-٣٩٢هـ): من أئمَّة النَّحو، ومن أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنَّحو والتَّصريف، وكان يقول الشِّعر، ويجيد نظمه. صحب أبا علي الفارسي (٣٧٧هـ) أربعين سنة، وقرأ عليه الكتاب وغيره. ومن تصانيفه: المحتسب في علل شواذِّ القراءات، والخصائص، واللُّمع في النحو. انظر: الثَّعالبي (أبو منصور، عبد الملك بن محمَّد بن إسماعيل، ٤٢٩هـ): يتيمة الدَّهر في محاسن أهل العصر، ت: مفيد محمَّد قمحية (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ١٣٧/١-١٣٨. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ٢٤-٢٥. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٦٠٦٤، ٢٠٥/١٣. وياقوت الحموي (أبو عبد الله، شهاب الدِّين ابن عبد الله، ٦٢٦هـ): إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، ت: إحسان عبَّاس، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ر٦٩١، ١٥٨٥/٤-١٦٠١.

[٥] فقد كان أبو عمرو البصري (١٥٤هـ) ومثله الكسائي (١٨٩هـ) من أئمَّة الإقراء، وممَّن يشار إليهم بالبنان في هذا الشَّأن؛ وكان الأصمعي (٢١٦هـ) -وهو حَدِث- تحضره مشيخة القرَّاء وأماثلهم لأخذ قراءة نافع عنه. انظر: ابن جِنّي (أبو الفتح، عثمان بن جِنّي الموصلي، ٣٩٢هـ): الخصائص، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ط٤، د/ت، ٣١٣/٣-٣١٦.

لَمَا تسابُوا بالتَّعيير فيه، ولا تنابزوا بالألقاب. وإذا كانت هذه المناقضات والخصومات موجودة بين قدماء السَّلف، ثمَّ لم يكن ذلك قادحاً فيما تنازعوا فيه، ولا غاضَّاً منه، جاز مثل ذلك أيضاً في عِلْم العربية[١].

ولقد استلهم علماءُ اللُّغة صنيعَ أهل الحديث الشَّريف في الرِّواية، فألَّف **أبو نصر الجوهري (٣٩٣هـ)**[٢] معجماً فيما صحَّ من العربية نظير صحيح البخاري؛ وذلك بعد أن حصَّل اللُّغة بالعراق روايةً، وأتقنها درايةً، وشافه بها العربَ العاربة في ديارهم بالبادية، فلم يألُ في ذلك نُصْحاً ولم يدَّخر وُسْعاً على حدِّ قوله[٣].

ويوضِّح **ابن فارس (٣٩٥هـ)**[٤] أنَّ مأخذ اللُّغة مشروطٌ بعدالة الرُّواة، والابتعاد عن المجروحين ممَّن فُقِدت الثِّقة بهم، كما يوصي بتجنُّب الرِّوايات التي يتطرَّق إليها الظَّنُّ والشَّكُّ في نقلها، حيث يقول: "وتؤخذ اللُّغة العربية سماعاً من الرُّواة الثِّقات ذوي الصِّدق والأمانة، وأهل الثِّقة والعدالة، ويُتَّقى المظنون"[٥].

واللَّافت في الأمر أنَّ أهل العربية قد ساروا على خطا أهل الحديث، وأفادوا منهم في طرق النَّقل والرِّواية؛ حتَّى تطمئنَّ النَّفْس إلى وثاقة المنقول اللُّغوي، فنجد عند **أبي البركات ابن الأنباري (٥٧٧هـ)**[٦] كلاماً يفصِّل فيه سَنَن الرِّواية اللُّغوية على منهج المحدِّثين، حيث قسم النَّقل قسمَيْن[١]:

---

[١] انظر: ابن جِنِّي: الخصائص، ٣/٣١٣-٣١٦.

[٢] هو أبو نصر إسماعيل بن حمَّاد الجوهري الفارابي (؟؟؟-٣٩٣هـ): إمام في عِلْم اللُّغة والأدب، وأحد أعيان الكُتَّاب. دخل العراق، فقرأ عِلْم العربية على أبي علي الفارسي وأبي سعيد السِّيرافي، وسافر إلى أرض الحجاز، وشافه باللُّغة العرب العاربة، وطوَّف بلاد ربيعة ومضر. صنَّف كتاباً في العروض، ومن تصانيفه: صحاح اللُّغة، والمقدِّمة في النَّحو. انظر: الثَّعالبي: يتيمة الدَّهر، ر٩٨، ٤/٤٦٨-٤٦٩. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ر٢٤٠، ٢/٦٥٦-٦٦١. والذَّهبي: سير أعلاء النُّبلاء، ر٤٦، ١٧/٨٠-٨٢. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٩١٣، ١/٤٤٦-٤٤٨.

[٣] انظر: الجوهري: الصِّحاح، ١/٣٣.

[٤] هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرَّازي اللُّغوي (٣٢٩-٣٩٥هـ): كان رأساً في الأدب، مناظراً متكلِّماً، ومذهبه في النَّحو على طريقة الكوفيين. وكان فقيهاً شافعياً، فانتقل إلى مذهب مالك في آخر عمره. ومن تصانيفه: فقه اللُّغة، ومقاييس اللُّغة، ومجمل اللُّغة، والصَّاحبي، وجامع التَّأويل في تفسير القرآن، وغريب إعراب القرآن. انظر: الثَّعالبي: يتيمة الدَّهر، ٣/٤٦٣-٤٧٠. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٤٣، ٢١/٤٥-٤٦. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ر١٣٠، ٤/٤١٠-٤١٨. والذَّهبي: سير أعلاء النُّبلاء، ر٦٥، ١٧/١٠٣-١٠٦. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٦٨٠، ١/٣٥٢-٣٥٣.

[٥] ابن فارس (أبو الحسين، أحمد القزويني، ٣٩٥هـ): الصَّاحبي في فقه اللُّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ٣٤.

[٦] هو أبو البركات كمال الدِّين عبد الرَّحمن بن محمَّد بن عبيد الله الأنصاري الأنباري (٥١٣-٥٧٧هـ): من علماء اللُّغة والأدب، إمام فقيه مناظر. ومن تصانيفه: أسرار العربية، والدَّاعي إلى الإسلام في عِلْم الكلام، والنُّور اللَّائح

- **التَّواتر:** وهو لغة القرآن وما تواتر من السُّنَّة وكلام العرب؛ وهذا القسم دليلٌ قطعي من أدلَّة النَّحو يفيد العِلْم، على اختلاف بين العلماء في كون هذا العِلْم ضرورياً –وهو ما ذهب إليه الأكثرون–، أو نظرياً –ومال إليه آخرون–.

ولعلَّ عدداً من المتكلِّمين قد أفادوا من هذه الفكرة التي قرَّرها الأنباري بأنَّ تواتر الدَّليل السَّمعي يعني تواتر لغته، وبهذا ردُّوا على المشكِّكين في الدَّليل السَّمعي من حيث نقلُ اللُّغةِ المستعملة فيه[٢].

- **الآحاد:** وهو ما تفرَّد بنقله بعض أهل اللُّغة، ولم يتوفَّر فيه شرط التَّواتر، وهو دليل مأخوذ به، على اختلاف في إفادته، حيث ذهب الأكثرون إلى إفادته الظَّنَّ، وزعم بعضهم أنَّه يفيد العِلْم –وهو غير صحيح لتطرُّق الاحتمال إليه–، وهناك قول يقضي بإفادته العِلْم الضَّروري – كالخبر المتواتر– إذا احتفَّت به القرائن.

ويميل الباحث إلى إفادته العِلْم النَّظري؛ لأنَّ قول الجمهور منصرف إلى الخبر بمجرَّده، دون احتفاف القرائن، وإلَّا فلو اقترن بخبر الواحد ضبط الرَّاوي وإتقانه، وعدم معارضة روايته لغيرها، وما إلى ذلك من ضمائم، فإنَّها تنهض به إلى إفادة القطع؛ ولا سيَّما إذا عرفنا أنَّ الأسباب الدَّاعية إلى الكذب في اللُّغة ضعيفةٌ.

ثمَّ بيَّن ابن الأنباري –على طريقة أهل الحديث– شرطَ نقل المتواتر بأن يبلغ عدد النَّقَلَة إلى حدٍّ لا يجوز فيه على مثلهم الاتِّفاق على الكذب، وكذا شرط نقل الآحاد بأن يكون ناقل اللُّغة عَدْلاً؛ وعلَّل ذلك بأنَّ نقل اللُّغة يحصل به معرفة الحديث وتأويله، فاشترط في نقلها ما اشترط في نقله. كما دلَّل على قبول نقل أهل الأهواء في اللُّغة؛ إلَّا أن يكونوا ممَّن يتديَّن بالكذب، واستدلَّ –أيضاً– على عدم قبول المرسل والمجهول[٣].

وقد أثار صنيعُ اللُّغويين في إثبات اللُّغة أحياناً تعجُّب **الفخر الرَّازي** (٦٠٦هـ)، فإنَّهم يتحيَّرون في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن، فإذا استشهدوا في التَّدليل على صحَّتها ببيت لأحد مجاهيل

في اعتقاد السَّلَف الصَّالح، والجمل في علم الجدل، والاختصار في الكلام على ألفاظ تدور بين النُّظار. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٤٧/١٨–١٤٩. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر١٥٠٦، ٨٦/٢–٨٨.

(١) انظر: ابن الأنباري (أبو البركات، كمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن محمَّد، ٥٧٧هـ): لمع الأدلَّة في أصول النَّحو (مع: الإغراب في جدل الإعراب)، ت: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السُّورية (دمشق)، د/ط، ١٣٧٧هـ–١٩٥٧م، ٨٣–٨٤. وقد نقل هذا الكلام مرتضى الزُّبيدي (١٢٠٥هـ) ملخَّصاً في: تاج العروس، ١٩/١–٢٠.

(٢) انظر على سبيل المثال ما قاله النَّصير الطُّوسي في ص: ١٩٧ من هذا البحث.

(٣) انظر: ابن الأنباري: لمع الأدلة في أصول النَّحو، ٨٤–٩٢.

الشُّعراء الجاهليين فرحوا به، وكان الأَوْلى أن يجعلوا ورود القرآن بها دليلاً على صحَّتها؛ لأنَّا إذا جوَّزنا إثبات اللُّغة بشعر منقول عن قائل مجهول، فلأن يجوز إثباتها بالقرآن العظيم أولى وأجدر[١].

أمَّا **أبو حيَّان الأندلسي** (٧٤٥هـ)[٢]، فقد كان له رأيٌ في الأخذ باللُّغة المروية في الأحاديث النَّبوية، وما وقع فيها من ألفاظ وتراكيب وأساليب على إثبات القواعد الكليَّة في لسان العرب، حيث قرَّر عدم الاستدلال بها، مخالفاً بذلك ما ذهب إليه **ابن مالك** (٦٧٢هـ)[٣] من كثرة الاحتجاج بها على أصول النَّحو. ويرى أبو حيَّان أنَّ هذا ليس قدحاً في لغة الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام، فهو أفصح النَّاس بلا شكٍّ؛ وإنَّما لعدم الوثوق بأنَّ الألفاظ المروية هي عينها لفظ النَّبيِّ عليه الصَّلاة والسَّلام؛ لاحتمال النَّقل بالمعنى، أضف إلى ذلك ما وقع في رواية الحديث كثيراً من لحن الأعاجم، وتحريفهم للَّفظ المنقول[٤].

ومن أكثر العلماء إسهاباً في الكلام على نقل اللُّغات، وما يتعلَّق بروايتها من مسائل وفروع، الإمامُ **جلال الدِّين السُّيوطي** (٩١١هـ)[٥]، فقد جمع في تآليفه ما تفرَّق من أقوال أئمَّة اللُّغة، وما قعَّدوه

---

[١] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٠١/٩.

[٢] هو أبو حيَّان أثير الدِّين محمَّد بن يوسف بن علي الغرناطي الأندلسي (٦٥٤-٧٤٥هـ): شيخ النُّحاة، من كبار علماء العربية والتَّفسير والحديث. وكان سالم العقيدة من البدع الفلسفية والاعتزال والتَّجسيم، ومال إلى مذهب أهل الظَّاهر. وشغل النَّاسَ بالنَّحو والقراءات، وأقرأهم قديماً وحديثاً؛ حتَّى ألحق الصِّغار بالكبار. ومن تصانيفه: البحر المحيط في تفسير القرآن، وتحفة الأريب في غريب القرآن، ومنهج السَّالك في الكلام على ألفية ابن مالك، وارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، ومختصر منهاج النَّووي. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٧٥/٥-١٨٦. وابن السُّبْكي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٣٣٦، ٢٧٦/٩-٣٠٧. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٢١٧٩، ٥٨/٦-٦٥. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٥١٦، ٢٨٠/١-٢٨٥.

[٣] هو أبو عبد الله جمال الدِّين محمَّد بن عبد الله المعروف بابن مالك الطَّائي الجيَّاني (٦٠٠-٦٧٢هـ): نزيل دمشق، أحد المبرِّزين في علوم العربية. كان إماماً في اللُّغة، إماماً في حفظ الشَّواهد وضبطها، إماماً في القراءات وعللها. ومن تصانيفه: الألفية في النَّحو، وتسهيل الفوائد، والضَّرَب في معرفة لسان العرب. انظر: ابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٠٧٨، ٦٧/٨-٦٨. والفيروز آبادي (أبو طاهر، مجد الدِّين، محمَّد بن يعقوب، ٨١٧هـ): البلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة، دار سعد الدِّين للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ر٣٣١، ٢٦٩. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٢٢٤، ١٣٠/١-١٣٧.

[٤] انظر: أبو حيَّان (أثير الدِّين، محمَّد بن يوسف الأندلسي، ٧٤٥هـ): التَّذييل والتَّكميل في شرح كتاب التَّسهيل، ت: حسن هنداوي (دكتور)، دار القلم (دمشق) [من الجزء الأوَّل وحتَّى الخامس] ودار كنوز إشبيليا (الرِّياض) [بقيَّة الأجزاء]، ط١، د/ت، ١٥٤/٢، ١٣٠/٨. وانظر أيضاً في ذلك: السُّيوطي (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١٠هـ): الاقتراح في أصول النَّحو، ت: عبد الحكيم عطية، دار البيروتي (دمشق)، ط٢، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، ٤٣-٤٥.

[٥] هو جلال الدِّين عبد الرَّحمن بن أبي بكر بن محمَّد الخضيري السُّيوطي (٨٤٩-٩١١هـ): إمام حافظ مؤرِّخ أديب، برَّز في جميع الفنون، حتَّى بلغت مؤلَّفاته نحو ستمائة مصنَّف بين كتاب ورسالة. ومن تصانيفه: صون المنطق والكلام عن فنِّ المنطق والكلام، والإتقان في علوم القرآن، وجمع الجوامع في الحديث. انظر: حاجِّي خليفة: سلَّم

وأصَّلوه في علوم العربية، كما أبرز ما أفاده أهل اللُّغة من المحدِّثين في الرِّواية، فيذكر –على سبيل المثال– أنَّ في مقابل الصَّحيح الثَّابت المحفوظ من اللُّغة نوعاً مروياً رواية لا تصحُّ ولا تثبت، وبيَّن أنَّ السَّبب في عدم ثبوت هذا النَّوع هو عدم اتِّصال سنده؛ لسقوط راوٍ منه، أو جهالته، أو عدم الوثوق براويته لفقد شرط القبول فيه، أو للشَّك في سماعه[١].

وفي المقابل يجلِّي السُّيوطي في تحقيقاته الدَّقيقة الاختلافَ بين الرِّواية اللُّغوية والرِّواية الحديثية، ومن جملة ذلك تفرقته بين المرويِّ عنه والرَّاوي في العدالة، أمَّا في شأن الأوَّل فيمكن الاعتماد على أشعار الكفَّار من العرب؛ وذلك لبعد التَّدليس فيها، فالعربي الذي يُحتجُّ بقوله لا يُشترَط فيه أن يكون عَدْلاً –على خلاف رواية الحديث–، وأمَّا الرَّاوي الذي نقل هذا الشِّعر فتُشترَط فيه العدالة[٢].

وبناء عليه يمكن القول: إنَّ إفادة اللُّغويين من صنيع أهل الحديث لا تعني بالضَّرورة تطابق مناهج الرِّواية وشروطها وأصولها بين علمي اللُّغة والحديث، فإنَّ طبيعة كلٍّ منهما تقتضي فروقاً تميِّز نقل اللُّغة عن رواية السُّنَّة.

ومن جملة تحقيقات السُّيوطي المفيدة ما ذكره في حجيَّة رواية الفرد في اللُّغة، ملخِّصاً ذلك من متفرِّقات أقوال إمام اللُّغة ابن جِنِّي في كتابه الخصائص، حيث بيَّن ما قد يحتفُّ بهذه الرِّواية من أحوال قد ترقى بها إلى درجة القبول والاعتبار عند اللُّغويين[٣].

وقد كان لأديب العربية **مصطفى صادق الرَّافعي** (١٣٥٦هـ)[٤] بحثٌ موسَّع في الأصل التَّاريخي للرِّواية اللُّغوية، وما كانت عليه الرِّواية قبل الإسلام وبعده، وتاريخ الإسناد في الأدب وفائدته، ومقارنة الرِّواية الحديثية باللُّغوية. وقد خلص الرَّافعي إلى نتيجة مفادها أنَّ رواية اللُّغة والأدب لم تكن في بادئ الأمر عِلْماً متميِّزاً، وإنَّما كان يجري علماء اللُّغة على ما يناسب روايتها من علوم الحديث، فحاكتها في التَّقاسيم والأنواع، ثمَّ تكلَّموا في الرِّواية اللُّغوية في ثنايا مصنَّفاتهم، وأكثر ما ورد من ذلك مدوَّناً كان في كتب أصول النَّحو التي دُوِّنت في القرن الرَّابع وما بعده، كالذي كتبه **أبو الفتح ابن**

الوصول، ر٢٤٧٩، ٢/٢٤٨–٢٤٩. وابن العماد العَكْري: شذرات الذَّهب، ١٠/٧٤–٧٩. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ر٢٢٨، ١/٣٢٨–٣٣٥.

[١] انظر: السُّيوطي (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١٠هـ): المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ–١٩٩٨م، ١/٧٨.

[٢] انظر: السُّيوطي: الاقتراح في أصول النَّحو، ٥١.

[٣] انظر: السُّيوطي: الاقتراح، ٥٤.

[٤] هو مصطفى صادق بن عبد الرَّزاق بن سعيد الرَّافعي (١٢٩٨–١٣٥٦هـ): عالم بالأدب، شاعر، من كبار الكُتَّاب. وأصله من طرابلس الشَّام. شعره نقيُّ الدِّيباجة، ونثره من الطِّراز الأوَّل. ومن تصانيفه: تاريخ آداب العرب، وتحت راية القرآن، ووحي القلم. انظر: الزِّركْلي: الأعلام، ٧/٢٣٥.

جِنّي (٣٩٢هـ) في "الخصائص"، و**أبو البركات ابن الأنباري** (٥٧٧هـ) في "اللُّمع"، ومن بعدهما **الجلال السُّيوطي** (٩١١هـ) في "المزهر"، ممَّا سبق للباحث النَّقل عنه[١].

وفي مجال اللُّغة المروية في الدَّليل اللَّفظي يرى الدُّكتور **صبحي الصَّالح** (١٤٠٧هـ)[٢] أنَّ العرب قد نقلوا الدَّليل السَّمعي من قرآن وسنَّة مع ملاحظة نقل لغته السَّليمة المطَّردة، فالجانب اللُّغوي –ولا سيَّما الإعرابُ– ما فتئ يُراعَى بدقَّة بالغة حتَّى أوائل القرن الثَّالث الهجري، يوم كان رواة اللُّغة وأهل الخبر يختلفون إلى الأعراب في البادية؛ ليأخذوا من أفواههم اللُّغة الصَّحيحة، ويعوِّدوا ألسنتهم الفصاحة والبيان.

ويخلص الصَّالح إلى أنَّ رواية لغة الدَّليل السَّمعي أشدُّ صحَّة من رواية أشعار الجاهليين؛ لأنَّ الرُّواة كانوا يعتقدون أنَّ هذا الأمر دِينٌ، فحرصوا على رواية لغته حرصاً بالغاً، حتَّى أنَّ جملةً من العلماء قدَّموا الاستشهاد بالنَّقل من قرآن وسنَّة على كلام الأعراب وشواهد البدو؛ لِمَا اتَّسمت به رواية الدَّليل النَّقلي من دقَّة وعناية فائقة[٣].

وممَّا سبق يتَّضح جليَّاً ما قرَّره أهلُ اللُّغة من ضوابط وشروط في روايتها، ومن طرق في معرفتها، إلى حدٍّ يبعث على الاطمئنان بأنَّ اللُّغة المستعملة في الدَّليل السَّمعي ليست محلَّاً لوقوع الشَّكِّ وتنازع الظُّنون.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الارتباط الوثيق بين عِلْم اللُّغة وعِلْم الكلام، إذ الأوَّل بمثابة الوعاء للثَّاني، حيث تُوصَّل المسائل الكلامية ويُستدَلُّ عليها في ضوء الضَّوابط اللُّغوية، وهو موضوع المطلب التَّالي.



---

(١) انظر: الرَّافعي (مصطفى صادق بن عبد الرَّزاق، ١٣٥٦هـ): تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي (لبنان)، د/ط.ت، ١/٢٠٣-٢٠٤.

(٢) هو الدُّكتور صبحي إبراهيم الصَّالح (١٣٤٥-١٤٠٧هـ): عالم باحث كاتب داعية. رئيس المجلس الشَّرعي الإسلامي الأعلى في لبنان، وعضو مجمَّع اللُّغة العربية. عمل أستاذاً للإسلاميَّات وفِقْه اللُّغة في الجامعة اللُّبنانية. ومن مؤلَّفاته: دراسات في فِقْه اللُّغة، ومباحث في علوم القرآن، والإسلام ومستقبل الحضارة. انظر: محمَّد خير رمضان يوسف: تتمَّة الأعلام للزِّرِكْلي، دار ابن حزم (بيروت)، ط٢، ١٤٢٢هـ، ٧/٢٣٥.

(٣) انظر: صبحي الصَّالح: دراسات في فقه اللُّغة، ١١٩-١٢٥. وقد توقَّف بعض اللُّغويين عن الاحتجاج بالحديث بسبب شوائب الرِّواية، كالتَّصحيف، ورواية الحديث بالمعنى، والوضع في الحديث، وغير ذلك ممَّا نتج عنه ورود بعض الأحاديث ملحونة، وبدهي أنَّ هذا اللَّحن يرجع إلى النَّاقل لا القائل عليه الصَّلاة والسَّلام. انظر: عبد الحميد الشَّلقاني (دكتور): مصادر اللُّغة، المنشأة العامَّة للنَّشر والتَّوزيع والإعلان (طرابلس– الجماهيرية العربية اللِّيبية الشَّعبية الاشتراكية)، ط٢، ١٣٩١و.ر-١٩٨٢م، ١٦٣-١٦٤.

- المطلب الثَّاني: العلاقــة بين الــلُّــغــة والاستدلال الكلامـي:

إذا كان ثبوت العقائد الدِّينية يتوقَّف على البراهين اليقينية والحُجَج القطعية، وإذا كان الدَّليل النَّقلي يُعَدُّ أساساً في بناء أصول الدِّين، وإذا كان هذا الدَّليل مركَّباً من ألفاظ وعبارات، فيظهر جلياً أنَّ اللُّغة تشكِّل الرُّكن الرَّكين في منهج الاستدلال العَقَدِي، وما نشأت الاختلافات المذهبية في عِلْم الكلام إلَّا حصيلة إشكالات لغوية والتباسات دلالية، أنتجت آراء شتَّى في مسائل الاعتقاد.

وقد نبَّه علماء أصول الدِّين[١] إلى هذه العلاقة الوطيدة بين اللُّغات وعلم الكلام، فنجد **أبا عبيد القاسم بن سلَّام** (٢٢٤هـ)[٢] يشير إلى "الاستفاضة" و"عدم المعارضة" في استدلاله العَقَدِي على أنَّهما طريق ثبوت اللُّغة، فيستشهد بما نقل من كلام العرب نقلاً مستفيضاً، بالإضافة إلى عدم معارضة هذا النَّقل ودفعه بغيره، فطريق معرفة اللُّغات عنده إنَّما يرجع إلى النَّقل المستفيض "غير المدفوع" أو "غير المستنكر" على حدِّ اصطلاح أبي عُبيد[٣].

وقد عاب **ابن ميمون الكِنَاني** (٢٤٠هـ)[٤] -أحد النُّظَّار المناظرين في العقائد- على **بشر المريسي** (٢١٨هـ)[١] -وكان من فقهاء المعتزلة- عدم تمكُّنه في اللُّغة في استدلاله على أصول

---

[١] لعلَّ الباحث في كتب الأصوليين يجد اهتماماً أكبر باللُّغات من كتب المتكلِّمين؛ حتَّى أنَّ علماء الأصول يفردون باباً يتحدَّثون فيه عن مبدأ اللُّغات وطرق معرفتها، وأنواع الألفاظ والعبارات، وغير ذلك ممَّا تشتدُّ حاجة الأصولي إليه في هذا العِلْم. أمَّا المتكلِّمون -ولا سيَّما المتأخِّرون منهم- فقد وجَّهوا عنايتهم بشكل رئيس إلى الدَّليل العقلي، حتَّى طغا ذلك أحياناً على الدَّليل النَّقلي، وامتدَّ هذا في النَّتيجة إلى اللُّغة التي هي أداة ووسيلة لفهم النَّقل.

[٢] هو أبو عبيد القاسم بن سلَّام الهروي البغدادي (١٥٧-٢٢٤هـ): كان متفنِّناً في أصناف علوم الإسلام من القراءات والفقه والعربية والأخبار، كما كان من كبار علماء بغداد بالنَّحو على مذهب الكوفيين، وبرواية اللُّغة والغريب. ومن تصانيفه: الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته، والغريب المصنَّف في غريب الحديث، والأجناس من كلام العرب. انظر: أبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ١٩٩-٢٠٢. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٦٨٢٠، ١٤/٣٩٢-٤٠٦. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٥٣٤، ٤/٦٠-٦٣.

[٣] انظر: القاسم بن سلَّام: الإيمان، ٥٦، ٨٠.

[٤] هو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكِنَاني المكِّي (؟؟؟-٢٤٠هـ): فقيه متكلِّم مناظر. كان ممَّن أخذ عن الشَّافعي، وتفقَّه به، واشتهر بصحبته واتِّباعه له، وخرج معه إلى اليمن. وقَدِم بغداد في أيام المأمون، فجرت بينه وبين بشر المريسي مناظرة في خَلْق القرآن. ومن التَّصانيف المنسوبة إليه: الحَيْدة والاعتذار في الرَّدِّ على من قال بخَلْق القرآن. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٥٥٦٠، ١٢/٢١٢-٢١٣. والشِّيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، ٤٧٦هـ): طبقات الفقهاء، تهذيب: ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدِّين، محمَّد بن مكرم الأنصاري، ٧١١هـ)، ت: إحسان عباس، دار الرَّائد العربي (بيروت-لبنان)، ط١، ١٩٧٠م، ١٠٣. وابن كثير (أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي، ٧٧٤هـ): طبقات الشَّافعيين، أحمد عمر هاشم (دكتور) ومحمَّد زينهم محمَّد عزب (دكتور)، مكتبة الثَّقافة الدِّينية، د/ط، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ١/١٤٢-١٤٣.

الدِّين، حيث أرجع شبهته في خَلْق القرآن إلى العُجْمَة وضعف عِلْمه بلغة العرب ومعاني كلامها، حيث تناول المريسي القرآنَ على طريقة العجم في لغتها، وبما يجري على ألسنتها، فأضحى كلامه منقوضاً، ورأيه مرفوضاً[٢].

أمَّا الإمام **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) فيقرِّر أنَّ الدَّارس أصولَ الدِّين إذا أراد أن يفهم الدَّليل السَّمعي، فلا محيد عن فهم اللُّغة العربية؛ لأنَّها مادَّته وأصله. فقد توجَّه الخطاب الإلهي إلى العرب بلغتها، وما نجده مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها، ومتداولاً في لسانها[٣].

وهكذا كان أبو الحسن يُحاجُّ أهلَ الفرق العَقَدية وأصحابَ الآراء المذهبية بالجانب اللُّغوي من الاستدلال، فتراه –مثلاً– ينبِّه في إحدى مسائل الصِّفات الإلهية إلى أنَّ معقد الاستدلال الذي تمسَّك به مخالفوه لا يجري على عادة أهل الخطاب، ولا يجوز في كلام العرب؛ لأنَّه لم يُنقَل في اللِّسان اللُّغوي مثله[٤]، هذا في معرض نقده وردِّه لعقائد مخالفيه، أمَّا في مجال إثبات العقائد، فيستشهد –مثلاً– في مسألة الهداية والإضلال بما يجوز في "اللُّغة التي ورد بها القرآن"، وإجماع أهلها على صحَّة استدلاله[٥].

وكان الإمامُ يرى في مجال كيفية الاستدلال أنَّ ما طريقه اللُّغات فأصله التَّوقيف من أهلها، ويحتمل أن تكون فروعها مشتقةً منها قياساً واجتهاداً[٦].

وبالمجمل، يطبِّق الأشعري في منهجه الاستدلالي ضابطاً يقوم على استبعاد كلِّ استنباط عَقَدي وبطلانه إذا لم يكن هذا الاستنباطُ من النُّصوص النَّقلية جارياً على مقتضى اللُّغة العربية[١].

---

[١] هو أبو عبد الرَّحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المَرِيْسِي (١٥٧–٢٢٤هـ): فقيه حنفي، متكلِّم على مذهب الجهمية والمعتزلة. أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، إلَّا أنَّه اشتغل بالكلام، وجرَّد القول بخَلْق القرآن، وكان مرجئاً، وإليه تنسب الطَّائفة المَرِيْسِية من المرجئة. وكان يناظر الإمام الشَّافعي، وكان لا يعرف النَّحو، ويلحن لحناً فاحشاً. وله تصانيف وروايات كثيرة عن أبي يوسف. انظر: الأشعري (أبو الحسن، ناصر الدِّين، علي بن إسماعيل، ٣٢٤هـ): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين، ت: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م، ١/١٢٠، ١٢٢، ١٢٥، ٢/٣٧٩. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٣٤٦٩، ٧/٥٣١–٥٤٤. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر١١٥، ١/٢٧٧–٢٧٨. ومحيي الدِّين الحنفي: الجواهر المضية، ر٣٧١، ١/١٦٤–١٦٦.

[٢] انظر: الكِنَاني (أبو الحسن، عبد العزيز بن يحيى بن مسلم المكِّي، ٢٤٠هـ): الحَيْدة والاعتذار في الرَّدِّ على من قال بخَلْق القرآن، ت: علي بن محمَّد بن ناصر الفقهي، مكتبة العلوم والحكم (المدينة المنوَّرة)، ط٢، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م، ٧١.

[٣] انظر: الأشعري: الإبانة، ٤٥، ١٢٦، ١٢٩. وانظر في معنى هذا الكلام أيضاً: الشَّافعي (أبو عبد الله، محمَّد بن إدريس، ٢٠٤هـ): الرِّسالة، ت: أحمد محمَّد شاكر، مكتبة الحلبي (مصر)، ط١، ١٣٥٨هـ–١٩٤٠م، ٥٠.

[٤] انظر: الأشعري: الإبانة، ١٢٦–١٢٨.

[٥] انظر: الأشعري: الإبانة، ٢٢٣–٢٢٤.

[٦] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٤١–٤٢، ٢٨٩–٢٩٠.

ويؤكِّد القاضي **أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)** على هذه العلاقة بين الاستدلال العَقَدي واللُّغة العربية؛ إذ لا بدَّ أن يكون الاستدلال حاصلاً بموجب اللَّفظ، وموضوع اللُّغة، كما يجب على المستدِلّ أن يستعمل الكلام على ما استعمله أهل اللِّسان اللُّغوي، وأن يضعه حيث وضعوه[٢].

وينكر أبو بكر على خصومه استدلالهم بألفاظ وضعوا بإزائها معانٍ لم تجرِ في لسان أهل اللُّغة، ويضع ضابطاً يقضي بأنَّه لا يجوز ثبوت مثل هذه المعاني لتلك الألفاظ إلَّا **بتوقيف من أهل اللُّغة**؛ ويكون ذلك بنقل يوجب العلمَ مثلُه، وينقطع العذر به[٣].

ولا يقتصر طريق معرفة اللُّغة على ما سبق ذكره؛ بل يستدلُّ القاضي أبو بكر في حِجاجه عن بعض قضايا العقيدة –مسألة الإيمان– **بإجماع أهل اللُّغة قاطبة**، ولعلَّ الإجماع كافٍ في قطع أيِّ شبهة تُورِد الاحتمالَ على ثبوت اللُّغات؛ أضف إلى ذلك أنَّ الله أقرَّ أسماء الأشياء والتَّخاطب بأسره على ما كان في زمن الرِّسالة، وخاطب العرب بلسانهم، وسمَّى الأشياء بلغتهم، فلا وجه للعدول بالألفاظ عن معانيها لمجرَّد الاحتمال، دون أن تسنده قرائن وشواهد تنطق به[٤].

كما يناقش الباقلاني آراء قوم من النُّحاة اجتهدوا في اللُّغة برأيهم دون دليل تثبت به الحُجَّة، ويردُّ عليهم رأيهم؛ لأنَّه "**ليس بمحكي عن العرب حكاية اللُّغة**"، فلم يصحَّ الاعتداد به، ولا الاستدلال على العقائد من خلاله[٥].

وأمَّا القاضي **عبد الجبَّار المعتزلي (٤١٥هـ)**، فنبَّه إلى أهميَّة معرفة أوضاع اللُّغة، والاعتداد بمقاصد أهلها منها، تماماً كما نعتبر في الأحكام مرادَ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم، وإذا ثبت عن أهل العربية نصٌّ ينبغي اتِّباعه، وإن لم يوجد استُدِلَّ بكلامهم عليه[٦].

وفي مجال طرق معرفة اللُّغات، ومدى وثاقة نقلها، وما يترتَّب على ذلك من قطع أو ظنٍّ، يقرِّر القاضي أنَّ النَّصُّ المنقول عن أهل اللُّغة قد يكون مقطوعاً به، وقد يكون بنقل الثِّقات ولا يقع العِلْم به، وكلاهما يحسن العمل به؛ ولذلك استدلَّ أهل العِلْم بحكايات العرب، وتمثَّلوا بالشِّعر، وإن لم يكن ذلك مقطوعاً به من جهة العقل[٧].

ويصرِّح القاضي بأنَّ وقوع المواضعة على الكلام يقع العِلْمُ به في أكثر ألفاظ اللُّغة على سبيل الاضطرار؛ بل يَعُدُّ من يشكِّك في هذا الأمر أو يجحده بمثابة من يتجاهل الضَّروريات ويجحد

---

(١) انظر: الأشعري: الإبانة، ٢١٤.

(٢) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٢–٣٣.

(٣) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥١، وانظر في معناه أيضاً: المصدر نفسه، ٣٢–٣٣.

(٤) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٨٨–٣٩٠.

(٥) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧٧–٢٨٠.

(٦) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٩٧/٥.

(٧) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٩٧/٥.

العادات، فنكيره ممَّا لا يُلتفَت إليه، ولا يُعوَّل عليه. وإنَّما يلتبس الحال في بعض المقال، فيعلم بطريق الاستدلال[١].

ونجد عند **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ) توجيهاً لطيفاً لمكانة اللُّغة في الاستنباط الكلامي، فيذكر أنَّ الغرض من إثبات اللُّغات وإطلاق العبارات وتتبُّع التَّسميات ليس مجرَّد اللُّغة؛ بل ما انطوت عليه من اعتقادات، وما تحمله وراءها من دلالات؛ إذ ربما حصل الخلاف العَقَدي مع أهل الفرق ممَّن لا يعرف لغة العرب أصلاً[٢].

والنَّاظر في مباحث أصول الدِّين يدرك بوضوح علاقة التَّأثُّر والتَّأثير التي حدثت بين الفكر الكلامي واللِّسان العربي[٣]؛ إذ ما فتئ المتكلِّمون يبحثون في الدَّلائل السَّمعية على المسائل العقدية – ولا سيَّما بابُ الصِّفات الإلهية– من وجهة نظر لغوية. ولعلَّ **جار الله الزَّمخشري** (٥٣٨هـ)[٤] يعدُّ المثال الأبرز الذي يشير إلى هذه العلاقة الوطيدة، حيث جمع أبو القاسم بين عِلْمي الكلام واللُّغة، فراح يوظِّف اللُّغة ويُسَخِّر معطياتِ النَّحو في توجيه الخطاب القرآني إلى تأصيل المبادئ الاعتزالية وترسيخ أصولها، كما ظهر ذلك جليَّاً في تفسيره "الكشَّاف". وممَّا قاله في بيان أهميَّة اللُّغة في الكشف عن المراد من الدَّليل النَّقلي: "ومن لم يتقِ الله في تنزيله، فاجترأ على تعاطي تأويله، وهو غير مُعْرِب، فقد ركب عمياء، وخبط خبط عشواء، وقال ما هو تقوُّل وافتراء وهراء، وكلام الله منه براء"[٥].

كما يلاحظ الباحث في اللُّغة قدر تأثُّر بعض اللُّغويين بالفكر الكلامي؛ فنرى **ابن جِنِّي** (٣٩٢هـ) –على سبيل المثال– يقرِّر أنَّ علل حذَّاق النَّحويين أقرب إلى علل المتكلِّمين منها إلى علل المتفقِّهين، ففي مسألة رفع الفاعل ونصب المفعول، يعلِّلون ذلك بأنَّ الفعل لا يكون له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فرفع الفاعل لقلَّته، ونصب المفعول لكثرته؛ وذلك ليقلَّ في كلامهم

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٥/١٨٠.

[٢] انظر: الجويني: الشَّامل، ٢٥٤.

[٣] أهيب بالباحثين دراسة موضوع العلاقة بين عِلْمي الكلام والنَّحو، ومحاولة جمع المسائل الكلامية والقواعد العَقَدية المخرَّجة على الأصول النَّحوية، فهذا موضوع جدير بسبر أغواره وكشف أسراره. على أنَّه قد تمَّ بحث هذا الموضوع في مجال الفقه وأصوله، انظر: الإسنوي (أبو محمَّد، جمال الدِّين، عبد الرَّحيم بن الحسن الشَّافعي، ٧٧٢هـ): الكوكب الدُّريُّ فيما يتخرَّج على الأصول النَّحوية من الفروع الفقهية، ت: محمَّد حسن عوَّاد (دكتور)، دار عمَّار (عمَّان– الأردن)، ط١، ١٤٠٥هـ.

[٤] هو أبو القاسم جار الله محمود بن عمر بن محمَّد الزَّمخشري (٤٦٧–٥٣٨هـ): خاض في التَّفسير واللُّغة والأدب. كان معتزلي المذهب، شديد الإنكار على المتصوِّفة. ومن مؤلَّفاته: الكشَّاف في تفسير القرآن، وأساس البلاغة، والفائق في غريب الحديث. انظر: محيي الدِّين الحنفي: الجواهر المضية، ٢/١٦٠–١٦١. والسُّيوطي (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١١هـ): طبقات المفسِّرين العشرين، ت: علي محمَّد عمر، مكتبة وهبة (القاهرة)، ط١، ١٣٩٦هـ، ١٢٠–١٢١.

[٥] الزَّمخشري (أبو القاسم، جار الله، محمود بن عمر، ٥٣٨هـ): المفصَّل في صنعة الإعراب، ت: علي بو ملحم (دكتور)، مكتبة الهلال (بيروت)، ط١، ١٩٩٣م، ١٩.

ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفُّون. فجرى ذلك في وجوبه ووضوح أمره مجرى وجوب شكر المنعم، وطاعة القديم سبحانه لِمَا يعقبه من إنعامه وغفرانه[١].

كما ينبّه ابن جِنّي إلى أنَّ أكثر من ضلَّ من أهل الملَّة عن القصد فيها، وحاد عن الطَّريقة المثلى إليها، فإنَّما استهواه ضعفُه في هذه اللُّغة الشَّريفة التي خوطب بها الكَّافَّة، وما أصل اعتقاد التَّشبيه لله تعالى بخَلْقه إلَّا حصيلة البعد عن مزاولتها والتَّصرُّف فيها، فأفضى ذلك إلى ضعف النَّظر وفساد المعتبر، وأعقبه انتفاء السَّداد وزيغ الاعتقاد[٢].

وسيورد الباحث هنا قصَّتَيْن تجلِّيان العلاقة الوثيقة بين عِلْم اللُّغة وعِلْم الكلام، وما كان يحصل بين أهلهما من مناظرات ونقاشات علمية، تجمع بين الاستدلال اللُّغوي والاستنباط الكلامي:

- **الأولى:** حكى **أبو الحسن الباهلي** (نحو٣٧٠هـ)[٣] -تلميذ الإمام الأشعري- عن شيخ العربية **أبي عمرو ابن العلاء البصري** (١٥٤هـ)[٤] أنَّه مرَّ **بعمرو بن عبيد** (١٤٤هـ)[٥] شيخ المعتزلة في عصره وهو يتكلَّم في الوعد والوعيد ويثبته، فقال لأبي عمرو: يا أبا عمرو، وهل يخلف الله وعده؟ قال: لا، قال: أفرأيت من أوعده الله عقاباً أيخلف وعده؟ قال: من العجمة أُتِيتَ يا أبا عثمان، إنَّ الوعد

---

[١] انظر: ابن جِنّي: الخصائص، ١/٤٩-٥٠.

[٢] انظر: ابن جِنّي: الخصائص، ٣/٢٤٨-٢٥٧.

[٣] هو أبو الحسن الباهلي البصري (؟؟؟-نحو٣٧٠هـ): شيخ المتكلِّمين، بارع في العقليات، تلميذ أبي الحسن الأشعري، حيث أخذ عنه عِلْم النَّظر والمنطق. وكان من أذكياء العالَم، مع الدِّين والتَّعبُّد. وتتلمذ له: أبو بكر الباقلاني، والأستاذ أبو إسحاق الإسْفَرَايِيني، والأستاذ أبو بكر ابن فُوْرَك. انظر: الذَّهبي (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد، ٧٤٨هـ): تاريخ الإسلام ووفيَّات المشاهير والأعلام، ت: عمر عبد السَّلام التَّدمري، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ٢٦/٤٦٧-٤٦٨، وسير أعلام النُّبلاء، ١٦/٣٠٤-٣٠٥. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٢/١٩٣.

[٤] هو أبو عمرو زَبَّان بن عَمَّار التَّميمي المازني البصري، ويُلقَّب أبوه بالعلاء (٧٠-١٥٤هـ): من أئمَّة اللُّغة والأدب، ومن جِلَّة القرَّاء الموثوق بهم، وأحد القرَّاء السَّبعة. كان أعلم النَّاس بالأدب والعربية والقرآن والشِّعر. وله مناظرة مع عمرو بن عبيد -من رؤوس المعتزلة- في قضية الوعد والوعيد. انظر: أبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ٣٥-٤٠. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ١٤٠-١٥١. والذَّهبي (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد، ٧٤٨هـ): معرفة القرَّاء الكبار على الطَّبقات والأعصار، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ٥٨-٦٢.

[٥] هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب التَّميمي البصري (٨٠-١٤٤هـ): شيخ المعتزلة في وقته. جالس الحسن البصري، ثمَّ اعتزله لمَّا كلَّمه واصل بن عطاء في القَدَر، وجرت بينه وبين واصل مناقشات في الأسماء الدِّينية كالفسق والنِّفاق. ومن مؤلَّفاته: التَّفسير عن الحسن البصري، والرَّدُّ على القَدَرية، وله كلام كثير في العدل والتَّوحيد. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٦٦٠٥، ١٤/٦٣-٨٨. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٥٠٣، ٣/٤٦٠-٤٦٢. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٣٥-٤١.

غير الوعيد؛ لأنَّ العربَ لا تَعُدُّ عاراً ولا خُلْفاً أن تَعِدَ شرَّاً ثمَّ لا تفعله، ترى ذلك كرماً وفضلاً، وإنَّما الخُلْف أن تَعِدَ خيراً ولا تفعله. قال له: أوجد هذا في كلامهم، فأنشده [من البحر الطَّويل]:

لَا يَـرْهَبُ ابْـنُ العَـمِّ وَالـجَـارُ صَـوْلَـتِـي وَلَا يَـخْـتَتِـي[1] مِـن خَشْيَـةِ المُـتَـهَـدِّدِ.
وَإِنِّـــي وَإِن أَوْعَـــدتُـــهُ أَوْ وَعَـــدتُـــهُ لَمُخْلِفُ إِيعَادِي وَمُنْجِزُ مَـوْعِدِي[2].

فالله تبارك وتعالى قد وعد وأوعد، وهو قادرٌ على أن يعفو عمَّن أوعده، وقادرٌ أن ينجز لمن وعده[3]، ولا يخفى ما لقضية الوعد والوعيد –وهو أصل من أصول المعتزلة– من ارتباط بالاستنباط اللُّغوي، وما يجري على عادة أهل اللِّسان، وما يجوز في كلام أهل الخطاب.

– **الثَّانية:** قال أبو القاسم الزَّجَّاجي النَّحوي (٣٣٧هـ)[4]: أخبرنا أبو جعفر أحمد بن محمَّد بن رستم الطَّبَري (نحو ٣٠٤هـ)[5] قال: حضرت مجلس **أبي عثمان المازني** (٢٤٩هـ)[6] –إمام البصريين

---

(١) قوله: "**يَخْتَتِي**" من الاختتاء، وهو الانكسار من الذُّلِّ، وهو مهموز، يقال: اختتأ يختتئ اختتاءً. انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (ختأ)، ٦٣/١.

(٢) يُنسَب هذان البيتان للشَّاعر الجاهلي عامر بن الطُّفيل [انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (ختأ)، ٦٣/١]، ولم أعثر عليهما في ديوانه.

(٣) انظر: أبو الطَّيب اللُّغوي (عبد الواحد بن علي العسكري الحلبي، ٣٥١هـ): مراتب النَّحويين، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (صيدا– بيروت)، د/ط، ٢٠٠٩م–١٤٣٠هـ.، ٣٠. وأبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ٣٩–٤٠. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ١٣١٩/٣–١٣٢٠. وقد حكى الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) في تفسيره بعض الزِّيادات فيما وقع من حِجَاج ومجادلة يحسن الرُّجوع إليها. انظر: مفاتيح الغيب، ١٥١/٧–١٥٢.

(٤) هو أبو القاسم عبد الرَّحمن بن إسحاق النَّهاوندي الزَّجَّاجي (؟؟؟–٣٣٧هـ): شيخ العربية في عصره، وكان إماماً في عِلْم النَّحو. وصحب أبا إسحاق إبراهيم بن السَّرِيِّ الزَّجَّاج (٣١١هـ)، فنُسِب إليه، وعُرِف به. ومن مؤلَّفاته: شرح الألف واللَّام للمازني، والإيضاح في علل النَّحو، والجمل الكبرى. انظر: أبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ١١٩. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٦٧، ١٣٦/٣. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر١٤٧٩، ٧٧/٢.

(٥) هو أبو جعفر أحمد بن محمَّد بن يزديار بن رستم الطَّبَري (؟؟؟–نحو ٣٠٤هـ): نحوي مقرئ، كان بصيراً بالعربية، حاذقاً بالنَّحو، مؤدِّباً في دار الوزير ابن الفرات. سكن بغداد، وحدَّث بها عن أبي المنذر نصير بن يوسف الرَّازي، وهاشم بن عبد العزيز البربري، صاحبَيْ علي بن حمزة الكسائي. وروى عنه: أحمد بن جعفر بن سلم، وعمر بن محمَّد بن سيف الكاتب. وصنَّف: غريب القرآن، والنَّحو والتَّصريف، والمقصور والممدود، والمذكَّر والمؤنَّث، وصورة الهمز. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٢٨١٧، ٣٢٢/٦. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ر١٥٠، ٤٥٧/١. والذَّهبي: تاريخ الإسلام، ر١٧٤، ١٣٥/٢٣. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٧٤/٨. وابن الجزري (أبو الخير، شمس الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٨٣٣هـ): غاية النِّهاية في طبقات القرَّاء، مكتبة ابن تيمية، د/ط.ت، عني بنشره لأوَّل مرَّة: ج. برجستراسر، ١٣٥١هـ، ر٥٢٧، ١١٤/١–١١٥. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٧٥٣، ٣٨٧/١.

(٦) هو أبو عثمان بكر بن محمَّد بن حبيب بن بقيَّة المازني (؟؟؟–٢٤٩هـ): كان إمام عصره في النَّحو والأدب، من أهل البصرة، وورد بغداد، فأخذ عنه أهلها. وهو أستاذ أبي العبَّاس المبرِّد. ومن تصانيفه: الألف واللَّام، والتَّصريف، وما تلحن فيه العامَّة، والعروض، والقوافي. انظر: السِّيرافي: أخبار النَّحويين البصريين، ٥٨–٦٦. وأبو بكر

في النَّحو- وقد قيل له: لم قلَّتْ روايتُك عن **الأصمعي** (٢١٦هـ)[١]؟ قال: رُمِيتُ عنده بالقَدَر والميل إلى مذاهب أهل الاعتزال، فجئْتُه يوماً وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قول الله عزَّ وجلَّ: {إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ} [القمر: ٤٩]، قلْتُ: سيبويه يذهب إلى أنَّ الرَّفع فيه [أي في لفظة "كُلَّ"] أقوى من النَّصب في العربية لاستعمال الفعل المضمر، وأنَّه ليس هاهنا شيء هو بالفعل أولى، ولكن أبت عامَّة القرَّاء إلَّا النَّصب، ونحن نقرؤها كذلك اتِّباعاً؛ لأنَّ القراءة سنَّة، فقال لي: فما الفرق بين الرَّفع والنَّصب في المعنى؟ فعلمْتُ مراده[٢]، فخشيت أن يُغرِي بي العامَّة، فقلت: الرَّفع بالابتداء، والنَّصب بإضمار فعل، وتعاميت عليه[٣].

ولا شكَّ أنَّ مثل هذه المناقشات ما كانت لتحصل لولا العلاقة الوثيقة التي تربط عِلْم الكلام باللُّغة؛ ولهذا ما زال العلماء ينبِّهون إلى أنَّ المتصدِّر للنَّظر في الأدلَّة السَّمعية لا بدَّ له من الارتواء من العربية، لغةً ونحواً وتصريفاً، فهي -بتعبير **الجويني** (٤٧٨هـ)- "الذَّريعة إلى مدارك الشَّريعة"[٤]؛ لأنَّ الأدلَّة عربية الدَّلالة، فلا يمكن استنباط الأحكام منها إلَّا بفهم كلام العرب إفراداً وتركيباً، وهذا يحصل بالقَدْر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حدِّ التَّمييز بين صريح الكلام

الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ٨٧-٩٣. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ٦٥-٧١. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٣٤٨٢، ٥٧٩/٧-٥٨٠. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر١١٨، ٢٨٣/٣-٢٨٦.

[١] هو أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن علي بن أصمع الباهلي الأصمعي (١٢٢-٢١٦هـ): راوية العرب، وأحد أئمَّة العِلْم باللُّغة والشِّعر والغريب والمعاني والبلدان. ونسبته إلى جدِّه أصمع. كان كثير التَّطواف في البوادي، يتلقَّى اللُّغة عن العرب، وله مناظرة مع سيبويه. وكان شديد الاحتراز في تفسير الكتاب والسُّنَّة. ومن تصانيفه: أصول الكلام، والمترادف، واللُّغات، وما اتَّفق لفظه واختلف معناه، وغريب الحديث. انظر: السِّيرافي: أخبار النَّحويين البصريين، ٤٦-٥٣. وأبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ١٦٧-١٧٤. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ٢١٨-٢٢٤. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٥٥٢٩، ١٥٧/١٢-١٦٨. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٧٩، ١٧٠/٣-١٧٦.

[٢] حيث كان مراده أن يكشف اعتزاله لعامَّة النَّاس؛ وذلك لأنَّ المعتزلة تمسَّكوا بقراءة الرَّفع، ورجَّحوها على قراءة النَّصب، ورأوا فيها ما يوافق مذهبهم في أفعال العباد بنسبة حصولها إليهم، وعليه تكون {كُلُّ} مبتدأً خبرُه {بِقَدَرٍ}، ويصبح المعنى: كلُّ شيءٍ خلقناه فهو بقَدَرٍ، وبهذا التَّوجيه أزال المعتزلةُ موضعَ الحجَّة عليهم في الآية بإخراج أفعال العباد من العموم في {كُلُّ شَيْءٍ}؛ لأنَّه مقيَّد بقوله تعالى: {خَلَقْنَاهُ} الذي أصبح في محلِّ الصِّفة لهذا الكلِّ. للاستزادة انظر: أنس أحمد مؤذِّن: القراءات القرآنيَّة وظنِّيَّة الدَّلالة: دراسة عَقَدِيَّة، مجلَّة جامعة الشَّارقة للعلوم الشَّرعية والقانونية، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م، المجلد ١٤، العدد ١، جامعة الشَّارقة، ص: ٢٠٦-٢٠٧.

[٣] انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ٧٦٤/٢.

[٤] الجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): الغياثي (غياث الأمم في التياث الظُّلم)، ت: عبد العظيم الدِّيب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢، ١٤٠١هـ، ٤٠٠.

وظاهره، ومجمله وحقيقته، ومجازه وفحواه، ومنظومه ومفهومه، ولا يشترط البلوغ في ذلك مبلغ أئمَّة اللِّسان؛ بل القَدْر الذي يتعلَّق بالأدلَّة النَّقلية، والاستدلال بها على مواقع الخطاب ودرك دقائقه[1].

إلَّا أنَّ الإمام **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) نازع في كون العربية واجباً على الكفاية؛ لأنَّ فرض الكفاية إذا قام به واحدٌ سقط عن الباقين؛ بينما اللُّغة واجب في كلِّ عصر أن يقوم بها قومٌ يبلغون حدَّ التَّواتر؛ لأنَّ معرفة الشَّرع لا تحصل إلَّا بواسطة معرفة اللُّغة والنَّحو والتَّصريف، والعِلْم بذلك لا يحصل إلَّا بالنَّقل المتواتر، فإنَّه لو انتهى النَّقل فيها إلى حدِّ الآحاد لصار الاستدلال على جملة الشَّرع استدلالاً بخبر الواحد، فحينئذ يصير الشَّرع مظنوناً لا مقطوعاً، وذلك غير جائز[2].

وقد قادت هذه النَّظرة فخرَ الدِّين إلى تقرير مقدِّمة ظنِّية لغوية في الدَّلائل اللَّفظية، وهذا ما سيعرض له الباحث في المطلب التَّالي.

---

[1] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي في فقه اللُّغة العربية، ١١. والجويني: البرهان في أصول الفقه ٧/١، ٤٣. والرَّازي: المحصول، ٢٤/٦. والعزّ ابن عبد السَّلام (أبو محمَّد، عزُّ الدِّين، عبد العزيز بن عبد السَّلام السُّلمي الدِّمشقي، ٦٦٠هـ): قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط، ١٤١٤هـ-١٩٩١م، ٢٠٤/٢. وآل تيمية: المسودَّة، ٥٤٦. والبخاري: كشف الأسرار، ١٦/٤. والإسنوي: نهاية السُّول، ٣٩٨. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٣٥/٢.

[2] انظر: الزَّركشي: البحر المحيط، ٢٢٨/٢. وقد نقله عن الرَّازي في "شرح المفصل".

- المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة نقل اللُّغات:

تُسمَّى مقدِّمة نقل اللُّغات في اصطلاح أهل الأصلَيْن **مقدِّمةً وجوديةً**؛ وذلك لتوقُّف القطع بالدَّليل النَّقلي على وجودها وثبوتها، وهذا ما يُعبَّر عنه بـ"**العِلْم بالوضع**"، في حين تُسمَّى بقيَّة المقدِّمات -كالاشتراك والنَّقل والتَّخصيص وغيرها- **عدميةً**؛ لتوقُّف التَّمسُّك بالدَّليل السَّمعي على عدمها وانتفائها، وهذا ما يُعبَّر عنه بـ"**العِلْم بالإرادة**"[١].

وقد أُورِدت هذه المقدِّمة على أنَّها مقدِّمة واحدة: (نقل اللُّغات والنَّحو والتَّصريف) في بعض الكتب[٢]، بينما أوردت في بعضها الآخر[٣] على أنَّها مقدِّمتان -كلٌّ منهما على حدة-: (معرفة اللُّغات)، و(صحَّة النَّحو والتَّصريف)، ولا أثر لذلك عملياً؛ إلَّا أنَّه كان حصيلة اختلاف هذه الكتب[٤] في عرض المقدِّمات وتعدادها.

وقبل الحديث عن المقدِّمة سيتكلَّم الباحث بإيجاز عن المعنى اللُّغوي عن مفردتي "**النَّقل**" و"**اللُّغات**" اللَّتين يتركَّب منهما مصطلح هذه المقدِّمة:

١- أمَّا مادَّة (**نقل**)، فتدلُّ في **أصل اللُّغة** على تحويل شيء من موضع إلى موضع. يُقال: نقلْتُه أنقله نقلاً. والمناقَلَة: مراجعة الحديث أو الإنشاد، كأنَّك نقلت حديثك إليه ونقل حديثه إليك. ومن المجاز: نَقَلَ الحديثَ، وهم نَقَلَة الأخبار، وتناقلوا الكلام بينهم: إذا تنازعوه[٥].

والنَّقل هو الإتيان بقول الغير على ما هو عليه مظهِراً أنَّه قول الغير، والآتي به يُسمَّى ناقلاً، وذلك القول يُسمَّى منقولاً[٦].

---

[١] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٣٠/١، وشرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٤٦/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١-٢٠٦. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٤٦-٤٧.

[٢] انظر مثلاً: الرَّازي: المطالب العالية، ١١٣/٩. والشَّاطبي: الموافقات، ٢٨/١. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٤٦/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٦/١.

[٣] انظر مثلاً: الرَّازي: المحصول، ٣٩٠/١، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥.

[٤] وإنَّما قلْتُ: اختلاف هذه الكتب، ولم أقل: اختلاف المتكلِّمين؛ لأنَّ المتكلِّم نفسه قد يختلف عرضه هذه المقدِّمات بين كتاب وآخر، كما هو الحال عند الفخر الرَّازي.

[٥] انظر مادة (نقل) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٨٣٣/٥-١٨٣٥. وابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، ٤٦٣/٥-٤٦٤. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٣٠١/٢. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١٠٦٤/١-١٠٦٥. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٢٣/٣١-٣٢.

[٦] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (النَّقل)، ١٧٢٥/٢.

٢- وأمَّا مادَّة **(لغو)**، فتدلُّ على اللَّهج بالشَّيء. يقال: لَغِيَ بالأمر، إذا لهج به. ويُقال: إنَّ اشتقاق اللُّغة منه، أي يلهج صاحبها بها. ولغوت بكذا: لفظت به وتكلَّمت. واللَّغا: الصَّوت. واللُّغة أصلها لُغَيٌ أو لُغَوٌ، والهاء عوض، وجمعها: لُغًى ولُغَاتٌ. والنِّسبة إليها لُغَويٌّ لا لَغَوِي[١].

واللُّغة هي اللَّفظ الموضوع للمعنى. وقد تطلق اللُّغة على عِلْمٍ خاصٍّ من علوم العربية يبحث في معرفة أفراد الكلمة وأوضاع الألفاظ[٢]، وقد تطلق اللُّغة على عِلْم الصَّرف، وقد تطلق على جميع أقسام العلوم العربية[٣]، وهذا الإطلاق الأخير هو المراد هنا في معنى المقدِّمة.

والمقصود بمصطلح "**نقل اللُّغات**" مركَّباً هو رواية أصول العربية روايةً صحيحةً تنهض للاحتجاج في مجال الاستدلال.

وبيان هذه المقدِّمة أنَّه لمَّا كانت مادَّة الدَّليل السَّمعي تجري على سَنَن لغة العرب في تأليفها وتركيبها، كانت دراسة هذا الدَّليل تستلزم المعرفة بأصولِ علومِ العربية الرَّئيسة[٤]:

١- **عِلْم اللُّغة**: ويبحث في المفردات والألفاظ من حيث جواهرُها وموادُّها.

٢- **عِلْم النَّحو**: ويعنى بهيئات التَّراكيب، وتأديتها لمعانيها الأصلية.

٣- **عِلْم الصَّرف**: ويخوض في صور الألفاظ وهيئاتها.

وبناءً عليه، فإنَّ التَّمسُّك بالدَّلائل اللَّفظية يتوقَّف على العِلْمِ بوضع الألفاظ المنقولة بإزاء معانٍ مخصوصة، ومعرفةِ اللُّغات والوثوقِ من صحَّتها، وذلك إنَّما يثبت:

- **بنقل اللُّغة** حتَّى تتعيَّن مدلولات جواهر الألفاظ،
- **ونقل النَّحو** حتَّى تتحقَّق معاني هيئات التَّراكيب،
- **ونقل الصَّرف** حتَّى تُعرَف مدلولات هيئات المفردات؛

لكن هذه الأمور المذكورة ظنِّيةٌ؛ لتوقُّف قطعيتها على عصمة الرُّواة إن نُقِلت بطريق الآحاد، ولا شكَّ أنَّ رواة اللُّغات ما كانوا معصومين؛ بل إنَّ الخطأ قد حصل من أساطين العرب في الفصاحة، فقد خُطِّئ امرؤ القيس في مواضع عديدة، مع كونه من أكابر شعراء الجاهلية.

---

(١) انظر مادة (لغا) في: الجوهري: الصِّحاح، ٢٤٨٣/٦-٢٤٨٤. وانظر مادة (لغو) في: ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، ٢٥٥/٥-٢٥٦. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ١٧٢/٢-١٧٣.

(٢) انظر مادة (اللُّغة) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٧٩٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٤٠٨/٢.

(٣) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (اللُّغة)، ١٤٠٨/٢.

(٤) انظر: الجرجاني (الشَّريف، علي بن محمَّد الحسيني، ٨١٦هـ): المصباح في شرح المفتاح، ت: يوكسل جليك، رسالة دكتوراه في جامعة مرمرة (تركيا)، استانبول، ٢٠٠٩م، ٨-٩. والكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الأدب)، ٦٨. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٧/١.

أو يتوقَّف القطع بهذه الأمور على التَّواتر، وهو منتف أيضاً؛ إذ لا يمتنع في العرف على الأدباء إقدامهم على الكذب، وعليه فإنَّ مثل هذه الرِّوايات لا يفيد إلَّا الظَّنَّ.

هذا بالنِّسبة إلى أصول هذه العلوم الثَّلاثة، أمَّا بالنِّسبة إلى فروعها فهي ثابتة بالأقيسة، والقياس أيضاً دليل ظنِّي بلا شبهة.

وبناءً عليه تكون الدَّلالةُ اللَّفظية موقوفةً على أمور ظنِّية، وأقصى ما تفيده في هذه الحال الظَّنَّ أو غلبة الظَّنِّ، دون القطع واليقين[1].

وقد فصَّل **الفخرُ الرَّازي** (٦٠٦هـ) في كتابه "المحصول" القولَ في تقرير هذه المقدِّمة؛ حيث أبان أنَّ الطَّريق إلى معرفة لغة العرب ونحوهم وتصريفهم واحد من طرق ثلاث[2]:

أوَّلاً: **العقل:** ولا مجال له في هذه الأشياء؛ لأنَّها أمور وضعية، والأمور الوضعية لا يستقلُّ العقل بإدراكها.

ثانياً: **النَّقل**[3]: وهو إمَّا تواتر أو آحاد، والأوَّل يفيد العِلْم، والثَّاني يفيد الظَّنَّ.

ثالثاً: **ما يتركَّب من العقل والنَّقل (القياس):** ومثاله: ما عرفنا بالنَّقل أنَّهم جوَّزوا الاستثناء عن صيغ الجمع، وعرفنا بالنَّقل أيضاً أنَّهم وضعوا الاستثناء لإخراج ما لولاه لدخل تحت اللَّفظ، فحينئذ نعلم بالعقل بواسطة هاتَيْن المقدِّمتَيْن النَّقليتَيْن أنَّ صيغة الجمع تفيد الاستغراق.

ثمَّ أورد الفخرُ الرَّازي على كلِّ واحد من هذه الطُّرق الثَّلاثة (التَّواتر– الآحاد– ما يتركَّب من العقل والنَّقل) إشكالاتٍ تقدح في ثبوتها يقيناً:

أوَّلاً: التَّواتر:

ترد على التَّواتر في نقل اللُّغات إشكالاتٌ من عدَّة وجوه، ومن أبرزها[1]:

---

(١) انظر: الرَّازي: الأربعين، ٢٥٢/٢، والمطالب العالية، ١١٣/٩، والمحصل، ٥١. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٤/٤. والإيجي: المواقف، ٤٠. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٣٠/١، وشرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٤٦/١. وابن خلدون: لباب المحصل، ٨١. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١–٢٠٦. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٤٦.

(٢) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٠٣/١–٢٠٤. وقد تناول الأصوليون هذا التَّقسيم من بعد الفخر الرَّازي شرحاً ونقداً في كتبهم، انظر مثلاً: ابن أمير حاج (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٨٧٩هـ): التَّقرير والتَّحبير على تحرير الكمال ابن الهمام، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٤٠٣هـ–١٩٨٣م، ٧٦/١–٧٧. وابن النَّجَّار الحنبلي (أبو البقاء، تقي الدِّين، محمَّد بن أحمد الفتوحي، ٩٧٢هـ): شرح الكوكب المنير مختصر التَّحرير، ت: محمَّد الزُّحيلي ونزيه حمَّاد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ–١٩٩٧م، ٢٩٠/١–٢٩١.

(٣) ليس مراد العلماء بالنَّقل النَّقلُ عن واضع اللُّغة؛ لأنَّه غير معلوم، فكيف يُنقل عنه؟! بل المراد من هذا الاصطلاح هو نقل الاستعمال عن أهل اللِّسان. انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٥٣٣/٢. وابن أمير حاج: التَّقرير والتَّحبير على التَّحرير، ٧٧/١.

١- **الاختلاف في الألفاظ:** قد تطرَّق الاختلاف الشَّديد إلى معاني الألفاظ التي هي أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة المسلمين، إلى حدٍّ لا يمكن القطع فيه بما هو الحقُّ، فانتفت بذلك صفة اليقين عنها.

ومثال ذلك: لفظة "الله" تعالى، فقد تفرَّقت فيها الآراء بين زاعم أنَّها سريانية الأساس، وقائل إنَّها عربية الأصل، والذين جعلوها عربية اختلفوا في أنَّها من الأسماء المشتقَّة أو الموضوعة، والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافاً كبيراً، وكذا القائلون بكون هذا الاسم موضوعاً لم يتَّفقوا على رأي واحد، ومن تأمَّل أدلَّتهم في تعيين مدلول هذه اللَّفظة علم أنَّها متعارضة، وأنَّ شيئاً منها لا يفيد الظَّنَّ الغالب، فضلاً عن اليقين. وقد امتدَّ هذا الخلاف إلى ألفاظ الإيمان والكفر، وصيغ العموم، وغير ذلك ممَّا لا ينكر اشتهاره وتشتدُّ الحاجة إليه. وإذا كانت هذه الحال في أشهر الألفاظ، مع مسيس الحاجة إلى استعمالها، فما الظَّنُّ بسائر الألفاظ؟! فيظهر من هذا أنَّ دعوى التَّواتر في اللُّغة والنَّحو متعذِّرة.

٢- **عدم تحقُّق شروط التَّواتر:** إنَّ من شرط التَّواتر استواءَ الطَّرفين والواسطة، وعلى تقدير عِلْمنا حصول شرائط التَّواتر في حفَّاظ اللُّغة والنَّحو والتَّصريف في زماننا هذا، فإنَّ عِلْم حصولها في سائر الأزمان متعذِّر؛ وذلك لأمرَيْن:

الأوَّل: إنَّ الواحد منَّا حين يسمع لغة مخصوصة من إنسان، فإنَّه لم يسمع منه أنَّه سمع من أهل التَّواتر، وأنَّ الذين أسمعوا كلَّ واحد من مُسْمِعِيه سمعوها أيضاً من أهل التَّواتر، إلى أن يتَّصل ذلك بزمان الرِّسالة؛ بل الغاية القصوى في راوي اللُّغة أن يسنده إلى كتاب مصحَّح، أو إلى أستاذ متقِن، ومعلوم أنَّ ذلك لا يفيد اليقين.

الثَّاني: إنَّ ما يحتجُّ به البعض من أنَّ هذه الألفاظ لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني، ثمَّ وضعها واضعٌ لهذه المعاني، لفشا ذلك واشتهر؛ لأنَّه ممَّا تتوفَّر الدَّواعي على نقله، فهذا الاعتراض ضعيف عند التَّحقيق؛ لأنَّ الاشتهار إنَّما يجب في الأمور العظيمة، ووضع اللَّفظة المعيَّنة بإزاء المعنى المعيَّن ليس من الأمور العظيمة التي يجب إشهارها، كما إنَّه ينتقض بما أنَّا نرى أكثر العرب في زماننا هذا يتكلَّمون بألفاظ مختلَّة وإعرابات فاسدة، مع أنَّا لا نعلم واضع تلك الألفاظ المختلَّة ولا زمان وضعها، كما ينتقض أيضاً بالألفاظ العرفية، فإنَّها نُقِلت عن موضوعاتها الأصلية، مع أنَّا لا نعلم المُغَيِّر ولا زمان التَّغيير، فكذا ها هنا.

وعلى فرض التَّسليم بوجوب الاشتهار؛ لكن لا نسلِّم أنَّه لم يشتهر، فإنَّه قد اشتهر؛ بل بلغ مبلغ التَّواتر أنَّ هذه اللُّغات إنَّما أُخِذَت عن جمع مخصوصين من اللُّغويين[٢]، ولا شكَّ أنَّهم ما كانوا معصومين ولا كانوا بالغين حدَّ التَّواتر، وإذا كان كذلك لم يحصل القطع واليقين بقولهم.

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٠٤-٢٠٩.

[٢] كأبي عمرو بن العلاء البصري (١٥٤هـ) والخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٠هـ) وأبي عمرو الشَّيباني (٢٠٦هـ) وعبد الملك الأصمعي (٢١٦هـ) وأضرابهم.

ومع وجود هذه الإشكالات، وإيراد هذه الإيرادات على تواتر نقل اللُّغات، فإنَّ أقصى ما في الباب أن يُقَال: نعلم قطعاً استحالة كون هذه اللُّغات بأسرها منقولة على سبيل الكذب؛ بل نسلِّم ونقطع بأنَّ فيها ما هو صدق قطعاً؛ لكن لا يمكننا القطع بأنَّ كلَّ لفظة بعينها هي من قبيل ما نُقِل صدقاً أو كذباً، وحينئذ ينتفي القطع في لفظ معيَّن على وجه الخصوص.

ثانياً: الآحاد:

ترد على رواية الآحاد في نقل اللُّغات إشكالاتٌ من وجوه عدَّة[1]:

١- **الظَّنِّية:** إنَّ المرجع في إثبات اللُّغة والنَّحو والتَّصريف إلى أشعار المتقدِّمين؛ إلَّا أنَّ التَّمسُّك بتلك الأشعار مبنيٌّ على رواية الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد إلَّا الظَّنَّ، بالإضافة إلى أنَّ الذين رَوَوْها روايتُهم مرسلةٌ لا مسندةٌ، والمُرْسَل غير مقبول عند الأكثرين إذا كان خبراً عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، فكيف إذا كان خبراً عن شخصٍ لا يؤبه له ولا يُلتفَت إليه؟!

٢- **جرح الرُّواة:** إنَّ رواية الآحاد لا تفيد الظَّنَّ إلَّا إذا سلمت من القدح، ورواة اللُّغات مجرحون، وبيان ذلك أنَّ أجلَّ الكتب المصنَّفة في النَّحو واللُّغة كتابُ **سيبويه** (١٨٠هـ) وكتابُ العين **للخليل بن أحمد الفراهيدي** (١٧٠هـ)[2]: أمَّا كتاب سيبويه، فقَدْحُ الكوفيين فيه وفي صاحبه أظهرُ من الشَّمس، وقد أورد **المبرِّد** (٢٨٦هـ)[3] -وهو من أجلِّ البصريين- أيضاً كتاباً في القدح فيه[4]. وأمَّا كتاب العين، فقد أطبق الجمهور من أهل اللُّغة على القدح فيه[1].

---

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٠٩-٢١٤.

[2] هو أبو عبد الرَّحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي (١٠٠-١٧٠هـ): من أئمَّة اللُّغة والأدب، وواضع عِلْم العروض، وقد استنبط من العروض ومن علل النَّحو ما لم يستنبط أحد. وأخذ عِلْم النَّحو عن أبي عمرو بن العلاء البصري (١٥٤هـ)، وهو أستاذ سيبويه النَّحوي (١٨٠هـ). ومن تصانيفه: العين في اللُّغة، ومعاني الحروف، وجملة آلات العرب، وتفسير حروف اللُّغة، وكتاب العروض، والنَّقط والشَّكل، والنَّغم. انظر: السِّيرافي: أخبار النَّحويين البصريين، ٣١-٣٢. وأبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ٤٧-٥١. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ١٢٣-١٣٤. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٢٢٠، ٢/٢٤٤-٢٤٨.

[3] هو أبو العبَّاس محمَّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثِّمالي الأزدي المعروف بالمُبَرِّد (٢١٠-٢٨٦هـ): شيخ أهل النَّحو، وإمام العربية ببغداد في زمنه، وأحد أئمَّة الأدب والأخبار. وكان المبرِّد يحبُّ الاجتماع في المناظرة بأبي العبَّاس أحمد بن يحيى الملقَّب بثعلب -أحد معاصريه-. ومن تصانيفه: إعراب القرآن، والمدخل إلى عِلْم سيبويه، وشرح لامية العرب، والكامل، والمذكَّر والمؤنَّث، والمقتضب. انظر: السِّيرافي: أخبار النَّحويين البصريين، ٧٣-٨٢. وأبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ١٠١-١١٠. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ٥٣-٦٥. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر١٧٦٦، ٤/٦٠٣-٦١٠. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦٣٦، ٤/٣١٣-٣٢٢.

[4] ويُسمَّى هذا الكتاب "الرَّدُّ على سيبويه"، ويبدو أنَّ المبرِّد قد ضمَّنه في كتابه "المقتضب" الذي ردَّ فيه على سيبويه وخالفه، والكتاب مطبوع بتحقيق الشَّيخ عبد الخالق عضيمة، الذي أشار في المقدِّمة إلى أنَّ هذه الرُّدود تقرب من

وأيضاً فإنَّ ابن جِنّي أورد باباً مطولاً في كتاب الخصائص في سقطات علماء اللُّغة وقدح أكابر الأدباء بعضهم في بعض، وتكذيب بعضهم بعضاً[٢]، وأفرد باباً آخر في أنَّ لغة أهل الوبر أصحُّ من لغة أهل المدر، وغرضه من ذلك القدح في الكوفيين[٣]، وأفرد باباً آخر في كلمات الغريب، لا يُعْلَم أحدٌ أتى بها إلَّا **عمرو بن أحمر الباهلي** (نحو٦٥هـ)[٤]، وروى عن **رُؤْبَة بن العَجَّاج** (١٤٥هـ)[٥] **وأبيه** (نحو٩٠هـ)[٦] أنَّهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولم يُسبَقا إليها[٧]، وعلى نحو هذا قال **أبو عثمان**

الأربعين مسألة. وقد نقض ردَّ المبرِّد أبو العباس أحمد بن محمد بن ولاد التَّميمي النَّحوي (٣٣٢هـ) في كتاب سمَّاه "الانتصار لسيبويه على المبرِّد".

[١] وقد شكَّك في نسبته إلى الخليل جمع من العلماء، يقول ابن جِنّي (٣٩٢هـ): "وأما كتاب العين ففيه من التَّخليط والخلل والفساد ما لا يجوز أن يُحمَل على أصغر أتباع الخليل، فضلاً عن نفسه، ولا محالة أنَّ هذا تخليطٌ لحق هذا الكتاب من قِبَل غيره رحمه الله، وإن كان للخليل فيه عملٌ فإنَّما هو أنَّه أومأ إلى عمل هذا الكتاب إيماءً، ولم يَلِه بنفسه، ولا قرَّره، ولا حرَّره" الخصائص، ٢٩١/٣.

[٢] انظر: ابن جِنّي: الخصائص، ٢٨٥/٣-٣١٢.

[٣] انظر: ابن جِنّي: الخصائص، ٧/٢-١٢.

[٤] هو أبو الخطَّاب عمرو بن الأحمر بن العمرَّد بن تميم بن ربعة الباهلي (نحو٢٥ق.هـ-نحو٦٥هـ): شاعر مخضرم فصيح، مقدَّم على جميع نظرائه في فنون الشِّعر وغريبه. وكان من شعراء الجاهلية، فأسلم، وغزا مغازي في الرُّوم، وأصيبت إحدى عينيه هناك. وكان يكثر من الغريب في شعره، وله ديوان شعر. انظر: المرزباني (أبو عبيد الله، محمَّد بن عمران، ٣٨٤هـ): معجم الشُّعراء، ت: ف. كرنكو (دكتور)، مكتبة القدسي ودار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ٢١٤. وابن حَجَر (أبو الفضل، أحمد بن علي العسقلاني، ٨٥٢هـ): الإصابة في تمييز الصَّحابة، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٥هـ، ١٠٨/٥-١٠٩. والبغدادي (عبد القادر بن عمر، ١٠٩٣هـ): خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، ت: عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ٢٥٧/٦-٢٥٨.

[٥] هو أبو الجحَّاف أو أبو محمَّد رُؤْبة بن عبد الله العجَّاج بن رُؤْبة البصري التَّميمي السَّعدي (؟؟؟-١٤٥هـ): راجز، من الفصحاء المشهورين، وكان بصيراً باللُّغة بحوشيها وغريبها. وأخذ عنه أعيان أهل اللُّغة، وكانوا يحتجُّون بشعره، ويقولون بإمامته في اللُّغة. ورؤبة أكثر شعراً من أبيه. وله ديوان رجز. انظر: ابن سلَّام (أبو عبد الله، محمَّد بن سلَّام بن عبيد الله الجمحي، ٢٣٢هـ): طبقات فحول الشُّعراء، ت: محمود محمَّد شاكر، دار المدني (جدَّة)، د/ط.ت، ٧٦١/٢-٧٦٧. وابن قتيبة (أبو محمَّد، عبد الله بن مسلم الدِّينَوَري، ٢٧٦هـ): الشِّعر والشُّعراء، دار الحديث (القاهرة)، د/ط، ١٤٢٣هـ، ٥٧٨/٢-٥٨٦. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٢٣٨، ٣٠٣/٢-٣٠٥. والبغدادي: خزانة الأدب، ٨٩/١-٩٠.

[٦] هو أبو الشّعثاء عبد الله بن رؤبة بن لبيد بن صخر، الملقَّب بالعجَّاج، من بني مالك بن سعد بن زيد مناة بن تميم (؟؟؟-نحو٩٠هـ): راجز مشهور. وكان لقي أبا هريرة رضي الله عنه، وسمع منه أحاديث. وله ديوان في الرَّجز. انظر: ابن سلَّام: طبقات فحول الشُّعراء، ٧٣٨/٢. وابن قتيبة: الشِّعر والشُّعراء، ٥٧٥/٢-٥٧٧. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٢٣٨، ٣٠٣/٢-٣٠٥. والبغدادي: خزانة الأدب، ٨٩/١-٩٠.

[٧] انظر: ابن جِنّي: الخصائص، ٢٣/٢-٣٠.

المازني (٢٤٩هـ) ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم[١]، وأيضاً **فالأصمعي** (٢١٦هـ) كان منسوباً إلى الخلاعة، ومشهوراً بزيادته في اللُّغة ما لم يكن منها.

٣- **المعارضة:** إنَّ قبول الرِّواية في اللُّغة مشروط بالسَّلامة عن المعارض؛ إلَّا أنَّ ثمَّة رواياتٍ دالَّةً على أنَّ هذه اللُّغة قد تطرَّقت إليها الزِّيادة[٢] والنُّقصان[٣]؛ وهذا يدلُّ على تنقُّل الأحوال باللُّغة، واعتراض الأحداث عليها، وكثرة تغيُّرها. أضف إلى ذلك أنَّ الصَّحابة مع شدَّة عنايتهم بأمر الدِّين واجتهادهم في ضبط أحواله عجزوا عن ضبط الأمور التي شاهدوها في كلِّ يوم خمس مرات، ككون الإقامة فرادى أو مثناة، ورفع اليدَيْن، وغيرها، فإذا كان الأمر في هذه الأشياء الظَّاهرة كذلك، فما الظَّنُّ باللُّغات وكيفية الإعرابات، مع قلَّة وقعها في القلوب! ومع عدم الاشتغال بتحصيلها وتدوينها إلَّا بعد انقراض عصر الصَّحابة والتَّابعين!

٤- **اللَّحن**[٤]: على تقدير صحَّة الرِّواية في الشِّعر الذي نُقِلت من خلاله اللُّغة، فإنَّ هذا لا ينفي احتمال لحن الشَّاعر، فأقصى ما في الباب أنَّه عربي؛ لكن العربي قد يلحن في العربية، كما أنَّ الفارسي قد يلحن كثيراً في الفارسية. ويؤيِّد ذلك أنَّ الأدباء لَحَّنوا أكابر شعراء الجاهلية، وإذا كانوا معترفين بأنَّهم قد لَحَنوا، فكيف يجوز التَّعويل في تصحيح الألفاظ وإعرابها في قولهم؟! وقد نقل الفخر الرَّازي جملة من أغاليط الشُّعراء التي ذكرها **أبو**

---

(١) انظر: ابن جِنِّي: الخصائص، ١/٣٥٨-٣٧٠.

(٢) فقد روى ابن جِنِّي (٣٩٢هـ) عن رُؤْبَة بن العَجَّاج (١٤٥هـ) وأبيه (نحو ٩٠هـ) أنَّهما كانا يرتجلان ألفاظاً لم يسمعاها ولم يسبقا إليها [انظر: الخصائص، ٢/٢٧]، كما نقل عن أبي عثمان المازني (٢٤٧هـ) أنَّه كان يقول: ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم [انظر: الخصائص، ١/٣٥٨]، وذكر الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) أنَّه اشتهر عن عبد الملك الأصمعي (٢١٦هـ) زيادتُه في اللُّغة ما لم يكن منها [انظر: المحصول، ١/٢١٢].

(٣) جاء في ذلك روايات عدَّة، منها: ما قاله أبو عبد الله محمَّد بن سلَّام الجمحي (٢٣٢هـ) بعد أن روى قول سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "كان الشِّعر عِلْمَ قوم، لم يكن لهم عِلْمٌ أصحَّ منه"، حيث عقَّب ابنُ سلَّام بقوله: "فجاء الإسلام فتشاغلت عنه العربُ، وتشاغلوا بالجهاد وغزو فارس والرُّوم، ولهت عن الشِّعر وروايته، فلما كثر الإسلام، وجاءت الفتوح، واطمأنَّت العرب بالأمصار، راجعوا رواية الشِّعر، فلم يؤولوا إلى ديوان مدوَّن ولا كتاب مكتوب، وألَّفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل، **فحفظوا أقلَّ ذلك وذهب عليهم منه كثيرٌ**" طبقات فحول الشُّعراء، ١/٢٤-٢٥. [وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ الفخر الرَّازي أورد الرِّواية السَّابقة جميعها بما يشعر أنَّها قول عمر رضي الله عنه، دون أن يَفْصِل قولَ ابنِ سلَّام عن قولِ عمر رضي الله عنه. انظر: المحصول، ١/٢١٣]، واشتهر عن أبي عمرو ابن العلاء البصري (١٥٤هـ) قوله: "**ما انتهى إليكم ممَّا قالت العربُ إلا أقلُّه، ولو جاءكم وافراً لجاءكم علمٌ وشعرٌ كثيرٌ**" السُّيوطي: المزهر، ١/١٩٦، وغير ذلك من الرِّوايات.

(٤) انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٩١-٤٠٤.

الحسن الجرجاني (٣٩٢هـ)[١] في كتابه "الوساطة بين المتنبّي وخصومه" كشاهد على وقوع اللَّحن[٢].

وأقصى ما في الباب أن يُقَال: هذه الأغلاط نادرة، والنَّادر لا عبرة به؛ لكنَّا نقول: النَّادر لا يقدح في الظَّنِّ؛ لكن لا شكَّ أنَّه يقدح في اليقين؛ لقيام الاحتمال في كلِّ واحد من تلك الألفاظ والإعرابات أنَّه من ذلك اللَّحن النَّادر، فثبت أنَّ المقصد الأقصى في صحَّة اللُّغة والنَّحو والتَّصريف الظَّنُّ.

وإلى جانب هذه الإشكالات، يعجب الفخر الرَّازي من الأصوليين حين أقاموا الدَّلالة على أنَّ خبر الواحد حُجَّة في الشَّرع، ولم يقيموا الدَّلالة على ذلك في اللُّغة! وكان الاشتغال بهذا أولى؛ لأنَّ إثبات اللُّغة كالأصل للتَّمسُّك بخبر الواحد، وبتقدير أن يقيموا الدَّلالة على ذلك، فكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللُّغات والنَّحو، وأن يتفحَّصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم، كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار؛ لكنَّهم تركوا ذلك بالكلِّية مع شدَّة الحاجة إليه، فإنَّ اللُّغة والنَّحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنُّصوص[٣].

ثالثاً: ما يتركَّب من العقل والنَّقل (القياس):

من وجوه الإشكالات في الاعتراض على هذا الطَّريق أنَّ الاستدلال بالمقدِّمات النَّقلية على النَّتائج العقلية لا يصحُّ إلَّا إذا ثبت أنَّ المناقضة غير جائزة على واضع اللُّغة، وهذا إنَّما يثبت في حال عِلْمنا أنَّ الواضع هو الله تعالى، وهذا العِلْم غير حاصل.

ولا يمكن الاستدلال على صحَّة هذا الطَّريق بالإجماع؛ لأنَّه مفضٍ إلى الدَّوْر؛ وذلك لأنَّ إثبات الإجماع سمعيٌّ، فلا بدَّ فيه من إثبات الدَّلائل السَّمعية، والدَّليل السَّمعي لا يصحُّ إلَّا بعد ثبوت اللُّغة والنَّحو والتَّصريف، فالإجماع فرع هذا الأصل، فلو أثبتنا هذا الأصل بالإجماع لزم الدَّوْر، وهو محال[٤].

---

[١] هو أبو الحسن علي بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني (نحو٣٢٣-٣٩٢هـ): كان قاضياً من العلماء بالفقه والأدب والشِّعر، وكان كثير التَّرحال. ولد بجرجان وولي قضاءها، ثم قضاء الرَّي، فقضاء القضاة. ومن تصانيفه: الوساطة بين المتنبّي وخصومه، وتفسير القرآن، وتهذيب التَّاريخ، وديوان شعر. انظر: ياقوت الحموي: معجم الأدباء، ر٧٨١، ٤/١٧٩٦-١٨٠٥. ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٤٢٦، ٣/٢٧٨-٢٨١. وابن السُّبْكي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٢٢٨، ٣/٤٥٩-٤٦٢. وابن كثير: طبقات الشَّافعيين، ١/٣٢٢.

[٢] انظر: أبو الحسن الجرجاني (علي بن عبد العزيز القاضي، ٣٩٢هـ): الوساطة بين المتنبّي وخصومه، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمَّد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د/ط.ت، ٤-١٥.

[٣] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢١٢.

[٤] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢١٥.

وحسب ما سبق عرضه يتبيَّن أنَّ الدَّليل اللَّفظي ترد على لغته إشكالات عديدة من جهة نقلها وثبوتها، ووفقاً لهذه الإيرادات فإنَّ حُجيَّة هذا الدَّليل ستكون موضع نظر ما لم تندفع هذه الالتباسات، وهذا ما سيكون محلَّ البحث في المطلب التَّالي.



- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة نقل اللُّغات:

تعرَّض العلماء عامَّة من متكلِّمين وأصوليين وغيرهم لدفع المقدِّمة المشكِّكة في ثبوت نقل اللُّغات، وكانت مناقشتهم هذه المقدِّمة ونقدهم لها على سبيل الإجمال دون التَّفصيل، تماماً كإيرادهم للمقدِّمة ذاتها؛ إلَّا أنَّ بعضاً منهم تجرَّد للخوض في تفنيدها، وذكر عدَّة وجوه في إبطالها، وأزال ما تورثه من احتمال في طريق الاستدلال، من خلال الفحص عن الإشكالات، واستقصاء البحث عن الشُّبهات، وإخضاعها لمحاكمات علمية، وردود منهجية.

وسيعرض الباحث أوَّلاً النَّقد المجمل لهذه المقدِّمة الذي درج معظم العلماء على ذكره، ثمَّ يردفه بردٍّ موسَّع مفصَّل على ما ورد في ثبوت النَّقل اللُّغوي من إشكالات.

- الفرع الأوَّل: النَّقد المجمل:

إنَّ المقدِّمة تدور على الطَّعن في ثبوت اللُّغات نقلاً؛ إلَّا أنَّا لا نسلِّم عدم التَّواتر في سائر اللُّغة؛ لأنَّ من الأوضاع ما هو معلوم بطريق التَّواتر لغةً؛ وذلك مثل[1]:

- لفظ الأرض والسَّماء، وفوق وتحت، ونحوها من **الألفاظ المشهورة المتداولة** التي يشترك في معرفتها أهل اللُّغة خاصَّة، وجميع أهل اللِّسان عامَّة، فالعِلْمُ الضَّروري يقضي بأنَّها كانت في الأزمنة الماضية موضوعةً لهذه المعاني، وبأنَّها استعملت في زمن الرَّسول في معانيها المرادة منها الآن، والشُّكوك التي تذكر في هذا المضمار جارية مجرى شبه السُّفسطائية القادحة في المحسوسات التي لا شبهة في بطلانها ولا تستحقُّ الجواب.
- **أكثر قواعد النَّحو** في وضع هيئات التَّراكيب، كقاعدة رفع الفاعل ونصب المفعول وجرُّ المضاف إليه، وغيرها ممَّا عُلِم أصله قطعاً.
- **أكثر قواعد الصَّرف** في وضع هيئات المفردات، كما هو الحال في صيغة الماضي والمضارع والأمر واسم الفاعل وغيرها، فإنَّها معلومة الاستعمال في ذلك الزَّمان فيما يراد منها في زماننا.

---

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢١٥/١-٢١٧. والأُرْمَوي: التَّحصيل من المحصول، ١٩٩/١. وأبو حيَّان (أثير الدِّين، محمَّد بن يوسف الأندلسي، ٧٤٥هـ): تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، ت: سمير المجذوب، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ٤٠. وابن القيم: الصَّواعق المرسلة، ٧٤٨/٢-٧٤٩. والإيجي: المواقف، ٤٠. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٣١/١، وشرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٤٦/١-٢٤٧. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٩/١. وابن أمير حاج: التَّقرير والتَّحبير على تحرير الكمال ابن الهمام، ٧٦/١-٧٧. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٤٦.

وقد قامت الحُجَّة بالقرآن؛ لأنَّ أكثر ألفاظه ونحوه وتصريفه يدخل في هذا الباب، فكلُّ تركيب مؤلَّف من هذه المشهورات قطعيٌّ، ويجوز أن يؤلَّف منها دليلٌ لفظيٌّ.

وأمَّا الألفاظ الغريبة، والتي تَعَيَّن طريقُ الآحاد في معرفتها عمَّن له اطلاع وتبحُّر في اللُّغة العربية، فقليلة جدًّا، وما كان منها كذلك فإنَّا لا نتمسَّك به في المسائل القطعية، ونتمسَّك به في الظَّنِّيات، ونثبت وجوب العمل بالظَّنِّ بالإجماع، ونثبت الإجماع بآية واردة بلغاتٍ معلومةٍ لا مظنونة، وبهذا الطَّريق يزول الإشكال[1].

- الفرع الثَّاني: النَّقد الموسَّع:

يشمل هذا النَّقد ردَّ الإشكالات التي أُورِدَتْ على النَّقل اللُّغوي، وأقسامه من تواتر وآحاد، والطَّريق المركَّب من النَّقل والعقل في معرفة اللُّغة.

أوَّلاً: ردُّ الإشكالات على نقل اللُّغة بشكل عامٍّ:

ذهب عدد من العلماء **كابن تيمية** (٧٢٨هـ) وتلميذه **ابن القيِّم** (٧٥١هـ) إلى القول **بالعِلْم الضَّروري باللُّغات**؛ حيث رأوا أنَّ التَّخاطب يقع بين البشر دون حاجة إلى نقل اللُّغة أصلاً؛ والعِلْم بدلالة الأدلَّة اللَّفظية على مراد المتكلِّم، هو **عِلْم ضروري** سابقٌ في معرفة البشر على عِلْمهم بالأدلَّة العقلية المجرَّدة، فالطِّفل إذا بلغ التَّمييز عَلِم مراد والديه بما يخاطبانه به، وفهمُه لمرادهما أسبق إليه من العِلْم بالأدلَّة العقلية النَّظرية، كما ترى النَّاس يعلمون مراد الكاتب اضطراراً في أكثر ما يكتبه، فإذا كان هذا البيان والدَّلالة حاصلاً في كلام عامَّة النَّاس، فهو في الدَّليل السَّمعي الذي جاء على لسان الرَّسول أشدُّ وضوحاً؛ لأنَّ {الْبَلَاغُ الْمُبِينُ} [الآية/النَّحل: ٣٥] من صلب مهمَّة الرَّسول. كما إنَّ دلالة الأدلَّة اللَّفظية على معانيها من جنس دلالة لغة كلِّ قوم على ما يعرفونه ويعتادونه من تلك اللُّغة، وهذا لا يخصُّ العرب؛ بل هو أمر ضروري لجميع بني آدم، حيث يتوقَّف العِلْم بمدلول ألفاظهم على كونهم من أهل تلك اللُّغة التي وقع بينهم التَّخاطب بها؛ ولهذا لم يرسل الله رسولاً إلَّا بلغة قومه لأجل بيان الرِّسالة وتفهيم المراد، فتقوم عليهم الحُجَّة بما فهموه من خطابه لهم، قال تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ} [الآية/إبراهيم: ٤]، فكيف يتوقَّف التَّمسُّك بالأدلَّة اللَّفظية على نقل أوضاع اللُّغات، وهي معلومة في أكثرها اضطراراً؟! فهذا القول في غاية السَّفسطة وجحد الحقائق[2].

وعليه فإنَّ العِلْم بما أخبر به الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم من أسماء الرَّب وصفاته ومن اليوم الآخر، كثيرٌ منه أو أكثره معلومٌ عند الأمَّة اضطراراً نقلاً متواتراً، وإن كان أكثرهم لا يحفظون حروف

---

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢١٦/١-٢١٧. والأُرْمَوي: التَّحصيل من المحصول، ١٩٩/١. ويحسن في هذا المقام ذكر قول الفخر الرَّازي في تفسيره: "والحقُّ أنَّ أكثر اللُّغات قريب من التَّواتر" مفاتيح الغيب، ٤١/١.

[2] انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٤٦٢/٨-٤٧٠. وابن القيم: الصَّواعق المرسلة، ٧٤٢/٢-٧٤٣.

الدَّليل السَّمعي من قرآن أو سنَّة، وإذا سمعوا حروفه علموا قطعاً أنَّها دالَّة على تلك المعاني المعلومة عندهم، كما إذا سمعوا قوله تعالى: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} [الآية/الأنعام: ١] علموا أنَّ المراد بذلك أنَّه هو الذي أحدثهما وابتدأهما وأنشأهما، لا أنَّهما قديمتان ملازمتان له، وإذا سمعوا قوله تعالى وتقدَّس: {إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [الآية/طه: ٤٦] علموا أنَّ معنى ذلك أنَّه سميع بصير، وإذا سمعوا قوله تعالى: {كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى} [الآية/البقرة: ٧٣] وقوله: {كَذَلِكَ النُّشُورُ} [الآية/فاطر: ٩] علموا أنَّ المراد بذلك إحياء الموتى للقيامة، ونظائر ذلك كثيرة[١].

وإنَّ أهل العِلْم قد نقلوا لغة الرَّسول التي خاطب بها النَّاس نقلاً معلوماً مقطوعاً به؛ ولهذا لا يحتاج علماء الدِّين إلى أهل اللُّغة في فهم الدَّليل اللَّفظي إلَّا في مواضع يسيرة خفيت على بعضهم، كألفاظ غريب القرآن والحديث، فصارت عنده مظنونة أو مجهولة[٢]، وإنَّ عزل الأدلَّة اللَّفظية جملة عن اليقين لألفاظ يسيرة مشتبهة على بعض النَّاس غير مستقيم، وهو بمثابة عزل العلوم اليقينية القطعية عن موضوعها لمسائل يسيرة فيها لا تتَّسم بالقطع والجزم[٣].

والذي يراه الباحث أنَّ ما ذهب إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيِّم لا يستقيم في سائر اللُّغة، فلئن كان بعض اللُّغة معلوماً بالضَّرورة، فإنَّ البعض الآخر معلوم بالنَّقل، والتَّعميمُ –بضرورة العِلْم باللُّغات– الذي أطلقاه في بادئ الأمر عادا فنقضاه في معرض كلامهما، حين ذكرا أنَّ العلماء لا يحتاجون إلى أهل اللُّغة في فهم الدَّليل اللَّفظي إلَّا في مواضع يسيرة خفيت على بعضهم، وهذا الخفاء –في الحقيقة– ينفي العِلْم الضَّروري، وعليه فإنَّ الحاجة إلى نقل اللُّغة لا تزال قائمة، إلَّا أنَّ هذا النَّقل في أكثره قد بلغ درجة القطع، كما مرَّ في النَّقد المجمل.

وممَّا قرَّره ابن تيمية أيضاً أنَّه **لا حاجة لنقل اللُّغة** مع بيان الرَّسول لِمَا بعثه الله به من القرآن؛ لأنَّه نزل بلغة قريش، وكان العرب مخاطبين به، ففهموا المراد ونقلوه، حيث بلَّغ الصَّحابة لفظ القرآن ومعناه إلى التَّابعين حتَّى انتهى إلينا، فلم يبقَ ثمَّة حاجة إلى أن تتواتر عندنا تلك اللُّغة من غير طريق تواتر القرآن، لكن لمَّا تواتر القرآن لفظاً ومعنى، وعرفنا أنَّه نزل بلغتهم، عرفنا أنَّه كان في لغتهم لفظ السَّماء والأرض، واللَّيل والنهار، والشَّمس والقمر، ونحو ذلك على ما هو معناها في القرآن؛ وإلَّا فلو كُلِّفنا نقلاً متواتراً لآحاد هذه الألفاظ من غير القرآن، لتعذَّر علينا ذلك في جميع الألفاظ، لا سيَّما إذا كان المطلوب إجماع العرب على إرادة ذلك المعنى بذاك اللَّفظ، فهذا ممَّا يتعذَّر العِلْم به؛ لذا فالعِلْم بمعاني القرآن ليس موقوفاً على شيء من ذلك، بل الصَّحابة بلَّغوا معاني القرآن، كما بلَّغوا لفظه، ولو

---

[١] انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٤٨٩/٨–٤٩٠.

[٢] انظر: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية، ٤٧٦/٨–٤٧٧.

[٣] انظر: ابن القيم: الصَّواعق المرسلة، ٧٤٥/٢–٧٤٦.

قدرنا أنَّ قوماً سمعوا كلاماً أعجمياً، وترجموه لنا بلغتهم، لم نحتج إلى معرفة اللُّغة التي خوطبوا بها أوَّلاً[١].

أمَّا بالنِّسبة إلى تقسيم الفخرِ الرَّازي النَّقلَ إلى تواتر أو آحاد، فهو تقسيمٌ قاصر غير حاصر؛ لأنَّه يُغْفِل بذلك خبر الواحد الذي يفيد العِلْم لِما يقترن به من أحوال منضمَّة وقرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقِّق العِلْم بالوضع بلا منازع، أو تقتضي إرادة ما فُهِم منه قطعاً لا ظنَّاً[٢].

ثانياً: ردُّ الإشكالات على طريق التَّواتر:

دفع المتكلِّمون والأصوليون الإشكالات التي ترد على النَّقل بطريق التَّواتر في معرفة اللُّغة، وتتلخَّص هذه الرُّدود في الآتي:

١- إنَّ الإشكال الذي يَرِد على التَّواتر في نقل اللُّغات من جهة **الاختلاف الشَّديد في اشتقاق الألفاظ الدَّائرة على الألسنة**، كلفظ "الله"، إنَّما هو إشكال في غير محزِّه، ونزاع في غير محلِّه؛ وذلك لأنَّ التَّواتر إنَّما يدخل في الحسِّيات، دون النَّظريات وجميع العقليات، والتَّواتر قد وقع بهذه الألفاظ من جهة سماعها بالحسِّ من أهل اللِّسان وأصحاب اللُّغة، وأمَّا كون اللَّفظ مشتقَّاً من هذا الأصل أو ذاك فهو أمر نظري لا مدخل للتَّواتر فيه، وإذا كان الخلاف في غير موطن التَّواتر، فلا يقدح في وجوده ولا في كونه مفيداً العِلْم[٣].

وبناءً عليه، فإنَّا نرى النَّاس جميعاً علماءهم وجهَّالهم، ومن يعرف الاشتقاق ومن لا يعرفه، وعربهم وعجمهم، يعلمون أنَّ "الله" اسم لربِّ العالمين، خالق السَّموات والأرضين، فهم لا يختلفون في أنَّ هذا الاسم يراد به هذا المسمَّى؛ بل هو عندهم أظهرُ وأعرف وأشهر من أيِّ اسم وضع لمسمَّاه، وإن كانوا متنازعين في اشتقاقه، فليس ذلك بنزاع منهم في معناه؛ بل هو نزاع في وجه دلالة اللَّفظ على ذلك المعنى، مع اتِّفاقهم على أنَّ المعنى واحد، وهذا القَدْر لا يُخرِج اللَّفظ عن إفادته للسَّامع اليقينَ بمسمَّاه[٤].

وهكذا يمكن القول: إنَّ ورود مثل هذه الألفاظ في أصول هذه الموارد معلومٌ بالتَّواتر، وأمَّا ماهياتها واعتباراتها المختلف فيها، فلا تقدح في حصول التَّواتر في الأصل[٥].

---

[١] انظر: ابن تَيْمِيَّة (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ): الإيمان، ت: محمَّد ناصر الدِّين الألباني، المكتب الإسلامي (عمَّان- الأردن)، ط٥، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ١٠٣.

[٢] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٥٢٠/٢. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٩/١.

[٣] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٥٢٤/٢. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٤٨/١-٤٩.

[٤] انظر: ابن القيم: الصَّواعق المرسلة، ٦٨٠/٢-٦٨١، ٧٤٩-٧٥١.

[٥] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤١/١.

٢- إنَّ ما أثير من إشكال حول عدم تحقُّق **شرط التَّواتر** في اللُّغة، وذلك باستواء الطَّرفين والواسطة، فهذا غير مسلَّم؛ لأنَّ التَّواتر:

- قد يحصل بلا طرفين وبلا واسطة إن كان المخبِر لنا هو المباشِر لذلك الأمر المحسوس،
- أو قد يحصل بطرفين دون واسطة إذا نَقَل إلينا مَن نقل عن المباشِر،
- أو قد يحصل بطرفين وواسطة إذا نَقَل إلينا مَن نقل عمَّن نَقَل عن المباشِر، فالمباشِر والنَّاقل إلينا طرفان، ومن بينهما واسطة، وقد تكثر الوسائط كنقل القرآن إلينا، وقد تقلُّ.

فعلى هذا يُعلَم أنَّه ليس كلُّ تواترٍ له طرفان، فضلاً عن طرفين وواسطة، وما أمكن وجود الشَّيء دونه لا يكون شرطاً فيه؛ لكن إن اتَّفق وقوع هذه الطَّبقات، فيشترط استواؤها كلُّها في كون كلِّ طائفة منها يستحيل تواطؤها على الكذب[١]، وقد حصل العِلْم الضَّروري بتحقُّق هذا الشَّرط في سائر الأزمنة بنقل الأئمَّة الثِّقات الأثبات، المشتغلين بأحوال النَّقلة إجمالاً وتفصيلاً[٢].

ويجدر التَّنبيه في هذا المضمار إلى أنَّه من المعلوم ضرورةً أنَّ المخاطَبين أوَّلاً بالدَّليل السَّمعي من قرآن وسنَّة لم يتوقَّف حصول اليقين لهم على هذه المقدِّمة التي تشترط عصمة رواة اللُّغة؛ لأنَّهم خوطبوا شفاهاً، فلم يحتاجوا إلى واسطة في نقل الكلام، فضلاً عن واسطة في نقل اللُّغة[٣].

٣- علَّل الرَّازي عدم القطع بتحقُّق **شرط التَّواتر** بأنَّ الواحد منَّا حين يسمع لغة مخصوصة لم يتناهَ إلى عِلْمه أنَّ مخبريه كانوا موصوفين بشرائط التَّواتر إلى زمن الرِّسالة؛ إلَّا أنَّ هذا غير مسلَّم من جهة أنَّا إذا وضعنا بعين الاعتبار أنَّ الدَّليل السَّمعي المحتجَّ به متواترُ النَّقل، فهذا يسري على ألفاظه وتصريفها ومعانيه وإعرابه على حدٍّ سواء، فإنَّ القرآن لغته ونحوه وتصريفه ومعانيه كلَّها منقولة بالتَّواتر؛ بل نَقْل ذلك بالتَّواتر أصحُّ من نَقْل أيِّ لغةٍ نقلها ناقل على وجه الأرض، وقواعدُ الإعراب والتَّصريف الصَّحيحة مستفادةٌ منه، فهو الحُجَّة لها والشَّاهد عليها، وشواهدُ الإعراب والمعاني منه أقوى وأصحُّ من شواهد غيره؛ حتَّى إنَّ فيه من قواعد الإعراب وعلم المعاني والبيان ما لم تشتمل عليه ضوابط النُّحاة والأدباء والبلاغيين[٤].

---

[١] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٥٢٤-٥٢٥.

[٢] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١/٤١. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ١/٤٩.

[٣] انظر: ابن القيم: الصَّواعق المرسلة، ٢/٦٥٦.

[٤] انظر: ابن القيم: الصَّواعق المرسلة، ٢/٧٤٦-٧٤٧.

والملفت للنَّظر أنَّه على الرَّغم من تقرير **النَّصير الطُّوسي** (٦٧٢هـ) ما قاله الرَّازي في المقدِّمة اللُّغوية، فإنَّه يشير إلى وقوع التَّواتر في نقل لغة القرآن، حيث قال: "ومحكمات القرآن لا يقع فيها شكٌّ بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعرابها"[١]، وهذا الكلام منه يعدُّ شاهداً مهمَّاً من متكلِّم غلبت عليه النَّزعة العقلية، ومع ذلك لم يجد بدَّاً من التَّسليم بالدَّلائل النَّقلية القرآنية على أنَّها غير مطروقة بالشَّكِّ من النَّاحية اللُّغوية.

وليست لغةُ القرآن فحسب منقولةً بالتَّواتر؛ بل كذلك لغةُ الحديثِ المقطوعِ بصحَّته؛ إذ ينبِّه الإمام **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) إلى اجتهاد الخَلَف في طلب الأخبار النَّبوية، والاحتياط في عدالة الرُّواة لها؛ حتَّى أنَّ أحدهم كان يرحل إلى البلاد البعيدة للسُّؤال عن لفظ يبلغه عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم؛ حرصاً على معرفة الحقِّ من وجهه، وسعياً إلى الأدلَّة الصَّحيحة؛ ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين. ومن خلال ذلك حفظ الله أخبار الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام في سائر الأزمنة، ومنع من تطرُّق الشُّبَه إليها؛ حتَّى لا يروم أحدٌ تغيير شيء منها، أو تبديل معنى كلمة قالها إلَّا كشف الله عزَّ وجلَّ سرَّه، وأظهر في الأمَّة أمره[٢].

٤- إنَّ إيراد الرَّازي لإشكال **احتمال التَّغيير في اللُّغة واختلال وضع الألفاظ إزاء معانيها** لا معنى له؛ لأنَّ انتفاء التَّغيير لا يعني التَّسليم بالوضع الأوَّل؛ لأنَّه نفسَه قد يكون منقولاً بطريق غير متواترة، كما لا يلزم من عدم عصمة رواة اللُّغة وقوعُ التَّغيير ولا اشتهاره، فقد يكون هؤلاء الرُّواة غير معصومين، ولا يقع الخطأ منهم[٣].

٥- إنَّ **اشتراط التَّواتر في سائر اللُّغة** ممَّا يفضي إلى تعطيل التَّمسُّك بأكثر اللُّغة لتعذُّر التَّواتر فيها، ويلزم من ذلك تعطيل العمل بأكثر الأحكام الشَّرعية، والغالب في خبر الواحد المعروف بالعدالة والضَّبط والعِلْم صدقُه وصحَّة نقله؛ ولهذا كان العلماء في كلِّ عصر يكتفون في إثبات الأحكام الشَّرعية المستندة إلى الألفاظ اللُّغوية بنقل الآحاد المشهورين

---

[١] الطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥١. وينبغي التَّنبُّه هنا إلى أنَّ ما يعدُّه المعتزلة أو الإمامية محكماً قد يكون متشابِهاً -في حقيقة الأمر- عند الأشعرية أو الماتريدية، وللفخر الرَّازي في هذا الملحظ كلمة مفيدة، حيث يقول: "إنَّ كلَّ واحدٍ من أصحاب المذاهب يدَّعي أنَّ الآياتِ الموافقةَ لمذهبه محكمةٌ، وأنَّ الآياتِ الموافقةَ لقول خصمه متشابِهةٌ" مفاتيح الغيب، ١٣٩/٧.

[٢] انظر: الأشعري (أبو الحسن، ناصر الدِّين، علي بن إسماعيل، ٣٢٤هـ): رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب، ت: عبد الله شاكر محمَّد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنوَّرة)، د/ط، ١٤١٣هـ، ١١٠-١١١.

[٣] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٥٢٥/٢-٥٢٦.

بالوثاقة والإتقان، على أنَّ سائر مسائل الفروع والأحكام الشَّرعية يكتفي فيها بغلبة الظَّنِّ، وهذا ممَّا يمكن تحقُّقه في خبر الآحاد[١].

ثالثاً: ردُّ الإشكالات على طريق الآحاد:

قام المتكلِّمون والأصوليون بحلِّ الإشكالات التي ترد على نقل الآحاد في طريق معرفة اللُّغة، وتتلخَّص هذه الرُّدود في الآتي:

١- إنَّ الطُّعون على اللُّغة **بتطرُّق الزِّيادة والنُّقصان** إليها غير مسلَّمة الصِّحَّة؛ لأنَّ اعتبارها في الجرح فرع صحَّة نقلها، ولو سلَّمنا صحَّة نقلها عن قائلها، فلا نسلِّم أنَّه مصيب في طعنه، ولو سُلِّم الصَّواب فالزِّيادة بما لا يصحُّ قياسه ممنوع؛ لأنَّه لم ينقل صريحاً هكذا، وأمَّا بما يصحُّ قياسه، فهو قول عند جماعة من العلماء.

كما لا نسلِّم القدح بالنُّقصان؛ لأنَّ بعض اللُّغة ليس شرطاً في بعض، فيلزم من عدمه خللٌ في الباقي، كما لا يضرُّ عدم مفقود اللُّغة في الشَّريعة؛ إذ لا يوجد عند البحث في أصول الملَّة شيءٌ يتوقَّف على لغة مجهولة لتأويل الموجود؛ بل بعض اللُّغة كافٍ فيها[٢].

٢- إنَّ ترتيب إفادة الظَّنِّ على عدم **جرح الرُّواة** غير مسلَّم، فقد يكون المخبِر مجروحاً أو فاسقاً أو حتَّى كافراً، ويفيد خبره الظَّنَّ بل العِلْم؛ كاليقين الحاصل بالخبر المتواتر من جماعة الكفَّار، فمجرَّد الجرح لا يخلُّ بالظَّنِّ؛ بل يضعفه عند من يعتقد صحَّة ذلك الجرح، وقد ينتهي الجرح إلى رتبة تخلُّ بأصل الظَّنِّ، ولكن القوادح التي وقعت في علماء اللُّغة المشتهرين لا يكاد يعتقدها أحد إلَّا نادراً، وعلى فرض اعتقادها لا يسقط أصل الظَّنِّ البتَّة؛ بل يبقى في الصَّدر ظنٌّ كثير من أقوالهم وأخبارهم[٣].

٣- إنَّ قواعد الدِّيانة من المهمَّات التي لا تضعف الدَّاعية في ضبطها ونقلها، وكذلك الحال بالنِّسبة إلى **ضبط اللِّسان**، فهو أصل كلِّ أصل، وقاعدة كلِّ قاعدة[٤].

٤- إنَّ احتمالَ **وقوع اللَّحن من أهل اللُّغة** مستبعدٌ؛ لأنَّ جميع ما وقع لهم قد خرَّجه الأدباء على قواعد صحيحة، كما نعلم من قواعد العرب أنَّ ضرورة الشِّعر تبيح ما لا تبيحه سعة الكلام، فإذا فعل الشَّاعر ما أجازته العرب في الضَّرورة لا يُقال: لحن ذلك الشَّاعر أو أخطأ؛ بل فعل ما هو جائز له وصواب، فلا حرج عليه حينئذ ولا انتقاد[٥].

---

[١] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٣/٨٠-٨١.

[٢] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٥٣٠-٥٣١.

[٣] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٥٢٦.

[٤] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٥٣١.

[٥] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٣/١٠٧٢-١٠٧٣.

٥- إنَّ عَجَب الرَّازي من علماء الشَّريعة أنَّهم ما اجتهدوا في **إثبات اللُّغة**، والفحص عن **أحوال الرُّواة** على طريقة المحدِّثين، فإنَّه عَجَب في غير محلِّه؛ لأنَّ العلماء رأوا أنَّ الدَّواعي متوفِّرة على الكذب على رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، فصرفوا عنايتهم للتَّحرُّز عن ذلك، وذكروا فيه أسباباً عديدة، كنصرة المذاهب، وعداوة الدِّين وغيرها. وأمَّا اللُّغة فالدَّواعي على الكذب فيها في غاية الضَّعف، والخطأ فيها في غاية النُّدرة؛ لذا اكتفى العلماء في اللُّغة بالاعتماد على الكتب المشهورة المتداولة؛ لأنَّ شهرتها وتداولها يمنعان ذلك مع ضعف الدَّاعية له، فهذا هو الفرق عند العلماء، فلا عَجَب حينئذ من صنيعهم[١].

رابعاً: ردُّ الإشكال على الطَّريق المركَّب من العقل والنَّقل في معرفة اللُّغة:

إنَّ **احتمال المناقضة** الذي يرد على الطَّريق المركَّبة من العقل والنَّقل مفسَّرٌ بإبطال ما تقدَّم من الوضع، وهذا ليس محالاً على الله تعالى؛ بل جائز عليه وعلى غيره، فليس ثمَّة معنى للتَّفرقة بين الله تعالى وأهل الاصطلاح في هذا المضمار[٢].

ومن خلال هذه النُّقود آنفة الذِّكر تغدو مقدِّمة نقل اللُّغات على إطلاقها غير مسلمَّة الصِّحة؛ لأنَّ نقل أكثر اللُّغة قد بلغ إلى حدِّ القطع، سواء أكان ذلك بالتَّواتر أم بغيره كخبر الواحد الذي احتفَّت به القرائن الدَّالَّة على ثبوته.



---

[١] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٥٢٧-٥٣٠.

[٢] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٥٣٢.

- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة نقل اللُّغات ونقدها:

يرجع جانب كبير من خلاف المتكلِّمين في مسائل العقيدة وقضاياها إلى المشكلة الاستدلالية، وقد كان لمقدِّمة نقل اللُّغات من ذلك نصيبٌ وافر، سواء أكان ذلك في مجال الردِّ على الخصم بظنِّية الاستعمال اللُّغوي الذي تمسَّك به، أم في مجال تعضيد الحُجَّة وتقوية البرهان بإثبات النَّقل اللُّغوي المستدلِّ به على المسألة محلِّ البحث.

وسيتناول هذا المطلب بعض الأمثلة الكلامية التَّطبيقية على المقدِّمة الظَّنِّية الوجودية من حيث نقل اللُّغات ثبوتاً أو نفياً، ويشمل ذلك مسألة الكلام الإلهي (خَلْق القرآن)، ومسألتين في الألفاظ الموهمة التَّشبيه، وهما اليد والاستواء، والحديث عن نسبة فعل القبيح إلى الله تعالى، ومسألة في باب الغيبيات، وهي دوام عذاب أهل النَّار، ومسألة الإيمان والتَّكفير، بالإضافة إلى قضية الإمامة الملحقة بأبواب العقائد.

١-خَلْق القرآن (الصِّفات الإلهية):

تعدُّ مسألة خَلْق القرآن أخطر القضايا العَقَدية التي أثارت جدلاً واسعاً في أوساط الفكر الإسلامي؛ بل كانت سبباً من أسباب تشكُّل عِلْم الكلام. وترجع الشُّبهة في هذه المسألة بشكل رئيس إلى النُّصوص النَّقلية التي رأت فيها بعض الفرق الإسلامية المخالفة -وعلى رأسهم المعتزلة- دليلاً على خَلْق القرآن.

وكان من جملة أدلَّة السَّمع التي استدلَّ بها المعتزلة على مذهبهم قوله تعالى: {أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [الآية/النَّحل: ٤٠]، حيث رأوا في هذا النَّصِّ دلالة على حدوث الكلام واستئنافه؛ لأنَّ أهل العربية قالوا: "أن" الخفيفة إذا دخلت مع الفعل كانت معه بمنزلة المصدر:

- فإن كان الفعل ماضياً، كان معنى المصدر ماضياً، كقولك: سرَّني أن قمت، معناه: سرَّني قيامك.
- وإن كان الفعل مضارعاً، فالمصدر للاستقبال، كقولك: يعجبني أن تقوم، فيكون معناه: يعجبني قيامك في المستقبل.

ويحسن في حالتي الماضي والاستقبال ذكر القرينة؛ حتَّى يتمايزا عن بعضهما البعض، كقولنا: "أمسِ" و"غداً". وأمَّا أن يكون الفعل الواقع بعد "أن" الخفيفة للحال، فغير جائز في اللُّغة -حسب زعمهم-، وعليه يكون قوله تعالى -المذكور آنفاً- دالاًّ على استقبال القول وحدوثه.

وقد أورد **أبو بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ) على هذا الاستدلال مقدِّمة ظنِّية من جهة ثبوت اللُّغات، حيث فنَّد ادِّعاءهم أنَّ الفعل الواقع بعد "أن" الخفيفة لا يصلح أن يكون فعل الحال، ووسمه بالبطلان؛

لأنَّه لا يعدو أن يكون رأياً محتملاً تبنَّاه قومٌ من النَّحويين؛ لكن ليس له ما يعضده من النَّقل الثَّابت عن الثِّقات، وليس بمحكي عن العرب حكاية اللُّغة؛ بل قد ثبت عن **الخليل بن أحمد (١٧٠هـ)** وغيره من جلَّة أهل العربية تقريرهم أنَّ الفعل المضارع يصلح أن يكون للحال، ويصلح أن يكون للاستقبال، ودخول "أن" الخفيفة عليه لا يخرجه عن هذه المضارعة.

وبناء على هذا الاحتمال الحاصل من جهة اللُّغة، يسقط استدلال المعتزلة بالنَّص النَّقلي المذكور، فلا يصحُّ الاعتداد به ولا الحِجَاج عن العقائد من خلاله[١].

٢-اليد (الألفاظ الموهمة التَّشبيه):

إنَّ أصل الأصول في أبواب العقائد هو الإيمان بالله تعالى، وما يستلزم ذلك من العِلْم بما يجب في حقِّه وما يستحيل من صفاتٍ. وقد أثار المتشابهُ من النُّصوص النَّقلية في موضوع الصِّفات الإلهية داعية العلماء إلى إجالة النَّظر في نصوص الوحي وإعمال الفكر لفهم المراد، فكانوا على مذهبَيْن: أحدهما يمرِّر نصوص المتشابه كما جاءت بلا كيف ولا تمثيل ولا تأويل، والآخر يؤوِّل الألفاظ الموهمة التَّشبيه على ما تستدعيه مقتضيات التَّنزيه.

وقد سلك الإمام **أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)** المذهب الأوَّل، فتراه في قوله تعالى: {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [الآية/سورة ص: ٧٥] يثبت ما أثبت الله لنفسه "بلا كيف"، وبعد أن قرَّر مذهبه، قام بإيراد المقدِّمة الظَّنِّية اللُّغوية -نقل اللُّغات- على النَّصِّ؛ لدفع رأي مخالفيه من **المعتزلة** الذين تأوَّلوا اليد على أنَّها النِّعمة، حيث يبيِّن الأشعري أنَّ الله عزَّ وجلَّ "إنَّما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها"، ولم يثبت في اللِّسان العربي، ولا في عادة أهل الخطاب، أن يقول القائل: عملْتُ كذا بيدي، ويعني به النِّعمة، ولا يمكن التَّعلُّق في هذا التَّأويل إلَّا من جهة اللُّغة واستعمال أهلها، فلما بطل ذلك لغةً فسد الاستدلال الذي تمسَّك به متأوِّلة المعتزلة[٢].

إلاَّ أنَّ كثيراً من **أهل السُّنَّة** -بعد بيان ضعف متمسَّك المعتزلة بتأويلها بالنِّعمة- ذهبوا إلى تأويل اليد بأنَّها مجاز عن القدرة، وأنَّ تخصيص خَلْق آدم بذلك كان للتَّشريف والتَّكريم[٣]، وهو الرَّاجح.

٣-الاستواء (الألفاظ الموهمة التَّشبيه):

كان لفظ الاستواء الوارد في السَّمع[٤] من المتشابه الذي اختلف فيه العلماء على فريقَيْن: إمرار اللَّفظ كما جاءت به الأخبار مع كامل التَّنزيه عن التَّشبيه والتَّمثيل، أو تأويله بما تجوِّزه اللُّغة ويدفع التَّعطيل.

---

[١] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧٧-٢٨٠.

[٢] انظر: الأشعري: الإبانة، ١٢٥-١٢٨.

[٣] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١٥٢/٣-١٥٣.

[٤] كقوله تعالى -على سبيل المثال-: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ **ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**} [الآية/الأعراف: ٥٤].

وكان من جملة من أثبت الاستواءَ صفةً لله تعالى **ابنُ تيمية** (٧٢٨هـ)، وأورد على المؤوِّلين للاستواء مقدِّمة ظنِّية لغوية، حيث ذهب إلى عدم ثبوت لفظ "اسْتَوَى" في اللُّغة بمعنى (استولى)؛ إذ الذين قالوا ذلك –حسب رأيه– عمدتهم البيت المشهور [من البحر الرَّجز]:

قَدِ اسْتَوَى بِشْرٌ عَلَى العِرَاقِ مِن غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مُهْرَاقِ.

ولم يثبت نقلٌ صحيحٌ أنَّه شعر عربيٌّ؛ بل هو بيت مصنوعٌ لا يُعْرَف له سند، وقد أنكره غيرُ واحد من أئمَّة اللُّغة وطعنوا فيه؛ وقد سُئِل الخليلُ بن أحمد: هل وجدتَ في اللُّغة "اسْتَوَى" بمعنى (استولى)؟ فقال: هذا ما لا تعرفه العرب؛ ولا هو جائز في لغتها، وهو إمام في اللُّغة على ما عرف من حاله، فحينئذ حمله على ما لا يعرف حملٌ باطل[١]. وبناءً على ظنِّية ثبوت النَّقل اللُّغوي –كما يقرِّر ابن تيمية– يبطل استدلال المؤوِّلين الذين فسَّروا الاستواء بالاستيلاء.

إلَّا أنَّ من تأوَّل من علماء أهل السُّنَّة الاستواء على العرش بالاستيلاء، دفع هذه المقدِّمة الظَّنِّية من خلال إثبات نقل مفردات اللُّغة، وتصحيح الاستعمال الدَّلالي للاستواء في معنى الاستيلاء، وروَوا في هذا المعنى شعراً عن العرب[٢]، فمن ذلك قول الشَّاعر [من البحر الطَّويل]:

فَلَمَّا عَلَوْنَا وَاسْتَوَيْنَا عَلَيْهِمُ جَعَلْنَاهُمُ صَرْعَى لِنَسْرٍ وَكَاسِرِ.

وقول الشَّاعر [من البحر الطَّويل]:

إِذَا مَا غَزَا قَوْماً أَبَاحَ حَرِيْمَهُمْ وَأَضْحَى عَلَى مَا مَلَكُوهُ قَدِ اسْتَوَى.

---

(١) انظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى، ١٤٦/٥. وقد ذكر ابنُ تيمية قولَ الخليل ناقلاً عن أبي المظفَّر ابن هُبَيْرَة الشَّيباني (٥٦٠هـ) من كتابه "الإفصاح عن معاني الصِّحاح"؛ لكن بعد الرُّجوع إلى الكتاب لم أقف على هذا النَّقل لأبي المظفَّر.

(٢) انظر من **اللُّغويين**: الزَّجَّاج (أبو إسحاق، إبراهيم بن السَّرِيّ بن سهل، ٣١١هـ): معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م، ٣٥٠/٣. والزَّجَّاجي (أبو القاسم، عبد الرَّحمن بن إسحاق، ٣٣٧هـ): اشتقاق أسماء الله، ت: عبد الحسين المبارك (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ–١٩٨٦م، ١٠٩. وانظر مادَّة (سوا) في: الجوهري: الصِّحاح، ٦/ ٢٣٨٥. والرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ٤٣٩. وابن منظور: لسان العرب، ٤١٤/١٤. وانظر من **المتكلِّمين**: الماتريدي (أبو منصور، محمَّد بن محمَّد، ٣٣٣هـ): تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السُّنَّة)، ت: مجدي باسلوم (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت–لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ–٢٠٠٥م، ٤١١/١. والشِّيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، ٤٧٦هـ): الإشارة إلى مذهب أهل الحقّ، ت: محمَّد السَّيِّد الجليند (دكتور)، المجلس الأعلى للشُّئون الإسلامية في مصر (القاهرة)، د/ط، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م، ١٥٥–١٥٦. والنَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٢٤١/١–٢٤٢. واللَّامشي (أبو الثَّناء، محمود بن زيد، ٥٢٢هـ): التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٩٩٥م، ٦٤. وابن الجوزي (أبو الفرج، جمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن علي البغدادي، ٥٩٧هـ): دفع شبهة التَّشبيه، ت: محمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، د/ط، د.ت، ٢٠. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٢٠٢. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦١/١–٤٦٢.

ومن خلال إثبات هذا النَّقل اللُّغوي دحضوا الظُّنون العارضة على جهة التَّأويل، وقرَّروا دلالة الاستواء بمعنى الاستيلاء، وحملوا النَّصَّ على مقتضى تنزيه الله عن مشابهة الحادثات.

٤-نسبة فعل القبيح إلى الله تعالى:

تعدُّ مسألة نفي نسبة فعل القبيح إلى الله تعالى إحدى أبرز المسائل التي تفرَّعت عن أصل العدل عند المعتزلة، والذي يأتي -من حيث الأهمية- في الدَّرجة الثَّانية بعد أصل التَّوحيد. وقد كان تصوُّر المعتزلة -على حسب ادِّعائهم- مبنياً على مقتضيات التَّنزيه لله تعالى عن الظُّلم؛ إلَّا أنَّ ثمَّة إشكالاً في تصوُّر مفهوم القبح أساساً عند المعتزلة؛ لأنَّهم يُدخِلون أفعال الله تعالى تحت هذا المفهوم، والحقيقة أنَّ أفعاله سبحانه خارجة عنه، والذي يمكن وصفه بالقبح والحسن إنَّما هو أفعال الخلق فقط.

وأيَّاً كان الأمر، فقد حاول المعتزلة تأويل النُّصوص السَّمعية التي تفيد إفادة صريحة نسبة خلق الأشياء عامَّة إلى الله، والشَّر منها داخل ضمن العموم، ومن جملة هذه النُّصوص قوله تعالى: {وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ} [الآية/إبراهيم: ٢٧]، حيث ذهب المعتزلة إلى أنَّ المراد أنَّه يسمِّيهم ضالِّين، ويحكم عليهم بالضَّلال.

إلَّا أنَّ الإمام **أبا الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) نقد ذلك بالاحتمال الذي يطرق النَّصَّ من حيث ثبوت اللُّغات؛ إذ لا يصحُّ في اللُّغة نسبة معنى التَّسمية والحكم لمفردة "وَيُضِلُّ" بهذا التَّصريف المستعمل في القرآن، وقرَّر أنَّ هذه اللُّغة غير منقولة عن العرب، ولا تجري على سنن كلامهم في الخطاب؛ لأنَّ ما ورد بخصوص هذا المعنى تصريف آخر غير المستعمل في النَّصِّ، فقد صحَّ عن العرب قولهم: "**ضلَّل**" فلانٌ فلاناً بمعنى سمَّاه ضالّاً، أمَّا قولهم: "**أضلَّ**" فلانٌ فلاناً، فلا يرد البتَّة على هذا المعنى[1].

وبناء على هذه المقدِّمة الظَّنِّية اللُّغوية، أسقط الاحتمالُ الاستدلالَ الذي تمسَّك به المعتزلة في هذا النَّصِّ. وعلى المنوال ذاته يُستبَعد كلُّ استنباط عَقَدي إذا لم يكن هذا الاستنباطُ من نصوص السَّمع جارياً على مقتضى اللُّغة العربية، وما صحَّ نقله عن أهلها.

٥-دوام عذاب أهل النَّار:

إنَّ النَّار وعذابها من الأمور الغيبية التي يتمحَّض الخبر الصَّادق طريقاً إلى إثباتها، وقد ورد في شأن دوام عذاب الكفرة أو انقطاعه عدد من النُّصوص النَّقلية المحتملة، ومن جملتها قوله تعالى: {فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ} [هود: ١٠٦-١٠٧]، حيث ذهب قوم إلى أنَّ عذاب الكفَّار منقطع

---

[1] انظر: الأشعري: الإبانة، ٢١٣-٢١٤.

وله نهاية، مستدلّين بدلالة قوله: {مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ} على أنَّ مدَّة عقابهم مساوية لمدَّة بقاء السَّموات والأرض، ومن المتَّفق عليه أنَّ مدَّة بقاء السَّموات والأرض متناهية، فلزم أن تكون مدَّة عقاب الكفَّار منقطعة.

وأمَّا الجمهور الأعظم من الأمَّة، فقد اتَّفقوا على أنَّ عذاب الكافر دائمٌ؛ إلَّا أنَّهم احتاجوا إلى الجواب عن التَّمسُّك بالنَّصِّ القرآني آنف الذِّكر، فذكروا أنَّ الاحتمال الدَّلالي الوارد على استدلالهم المستفاد من النَّقل السَّابق مدفوعٌ عند العِلْم بما ثبت نقله في اللُّغة عن العرب أنَّهم يعبِّرون عن الدَّوام والأبد بقولهم: ما دامت السَّموات والأرض، ونظيره –أيضاً– قولهم: ما اختلف اللَّيل والنَّهار، وما طما البحر، وما أقام الجبل، والله جلَّ شأنه خاطب العرب على عرفهم في كلامهم، فلمَّا ذكروا هذه الأشياء بناءً على اعتقادهم أنَّها باقيةٌ أبد الآباد، علمنا أنَّ هذه الألفاظ بحسب عرفهم تفيد الأبد والدَّوام الخالي عن الانقطاع.

وبثبوت نقل هذا الأسلوب اللُّغوي عن أهل العربية يندفع الاحتمال الوارد على دلالة النَّصِّ القرآني المذكور، وبالتَّالي يمكن الاطمئنان إلى يقينية الاستدلال[1].

٦–مسألة الإيمان:

شغلت قضية الإيمان والتَّكفير حيّزاً واسعاً من الجدال في القرون الهجرية الأولى؛ وذلك لمَّا ظهرت بدعة الخوارج في تكفير مرتكب الكبيرة، ولعلَّ قدراً كبيراً من النِّقاش توجَّه إلى اللُّغة العربية التي تعدُّ الوسيلة في فهم النُّصوص السَّمعية واستنباط الأحكام العَقَدية منها.

والذي دان به أهل السُّنَّة في هذا الباب أنَّ المعاصي والذُّنوب لا تنقض إيماناً، ولا تُوجِب كفراً؛ لكنَّها تنفي من الإيمان حقيقتَه وإخلاصَه الذي نعت الله به أهلَه، واشترطه عليهم في مواضع من كتابه، كما في قوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ* الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ...} إلى قوله: {...الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}[الآيات/المؤمنون: ١–١١]، وكذا في قوله سبحانه: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ* الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ} [الأنفال: ٢–٤].

إلَّا أنَّ الشُّبهة التي أُتِي من خلالها بعضُ أهل الفرق الاعتقادية المنحرفة هي الجانب اللُّغوي، حيث استشكلوا إطلاق اسم الإيمان على من انتفت عنهم صفات المؤمنين –المذكورة في النُّصوص– من القيام بالشَّرائع والواجبات واجتناب المحظورات والمنهيات! ولا سيَّما أنَّ بعض الأدلَّة السَّمعية تفيد نفي الإيمان، كالذي جاء في الحديث الصَّحيح –على سبيل المثال– عَنْ أَبِي شُرَيْحٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صلَّى

---

[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٨/٤٠٠–٤٠١.

الله عليه وسلَّم قَالَ: «وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ» قِيلَ: وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الَّذِي لاَ يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَايِقَهُ»[1].

وفي هذا المضمار، قرَّر **أبو عُبيد القاسم بن سلَّام الهروي (٢٢٤هـ)** -وهو الذي جمع بين العِلْم باللُّغة والكلام في أصول الدِّين- أنَّ هذا الاحتمال الذي يرد على النُّصوص النَّقلية من حيث نقل اللُّغات يزول حين العِلْم بما جرت عليه العرب في كلامها وما استفاض عنهم نقلاً من غير نكير أنَّهم قد يزيلون العمل عن عامله، إذا كان عمله على غير حقيقته، فتراهم يقولون للصَّانع إذا كان ليس بمحكمٍ عملَه: ما صنعْتَ شيئاً ولا عملْتَ عملاً، ومرادهم نفي التَّجويد، لا نفي الصَّنعة نفسها، فهو عندهم عامل بالاسم، وغير عامل في الإتقان.

وقد استشهد القاسم بن سلَّام بجملة من النُّقُول الواردة في القرآن والحديث بوصفها شواهد لغوية منقولة تؤكِّد على هذا الأسلوب العربي[2]. ومن جملة استعمالات القرآن الكريم -كتاب العربية الأوَّل- لهذا الأسلوب البليغ، ما ورد في قصَّة نوح عليه السَّلام حين نادى ربَّه فقال: {رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمِينَ} [الآية/هود: ٤٥]، فجاءه الجواب من ربِّ العزَّة سبحانه: {قالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ} [الآية/هود: ٤٦]، فنفى عنه كونه من أهله، على الرَّغم من أنَّه ولد صلبِه؛ لخروجه عن برِّ أبيه وطاعة ربِّه.

فكذلك المعاصي والكبائر، فهي إنَّما تحبط من الإيمانِ الشرائعَ التي هي من صفاته، وأمَّا الأسماء فعلى ما كانت قبل ذلك، فلا يقال لأهل الكبائر إلَّا مؤمنون، ولا يحكم عليهم إلَّا باسم الإيمان[3].

وهكذا نجد أنَّ القاسم بن سلَّام دفع المقدِّمة الظَّنِّية من جهة احتمال عدم ثبوت النَّقل اللُّغوي بإيراد الأدلَّة على الاستعمال اللُّغوي المأخوذ في وجه الاستدلال على المسألة العَقَدية موضوع البحث.

وبناء على ذلك، يستدلُّ **أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)** على خروج الأعمال الصَّالحة من مفهوم الإيمان، ويدفع أيَّ احتمال قد ينشأ من جهة اللُّغة بإجماع أهل العربية قاطبة على أنَّ الإيمان في اللِّسان العربي قبل نزول القرآن وبعثة النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم هو التَّصديق، لا يعرفون في لغتهم

---

[1] أخرجه **البخاري** (أبو عبد الله، محمَّد بن إسماعيل، ٢٥٦هـ) في الجامع المسند الصَّحيح المختصر من أمور رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم وسننه وأيَّامه (المسمَّى اختصاراً: صحيح البخاري)، ت: محمَّد زهير النَّاصر، دار طوق النَّجاة (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوايقه، رقم: ٦٠١٦. وفي الباب عن أبي هريرة بلفظ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقَهُ» أخرجه **مسلم** (أبو الحسن، ابن الحجَّاج النَّيسابوري، ٢٦١هـ) في المسند الصَّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم (المسمَّى اختصاراً: صحيح مسلم)، ت: محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، د/ط.ت، كتاب الإيمان، باب بيان تحريم إيذاء الجار، رقم: ٤٦.

[2] انظر: القاسم بن سلَّام: الإيمان، ٨١-٨٦.

[3] انظر: القاسم بن سلَّام: الإيمان، ٨٠-٨٦.

إيماناً غير ذلك، والإجماع هنا يقطع أيّ شبهة تشكّك في ثبوت هذه اللُّغة. ويخلص إلى وجوب كون الإيمان في الأدلَّة اللَّفظية مستعملاً في الإيمان المعروف في اللُّغة؛ لأنَّ الله عزَّ وجلَّ لم يغيّر لسان العرب ولا قَلَبه، ولو فُعِل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفَّرت دواعي الأمَّة على نقله، ولغلب إظهاره وإشهاره على طيّه وكتمانه، وإذا لم يصل إلى عِلْمنا وقوع ذلك، نعلم يقيناً أنَّ الله أقرَّ أسماء الأشياء والتَّخاطب بأسره على ما كان في اللُّغة زمن الرِّسالة، وقد قال الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ} [الآية/إبراهيم: ٤]، وقال أيضاً: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [الآية/الزُّخرف: ٣]، فلا وجه للعدول بالألفاظ عن معانيها لمطلق الاحتمال، دون قرائن تسنده وشواهد تعضده. وهذا دليل على أنَّ الإيمان في الشَّرع لا يخرج عن حدِّ الإيمان اللُّغوي الذي يفيد مجرَّد التَّصديق دون ما سواه من سائر الأعمال الصَّالحة المفروضة أو النَّافلة[1].

٧-الإمامة:

اختلف المسلمون بعد وفاة الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام في مسألة الإمامة، ثمَّ استقرَّ رأيهم على إمامة الشَّيخَيْن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ولمَّا تولَّى عثمان رضي الله عنه الخلافة من بعدهما، وقعت في أواخر عهده فتنة كبيرة، أحدثت شرخاً واسعاً في صفوف المسلمين، وكانت سبباً في ظهور النِّزاعات المذهبية التي لا تزال آثارها باقية إلى اليوم. وقد استندت بعض الطَّوائف الإسلامية، ولا سيَّما الشِّيعةُ، في مسألة الإمامة إلى أدلَّة سمعية حمَّلوها أكثر ممَّا تحتمل، وألحقوها بمسائل الاعتقاد، مع أنَّ المسألة في أصلها تُبحَث في أبواب الفقه.

ومن جملة الأدلَّة اللَّفظية التي استدلَّ بها الشِّيعة على إمامة علي كرَّم الله وجهه قولُه عليه الصَّلاة والسَّلام في فضيلة علي رضي الله عنه: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ»[2]، حيث تأوَّلوا معنى

---

[1] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٨٨-٣٩٠.

[2] أخرجه **التِّرمذي** (أبو عيسى، محمَّد بن عيسى، ٢٧٩هـ): سنن التِّرمذي، ت: أحمد محمَّد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي (مصر)، ط٢، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، أبواب المناقب، باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: ٣٧١٣، وقال: هذا حديث حسن غريب. و**أحمد بن حنبل** (أبو عبد الله، الشَّيباني، ٢٤١هـ): المسند، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، مسند الكوفيين، حديث زيد بن أرقم، رقم: ١٩٢٧٩، ١٩٣٠٢، ١٩٣٢٥، ١٩٣٢٨. وقد اقتصرت في تخريج الحديث على هذا الطَّريق، إلَّا أنَّه مخرَّج عند عدد من أئمَّة الحديث عن جمع من الصَّحابة بطرق كثيرة: منها الصَّحيح، ومنها الحسن، ومنها الضَّعيف. انظرها في: الهيثمي (أبو الحسن، نور الدِّين، علي بن أبي بكر، ٨٠٧هـ): مجمع الزَّوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدِّين القدسي، مكتبة القدسي (القاهرة)، د/ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ٩/١٠٣-١٠٩. وقد صحَّح الذَّهبي بعض طرق الحديث. انظر: الذَّهبي: تاريخ الإسلام، ٣/٦٢٩. كما أشار الذَّهبي أيضاً إلى تواتر متن الحديث. انظر: تاريخ الإسلام، ١٤/٣٣٨، وسير أعلام النُّبلاء، ٨/٣٣٤-٣٣٥. وللذَّهبي جزء حديثي يُسمَّى "رسالة طرق حديث من كنت مولاه فعليٌّ مولاه"، حيث جمع فيه أكثر من مئة طريق للحديث مع الحكم عليها بالصِّحة أو الضَّعف، وقد طبعت هذه الرِّسالة بتحقيق أحد الشِّيعة السَّيد عبد العزيز الطَّباطبائي.

"مولى" على أنَّ المراد به "أولى" في الإمامة؛ إلَّا أنَّ **أبا بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ) نازعهم في هذا الاستدلال بإيراد مقدِّمة ظنِّية على الدَّليل من حيث نقل اللُّغات، فقد أنكر على خصومه استدلالهم بلفظ وضعوه بإزاء معنى لم يجرِ في لسان أهل الخطاب، وأوضح أنَّ هذا الادِّعاء اللُّغوي غير مسلَّم الثُّبوت؛ لأنَّ المفردات ودلالتها في اللُّغة لا تثبت إلَّا بتوقيف من أهلها؛ وذلك بنقل يوجب العِلْمَ مثلُه، وينقطع العذر به.

وعلى فرض التَّسليم جدلاً بثبوت نقل هذا الوجه اللُّغوي، فإنَّه مدفوع بإجماع الأمَّة على أنَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم أوجب ما أوجبه طول أيام حياته، فلو كان أثبت لعلي الولاية على المؤمنين بمعنى الإمامة، وجعله أولى بهم، وألزمهم طاعته والانقياد لأوامره، لوجب أن يكون قد أثبته إماماً، وأوجب الطَّاعة له آمراً وناهياً فيهم، مع وجوده سائر مدَّته صلَّى الله عليه وسلَّم، فلمَّا أجمعت الأمَّة على فساد ذلك وإخراج قائله من الدِّين ثبت بطلان الاستدلال بالحديث على معنى "من كنْتُ أولى به"[1].

ومن خلال الأمثلة المذكورة أعلاه تتجلَّى عناية المتكلِّمين بمقدِّمة نقل اللُّغات في عملية الاستدلال، حتَّى قبل أن يؤصِّل لها الفخر الرَّازي نظرياً.

وبعد عرض هذه المقدِّمة الظَّنِّية اللُّغوية الوجودية، ستناقش المباحث التَّالية المقدِّمات العَدَمِية التي يتوقَّف التَّمسُّك بالدَّليل اللَّفظي على انتفائها.



[1] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥١-٤٥٣.

المبحث الثَّاني:

مقدِّمة الاشتراك

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم الاشتراك وأحكامه وأقسامه.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة الاشتراك ونقدها.
- المطلب الثَّالث: مسألة حمل اللَّفظ المشترك على كلِّ معانيه.
- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الاشتراك ونقدها.

- المبحث الثَّاني: مقدِّمة الاشتراك:

تمتاز اللُّغة العربية بسعة مفرداتها وكثرة معانيها، ويتجلَّى ذلك في ظواهرَ لغويةٍ شتَّى، ومن أبرزها **الاشتراك**، وقد قام اللُّغويون بدراسة هذه الخصيصة اللَّفظية وعلاقتها بالمعاني، وخاضوا في إمكانية وقوعها في اللُّغة، كما حاولوا جمع الألفاظ المشتركة، ودرسوها دراسة مستفيضة؛ بل لا يكاد يخلو معجم من المعاجم من تعداد المعاني المشتركة للَّفظة الواحدة.

وأمَّا علماء الدِّين فتناولوا ظاهرة الاشتراك من حيث أثرُها في استنباط المعاني والأحكام من الأدلَّة اللَّفظية، وإن كانوا قد عوَّلوا ابتداء على ما ذكره علماء اللُّغة واعتمدوا عليه في توضيح منهجهم الاستدلالي، على أنَّ بعض هؤلاء العلماء كان يجمع بين علوم الدِّين والآلة، ففاد وأفاد في هذا المضمار.

والملاحظ أنَّ جُهْدَ أهل أصول الفقه في ذلك تنظيراً وتطبيقاً لا تخطئه العين، في حين لم يتحدَّث معظم المتكلِّمين عن الاشتراك **نظرياً** إلَّا لِمَاماً[1]، عند اقتضاء الحاجة إلى بيان وجه الاستدلال على بعض العقائد، أو في سياق دفع أدلَّة المخالفين، وإن كانوا قد استخدموا مقدِّمة الاشتراك وطبَّقوها في عملية الاستدلال.

ولهذا تبرز أهميَّة الخوض في الاشتراك من منظور عقدي، وسيخوض هذا المبحث في الاشتراك من حيث جلاء مفهومه، وبيان إمكانه، وسبب وقوعه، وتفصيل أقسامه، وطرق معرفته وتحديده، وذلك في المطلب الأوَّل، وأمَّا المطلب الثَّاني فسيبحث في تقرير مقدِّمة الاشتراك ونقدها، بينما يخوض المطلب الثَّالث في مسألة حمل اللَّفظ المشترك على جميع معانيه، ويختم هذا المبحث بالمطلب الرَّابع الذي يذكر بعض الأمثلة التَّطبيقية العَقَدية على مقدِّمة الاشتراك وسبل دفعها في العملية الاستدلالية.

---

[1] وذلك اكتفاءً منهم بما نظَّر له أهلُ الأصول في كتبهم الأصولية، سيَّما إذا كان المتكلِّمُ أصولياً -كما هو حال الباقلاني (٤٠٣هـ) والرَّازي (٦٠٦هـ) والآمدي (٦٣١هـ)-؛ لكنَّ هذا -في الحقيقة- لا يغني عن البحث في الاشتراك من منظور عَقَدِي؛ لاختلافِ طبيعة المنهج الاستدلالي بين مسائل الفقه وقضايا الاعتقاد، ولخطورةِ مباحث أصول الدِّين ودقَّتها.

- المطلب الأوَّل: مـفهـوم الاشـتـراك وأحـكـامـه وأقسامه:

سيدرس هذا المطلب مفهوم الاشتراك من حيث معناه اللُّغوي ومفهومه الاصطلاحي، وإطلاقاته العرفية، والميز بينه وبين المصطلحات القريبة، ثمَّ يبحث في **الفرع الثَّاني** مسألة وجود اللَّفظ المشترك في اللُّغة من حيث وجوبها أو امتناعها أو إمكانها، وأدلَّة كلِّ فريق ذهب إلى أحد هذه الوجوه ومناقشتها، ثمَّ يعرض **الفرع الثَّالث** أقسام المشترك بالنَّظر إلى اعتبارات عدَّة، من جهة موضوع اللَّفظة المفردة، ومن جهة ما يقع في أحوال الألفاظ، ومن جهة نظم الكلام وتركيبه وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وأمَّا **الفرع الرَّابع والأخير** فيعرض سبب وقوع الاشتراك اللَّفظي ودواعي نشأته، وطريق معرفته، وتحديد المراد به وتعيينه.

- الفرع الأوَّل: مفهوم الاشتراك:

سيدرس هذا الفرع الاشتراك من حيث المفهوم اللُّغوي، وما يشتمل عليه من معانٍ رئيسة، ثمَّ يذكر أبرز التَّعريفات الاصطلاحية، مع محاولة نقدها نقداً علمياً بالنَّظر إلى جريانها على شرط الحدِّ؛ وذلك بأن تكون جامعة مانعة، كما يشير إلى أحسنها وأكثرها دقَّة، مع ملاحظة بعض القيود والاحترازات، والتَّباينات والفروقات بين الاشتراك والمصطلحات الأخرى، وبيان ما يقابل معناه في الاصطلاح وما يرادفه.

- أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للاشتراك:

يرجع لفظ الاشتراك إلى مادَّة (شرك)، والتي تدُّل على أحد أصلَيْن: مقارنة وخلاف انفراد، أو امتداد واستقامة.

فالأوَّل الشِّرْكَةُ، وهو أن يكون الشَّيء بين اثنين لا ينفرد به أحدهما. ويقال: شاركْتُ فلاناً في الشَّيء، إذا صرْتُ شريكه. وأشركْتُ فلاناً، إذا جعلْتَه شريكاً لك. وَشَرِكْتُ الرَّجلَ في الأمر أَشْرَكَهُ. واشترك الأمرُ: التبس. وأشرك بالله: جعل له شريكاً في ملكه، والاسم: الشِّرْك. وفريضة مشتركة: يستوي فيها المقتسمون. وطريق مشتَرَك: يستوي فيها النَّاس. واسم مشتَرَك: تجتمع فيه معانٍ كثيرة، كالعين ونحوها. ورأيْتُ فلاناً مشتَرَكاً إذا كان يحدِّث نفسه كالمهموم أنَّ رأيه مشتَرَك ليس بواحد.

وأمَّا الأصل الآخر فالشَّرَكُ: لَقَمُ الطَّريق، أي مُنْفَرَجُه، وهو شِرَاكُهُ أيضاً. وشِرَاكُ النَّعْلِ مُشَبَّهٌ بهذا. ومنه شَرَكُ الصَّائد، سُمِّيَ بذلك لامتداده[1].

---

[1] انظر مادَّة (شرك) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٥٩٣/٤. وابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، ٢٦٥/٣. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٦٨٣/٦-٦٨٤. وابن منظور: لسان العرب، ٤٤٨/١٠-٤٥١. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٩٤٤/١-٩٤٥. وانظر أيضاً: ابن منظور: لسان العرب، مادة (لقم)، ٥٤٦/١٢-٥٤٧.

وممَّا سبق يتَّضح أنَّ الاشتراك في اللُّغة يشتمل على معاني المساواة، وعدم الانفراد، وتعدُّد المعاني الذي قد يقود إلى الالتباس. ولعلَّ جلَّ هذه المعاني متضمَّنة في جلاء المعنى الاصطلاحي كما سيتبيَّن لاحقاً.

- **ثانياً: المعنى الاصطلاحي للاشتراك:**

ثمَّة عدَّة تعاريف للمشترك، تختلف في مدى الدِّقة والبيان، ومن أبرزها:

١- المشترك: "**ما وُضِع لمعنى كثير بوضع كثير، كالعَيْن؛ لاشتراكه بين المعاني**"[١]. ومعنى الكثرة هنا ما يقابل الوَحْدة، لا ما يقابل القِلَّة[٢]، فيدخل فيه المشترك بين معنيَيْن فقط، كلفظ "الرُّؤية" بين النَّظر بالعين والقلب.

٢- ولتفادي الالتباس الذي قد يحصل في معنى الكثرة، صرَّحت بعض التَّعاريف بدخول المشترك بين معنيَيْن فقط، فقالت: "**ما وُضِع لمعنيَيْن فأكثر**"[٣]، ويقاربه: "**ما له وضعان أو أكثر بإزاء مدلولَيْه أو مدلولاته، فلكلِّ مدلولٍ وضعٌ**"[٤].

٣- وقد نبَّهت بعض التَّعريفات إلى الاعتبار الذي يجمع بين معاني اللَّفظ المشترك، فقالت: "**تواطؤ المعاني المختلفة تحت لفظ واحد باعتبار واحد**"[٥]، وذلك كما في لفظ "الرُّؤية"، فالاعتبار الجامع بين معنيَيْه العيني والقلبي هو الإبصار.

٤- ويؤخذ على التَّعريف السَّابق أنَّه لم يشرْ إلى مسألة الوضع، حتَّى يخرج اللَّفظ الذي يدلُّ على معنيَيْن من حيث الحقيقةُ والمجاز، لا من حيث أصلُ الوضع؛ لذلك احترزت تعاريف أُخَر عن اللَّفظ بالقياس إلى معنيَيْه الحقيقي والمجازي بقيد التَّساوي وعدم التَّرجيح.

فمنها ما عرَّف المشترك على أنَّه "**اللَّفظ الواحد الدَّال على معنيَيْن مختلفَيْن فأكثر دلالةً على السَّواء عند أهل تلك اللُّغة**"[١]، إلَّا أنَّ قيد "عند أهل تلك اللُّغة" نُوقِش بأنَّ وضع المشترك

---

[١] مادَّة (المشترك) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢١٥. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٣٠٦. وانظر قريباً منه في: الفارابي: كتاب في المنطق (العبارة)، ٢٠.

[٢] الجدير بالذِّكر أنَّ الجرجاني جعل الكثرة في مقابلة القِلَّة؛ إلَّا أنَّه عند توضيح عبارته أدخل ما كان مشتركاً بين معنيَيْن فقط في مصطلح الاشتراك، على الرَّغم من قِلَّة المعاني في هذه الحال، فظهر أنَّ مقصوده الوَحْدة لا القِلَّة، وهذا ما استدركه المناوي. انظر مادَّة (المشترك) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢١٥. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٣٠٦.

[٣] زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة والتَّعريفات الدَّقيقة، مادَّة (المشترك)، ٨٠.

[٤] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الاسم)، ٨٨.

[٥] السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (الاشتراك)، ٦٥. وبغض النَّظر عن العبارة الأخيرة، فالتَّعريف مشابه لتعريف سيبويه (١٨٠هـ) الاشتراكَ بأنَّه "**اتِّفاق اللَّفظَيْن والمعنى مختلف**"، نحو: "وَجَدتُ" حيث يستعمل في المَوْجِدة بمعنى الغضب، والوِجْدان بمعنى العِلْم بالشَّيء أو العثور عليه" [سيبويه: الكتاب، ٢٤/١].

لمعنيَيْن فصاعداً لا يلزم أن يكون من لغة واحدة؛ بل يجوز أن يكون من لغة واحدة، أو من لغات مختلفة[٢].

أو تعريف الاشتراك بـ: "**كون اللَّفظ المفرد موضوعاً لمعنيَيْن معاً على سبيل البدل من غير ترجيح**"[٣]؛ إلَّا أنَّ قيد "على سبيل البدل" محمول على قول من قال بعدم جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد.

٥- ولعلَّ من أحسن تعريفات المشترك تعريف الرَّازي بأنَّه: "**اللَّفظ الموضوع لحقيقتَيْن مختلفتَيْن أو أكثر وضعاً أوَّلاً من حيث هما كذلك**"[٤].

وهذه التَّعاريف منصرفةٌ إلى **الاشتراك اللَّفظي** المقتضي تعدُّد الأوضاع، دون **الاشتراك المعنوي** الذي يكفي فيه الوضع الواحد لمعنى كلِّي[٥]، كلفظ "المسلم" الدَّال على جملة الأفراد المتَّصفين بمعنى الإسلام.

وقد توهَّم بعضهم أنَّ الاشتراك مختصٌّ بالاسم، وهو خطأ؛ لأنَّ الأفعال والحروف؛ بل المركَّبات تعرض لها العوارض نفسها[٦].

ولا يشترط في ثبوت الاشتراك في لفظٍ نقلُ أهل اللُّغة أنَّه مشترك؛ بل يشترط نقلهم أنَّه مستعمل في معنيَيْن أو أكثر، وإذا ثبت ذلك بنقلهم فيمكن تسميته مشتركاً بالاصطلاح[٧].

ويجوز أن يطلق مصطلح الاشتراك على اللَّفظ الواقع بين **الضِّدَّين**؛ لأنَّ الاشتراك إنَّما يقتضي التَّوحُّد من جهة اللَّفظ، لا من جهة المعاني، فلا تلزم المنافاة لاختلاف المحلِّ[٨]، وذلك كإطلاق لفظ

---

(١) السُّبْكِي (أبو الحسن، تقي الدِّين، علي بن عبد الكافي، ٧٥٦هـ) وابن السُّبْكِي (أبو نصر، تاج الدِّين، عبد الوهاب بن علي، ٧٧١هـ): الإبهاج في شرح المنهاج، ت: شعبان محمَّد إسماعيل (دكتور)، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م، ٢٤٨/١. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ٢٩٢/١.

(٢) انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الاشتراك)، ٢٠٣/١. والطُّلنبي: بديع الميزان في صناعة البرهان، ١٨.

(٣) التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الاشتراك)، ٢٠٢/١.

(٤) الرَّازي: المحصول، ٢٦١/١.

(٥) انظر الفرق بينهما في مادَّة (الاشتراك) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ١١٨. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٢٠٢/١. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٨٣/١.

(٦) انظر: الطُّوسي: أساس الاقتباس، ٤٢/١. وقد ذكر أبو منصور الثَّعالبي أمثلة على ذلك في اللُّغة. انظر: فقه اللُّغة، ٢٦١-٢٦٢.

(٧) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الاشتراك)، ١١٨-١٢٠.

(٨) فالأضداد نوع من أنواع المشترك. انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١٧/١. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة، ٣٠٤/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الاشتراك)، ٢٠٢/١-٢٠٦. وانظر أيضاً أمثلة لغوية على

"الشَّيء" على المحدِث –بالكسر– والمحدَث –بالفتح–، فالمعنيان متضادَّان؛ أي لا يمكن اجتماعهما، فلا يصدقان معاً على شيء واحد؛ لكن يمكن ارتفاعهما على قول من قال بشيئية المعدوم.

إلَّا أنَّه لا يجوز أن يكون اللَّفظ مشتركاً بين **النَّقيضين**، أي بين عدم الشَّيء وثبوته، كإطلاق لفظ "الإيمان" على التَّصديق وعدم التَّصديق؛ لأنَّه يُؤخَذ في ماهية اللَّفظ المشترك التَّردُّد بين معنييه، والتَّردُّد في النَّقيضين بين النَّفي والإثبات إنَّما هو تردُّد بالذَّات، لا من اللَّفظ، فخرج اللَّفظ في هذه الحال عن حقيقة الاشتراك[1]؛ إلَّا أنَّ البعض قيَّد عدم الجواز بما إذا كان واضع اللُّغة واحداً، فأجاز وقوع الاشتراك بين النَّقيضين إذا كان حاصلاً من تعدُّد الواضِعِين، كأن تضع القبيلةُ اللَّفظَ نفسَه على نقيض مسمَّى القبيلة الأخرى[2].

والفرق بين **المنقول والمشترك:** أنَّ *المشترك* إنَّما وقع الاشتراك فيه منذ أوَّل ما وُضِع، من غير أن يكون أحدُهما أسبقَ في الزَّمان بذلك اللَّفظ. و*المنقول* هو الذي سبق به أحدهما في الزَّمان، ثمَّ لُقِّب به الثَّاني، واشترك فيه بينهما بعد ذلك[3]؛ لكن هذه التَّفرقة غير دقيقة من وجهة نظر الباحث؛ لأنَّ قيد التَّرتيب الزَّماني غير مأخوذ في حقيقة المشترك كما مرَّ آنفاً في تعريفاته. أمَّا التَّفرقة الصَّائبة، فهي أنَّ المنقول مطلقاً ليس مشتركاً؛ لأنَّه لا بدَّ أن يكون في أحد معنييَْه حقيقة وفي الآخر مجازاً، ويلزم من هذا أن يكون المعنيان في الاشتراك يرجعان إلى نوع واحد من الواضع، أمَّا لو كان أحدهما بوضع اللُّغة والآخر بوضع الشَّرع فلا يسمَّى مشتركاً، كلفظ "الإسلام"[4].

ذلك في: ابن فارس: الصَّاحبي في فقه اللُّغة، ٦٠. والثَّعالبي: فقه اللُّغة، ٢٦٣–٢٦٤. وابن سِيده (أبو الحسن، علي بن إسماعيل المرسي، ٤٥٨هـ): المخصَّص، ت: خليل إبراهيم جفَّال، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٧هـ–١٩٩٦م، ١٧٣/٤.

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٦/١. وتاج الدِّين الأُرْمَوي (أبو عبد الله، محمَّد بن الحسين، ٦٥٣هـ): الحاصل من المحصول، ت: عبد السَّلام محمود أبو ناجي (دكتور)، منشورات جامعة قار يونس (بنغازي– ليبيا)، د/ط، ١٩٩٤م، ٣٢٧/١.

[2] انظر: سراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢١٣/١. وقد مثَّل له الأصوليون بقوله تعالى: {فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ} [الآية/المائدة: ٦]، فإنَّ حرف "إلى" يفيد التَّردُّد بين دخول المرفق وعدمه في الغَسْل. انظر: تقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٥/١. ولم أظفر بمثال عَقَدي على هذا النَّوع من الاشتراك.

[3] انظر: الفارابي: كتاب في المنطق (العبارة)، ٢٠.

[4] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الاشتراك)، ٢٠٣/١، نقلاً عن بعض حواشي الإرشاد.

ولمَّا كانت بضدِّها تتميَّز الأشياء، فإنَّ في مقابل المشترك مصطلحَ **المترادف**، وهو "**ما كان معناه واحداً وأسماؤه كثيرة**"[1]، كالنَّار والجحيم.

والجدير بالذِّكر أنَّ أهل التَّفسير وعلوم القرآن درجوا على تسمية الألفاظِ المشتركة الواردة في الدَّليل السَّمعي **بالوجوه**، والألفاظِ المتواطئة **بالنَّظائر**[2].

وما نقلته من تعريفات الاشتراك لا يعني بالضَّرورة أنَّ جميع أهل اللُّغة قالوا بوقوعه؛ بل قد اختلفوا في ذلك، كما هو مبيَّن في الفرع التَّالي.

- الفرع الثَّاني: إمكان الاشتراك ووقوعه:

اختلف العلماء في الاشتراك بين مثبتٍ ونافٍ وقوعه في اللُّغة، ولتأصيل المسألة يمكن القول: إنَّ وجود اللَّفظ المشترك ترد عليه الأحكام العقلية الثَّلاثة: الوجوب، والامتناع، والجواز (الإمكان)، وقد قال بكلِّ واحد من هذه الأقسام قائلٌ.

أمَّا القول بجهة **وجوب وجود المشترك** في اللُّغة، فقد احتجَّ أصحابه بدليلَيْن[3]:

١- **المحاكمة العقلية:** من خلال تصوُّر الألفاظ والمعاني من حيث التَّناهي وعدمه؛ وذلك بأن نقول:

- الألفاظ متناهية؛ لأنَّها مركَّبة من الحروف المتناهية، والمركَّب من المتناهي متناهٍ.
- والمعاني غير متناهية؛ لأنَّ الأعداد أحد أنواع المعاني، وهي غير متناهية.
- فيعلم بالضَّرورة من خلال هاتَيْن المقدِّمتَيْن أنَّ توزيع المتناهي على غير المتناهي يلزم منه الاشتراك.

٢- **اختلاف الماهيات في مسمَّيات اللَّفظ الواحد:** إنَّ الألفاظ العامَّة كـ"الوجود" و"الشَّيء" لا بدَّ منها في اللُّغات، فنقول على سبيل المثال:

---

(١) مادَّة (المترادف) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٩٩. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٩٦. ومن تعريفات التَّرادف أيضاً: "**توالي الألفاظ المفردة الدَّالة على شيء واحد باعتبار واحد**" السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (التَّرادف)، ٦٥.

(٢) انظر: الزَّركشي: البرهان في علوم القرآن، ١٠٣/١. والسُّيوطي (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١٠هـ): الإتقان في علوم القرآن، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب (القاهرة)، د/ط، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ١٤٤/٢. وتعريف التَّواطؤ "هو كون اللَّفظ موضوعاً لأمر عامٍّ مشترك بين الأفراد على السَّويَّة، وذلك اللَّفظ يسمَّى متواطئاً، كالإنسان" التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّواطؤ)، ٥٢٣/١. وانظر قريباً منه: الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (المتواطئ)، ١٩٩.

(٣) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦١/١-٢٦٢. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١٩/١-٢٠. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٤٩/١-٢٥٠. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ٢٩٢/١.

- لفظ "الوجود" يطلق على وجود *الواجب* سبحانه وتعالى ووجود *الممكن* بطريق الحقيقة فيهما[1]، وقد ثبت أنَّ وجود كلِّ شيء عينُ ماهيَّته، كما هو مقرَّر في عِلْم الكلام.
- لكن لا ريب في مخالفة حقيقة الواجب لحقيقة الممكن.
- فيلزم عن ذلك أن يكون إطلاق "الوجود" عليهما بطريق الاشتراك.

وقد أُورِد على الدَّليلَيْن ما قد يقدح في حُجِّيتهما[2]:

١- أمَّا الدَّليل الأوَّل الذي يُطلِق عدمَ التَّناهي على المعاني، فيرد عليه أنَّ الوضع للمعاني فرع تصوُّرها، وتصوُّر ما لا يتناهى محال؛ وذلك لأنَّ القائمين بتسمية الأشياءِ بأسماءَ مفردةٍ لا يشرعون في إطلاق التَّسمية على معانٍ غير متناهية؛ لأنَّ ذلك ممَّا لا يخطر ببالهم، فكيف يقصدون تسميته؟! فالأسماء أو الألفاظ المتناهية تدلُّ على معانٍ متناهية، وعليه فإنَّ جميع الألفاظ المتناهية لا يمكن أن تكون دالَّة على معانٍ غير متناهية؛ لأنَّ المتناهي إذا ضُوعِف مراتٍ متناهيةً كان الكلُّ متناهياً.

٢- وأمَّا الدَّليل الثَّاني، فالنَّتيجة التي تمَّ التَّوصُّل إليها مدخولةٌ باحتمال اشتراك الموجودات بأسرها في حكم واحد سوى الوجود، وهو المسمَّى بتلك الألفاظ العامَّة؛ وذلك لأنَّا لا نسلِّم أنَّ وجود كلِّ شيء عينُ ماهيته؛ بل هو زائد عليها، وذلك الزَّائد معنى واحد يشترك فيه الواجب والممكن.

وعلى فَرَض التَّسليم بصحَّة الدَّليل، فإنَّه لا يقتضي غير وقوع الاشتراك، ووقوعه لا يعني وجوبه، كما هو أصل المدَّعَى.

أمَّا القول بجهة **امتناع وجود المشترك** في اللُّغة، فقد احتجَّ أصحابه بأنَّ[3]:

- المخاطبة باللَّفظ المشترك **لا تفيد فهم المقصود منه على سبيل التَّمام**؛ لتردُّد الذِّهن بين مفهوماته، فالمشترك عند خفاء القرينة متساوي الدَّلالة بالنِّسبة إلى معانيه، فلو فهم منه

---

(١) لأنَّه لو كان مجازاً في أحدهما لصحَّ نفيه؛ إذ هو أمارة المجاز، وهذا ممتنع.

(٢) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٢/١-٢٦٣. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١٩/١-٢٠. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٤٩/١-٢٥٠.

(٣) انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٢٣/١. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ١٧/١. والرَّازي: المحصول، ٢٦٣/١. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢١/١. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٠/١-٢٥١. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ٣٠٣/١. وممَّن قال بامتناع المشترك ثعلب (٢٩١هـ) وأبو زيد البلخي (٣٢٢هـ) والأبهري (٣٧٥هـ). انظر: السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٠/١، نقلاً عن الحسين بن عيسى المعتزلي (ق٥هـ تقريباً) المعروف بابن العارض في كتابه النُّكت في أصول الفقه.

المعنى الذي هو غرض المتكلِّم دون غيره لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجِّح، ولو فهم غيره لأدَّى إلى وقوع المفسدة.

- والاشتراك على هذه الحال **منشأ المفاسد**؛ لأنَّه يخلُّ بالتَّفاهم الذي هو مقصود أهل الوضع في وضعهم؛ إذ اللُّغة موضوعة للإبانة عن المعاني، فلو جاز وضع لفظ واحد للدَّلالة على معنيَيْن مختلفَيْن أو أحدُهما ضدٌّ للآخر لَمَا كان في ذلك إبانةٌ؛ بل تعميةٌ وتغطيةٌ.
- وما يكون منشأً للمفاسد، فواجب امتناع وجوده.

وأُجِيب على هذا القول بأنَّ:

- اختلال فهم تفاصيل الألفاظ **لا يلزم منه اختلال الفهم في جهة الجملة**؛ إذ ليس فهم التَّفصيل لغةً من الضَّروريات؛ بل قد يكون في التَّفصيل مفسدة، فلا نزاع في عدم حصول الفهم التَّامِّ من سماع اللَّفظ المشترك؛ لكن هذا القدر لا يُوجِب نفيه؛ لأنَّ أسماء الأجناس لا تفيد تفاصيل ما تحتها، وهي غير دالَّة على أحوال المسمَّيات لا نفياً ولا إثباتاً، والأسماء المشتقَّة لا تدلُّ على تعيُّن الموصوفات البتَّة، ولم يلزم من ذلك جزم القول بأنَّها غير موضوعة؛ بل هي مفيدة جميع مدلولاتها بطريق العموم[1].
- فهم واحد من المعاني **لا يلزم منه التَّرجيح بلا مرجِّح**؛ لجواز أن يكون بين بعض المعاني والذِّهن مناسبة ينتقل الذِّهن من اللَّفظ إليه، أو يكون بعضها مناسباً للَّفظ بحيث يتبادر الذِّهن بسبب تلك المناسبة إليه، أو يكون بعضها مشهوراً بحيث يتسارع الذِّهن بسبب الشُّهرة إليه، أو تكون القرينة مرجِّحة بعض المعاني على الآخر[2].

أمَّا القول بجهة **إمكان وجود المشترك** في اللُّغة، فقد استدلَّ أصحابه بوجهَيْن[3]:

١- **لا يلزم من فَرَض وقوع المشترك محالٌ عقلاً**؛ كأن يضع واضع اللُّغة لفظاً واحداً على معنيَيْن مختلفَيْن بالوضع الأوَّل على طريق البدل، ويوافقه عليه الباقون، أو كأن يتَّفق وضع إحدى القبيلتَيْن للاسم على معنى حقيقة، ووضع القبيلة الأخرى له بإزاء معنى آخر، من غير شعور لكلِّ واحدة بما وضعته الأخرى، ثم يشتهر الوضعان، ويخفى سببه.

---

(١) انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١/١٧-١٨. والرَّازي: المحصول، ١/٢٦٣-٢٦٤. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٢١-٢٢. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٢٥١.

(٢) انظر: مولى محمَّد مبين (ق١٢/١٣هـ): مرآة الشُّروح على سُلَّم العلوم للبَهَاري، مطبعة السَّعادة (مصر)، ط١، ١٣٢١هـ، ١/٨٩-٩٠. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الاشتراك)، ١/٢٠٤.

(٣) انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٦٤-٢٦٥. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/١٩. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٢٥١. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ١/٢٩٢.

٢- **المواضعة تابعة لأغراض المتكلِّم:** فقد يكون للإنسان غرض في تعريف غيره شيئاً على وجه الإجمال، بحيث يكون ذكر التَّفصيل سبباً للمفسدة، وقد لا يكون المتكلِّم واثقاً بصحَّة الشَّيء على التَّعيين إلَّا أنَّه يكون واثقاً بصحَّة وجود أحدهما لا محالة، فحينئذ يُطلِق اللَّفظَ المشتركَ؛ لئلَّا يكذب أو يظهر جهله بذلك.

وإذا صحَّ القول بإمكان وجود المشترك في اللُّغة، فقد اختلف في **وقوعه** أو عدمه. فمن النَّاس من قال: إنَّ كلَّ ما يظنُّ مشتركاً، فهو إمَّا أن يكون متواطئاً، وإمَّا أن يكون حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر، كلفظ "العين"، فإنَّه وضع أوَّلاً للجارحة المخصوصة، ثم نقل إلى الدِّينار؛ لأنَّه في الغرَّة والصَّفاء كتلك الجارحة، وإلى الشَّمس؛ لأنَّها في الصَّفاء والضِّياء كتلك الجارحة، وإلى الماء لوجود المعنيَيْن فيه.

وكلَّ ذلك في حقيقة الأمر ممكنٌ؛ إلَّا أنَّ كون اللَّفظ في زمن من الأزمان متواطئاً، أو حقيقةً في أحد المعنيَيْن مجازاً في الآخر، لا ينفي كونه حقيقة فيهما في الوقت الحالي.

ولهذا فإنَّ الاعتقاد **بوقوع المشترك في اللُّغة** ثابتٌ، والدَّليل عليه أنَّا إذا سمعنا اللَّفظ المشترك لم نفهم أحد المعنيَيْن من غير تعيين؛ بل يبقى الذِّهن متردِّداً، ولو كان اللَّفظ متواطئاً أو حقيقةً في أحدهما مجازاً في الآخر لَمَا كان الأمر كذلك[١].

وإذا عرف وقوع الاشتراك عند الأكثرين من أهل اللُّغة، فهو أيضاً **واقع في الدَّليل اللَّفظي** من القرآن والسُّنَّة؛ بوصفه قد نزل بلسان العرب، وجرى على عادتها في الخطاب. وقد رأى بعض العلماء[٢] أنَّ المشترك نوع من أنواع العموم، والعامُّ غير ممتنع الوقوع في الدَّليل اللَّفظي، وعلى فَرَض عدم عمومه، فلا يمتنع أن يحصل في الخطاب به فائدةٌ؛ لنيل الثَّواب بالاستعداد لامتثاله بتقدير بيانه؛ وذلك من خلال ظهور دليل يدلُّ على تعيين البعض، وإبطال جميع الأقسام سوى الواحد منها[٣].

- وقد نفى بعضهم وقوع المشترك في الدَّليل اللَّفظي من جهة أنَّ وضعه لا يخلو من إحدى حالتَيْن[٤]:
  - إن كان المقصود منه الإفهام: فإن وُجِد معه البيان بذكر القرينة، فهو تطويل من غير فائدة، وإن لم يوجد فقد فات المقصود، وهذا نقص يُنزَّه عنه الكتاب والسُّنَّة.

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٦٥-٢٦٦.

[٢] وهو مذهب الشَّافعي (٢٠٤هـ) وأبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ).

[٣] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٢٢.

[٤] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٨٣. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٢٢. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٢٥٢.

- وإن لم يكن المقصود منه الإفهام، فهو عبث وقبح، فوجب صيانة كلام الله والرَّسول عنه.

○ وقد أجيب على هذا النَّفي بأنَّ المشترك[1]:

- في الحال الأولى لا تذكر معه قرينة، ولا يعني عدم البيان بذكر القرينة أنَّ المشترك غير مفيد مطلقاً؛ بل هو مفيد فهم المعنى على سبيل الإجمال، والفهم الإجمالي أيضاً مقصود في فهم الألفاظ؛ لاشتماله على فوائد، كاستعداد المكلَّف للبيان، وهذا يشابه وضع أسماء الأجناس.
- وفي الحال الثَّانية، لا يخفى أنَّ هذا الإيراد مبنيٌّ على أصل المعتزلة في الحسن والقبح الذَّاتي العقلي، وهو باطل عند أهل السُّنَّة.

ومن خلال العرض السَّابق يتَّضح إمكان الاشتراك ووقوعه في الكلام على قول أكثر أهل اللُّغة، وبما أنَّ الدَّليل السَّمعي من قرآن وسنَّة جرى على عادة أهل الخطاب، فلا غَرْوَ أن تقع فيه الألفاظ والتَّراكيب المشتركة على اختلاف أقسامها، وهذا ما سنتبيَّنه في الفرع التَّالي.

- الفرع الثَّالث: أقسام الاشتراك:

ينقسم المشترك عدَّة أقسام بالنَّظر إلى اعتبارات عدَّة[2]:

١- **من جهة موضوع اللَّفظة المفردة:** يرجع الاشتراك العارض في موضوع اللَّفظ المفرد إلى أحد الأنواع الآتية:

- **اشتراك يجمع معانٍ مختلفةً متضادَّة**، بحيث لا يكون بينهما ثمَّة شركة بينهما البتَّة، ومن ذلك ما يُسمَّى بـ(أسماء الأضداد). ومثال هذا النَّوع: إطلاق لفظ "الموجود" على الواجب والممكن؛ إذ إنَّ اللهَ تعالى واجبَ الوجود والمحدثاتِ ممكنةَ الوجود لا تجمعُ حقيقَتهما أيَّة علاقة؛ بل هما متضادَّان[3].

---

(١) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٨٣/١-٢٨٤. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٢/١. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٢/١.

(٢) اعتمدت في هذا التَّقسيم بشكل أساس على ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي (٥٢١هـ)، كما أفدت أيضاً من تقسيم الغزالي والرَّازي وغيرهما، فكان هذا التَّقسيم جامعاً عدَّة تقسيمات. انظر: الغزالي: محكُّ النَّظر، ٢٠٩، ومعيار العِلْم، ٨٦-٨٧، ٢٠٨-٢٠٩. وابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ٣٥-٦٧. والرَّازي: المحصول، ٢٦٦/١-٢٦٧.

(٣) ذهب بعض الفلاسفة المتقدِّمين والشَّيخ أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) وأبو الحسين البصري (٤٣٦هـ) -من المعتزلة- إلى أنَّ الوجود مقول على الموجودات **بالاشتراك اللَّفظي**، بينما ذهب المعتزلة والقاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) والفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) -من الأشعرية- إلى أنَّ الوجود مقول على الموجودات بمعنى يعمُّها، أي على

- **اشتراك يجمع معانٍ مختلفةً غير متضادَّة**، فإن كان المعنيان غير متباينَيْن؛ بل كان بينهما تعلُّق، فحينئذ لا يخلو الأمر من إحدى حالتَيْن:
  - إمَّا **أن يكون أحدهما جزءاً من الآخر**، ومن أمثلة ذلك:
    - ما إذا سُمِّي معنى عامٌّ باسم، وسُمِّي معنى خاصٌّ تحته بذلك الاسم، فوقوع الاسم عليهما –والحالَ هذه– يكون بالاشتراك، مثل لفظ "الممكن" إذا أطلق على (غير الممتنع) و(غير الضَّروري)، فإنَّ غير الممتنع أعمُّ من غير الضَّروري، فإذا قيل الممكن عليهما فهو بالاشتراك[1].
    - الاشتراك الحاصل في حروف المعاني من قبيل قوله تعالى في مسألة الرُّؤية: {لَنْ تَرَانِي} [الآية/الأعراف: ١٤٣]، فيحتمل تفسير "لَنْ" على معنى تأبيد الوقت، فلا تمكن رؤية الله في أيِّ زمن من الأزمان، لا في الدُّنيا ولا في الآخرة، على شاكلة قوله: {لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا} [الآية/الحجّ: ٧٣]، كما يمكن تفسير "لَنْ" على معنى استقبال الوقت في الحال دون تأبيده، فإذا كانت الرُّؤية في الدُّنيا منفية، فلا يتعدَّى ذلك إلى رؤيته في الآخرة، ومعلوم أنَّ التَّأبيد أعمُّ من الاستقبال[2].
  - وإمَّا **ألَّا يكون أحدهما جزءاً من الآخر**:
    - فيكون أحدهما **صفةً** للآخر، مثل إطلاق لفظ "الخالق" على الله تعالى من حيث هو اسم من أسماء الله الحسنى، ومن حيث هو صفةٌ لله الفاطر المبدع لكلِّ شيء، والمقدِّر له.
    - أو يكون أحدهما **لازماً** للآخر، مثل إطلاق لفظ "الرَّحيم" تارة على أنَّه بمعنى (الرَّاحم)، وتارة بمعنى (المرحوم)[3]، فكلٌّ منهما يستلزم الآخر، فيكون مشتركاً بين الشَّيء ولازمه[4]، ويمثل له أيضاً بـ"الكلام"، فإنَّه مشترك عند المحققين بين (النَّفساني) و(اللِّساني)، مع أنَّ اللِّساني دليل

جهة **التَّواطؤ**، لا الاشتراك. انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ١٠٥. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٦١/١.

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٦/١. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٤/١.

[2] انظر: الزَّمخشري (أبو القاسم، جار الله، محمود بن عمر، ٥٣٨هـ): الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٣، ١٤٠٧هـ، ١٥٣/٢–١٥٧. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣٥٧/١٤.

[3] انظر مادَّة (رحم) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٩٢٩/٥. وابن منظور: لسان العرب، ٢٣١/١٢.

[4] انظر: الإسنوي: نهاية السُّول، ١١١.

على النَّفساني، والدَّليل يستلزم المدلول، فيصدق عليه أنَّه مشترك بين الشَّيء ولازمه[1].

- **اشتراك يجمع معانٍ متشابهة في الظَّاهر، مختلفة في الحقيقة:** فلا يكاد يُوقَف على وجه مخالفتها؛ بل يعسر على الذِّهن درك الفرق بينها، وهي قريبة الشَّبَه من المتواطئ. كإطلاق لفظ "الحيّ" على النَّبات والحيوان، فإنَّه بالاشتراك المحض، إذ يُراد به من النَّبات المعنى الذي به نماؤه، ويُراد به من الحيوان المعنى الذي به يحسُّ ويتحرَّك بالإرادة، وأمَّا إطلاقه على الباري جلَّ وعلا، فهو لوجه ثالث يخالف الأمرَيْن جميعاً[2].

٢-**من جهة ما يقع في أحوال الألفاظ:** يرجع الاشتراك العارض في أحوال الألفاظ إلى أحد نوعَيْن:

- إمَّا أن يكون **الاشتراك من جهة النَّحو**، ومثال ذلك قوله تعالى: {أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ} [الآية/المُلْك:١٤]؛ إذ يحتمل في قوله: "مَنْ" أن يكون في محلِّ رفع فاعل، والمفعول به مضمر، والتَّقدير: ألا يعلم مَن خَلَق مخلوقَه، فيكون النَّصُّ عامَّاً في كلِّ المخلوقات، متناولاً للعاقل وغيره، فيشمل على ذلك أفعال العباد. كما يحتمل أيضاً أن يكون قوله: "مَنْ" في محلِّ نصب مفعول به، والفاعل ضمير مستتر عائد إلى الله، والتَّقدير: ألا يعلم اللهُ مَن خَلَق، ومعلوم أنَّ "مَنْ" للعاقل، فلا تشمل على هذه الحال أفعال العباد[3].
- وإمَّا أن يكون **الاشتراك من جهة التَّصريف**، كاسم الله تعالى "الحسيب"، فيحتمل أن يكون من باب قولنا: أحسبني الشَّيء إذا كفاني، فيكون على وزن "فعيل" بمعنى "مُفْعِل"، كأليم بمعنى مُؤْلِم، فالله تعالى مُحْسِب أي كافٍ عباده. ويجوز أن يكون من باب قولنا: حسبْتُ الحساب، فهو "فعيل" بمعنى "مفعول"، كجريح بمعنى مجروح، فالله تعالى محسوب عطاياه وفواضله. ويمكن أن يكون من باب قولهم للرَّجل تهديداً: حَسْبُه اللهُ، أي يحاسبه الله على

---

(١) انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣٥/١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١١١. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٤/١.

(٢) انظر: الغزالي: محكُّ النَّظر، ٢٠٩، ومعيار العِلْم، ٨٧.

(٣) يجدر التَّنبيه إلى أنَّ التَّفسير الأوَّل هو متمسَّك أهل السُّنَّة؛ حيث يستدلُّون على عدم خَلْق العبد أفعاله بأنَّه لا يعلمها، وهو استدلال بنفي اللَّازم -الذي هو العِلْم- على نفي الملزوم -الذي هو الخَلْق-. أمَّا المعتزلة فيتمسَّكون بالتَّفسير الثَّاني لنفي الخَلْق عن أفعال العباد. انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ١١٤/١٠. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٥٧٩/٤-٥٨٠. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٣٤٠/٥-٣٤١. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٨٩/٣٠-٥٩٠. والنَّسَفِي (أبو البركات، حافظ الدِّين، عبد الله بن أحمد، ٧١٠هـ): مدارك التَّنزيل وحقائق التَّأويل، ت: يوسف علي بديوي، راجعه وقدَّم له: محيي الدِّين ديب مستو، دار الكَلِم الطَّيِّب (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٥١٤/٣.

ما يفعل من الظُّلم، فهو "فعيل" بمعنى "مُفاعِل"، كرقيب بمعنى مراقب، فالله تعالى مُحاسِبٌ عبادَه على أعمالهم[١].

٣- **من جهة نظم الكلام وتركيبه** وبناء الألفاظ بعضها على بعض: يرجع الاشتراك العارض في نظم الألفاظ وترتيبها إلى أحد نوعَيْن:

- ما يدلُّ على **معانٍ مختلفة متضادَّة**، ومن أمثلته:
  - تعدُّد مواضع الوقف والابتداء بما يفيد تعدُّد المعاني، كالاختلاف الحاصل في مشروعية تأويل الألفاظ الموهمة التَّشبيه (المتشابه) لمن رسخت قَدَمه في العِلْم، وفقاً للوقف والابتداء في قوله تعالى: {وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} [الآية/آل عمران: ٧]، فمن وقف على قوله: "اللَّهُ"، نفى عِلْم الرَّاسخين بتأويل هذه الألفاظ؛ بل أمرَّها كما جاءت، ومن وقف على قوله: "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ"، أثبت عِلْم الرَّاسخين بتأويلها، فهذان معنيان مختلفان متضادَّان، ناشئان عن بناء الألفاظ بعضها على بعض[٢].
- ما يدلُّ على **معانٍ مختلفة غير متضادَّة**، ومن أمثلته:
  - تردُّد مرجع الضَّمير[٣] بين عدَّة معانٍ يحدِّدها السِّياق والسِّباق، كما في قوله تعالى: {وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ} [الآية/النِّساء: ١٥٩]؛ إذ يجوز أن يرجع الضَّمير في قوله: "بِهِ" و"مَوْتِهِ" إلى عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام، كما يحتمل أن يعود الضَّمير في قوله: "بِهِ" إلى عيسى عليه الصَّلاة والسَّلام، وفي "مَوْتِهِ" إلى الكتابي، وقيل أيضاً: إنَّ الضَّمير في "بِهِ" يرجع إلى الله تعالى، وقيل: إلى محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم[٤].
  - تردُّد الصِّفة بين عدَّة معانٍ يحدِّدها السِّياق والسِّباق، كما في قوله تعالى: {فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ} [الآية/البقرة: ٨٨]، فإمَّا أنَّ القليل صفة المؤمن، أي لا يؤمن منهم إلَّا

---

[١] انظر: الزَّجَّاج (أبو إسحاق، إبراهيم بن السَّرِيّ، ٣١١هـ): تفسير أسماء الله الحسنى، ت: أحمد يوسف الدَّقاق، دار الثَّقافة العربية (دمشق)، د/ط، ١٩٩٢م، ٤٩. والزَّجَّاجي: اشتقاق أسماء الله، ١٢٩-١٣٢. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٠١/٩، ١٦٦/١٠. وابن التِّلِمْساني: شرح لمع الأدلَّة، ٢٧٠.

[٢] انظر: الغزالي: معيار العِلْم، ٢٠٨-٢٠٩. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٤٠٢/١-٤٠٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/٧-١٤٧.

[٣] يرى **أمين الدِّين التِّبْريزي** (٦٢١هـ) أنَّ تعارض مرجع الضَّمير لا يعدُّ من باب الاشتراك اللَّفظي؛ بل بينهما فرق لطيف، فالأوَّل هو تردُّد بين معنيَيْن من حيث التَّركيب، بينما الثَّاني هو تردُّد بين معنيَيْن من حيث الوضع. وأمَّا الإمام الغزالي (٥٠٥هـ)، فإنَّه يعدُّ تعارض مرجع الضَّمير من قبيل الاشتراك اللَّفظي على أنَّه اشتراك معنيَيْن في طلب ذلك المتردِّد بينهما. انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٩٧٥/٢-٩٧٦.

[٤] انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٥٨٨/١-٥٨٩. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٦٣/١١. والكوثري: نظرة عابرة، ٢٤.

القليل، وإمَّا أنَّ القليل صفة الإيمان، بناءً على أنَّ الإيمان يزيد وينقص، أي لا يؤمنون إلَّا بقليل ممَّا كُلِّفوا به[1].

- تردُّد الحروف النَّاسقة بين معنيَيْن: تصدق في أحدهما، وتكذب في الآخر، كقولنا: الخمسة زوج وفرد، وهو صادق، فيظنُّ أنَّه يصدق قولنا: إنَّه زوج وفرد معاً، **وسبب الشُّبهة اشتراك دلالة الواو**، فإنَّه يدلُّ على جمع *الأجزاء*، إذ تقول: الإنسان عظم ولحم، أي فيه عظم ولحم، ويدلُّ أيضاً على جمع *الأوصاف*، كقولنا: الإنسان حيٌّ وجسم، فإذن يصدق ما ذكر في الخمسة بطريق جمع الأجزاء، لا بطريق جمع الصِّفات[2].

وهكذا نجد أنَّ الاشتراك لا يقتصر على الأسماء فقط؛ بل يعرض للَّفظ المفرد سواء أكان اسماً أم فعلاً أم حرفاً، كما إنَّه يعرض أيضاً من جهة ما يقع في أحوال اللَّفظ من نحو وتصريف، بالإضافة إلى وقوعه في تركيب الكلام ونظم الألفاظ.

- الفرع الرَّابع: سبب وقوع الاشتراك وطريق معرفته وتحديده:

يبحث هذه الفرع في دواعي نشوء الاشتراك اللَّفظي في اللُّغة وأسبابه الموضوعية، والطَّريق الموصل إلى كشف الاشتراك ومعرفته، ثمَّ بيان كيفية تعيين المراد منه بالنَّظر إلى القرائن المرجِّحةِ أحدَ المعاني على ما سواه، مع ذكر مثال تطبيقي من الدَّلائل النَّقلية على تعيين المراد باللَّفظ المشترك من خلال دلالة السِّياق والسِّباق.

أ- سبب وقوع الاشتراك:

ذكر العلماء عدَّة أسباب لنشأة المشترك اللَّفظي، ومن أبرز هذه الأسباب[3]:

١- **الوضع:** قد يرجع سبب وقوع الاشتراك إلى واضع اللُّغة، ولهذا السَّبب حالتان:

أ- تعدُّد الواضعين:

أو ما يُسمَّى باختلاف اللَّهجات أو تداخل اللُّغات؛ وذلك بأن تضع كلُّ قبيلة اللَّفظةَ نفسَها لمسمَّى مختلف عن مسمَّى القبيلة الأخرى، ثمَّ تشتهر الأوضاع دون إرجاع كلِّ معنى إلى القبيلة التي

---

[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٩٨/٣.

[2] انظر: الغزالي: معيار العِلْم، ٢٠٨-٢٠٩.

[3] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٨/١. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل من المحصول، ٣٢٧/١، ٥٠٧.

استعملته، فيحصل الاشتراك[١]. وهذا ما يُسمِّيه الفخر الرَّازي "**سبباً أكثرياً**"[٢]، أي أنَّه هو الغالب في جملة أسباب الاشتراك.

ب- التَّعدُّد في الوضع الأوَّل:

وذلك بأن يضع اللَّفظ واضعٌ واحدٌ لمعنيَيْن؛ ليكون المتكلِّم متمكِّناً من التَّكلُّم بالكلام المجمل، والإجمال في اللُّغة من مقاصد العقلاء ومصالحهم؛ لاشتماله على حِكَم كثيرة، كالإبهام على السَّامع، حيث يكون في التَّصريح سبب لحصول مضرَّة ومفسدة، وهذا ما يُسمِّيه الفخر الرَّازي "**سبباً أقلِّياً**"[٣]، أي يقلُّ وقوعه في اللُّغة بوصفه أحد أسباب الاشتراك؛ إلَّا أنَّ بعض اللُّغويين نفى وقوع الاشتراك بالقصد الأوَّل وأصل الوضع[٤].

٢- الاشتقاق:

وذلك بأن يجتمع أكثر من تصريف في لفظ واحد، فيدلُّ على أكثر من معنى، وذلك من جهة اختلاف المصدر والجذر اللُّغوي، كلفظ "النَّبيّ"، الذي يمكن أن يكون مأخوذاً إمَّا من مصدر النَّبْوَة بمعنى الرِّفعة، وإمَّا من مصدر الإنباء بمعنى الإخبار[٥].

٣- المجاز:

وذلك بأن يكون أصل اللَّفظة مستعملاً في معنى واحد على سبيل الحقيقة، ثمَّ تستعار هذه اللَّفظة لشيء على سبيل المجاز، فيكثر الاستعمال المجازي ويغلب، حتَّى يصير بمنزلة الأصل[٦]، ويتضمَّن المجاز اعتبارات عدَّة، مثل المجاورة والسَّببية؛ فالعرب تسمِّي الشَّيءَ باسم الشَّيءِ إذا كان مجاوراً له أو سبباً فيه، كتسميتهم المطر سماء[٧]، ومثل الحذف والاختصار إذا وقع في الكلام فيشتبه اللَّفظان، كفعل "رغب" حين تحذف تعديته بحرفي الجرِّ "عن" أو "في"[٨].

---

[١] انظر: ابن سِيده: المخصَّص، ١٧٣/٤. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ٢٩٢/١، ٣٠٣.

[٢] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٧/١.

[٣] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٧/١. وانظر أيضاً: السُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ٢٩٢/١.

[٤] انظر: ابن سِيده: المخصَّص، ١٧٣/٤.

[٥] وقد حكى أبو هاشم (٣٢١هـ) عن والده أبي علي الجُبَّائي (٣٠٣هـ) المنعَ من الوجه الثَّاني -أي الإخبار-، إلَّا أنَّ القاضي عبد الجبَّار (٤١٥هـ) حمل إنكاره على وجه التَّعليم في استعمال اللَّفظ على الوجه الذي فيه زيادة التَّعظيم لمقام النَّبي -أي وجه الرِّفعة-. انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٤/١٥-١٥.

[٦] انظر: ابن سِيده: المخصَّص، ١٧٣/٤.

[٧] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ٥٧-٥٨.

[٨] انظر: السُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ٣٠٣/١-٣٠٤.

هذه هي أهمَّ أسباب وقوع الاشتراك، على أنَّ بعض العلماء ذكر أسباباً أخرى لوقوعه؛ كحسن الاستفسار عن مراد اللَّافظ[1]؛ إلَّا أنَّها تعرَّضت للانتقاد والرَّدِّ، فأعرض الباحث عن ذكرها.

ب- طريق معرفة الاشتراك:

أمَّا طريق معرفة الاشتراك، فيكون من خلال أحد أمرَيْن[2]:

- **الضَّرورة:** وذلك بسماع تصريح أهل اللُّغة باشتراك لفظ من الألفاظ، ومن خلال النَّقل الثَّابت عنهم، وما ورد في المعاجم والقواميس اللُّغوية، فيفيد ذلك العِلْم الضَّروري بوقوعه.
- **النَّظر:** وذلك من خلال الفحص عن الطُّرق الدَّالَّة على كون اللَّفظة حقيقة في مسمَّاها، فإذا وجدت تلك الطُّرق في اللَّفظة الواحدة بالنِّسبة إلى أكثر من معنى يحكم عليها بالاشتراك.

ج- تعيين المراد باللَّفظ المشترك:

إنَّ احتمال الاشتراك في اللَّفظ يحيل القطع بالمراد منه إلى حين ظهور ما يعيِّن المراد من قرائنَ، مرجِّحة أحدَ المعاني، مستبعدة ما سواه، فيزول عندها الاحتمال؛ بوصفه غير ناشئ عن دليل يعضده؛ بل ظهر من القرائن ما يدحضه، ويمكن القول: إنَّ اللَّفظ المشترك يحتاج في فهم المدلول المعيَّن منه إلى **قرينة**، وعلى تقدير خفائها يبقى الكلام مجملاً، ولا يحصل المقصود منه؛ على القول بامتناع حمل المشترك على جميع مفهوماته، إلَّا عند الشَّافعي والقاضيَيْن -أبي بكر الباقلاني وعبد الجبَّار- وأبي علي الجُبَّائي، فيحمل اللَّفظ المشترك على مدلولاته جميعِها بشرط ألَّا يمتنعَ الجمع لأمر خارج، كما في الضِّدَّيْن والنَّقيضَيْن[3].

وفي الحديث عن القرينة المخصِّصة لأحد معاني اللَّفظ المشترك، فثمَّة عدَّة حالات لهذه القرينة[4]:

- فإمَّا أن تدلَّ القرينة على **اعتبار كلِّ واحد من مسمَّيات اللَّفظ:**

---

(1) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٨/١. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل من المحصول، ٣٢٧/١، ٥٠٧.

(2) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٧/١-٢٦٨.

(3) انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١٣١/٢. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٥/١.

(4) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٧٨/١-٢٨٢. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل من المحصول، ٢١٨/١-٢١٩. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٧٧٥/٢-٧٧٧. والإسنوي: نهاية السُّول، ١١٧. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٦٨/١-٢٧٠.

- فإن كانت المعاني **متنافية** كان اللَّفظ كالمتجرِّد من القرينة؛ لأنَّ وجودها كعدمها في هذه الحال، ويبقى اللَّفظ متردِّداً بين هذه المعاني كما كان، إلى أن يظهر المرجِّح.
- وإن كانت المعاني **غير متنافية**، فيجب حمل اللَّفظ على جميع مدلولاته على سبيل الاشتراك، أو حمل ذلك على أنَّ المتكلِّم قد تكلَّم به مرَّتَيْن. وقيل بالتَّعارض بين القرينة والدَّليل المانع من استعمال المشترك في كلِّ مفهوماته، فيتعيَّن التَّرجيح بينهما، وهو خطأ كما نبَّه إليه الفخر الرَّازي؛ لأنَّ الدَّليل المانع قاطع، فلا تعارض.

- وإمَّا أن تدلَّ القرينة على **إلغاء كلِّ واحد من مسمَّيات اللَّفظ**، فيعدل عن حقائق المعاني إلى مجازاتها، ولهذا عدَّة حالات:
  - فإن كانت الحقائق الملغاة ومجازاتها متساويةً، بحيث لا ترجيح بينها، بقيت اللَّفظة مجملةً متردِّدةً بين مجازات تلك الحقائق؛ لِمَا ثبت من امتناع حمل اللَّفظ على مجموع معانيه، سواء أكانت حقيقية أم مجازية[1].
  - وإن تساوت الحقائق دون مجازاتها، حُمِل المشترك على المجاز الرَّاجح.
  - وإن تساوت المجازات دون الحقائق، حُمِل المشترك على مجاز الحقيقة الرَّاجحة.
  - وإن لم تتساوَ الحقائق ولا مجازاتها:
    - فإن ترجَّح مجاز الحقيقة الرَّاجحة تعيَّن للمراد.
    - وإن ترجَّح مجاز الحقيقة المرجوحة، وقع التَّعارض بين المجازَيْن؛ لأنَّ هذا المجاز وإن كان راجحاً إلَّا أنَّ حقيقته مرجوحة، وذلك المجاز وإن كان مرجوحاً إلَّا أنَّ حقيقته راجحة، فقد اختصَّ كلُّ واحد منهما بوجه رجحان، فيصار إلى التَّرجيح.
- وإمَّا أن تدلَّ القرينة على **إلغاء بعض مسمَّيات اللَّفظ**، فاللَّفظة المشتركة:
  - إن كانت مشتركة بين **معنيَيْن فقط**، فقد زال الإجمال؛ لأنَّ اللَّفظ لمَّا وجب حمله على معنى، ولا معنى له إلَّا هذان، وقد تعذَّر حمله على ذلك، فيتعيَّن حمله على هذا.
  - وإن كانت مشتركة بين **أكثر من معنيَيْن**، فعند قيام الدَّليل على إلغاء واحد منها بقي اللَّفظ مجملاً في المعاني الباقية، أو يحمل عليها جميعاً على قول الشَّافعي والباقلاني.
- وإمَّا أن تدلَّ القرينة على **اعتبار بعض مسمَّيات اللَّفظ**، فهذا يعيِّن المراد ويزيل الإجمال، سواء أكانت اللَّفظة مشتركةً بين معنيَيْن أم أكثر.

---

[1] انظر ص: ٢٤٤ من هذا البحث.

ولعلَّ من أبرز القرائن المعينة على تحديد المراد من اللَّفظ المشترك – **دلالةَ السِّياق**[١]؛ إذ السِّياق –كما يقول **العزُّ ابن عبد السَّلام** (٦٦٠هـ)[٢]– "مرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات"[٣].

وقد نبَّه اللُّغويون إلى أهمية السِّياق بوصفه الكاشف عن مراد المتكلِّم في الألفاظ المشتركة، **فالمبرِّد** (٢٨٥هـ) يشير في مناقشته لفظ "الظَّنّ" –المستعمل في الدَّليل النَّقلي– إلى السِّياق بوصفه محدِّداً استعمال الظَّنِّ بمعنى اليقين أو الشَّكِّ[٤].

وينبِّه **أبو بكر ابن الأنباري** (٣٢٨هـ)[٥] أيضاً إلى ضرورة سياق الكلام وسباقه في ميز معاني المشترك وتحديدها؛ إذ إنَّ كلام العرب يصحِّح بعضه بعضاً، فلا بدَّ من ملاحظة ارتباط أوَّل الكلام بآخره، ومعرفة متقدِّمه من متأخِّره؛ لتحديد المعنى المراد من الخطاب[١].

---

[١] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الاشتراك)، ١١٨–١٢٠.

[٢] هو عزُّ الدِّين عبد العزيز بن عبد السَّلام بن أبي القاسم بن الحسن السُّلمي الدِّمشقي، الملقَّب بسلطان العلماء (٥٧٧–٦٦٠هـ): شيخ الشَّافعية. وتفقَّه على الإمام فخر الدِّين ابن عساكر، وقرأ الأصول والعربية، وأفتى وصنَّف وبرع في المذهب، وبلغ رتبة الاجتهاد. ودرَّس بدمشق أيام مقامه بها بالزَّاوية الغزالية وغيرها، وولي الخطابة والإمامة بالجامع الأموي. ومن مؤلَّفاته: الفرق بين الإيمان والإسلام، وبداية السُّول في تفضيل الرَّسول، والتَّفسير الكبير، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، والإلمام في أدلَّة الأحكام وقواعد الشَّريعة. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٨/٣١٨–٣١٩. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١١٨٣، ٨/٢٠٩–٢٥٤. وابن كثير: طبقات الشَّافعيين، ١/٨٧٣–٨٧٥. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٤١٢، ٢/١٠٩–١١١.

[٣] العزّ ابن عبد السَّلام (أبو محمَّد، عزُّ الدِّين، عبد العزيز بن عبد السَّلام السُّلمي الدِّمشقي، ٦٦٠هـ): الإمام في بيان أدلَّة الأحكام، ت: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلامية (بيروت)، ط١، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ١٥٩.

[٤] انظر: المبرِّد (أبو العبَّاس، محمَّد بن يزيد النَّحوي، ٢٨٥هـ): ما اتَّفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، ت: أحمد محمَّد سليمان أبو رعد (دكتور)، وزارة الأوقاف والشِّئون الإسلامية (الكويت)، ط١، ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م، ٥٣–٥٦. يقول الدُّكتور أحمد مختار عمر عن كتاب المبرِّد: "ولا تأتي قيمة هذا الكتاب من مادَّته أو حجمه، وإنَّما تأتي من مقدِّمته التي نجد فيها لأوَّل مرَّة حديثاً عن (السِّياق)، وضرورة إعطاء من يستعمل كلمة من كلمات المشترك اللَّفظي إشارةً إلى المعنى المعيَّن الذي يريده". مقدِّمة كتاب: كراع النَّمل (أبو الحسن، علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، بعد ٣٠٩هـ): المُنَجَّد في اللُّغة، ت: أحمد مختار عمر (دكتور) وضاحي عبد الباقي (دكتور)، عالم الكتب (القاهرة)، ط٢، ١٩٨٨م، ١٧.

[٥] هو أبو بكر محمَّد بن القاسم بن محمَّد بن بشار الأنباري (٢٧١–٣٢٨هـ): من أعلم أهل زمانه بالأدب واللُّغة، ومن أكثر النَّاس رواية وحفظاً للشِّعر؛ حتَّى قيل: كان يحفظ ثلاثمئة ألف شاهد في القرآن. أخذ النَّحو عن أبي العبَّاس ثعلب. ومن تصانيفه: عجائب علوم القرآن، وغريب الحديث، والزَّاهر في اللُّغة. انظر: أبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ١٥٣–١٥٤. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ١٧٨–١٨٠. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر١٤٩١، ٤/٢٩٩–٣٠٤. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦٤٢، ٤/٣٤١–٣٤٣.

وما فتئ أصحاب القواميس عند ذكرهم المفردات المعجمية أو الأمثلة اللُّغوية أو الشَّواهد السَّمعية ذات الألفاظ المشتركة يوضِّحون أنَّ تحديد معناها يُستفاد من سياق اللَّفظ، أو سياق الكلام، أو سياق النَّصِّ النَّقلي، سباقاً ولحاقاً[٢].

ويمكن القول: إنَّ السِّياق من شأنه أن يعيِّن أحد المعاني المشتركة للَّفظ الواحد، ويقصي تلك التي لا تأتلف ولا تنسجم انسجاماً تامَّاً مع سياق النَّصِّ، وهذا السِّياق لا يقوم على كلمة تنفرد وحدها في الذِّهن، بمعزل عن الكلمات السَّابقة واللَّاحقة؛ بل يقوم على تركيبٍ يوجد الارتباط بين أجزاء الجملة، فيخلع على اللَّفظ المعنى المناسب لمراد المتكلِّم[٣].

وسيذكر الباحث فيما يأتي مثالاً تطبيقياً من الدَّلائل النَّقلية على تعيين المراد باللَّفظ المشترك من خلال دلالة السِّياق والسِّباق:

- **رؤية الله سبحانه وتعالى:**

من المسائل التي مازت أهل السُّنَّة عن المعتزلة إثبات رؤية الحقِّ سبحانه في الدَّار الآخرة، في حين نفى المعتزلة إمكان الرُّؤية من أصلها، وقد قامت كلُّ فرقة بالحجاج عن مذهبها، وتعضيد وجهتها، بالأدلَّة السَّمعية الواردة في الباب.

ومن أبرز تلك الأدلَّة قول الله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة:٢٢-٢٣]؛ فالنَّظر في لفظ "نَاظِرَةٌ" مفضٍ إلى احتمال عدَّة وجوه من المعاني على سبيل الاشتراك، إذ ليس يخلو المراد من أن يكون:

- **نظر الاعتبار**، كقوله تعالى: {أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ} [الغاشية:١٧].
- أو **نظر الانتظار**، كقوله تعالى: {مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً} [الآية/يس:٤٩].
- أو **نظر التَّعطف**، كقوله تعالى : {وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} [الآية/آل عمران:٧٧].
- أو **نظر الرُّؤية**.

وإذا أُخِذ بالاعتبار سياق الآية وسباقها، أمكن استبعاد بعض الوجوه المحتملة إلى حين الوصول إلى المقصود الدَّلالي من النَّصِّ القرآني:

---

[١] انظر: ابن الأنباري (أبو بكر، محمَّد بن القاسم، ٣٢٨هـ): الأضداد، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (بيروت- لبنان)، د/ط، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٢.

[٢] انظر مثلاً: الأزهري: تهذيب اللُّغة، مادَّة (ضعف) ٣٠٤/١-٣٠٥، مادَّة (غسق)، ٣١/٨. وابن منظور: لسان العرب، مادَّة (قتل)، ٥٥٠/١١. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، مادَّة (رب)، ٨٧/١-٨٨.

[٣] انظر: صبحي الصَّالح: دراسات في فقه اللُّغة، ٣٠٨. وعبد العال سالم مكرم: المشترك اللَّفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٧هـ، ٢٣.

- أمَّا الاحتمال الأوَّل فلا يستقيم؛ **للمانع الشَّرعي** من اختياره؛ إذ الآخرة ليست بدار اعتبار وتكليف؛ بل دار جزاء وتشريف.
- وأمَّا الاحتمال الثَّاني **فلا يجوز لغةً** في هذا المقام؛ لأنَّ النَّظر إذا قرن ذكره مع الوجه فمعناه الرُّؤية البصرية ونظر العينَيْن اللَّتين في الوجه، وكذلك فإنَّ نظر الانتظار لا يقرن بـ"إِلَى" في لغة العرب. وعلى فرض التَّسليم بصحَّة هذا الوجه اللُّغوي فيمنع منه كون الجنَّة دار ثواب؛ لأنَّ نظر الانتظار فيه تنغيص وتكدير، وأهل الجنَّة مستغرقون فيما لا عين رأت ولا أذن سمعت من العيش السَّليم والنَّعيم المقيم.
- وأمَّا الاحتمال الثَّالث فمستبعد من جهة **الإحالة العقلية**؛ لأنَّ الخَلْق لا يجوز أن يتعطَّفوا على خالقهم.

ومن خلال طريقة السَّبر والتَّقسيم هذه، ظهر فساد الأقسام الثَّلاثة الأُوَل، وصحَّ اختيار القسم الرَّابع من أقسام النَّظر، وهو معنى الرُّؤية البصرية، فالمؤمنون يرون ربَّهم عزَّ وجلَّ في الدَّار الآخرة بنصِّ الآية المذكورة[1].



[1] انظر: الأشعري: الإبانة، ٣٥-٣٩. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١١-٣١٢.

- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة الاشتراك ونقدها:

سيعرض هذا المطلب في **الفرع الأوَّل** لمحة تاريخية توضِّح تناول المتكِّلمين مقدِّمة الاشتراك في استدلالهم على أصول الاعتقاد، وما ذكروه بشأنها، ثمَّ يبيِّن في **الفرع الثَّاني** طرق دفع هذه المقدِّمة، والقواعد الاستدلالية المقرَّرة بخصوصها.

- الفرع الأوَّل: تقرير مقدِّمة الاشتراك:

يجد الباحث عند الإمام **أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)** ما يشير من النَّاحية العملية إلى تقرير مقدِّمة الاشتراك في الدَّلائل اللَّفظية، ففي استدلاله –مثلاً– على إثبات رؤية الله سبحانه بالأبصار في الآخرة، يقدِّم أحد الأدلَّة النَّقلية، ثمَّ يقدح في دلالته وجوهَ الاشتراك اللَّفظي من خلال السَّبر والتَّقسيم، ثمَّ يشرع في دفع هذه الوجوه المحتملة واحداً واحداً عن طريق سياق النَّصِّ وسباقه، إلى أن يصل إلى الوجه الدَّلالي الذي يستقيم به المعنى، ويصحُّ به الحجاج[١].

وإذا كان سبب الاشتراك تعدُّد الاشتقاق، ينبِّه الأشعري إلى ضرورة الأخذ بالوجه الذي يفيد المعنى على سبيل الإثبات، فأسماء الله تعالى المذكورة في الأدلَّة النَّقلية كاسم "العليم" و"السَّميع" و"البصير" وغيرها، إمَّا أن تكون مشتقَّة لإفادة المعنى، وإمَّا أن تكون على طريق التَّلقيب فحسب، وإذا انتفى هذا الوجه الأخير بدلالة الإجماع، وجب إثبات صفة لله تعالى هي "العِلْم" و"السَّمع" و"البصر" وهكذا دواليك[٢].

أمَّا **القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ)**، فلم يجد بدَّاً من القول بمقدِّمة الاشتراك في عدَّة دلائل لفظية، وكان يرى –أحياناً– أنَّ خصومه قد أخذوا بالوجه الخاطئ من المعاني المتعدِّدة لذاك اللَّفظ المشترك، فكان احتمال الاشتراك سبباً للاختلاف والتَّلبيس على الخصم، سيَّما عند خفاء القرينة، فتحتاج الدَّلالة عندئذ إلى دقَّة نظر وحسن تمعُّن لاستنباط المعنى المراد من خلال استقراء الأدلَّة اللَّفظية، ومعرفة الاستعمال اللُّغوي، واختيار وجوه الدَّلالة المناسبة للسِّياق[٣].

---

[١] انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الدِّيانة، ٣٥–٣٧، وانظر أيضاً استدلاله في الألفاظ الموهمة التَّشبيه (اليدين) في: الإبانة، ١٣٣–١٣٤.

[٢] انظر: الأشعري: الإبانة، ١٥١–١٥٢، ورسالة إلى أهل الثَّغر، ١٢٢–١٢٣.

[٣] انظر مثلاً تناول الباقلاني مسألة خَلْق القرآن في: تمهيد الأوائل، ٢٨٢.

ومن عادة القاضي أبي بكر أنَّه يعدِّد وجوه المعاني غير الملائمة لدلالة النَّصِّ من خلال الفنقلة[١]، ويردُّ عليها واحداً فواحداً، مرةً بذكر لوازمها اللَّفظية الفاسدة[٢]، وتارةً ببيان القرائن السِّياقية المانعة منها[٣]، وتارةً أخرى بنقل الإجماع في المسألة[٤].

وفي سياق التَّنزيه ودفع شبهة التَّشبيه يخوض **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ) في تأويل النُّصوص النَّقلية، فيتحدَّث في مبحث الصِّفات الإلهية عمَّا يستحيل في حقِّ الله تعالى من ظواهر الألفاظ الموهمة التَّشبيه، ويلجأ إلى ذكر مسالك الاحتمال اللُّغوية التي ترجع إلى مقدِّمة الاشتراك وتعدُّد وجوه المعاني[٥]؛ لكن الجويني في المقابل كان حريصاً على نفي الاحتمال عن الدَّلالة النَّقلية؛ وذلك من خلال سبر الوجوه الدَّلالية المحتملة، واستبعاد ما يقع منها على وجه التَّناقض[٦]، كما يرى أنَّ العرف السَّائد والاستعمال اللُّغوي الشَّائع قد يعين على تحديد الوجه المراد، فلا يستبعد ولا يستبدع في استعمال اللُّغة أن يعمد إلى اسم مشترك بين معانٍ، فيختصَّ ببعض محتملاته استعمالاً عند غلبة العرف، ولا يسمَّى ذلك نقلاً ولا تبديلاً[٧].

وجارى **أبو سعد المُتَوَلِّي** (٤٧٨هـ) سابقيه في تَعْداد وجوه المعاني التي يحتملها النَّصُّ السَّمعي، واختيار المعنى الذي لا يتعارض مع مقتضيات التَّنزيه في الألفاظ الموهمة التَّشبيه[٨].

أمَّا **الحاكم الجُشَمي** (٤٩٤هـ)[٩]، فيرى حين تكلَّم في مسألة "الهدى والضَّلال" أنَّ الدَّلائل اللَّفظية في الأدلَّة النَّقلية قد تستعمل على وجوه من المعاني، وهذا هو السَّبب الذي جعل مخالفيه من المجبِّرة –كما يصفهم– يأخذون بأحد الأوجه الدَّلالية المحتملة على الرَّغم من المعارضة النَّقلية، في

---

[١] وذلك بتكريره هذه الصِّيغ: فإن قيل، فإن قالوا، فإن قال قائل... إلخ.

[٢] انظر مثلاً: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٩٦–٢٩٧.

[٣] انظر مثلاً: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١١–٣١٢.

[٤] انظر مثلاً: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٧٨–٣٧٩.

[٥] انظر بعض الأمثلة في: الجويني: الإرشاد، ١٦٢–١٦٤، والشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦٠–٥٦١.

[٦] انظر: الجويني: التَّلخيص في أصول الفقه، ٢٣١/١.

[٧] انظر: الجويني: التَّلخيص، ٢١٥/١.

[٨] انظر بعض الأمثلة في: المتولِّي: الغنية، ١١٦–١١٧.

[٩] هو أبو سعد المحسِّن بن محمَّد بن كَرَامة الحاكم الجُشَمي البيهقي (٤١٣–٤٩٤هـ): مفسِّر، عالم بالأصول والكلام، حنفي، ثمَّ معتزلي، فزيدي. وهو شيخ الزَّمخشري. ومن مصنَّفاته: رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، والتَّهذيب في التَّفسير، وشرح عيون المسائل في عِلْم الكلام، والتَّأثير والمؤثِّر في الكلام، وتحكيم العقول في الأصول. انظر: الأدنه وي (أحمد بن محمَّد، ق١١هـ): طبقات المفسِّرين، ت: سليمان بن صالح الخزِّي، مكتبة العلوم والحكم (السُّعودية)، ط١، ١٤١٧هـ–١٩٩٧م، ٢٣٧–٢٣٨. وحاجِّي خليفة: كشف الظُّنون، ٥١٧/١. وابن المؤيَّد بالله (إبراهيم بن القاسم، ١١٥٢هـ): طبقات الزَّيدية الكبرى (بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، ت: عبد السَّلام بن عبَّاس الوجيه، مؤسَّسة الإمام زيد بن علي الثَّقافية (عمَّان– الأردن)، ط١، ١٤٢١هـ–٢٠٠١م، ٨٩١/٢.

حين أنَّ الصَّواب –كما يراه أبو سعيد– يقتضي استبعاد هذا الوجه الدَّلالي، معزِّزاً رأيه بعدَّة محاكمات عقلية ولوازم مذهبية، تَحُول –في نظره– دون قدح الاشتراك في يقينية استدلاله[١].

وقد نبَّه **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) إلى الألفاظ المشتركة بوصفها مظنَّات الالتباس ومثارات الاختلاف و"ينابيع الأغاليط" في فهم الخطاب[٢]؛ ولذلك ذهب إلى أنَّ المشترك ينبغي ألا يُؤتَى به في البراهين خاصَّة، ولا في الخطابيات أيضاً؛ إلَّا إذا صاحبته قرينة دالَّة على نفي الغموض وإزالة الإبهام الذي يلحق بالخطاب جرَّاء الاشتراك[٣].

لكن –في الوقت نفسه– يرى الغزالي في المشترك سبيلاً لفهم كثير من الخلافات اللَّفظية بين الفرق الإسلامية، وطريقاً لتحرير محلِّ النِّزاع في القضايا العَقَدية المشكلة عند الفحص عن معنى النَّصِّ، وعلى هذا النَّحو يرتفع الكثير من الجدال الذي يدور حول يقينية الاستدلال. فعلى سبيل المثال، يرى أنَّ خصومه القائلين بخَلْق القرآن لم يتفطَّنوا لحقيقة الاشتراك في لفظ "القرآن" المستعمل في الدَّليل النَّقلي، فالذين استدلوا على خَلْق القرآن بقوله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [الزُّخرف: ٣] على أنَّ الجعل هنا مستعمل بمعنى الخَلْق، لم يدركوا أنَّ لفظ "القرآن" مشترك بين معنيَيْن:

- فقد يطلق ويراد به **المقروء**، فإن أريد به ذلك فهو قديم غير مخلوق، وهو الذي أراده السَّلَف رضوان الله عليهم بقولهم: القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق، أي المقروء بالألسنة.
- وقد يطلق ويراد به **القراءة** التي هي فعل القارئ، ففعل القارئ لا يسبق وجود القارئ، وما لا يسبق وجود الحادِث فهو حادِث.

وإذا صار الاسم مشتركاً امتنع التَّناقض، فيكون هذا جواباً عن كلِّ ما يورده الخصم من الإطلاقات المشكلة في النُّصوص السَّمعية[٤].

وفي بدايات القرن السَّادس حاول **ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي** (٥٢١هـ) جمع "الأسباب الموجبة للخلاف"، فانتهى إلى تعداد ثمانية أسباب، وهي –في معظمها– جملة من المقدِّمات الظَّنِّية التي تقدح في الدَّلالة اللَّفظية للأدلَّة النَّقلية، حيث ذكر على رأسها مقدِّمة الاشتراك، فقبول اللَّفظ –من حيث اللُّغة– تعدُّدَ المعاني يؤثِّر على قطعية الدَّلالة، فلا بدَّ حينئذٍ من قرائن تحدِّد الوجه المقصود، وترفع مراتب الظَّنِّ ومسالك الاحتمال[٥].

---

[١] انظر: الحاكم الجُشَمي: تحكيم العقول، ١٢٩–١٣١.

[٢] انظر: الغزالي: محكُّ النَّظر، ٢٠٩. انظر مثلاً على هذا الاختلاف في: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١٢٢.

[٣] انظر: الغزالي: معيار العِلْم، ٨٦.

[٤] انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ٧٣–٧٤.

[٥] انظر: ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ٣٣.

وعندما جاء **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ)، وأَصَلَ المقدِّماتِ الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، ذكر في جملتها مقدِّمة الاشتراك على أنَّها مقدِّمة لغوية عدمية، أي تتوقَّف قطعية الدَّليل اللَّفظي على عدمها[١]، ويذكر أنَّها قد وقعت في الأدلَّة السَّمعية على اختلاف مصدرها، خلافاً لمن منع وقوعها استناداً إلى أدلَّة لا تنهض للاحتجاج[٢].

وفي المقابل، يقرِّر الفخر قواعد يندفع بها احتمال هذه المقدِّمة في النَّصِّ النَّقلي، فالاشتراك خلاف الأصل؛ إذ لو كان احتمال الاشتراك مساوياً احتمال الانفراد، لَمَا حصل التَّفاهم بين أرباب اللِّسان حالة التَّخاطب في أغلب الأحوال من غير استكشاف المراد، ولَمَا بقيت الأدلَّة السَّمعية مفيدة ظنَّاً فضلاً عن اليقين، وعلى هذا التَّقدير لا يبقى ثمَّة متمسَّك بالقرآن والأخبار[٣]، كما ينبِّه الرَّازي إلى أهمية القرائن في تعيين المراد بمحتملات اللَّفظ المشترك؛ وذلك من خلال إلغاء المعاني التي قامت الدَّلالة على إلغائها، واعتبار المسمَّيات التي صوَّبت الدَّلالة اعتبارها في هذا اللَّفظ[٤]، والقرائن متنوِّعة، فقد تكون قرينة مشاهدة، وقد تكون خبراً متواتراً[٥]؛ بل قد تكون دليلاً عقلياً[٦].

ومن خلال تنظير الرَّازي هذه المقدِّمة –ضمن جملة المقدِّمات الظَّنِّية–، وتقريره مخالفتها الأصل في التَّخاطب، وبيانه إمكان دفعها بالقرائن والضَّمائم، تكون مقدِّمة الاشتراك قد استكملت جوانبها، وبانت معالمها، فاقتصر جهد متأخِّري المتكلِّمين وحذَّاق الأصوليين على ترديد ما ذكره الرَّازي وتأكيده في معرض حديثهم عن فكرة ظنيَّة الدَّلالة في الأدلَّة الخبرية[٧].

– الفرع الثَّاني: نقد مقدِّمة الاشتراك:

قام متكلِّمو الأصوليين بنقد مقدِّمة الاشتراك من خلال تقرير قواعد عدَّة في منهجية الاستدلال، حيث لا بدَّ للنَّاظر في أصول الدِّين من أخذ هذه القواعد بعين الاعتبار؛ حتَّى يصل إلى يقينية الاستدلال:

---

(١) انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٧، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، والمطالب العالية، ١١٣/٩–١١٨.

(٢) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٨٢/١–٢٨٤.

(٣) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٧٥/١–٢٧٨.

(٤) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٧٨/١–٢٨٢.

(٥) انظر: الرَّازي: الأربعين، ٢٥٤/٢، والمحصول، ٤٠٨/١.

(٦) انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٥٦/٢١.

(٧) انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٤٦/١–٢٤٨، وشرح المقاصد، ١٣٠/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٧/١.

- القاعدة الأولى: الاشتراك خلاف الأصل:

يتعامل المتكلِّمون مع اللَّفظ على أساس الانفراد، أي أنَّ لكلِّ معنى من المعاني لفظاً موضوعاً بإزائه، واللَّفظ الواحد يدلُّ على معنى واحد، فإذا عرضت دعوى الاشتراك في لفظ دون ما يسوِّغها من وجهة النَّظر اللُّغوية والكلامية، كان على المتكلِّم رفض مقدِّمة الاشتراك؛ إذ الاشتراك واقع على **خلاف الأصل**؛ لأنَّه يُخِلُّ بالتَّفاهم الذي هو مقصود أهل الوضع في وضعهم[1].

ونبَّه **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ) إلى أنَّ القول بأنَّ الاشتراك على خلاف الأصل، إنَّما ينصرف إلى الاشتراك اللَّفظي، لا الاشتراك المعنوي، من قبيل الأسماء العامَّة الموضوعة لمعنى كلِّي يصدق على جميع أفراده[2].

وقد ذكر متكلِّمو الأصوليين -وعلى رأسهم **الفخر الرَّازي** (٦٠٦هـ)- أنَّ اللَّفظ متى دار بين الاشتراك وعدمه كان **الأغلب على الظَّنِّ** عدم الاشتراك. واستدلُّوا على ذلك بوجوه، من أبرزها[3]:

١- إنَّ احتمال الاشتراك لو كان مساوياً احتمال الانفراد، لَمَا حصل التَّفاهم بين أرباب اللِّسان حالة التَّخاطب في أغلب الأحوال من غير استكشاف لِمَا وراء الألفاظ؛ إلَّا أنَّ التَّفاهمَ قائمٌ، فكان الغالب حصول احتمال الانفراد.

٢- لو لم يكن الاشتراك مرجوحاً لَمَا بقيت الأدلَّة السَّمعية مفيدةً ظنَّاً فضلاً عن اليقين؛ لاحتمال أن تكون الألفاظ مشتركة بين ما ظهر لنا منها وبين غيره، وعلى هذا التَّقدير يحتمل أن يكون المراد خافياً مبايناً لِمَا ظهر لنا منها، وحينئذ لا يبقى التَّمسُّك بالقرآن والأخبار مفيداً للظَّنِّ، فضلاً عن العِلْم.

٣- دلَّ الاستقراء على أنَّ الكلمات في الأكثر مفردةٌ لا مشتركةٌ، والكثرة تفيد ظنَّ الرُّجحان؛ وذلك لأنَّ الأصل في الألفاظِ الأسماءُ، والاشتراك فيها نادر، بدليل أنَّه لو كان الاشتراك أغلب لَمَا حصل فهم غرض المتكلِّم في الأكثر، ولمَّا لم تكن الحال كذلك علمنا أنَّ الغالب عدم الاشتراك.

---

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٨٠/٤-٣٨١، والإحكام في أصول الأحكام، ١٣١/٢. والقَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ١١٢.

(٢) انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٣٥/٢.

(٣) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٧٥/١-٢٧٨. وصفي الدِّين الهندي (محمَّد بن عبد الرَّحيم الأُرْمَوي، ٧١٥هـ): نهاية الوصول في دراية الأصول، ت: صالح بن سليمان اليوسف (دكتور) وسعد بن سالم السُّويح (دكتور)، المكتبة التِّجارية (مكَّة المكرَّمة)، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، ٢٢٨/١-٢٣٢. والبخاري: كشف الأسرار، ٣٩/١. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٢/١-٢٥٤. والإسنوي: نهاية السُّول، ١١٠.

٤- إنَّ الاشتراك يخلُّ بسمة التَّفاهم المستفادة من الخطاب:

- أمَّا من جهة **المتكلِّم**، فإنَّه محتاج إلى تفسير اللَّفظ المشترك باسمه المفرد للبيان، فيقع تلفُّظه باللَّفظ المشترك -والحال هذه- عبثاً؛ ولأنَّه ربما ظنَّ أنَّ المخاطَب متنبِّه للقرينة الدَّالَّة على تعيين المراد، مع أنَّ المخاطَب لم يتنبه لها، فيحصل الضَّرر.
- وأمَّا من جهة **الكَلِيم** (المُتَكلَّم معه)؛ فإنَّ الغرض من الكلام حصولُ الفهم، وهو غير حاصل في المشترك؛ لتردُّد ذهن المخاطَب بين مفهوماته، سيَّما إذا تعذَّر عليه الاستكشاف عن المعنى المراد، وهذا مظنَّة الالتباس والجهل، وسبب أعظم في وقوع الغلط.

فثبت بذلك أنَّ الاشتراك منشأ المفاسد، وإذا لم تقتضِ هذه المفاسد امتناعَ الوضع، فلا أقلَّ من اقتضاء المرجوحية.

٥- إنَّ بقاء الإنسان منوط بإفهام الغيرِ مهمَّاتِ معيشته، والتَّعريفُ بها حاصل بالألفاظ المفردة، ولا حاجة إلى المشترك؛ فثبت بذلك رجحان المفرد على المشترك في الوجود وفي الذِّهن.

وبناء على هذه الوجوه، فإنَّ أيَّ لفظة متى وردت مجرَّدة عن القرائن الحالية والمقالية تكون دائرة بين النَّادر والغالب، فتُحمَل دلالتُها على الغالب عملاً بالقاعدة المذكورة[١].

وإذا كانت غلبة الظَّنِّ في مجال الفقهيات كافية لتقرير الأحكام الشَّرعية؛ إلَّا أنَّ غلبة الظَّنِّ في المجال الكلامي لا يمكن أن تكون كافية في الاستدلال على إثبات مسألة من مسائل العقيدة، حسبما قرَّره المتكلِّمون من لزوم القطع في الحجاج عن العقائد الدِّينية.

وهذا إشكال حقيق أن تتوجَّه له عناية المتكلِّمين بحثاً عن حلٍّ يتماشى مع وثاقة الاستدلال الكلامي، ولعلَّ ما يفيد في هذا المضمار هو تحقيق معنى **القطع** المأخوذ في ماهية الدَّليل[٢]:

- فإذا أخذنا في مفهوم القطع معنى **نفي احتمال الاشتراك من أصله**، فهذا ممكن التَّحقُّق في حالة عدم ثبوت ما يدلُّ لغة على استعمال اللَّفظ المعيَّن في وجوه من المعاني المشتركة؛ ويمكن الوصول إلى ذلك نتيجة الاستقراء التَّامّ لمعنى اللَّفظ في اللُّغة. وذلك نحو قوله تعالى في الوحدانية: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ} [الإخلاص:١]؛ إذ لا يمكن لغةً تصوُّر الاشتراك اللَّفظي في دلالة لفظة "أَحَدٌ" على معنى غير (الواحد)[٣].
- وأمَّا إذا أخذنا في مصطلح القطع معنى **نفي احتمال الاشتراك النَّاشئ عن دليل**، فهذا ممكن التَّحقُّق أيضاً؛ لأنَّ توارد الأدلَّة والقرائن على دفع الاشتراك يفيد القطع بنفي احتماله، لا من حيث **إمكانه** لغة؛ بل من حيث **وقوعه** في اللَّفظ محلِّ الدِّراسة. وهذا النَّوع من العِلْم القطعي

---

[١] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٧٧٤.

[٢] انظر معنى "القطع" في: ص ٥٠ من هذا البحث.

[٣] انظر مادَّة (أحد) في: الجوهري: الصِّحاح، ٢/٤٤٠. وابن منظور: لسان العرب، ٣/٧٠.

يكثر في استدلال المتكلِّمين، نحو نفيهم وقوع الاشتراك في لفظة "نَاظِرَةٌ" بين الانتظار والنَّظَر في قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة: ٢٢-٢٣]؛ حيث يمنع من ذلك سياقها اللُّغوي وتعديتها بـ"إِلَى"، وإلَّا فإنَّ احتمال إمكان الاشتراك في اللَّفظة -بحدِّ ذاتها- قائمٌ[١].

وسيراً على هذه القاعدة، ناقش فخرُ الدِّين الرَّازي القاضيَ أبا بكر الباقلاني في مسألة دخول العمل في مصطلح "الإيمان"، حيث قال القاضي: متى ذكر لفظ الإيمان وحده دخل فيه العمل، ومتى ذكر معه العمل كان الإيمان هو التَّصديق. فانتقد الفخر هذا القول واستبعده؛ لأنَّ **الأصل عدم الاشتراك** وعدم التَّغيُّر، ولولا أنَّ الأمر كذلك لخرجت الأدلَّة اللَّفظية عن كونها مفيدة مع فتح باب الاحتمال[٢].

- القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من الاشتراك:

إذا وقع التَّعارض في الاستدلال بين الاشتراك والمجاز، فالمجاز أولى، ما لم يثبت صريحاً خلافه؛ وذلك لعدَّة وجوه، من أبرزها[٣]:

١- المجاز أغلب في لغة العرب من الاشتراك استقراءً، ولولا أنَّه أوفى بتحصيل مقصود الوضع لَمَا كان كذلك، وهذه الكثرة تفيد الرُّجحان.

٢- إنَّ سبب الاشتراك الأكثري إنَّما هو وضع قبيلتَيْن، فيحتاج لوضعَيْن وقرينة في كلِّ مسمًّى له عند الاستعمال، أمَّا المجاز فلا يحتاج سوى وضع واحد وقرينة واحدة عند إرادته.

٣- إخلال الفهم في صورة المجاز أقلُّ؛ لأنَّ المحذور اللَّازم من الاشتراك بافتقاره إلى القرينة لازم له أبداً في كلِّ محمل من محامله، بخلاف المجاز؛ إذ يلزمه المحذور عند تقدير إرادة جهة المجاز فقط، وهو احتمال نادر؛ لأنَّ الغالب هو إرادة جهة الحقيقة.

---

[١] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح لمع الأدلَّة، ١٩٨-١٩٩.

[٢] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٠/١٠٧.

[٣] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٥٤-٣٥٦. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢/١٣٣-١٣٥. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ١/٣٦٧-٣٦٨. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ١/٢٤٣-٢٤٤. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٩٧٨-٩٨١، وشرح تنقيح الفصول، ١٢١-١٢٢. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٢/٤٨٠-٤٨٤. وابن جزي الكلبي (أبو القاسم، محمَّد بن أحمد بن محمَّد الغرناطي، ٧٤١هـ): تقريب الوصول إلى عِلْم الأصول، ت: محمَّد حسن محمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ١٦٥. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٣٢٦-٣٢٧. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٨. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/٢٩٠. وابن الهُمام (كمال الدِّين، محمَّد بن عبد الواحد الإسكندري، ٨٦١هـ): فتح القدير، دار الفكر، د/ط.ت، ٣/١٨٦.

٤- المجاز فيه إعمالٌ للَّفظ دائماً بخلاف المشترك؛ إذ اللَّفظ الذي يجري فيه المجاز إن تجرَّد من القرينة حُمِل على الحقيقة، وإن لم يتجرَّد عنها حُمِل على المجاز، ففي كلتا حالتَيْه لا يعرى من تعيين المراد، في حين أنَّ المشترك لا يفيد عين المراد عند خلوِّه من القرينة.

٥- إنَّ فهم الحقيقة يعين على فهم المجاز- إذا لم يُعلَم عيناً-؛ لِمَا بينهما من المناسبة، فإذا لم تكن الحقيقة مرادة ولم يكن مع اللَّفظ قرينة، أمكن إصابة المجاز بسبب فهم الحقيقة، وأمَّا في الاشتراك، فإنَّ فهم إحدى الحقيقتَيْن لا يعين على فهم الأخرى، فلا يمكن إصابة إحداهما عند عدم إرادة الأخرى إلَّا بالقرينة.

ومثال الأخذ بالمجاز في مقابل الاشتراك ما ذهب أهل السُّنَّة والجماعة إليه من أنَّ عقاب العصاة من المؤمنين ليس أبدياً، بينما ذهبت المعتزلة والخوارج إلى أنَّ من مات من أرباب الكبائر من المؤمنين من غير توبة فهو مخلَّد في النَّار.

والمسلك السَّمعي الذي جرى فيه النِّقاش عدَّة آيات ذكر فيها لفظ الخلود، مثل قوله تعالى: {مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [الآية/البقرة: ٨١]، وأيضاً قوله سبحانه: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا} [الآية/النِّساء: ١٤]، وأيضاً قوله عزَّ من قائل: {وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا} [الآية/النِّساء: ٩٣] إلى غيرها من الدَّلائل اللَّفظية.

فقد حمل المعتزلة -ومن تابعهم- لفظ الخلود على حقيقته بأنَّه عبارة عن اللَّبث الدَّائم الَّذي لا آخر له، وقالوا بأنَّه يلزم من حمل اللَّفظ على مجرَّد طول اللَّبث دون التَّأبيدِ الاشتراكُ اللَّفظي، وهو **خلاف الأصل**؛ لأنَّه يخلُّ بالتَّفاهم الَّذي هو مقصود أهل الوضع في وضعهم.

بينما رأى أهل السُّنَّة أنَّ الخلود حقيقة في الدَّوام؛ ومجاز في غير المؤبَّد، فينبغي حمل اللَّفظ على هذا الوجه الأخير -أي عدم التَّأبيد-، والمجاز وإن كان أيضاً على خلاف الأصل، إلَّا أنَّ محذور الاشتراك أعظم من محذور التَّجوُّز؛ للزومه في جميع محامل اللَّفظ بخلاف المجاز؛ ولذلك كان استعمال المشترك في اللُّغة أقلَّ من المجاز.

على أنَّ أهل السُّنَّة سلكوا في نفي التَّأبيد طريقاً آخر يلجأ إلى **التَّأويل**؛ وذلك بتوجيه إطلاق حقيقة الخلود -اللَّبث الدَّائم- إلى اعتبار ما فيه من طول اللَّبث، ورأوا فيه وجهاً "أولى"؛ حتَّى لا يلزم منه الاشتراك ولا التَّجوُّز[1].

---

[1] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٧٩-٣٨٢.

- القاعدة الثَّالثة: النَّقل أولى من الاشتراك:

إذا وقع التَّعارض بين الاشتراك والنَّقل فالنَّقل أولى؛ لعدَّة وجوه، من أبرزها[١]:

١- النَّقل لا يخلُّ بالفهم؛ إذ الحقيقة مفردة في جميع الأوقات؛ إلَّا أنَّه في بعض الأوقات مفرد بالإضافة إلى معنى، وفي بعض الأوقات مفرد بالإضافة إلى معنى آخر، بخلاف الاشتراك، فإنَّه مشترك في الأوقات كلِّها، فيُخِلُّ بالفهم؛ لتردُّده بين مفهوماته، وعدم جواز حمله على جميعها، فكان النَّقل أولى.

٢- اللَّفظ المنقول مفيدٌ لأفراده حالتي النَّقل وعدمه؛ إذ يراد به معيَّن، أمَّا المشترك فغير مفيد أصلاً؛ إذ لا يراد به معيَّن، فالنَّقل أولى منه.

٣- اللَّفظ المنقول حديث العهد بالوضع، والمشترك قديم العهد بالوضع، وما تقادم عهده كان تطرُّق الغفلة والنِّسيان إليه أكثر ممَّا ليس كذلك، فكان اختلال الفهم في المشترك أكثر، فيكون النَّقل أولى.

٤- المشترك من حيث إنَّه مألوف ومعهود مسؤوم عنه، والسَّآمة من موجبات الإعراض والهجران، فكان تطرُّق النِّسيان إليه أكثر، فكان اختلال الفهم منه أكثر.

٥- إنَّ الشَّرع إذا نقل اللَّفظ عن معناه اللُّغوي إلى معناه الشَّرعي فلا بدَّ أن يشتهر ذلك النَّقل، وأن يبلغ إلى حدِّ التَّواتر، فكان طريق ثبوته قطعياً، فكان أولى من الاشتراك، إذ قد تنزل درجة ثبوته عن القطع.

ومثال الأخذ بالنَّقل في مقابل الاشتراك قول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم: «لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»[٢]، فقد ذهب الخوارج إلى اختيار النَّقل بوصفه أولى من الاشتراك، فالكفر المراد في هذا الدَّليل النَّقلي هو الاسم الشَّرعي المنقول عن عرف اللُّغة، والذي يخرج صاحبه من رِبْقة الإيمان. بينما يرى أهل السُّنَّة أنَّ الكفر مشترك لفظي بين معانٍ عدَّة[٣]، من بينها جحد النِّعمة، وهو ضدُّ الشُّكر، وهو كفر لا يخرج صاحبه من الملَّة[٤]، وهذا المعنى هو المختار، على

---

(١) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٥٢/١-٣٥٤. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٦٧/١. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٢/١-٢٤٣. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٧٢/٢-٩٧٤، وشرح تنقيح الفصول، ١٢١، ١٢٣. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٧٢/٢-٤٧٦. وابن جزي الكلبي: تقريب الوصول، ١٦٥. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٢٤/١-٣٢٦. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٧-١٣٨.

(٢) أخرجه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما **البخاري** في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم: «لا ترجعوا بعدي كفَّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، رقم: ٧٠٧٧. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب «لا ترجعوا بعدي كفَّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، رقم: ٦٦.

(٣) انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (كفر)، ١٤٤/٥-١٥١.

(٤) كما جاء في الحديث عن ابن عبَّاسٍ رضي الله عنهما، قال: قال النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم: «أُرِيتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ، **يَكْفُرْنَ**» قِيلَ: **أَيَكْفُرْنَ بِاللَّهِ؟** قَالَ: «**يَكْفُرْنَ العَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الإِحْسَانَ**، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ،

الرَّغم من اقتضاء قواعد الاستدلال تقديم النَّقل على الاشتراك، إلَّا أنَّ النَّظر في جملة من القرائن والأدلَّة يحيل إرادة الكفر بالمعنى الشَّرعي[1].

- القاعدة الرَّابعة: الإضمار أولى من الاشتراك:

إذا وقع التَّعارض في الاستدلال بين الاشتراك والإضمار فالإضمار أولى؛ لعدَّة أسباب، من أبرزها[2]:

١- إنَّ الاشتراك عامٌّ في سائر الألفاظ، ولا يخلُّ ذلك بكونها عربية، وأمَّا الإضمار فلا تجيزه العرب إلَّا حيث دلَّ عليه دليل، فلو فرضنا إضماراً في محلٍّ ليس فيه دليل، أخرجه ذلك عن نمط كلام العرب، فاحتمال الإضمار خاصٌّ ببعض الكلام ضرورة الإفهام، في حين أنَّ احتمال الاشتراك عامٌّ في جميع الألفاظ اللُّغوية. وبمعنى آخر، فإنَّ تعذُّر إجراء الكلام على ظاهره قرينةٌ دالَّة على أصل الإضمار، بينما لا يلزم من وقوع الاشتراك تعذُّر المعنى المتبادر إلى الذِّهن للوهلة الأولى.

٢- إنَّ قرائن الإضمار كثيرة، وصوره قليلة، وقرائن الاشتراك قليلة، وصوره كثيرة، فكان الاشتراك أكثر إخلالاً بالفهم، فوجب الاحتراز منه.

٣- إنَّ الإضمار من باب الإيجاز والاختصار، وهو من بلاغة المتكلِّم ومحاسن الكلام، أمَّا المشترك فليس كذلك.

ومثال الأخذ بالإضمار في مقابل الاشتراك قوله تعالى: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ} [الآيتان/الحجر: ٣٠-٣١]، فقد اختلف في أصل إبليس: هل كان في عِداد الملائكة قبل استكباره عن السُّجود أم لم يكن من جملتهم؟ وهذا راجع إلى **الاشتراك** الواقع في الاستثناء بين الاتِّصال والانقطاع، فإنَّ الفهم يسبق إلى الاستثناء المتَّصل من غير قرينة، وأمَّا في الاستثناء المنقطع فيتوقَّف على قرينة، وفي هذا الموضع ليس ثمَّة قرينة تدلُّ على المراد؛ لذا ذهب القائلون بأنَّ إبليس كان في عداد الملائكة إلى الأخذ بأحد وجهي الاشتراك، وهو إجراء الاستثناء على معنى الاتِّصال، سيَّما أنَّ أكثر الدَّلائل اللَّفظية قد جاءت على هذا الوجه.

ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا، قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ» صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب كفران العشير وكفر دون كفر، رقم: ٢٩.

[1] ومن جملة هذه القرائن قوله تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا} [الآية/الحجرات: ٩].

[2] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٥٧/١-٣٦٢. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٦٨/١. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٤/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨١/٢-٩٨٣، وشرح تنقيح الفصول، ١٢٢-١٢٣. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٧٦/٢-٤٨٠. وابن جزي الكلبي: تقريب الوصول، ١٦٥. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٢٧/١-٣٢٩. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٨-١٣٩.

بينما ذهب بعض المتكلِّمين –ولا سيَّما المعتزلةُ– إلى أنَّ إبليس لم يكن من جنس الملائكة، وقد سلَّم القائلون بهذا القول بوجه الاتِّصال في الاستثناء، إلَّا أنَّهم قرَّروا ضرورة **الإضمار** في هذا النَّصِّ، حيث يصبح المعنى: فسجد الملائكة (ومن أُمِر بالسُّجود) إلَّا إبليس، ورأوا أنَّ الإضمار في هذا المقام أولى من الأخذ بوجه الانقطاع في الاستثناء على أنَّه أحد معنيي الاشتراك[١].

– القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من الاشتراك:

إذا وقع التَّعارض بين الاشتراك والتَّخصيص فالتَّخصيص أولى؛ لأنَّ التَّخصيص خير من المجاز على ما قرَّره علماء الأصول، والمجاز خير من الاشتراك كما تقدَّم في القاعدة الثَّانية، فعليه يكون التَّخصيص خيراً من الاشتراك[٢].

ومثال الأخذ بالتَّخصيص في مقابل الاشتراك قول الله تعالى بعد تعداد جملة من المعاصي: {وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا* يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا} [الآيتان/الفرقان: ٦٨–٦٩]، فقد استمسك به المعتزلة في باب الوعد والوعيد، وعدُّوا قوله تعالى: "وَمَنْ" من صيغ العموم، وأمَّا أهل السُّنَّة فقد أجابوا عنه بأنَّ لفظة: "مَنْ" إمَّا تكون موضوعة للخصوص، أو مشتركة بين العموم والخصوص؛ إلَّا أنَّ الدَّليل قد عيَّن أحد المعنيَيْن المشتركَيْن –أي الخصوص–، وموضع الشَّاهد أنَّ قولهم بالخصوص مقدَّم على قولهم بالاشتراك، فهو أولى وأرجح في منهجية الاستدلال[٣].

– القاعدة السَّادسة: المتواطئ أولى من الاشتراك:

إذا دار اللَّفظ بين التَّواطؤ والاشتراك –أي بين الاشتراك المعنوي واللَّفظي– كان اعتقاد حمله على جهة التَّواطؤ أولى، إذا لم يكن ثمَّة دليل مقتضٍ أحدهما بخصوصه؛ وذلك لعدَّة وجوه، من أبرزها[٤]:

---

[١] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٢٨/٢–٤٣٠. والبخاري: كشف الأسرار، ١٢١/٣.

[٢] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٥٨/١. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٦٨/١–٣٦٩. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٤/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٦٣/٢، ٩٨٣، وشرح تنقيح الفصول، ١٢١، ١٢٣. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٨٤/٢–٤٨٥. وابن جزي الكلبي: تقريب الوصول، ١٦٥. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٢٩/١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٧، ١٣٩.

[٣] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٧٠/٣–٥٧١.

[٤] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٦٢/١. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٧١/١. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٦/١. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٩٩/٢–٥٠٠. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٦٠/١. والكمال ابن الهمام: فتح القدير، ٨٧/٣.

١- إنَّ الإبهام الذي يتطرَّق إلى التَّواطؤ (الاشتراك المعنوي) بسبب اختلاف الأفراد، يتطرَّق إلى الاشتراك -اللَّفظي- مع زيادة الإبهام النَّاشئ عن اختلاف حقائق مسمَّياته، فكان التَّواطؤ أولى.

٢- لا يتعطَّل النَّصُّ بحال البتَّة في صورة التَّواطؤ (الاشتراك المعنوي)؛ لأنَّه:

- إن وُجِد اللَّفظ معرَّفاً، مجموعاً كان أو مفرداً، حمل على المعهود، أو على جميع الأفراد، أو على الماهية.
- وإن وجد منكَّراً، بلا قرينة تعيِّن فرداً من أفراده، تخيَّر المكلَّف في العمل به بأيِّ فرد شاء من أفراده.

بخلاف الاشتراك -اللَّفظي-، فإنَّ الخطاب عند عدم القرينة يتعطَّل؛ لعدم إمكان العمل به، فكان التَّواطؤ أولى.

٣- إنَّ الحاجة إلى المتواطئ ملحَّة؛ لمسيس الحاجة إلى التَّعبير عن الماهيات الكلية والمعاني العامَّة، بخلاف المشترك، فإنَّ الحاجة إليه غير ماسَّة؛ لأنَّ الإبهام المقصود منه حصل بالتَّرديد، فكان التَّواطؤ أولى.

٤- قد اختلف في وجود الاشتراك، أمَّا المتواطئ فلم ينكره أحد، فكان أولى.

٥- إنَّ التَّواطؤ (الاشتراك المعنوي) أكثر وقوعاً، فكان أولى.

ومن هذا تعلم أنَّ اللَّفظ إذا تناول الشَّيء بجهة التَّواطؤ والاشتراك، كان اعتقاد تناوله بجهة التَّواطؤ أولى؛ لأنَّ اعتقاد الرَّاجح أرجح من اعتقاد المرجوح.

ويلحق بهذه القاعدة أنَّه إذا دار اللَّفظ بين **التَّواطؤ والاشتراك والمجاز**، من غير دليل مقتضٍ أحدها بخصوصه، فحمله على التَّواطؤ أولى[١].

ومثال الأخذ بالتَّواطؤ في مقابل الاشتراك قوله تعالى: {وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ} [الآية/النِّساء: ٧٨]، فقد اختلف في الحسنة: هل هي من خلق الله أم من العبد؟ حيث رأى المعتزلة أنَّ العبد يخلق أفعال نفسه، وأجابوا عن ظاهر الآية بأنَّ لفظ "الحسنة" واقع بالاشتراك على الطَّاعة وعلى المنفعة، وهاهنا أجمع المفسرون على أنَّ معنى المنفعة هو المراد -لما ورد في سبب نزول الآية-، فيمتنع كون الطَّاعة مرادة، ضرورة أنَّه لا يجوز استعمال اللَّفظ المشترك في مفهوميه معاً، كما سيأتي لاحقاً[٢].

بينما ردَّ أهل السُّنَّة بأنَّ اسم "الحسنة" بالنِّسبة إلى هذين القسمين متواطئ الاشتراك، فكلُّ ما كان منتفعاً به فهو حسنة، فإن كان منتفعاً به في الآخرة فهو الطَّاعة، وإن كان منتفعاً به في الدُّنيا

---

[١] انظر: تقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٢٦٠.

[٢] انظر: ص ٢٤٤ من هذا البحث.

فهو السَّعادة الحاضرة، وإذا دار اللَّفظ بين التَّواطؤ والاشتراك كان اعتقاد حمله على جهة التَّواطؤ أولى، فظهر بذلك مذهب أهل السُّنَّة بأنَّ الحسنة من الله[1].

- القاعدة السَّابعة: الاشتراك أولى من النَّسْخ:

لو وقع التَّعارض بين الاشتراك والنَّسْخ، فالاشتراك أولى؛ ويدلُّ على هذا عدَّة وجوه[2]:

١- إنَّ النَّسْخ إبطال للخطاب بالكلِّية، فيعدل عن العمل به، والاشتراك يقتضي تأخير العمل بالخطاب إلى أوان ظهور القرينة التي تعيِّن المراد، والتَّأخير أهون من الإبطال، فكان الاشتراك أولى.

٢- إذا سمع المكلَّف الخطاب المنسوخ، ولم يسمع النَّاسخ، يجب عليه اعتقاد حقِّيته، والعمل بمقتضاه، فيكون الاعتقاد جهلاً، والعمل مشقَّة وضرراً. أمَّا في صورة الاشتراك، فلو سمع المكلَّف الخطابَ، ولم يسمع القرينة لا يجب عليه شيء من ذلك، فكان أولى.

٣- الاشتراك أكثر من النَّسخ؛ للاستقراء، فكان أولى.

٤- النَّسْخ يفتقر إلى خطابَيْن، أو ما يقوم مقامهما، وإلى تخلُّل زمان بينهما؛ بل إلى مضي مدَّة الامتثال على رأي، أمَّا الاشتراك فلا يفتقر إلَّا إلى الوضع الواحد، فكان أولى.

٥- الاشتراك قد يحصل بالذَّات -كما في وضع القبيلتَيْن- وبالعَرَض -كما في التَّطوُّر الدَّلالي-، أمَّا النَّسْخ فلا يحصل إلَّا بالذَّات. وعليه فالمشترك أقصى حصولاً، فكان أولى.

وهذه القاعدة المذكورة لا تطبَّق إلَّا في الأحكام العملية والفرعية المستنبطة من النُّصوص النَّقلية؛ إذ لا يمكن تصوُّر النَّسْخ في العِلْميات وأبواب العقائد وأصول الدِّين.

- القاعدة الثَّامنة: الاشتراك بين عَلَمَيْن أولى، ثمَّ بين عَلَم ومعنى، ثمَّ بين معنيَيْن:

إذا وقع التَّعارض بين أن يكون اللَّفظ مشتركاً بين **عَلَمَيْن ومعنيَيْن**، كان جعله مشتركاً بين عَلَمَيْن أولى؛ لأنَّ الأعلام إنَّما تنطبق على الأشخاص المخصوصة، كزيد وعمرو، وأمَّا أسماء المعاني فإنَّها تتناول المسمَّى في أيِّ ذات كان، فكان اختلال الفهم بجعله مشتركاً بين عَلَمَيْن أقلَّ، فكان أولى.

---

[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٤٦/١٠.

[2] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٦١/١. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٧٠/١. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٦/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨٧/٢-٩٨٨. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٩٣/٢-٤٩٩. وابن جزي الكلبي: تقريب الوصول، ١٦٥. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٦/١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٤٠.

وكذلك فإنَّ جَعْل اللَّفظ مشتركاً بين **عَلَم ومعنى** أولى من جَعْله مشتركاً بين **معنيَيْن**؛ لأنَّ الاختلال الحاصل عند الاشتراك بين العَلَم والمعنى أقلُّ ممَّا عند الاشتراك بين المعنيَيْن[1].

ومثال هذه القاعدة ما ورد في الخبر من قول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم: «...وَأَمَّا النَّارُ، فَيُلْقَوْنَ فِيهَا، وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ وَيُلْقَوْنَ فِيهَا، وَتَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ؟ حتَّى يَضَعَ **الْجَبَّارُ** فِيهَا قَدَمَهُ، هُنَاكَ تَمْتَلِئُ، وَيَذْوِي بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَتَقُولُ: قَطْ قَطْ»[2]. فقد اختلف المتكلِّمون في اشتراك لفظ "الْجَبَّارُ" على عدَّة أقوال، منها[3]:

- إنَّه مشترك **بين عَلَم ومعنى**؛ وذلك بأنَّ لفظ الجبَّار اسم عَلَم من أسماء الله الحسنى، يطلق على الذَّات الإلهية على سبيل التَّلقيب، ولفظ الجبَّار أيضاً هو صفة لله تعالى، يفيد معنى من المعاني اللَّائقة بذاته.
- إنَّه مشترك **بين معنَيَيْن**؛ وذلك بأنَّ لفظ الجبَّار يطلق على معنى المتجبِّر من العباد، فالنَّار يدخلها الجبَّارون كما ورد في رواية الحديث آنف الذِّكر، وعبَّر عن المجموع بلفظ الواحد كما في قوله تعالى: {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ} [العصر: ٢]، كما يحتمل إطلاق اللَّفظ على معنى من يرفِّع نفسه عن امتثال التَّكاليف الإلهية، فإنَّ كلَّ من خرج عن رِبْقَة التَّكليف يقال له: جبَّار.

---

(١) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٦١/١-٣٦٢. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٧١/١. وسراج الدِّين الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٦/١. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٧/١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٤٠-١٤١.

(٢) أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه بهذا اللَّفظ **ابن خزيمة** (أبو بكر، محمَّد بن إسحاق النَّيسابوري، ٣١١هـ): التَّوحيد وإثبات صفات الرَّبِّ عزَّ وجلَّ، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشَّهوان، مكتبة الرّشد (الرِّياض- السُّعودية)، ط٥، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، باب ذكر إثبات الرِّجْل لله عزَّ وجلَّ، ٢٠٧/١. وأخرجه أيضاً **الدَّارقطني** (أبو الحسن، علي بن عمر البغدادي، ٣٨٥هـ): الصِّفات، ت: عبد الله الغنيمان، مكتبة الدَّار (المدينة المنوَّرة)، ط١، ١٤٠٢هـ، ١٥، ر: ٩. كما أخرجه عن أنس رضي الله عنه **البزَّار** (أبو بكر، أحمد بن عمرو العتكي، ٢٩٢هـ): مسند البزَّار المنشور باسم البحر الزَّخَّار، ت: محفوظ الرَّحمن زين الله وآخرون، مكتبة العلوم والحكم (المدينة المنوَّرة)، ط١، ١٩٨٨م-٢٠٠٩م، مسند أبي حمزة أنس بن مالك، ٤٢٧/١٣، ر: ٧١٦٧. ولم يعثر الباحث على أقوال العلماء في بيان حكم الحديث ودرجته -بهذا اللَّفظ- فيما يتوفَّر بين يدَيْه من مصادر. وتجدر الإشارة إلى أنَّ أصل الحديث مروي في الصَّحيحَيْن. انظر: صحيح البخاري، كتاب التَّوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: {إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ} [الآية/الأعراف:٥٦]، ر: ٧٤٤٩. وصحيح مسلم، كتاب الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها، باب النَّار يدخلها الجبَّارون والجنَّة يدخلها الضُّعفاء، ر: ٢٨٤٦.

(٣) انظر: اللَّالكائي (أبو القاسم، هبة الله بن الحسن الطَّبَري، ٤١٨هـ): شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، ت: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة (الرِّياض- السُّعودية)، ط٨، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ٤٢٥/٣، ٥٢٦-٥٢٧. والجويني: الإرشاد، ١٦٢-١٦٣، والشَّامل، ٥٦٢-٥٦٤. والمتولِّي: الغنية، ١١٦. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧٠/١، وغاية المرام، ١٤١. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٩-١٦٢. والجرجاني، شرح المواقف، ١٥٤/٣.

ووفقاً للقاعدة، فإنَّ الاشتراك بين عَلَم ومعنى أولى من الاشتراك بين معنيَيْن، فيحمل لفظ الجبَّار على الله تبارك وتعالى، سيَّما وقد صرَّحت بذلك الرِّوايات الصِّحاح[1].

وأمَّا المراد من الحديث، ففي التَّأويل متَّسع في اشتراك لفظ "القَدَم"؛ إذ يمكن حمل القَدَم على بعض الأمم المستوجبة للنَّار في عِلْم الله تعالى، وتكون الإضافة في القَدَم على سبيل الملكية، فالله تعالى مالك كلِّ شيء[2]، ومن السَّلَف من توقَّف عن التَّأويل، وأَمَرَّ هذا اللَّفظ وأضرابه كما جاء[3]، مع اتِّفاق جميع العلماء والمتكلِّمين على تنزيهِ الله تعالى عن الحدِّ والأبعاض، وبطلانِ تفسير القَدَم بمعنى الجارحة.



---

(1) انظر مثلاً رواية أبي هريرة التي أخرجها **البخاري** في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: {وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ} [الآية/ق: ٣٠]، ر: ٤٨٤٩. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها، باب النَّار يدخلها الجبَّارون والجنَّة يدخلها الضُّعفاء، ر: ٢٨٤٦.

(2) انظر: الجويني: الإرشاد، ١٦٢-، والشَّامل، ٥٦٢-٥٦٤. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٧٠/١، وغاية المرام، ١٤١. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٩-١٦٢.

(3) انظر مثلاً قول الإمام أحمد في مثل هذه الألفاظ: «نُمِرُّهَا كَمَا جَاءَتْ». ابن بَطَّة (أبو عبد الله، عبيد الله بن محمَّد العُكْبَري، ٣٨٧هـ): الإبانة الكبرى، ت: رضا معطي وآخرون، دار الرَّاية للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض)، ط١، ١٤١٨هـ، كتاب الرَّد على الجهميَّة، باب جامع من أحاديث الصِّفات، ٣٢٧/٧، ر: ٢٥٣.

- المطلب الثَّالث: مسألة حمل اللَّفظ المشترك على كلِّ معانيه:

تعدُّ مسألة استعمال اللَّفظ المشترك في جميع مدلولاته من أهمِّ مسائل الاشتراك، وقد ناقشها الأصوليون والمتكلِّمون، واختلفوا فيها بين مجوِّزين ومانعين؛ إلَّا أنَّ الفحص عن أقوالهم، وتحرير محلِّ النزاع في آرائهم، يفضي إلى ملاحظة نقاط اتِّفاق كثيرة، تكاد ترفع الخلاف من أصله.

وسيقدِّم الباحث في البداية عرضاً تاريخياً لجملة من أقوالهم، ووجهات النَّظر التي تميز كلَّ قول عن سابقه، مشفوعة بالأدلَّة الرَّئيسة على هذه المسألة، ثمَّ يتبعها بخلاصةٍ تبيِّن نقاط الوفاق والافتراق بين هذه الأقوال، ثمَّ يذكر مثالَيْن تطبيقيَيْن عَقَدِيَيْن على القولَيْن الأساس في المسألة.

- الفرع الأوَّل: عرض الأقوال تاريخياً:

لعلَّ من أوائل المنظِّرين لمسألة حمل المشترك على جميع معانيه الإمامُ **أبو حنيفة** (١٥٠هـ)، فقد كان من مذهبه عدم جواز إرادة معاني اللَّفظ المشترك جميعاً إذا تناول ضدَّيْن[١]، بينما نُقِل عن الإمام **مالك** (١٧٩هـ) تجويز استعمال اللَّفظ في جميع مدلولاته إن كان مشتركاً، بشرط اقترانه بدليل يدلُّ على وقوعه[٢].

أمَّا الإمام **الشَّافعي** (٢٠٤هـ)، فكان يرى أنَّ اللَّفظ المشترك إذا تجرَّد عن القرائن المخصِّصة **وجب** حمله على كلِّ مدلولاته[٣]، ويبدو أنَّ إيجاب الشَّافعي واقع على جهة الاحتياط[٤]، وهذا إن كان مفيداً في العمليات، فليس بالضَّرورة أن يُعدَّى إلى العِلْميات؛ إذ الاحتياط في العِلْميات يقتضي التَّوقُّف إلى حين ظهور الدَّليل. والملاحظ أنَّ مذهب الشَّافعي الوجوب لا التَّجويز، وهذا ما جعل الفخر الرَّازي ينتقد القول بالوجوب؛ لأنَّ أقصى ما تفيده الأدلَّة المحتجُّ بها عليه الجواز دون الوجوب[٥].

وقد ذهب **أبو علي الجُبَّائي** (٣٠٣هـ) إلى جواز حمل المشترك على كلا معنيَيْه معاً بشرط ألَّا يمتنع الجمع بينهما، كأن يتنافيا في المعنى[٦]. أمَّا ابنه **أبو هاشم الجُبَّائي** (٣٢١هـ)[١]، فيرى عدم

---

[١] انظر: الجصَّاص (أبو بكر، أحمد بن علي الرَّازي، ٣٧٠هـ): الفصول في الأصول، ت: عجيل جاسم النَّشمي (دكتور)، وزارة الأوقاف والشُّئون الإسلامية (الكويت)، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ١/٧٧-٧٨. أمَّا عند صاحبيه **أبي يوسف ومحمَّد** فينقل السَّمعاني أنَّهما جوَّزا ذلك. انظر: السَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ١/٢٧٧.

[٢] انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ١١٤.

[٣] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٤٢. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/١٢٤.

[٤] انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ١١٨.

[٥] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٧٤.

[٦] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١/٣٠١. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٤٢-٢٤٦.

جواز إرادة كلِّ مدلولات المشترك على سبيل الجمع، وما يوجد في النُّصوص النَّقلية من ألفاظ مشتركة يُزعَم أنَّه قد أريد بها جميع مسمَّياتها بلفظ واحد، فلا يبعد أن يقال: إن ذلك من قبيل ما نقلته الشَّريعة من الأسماء اللُّغوية إلى غير معانيها في اللُّغة، فذلك راجع إلى النَّقل لا الاشتراك، وتعدُّد الاصطلاحات لا تعدُّد الأوضاع اللُّغوية[٢].

واشترط **أبو عبد الله البصري** الملقَّب بـ"**الجُعَل الكاغَدِي**" (٣٦٩هـ)[٣] -من المعتزلة- شروطاً أربعة في المنع من حمل اللَّفظ المشترك على كلِّ معانيه، وذلك بأن يكون المتكلِّم واحداً، والعبارة واحدةً، والوقت واحداً، وألَّا تنظم المعنيان المختلفان إرادةُ فائدة واحدة، فمتى انخرم شرطٌ من هذه الشُّروط، جاز أن يراد بالمشترك أكثر من معنى[٤].

أمَّا القاضي **أبو بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ)، ففصَّل المسألة تفصيلاً دقيقاً لم يُسْبَق إليه، وذلك على أساس الاختلاف والتَّضادِّ في المشترك، فيبيِّن أنَّ اختلاف المعاني في اللَّفظ المشترك يرجع إلى أحد نوعَيْن[٥]:

- **مختلف متضادٌّ**، فهذا من المتَّفق عليه بين أهل العِلْم أنَّه محال إرادته بالكلمة الواحدة، فلا يصحُّ القصد إليه واجتماعه في عقد المتكلِّم؛ لتضادِّ الإرادة للضِّدَّين مع العِلْم بتضادِّهما؛ وذلك كإطلاق لفظ "الشَّيء" على المحدَثات -المخلوقات- والمحدِث -الخالق-، فالمعنيان متضادَّان؛ أي لا يمكن اجتماعهما، فلا يصدقان معاً على شيء واحد.
- **مختلف غير متضادٍّ**، فهذا النَّوع:
  - إمَّا أن يقصد به المتكلِّم **معنى واحد**، وهذا لا خلاف في صحَّته.

---

[١] هو أبو هاشم عبد السَّلام بن محمَّد بن عبد الوهَّاب الجُبَّائي (٢٤٧-٣٢١هـ): متكلِّم، من كبار المعتزلة. وهو ابن أبي علي الجُبَّائي. له آراء انفرد بها، منثورة في كتب الكلام. ومن مصنَّفاته: الجامع الكبير، والعَرَض، والمسائل العسكرية، والشَّامل في الفقه، والعدة في أصول الفقه. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٥٦٨٨، ١٢/٣٢٧-٣٢٨. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٨٣، ٣/١٨٣-١٨٤. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٣٢، ١٥/٦٣-٦٤. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٨/٢٦٣-٢٦٤. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٩٤-٩٦.

[٢] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١/٣٠٠. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٤٤.

[٣] هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم الملقَّب بالجُعَل الكاغَدِي (٢٨٨-٣٦٩هـ): فقيه حنفي، من رؤوس المعتزلة. سكن بغداد، وصنَّف على مذهب المعتزلة في الأصول، وانتحل في الفروع مذهب أهل العراق، وكان من تلاميذ أبي الحسن الكرخي (٣٤٠هـ). ومن مصنَّفاته: الإيمان، والإقرار، والمعرفة، والرَّدُّ على الرَّاوندي، والرَّدُّ على الرَّازي. انظر: الشِّيرازي: طبقات الفقهاء، ١٤٣. وابن الجوزي (أبو الفرج، جمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن علي البغدادي، ٥٩٧هـ): المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ت: محمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ١٤/٢٧٢. وابن العماد العَكْري: شذرات الذَّهب، ٤/٣٧٣.

[٤] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١/٣٠٠.

[٥] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١/٤٢٢-٤٢٧.

- وإمَّا أن يقصد به **أكثر من معنى**، فيرى الباقلاني أنَّه "لا خلف بين الأمَّة وأهل اللُّغة في صحَّة قصد المتكلِّم بهذا ونحوه في الوقت الواحد"[١]، في مقابل **ابن الجُبَّائي (٣٢١هـ)** –أي أبي هاشم، من المعتزلة– وفرقة ممَّن وافقه من أصحاب أبي حنيفة الذين يرون عدم جواز ذلك.

كما ينبِّه الباقلاني إلى أنَّ احتمال إرادة كلِّ المعاني أو بعضها في اللَّفظ المشترك تحدِّده القرينة الدَّالة عليه؛ إذ لا يمكن أن يسعف في ذلك ظاهر الكلام[٢]، وأجاب الباقلاني على سؤال يقول بأنَّ المتكلِّم: هل يريد معنيا اللَّفظ المشترك بإرادة واحدة أم بإرادتين؟ فيجيب عليه بأنَّ المتكلِّم[٣]:

- إن كان هو **الله** سبحانه، فإنَّما يريدهما ويريد جميع مراداته بإرادة واحدة؛ إذ إنَّها صفة قديمة من صفات ذاته.
- وإن كان **محدَثاً**، فإنَّما يريدهما جميعاً بإرادتَيْن غير متضادَّتَيْن، وإنَّما وجب ذلك فيه لصحَّة إرادته لأحدهما وكراهته للآخر، فلو كان يريدهما بإرادة واحدة لاستحال أن يريد أحدهما دون الآخر.

وقد سار قاضي المعتزلة **عبد الجبَّار (٤١٥هـ)** على ممشى سابقه قاضي الأشعرية – الباقلاني– في تجويز حمل المشترك على عموم مسمَّياته، كما صحَّح أنَّ الكلمة إذا كانت موضوعة في اللُّغة لأمرَيْن مختلفَيْن أو أكثر يصحُّ أن تكون مفيدة كلَيْهما بالقصد الواحد والإرادة الواحدة من المتكلِّم، ولا تحتاج إلى أكثر من قصد أو إرادة[٤].

أمَّا **أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)** من المعتزلة، ففرَّق في هذه المسألة بين الإمكان واللُّغة؛ إذ ذهب إلى أنَّ الاسم المشترك بين شيئَيْن –سواء أكانا حقيقتَيْن، أم مجازَيْن، أم كان أحدهما حقيقة

---

[١] وقد استشكل أبو الحسن الأبياري (٦١٦هـ) –شارح البرهان للجويني– قولَ القاضي الباقلاني بعموم المشترك مع توقُّفه في صيغ العموم، أي مع جواز احتمالها التَّخصيص؛ إذ إنَّ إجراء العامِّ على عمومه أولى من القول بعموم المشترك؛ لاتِّحاد المسمَّى في الأوَّل وتباين مسمَّيات الثَّاني. انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٧٦٨/٢. وهذا إشكال حقيق بالدَّرس والبحث، ولعلَّ وجهة نظر الباقلاني ترجع إلى أنَّ المشترك لا يمتنع إجراؤه على عمومه بقيد **إمكان الجمع**؛ وإلَّا فالقول فيه كالعامِّ، بينما يمتنع إجراء العامِّ على عمومه عند ورود الاحتمال، فالدَّليل متى تطرَّق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

[٢] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٤٢٧/١.

[٣] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٤٢٧/١–٤٢٨.

[٤] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٧/١٧–١٩. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٣٠١/١.

والآخر مجازاً- يجوز في **الإمكان** أن يرادا به، ولا يجوز ذلك في **اللُّغة**[١]، وقد اعتمد هذا الرَّأي أبو حامد الغزالي، واختاره فخر الدِّين الرَّازي، كما سنرى ذلك لاحقاً[٢].

وقد خالف **إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)** الإمام الشَّافعي في إطلاق المسألة، فرأى أنَّ اللَّفظ المشترك إذا ورد مطلقاً لم يحمل في موجب الإطلاق على جميع مفهوماته؛ إذ لم يوضع وضعاً مشعراً بالاحتواء عليها، فادِّعاء إشعاره بالجميع بعيد عن التَّحصيل؛ لكن إمام الحرمين لا يرى مانعاً من إرادة جميع محامل المشترك إذا اتَّصلت به **قرينة** مشعرة بذلك، وكذلك لا ينكر حمل اللَّفظ المشترك على وجه في الحقيقة وآخر في المجاز بشرط القرينة[٣].

والذي يفيده كلام أبي المعالي أنَّ حمل المشترك على جميع معانيه عند القائلين به إنَّما هو من باب **العموم**[٤]، وليس واقعاً على جهة **الاحتياط** كما هو الحال عند الشَّافعي. وعلى هذا القول تكون مقدِّمة الاشتراك مرتبطة إلى حدٍّ بعيد بمقدِّمة التَّخصيص، فمهما أجري العامُّ على عمومه، استعمل المشترك في عموم مسمَّياته.

ولم يسلك **أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)** مسلك شيخه الجويني في المسألة محلِّ البحث؛ بل خطَّ طريقاً آخر يساير فيه مذهب أبي الحسين البصري من قبله، فاختار القول بامتناع حمل المشترك على جميع مدلولاته من حيث **اللُّغة**؛ إذ إنَّ العرب لم تضعه لعموم جملة مسمَّياته؛ بل وضعته لآحادها على سبيل **البدل**، لا على سبيل **الجمع**، فلا تريد العرب جملة هذه المسمَّيات عند إطلاق اللَّفظ؛ إلَّا أنَّ قصد الدَّلالة على المعاني جميعاً مرة واحدة باللَّفظ المشترك **ممكنٌ** من حيث إرادة المتكلِّم؛ لكنَّه يخالف بذلك وضع اللُّغة[٥].

وقد ناقش الغزالي الدَّليل الأبرز الذي تمسَّك به الشَّافعي والباقلاني للقول بحمل المشترك على كلِّ معانيه، وهو قول الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ} [الآية/الأحزاب: ٥٦]؛ إذ الصَّلاة من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار، وهما معنيان مختلفان، والاسم مشترك، وقد ذكر مرَّة واحدة، وأريد به المعنيان جميعاً.

فاعترف الغزالي بأنَّ هذا الدَّليل يفتح هذا الباب أمام إمكانية حمل المشترك على معنيَيْن يتعلَّق أحدهما بالآخر، فإنَّ طلب المغفرة يتعلَّق بالمغفرة؛ إلَّا أنَّ الأظهر عنده أنَّ هذا اللَّفظ إنَّما أطلق على المعنيَيْن بإزاء معنى واحد مشترك بين المعنيَيْن -أي أنَّ اللَّفظ متواطئ لا مشترك-، وهو العناية بأمر

---

(١) انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١/٣٠٠-٣٠٧.

(٢) وقد ذكر الآمدي أنَّ قول أبي الحسين البصري والغزالي يرجع إلى التَّجويز بالنَّظر إلى **الإرادة** دون **اللُّغة**. انظر: الإحكام في أصول الأحكام، ٢/٢٤٢.

(٣) انظر: الجويني: البرهان، ١/١٢١-١٢٢. وتجدر الإشارة إلى أنَّ الجويني في بداية أمره كان موافقاً إلى حدٍّ بعيد لنظرة أبي بكر الباقلاني في هذه المسألة. انظر: الجويني: التَّلخيص، ١/٢٣٠-٢٣٥.

(٤) انظر: الجويني: البرهان، ١/١٢١.

(٥) انظر: الغزالي: المستصفى، ٢٤٠-٢٤١، والمنخول، ٢١٩-٢٢٠.

الشَّيء لشرفه وحرمته، والعناية من الله مغفرة، ومن الملائكة استغفار ودعاء، ومن الأُمَّة دعاء وصلوات، فمردُّ اللَّفظ إلى **معنى واحد** لكن تعدَّدت **تعلُّقاته**[١].

وعند حديثه عن أسماء الله الحسنى، يستبعد الغزالي قول من قال من العلماء: إنَّ الاسم الواحد من أسماء الله عزَّ وجلَّ إذا احتمل عدَّة معان، ولم يدلَّ العقل على إحالة شيء منها، حُمِل على الجميع بطريق العموم. ويذهب أبو حامد إلى منع حمل المشترك منها بين معانٍ متعدِّدة على جميع هذه المعاني من جهة **الوضع اللُّغوي**، وإن أمكن ذلك من جهة **الوضع الشَّرعي**، أمَّا إذا كانت هذه المعاني تتقارب تقارباً يكاد يَرْجِع الاختلافُ فيه إلى الإضافات، فيمكن عندئذ الأخذ بجميع الوجوه الدَّلالية اللُّغوية لهذا الاسم[٢].

أمَّا **الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ)**، فقد أحاط بالمسألة من جميع جوانبها، فذكر مذهب من منع استعمال المشترك المفرد في معانيه على سبيل الجمع، وعدَّ منهم أبا الحسين البصري بالنَّظر إلى أنَّ وجه المنع يرجع إلى وضع اللُّغة، أي لا يصح أن يقصد باللَّفظ المشترك جميع مفهوماته من حيث "**اللُّغة**" لا حقيقة ولا مجازاً، وإن كان أبو الحسين البصري جوَّز أن يقصد المتكلِّم باللَّفظ الدَّلالة على المعنيَيْن جميعاً مرَّة واحدة من حيث "**الإمكان**"، فيكون بذلك قد خالف الوضع اللُّغوي، وابتدأ بوضع جديد، وقد مال فخر الدِّين إلى اختيار هذا القول[٣]. ونبَّه الرَّازي إلى أنَّ بعض مَن أنكر **استعمال** "**المفرد**" **المشترك في جميع مفهوماته** جوَّز ذلك في لفظ الجمع؛ إلَّا أنَّه أجاب عن هذا التَّجويز، سواء أكان في جانب الإثبات أم النَّفي[٤].

كما حكى الفخر مذهب من أجاز استعمال المشترك في كلِّ معانيه بطريق الحقيقة إذا صحَّ الجمع بينها، وانتقد الشَّافعيَّ والباقلانيَّ لقولهما بـ"**وجوب**" حمله على جميع معانيه إذا تجرَّد عن القرائن المخصِّصة[٥].

وقد قرَّر الرَّازي مقدِّمة استدلالية على المنع، وهي أنَّه لا يلزم من كون اللَّفظ موضوعاً لمعنيَيْن على البدل أن يكون موضوعاً لهما جميعاً؛ للعِلْم الضَّروري بالمغايرة بين المجموع وكلِّ واحد من أفراده، فواضع اللُّغة إذا وضع لفظاً لمفهومَيْن على الانفراد:

---

(١) انظر: الغزالي: المستصفى، ٢٤١.

(٢) انظر: الغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ت: بسَّام عبد الوهَّاب الجابي، الجفَّان والجابي (قبرص)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٤٣-٤٤.

(٣) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٨/١-٢٦٩. وكذلك فعل البيضاوي في المنهاج، انظر: تقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٥٥/١-٢٥٦. وقد أشكل ذلك على محقِّق كتاب "التَّقريب والإرشاد" للباقلاني، فعدَّ نسبة المنع إلى أبي الحسين البصري خطأ من الفخر الرَّازي في نسبة الأقوال إلى أصحابها، ولم ينتبه إلى وجه إدراج الرَّازي أبا الحسين في جملة المانعين، وذلك من جهة الوضع اللُّغوي. انظر: ١٤١/١.

(٤) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٧٣/١-٢٧٤.

(٥) انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٦٨/١-٢٦٩، ٢٧٤.

- فإمَّا ألَّا يكون قد وضعه لمجموعهما، فاستعماله لإفادة المجموع استعمالٌ اللَّفظَ في غير ما وضع له، وهذا غير جائز.
- وإمَّا أن يكون قد وضعه مع ذلك لمجموعهما:
  - فإن استعمل لإفادة المجموع وحده، لم يكن اللَّفظ إلَّا لأحد مفهوماته؛ لأنَّ الواضع إن كان وضعه بإزاء أمور ثلاثة على البدل، وأحدها ذلك المجموع، فاستعمال اللَّفظ فيه وحده لا يكون استعمالاً اللَّفظَ في كلِّ واحد من مفهوماته.
  - وإن استعمل في إفادة المجموع والأفراد على الجمع فهو محال؛ لأنَّ إفادته المجموع معناه أنَّ الاكتفاء لا يحصل إلَّا بهما، وإفادته المفرد معناه أنَّ الاكتفاء يحصل بكلِّ واحد منهما وحده، وذلك جمع بين النَّقيضَيْن، وهو محال.

فثبت أنَّ اللَّفظ المشترك من حيث إنَّه مشترك لا يمكن استعماله في إفادة مفهوماته على سبيل الجمع[1].

وظاهر كلام الفخر الرَّازي أنَّه اختار منع استعمال المشترك المفرد في معانيه بحجَّة حدوث التَّناقض بين لزوم الاكتفاء بكلِّ مفرد لاستعماله فيه، وعدم حصول الاكتفاء –ولا بواحد– لاستعماله في المجموع؛ إلَّا أنَّ شارح المحصول –من المشارقة– **سراج الدِّين الأُرْمَوي (٦٨٢هـ)**[2] حرَّر محل النِّزاع في استعمال اللَّفظ في كلِّ معانيه بأنَّ الخلاف في **الكلِّي العددي**، أي في كلِّ فرد من أفراده؛ وذلك بأن يجعله يدلُّ على كلٍّ منها على حدته بالمطابقة في الحالة التي يدلُّ على المعنى الآخر بها. وينبِّه القاضي أبو الثَّناء إلى أنَّ النِّزاع ليس في **الكلِّي المجموعي**، أي أن يجعل مجموع المعنيَيْن مدلولاً مطابقياً، كدلالة العشرة على آحادها، ولا في **الكلِّي البدلي**، أي أن يجعل لكلِّ واحد من معاني المشترك مدلول مطابقي على سبيل البدل[3].

أمَّا شارح المحصول –من المغاربة– **شهاب الدِّين القَرَافي (٦٨٤هـ)**، فنقل عن مالك وجماعة من أصحابه –خلافاً لبعضهم– تجويز استعمال اللَّفظ في جميع مدلولاته إن كان مشتركاً، بشرط اقترانه

---

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٧٠-٢٧١.

[2] هو أبو الثَّناء سراج الدِّين محمود بن أبي بكر بن أحمد الأُرْمَوي (٥٩٤-٦٨٢هـ): عالم بالأصول والمنطق والكلام، من الشَّافعية. ولي القضاء بقونية. ومن مؤلَّفاته: مطالع الأنوار في المنطق، والتَّحصيل من المحصول في الأصول، ولطائف الحكمة، وشرح الإشارات لابن سينا، وبيان الحقِّ في المنطق والحكمة، ولباب الأربعين في أصول الدِّين. انظر: ابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٢٦٨، ٨/٣٧١. وابن الملقِّن: العِقْد المذهَّب، ٣٧٢. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٤٩٢، ٢/٢٠٢. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٤٨٣٣، ٣/٣٠٤.

[3] انظر: الأُرْمَوي: التَّحصيل من المحصول، ١/٢١٤-٢١٥.

بدليل يدلُّ على وقوعه[1]، كما ذكر بعض الفوائد التي هي أشبه ببيان نقاط الاتِّفاق والافتراق وتحرير محلِّ النِّزاع في المسألة[2]؛ وذلك بأنَّ **القائلين بالجمع:**

- اشترطوا ألَّا يمتنع الجمع بينها، كالتَّضادِّ والتَّنافي.
- لم يقل أحد منهم بـ"وجوب" الحمل عند التَّجرُّد عن القرائن المخصِّصة إلَّا الشَّافعي والقاضي الباقلاني، بينما لم يوجب ذلك المعتزلة.
- يحمل اللَّفظ عند الشَّافعي والقاضي الباقلاني إذا أريد به مجموع مسمَّياته على جهة الحقيقة لا المجاز، كسائر الألفاظ العامَّة في صيغة العموم.

وأمَّا **القائلون بالمنع:**

- فاختلفوا في وجه المنع: هل هو لأجل الوضع اللُّغوي أو قصد المتكلِّم؟ واختار الأوَّل أبو الحسين البصري والغزالي.
- كما اختلفوا في تعدية المنع من صيغة الإثبات إلى النَّفي، في حالة إفراد اللَّفظ أو جمعه.

وممَّا سبق يتَّضح أنَّ شرَّاح المحصول عنوا كثيراً بتحرير محلِّ النِّزاع، وهذا من شأنه تضييق مجال الاختلاف إلى حدٍّ كبير. وهكذا تتابع العلماء على تجلية المسألة موضوع البحث؛ إلَّا أنَّ بعض المتأخِّرين أخطأ في نسبة الأقوال إلى أصحابها، وإن كان لهم ثمَّة تحقيقات دقيقة زادت المسألة وضوحاً، ومثال ذلك ما ذكره **تقي الدِّين السُّبْكِي (٧٥٦هـ)**[3] من نقول عن القاضيَيْن الباقلاني وعبد الجبَّار، وأبي علي الجُبَّائي –فضلاً عن الشَّافعي–، **وجوبَ** حمل المشترك على جميع معانيه إذا تجرَّد عن قرينة صارفة، وأنَّ حجَّتهم المعتمدة هي أنَّه لو لم يجب ذلك، فإمَّا ألَّا يُحمل على واحد منها فيلزم تعطيل النَّصِّ، وإمَّا أن يُحمل على واحد منها، وهو ترجيح دون مرجِّح، فوجب الحمل على الجميع

---

[1] انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ١١٤.

[2] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٧٦٣–٧٦٨، وشرح تنقيح الفصول، ١١٥–١١٦. والملاحظ أنَّ الشِّهاب القَرَافي قد وهم في نسبة الأقوال إلى أصحابها، حيث نسب إلى الغزالي وأبي الحسين البصري القول بأنَّ وجه المنع لأجل الإرادة لا اللُّغة، والصَّواب هو العكس، أي لأجل الوضع اللُّغوي، لا من جهة الإرادة وقصد المتكلِّم، وهذا ما قد تمَّ بيانه سابقاً في هذا العرض التَّاريخي للمسألة.

[3] هو أبو الحسن تقي الدِّين علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السُّبْكِي الأنصاري الخزرجي (٦٨٣–٧٥٦هـ): وهو والد التَّاج السُّبْكِي صاحب الطَّبقات. شيخ الإسلام في زمانه، قاضي القضاة، كان إماماً في العلوم الشَّرعية، وانتهت إليه رئاسة الشَّافعية بمصر، وردَّ على ابن تيمية في مسألتي الطَّلاق والزِّيارة. وولي قضاء دمشق، ودرَّس في مدارسها، وخطب في جامعها. ومصنفاته تزيد على المائة والخمسين، ومنها: السَّيف الصَّقيل في الرَّد على قصيدة نونية ابن القيم المعروفة بـ"الكافية" في الاعتقاد، والاعتبار ببقاء الجنَّة والنَّار، والابتهاج في شرح المنهاج، والدُّرُّ النَّظيم في التَّفسير. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٢١/١٦٦–١٧٥. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٣٩٣، ١٠/١٣٩–٣٣٦. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٦٠٣، ٣/٣٧–٤٢. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ٤/٧٤–٨٤. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٣١٠٦، ٢/٣٧٢. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ر٢٢٤، ١/٤٦٧–٤٦٩.

خروجاً من المحاذير[1]؛ وإذا ثبت وجوب حمل المشترك على جميع معانيه عند **الشَّافعي** بشرطه؛ إلَّا أنَّ نقل الوجوب عن **المعتزلة** فيه نظر؛ لأنَّ ما ثبت نقله عنهم هو التَّجويز فقط لا الوجوب.

وقد حقَّق تقي الدِّين القول في علَّة حمل المشترك على جميع معانيه: هل هي عائدة إلى باب الاحتياط أم العموم؟ فانتقد السُّبْكِي قول من أرجع ذلك إلى باب العموم؛ لِمَا بين العامِّ والمشترك من فرق؛ إذ إنَّ مسمَّى العموم واحد، بينما مسمَّيات المشترك متعدِّدة، كما إنَّ أفراد المشترك متناهية، في حين أنَّ العامَّ ليس كذلك[2]، وربَّما كان منشأ الغلط الحاصل في هذا القول هو عدم التَّفريق بين الاشتراك اللَّفظي والاشتراك المعنوي (التَّواطؤ).

ولعلَّ العرض التَّاريخي السَّابق قد استوفى جلَّ الأقوال المذكورة في المسألة، ولم يأتِ اللَّاحقون بجديد في هذا المضمار، فاقتصر عملهم على جمع الأقوال وإحصائها واختصارها، وبيان مستندها، وتحرير محلِّ النِّزاع فيها[3].

- الفرع الثَّاني: تلخيص الأقوال:

وسيلخِّص الباحث فيما يأتي بعض النُّقاط الرَّئيسة التي تجمع شتات الموضوع:

١- أجمع العلماء على جواز إرادة أكثر من معنى واحد باللَّفظ المشترك إذا لم يصدر عن متكلِّم واحد في وقت واحد، وإذا كانت الفائدة فيه واحدة -كما في المشترك المعنوي (المتواطئ)-، كما أجمعوا أيضاً على عدم جواز إرادة معنيَيْن باللَّفظ المشترك إذا امتنع الجمع بينهما لأمر خارج كما في النَّقيضَيْن، وإذا كانت ثمَّة قرينة مخصِّصة تصرفه إلى أحد معانيه.

٢- يجوز عند الشَّافعي وأبي بكر الباقلاني وبعض المعتزلة كالجُبَّائي وعبد الجبَّار وغيرهم أن يراد بالمشترك كلُّ واحد من معنيَيْه أو معانيه بطريق الحقيقة إذا صحَّ الجمع بينها، إلَّا أنَّ الشَّافعي والباقلاني أوجبا حمله على كلِّ معانيه في حال تجرُّده عن القرائن، كسائر الألفاظ العامَّة.

٣- لم يصحِّح الحنفية وبعض الشَّافعية وجميع أهل اللُّغة وأبو هاشم الجُبَّائي وأبو عبد الله البصري من المعتزلة حمل المشترك على كلِّ معانيه حقيقة ولا مجازاً، على أنَّ بعض المتأخرين جوَّزوا إطلاقه عليها مجازاً لا حقيقة.

---

[1] انظر: تقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٦٤/١.

[2] انظر: تقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج، ٢٦٤/١-٢٦٥.

[3] انظر أيضاً في هذه المسألة: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٤٢/٢-٢٤٦. والبخاري: كشف الأسرار، ٤٠/١-٤١. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١٢٣/١-١٣٠.

٤- فرَّق بعض العلماء -وعلى رأسهم أبو الحسين البصري والغزالي- بين **الإمكان واللُّغة**، فلم يصحِّحوا حمل المشترك على كلِّ معانيه من جهة **الوضع اللُّغوي**، في حين جوَّزوا ذلك من جهة **الإمكان والقصد الشَّرعي**، وبالنَّظر إلى إرادة المتكلِّم.

- الفرع الثَّالث: مثالان تطبيقيان:

وبعدما سبق من عرض الأقوال في مسألة حمل المشترك على كلِّ معانيه سيذكر الباحث مثالَيْن تطبيقيَيْن عقديَيْن على ذلك، أحدهما في عدم حمل المشترك على كلِّ معانيه، والآخر في حمله عليها. أمَّا الأوَّل، فقد جاء في قوله تعالى: {وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ} [الأنعام: ١٨]، وإنَّ لفظ "فَوْقَ" مشترك بين فوقية الجهة (المكان) وفوقية الرُّتبة (المكانة)، وقد يتبادر إلى الذِّهن إمكان حمل هذا اللَّفظ عليهما معاً، على قول من جوَّز استعمال اللَّفظ المشترك في مفهومَيْه معاً؛ إلَّا أنَّ حمل المشترك على جميع معانيه مقيَّد بشرط عدم امتناع الجمع بينها، وهذا غير متحقِّق في هذا المقام؛ لاستحالة إرادة فوقية الجهة في حقِّ الله تعالى، فوجب حمل المشترك هنا على أحد معانيه، وهو فوقية الرُّتبة[١].

وأمَّا مثال حمل المشترك على جميع معانيه، فما جاء في الأدلَّة النَّقلية من أصل "القضاء" و"القدر"، نحو قوله تعالى: {وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [الآية/البقرة: ١١٧]، وقوله: {وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى} [الأعلى: ٣]، وغيرهما من الأدلَّة، فهاتان اللَّفظتان تَرِدَان على عدَّة وجوه في اللُّغة على سبيل الاشتراك، فالقضاء يأتي بمعنى الخَلْق والأمر والحُكْم والإحكام والإمضاء والإلزام والإخبار والكتابة والإعلام والفصل والفراغ من الأمر، ويأتي القدر بمعنى التَّقدير والإيجاد والخَلْق والحُكْم... إلى ما هنالك من المعاني[٢]، وعليه لا يرى القاضي الباقلاني بأساً في حمل المشترك على جميع الوجوه الدَّلالية للَّفظ، ما لم يمتنع الجمع بينها، فلا بأس أن نقول -والكلام للباقلاني-: "إنَّه قضى المعاصي وقدَّرها على كلِّ هذه الوجوه؛ إلَّا على معنى أنَّه فرضها وأمر بها وحتَّم على العباد أن يفعلوها"[٣].



---

[١] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٤٠. والبَابَرْتي: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ٨٦.

[٢] للتَّوسع انظر: الرَّاغب الأصفهاني: المفردات، مادَّة (قدر)، ٦٥٧-٦٦٠، ومادَّة (قضي)، ٦٧٤-٦٧٦.

[٣] الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٦٨.

- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الاشتراك ونقدها:

سيتناول هذا المطلب بعض الأمثلة التَّطبيقية على استخدام المتكلِّمين مقدِّمة الاشتراك في عملية الاستدلال على مسائل أصول الدِّين، وفي الوقت ذاته نقدِهم ودفعِهم مقدِّمة الاشتراك بما تتوفَّر لديهم من قرائن إذا كانت مخالفة مذهبهم، مؤوَّلة بحيث توافق طريقة خصومهم.

وسيذكر الباحث مسألتَيْن في الألفاظ التي توهم التَّشبيه (الصُّورة والعَيْن)، ومسألتَيْن في الخلاف مع المعتزلة (خَلْق القرآن ووجوب الصَّلاح والأصلح)، ومسألة في الغيبيات (الفناء والإعادة)، ومسألة في المفاضلة بين مؤمني البشر والملائكة. كما سيوضِّح بجانب عنوان كلِّ مسألة المقصد الأوَّل من إيرادها في معرض التَّمثيل.

أوَّلاً: الصُّورة (الألفاظ الموهمة التَّشبيه): [اشتراك الألفاظ والضَّمائر]

وردت في الحديث الشَّريف بعض الرِّوايات التي أورثت اختلافاً وجدلاً أفضى –في بعض الأحيان– إلى شبهة التَّشبيه؛ نتيجة فهم الألفاظ بمعزل عن سياقها وسباقها، وأسباب ورودها؛ بل حتَّى عن لغتها.

ومن تلك الألفاظ الموهمة التَّشبيه ما جاء في الحديث الصَّحيح المشهور عن أبي هريرةَ رضي الله عنه أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم قال: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»[1]، وفي الحديث اشتراك عارض من جهة تركيب الكلام وبناء بعض الألفاظ على بعض، وهو الاشتراك الحاصل في مرجع الضَّمير في لفظ "صُورَتِهِ"، وما أثار الجدل في هذا الاشتراك دلالته على معانٍ مختلفة متضادَّة؛ إذ انقسم المتكلِّمون في أصول الدِّين قسمَيْن: فبعضهم أرجع الضَّمير إلى الخالق، وبعضهم إلى المخلوق. وفي هذا تفصيل دقيق الملحظ، يجدر الكلام فيه:

- فأمَّا الذين أرجعوا الضَّمير إلى **المخلوق**:
  - فمنهم من قال: إنَّه عائد إلى **المضروب**؛ إذ قيل في هذا الخبر: إنَّه خرج على سبب؛ وذلك أنَّ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم مرَّ برجل يضرب ابنه أو عبده في وجهه لطماً،

---

[1] أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه **البخاري** في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام، رقم: ٦٢٢٧. و**مسلم** في صحيحه، كتاب البرِّ والصِّلة والآداب، باب النَّهي عن ضرب الوجه، رقم: ٢٦١٢، وكتاب الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنَّة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطَّير، رقم: ٢٨٤١. ويقول ابن فُوْرَك (٤٠٦هـ) أنَّه لا خلاف بين أهل العلم والنَّقل في صحَّة الحديث [انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٤٥]، أمَّا الجويني (٤٧٨هـ)، فيَسِمُ الحديث بأنَّه لم يُدوَّن في المشاهير من الصِّحاح [انظر: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦٠]، على الرَّغم من أنَّه مخرَّج في الصَّحيحَيْن، ولعلَّه بذلك يضعِّف الحديث من جهة المتن.

ويقول: قبَّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فقال النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم -كما جاء في رواية مسلم-: «إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ، فَإِنَّ اللهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»[1]، يعني على صورة المضروب[2]، وفي هذا أمر بإكرام الوجه، ولولا أنَّ المراد التَّعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها، وثمَّة بعض الرِّوايات التي تؤيِّد هذا القول[3]. وقد نقل النَّاقلون هذه القصَّة مع هذه اللَّفظة من الطُّرق الصَّحيحة، وإنَّما ترك بعض الرُّواة بعض الخبر اختصاراً على ما يذكر منه؛ للدَّلالة على ما يحذف؛ إذ كانت القصَّة عنده مشهورة مضبوطة بنقل الأثبات؛ وإنَّما كان أكثر الغرض عندهم الأسانيد دون المتون، فلذلك ترك بعضهم ذكر السَّبب فيها[4].

- ومنهم من قال: إنَّه عائد إلى **آدم** نفسه، ووجه الفائدة في ذلك التَّنبيه على من خالف الحقَّ من أصحاب المذاهب[5]:
  - **كالطَّبائعين** القائلين بأنَّ تصوير آدم كان عن بعض تأثيرات النُّجوم أو العناصر أو غير ذلك، فجاء الخبر مؤكِّداً أنَّ الله سبحانه خلق آدم على صورته.
  - **والدَّهرية** القائلين بأنَّه ليس ثمَّ إنسان أوَّل، وإنَّما الإنسان من النُّطفة، والنُّطفة من الإنسان، وهكذا أبداً إلى غير أوَّل، فأخبر النَّقل أنَّ الله سبحانه اخترع صورة آدم، ولم يكن مصوَّراً عن أب، ولا كائناً عن تناسل.

---

(1) أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه **مسلم** في صحيحه، كتاب البرِّ والصِّلة والآداب، باب النَّهي عن ضرب الوجه، رقم: ٢٦١٢.

(2) انظر: الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦٠. والمتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ١١٦. وابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ١٧٩. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٧٠. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٦/١. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٣-١٥٤.

(3) انظر: المازري (أبو عبد الله، محمَّد بن علي التَّميمي، ٥٣٦هـ): المُعْلِم بفوائد مسلم، ت: محمَّد الشَّاذلي النَّيفر، الدَّار التُّونسية للنَّشر والمؤسَّسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ط٢، ١٩٨٨م، ٣٠٠/٣. وابن حَجَر (أبو الفضل، أحمد بن علي العسقلاني، ٨٥٢هـ): فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمَّد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محبُّ الدِّين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة (بيروت)، د/ط، ١٣٧٩هـ، ١٨٣/٥.

(4) انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٤٨-٤٩.

(5) انظر: ابن مَنْدَه (أبو عبد الله، محمَّد بن إسحاق العبدي، ٣٩٥هـ): التَّوحيد ومعرفة أسماء الله عزَّ وجلَّ وصفاته على الاتِّفاق والتَّفرُّد، ت: علي بن محمَّد ناصر الفقيهي (دكتور)، مكتبة العلوم والحكم (المدينة المنوَّرة) ودار العلوم والحكم (سوريا)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ٢٢٢/١. وابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٥٢-٥٤. والجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦٠-٥٦١. والمتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ١١٧. والمازري: المُعْلِم بفوائد مسلم، ٣٠١/٣. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٧١-٧٢. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٦/١. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٤.

- **والقَدَرِية** القائلين بأنَّ كثيراً من أعراض آدم وصفته خلقٌ لآدم، فردَّ الخبر بأنَّ آدم مخلوق بجملة صورته.

وقيل في وجه الفائدة أيضاً بيان تكريم آدم عليه السَّلام؛ وذلك أنَّه أهبط من الجنَّة طائفة من المخلوقات، وبُدِّلوا عن صورهم وهيئاتهم؛ إلَّا آدم عليه السَّلام، فإنَّه أهبط إلى الأرض على صورته؛ تكريماً له وتشريفاً[1].

- ومنهم من قال: إنَّه عائد إلى **بعض المشاهير من النَّاس**. والفائدة في ذلك تعريفنا أنَّ صورة آدم عليه السَّلام كانت كهذه الصُّورة؛ إبطالاً لقول من زعم أنَّها كانت على هيئة أخرى، كما رُوِي في بعض الرِّوايات من ذكر طوله وقامته وما إلى ذلك ممَّا لا يُوثَق به من الأخبار، وإنَّما المعوَّل في مثلها على بعض الإسرائيليات[2].

- وأمَّا الذين أرجعوا الضَّمير إلى **الخالق** سبحانه، فأصل الشُّبهة فيه ما رُوِي من طريق آخر عن ابن عمرَ رضي الله عنه أنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم قال: «لَا يُقَبَّحُ الْوَجْهُ فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ»[3]؛ إلَّا أنَّ هذه الرِّواية مردودة من جهة النَّقل وغير ثابتة عند

---

(1) انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٥٠-٥٢. والجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦٠-٥٦١. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٧١. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٦/١. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٤.

(2) انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٥٤-٥٥. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٧٠. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٤. وقد نبَّهني فضيلة الدُّكتور أحمد الزَّبيبي إلى ما ورد في الصِّحاح في طول قامة آدم عليه السَّلام، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه عن النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ وَطُولُهُ سِتُّونَ ذِرَاعًا» [صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خَلْق آدم صلوات الله عليه وذريته، ر٣٣٢٦. وصحيح مسلم، كتاب الجنَّة وصفة نعيمها وأهلها، باب يدخل الجنَّة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطَّير، ر٢٨٤١]. وهذا ما دعاني إلى إعادة النَّظر فيما وثَّقته من كتب المتكلِّمين؛ إلَّا أنِّي لم أجد خلافاً أو اختلافاً في التَّعبير عمَّا أثبتُّه عنهم. وعليه فمحزُّ الإشكال يكمن في أحد أمرَيْن: إمَّا أن يكون هؤلاء المتكلِّمين قد غفلوا عن هذا الحديث، وقد يصدق هذا الاحتمال على بعض المتكلِّمين؛ لقلَّة اشتغالهم في فنِّ الحديث. وإمَّا أنَّ يكون هؤلاء المتكلِّمين قد طعنوا في صحَّة الحديث، وعدُّوه من الإسرائيليات المدسوسة؛ وهذا احتمال مستبعد؛ إذ كيف لهم أن يردُّوا حديثاً ورد في الصَّحيحَيْن اللَّذَيْن أجمعت الأُمَّة على تلقِّيهما بالقبول! والذي يرجِّحه الباحث أنَّ الكلام منصرف إلى ما ورد في الإسرائيليات من ضخامة جثَّة آدم عليه السَّلام وأولاده، وطول القامة المبالغ فيه إلى حدِّ زيادته على طول الجبال، وأنَّ أحدهم كان يمسك الحوت، فيشويه في عين الشَّمس، ونحو ذلك، لا إلى طول القامة المذكور في الحديث. انظر مثلاً ما ورد في قصة عوج بن عنق بنت آدم عليه السَّلام: الثَّعلبي (أبو إسحاق، أحمد بن إبراهيم، ٤٢٧هـ): الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ت: عدد من الباحثين، دار التَّفسير (جدَّة-المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م، ٢٣١/١١-٢٣٣.

(3) أخرجه عن ابن عمر رضي الله عنه **ابن أبي عاصم** (أبو بكر، أحمد بن عمرو الشَّيباني، ٢٨٧هـ) في السُّنَّة، ت: محمَّد ناصر الدِّين الألباني، المكتب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٠٠هـ، باب، رقم: ٥١٧. **وابن خزيمة** في كتاب التَّوحيد، باب ذكر أخبار رويت عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم تأوَّلها بعض من لم يتحرَّ العِلْم على غير تأويلها، رقم: ٧-٨. **والطَّبراني** (أبو القاسم، سليمان بن أحمد اللَّخْمِي، ٣٦٠هـ) في المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السَّلفي، مكتبة ابن تيمية (القاهرة)، ط٢، د/ت. المجلدات ١٣و١٤: ت: فريق من الباحثين بإشراف

المحدِّثين، فلم يصحِّحها أحد من أهل الصَّنعة؛ بل قطعوا بضعفها، وصرَّحوا بأنَّه يحتمل أن يكون لفظ الخبر في الأصل كما رُوِي في حديث أبي هريرة رضي الله عنه –آنف الذِّكر–، فأدَّاه بعض الرُّواة على ما وقع في قلبه من معناه الذي توهَّمه[1]. والذي قاله لا يخفى فساده؛ لأنَّ الصُّورة تفيد التَّركيب، وكلُّ مركَّبٍ محدَث، والباري سبحانه وتعالى ليس بمحدَث فليس بمركَّب، وما ليس بمركَّب فليس بمصوَّر[2]. وإنَّما خاض بعض المتكلِّمين في هذه الرِّواية – وعلى نَقَلَتها العمدة– من جهة التَّسامح، وعلى فرض التَّسليم بثبوتها؛ إيذاناً باتِّساع مسلك التَّأويل لكلِّ الرِّوايات[3].

وتوجيه الحديث على هذا القول أنَّ "الصُّورة" مشترك لفظي بين معانٍ عدَّة، فقد يطلق على شكل الشَّيء (الصُّورة المحسوسة)، وقد يطلق على صفة الشَّيء وهيئته وحقيقته (الصُّورة المعنوية)، يُقَال: صورة الفعل كذا وكذا أي هيئته، وصورة الأمر كذا وكذا أي صفته[4]. وفي التَّأويل متَّسع لكلا المعنيَيْن في حال كون أحدهما هو المراد:

فأمَّا المعنى الأوَّل، فتكون إضافة الصُّورة إلى الرَّحمن في هذا الخبر ليست من قبيل إضافة صفات الذَّات؛ بل من باب إضافة الخَلْق إليه؛ لأنَّ الله صوَّرها، كما في قوله تعالى: {هَذَا خَلْقُ اللَّهِ} [الآية/لقمان: ١١]، وقوله: {هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ} [الآية/الأعراف: ٧٣]، فأضاف الخَلْق

الدُّكتورَيْن: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرَّحمن الجريسي. وقطعة من الجزء ٢١، ت: فريق من الباحثين بإشراف الدُّكتورَيْن: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرَّحمن الجريسي، ط١، ١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م، مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنه، رقم: ١٣٥٨٠. **والآجُرِّي** (أبو بكر، محمَّد بن الحسين البغدادي، ٣٦٠هـ) في الشَّريعة، ت: عبد الله بن عمر بن سليمان الدَّميجي (دكتور)، دار الوطن (الرِّياض– السُّعودية)، ط٢، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م، كتاب الإيمان، باب الإيمان بأنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته بلا كيف، رقم: ٧٢٥. **والدَّارقطني** في كتاب الصِّفات، رقم: ٤٨–٤٩. و**ابن بطَّة** في الإبانة الكبرى، كتاب الرَّد على الجهمية، باب الإيمان بأنَّ الله عزَّ وجلَّ خلق آدم على صورته بلا كيف، رقم: ١٨٥، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٦. **والبيهقي** (أبو بكر، أحمد بن الحسين الخراساني، ٤٥٨هـ) في الأسماء والصِّفات، ت: عبد الله بن محمَّد الحاشدي، مكتبة السَّوادي (جدَّة– المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤١٣هـ–١٩٩٣م، باب ما ذكر في الصُّورة، رقم: ٦٤٠. وقد نقل ابن حَجَر العسقلاني عن الإمامين إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل أنَّهما قد صحَّحا الحديث بهذا اللَّفظ " عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ". انظر: فتح الباري، ١٨٣/٥؛ لكنَّ هذا النَّقل يحتاج إلى تحقيق وتدقيق!

(١) انظر: البيهقي: الأسماء والصِّفات، باب ما ذكر في الصُّورة، رقم: ٦٤٠، ٦٤/٢. وابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ١٧٠. والمازري: المُعْلِم بفوائد مسلم، ٢٩٩/٣، ٣٠٣. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٥.

(٢) انظر: المازري: المُعْلِم بفوائد مسلم، ٢٩٩/٣.

(٣) انظر: الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦١.

(٤) انظر مادَّة (صور) في: ابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٨/ ٣٦٩. وابن الأثير: النِّهاية في غريب الحديث والأثر، ٥٨/٣–٥٩. وابن منظور: لسان العرب، ٤٧٣/٤. وانظر أيضاً: الغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): الفصول في الأسئلة وأجوبتها، ت: أحمد عبد الرَّحيم السَّايح، الدَّار المصرية اللُّبنانية (القاهرة)، ط١، ١٤١١هـ–١٩٩١م، ٤٥. وابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ١٨٣.

والنَّاقة إلى نفسه، وهذه الإضافة جاءت على وجه الاختصاص بالذِّكر ومزيد التَّكريم والتَّشريف للإنسان[١].

وأمَّا المعنى الثَّاني، فحيث خصَّ الله تعالى آدم بعلوم لم يثبتها لأحد غيره من الخَلْق، وكان الرَّبُّ تعالى أيضاً منفرداً بعلوم لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين، فكأنَّ آدم عليه السَّلام من حيث هذا التَّخصيص على صفة الرَّحمن اسماً وإطلاقاً[٢].

وقد أرجع **الغزالي** (٥٠٥هـ) هذه المشابهة إلى الذَّات والصِّفات والأفعال:

فأمَّا الذَّات، فإنَّ حقيقة ذات الرُّوح أنَّه قائم بنفسه، ليس بعرض، ولا جسم، ولا جوهر متحيِّز، ولا يحلُّ المكان والجهة، ولا هو متَّصل بالبدن والعالَم، ولا منفصل، ولا هو داخل في أجسام العالَم ولا خارج، وهذه كلُّها صفات ذات الله تعالى.

وأمَّا الصِّفات، فقد خُلِق الإنسان حياً عالِماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلِّماً، والله تعالى كذلك، وإن اختلفت الماهية.

وأمَّا الأفعال، فمبدأ فعل الآدمي إرادة يظهر أثرها أوَّلاً في القلب، فيسري منه إلى الجوارح. ومن نظر في أفعال الله تعالى رأى أنَّها إرادة يظهر أثرها في المخلوقات، فتتحرَّك على وفق مشيئته، فتصرُّف الآدمي في عالَمه يشبه تصرُّف الخالق في العالَم الأكبر[٣].

ولعلَّ عود الضَّمير إلى آدم عليه السَّلام هو أولى الوجوه الثَّلاثة السَّابقة؛ لأنَّ الضَّمير يعود إلى أقرب المذكورات حسبما تقتضيه قواعد اللُّغة[٤]، وإن كان ثمَّة سعةٌ في الكلام على وجه الفائدة من عود الضَّمير إليه.

---

[١] انظر: الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦١. وابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ١٨٢-١٨٣. والمازري: المُعْلِم بفوائد مسلم، ٣٠٢/٣-٣٠٣. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٧٢. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٧/١. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٥. يقول ابن خزيمة (٣١١هـ): "ومثل هذا الخبر، لا يكاد يحتجُّ به علماؤنا من أهل الأثر، لا سيَّما إذا كان الخبر في مثل هذا الجنس، فيما يوجب العِلْم لو ثبت، ولا فيما يوجب العمل" كتاب التَّوحيد، باب ذكر أخبار رويت عن النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم تأوَّلها بعض من لم يتحرَّ العِلْم على غير تأويلها، رقم: ٨، ٨٦/١.

[٢] انظر: الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٥٦١. وابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ١٨٣-١٨٤. والمازري: المُعْلِم بفوائد مسلم، ٣٠٢/٣-٣٠٣. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٧٢-٧٣. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٧/١. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٥٥.

[٣] انظر: الغزالي: الفصول في الأسئلة وأجوبتها، ٤٥-٤٧.

[٤] وهذا ما رجَّحه الفخر الرَّازي ومال إليه. انظر: أساس التَّقديس، ٧١.

ثانياً: العَيْن (الألفاظ الموهمة التَّشبيه): [تعدُّد المعاني]

نالت الألفاظ الموهمة التَّشبيه قدراً كبيراً من الدَّرس، وحظَّاً وافراً من البحث؛ بغية فهمها وتوضيح المراد منها، ولم يكن الكلام فيها بمعزل عن طرح المقدِّمات الظَّنِّية في دلائلها؛ لإخراجها عن ظواهرها المقضية تشبيه الخالق بالمخلوق.

ومن جملة هذه الألفاظ قول الله تعالى: {تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا} [الآية/القمر:١٤]، فإنَّ لفظ العَيْن بمعنى الجارحة المتبادر إلى الذِّهن لأوَّل وهلة مستحيل في حقِّ الله تعالى؛ لتنزُّهه عن الحادثات؛ لهذا عدل بعض المتكلِّمين إلى استعمال بعض المقدِّمات الظَّنِّية في سبيل الوصول إلى دلالة تتماشى مع مقتضى التَّنزيه.

فلفظ العَيْن مشترك لفظي، تتعدَّد مسمَّياته، وتكثر مفهوماته، فإذا تعذَّر حمله على أحد معانيه؛ للإحالة العقلية، لم يمنع ذلك من إجرائه على بقيَّة وجوه المعاني المحتملة، وبيانُ الاحتمال من أربعة أوجه؛ إذ يحتمل أن يكون المراد[1]:

- **عيون الماء التي انفجرت من الأرض**، وأضافها الله تعالى إلى نفسه إضافة تمليك.
- **ببصرنا**، فالله تعالى بصير، كما ورد بذلك الدَّليل العقلي والنَّقلي، وجاءت صيغة الجمع في قوله: "بِأَعْيُنِنَا" على جهة التَّعظيم.
- **بحفظنا وكلاءتنا**؛ ولهذا تقول العرب: فلان بعين فلان: أي في حفظه وكلاءته، كما تقول أيضاً: فلان بمرأى من فلان ومسمع، إذا كان ممَّن يحوط به حفظه وكلاءته، ويشمله رفده ورعايته.
- **عيون المتعيِّنين من عباده** للنَّجاة من الغرق، واختصَّهم بالإضافة إليه للتَّشريف والتَّكريم.

وفي هذه المعاني آنفة الذِّكر مندوحةٌ عن الوقوع في التَّشبيه، أمَّا تعيين أحدها على أنَّه المراد من النَّصِّ فيحتاج إلى دليل يعضده، وقد يمكن حمل المشترك هنا على جميع هذه المعاني على مذهب القائلين بإمكانه، ما دامت المعاني غير متناقضة ولا متنافية.

ثالثاً: خَلْق القرآن (الصِّفات الإلهية): [تعدُّد المعاني ووجوه الإعراب]

لا غرو أن تأخذ قضية خَلْق القرآن مكان الصَّدارة دون منازع في قضايا أصول الدِّين، سيَّما أنَّها كانت من أبرز العوامل التي تقف وراء نشأة عِلْم الكلام وانتشاره، وممَّا زاد من خطورتها أنَّها

---

[1] انظر: المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ١١٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٩/٢٩٧-٢٩٨. والآمدي: أبكار الأفكار، ١/٤٥٦-٤٥٧، غاية المرام في عِلْم الكلام، ١٤٠. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٢٩-١٣٠. والجرجاني: شرح المواقف، ٣/١٥٣. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٢/١١٠.

تحوَّلت إلى أروقة السِّياسة، فعمَّ بسببها البلاء، وسُفِكت الدِّماء، وامتُحِن العلماء، ولم تهدأ الفتنة حتَّى ظهر قول أهل السُّنَّة بقِدَم الكلام الإلهي.

وكان من جملة الأدلَّة التي ثار حولها النِّزاع، واحتدم من جرَّائها النِّقاش، قولُ الله تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [الآية/الزُّخرف:٣]؛ وذلك لِمَا يعرض على هذا الدَّليل من اشتراك في معنى لفظة "جَعَلْنَاهُ"، وما يتبع ذلك من اشتراك في النَّظم ناشئ عن تعدُّد وجوه الإعراب. فقد ذهب المعتزلة إلى الأخذ بمعنى (الخَلْق) في مفردة "جَعَلْنَاهُ"، أي خلقناه، وأعربوا قوله "قُرْآنًا عَرَبِيًّا" على النَّصب بالحالية، فجعلوا الآية على هذا التَّأويل حجَّة على حدوث القرآن[١]. أمَّا أهل السُّنَّة، فقد سلَّموا بالاشتراك الحاصل في اللَّفظ؛ لكنَّهم حملوا معناه على (التَّصيير) أو (التَّسمية) في هذا السِّياق اللُّغوي، ودفعوا مسالك الاحتمال –الدَّلالي والنَّحوي– التي تمسَّك بها المعتزلة بما يأتي:

١- **الاستعمال اللُّغوي:** وذلك بأنَّ فعل "جَعَلَ" عندما يأتي بمعنى (الخَلْق)، فلا يتعدَّى إلَّا إلى **مفعول واحد**، كما في قوله تعالى: {وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [الآية/الأنعام:١]، أمَّا إذا تعدَّى إلى **مفعولين** فينبغي أن يُحمَل على معنى (التَّصيير) أو (التَّسمية)، كما في قوله تعالى: {وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا} [الآية/الزُّخرف:١٩]، أي سمَّوهم بذلك[٢].

٢- **التَّوجيه الاستدلالي:** وذلك بأنَّه على فَرَض التَّسليم بما ذكره المعتزلة من استدلالات، فإنَّها منصرفةٌ إلى كون الحروف والألفاظ مُحْدَثةً مخلوقةً، وذلك معلوم بالضَّرورة، ولا خلاف فيه البتَّة، فرجع حاصل كلامهم إلى إقامة الدَّليل على ما عُرِف ثبوته بالضَّرورة، وهذا يخرج عن محزِّ الإشكال، ومحلِّ النِّزاع[٣].

وبهذا تندفع مسالك الاحتمال الظَّنِّية النَّاتجة عن الاشتراك بتعدُّد المعاني وتعدُّد وجوه الإعراب، ويتعيَّن حمل الدَّليل اللَّفظي على الوجه الدَّلالي والنَّحوي المذكور آنفاً.

وقد رأى بعض العلماء أنَّ ما يظهر من تباين في تفسير الدَّليل المذكور آنفاً بين المدرستَيْن الأشعرية والمعتزلية لا يستدعي الاختلاف إذا تمَّ تحرير محلِّ النِّزاع، فإنَّ مفردة "قُرْآنًا" هي أيضاً لفظ مشترك بين القراءة والمقروء، وبناءً عليه يمكن حمل تأويل المعتزلة على خَلْق القراءة، وحمل تأويل

---

[١] انظر: أحمد بن حنبل (أبو عبد الله، الشَّيباني، ٢٤١هـ): الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ت: صبري بن سلامة شاهين، دار الثَّبات للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ١٠١-١٠٥. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٢٣٦/٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٦١٧/٢٧.

[٢] انظر: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ١٠١-١٠٥. والنَّحَّاس (أبو جعفر، أحمد بن محمَّد بن إسماعيل المرادي المصري، ٣٣٨هـ): إعراب القرآن، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ، ٦٥/٤. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٨٢. والرَّاغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، ١٩٦-١٩٧. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٦٣/١، وغاية المرام، ١٠٩.

[٣] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٦١٧/٢٧. والجرجاني: شرح المواقف، ١٣١/٣.

أهل السُّنَّة على قِدَم المقروء، فلمَّا وقع الاشتراك في الاسم ارتفع التَّوارد بالنَّفي والإثبات على محزٍّ واحد؛ إذ إنَّ ما أثبته المعتزلة معجزةً لا نثبت له القِدَم، وما أثبتنا له القِدَم لا يثبتونه معجزة، ومع ملاحظة هذا التَّحرير والتَّقرير يمكن حمل المشترك هنا على معنيَيْه كلَيْهما دون أيِّ معارضة[1].

رابعاً: وجوب الصَّلاح والأصلح: [تعدُّد وجوه الإعراب]

تعدُّ مسألة وجوب الصَّلاح والأصلح على الله تعالى إحدى أبرز المسائل المتفرِّعة عن أصل العدل الإلهي، والذي يأتي في صدارة أصول المعتزلة، حتَّى اشتُهِروا به فقيل لهم: "أهل العدل والتَّوحيد".

وقد تعلَّق المعتزلة بعدَّة أدلَّة نقلية في إثبات وجوب الأصلح على الله تعالى، ومن جملتها قوله تعالى: {وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشاءُ وَيَخْتارُ مَا كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ} [الآية/القصص:٦٨]، فقد أعربوا "مَا" على أنَّها اسم موصول بمعنى (الَّذي)، فيصبح المعنى: ويختار الذي كان للخَلْق فيه الخيرة والاختيار، أي: ما هو خيرٌ لهم وأصلح، حيث قالوا: إنَّ الله تعالى شَرَط في اختياره ممَّا يختاره أن يكون فيه الخِيَرة للخَلْق، لأنَّه سبحانه أعلم بمصالحهم من أنفسهم، فكان ذلك دلالةً جليةً على إيجاب الله تعالى الأصلحَ على ذاته العلية[2].

لكن أهل السُّنَّة قالوا بظنِّية متمسَّك المعتزلة في الآية؛ إذ يمكن أن تعرض عليه مقدِّمة ظنِّية من جهة الاشتراك بتعدُّد أوجه الإعراب في قوله تعالى: "مَا"، فيحتمل أن تُعرَب على أنَّها نافية، فيكون المعنى: ليس للخَلْق الخِيَرة؛ إذ ليس لهم أن يختاروا على الله تعالى أن يفعل[3]، فالاختيار في حقِّ الله صفةُ كمال؛ لأنَّه يتصرَّف في ملكه وملكوته، وفي حقِّ الخَلْق صفة نقص؛ لأنَّهم يتصرَّفون فيما لا يملكون[4]، وعلى هذا الوجه يسقط استدلال المعتزلة بالآية. ودَفَع أهل السُّنَّة استدلال المعتزلة بعدَّة وجوه[5]:

١- **ضعف المستند اللُّغوي:** فالصِّلة حينئذ تخلو من العائد؛ لأنَّ "الخِيَرة" مرفوع بأنَّه اسم "كان"، والخبر "لهم"، فيصير المعنى: ويختار الأمر الذي كان الخِيَرة لهم، وهذا التَّركيب محال

---

(١) انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ٧٣-٧٤. والآمدي: غاية المرام، ١٠٨-١٠٩.

(٢) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٢١٤/١٣. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٤٢٧/٣-٤٢٨.

(٣) انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١١/٢٥. والنَّسفي: مدارك التَّنزيل، ٦٥٤/٢.

(٤) انظر: القشيري (أبو القاسم، زين الإسلام، عبد الكريم بن هوازن، ٤٦٥هـ): لطائف الإشارات، ت: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب (مصر)، ط٣، د.ت، ٧٧/٣.

(٥) انظر: ابن قيِّم الجوزية (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أبي بكر بن أيوب، ٧٥١هـ): زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت) ومكتبة المنار الإسلامية (الكويت)، ط٢٧، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، ٤١/١-٤٣. والقاسمي (محمَّد جمال الدِّين بن محمَّد سعيد بن قاسم الحلَّاق، ١٣٣٢هـ): محاسن التَّأويل، ت: محمَّد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ، ٥٣٢/٧-٥٣٤.

من القول. ولا يمكن تصحيح التَّركيب بتقدير عائد محذوف؛ لأنَّ هذا ليس من المواضع التي يجوز فيها حذف العائد. على أنَّه لو أريد المعنى المذكور آنفاً لكان ينبغي نصب "الخِيَرة"، وشغل فعل الصِّلة بضمير يعود على الموصول، لكن هذا لم يقرأ به أحد البتَّة.

٢- **المعارض النَّقلي:** وذلك من قبيل قوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} [الآية/الإنسان: ٣٠]، حيث ردَّ المشيئة إليه وحدَه دون غيره.

٣- **دلالة السِّياق:** فإنَّ الله سبحانه في تمام الآية نزَّه نفسه عمَّا اقتضاه شرك الكفار من اقتراحهم في الاختيار، وإرادتهم أن تكون الخِيَرة لهم، فقال: {سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ} [الآية/القصص: ٦٨]، أمَّا على وجه الصِّلة، فيضعف وجه المناسبة في الكلام؛ إذ لم يكن شركهم مقتضياً لإثبات خالق سواه حتَّى ينزِّه نفسَه عنه.

وعلى فَرَض التَّسليم بأنَّ "مَا" موصولة، فيكون المعنى: ويختار الله الذي كان لهم فيه الخِيَرة، فدلَّ ذلك على شرف اختياره لهم[١]، وهذا ليس فيه أيُّ دلالة على وجوب الأصلح حسبما ذهب إليه المعتزلة.

خامساً: الفناء والإعادة: [الاشتراك خلاف الأصل/ التَّواطؤ أولى من الاشتراك]

بحث المتكلِّمون في مسائل الغيبيات بالاعتماد على النَّصوص السَّمعية الواردة فيها بشكل رئيس، وبالاعتداد في بعض الأحيان بالمسالك العقلية التي تفيد مجرَّد الإمكان لا إثبات المسألة. ومن جملة تلك المسائل قضية الفناء والمعاد، وحشر الأجساد.

فقد اختلف أهل الكلام في المعاد: هل يحصل بعد **العدم**، بحيث يعدم الله الأجزاء البدنية ثمَّ يعيدها؟ أم بعد **التَّفريق**، بحيث يفرِّق الله أجزاء البدن، ثمَّ يعيد فيها التَّأليف؟ فافترق المتكلِّمون في ذلك فرقتَيْن[٢]:

- فأمَّا من أحال إعادة المعدوم ذهب إلى القول بالتَّفريق، وإليه ذهب بعض المعتزلة.
- وأمَّا من جوَّز إعادة المعدوم، كأهل السُّنَّة، فمنهم من ذهب إلى القول بالعدم، ومنهم من توقَّف في ذلك.

---

[١] انظر: ابن فُوْرَك (أبو بكر، محمَّد بن الحسن الأصبهاني، ٤٠٦هـ): تفسير ابن فُوْرَك [من أوَّل سورة المؤمنون إلى آخر سورة السَّجدة]، ت: علال عبد القادر بندويش، جامعة أمِّ القرى (المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ٣٦٣/١.

[٢] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٤٦٨/٣-٤٦٩.

والمهمُّ في الأمر ما جرى في ذلك من نقاش استدلالي حول النُّصوص النَّقلية، وما ورد عليها من مقدِّمات ظنِّية، وما يمكن أن يدفع الظَّنَّ عن هذه النُّصوص من قواعد استدلالية، وسيسوق الباحث طرفاً من النِّقاش على سبيل التَّمثيل.

أمَّا القائلون بالمعاد بعد العدم، فقد استدلُّوا بقول الله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ} [الآية/الرُّوم: ٢٧]، ووجه استدلالهم أنَّه لمَّا كان مبدأ الخَلْق هو الإحداث عن عدم، فيجب أن تكون الإعادة كذلك؛ لقوله تعالى: {كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ} [الآية/الأعراف: ٢٩]، ولا نتصوَّر الإعادة إلى الوجود إلَّا بعد العدم[١].

وأمَّا القائلون بالمعاد بعد التَّفريق، فأجابوا عن الآية بعدم التَّسليم بكون الإيجاد هو المراد من بدء الخَلْق؛ إذ الخَلْق يستعمل في التَّركيب، كما دلَّت عليه نصوص عدَّة في القرآن الكريم[٢]، فوجب ألَّا يستعمل في غيره دفعاً للاشتراك؛ لأنَّ **الاشتراك خلاف الأصل**.

وعلى فَرَض التَّسليم بأنَّ الخَلْق مستعمل في الإحداث عن عدم؛ لكنَّه يُحمَل أيضاً على التَّركيب، فكان مشتركاً، فلا بدَّ من دليل آخر على تعيين المراد؛ وإلَّا أضحى رجحاناً من غير مرجِّح، وهو محال في مراسم الجدال.

والنَّاظر في القرآن الكريم يجد أنَّ الله تعالى ما ذكر بدء الخَلْق إلَّا وأراد به الجمع والتَّركيب، كما في قوله: {وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ} [الآية/السَّجدة: ٧]، وقوله: {أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ} [الآية/العنكبوت: ١٩]. كما إنَّ الواقع في عالَم النَّبات –من زروع وأشجار– على سبيل المثال يشهد أنَّ الخَلْق المرئي عبارة عن جمع وتركيب، دون إيجاد الجواهر عن عدم. وبناء على ما سبق، وجب حمل المراد على الجمع والتَّركيب، لا الإيجاد والإحداث عن عدم.

إلَّا إنَّ أصحاب القول الأوَّل –أي الإعادة بعد العدم– قالوا بأنَّ الخَلْق يحمل على معنى الإيجاد مطلقاً، وإن قُيِّد في بعض الآي بالإيجاد من بعض الموادِّ، فهو واقع في الكلِّ بهذا المعنى على جهة التَّواطؤ لا الاشتراك، وقد تقرَّر في قواعد الاستدلال أنَّ **التَّواطؤ أولى من الاشتراك**، فوجب حمله على معنى الإيجاد، سيَّما أنَّ الألف واللَّام في لفظ "الْخَلْقَ" مفيدة استغراق الأفراد[٣].

ولعلَّ التَّوقُّف في ذلك هو الرَّاجح؛ إذ المسألة من باب الغيبيات، ولم يثبت فيها ما يفيد القطع والجزم نفياً ولا إثباتاً؛ لعدم الدَّليل الصَّحيح الصَّريح على واحد من القولَيْن[٤].

---

[١] انظر: تقي الدِّين النَّجراني: الكامل في الاستقصاء، ٤٠٥.

[٢] كقوله تعالى: {وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي} [الآية/المائدة: ١١٠] حيث أريد بالخَلْق هنا التَّركيب، وكقوله أيضاً: {خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ} [الآية/الرُّوم: ٢٠] أي ركَّبكم، إلى غير ذلك من الآيات.

[٣] انظر: تقي الدِّين النَّجراني: الكامل في الاستقصاء، ٤١٢–٤١٤.

[٤] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٤٧٨/٣.

سادساً: المفاضلة بين مؤمني البشر والملائكة: [تعدُّد الاشتقاق]

اختلف العلماء في مسألة تفضيل الملائكة على البشر على أقوال، وكان من الأدلَّة الَّتي احتجَّ بها مَن فضَّل مؤمني البشر على الملائكة قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ} [البيّنة: ٧]. والذي أثار النِّقاش في هذه الحُجَّة هي كلمة "الْبَرِيَّةِ"، حيث أعمل أهل أصول الدِّين فيها مقدِّمة ظنِّيَّة تبحث في دلالة هذه اللَّفظة من جهة الاشتراك الواقع في تعدُّد وجوه اشتقاقها؛ وذلك لأنَّ في اشتقاقها قولَيْن[(١)]:

الأوَّل: إنَّها مشتقَّة من (البَرْء)، يقال: بَرَأ اللهُ الخلْقَ: ابتدأه واخترعَه، ومنه قوله تعالى: {مِن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا} [الآية/الحديد: ٢٢]، فهي برِيئة بمعنى مبرُوءة –فعيلةٌ بمعنى مَفْعولةٌ–، أي مخلوقةٌ من الله سبحانه؛ لكن عامَّة العرب إلَّا أهل مكة التزموا تخفيف الهمزة وتسهيلها بالإبدال والإدغام، ويكون تشديد الياء عوضاً عن الهمزة، فقالوا: "الْبَرِيَّةِ"، كما قالوا: الذُّرِّيَّة والنَّبيّ[(٢)]. فاللَّفظ هنا دالٌّ على عموم المخلوقات؛ وعليه يكون المؤمنون هم خير الخليقة، فيصحُّ الاستدلال بهذا الوجه الاشتقاقي على أفضلية صالحي البشر على الملائكة.

الثَّاني: إنَّها مشتقَّة من (البَرَى)، وهو التُّراب الذي خُلِق منه البشرُ. وعلى هذا القول يكون الحديث في الآية عن خيرية المؤمنين على أبناء جنسهم من البشر المخلوقين من تراب، دون أن تدخل الملائكةُ تحت هذه اللَّفظة؛ لأنَّها مخلوقةٌ من نور. فلا تعمُّ الآيةُ على هذا التَّفسير غيرَ البشر، ولا يمكن الاستدلال بها على تفضيل مؤمني البشر على الملائكة.

وأجاب أصحاب هذا القول على الآخذين بالاشتقاق الأوَّل بمقدِّمات ظنِّيَّة، كاحتمال **التَّخصيص** لعموم الإطلاق بإخراج الملائكة منه، أو كاحتمال **التَّأويل** بأنَّ البشر إنَّما صاروا خير البرية؛ لكونهم آمنوا وعملوا الصَّالحات، والملائكة في هذا الوصف أكمل، فإنَّهم لا يسأمون ولا يفتُرُون،

---

(١) انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٥٩٣/١٠–٥٩٤. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٥٠٨/٥. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٤٨/٣٢–٢٤٩. وأبو البركات النَّسَفِي: مدارك التَّنزيل، ٦٦٨/٣. وابن عادل (أبو حفص، سراج الدِّين، عمر بن علي النُّعماني، ٧٧٥هـ): اللُّباب في علوم الكتاب، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ–١٩٩٨م، ٤٤١/٢٠–٤٤٢. والألوسي (أبو الفضل، شهاب الدِّين، محمود بن عبد الله الحسيني، ١٢٧٠هـ): روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٥هـ، ٤٣٠/١٥–٤٣٢.

(٢) وقد وردت قراءةُ نافع وابن عامر من رواية ابن ذكوان على هذا الاشتقاق دون تخفيف الهمزة بالإبدال "الْبَرِيْئَةِ". انظر: الأزهري (أبو منصور، محمَّد بن أحمد الهَرَوي، ٣٧٠هـ): معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب في جامعة الملك سعود (الرِّياض)، ط١، ١٤١٢هـ–١٩٩١م، ١٥٦/٣. وأبو عمرو الدَّاني (عثمان بن سعيد بن عثمان، ٤٤٤هـ): التَّيسير في القراءات السَّبع، ت: أوتو تريزل، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٢، ١٤٠٤هـ–١٩٨٤م، ٢٢٤. وابن الجزري (أبو الخير، شمس الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٨٣٣هـ): النَّشر في القراءات العشر، ت: علي محمَّد الضَّباع، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت، ٤٠٧/١، ٤٠٣/٢.

فلا يلزم أن يكونوا خيراً من الملائكة، في حين ردَّ القائلون بالإطلاق عليهم بأنَّ هذه المقدِّمات الظَّنِّية مدفوعة بدلالة **السِّياق** الذي ورد فيه النَّصُّ؛ إذ قال تعالى في الآية السَّابقة: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ} [البينة: ٦]، حيث يتحدَّث عن الكفرة من البشر على أنَّهم شرُّ الخليقة على الإطلاق؛ حتَّى كانوا شرَّ الدَّوابِّ أيضاً، كما في آية أخرى: {إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} [الأنفال: ٢٢]، فكذلك العموم التَّالي في المؤمنين، يبقى على إطلاقه، دون حاجة إلى التَّخصيص أو التَّأويل[١].

وعلى كلِّ حال، فإنَّ البعض يرى التَّوقُّف في تعيين الأفضل؛ لأنَّ ذلك يُعرَف بنصٍّ قاطع، والحجج المذكورة من الطَّرفين ظنِّيَّة. وتحقيق الأفضلية من طريق العقل والاعتبار يتوقَّف على حصر الفضائل من الطَّرفين، ومعرفة رُتَبِها عند الله تعالى، ومقابلة الكمِّيات والكيفيات فيها، وجبر ما نقص من إحداها بزيادة الأخرى، وغير ذلك ممَّا يعزُّ العِلْم والإحاطة به[٢].



---

[١] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٤٨/٣٢-٢٤٩. والألوسي: روح المعاني، ٤٣١/١٥-٤٣٢. وقد ذكر ابن عساكر (٥٧١هـ) في تاريخه مناقشةً علميةً بهذا الخصوص، حصلت في حضرة عمر بن عبد العزيز رحمه الله، يجدر الرُّجوع إليها. انظر: ابن عساكر (أبو القاسم، ثقة الدِّين، علي بن الحسن الدِّمشقي، ٥٧١هـ): تاريخ دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع (بيروت)، د/ط، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، ٣٠٣/٩-٣٠٤.

[٢] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٥٣١.

المبحث الثَّالث:

مقدِّمة النَّقل

وفيه خمسة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم النَّقل.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّقل.
- المطلب الثَّالث: الأسماء اللُّغوية وأخواتها.
- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة النَّقل.
- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّقل ونقدها.

- المبحث الثَّالث: مقدِّمة النَّقل:

"كانت العرب في جاهليتها على إرثٍ من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم. فلما جاء الله جلَّ ثناؤه بالإسلام حالت أحوالٌ، ونُسِخَت ديانات، وأُبطِلت أمور، ونُقِلت من اللُّغة ألفاظٌ من مواضع إلى مواضع أُخَر بزيادات زيدت، وشرائع شُرعت، وشرائط شُرطت، فعفَّى الآخرُ الأوَّلَ... فصار الَّذي نشأ عليه آباؤهم ونشؤوا عليه كأن لم يكن، وحتى تكلَّموا في دقائق علوم الشَّريعة وتأويل الوحي بما دُوِّن وحُفِظ حتَّى الآن"[1].

و"كان ممَّا جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق، وإنَّ العرب إنَّما عرفت "المؤمن" من الأمان والإيمان، وهو التَّصديق، ثمَّ زادت الشَّريعة شرائطَ وأوصافاً بها سُمِّيَ المؤمن بالإطلاق مؤمناً. وكذلك "الإسلام والمسلم"، إنَّما عَرَفَتْ منه إسلامَ الشَّيء، ثمَّ جاء في الشَّرع من أوصافه ما جاء. وكذلك كانت لا تعرف من "الكفر" إلَّا الغطاء والسِّتْر. فأمَّا "المنافق" فاسمٌ جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء اليَرْبوع. ولم يعرفوا في "الفِسْق" إلَّا قولهم: "فَسَقَتِ الرُّطبة" إذا خرجت من قشرها، وجاء الشَّرع بأنَّ الفِسْق الإفحاش في الخروج عن طاعة الله جلَّ ثناؤه"[2].

وهكذا تفتَّق العلماء بالكلام في هذه الظَّاهرة بين قائلٍ بأنَّ تلك الألفاظ ومثيلها ممَّا استحدثه الشَّارع بصرف النَّظر عن موافقة المعنى اللُّغوي أو عدم موافقته، وهذا ما يُسمَّى في عرفهم بـ"**النَّقل**"، وقائلٍ بأنَّ تلك الألفاظ لم تخرج عمَّا يفهم منها في أصل اللُّغة، وإنَّما تصرَّف الشَّارع فيها بقدر محدود، يرجع إلى تعميم موجود أو تقييد قيود، أو تجوُّز في الاستعمال، أو استعارة في المقال، دون الخروج عمَّا قصدته العرب في كلامها وعهدته في خطابها.

وسيخوض هذا المبحث في النَّقل من منظور عقدي، بوصفه مقدِّمة ظنِّية قد ترد على الدَّلائل اللَّفظية، فتخرجها عن دائرة اليقين إلى الاحتمال، مبيِّناً في بادئ الأمر مفهوم النَّقل في اللُّغة والاصطلاح، ثمَّ عارضاً تقرير مقدِّمة النَّقل تاريخياً عبر القرون، وأسباب ظهورها، والاختلاف في تقريرها بين المتكلِّمين، ثمَّ يوضِّح هذا المبحث الأثر الذي أحدثته مقدِّمة النَّقل في تقسيم الأسماء بين

---

[1] ابن فارس: الصَّاحبي في فقه اللُّغة العربية، ٤٤. وقد نقلْتُ النَّصَّ عن ابن فارس بلفظه وحروفه لفصاحة بيانه وبلاغته مع وضوح المراد فيما نحن بصدد الحديث عنه؛ ولذلك نقله أيضاً: السُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة، ٢٣٥/١. والقِنَّوجي (أبو الطَّيِّب، محمَّد صدِّيق خان بن حسن الحسيني البخاري، ١٣٠٧هـ): البلغة إلى أصول اللُّغة، ت: سهاد حمدان أحمد السَّامرائي، رسالة ماجستير (كلية التَّربية للبنات– جامعة تكريت)، د/ت، ١٠٦.

[2] ابن فارس: الصَّاحبي في فقه اللُّغة العربية، ٤٥.

لغوية وعرفية وشرعية أو دينية، ثمَّ يذكر بعض القواعد الاستدلالية والأصول المنهجية في نقد مقدِّمة النَّقل ودفعها عن الدَّلائل اللَّفظية، ويختم بذكر بعض الأمثلة التَّطبيقية على مقدِّمة النَّقل ودفعها في الاستدلالات الكلامية والعَقَدِية.

- المطلب الأوَّل: مفهوم النَّقل:

سيبحث هذا المطلب في مفهوم "النَّقل" اللُّغوي، وخلاصة المعاني الرَّئيسة التي يشتمل عليها أصلُه، ثمَّ يذكر أبرز تعريفات "النَّقل" في الاصطلاح، وما يمكن أن يعرض عليها من انتقادات بالنَّظر إلى جريانها على شرط الحدِّ بأن تكون ألفاظه جامعة مانعة، مع اختيار أحسنها سبكاً وأكثرها دقَّة، للسَّير على وفقه في البحث، والميز بين المصطلحات المتداخلة التي قد تجتمع مع "النَّقل" في بعض القيود، وقد تفترق عنه في بعض الاحترازات.

- أوَّلاً: معنى النَّقل اللُّغوي:

يرجع لفظ النَّقل إلى مادَّة (نقل)، وهي أصل لغوي صحيح يدلُّ على **تحويل شيء من موضع إلى موضع**، يقال: نَقَلْتُه أَنْقُلُه نَقْلاً، إذا حوَّلْتُه من موضع إلى موضع. وانتقَل تحوَّل، والتَّنَقُّل: التَّحوُّل. والنُّقْلة: انتقال القوم من موضع إلى موضع. ونَقَل الفرسُ قوائمَه نَقْلاً، وفرسٌ مِنْقَلٌ: سريعُ نَقْلِ القوائم. والمَنْقَل: طريق مختصر. والمَنْقل والمنقلَة: مرحلة من منازل السَّفَر. والنّاقِلة من نواقل الدَّهر: تَنْقُل قوماً من حال إلى حال، ونواقل العرب من انتقل من قبيلة إلى قبيلة أخرى فانتمى إليها. ونَقَلْتُ الثوْبَ نَقْلاً: أي رَقَعْتَه. والنَّقِيلُ: الأَتِيُّ، وهو السَّيْل الذي يجيء من أرض ممطورة إلى غيرها ممَّا لم تمطر. ونَقَّلَ الشَّيءَ تَنْقِيلاً: أكثر نَقْلَه. ونَقَل وناقلْتُ فلاناً الحديثَ، والمُنَاقَلَةُ: مراجعة الكلام والشِّعر بين اثنَيْن، كأنَّك نَقَلْتَ حديثَك إليه ونَقَل حديثَه إليك. وتناقل القومُ الكلامَ بينهم، إذا تنازعوا، والاسم النَّقَل. ورَجُلٌ نَقِلٌ: يَنْقُض الكلامَ[1].

وملخَّص القول أنَّ النَّقل في أصل الوضع اللُّغوي يفيد معنى تحوُّل الشَّيء من موضع إلى موضع، أو من حال إلى حال، وهذا المعنى مأخوذ في ماهية مفهوم النَّقل من جهة الاصطلاح، كما هو مقرَّر في الفِقْرة التَّالية.

---

[1] انظر مادَّة (نقل) في: الخليل: العين، ١٦٢/٥-١٦٣. وابن دُرَيْد: جمهرة اللُّغة، ٩٧٥/٢-٩٧٦. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ١٢٨/٩-١٣٠. والجوهري: الصِّحاح، ١٨٣٣/٥-١٨٣٥. وابن فارس (أبو الحسين، أحمد القزويني، ٣٩٥هـ): مجمل اللُّغة، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٨٨٠، ومقاييس اللُّغة، ٤٦٣/٥-٤٦٤. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٤١٣/٦-٤١٥. وابن منظور: لسان العرب، ٦٧٤/١١-٦٧٧. والفيروز أبادي: القاموس المحيط، ١٠٦٤/١-١٠٦٥. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٢٣/٣١-٣٢.

- **ثانياً: معنى النَّقل الاصطلاحي:**

لعلَّ التَّعريف الاصطلاحي للنَّقل في فنون عدَّة لا يكاد يختلف إلَّا في بعض القيود التي هي –في الحقيقة– ليست بمحلِّ إجماع عند علماء الفنِّ الواحد:

١. فالاسم المنقول عند **أهل المنطق:** "**هو أن يُؤخَذ اسم مشهور، كان منذ أوَّل ما وُضِع دالّاً على ذات شيء ما، فيُجعَل بعد ذلك اسماً دالّاً على ذات شيء آخر، ويبقى مشتركاً بين الثَّاني والأوَّل في غابر الزَّمان**"[١]. ويُفرَّق بين المنقول والمشترك: أنَّ المشترك إنَّما وقع الاشتراك فيه منذ أوَّل الوضع، دون سبق أحد المعنيَيْن زمناً بذلك الوضع، بينما يسبق أحدهما الآخر في المنقول[٢].

والملاحظ أنَّ هذا التَّعريف لم يأخذ بعين الاعتبار احتمال هجران استعمال اللَّفظ في المعنى الأوَّل، كما يلتبس التَّعريف أيضاً بتعريف المشترك؛ لأنَّ قيد الاتِّحاد الزَّمني في الوضع ليس مأخوذاً في حقيقة المشترك؛ بل المعتبر هو اتِّحاد الواضع[٣].

٢. أمَّا النَّقل عند **أهل العربية**، فقد يستعمل بمعنى: "**وَضْع اللَّفظ بإزاء معنى لمناسبته لمعنى وُضِع له ذلك اللَّفظ أوَّلاً، سواء أكان مع هجران استعماله في المعنى الأوَّل بلا قرينة أو لا**". وقد يُخَصُّ ويستعمل بمعنى: **الوَضْع المذكور مع هجران استعماله في المعنى الأوَّل بلا قرينة**، وهذا المعنى مختصٌّ بالمنقول المقابل للمجاز، بخلاف المعنى الأوَّل، فإنَّه قدر مشترك بين المنقول والمجاز. وقد يدخل المرتجل في التَّعريف؛ إذ إنَّ بعضهم لم يشترط في النَّقل قيد المناسبة، فعلى هذا النَّقل: **وَضْع لفظ لمعنى بعد وَضْعه لمعنى آخر**[٤].

ولعلَّ التَّعريف الثَّاني هو الأقرب لِمَا جرى عليه أهل الأصلَيْن –أصول الدِّين وأصول الفقه– في اصطلاحهم؛ إلَّا أنَّه اقتصر على وَضْع اللَّفظ، ولم يأخذ بعين الاعتبار غلبة استعماله كطريق آخر للنَّقل، كما هو الحال في الحقيقة العرفية، اللهمَّ إلَّا أن يُقال بأنَّ "الوَضْع" مشترك بين معنيَيْن: جعل اللَّفظ دليلاً على المعنى، وغلبة استعمال اللَّفظ في المعنى[٥].

٣. أمَّا **أهل الأصول**، فالنَّقل عندهم هو "**غلبة استعمال اللَّفظ في معنى حتَّى يصير أشهرَ فيه من غيره، أو جعله اسماً لمعنى، بعد أن كان اسماً لغيره**"[٦]. فالقسم الأوَّل من التَّعريف يشير

---

[١] الفارابي: كتاب في المنطق (العبارة)، ١٩.

[٢] انظر: الفارابي: كتاب في المنطق (العبارة)، ٢٠.

[٣] انظر تعريف الاشتراك في ص ١٩٨ من المبحث السَّابق.

[٤] انظر هذه التَّعريفات في: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (النَّقل)، ١٧٢٥/٢.

[٥] انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ٢٠. والسِّمْلالي (أبو عبد الله، الحسين بن علي الزَّجراجي ثمَّ الشُّوشاوي، ٨٩٩هـ): رفع النِّقاب عن تنقيح الشِّهاب، ت: أحمد بن محمَّد السَّرَّاح (دكتور) وعبد الرَّحمن بن عبد الله الجبرين (دكتور)، مكتبة الرُّشد للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض– المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م، ١٨١/١.

[٦] القَرَافي: نفائس الأصول، ٩٦٧/٢.

إلى نقل الحقيقة **العرفية** العامَّة كالدَّابة، أو الخاصَّة كالجوهر، والعَرَض، ويشير أيضاً إلى نقل الحقيقة **الشَّرعية** كغلبة استعمال الصَّلاة في الأفعال المخصوصة، بناء على أنَّ صاحب الشَّرع لم يسمِّ في أصل الإطلاق. وأمَّا القسم الثَّاني من التَّعريف، فهو كتسمية الولد فضلاً، فإنَّه نقل بالجَعْل، لا بغلبة الاستعمال[١].

٤. ومن التَّعريفات الاصطلاحية العامَّة للنَّقل أنَّه: "**نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر، أعمُّ من أن يكون في تغيير صفة وتبديلها أم لا**"[٢]. ويلاحظ على التَّعريف آنف الذِّكر أنَّه عرَّف النَّقل بنفسه، وهذا ممَّا ينبغي الابتعاد عنه في صياغة الحدِّ.

٥. ومن التَّعريفات العامَّة أيضاً للاسم المنقول: "**هو اللَّفظ الموضوع لمعنًى، المشهورُ استعماله في المعنى الثَّاني المنقول إليه بمناسبة، بحيث كثر استعماله في الثَّاني، وهجر في الأوَّل، بحيث لا يستعمل فيه إلَّا مع القرينة**"[٣]. وإنَّما وصف المعنى الثَّاني بالمنقول إليه؛ تنبيهاً على أنَّ المرادَ بالمعنى الثَّاني المنقولُ إليه، سواء أكان ثانياً أم ثالثاً؛ لأنَّ كلَّ منقول إليه ثانٍ من المنقول[٤].

والمنقول ينسب إلى النَّاقل، فإن كان ناقله الشَّرع **فمنقول شرعي**، وإن كان العرف الخاصُّ **فمنقول عرفي خاصٌّ**، ويُقال له (المنقول الاصطلاحي)، كمصطلحات المتكلِّمين[٥] وغيرهم، وإن كان أهل العرف العامِّ **فمنقول عرفي عامٌّ**، ويُسمَّى (حقيقة عرفية)[٦].

ويمكن القول: إنَّ التَّعريف الثَّالث -أي التَّعريف بالمعنى الأصولي- هو الذي جرى عليه متكلِّمو الأصوليين في منهجهم الاستدلالي على قواعد الدِّين، إذ لا يعنون بالنَّقل -كما يقول القَرَافي- إلَّا "**غلبة استعماله**"، حتَّى صار لا يفهم عند عدم القرينة إلَّا هو، دون الحقيقة الأصلية.

وينبِّه العلماء إلى أنَّ **النَّقل** أعمُّ من **التَّغيُّر**؛ ففي النَّقل لم يبقَ المعنى الذي وضعه الواضع مرعياً، بينما يكون باقياً في التَّغيُّر؛ لكن زيد عليه شيء آخر[١]. كما يفرِّقون بين **النَّقل والحكاية** بأنَّ

---

[١] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٩٦٧-٩٦٨.

[٢] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (النَّقل)، ٩٠٢.

[٣] الأحمد نكري: دستور العلماء، مادة (المنقول)، ٣/٢٤٤.

[٤] انظر: الأحمد نكري: دستور العلماء، مادة (المنقول)، ٣/٢٤٤.

[٥] وذلك مثل لفظ "**الذَّات**"، فهو موضوع للمصاحبة لغة، ونُقِل في عرف المتكلِّمين إلى ذات الشَّيء، وكلفظ "**الجوهر**"، فهو في اللُّغة موضوع للنَّفيس من كلِّ شيء، ثمَّ نُقِل في عرف المتكلِّمين إلى المتحيِّز الذي لا يقبل القسمة، و"**العَرَض**" في اللُّغة موضوع لكلِّ ما يؤول إلى الفناء، وإن دام ما دام، ثمَّ نُقِل العَرَض عند المتكلِّمين إلى المعنى القائم بالذَّات. انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ٤٦-٤٧. والسِّمْلالي: رفع النِّقاب، ١/١٩٠.

[٦] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٢٨-٢٢٩. والسِّمْلالي: رفع النِّقاب، ١/١٩٠-١٩١. والأحمد نكري: دستور العلماء، مادة (المنقول)، ٣/٢٤٤.

النَّقل أعمُّ منها؛ لأنَّ الحكاية نقل كلمة من موضع إلى موضع آخر، بلا تغيير صيغة ولا تبديل حركة، بينما يتعرَّض اللَّفظ في النَّقلِ للتَّغيُّر أو التَّطوُّر الدَّلالي[٢].

كما يحدِّد العلماء العلاقة بين **النَّقل والمجاز**، بأنَّ كلَّ مجازٍ راجحٍ منقولٌ -كلفظ "الإيمان"، فثمَّة علاقة بين المعنى اللُّغوي والاصطلاحي-، وليس كلُّ منقولٍ مجازاً راجحاً -كلفظ "الجوهر"، فلا علاقة بين المعنى اللُّغوي والاصطلاحي-، فالمنقول أعمُّ مطلقاً، والمجاز الرَّاجح أخصُّ مطلقاً[٣].

وليس من ضرورة النَّقل أن يكون في جميع الألفاظ، وإنَّما يكون على حسب ما يقوم عليه الدَّليل وتعضده القرينة[٤]. وقد وقع النَّقل من الشَّارع في **الأسماء** دون **الأفعال والحروف**، فلم يوجد النَّقل فيهما بطريق الأصالة بالاستقراء؛ بل بطريقِ التَّبعيَّة، فإنَّ "الصَّلاة" تستلزم "صلَّى"[٥]. ولم يوجد النَّقل في **الأسماء المترادفة**؛ لأنَّها على خلاف الأصل، فتقدر بقدر الحاجة[٦].

وهكذا يكون مفهوم النَّقل قد ظهر بجلاء، وبانت متعلَّقاته وقيوده ومحترزاته، وهذا ما يمهد الطَّريق للحديث عن مقدِّمة النَّقل التي قد تطرق الدَّليل السَّمعي، فتُخرِج دلالته من القطع إلى الظَّنِّ.



---

(١) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (النَّقل)، ٩٠٢.

(٢) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (النَّقل)، ٩٠٢.

(٣) انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ٤٦-٤٧، ونفائس الأصول، ٦٠٧/٢.

(٤) انظر: الشِّيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، ٤٧٦هـ): شرح اللُّمع، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ١٨٣/١. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة، ٢٣٨/١.

(٥) انظر: تقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٨٦/١-٢٩٤. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة، ٢٣٨/١-٢٣٩. وقيل: بل استعمل النَّقل في **الفعل**، فأمَّا المضارع ففي لفظ "أشهد" في الشَّهادة واللِّعان، وأمَّا الماضي ففي إنشاءات العقود والطَّلاق، وأمَّا الأمر ففي مسألة الإيجاب والاستحباب في العقود والطَّلاق والوكالة لو جاءت بصيغة الأمر. انظر: التَّقي السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٨٩/١.

(٦) انظر: تقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج، ٢٨٦/١-٢٩٤. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٢٥-١٢٦. والسُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة، ٢٣٩/١، نقلاً عن الفخر الرَّازي. وقيل: بل استعمل النَّقل في **المترادف**، كالواجب والفرض، وكالإنكاح والتَّزويج. انظر: التَّقي السُّبْكِي وابنه: الإبهاج، ٢٨٦/١.

- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّقل:

لعلَّ الكلام في تقرير مقدِّمة النَّقل تعود أصوله إلى بدايات نشوء الفرق الإسلامية، وما حصل بينها من خلاف في مدلول لفظ "**الإيمان**"، وهل هو باقٍ على أصل وضعه اللُّغويّ أم نقله الشَّارع إلى مسمًّى آخر؟ حيث كان ذلك فيصل التَّفرقة بين أهل السُّنَّة والخوارج والمعتزلة؛ إلَّا أنَّ الحديث نظراً وتقعيداً عن النَّقل كمقدِّمة ظنِّية تطرق الدَّلالة اللَّفظية تأخَّر إلى القرن الرَّابع الهجري تقريباً، بالتَّوازي مع قرار علمي أصول الدِّين وأصول الفقه، وظهور مناهجهما ومباحثهما. وسيقدِّم الباحث فيما يأتي عرضاً تاريخياً لظهور مقدِّمة النَّقل عند أعيان المتكلِّمين في أصول الدِّين.

أمَّا عن اعتقاد الإمام المنبَّل **أبي عبد الله أحمد بن حنبل** (٢٤١هـ)، فلم يصرِّح نظرياً بتأييد مقدِّمة النَّقل، لكنَّه استعمل هذه المقدِّمة عملياً في اسم "الإيمان"، فكان يرى أنَّ الإيمان ليس مجرَّد التَّصديق والاعتقاد القلبي فحسب كما هو الحال في اللُّغة؛ بل هو القول باللِّسان والعمل بالأركان أيضاً، فالإيمان عنده اسم يتناول مسمَّيات كثيرة من أفعال وأقوال، فالصَّلاة يقع عليها اسم الإيمان، وقراءة القرآن يقع عليها اسم الإيمان أيضاً[١]؛ إلَّا أنَّ ما يثير التَّعجُّب والاستفهام أنَّه فرَّق في الوقت ذاته بين حقيقة الإيمان والإسلام[٢]! ولعلَّه كان يقصد بذلك التَّفرقة اللُّغوية دون المراد الدِّيني؛ لأنَّه أدخل الصَّلاة في مسمَّى الإيمان كما مرَّ آنفاً. وما ينبغي ذكره ضرورة أنَّ الإمام ابن حنبل لم يلتزم ما يتفرَّع على القول بالنَّقل من أصل الوعيد الذي جرى عليه المعتزلة، فكان لا يكفِّر مرتكب الكبيرة إلَّا في مسألة ترك الصَّلاة[٣].

ولمَّا جاء **أبو جعفر محمَّد بن جرير الطَّبَري** (٣١٠هـ)[٤]، صوَّب القول ببقاء اسم الإيمان على وضع اللُّغة "كما قالته العرب" دون نقل وتغيير؛ لكنَّه رأى أنَّ إطلاق هذا الاسم في أصل الدِّين

---

[١] انظر: أبو الفضل التَّميمي (عبد الواحد بن عبد العزيز البغدادي، ٤١٠هـ): اعتقاد الإمام المنبَّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ت: أبي المنذر النَّقَّاش أشرف صلاح علي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، ٥٩-٦٢.

[٢] انظر: أبو الفضل التَّميمي: اعتقاد الإمام المنبَّل، ٦٣.

[٣] انظر: أبو الفضل التَّميمي: اعتقاد الإمام المنبَّل، ٦٥.

[٤] هو أبو جعفر محمَّد بن جرير بن يزيد الطَّبَري (٢٢٤-٣١٠هـ): مؤرِّخ مفسِّر محدِّث فقيه مقرئ. كان إماماً في عدَّة فنون، كما كان من الأئمَّة المجتهدين، ولم يقلِّد أحداً، وتفرَّد بمسائل حفظت عنه. ومن مؤلَّفاته: التَّبصير في أصول الدِّين، والمسترشد في علوم الدِّين، وجزء في الاعتقاد، وأخبار الرُّسل والملوك المعروف بـ"تاريخ الطَّبَري"، وجامع البيان في تفسير القرآن المعروف بـ"تفسير الطَّبَري"، وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة، واختيار من أقاويل الفقهاء. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٥٣٩، ٢/٥٤٨-٥٥٥. والشِّيرازي: طبقات الفقهاء، ٩٣. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ٦/٢٤٤١-٢٤٦٩. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٥٧٠، ٤/١٩١-١٩٢. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٢٢، ٣/١٢٠-١٢٨.

تنضمُّ إليه عدَّة تقييدات وشروط من "معرفة وإقرار وعمل"، إذا تحقَّقت استحقَّ الشَّخص به اسم "مؤمن"[١]، فمرتكب الكبيرة "مؤمن بالله ورسوله"؛ لكن دون "إطلاق"؛ لإخلاله بشروط الاستحقاق، وهو مسلم "بالإطلاق"؛ لأنَّ الإسلام –في اللُّغة– هو اسم للخضوع والإذعان[٢]. وهكذا ينفي الطَّبَري مقدِّمة نقل الشَّارع الأسماء الدِّينية إلى معان أخرى مستحدثة؛ إلَّا أنَّه في الوقت ذاته لا يرى مانعاً من تصرُّف الشَّارع فيها من قبيل الإطلاق والتَّقييد.

أمَّا إمام أهل السُّنَّة **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ)، فيبدو أنَّ المسألة عنده لها علاقة بأصل اللُّغات ومنشأها، فإذا كان ابتداء اللُّغة توقيفاً وتفهيماً من الله عزَّ وجلَّ، فلا غرو أن تكون "أسماء الدِّين" هي "أسماء اللُّغة"؛ لأنَّ الله تعالى خاطب العرب بلغتها وبما كانوا يتخاطبون به في لسانها، ولم تغيِّر الشَّريعةُ اللُّغةَ عمَّا كانت عليه، ولا أبدعت فيها اسماً لم يكن؛ بل إنَّما جاءت على مخاطبة أهلها، وبذلك وردت الأدلَّة السَّمعية[٣].

وكان من منهج الشَّيخ أنَّ حُكْم الأسماء والأوصاف الواردة في الدَّليل اللَّفظي إنَّما يُتعرَّف من اللُّغة في باب الوَضْع على المسمَّيات والموصوفات، ومَن المسمَّى بها والموصوف، وإلى مَن يرجع ذلك، ولم يثبت النَّقل عن اللُّغة في شيء من الأسماء والأوصاف؛ بل يمضي أبو الحسن مقرِّراً أنَّه لم تضف زيادة اسم بالشَّريعة ممَّا لم يكن في اللُّغة، فالتَّصرُّف في الأسماء بزيادة أو نقصان على وضعها في اللُّغة غير وارد عند الأشعري إطلاقاً، ولو قام الشَّارع بفعل ذلك لانتشر واشتهر ونُقِل نقلاً لا يقبل النَّقض، ولمَّا لم يكن شيء من ذلك حاصلاً بطلت دعوى النَّقل والتَّغيير. وعلى هذا الأصل كان شيخ أهل السُّنَّة يبني كلامه في معنى الإيمان والكفر والمعصية والطَّاعة والظُّلم والعدل والجور والفسق، وقد سار قوله في غير موضع من كتبه: "علينا أن نعتبر ما في لغتهم –يعني لسان العرب–، فنُجريه على ما تخاطبوا به وتعارفوه فيما بينهم"[٤].

وما قرَّره أبو الحسن نظرياً قام بتطبيقه عملياً، وهذا يدلُّ على اتِّساق منهجه دون أيِّ اختلاف، فعند كلامه في "الإيمان" –على سبيل المثال–، يرى أنَّ مدلول هذا اللَّفظ هو عينه **ما اجتمع عليه أهل اللُّغة**؛ لأنَّ الخطاب الإلهي نزل بلغة العرب، ولو كان لفظ "الإيمان" قد نقل عن معناه إلى معنى آخر لكانت في ذلك حيدةٌ عن اللِّسان العربي الذي خاطب الله به عباده. كما يتطرَّق الأشعري أيضاً إلى بعض الأسماء التي استعملها الشَّارع في خطابه كـ"الفسق" و"الكفر"، فيتبع فيها نهجه الذي خطَّه في نظرته إلى لفظ "الإيمان"، على أنَّها باقية على مدلولاتها اللُّغوية[٥].

---

[١] انظر: الطَّبَري (أبو جعفر، محمَّد بن جرير، ٣١٠هـ): التَّبصير في معالم الدِّين، ت: علي بن عبد العزيز بن علي الشِّبل، دار العاصمة (الرِّياض)، ط١، ١٤١٦هـ–١٩٩٦م، ١٩٠.

[٢] انظر: ابن جرير الطَّبَري: التَّبصير في معالم الدِّين، ١٨٣.

[٣] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١٤٩.

[٤] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١٤٩–١٥٠.

[٥] انظر: الأشعري: اللُّمع، ١٢٣–١٢٥.

ولم يختلف الأمر كثيراً بالنِّسبة إلى عَلَم الهدى **أبي منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)**؛ إذ أخذ في مدلول لفظ "الإيمان" بما جرى عليه أهل اللِّسان من أنَّ معناه هو التَّصديق، كما رأى أنَّ هذا الاسم قائم لا يزول عن صاحبه باقتراف السَّيئات وارتكاب الموبقات، فاللَّفظ باقٍ على أصله اللُّغوي، بخلاف ما تبَّنَّاه المعتزلة والخوارج من القول بنقله إلى معنى يخرج به مرتكبو الكبائر عن الإيمان، فيسقط عنهم اسمه، ويذهب عنهم وسمه؛ ليتحقَّق بذلك –على حسب زعمهم– أصل الوعيد، وإن كانت المعتزلة انفردت بمنع اسم "الكفر" عن أصحاب الكبائر؛ لكن على تحقيق جميع ما في الكفر من العقوبة[١]. كما يضع أبو منصور قاعدة لدفع الاحتمال اللَّفظي بشكل عامٍ، ومن جملة ذلك احتمال النَّقل بشكل خاص، فيقرِّر انتفاء الاحتمال و"التَّشابه" والالتباس عن "**الأسماء المطلقة**"، كلفظ الإيمان والكفر، وما شاكلها؛ فهي ألفاظ صريحة في المعنى جليَّة في المراد؛ لما قُوبِلت بالأضداد[٢].

لكن الماتريدي لا يرى مانعاً من القول في سياق آخر بـ**وحدة الدَّلالة** للفظي "الإسلام" و"الإيمان"، فإنَّهما وإن اختلفا من حيث اللِّسانُ العربي؛ إلَّا أنَّهما يرجعان إلى حقيقة واحدة ومفهوم واحد من حيث مرادُ الشَّارع، وهو بهذا يقرُّ بنقل بعض الأسماء عن مدلولاتها اللُّغوية إلى معانٍ أخر حدَّدها الشَّارع في النُّصوص الدِّينية من قرآن وسنَّة[٣].

وينبِّه أبو منصور إلى **أهميَّة النَّقل** في أصول الدِّين، وهذه الأهميَّة نابعة من خطورة الأحكام العَقَدية المستنبطة من دلالات الألفاظ المنقولة، فالأسماء –حسب قوله– بمجرَّدها لا قيمة لها ولا فائدة منها إذا لم تتقرَّر المدلولات الكامنة وراء الألفاظ، فما فائدة إطلاق اسم الإيمان على من يلزمه الخلود في النَّار! بل ما فائدة منع إطلاق اسم الكفر على من عُوقِب بعقوبته، فلا بدَّ من الفحص عن المعنى المنقول إليه وتحقيقه وتدقيقه قبل تقرير النَّقل أساساً[٤].

ولمَّا جاء **أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)**، تبلورت مقدِّمة النَّقل عنده نظرياً بشكل واضح، فقرَّر أنَّ "الذي عليه أهل الحقِّ وجميع سَلَف الأُمَّة من الفقهاء وغيرهم أنَّ الله سبحانه لم ينقل شيئاً من الأسماء اللُّغوية إلى معانٍ وأحكام شرعية، ولا خاطب الأُمَّة إلَّا باللِّسان العربي، ولا أجرى سائر الأسماء والتَّخاطب إلَّا على ما كان جارياً عليه في **وضع اللُّغة**"[٥]، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفَّرت دواعي الأُمَّة على نقله، ولغلب إظهاره وإشهاره على طيِّه وكتمانه؛ بل إنَّ الله تعالى أقرَّ أسماء الأشياء والتَّخاطب بأسره على ما كان فيها[٦]، فالباقلاني يرفض في هذا التَّقرير رفضاً قاطعاً فكرة ظنِّية دلائل الألفاظ على أساس مقدِّمة النَّقل عن المسمَّيات اللُّغوية إلى معانٍ أُخَر شرعية.

---

[١] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٣٠–٣٣٤.

[٢] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٩٦.

[٣] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٩٣–٤٠١.

[٤] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٣٠.

[٥] الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٨٧/١.

[٦] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٩٠.

ويرى الباقلاني أنَّ القائلين بالنَّقل من أهل السُّنَّة لم يدركوا خطورة مسلكهم بما يؤول إليه مخالفةُ هذا الأصل من تصحيح قول المخالفين –من خوارج ومعتزلة ومن لفَّ لفَّهم– في أسماء الأفعال، وتحقيق الكفر والإيمان، وما يتَّصل بالقول في الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام[١].

ويسمُ أبو بكر القولَ بوقوع أسماء دينية منقولة عن حكم اللُّغة بأنَّه "**دعوى لا شبهة في سقوطها**"؛ لأنَّها تفتح باب الاحتمال على مصراعيه، وليس ثمَّة احتمال أولى بالاعتبار من آخر؛ لفقدان المرجِّح، وعلى هذا الأساس ينبغي سدُّ باب احتمالِ تغيُّر الأسماء عن طريقة اللُّغة، والأخذُ بمقتضى اللِّسان العربي في خطاب الشَّارع، وإلَّا فإنَّه سيترك أثره الضَّارَّ في تصحيح الفاسد من الأقاويل ودفع نصوص التَّنزيل[٢].

وأمَّا قاضي المعتزلة **عبد الجبَّار (٤١٥هـ)**، فيرى أنَّ الكلام في مقدِّمة النَّقل ترجع أولى أسبابه إلى الخلاف في دلالة اسم "**الإيمان**" بين الفرق الإسلامية، وتباين اتِّجاهاتها في إمكان إطلاقه أو عدم إطلاقه على مرتكب الكبيرة، وهذا ما دعا المعتزلة إلى القول بأصل المنزلة بين المنزلتَيْن[٣].

ويقرِّر القاضي أنَّ **نقل الأسماء جائز**، فقد ثبت أنَّ أهل الشَّرع عقلوا معانٍ لم يعقلها أهل اللُّغة، ولم يضعوا بإزائها أسماء مخصوصة، وعليه فلا يمتنع أن ينتزع أهل الشَّرع من اللُّغة أسامي لِمَا قد عرفوه بالشَّرع، فيطلقونها على تلك المعاني؛ بل الحكمة تقتضي ذلك، كما في لفظ "الإيمان" و"الإسلام" و"الكفر" و"الفسق" وغيرها من الأسماء الدِّينية[٤].

ويبيِّن القاضي أنَّ من حقِّ الكلام الإلهي أن يدلَّ على ما وُضِع له ابتداءً في أصل اللُّغة، وتجويز النَّقل في الأسماء الشَّرعية إنَّما وقع على خلاف الأصل؛ للدَّلالة الدَّالَّة عليه، والقرينة المنضمَّة إليه، وإلَّا فلو فتحنا باب احتمال النَّقل الدَّلالي على مصراعيه لتعذَّر فهم الخطاب ومعرفة المراد من النَّصِّ، ولأوجب ذلك كونَ الكلام عبثاً، ولأدَّى إلى تسرُّب القبائح إليه، وهذا ما ينبغي أن يُنزَّه عنه النَّصُّ السَّمعي[٥].

وفي مجال ردِّ القاضي على استدلال المخالفين في إمكان النَّقل في النُّصوص السَّمعية، يرى أنَّ الاسم المنقول قد تعرض له **تقييدات** تجوِّز إطلاقه على أصل المعنى اللُّغوي، فلا يمنع أن يفيد الاسم بإطلاقه ما لا يفيده إذا قُيِّد، وذلك كاسم "الرَّبِّ" عند إطلاقه، لا ينصرف إلَّا إلى القديم تعالى،

---

[١] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٨٧/١–٣٨٨.

[٢] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٩٧–٣٩٨.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٦٩٧.

[٤] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧٠٤–٧٠٥، والمختصر في أصول الدِّين (ضمن رسائل العدل والتَّوحيد)، ت: محمَّد عمارة (دكتور)، دار الشُّروق (القاهرة– بيروت)، ط٢، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م، ٢٧٢/١–٢٧٣.

[٥] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٥٣/١٦–٣٥٥.

وإذا قُيِّد جاز أن يُراد به غير الله تعالى، فيقال: ربُّ الدَّار، وربُّ البيت؛ وذلك خلافاً **لأبي القاسم البلخي الكعبي** (٣١٩هـ)[١].

وينبِّه القاضي عبد الجبَّار إلى أنَّ **الأسماء مسخَّرة لخدمة المعاني**، وهذه الأخيرة لا تتغيَّر بتبدُّل الأسماء واختلاف اللُّغات، فلو سُمِّي القديم محدَثاً، والجوهر عَرَضاً، لَمَا أثَّر ذلك في حال القديم ولا الجوهر، وهذا هو السَّبب الذي يدعو إلى تجويز نقل الألفاظ اللُّغوية إلى الأسماء الشَّرعية؛ لكنَّه –في الوقت ذاته– لا يوجب قلب المعاني وتبدُّلها، فلو نقل لفظ "الجسم" للدَّلالة على معنى القائم بنفسه مجرَّداً، لَمَا أثَّر ذلك في استحالة تحيُّز القيُّوم سبحانه بالاعتماد على المعنى السَّابق المنقول عنه[٢].

ولعلَّ تنبيه القاضي السَّابق يشير إلى مذهب **عبَّاد بن سليمان** (٢٥٠هـ)[٣] الذي يرى أنَّ **قلب الاسم يقتضي قلب المسمَّى**، وقد حكاه **أبو رشيد النَّيسابوري** (٤٤٠هـ)[٤]، ونقل عن شيوخ المعتزلة استجهال هذا القول، وصحَّح عنهم **إمكان نقل الأسماء** عن مسمَّياتها اللُّغوية، سواء أكان ذلك بفعل الشَّرع –كما هو الحال في الأسماء الدِّينية– أم بفعل الوَضْع –كما هو الحال في الأسماء الاصطلاحية التي يستعملها المتكلِّمون مثلاً–، وهذا النَّقل –كما يقول النَّيسابوري– قد يحسن في الحكمة إذا تعلَّق به غرض صحيح، فالمسألة عنده ذات صلة بمبدأ التَّحسين والتَّقبيح[٥].

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧٠٢.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٧٢/٥–١٧٣. وقد علَّق مشرفي فضيلة الدُّكتور أحمد الزَّبيبي –في نسخة البحث الأوَّلية– على ما أورده الباحث من كلام القاضي عبد الجبَّار الأخير، بأنَّ نقل دلالة لفظ "الجسم" –مثلاً– إلى معنى القائم بنفسه مجرَّداً، وإن كان لا يؤثِّر في استحالة تحيُّز القيُّوم سبحانه؛ إلَّا "أنَّ ذلك قد يُوقِع القارئ –أو المتلقِّي– في لبسٍ بالمعنى؛ لأنَّ أصل وضع الجسم –أي في اللُّغة– [يطلق] على المتحيِّز. وهو ما أشار إليه الغزالي في الاقتصاد". انظر قول الغزالي في: الاقتصاد في الاعتقاد، ٣٢.

[٣] هو عبَّاد بن سليمان الصُّيمري (؟؟؟–٢٥٠هـ): من كبار المعتزلة، ويخالفهم في أشياء اخترعها لنفسه. وهو من أصحاب هشام بن عَمْرو الفُوطي. وجرت بينه وبين ابن كُلَّاب القطَّان (٢٤٥هـ) مناظرة، وكان في أيام المأمون. ووصفه أبو علي الجُبَّائي (٣٠٣هـ) بالحَذِق. ومن مؤلَّفاته: كتاب إنكار أن يخلق النَّاس أفعالهم، وتثبيت دلالة الأعراض، وإثبات الجزء الذي لا يتجزَّأ، وكتاب يُسمَّى الأبواب، نقضه أبو هاشم (٣٢١هـ). انظر: ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٧٧. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ٥٥١/١٠–٥٥٢. وابن حَجَر (أبو الفضل، أحمد بن علي العسقلاني، ٨٥٢هـ): لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدَّة، دار البشائر الإسلامية (بيروت–لبنان)، ط١، ٢٠٠٢م، ر٤٠٧٦، ٣٨٩/٤.

[٤] هو أبو رشيد سعيد بن محمَّد بن حسن بن حاتم النَّيسابوري (؟؟؟–٤٤٠هـ): من كبار المعتزلة. أخذ عن قاضي القضاة عبد الجبَّار بن أحمد، وانتهت إليه رئاسة المذهب بعده. ومن مؤلَّفاته: ديوان الأصول، ومسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، وإعجاز القرآن. انظر: الحاكم الجُشَمي (أبو سعيد، المحسن بن محمَّد بن كَرَامَة البيهقي، ٤٩٤هـ): شرح العيون (ملحقاً بكتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبَّار)، ت: فؤاد سيِّد، الدَّار التُّونسية للنَّشر، د/ط.ت، ٣٨٢–٣٨٣. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ١١٦. وابن حَجَر: لسان الميزان، ر٣٤٨١، ٧٤/٤.

[٥] انظر: النَّيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ١٦١–١٦٢.

أمَّا **أبو الحسين البصري** (٤٣٦هـ)، فحكى عن شيوخ المعتزلة اتِّفاقهم على **إمكان النَّقل** في الأسماء اللُّغوية ووقوعه، في مقابل المرجئة، وكأنَّ أبا الحسين يشير بذلك إلى رجوع جذور الخلاف في هذه المسألة إلى أصل الوعد والوعيد، ولم يخلُ استدلاله على هذا المذهب من طابع الاعتزال في تأسيسه على مبدأ التَّحسين والتَّقبيح العقليَيْن[١].

أمَّا **ابن حزم** (٤٥٦هـ)، فقد مثَّل اتِّجاهاً فريداً في رؤيته بشأن احتمال النَّقل، فانتقد من استجاز "**نقل الألفاظ**" عن مراتبها في اللُّغة، بحيث تصبح **عرضة للتَّأويلات** ومدعاة للاحتمالات، فتفسد – عندئذ– صيغ التَّفاهم وأشكال الخطاب، وتبطل الدِّيانة والشَّرائع، ومن رام شيئاً من ذلك فقد قصد إبطال الحقائق جملة، وهذا غاية الإفساد[٢].

كما يرى ابن حزم أنَّ الألفاظ الاصطلاحية الدَّائرة بين أهل النَّظر قد حصل فيها **خلط** كثير ممَّن تصدَّر لبيان المعنى المنقول إليه عن أصل اللُّغة، فأوقع الأسماء على غير مسمَّياتها، ومزج بين الحقِّ والباطل، فكثر لذلك الشَّغب والالتباس، وعظمت المضرَّة، وخفيت الحقائق، كما في ألفاظ "الإيمان" و"الكفر" و"الشِّرك"[٣].

وينبِّه أبو محمَّد إلى أنَّ **التَّسمية لله تعالى وحده**، ولا يحلُّ لأحد فتح باب الاحتمال الدَّلالي على أساس النَّقل إلَّا بدليل وبرهان، فكلُّ خطاب جاء به النَّصُّ السَّمعي فهو على موضوعه في اللُّغة ومعهوده فيها؛ إلَّا بنصٍّ أو إجماع أو ضرورة حسٍّ، أمَّا إذا اعتضد الاحتمال بالاستدلال فهو اسم حقيقي صحيح لازم من حيث وضع الشَّارع له؛ للدَّلالة على معنى آخر منقول عن أصل اللُّغة[٤]، ومثال ذلك لفظ "الإيمان"، فقد نقل عن وضعه المعهود في اللُّغة إلى معنى شرعي "ركَّبه الله تعالى عليه"، لمَّا دلَّ على ذلك النَّصُّ النَّقلي واللُّزوم العقلي والوجه الدَّلالي[٥].

أمَّا قاضي الحنابلة **أبو يعلى ابن الفرَّاء** (٤٥٨هـ)[٦]، فيؤكِّد على فساد قول المعتزلة بالنَّقل والعدول بالأسماء عن موجباتها في اللُّغة إلى معانٍ أخرى شرعية، ويسلك في نقد مقدِّمة النَّقل مذهب الباقلاني، معلِّلاً بطلانه بعدم الخروج عن الخطاب اللُّغوي، ونفي حصول البيان من الشَّارع[١].

---

[١] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١/١٨-٢١.

[٢] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٥٧-٥٨.

[٣] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٣٥، ٤٩-٥٠.

[٤] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٤/٢٨-٣٧.

[٥] انظر: ابن حزم: الأصول والفروع، ١/١٣٨-١٤١.

[٦] هو أبو يعلى محمَّد بن الحسين بن محمَّد بن خلف بن الفَرَّاء الحنبلي (٣٨٥-٤٥٨هـ): قاضي الحنابلة. انتهت إليه الإمامة في الفقه الحنبلي، وكان عالم العراق في زمانه، مع معرفة بعلوم القرآن وتفسيره، والنَّظر والأصول، وكان أبوه من أعيان الحنفية. درَّس وأفتى سنين كثيرة. ومن مؤلَّفاته: الإيمان، وأربع مقدِّمات في أصول الدِّيانات، والرَّدُّ على الكرَّامية، والرَّدُّ على الجهمية، والكلام في الاستواء، والعدَّة في أصول الفقه، وأحكام القرآن. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٦٧٩، ٣/٥٥. وابن أبي يعلى (أبو الحسين، محمَّد بن محمَّد، ٥٢٦هـ): طبقات الحنابلة،

ولعلَّ **أبا إسحاق الشِّيرازي** (٤٧٦هـ)[٢] يعدُّ من أوائل -إن لم يكن أوَّل- من خالف أصحابه من متقدِّمي الأشاعرة في قضية النَّقل، فيرى أنَّ ثمَّة أسماء منقولة من اللُّغة إلى معانٍ وأحكام شرعية إذا أُطلِقت حُمِلت على تلك الأحكام والمعاني، ولا يقتصر الأمر -كما يقول الأشعرية- على مجرَّد شرائطَ وأحكامٍ مضافةٍ إلى الوضع اللُّغوي للَّفظ. ويرى الشِّيرازي أنَّ ما يصحِّح رأيه ويعزِّزه هو الواقع الدَّلالي، فهذه الأسماء إذا أُطلِقت في الشَّرع لم تُعقَل منها المعاني التي وُضِعت لها في اللُّغة، فدلَّ على أنَّها منقولة؛ بل إنَّه يذهب بعيداً حين يقرِّر أنَّ المعاني المنقولة لهذه الأسماء هي الأصل في الاستدلال، فلا تحمل على غيرها إلَّا بدليل. كما ردَّ أبو إسحاق على الباقلاني استدلالاته على نفي مقدِّمة النَّقل بأنَّ الأسماء اللُّغوية المستعملة في غير ما وضعته العرب لها أوَّلاً لا يخرجها عن وصفها خطاباً بلسان العرب، وقد بيَّن الشَّارع معاني هذه الأسماء المنقولة بياناً تامَّاً؛ لكن ليس من شرط البيان وقوع العِلْم به لكلِّ أحد[٣].

ولعلَّ رأي الشِّيرازي الجريء المنفرد عن بقية أصحابه من الأشعرية قد يثير بعض الاستفهامات عن قوله في مسمَّى "الإيمان": هل يحمل على الوضع اللُّغوي؟ أم هو لفظ منقول؟ وإذا كان منقولاً فهل يوافق الشِّيرازي المعتزلةَ فيما التزموه من لوازم فاسدة بناء على قولهم بالنَّقل؟ وعند الرُّجوع إلى كتابه الكلامي "الإشارة إلى مذهب أهل الحقِّ" يجد الباحث أنَّه قد خلا تماماً عن التَّطرُّق إلى هذه القضية؛ لكنَّ أبا إسحاق يستدرك قوله في "شرح اللُّمع"، فحين تحدَّث عن جذور مقدِّمة النَّقل التَّاريخية، وصفها بأنَّها "أوَّل مسألة نشأت في الاعتزال"، حيث تمخَّضت عن مبدأهم في المنزلة بين المنزلتَيْن، الذي أبقى المعتزلة في عزلة عن مذهب أهل الحقِّ، فكان ذلك "أصل البدعة وفساد الاعتقاد"؛ ويعقِّب عليه بأنَّه يمكننا أن نحترز عن هذه المسألة فنقول: إنَّ الأسماء منقولة إلَّا في قضية

ت: محمَّد حامد الفقي، دار المعرفة (بيروت)، د/ط.ت، ١٩٣/٢-٢٣٠. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٤٠، ٨٩/١٨-٩٢. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٨/٣.

[١] انظر: أبو يعلى: العدَّة في أصول الفقه، ١٨٩/١-١٩٠.

[٢] هو أبو إسحاق جمال الدِّين إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز آبادي الشِّيرازي (٣٩٣-٤٧٦هـ): علَّامة مناظر، شيخ الشَّافعية. وصار إمام وقته ببغداد، واشتهر بقوَّة الحُجَّة في الجدل والمناظرة، وضُرِب به المَثَل في الفصاحة. وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النِّظامية على شاطئ دجلة، فكان يدرِّس فيها ويديرها. وصنَّف في الأصول والفروع والخلاف والمذهب، ومن مؤلَّفاته: الإشارة إلى مذهب أهل الحقِّ، والمهذَّب في الفقه، والتَّبصرة في أصول الشَّافعية، وطبقات الفقهاء، واللُّمع في أصول الفقه، والمعونة في الجدل. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٥، ٢٩/١-٣١. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٢٣٧، ٤٥٢/١٨-٤٦٤. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٤٢/٦-٤٤. وابن السُّبكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٣٥٧، ٢١٥/٤-٢٥٦.

[٣] انظر: الشِّيرازي (أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، ٤٧٦هـ): التَّبصرة في أصول الفقه، ت: محمَّد حسن هيتو (دكتور)، دار الفكر (دمشق)، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٥-١٩٧، واللُّمع، ١٠، ٥١، والمعونة في الجدل، ت: علي عبد العزيز العميريني (دكتور)، جمعية إحياء التُّراث الإسلامي (الكويت)، ط١، ١٤٠٧هـ، ٢٨.

الإيمان؛ إذ ليس من ضرورة النَّقل أن يعمَّ جميع الألفاظ، فلكلِّ قاعدة استثناء، وليست تطبيقاتها على السَّواء[١].

وإذا انتقلنا إلى **إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)**، نجده في بادئ أمره يحاكي في "التَّلخيص" مذهب الباقلاني، فعندما حكى مذهب المعتزلة وطوائف من الخوارج في مقدِّمة النَّقل، حمل على القائلين بالنَّقل من أهل السُّنَّة، ووصفهم بأنَّهم "**شرذمة من الفقهاء** الحائدين عن التَّحقيق"، ودفع مقدِّمة النَّقل وناقش دليل المخالفين من خلال الطَّريق المفترض ثبوتها به عقلاً أو سمعاً[٢]:

- فأمَّا الطَّريق العقلي، فإمَّا أن يستند إلى ادِّعاء الضَّروري في مقتضى العقول، فهذه دعوى لا تنهض حُجَّة لإمكان مقابلتها بمثلها، وإمَّا أن يعتمد على دلالات العقول، لكن أصول اللُّغة لا تُضبَط عقلاً.
- وأمَّا الطَّريق السَّمعي، فإنَّ الدَّلالة السَّمعية خبر أو إجماع أو قياس، ولا إجماع مع اختلاف، لكن من المقرَّر أنَّ نقل اللُّغات لا يثبت بالمقاييس، فلا يبقى بعدها إلَّا الأخبار، وهي تنقسم إلى متواتر ومستفيض وآحاد، والمخالف لا يقدر على نقل خبر آحاد –على أقلِّ تقدير– في نقل الأسامي عن أصل اللُّغة.

كما ردَّ أبو المعالي ما قيل: إنَّ في الأدلَّة السَّمعية أسامي وألفاظاً لا توجد في أصل اللُّغات وضعاً واستعمالاً، وبيَّن أنَّ هذه الأسامي –التي اعتضد بها على هذا المذهب– غيرُ خارج عن أصل اللُّغة وطريق استعمالها؛ إذ لا يستبدع في استعمال اللُّغة أن يعمد إلى اسم مشترك بين معانٍ، فيختصَّ ببعض محتملاته استعمالاً عند غلبة العرف، ولا يسمَّى ذلك نقلاً ولا تبديلاً[٣].

ويؤيِّد الجويني وجهة نظره هذه في "العقيدة النِّظامية" باختيار عدم النَّقل في حقيقة اسم "الإيمان"، حيث يجري معناه على حسب اللُّغة واللِّسان، إلَّا أنَّه في الوقت ذاته يرى أنَّ الإسلام قد يطلق ويراد به الإيمان، وقد يطلق ويراد به الاستسلام والإذعان[٤]، وإذا كان هذا المعنى جارٍ على نسق الوضع اللُّغوي؛ إلَّا أنَّ إطلاق الإسلام على الإيمان فيه خروج عن أصل العربية وصريح اللُّغة؛ لكن ليس بالضَّرورة أن يكون هذا الإطلاق نقلاً وتغييراً دلالياً؛ إذ يمكن أن يكون على سبيل المجاز، وهذا ما لم يصرِّح الجويني بتحقيقه وتدقيقه.

---

[١] انظر: الشِّيرازي: شرح اللُّمع، ١/١٧٢-١٧٣، ١٨٣.

[٢] انظر: الجويني: التَّلخيص، ١/٢٠٩-٢١٢.

[٣] انظر: الجويني: التَّلخيص، ١/٢١٣-٢١٦.

[٤] انظر: الجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): العقيدة النِّظامية في الأركان الإسلامية، ت: محمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، د/ط، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ٨٤، ٨٧، وانظر مثله أيضاً في: الجويني: الإرشاد، ٣٩٧.

لكنَّ إمام الحرمين في "البرهان" يخفِّف من حِدَّة انتقاده القائلين بالنَّقل، ويقرِّر موقفاً بين المذهبَيْن، فليست تلك الألفاظ منقولة، وليست هي على مجرَّد المعنى اللُّغوي؛ بل يرى أنَّ ما يُطلَق عليه "أسماء شرعية" إنَّما هو الحقيقة باقٍ على أصل وضعه اللُّغوي؛ لكن **زِيد في مقتضاها**، وأُدخِل في معناها، بالقدر الذي يرجع إلى تعميم وتخصيص، وتجوُّز واستعارة، لا إلى النَّقل الكلِّي عن وضعها، دون اعتبار لأصلها[١].

أمَّا **أبو المظفر السَّمعاني (٤٨٩هـ)**[٢]، فيحكي عن "أكثر المتكلِّمين" أنَّهم جوَّزوا نقل الاسم اللُّغوي إلى معنى آخر شرعي، فيصير اللَّفظ في ذلك المعنى حقيقة شرعية، في مقابل الباقلاني الذي نفى ذلك في جماعة آخرين، حيث ذهبوا إلى أنَّها مُقرَّة على حقائق اللُّغات، فلم ينقل ولم يزد في معناها، في حين أنَّ طائفة أخرى ترى أنَّها أقرب إلى اللُّغة، لكن زاد الشَّرع في معناها. ويرجِّح السَّمعاني القول الأوَّل، واستدلَّ على إمكان نقل الأسماء في الأدلَّة السَّمعية بعدَّة وجوه، ويبيِّن أبو المظفَّر أنَّه لا يلزم من استعمال الأسماء في غير ما وضعه أهل اللُّغة أوَّلاً خروجُ الكلام عن وصفه خطاباً بلسان العرب[٣].

ولعلَّ نسبة تجويز النَّقل إلى أكثر المتكلِّمين –حسب السَّمعاني– فيها نظر؛ إذ إنَّ أغلبية متكلِّمي أهل السُّنَّة رفضوا القول بالنَّقل في الدَّلالة اللَّفظية؛ بل كان رأي القاضي الباقلاني هو السَّائد بين جمهور المتكلِّمين، حيث أثَّر إلى حدٍّ كبير فيمن جاء بعده، فهذا **أبو اليسر صدر الإسلام البَزْدَوي (٤٩٣هـ)** –وهو من الماتريدية– قد تأثَّر به؛ إذ يرى أنَّ دلالة الألفاظ في الاستعمال اللُّغوي هي عينها في الاستعمال الشَّرعي، ولمَّا كان "الإيمان" –على سبيل المثال– تصديقاً في اللُّغة وجب أن يكون تصديقاً في الشَّريعة، دون اللُّجوء إلى مقدِّمة النَّقل؛ وذلك لأنَّ الأدلَّة السَّمعية جارية **على ممشى اللُّغة** في دلالتها، لا تحيد عنها قيد أنملة[٤]، وهكذا يفرِّق أبو اليسر بين الأسماء الشَّرعية على مجرَّد اللُّغة، كما بين الإسلام والإيمان، وبين النَّبي والرَّسول[٥]، في حين أنَّ شيخه الماتريدي لا يجد حرجاً في القول بوَحْدة الدَّلالة للفظي "الإسلام" و"الإيمان" كما مرَّ آنفاً.

---

(١) انظر: الجويني: البرهان، ١/٤٥-٤٧.

(٢) هو أبو المظفَّر منصور بن محمَّد بن عبد الجبَّار بن أحمد المروزي السَّمْعاني التَّميمي (٤٢٦-٤٨٩هـ): مفسِّر فقيه أصولي، من العلماء بالحديث. مفتي خراسان، وشيخ الشَّافعية. وبرع في مذهب أبي حنيفة على والده، ثمَّ ترك طريقته التي ناظر عليها ثلاثين سنة، وتحوَّل شافعياً. ومن مؤلَّفاته: القَدَر، والمنهاج لأهل السُّنَّة، وقواطع الأدلَّة في أصول الفقه، وتفاسير السَّمْعاني، والانتصار لأصحاب الحديث. انظر: الذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٦٢، ١٩/١١٤-١١٩. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٨/١٩٩. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٥٤٦، ٥/٣٣٥-٣٤٦. ومحيي الدِّين الحنفي: الجواهر المضية، ٢/٧٣.

(٣) انظر: السَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ١/٢٧١-٢٧٤.

(٤) انظر: البَزْدَوي: أصول الدِّين، ١٤٨-١٥٣.

(٥) انظر: البَزْدَوي: أصول الدِّين، ٢٢٨-٢٢٩.

أمَّا شيخ الاعتزال **الحاكم الجُشَمي** (٤٩٤هـ)، فلم يحد عمَّا ذهب إليه أسلافه من المعتزلة؛ لكنَّه أضفى على كلامه أسلوباً جديداً في تقرير مقدِّمة النَّقل، فيرى أنَّ الخطاب الإلهي توجَّه إلى الميز بين المكلَّفين على أساس الأسماء الدِّينية، فأطلق على مستحقِّ الثَّواب العظيم "نبياً ورسولاً"، وعلى من دونه "مؤمناً وديّناً وصالحاً وتقيَّاً ووليَّ الله"، وفي المقابل أطلق على مستحقِّ العقاب العظيم ""كافراً ومشركاً ومنافقاً –إذا أبطن الكفر– وعدوَّ الله"، وعلى من دونهم "فاسقاً فاجراً". وكلُّ ذلك أسماء تمدُّح أو ذمٍّ نقلها الشَّارع عن مدلولها اللُّغوي إلى معنى آخر يتناسب مع الأحكام الجديدة التي أقرَّها الدِّين الجديد. وقد خاض أبو سعيد في مسمَّى "الفاسق" بشكل خاصٍّ؛ لتقرير أصل المنزلة بين المنزلتَيْن – الذي قال به المعتزلة–، وناقش جملة الأقوال التي ذهبت إليها الفرق الإسلامية في بيان المعنى المنقول إليه لهذا الاسم[١].

وقد كان لشيخ الإسلام **أبي حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) نظر دقيق وتحقيق عميق في أثر النَّقل على عملية الاستدلال، فتراه ينبِّه إلى الخطأ الذي قد يرتكبه النَّاظر في الدَّليل في **عدم التَّفرقة بين النَّقل والاشتراك** بوصفه "مغلطة" تجعل من منهجية الاستدلال ملتبسة غير واضحة المعالم، كالذي قد يقع في ألفاظ المنافق والفاسق والكافر والملحد وغيرها من الألفاظ التي جاء بها الشَّارع، فهي مشتركة لأمرَيْن مختلفَيْن، ولكن لبعضها أوَّل ولبعضها ثانٍ، أي منقول من البعض إلى البعض، فالأوَّل منقول عنه، والثَّاني منقول إليه[٢].

والغزالي لا يتَّفق تماماً مع وجهة نظر الباقلاني في رفض مقدِّمة النَّقل بالكلِّية ونفيها عن الدَّلائل اللَّفظية؛ بل يختار **مساراً توافقياً** بين القائلين بها والرَّافضين لها، ولعلَّه بذلك يتابع شيخه الجويني، فالمختار عند أبي حامد أنَّه لا سبيل إلى إنكار تصرُّف الشَّرع في الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللُّغة بالكلِّية؛ بل الحقُّ عنده أنَّ الشَّرع تصرَّف بوضع الشَّرط لا بتغيير الوضع، وذلك من حيث التَّخصيصُ ببعض المسمَّيات، أو إطلاق الاسم على ما يتعلَّق به الشَّيء ويتَّصل به، فتسليم هذا القدر من التَّصرُّف بتعارف الاستعمال للشَّرع أهون من النَّفي التَّامِّ لمقدِّمة النَّقل، والدَّلالة على هذا التَّصرُّف باللَّفظ تكون "بالتَّكرير والقرائن مرة بعد أخرى"[٣].

والقول برفض مقدِّمة النَّقل في الأدلَّة اللَّفظية قد وصل عند **أبي المعين النَّسفي** (٥٠٨هـ)[٤] إلى ما يشبه حالة **الإجماع**؛ بل هو –حسب رأيه– ما تقتضيه **بديهة العقل** ودلالة السَّمع، ولو فرضنا

---

[١] انظر: الحاكم الجُشَمي: تحكيم العقول، ١٨٩–١٩١.

[٢] انظر: الغزالي: محكُّ النَّظر، ٢١٠.

[٣] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٨٢–١٨٤.

[٤] هو أبو المعين ميمون بن محمَّد بن محمَّد النَّسَفي المكحولي الحنفي (٤١٨–٥٠٨هـ): كان إماماً بارعاً في الأصول والكلام. ومن مؤلَّفاته: بحر الكلام، وتبصرة الأدلَّة في الكلام، والتَّمهيد لقواعد التَّوحيد، والعمدة في أصول الدِّين، والعالِم والمتعلِّم، وإيضاح المحجَّة لكون العقل حُجَّة. انظر: محيي الدِّين الحنفي: الجواهر المضية، ر٥٩١،

صرف الاسم عن المفهوم في اللُّغة إلى غير المفهوم منها، لكان في تجويز ذلك إبطال اللِّسان وتعطيل اللُّغة ورفع طريق الوصول إلى اللَّوازم الشَّرعية والدَّلائل السَّمعية. وهكذا يرى أنَّ الأسماء في الشَّرع غير منقولة؛ بل باقية على ما هي عليه في اللُّغة، فالإيمان هو التَّصديق، والكفر هو التَّكذيب، وأمَّا الحُكْم بالكفر والتَّكذيب منعدم، أو بزوال الإيمان والتَّصديق قائم، فهو قولٌ "ظاهر الفساد". ويسم مذهب المعتزلة فيما قرَّروه بشأن نقل اسم الفاسق عن مسمَّاه اللُّغوي، وما أحدثوه –بناءً على ذلك– من منزلة بين المنزلتَيْن، بأنَّه "خروجٌ عن الإجماع" و"حيدٌ عمَّا توجبه العقول وتقتضيه الأصول"[١]. وقدَّم أبو المعين عدداً وافراً من الأدلَّة السَّمعية والعقلية وأوجه الاستدلال على بقاء الأسماء على مسمَّياتها ومعانيها في اللُّغة، وردَّ ما يرد عليها من احتمالات النَّقل والتَّبديل بالتَّفصيل والتَّحليل والتَّأويل[٢].

ولعلَّ **أبا الخطَّاب الكَلْوَذاني (٥١٠هـ)**[٣] من بين متكلِّمي الحنابلة يمثِّل منهجاً نادراً يخالف فيه فضلاء الحنابلة؛ إذ يذهب إلى أنَّ الأسماء منقولة من اللُّغة إلى الشَّرع، وهي حقيقة فيه، خلافاً لمذهب شيخه القاضي أبي يعلى الذي سار على ممشى الأشاعرة في هذه القضية –كما مرَّ آنفاً–، وينسب أبو الخطَّاب القول بالنَّقل إلى أبي حنيفة والمعتزلة في مقابل الأشعرية، ويحرِّر **فائدة الخلاف** بأنَّه لا يجوز عنده العدول في دلالة من الدَّلائل اللَّفظية عن المعنى الشَّرعي إلَّا بدليل يفيده وقرينة تقتضيه، بينما لا يجوز عند الأشعرية العدول عن المعنى اللُّغوي إلَّا بدليل وقرينة[٤].

واللَّافت في الأمر أنَّ أبا الخطَّاب يستدلُّ على المسألة بأصل من أصول المعتزلة، ألا وهو مبدأ **التَّحسين والتَّقبيح العقليَيْن**، فـ"قد يجوز أن يكون نقل الأسماء للمصلحة، والمصلحة وجه حسن"، كما إنَّه ليس في نقل الأسماء قبحٌ أو تعطيلٌ للمعاني والأحكام[٥]، كما استدلَّ أيضاً ببعض الأدلَّة السَّمعية على وقوع النَّقل في الشَّرع، ومنها حديث جبريل المشهور حين سأل النَّبيَّ صلَّى الله عليه

١٨٩/٢. وابن قُطْلُوْبَغَا: تاج التَّراجم، ر٣٠٣، ٣٠٨. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٥١٣٦، ٣٦٣/٣. واللَّكنوي: الفوائد البهية، ٢١٦–٢١٧.

[١] انظر: أبو المعين النَّسفي: التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، ٣٦٠–٣٦٢، ٣٧٩.

[٢] انظر: أبو المعين النَّسفي: التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، ٣٦٣–٣٧٢.

[٣] هو أبو الخطَّاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الكَلْوَذاني العراقي (٤٣٢–٥١٠هـ): إمام الحنبلية في عصره. ودرس الفقه على القاضي أبي يعلى ابن الفرَّاء (٤٥٨هـ)، ولزمه حتَّى برع في المذهب والأصول والخلاف. ومن مؤلَّفاته: منظومة عقيدة أهل الأثر، والتَّمهيد في أصول الفقه، والانتصار في المسائل الكبار، ورؤوس المسائل، والهداية، والتَّهذيب. انظر: ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، ٢٥٨/٢. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٢٠٦، ٣٤٨/١٩–٣٥٠. وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، ٢٧٠/١–٢٩٠.

[٤] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٨٨/١–٨٩.

[٥] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٩٠/١–٩١، ٢٥٤/٢–٢٥٥.

وسلَّم عن "الإسلام" و"الإيمان" و"الإحسان"، فأجابه بما يخرج عن وَضْع اللُّغة[١]، حيث علَّم الصَّحابة معاني ووضع لها أسماء تدلُّ على أنَّها مستعملة على وجه الحقيقة فيها[٢].

ويستغرب متكلِّم الحنابلة ممَّن بنى ردَّه النَّقل على أنَّ الدَّليل السَّمعي قد نزل بلغة العرب، فلا ينبغي العدول عنها إلى النَّقل، ويرى أنَّ الشَّارع إذا استحدث أوضاعاً لغوية فذلك هو عينه لسان العرب ولغتهم، فكلام الله تعالى هو أفصح الكلام، والنَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم هو أفصح العرب؛ لكنَّه مع ذلك لم يقم بتغيير اللُّغة؛ بل اقتصر على نقلها، فتارة يسمِّي أسماء معلومة لمعانٍ لا تعرفها العرب، وتارةً يسمِّي أسماء لمعانٍ فيها شَبَه من معاني ذلك الاسم في اللُّغة، فلا يكون بذلك تاركاً لغة العرب[٣].

ومع ذلك يقرِّر الكَلْوَذاني أنَّ سبيل دفع مقدِّمة النَّقل عن الدَّليل اللَّفظي إنَّما يكون عند خطاب الشَّرع بلفظ لا يُعلَم المراد به في الشَّرع على وجه القطع، فإنَّا في هذه الحال نقف مع اللُّغة إلى أن يقوم دليلٌ يصرفنا عن ذلك، وهذا هو معنى قولنا: **الأصل هو اللُّغة**، فلا يعدل عنه إلَّا بدليل[٤]، فالقول بالنَّقل عند أبي الخطَّاب ليس دعوة لفتح باب الاحتمال في الدَّليل اللَّفظي؛ بل إنَّ المنهج الدَّلالي يقضي بأن يُحمل اللَّفظ على مقتضى اللُّغة؛ إلَّا أن يُعلِمنا صاحبُ الشَّريعة أنَّه منقول إلى معنى آخر، تماماً كما أنَّ الاسم اللُّغوي له حقيقة ومجاز، فإذا ورد مطلقاً يُحمَل على الحقيقة، ولا يُعدَل عنه إلى المجاز إلَّا ببيان وبرهان[٥].

ولمَّا جاء **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) خطَّ مسلكاً آخر في مذهب الأشعرية، فلم يتشدَّد في رفض مقدِّمة النَّقل كما فعل الباقلاني؛ بل أقرَّ بوقوعها في الدَّليل السَّمعي، حيث ذكر في جملة تأصيله المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية مقدِّمةَ النَّقل على أنَّها **مقدِّمة لغوية عدمية**، أي تتوقَّف قطعية الدَّليل اللَّفظي على عدمها، فاحتمال "النَّقل" قد يخدش في يقينية الاستدلال بالأدلَّة اللَّفظية، فلا بدَّ للوصول إلى قطعيةِ الدَّلالة والجزمِ بمقتضى الخطاب من إثبات عدم النَّقل الشَّرعي أو العرفي إلى معنى آخر، وإلَّا كان المراد هو المنقول إليه، لا ذلك الأصل اللُّغوي[٦]. كما ينبِّه الفخر إلى أنَّ الخلل

---

[١] أخرجه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه **مسلمٌ** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة السَّاعة، رقم: ٨.

[٢] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ١/٩٣-٩٤.

[٣] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ١/٩٤-٩٥، ٢/٢٥٨.

[٤] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ١/٩٥-٩٦.

[٥] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٢/٢٦٠.

[٦] انظر: الرَّازي: المحصول في عِلْم أصول الفقه، ١/٣٩٠-٣٩١، ٤٠٥، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، ومفاتيح الغيب، ١/٤١-٤٢.

الذي يقع في فهم مراد المتكلِّم ودرك مقصود الخطاب قد يرجع إلى احتمال النَّقل، فإذا اندفعت هذه المقدِّمة، وانتفى هذا الاحتمال في النَّصِّ السَّمعي، زال اللَّبس والغموض، وحصل فهم المقصود[١].

وممَّا يلفت النَّظر أنَّ الرَّازي قد أَغْفَل أو غَفَل عن ذكر هذه المقدِّمة -أعني مقدِّمة النَّقل- في معظم كتبه العَقَدية والكلامية عندما عدَّد المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية[٢]، على الرَّغم من أهميَّة الكلام عليها في مباحث أصول الدِّين، وخاصَّةً قضية الإيمان. ولا يجد الباحث سبباً لإغفالها، اللَّهم إلَّا أن يُقال: إنَّ مقصد الفخر الرَّازي في تلك المواضع لم يكن الاستقصاء والحصر؛ بل ذكر بعض المقدِّمات الظَّنِّية على أنَّها قادحة في قطعية الدَّلالة اللَّفظية، وهذا ما أرجِّحه، أو يقال: لعلَّه قد قصد ذلك تماماً، حتَّى يتماشى مع مذهبه في نفي وقوع النَّقل في الأسماء الدِّينية، أي المتعلِّقة بأصول الدِّين، كلفظ الإيمان والكفر والفسق وما شاكلها؛ إلَّا أنَّ الرَّازي ينفي وقوعه أيضاً في الأسماء الشَّرعية المتعلِّقة بالفقهيات[٣]، فلم يكن لهذا السَّبب وجاهة كسابقه.

ولمَّا جاء **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ) قرَّر ضعف مأخذ كلٍّ من القائلين بالنَّقل والنَّافين له، حيث عرض استدلالاتهم مبيِّناً الإلزامات الفاسدة المترتِّبة عليها، فضلاً عمَّا يرد عليها من لزوم ما لا يلزم، وسوق دلالات ظنِّية لا تحسم، وهكذا يخلص أبو الحسن إلى نتيجة مفادها أنَّ الحقَّ عنده في هذه القضية هو إمكان كلِّ واحد من المذهبَيْن، واعترف بصعوبة ترجيح الواقع منهما، وحاول أن يتملَّص من التَّمسُّك بمذهب أصحابه الأشعرية، أو الأخذ بمذهب خصومه من المعتزلة؛ بل اختار التَّوقُّف في المسألة إلى حين تحقيق المحقِّقين في هذا الخلاف بالدَّليل المبين[٤].

أمَّا **أبو البركات النَّسفي** (٧١٠هـ)[٥] من الماتريدية، فعندما خاض في ماهية الإيمان، قرَّر أنَّ المراد بالاسم في الشَّرع هو ذاته ما عليه أهل اللِّسان، كما انتقد من قال بالنَّقل وصرف الاسم عن

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٥١-٣٥٢.

[٢] انظر مثلاً: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢/٢٥١-٢٥٣، وأساس التَّقديس، ١٣٧، والمطالب العالية، ٩/ ١١٣-١١٨؛ لكنَّه ذكرها في: معالم أصول الدِّين، ٢٥، والمحصول، ١/٣٩٠-٣٩١، ومفاتيح الغيب، ١/٤١-٤٢.

[٣] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٩٨-٣١٤. وممَّا قد يشكل على النَّاظر في منهج الفخر الرَّازي أنَّه قد أثبت مقدِّمة النَّقل في جملة المقدِّمات الظَّنِّية؛ لكنَّه -مع ذلك- اختار نفي النَّقل في الأسماء الشَّرعية والدِّينية. انظر: ص ٢٩٤ من هذا البحث. ويمكن أن يُقال: إنَّه أثبت مقدِّمة النَّقل من حيث الإمكان؛ لكنَّه نفى هذه المقدِّمة من حيث الوقوع.

[٤] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٣٥-٤٤.

[٥] هو أبو البركات حافظ الدِّين عبد الله بن أحمد بن محمود النَّسَفي (؟؟؟-٧١٠هـ): فقيه حنفي، مفسِّر. كان رأساً في الفقه والأصول، بارعاً في الحديث ومعانيه. ومن مؤلَّفاته: عمدة العقائد، والمنار في أصول الدِّين، ومدارك التَّنزيل في تفسير القرآن، وكنز الدَّقائق في الفقه، والمنار في أصول الفقه، وشرحه كشف الأسرار، والمصفَّى في شرح منظومة أبي حفص النَّسَفي في الخلاف. انظر: محيي الدِّين الحنفي: الجواهر المضية، ر٧١٩، ١/٢٧٠-٢٧١. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٢١١٨، ٣/١٧. وابن قُطْلُوْبَغَا: تاج التَّراجم، ر١٢٢، ١٧٤-١٧٥. والأدنه وي: طبقات المفسِّرين، ر٣١٧، ٢٦٣. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٢٢٢١، ٣/٢٠٣. واللَّكنوي: الفوائد البهية، ١٠١-١٠٢.

المفهوم لغةً إلى غير المفهوم، فلو جاز ذلك لجاز في كلِّ اسم لغويٍّ، وفيه **إبطال اللُّغات** ورفع الوصول إلى الدَّلائل السَّمعية[1].

وقد سلك **ابن تيمية (٧٢٨هـ)** في مقدِّمة النَّقل مسلكاً قريباً من مأخذ الباقلاني، فيرى أنَّ الشَّارع لم ينقل الأسامي اللُّغوية ولم يغيّرها، ولكن استعملها **مقيَّدة لا مطلقة**، كما يؤكِّد على السَّبب الأوَّل الذي دفع إلى الكلام في مقدِّمة النَّقل، ألا وهو مسألة "الإيمان"، وما حصل فيها من خلاف بين أهل السُّنَّة من جهة والخوارج والمعتزلة وغلاة المرجئة من جهة أخرى[2].

أمَّا الأصولي المدقِّق **إبراهيم بن موسى الشَّاطبي (٧٩٠هـ)**، فحكى عن طائفة من الأصوليين أنَّ التَّمسُّك بالدَّلائل النَّقلية إذا كانت متواترة موقوف على عدَّة مقدِّمات، منها **(عدم النَّقل الشَّرعي أو العادي)**؛ إلَّا أنَّ طائفة أخرى منهم أقرَّت بأنَّ الدَّلائل بمجرَّدها لا تفيد قطعاً؛ لكنَّها إذا اقترنت بها **قرائنُ** مشاهدة أو منقولة، فقد تفيد اليقين، ويعقِّب الشَّاطبي على ذلك بأنَّ "القرائن المفيدة لليقين غير لازمة لكلِّ دليل، وإلَّا لزم أن تكون أدلَّة الشَّرع كلُّها قطعية"، وليس الأمر كذلك باتفاق[3]. وهكذا نرى أنَّ الشَّاطبي يعدُّ من أكثر العلماء تشدُّداً في الجزم بقطعية الدَّليل اللَّفظي، متابعاً في ذلك الفخر الرَّازي من قبله، ويبدو أنَّ مسوِّغ هذا التَّشدُّد يرجع إلى تقريره أصول الشَّريعة -كما يقول-؛ بل أصول أصولها، وقواعد فصولها، ومعلوم أنَّ أصول الشَّريعة قطعية، فلا يجوز فيها الأخذ بالأدلَّة الظَّنِّية، والدَّلالات المحتملة، وإلَّا كانت الشَّريعة مظنونة أصلاً وفرعاً.

وإذا كان الأشعرية قد اختلفت رؤيتهم لاحتمال النَّقل بين متقدِّمين ومتأخرين كما رأينا، فالأشعري والباقلاني يرفضان، والرَّازي والشَّاطبي يقرَّان، والجويني والغزالي يوفِّقان؛ إلَّا أنَّ الحال مختلفة بالنِّسبة إلى الماتريدية، فقد سلكوا -متقدِّمين ومتأخِّرين- مسلك إنكار مقدِّمة النَّقل في الدَّلائل اللَّفظية، وهذا ما قرَّره أحد متأخِّريهم **السَّعد التَّفتازاني (٧٩٣هـ)**، فيذهب إلى بقاء الأسماء الشَّرعية على أصلها اللُّغوي؛ ويؤيِّد ذلك بشهادة أئمَّة اللُّغة، والفحص عن دلالة موارد الاستعمال، أضف إلى ذلك أنَّ **النَّقل خلاف الأصل**، فلا يصار إليه إلَّا بدليل، كما إنَّ كثرة استعمال هذه الأسماء في الأدلَّة السَّمعية، وخطاب العرب بها، وامتثالهم لها، من غير استفسار عن حقيقتها، ولا توقُّفٍ في فهمهم على بيان كنهها، كلُّ ذلك يدلُّ أعظم دلالة على استصحاب المعنى اللُّغوي في الدَّلالة اللَّفظية، دون الحاجة إلى القول بالنَّقل والتَّغيير. وإنَّما جاء الشَّارع فخصَّص ما عمَّمته اللُّغة، وبيَّن ما أجملته، وفصَّل ما أوجزته، ولو قيل عن لفظ "الإيمان": إنَّه في اللُّغة لمطلق التَّصديق، وقد نقل في الشَّرع إلى التَّصديق بأمور مخصوصة،

---

[1] انظر: النَّسفي (أبو البركات، حافظ الدِّين، عبد الله بن أحمد، ٧١٠هـ): شرح العمدة في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة المسمَّى بـ"الاعتماد في الاعتقاد"، ت: عبد الله إسماعيل (دكتور)، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١٢م، ٣٦٩-٣٧١.

[2] انظر: ابن تيمية: الإيمان، ٢٣٣-٢٣٤.

[3] انظر: الشَّاطبي: الموافقات، ٢/٧٩-٨٠.

فلا نزاع في كونه منقولاً بهذا المعنى، ولا مشاحَّة في الاصطلاح[١]. وبهذا التَّقرير والتَّحقيق يكون التَّفتازاني قد حرَّر محلَّ النِّزاع، وقرَّب وجهات النَّظر المختلفة قدر المستطاع، حيث ردَّ الخلاف المزعوم في المسألة إلى خلاف لفظي، منشؤه العبارات والاصطلاحات، دون الحقائق والمكنونات.

وقد حكى **الشَّريف الجرجاني** (٨١٦هـ) عن أكثر أئمَّة الأشعرية -كالقاضي **الباقلاني** والأستاذ **أبي إسحاق الإسْفَرَايِيني** (٤١٨هـ)- مذهبهم في أنَّ الأسماء الشَّرعية المستعملة في أصول الدِّين كـ"الإيمان" و"الكفر" باقية على استعمالها في اللُّغة، ولم تُنقَل إلى معانٍ أخر؛ إلَّا أنَّ الفارق الدَّقيق بين الاستعمال اللُّغوي والشَّرعي هو **الإطلاق والتَّقييد**[٢]. فالسيِّد الشَّريف لا يرى مانعاً في أن يخصِّص الشَّارعُ الألفاظ اللُّغوية ببعض مدلولاتها، فالتَّصديق اللِّساني-على سبيل المثال- يسمَّى إيماناً لغة، إلَّا أنَّ الأحكام الأخروية -دون الدُّنيوية- مترتِّبة على تصديق القلب -دون اللِّسان-، وعليه يكون مرادُ الشَّارع بلفظ الإيمان الوارد في الأدلَّة السَّمعية التَّصديقَ القلبي دون اللِّساني. ويؤيِّد الجرجاني هذا المذهب بأنَّ الشَّارع إنَّما يخاطب العرب بلغتهم؛ ليفهموا مقصود الخطاب، ولو كانت هذه الألفاظ في الشَّرع مغيَّرة منقولة عن وضع اللُّغة، لتبيَّن للأُمَّة نقلها وتغييرها بالتَّوقيف[٣].

ويرى الجرجاني أنَّ الخصوم القائلين بالنَّقل قد يخلطون أحياناً في الاستدلال، فيحملون الدَّليل اللَّفظي على مقدِّمة النَّقل؛ لكنَّه في حقيقة الأمر ينبغي أن يحمل على مقدِّمة المجاز، ولو سُلِّم لهم النَّقل على سبيل الفرض والجدل، لكانت مقدِّمة المجاز أولى بالتَّقديم عند المعارضة[٤]. كما خاض الشَّريف أيضاً في أدلَّة المخالفين من معتزلة وغيرهم، فأوردها واحداً فواحداً، ثمَّ نقدها ودحضها، وأجاب عمَّا تثيره من شبهات، وما يعرض عليها من إشكالات[٥].

ويذهب **الكمال ابن الهمام** (٨٦١هـ) إلى قريب ممَّا ذهب إليه سلفه السَّعد التَّفتازاني، فحين تحدَّث عن الأسماء الشَّرعية، يختار القول بأن الشَّارع قد تصرَّف في **شروط اعتبار الاسم**، لا في معناه ومضمونه؛ لجريان الخطاب على أصل اللُّغة، وفي النَّقل حيد عن الأصل بلا موجب يسوِّغه، ولا دليل يقتضيه[٦]، ولا يرى ابن الهمام بأساً فيما إذا عبَّرنا عن هذا التَّصرف الشَّرعي بالنَّقل؛ لأنَّا قاطعون بأنَّ هذه الألفاظ لم تبقَ على حالها الأوَّل في اللُّغة؛ بل قد اعتُبِرت فيها شرعاً أمورٌ مخصوصة[٧].

---

[١] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٣/٤٢٥-٤٢٦.

[٢] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣/٥٣٣.

[٣] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣/٥٣٤-٥٣٧.

[٤] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣/٥٣٨-٥٣٩.

[٥] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣/٥٣٧-٥٤٢.

[٦] انظر: ابن الهمام: المسايرة [مع شرح المسامرة لابن أبي شريف]، ٢/٢٠٠-٢٠١.

[٧] انظر: ابن الهمام: المسايرة، ٢/١٨٨.

كما ينبِّه ابن الهمام إلى أنَّه على تقدير النَّقل في الدَّليل اللَّفظي فلا بدَّ في أوَّل خطاب الشَّارع لمن هو عالم بالوضع اللُّغوي دون الشَّرعي من **نصب قرينة النَّقل** عن المعنى اللُّغوي إلى الشَّرعي؛ دفعاً لتبادر اللُّغوي واشتباه المفهوم من اللَّفظ بغير المقصود والمراد[١].

أمَّا **ابن أبي شريف** (٩٠٦هـ)، فيرى أنَّ الشَّارع قد استعمل الأسماء في مسمَّياتها اللُّغوية دون نقلها إلى معنى آخر؛ لأنَّ هذه الأسماء قد كثر ورودها في الدَّليل السَّمعي من قرآن وسنَّة، ولم يُرْوَ عن العرب أنَّهم قاموا بالسُّؤال عن معناها، والاستفسار عن دلالتها؛ لأنَّها كانت معروفةً في اللِّسان العربي، وجاء على وَفْقها الخطابُ الشَّرعي، وعلى فرض وقوع الاستفسار، فإنَّما هو عن **متعلَّق الأسماء ولوازمها**، لا عن معناها[٢].

ولمَّا جاء **أبو عبد الله البكّي الكومي** (٩١٦هـ) –قاضي الجماعة بتونس– ذكر أن المتكلِّمين لا يسلِّمون قطعية الدَّليل السَّمعي وإفادته العِلْم إلَّا إذا سَلِم من احتمال النَّقل –بالإضافة إلى مسالك احتمال أُخَر–، أو إن قامت بالدَّليل اللَّفظي القرائنُ المقتضية رفعَ الاحتمال، في حين أنَّ المُحَدِّثين – أهل الأثر– لا يشترطون سوى وضوح الدَّلالة والسَّلامة من المعارضة السَّمعية[٣]، وهذا يشير إلى نفيهم مقدِّمة النَّقل في الدَّلائل اللَّفظية.

وهكذا تكون مقدِّمة النَّقل قد استوفت الكلام عليها بين قائلين بها ورافضين لها وموفقِّين بين المذهبَيْن، ولم يضف اللَّاحقون –بعد القرن العاشر– جديداً إليها سوى ترديد ما قرَّره أسلافهم بصددها وتأكيده، فمثلاً ينقل **محمَّد رشيد رضا** (١٣٥٤هـ)[٤] عن أستاذه **محمَّد عبده** (١٣٢٣هـ) ما يفيد بأنَّه على مذهب عامَّة الأشعرية النَّافين مذهبَ النَّقل في الدَّلائل اللَّفظية[٥].

أمَّا **جمال الدِّين القاسمي** (١٣٣٢هـ)[٦]، فقد خلا كتابه "دلائل التَّوحيد" عن منهجية الاستدلال بالأدلَّة اللَّفظية على أصول الدِّين، واهتمَّ فيه بربط مسائل الاعتقاد بالقضايا المعاصرة الكبرى التي

---

[١] انظر: أمير بادشاه الحنفي: تيسير التَّحرير، ١٦/٢.

[٢] انظر: ابن أبي شريف: المسامرة، ٢٠٠/٢–٢٠١.

[٣] انظر: البكّي: تحرير المطالب، ٢٨٤/١–٢٨٥.

[٤] هو محمَّد رشيد بن علي رضا القلموني البغدادي الأصل الحسيني (١٢٨٢–١٣٥٤هـ): صاحب مجلَّة المنار، وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، وتلميذ الشَّيخ محمَّد عبده. من الكتَّاب العلماء بالحديث والأدب والتَّاريخ والتَّفسير. وأصبح مرجع الفتيا، في التَّأليف بين الشَّريعة والأوضاع العصرية الجديدة. ومن مؤلفاته: تفسير القرآن الكريم (لم يكمله)، وشبهات النَّصارى وحجج الإسلام، والوحي المحمَّدي، والخلافة. انظر: الزِّركْلي: الأعلام، ١٢٦/٦. وعمر كحَّالة: معجم المؤلِّفين، ٣١٠/٩–٣١١.

[٥] انظر: محمَّد رشيد رضا: تفسير المنار، ١٠/٢.

[٦] هو محمَّد جمال الدِّين بن محمَّد سعيد بن قاسم الحلَّاق، من سلالة الحسين السِّبط (١٢٨٣–١٣٣٢هـ): عالم مشارك في أنواع من العلوم. إمام الشَّام في عصره عِلْماً بالدِّين، وتضلُّعاً من فنون الأدب. كان على مذهب السَّلَف في العقيدة، ولا يقول بالتَّقليد. ومن مؤلَّفاته: دلائل التَّوحيد، مذاهب الأعراب وفلاسفة الإسلام في الجنِّ، ومحاسن التَّأويل في التَّفسير، وشرح لُقَطَة العجلان، ونقد النَّصائح الكافية. انظر: البيطار (عبد الرَّزاق بن حسن بن إبراهيم

أثارها المتفلسفون والمادِّيون وغيرهم، والرَّد عليها ونقدها ودحضها؛ لكنَّه أورد في تفسيره فصلاً بعنوان: "فصل في أنَّه هل في اللُّغة أسماء شرعية نقلها الشَّارع عن مسمَّاها في اللُّغة؟ أو أنَّها باقية في الشَّرع على ما كانت عليه في اللُّغة؟"[1]، بيد أنَّه نقل حرفياً كلام ابن تيمية في كتاب الإيمان، وقد مرَّ آنفاً تقرير رأيه في النَّقل.

ومن خلال هذا العرض التَّاريخي يمكن القول بأنَّ جذور الكلام على مقدِّمة النَّقل ترجع إلى قضية "الإيمان" والخلاف الحاصل فيه، وأنَّ مذهب جمهور أهل السُّنَّة عدم الاعتداد بمقدِّمة النَّقل في الدَّليل اللَّفظي؛ لجريانه على ممشى اللُّغة في خطابه، وأنَّ ما قيل عنه إنَّه منقول فهو في الحقيقة باقٍ على أصل اللُّغة، لكنَّ الشَّارع قد تصرَّف فيه، فزاد في مقتضاه، وأدخل في معناه، بالقدر الذي يرجع إلى تعميم وتخصيص، وتجوُّز واستعارة، فهو تصرُّف بوضع الشَّرط، لا بتغيير الوضع.



الميداني الدِّمشقي، ١٣٣٥هـ): حلية البشر في تاريخ القرن الثَّالث عشر، ت: محمَّد بهجة البيطار، دار صادر (بيروت)، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ٤٣٥-٤٣٨. والزِّرِكْلي: الأعلام، ١٣٥/٢. وعمر كحَّالة: معجم المؤلِّفين، ١٥٧/٣-١٥٨.

[1] انظر: القاسمي: محاسن التَّأويل، ١٥٥/١-١٥٨.

- المطلب الثَّالث: الأسماء اللُّغوية وأخواتها:

إنَّ الخوض في مقدِّمة النَّقل أفرز عدَّة نتائج أثَّرت في تقسيمات أهل الأصلَيْن واستدلالاتهم على أصول الدِّين وفروعه، ولعلَّ من أبرزها تقسيم الأسماء إلى لغوية وشرعية –أو دينية– وعرفية، أو ما يُعْرَف بالألفاظ اللُّغوية والإسلامية والعرفية، أو ما يُسمَّى أيضاً بالحقيقة اللُّغوية وأخواتها من الحقيقة الشَّرعية والعرفية.

ومن المقرَّر أنَّ اللَّفظ موضوع في الأصل بإزاء معنى يدلُّ عليه، ومفهوم يشير إليه، وهو المقصود والمعهود عند تخاطب أهل اللِّسان، وهذا ما يصطلح عليه العلماء بـ"الحقيقة"[١]؛ إذ الأصل في الكلام هو الحقيقة، فلا يجوز نفيها عن المسمَّى؛ بل يفهم المتلقِّي معناها من غير قرينة[٢]، وهذا ممَّا اتَّفق عليه العلماء، إلَّا أنَّهم اختلفوا فيما وراء ذلك.

أمَّا إمام أهل السُّنَّة **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ)، فيربط المسألة بما حدث من خلاف في منشأ اللُّغة، فإذا كان أصل اللُّغة توقيفاً وتفهيماً من الله عزَّ وجلَّ، فلا غرو أن تكون "أسماء الدِّين" هي "أسماء اللُّغة"؛ لأنَّ الخطاب الإلهي جاء على مقتضى الوَضْع اللُّغوي، دون تغييرِ المعاني أو استحداثِ الدَّلالات أو ابتداعِ مفاهيمَ ومضامينَ جديدةٍ. وبناء على ذلك ينفي الأشعري وقوع أسماء دينية أو أسماء شرعية تجري على خلاف سنن اللِّسان العربي في المراد[٣].

ولمَّا جاء **أبو بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ) عضد مذهب الشَّيخ أبي الحسن وأيَّده، حيث ذهب إلى أنَّ جميع الأسماء **لغوية**، نافياً بذلك أن تكون ثمَّة أسماء **شرعية** مغيَّرة ومنقولة عن وَضْع اللُّغة وحقيقتها إلى معان وأحكام **شرعية**؛ إذ لو لم تكن هذه الأسماء مستعملة في اللُّغة –حقيقة أو مجازاً– لتحوَّلت عمَّا جرى عليه الخطاب العربي والاستعمال اللُّغوي، ومن المعلوم أنَّ الله لم يخاطب الأُمَّة إلَّا بلسان العرب، ولو حدث شيء من ذلك لكان على الشَّارع أن يوقف الأُمَّة على نقل هذه الأسماء توقيفاً تقوم به الحُجَّة ويجب به العِلْم وينقطع به العذر[٤].

أمَّا الأسماء **العرفية** فهي –من وجهة نظره– أسماء لغوية خصَّصتها غلبة الاستعمال ببعض ما وُضِع لها، وليس المقصود بها ابتداء معنى جديد منقول عمَّا وُضِعت له إلى غيره، فالمسألة لا تعدو كونها مسألة تخصيص المعنى لا التَّنصيص عليه، ويمثِّل لذلك بقولنا: "متكلِّم"، فهو في الأصل

---

[١] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١١/١. والرَّازي: المحصول، ٢٨٦/١.

[٢] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الحقيقة)، ٣٦١-٣٦٢.

[٣] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١٤٩.

[٤] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٨٧/١-٣٩٨.

موضوع لكلِّ ناطق بنوع من الكلام، وفي كلِّ باب من الأبواب؛ لكن قد صار المفهوم من إطلاقه عرفاً أنَّه المتكلِّم في أصول الدِّيانات وأبواب النَّظر والجدل فيها[١].

وفي مقابل مذهب الباقلاني ثمَّة رأي آخر يقوم بتقسيم الأسماء إلى لغوية وعرفية وشرعية، ويأتي المعتزلة على رأس من جرى على هذه الطَّريقة؛ بناء على قولهم بالنَّقل، فالقاضي **عبد الجبَّار (٤١٥هـ)** -على سبيل المثال- يبيِّن أنَّ المقصود **بالاسم اللُّغوي** ما وضع في أصل اللُّغة للدَّلالة على معناه، كقولنا: "يد" للدَّلالة على هذه الجارحة المخصوصة، وأمَّا المقصود **بالاسم العرفي** فهو ما تعارف النَّاس على إطلاقه للدَّلالة على جزء ممَّا وُضِع له لغةً على سبيل التَّخصيص، كقولنا: "دابَّة" للدَّلالة على هذه الحيوان المخصوصة، مع أنَّ الاسم في أصل الوضع يشتمل معناه على كلِّ ما يدبُّ على وجه الأرض[٢].

وأمَّا **الاسم الشَّرعي** فيشترط فيه قاضي القضاة أن يجمع بين أمرَيْن؛ وذلك بأن يكون معناه ثابتاً بالشَّرع، وأن يكون الاسم موضوعاً له بالشَّرع[٣]، كما يقسمه القاضي قسمَيْن[٤]:

- ما يكون من **الأسماء الدِّينية**؛ وذلك نحو الأسماء التي تجري على الفاعلين، كقولنا: "مؤمن" و"فاسق" و"كافر".
- ما **لا يكون من الأسماء الدِّينية**، كقولنا: "صلاة"، فهي في الأصل عبارة عن الدُّعاء، ثمَّ صارت في الشَّرع اسماً لهذه العبادة المخصوصة.

ولعلَّ قصد القاضي عبد الجبَّار بـ"**الاسم الدِّيني**" ما يتعلَّق بأصول الدِّين العِلْمية وقضاياه العَقَدِية الكبرى، وبـ"**غير الدِّيني**" ما يتعلَّق بأحكام الدِّين العملية وشرائع الإسلام، أمَّا وصف القاضي الاسم الدِّيني بأنَّه ما يجري على الفاعلين، فهو وصف غير مطَّرد في ميزه عن الاسم غير الدِّيني.

ويبدو أنَّ وَسْم قسمٍ من الأسماء الشَّرعية بـ"**الأسماء الدِّينية**" هو أمر خاصٌّ بالمعتزلة، ويعود هذا الاصطلاح إلى القضية الخلافية والإشكالية الدَّلالية لمسمَّى "الإيمان"، فالإيمان عند المعتزلة هو الدِّين، فلا غرو في نسبة هذه الأسماء إلى "الدِّين" لمَّا كانت تتعلَّق بعقود الإيمان وأصول الاعتقاد، في حين أنَّ أهل السُّنَّة تحفَّظوا عن هذه التَّسمية، ولم يوافقوا على إطلاق الدِّين على الإيمان على سبيل البدل لتمايز المصطلحَيْن، وإن كان الأخير جزءاً من الأوَّل؛ لكن **الكمال ابن الهمام (٨٦١هـ)** يرى أنَّه لا مشاحَّة في الاصطلاح، فلا بأس بتسمية ذاك القسم بـ"**الأسماء الدِّينية**" على الرَّغم من عدم موافقة

---

[١] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٦٧/١-٣٧٠.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧٠٩-٧١٠.

[٣] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١٨/١.

[٤] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧٠٩-٧١٠.

المعتزلة في دلالة لفظ "الدِّين"؛ إذ يكفي أنَّ نقول: إنَّه اسم يطلق على أصل الدِّين وأساسه، من باب إطلاق الكلِّ على الجزء[١].

ونجد عند القاضي عبد الجبَّار تقسيماً ثلاثياً آخر، حيث يرى إمكان تقسيم الأسماء إلى[٢]:

- **ما يفيد المدح والتَّعظيم**، سواء بمجرَّد الاسم كقولنا: "مؤمن"، أو بقرينة كقولنا: "مطيع"، فهو مشروط بقرينة اجتناب الكبائر.
- **ما يفيد الذَّم والاستخفاف**، سواء بمجرَّد الاسم كقولنا: "فاسق"، أو بقرينة كقولنا: "ظالم وعاصٍ"، فهو مشروط بقرينة عدم وجود طاعة أعظم من تلك المعصية.
- **ما لا يفيد واحداً منهما**، كقولنا: "آكل وشارب"، و"قائم وقاعد"، فلا حظَّ لهذه الأسماء في المدح والذَّمِّ، ويجوز إجراؤها على المؤمن والفاسق جميعاً.

والملاحظ تأثُّر القاضي عبد الجبَّار بمبادئ المعتزلة وأصولها في تقسيم الأسماء، فلم يكن هذا التَّقسيم الأخير مستنداً إلى أصول اللُّغة وقواعدها؛ بل جعل معيارَ التَّقسيم المدحَ والذَّمَّ؛ تبعاً لأصل "الوعد والوعيد"، وأسقط الاسم اللُّغوي من الاعتبار. ويمكن تفسير ذلك بمحاولة إضفاء الشَّرعية على ما قرَّره المعتزلة من معانٍ مستحدثة للدَّلالات اللَّفظية على أساس النَّقل؛ فالمعنى اللُّغوي ليس دائماً هو المقصود في عملية الاستدلال.

أمَّا **أبو الحسين البصري** (٤٣٦هـ)، فقد اتَّفق مع القاضي في تقسيم الأسماء إلى لغوية وعرفية وشرعية؛ لكن لم يجد الباحث في جملة تقسيماته ما يسمَّى "الأسماء الدِّينية"، فربما كان يرى أنَّه في مقام أصول الفقه لا يحسن ذكر هذه الأسماء؛ لأنَّها لا تمتُّ إليه بصلة، وربما كان يفضِّل الجري على التَّقسيم العامِّ دون الخوض في التَّفصيلات، مع استبعاد مخالفته القاضي عبد الجبَّار في تقسيمه.

وقد عرَّف أبو الحسين "**الحقيقة اللُّغوية**" بأنَّها "ما أفيد بها ما وُضِعَتْ له في أصل الاصطلاح اللُّغوي الذي وقع التَّخاطب به"[٣]، بينما يحدُّ "**الاسم الشَّرعي**" بأنَّه "ما استفيد بالشَّرع وضعه للمعنى"[٤]، وقد دخل تحت ذلك أن يكون المعنى والاسم لا يعرفهما أهل اللُّغة، وأن يكونوا يعرفونهما؛ غير أنَّهم لم يضعوا الاسم لذلك المعنى، وأن يكونوا عرفوا المعنى ولم يعرفوا الاسم[٥]، كما

---

[١] انظر: ابن أمير حاج: التَّقرير والتَّحبير على تحرير ابن الهمام، ١٣/٢.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧١٠-٧١١.

[٣] أبو الحسين البصري: المعتمد، ١١/١.

[٤] أبو الحسين البصري: المعتمد، ١٨/١.

[٥] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١٨/١.

عرَّف "**الاسم العرفي**" بأنَّه "ما انتقل عن بابه بعرف الاستعمال وغلبته عليه لا من جهة الشَّرع"[١]، أو "ما أفاد ظاهرَه لاستعمال طارئ من أهل اللُّغة ما لم يكن يفيده من قبل"[٢].

أمَّا القاضي **أبو يعلى ابن الفرَّاء (٤٥٨هـ)** من متكلِّمي الحنبلية، فيكاد يوافق تماماً وجهة نظر الباقلاني من الأشعرية، حيث يذهب إلى نفي الأسماء الشَّرعية، ويرى قاضي الحنابلة أنَّ مثل هذه الأسماء المستعملة في الشَّريعة محمولة على ما كانت عليه في موضوع اللُّغة؛ لكن مع الأخذ بعين الاعتبار **بعض الشُّروط الشَّرعية** المضمومة إليها، وذلك مثل اسم **المؤمن**، فهو في اللُّغة: عبارة عن كلِّ مصدِّق، واختصَّ في الشَّريعة بمن آمن بالله، حتَّى لا يجوز استعماله في غيره[٣].

وقد كان العنوان الرَّئيس لهذه المسألة عند **إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ)** هو "الرَّدُّ على من زعم أنَّ في ألفاظ صاحب الشَّريعة كلماتٍ خارجةً عن قضيَّة اللُّغة"؛ وذلك من خلال تقسيمهم الألفاظ في الشَّريعة ثلاثة أقسام: الأسامي الدِّينية والشَّرعية في مقابل اللُّغوية، فـ**الدِّينية** هي الألفاظ المنقولة إلى قضايا في الدِّين، و**الشَّرعية** هي الألفاظ المنقولة إلى فروع الشَّرع، و**اللُّغوية** هي الألفاظ القارَّة على قوانين اللِّسان[٤].

فالمسألة –حسب أبي المعالي– تمسُّ صميم عملية الاستدلال وأساسها الذي ترتكز عليه، ألا وهو اللُّغة، والسَّير في الأدلَّة السَّمعية وراء دلالات مستحدثة لا تراعي اللِّسان أمرٌ في غاية التَّهافت والبطلان؛ لأنَّ الدَّلالة النَّقلية والتَّحليل اللُّغوي لصيقان متلازمان، وهكذا يكون مرامُ الخصوم من مذهبهم استعمالَ الإيمان والكفر والفسق وما شاكلها من الأسماء الدِّينية في غير ما استُعمِلت له في أصل اللُّغة حقيقة ومجازاً[٥].

أمَّا شيخ الإسلام **أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)**، فلديه منهج آخر في التَّقسيم؛ إذ يجعل الأسماء العرفية قسماً من الأسماء اللُّغوية، لا قسيمة لها، حيث يقسم الأسماء اللُّغوية إلى وضعية وعرفية، ويذكر أنَّ سبب العرفية يرجع إلى تخصيص الاسم ببعض مسمَّياته أو شيوعه في غير وضعه الأوَّل.

ويحكي الغزالي عن المعتزلة والخوارج وطائفة من الفقهاء –دون المتكلِّمين– أنَّ الأسماء لغوية ودينية وشرعية، ويبيِّن مقصدهم بـ"**الدِّينية**" بأنَّها ما نقلته الشَّريعة إلى أصل الدِّين، كلفظ الإيمان والكفر والفسق"، و"**الشَّرعية**" بأنَّها ما نقلته الشَّريعة إلى فروع الدِّين، كالصَّلاة والصَّوم والحجِّ والزَّكاة، ويستدلُّ على فساد مذهبهم ويفنِّده من خلال مسالك الدَّفع والمعارضة التي قرَّرها القاضي الباقلاني من قبله؛ لكنَّ الغزالي لا يوافق القاضي تماماً في رؤيته، على الرَّغم من سوق كلامه، فيختار أبو حامد منهجاً

---

[١] أبو الحسين البصري: المعتمد، ٢١/١.

[٢] أبو الحسين البصري: المعتمد، ٢١/١.

[٣] انظر: أبو يعلى: العدَّة في أصول الفقه، ١٨٩/١-١٩٠.

[٤] انظر: الجويني: البرهان، ٤٥/١-٤٧، والتَّلخيص، ٢٠٩/١-٢١٦.

[٥] انظر: الجويني: التَّلخيص، ٢٠٩/١-٢١٦.

وسطاً يفيد بأنَّ ما جاء به الشَّرع من أحكام وعبادات وشعائر ينبغي أن تكون بإزائه أسام معروفة، ولا يوجد ذلك في اللُّغة إلَّا بنوع تصرُّف فيه، فكان تصرُّف الشَّرع مقتصراً على تخصيص بعض المسمَّيات، أو إطلاق الاسم على ما يتعلَّق به، دون نقل الأسامي عن عرف اللُّغة بالكلِّية[1]، هذا من وجه.

ومن وجه آخر يستشكل الغزالي مذهب القاضي في مسألة دوران الاسم بين معناه اللُّغوي ومعناه الشَّرعي؛ إذ يرى الباقلاني أنَّ الدَّليل في هذه الحال **مجملٌ**؛ لأنَّ الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه، مع أنَّ مذهب القاضي إنكار الأسماء الشَّرعية أصلاً، وعلى منوال طريقة الغزالي آنفاً في التَّوفيق، يختار أبو حامد أنَّ ما ورد في الأدلَّة اللَّفظية بصيغة الإثبات والأمر فهو على المعنى الشَّرعي، وما ورد فيها بصيغة النَّهي فهو مجمل[2].

أمَّا **أبو الخطَّاب الكَلْوَذاني (٥١٠هـ)** من متكلِّمي الحنابلة، فقد ذهب إلى القول بإثبات الأسماء الشَّرعية، ونسبه إلى **عامَّة المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة**، في مقابل الأشعرية النَّافين لها؛ لكنَّ النِّسبة إلى الحنفية محلُّ نظر؛ فإن كان المقصود في أصول الدِّين فمعلوم خلافه، وإن كان المراد في الفقهيات فهو صحيح[3]؛ لكنَّه ليس مجال البحث.

ويحدُّ أبو الخطَّاب **الاسم الشَّرعي** بأنَّه "ما استفيد بالشَّرع وضعه للمعنى، سواء عرفه أهل اللُّغة أو لم يعرفوه"، ويؤيِّد مذهبه في إثبات الأسماء الشَّرعية بحديث جبريل عليه السَّلام حين سأل النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم عن بعض الأسامي التي اعتمدها الشَّارع في بيان الدِّين، كالإسلام والإيمان والإحسان، فأجابه بما يخرج عن وضع اللُّغة[4]، حيث يقرِّر الكَلْوَذاني أنَّ هذه الأسماء لو لم تكن شرعية ما احتاج النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم إلى بيانها؛ لأنَّ العرب تعرف المقصود منها لغة، فدلَّ ذلك على أنَّ المراد منها مباين المعنى اللُّغوي[5].

وأمَّا **فخر الدِّين الرَّازي (٦٠٦هـ)**، فتحدَّث عن الأسماء الشَّرعية ضمن باب "الحقيقة والمجاز"؛ ولعلَّ مردَّ ذلك إلى العلاقة التي تجمع بين النَّقل والمجاز، من جهة أنَّ كلَيْهما استعمال للَّفظ في غير ما وُضع له في أصل اللُّغة، وكذلك العلاقة التي تجمع بين النَّقل والحقيقة، من جهة أنَّ اللَّفظ المنقول أصبح يحاكي الحقيقة اللُّغوية من حيث الاعتبار، بوصفه وَضْعاً جديداً ابتدأه الشَّارع –حسب رأي المعتزلة–، فكان حقيقة شرعية في مقابل اللُّغوية. ويحدُّ الفخر الحقيقة الشَّرعية بأنَّها "اللَّفظة التي استفيد من الشَّرع وضعها للمعنى"، سواء أكان المعنى واللَّفظ مجهولَيْن عند أهل اللُّغة، أم كانا

---

[1] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٨٢–١٨٤.

[2] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٨٩–١٩٠.

[3] انظر مثلاً: ابن أمير حاج: التَّقرير والتَّحبير، ٢/١٠–١١.

[4] أخرجه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه **مسلم** في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة السَّاعة، رقم: ٨.

[5] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٢/٢٥٢–٢٥٧.

معلومَيْن؛ لكنَّهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، أم كان أحدهما مجهولاً والآخر معلوماً[١]، وبناء على ذلك تكون الحقيقة الشَّرعية أوسع مفهوماً من الاسم الشَّرعي المنقول الذي نحن بصدد الحديث عنه.

واللَّافت في الأمر أنَّ الرَّازي بعد أن أقرَّ مقدِّمة النَّقل في الدَّليل اللَّفظي بوصفها مقدِّمة ظنِّية عدمية -كما مرَّ سابقاً[٢]-، يختار نفي النَّقل في الأسماء الدِّينية والشَّرعية، ويرى أنَّ إطلاق هذه الأسماء على معانيها مجازاً إنَّما هو من قبيل الحقائق اللُّغوية، وليست ألفاظاً منقولة عن مسمَّياتها في اللُّغة، ويستدلُّ على ذلك بما استدلَّ به القاضي الباقلاني من قبله[٣].

وقرَّر الفخر بعض المسائل ذات الصِّلة، فذكر أنَّه لا شكَّ في ثبوت **الألفاظ المتواطئة** في الأسماء الشَّرعية؛ لكن قد اختلف في وقوع **الأسماء المشتركة** في الأسماء الشَّرعية، ورجَّح الرَّازي وقوعها، ومثَّل فقهياً على ذلك[٤]، وعليه يمكن أن يُقال عن اسم من الأسماء: إنَّه اسم شرعي مشترك، فتكون قد اجتمعت فيه مقدِّمتان: النَّقل -على قول من قال به- والاشتراك. ويمكن ضرب مثال على ذلك في أصول الدِّين، فيُقال: إنَّ لفظ "المسلم" يتناول مَن قام بأركان الإسلام ومَن لم يقم بأركانه جميعاً، كالذي تُوفِّي بعد النُّطق بالشَّهادتين وقبل القيام بأيِّ عمل صالح.

ويناقش الفخر الرَّازي فكرة مفادها أنَّه كما وجد الاسم الشَّرعي، فلماذا لا يوجد **فعل شرعي** و**حرف شرعي؟** ومقاربته بشأن هذا السُّؤال أنَّه لم يوجد ذلك بالنَّظر إلى الاستقراء، بالإضافة إلى أنَّ الفعل صيغة دالَّة على وقوع المصدر بشيء غير معيَّن، في زمان معيَّن، فإن كان المصدر لغوياً استحال كون الفعل شرعياً، وإن كان شرعياً وجب كون الفعل أيضاً شرعياً؛ تبعاً لكون المصدر شرعياً، فيكون كون الفعل شرعياً أمراً حصل بالعَرَض لا بالذَّات[٥].

أمَّا **أبو الحسن سيف الدِّين الآمدي (٦٣١هـ)**، فيقسم الأسماء قسمة ثنائية: لغوية وشرعية، ويجعل الأسماء العرفية قسماً من اللُّغوية، ويحدُّ **الحقيقة الشَّرعية** بأنَّها "استعمال الاسم الشَّرعي فيما كان موضوعاً له أوَّلاً في الشَّرع"، ولعلَّه يقصد بمفهوم الاسم الشَّرعي ما استعمله الشَّارع من ألفاظ، دون النَّظر إلى الخلاف الحاصل في موافقتها اللُّغة أو خروجها عنها؛ لأنَّ الآمدي لم يشأ اختيار أحد المذهبَيْن؛ بل توقَّف في ذلك كما سيأتي لاحقاً[٦].

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول في عِلْم أصول الفقه، ٢٩٨/١.

[٢] انظر: ص ٢٨٣ من هذا البحث.

[٣] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٩٩/١.

[٤] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣١٥/١.

[٥] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣١٦/١.

[٦] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٧/١-٢٨.

ولا يدَّخر الآمدي جهداً في تحرير محلَّ النِّزاع، فيرى أنَّه ليس ثمَّة خلاف في إمكان الأسماء الشَّرعية؛ إذ لا إحالة في وضع الشَّارع اسماً من أسماء أهل اللُّغة، أو من غير أسمائهم على معنى يعرفونه أو لا يعرفونه، لم يكن موضوعاً لأسمائهم؛ وذلك لأنَّ الاسم ليس واجباً للمعنى؛ بدليل انتفاء الاسم قبل التَّسمية، وجواز إبدال البياض بالسَّواد في ابتداء الوَضْع. وإنَّما الخلاف نفياً وإثباتاً -كما يقول الآمدي- هو في وقوع هذه الأسماء، والحِجَاج منصرف إلى خروج ما استعمله الشَّارع من أسماء أهل اللُّغة عن وضعهم أو عدم خروجه[١].

ويرى السَّيف الآمدي ضعفَ المسالك الاستدلالية التي استند إليها الباقلاني في نفي الأسماء الشَّرعية، فطريقته في دفعها على أساس أنَّها تتطلَّب البيان وتعريف الأُمَّة بها مبنيَّةٌ على امتناع التَّكليف بما لا يطاق، وهو فاسد حسب أصول الأشعرية، وعلى فَرَض التَّسليم به فلا يمنع أن يكون التَّفهيم حاصلاً بـ"التَّكرير والقرائن المتضافرة مرَّة بعد مرَّة" دون الحاجة إلى نقل البيان وروايته. كما إنَّ مسلك القاضي في دفعها من خلال تقرير عربية القرآن، فيه لزوم ما لا يلزم؛ لأنَّ اشتمال الدَّليل السَّمعي على ألفاظ مفيدة لغير مدلولاتها في اللُّغة لا يلزم منه خروج الدَّليل عن كونه عربياً[٢].

ولا يعني تضعيف الآمدي استدلالات القاضي أنَّه يميل إلى رأي المعتزلة في إثبات الأسماء الشَّرعية؛ بل انتقد مسالكهم أيضاً، ورأى أنَّها مدخولة بالتَّرجيح بين الدَّلالات دون مرجِّح؛ بل إنَّهم قدَّموا النَّقل على المجاز، وهذا خلاف ما تقتضيه قواعد الاستدلال الدَّافعة للاحتمال[٣].

وقد لفت **صفي الدِّين الهندي** (٧١٥هـ)[٤] النَّظر إلى ما قد يغيب عن الباحث في هذا المجال، فبعد أن عرَّف **الحقيقة الشَّرعية** بقريب ممَّا عرَّفه الفخر الرَّازي من قبله، نبَّه إلى شمول مفهوم **الحقيقة الشَّرعية**، في حين يكون **الاسم الشَّرعي** جزءاً منها، وعليه تكون الأسماء الشَّرعية المنقولة أخصَّ من الحقيقة الشَّرعية، فلا يدخل في المنقولة حالة كون اللَّفظ والمعنى مجهولَيْن عند أهل اللُّغة، كما في حروف أوائل السُّور، ولا حالة كون اللَّفظ مجهولاً والمعنى معلوماً، كما في لفظة "الأَبِّ" في قوله تعالى: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} [عبس: ٣١]، في حين يدخل فيها حالة كون اللَّفظ والمعنى معلومَيْن عند أهل اللُّغة؛ لكنَّهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى، كما في لفظ "الرَّحمن" و"صانع العالَم"؛ إذ لم تكن

---

[١] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٣٥.

[٢] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٣٥-٣٦.

[٣] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٤١-٤٤.

[٤] هو أبو عبد الله صفي الدِّين محمَّد بن عبد الرَّحيم بن محمَّد الهندي (؟؟؟-٧١٥هـ): فقيه أصولي متكلِّم على مذهب الأشعري. اشتغل على القاضي سراج الدِّين الأُرْمَوي. واستقرَّ به المقام في دمشق، فاستوطنها ودرَّس فيها حتَّى تُوفِّي، كما جرت له فيها مناظرة مع ابن تيمية في مسألة الجهة. ومن مؤلَّفاته: الفائق في أصول الدِّين، وزبدة الكلام في عِلْم الكلام، والرِّسالة التِّسعينية في الأصول الدِّينية، ونهاية الوصول إلى عِلْم الأصول. انظر: ابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٣١٩، ٩/١٦٢-١٦٤. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٥١٥، ٢/٢٢٧-٢٢٩. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر١٣٧٦، ٥/٢٦٢-٢٦٣. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٤٢٦٦، ٣/١٧٣-١٧٤.

موضوعة لله تعالى، وحالة كون اللَّفظ معلوماً والمعنى مجهولاً، كما في لفظة "الفسق"[١]. ويوافق صفي الدِّين سَلَفه الباقلاني في نفي الأسماء الشَّرعية، ويبذل قصارى جهده في بيان أدلَّته، والدِّفاع عن مذهبه، وردِّ شُبَه خصومه[٢].

أمَّا **تاج الدين السُّبْكِي** (٧٧١هـ)[٣]، فاختار قول أبي إسحاق الشِّيرازي في وقوع الأسماء الشَّرعية الفرعية، دون الأسماء الدِّينية[٤]؛ لكنَّه نسب إلى الإمامَيْنِ الجويني والرَّازي والشَّيخ ابنِ الحاجب (٦٤٦هـ)[٥] القول بذلك أيضاً[٦]، وإذا كانت هذه النِّسبة إلى ابن الحاجب صحيحة[٧]، إلَّا أنَّ النِّسبة إلى الإمامين محلُّ نظر؛ وذلك لأنَّ إمام الحرمين ذهب إلى موافقة القاضي الباقلاني في بادئ أمره، ثمَّ اختار مذهب وسطاً يمزج بين النَّافين والمثبتين -كما مرَّ سابقاً[٨]- حيث نفى وقوع الأسماء على خلاف وضع اللُّغة ومقتضاها؛ لكنَّه أثبت تصرُّف الشَّارع فيها بالتَّعميم والتَّخصيص والتَّجوُّز والاستعارة وما شاكل ذلك. أمَّا الفخر الرَّازي، فإنَّه نفى وقوع النَّقل في الأسماء الشَّرعية والدِّينية على حدٍّ سواء، ورأى أنَّ إطلاق هذه الأسماء على معانيها إنَّما هو من قبيل الحقائق اللُّغوية -كما مرَّ سابقاً[٩]-.

---

[١] انظر: صفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ١/٢٦٥-٢٦٩.

[٢] انظر: صفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ١/٢٧١-٢٩٨.

[٣] هو أبو نصر تاج الدِّين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السُّبْكِي (٧٢٧-٧٧١هـ): انتهت إليه رئاسة القضاء والمناصب بالشَّام، وحصلت له محنة بسبب القضاء. وتُوفِّي بالطَّاعون. ومن مؤلَّفاته: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، وجمع الجوامع في أصول الفقه، ومنع الموانع تعليق على جمع الجوامع، والأشباه والنَّظائر في الفقه، وطبقات الشَّافعية الكبرى. انظر: ابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٦٤٩، ٣/١٠٤-١٠٦. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٢٥٤٨، ٣/٢٣٢-٢٣٦. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٢٧٩٦، ٢/٣١٧. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ر١٩٥، ١/٤١٠-٤١١.

[٤] انظر: ص ٢٧٨-٢٧٩ من هذا البحث.

[٥] هو أبو عمرو جمال الدِّين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المالكي المعروف بابن الحاجب (٥٧٠-٦٤٦هـ): كان أبوه حاجباً، فعُرِف به. كان بارعاً في الأصول، رأساً في العربية وعِلْم النَّظر، متقناً مذهب المالكية. درَّس بجامع دمشق. وخالف النُّحاة في مسائل دقيقة، وأورد عليهم إشكالات مفحمة. ومن مؤلَّفاته: متن في العقيدة يُعرَف بـ"عقيدة ابن الحاجب"، ومنتهى السُّول والأمل في عِلْمي الأصول والجدل، ومختصر منتهى السُّول والأمل، والإيضاح في شرح المفصَّل للزَّمخشري، والكافية في النَّحو، والشَّافية في الصَّرف. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٤١٣، ٣/٢٤٨-٢٥٠. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ٢٣/٢٦٤-٢٦٦. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٩/٣٢١-٣٢٦. وابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، ٢/٨٦-٨٩. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر٥٦١، ١/٢٤١.

[٦] انظر: العطَّار: حاشية على شرح الجلال المحلِّي على جمع الجوامع، ١/٣٩٥-٣٩٧.

[٧] انظر: شمس الدِّين الأصفهاني (أبو الثَّناء، محمود بن عبد الرَّحمن، ٧٤٩هـ): بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمَّد مظهر بقا، دار المدني (السُّعودية)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ١/٢٠١.

[٨] انظر: ص ٢٧٩ من هذا البحث.

[٩] انظر: ص ٢٩٤ من هذا البحث.

ويحقِّق **الشَّريف الجرجاني** (٨١٦هـ) أنَّ الأسماء الشَّرعية المستعملة في أصول الدِّين – كالإيمان والكفر– يسمِّيها المعتزلة "**أسماء دينية**"؛ تفرقةً بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية والأحكام الفقهية، والتي تُسمَّى بـ"**الأسماء الشَّرعية**"[١]، كما يذكر أنَّ بعض المعتزلة[٢] وافقوا عامَّة الأشعرية في قولهم بنفي الأسماء الشَّرعية[٣]، ويستدلُّ على ذلك بأنَّ الشَّارع إنَّما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب، فلو كانت الألفاظ في الشَّرع مغيَّرة عن وضع اللُّغة، لتبيَّن للأمَّة نقلها وتغييرها بالتَّوقيف[٤].

أمَّا **الكمال ابن الهمام** (٨٦١هـ)، فيحرِّر محلَّ النِّزاع في "التَّحرير"، ويحصر الخلاف في أنَّ الأسماء التي استعملها الشَّرع في غير معانيها اللُّغوية: هل هي حقيقة لغوية عرفية أم حقيقة شرعية؟ فقد ذهب **القاضي الباقلاني** إلى أنَّها حقيقة عرفية اصطلاحية بين العلماء، وقد استعملها الشَّارع في تلك المعاني مجازاً عن معانيها اللُّغوية بمعونة القرائن، فلا تحمل على هذه المعاني إلَّا بقرينة، بينما ذهب **الجمهور** إلى أنَّها حقيقة شرعية بوضع الشَّارع، فتحمل على المعنى الشَّرعي إذا وقعت مجرَّدة عن القرائن. ويرجِّح ابن الهمام قول الجمهور، ويرى أنَّه لا يقبل التَّشكيك[٥]؛ لكن يبدو أنَّ كمال الدِّين يرى رأياً آخر في الأسماء الدِّينية؛ إذ يختار في "المسايرة" رأي الباقلاني في جريان الخطاب على أصل اللُّغة، وإن كان الشَّارع قد تصرَّف في شروط اعتبار الاسم، لا في معناه ومضمونه[٦].

أمَّا **ابن النَّجار الفتوحي الحنبلي** (٩٧٢هـ)[٧]، فيذهب إلى وقوع النَّقل في الأسماء الشَّرعية والدِّينية على حدٍّ سواء، فعلى سبيل المثال، يختار أنَّ الشَّرع استعمل لفظ "الإيمان" في مفهوم يضمُّ العَقْد بالجَنان والنُّطق باللِّسان والعمل بالأركان، وعلى هذا المعنى تدخل جميع الطَّاعات في مسمَّى الإيمان[٨]؛ لكنَّه بالتَّأكيد لا يأخذ بلازم هذا القول الذي ذهب إليه المعتزلة من القول بأصل الوعيد والمنزلة بين المنزلتَيْن، والخوارج من القول بتكفير مرتكب الكبيرة.

---

[١] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٣٢/٣.

[٢] كأبي الحسين الصَّالحي وابن الرَّاوندي –في بادئ أمره–.

[٣] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٣٣/٣.

[٤] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٣٥/٣.

[٥] انظر: أمير بادشاه الحنفي: تيسير التَّحرير، ١٥/٢–١٦.

[٦] انظر: ابن الهمام: المسايرة [مع شرح المسامرة لابن أبي شريف]، ٢٠٠/٢–٢٠١.

[٧] هو أبو البقاء تقي الدِّين محمَّد بن شهاب الدِّين أحمد بن عبد العزيز الشَّهير بابن النَّجَّار الفتوحي الحنبلي القاهري (٨٩٨–٩٧٢هـ): انتهت إليه رئاسة المذهب الحنبلي في مصر. وولي نيابة القضاء بسؤال معظم أهل مصر. أخذ عن والده شهاب الدِّين وغيره. ومن مؤلَّفاته: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التَّنقيح وزيادات مع شرحه للبهوتي في فقه الحنابلة. انظر: الغزِّي: الكواكب السَّائرة، ٨٧/٣. وحاجِّي خليفة: كشف الظُّنون، ١٨٥٣/٢. والزِّركْلي: الأعلام، ٦/٦.

[٨] انظر: ابن النَّجَّار الحنبلي: شرح الكوكب المنير مختصر التَّحرير، ١٥٠/١.

وقد نبَّه **الأمير الصَّنعاني** (١١٨٢هـ)[١] إلى أنَّ الأسماء الدِّينية ليست قسماً مستقلاً بذاته؛ بل هي داخلة في جملة الأسماء الشَّرعية، وقد أدمجها المتقدِّمون فيها، بينما جعلها المتأخِّرون قسماً مستقلاً، وإلَّا فهي شرعية[٢]، وهذا جارٍ على المعنى الأعمِّ للشَّرع. ولعلَّ في هذا التَّنبيه نظراً؛ لأنَّ قيد المتقدِّمين والمتأخِّرين غير دقيق، فالقاضي الباقلاني –وهو من متقدِّمي متكلِّمي الأصوليين– حكى عن المعتزلة أنَّ الأسماء على ثلاثة أقسام: لغوية ودينية وشرعية، فجعل الدِّينية قسيمة للشَّرعية، لا قسماً منها[٣]. والقاضي عبد الجبَّار –وهو من متقدِّمي متكلِّمي الأصوليين أيضاً– حين تحدَّث عن الأسماء الشَّرعية قسمها إلى أسماء دينية وغير دينية، كما مرَّ سابقاً[٤].

أمَّا **حسن العطَّار الشَّافعي** (١٢٥٠هـ)[٥]، فيذهب مذهب أبي إسحاق الشِّيرازي في وقوع النَّقل في الأسماء الشَّرعية دون الدِّينية، ويعدُّ المعاني الزَّائدة على المفهوم اللُّغوي من قبيل الشُّروط الملحقة بالاسم الدِّيني، دون أن ترقى إلى اعتبارها نقلاً للمعاني، ويصف ذلك بـ"التَّحقيق" المتمِّم لهذه المسألة[٦].

---

[١] هو أبو إبراهيم عزُّ الدِّين محمَّد بن إسماعيل بن صلاح بن محمَّد الحسني الصَّنعاني المعروف كأسلافه بالأمير (١٠٩٩–١١٨٢هـ): مجتهد، من بيت الإمامة في اليمن. يلقَّب بالمؤيَّد بالله ابن المتوكِّل على الله. رحل إلى مكَّة، وقرأ الحديث على أكابر علمائها وعلماء المدينة، وبرع في جميع العلوم، وتفرَّد برئاسة العِلْم في صنعاء، وتظهَّر بالاجتهاد، وعمل بالأدلَّة، ونفر عن التَّقليد. وجرت له مع أهل عصره خطوب ومحن. صنَّف أكثر من مئة مؤلَّف، ومنها: المسائل المرضية في بيان اتِّفاق أهل السُّنَّة والزَّيدية، وتطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، والرَّدُّ على من قال بوَحْدة الوجود، وتوضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار في مصطلح الحديث، وسبل السَّلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حَجَر العسقلاني. انظر: الشَّوكاني: البدر الطَّالع، ١٣٣/٢–١٣٩. والقِنَّوجي (أبو الطَّيِّب، محمَّد صدِّيق خان بن حسن الحسيني البخاري، ١٣٠٧هـ): أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م، ٦٧٨. والزِّرِكْلي: الأعلام، ٣٨/٦.

[٢] انظر: الصَّنعاني (أبو إبراهيم، عزُّ الدِّين، محمَّد بن إسماعيل، الأمير، ١١٨٢هـ): إجابة السَّائل شرح بغية الآمل، ت: القاضي حسين بن أحمد السِّياغي وحسن محمَّد مقبولي الأهدل (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٩٨٦م، ٢٦٣.

[٣] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٨٨/١.

[٤] انظر: ص ٢٩٠ من هذا البحث.

[٥] هو أبو السَّعادات حسن بن محمَّد بن محمود العطَّار (١١٩٠–١٢٥٠هـ): من علماء مصر، مشارك في الأصول والنَّحو وعدَّة فنون. أقام زمناً في دمشق، ثمَّ عاد إلى مصر، فتولَّى إنشاء جريدة (الوقائع المصرية) في بدء صدورها، ثم مشيخة الأزهر إلى أن تُوفِّي. وكان يحسن عمل المزاول اللَّيلية والنَّهارية. وله عدَّة حواشٍ في العربية والمنطق والأصول، ومن مؤلَّفاته: حاشية على شرح إيساغوجي للأبهري في المنطق، وحاشية على جمع الجوامع في الأصول، وحاشية على شرح الأزهرية للشَّيخ خالد في النَّحو، ورسالة في كيفية العمل بالإسطرلاب والربعين المقنطر والمجيب والبسائط، وكتاب في الإنشاء والمراسلات. انظر: البيطار: حلية البشر، ٤٨٩–٤٩٢. والزِّرِكْلي: الأعلام، ٢٢٠/٢. وعمر كحَّالة: معجم المؤلِّفين، ٢٨٥/٣–٢٨٦.

[٦] انظر: العطَّار: حاشية على شرح الجلال المحلِّي على جمع الجوامع، ٣٩٧/١.

وهكذا يظهر من خلال هذا العرض أثر مقدِّمة النَّقل في تقسيم الأسماء، والخلاف الذي حصل في ذلك، وعليه يجدر بيان القواعد والأصول التي تضبط ذاك الخلاف، وهذا ما سيبحثه المطلب التَّالي.



- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة النَّقل:

قام علماء الأصلَيْن –أصول الدِّين وأصول الفقه– بنقد مقدِّمة النَّقل من خلال تقرير عدَّة قواعد استدلالية جامعة مانعة، دافعةٍ احتمالَ التَّغيير والنَّقل عن أصل اللُّغة، حيث لا مناص من الأخذ بها في منهج الاستدلال والحجاج عن أصول الدِّين؛ حتَّى الوصول إلى درجة اليقين، وهذه القواعد هي:

- القاعدة الأولى: النَّقل خلاف الأصل:

يقرِّر المتكلِّمون والأصوليون أنَّ مقدِّمةَ النَّقل –كما هو الحال في سائر المقدِّمات العدمية– خلافُ الأصل، بمعنى أنه إذا دار اللَّفظ بين احتمال النَّقل وبقائه على الحقيقة اللُّغوية كان حمله على المسمَّى اللُّغوي أولى؛ إذ من غير المعقول استعمال الكلام في خلاف الأصل إلَّا عند قرينةٍ تدلُّ عليه، واللَّفظ عند عدم وجود هذه القرينة يدلُّ على معناه قطعاً، ولو سُلِّم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الأصل، فيجوز أن تنضمَّ إليه قرينة قطعية الدَّلالة على أنَّ الأصل اللُّغوي هو المراد به، وحينئذٍ يثبت على سبيل القطع أنَّ الأصل هو المراد، وإلَّا لزم بطلان فائدة التَّخاطب[1].

وقد استدلُّوا على ذلك بوجوه، من أبرزها[2]:

١– إنَّ النَّقل قد حصل الاختلاف فيه، أمَّا الحقيقة اللُّغوية فمتَّفق عليها، فيكون الأخذ بها أولى.

٢– إنَّ النَّقل لا يتمُّ إلَّا بثبوت الوَضْع اللُّغوي ثمَّ نسخه ثمَّ ثبوت الوضع الآخر، وأمَّا الوَضْع اللُّغوي فإنَّه يتمُّ بوَضْع واحد، وما يتوقَّف على ثلاثة أشياء مرجوح بالنِّسبة إلى ما لا يتوقَّف إلَّا على شيء واحد.

٣– إنَّ ثبوت الحكم في الحال يفيد ظنَّ البقاء على أساس الاستصحاب، وذلك يدلُّ على أنَّ بقاء اللَّفظ على وَضْع اللُّغة الأوَّل أرجح؛ إذ الأصل بقاء ما كان على ما كان.

٤– لو كان احتمال بقاء اللُّغة على الوَضْع الأصلي معارضاً لاحتمال التَّغيير لَمَا فهمنا عند التَّخاطب شيئاً إلَّا إذا تحقَّقنا من كلِّ لفظة فيما إذا بقيت على وضعها الأوَّل أو لا؛ لكن الأمر ليس كذلك.

---

(١) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣١٤/١، ونهاية العقول، ٢٦٠/٤–٢٦١. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٥٠/١. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٨٦/١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٢٥. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٢٤٦/١–٢٤٧، ٤٢٦/٣. والزَّركشي: البحر المحيط، ٣٥/٣. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٣٥/٣. وابن أبي شريف: المسامرة، ٢٠١/٢.

(٢) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣١٤/١–٣١٥. وتاج الدِّين الأُرْمَوي: الحاصل، ٣٥٠/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٨١٦/٢. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٨٦/١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٢٥.

ومن خلال هذه الوجوه المذكورة ثبتت أرجحية الحقيقة اللُّغوية على احتمال النَّقل، فكان النَّقل خلاف الأصل إلَّا أن يدلَّ عليه دليل، ويقتضيه موجب.

وسيقدِّم الباحث فيما يأتي مثالاً على دفع احتمال النَّقل بناء على هذه القاعدة، فقد ذهب أهل السُّنَّة إلى بقاء لفظ "الإيمان" على أصله اللُّغوي؛ وذلك لأنَّ الشَّارع إنَّما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما المقصود بالخطاب، ولو كان لفظ الإيمان في الشَّرع مغيَّراً عن وضع اللُّغة، لتبيَّن للأُمَّة نقله وتغييره بالتَّوقيف، ولاشتهر اشتهار نظائره؛ بل كان هو أولى بذلك.

وقد أيَّدوا ذلك بأنَّ الله عزَّ وجلَّ قرن الإيمان بضدِّ العمل الصَّالح، نحو قوله: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} [الآية/الحجرات: ٩]، فأثبت الإيمان مع وجود القتال، وقوله أيضاً: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ} [الآية/الأنعام: ٨٢]، إذ يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظُّلم، وإلَّا لم يكن لنفي اللَّبس فائدة، ومن المعلوم أنَّ الشَّيء لا يمكن اجتماعه مع ضدِّه، ولا مع ضدِّ جزئه، فثبت أنَّ الإيمان ليس فعل الجوارح، ولا مركَّباً منه؛ بل هو فعل القلب، وذلك إمَّا التَّصديق وإمَّا المعرفة، والثَّاني باطل؛ لأنَّه **خلاف الأصل؛ لاستلزامه النَّقل**، وعلى ذلك يكون المراد بالإيمان هو التَّصديق فقط[١].

- القاعدة الثَّانية: النَّقل أولى من الاشتراك:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث الاشتراك[٢]، فلا داعي للتَّكرار.

- القاعدة الثَّالثة: المجاز أولى من النَّقل:

إذا وقع التَّعارض بين النَّقل والمجاز في دلالة من الدَّلائل اللَّفظية، فينبغي تقديم المجاز عليه؛ إذ هو أولى من النَّقل بالنَّظر إلى عدَّة أمور، منها[٣]:

- النَّقل يحتاج إلى اتِّفاق أهل اللِّسان على تغيير الوَضْع، وذلك متعذِّر أو متعسِّر، وأمَّا المجاز فيحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الحقيقة، وذلك متيسِّر، فكان المجاز أظهر.
- المجاز يكثر وروده في اللُّغة إلى حدٍّ يفوق نسبة النَّقل، حيث يذكر علماء العربية أنَّ أكثر اللُّغة مجاز، فكان الحمل على الأكثر مقدَّماً.

---

(١) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٣٤/٣-٥٣٥. وانظر أيضاً: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٨٨-٣٩٠. والرَّازي: نهاية العقول، ٢٦٣/٤. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٢٥/٣-٤٢٦.

(٢) انظر: ص ٢٣٧ من هذا البحث.

(٣) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٥٨/١. والسِّراج الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٥/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨٣/٢. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٢٩/١-٣٣٠. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٧٨/١.

- فوائد المجاز في اللُّغة كثيرة، في حين أنَّ المنقول لا يوجد فيه شيء من ذلك؛ إذ إنَّ المجاز معمول به مطلقاً، فإذا كان بلا قرينة فهو حقيقة، وإذا كان معها فمجاز، أمَّا النَّقل بلا قرينة دالَّة تدلُّ عليه فمهمل، والإعمال أولى من الإهمال، والمجاز أيضاً أبلغ من الحقيقة كما هو مقرَّر في عِلْم المعاني والبيان، كما إنَّه أوجز كما في الاستعارة.
- الحقيقة تعين على فهم المجاز؛ لتناسبهما بخلاف المنقول عنه؛ وذلك لأنَّ المجاز لا يصحُّ إلَّا إذا كان بين الحقيقة والمجاز اتِّصال، أمَّا في صورة النَّقل فإذا خرج المعنى الأوَّل لقرينة لم يتعيَّن اللَّفظ للمنقول إليه، فكان المجاز أقرب إلى الفهم من هذا الوجه.

ويمكن ضرب مثال على هذه القاعدة –المجاز أولى من النَّقل– بما جاء في الدَّليل السَّمعي من لفظ الإيمان في سياق الحديث عن الصَّلاة، حين قال الله تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ} [الآية/البقرة: ١٤٣]، فذهب المعتزلة والخوارج ومن لفَّ لفَّهم إلى أنَّ المقصود بالإيمان في هذه الآية هو الصَّلاة؛ لأنَّ الصَّلاة من العمل الصَّالح الذي يعدُّ جزءاً من مفهوم الإيمان الدِّيني المنقول عن أصل اللُّغة.

بينما ذهب أهل السُّنَّة إلى احتمال إرادة الصَّلاة نفسها به؛ لكن على سبيل المجاز:

- إمَّا لأنَّها لا تصحُّ دون الإيمان، فكان الإيمان شرط جوازها وسبب قبولها، والعرب قد تستعير اسم السَّبب لمسبَّبه.
- وإمَّا لدلالتها على الإيمان؛ لأنَّها تدلُّ على كون مُؤدِّيها مؤمناً، والعرب قد تستعير اسم المدلول لدليله بجهة التَّجوُّز والتَّوسع.

ومن المقرَّر أنَّ **المجاز أولى من النَّقل**، فكان حمل لفظ الإيمان على معنى الصَّلاة **على سبيل المجاز** مقدَّماً في عملية الاستدلال على القول **بالنَّقل**.

كما يحتمل أن يكون المراد بلفظ "إِيمَانَكُمْ" تصديقكم بالصَّلاة (إلى قِبْلة بيت المقدس)، فهو من قبيل الإضمار والحذف، ولا يلزم على هذا التَّقدير تغيير اللَّفظ عن معناه الأصلي، ومن المقرَّر أن **الإضمار أولى من النَّقل**، كما سيأتي في القاعدة التَّالية[1].

---

[1] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٩٣/١-٣٩٤. والجويني: التَّلخيص، ٢١٣/١. والمتولِّي: الغنية، ١٧٤. والحاكم الجُشَمي: تحكيم العقول في تصحيح الأصول، ١٩٠. والغزالي: المستصفى، ١٨٣. والرَّازي: المحصول، ٣١١/١-٣١٢. والآمدي: أبكار الأفكار، ١٦/٥، وغاية المرام، ٣١١-٣١٢. وأبو البركات النَّسفي: الاعتماد في الاعتقاد، ٣٧٦-٣٧٧. وابن أبي العزِّ الحنفي (صدر الدِّين، محمَّد بن علاء الدِّين علي الدِّمشقي، ٧٩٢هـ): شرح العقيدة الطَّحَاوية، ت: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدِّين الألباني، دار السَّلام (القاهرة) (عن مطبوعة المكتب الإسلامي)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ٣٢٣. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٣٥/٣-٤٣٦. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٣٨/٣-٥٣٩.

- القاعدة الرَّابعة: الإضمار أولى من النَّقل:

إذا وقع التَّعارض بين النَّقل والإضمار في مسألة من المسائل بشأن دلالة من الدَّلائل، فيقدَّم الإضمار في هذه الحال على النَّقل؛ لأنَّ الإضمار من قبيل المجاز، فيكون أولى بالتَّرجيح. والدَّليل عليه ما ورد آنفاً في القاعدة السَّابقة أنَّ المجاز أولى سواء بسواء[١].

ومثال الأخذ بالإضمار في مقابل النَّقل ما ورد في حديث رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ»[٢]، فقد استدلَّ الخوارج والمعتزلة –ومن تابعهم– بهذا الحديث على نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة على أساس دخول العمل في مسمَّى "الإيمان" بعد نقله عن معناه اللُّغوي إلى الاصطلاح الدِّيني.

أمَّا أهل السُّنَّة –ومن وافقهم– فدحضوا هذا الاستدلال من خلال إيراد مقدِّمة الإضمار والحذف على الدَّلالة اللَّفظية؛ وذلك بقولهم: إنَّ المراد بالإيمان المذكور في الحديث هو الإيمان الكامل، لا مجرَّد الإيمان، فمن كان مؤمناً إيماناً كاملاً لا يُتَصوَّر منه ارتكاب هذه الكبائر، وقد حُذِف لفظ "الكامل" في هذا الأسلوب اللُّغوي على سبيل المبالغة، كما يُقال للعاجز المقطوع الأطراف: هذا ليس بإنسان، أي ليس له الكمال الذي هو وراء حقيقة الإنسانية، وكذلك فإنَّ تلك الأفعال ليست من شأن المؤمن، كأنَّها تنافي الإيمان ولا تجامعه.

وقد دعم أهل السُّنَّة استدلالهم بأنَّ حمل الدَّلالة اللَّفظية على **الإضمار أولى من النَّقل**، هذا من جهة، كما قد جاءت نصوص سمعية عدَّة تعارض دلالة المخالفين من جهة أخرى، كقول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم في حديث أبي ذرٍّ: «أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَشَّرَنِي أَنَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِكَ لَا يُشْرِكُ بِاللهِ شَيْئاً دَخَلَ الْجَنَّةَ»، قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ»[٣]، ومن خلال ما سبق من ترجيح المقدِّمات والنُّصوص المعارضات ظهر استدلال أهل السُّنَّة على مخالفيهم[٤].

---

(١) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٥٩/١. والسِّراج الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٥/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨٤/٢–٩٨٥. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول في دراية الأصول، ٤٨٥/٢–٤٨٦. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٠/١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٩. والزَّركشي: البحر المحيط، ١٢٩/٣.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه **البخاريُّ** في صحيحه، كتاب الحدود، باب لا يشرب الخمر، رقم: ٦٧٧٢، باب إثم الزُّناة، رقم: ٦٨١٠. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي، ونفيه عن المتلبِّس بالمعصية على إرادة نفي كماله، رقم: ٥٧.

(٣) أخرجه **البخاري** في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الجنائز، ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله، رقم: ١٢٣٧، وكتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة، رقم: ٣٢٢٢. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنَّة، ومن مات مشركاً دخل النَّار، رقم: ٩٤.

(٤) انظر: الباقلاني: الإنصاف، ٦٧، وتمهيد الأوائل، ٤٢١–٤٢٢. والغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): قواعد العقائد، ت: موسى محمَّد علي، عالم الكتب (لبنان)، ط٢، ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م، ٢٥٩. والآمدي:

وعلى هذا المنوال استدلَّ المعتزلة بالحديث الشَّريف: «الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ -أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ- شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ»[1] على أنَّ الأعمال الصَّالحات وفعل الطَّاعات قد أُدخِلت في معنى "الإيمان" على سبيل النَّقل، بينما يرى أهل السُّنَّة أنَّ المراد بالحديث "شعب الإيمان" قطعاً، لا نفس "الإيمان"، فإنَّ إماطة الأذى عن الطَّريق ليست داخلةً في أصل "الإيمان" حتَّى يكون فاقدها غير مؤمن بالإجماع، فلا بدَّ في الحديث من تقدير مضمر مضاف، ولمَّا كان **الإضمار أولى من النَّقل** ثبت رجحان قول أهل السُّنَّة[2].

- القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من النَّقل:

إذا حصل تعارض في دلالة لفظية بين احتمالها النَّقل والتَّخصيص، فيقدَّم الأخير؛ لأنَّ التَّخصيص خير من المجاز على ما سيأتي في مبحث المجاز لاحقاً[3]، والمجاز أولى من النَّقل على ما سبق ذكره آنفاً في القاعدة الثَّالثة، فينتج عنه أنَّ التَّخصيص أولى من النَّقل[4].

ويمكن توضيح هذه القاعدة بالمثال الآتي، فقد أجمع المتكلِّمون في أصول الدِّين على عصمة الأنبياء عن الكفر إلَّا بعضاً من الخوارج الذين يجوِّزون الكفر على الأنبياء عليهم الصَّلاة والسَّلام بالنَّظر إلى أصلهم في تجويز صدور الذُّنوب عنهم، وكلُّ ذنب فهو كفر على مذهبهم، وكذا الرَّوافض الذين يجوِّزون عليهم إظهار كلمة الكفر على سبيل التَّقيَّة. وقد كان النَّظر في الأدلَّة السَّمعية أساساً لهذا الاختلاف، ومن جملتها قول الله تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [الآية/طه: ١٢١]، فقد استدلَّ المخالفون بأنَّ العصيان لفظ ديني منقول عن أصل اللُّغة للدَّلالة على اسم ذمٍّ يطلق على صاحب الكبيرة المستحقِّ العقابَ، بينما رأى جمع من المتكلِّمين تخصيص العصيان بما قبل النُّبوَّة، أو تخصيص اسم العصيان في هكذا سياقات بترك المندوب لا الواجب، **والقول بالتَّخصيص أولى من النَّقل**، فرجح استدلال جمع المتكلِّمين. ولو قيل: إنَّ وصف تارك المندوب بأنَّه عاصٍ مجازٌ، فيُقال: **المجاز أولى من النَّقل** أيضاً، فتمَّ الاستدلال على كلِّ حال[5].

أبكار الأفكار، ٥/١٨-١٩، وغاية المرام، ٣١٢-٣١٣. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٣٦/٣. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٣٩/٣-٥٤٠.

(1) أخرجه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه **البخاريُّ** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، رقم: ٩. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب شعب الإيمان، رقم: ٣٥.

(2) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٤١/٣-٥٤٢.

(3) انظر: ص ٣٥٧ من هذا البحث.

(4) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٥٩/١. والسِّراج الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٥/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨٥/٢. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٨٦/٢-٤٨٧. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٠/١-٣٣١. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٩. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٧٨/١.

(5) انظر: الرَّازي: عصمة الأنبياء، ٧، ١٦-١٨.

- القاعدة السَّادسة: المعنى الأقرب إلى المنقول عنه أولى:

من القواعد المنهجية في الاستدلال تقديم الدَّلالة الأقرب إلى المعنى المنقول عنه في اللُّغة؛ لأنَّ النَّقل خلاف الأصل، فيُضَيَّق مجاله قدر المستطاع[١]. ويمكن التَّمثيل على ذلك بلفظ "الإيمان"، فالمعتمد في المراد منه التَّصديق فحسب، دون دخول العمل الصَّالح في مسمَّاه؛ لأنَّه أقرب إلى المعنى اللُّغوي. وكذا يعتمد في لفظ "الفسق" الخروج عن طاعة الله تعالى فحسب، دون استحقاق الخلود في النَّار، أو نفي صفة الإيمان عن الفاسق، على ما عُلِم في قول القائل: فسقت الرُّطَبَة إذا خرجت من قشرها؛ لكن زِيد في الاستعمال بتقييد الخروج عن الطَّاعة؛ وذلك لأنَّ هذا المعنى أقرب إلى مقصود اللُّغة.

- القاعدة السَّابعة: يحمل اللَّفظ على جميع وجوه اللُّغة:

تحمل الألفاظ الدِّينية على جميع الوجوه اللُّغوية؛ لأنَّ المعاني الشَّرعية جارية على وفق لسان العرب وخطابهم إلَّا ما عُلِم أنَّ المراد خلافه. فإذا ورد لفظ الكفر حُمل على معاني اللُّغة كلِّها من التَّغطية والسَّتر والإزالة؛ إلَّا إذا تبيَّن بالدَّليل أنَّ المراد أحدها، فيجب حمل اللَّفظ عليه، بينما تكون بقيَّة الوجوه اللُّغوية غير مرادة، ودليل ذلك قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «أُرِيتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ، يَكْفُرْنَ» قِيلَ: أَيَكْفُرْنَ بِاللَّهِ؟ قَالَ: «يَكْفُرْنَ العَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الإِحْسَانَ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ، ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا، قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ»[٢]، فلو لم يكن مفهوم الكفر الذي تبادر إلى أذهان الصَّحابة محمولاً على جميع وجوهه الشَّرعية اللُّغوية، لَمَا حَسُن الاستفهام، ولَمَا أجابهم صلَّى الله عليه وسلَّم بتخصيص المفهوم من المعنى اللُّغوي المعلوم[٣].

ومثال ذلك قول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم: «إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ تَرْكَ الصَّلَاةِ»[٤]، فمن المعلوم أنَّ مرتكب الكبيرة عند أهل السُّنَّة لا يخرج عن الإيمان، ولا يدخل في مسمَّى الكفر؛ إلَّا أنَّ هذا الحديث أشكل على بعض العلماء، فقد حَمَل **طائفةٌ من المحدِّثين والفقهاء** -وعلى

---

[١] انظر: الشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٢/٢٨١.

[٢] أخرجه عن ابن عبَّاس رضي الله عنهما **البخاري** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب كفران العشير وكفر دون كفر، رقم: ٢٩، واللَّفظ له. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الكسوف، باب ما عُرِض على النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم في صلاة الكسوف من أمر الجنَّة والنَّار، رقم: ٩٠٧.

[٣] انظر: ابن العطَّار (أبو الحسن، علاء الدِّين، علي بن إبراهيم بن داوود، ٧٢٤هـ): الاعتقاد الخالص من الشَّكِّ والانتقاد، سعد بن هليل الزُّويهري (دكتور)، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلامية (قطر)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ٣٤٧-٣٤٨.

[٤] أخرجه عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه **مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصَّلاة، رقم: ٨٢.

رأسهم الإمام أحمد بن حنبل- لفظ "الكفر" على جميع وجوهه اللُّغوية من تغطية الحقِّ، وستره، وإزالته في موضوعه ومفهومه، وهو الكفر بالله، بينما تأوَّله جمهور العلماء على بعض هذه الوجوه، وهي التَّغطية والسَّتر دون الإزالة -إزالة الإيمان-، وذلك حسبما توفَّر لديهم من القرائن والدَّلائل[1].

ومن خلال هذه القواعد والضَّوابط التي تنظِّم عملية الاستدلال في أصول الدِّين، ستقلُّ الآثار السَّلبية التي قد تنجم عن القول بمقدِّمة النَّقل على إطلاقها في الدَّلائل اللَّفظية، وسيضيق مجال الخلاف عند من يتحلَّى بالإنصاف، ولعلَّ الأمثلة التَّطبيقية في هذا الباب ستزيد الأمر وضوحاً والمنهج رسوخاً، وهذا ما سيتناوله المطلب التَّالي.



[1] انظر: ابن العطَّار: الاعتقاد الخالص من الشَّكِّ والانتقاد، ٢٤٠-٢٤٤، ٣٤٨-٣٤٩.

- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّقل ونقدها:

سيتناول هذا المطلب بعض الأمثلة التَّطبيقية على استعمال المتكلِّمين مقدِّمة النَّقل في منهجهم الاستدلالي على المسائل العقدية، كما يبيّن نقدهم هذه المقدِّمة ودفعها بما يظهر لهم من القرائن والضَّمائم التي ينطوي عليها الدَّليل اللَّفظي أو يدعمها الحِجاج العقلي.

وسيذكر الباحث فيما يأتي خمس مسائل: اثنتين منها في العلاقة بين الإيمان والشِّرك والكفر، وثلاثاً منها في بيان الخلاف الحاصل في تحديد بعض المفاهيم (الكفر والفسق والنِّفاق) جرَّاء الخلاف في مقدِّمة النَّقل.

١-معنى الإيمان إذا اجتمع مع الشِّرك:

قد اختلف المتكلِّمون في لفظ "الإيمان" بناء على أساس مقدِّمة النَّقل، وقد كان هذا الخلاف أوَّل بدعة تفرَّعت عنها مسائل خطيرة في أصول الدِّين، كما تمخَّضت عنها آثار كبيرة في تفرُّق الأُمَّة الإسلامية.

وبطبيعة الحال، كانت النُّصوص الدِّينية محور هذا الخلاف الحاصل في مسمَّى "الإيمان"، ومن جملة تلك النُّصوص قول الله تعالى: {وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ} [يوسف: ١٠٦]:

- فقد ذهب المعتزلة من خلال هذه الآية إلى تعضيد رأيهم في نقل لفظ "الإيمان" إلى معنى ديني لا يقتصر على التَّصديق فحسب؛ بل يشمل العمل الصَّالح أيضاً؛ وذلك لأنَّ مقتضى الآية يدلُّ على اجتماع الإيمان مع الشِّرك، والتَّصديق بجميع ما جاء به الرَّسول لا يجامع الشِّرك؛ لأنَّ التَّوحيد ممَّا عُلِم مجيئه به، فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التَّصديق فحسب[١].
- بينما ذهب أهل السُّنَّة إلى عدم تطرُّق احتمال النَّقل إلى اسم "الإيمان"؛ بل هو محمول على معناه اللُّغوي؛ إذ **النَّقل خلاف الأصل**، وقد استقرَّ استعمال الإيمان في عرف الشَّرع على تخصيصه بتصديق مخصوص، وليس ذلك تغييراً للُّغة؛ بل تخصيصٌ للَّفظ ببعض مجاريه[٢]، وأجابوا عن الآية بعدَّة مقدِّمات ظنِّية أخرى:
  - **التَّوجيه اللُّغوي:** فإنَّ الإيمان في اللُّغة إذا عُدِّيَ بالباء فهو التَّصديق، ولم يقصد به في الآية التَّصديق بجميع ما عُلِم مجيئه في الدِّين؛ بل بما قُيِّد به ظاهراً في النَّصِّ،

---

[١] انظر: الرَّازي: نهاية العقول، ٢٦٨/٤. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤١/٣.

[٢] انظر: الرَّازي: نهاية العقول، ٢٧٠/٤. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤١/٣.

وهو الله سبحانه وتعالى، والتَّصديق بالله لا ينافي الشِّرك؛ إذ لعلَّه بوجوده وصفاته الحقيقية، لا بالتَّوحيد الذي هو من الصِّفات السَّلبية[١].

- **الإضمار والحذف:** إذ يحتمل أن يكون معنى الآية: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ" بلسانهم "إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" بقلوبهم[٢]، فهو يشير إلى النِّفاق الاعتقادي، وإذا تعارضت مقدِّمة النَّقل مع الإضمار كان الإضمار أولى -كما مرَّ في قواعد الدَّفع آنفاً-، فيقدَّم.
- **اللَّازم اللَّفظي:** فإنَّ الشِّرك منافٍ الإيمانَ إجماعاً، بينما يلزم من مقتضى الآية أنَّ فعل الواجبات لا ينافي الشِّرك، فدلَّ ذلك على أنَّ فعل الواجب لا يدخل في مسمَّى الإيمان[٣].
- **التَّخصيص:** فلعلَّ المراد بالإشراك في الآية إشراك في الفعل خاصَّة، فيكون المعنى: "وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ" في النِّعمة أنَّها من الله تعالى "إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ" في الشُّكر له تعالى، فهو على هذا التَّقدير إشراك في الفعل لا الاعتقاد[٤].

وعلى هذا، يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ احتمال النَّقل مدفوع بعدَّة وجوه استدلالية، وعلى رأسها مخالفته الأصل، فيكون الإيمان في الآية محمولاً على معنى التَّصديق فحسب.

٢-العلاقة بين الكفر والشِّرك:

خاض المتكلِّمون في العلاقة بين الشِّرك والكفر عموماً وخصوصاً، فـ**الكفر** اسمٌ يقع على ضروب من الذُّنوب، فمنها الشِّرك بالله وجحد النُّبوَّة وما شاكلها[٥]، وكلُّ خصلة منها تضادُّ خصلة من الإيمان؛ لأنَّ العبد إذا فعل خصلة من الكفر فقد ضيَّع خصلة من الإيمان، و**الشِّرك** خصلة واحدة، وهو إيجاد آلهة مع الله أو دون الله، واشتقاقه ينبئ عن هذا المعنى، ثمَّ كثر حتَّى قيل لكلِّ كفرٍ شركٌ على وجه التَّعظيم له والمبالغة في صفته[٦].

وقد اختلف المتكلِّمون في لفظ "المشرك" من حيث تناولُه الكافرين بالدِّين من أهل الكتاب أو عدم تناوله، وقد كانت الآية الآتية محطَّ هذا النِّقاش، فقد قال الله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ} [الآية/البقرة: ٢٢١].

---

[١] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٤١/٣.

[٢] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٢٩٦/٦.

[٣] انظر: الرَّازي: نهاية العقول، ٢٧٠/٤. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤١/٣.

[٤] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٢٩٦/٦.

[٥] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٢٢٨.

[٦] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٢٣٠.

فذهب الأكثرون من العلماء إلى أنَّ لفظ "المشرك" يندرج فيه كفَّار أهل الكتاب، وهو ما اختاره الفخر الرَّازي، واستدلُّوا على ذلك بعدَّة وجوه، منها[1]:

- **الموجب النَّقلي:** وذلك في قوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ} [الآية/التَّوبة: ٣٠] ثمَّ قال في آخر السِّياق ذاته: {سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ} [الآية/التَّوبة: ٣١]، وهذه الآية صريحة في أنَّ اليهودي والنَّصراني مشرك.
- **اللَّازم اللَّفظي:** حيث قال الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [الآية/النِّساء: ٤٨]، فقد أشار مدلول الآية إلى أنَّ ما سوى الشِّرك قد يغفره الله تعالى في الجملة، فلو كان كفر اليهودي أو النَّصراني ليس بشرك للزم بمقتضى هذه الآية إمكان مغفرة الله تعالى له في الجملة، ولمَّا كان هذا اللَّازم باطلاً وجب أن يكون كفرهما شركاً.

والقائلون بأنَّ اليهود والنَّصارى يندرجون تحت اسم "المشرك" اختلفوا على قولَيْن[2]:

- **الأوَّل:** إنَّ هذه التَّسمية واقعة عليهم من جهة **اللُّغة**؛ لأنَّ اليهود والنَّصارى قائلون بالشِّرك – كما مرَّ في الموجب النَّقلي آنفاً–.
- **الثَّاني** –وهو قول الجُبَّائي والقاضي عبد الجبَّار وابن حزم–: إنَّ هذه التَّسمية واقعة عليهم من جهة **النَّقل**؛ لأنَّ اسم الشِّرك من جملة **الأسماء الشَّرعية**، فقد تواتر النَّقل عن الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام أنَّه كان يسمِّي كلَّ من كان كافراً بـ"المشرك"، وقد كان في الكفَّار من لا يُثبِت إلهاً أصلاً، أو كان شاكَّاً في وجوده، أو كان شاكَّاً في وجود الشَّريك، أو كان منكراً التَّكليف ويوم الحساب ولا يعبد شيئاً من الأوثان، والذين يعبدون الأوثان كان فيهم من يقولون: إنَّها شركاء الله في الخَلْق وتدبير العالَم؛ بل كانوا يقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، فثبت أنَّ الأكثرين منهم كانوا مقرِّين بأنَّ إله العالَم واحد، وأنَّه ليس له في الإلهية مُعِينٌ وشريك ونظير في خَلْق العالَم وتدبيره.

وإذا ثبت هذا ظهر أنَّ وقوع اسم "المشرك" على الكافر ليس من **الأسماء اللُّغوية**؛ بل من **الأسماء الشَّرعية**، كالصَّلاة والزَّكاة وغيرهما، فوجب اندراج كلِّ كافر تحت هذا الاسم.

---

[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٦/٤٠٨–٤٠٩.

[2] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٥٠. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٦/٤١٠. وقد قرَّر القاضي عبد الجبَّار العلاقة بين الكفر والشَّرك على أساس وَحْدة المعنى باعتبار النَّقل الشَّرعي، حيث يقول: "كلُّ كافرٍ في الشَّريعة مشركٌ" المختصر في أصول الدِّين (ضمن رسائل العدل والتَّوحيد)، ١/٢٦١.

٣-مفهوم الكفر:

لم يقتصر خلاف المتكلِّمين على اسم الإيمان فحسب؛ بل سرى هذا الخلاف إلى غيره من المصطلحات وثيقة الصِّلة به، ومن أهمِّها اللَّفظ الذي يضادُّه، ألا وهو مفهوم "الكفر" الذي يكثر ذكره في الدَّليل السَّمعي، فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم في الإيمان.

أمَّا الأصل اللُّغوي للفظ (الكفر)، فيدلُّ على معنى واحد، وهو **السَّتر والتَّغطية**؛ إذ يُقال لمن غطَّى دِرْعه بثوب: قد كَفَرَ درعَه، والمُكَفِّر: الرَّجل المتغطِّي بسلاحه، ومن هذا الأصل سُمِّي الزَّرَّاع كافراً؛ لستره البذر في الأرض، قال الله تعالى: {أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ} [الآية/الحديد: ٢٠]، كما سُمِّي اللَّيل كافراً، لَمَّا ستر بظلامه ضوء الشَّمس عنَّا، قال الشَّاعر[١] [من البحر الكامل]:

فَتَذَكَّرَا ثَقَلًا رَثِيدَاً بَعْدَمَا ... أَلْقَتْ ذُكَاءُ يَمِينَهَا فِي كَافِرِ.

وقال آخر[٢] [من البحر الكامل]:

حَتَّى إِذَا أَلْقَتْ يَدَاً فِي كَافِرٍ ... وَأَجَنَّ عَوْرَاتِ الثُّغُورِ ظَلَامُهَا.

يعنيان بذلك اللَّيل. والكفر: ضدُّ الإيمان؛ لأنَّه تغطية الحقِّ. وكذلك كفران النِّعمة: جحودها وسترها، والنِّعم التي سترها الكافر هي الآيات التي أبانت لذوي التَّمييز أنَّ خالقها واحد لا شريك له، وكذلك إرساله الرُّسل بالآيات المعجزة، والكتب المنزلة، والبراهين الواضحة، فمن لم يصدِّق بها وردَّها فقد كفر نعمة الله، أي سترها وحجبها عن نفسه[٣].

---

[١] ينسب هذا البيت إلى ثعلبة بن صُعَيْر المازني، يذكر النَّعامة والظَّلِيْم، وأنَّهما تذكَّرا بيضهما، فأسرعا إليه. وقوله "فتَذَكَّرا" يعني: ظليماً ونعامة. والثَّقل: بيضهما. والرَّثيد: المنضود. يقال: تركْتُ فلاناً مرتثداً، أي: ناضداً متاعه. و"ذُكَاءُ": اسم للشَّمس، و"أَلْقَتْ ذُكَاءُ يَمِينَهَا فِي كَافِرٍ" أي بدأت الشَّمس في المغيب، وقال الجوهري: يحتمل أن يكون أراد اللَّيل. انظر مادَّة (كفر) في: الأزهري: تهذيب اللُّغة، ١١٢/١٠. وابن منظور: لسان العرب، ١٤٧/٥. وانظر أيضاً: ابن السِّكِّيت (أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق، ٢٤٤هـ): إصلاح المنطق، ت: محمَّد مرعب، دار إحياء التُّراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ٤٤، ٩٩، ٢٤٠، ٢٩٤، والألفاظ، ت: فخر الدِّين قباوة (دكتور)، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م، ٢٨٢.

[٢] ينسب هذا البيت إلى لبيد بن أبي ربيعة، وقد ذكر ابن السِّكِّيت أنَّ لبيداً سرق معنى البيت السَّابق لابن صُعَيْر. انظر: أبو عمرو الشَّيباني (إسحاق بن مرَّار، ٢٠٦هـ): الجيم، ت: إبراهيم الأبياري، راجعه: محمَّد خلف أحمد، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميرية (القاهرة)، د/ط، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م، ١٦٨/٣. وابن السِّكِّيت: إصلاح المنطق، ٢٤٠. وابن منظور: لسان العرب، مادَّة (كفر)، ١٤٧/٥.

[٣] انظر مادَّة (كفر) في: الأزهري: تهذيب اللُّغة، ١١٠/١٠-١١٦. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ١٩١/٥. وابن منظور: لسان العرب، ١٤٤/٥-١٥١. وانظر أيضاً: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٩٢-٣٩٤. وعبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧١٢. وابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٩/١-٥٠. والآمدي: أبكار الأفكار، ٢٥/٥.

أمَّا المعنى الشَّرعي للفظ "الكفر" فقد ذهب **المعتزلة** إلى أنَّ "الكفر" لفظ نقله الشَّرع عن أصل اللُّغة، حيث جعله اسماً لـ"**من يستحقُّ العقاب العظيم، ويختصُّ بأحكام مخصوصة**"، نحو المنع من المناكحة والموارثة والدَّفن في مقابر المسلمين، وما يجري مجراه، ولهذا الاسم شبه بالأصل اللُّغوي المنقول عنه؛ لأنَّ مَن هذه حاله صار كأنَّه جحد نعم الله عليه وأنكرها ورام سترها[١].

وقد استدلُّوا على ذلك بدلائل نقلية ولوازمها، نحو قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} [البقرة: ١٦١]، فالقائلون بأنَّ الكفر من الأسماء الشَّرعية المنقولة عن الوضع الأصلي احتجُّوا بقوله تعالى: "وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ"، حيث وصفهم الله تعالى حال موتهم بأنَّهم كفار، ومعلوم أنَّ الكفر بمعنى السَّتر والتَّغطية، لا يبقى فيهم حال الموت؛ لأنَّ التَّغطية لا تحصل إلَّا في حقِّ الحيِّ الفاهم[٢]؛ إلَّا أنَّ ممَّا يَرِد على تعريف المعتزلة –المذكور آنفاً– أنَّه من أحكام الكفر، لا ذاتيَّاته، ولا لوازمه البيِّنة التي ينتقل الذِّهن منها إليه[٣].

وقد وافق **الظَّاهريةُ** المعتزلةَ في نقل اسم الكفر؛ لكن مفهومه يختلف عندهم؛ إذ هو "**صفةُ مَن جحد شيئاً ممَّا افترض الله تعالى الإيمان به، بعد قيام الحُجَّة عليه ببلوغ الحقِّ إليه، بقلبه دون لسانه، أو بلسانه دون قلبه، أو بهما معاً، أو عَمَلٌ جاء النَّصُّ بأنَّه مخرج له بذلك عن اسم الإيمان**"، وقد برهنوا على قولهم بالنَّقل بأنَّ الأصل اللُّغوي غير مطَّرد في المراد الشَّرعي، فجميع من يطلق عليه اسم الكفر مصدِّق بأشياء مكذِّب بأشياء، ولا خلاف في أنَّه لا يجوز أن يطلق عليه اسم الإيمان بلا إضافة، وأهل الإيمان كفَّار بأشياء كثيرة، منها التَّثليث وغير ذلك، ولا خلاف في أنَّه لا يجوز أن يطلق عليهم اسم الكفر بلا إضافة[٤].

بينما ذهب المتكلِّمون من أهل السُّنَّة إلى أنَّ لفظ الكفر باقٍ على أصله اللُّغوي، حيث يطلق في عرف أهل الحقِّ على **السَّتر والتَّغطية والإزالة للقدر الذي يصير به المؤمن مؤمناً** لا غير، وهو التَّكذيب بما جاء به الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام ممَّا عُلِم من الدِّين بالضَّرورة[٥]. وقد يُسمَّى أحياناً ما جُعِل علامة على الكفر كفراً على سبيل المجاز، من باب إطلاق السَّبب على المُسبَّب، نحو عبادة

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧١٢، والمختصر في أصول الدِّين (ضمن رسائل العدل والتَّوحيد)، ٢٦١/١، ٢٧٢–٢٧٣.

[٢] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٤٣/٤.

[٣] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٥٩/٣.

[٤] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٩/١–٥٠.

[٥] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٩٢–٣٩٤. والآمدي: غاية المرام، ٣١٠، ونقله عن الغزالي. وابن العطَّار: الاعتقاد الخالص من الشَّكِّ والانتقاد، ٣٤٦–٣٤٨. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٥٨/٣. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤٦/٣.

الأفلاك والنِّيران، واستحلال المحرَّمات، وقتل الأنبياء، وما جرى مجرى ذلك، ممَّا ورد به التَّوقيف وصحَّ الإجماع على أنَّه لا يقع إلَّا من الكافر المكذِّب بالله[١].

إلَّا أنَّ الآمدي ينتقد الحدَّ –المذكور أعلاه– بأنَّه غير مطَّرد، فمن لم يكن بمصدق ولا مكذب شيئاً ممَّا جاء به الرَّسول فهو كافر بالإجماع، ويدخل في ذلك أطفال الكفَّار ومجانينهم، وعلى ذلك فالحدُّ ليس جامعاً مانعاً. ويرى السَّيف الآمدي أنَّ الأقرب في معناه أن يقال: "**الكفر عبارة عمَّا يمنع المتَّصف به من الآدميين عن مساهمة المسلمين في شيء من جميع الأحكام المختصَّة بهم**"؛ وذلك كالإمامة، والصَّلاة على الجنازة، والدَّفن في مقابر المسلمين، وصحَّة العبادة إلى غير ذلك من الأحكام[٢].

وكما يظهر للباحث، فإنَّ هذا المعنى الذي رجَّحه الآمدي يخرج عن وضع اللُّغة، كما يفتقر إلى الوضوح؛ لخلوُّه عن جلاء حقيقة الشَّيء الذي "يمنع..."، هل هو التَّكذيب؟ أم الإخلال بالعمل؟ أم غياب الإقرار اللِّساني؟ أم مجموع هذه الثَّلاثة، حيث لم يذكر لذلك ضابطاً ناظماً، فبقي التَّحديد بلا تحديد! كما يمكن الإجابة على نقد الآمدي السَّابق بأنَّ إطلاق المتكلِّمين منصرف إلى من يتوجَّه إليه التَّكليف، بخلاف المجنون وما شاكله.

وتفريعاً على ما سبق ذكره، فقد ذهب أهل السُّنَّة إلى أنَّ **مرتكب الكبيرة** لا يدخل في مسمَّى الكفر؛ لأنَّ فعل الموبقات غير مأخوذ في ماهيَّته، إلَّا أنَّ بعض الأدلَّة النَّقلية أورثت إشكالاً دلالياً، كقول رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم في حَجَّة الوداع: «لاَ تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ»[٣].

فلفظ "الكُفَّار" الوارد في الحديث يستدلُّ به الخوارجُ على أنَّ مرتكب الكبيرة –وهي هنا قتال المسلمين– يستحقُّ اسم الكفر، على اعتبار أنَّ هذا الاسم منقول عن الأصل[٤]، بينما يذهب أهل السُّنَّة إلى القول بأنَّ لفظ "الكُفَّار" مستعمل في معناه اللُّغوي، والمراد به في هذا السِّياق: (لابسين السِّلاح متهيِّئين للقتال)، ومن هذا الباب يقال: "المُكَفِّر"، وهو الرَّجل المتغطِّي بسلاحه[٥]، واللَّفظ إذا دار بين احتمال النَّقل وبقائه على الحقيقة اللُّغوية كان حمله على المسمَّى اللُّغوي أولى؛ إذ من غير سائغ

---

(١) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٩٤. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٥٨/٣. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٤٦/٣.

(٢) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٥/٥–٢٨.

(٣) أخرجه عن جرير بن عبد الله البَجَلِي رضي الله عنه **البخاري** في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم: «لا ترجعوا بعدي كفَّاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض»، رقم: ٧٠٨٠. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب «لا ترجعوا بعدي كفَّاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»، رقم: ١١٨.

(٤) وقد انفردت **المعتزلة** عن الخوارج بمنع اسم "الكفر" عن أصحاب الكبائر؛ لكن على تحقيق جميع ما في الكفر من العقوبة، فشابهوهم من هذا الوجه. انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٣١.

(٥) انظر: الأزهري: تهذيب اللُّغة، مادَّة (كفر)، ١١٣/١٠.

العقل استعمال الكلام في خلاف الأصل إلَّا عند قرينةٍ تدلُّ عليه؛ بل إنَّ الدَّلائل النَّقلية قد توفَّرت على تعضيد المعنى اللُّغوي، كقوله تعالى: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا} [الآية/الحجرات: ٩]، حيث تدلُّ الآية على أنَّ المؤمن بفسقه لا يخرج عن الإيمان، ولا يدخل في الكفر؛ بل فيه خصلة من خصال الكفر حتَّى يدعها[١].

وعلى فرض وقوع النَّقل في هذا اللَّفظ –أعني لفظ "الكُفَّار" الوارد في الحديث الشَّريف المذكور آنفاً–، فيُحمَل على التَّقاذف بالكفر، حيث يُكفِّر المرءُ النَّاسَ فيكفر، كما تفعل الخوارج إذا استعرضوا النَّاس فيكفِّرونهم[٢]، وهو كقول رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم قال: «أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»[٣].

إلَّا أنَّ الإمام أحمد بن حنبل يرى التَّوقُّف على لفظ الشَّارع، والتَّسليم في نحو هذه الأحاديث ممَّا قد صحَّ وحُفِظ، وإن لم نعلم تفسيرها، فلا نتكلَّم فيها ولا نجادل؛ بل نمرُّها كما جاءت، ولا نردُّها إلَّا بأحقَّ منها[٤].

وعلى كلِّ حال، فإنَّ الرَّبط بين الكفر ومرتكب الكبيرة لا تزال آثاره بادية إلى اليوم، ويشهد المسلمون نتائجه الضَّارة على الأمَّة جمعاء، الأمر الذي ساهم في زيادة تفرُّقها وتسلُّط أعدائها عليها.

٤–مفهوم الفسق ومرتكب الكبيرة:

يعدُّ تحديد ماهية مفهوم "الفسق" أحد أهمِّ الموضوعات التي ثار حولها الخلاف أوائل القرون الأولى؛ لارتباطه بمسألة الحكم على "مرتكب الكبيرة"، التي تمخَّضت عن شقِّ صفِّ المسلمين، وظهور فِرَق عَقَدِية تشذُّ عن المنهج الوسطي الذي قرَّرته الأدلَّة السَّمعية.

وعند البحث عن لفظة "الفسق" في اللُّغة يتبيَّن أنَّ أصله يرجع إلى الدَّلالة على معنى **الخروج**، سيِّما إذا كان مكروهاً، ومنه يُقال للفأرة: الفويسقة؛ لأنَّها تخرج من جحرها للإفساد، وقيل:

---

(١) انظر: القشيري: لطائف الإشارات، ٣/٤٤٠. وابن تيمية: الإيمان، ٢٧٩.

(٢) انظر: الأزهري: تهذيب اللُّغة، مادَّة (كفر)، ١٠/١١٣.

(٣) أخرجه عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما **البخاري** في صحيحه، كتاب الأدب، باب من كفَّر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، رقم: ٦١٠٤، واللَّفظ له. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم: يا كافر، رقم: ٦٠، بلفظ مشابه، وزاد: «...إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ».

(٤) انظر: أحمد بن حنبل (أبو عبد الله، الشَّيباني، ٢٤١هـ): أصول السُّنَّة، دار المنار (الخرج– السُّعودية)، ط١، ١٤١١هـ، ٥٦–٥٩.

فَسَقَتِ الرُّطَبَة إذا خرجت من قشرها؛ لأنَّ ذلك فساد لها، ومنه سُمِّي الخروج من طاعة الله بكبيرة فسقاً، يُقال: فسق عن أمر ربِّه، أي خرج[١].

وقد ورد أصل "الفسق" في الأدلَّة السَّمعية، إلَّا أنَّ المتكلِّمين في أصول الدِّين لم يجتمعوا على كلمة واحدة في مفهومه؛ بل اختلفوا في استعماله في معناه اللُّغوي، أو حمله على معنى آخر أحدثه الشَّارع.

فذهب المعتزلة إلى نقل هذا اللَّفظ إلى مفهوم جديد يفيد العدول عن الولاية إلى العداوة، حيث يُستعمَل في "**مَن يستحقُّ العقاب والذَّم واللَّعن**". وعلى وجه التَّحديد يُطلَق الفسق على "**كلّ معصية وجب فيها حدٌّ وعقوبة** –نحو القذف والسَّرقة–، **أو صحَّ عن الرَّسول أو بالإجماع أنَّها من الكبائر**". ومن خلال هذا الحدِّ يخرج الفاسق عن حكم **الكافر** الذي يستحقُّ العقاب العظيم؛ لأنَّ عقابه دون عقابه، ولا يختصُّ بأحكامه وأسمائه، كما يخرج أيضاً عن حكم **المؤمن** في التَّعظيم والأسماء، فله – حسب رأي المعتزلة– منزلة بين هاتَيْن المنزلتَيْن[٢].

بينما رأى أهل السُّنَّة أنَّ لفظ الفسق باقٍ على أصله اللُّغوي في **الخروج** عن طاعة الله تعالى، وهذا مفهوم شامل، لا يقابل مصطلح "الإيمان" ولا يضادُّه –حسب تحديدهم–، وقرَّروا أنَّ دعوى النَّقل "لا شبهة في سقوطها"؛ لِمَا فيها من تغيير الأسماء عن طريقة اللُّغة ودفع نصوص التَّنزيل، فالمكلَّف لا يخلو من أن يكون مؤمناً أو كافراً، ولا منزلة بين هاتَيْن المنزلتَيْن، واستدلُّوا على ذلك بعدَّة وجوه، منها[٣]:

- **حكم اللُّغة:** إنَّ أهل اللُّغة إنما يشتقُّون اسم "المؤمن" للمسمَّى به من حصول الإيمان فيه، ولمَّا كان الإيمان موجوداً بالفاسق وجب أن يُسمَّى مؤمناً، كما أنَّه لمَّا لم يضادَّ ما فيه من الإيمان فسقُه الذي ليس بكفر وجب أن يُسمَّى به "فاسقاً"، وأهل اللُّغة متَّفقون على أنَّ اجتماع الوصفَيْن المختلفَيْن لا يوجب منع اشتقاق الأسماء منهما ومن أحدهما.
- **الاستصحاب:** إنَّ الفسق إذا لم يكن كفراً فلا ينفي الإيمان بوجه من الوجوه، وإنَّ الفاسق مؤمن مطلقاً؛ لأنَّ ما كان به مؤمناً في أوَّل أمره قبل حصول فسقه موجودٌ معه حالَ الفسق، فوجب استصحاب حكم تسميته بالمؤمن، كما هو الحال قبل حدوث فسقه.

---

[١] انظر مادة (فسق) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٥٤٣/٤. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٥٠٢/٤. وابن منظور: لسان العرب، ٣٠٨/١٠. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦٩٢–٦٩٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٢٧٣/٢. وانظر أيضاً: ابن فارس: الصَّاحبي في فقه اللُّغة، ٤٥. والعسكري: الفروق اللُّغوية، ٢٣٠.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المختصر في أصول الدِّين (ضمن رسائل العدل والتَّوحيد)، ٢٦١/١، ٢٧٣.

[٣] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٩٧–٣٩٨. وابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١٥٤.

- **الإجماع:** إنَّ مذهب المعتزلة في المنزلة بين المنزلتَيْن خلاف الإجماع؛ وذلك لأنَّ الأُمَّة قبل حدوث بدعة **واصل بن عطاء** (١٣١هـ)[١] كانت على مقالتَيْن في مرتكب الكبيرة من أهل القِبلة، فمِن قائل يقول: إنَّه كافر، ومِن قائل يقول: إنَّه مؤمن فاسق، ولم يقل أحد منهم: إنَّه ليس كافراً ولا مؤمناً، فخرق واصل إجماع الأُمَّة، وقال: إنَّ مرتكب الكبيرة لا كافر ولا مؤمن.

وهكذا يظهر أنَّ في رأي أهل السُّنَّة انحيازاً إلى الاعتدال، وموافقة اللُّغة في الاستدلال، وعدم الخروج على إجماع الأُمَّة المعصومة عن الخطأ والزَّلل في مجموعها.

٥-مفهوم النِّفاق:

برز مصطلح "النِّفاق" إلى الواجهة، سيَّما إبَّان حدوث الخلاف في حكم مرتكب الكبيرة، وما كان لذلك من آثار ضارَّة على وَحْدة الأُمَّة، ويكمن مثار الإشكال ههنا في إطلاق النِّفاق على الفاسق مرتكب الكبيرة أو عدم إطلاقه.

فقد ذهب أهل السُّنَّة إلى استصحاب مسمَّى الإيمان في حقِّ مرتكب الكبيرة، واستبعاد وسمه بالنِّفاق؛ لحكم اللُّغة، فإنَّ أصل النِفاق مأخوذ من النَّافِقاء، وهو موضع يرقِّقه اليَرْبُوع من جُحْره، فإذا أُتِي من قبل القاصِعاء -الجُحْرة الظَّاهرة- ضرب النَّافقاءَ برأسه فخرج. ومنه اشتقاق النِّفاق؛ لأنَّ صاحبه يكتم خلاف ما يظهر، فكأنَّ الإيمانَ يخرج منه، أو يخرج هو من الإيمان في خفاء. والأصل في الباب واحد، وهو الخروج[٢]. وتحقيق القول في اسم النِّفاق: مخالفة ما أُعطِي باللِّسان من الإيمان وتعاهده وحفظ حدوده ما ظهر بالأفعال[٣]. وبناء عليه، فإنَّ النِّفاق اسم مخصوص لمستبطن الكفر، ومظهر ضدِّه بإجماع المسلمين، ومرتكب الكبيرة غير مستبطن للكفر ولا معتقد لنقيض الحقِّ؛ فلا يكون منافقاً[٤].

---

[١] هو أبو حذيفة واصل بن عطاء البصري الملقَّب بالغزَّال؛ لملازمته الغزَّالين (٨٠-١٣١هـ): رأس المعتزلة، وأحد الأئمَّة البلغاء المتكلِّمين. كان يجالس أبا هاشم عبد الله بن محمَّد بن الحنفية، ثمَّ لازم مجلس الحسن البصري (١١٠هـ)، وسُمِّي أصحابه بالمعتزلة؛ لاعتزاله حلقة الحسن. وهو الَّذي نشر مذهب الاعتزال؛ حيث بعث دعاته إلى الآفاق. وتُنسَب إليه طائفة، تُدْعَى "الواصلية". ومن مؤلَّفاته: الألف مسألة في الرَّدِّ على المانوية، وأصناف المرجئة، والمنزلة بين المنزلتَيْن، ومعاني القرآن، وكتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٧٦٨، ٦/٧-١١. وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ٢٨-٣٥. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ٥/٤٦٤-٤٦٥. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٢٧/٢٤٥-٢٤٨.

[٢] انظر مادَّة (نفق) في: الجوهري: الصِّحاح، ٤/١٥٦٠. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٥/٤٥٤-٤٥٥. وابن منظور: لسان العرب، ١٠/٣٥٧-٣٦٠.

[٣] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٣١.

[٤] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٥/٣٥.

وعلى فرض العدول بالنِّفاق ونقله عن أصل اللُّغة إلى معنى ديني -كما يقول المعتزلة-، فإنَّه صار بالشَّرع اسماً لـ"**من يستحقُّ العقاب العظيم**"؛ لأنَّه أبطن الكفر وأظهر الإسلام، وحال صاحب الكبيرة ليست كذلك، فلا يستحقُّ هذا الاسم[١].

بينما ذهبت البكرية من الخوارج إلى أنَّ مرتكب الكبيرة منافق، وهو أشدُّ من الكافر، وقد نُقِل هذا المذهب عن **الحسن البصري (١١٠هـ)**[٢] أيضاً[٣]. فالنِّفاق اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به، وهو الذي يستر كفره ويظهر إيمانه، وإن كان أصله في اللُّغة معروفاً، وقد تكرَّر في الدَّليل السَّمعي ذكر النِّفاق وما تصرَّف منه اسماً وفعلاً[٤]. وقد استدلَّ أصحاب هذا القول على مذهبهم بعدَّة وجوه، منها:

- **العاضد النَّقلي:** وذلك في عدد من النُّصوص، كما في[٥]:
  - قول الله تعالى: {وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ * فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ} [التَّوبة: ٧٥-٧٧]. ووجه الاستدلال بالآية أنَّ الله تعالى وصف من نقض عهده بالنِّفاق.
  - قول الرَّسول صلَّى الله عليه وسلَّم: «آيَةُ المُنَافِقِ ثَلاَثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ»[٦]. وهذا تصريح بأنَّ مَن صدرت عنه هذه الخصال فهو منافق.
- **مفهوم المخالفة:** وذلك في قوله تعالى: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ} [الآية/التَّوبة: ٦٧]، فقد دلَّت الآية من وجه المخالفة على أنَّ غير المنافق لا يكون فاسقاً، حيث إنَّه ذكر (الفاسقين)

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧١٤-٧١٥.

[٢] هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري (٢١-١١٠هـ): إمام أهل البصرة، كان من سادات التَّابعين وكبرائهم ومجتهديهم، وسيِّد أهل زمانه عِلْماً وعملاً. وكان يمرُّ في حلقته العِلْمية في المسجد على الحديث والفقه وعِلْم القرآن واللُّغة والتَّصوُّف وغيرها، فيأخذ كلٌّ غايته. وتكلَّم الحسن في القَدَر، ثمَّ رجع عنه. ومن آثاره: فضائل مكَّة. انظر: الشِّيرازي: طبقات الفقهاء، ٨٧. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر١٥٦، ٢/٦٩-٧٣. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ٤/٥٦٣-٥٨٨. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٢/١٩٠-١٩١.

[٣] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٥/٢٩. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٣/٤٣٨. والجرجاني: شرح المواقف، ٣/٥٥٢.

[٤] انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (نفق)، ١٠/٣٥٧-٣٦٠.

[٥] انظر في ذلك: الآمدي: أبكار الأفكار، ٥/٣٢.

[٦] أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه **البخاري** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، رقم: ٣٣، وكتاب الشَّهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، رقم: ٢٦٨٢، وكتاب الوصايا، باب قول الله تعالى: {مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ} [الآية/النِّساء: ١١]، رقم: ٢٧٤٩، وكتاب الأدب، باب قول الله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ} [التَّوبة: ١١٩] وما يُنْهَى عن الكذب، رقم: ٦٠٩٥. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، رقم: ٥٩.

بصيغة الجمع المعرَّف، وهي لحصر الجهة في المبتدأ، ومرتكب الكبيرة فاسق، فلو لم يكن منافقاً، لكان من ليس بمنافق فاسقاً، وهو خلاف ظاهر الآية[١].

- **الوجه العقلي:** وذلك لأنَّ ارتكاب الفاسق الكبيرةَ يرجع إلى خلل في الاعتقاد، فإظهاره الإسلام إنَّما كان عن ظهر قلبه، لا أنَّه قد انطوى عليه. ويبيَّن ذلك أنَّه لو كان معتقداً بالله تعالى والثَّواب والعقاب لكان في حكم الممنوع من ارتكابه الكبيرة، ومعلوم أنَّ أحدنا إذا قال له غيره: إن فعلْتَ هذا أو تركْتَه عاقبْتُك بهذه النِّيران المؤجَّجة في هذا البيت، وهو عالِم بقدرته عليه، وأنَّه لا يخلف في وعده ولا وعيده، فإنَّه يكون كالمدفوع إلى عدم فعل ما حصل به التَّهديد، وترك ما تعلَّق به الوعيد[٢].

وقد أجاب المتكلِّمون عن هذه الاستدلالات بما يأتي:

- فأمَّا النَّصُّ الأول –**الآي**– فليس فيه ما يدلُّ على مذهب الخصم؛ لأنَّ مذهبه أنَّ مرتكب الكبيرة حالة ارتكابه لها منافق، والنَّصُّ دالٌّ على تعقُّب النِّفاق لنقض العهد وإخلاف الوعد، والمتعقِّب للشَّيء لا يكون حالة وقوع الشَّيء[٣].

وأمَّا النَّصُّ الثَّاني –**الحديث**– فمع كونه من **طريق الآحاد** ليس على ظاهره وفاقاً؛ للقطع بأن مَن وعد غيره عِدَة، ثمَّ أخلفها لم يكن منافقاً في الدِّين، وذلك لأنَّ الخصال الثَّلاث المذكورة في الحديث إذا صارت معاً **مَلَكَة الشَّخص** كانت علامة على نفاقه، وأمَّا دون كونها مَلَكَة فلا؛ إذ إنَّ إخوة يوسف وعدوا أباهم أن يحفظوا فأخلفوا، وائتمنهم أبوهم فخانوا، وكذبوا في قولهم: {فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ} [الآية/يوسف: ١٧]، ومع ذلك كلِّه لم يكونوا منافقين اتِّفاقاً. كما إنَّ الحديث جعل هذه الخصال الثَّلاث **مجرَّد علامة** دالَّة على النِّفاق، والعلامة الدَّالَّة على شيء قد لا تكون قطعية الدَّلالة، فيجوز تخلُّف المدلول عنها، أضف إلى ذلك أنَّ حال الفاسق على عكس حال المنافق؛ لأنَّه يُضمِر حسناته ويُظهِر سيِّئاته[٤]، على أنَّ بعض علماء الأخبار **خصَّص** ورود الحديث في شأن المنافقين ممَّن كان زمنَ النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم، وهذا ما رجَّحه **السَّيف الآمدي (٦٣١هـ)** جمعاً بينه وبين غيره من الأدلَّة[٥].

- وأمَّا ما ذُكِر من **مفهوم المخالفة** فإنَّ الآية دليل على أنَّ كلَّ منافق فاسقٌ، ولا ينعكس؛ فلا يلزم أن يكون كلُّ فاسق منافقاً. ولئن سلَّمنا أنَّ صيغة الجمع المعرَّف في قوله "الْفَاسِقُونَ" للتَّعميم –كما يرى الخصم–، غير أنَّ الفسق ينقسم إلى: **كامل**، وهو فسق النِّفاق، وإلى **ما هو**

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢/٥.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧١٥–٧١٦.

[٣] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٤/٥–٣٥.

[٤] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٤٢/٣. والجرجاني: شرح المواقف، ٥٥٨/٣–٥٥٩.

[٥] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٥/٥.

دونه، كفسق غير النِّفاق. وعليه تحمل الآية على **الفسق الكامل،** فيكون تقدير الآية: إنَّ المنافقين هم الفاسقون بالفسق الكامل، الذي هو التَّمرُّد في الكفر والانسلاخ عن كلِّ خير[١].

- وأمَّا **الوجه العقلي،** فغير مسلَّم الصِّحَّة؛ لأنَّ المعتقِد بالله تعالى وصفاته وعدله وحكمته وصدقه في وعده ووعيده، لا يجب في حقِّه بالضَّرورة أن يكون ممنوعاً من ارتكاب الكبيرة؛ إذ لو كان كذلك لخرج عن كونه مكلَّفاً؛ بل لم يستحقَّ المدح والذَّمَّ والثَّواب والعقاب، وكيف يصحُّ المنع من ارتكابه الكبيرة مع جواز توبة الله تعالى عليه ولطفه به حتَّى يقلع عن ذنبه ويندم على فعله[٢].

وهكذا يظهر من خلال سبر الأقوال ظهور مذهب أهل السُّنَّة ومَن وافقهم في نفي وَسْم مرتكب الكبيرة بالنِّفاق؛ اللَّهم إلَّا أن يُراد به النِّفاق في العمل، فهذا خارج عن موضوع النِّقاش.



---

[١] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧١٦. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٤/٥-٣٥. وانظر أيضاً: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٢٨٧/٢. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٩٧/١٦.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧١٥-٧١٦.

المبحث الرَّابع:

مقدِّمة المجاز

وفيه ستَّة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم المجاز والحقيقة.
- المطلب الثَّاني: الكلام في المجاز والحقيقة.
- المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة المجاز.
- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة المجاز.
- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المجاز ونقدها.
- المطلب السَّادس: ملحقات المجاز والحقيقة.

- المبحث الرَّابع: مقدِّمة المجاز:

أنزل الله تعالى كتابه بلغة العرب، وما يتعقَّلونه في كلامهم، وما يتعلَّقون به في بيانهم، كما أرسل رسوله بسنن الهدى والحكمة والموعظة الحسنة، التي تجري على وفق ما عهدته العرب في المخاطبات، بوصفه أفصح أهل اللِّسان، وأبلغ بني عدنان. ومن أساليب العرب في خطابهم الحقيقة والمجاز، والاستعارة والتَّشبيه والكناية، وغيرها من أوجه البلاغة وصور الفصاحة الشَّائعة في اللِّسان العربي، ولمَّا كان الدَّليل السَّمعي عربياً، فلا غرو أن يشتمل على هذه الأساليب اللُّغوية، وأن يجري على سننها في الخطاب[1].

"ولكن لما انتشر الإسلام في الأرض، ودخل فيه من لا يعرف تصاريف لسان العرب من الأعاجم والأنباط، والتبس عليهم اللِّسان العربي بالعرفي؛ لعدم عِلْمهم بتصاريفه من حقيقة ومجاز وكناية واستعارة وحذف وإضمار وغير ذلك، وقع من وقع في التَّجسيم، وطائفة في التَّعطيل، وتفرَّقت الآراء في الكلام على الذَّات والصِّفات، كما أخبر الصَّادق صلَّى الله عليه وسلَّم عن فِرَق الأمَّة الكائنة بعده، فاحتاج أهلُ الحقِّ إلى الرَّدِّ على ما ابتدعوه، وإقامة الحُجَج على ما تقوَّلوه"[2].

وهكذا تضافرت جهود العلماء، سيَّما المتكلِّمون منهم؛ لبيان ما يطرق الدَّلالة اللَّفظية من احتمالات قائمة على مقتضى الخطاب العربي، وأثر ذلك على النُّصوص المتعلِّقة بعقائد الدِّين وأصول الملَّة، وخاصَّة تلك التي يستحيل ظاهرها في حقِّ الله تعالى، فقرَّروا حتمية صرف اللَّفظ عن هذا الظَّاهر، واللَّفظ إذا صُرِف عمَّا وُضِع له، واستُعمِل في غير ما وُضِع له، خرج عن الحقيقة إلى المجاز لا محالة، ما دامت ثمَّة قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي.

وهذا ليس فتحاً لباب الاحتمال الذي يبطل به الاستدلال؛ بل ذلك الاحتمال الذي تعضده الضَّمائم وتشهد له القرائن، فيتحوَّل من مجرَّد مقدِّمة ظنِّية طارئة على الدَّليل، إلى مقدِّمة يقينية تستدعيها طبيعة الدَّليل، وفي حال افتقار هذا الاحتمال إلى القرائن المانعة من الحقيقة ينكبُّ المتكلِّمون إلى دفع مقدِّمة المجاز بما يتوَّفر من الدَّلالات السَّمعية المعارضة، والوجوه العقلية القاطعة.

وسيخوض هذا المبحث في المجاز من وجهة النَّظر الكلامية، بوصفه مقدِّمة ظنِّية قد تعرض على الأدلَّة اللَّفظية، فتدخلها في دائرة الاحتمال الدَّلالي، ولا تخرجها منه إلَّا بالحُجَج الدَّافعة الدَّامغة، وأوَّل ما يبدأ به هذا المطلب بيان مفهوم المجاز والحقيقة في اللُّغة والاصطلاح، ثمَّ الكلام على الحقيقة

---

[1] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ١٤٩-١٥١.

[2] ابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ٩١-٩٢.

والمجاز، وما يتعلَّق بهما من مسائل، وبعد ذلك يقرِّر المطلبُ مقدِّمة المجاز، من خلال عرض تاريخي لرأي المتكلِّمين في استعمال مقدِّمة المجاز في الدَّلائل النَّقلية، ويلي ذلك ذكر بعض القواعد والضَّوابط التي تدفع مقدِّمة المجاز، وتقيِّد استعمالها في الدَّلائل اللَّفظية، ثمَّ أوضِّح بعض الأمثلة التطَّبيقية على استعمال مقدِّمة المجاز أو إهمالها في معرض الاستدلال على العقائد الدِّينية، ويختم بذكر بعض ملحقات المجاز والحقيقة من احتمالات ظنِّية، وهي التَّضمين والتَّكرار والتَّوكيد والتَّغليب والكناية.

- المطلب الأوَّل: مفهوم المجاز والحقيقة:

يبحث هذا المطلب في مفهوم المجاز ومفهوم الحقيقة، سواء أكان ذلك من حيث الاستعمال اللُّغوي، وأصله الذي يشير إليه ويدلُّ عليه، أم من حيث المعنى الاصطلاحي، وما قيل فيه من تعريفات، مع نقدها وبيان قيودها ومحترزاتها، واختيار الأكثر مناسبة لِما يجري عليه البحث.

- الفرع الأوَّل: مفهوم المجاز:

وسيتناول الباحث في البداية مفهوم المجاز في اللُّغة، ثمَّ يُتبِعه ببيان مفهومه فيما اصطلح عليه العلماء:

- أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للمجاز:

يرجع الأصل اللُّغوي للفظ المجاز إلى مادَّة (جوز)، والتي تدلُّ على أصلَيْن: أحدهما قطع الشَّيء، والآخر وسط الشَّيء ومعظمه. فأمَّا الأصل الأخير، فجَوْز كلِّ شيءٍ وسطه أو معظمه، والجمع أجواز، يقال: جَوْز اللَّيل: أي وسطه أو معظمه.

وأمَّا الأصل الأوَّل، فيُقال: جزْتُ الطَّريق جَوْزاً وجؤوزاً وجَوازاً ومجازاً، وجاز به وجاوزه جِوازاً، وأجازه وأجاز غيره وجازه: سار فيه وسلكه، وخلَّفه وقطعه، وأجاز الأمر: أنفذه وأمضاه، وجازه يجوزه إذا تعدَّاه وعبر عليه، ومنه الجَواز: صَكُّ المسافر الذي يعبر به الأقطار، وجمعه أَجْوِزة. وجاوزْتُ الشَّيء إلى غيره وتجاوزْتُه بمعنى: أي أجزْتُه، والمَجاز والمجازة: المصدر والموضع. وجوَّز له ما صنعه، وأجاز له: أي سوَّغ له ذلك. وتجاوز عن الشَّيء: أغضى ولم يُؤاخِذ به، وتجاوز فيه: أفرط، وتجاوز اللهُ عنه أي عفا. وتجوَّز في هذا الأمر ما لم يتجوَّز في غيره: احتمله وأغمض فيه، وتجوَّز في صلاته: خفَّف، وتجوَّز في كلامه: تكلَّم بالمَجاز الذي هو خلاف الحقيقة. والمجيز: الوليّ، والوصيّ، والقيِّم بأمر اليتيم، والعبد المأذون له في التَّجارة. واستجاز رَجَلٌ رجلاً: طلب الإجازة، أي الإذن في مرويَّاته ومسموعاته، وأجازه فهو مُجاز. وقولهم: جعل فلان ذلك الأمر مَجازاً إلى حاجته، أي طريقاً ومسلكاً، والمَجازُ والمَجَازة: الطَّريق إذا قُطِع من أحد جانبَيْه إلى الآخر. وذو المَجاز: موضع بمنى كانت فيه سوق في الجاهلية؛ وسُمِّيَ به؛ لأنَّ إجازة الحاجِّ كانت فيه[1].

---

[1] انظر مادَّة (جوز) في: الخليل: العين، ١٦٤/٦-١٦٥. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ١٠٢/١١-١٠٤. والجوهري: الصِّحاح، ٨٧٠/٣-٨٧٢. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٤٩٤/١. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٥٢٠/٧-

وللفخر الرَّازي ملحظ طريف في أصل المجاز، لا يخلو من تأثير كلامي؛ إذ يرى أنَّ المجاز مفعل من الجَواز الذي هو قسيم الوجوب والامتناع؛ لأنَّ ما لا يكون واجباً ولا ممتنعاً فهو متردّد بين الوجود والعدم، فكأنَّه ينتقل من الوجود إلى العدم أو العكس، واللَّفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي شبيه بالمنتقل عن موضوعه، فليس بعيداً أن يُسمَّى مجازاً[١].

ومن خلال هذا العرض يتبيَّن أنَّ أصل لفظ المجاز في اللُّغة يجمع عدَّة معانٍ، منها: المصدر والموضع، والطَّريق والمسلك، والعبور والقطع، ولعلَّ المعنى الأخير هو المأخوذ في ماهية المعنى الاصطلاحي.

- **ثانياً: المعنى الاصطلاحي للمجاز:**

نال المجاز عناية فائقة في سبيل بيان معناه الاصطلاحي، سواء أكان ذلك في كتب المصطلحات، أم في كتب أهل الأصلَيْن، وكانت هذه التَّعريفات متفاوتة في الدِّقة بالنَّظر إلى جريانها على شرط الحدِّ بأن تكون جامعة مانعة، وهذا ما سنلحظه فيما يأتي:

١- فمن العلماء من نبَّه إلى أنَّ أصل المعنى المجازي هو وَضْع لغويٌّ آخر فقال: "**لفظ مستعمل بوضع ثان لعلاقة**"[٢]، ولعلَّ في هذا التَّعريف خلطاً بين المجاز والنَّقل؛ لأنَّ الأخير يكون لفظاً مستعملاً **بوضع** ثانٍ لمناسبة اقتضت هذا الوَضْع؛ بينما يكون المجاز لفظاً مستعملاً **بمعنى** ثانٍ لمناسبة، ولا يشترط في المجاز (الوَضْع) الجديد بما يحمله هذا المصطلح من دلالات.

٢- أمَّا ابن حزم، فعرَّف المجاز بأنَّه "**ما نُقِل عن موضعه في اللُّغة إلى معنى آخر**"[٣]، وهذا التَّعريف قد أغفل قيد العلاقة والمناسبة لهذا "النَّقل"، وعرَّفه في الشَّرع بأنَّه "**كلُّ ما نقله الله تعالى أو رسوله صلَّى الله عليه وسلَّم عن موضعه في اللُّغة إلى مسمَّى آخر ومعنى ثانٍ**"[٤]؛ بل إنَّ ابن حزم يعدُّ ذلك من قبيل **الحقيقة لا المجاز!** لأنَّ التَّسمية لله عزَّ وجلَّ وحده، فإذا سمَّى الله تعالى شيئاً ما باسمٍ ما، فهو اسم ذلك الشَّيء على الحقيقة، وهكذا يذهب ابن حزم مذهباً بعيداً عمَّا عليه عامَّة العلماء.

---

٥٢٤. وابن منظور: لسان العرب، ٣٢٦/٥-٣٣٠. والفيروز أبادي: القاموس المحيط، ٥٠٦/١-٥٠٧. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٧٥/١٥-٨٨.

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٨٦/١.

[٢] زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (المجاز)، ٧٨.

[٣] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٨/١.

[٤] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٨/١.

٣- وقد لاحظ العلماء العلاقة بين الأصل اللُّغوي والمفهوم الاصطلاحي، فأوضحوا أنَّ المجاز مأخوذ من: جاز إذا تعدَّى، فهو مفعل بمعنى فاعل، وإنَّما سُمِّي المجاز مجازاً؛ لأنَّه متعدٍّ من محلِّ الحقيقة إلى محلِّ المجاز[١]؛ أو لأنَّه مأخوذ من قولهم: جعلْتُ كذا مجازاً إلى حاجتي: أي طريقاً، فإنَّ المجاز طريق إلى معناه[٢]. كما لاحظ بعضهم ذلك في صياغة تعريف المجاز، فقال: "**ما جاوز وتعدَّى عن محلِّه الموضوع له إلى غيره؛ لمناسبة بينهما**"[٣]؛ إلَّا أنَّه فاته التَّنبيه على قيد الاستعمال؛ حتَّى يشير إلى أنَّ المسألة مسألة **استعمال** لا **وَضْع**، كما أنَّه مبهم في بداية التَّعريف، فلو بيَّن لفظة "**ما**" لكان أحسن، وهذا ما تمَّ تداركه في بعض الصِّياغات التَّالية.

٤- ولم تخرج تعريفات المتكلِّمين عن مثيلاتها عند أهل الاصطلاح، فالأشعري مثلاً يطلق المجاز في بعض الأقوال والألفاظ على معنى أنَّه "**قد تُجوِّز به عمَّا وُضِع له إلى ما لم يُوضَع له**"[٤]، وأصل معنى المجاز من التَّجوُّز، ومن قولهم: جزْتُ المكان إذا عبرْتُه، وإذا استُعمِل المجاز في القول فتوسُّع في العبارة، وليس بحقيقة[٥]. والملاحظ في هذا التَّحديد -المنقول عن الأشعري- أنَّ فيه تعريفاً للشَّيء بنفسه، فلو استبدل بلفظ "تُجوِّز" لفظاً آخر كـ"عُدِل" لكان أفضل[٦]. أمَّا القاضي عبد الجبَّار فالتَّجوُّز عنده هو "**أن يستعمل اللَّفظ في غير ما وُضِع له في الأصل**"[٧]، فمتى لم يجز استعمال اللَّفظ إلَّا على وجه واحد فقد بطل المجاز أصلاً. والملاحظ على التَّعريفين السَّابقين عدم ذكر قيد المناسبة والعلاقة بين الاستعمالين.

٥- وقد استحسن الفخر الرَّازي تعريف أبي الحسين البصري الذي يقول فيه: المجاز هو "**ما أُفِيد به معنى مصطلحاً عليه غير ما اصطلح عليه في أصل تلك المواضعة التي وقع**

---

[١] انظر مادَّة (المجاز) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٠٢. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٩٧. والكفوي: الكلِّيَّات، ٨٠٤.

[٢] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٤.

[٣] الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (المجاز)، ٢٠٣.

[٤] ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٧.

[٥] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٦.

[٦] وهذا ما وقع فيه بعض العلماء أيضاً كالباجي حين قال: "كلُّ لفظ تُجوِّز به عن موضوعه" الحدود في الأصول، ١١١.

[٧] عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، ٤٣٦. وانظر قريباً منه تعريف: الشَّاشي (أبو علي، نظام الدِّين، أحمد بن محمَّد، ٣٤٤هـ): الأصول، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت، ٤٢. والباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٢/١. والجويني: التَّلخيص في أصول الفقه، ١٨٤/١-١٨٥. والسَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٢٧٠/١. والغزالي: المستصفى، ١٨٦.

التَّخاطب فيها"[1]، وقد غفل أبو الحسين عن قيد المناسبة -كما في التَّعريفين السَّابقين-، ما اضطرَّ الفخر الرَّازي لإضافته عليه[2]. ويبدو أنَّ البصري يرى ضرورة الوَضْع في المجاز، مع أنَّ معظم التَّعريفات تؤكِّد على أنَّ المجاز مسألة استعمال للَّفظ في غير ما وُضِع له، لا ابتداء وَضْع جديد -كما هو الحال في النَّقل-، ولعلَّ في التَّعريف تطويلاً لا داعي له، فقوله: "**التي وقع التَّخاطب فيها**" لا يفيد قيداً ولا احترازاً معتبراً.

٦- والتَّعريف المختار الذي أخذت به معظم كتب المصطلحات، والذي يمكن السَّير عليه في البحث، هو إطلاق المجاز على **اللَّفظ المستعمل في غير ما وُضِع له لمناسبة بينهما**[3]، وقد أضاف بعضها: "**سواء قامت قرينة دالَّة على عدم إرادة الموضوع له أو لا**"[4]، كتسمية الشُّجاع: أسداً، فيكون المجاز بهذا المفهوم مقابلاً للحقيقة، وشاملاً للكناية أيضاً. وقيد القرينة -المذكور آنفاً- مأخوذ في مفهوم المجاز على رأي علماء البيان، أمَّا علماء الأصول فغير داخل في تعريفهم[5].

وقد أكَّدت معظم تعريفات المجاز على قيد **المناسبة أو العلاقة**؛ للاحتراز به عمَّا استُعمِل في غير ما وُضِع له دون مناسبة أو علاقة؛ فإنَّ ذلك لا يُسمَّى مجازاً؛ بل **مرتجلًا أو خطأ**[6].

ومن خلال التَّعريفات يظهر أنَّ الاحتمال الدَّلالي الذي ينشأ عن المجاز إنَّما يكون في حال انتفاء القرينة ووجود العلاقة، فيصلح اللَّفظ عندئذ لكلٍّ من المعنى الحقيقي والمجازي، أمَّا إذا استُعمِل في غير ما وُضِع له مع العلاقة والقرينة المانعة عنه، فيدلُّ على هذا الغير قطعاً، ولا مجال هنا للاحتمال[7].

والمجاز قد يصير **حقيقة عرفية** بكثرة الاستعمال، فلا يخرج بذلك عن كونه مجازاً بحسب أصله[8]. **ومجاز المجاز**: هو أن يُجعَل المجاز المأخوذ عن الحقيقة بمثابة الحقيقة بالنِّسبة إلى مجاز آخر، فيتجوَّز بالمجاز الأوَّل عن الثَّاني لعلاقة بينهما، كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ

---

[1] أبو الحسين البصري: المعتمد، ١١/١.

[2] انظر: الرَّازي: المحصول، ٢٨٦/١.

[3] انظر بألفاظ متقاربة مادَّة (المجاز) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٥. والجرجاني: التَّعريفات، ٢٠٢. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٩٧. والكفوي: الكلِّيَّات، ٨٠٤. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٥١/٣. وانظر أيضاً: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٨/١. وتقي الدِّين السُّبكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٧٣/١.

[4] الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (المجاز)، ١٥١/٣.

[5] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٥-٨٠٦.

[6] انظر مادَّة (المجاز) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٠٢. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٥١/٣.

[7] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، ١٠٠٨.

[8] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٥.

عَمَلُهُ} [الآية/ المائدة:٥] فإنَّ قوله: (لا إله إلا الله) مجاز عن تصديق القلب بمدلول هذا اللَّفظ، والعلاقة هي السَّببية؛ لأنَّ توحيد اللِّسان سبب عن توحيد الجَنان، والتَّعبير بـ(لا إله إلا الله) عن الوحدانية مجاز عن التَّعبير بالقول عن المقول فيه[١].

- **الفرع الثَّاني: مفهوم الحقيقة:**

إنَّ تعريف المجاز لا يتَّضح حقَّ الاتِّضاح دون تعريف **الحقيقة** لتقابلهما؛ ولهذا جاء في أحد تعريفات المجاز أنَّه "**خلاف الحقيقة**"[٢]، وقد قيل: إنَّما تعرف الأشياء بأضدادها، بالإضافة إلى أنَّ اللَّفظ لا يكون مجازاً دون أن يكون له معنى حقيقي[٣].

وسيقدِّم الباحث فيما يأتي بياناً لمعنى الحقيقة في اللُّغة والاصطلاح:

- **أوَّلاً: معنى الحقيقة اللُّغوي:**

يرجع الأصل اللُّغوي للفظ الحقيقة إلى مادَّة (حقق)، والتي تشير إلى أصل واحد، يدلُّ على إحكام الشَّيء وصحَّته. وهي إمَّا (فعيل) بمعنى فاعل، من (حقَّ الشَّيء) إذا ثبت، والتَّاء للتَّأنيث، وإمَّا (فعيل) بمعنى مفعول، من (حقَّقت الشَّيء) إذا أثبتّه، والتَّاء لنقل اللَّفظ من الوصفية إلى الاسمية، فيكون معناها الثَّابتة والمثبَّتة في موضعها الأصلي[٤].

- **ثانياً: معنى الحقيقة الاصطلاحي:**

سيعرض الباحث بعضاً من تعريفات الحقيقة فيما يأتي:

١- "**الكلام الموضوع موضِعَه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل، ولا تقديمَ فيه ولا تأخير**"[٥].

٢- "**لفظ مستعمل فيما وُضِع له أوَّلاً**"[٦]، أي بقي على أصله اللُّغوي.

---

[١] انظر مادَّة (المجاز) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٨٠٥. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٤٦٨/٢. وانظر أيضاً: العزُّ ابن عبد السَّلام (أبو محمَّد، عزُّ الدِّين، عبد العزيز بن عبد السَّلام السُّلمي الدِّمشقي، ٦٦٠هـ): الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار الطِّباعة العامرة، د/ط، ١٣١٣هـ، ١١٢.

[٢] التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المجاز)، ١٤٥٦/٢.

[٣] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المجاز)، ١٤٥٦/٢.

[٤] انظر مادَّة (حقق) في: ابن فارس: مقاييس اللُّغة، ١٥/٢-١٩. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٤٧٢/٢-٤٧٧. وابن منظور: لسان العرب، ٤٩/١٠-٥٨. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ١٦٦/٢٥-١٨٤. وانظر أيضاً: الرَّازي: المحصول، ٢٨٥/١. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٦/١.

[٥] ابن فارس: الصَّاحبي، ١٤٩.

[٦] زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (الحقيقة)، ٧٨.

٣- "**كلُّ لفظ بقي على موضوعه**"[١]، بمعنى أنَّه لم يتسامح بالعدول به أو نقله عمَّا وُضِع له بتجوُّز ولا غيره.

٤- **اللَّفظ المستعمل فيما وُضِع له في أصل اللُّغة**[٢].

ويظهر جلياً أنَّ تعريفات الحقيقة السَّابقة لا تأخذ غير الاصطلاح اللُّغوي في الاعتبار، بناء على قول من نفى التَّفرقة بين الحقيقة اللُّغوية والشَّرعية والعرفية، بخلاف التَّعريف المذكور لاحقاً، والذي سيضمِّن قيد "الاصطلاح" في التَّعريف؛ حتَّى يشمل الاصطلاح الشَّرعي والاصطلاح العرفي.

٥- **اللَّفظ المستعمل فيما وُضِع له في اصطلاح التَّخاطب**. وقد احترز بهذا القيد الأخير عن المجاز الذي استُعمِل فيما وُضِع له في اصطلاح آخر غير اصطلاح التَّخاطب، كـ(الإيمان) إذا استعمله المخاطب بعرف الشَّرع في معنى الأمن، فإنَّه يكون مجازاً؛ لكون الأمن غير ما وُضِع لفظ الإيمان له في اصطلاح الشَّرع؛ لأنَّه في اصطلاح الشَّرع وُضِع للتَّصديق القلبي المخصوص، مع أنَّ الإيمان موضوع للأمن في اصطلاح اللُّغة[٣].

و**علامة الحقيقة** أنَّه **لا يجوز نفيها** بحال عن المسمَّى بخلاف المجاز، كما يفهم السَّامع معناها من غير قرينة[٤].

وتقسم الحقيقة **ثلاثة أقسام: متعذِّرة ومهجورة ومستعملة**، وفي القسمَيْن الأوَّلَيْن يُصار إلى المجاز بالاتِّفاق، أمَّا لو كانت الحقيقة مستعملة، فإن لم يكن لها مجاز متعارف، فالحقيقة أولى بلا خلاف، فإن كان لها مجاز متعارف، فالاختلاف وارد في هذه الحال[٥].

وهكذا يتَّضح مفهوم "المجاز" ومقابله "الحقيقة" بشكل محدَّد، يميِّزهما من باقي الاصطلاحات المشابهة، وهذا ما يمهِّد الطَّريق للكلام على بعض المسائل المتعلِّقة بالحقيقة والمجاز، والتي سيتناولها الفرع التَّالي.

---

(١) الباجي: الحدود في الأصول، ١١١.

(٢) انظر بألفاظ متقاربة: الشَّاشي: الأصول، ٤٢. والباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٢/١. والجويني: التَّلخيص في أصول الفقه، ١٨٤/١. والسَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٢٧٠/١. والغزالي: المستصفى، ١٨٦. وانظر أيضاً: أبو الحسن الرُّمَّاني (علي بن عيسى، ٣٨٤هـ): رسالة الحدود (ضمن: رسالتان في اللُّغة)، ت: إبراهيم السَّامرائي، دار الفكر للنَّشر والتَّوزيع (عمان)، د/ط، ١٩٨٤م، ٧٤.

(٣) انظر مادَّة (الحقيقة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٨٩-٩٠. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٥. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٤٤. والكفوي: الكلِّيَّات، ٣٦١-٣٦٥. وانظر أيضاً: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١١/١. والرَّازي: المحصول، ٢٨٦/١. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٧/١-٢٨. وتقي الدِّين السُّبكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٧١/١.

(٤) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الحقيقة)، ٣٦١-٣٦٢.

(٥) انظر: الشَّاشي: الأصول، ٤٩-٥٢.

- المطلب الثَّاني: الكلام في المجاز والحقيقة:

سيخوض هذا المطلب في الكلام على عدد من المسائل المتعلِّقة بالمجاز والحقيقة، حيث سيبيّن في البداية أقسام المجاز، ثمَّ يوضِّح بعضاً من علاقات المجاز ووجوهه التي يقع عليها، وسيتبع ذلك تفصيل القول في إثبات المجاز ووقوعه في اللُّغة، وجواز دخوله في الدَّلائل السَّمعية، ثمَّ ينتقل المطلب إلى بيان قرائن المجاز التي تدلُّ عليه وتمنع من إرادة الحقيقة، ثمَّ يذكر بعض الوجوه الفاصلة والفروقات الظَّنِّية بين الحقيقة والمجاز، ويختم هذا المطلب بمسألة الجمع بين مجازَيْن، أو بين مجاز وحقيقة في لفظ أو تركيب لغوي واحد.

- الفرع الأوَّل: أقسام المجاز:

يقسم المجاز قسمَيْن:

١- **المجاز اللُّغوي**[1]: اللَّفظ المستعمل في غير ما وُضِع له في اصطلاح التَّخاطب لعلاقة مع قرينة مانعة عن إرادته، أي عن إرادة معناه في ذلك الاصطلاح. وهذا النَّوع من المجاز هو المراد عند الإطلاق، وهو على قسمَيْن:

- إمَّا **مجاز بالاستعارة**، إذا كانت العلاقة المصحِّحة له هي **المشابهة**، كلفظ الأسد إذا استُعمِل في الشُّجاع، فالعلاقة هي المشابهة في الشَّجاعة.
- وإمَّا **مجاز مرسل**، إذا كانت العلاقة المصحِّحة له هي **غير المشابهة**، كلفظ اليد إذا استُعمِل في النِّعمة، فالعلاقة هي **السَّببية**؛ إذ اليد مصدر النِّعمة وسببها، حيث تصل إلى المنعَم عليه من اليد.

وكلا هذَيْن القسمَيْن إمَّا أن يكون:

- **مجازاً مفرداً**، حيث يكون في لفظ من الألفاظ المفردة، كقولنا: جرى النَّهر.
- أو **مجازاً مركَّباً**، حيث يكون في تركيب من التَّراكيب، سواء أكان في المركَّبات الخبرية أم الإنشائية، كما يُقال للمتردِّد في أمر: إنِّي أراك تقدِّم رِجْلاً وتأخِّر أخرى.

٢- **المجاز العقلي**[1]: ويسمى **مجازاً حكمياً، ومجازاً في الإثبات، وإسناداً مجازياً**، وهو إسناد الفعل أو معناه إلى مُلابِس له غير ما هو له بتأوُّل متعلِّق بإسناده -أي غير المُلابِس

---

[1] انظر مادَّة (المجاز) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٠٢-٢٠٤. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٩٨. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٩٧. والكفوي: الكلِّيَّات، ٨٠٥. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٥١/٣-١٥٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٤٥٩/٢-١٤٦٢.

الذي له ذلك الفعل أو معناه، يعني غير الفاعل فيما بُنِي للفاعل، وغير المفعول فيما بُنِي للمفعول–، وسُمِّي مجازاً عقلياً؛ لتجاوزه عن مكانه الأصلي بحكم العقل.

وحاصله أن تنصب قرينة صارفة للإسناد عن أن يكون إلى ما هو له، كقولنا: (عيشة راضية) فيما بُنِي للفاعل وأسند إلى المفعول به؛ إذ العيشة مرضية، و(سيل مفعَم) في عكسه، اسم مفعول من: أفعمت الإناء: ملأته، وأسند إلى الفاعل.

ويجدر هنا التَّنبيه إلى أنَّ بعض العلماء يطلق على المجاز كلِّه مصطلح (الاستعارة)؛ كأنَّك استعرْتَ اللَّفظ من مستحقِّه الذي وُضِع له أوَّلاً، ونقلته إلى ما تجوَّزْتَ به عنه، وهذا الإطلاق لا يجري على وفق التَّقسيم آنف الذِّكر، الذي يعدُّ الاستعارة قسماً من المجاز[٢].

- الفرع الثَّاني: علاقات المجاز ووجوهه:

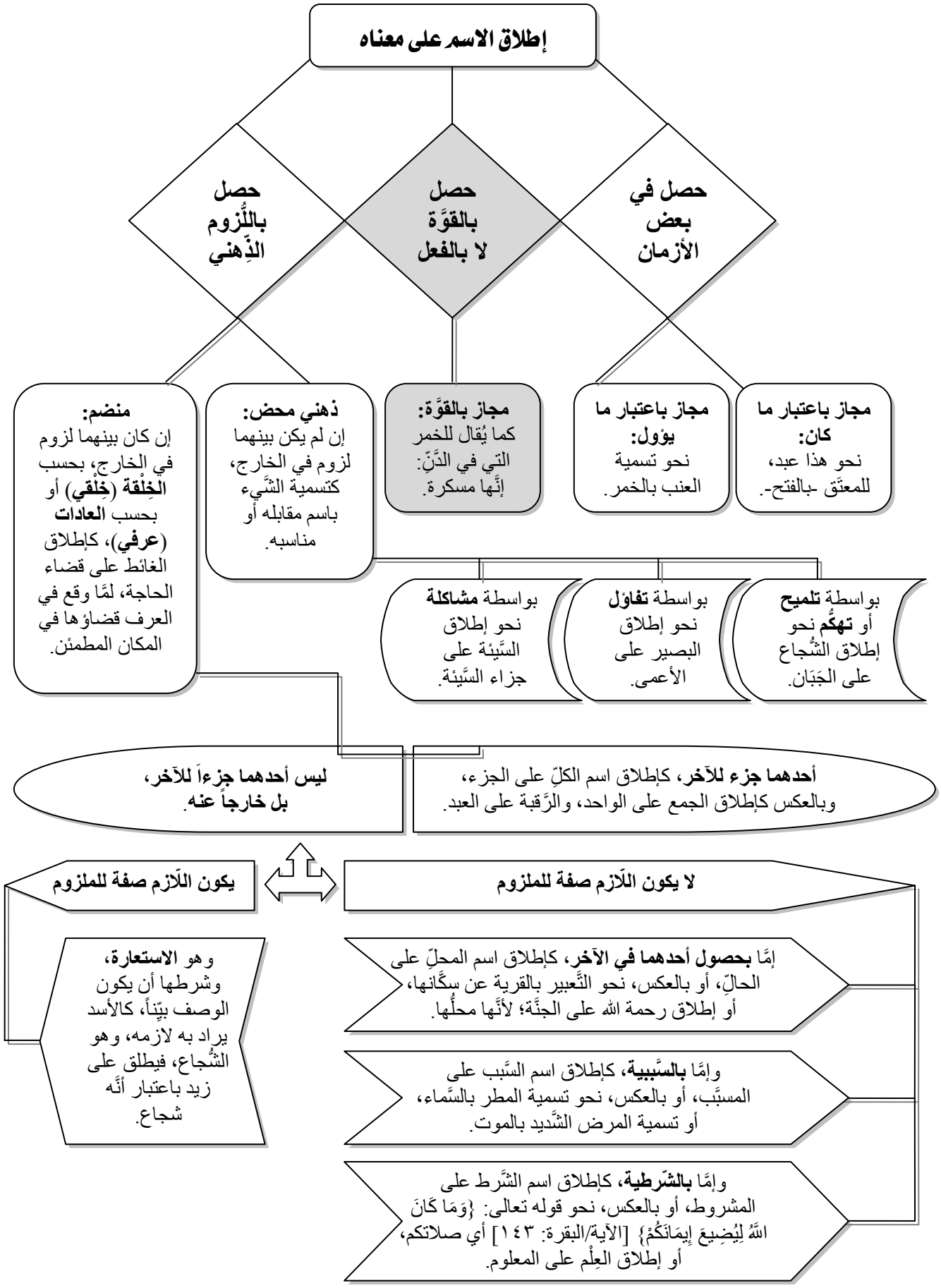
لمَّا كانت العلاقة والمناسبة في المجاز ركناً مأخوذاً في ماهيَّته، حَسُن تبيان بعض أنواع هذه العلاقة التي تقع على وجوه كثيرة، وسيذكر الباحث بعضها في المخطَّط الآتي على سبيل الاستقراء النَّاقص، لا الحصر الفاحص[٣]:

---

[١] انظر مادَّة (المجاز) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٠٣. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٩٨. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٩٧. والكفوي: الكلِّيَّات، ٨٠٥. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٤٥٦/٢–١٤٥٩.

[٢] انظر: العزّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٢٠.

[٣] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الحقيقة)، ٣٦٣–٣٦٤. والأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (المجاز)، ١٥١/٣–١٥٣. وانظر أيضاً: أبو يعلى: العدَّة، ٧٠٥/٢–٧٠٦. والسَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٢٨٤/١–٢٨٧. والرَّازي: المحصول، ٣٢٣/١–٣٢٧. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٩٩/١–٣١٢. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١٣٨/١–١٤٢. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٦٨/١–٧٠.



علاقات المجاز ووجوهه (الخريطة الذِّهنية رقم ٤)

- **الفرع الثَّالث: ثبوت المجاز في اللُّغة ووقوعه[1]:**

يكاد يجمع العلماء على إثبات المجاز ووقوعه في اللُّغة، اللَّهم إلَّا ما حُكِي عن بعض منهم – دون التَّثبُّت أحياناً من صحَّة هذه النِّسبة إليه[2]– من شذوذ في نفي وقوعه.

واحتجَّ **المثبتون وقوعه في اللُّغة** بأنَّه قد ثبت إطلاق أهل اللُّغة اسمَ الأسد على الإنسان الشُّجاع، والحمار على الإنسان البليد، وقولهم: قامت الحرب على ساق، إلى غير ذلك. وإطلاق هذه الأسماء لغة ممَّا لا يُنكَر إلَّا عن عناد، فإمَّا أن يُقال: إنَّ هذه الأسماء حقيقة في هذه الصُّور، وإمَّا مجازية؛ لاستحالة خلوِّ الأسماء اللُّغوية عنهما:

- ولا يجوز أن تكون **حقيقة** فيها؛ لأنَّها حقيقة فيما سواها بالاتِّفاق، فإنَّ لفظ الأسد حقيقة في السَّبُع، والحمار في البهيمة، والسَّاق في العضو المخصوص، وهذا ما يسبق إلى الأفهام عند إطلاق هذه الألفاظ. ولو كانت هذه الأسماء حقيقية فيما ذُكِر من الصُّور لكان اللَّفظ مشتركاً، ولو كان مشتركاً لَمَا سبق إلى الفهم عند إطلاق هذه الألفاظ البعض دون البعض؛ ضرورة التَّساوي في الدَّلالة الحقيقية.
- فتعيَّن أن تكون تلك المعاني **مجازاً** في هذه الأسماء، حيث لم تزل أهل الأعصار تتناقل في أقوالها وكتبها عن أهل الوَضْع تسمية هذا حقيقةً وهذا مجازاً.

وأمَّا **النافون وقوعه في اللُّغة**، فقالوا:

- لو كان في لغة العرب لفظ مجازي، فإمَّا أن يفيد معناه بقرينة أو دونها، ففي الحال الأولى يكون اللَّفظ مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى، فكان معها حقيقة في ذلك المعنى. وفي الحال الثَّانية فهو أيضاً حقيقة؛ إذ لا معنى للحقيقة إلَّا ما يكون مستقلاً بالإفادة من غير قرينة.
- إنَّ الحقائق تعمُّ المسمَّيات، فلمَ يُتجوَّز بالأسماء عمَّا وُضِعت له ما دام يمكن أن يعبَّر عنها باللَّفظ الحقيقي الخاصِّ بها! فاستعمال اللَّفظ المجازي في هذه الحال مع افتقاره إلى القرينة من غير حاجة بعيدٌ عن أهل الحكمة والبلاغة في وضعهم.

---

(1) انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١/٢٣-٢٤. والكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ١/٧٨-٨٠، ٢/٢٦٤-٢٦٥. والرَّازي: المحصول، ١/٣٢٢-٣٢٣. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٤٥-٤٦. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ١/٢٩٦. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ١/٦٦-٦٧.

(2) فقد ذكر الجويني أنَّه حُكِي ذلك عن الأستاذ أبي إسحاق الأَسْفَرَايِيني (٤١٨هـ)؛ لكنَّه يعقب بأنَّ أغلب الظَّنِّ أنَّه لا يصحُّ ذلك عن إمام كبير مثله [انظر: التَّلخيص، ١/١٩٢-١٩٣]، وعلى فَرَض صحَّته جدلاً، فقد أعذر الغزالي القائلين بالنَّفي بأنَّ المجاز اسم مشترك، وقد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، ولعلَّ هذا المعنى هو مراد من أنكر وقوع المجاز [انظر: المستصفى، ٨٤].

وأجاب **المثبتون** عن ذلك بأنَّ:

- المجاز لا يفيد عند عدم الشُّهرة إلَّا بقرينة، ولا معنى للمجاز سوى هذا، فيكون النِّزاع في هذه الحال لفظياً.
- إنَّ في المجاز من الفائدة ما ليس في الحقيقة، فاستعمال اللَّفظ المجازي دون الحقيقة قد يكون لاختصاصه بالخفَّة على اللِّسان؛ أو لمساعدته في وزن الكلام نظماً ونثراً؛ أو لقصد التَّعظيم أو التَّحقير، أو الإبانة والإيضاح، إلى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام.

وبناءً عليه، يكون المجاز ركناً رئيساً ثابتاً في كلام العرب، لا غنى عنه؛ لِمَا فيه من البلاغة والفصاحة.

- الفرع الرَّابع: جواز دخول المجاز في الدَّليل السَّمعي[1]:

جوَّز معظم العلماء دخول المجاز في الخطاب الشَّرعي، سواء أكان كلام الله تعالى أم كلام رسوله صلَّى الله عليه وسلَّم، خلافاً لبعض أهل الظَّاهر وبعض الحنبلية[2]؛ لأنَّ الدَّليل السَّمعي قد نزل بلغة العرب، فهو جارٍ على سننها في البيان، وأكثر الفصاحة إنَّما تظهر بالمجاز والاستعارة. ويشهد لوقوعه ما ورد مثلاً في باب الإلهيات من ألفاظ يوهم ظاهرها التَّشبيه، الأمر الذي يوجب صرفها إلى غير المعنى المتبادر فهمه إلى الأذهان عند الإطلاق، وهذا هو المجاز.

وقد طرح **النَّافون** بعض الشُّبهات بشأن دخول المجاز في خطاب الشَّارع، منها:

١- لو خاطب الله بالمجاز والاستعارة لصحَّ وصفه بأنَّه متجوِّز ومستعير في خطابه.

٢- إنَّ المجاز لا يُنبِئ بنفسه عن معناه، فورود القرآن به يقتضي الالتباس.

٣- إنَّ العدول عن الحقيقة إلى المجاز يقتضي العجز عن الحقيقة، وذلك محال في حقِّ الله تعالى.

٤- إنَّ كلام الله تعالى كلُّه حقٌّ، وكلُّ حقٍّ فله حقيقة، وكلُّ ما كان حقيقة لا يكون مجازاً.

---

(١) انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٧/١. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٢٤/١-٢٥. وابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٨-٣٧. وأبو يعلى: العدة، ٧٠٠/٢-٧٠١. والجويني: التَّلخيص، ١٩٠/١-١٩٣. والسَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٢٦٧/١-٢٦٩. والكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٨٠/١-٨٦، ٢٦٥/٢-٢٧١. والرَّازي: المحصول، ٣٣٢/١-٣٣٤. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٧/١-٥٠. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٢٩٦/١-٢٩٩. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٦٧/١.

(٢) سيَّما أبو بكر ابن داود الظَّاهري (٢٩٧هـ)، وابن تيمية الحنبلي (٧٢٨هـ).

وقد دفع العلماء هذه الشُّبهات واحدةً فواحدةً على التَّرتيب:

١- إنَّ أسامي الله تعالى توقيفية، وبتقدير كونها اصطلاحية؛ لكن لفظ المتجوِّز يوهم كونه تعالى فاعلاً ما لا ينبغي فعله، كما يفهم من إطلاق لفظ المستعير أنَّه استأذن غيره في التَّصرف في ملكه لينتفع به، وهذا كلُّه مستحيل في حقِّ الله تعالى. كما إنَّ من صفات الله تعالى ما لا يمكن تسميته بها، فالقرآن يشتمل على الحقيقة، ولا يُسمَّى الله تعالى متحقِّقاً.

٢- إنَّه لا التباس مع القرينة الدَّالة على المراد.

٣- إنَّ العجز عن الحقيقة يكون لو لم يحسن العدول إلى المجاز مع التَّمكُّن من الحقيقة، ومعلوم أنَّ العدول إلى المجاز يحسن؛ لِمَا فيه من زيادة فصاحة واختصار ومبالغة في التَّشبيه؛ ولهذا يمكن القول: إنَّ العدول عن المجاز مع القدرة عليه عجز.

٤- إنَّ كلام الله تعالى كلُّه حقيقة بمعنى أنَّه صدق، لا بمعنى كون ألفاظه بأسرها مستعملة في موضوعاتها الأصلية، فمن الكلام ما يكون حقًّا ولا يكون حقيقة.

وهكذا يظهر جواز وقوع المجاز في الأدلَّة السَّمعية؛ ضرورة الجري على سنن لغة العرب في البيان، وبلوغ أعلى مراتب فصاحة اللِّسان.

- الفرع الخامس: قرائن المجاز:

يتحقُّق المجاز بنصب القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، والشَّرط في المجاز -لغوياً كان أو عقلياً- **قيام القرينة**، لا وجود السَّماع في أفراده، فلا داعي للسَّماع من الواضع جواز استعمال اللَّفْظ في المعنى المجازي[١].

وتقسم القرائن الدَّالَّة على تحقُّق مقدِّمة المجاز في الألفاظ ثلاثةَ أقسام، فهي[٢]:

- إمَّا **خارجة عن المتكلِّم والكلام**، أي: لا تكون لمعنى في المتكلِّم وصفة له، ولا تكون من جنس الكلام. ومثال القرينة الخارجة عن الكلام قوله تعالى: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} [الآية/الكهف: ٢٩]، فإنَّ حقيقة قوله: "فَلْيَكْفُرْ" متروكة بدلالة العقل.

---

[١] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، ٩٩٤-٩٩٥، ١٠١٢، ١٠٧٧.

[٢] انظر: الشَّاشي: الأصول، ٨٥-٩٤. والدَّبُّوسي (أبو زيد، عبيد الله بن عمر، ٤٣٠هـ): تقويم الأدلَّة في أصول الفقه، ت: خليل محيي الدِّين الميس، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، ١٢٧-١٢٩. والبخاري: كشف الأسرار، ٢/٩٥-١٠٨. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/١٧٤-١٧٩. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ١/٧٠-٧١.

- أو تكون **لمعنى في المتكلِّم**، كقوله سبحانه في حقِّ إبليس: {وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ} [الآية/الإسراء: ٦٤]، فإنَّه سبحانه لا يأمر بالفحشاء ولا بالمعصية، ولمَّا استحال منه ذلك حُمِل على إمكان الفعل –أي تمكينه منه– وإقداره –أي جعله قادراً عليه–.
- أو تكون **من جنس الكلام**؛ وذلك بأن يكون محلُّ الكلام لا يقبل حقيقة اللَّفظ، وهذه القرينة:
  - إمَّا **لفظ خارج عن هذا الكلام** الذي يكون المجاز فيه؛ وذلك بأن يكون في كلام آخر لفظ يدلُّ على عدم إرادة المعنى الحقيقي، كقوله تعالى: {وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ} [فاطر: ١٩]، فبدلالة محلِّ الكلام يُعلَم أنَّ المراد ليس نفي المساواة بينهما على العموم؛ بل فيما يرجع إلى البصر فقط.
  - أو **غير خارج عن هذا الكلام**؛ بل هو عينه أو شيء منه يكون دالَّاً على عدم إرادة الحقيقة، كقوله تعالى: {لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ} [الآية/الحشر: ٢٠]، فبدلالة محلِّ الكلام يُعلَم أنَّه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم؛ بل فيما يرجع إلى نفي المساواة في الفوز فقط؛ وذلك لقوله جلَّ ذكره في الآية ذاتها: {أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ} [الآية/الحشر: ٢٠]. وهذا القسم على نوعَيْن:
    - إمَّا أن يكون **بعض الأفراد أولى** من بعض في دلالة ذلك اللَّفظ عليه، كما هو الحال في التَّخصيص، حين يكون المخصِّص كون بعض الأفراد ناقصاً أو زائداً، فيكون اللَّفظ أولى بالبعض الآخر.
    - أو **لا يكون أولى**، وهو ظاهر.

فانحصرت القرينة في هذه الأقسام.

ثمَّ القرينة المانعة من إرادة المعنى الحقيقي قد تكون **عقلية**، وقد تكون **حسية**، وقد تكون **عادية**، وقد تكون **شرعية**، فلا تختصُّ قرائن المجاز بنوع من هذه الأنواع دون نوع.

- الفرع السَّادس: التَّفرقة بين الحقيقة والمجاز[1]:

الأصل أن يُحمَل الكلام على الحقيقة بالإطلاق، وعلى المجاز بالدَّليل، وقد ذكر العلماء فروقاً تنفصل بها الحقيقة عن المجاز، ومن هذه الفروق ما هو قطعي صحيح بالمطلق، ومنها ما هو ظنِّي أغلبي، يصدق في بعض الحالات دون بعض، ولا يصلح أن يكون حكماً عامَّاً؛ بل هو بمثابة نوع من الاتِّفاقات في الفصل بين الحقائق والتَّجوُّزات، فأمَّا **الفروق الصَّحيحة** فهي:

- **تنصيص أهل اللُّغة**، وذلك على ثلاثة أوجه:
  - **التَّصريح:** وذلك بأن يقول الواضع: هذا حقيقة، وذلك مجاز.
  - **الحدُّ:** أن يذكر الواضع حدَّهما، فيضع حدَّاً للحقيقة وحدَّاً للمجاز؛ وذلك بأن يقول: هذا الكلام إذا عُنِي به كذا فقد قُصِد به ما وُضِع له، وإذا عُنِي به كذا لم يكن قد قُصِد به ما وُضِع له.
  - **الخواصُّ:** أن يذكر الواضع خواصَّ الحقيقة والمجاز؛ وذلك بأن يضع كلمة فيقول: هذه حقيقة، فما غيَّر نظام اللَّفظ بزيادة أو نقصان، أو غيَّر صفتها، صارت مجازاً.
- **الاستدلال**، وذلك على أربعة وجوه:
  - **سبق الفهم في الحقيقة:** إذا سبق المعنى إلى أفهام أهل اللُّغة عند سماع اللَّفظ دون قرينة عُلِم أنَّه حقيقة فيه؛ لأنَّ السَّامع لولا أنَّه اضطرَّ من قصد الواضعين إلى أنَّهم وضعوا اللَّفظ لذلك المعنى، لَمَا سبق إلى فهمه ذلك المعنى دون غيره.
  - **الاقتصار في الحقيقة:** إذا أراد أهل اللُّغة إفهام غيرهم معنى من المعاني اقتصروا على عبارات مخصوصة، وإذا عبَّروا عنه بعبارات أخرى لم يقتصروا عليها؛ بل ذكروا معها قرينة، فيُعلَم أنَّ الأوَّل حقيقة؛ إذ لولا أنَّه استقرَّ في قلوبهم استحقاق تلك اللَّفظة لذلك المعنى لَمَا اقتصروا عليها.
  - **استحالة التَّعلُّق في المجاز:** إذا عُلِّقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به عُلِم أنَّها في أصل اللُّغة غير موضوعة له، فيُعلَم أنَّها مجاز فيه، كقوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [الآية/يوسف: ٨٢].

---

[1] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٥/١-٣٥٧. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٢٥/١-٢٧. والجويني: التَّلخيص، ١٨٨/١-١٩٠. والسَّمعاني: قواطع الأدلَّة، ٢٧٦/١-٢٧٧. والكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٨٦/١-٨٧، ٢٧١/٢-٢٧٢. والرَّازي: المحصول، ٣٤٥/١-٣٤٩. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣١٩/١-٣٢١. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٧١/١-٧٣.

- **جِدَّة الاستعمال في المجاز**: أن يضعوا اللَّفظ لمعنى، ثمَّ يتركوا استعماله إلَّا في بعض مجازاته، ثمَّ استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشَّيء، علمنا كونه مجازاً عرفياً، مثل استعمال لفظ الدَّابَّة في الحمار.

وأمَّا **الفروق الظَّنِّية** التي قد تصدق في بعض الحالات، فمنها:

- **الاطِّراد**: الحقيقة جارية على الاطِّراد، فقولنا: (عالِم) لمَّا صدق على ذي عِلْم واحد، صدق على كلِّ ذي عِلْم، بينما المجاز ليس كذلك، فإنَّه لمَّا صحَّ: واسأل القرية، لم يصحَّ: واسأل البساط.

وهذا ضعيف؛ لأنَّ الدَّعوى العامَّة لا تصحُّ بالمثال الواحد، فالمجاز وإن لم يجب اطِّراده فلا مانع يمنع من اطِّراد بعضه. ويردُّ على ذلك أيضاً بأنَّه:

- إن أريد باطِّراد الحقيقة **استعمالها في جميع موارد نصِّ الواضع**، فالمجاز أيضاً كذلك؛ لأنَّه يجوز استعماله في جميع موارد نصِّ الواضع، فلم يعد بينهما فرق في هذه الحال.
- وإن أريد **استعمال الاسم في غير موضع نصِّ الواضع**؛ لكونه مشاركاً للمنصوص عليه في المعنى، فهذا هو القياس، ولا قياس في اللُّغات. ولو سلَّمنا جواز القياس في اللُّغة؛ لكن دعوى اطِّراد الحقيقة ممنوعة؛ لأنَّ الحقيقة لا تطَّرد في مواضع ومواقع كثيرة، منها:
  - **المنع العقلي**: وذلك عندما يمنع منها العقل، كلفظ (الدَّليل) عند من يقول إنَّه حقيقة في فاعل الدَّلالة، فإنَّه لمَّا كثر استعماله في نفس الدَّلالة لم يحسن استعماله في حقِّ الله تعالى إلَّا مقيَّداً.
  - **المنع السَّمعي**: حين يمنع السَّمع منها، كتسمية الله تعالى بـ(الفاضل) و(السَّخي)، فإنَّها ممنوعة شرعاً مع حصول الحقيقة فيها.
  - **المنع اللُّغوي**: عندما تمنع اللُّغة منها، كامتناع استعمال الأبلق – الذي في لونه سواد وبياض– في غير الفرس.
- **الاشتقاق**: امتناع الاشتقاق دليل كون اللَّفظ مجازاً، فالأمر –مثلاً– لمَّا كان حقيقة في القول اشتقَّ منه الآمر والمأمور، ولمَّا لم يكن حقيقة في الفعل لم يوجد منه اشتقاق.

وهذا ضعيف؛ لِما تقدَّم أنَّ الدَّعوى العامَّة لا تصحُّ بالمثال الواحد؛ لأنَّه ينتقض بقولهم للبليد: حمار، وللجمع حُمُر، وعكسه أنَّ (الرَّائحة) حقيقة في معناها، ولم يشتقَّ منها الاسم.

- **صيغة الجمع:** إذا اختلفت صيغة الجمع على الاسم، فيعلم أنَّه مجاز في أحدهما، فعلى سبيل المثال يجمع الأمر الحقيقي على (أوامر)، وإذا أريد به الفعل يجمع على (أمور).

وهو ضعيف؛ لأنَّ اختلاف صيغة الجمع لا إشعار له البتَّة بكون اللَّفظ حقيقة في معناه أو مجازاً.

- **التَّعلُّق:** إذا كان المعنى الحقيقي متعلِّقاً بالغير، فإذا استُعمِل فيما لا تعلُّق له بشيء كان مجازاً، فالقُدْرة -مثلاً- إذا أريد بها الصِّفة كانت متعلِّقةً بالمقدور، وإذا أُطلِقت على البيان الحسن لم يكن لها متعلَّق، فيُعلَم كونها مجازاً فيه، ومنه قولهم في الأمر العجيب الخارق للعادة: هذا قدرة الله.

وهو أيضاً ضعيف جداً؛ لاحتمال أن يكون اللَّفظ حقيقة في كلا المعنيَيْن، ويكون له بحسب إحدى الحقيقتَيْن متعلَّق دون الأخرى.

- **عدم وجدان الدَّليل:** إذا علمنا استعمال أهل اللُّغة لفظة من الألفاظ في شيء، ولم تدلَّ دلالة على أنَّها مجاز فيه، كانت حقيقة فيه.

وهذا ضعيف أيضاً؛ إذ لقائل أن يقول: إنَّما عَلِمْنا أنَّها حقيقة لعِلْمنا أنَّها غير مجاز، وإنَّما علمنا أنَّها غير مجاز لنفي دليل المجاز عنها، وهذا مصادرة على المطلوب؛ لأنَّا نبحث هنا عن أدلَّة المجاز ذاتها.

فهذه وجوه فاصلة بين الحقيقة والمجاز، وعند الإشكال والاشتباه يُحمَل اللَّفظ على الحقيقة؛ اللَّهم إلَّا أن يقوم الدَّليل على خلافه.

- الفرع السَّابع: مسألة الجمع بين مجازَيْن أو مجاز وحقيقة:

اختلف المتكلِّمون والأصوليون في مسألة الجمع في دلالة لفظ واحد بين مجازَيْن أو بين مجاز وحقيقة، بحيث يكون كلاهما مراداً للمتكلِّم في كلامه[1]:

- أمَّا **القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ)**، فقد اشتدَّ إنكاره للجمع بين مجاز وحقيقة؛ لأنَّ كونه حقيقة يقتضي اعتبار كونه في موضوعه في أصل اللِّسان، في حين أنَّ كونه مستعملاً في مجازه يقتضي عدم اعتبار كونه في موضوعه، فيكون كونه في موضوعه معتبراً وغير

---

[1] انظر: أبو يعلى: العدَّة، ٢/٧٠٣-٧٠٥. والجويني: البرهان، ١/١٢١-١٢٢. والعزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٢٠، ١١٢-١١٥. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٧٦٦-٧٦٨. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/١٦٤-١٦٦. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ١/٧٩.

معتبر، وهو جمع بين النَّقيضَيْن. وهذا ما ذهب إليه جمهور أهل العربية، وجميع الحنفية، وجمع من المعتزلة، والمحقِّقون من الشَّافعية.

- بينما جوَّز **الشَّافعي** (٢٠٤هـ) ذلك؛ لأنَّ النَّقيضَيْن باعتبار إضافتَيْن إلى معنيَيْن ليس محالاً، كما لم يمنع منه **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ) بشرط وجود قرينة متَّصلة مشعرة بذلك. وهذا مذهب بعض الشَّافعية، وبعض المعتزلة كالقاضي **عبد الجبَّار** (٤١٥هـ)، و**أبي علي الجُبَّائي** (٣٠٣هـ) مطلقاً إلَّا في حال عدم إمكان الجمع بينهما.

ومثال ذلك قوله تعالى: {قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ} [الآية/النَّمل: ٦٥]، فمن المعلوم أنَّ حكم الاستثناء إخراج ما لولاه لوجب أو لصحَّ دخوله تحت المستثنى منه، ودلَّت الآية هاهنا على استثناء الله سبحانه ممَّن في السَّموات والأرض، فوجب كونه ممَّن في السَّموات والأرض، وذلك يوجب كونه تعالى في المكان. وأمام هذا الإشكال ينبغي القول بأنَّ هذه الآية متروكةُ الظَّاهر منفيةُ الحقيقة؛ لأنَّ من أثبت لله سبحانه الجهة والمكان زعم أنَّه فوق السَّموات، ومن قال إنَّه ليس في مكان فقد نزَّهه عن كلِّ الأمكنة، وعلى هذا يتقرَّر بالإجماع أنَّه تعالى ليس في السَّموات والأرض على ظاهر اللَّفظ وحقيقته، وقد كان عند المفسِّرين والمتكلِّمين توجُّهان للخروج من هذا المشكل:

- **التَّوجُّه الأوَّل** لمن أنكر الجمع بين الحقيقة والمجاز: يرى بأنَّ في الآية استثناء منقطعاً، وقد جرى التَّركيب القرآني على لغة بني تميم في رفع الاستثناء المنقطع. كما ينفي أن يكون الله تعالى داخلاً في عموم {مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} مِن خَلْقه، ولو على سبيل المجاز، كأن يكون فيهما بعلمه وقدرته؛ لأنَّه –على هذا التَّقدير– يكون سبحانه في السَّموات والأرض مجازاً، ويكون خَلْقه فيهنَّ حقيقة، وإرادة المتكلِّم الحقيقة والمجاز بعبارة واحدة غير صحيحة. هذا بالإضافة إلى أنَّ الجمع بينه وبينهم في إطلاق اسم واحد: فيه إيهام تسوية، والإيهامات مزالة عنه وعن صفاته تعالى[1].
- **التَّوجُّه الثَّاني** لمن جوَّز الجمع بين الحقيقة والمجاز: يرى بأنَّه لا داعي للقول بالاستثناء المنقطع؛ لأنَّ قوله: {مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} مضاف إلى معنيَيْن من جهتَيْن؛ فالأوَّل معنى حقيقي يدخل فيه الخَلْق، والثَّاني مجازي، فالله تعالى في السَّموات والأرض بعلمه

---

[1] انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٣٧٨/٣. والعزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ١١٣–١١٤. وانظر في مسألة رفع الاستثناء المنقطع: ابن عقيل (عبد الله بن عبد الرَّحمن العقيلي الهمداني المصري، ٧٦٩هـ): شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ت: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، دار التُّراث ودار مصر للطِّباعة (القاهرة)، ط٢٠، ١٤٠٠هـ–١٩٨٠م، ٢١٥/٢.

وقدرته، والجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار إضافتَيْن إلى معنيَيْن ليس محالاً -كما نُقِل عن الشَّافعي آنفاً-، فصحَّ الاستثناء متَّصلاً على هذا الوجه[1].

ومن الأمثلة المشهورة في الجمع بين الحقيقة والمجاز مسألة الرُّؤية في قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة: ٢٢-٢٣]، حيث جوَّز المعتزلة إرادة النَّظر بالعَيْن على سبيل الحقيقة وإرادة الانتظار على سبيل المجاز، وفقاً لمذهب أبي علي الجُبَّائي والقاضي عبد الجبَّار، ولم يمنعوا إرادتهما بعبارة واحدة؛ إذ لا تنافي بينهما ولا بين إرادتهما، وهذا لا يعني أنَّهم يقولون بوقوع الرُّؤية؛ بل حملوا نظر العَيْن على الثَّواب، فهي تنظر إلى ما أعطاه الله في الجنَّة من النَّعيم حالاً بعد حال[2].



[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٦٧/٢٤. والعزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة، ١١٣-١١٤.

[2] انظر: الحاكم الجُشَمي (أبو سعيد، المحسن بن محمَّد بن كرامة البيهقي، ٤٩٤هـ): التَّهذيب في التَّفسير، ت: عبد الرَّحمن بن سليمان السَّالمي، دار الكتاب المصري (القاهرة) ودار الكتاب اللُّبناني (بيروت)، ط١، ٢٠١٨-٢٠١٩م/١٤٣٩-١٤٤٠هـ، ٧١٨٩/١٠-٧١٩٠.

- المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة المجاز:

إنَّ الحديث عن مقدِّمة المجاز واسع الأطراف، ولعلَّ مقدِّمة المجاز –من بين سائر المقدِّمات– أكثرُ المقدِّمات الظَّنِّية تناولاً من جانب المتكلِّمين؛ ومسوِّغ هذا القول تعلُّق مقدِّمة المجاز وارتباطها ارتباطاً مباشراً بأكثر أبحاث عِلْم الكلام أهمية، ألا وهو باب الإلهيات، وبشكل أخصَّ الصِّفات الإلهية، التي أثير حولها الكثير من الجدل في القرون الأولى، فضلاً عن الأزمنة اللَّاحقة. وسيقدِّم هذا المطلب عرضاً تاريخياً لظهور مقدِّمة المجاز واستعمالها في الدَّليل السَّمعي عند جمهرة من المتكلِّمين في عقائد الملَّة.

فقد تكلَّم **ابن قتيبة الدِّينَوَري** (٢٧٦هـ)[١] في مقدِّمة المجاز من وجهة نظر عَقَدِية، حيث يرى أنَّ الكلام في المجاز قد غلط فيه كثير من النَّاس في التَّأويل، وتشعَّبت بهم الطُّرق، واختلفت النِّحل؛ بل تحرَّفت من جرَّائه الملل، لا من جهة إثباته فحسب؛ بل من جهة نفيه أيضاً، فدلالة نصوص الكتاب المقدَّس –مثلاً– في المسيح عليه السَّلام لم تكن تشير بتاتاً إلى أصل ما وُضِعت له بشأن حقيقة أبوَّة الولادة، فهذا ما كان ليقصده الكتاب المقدَّس مع سعة المجاز؛ بل تأويله أنَّ الله تعالى في رحمته وبرِّه وعطفه على عباده الصَّالحين كالأب الرَّحيم لولده.

وهكذا يخوض ابن قتيبة في قضية المجاز، ويستدلُّ عليها بعدد وافر من الأمثلة، ويجهِّل منكري المجاز وينعتهم بسوء النَّظر وقلَّة الفهم؛ إذ لو كان المجاز كذباً وباطلاً لكان أكثر كلامنا فاسداً، وهذا لا يقول به من له أدنى مسحة من عقل. كما يقرِّر ابن قتيبة بعض قواعد دفع المجاز، فيوضِّح بأنَّ أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا توكَّد بالتَّكرار، وكان لا يدَّخر جهداً في بيان بعض الأمثلة العقدية على ذلك[٢].

أمَّا صاحب العقيدة الجامعة **أبو جعفر الطَّحاوي** (٣٢١هـ)، فكان إذا أعوزتْه الحقيقة لم يعدل إلى المجاز؛ بل فوَّض معنى الكلام إلى المتكلِّم؛ ليس لإنكاره المجاز، فمراد المتكلِّم قطعاً هو بعض

---

[١] هو أبو محمَّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدِّينَوَري (٢١٣–٢٧٦هـ): كان رأساً في العربية واللُّغة والأدب والأخبار وأيام الناس. ولد ببغداد وسكن الكوفة، ثمَّ ولي قضاء الدِّينَوَر مدَّة، فنُسِب إليها، وتوفِّي ببغداد. وقيل: إنَّه كان يميل إلى التَّشبيه، واستُبعِد بأنَّ له مؤلَّفاً في الرَّدِّ على المشبِّهة. وله تصانيف كثيرة في علوم القرآن. ومن مصنَّفاته: دلائل النُّبوَّة، والرَّدُّ على القائل بخَلْق القرآن، وتأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث، والرَّدُّ على الشُّعوبية، وعيون الأخبار. انظر: التَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ٢٠٩–٢١٠. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٥٢٦٢، ٤١١/١١. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٢٨، ٤٢/٣–٤٤. والدَّاوودي (شمس الدِّين، محمَّد بن علي بن أحمد المالكي، ٩٤٥هـ): طبقات المفسِّرين، ت: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت، ٢٥١/١–٢٥٢.

[٢] انظر: ابن قتيبة (أبو محمَّد، عبد الله بن مسلم الدِّينَوَري، ٢٧٦هـ): تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلمية (بيروت– لبنان)، د/ط.ت، ٦٩–٨٧.

مجازات تلك الحقيقة؛ ولكن لأنَّ المجاز مقدِّمة ظنِّية، وكثرة المجازات ووفرة التَّأويلات تقتضي ترجيح البعض على البعض، وهذا التَّرجيح –في الغالب– لن يكون إلَّا بالمرجِّحات غير القطعية، فلا يفيد إلَّا الظَّنَّ، والعمل في المسألة القطعية بالدَّليل الظَّنِّي غير جائز[١].

أمَّا إمام أهل السُّنَّة **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ)، فيقرِّر منهجه في الاستدلال بالبرهان السَّمعي بأنَّ حكمه أن يُحمَل على "**ظاهره وحقيقته**"، ولا يمكن إخراج النُّصوص عن ظاهرها إلى "المجاز" إلَّا بحُجَّة[٢]، فهو لا ينكر احتمال استعمال المجاز في الأدلَّة اللَّفظية؛ لكنَّه في الوقت ذاته يرى أنَّ إيراد الاحتمالات المجازية على الدَّليل دون حُجَّة بيِّنة سيفتح الباب واسعاً أمام دلالات لا متناهية، بحيث يصبح النَّصُّ قابلاً لإسقاط كلِّ ذي نحلةٍ رؤيته عليه، فيضيع المذهب الحقُّ بين وفرة المعاني وكثرة الدَّلالات.

فنراه –على سبيل المثال– يردُّ في باب الصِّفات الإلهية على خصومه من المعتزلة بأنَّ الحقيقة هي الأصل، فيتعيَّن حمل الخطاب عليها، وأنَّ مذهبهم في إنكار **صفات المعاني** يفضي إلى نفي **الصِّفات المعنوية** عن الذَّات الإلهية وحملها على سبيل المجاز؛ لأنَّ وصف الشَّيء بصفة مع عدم إثبات هذه الصِّفة التي توجب الوصف لا يكون هذا الشَّيء مستحقّاً ذلك في الحقيقة، وإذا كان وصفُ الباري عزَّ وجلَّ بكونه حياً وقادراً وعالماً ومتكلِّماً ومريداً وسميعاً وبصيراً في الحقيقة دون المجاز والتَّلقيب، وجب إثبات هذه الصِّفات التي اشتَقَّ له عزَّ وجلَّ الأوصافَ من أخصِّ أسمائها[٣].

وقد حكى **ابن فُوْرَك** (٤٠٦هـ) منهج الأشعري في الحقيقة والمجاز، فذكر أنَّ الأظهر من مذهب الشَّيخ أنَّ **الحقيقة هي الأصل** في الكلام، وأنَّ المجاز فرع منها، فما وُضِع مختصَّاً بشيء من الألفاظ فإطلاقه يفيد ما وُضِع له، وأمَّا المشترك منها بين الحقيقة والمجاز فتُفهَم معانيه على حسب القرائن والضَّمائم التي تحتفُّ بالخبر. و**طريق معرفة المجاز** هو دلالة العقل أو خبر السَّمع أو قرينة الحال[٤].

بينما يجد **أبو منصور الماتريدي** (٣٣٣هـ) في "مجاز اللُّغة" طريقاً للكشف عن معنى النُّصوص المشكلة التي يتعارض ما يظهر من "حقيقتها" مع نصوص أخرى محكمة التَّنزيل، لا مجال فيها للاحتمال والتَّأويل، ففي مسألة مرتكب الكبيرة مثلاً، يقرِّر أنَّ ما وقع من الوصف بـ"الكفر" لمقترف الكبائر في بعض النُّصوص فإنَّما هو على سبيل المجاز؛ لكن مقدِّمة المجاز –حسب الماتريدي– لا تَرِد عند كلِّ نظر، ولا تحتمل كلَّ خبر، فليس لمدَّعٍ أن يزعم ورود المجاز في نصٍّ على إطلاقه؛ بل

---

[١] انظر: البَابَرْتي: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ٦٦–٦٧.

[٢] انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الدِّيانة، ١٣٩، واللُّمع، ٦٥–٦٦.

[٣] انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثَّغر، ١٢٢.

[٤] انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ٢٧.

يحصل هذا التَّجويز عند القضايا "النَّوازل" -على حدِّ تعبيره- وتوفُّر الدَّواعي التي تقتضي هذا العدول[١].

كما يرى أبو منصور أنَّ الدَّليل اللَّفظي ذاته هو الذي قد يؤيِّد العدول إلى مقدِّمة المجاز في نصٍّ بعينه؛ لأنَّ الخطاب الدِّيني يفسِّر بعضه بعضاً، ويُحمَل جزؤه على كلِّه، ومتشابهه على محكمه، ففي موضوع الأسماء والأحكام، وقضيَّة الإيمان والإسلام على وجه التَّحديد، يلجأ إلى "مجاز اللُّغة" لتقرير مذهبه في وَحْدة المراد الشَّرعي من الاسمَيْن، مدعِّماً رؤيته بنصوص نقلية أخرى تقوِّي طريقته وتعضد استدلاله[٢].

ويقرِّر قاضي أهل السُّنَّة **أبو بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ) أنَّ احتمال المجاز قائم في الدَّلالة اللَّفظية، ووقوع مقدِّمة المجاز في الأدلَّة السَّمعية من كتاب وسنَّة، فضلاً عن كلام أهل اللُّغة، أمرٌ لا يصحُّ إنكاره إلَّا ممَّن هو في عداد من لا يُكلَّم[٣]؛ لكنَّه أخذ في تقرير عدَّة قواعد تنقد مقدِّمة المجاز، وتدفع الظَّنَّ عن الدَّليل، **فالدَّلالة العقلية** مثلاً قد تكون هي الأساس في دفع مقدِّمة المجاز الظَّنِّية ونقضها، وفي المقابل، قد تكون أيضاً هي الدِّعامة التي تقوم عليها مقدِّمة المجاز، فتحوِّلها من ظنِّية إلى يقينية؛ لأنَّ أدلَّة العقل لا تُنقَض[٤]. والمجاز مقصور على موضعه، فالباب الذي استُعمِل فيه لا يتعدَّى به عنه، ولا يُقاس عليه، والمجاز لا يُؤكَّد، بخلاف الحقيقة[٥]. وإذا كان لا بدَّ من ترك ظاهر الحقيقة اللُّغوية في الدَّليل النَّقلي، فقد تتوارد عليه الاحتمالات، وتتعدَّد المجازات، فحينئذ يُرجَّح مفهوم الكلام المعقول من استعمال أهل اللُّغة على ما ليس من مفهومه[٦].

أمَّا قاضي المعتزلة **عبد الجبَّار الهمذاني** (٤١٥هـ)، ففي معرض مناقشته القضية الدَّلالية، يوضِّح أنَّ تجويز انتقال حكم اللَّفظة بالتَّعارف عن الحقيقة إلى المجاز، لا يُوجِب قلب المعاني، ولا سلبها فائدة الوَضْع؛ إذ يصحُّ أن تتغيَّر اللُّغات بحسب الدَّواعي والأغراض[٧]؛ بل إنَّ المجاز قد صار موضوعاً لِما استُعمِل فيه مجازاً، فهو بمنزلة اسم يستعمل في أمرَيْن على جهة الاشتراك[٨]؛ لكنَّه ينبِّه إلى عدم الاكتفاء بصيغة القول ونظامه، ولا مواضعة الكلام وقوامه؛ بل لا مناص من الكشف عن إرادة المتكلِّم؛ لأنَّ الدَّليل الخبري بحدِّ ذاته يصحُّ أنَّ يعرض عليه الإلغاز، وتتَّسع دلالته للمجاز، وعلى هذا الوجه ثبت في الإكراه على الاعتقاد أنَّه يحسن إظهار كلمة الكفر التي هي بصيغة الخبر؛ لكن لا

---

[١] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٢٧.

[٢] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٩٧.

[٣] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٧/١.

[٤] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧٣-٢٧٤.

[٥] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٣/١-٣٥٤، ٣٥٥، وتمهيد الأوائل، ٢٧٣-٢٧٥.

[٦] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥٩.

[٧] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٧٢/٥-١٧٣.

[٨] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٨٧/٥.

يراد بها الخبر؛ ولهذا قال تعالى: {مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ} [الآية/النَّحل: ١٠٦][١].

كما يرى أنَّ احتمال دخول المجاز على الكلام لا يمنع من دلالته، ولا يحرمه من فائدته؛ إلَّا أنَّ دلالة الكلام حينئذ قد تعتريها الشُّبهة واللَّبس، فيقتضي ذلك البحث والنَّظر عن المراد؛ لأنَّ الكلام يدلُّ إذا تجرَّد وعري من قرينة على خلاف الوجه الذي يدلُّ عليه إذا ضامَّته قرينة ولم يتجرَّد، فلا بدَّ من الفحص عن الدَّليل الموضِّح أو المرجِّح لدلالة الكلام إذا التبس الحال، على أنَّ طريقة المواضعة في أكثر الألفاظ معلومة باضطرار، دون الحاجة إلى الضَّمائم والقرائن. ولا ينسى القاضي في هذا المقام أن ينوِّه بالدَّلالة العقلية التي تضيق عن الاحتمالات، وتجري على طريقة واحدة، وتتعيَّن ولا تختلف، في حين أنَّ الدَّلالة اللَّفظية تقع على وجوه كثيرة؛ إذ من حقِّ الكلام أن تتغيَّر فائدته بقرائنه ومقدِّماته وكيفية حركاته[٢].

ويذكر القاضي عبد الجبَّار أمثلة عديدة في باب الأسماء والصِّفات، تطرقها مقدِّمة المجاز، منبِّهاً على الدَّاعي الموجِب العدولَ عن حقيقة الألفاظ، وهو استحالة الظَّاهر في حقِّ الله تعالى[٣]. وإذا كان القاضي يذهب إلى إثبات مقدِّمة المجاز الظَّنِّية، ووقوعها في الكلام، بحيث يصبح محتمِلاً عدَّة وجوه دلالية؛ إلَّا أنَّه –في الوقت ذاته– ينبِّه إلى ما يدفع هذه المقدِّمة من خلال الفحص عن إرادة المتكلِّم[٤]، ويقرِّر أنَّه متى أمكن حمل معنى اللَّفظة في كلِّ موضع على حقيقة واحدة، فحملها على فوائد مختلفة، أو على المجاز في موضع والحقيقة في موضع آخر، لا يجوز[٥].

ويذهب **أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)** مذهب مثبتي المجاز، ويرى أنَّ خطاب الشَّارع –لا محالة– مشتمل على المجاز؛ بل يعدُّ ذلك من باب "الحُسْن" –اعتماداً على مبدئه في التَّحسين والتَّقبيح–، ما دام هذا الخطاب قد نزل بلسان عربي فصيح. ويحاجُّ البصريُّ بعض أهل الظَّاهر الذين نفوا وقوع المجاز في الدَّليل السَّمعي، ويردُّ عليهم بقصور دركهم وعدم تمييزهم بين الألفاظ المجازية والألفاظ المنقولة التي صارت من جملة الحقائق –الشَّرعية أو العرفية أو حتَّى اللُّغوية–، ويقرِّر قاعدة تدفع إشكالية الغموض في دلالة المجاز على المخالف بأنَّه "لا إلباس مع القرينة الدَّالة على المراد"[٦].

ويوضِّح أبو الحسين الضَّابطَ الذي يفصل بين احتمال الحقيقة أو احتمال المجاز بأنَّ مرجعه إمَّا نصُّ أهل اللُّغة، وإمَّا الاستدلال بعاداتهم والأسبق إلى أفهامهم وبشروط الحقيقة والمجاز[٧]. وسدَّاً

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٣٢٣/١٥.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٧٩/١٥–١٨١.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٢١٥/٥–٢١٨، ٢١٩–٢٢٨.

[٤] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، ٤٣٦.

[٥] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٢١٣/٧.

[٦] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٢٣/١–٢٥.

[٧] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٢٥/١.

لباب الاحتمال الذي قد تُسبِّبه مقدِّمة المجاز يقرِّر أبو الحسين أنَّ اللَّفظ محمول على حقيقته إذا تجرَّد، ولا يُحمَل على مجازه إلَّا بدليل؛ لأنَّ واضع الكلام للمعنى إنَّما وضعه ليكتفي به في الدَّلالة عليه وليُستعمَل فيه، وإلَّا خرج الكلام عن فائدته[1].

أمَّا عالم زمانه ومكانه **أبو محمَّد ابن حزم الظَّاهري** (٤٥٦هـ)، فيذهب في مقدِّمة المجاز مذهباً لم يُسبَق إليه، فلا هو قائل بالجواز المطلق ولا بالمنع المطلق؛ بل يفصِّل في ذلك، فيقرِّر أنَّه ما دام خطاب الشَّارع قد نزل بلغة العرب وجرى على سننها في الكلام فإنَّ الألفاظ تبقى على موضوعها في اللُّغة ومعهودها فيها؛ اللَّهم إلَّا إذا أفاد نصٌّ أو إجماع أو ضرورة حسٍّ خروجها عن مقتضى الوضع اللُّغوي، فيجب المصير إليه حينئذ.

ويزيد أبو محمَّد الأمر تفصيلاً، فيقول بأنَّ الألفاظ التي خرجت عن الوَضْع الأصلي واحدة من إحدى حالتَيْن:

- فإن كان الله تعالى تعبَّدنا بهذه الألفاظ **قولاً وعملاً**، كالصَّلاة والزَّكاة والحجِّ والصِّيام والرِّبا وغير ذلك، فلا يُعَدُّ شيء منها مجازاً؛ بل هي تسمية صحيحة واسم **حقيقي** لازم مرتَّب من حيث وضعه الله تعالى.
- وإن كان الله تعالى تعبَّدنا **بالعمل** –لا بالقول– بمعنى من المعاني دون أن يسمِّيه بذلك الاسم، فيعدُّ هذا من قبيل **المجاز**، كما في قوله تعالى: {وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ} [الآية/الإسراء: ٢٤].

ويوضِّح ابن حزم بعض الشَّواهد والأمثلة المؤيِّدة كلامه، ويخلص إلى نتيجة مفادها أنَّ الله تعالى يُسمِّي ما شاء بما شاء؛ إلَّا أنَّ ذلك لا يُوجِب نقل الحقائق عن مراتبها وخروج الأسماء عن أوضاعها، ولولا الضَّرورة والدَّليل لم يُسوَّغ خروج اسم من الأسماء عن مسمَّاه اللُّغوي أصلاً. ويرى الأندلسي أنَّ بعض الدَّلائل اللَّفظية يعرض لها الاحتمال، فيمكن أن تُحمَل على الحقيقة، ويمكن أن تُحمَل على المجاز؛ لأنَّ كلا الوجهَيْن لا يحيد عن قصد الشَّارع ومراده، كما يستقيم على أصول الكلام ولغة العرب[2].

وينبِّه شيخ الإسلام **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) إلى أنَّ احتمال المجاز في الدَّلائل اللَّفظية لا يؤدِّي إلى الإجمال؛ لأنَّ اللَّفظ محمول على الحقيقة؛ إلَّا إذا انضمَّت إليه "قرينة زائدة" صارفة؛ إذ لو جعلنا كلَّ لفظ يحتمل التَّجوُّز مجملاً لتعذَّرت الإفادة من أكثر الألفاظ، فالمجاز يُصار إليه لعارض، وهذا التَّقرير يجري على المجاز الذي لم يغلب بالعرف، بحيث لم يصر الوَضْع كالمتروك بعرف

---

[1] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٢٨/١.

[2] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٨/٤–٣٢.

الاستعمال، فالمعنى العرفي كالمعنى الوَضْعي في تردُّد اللَّفظ بينهما، بينما المعنى المجازي ليس كالحقيقي؛ لكن المجاز إذا صار عرفياً كان الحكم للعرف[١].

كما يوضِّح الغزالي أنَّ احتمال "التَّجوُّز والاستعارة" لا يمكن وقوعه إلَّا من خلال "معيار" يحقِّقه، وذلك إذا ما دلَّ "نظر العقل ودليله" على ضرورة العدول عن حقيقة الوَضْع الأصلي إلى المجاز، بشرط مناسبة اللَّفظ له؛ وإلَّا فإنَّ ذلك مفضٍ إلى "تكذيب محض" بالنَّصِّ، كالذي وصلت إليه "فضائح الباطنية" من إبطال النَّظر وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها بدعوى الرُّموز[٢].

أمَّا متكلِّم الحنابلة **أبو الخطَّاب الكَلْوَذاني (٥١٠هـ)**، فيؤكِّد أنَّ إنكار مقدِّمة المجاز لا يتَّفق مع الواقع اللُّغوي؛ لأنَّ بعض المفردات والتَّراكيب مستعملة في غير ما وُضِعت له، وهذا لا يعني إطلاق الاحتمالات الدَّلالية؛ بل هي محمولة بالقرائن وبداهة العقل وسبق الفهم إلى الذِّهن على معنى يتجاوز الوَضْع الأصلي إلى دلالة فيها من المبالغة ما ليس في الحقيقة، حيث تشتمل على التَّشبيه، أو الاستعارة، أو الإضمار والحذف، أو التَّقديم والتَّأخير[٣].

وينقل أبو الخطَّاب عن **عامَّة الحنابلة** أنَّهم يقولون بوقوع مقدِّمة المجاز في الدَّليل السَّمعي؛ وذلك لأنَّ الخطاب الإلهي نزل بلغة العرب، فهو جارٍ على سننها في اشتمالها على الحقيقة والمجاز، ووقوع المجاز فيه لا يقتضي التَّلبيس والتَّعمية على المخاطب؛ لأنَّه "لا إلباس مع القرينة الدَّالة على المراد"[٤]. والدَّليل الذي يحقِّق مقدِّمة المجاز هو نصُّ أهل اللُّغة، أو ضروب من العلامات الدَّالة عليه، كعدم اطِّراد التَّسمية أو عدم سبق المعنى إلى الذِّهن عند التَّجرُّد عن القرينة[٥].

وعندما جاء **فخر الدِّين الرَّازي (٦٠٦هـ)** ضبط المقدِّماتِ الظَّنِّية التي تثير الاحتمال في الدَّلائل اللَّفظية، وذكر ضمنها مقدِّمة "المجاز" على أنَّها **مقدِّمة لغوية عدمية**، أي تتوقَّف قطعية الدَّليل اللَّفظي على عدمها[٦]، وعلى الرَّغم من أنَّ الاستقراء يدلُّ على غلبة التَّكلُّم بالحقيقة في اللُّغة إلَّا أنَّ ذلك لا ينفي احتمال حمل اللَّفظ على المجاز[٧]. ويعرِّض الفخر ببعض الظَّاهرية الذين نفوا دخول

---

[١] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٩٠.

[٢] انظر: الغزالي (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ): فضائح الباطنية، ت: عبد الرَّحمن بدوي، مؤسَّسة دار الكتب الثَّقافية (الكويت)، د/ط.ت.، ٥٣.

[٣] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ١/٧٨-٨٠، ٢/٢٦٤-٢٦٥.

[٤] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد، ١/٨٠-٨٦، ٢/٢٦٥-٢٧١.

[٥] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد، ١/٨٦-٨٧، ٢/٢٧١-٢٧٢.

[٦] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٧، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، والمطالب العالية، ٩/١١٣-١١٨. وانظر له أيضاً: المحصول، ١/٣٩٠-٣٩١، ٤٠٥.

[٧] انظر مثلاً: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٤١.

المجاز في الدَّليل السَّمعي بأنَّهم خلطوا في فهم قولنا: إنَّ الخطاب الإلهي كلُّه حقيقة، فهذا القول محمول على معنى أنَّه صدق، لا بمعنى كون ألفاظه بأسرها مستعملةً في موضوعاتها الأصلية[١].

ويبيّن الفخر الرَّازي أنَّ الدَّاعي إلى العدول عن الحقيقة إلى المجاز في اللُّغة إمَّا لأجل عذوبة اللَّفظ أو أحوال عارضة له، كصلاحيته لأصناف البديع من سجع وغيره، وإمَّا لأجل معانٍ بلاغية من تعظيم أو تحقير وزيادة بيان ونحوها، وإمَّا لأجل دواعٍ متعلِّقة باللَّفظ والمعنى معاً[٢]، وكان الرَّازي لا يدَّخر وسعاً في التَّنويه بـ"السَّبب" الذي حَسُن من أجله استعمال المجاز في الدَّليل اللَّفظي[٣].

ويقرِّر فخر الدِّين أنَّ ما يؤيِّد احتمال المجاز –في واقع الأمر– هو تنصيص أهل اللُّغة على ذلك، أو الاستدلال بما يسبق من معانٍ إلى أذهان أهل اللُّغة، ومدى استعمال الألفاظ والتَّراكيب في مجال معين أو إهمالها، وما يعضد الكلام من قرائن ودلائل الحال، وما يصاحبه من ضمائم المقال، التي تدلُّ على أنَّ المراد من الكلام غير ما أشعر به ظاهره. بينما تضعف –عند التَّحقيق– المعايير التي ترجع إلى الاطِّراد وإمكانية الاشتقاق واختلاف صيغة الجمع ومجال التَّعلُّق بالمعنى؛ إذ لا يمكن الاعتماد عليها في تحقُّق مقدِّمة المجاز في لفظ من الألفاظ؛ بوصفها مجرَّد دعاوى لا تستند إلى حُجَّة وبيان –كما يقول الرَّازي–[٤].

ويكشف فخر الدِّين عن العلاقة بين التَّأويل والمجاز، فالأخير جزء من العملية التَّأويلية التي قد يلجأ إليها المستدلُّ عند تعذُّر إرادة الحقيقة، صوناً عن تعطيل النَّصِّ؛ بل ربما يتعيَّن المجاز، فيكون مقدِّمة يقينية عند تفرُّده، أمَّا في حال عدم تعيُّن المجاز، فيبقى اللَّفظ متردِّداً في تلك المجازات بين عدَّة احتمالات، فيكون مقدِّمة ظنِّية، تحتاج إلى جملة من القرائن والضَّمائم التي تُخرِجها عن دائرة الظُّنون[٥].

وفي بيان احتمال المجاز ونفي حقيقة الألفاظ، يبيِّن الفخر الرَّازي أنَّه لا يجوز جمع الألفاظ المتشابهة؛ لأنَّ كثرتها قد توهم إرادة الظَّواهر، كالذي قد يحصل من سرد الألفاظ الموهمة التَّشبيه في باب الصِّفات دفعة واحدة، نحو العَيْن والوجه واليد وغيرها، حيث يؤدِّي جمعها وتكثيرها إلى توهُّم إرادة حقيقتها، فيجرُّ ذلك إلى اعتقاد التَّجسيم[٦].

أمَّا **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ)، فيقرِّر مقدِّمة المجاز على طريقته؛ ويقول بأنَّه يحتمل إطلاق اللَّفظ بإزاء معنيَيْن، هو في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز، فثمَّة احتمالان يعرضان على اللَّفظ، والأخذ بأحدهما دون الآخر رجحان بغير مرجِّح؛ اللهمَّ إلَّا أن تنضمَّ إليه القرائن اليقينية –

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٣٢-٣٣٤.

[٢] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٣٤-٣٣٦.

[٣] انظر مثلاً: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٩٨، ١٠٨.

[٤] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٣٣٢، ٣٤٥-٣٥٠.

[٥] انظر مثلاً: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٤٠.

[٦] انظر مثلاً: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٤١.

اللَّفظية أو الحالية–، فتخرجه من الظَّنِّ إلى القطع[١]، أو أن يتعذَّر حمل اللَّفظ على حقيقته فيتعيَّن حمله على مجازه[٢].

وينبِّه الآمدي إلى أنَّ إطلاق اللَّفظ بإزاء مدلولاته بوصفها حقيقة أو مجازاً هو من جملة الوَضْع اللُّغوي، وهذا الوَضْع إنَّما يكون على أصول أرباب الأصول، دون مَن لا اعتبار له من أهل الشُّذوذ، فلا يثبت بغير الدَّليل القاطع: وهو النَّقل المتواتر عن أرباب الوَضْع، أو السَّمع القاطع من جهة الشرَّع. وفي حال عدم توفُّر هذا الدَّليل فالأخذ بـ"الشَّائع الذَّائع المتبادر إلى الأفهام" من إطلاق اللَّفظ –دون ما عداه من الاعتبارات– هو الأشبه والأغلب على الظَّنِّ[٣]؛ وإن كان "الغالب" اشتهار استعمال اللَّفظ في جهة الحقيقة دون جهة المجاز[٤].

ولمَّا جاء **العزُّ ابن عبد السَّلام (٦٦٠هـ)** خاض في مقدِّمة المجاز، وحقَّق القول فيها كما لم يقم بذلك أحدٌ من قبل؛ بل إنَّه أفرد كتاباً خاصَّاً سمَّاه "الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز"، والذي يعدُّ من درر كتبه الجامعة، حيث قرَّر فيه مقدِّمة المجاز، وفصَّل في أقسامها، وبيَّن أنواع العلائق الدَّاعية لها، وذكر طرفاً من المسائل والنُّكات في هذا الباب. وفي موضوع أصول الدِّين، والإلهيات منها خاصَّة، يحدِّد أبو محمَّد "مصحِّحات التَّجوُّز" المتعدِّدة التي تقتضيها طبيعة المباحث الإلهية القائمة على تنزيه الله تعالى عن النَّقائص والعيوب، وهذا –حسب قول العزِّ– "كثير في أوصاف الرَّبِّ سبحانه وتعالى"، فإذا وصف الباري بشيء من الألفاظ الموهمة التَّشبيه لم يجز أن يكون موصوفاً بحقيقتها؛ لأنَّها نقص، وإنَّما يتَّصف بمجاوزها، ولهذا المجاوز –وفق رأي عزِّ الدِّين– أسباب:

- أن يعبِّر بهذه الألفاظ عن إرادته، فيكون من **مجاز الملازمة**، وهذا مذهب الشَّيخ الأشعري وأكثر أصحابه، فعلى هذا يعود إلى **صفة الذَّات**، وهي الإرادة.
- أن يعود إلى **مجاز التَّسبيب**، فيكون مجازاً عمَّا يصدر عن هذه الصِّفات من الآثار، وعلى هذا يكون من **صفات الفعل**.
- أن يعود إلى **مجاز التَّشبيه**، من جهة أنَّ معاملته لعباده بآثار هذه الصِّفات **مشبهة** لمعاملة مَن قامت به هذه الصِّفات.

وأسهب ابن عبد السَّلام في ذكر عدد وافر من الأمثلة على الألفاظ الموهمة التَّشبيه، وتصنيفها حسب تقسميه آنف الذِّكر إلى مجاز الملازمة أو التَّسبيب أو التَّشبيه[٥].

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٥/٤.

[٢] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٦٨/١.

[٣] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٣٢/٢.

[٤] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١٩٧/٢.

[٥] انظر: العزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ١٠٣–١١٢.

وفي مقابل الاتِّجاه الذي سلكه المتكلِّمون السَّابقون في إثبات مقدِّمة المجاز ووقوعها، ثمَّة اتِّجاه آخر، بلغ ذروته في القرن الثَّامن تنظيراً وتفصيلاً، يمثِّله **تقي الدِّين ابن تيمية (٧٢٨هـ)**، فتراه يبالغ في رفض مقدِّمة المجاز، حيث لم يقتصر على دفعها في الدَّلائل السَّمعية؛ بل عمد إلى إنكارها أصلاً، حتَّى أنَّه شكَّك في المصطلح ذاته، فهو –على حدِّ قوله– "اصطلاح حادث"، لم يُعهَد في القرون الثَّلاثة الأولى، كما إنَّ تقسيم الألفاظ الدَّالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز إنَّما وقع في كلام المتأخِّرين، و"الغالب أنَّه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلِّمين". ويرى تقي الدِّين أنَّ ما يُذكَر من التَّفرقة بين الحقيقة والمجاز على أساس **القرينة** المقتضية العدول باللَّفظ إلى غير ما وُضِع له أوَّلاً هي تفرقة لا يعضدها الدَّليل؛ لأنَّ القرينة –سواء أكانت لفظية أم حالية– لا يخلو منها الكلام المفيد، فلا يستعمل لفظ قطُّ إلَّا مقيَّداً بقيود لفظية موضوعة، كما يُؤخَذ حال المتكلِّم والمتلقِّي في الاعتبار، فلا معنى لتخصيص المجاز بالقرينة بوصفها مميِّزة له عن الحقيقة. وهكذا يقرِّر ابن تيمية أنَّ القول بالمجاز في الدَّليل السَّمعي هو بريد الضَّلال، ومؤشِّر الانحراف عن مراد الشَّارع من كلامه، وعلى تقدير وجود مجاز في اللُّغة فليس ثمَّة مجاز في هذا الدَّليل –على حدِّ رأيه–.

ومن خلال استعراض كلام ابن تيمية يتَّضح جلياً أنَّ إنكاره المجاز كان اتِّساقاً مع منهجه في قضية الإيمان وباب الصِّفات الإلهية بشكل رئيس، فقد كان من اعتقاده أنَّ إطلاق الإيمان على العمل على سبيل الحقيقة لا المجاز، وأنَّ الألفاظ الموهمة التَّشبيه مسلَّمة على حقيقتها، ولا حاجة إلى تأويلها على سبيل المجاز. وفي المقابل يرى تقي الدِّين أنَّ خصومه ومخالفيه قد فقدوا المواءمة بين قولهم بالمجاز وآرائهم العقدية، فأوقعهم ذلك في التَّناقض المنهجي والفساد العقدي[١]. وعلى أيَّة حال، يبقى كلام ابن تيمية شروداً عن الخطِّ الذي سار عليه سائر العلماء من وجود المجاز في اللُّغة ووقوعه في الدَّليل السَّمعي.

ثمَّ جاء **ابن قيِّم الجوزية** (٧٥١هـ) –تلميذ ابن تيمية–، فلم يَحِد عن طريقة شيخه في إنكار مقدِّمة المجاز ونقدها؛ بل نعت القول بالمجاز في أبواب الاعتقاد بأنَّه "طاغوتٌ" يهدم معاقل الدِّين، وينتهك حرمة القرآن، ويمحو رسوم الإيمان، وينفي الأسماء والصِّفات، بوصفه معطِّلاً في الألفاظ دلالاتِها، وحاملاً لها على غير حقيقتها[٢].

وعوداً على مثبتي مقدِّمة المجاز، يرى **بدر الدِّين ابن جَمَاعة (٧٣٣هـ)**[٣] أنَّ عدم العِلْم بتصاريف الكلام العربي من حقيقة ومجاز وكناية واستعارة وحذف وإضمار وغير ذلك قاد إلى وقوع

---

[١] انظر: ابن تيمية: الإيمان، ٧٣–١٠٠، ومجموع الفتاوى (كتاب الأسماء والصِّفات)، ٦/٣٥١–٣٧٣، ومجموع الفتاوى (كتاب أصول الفقه)، ٢٠/٤٠٠–٥٠٣.

[٢] انظر: ابن قيم الجوزية: الصَّواعق المرسلة، ٢/٦٣٢–٦٣٣.

[٣] هو أبو عبد الله بدر الدِّين محمَّد بن إبراهيم بن سعد الله بن جَمَاعة الكِنَاني الحموي الشَّافعي (٦٣٩–٧٣٣هـ): قاضٍ، قويُّ المشاركة في الحديث وعلومه، عارف بالفقه وأصوله والتَّفسير، مناظر متفنِّن. ولد في حماة، وولي القضاء في القدس ودمشق والدِّيار المصرية على فترات، فكان من خيار القضاة، وخطب في المسجد الأقصى

طائفة في التَّجسيم، وأخرى في التَّعطيل، حتَّى تفرَّقت الآراء في الذَّات والصِّفات إلى **أهل التَّأويل** الذين دفعوا الاحتمال في النَّصوص بما ثبت في لسان العرب وحُجَّة الشَّرع من المعقول والمنقول، و**أهل التَّوقيف** الذين سكتوا عن تعيين المراد من بين المعاني المحتملة[١]، وقد ضرب ابن جَمَاعة على ذلك أمثلة عدَّة، بيَّن فيها أنَّ احتمال المجاز يطرق الدَّليل اللَّفظي، وهو ليس بدعاً في كلام العرب؛ بل هو "مجاز سائغ" و"مجاز كثير" وروده، وقد يقطع المستدلُّ بهذا الاحتمال إذا تداعت القرائن وتوفَّرت الضَّمائم المثبتة له[٢].

أمَّا **ابن أبي العزِّ الحنفي (٧٩٢هـ)**[٣]، فيذهب جهة سابقه ابن تيمية في موقفه من المجاز؛ إذ يرى أنَّ حمل نصوص الأدلَّة السَّمعية على خلاف ظاهرها إنَّما هو فتح لباب "دفع دلالة اللَّفظ عمَّا وُضِع له" عند العجز عن ردِّ حُجَج الخصم ودفع إيرادات المنازع، فهو هروب إلى الأمام، وخروج عن يقين الاستدلال إلى ظنون الاحتمال، ثمَّ الإخبار أو الادِّعاء بأنَّها عين مراد المتكلِّم. وبغض النَّظر عمَّا ينطوي عليه هذا الإخبار أو الادِّعاء من الصِّدق أو الكذب، فإنَّه من الممتنع أن يقصد المتكلِّم في كلامه خلاف حقيقته أو ظاهره، دون أن يجلِّي للمتلقِّي المعنى المراد، من خلال احتفافِ القرائن المنضمَّة إلى النَّصِّ ودلالةِ السِّياق على العدول عن الحقيقة إلى المجاز؛ اللَّهم إلا أن يقصد التَّعمية عليه، فكيف إذا أكَّد المتكلِّم كلامه بما ينفي المجاز، من تكرير المقال وتأكيده مرَّة إثر مرَّة، وضرب الأمثال وتوضيحها في كلِّ فِقْرة! فهذا بيان قاطع منه على إرادة الحقيقة دون المجاز. كما إنَّ دعوى احتمال المجاز على إطلاقها قد تُوقِع متلقِّي النَّصِّ في اللَّبس والخطأ؛ لأنَّ في ذلك تعريضاً بالنَّصِّ القرآني الذي يتَّسم بالوضوح والبيان، وإنَّ إرادةَ معنى لا يتبادر فهمه إلى الأذهان ينفي عنه هذه السِّمة[٤].

وجامع دمشق مدَّة. ومن مؤلَّفاته: إيضاح الدَّليل في قطع حُجَج أهل التَّعطيل، وكشف المعاني في المتشابه من المثاني، والمنهل الرَّوي في الحديث النَّبوي، وتحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٥/٢-١٧. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٣١١، ١٣٩/٩-١٤٦. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٥٥٨، ٢٨٠/٢-٢٨٢. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٧٤٦، ٤/٥-٧. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٣٧١٧، ٥٤/٣.

[١] انظر: ابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ٩١-٩٢.

[٢] انظر مثلاً: ابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٦٩، ١٨٣، ١٨٦.

[٣] هو صدر الدِّين علي بن علي بن محمَّد بن أبي العزِّ الحنفي الأَذرَعي الصَّالحي الدِّمشقي (٧٣١-٧٩٢هـ): فقيه. تولَّى قضاء القضاة بدمشق، ثمَّ بالدِّيار المصرية، ثمَّ بدمشق مرَّة أخرى. وامتحن بسبب اعتراضه على قصيدة لابن أيبك الدِّمشقي. ومن مؤلَّفاته: شرح العقيدة الطَّحاوية، والتَّنبيه على مشكلات الهداية، والنُّور اللَّامع فيما يعمل به في الجامع. انظر: ابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر١٨٨، ١٠٣/٤. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٣١٢٥، ٣٧٥/٢. وابن العماد العَكْري: شذرات الذَّهب، ٥٥٧/٨.

[٤] انظر: ابن أبي العزِّ: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ١٩٨-١٩٩.

وأمَّا **سعد الدِّين التَّفتازاني** (٧٩٣هـ)، فيقرِّر أنَّ إفادة النَّقل اليقين تستدعي العِلْم بانتفاء استعمال اللَّفظ بطريق "التَّجوُّز" في معنى غير الموضوع له، وإن لم يتحقَّق هذا العِلْم فلا دلالة على تعيين المقصود من النَّصِّ النَّقلي مع احتمال المجاز، وغاية ما يفيده النَّقل في هذه الحال هو الظَّنُّ[١]. وقد نالت قضية الصِّفات الإلهية، وتحديداً الألفاظ الموهمة التَّشبيه، حيِّزاً من اهتمام التَّفتازاني الذي يجاري قول الشَّيخ الماتريدي في حملها على سبيل المجاز، ويذهب التَّفتازاني مذهب "المحقِّقين من علماء البيان" الذي يرى أنَّ العدول عن الحقيقة إلى المجاز في هذه القضية تقتضيه القرائن اللَّفظية والحالية المفيدة "نفي وهم التَّشبيه والتَّجسيم"، وما هذه المجازات إلَّا "تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصُّور الحسية" لتقريب المعاني إلى الأذهان، وأمَّا الأخذ بظاهرها المجرَّد ففيه حيدة عن المقصود الذي أراد النَّصُّ توضيحه[٢].

وعلى الشَّاكلة ذاتها، يقرِّر **الشَّريف الجرجاني** (٨١٦هـ) أنَّ إفادة الدَّليل النَّقلي اليقين متوقِّفة على العِلْم بـ"إرادة المتكلِّم"، وذلك من خلال انتفاء عدَّة مقدِّمات ظنِّية عنه، ومن جملتها "عدم المجاز"؛ إذ على تقدير التَّجوُّز في الكلام يكون المراد هو المعنى المجازي، لا الحقيقي الذي يتبادر إلى الذِّهن لأوَّل وهلة[٣]؛ لكن المستدلَّ قد يلجأ إلى مقدِّمة المجاز حين يقتضيها سياق الكلام، فيأخذ بها على سبيل القطع لا الاحتمال، حيث إنَّ خطاب الشَّارع لا يجوز أن يكون موضوعاً لِما لا يعقله المخاطَب؛ لأنَّ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني، كما لا يجوز التَّعويل على ظاهره عند توارد الاحتمالات إلَّا بعد تداعي المقتضيات المفيدة العدول إلى مجاز اللُّغة[٤].

أمَّا **ابن الوزير اليمني** (٨٤٠هـ)، فيرى أنَّ عدداً من الألفاظ في الأدلَّة السَّمعية قد حُمِلت على المجاز غلطاً ودون وجه حقٍّ؛ إذ إنَّ للمجاز شرائطَ معلومةً عند علماء المعاني والبيان، ومن أوجبها الاشتراك في أمر جليٍّ لا خفاء فيه، يوجب المقاربة أو المشابهة بين الأمرَيْن، كاشتراك الشُّجاع والأسد في قوَّة القلب، والكريم والبحر في كثرة النفع، ونحو ذلك؛ إلَّا أنَّ الملاحظ على المتكلِّمين أنَّهم حملوا – أحياناً– اللَّفظ على مجازه في غير محمله.

أضف إلى ذلك أنَّ المجاز لا يثبت بالنَّظر العقلي؛ بل لا بدَّ من النَّقل الصَّحيح عن أئمَّة اللُّغة في تصحيح استعمال المجاز في لفظ من الألفاظ –كما ذهب إليه طائفة من العلماء–، كما أنَّ المجاز قد يمتنع استعماله في بعض الأبواب، كما هو الحال في أسماء الله تعالى، فلا يجوز التَّجوُّز فيها. وهكذا يتحفَّظ ابن الوزير عن القول بالمجاز في الدَّليل السَّمعي، الذي قد يقع بسببه خبط كثير وغلط

---

[١] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٢٩–١٣٠، وشرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/٢٤٦.

[٢] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٣/١٢٨–١٢٩.

[٣] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١/٢٠٥–٢٠٧.

[٤] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣/١٥١–١٥٢.

فاحش[1]، في حين أنَّ هناك مجازاً معلوماً، يعرف معناه جميع أجلاف العرب، ولا يصحُّ دخول اللَّبس والاختلاف في تحديد مفهومه، وذلك إذا وضحت فيه إحدى القرائن المجازية الثَّلاث: اللَّفظية والعقلية والعرفية، ولم تكن القرينة خفيَّة مختلفاً فيها[2].

ويقرِّر ناظم جوهرة التَّوحيد **إبراهيم اللَّقاني** (١٠٤١هـ)[3] وابن النَّاظم **عبد السَّلام اللَّقاني** (١٠٧٨هـ)[4] أنَّ القول بمقدِّمة المجاز يقتضيه واجب تنزيه الله تعالى عمَّا لا يليق به من الظَّواهر المستحيلة التي قد يُوهِمها ظاهر النَّصِّ السَّمعي، وما لا يتمُّ الواجب إلَّا به فهو واجب، فالتَّأويل الدَّلالي واجب في مثل هذه النُّصوص؛ والمتكلِّم يجتهد في اختيار مقدِّمة من المقدِّمات الظَّنِّية، فقد يأخذ بمقدِّمة المجاز، وقد ترجح عليها مقدِّمات أخرى تقتضيها طبيعة النَّصِّ وحصيلة الفحص[5].

وأمَّا الإمام **بدر الدِّين الشَّوكاني** (١٢٥٠هـ)، فجمع أقوال السَّابقين في مقدِّمة المجاز، واستوعب آراءهم، ونقل خلافهم، وجمع المسائل والنُّكت العلمية في هذا الباب، على غاية في دقَّة التَّرتيب وجودة التَّحقيق[6]. والشَّوكاني -لا شكَّ- من القائلين بمقدِّمة المجاز، حيث استعمل هذه المقدِّمة في الأدلَّة السَّمعية للخروج من ظواهرها المستحيلة، وكان لا يفتأ يذكر "العلاقة" الدَّاعية إلى

---

[1] انظر: ابن الوزير (أبو عبد الله، عزُّ الدِّين، محمَّد بن إبراهيم الحسني، ٨٤٠هـ): إيثار الحقِّ على الخَلْق في ردِّ الخلافات إلى المذهب الحقِّ من أصول التَّوحيد، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٩٨٧م، ٣١٣-٣١٤.

[2] انظر: ابن الوزير: إيثار الحقِّ على الخَلْق، ١٣٢-١٣٣، ١٥٥-١٥٦.

[3] هو أبو الإمداد برهان الدِّين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللَّقاني المصري (؟؟؟-١٠٤١هـ): فقيه مالكي، بارع في الأصلَيْن، واسع الاطِّلاع في عِلْم الحديث، متبحِّر في الكلام. ومن مؤلَّفاته: منظومة جوهرة التَّوحيد في العقائد، وشرحها إتحاف المريد، وبهجة المحافل في التَّعريف برواة الشَّمائل، وحاشية على مختصر خليل، ونشر المآثر فيمن أدركتهم من علماء القرن العاشر. انظر: حاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر١٤٠، ٦٨/١. والمُحبِّي: خلاصة الأثر، ٦/١-٩. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر١١٣٦، ٤٢١/١-٤٢٢.

[4] هو أبو محمَّد عبد السَّلام بن إبراهيم بن إبراهيم اللَّقَاني المصري (٩٧١-١٠٧٨هـ): محدِّث أصولي محقِّق، شيخ المالكية في وقته بالقاهرة. ومن مؤلَّفاته: إتحاف المريد شرح جوهرة التَّوحيد لوالده، وشرح المنظومة الجزائرية في العقائد، والسِّراج الوهَّاج في الكلام على الإسراء والمعراج. انظر: حاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر١٤٠، ٦٨/١. والمُحبِّي: خلاصة الأثر، ٤١٦/٢-٤١٧. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر١١٩٦، ٤٤١/١.

[5] انظر: اللَّقاني (أبو إسحاق، برهان الدِّين، إبراهيم بن إبراهيم، ١٠٤١هـ): هداية المريد لجوهرة التَّوحيد (شرح النَّاظم)، ت: مروان حسين عبد الصَّالحين البجاوي، دار البصائر (القاهرة)، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ٤٨٨/١-٥٠١. واللَّقاني (عبد السَّلام بن إبراهيم، ١٠٧٨هـ): إتحاف المريد بجوهرة التَّوحيد (شرح ابن النَّاظم)- ومعه: النِّظام الفريد بتحقيق جوهرة التَّوحيد لمحمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، قدَّم له: محمَّد علي إدلبي، مكتبة دار الفلاح (حلب)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ١٣١-١٣٦.

[6] انظر: الشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٦٢/١-٨٠.

المجاز[١]، سيَّما في باب الصِّفات الإلهية، وقد طفح بهذا تفسيره "فتح القدير" في كثير من المواضع والمواضيع[٢].

إلَّا أنَّ للشَّوكاني رأياً آخر في الرِّسالة المنسوبة إليه المسمَّاة بـ"التُّحف في مذاهب السَّلف"، حيث يرى فيها إمرار ظواهر الألفاظ حسبما جاءت في أدلَّة السَّمع، "من غير تأويل ولا تحريف ولا تكلُّف ولا تعسُّف ولا جبر ولا تشبيه ولا تعطيل"، فلم يستعمل هنا مقدِّمة المجاز في أيٍّ من النُّصوص موهمة الظَّاهر؛ بل شنَّع على القائلين به وخطَّأ مذهبهم[٣]، على الرَّغم من سيره على هذا الطَّريق في تفسيره "فتح القدير" كما مرَّ آنفاً. ولعلَّ رأيه هذا في "التُّحف" يمثِّل مرحلة من مراحل تطوُّر منهجه الفكري، وغالب الظَّنِّ أنَّه تجاوزها إلى ما هو مقرَّر في سائر كتبه –الفتح والنَّيل والإرشاد–.

وأمَّا عن روَّاد المدرسة الإصلاحية، فيجد الباحث أنَّ جملة ما كتبه **جمال الدِّين القاسمي (١٣٣٢هـ)** في هذا المقام نقل حرفي أو تلخيص كلِّي لِمَا قرَّره ابن تيمية من قبله، من الرَّدِّ والنَّقد والتَّشنيع على القائلين بمقدِّمة المجاز في الدَّليل السَّمعي[٤]؛ إلَّا أنَّ المتتبِّع لتفسيره "محاسن التَّأويل" يجد في ثناياه نفساً إصلاحياً، يحاول جمع شتات الأُمَّة، التي فرَّقتها المناقشات الطَّويلة والمجادلات الحادَّة حول قضية الصِّفات خاصَّة، والتي تتَّصل اتِّصالاً وثيقاً بمقدِّمة المجاز، حيث يرى أنَّ مسوِّغ اتِّباعه مذهب السَّلَف ودفاعه عنه هو أنَّ الأساطين من فحول علماء الكلام معترفون بأنَّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في هذه المطالب الإلهية؛ لتردُّد الدَّلائل اللَّفظية في أدلَّتها السَّمعية بين عدَّة احتمالات، فالواجب في هذه الحال تلقِّي هذه النُّصوص على ما هي عليه، وإمرارها كما جاءت[٥].

ويرى القاسمي في موضع آخر أنَّ الخلاف بين السَّلَف والخَلَف يكاد يكون خلافاً لفظياً؛ إذ مبنى مذهب الخَلَف على أنَّ **ظاهر اللَّفظ وحقيقته** غيرُ مراد، ويعنون بالظَّاهر ما للخَلْق ممَّا يستحيل على الخالق، فوجب تأويله. وأمَّا السَّلف، فينكرون أن يكون معنى الظَّاهر منها ما للخَلْق؛ بل هو ما يتبادر إلى فهم المؤمن الذي يعلم أنَّ ذاتَه تعالى لا تشبه الذَّوات، وصفاتِه لا تشبه الصِّفات؛ لأنَّها لا تُكيَّف ولا تُعلَم بوجه ما من الوجوه، فتنسب إليه سبحانه على ما يليق به، كالعِلْم والقدرة، بلا تمثيل ولا

---

[١] انظر مثلاً: الشَّوكاني (محمَّد بن علي، ١٢٥٠هـ): نيل الأوطار، ت: عصام الدِّين الصَّبابطي، دار الحديث (مصر)، ط١، ١٤١٣هـ–١٩٩٣م، ٦١/١، ١٣٢/٢، ١٧٨/٢، ٢٤٧/٤، ٣٦/٥، ٢٦٢/٨، ٣٠٣/٨.

[٢] انظر مثلاً لفظ **اليد** في: الشَّوكاني (محمَّد بن علي، ١٢٥٠هـ): فتح القدير، دار ابن كثير ودار الكَلِم الطَّيِّب (دمشق– بيروت)، ط١، ١٤١٤هـ، ٦٦/٢، ٥١٠/٤–٥١١، ٥٧/٥، ٣٠٨، و**اليمين**: ٥٤٤/٥–٥٤٥، و**العَيْن**، ٤٣١/٣، و**السَّاق**، ٣٢٨/٥، و**النَّفْس**، ٣٨١/١، ١٠٨/٢، و**الفوقية**، ١٢٠/٢، و**المجيء**، ٥٣٥/٥، و**العلوِ**، ٣١٣/٥، و**المعية**، ١٩٩/٥.

[٣] انظر: الشَّوكاني (محمَّد بن علي، ١٢٥٠هـ): التُّحف في مذاهب السَّلَف، ت: سيِّد عاصم علي، دار الصَّحابة للتُّراث بطنطا (مصر)، ط١، ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م، ٢٣.

[٤] انظر: القاسمي: محاسن التَّأويل، ١٣٥/١–١٥٥.

[٥] انظر: القاسمي: محاسن التَّأويل، ٩١/٢.

تعطيل. بل إنَّ القاسمي ينقل عن ابن تيمية عدم إنكاره المجاز والتَّأويل، اللَّهم إلَّا ما خالف الحقَّ والصَّواب من وجهة نظره، وأنَّ السَّبب الذي دعا بعض الحنابلة إلى إنكار المجاز هو تحريف المحرِّفين للقرآن –على حدِّ تعبيره– بدعوى المجاز، فقابلوا الضَّلال والفساد –حسب رأيهم– بحسم الموادِّ، في حين أنَّ خيار الأمور التَّوسُّط والاقتصاد[1].

ومهما يكن من أمر، فالقول بمقدِّمة المجاز هو الخطُّ العامُّ الذي سار عليه جلُّ المتكلِّمين، يعضده نزول الخطاب السَّمعي بلغة العرب، وما نزل بلغة العرب لا يمكن أن ينبوَ عن سننها في اشتمالها على المجاز وغيره من أساليب البيان، وإذا كان المتكلِّمون قد قرَّروا مقدِّمة المجاز في الدَّليل السَّمعي؛ إلَّا أنَّهم لم يفتحوا باب الاحتمال على مصراعيه؛ بل إنَّهم قيَّدوا هذه المقدِّمة ببعض القواعد، ونقدوها في بعض الحالات، وهذا ما سيبحثه المطلب التَّالي.



[1] انظر: القاسمي: محاسن التَّأويل، ٩/٤٧٢–٤٧٣.

- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة المجاز:

تحكم مقدِّمةَ المجاز عدَّةُ قواعدَ منهجيةٍ في عملية الاستدلال، دافعةٍ احتمالَ العدول بالنَّصِّ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه، حيث قام علماء الأصلَيْن -أصول الدِّين وأصول الفقه- بنقد هذه المقدِّمة من خلال وضع أصول وضوابط لا بدَّ من الأخذ بها في الحِجَاج بالأدلَّة السَّمعية عن أصول الدِّين؛ حتَّى يطمئنَّ المستدِلُّ إلى سلامة استدلاله، وهذه القواعد هي:

- القاعدة الأولى: المجاز خلاف الأصل:

إنَّ الأصل في الكلام حمله على الحقيقة بالإطلاق، والمجاز على خلاف الأصل، فلا يُصار إلى احتمال المجاز إلَّا بدليل، وإذا دار اللَّفظ بين احتمال المجاز واحتمال الحقيقة فاحتمال الحقيقة أرجح، ويؤيِّد ذلك عدَّة وجوه، من أبرزها[1]:

١- إنَّ اللَّفظ إذا تجرَّد فإمَّا أن يُحمَل على حقيقته، أو على مجازه، أو عليهما معاً، أو لا على واحد منهما، والثَّلاثة الأخيرة باطلة؛

- إذ لا يجوز حمله على مجازه؛ لأنَّ شرط الحمل على المجاز حصول القرينة، وهي غير متوفِّرة، ولو أمر واضع اللُّغة بحمل اللَّفظ عند تجرُّده على ذلك المعنى لكان حقيقة فيه، لا مجازاً.
- ولا يجوز حمله عليهما معاً؛ لأنَّ الواضع لو قال: احملوا اللَّفظ عليهما معاً لكان حقيقة في ذلك المجموع، ولو قال: احملوه إمَّا على هذا وإمَّا على ذاك لكان مشتركاً بينهما.
- كما لا يجوز ألَّا يحمل على واحد منهما البتَّة؛ لأنَّ اللَّفظ على هذا التَّقدير يكون حال تجرُّده من المهملات لا من المستعملات.

وإذا بطلت هذه الأقسام الثَّلاثة تعيَّن القسم الأوَّل، أي الحمل على الحقيقة عند التَّجرُّد، وهو المطلوب.

٢- لا يتحقَّق المجاز إلَّا عند نقل اللَّفظ من شيء إلى شيء لعلاقة بينهما؛ وذلك يستدعي أموراً ثلاثة: وضعه للأصل، ثمَّ نقله إلى الفرع، ثمَّ علَّة للنَّقل. بينما يكفي في الحقيقة أمر واحد، وهو وضعه للأصل، ومن المعلوم أنَّ الذي يتوقَّف على شيء واحد أغلب وجوداً ممَّا يتوقَّف على ذلك الشَّيء مع شيئَيْن آخرَيْن معه.

---

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٣٩/١-٣٤٢، والمعالم في عِلْم أصول الفقه، ٤١-٤٢. والسِّراج الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٣٧/١-٢٣٨. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٣٣/٢-٩٣٦. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٣٧١/٢-٣٧٤. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣١٤/١-٣١٦. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٣-١٣٤.

٣- إنَّ واضع اللَّفظ للمعنى وضعه ليكتفي به في الدَّلالة عليه وليستعمل فيه؛ ولهذا يسبق إلى أذهان السَّامعين ذلك المعنى دون ما هو مجاز فيه.

٤- إجماع الكلِّ على أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة. فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنَّه قال: "ما كنْتُ أدري ما {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} [الآية/فاطر: ١] حتَّى اختصم إليَّ أعرابيان في بِئْر، فقال أحدهما: أنا فَطَرْتُها، أي ابتدأْتُهَا"[١]، فهاهنا استدلَّ بالاستعمال على الحقيقة، فلولا أنَّهم عرفوا أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة، وإلَّا لما جاز لهم ذلك.

٥- لو لم يكن الأصل في الكلام الحقيقة لكان الأصل إمَّا مجازاً، وهذا باطل بإجماع الأمَّة، أو لا يكون واحد منهما أصلاً، فحينئذ يتردَّد كلام الشَّارع بينهما، فيصير كلُّه مجملاً، ويستحيل فهم المقصود في شيء من الألفاظ إلَّا بعد الاستفسار وطلب تعيين المراد، وهو باطل بالإجماع أيضاً.

وهكذا يتبيَّن من هذه الوجوه أنَّ الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز.

ومثال ذلك قوله تعالى: {قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} [الصَّافات: ٩٥-٩٦]، فقد وجَّه هذا الدَّليل **مَن عارض خَلْق أفعال العباد** -المعتزلة ومَن وافقهم- إلى أنَّ المراد: خَلَقكم وخَلَق الأصنام التي تنحتونها وتتخذونها آلهة، وهي لا محالة مخلوقة لله تعالى، وإطلاق اسم العمل على ما يُنحَت ويُصوَّر بصورة خاصَّة سائغٌ لغة، ومنه يقال: هذا الباب من عمل فلان، وإن كان الباب نفسه ليس من عمله. ولو أراد به الأعمال المقدورة للعباد حقيقة؛ لكان القول بأنَّها من أفعال الله تعالى تناقضاً؛ فإنَّ ما يعمله العبد لا يكون لغيره. وردَّ عليهم **القائلون بخَلْق أفعال العباد** -أهل السُّنَّة- بأنَّ حمل العمل على الأصنام مجاز، **والأصل في الإطلاق الحقيقة**، وإضافة العمل إليهم بقوله: "وَمَا تَعْمَلُونَ" إنَّما هو إضافة اكتساب لا خَلْق[٢].

- القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من الاشتراك:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث الاشتراك[٣]، فلا داعي للتَّكرار.

- القاعدة الثَّالثة: المجاز أولى من النَّقل:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث النَّقل[١]، فلا داعي للإعادة.

---

[١] الزَّجَّاج: معاني القرآن وإعرابه، ٢٦١/٤. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، مادَّة (فطر)، ١٥٣/٩.

[٢] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢٤٧/٢. وانظر أيضاً: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٥٧٥/٨. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٥١/٤-٥٢. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٤٧٩/٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣٤٣/٢٦-٣٤٤. وابن عاشور: التَّحرير والتَّنوير، ١٤٥/٢٣-١٤٦.

[٣] انظر: ص ٢٣٥ من هذا البحث.

- القاعدة الرَّابعة: المجاز والإضمار سيَّان:

إذا وقع التَّعارض بين المجاز والإضمار فهما سواء؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما يحتاج إلى قرينة تمنع المخاطب عن فهم الظَّاهر، وكلاهما يحتمل وقوع الخفاء في تعيينه، كما قد تُعِين الحقيقةُ على فهمه[٢]؛ إلَّا أنَّ الرَّازي في "المعالم" -خلافاً لما في "المحصول"- يرى أنَّ المجاز أولى في هذه الحال؛ لأنَّه أكثر وقوعاً، والكثرة تدلُّ على قلَّة مخالفة الدَّليل، وإلحاق الفرد بالأعمِّ والأغلب أولى من إلحاقه بالنَّادر[٣].

ومثال ذلك قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة: ٢٢-٢٣]، فالنَّظر إمَّا أن يكون عبارة عن الرُّؤية وإمَّا عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته. فأهل السُّنَّة يرون بأنَّه على المعنى الأوَّل لا خلاف في دلالته على المقصود من إثبات رؤية الله تعالى، وأمَّا على المعنى الثَّاني، فيمتنع إجراؤه على ظاهره؛ لأنَّ ذلك إنما يصحُّ في المرئي الذي يكون له جهة، فوجب حمله على لازمه، وهو الرُّؤية؛ لأنَّ من لوازم تقليب الحدقة إلى سمت جهة المرئي حصولَ الرُّؤية، وإطلاقُ اسم السَّبب لإرادة المسبَّب من **المجاز** الشَّائع الذَّائع.

بينما يرى المعتزلة أنَّ تعذُّر الحقيقة يوجب صرفه إلى مقدِّمة **الإضمار**، فتقدَّر فيه ألفاظ نحو: إلى "ثواب" ربِّها، أو إلى "آثار" ربِّها، أو إلى "نعمة" ربِّها، أو ما شاكل ذلك؛ للخروج من استحالة إرادة الدَّلالة الظَّاهرة.

ويبدو حسب القاعدة المذكورة آنفاً أنَّه لا مجال لترجيح قول أهل السُّنَّة على المعتزلة؛ لأنَّ **المجاز والإضمار سيَّان**؛ إلَّا أنَّ ثمَّة قاعدة أخرى تقول: **يرجح المجاز على الإضمار في حالة احتمال الأخير وجوهاً كثيرة**؛ إذ ليس ثمَّة قرينة معيِّنة لبعضها، فالتَّعيين تحكُّم لا يجوز لغة، فوجب المصير إلى المجاز المتعيِّن؛ تقليلاً لما هو خلاف الأصل، كما إنَّ زيادة الإضمار من غير حاجة لا يسوَّغ في مراسم الاستدلال، فلزم الاكتفاء بالمجاز وحده. أمَّا على قول الرَّازي في "المعالم" -الذي سبق ذكره- القائل بأنَّ المجاز أولى، فلا يخفى رجحان استدلال أهل السُّنة دون مناقشة[٤].

---

[١] انظر: ص ٣٠١ من هذا البحث.

[٢] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٥٩/١-٣٦٠. والسِّراج الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٥/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨٥/٢-٩٨٦. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٨٧/٢-٤٨٩. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣١/١-٣٣٣. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٣٩-١٤٠. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٧٨/١.

[٣] انظر: الرَّازي (أبو عبد الله، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر [ابن خطيب الري]، ٦٠٦هـ): المعالم في عِلْم أصول الفقه، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، دار المعرفة (القاهرة)، د/ط، ١٩٩٤م-١٤١٤هـ، ٤٦.

[٤] انظر: الرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٧٥. والجرجاني: شرح المواقف، ١٩٣/٣-١٩٤. وانظر أيضاً: ابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٤٠٥/٥. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٧٣٠/٣٠-٧٣٣. وابن عاشور: التَّحرير والتَّنوير، ٣٥٣/٢٩.

- القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من المجاز:

إذا وقع التَّعارض بين المجاز والتَّخصيص فالتَّخصيص أولى؛

- لأنَّه في **حال عدم القرينة** والأخذ بأصل العموم يحصل مراد المتكلِّم؛ لأنَّه على فرض إرادة الخاصّ فقد دخل ضمناً في بعض أجزاء العامّ، بينما إجراؤه على أصل الحقيقة قد لا يصيب المراد؛ لأنَّ الحقيقة والمجاز متقابلان.
- ولأن اللَّفظ العامَّ دليل على كلِّ الأفراد، فإذا تعذَّر البعض حُمِل على الباقي دون الحاجة إلى الاستدلال، والحقيقة إذا تعذَّرت لم تحمل على المجاز إلَّا بعد تأمُّل واجتهاد؛ لاحتمال تعدُّد المجازات.

فكان التَّخصيص أبعد عن الاشتباه، فكان أولى[1].

ومثال ذلك قول الله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [الآية/القصص: ٨٨]، حيث استدلَّت به طائفة من المتكلِّمين على **وقوع فناء العالَم وأجزائه** -لا مجرَّد الجواز العقلي فحسب-، ووجه الاستدلال أنَّ لفظ "الهلاك" يطلق بإزاء العدم المحض على سبيل **المجاز**، فهو بذلك دالٌّ بشكل صريح على وقوع فناء الجواهر والأعراض، وعدم كلِّ شيء سوى الله تعالى. بينما ذهب القائلون **بالنَّفي** إلى تخصيص هذه الآية -بعد فرض التَّسليم بوقوع القرائن المفيدة التَّجوُّز-؛ حتَّى تجتنب اللَّوازم الفاسدة التي يقتضيها القول بالتَّعميم، كفناء الجنَّة وأهلها، وثواب المؤمنين، وعقاب الكافرين؛ وهو خلاف قاعدة الدِّين، ومذهب المسلمين. ولمَّا كان **التَّخصيص أولى من المجاز** فالقول الثَّاني -بالنَّفي- هو أحقُّ بالاعتبار[2].

- القاعدة السَّادسة: المجاز أولى من التَّضمين:

إنَّ المجاز مطلقاً متَّفق عليه بين الكلِّ، فهو أرجح من التَّضمين، وهذا في الواقع راجع إلى مسألة الجمع في دلالة لفظ واحد بين مجازَيْن أو بين مجاز وحقيقة. والفرق بين المجاز والتَّضمين أنَّك في الأوَّل تارك حقيقة اللَّفظ بالكلِّية، والتَّضمين أن يريد المتكلِّم الحقيقة مع غيرها. وعدَّه أرباب عِلْم البيان من فصيح إيجاز العرب واختصارها، فقالوا: إذا أرادت العرب أن تخبر عن معنيَيْن بجملتَيْن

---

[1] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٦٠/١. والسِّراج الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٥/١-٢٤٦. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨٥/٢. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٨٩/٢. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٣/١-٣٣٤. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٤٠. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٧٩/١.

[2] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٧٤/٣-٣٧٥. وانظر أيضاً: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٠/٢٥-٢٢. وأبو حيَّان (أثير الدِّين، محمَّد بن يوسف الأندلسي، ٧٤٥هـ): البحر المحيط في التَّفسير، ت: صدقي محمَّد جميل، دار الفكر (بيروت)، د/ط، ١٤٢٠هـ، ٣٣٢/٨.

حذفت إحداهما، وجعلت معناها في الجملة الباقية بطريق الإرادة، وبقيت قرينة لفظية من المحذوفة تدلُّ عليها، أو قرينة حالية، أو خارجية[1].

ومثال ذلك قوله تعالى: {آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} [الآية/النِّساء: ١٣٦]، فإنَّ أصل لفظ "آمَنَ" يرجع إلى (أَمِنَ) بالقصر، إذا صار ذا أَمْنٍ في نفسه، وهو قاصرٌ غير متعدٍّ، فتعدَّى بالألف فقيل: (أأمن) إذا أأمن غيره، أي صيَّر غيره ذا أَمْنٍ، ومنه قوله تعالى: {وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ} [الآية/قريش: ٤] بغير حرف جر، فالمؤمن بكلام الشَّخص آمنه التَّكذيب فيه، فصدَّقه، فأصل الآية: (آمِنُوا اللهَ ورسولَه) بغير حرف جرٍّ، ودخلت الباء على سبيل المجاز لتفيد قصد التَّصديق بالله الذي هو نقيض الكفر به، أو إنَّه لمَّا كان الإيمان في القلب، كان إقرار اللِّسان بما في القلب معنى آخر يمكن أن تتضمَّنه الآية، والإقرار يتعدَّى الباء، تقول: أقررْتُ بكذا، فصار على هذا المعنى: (آمِنُوا اللهَ ورسولَه وأقِرُّوا بذلك)، فحُذِفت الجملة الثَّانية، وأُبقِيت الباء دليلاً عليها، فقيل: {آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ}[2]، وبما أنَّ المجاز أرجح من التَّضمين، يكون الإيمان عبارة عن التَّصديق القلبي فحسب، بينما يكون الإقرار باللِّسان دليلاً دالّاً عليه، لا جزءاً داخلاً في ماهيته.

- القاعدة السَّابعة: المجاز لا يُقاس عليه:

إنَّ المجاز لا يطَّرد قياساً؛ لأنَّه ورد على خلاف الأصل، وما ورد على خلاف القياس، فغيره عليه لا يُقاس، ولو اطَّرد المجاز كاطِّراد الحقيقة لَمَا كان بينهما تفرقة وتمييز؛ بل لا بدَّ أن يقصر به عن حكم الحقيقة، فلا يصحُّ أن يُقال: الله يتألَّم، قياساً على قوله: {يُؤْذُونَ اللَّهَ} [الآية/الأحزاب: ٥٧]، ولا أن يُقال: الله يذهب ويمشي، قياساً على قوله: {وَجَاءَ رَبُّكَ} [الآية/الفجر: ٢٢]، فالمجاز لا يُقاس عليه؛ لكن لا يلزم من ذلك امتناع قولنا بأنَّه تعالى في كلِّ مكان... وما شاكله؛ لأنَّ ذلك وإن كان فيه حذف على سبيل المجاز، فقد صار بالتَّعارف في حكم الحقيقة؛ وإنَّما يمنع من استعمال المجاز متى لم يصر بالتَّعارف لاحقاً بالحقائق، ولم يرد السَّمع باستعماله فيه، فأمَّا إذا حصل فيه أحد هذَيْن صار كالحقيقة في بابه؛ ولهذا يمكن التَّقعيد بالقول: يستعمل المجاز في غير موضعه إذا قاربه في أنَّ العِلْم به يظهر للمخاطَب[3].

ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى: {جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ} [الآية/الكهف: ٧٧]، فالإرادة في هذه الآية وردت على سبيل المجاز والتَّوسُّع في الكلام، فلا يُقاس عليها قوله تعالى في سياق آخر: {فَعَّالٌ

---

[1] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٧٦٦/٢.

[2] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٧٦٧/٢. وانظر أيضاً: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٣٨/١، ٢٨٥/٢. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٧٠/٢-٢٧٣.

[3] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٨٨/٥-١٩١. وأبو الحسين: المعتمد، ٢٦/١، ٣٠-٣١. وأبو يعلى: العدة، ٧٠٢/٢. والكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٢٧٢/٢.

لِمَا يُرِيدُ} [البروج: ١٦]، على أنَّ هذه الإرادة قد جاءت مجازاً؛ بل هي صفة حقيقية منسوبة إلى ذات الله تعالى[١].

ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [الآية/طه:١٢١]، حيث استدلَّ به العلماء على جواز وقوع الصَّغائر في حقِّ الأنبياء قبل النُّبوَّة، إلَّا أنَّ الذين لم يجوِّزوا صدور المعصية عن الأنبياء قبل النُّبوَّة أجابوا عن الآية بأنَّ إطلاق اسم العصيان على آدم، لا لكونه تاركاً للواجب بل للمندوب؛ إذ المعصية مخالفة الأمر، والأمر قد يكون بالواجب أو النَّدب، فردَّ عليهم المجوِّزون بأنَّ وصف تارك المندوب بأنَّه عاصٍ مجازٌ، والمجاز لا يطَّرد[٢].

وانطلاقاً من هذه القاعدة يتقرَّر أنَّه لا يحسن أن يجري على الله سبحانه من الأسماء والأوصاف ما كان مجازاً في الشَّاهد، ولا ما ورد الكتاب به على وجه المجاز، وإن كنَّا نتلوه على الحدِّ الذي جاء به الكتاب، ولا فرق في هذا الباب بين الأسماء والصِّفات المختصَّة به لذاته أو لفعله وبين ما يجري عليه على جهة الإضافة، وعليه فلا يجوز أن يُسمَّى عقابه سبحانه (سيئةً) في المخاطبة، من حيث سمَّاه بذلك مجازاً[٣].

- القاعدة الثَّامنة: المجاز لا يُؤكَّد:

"التَّأكيد حقيقة، وليس مجازاً"[٤]، فقد اتَّفق أهل اللِّسان على أنَّ العرب إذا ذكرت المصدر وأكَّدت به الفعل وجب أن يُحمَل على **الحقيقة**، كقولهم: كلمْتُه تكليماً، وضربْتُه ضرباً. وبناءً على

---

[١] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧٣-٢٧٤.

[٢] انظر: الرَّازي: عصمة الأنبياء، ١٨.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٥/١٩٠-١٩١.

[٤] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٦. وقد حكى الشَّوكاني خلافاً في التَّأكيد بلفظة "كلّ": هل يرفع المجاز أو يضعفه؟ ورجَّح عدم الرَّفع. انظر: الشَّوكاني: نيل الأوطار، ٢/١٥٤. ومثاله الحديث المشهور عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ، وَخَيْرُ الخَطَّائِينَ التَّوَّابُونَ» [أخرجه عن أنس بن مالك رضي الله عنه **التِّرمذي** في سننه، أبواب صفة القيامة والرَّقائق والورع عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم، رقم: ٢٤٩٩. و**ابن ماجه** (أبو عبد الله، محمَّد بن يزيد القزويني، ٢٧٣هـ) في سننه، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرِّسالة العلمية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، كتاب الزُّهد، باب ذكر التَّوبة، رقم: ٤٢٥١. و**أحمد** في مسنده، مسند المكثرين من الصَّحابة، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، رقم: ١٣٠٤٩. و**الدَّارمي** (أبو محمَّد، عبد الله بن عبد الرَّحمن التَّميمي، ٢٥٥هـ) في مسنده المعروف بـ(سنن الدَّارمي)، ت: حسين سليم أسد الدَّاراني، دار المغني للنَّشر والتَّوزيع (المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤١٢هـ-٢٠٠٠م، كتاب الرِّقاق، باب في التَّوبة، رقم: ٢٧٦٩. وقد قال عنه **الحاكم** في مستدركه: "هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه"؛ لكن الذَّهبي علَّق بأنَّ في سنده علي بن مسعدة، وهو ليِّن. **الحاكم** (أبو عبد الله، ابن البَيِّع، محمَّد بن عبد الله النَّيسابوري، ٤٠٥هـ) المستدرك على الصَّحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة (بيروت)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، كتاب التَّوبة والإنابة، رقم: ٧٦١٧. ووجه الاستدلال والنِّقاش في الحديث فيما إذا كانت لفظة "كُلُّ" تدلُّ على تجويز وقوع الخطأ من الأنبياء

ذلك، لم يجز عند أهل العربية أن يؤكِّدوا شيئاً من المجاز، فيقولوا –مثلاً–: قال الحائط قولاً، وتخبرني العينانِ إخباراً؛ لأنَّ ذلك يوجب أن تكون هذه الأوصاف حقائقَ فيما أُجرِيت عليه[1].

ومثال ذلك قول الله عزَّ وجلَّ: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [الآية/النِّساء: ١٦٤]، حيث يحمل لفظ الكلام على الحقيقة؛ لأنَّ في هذه العبارة القرآنية دلالةً على أنَّه سبحانه متولٍّ لكلامه بنفسه لمَّا أكَّد وصفه بكلامه لسيدنا موسى عليه السَّلام بالمصدر الذي هو قوله "تَكْلِيماً"، فاقتضى هذا التَّأكيد وصف الله تعالى بصفة الكلام[2].

وبناءً على ذلك يبطل تفسير بعض المعتزلة –الذين نفَوا صفة الكلام القديمة– للفظ "الكلام" المذكور آنفاً بأنَّه من الكَلْم، وأنَّ معنى الآية: وجرَّح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن، وذلك على سبيل المجاز والتَّوسُّع في التَّعبير[3].

ومثاله أيضاً قوله تعالى: {إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [النَّحل: ٤٠]، حيث يدلُّ على إثبات الكلام الإلهي؛ إذ قوله: {أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} حقيقة؛ لأنَّ "قَوْلُنَا" مصدر أوَّل، و"أَنْ نَقُولَ لَهُ" مصدر ثانٍ، قد وكَّد به المصدر الأوَّل، والمجاز لا يؤكَّد، فوجب أن يكون من قبيل الحقيقة[4].

– القاعدة التَّاسعة: المجاز يصحُّ نفيه:

إنَّ المعنى الحقيقي لا يصحُّ نفيه ولا يكذَّب قائله، بخلاف المجاز؛ إذ يصحُّ نفيه وتكذيب قائله استناداً إلى الحقيقة، فمثلاً يصحُّ أن تقول لمن قال في شأن جدِّك مثلاً "حضر أبوك": هذا ليس أبي، وإن كان القائل يريد المجاز منه، حيث يطلق مجازاً على الأجداد –كما أتى به القرآن–، بخلاف ما لو قال هذا في الأب المباشر؛ لأنَّ إطلاق الأب عليه حقيقةٌ فيه.

ومثال ذلك ما ورد في الأدلَّة السَّمعية من عبارة "كلام الله" التي خاض المتكلِّمون في دلالتها: هل تُحمَل على المعنى القديم **حقيقة**، وعلى النَّظم المؤلَّف الحادِث **مجازاً**، أو تكون العبارة **مشتركة** بينهما، ولا تنصرف لأحدهما بخصوصه إلَّا بقرينة أو غلبة استعمال؟ والسَّبب الذي دعا محقِّقي المتكلِّمين إلى ترجيح مقدِّمة الاشتراك على مقدِّمة المجاز، على خلاف القاعدة الثَّانية المقرَّرة سابقاً،

والرُّسل **حقيقة** ما داموا مشمولين بالتَّعميم الوارد في الحديث، أم إنَّها **مجاز** من قبيل إطلاق العامِّ والمراد به الخصوص.

[1] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ١/٣٥٣–٣٥٤، وتمهيد الأوائل، ٢٧٤–٢٧٥.

[2] انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ٧٤. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧٤–٢٧٥. والشَّوكاني: فتح القدير، ١/٦٢٠–٦٢١.

[3] انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ١/٥٩١. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ١١/٢٦٧.

[4] انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ٧٤. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧٤–٢٧٥.

والتي تقول بأنَّ "المجاز أولى من الاشتراك"[1]، هو أنَّ المجاز يصحُّ نفيه في هذه الحال؛ كأن يُقال: ليس اللَّفظُ المنزَّلُ على الرَّسول محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم للإعجازِ المفصَّلُ إلى السُّور والآيات كلامَ الله تعالى. ومعلوم أنَّ هذا خلاف الإجماع، فإنَّ من نفى القرآنية عن حرف واحد مجمَعٍ على كونه منه كَفَرَ بلا خلاف.

على أنَّ ما ورد في عبارة بعض المتكلِّمين من أنَّ كلام الله تعالى **مجاز** في النَّظم، فليس معناه أنَّه غير موضوع للنَّظم المؤلَّف؛ بل معناه أنَّ الكلام في التَّحقيق وبالذَّات اسمٌ للمعنى القائم بالنَّفس، وتسمية اللَّفظ به ووضعه لذلك إنَّما هو باعتبار دلالته على المعنى القديم، فلا نزاع لهم في الوضع والتَّسمية[2].

- القاعدة العاشرة: المجازات تتكافأ إلَّا بدليل:

إذا تعذَّرت الحقيقة في الدَّلالات اللَّفظية، وعُدِل عنها إلى المجاز، وهناك وفرة في المجازات، فالمجازات سيَّان، وليس ثمَّة مجاز أولى من مجاز؛ لبطلان التَّرجيح دون مرجِّح، إلَّا إذا قامت الدَّلائل والقرائن على ترجيح أحد المجازات؛ لِما فيه من الاعتبارات.

ومثال تكافؤ المجازات قوله تعالى: {وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى} [الآية/الأنبياء: ٢٨]، فقد استدلَّ به معارضو دليل الشَّفاعة على نفي الشَّفاعة للمذنبين، ووجه الدَّلالة أنَّه لا يستحقُّ الشَّفاعة أحدٌ إلَّا من ارتضى الله تعالى عمله من الصَّالحين، أمَّا العصاة فلا شفاعة لهم يوم الدِّين. أمَّا من أثبت الشَّفاعة فردَّ عليهم بأنَّ قوله "ارْتَضَى" حقيقة في ذات المشفوع له، والرِّضا غير متعلِّق بذاته؛ ولهذا لا يُقال: رضيْتُ ذاتَ فلان؛ فلا بدَّ من التَّجوُّز في العبارة، وكما يمكن التَّجوُّز بذلك عمَّن ارتضى الله (أفعاله)، فيمكن التَّجوُّز به أيضاً عمَّن ارتضى الله (الشَّفاعة) له؛ **وليس أحد المجازَيْن أولى من الآخر**. وعلى هذا التَّقدير، فلا تدلُّ الآية على نفي الشَّفاعة إلَّا بتقدير عدم الرِّضا الإلهي بالشَّفاعة، ولا سبيل إلى بيانه في محلِّ النِّزاع[3].

ومثال ما قام الدَّليل على ترجيحه من المجازات قوله تعالى: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} [الرَّحمن:٢٧]، ففيه مذهبان عند المتكلِّمين:

- ذهب الشَّيخ **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) -في أحد قولَيْه- والأستاذ **أبو إسحاق الإسْفَرَايِيني** (٤١٨هـ) والسَّلَف إلى أنَّ الرَّبَّ تعالى متَّصف بالوجه، وأنَّ الوجه **صفة**

---

[1] انظر: ص ٢٣٥، ٣٥٥ من هذا البحث.

[2] انظر: التَّفتازاني: شرح العقائد النَّسفية، ٩٣-٩٤. وإبراهيم اللَّقاني: هداية المريد لجوهرة التَّوحيد (شرح النَّاظم)، ٥١٣/١-٥١٩.

[3] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٧٥/٤.

ثبوتية زائدة على ما له من الصِّفات، لا بمعنى الجارحة، وأنَّه وجه لا كوجوهنا، كما أنَّ ذاته لا كذواتنا، متمسِّكين في ذلك بالآية المذكورة.

- وذهب **الأشعري** –في قول آخر– والقاضي **الباقلاني** (٤٠٣هـ) وباقي الأئمة إلى أنَّ وجهَ الله تعالى عبارة عن صفة **وجودِه**.

وقد نوقش هذان المذهبان:

- أمَّا المذهب الأوَّل، فهو ممكن إلَّا أنَّ الجزم به يستدعي دليلاً قاطعاً؛ ضرورة كونه صفة للرَّبِّ تعالى، ولا وجود للقاطع هنا، فلا يجوز التَّعويل على الظَّواهر مع قيام الاحتمال.

ولفظ الوجه في الآية لا دلالة له على الوجه بالمعنى المذكور لغة، لا حقيقة ولا مجازاً؛ فإنَّه لم يكن مفهوماً لأهل اللُّغة حتَّى يُقال: إنَّهم وضعوا لفظ الوجه بإزائه؛ إذ لا يجوز وضع اللَّفظ لِما لا يعقله المخاطب، والمقصود من الأوضاع تفهيم المعاني، فتعيَّن حمله على مقتضاه لغة، وهو الوجه بمعنى الجارحة؛ إذ هو المتبادر إلى الفهم من لفظ الوجه عند إطلاقه، والأصل في الإطلاق الحقيقة؛ لكن لمَّا تعذَّرت الحقيقة في حقِّ الله سبحانه، لم يبقَ إلَّا جهة المجاز والتَّجوُّز به عما يُعقَل، وهو التَّعبير بالوجه عن الذَّات ومجموع الصِّفات.

- أمَّا المذهب الثَّاني، فلئن صحَّ التَّجوُّز بالوجه عن صفة من الصِّفات على ما قيل، أي أنَّه عبارة عن صفة الوجود؛ غير أنَّ التَّجوُّز به عن الذَّات ومجموع الصِّفات **أولى**؛ وذلك من جهة تخصيصه بالبقاء، والبقاء لا يتخصَّص بصفة دون صفة؛ بل الباري تعالى باقٍ بذاته ومجموع صفاته، فكان هذا المجاز أولى من ذلك المجاز؛ لِما قام من الدَّلالة[١].

– القاعدة الحادية عشرة: يحمل اللَّفظ على أقرب المجازات إلى الحقيقة حال تعذُّرها:

إذا تعذَّر حمل اللَّفظ على ظاهره وحقيقته، وكان ثمَّة مجازان: أحدهما أقرب، والآخر أبعد، فالواجب حمله على المجاز الأقرب دون الأبعد؛ لأنَّ المجاز الأبعد من الأقرب كالمجاز مع الحقيقة، فكما لا يجوز في الخطاب أن يحمل على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة، فكذلك لا يحمل على المجاز الأبعد وهناك ما هو أقرب منه[٢]. ومن علامات القرب الشُّهرة، فالمجاز المشهور يشارك

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤٥٢/١. والجرجاني: شرح المواقف، ١٥١/٣–١٥٢.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٦٦٠، ٦٦٢. والكفوي: الكلِّيَّات، ١٠٦٧، ١٠٧٧.

الحقيقة في المبادرة؛ بل هو أشدُّ تبادراً[1]، وشيوع الاستعمال اللُّغوي، حيث يرجَّح مفهوم المجاز المعقول من استعمال أهل اللُّغة على ما ليس من مفهومه[2].

ومثال ذلك قول رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»[3]، فقد استدلَّت به مذاهب الشِّيعة عموماً على أنَّه الوصيُّ من بعده، أي من بعد وفاته، فإذا لم يكن نبياً -كما قرَّر الحديث- فلا أقلَّ من أن يكون خليفته من بعده. ومحزُّ الإشكال في هذا الاستدلال هو لفظ: "بَعْدِي"، حيث حملوه على بعدية الوفاة؛ إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة حملوا المراد منه على أنَّه: لا نبوَّة بعد نبوتي ولا معي، وإذا كان حمل الكلام على هذا التَّأويل الأخير يجعله مجازاً؛ لأنَّ قوله: "لَا نَبِيَّ بَعْدِي" يقتضي بعد عينه، والتَّأويل يقول: بعد نبوته أو معها، ونبوتُه غيره، فإنَّه مجاز أقرب من مجازهم الذي يقول بأنَّ المراد: بعد موتي، وموتُه غيره، ومسوِّغ هذا القرب في اللُّغة هو أنَّ قول القائل: لا ناصر لك بعد فلان، ولا بيان لك بعد هذا الكلام، يراد به أنَّه لا نصرة لك بعد نصرة فلان، لا في حياته ولا بعد موته، وكذلك لا بيان لك بعد هذا الكلام، أي لا بيان معه يزيد عليه ولا بعده. وإذا كان لا بدَّ من ترك الظَّاهر، فتركه إلى المعقول من معناه من استعمال أهل اللُّغة أولى[4].

- القاعدة الثَّانية عشرة: المجاز لا يدخل دخولاً أوَّلياً في الحروف بالذَّات ولا في أسماء الأعلام والمشتقَّات:

إنَّ المجاز بالذَّات -أي بالأصالة لا التَّبعية- لا يدخل دخولاً أوَّليَّاً إلَّا في أسماء الأجناس، وتفصيل ذلك أنَّ الكلمة حرف أو فعل أو اسم[5]:

- فأمَّا **الحرف** فلا يدخل فيه المجاز بالذَّات؛ لأنَّ مفهومه غير مستقلٍّ بنفسه؛ بل لا بدَّ أن ينضمَّ إليه شيء آخر لتحصل الفائدة، فإن انضمَّ إلى ما ينبغي ضمُّه إليه فهو حقيقة فيه، وإلَّا فهو مجاز في المركَّب لا في المفرد.

---

(1) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، ١٠٥٩.

(2) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥٩.

(3) أخرجه عن سعد بن أبي وقَّاص رضي الله عنه **البخاري** في صحيحه، كتاب أصحاب النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه، رقم: ٣٧٠٦، وكتاب المغازي، باب غزوة تبوك وهي غزوة العسرة، رقم: ٤٤١٦. و**مسلم** في صحيحه، كتاب فضائل الصَّحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: ٢٤٠٤.

(4) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥٩. والآمدي: غاية المرام في عِلْم الكلام، ٣٧٧-٣٧٨.

(5) انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٨/١-٣٦٠. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٢٧/١-٢٨. والغزالي: المستصفى، ١٨٦. والكَلْوَذَاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٢٤٨/٢-٢٤٩، ٢٧٤. والرَّازي: المحصول، ٣٢٨/١-٣٢٩. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣١٢/١-٣١٤.

- وأمَّا **الفعل** فهو لفظ دالٌّ على ثبوت شيء لموضوع غير معيَّن في زمان معيَّن، فيكون الفعل مركَّباً من المصدر وغيره، فما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد إلَّا ثبوت ذلك المصدر لشيء.
- وأمَّا **الاسم** فهو إمَّا عَلَم أو مشتقٌّ أو اسم جنس:
  - أمَّا **العَلَم** فلا يكون مجازاً؛ لأنَّه اسم موضوع للفَرْق بين الذَّوات والأشخاص، لا للفَرْقِ في الصِّفات وإفادةِ معنى في المسمَّيات، ومن شرط المجاز أن يكون النَّقل لأجل علاقة بين الأصل والفرع، وهي غير موجودة في الأعلام.

    لكن قد يجوز التَّجوُّز بالاسم الموضوع للشَّيء على وجه العلم واللَّقب إذا استعملا فيما لم يُوضَع له، نحو قولنا: هذا عِلْم الأشعري، نعني بذلك كتبه. وكذلك القول: حفظْتُ البيهقي وحفظْتُ النَّسفي، تعني حفظْتُ عقيدتهما.
  - وأمَّا **المشتقُّ** فما لم يتطرَّق المجاز إلى المشتقِّ منه فلا يتطرَّق إلى المشتقِّ الذي لا معنى له إلَّا أنَّه أمر ما حصل له المشتقُّ منه.
  - وبالتَّالي، فالمجاز لا يتطرَّق في الحقيقة إلَّا إلى **أسماء الأجناس**.

ويجدر التَّنبيه إلى أنَّ **الأسماء العامَّة** التي لا عموم فوقها لا يصحُّ دخول المجاز فيها، وذلك نحو القول: معلوم أو مجهول، ومذكور، ومدلول عليه، وإنَّما امتنع دخول المجاز في ذلك؛ لأنَّه لا شيء إلَّا ويصحُّ تعلُّق العِلْم به أو الذِّكر له أو الدَّلالة عليه من موجود ومعدوم وقديم ومحدَث. وليس من الأمور ما لا يصحُّ كونه كذلك على وجه من الوجوه حتَّى يجري هذا الوصف عليه مجازاً؛ اللَّهم إلَّا أن يكون المعلوم والمذكور والمدلول لصاحب زيد ووكيله مذكوراً ومعلوماً ومدلولاً لزيد، فيكون ذلك مجازاً في حال نسبتها إلى زيد، من باب جعله معلوماً لمن ليس بعالِم به؛ بل لمن يقوم مقامه[1].

وهكذا يظهر من خلال ما سبق من ضوابط وقواعد منهجية أنَّ احتمال مقدِّمة المجاز ليس مفتوحاً على إطلاقه، فربما تُرجِّحه القرائن والضَّمائم، وربما تَرْجَح عليه دلائل واحتمالات أُخَر، بحسب طبيعة النَّصِّ وسباقه وسياقه ومساقه، والأمثلة التَّطبيقية خير موضِّح وشاهد لذلك، وهذا ما سيتناوله المطلب التَّالي.



[1] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٨/١. والغزالي: المستصفى، ١٨٦.

- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المجاز ونقدها:

سيتناول هذا المطلب بعض الأمثلة التَّطبيقية على مقدِّمة المجاز، سواء أكان ذلك من حيث استعمال المتكلِّمين لها، أم من حيث إهمالهم إيَّاها ودفعهم لها؛ وهذا كلُّه مؤيَّداً بالدَّلائل النَّقلية والوجوه اللُّغوية والحُجَج العقلية وما شاكل ذلك من إثباتات.

وسيذكر الباحث فيما يأتي خمس مسائل: ثلاثة منها في باب الإلهيات (الأفعال، والصِّفات، والرُّؤية)، وواحدة في باب النُّبوَّات (العصمة)، وأخرى في مقدِّمات عِلْم الكلام (شيئية المعدوم).

١- حقيقة أجل المقتول (الأفعال الإلهية):

ناقش المتكلِّمون مسألة متعلِّقة بتفاريع الحديث عن الأفعال الإلهية، وهي حقيقة الأجل، فذكروا أنَّ من القواعد المقرَّرة في هذه الباب أنَّ المقتول ميت بأجله، أي أنَّ موته كائن في الوقت الذي عَلِمه الله تعالى في الأزل وقدَّره، وهو حاصل بإيجاد الله تعالى من غير صنعٍ للعبد مباشرة ولا توليداً، وأنَّه لو لم يُقتَل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وألَّا يموت، من غير قطع بامتداد العمر، ولا بالموت بدل القتل[١].

وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة، فاعتقدوا أنَّ القاتل قد قَطَعَ عليه الأجلَ، وأنَّه لو لم يُقتَل لعاش إلى أمد هو أجله الذي عَلِم الله تعالى موته فيه لولا القتل، فأثبتوا بذلك أجلَيْن -في مقابل أهل السُّنَّة الذين أثبتوا أجلاً واحداً فقط-، وكان من جملة ما استدلَّ به أولئك قوله تعالى في قصَّة سيدنا نوح عليه السَّلام: {أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ * يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [نوح: ٣-٤]، فقالوا: ثمَّة أجل ثانٍ مؤخَّر -بنصِّ الآية- سوى الأجل المقضي؛ إلَّا أنَّ القاضي عبد الجبَّار -وهو من المعتزلة أيضاً؛ لكنَّه لم يوافقهم في هذا الباب- أجاب عن ذلك بعدَّة وجوه، منها[٢]:

- **تمحيص المعنى المعجمي والإطلاق اللُّغوي:** فالذي اختاره جلُّ مشايخ المعتزلة -في مقابل طائفة أخرى منهم- أنَّ أجل الشَّيء هو وقته، والوقت هو الحادث الذي تعلَّق حدوث غيره به، وبيان ذلك أنَّ الله تعالى لم يُبقِ قوم نوح إلى ذلك "الأجل المؤخَّر" فيحدث موتهم فيه، فلم يكن أجلاً على الحقيقة؛ وإنَّما سمَّاه الله تعالى أجلاً على جهة **المجاز** من حيث علم أنَّهم مع العبادة يعيشون إليه.

---

[١] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٧٣-٣٧٦. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٢/٢٣٢-٢٣٥.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١١/٢٣-٢٤.

- **سياق النَّصّ:** فالله تعالى بيَّن في آخر الآي أنَّ {أَجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ}، فنبَّه بذلك إلى أنَّ تجويز حياتهم لو عبدوه لا يُخرِجهم من أنَّهم يجب موتهم في الوقت الذي جُعِل أجلاً لهم، فأمَّا تسميته تعالى ما لم يعيشوا إليه من الوقت أجلاً مسمَّى، فهو من باب **المجاز** -كما مرَّ آنفاً-.

فثبت بذلك أنَّ أجل الإنسان واحد، وأنَّ المقتول ميت بأجله، وليس ثمَّة أجل آخر، لا من حيث لغة الضَّاد، ولا من حيث الاعتقاد.

٢- العلوُّ (الألفاظ الموهمة التَّشبيه):

إنَّ من أهمِّ مهمَّات عِلْم الكلام تقرير ما جاء في الأدلَّة السَّمعية من الإلهيات، وتفسيرها وتأويلها بما يليق بجلال الله تعالى من الصِّفات، وإذا كان القرآن قد نزل بلغة العرب ومعاني كلامهم، فلا جرم أنَّ دلالاتِه تجري على سننهم في الخطاب، فقد يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إذا تضافرت الدَّواعي وتوفَّرت الأسباب، وقد غفل عن هذا المعنى بعض الفرق والطَّوائف، فحادوا عن جادَّة الصَّواب.

ومن جملة الدَّلائل السَّمعية التي أثارت الخلاف قول الله تعالى: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} [الآية/الملك: ١٦]، حيث استدلَّ بها **الحشوية والمشبِّهة وبعض الحنابلة** على إثبات جهة العلوِّ لله تعالى وأنَّ مكانه في السَّماء من خلال وجهَيْن[١]:

- إنَّ ظاهر الآية وحقيقة لفظها يدلُّ دلالة صريحة على أنَّ الرَّبَّ سبحانه موجود في السَّماء، وهذا ما فُطِرت عليه نفس البشر في هيأتها حين تتوجَّه إليه بالدُّعاء.
- لو سُلِّم العدول عن الحقيقة، فإنَّ وجه الدَّلالة يرتكز على قوله: "فِي"، حيث استعمل بمعنى (على) على سبيل المجاز، كما في آية أخرى: {وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ} [الآية/طه: ٧١]، و**ليس مجاز الخصم بأولى من هذا المجاز**.

إلَّا أنَّ **أهل السُّنَّة** بيَّنوا ضعف استدلالهم ووهن معتقدهم بالنَّظر إلى دلالة الدَّليل العقلي القاطع والدَّليل النَّقلي الشَّائع الذَّائع على استحالة إرادة الحقيقة، وذلك من خلال وجوه عدَّة، من أبرزها:

- **الدَّلالة اللُّغوية مستحيلة الظَّاهر:** فلفظة "فِي" للظَّرفية، وتعالى الله أن يكون مظروفاً لخَلْق من خَلْقه.
- **التَّعارض النَّقلي:** فقد قال تعالى في آية أخرى: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ} [الآية/الزُّخرف:٨٤]، والجمع بين ظاهر الآيتَيْن متناقض.

---

[١] انظر: اللَّالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، ٣٨٨/٣. والذَّهبي: (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد، ٧٤٨هـ): العرش، ت: محمَّد بن خليفة التَّميمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنوَّرة- المملكة العربية السُّعودية)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ٣٢٠/٢-٣٢١.

- **التَّعارض العقلي:** إذ يعتقد الخصم أنَّ الله سبحانه على العرش، والآية تضادُّ ذلك؛ لأنَّ من هو في السَّماء كيف يصحُّ عقلاً أن يكون على ما هو أعلى منها بطبقات وآلاف سنين!
- **اللَّازم الفاسد:** فالعرش خارج السَّموات، ومعتقد الخصم أنَّه على العرش، فلو كان في السَّماء أيضاً يلزم التَّجزُّؤ أو كونه متحيِّزاً داخلاً في حيِّزَيْن.

كما إنَّ كونه في السَّماء يقتضي كون السَّماء محيطة به من جميع الجوانب، فيكون أصغر من السَّماء، والسَّماء أصغر من العرش بكثير، فيلزم أن يكون الله تعالى شيئاً حقيراً بالنِّسبة إلى العرش، تعالى الله عن ذلك، وعلى أيِّ حال فالكلُّ يقتضي الفساد.

ولمَّا بطلت إرادة حقيقة اللَّفظ، فإنَّ في المجاز متَّسعاً لعدَّة احتمالات، منها:

- **التَّنزُّل حسب اعتقاد المخاطبين:** فقد كانت العرب مقرِّين بوجود الإله؛ لكنَّهم كانوا يعتقدون أنَّه في السَّماء على وفق قول المشبِّهة، فكأنَّه سبحانه قال لهم: أتأمنون من قد أقررتم أنَّه في السَّماء، واعترفتم له بالقدرة على ما يشاء، أن يخسف بكم الأرض.
- **ذكر المكان وحذف ما يشغله:** فمن عادة الله تعالى الجارية في الكون أنَّه ينزل البلاء على من يكفر بالله ويعصيه من السَّماء، فالسَّماء موضع عذابه تعالى، فكأنَّه قال: (أأمنتم من في السَّماء عذابه).
- **قصد التَّفخيم والتَّعظيم:** فالمراد سلطان الله تعالى وملكه وقدرته، والغرض من ذكر السَّماء تفخيم سلطان الله، وتعظيم قدرته، ونفاذ أمره، وجريان مشيئته.

على أنَّه قد يكون المراد بقوله: {مَنْ فِي السَّمَاءِ} المَلَك الموكَّل بالعذاب، وهو جبريل عليه السَّلام، فيصبح المعنى: كيف تأمنون أن يخسف مَلَك العذاب بكم الأرض بأمر الله وإذنه[1].

ومن خلال ما سبق، تظهر استحالة إرادة المعنى الحقيقي، وضرورة العدول إلى المجاز؛ إلَّا أنَّ تعيين أحد المجازات يبقى أمراً يعوزه العاضد من الدَّليل.

٣- لقاء الله تعالى:

تعدُّ مسألة الرُّؤية من مسائل الخلاف بين أهل السُّنَّة والمعتزلة -ومن وافقهم-، وقد استند كلٌّ من الفريقين إلى أدلَّة تعضد مذهبه، فاعتمد أهل السُّنَّة بشكل رئيس على النَّقل بما يحمله من دلائل

---

[1] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ١١٧/١٠. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٥٨٠/٤-٥٨١. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٩٢/٣٠. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١١٣-١١٦.

تفيد مجتمعة الجزم بتحقُّق الرُّؤية في الآخرة، بينما اعتمد المعتزلة أساساً على الدَّلالة العقلية في نفي الرُّؤية وإحالتها.

وقد كان لفظ "اللِّقاء" الوارد في الدَّليل السَّمعي مثار نزاع ونقاش، حيث حاول كلُّ فريق أن يستنبط من النُّصوص –الواردة بهذا الخصوص– الدَّلالةَ التي تنهض بحجَّته، وتساير طريقته، ومن جملة ذلك قول الله تعالى: {فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا} [الآية/الكهف: ١١٠]، وقوله أيضاً: {تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ} [الآية/الأحزاب: ٤٤]، وقول النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ»[(١)]، وأضرابها من الأخبار التي تذكر لفظ "اللِّقاء".

فأمَّا **المعتزلة** فأجابوا عنها بأنَّ اللِّقاء ليس بمعنى الرُّؤية؛ ولهذا استُعمِل أحدهما لغة حيث لا يُستعمَل الآخر، فيقول الأعمى –على سبيل المثال–: لقيتُ فلاناً وجلسْتُ بين يدَيْه وقرأْتُ عليه، ولا يقول: رأيته. وعلى فرض استعمال العرب اللِّقاء في الرُّؤية فإنَّما هو من قبيل **المجاز**؛ لكن الأصل حمل الخطاب على **الحقيقة**. وذكر المعتزلة في هذه الأخبار عدَّة وجوه توافق "دلالة العقل" التي اعتمدوها في الحِجاج، منها[(٢)]:

١– **الإضمار والحذف:** فيحمل قوله تعالى مثلاً: {تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ} على إضمار محذوف، وهو الملائكة، أي يوم يلقون ملائكته، ويعضد ذلك قوله تعالى في موضع آخر: {وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ * سَلَامٌ عَلَيْكُمْ} [الآيتان/الرَّعد: ٢٣–٢٤]، وعلى المنوال ذاته تُحمَل نظائر هذا الدَّليل.

٢– **الإلزام:** لو كانت هذه الأخبار دالَّة على أنَّ المؤمنين يرون الله تعالى للزم في قوله سبحانه: {فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ} [الآية/التَّوبة: ٧٧] أن يدلَّ على أنَّ المنافقين أيضاً يرونه، وهذا ما لا يقوله أهل السُّنَّة، فوجب أن يكون لقاؤه في هذه الآية محمولاً على عقابه –أي حسب مقدِّمة الإضمار والحذف كما مرَّ آنفاً–.

وأمَّا **أهل السُّنَّة** فقالوا: "اللِّقاء"[(٣)] لغة هو الاجتماع المحسوسُ قربُه في مكانٍ، وهو من صفات الأجسام، يقال: التقى الجيشان إذا قرب أحدهما من الآخر في المكان، وقال تعالى: {يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ} [الآية/آل عمران: ١٥٥] أي قرب أحدهما من الآخر.

---

(١) أخرجه عن عبادة بن الصَّامت رضي الله عنه **البخاري** في صحيحه، كتاب الرِّقاق، باب: من أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءه، رقم: ٦٥٠٧. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الذِّكر والدُّعاء والتَّوبة والاستغفار، باب من أحبَّ لقاء الله أحبَّ الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، رقم: ٢٦٨٣. كما أخرجاه أيضاً عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، كلٌّ منهما في كتابه وبابه ذاته: **البخاري** برقم: ٦٥٠٨، و**مسلم** برقم: ٢٦٨٦.

(٢) انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، ٢٦٥–٢٦٧.

(٣) انظر معنى هذه اللَّفظة في: ابن منظور: لسان العرب، مادَّة (لقا)، ١٥/٢٥٣–٢٥٧. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، مادَّة (لقي)، ٣٩/٤٧١–٤٧٨، فقد جمع فيه عدداً من الأقوال في تحقيق معنى اللِّقاء.

ولمَّا ثبت بالدَّليل أنَّه تعالى ليس بجسم بطل حمل اللِّقاء على المماسَّة والمجاورة؛ إذ لا أحد يقول بأنَّ الخلائق تتلاقى ذواتهم في ذات الله تعالى على سبيل المماسَّة، فوجب تأويل اللِّقاء على ما يليق بجلاله، وذلك بأحد وجهَيْن[1]:

- **حصول الرُّؤية**؛ لأنَّ من لقي شيئاً أدركه وأبصره، فكان المراد من اللِّقاء هو الرُّؤية؛ إطلاقاً لاسم السَّبب على المسبَّب، على سبيل **المجاز**، وهذا الوجه جليٌّ في الدَّلالة على إثبات الرُّؤية وتحقُّقها في الدَّار الآخرة.
- **ظهور العظمة والسُّلطان**؛ لأنَّ من لقي من هذه صفته ظهر له ذلك، فأطلق اسم السَّبب على المسبَّب، على سبيل **المجاز** أيضاً.

وصحيح أنَّ ما ذهب إليه **المعتزلة** من مقدِّمة الإضمار والحذف، وأهل السُّنَّة من مقدِّمة المجاز، لا يفيد القطع بتعيين المراد؛ فكلاهما مقدِّمتان ظنِّيتان، ولا يمكن تقديم إحداهما على الأخرى بمجرَّدها؛ لاستوائهما في الحاجة إلى القرينة؛ إلَّا أنَّ طريقة أهل السُّنَّة تعضدها ضمائم وأدلَّة أخرى صريحة في المراد، فكانت مقدَّمة في الاعتداد، وأولى بالاعتماد.

٤- عصمة الأنبياء:

إنَّ من الصِّفات اللَّازمة في النُّبوَّة عصمةَ الأنبياء عن المعاصي والرَّذائل، حتَّى يتسنَّى لأتباعهم الوثوق بما يأتون به من الغيب ووحي السَّماء. وقد أشكلت بعض الأدلَّة السَّمعية على بعض السُّذَّج، فتوهَّموا أنَّها قادحة في شرط العصمة، ومن جملة ذلك قول الله تعالى: {وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ} [الشَّرح:٢]، حيث قالوا: إنَّ الآية صريحة في صدور الذَّنب من النَّبيِّ؛ إذ هو المتبادر من لفظ "الوزر" إلى الفهم، وذلك يدلُّ على سابقة الذَّنب، بغض النَّظر عن غفران الله تعالى له.

إلَّا أنَّ المتكلِّمين أجابوا عن ذلك بعدَّة وجوه، منها:

- **المجاز**: ليس المراد بالوزر **ترك الطَّاعة** على سبيل الحقيقة؛ بل المقصود في حقِّ النَّبيِّ **ترك الأولى** على سبيل **المجاز**، كما قيل: حسنات الأبرار سيِّئات المقرَّبين.
- **الاشتراك**: يطلق الوزر على الثِّقْل أيضاً، فلا يمتنع أن يُراد بالوزر ثقل الهموم والغموم التي يحملها النَّبي في سبيل الدَّعوة، ويعضد ذلك سياق النَّصِّ، حيث يقول سبحانه: {وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا} [الشَّرح:٤-٦]، فإنَّ العسر بالشَّدائد والغموم أقرب، واليسر بإزالة الهموم أشبه.

---

[1] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٧٨، ومعالم أصول الدِّين، ٧٥. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٤١.

- **التَّخصيص:** على فرض كون المراد بالوزر الذَّنبَ، فإنَّه محمول على الوزر الذي كان قبل النُّبوَّة.

وهكذا يظهر تنزيه عظيم قَدْر الأنبياء عن فعل المعاصي التي تقدح في حقيقة النُّبوَّة والرِّسالة التي أمروا بتبليغها[1].

٥- معنى الشَّيء وشيئية المعدوم:

اختلف المتكلِّمون في تحقيق معنى "الشَّيء"، فذهب **عامَّة الأشعرية** إلى أنَّ لفظ الشَّيء: عبارة عن **الموجود** لا غير؛ فكلُّ شيء عندهم موجودٌ، وكلُّ موجود شيءٌ، بينما ذهب **كثير من المعتزلة** – والبصريون منهم خاصَّة– إلى أنَّ الشَّيء هو **المعلوم**، والتزموا على ذلك كون المعدوم الممكن شيئاً وحقيقة، ويلزمهم أيضاً إطلاق الشَّيء على المعدوم المستحيل؛ ضرورة كونه معلوماً؛ وهو ليس بشيء بالاتِّفاق، اللَّهم إلَّا أن يقولوا: المستحيل لا يُعلَم إلَّا على سبيل التَّشبيه والتَّمثيل. وقد كانت الأدلَّة السَّمعية من آيات قرآنية محطَّ نقاش وحوار في هذا الباب بين كلا المذهبَيْن.

أمَّا **أكثر المعتزلة**، فاحتجُّوا بالأدلَّة الآتية، وحملوا ألفاظها على سبيل الحقيقة:

- قوله تعالى: {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ} [الآية/الحجّ:١]، حيث وصف زلزلة السَّاعة بأنَّها شيء مع أنَّها معدومة.
- قوله تعالى: {وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا} [الكهف:٢٣]، حيث أطلق اسم الشَّيء في الحال على ما سيصير مفعولاً غداً، وما سيصير مفعولاً في الغد يكون معدوماً في الحال، فوجب تسمية المعدوم بالشَّيء.
- قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الآية/البقرة: ٢٠]، فالشَّيء الذي قَدَر الله عليه إمَّا أن يكون موجوداً أو معدوماً، والأوَّل محال، وإلَّا لزم كون القادر قادراً على إيجاد الموجود، ولَمَّا بطل هذا –لاستحالة إيجاد الموجود– ثبت أنَّ الشَّيء الذي عليه القدرة معدوم، فالمعدوم شيء.

وأمَّا مذهب **عامَّة أهل السُّنَّة**، فنقضوا الوجوه الدَّلالية التي احتجَّ بها المعتزلة بالاحتمال اللَّفظي، واستعملوا فيها مقدِّمة المجاز، من خلال الآتي على التَّرتيب:

- إنَّ الزَّلزلة عبارة عن الأجسام المتحركة، وهي جواهر قامت بها أعراض، وتحقُّق ذلك في المعدوم محال، فالزَّلزلة يستحيل أن تكون شيئاً حال عدمها، فلا بدَّ من العدول عن

---

[1] انظر: الرَّازي: عصمة الأنبياء، ١٠٧. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٢٠٤-٢٠٥.

الحقيقة بالاتِّفاق حتَّى تستقيم الدَّلالة، ويكون المعنى أنَّ هذه الزَّلزلة إذا وجدت صارت شيئاً، فمن **المجاز** الشَّائع الذَّائع تسمية الشَّيء باعتبار ما سيكون.

- إنَّ إطلاق الشَّيء على الفعل حال عدمه جارٍ على سبيل **المجاز**، من باب تسمية الشَّيء باعتبار ما سيكون، كما قال تعالى: {أَتَى أَمْرُ اللَّهِ} [الآية/النَّحل: ١]، والمراد سيأتي أمر الله.
- إنَّ **مفهوم المخالفة** يقضي بأنَّه لو صحَّ استدلال المعتزلة في تسمية المقدور –وهو المعدوم، حسب استدلالهم– شيئاً سيلزم عليه أنَّ ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئاً، فالموجود لمَّا لم يقدر الله عليه وجب نفي الشَّيئية عنه، وهذا ظاهر البطلان. وأوضح من هذا أن يُقال: المعدوم ليس بشيء؛ لأنَّه لو كان شيئاً؛ لكان الرَّبُّ تعالى قادراً عليه.

كما أضاف أهل السُّنَّة إلى هذه الرُّدود وجوهاً من الحِجاج، منها:

- **البحث اللُّغوي**: إنَّ إطلاق لفظ الشَّيء بإزاء الموجود جارٍ على وفق اللُّغة واصطلاح أهل اللِّسان، في كلِّ عصر وأوان، سواء أكان الموجود قديماً أم حادثاً، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ثمَّ لو كان ذلك مجازاً لصحَّ نفيه. ولو قال قائل: الموجود ليس بشيء، لبادر إلى الإنكار عليه كلُّ من شدَّ طرفاً من العربية، وكان عارفاً باصطلاح أهل اللِّسان، حتَّى العوامُّ. ومن أطلق اسم الشَّيء على المعدوم، فلا بدَّ له من مستند في النَّقل، والأصل عدمه؛ فمن ادَّعاه يحتاج إلى بيانه.
- **المعارض النَّقلي**: وذلك في قوله تعالى: {وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا} [الآية/مريم: ٩]، وهو ظاهر في الدَّلالة على منع إطلاق اسم الشَّيء على المعدوم. وأمَّا قول المعتزلة بأنَّ المراد: ولم تكُ شيئاً، أي شيئاً يعتدُّ به، أو شيئاً مذكوراً حياً كما أنت الآن، فإنَّه عدول بلا مسوِّغ عن الحقيقة إلى المجاز، والأصل في الإطلاق الحقيقة.

وهكذا يظهر منع تسمية المعدوم شيئاً، سواء أكان ذلك من جهة الاستعمال اللُّغوي، أم من جهة الإطلاق الشَّرعي الذي دلَّت عليه الآيات القرآنية المذكورة[١].



[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣/٣٨٥–٣٨٦. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٩٩–٢٠٠. والجرجاني: شرح المواقف، ١/٢٧٥–٢٧٦. وانظر طرفاً من المناقشات الدَّلالية للآيات الكريمة في: الحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ١/٢٧٧–٢٧٨، ٦/٤٥٢٥. والزَّمخشري: الكشَّاف، ١/٨٧–٨٨، ٣/٧. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢/٣١٩، ٢١/٤٥١، ٢٣/٢٠٠. وابن المُنَيِّر السِّكَنْدَري (أحمد بن محمَّد بن منصور، ٦٨٣هـ): الانتصاف فيما تضمَّنه الكشَّاف (بذيل تفسير الكشَّاف)، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٣، ١٤٠٧هـ، ٣/٧.

- المطلب السَّادس: ملحقات المجاز والحقيقة:

ثمَّة بعض أساليب العربية وفنون البلاغة، اختلف العلماء فيما إذا كانت ملحقة بالمجاز، أو بالحقيقة، أو ملحقة بأحدهما، وهي في حقيقة الأمر احتمالات ظنِّية؛ لكنَّها لم تكثر في الدَّليل السَّمعي إلى حدٍّ يمكن معه وصفها بأنَّها مقدِّمة ظنِّية، وربما يكون هذا المسوِّغ هو الذي جعل الفخر الرَّازي يعرض عن ذكرها في تعداده المقدِّمات الظَّنِّية، أو أنَّه اكتفى بذكر مقدِّمة المجاز التي يمكن أن تندرج تحتها أو أن تُلحَق بها معظم الأساليب والاحتمالات التي سيذكرها الباحث، وإن كان الباحث يرجِّح التَّسويغ الأوَّل؛ لأنَّ مقدِّمة الحذف والإضمار، ومقدِّمة التَّقديم والتَّأخير، كلاهما يمكن أن يُلحَق بمقدِّمة المجاز، وهذا ما لم يفعله الفخر الرَّازي.

وسيذكر الباحث في هذا المطلب خمسة من هذه الأساليب العربية والاحتمالات اللَّفظية، وهي على التَّرتيب: التَّضمين، والتَّكرار، والتَّوكيد، والتَّغليب، والكناية. حيث سيبيِّن مفهومها، ويكشف الصِّلة بينها وبين المجاز والحقيقة، ويوضِّح بعد ذلك فوائدها وأقسامها، ثمَّ يذكر بعض الأمثلة العَقَدية التَّطبيقية عليها.

- الفرع الأوَّل: التَّضمين:

يعدُّ التَّضمين أحد الأساليب اللُّغوية الشَّائعة الذَّائعة، وباب الحمل على المعنى في العربية باب واسع حسن لطيف طريف، يدعو إلى الأنس بها والفقاهة فيها.

فالفعل –على سبيل المثال– إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدَّى بحرف والآخر بآخر، فإنَّ العرب قد تتَّسع فتوقع أحدَ الحرفين موقعَ صاحبه؛ إيذاناً بأنَّ هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه[١].

وسيبحث هذا الفرع في مفهوم التَّضمين في اللُّغة والاصطلاح، ثمَّ بيان علاقته بالمجاز، وبيان أنواعه، والكلام على فائدته، ثمَّ بيان القواعد الدَّافعة له، ويختم بذكر أمثلة على احتمال التَّضمين في الأدلَّة السَّمعية.

أوَّلاً: مفهوم التَّضمين:

يعود معنى التَّضمين في **اللُّغة** إلى مادَّة (ضمن)، وهي أصل صحيح يدلُّ على جعل الشَّيء في شيء آخر يحويه. ومن ذلك قولهم: ضَمَّنْتُ الشَّيءَ تَضْميناً، إذا جعلْتُه في وعائه. ويقال: ضَمِنَ الشَّيءَ بمعنى تضمَّنه، أي اشْتَمَلَ عليه. ومنه قولهم: مضمون الكتاب كذا وكذا، يقال: فهمْتُ ما تضمَّنه كتابك، أي ما اشتمل عليه وكان في ضمنه. وأنفذْتُه ضمن كتابي، أي في طيِّه[٢].

وأمَّا مفهوم التَّضمين في **الاصطلاح**، فله عدَّة تعريفات مدخولة، من جهة عدم جريانها على شرط الحدِّ بأن يكون جامعاً مانعاً، ومن هذه التَّعريفات:

أ- "**إشراب معنى فعل لفعل، ليعامل معاملته**"[٣]. واقتصار التَّعريف على "الفعل" قيد فاسد؛ لجريان التَّضمين في الاسم والحرف، فكان الأولى أن يُقال: "إشراب معنى **لفظ للفظ**...".

ب- "**إعطاء الشَّيء معنى الشَّيء**"[٤]. ولفظ "الشَّيء" واسع جدَّاً، فكيف يكون قيداً مانعاً في التَّعريف!

---

[١] انظر: ابن جِنِّي: الخصائص، ٢/٣١٠-٣١٣، ٢/٤٣٧.

[٢] انظر مادَّة (ضمن) في: الجوهري: الصِّحاح، ٦/٢١٥٥. وابن فارس، مقاييس اللُّغة، ٣/٣٧٢. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ١/٥٨٧. وابن منظور: لسان العرب، ١٣/٢٥٧-٢٦١. والفيروز أبادي: القاموس المحيط، ١٢١٢.

[٣] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّضمين)، ٢٦٦.

[٤] التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّضمين)، ١/٤٦٩.

ج- "**أن يَحمِل اللَّفظُ معنى غير الذي يستحقِّه بغير آلة ظاهرة**"[١]. وفيه إبهام من جهة عدم توضيح ما إذا كان المعنى الأوَّل مقصوداً أم غير مقصود.

د- "**إيقاع لفظ موقع غيره لتضمُّنه معناه**"[٢]. وممَّا يؤخذ على هذا الحدِّ تعريف الشَّيء بنفسه، فكان الأولى أن يستبدل لفظ "لاشتماله" بـ"لتضمُّنه".

ومن أصحِّ تعريفات التَّضمين الجامعة المانعة وأفضلها:

أ- "**أن يُستعمَل اللَّفظ في معناه الأصلي، وهو المقصود أصالة؛ لكن قصد تبعيَّته معنى آخر يناسبه من غير أن يُستعمَل فيه ذلك اللَّفظ أو يقدَّر له لفظ آخر**"[٣]، فالتَّضمين من قبيل **الحقيقة** التي قصد بمعناه الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الإرادة.

ب- "**أن يُقصَد بلفظ معناه الحقيقي، ويراد معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر دلَّ عليه بذكر ما هو من متعلَّقاته**"[٤]. فاللَّفظ في صورة التَّضمين مستعمل في معناه الحقيقي، والمعنى الآخر مراد بلفظ آخر؛ كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

والفرق بين **دلالة النَّصِّ وتضمينه** هو أنَّ **دلالة النَّصِّ** على الشَّيء هو ما يمكن الاستدلال به على ذلك الشَّيء، كقوله: "الحمد الله"، فهو يدلُّ على معرفة الله إذا قلنا: إنَّ معنى قوله الحمد لله أمر؛ لأنَّه لا يجوز أن يُحمَد من لا يُعرَف؛ ولهذا قال بعض المتكلِّمين: إنَّ معرفة الله واجبة؛ لأنَّ شكره واجب؛ إذ لا يجوز أن يُشكَر من لا يُعرَف. وأمَّا **تضمين النَّصِّ** فهو احتماله للشَّيء بلا معارض عقلي أو نقلي[٥].

ثانياً: علاقة التَّضمين بالمجاز:

يظهر من تعريفات التَّضمين الصَّحيحة -المذكورة آنفاً- أنَّ التَّضمين من قبيل **الحقيقة**، فلا يكون من باب **الكناية**، ولا من باب **الإضمار**، كما إنَّ التَّضمين ليس من قبيل **الجمع بين الحقيقة والمجاز**؛ لأنَّ المعنى الآخر المتضمَّن يوجد لفظ أو أحد متعلَّقاته يدلُّ عليه. بينما يذهب البعض إلى

---

[١] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّضمين)، ٢٦٦.

[٢] مادَّة (التَّضمين) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٢٦٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٤٦٩/١.

[٣] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّضمين)، ٢٦٦.

[٤] مادَّة (التَّضمين) في: الأحمد نكري: دستور العلماء، ٢١٣/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٤٦٩/١.

[٥] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٧٩.

أنَّ التَّضمين يمكن أن يعدَّ من قبيل **المجاز**؛ لأنَّ اللَّفظ لم يوضع للحقيقة والمجاز معاً، فالجمع بينهما مجاز، وهذا على قول من قال بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز[1].

وفي حقيقة الأمر، فإنَّ كلَّاً من المعنيَيْن في التَّضمين **مقصود لذاته**؛ إلَّا أنَّ القصد إلى أحدهما، وهو المذكور بذكر متعلَّقه، يكون تبعاً للآخر، وهو المذكور بلفظه، وهذه التَّبعية في الإرادة من الكلام، فلا ينافي كونه مقصوداً لذاته في المقام؛ وبه يفارق التَّضمين **الجمع بين الحقيقة والمجاز**، فإنَّ كلَّاً من المعنيَيْن في صورة الجمع مراد من الكلام لذاته، مقصود في المقام أصالة؛ ولذلك اختلف في صحَّته، مع الاتِّفاق على صحَّة التَّضمين[2].

ثالثاً: أنواع التَّضمين:

إنَّ التَّضمين لا يقتصر على الفعل، وإن كان هو الأشهر والأكثر؛ بل يجري التَّضمين في الفعل والاسم والحرف:

- أمَّا التَّضمين في **الأفعال**، فيكون بأن يشتمل فعل على معنى فعل آخر، فيعطي معنى الفعلَيْن معاً؛ وذلك كأن يأتي الفعل متعدِّياً بحرف ليس من عادته التعدِّي به، فيحتاج إلى تأويله ليصحَّ التَّعدي به. ومثال ذلك قول الله تعالى: {أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا} [الآية/الأعراف: ٨٨]، فضُمِّن معنى "لتدخلنَّ في" ملَّتنا، أو "لتصيرنَّ في" ملَّتنا، حينما عدَّى الفعل بـ"فِي"؛ وإلَّا فإنَّ الأصل أن يُقال: "لتعودنَّ إلى" ملَّتنا.
- وأمَّا التَّضمين في **الأسماء**، فيكون بأن يشتمل اسم على معنى اسم آخر؛ ليفيد معنى الاسمَيْن معاً. ومثال ذلك قول الله تعالى على لسان نبيِّه موسى عليه السَّلام: {حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ} [الآية/الأعراف:١٠٥]، حيث ضمَّن "حَقِيقٌ" معنى "حريص"؛ ليفيد أنَّه محقوق بقول الحقِّ وحريص عليه.
- أمَّا التَّضمين في **الحروف**، فيكون بأن يكون يُستعمَل حرفٌ عوض حرف آخر، فيحتاج إلى التَّأويل ليصحَّ السِّياق والسِّباق. ومثال ذلك قول الله تعالى: {وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ} [الآية/البقرة:١٣٠]، حيث ضمِّن "مَن" معنى "لَا" النَّافية، فيكون التَّقدير: (لا يرغب عن ملَّة إبراهيم إلَّا من سفه نفسه).

---

[1] انظر مادَّة (التَّضمين) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٢٦٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٤٦٩/١. وانظر مسألة الجمع بين الحقيقة والمجاز في: ص ٣٣٧ من هذا البحث. وممَّن عدَّ التَّضمين من قبيل المجاز العزُّ ابن عبد السَّلام (٦٦٠هـ) في كتابه "الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز"، انظر: ص ٥٤.

[2] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّضمين)، ٢٦٦.

وهكذا يظهر جريان التَّضمين في الأسماء والحروف أيضاً، فضلاً عن الأفعال[1].

رابعاً: فائدة التَّضمين:

إنَّ **فائدة التَّضمين** هي أن **تؤدِّي كلمة مؤدَّى كلمتَيْن**، فالكلمتان معقودتان معاً قصداً وتبعاً؛ فتارة يجعل المذكور أصلاً والمحذوف حالاً، كما قيل في قوله تعالى: {وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ} [الآية/البقرة:١٨٥]؛ كأنَّه قيل: ولتكبِّروا الله حامدين على ما هداكم، وتارة بالعكس كما في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ} [الآية/البقرة:٤]؛ أي: يعترفون به مؤمنين. والتَّضمين يطلق أيضاً على إدراج كلام الغير في أثناء الكلام؛ لقصد **تأكيد المعنى** أو **ترتيب النَّظم**؛ وهذا هو النَّوع البديعي، كإيراد حكايات المخلوقين في كلام الخالق سبحانه (القرآن الكريم)[2].

خامساً: نقد التَّضمين:

ثمَّة بعض القواعد النَّاظمة والدَّافعة احتمال التَّضمين في الدَّلائل اللَّفظية، منها:

- القاعدة الأولى: التَّضمين خلاف الأصل:

التَّضمين **سماعي** لا قياسي، وهو خلاف الأصل؛ وإنَّما يذهب إليه عند الضَّرورة، أمَّا إذا أمكن إجراء اللَّفظ على مدلوله، فهو أولى وأجدر؛ لكن لشيوع التَّضمين صار كالقياس، حتَّى كثر للعلماء التَّصرف والقول به فيما لا سماح فيه[3].

- القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من التَّضمين:

وقد مرَّ الكلام على هذه القاعدة في دفع مقدِّمة المجاز[4].

- القاعدة الثَّالثة: تضمين الأفعال أولى من تضمين الحروف:

إنَّ التَّضمين في الأفعال أكثر وروداً من التَّضمين في الحروف، فكان التَّوسُّع في الفعل أرجح عند المحقِّقين، ولهذا قرَّروا أنَّ تضمين الأفعال أولى من تضمين الحروف. ومثال ذلك قوله تعالى:

---

[1] انظر: العزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٥٤-٥٨. والسُّيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ١٣٦/٣. وانظر مادَّة (التَّضمين) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٢٦٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٤٦٩/١.

[2] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّضمين)، ٢٦٧.

[3] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّضمين)، ٢٦٦-٢٦٧.

[4] انظر: ص ٣٥٧ من هذا البحث.

{عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ} [الآية/الإنسان:٦]، فلفظ "يشرب" إنَّما يتعدَّى بـ"من"، فتعديته بالباء إمَّا على تضمينه معنى "يروي" و"يتلذَّذ"، أو تضمين الباء معنى "من"، والأوَّل أرجح؛ لأنَّ تضمين الأفعال أولى من تضمين الحروف[١].

سادساً: أمثلة تطبيقية على احتمال التَّضمين:

سيذكر الباحث فيما يأتي مثالَيْن في الصِّفات الإلهية على احتمال التَّضمين الذي توجبه استحالة الظَّاهر، وتقتضيه القرائن التي تحتفَّ بالنَّصِّ، وأوَّل هذَيْن المثالَيْن في لفظ الإتيان الموهم التَّشبيه، والثَّاني في صفة العِلْم الإلهي القديم بالحوادث قبل حدوثها.

أ- الإتيان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه):

أجمع المعتبرون من العقلاء على أنَّه سبحانه وتعالى منزَّه عن المجيء والذَّهاب؛ لأنَّ ما لا ينفكُّ عن المحدَث فهو محدَث، والإله القديم يستحيل عليه ذلك؛ لكن أشكل على البعض فهم أدلَّة سمعية من قبيل قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة:٢١٠]، فتفتَّقت همم المتكلِّمين بالكلام في دلالة النَّصِّ. وكان من جملة المسالك والاحتمالات الظَّنِّية التي أثاروها في الدَّلالة اللَّفظية **التَّضمين**؛ وذلك بأن يكون حرف "فِي" مضمَّناً معنى الباء؛ وكأنَّه قال: (هل ينظرونَ إلَّا أن يأتيَهم اللهُ **بـ**ظللٍ من الغمامِ والملائكةُ)، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة. وهذا الاستعمال جائز في عرف العربية؛ لأنَّ الحرفَيْن كليهما من حروف الخفض، وحروف الجرِّ يُقام بعضها مقام البعض، والعرب تفعل ذلك ولا تأباه[٢]. وهكذا تكون دلالة النَّصِّ الظَّاهرة غير مقصودة؛ بل معدول عنها إلى معنى آخر يقتضيه سياق النَّصِّ وطبيعته.

ب- عِلْم الله تعالى بالحوادث:

إنَّ عِلْم الله واسع شامل مطلق، يعلم ما كان ويكون وسيكون عِلْماً أزلياً قديماً، فالله سبحانه يعلم الحوادث قبل حدوثها؛ إلَّا أنَّ بعض قصيري النَّظر من المتكلِّمين نازعوا في حصول العِلْم الإلهي بالحوادث قبل وقوعها، والأعجب من ذلك أنَّهم بنوا منازعتهم على الدَّليل السَّمعي! وذلك من قبيل قوله تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ}

---

[١] انظر: أبو حيَّان: البحر المحيط، ٤٤١/١. والسُّيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ١٣٦/٣. وانظر أيضاً: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّضمين)، ٤٦٩/١.

[٢] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ١٠٤/٢. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٨٦، ومفاتيح الغيب، ٣٥٦/٥-٣٦١.

[الآية/البقرة: ١٤٣]، وأمثاله المتعدِّدة في القرآن[١]، حيث توهَّموا من النَّصِّ أنَّ العِلْم بتحويل القِبْلة لم يكن حاصلاً، ففعل الله ذلك الفعل ليحصل له العِلْم، وهذا يقتضي –حسب رأيهم– أنَّ الله تعالى لم يعلم تلك الأشياء قبل وقوعها.

وقد انبرى المتكلِّمون للرَّدِّ على هذه الشُّبهة بعدَّة احتمالات ظنِّية، منها التَّضمين؛ وذلك بأن يُقال: إنَّ العِلْم في الآية قد ضُمِّن:

- إمَّا معنى **التَّمييز**؛ لأنَّه أحد فوائد العِلْم وثمراته، فوضع موضعه. وعلى ذلك يكون المقصود حسب السِّياق: لنميِّز التَّابعين من النَّاكصين بانكشاف ما في قلوبهم من الإخلاص والنِّفاق، فيعلم المؤمنون أولياءهم وأعداءهم، كما قال الله سبحانه في آية أخرى: {لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ} [الأنفال: ٣٧][٢].
- وإمَّا معنى **الرُّؤية**، ومجاز هذا أنَّ العرب تضع العِلْم مكان الرُّؤية، والرُّؤية مكان العِلْم، كما في قوله تعالى: {أَلَمْ تَرَ كَيفَ...} [إبراهيم: ١٩]، والمراد بالرُّؤية فيه العِلْم، فيكون معنى قوله {إِلَّا لِنَعْلَمَ}: إلَّا لنرى[٣].

ومن خلال هذا الاحتمال تسقط الشُّبهة السَّابقة، وتظهر ضرورة العدول عن ظاهر النَّصِّ إلى الاحتمالات الدَّلالية الأخرى، التي تتَّفق مع مقتضيات تنزيه الله تعالى عن الجهل وعوارض النَّقص.

---

[١] كقوله تعالى أيضاً: {ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدَاً} [الآية/الكهف: ١٢]، وقوله سبحانه: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ} [الآية/محمَّد: ٣١]... إلى ما هنالك من نظائر لهذه الآيات.

[٢] وقد حُكِي هذا الوجه عن ابن فُوْرَك (٤٠٦هـ) من متكلِّمي الأشعرية. انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٢٠٠/١. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٢٢٠/١. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٩٠/٤.

[٣] انظر: ابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٢٢٠/١. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٩٠/٤.

- الفرع الثَّاني: التَّكرار:

إنَّ من سنن العرب في كلامهم التَّكريرَ والإعادةَ؛ وذلك لإرادة المبالغة في إظهار العناية بالأمر، وعلى هذه السُّنَّة جرت الأدلَّة السَّمعية من قرآن وسنَّة[1].

وسيذكر الباحث فيما يأتي مفهوم التَّكرار في اللُّغة والاصطلاح، وميزه من المصطلحات التي قد تتداخل معه، ثمَّ يبيّن فوائده، وأنواعه، ثمَّ يتكلَّم عن التَّكرار بوصفه احتمالاً ظنِّياً، ويختم بذكر بعض الأمثلة التَّطبيقية العَقَدِية على احتمال التَّكرار ودفعه في النَّصوص السَّمعية.

أوَّلاً: مفهوم التَّكرار:

يرجع مفهوم التَّكرار في **اللُّغة** إلى مادَّة (كرر)، وهي أصل صحيح يدلُّ على جمع وترديد، ومن ذلك قولك: كَرَرْتُ؛ لرجوعك إليه بعد المرَّة الأولى، فهذا هو التَّرديد. والكَرُّ: الرُّجوع على الشَّيء. ويُقال: كرَرْتُ عليه الحديثَ وكركرْتُه إذا ردَّدْتُه عليه. وكرَّر الشَّيء وكَرْكَره تَكْريراً وتَكْراراً وتَكِرَّةً: أعاده مرَّة بعد أخرى. والكرَّة: المرَّة، والجمع الكَرَّات[2]. وهكذا يظهر أنَّ المعنى اللُّغوي يدلُّ على إعادة الشَّيء مرَّة إثر مرَّة.

أمَّا **المعنى الاصطلاحي**، فلا يخرج في الحقيقة عن الدَّلالة اللُّغوية، وممَّا عُرِّف به التَّكرار أو التَّكرير:

- **الإتيان بالشَّيء مرة بعد أخرى**[3].
- "**إعادة الشَّيء لفائدة**"[4]، وقيد الفائدة في هذا التَّعريف غاية في الأهمية؛ إذ لا يمكن أن يكون التَّكرار في الأدلَّة السَّمعية زيادة لا طائل فيها.

ومن المصطلحات التي قد تتداخل مع التَّكرار:

أ- **العمومُ:** فالتَّكرار يشبه العموم من حيث التَّعدُّد، ويفارقه بأنَّ العموم يتعدَّد فيه الحكم بتعدُّد أفراد الشَّرط فقط، والتَّكرار يتعدَّد فيه الحكم بتعدُّد الصِّفة المتعلِّقة بالأفراد[5].

---

(1) انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ١٥٨. والثَّعالبي: فقه اللُّغة، ٢٦٥. والسُّيوطي: المزهر، ٢٦٢/١.

(2) انظر مادَّة (كرر) في: الجوهري: الصِّحاح، ٨٠٤/٢-٨٠٥. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ١٢٦/٥. وابن منظور: لسان العرب، ١٣٥/٥. والفيروز أبادي: القاموس المحيط، ٤٦٩.

(3) انظر مادَّة (التَّكرار) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٦٥. والمناوي: التَّوقيف، ١٠٧. والكفوي: الكلِّيَّات، ٢٩٧. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٣٦/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٥٠٢/١.

(4) السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (التَّكرير)، ٩٦.

(5) انظر: المناوي: التَّوقيف، مادَّة (التَّكرار)، ١٠٧.

ب- **الإعادة:** فالفرق بين الإعادة والتَّكرار، فهو أنَّ التَّكرار يقع على إعادة الشَّيء مرَّة، وعلى إعادته مرَّات، بينما تطلق الإعادة على المرَّة الواحدة، فقول القائل: أعاد فلان كذا، لا يفيد إلَّا إعادته مرَّة واحدة؛ لكنَّه إذا قال: كرَّر هذا، كان كلامه مبهماً، ولم يدرِ أعاده مرَّتين أو مرَّات. ويُقال أيضاً: أعاده مرَّات، ولا يُقال: كرَّره مرَّات؛ إلَّا أن يقول ذلك عامِّيٌّ لا يعرف الكلام؛ ولهذا قالت الفقهاء: الأمر لا يقتضي التَّكرار، والنَّهي يقتضي التَّكرار، ولم يقولوا: الإعادة[١].

ج- **التَّأكيد:** فالتَّكرار أبلغ من التَّأكيد، وهو مع التَّأكيد يجامعه ويفارقه، ويزيد عليه وينقص عنه، فإنَّ التَّأكيد قد يكون تكراراً وقد لا يكون، وقد يكون التَّكرار غير تأكيد صناعة، وإن كان مفيداً للتَّأكيد معنى[٢].

ثانياً: فوائد التَّكرار:

تكرير اللَّفظ الواحد في الكلام الواحد حقيق بالاجتناب في البلاغة؛ إلَّا إذا وقع ذلك لأجل غرض يقصده المتكلِّم من تفخيم أو تهويل أو تنويه أو نحو ذلك[٣]. وللتَّكرار فوائد منها: **التَّقرير**، وقد قيل: الكلام إذا تكرَّر تقرَّر. ومنها **زيادة التَّنبيه** على ما ينفي التُّهمة؛ ليكمل تلقِّي الكلام بالقبول. ومنها إذا طال الكلام وخشي تناسي الأوَّل أعيد ثانياً **توطئة** له **وتجديداً** لعهده[٤].

ثالثاً: أنواع التَّكرار:

إنَّ تكرار الكلام يقع على نوعَيْن[٥]:

- النَّوع الأوَّل: **مذموم**، وهو ما كان يمكن الاستغناء عنه، ولا يستفاد به زيادة معنى لم تستفد بالكلام الأوَّل؛ وذلك لأنَّه حينئذ يكون فضلاً من القول، ولغواً من الحديث، وهذا النَّوع ممَّا تتنزَّه عنه الأدلَّة اللَّفظية، ونصوص الوحي.

---

[١] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٣٩.

[٢] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّأكيد)، ٢٧٠. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّكرار)، ٥٠٣/١.

[٣] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّكرار)، ٢٩٧.

[٤] انظر مادَّة (التَّأكيد) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٢٧٠. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٥٠٢/١-٥٠٣.

[٥] انظر: الخَطَّابي (أبو سليمان، حمد بن محمَّد البستي، ٣٨٨هـ): بيان إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، سلسلة ذخائر العرب: ١٦)، ت: محمَّد خلف الله ومحمَّد زغلول سلام (دكتور)، دار المعارف (مصر)، ط٣، ١٩٧٦م، ٥٢.

- النَّوع الثَّاني: **محمود**، وما كان بخلاف النَّوع الأوَّل، فإنَّ التَّكرار يحسن في الموضع الذي يقتضيه، وتدعو الحاجة إليه، وإنَّما يحتاج إليه ويحسن استعماله في الأمور المهمَّة التي تعظم العناية بها، ويخاف بتركه وقوع الغلط والنِّسيان فيها والاستهانة بقدرها.

رابعاً: التَّكرار بوصفه احتمالاً ظنّياً:

لم يذكر علماء الأصلَيْن –أصول الدِّين وأصول الفقه– التَّكرار بوصفه مقدِّمة ظنِّية مستقلَّة بذاتها، كمقدِّمة الاشتراك مثلاً؛ بل ذكروه عرضاً في استدلالاتهم بوصفه احتمالاً ظنّياً، وتكلَّم المتكلِّمون تحديداً في دفع هذا الاحتمال عن نصوص الوحي، فممَّا تقرَّر عند العلماء أنَّ اللَّفظ يُحمَل على التَّأسيس دون التَّكرار أو التَّأكيد؛ اللهمَّ إلَّا أن يدلَّ دليل على خلاف ذلك؛ لأنَّه ترجَّح عند العقل احتمال وقوع التَّأسيس على ما يقابله، والعمل بالرَّاجح متعيِّن[1].

فعلى سبيل المثال، يحمل **أبو بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ) بشدَّة على احتمال التَّكرار، ويرى أنَّه نقص في الكلام، وعجز عن التَّعبير وإفادة المقصود، والأدلَّة اللَّفظية منزَّهة عن التَّكلُّم بمثل هذا، والإخبار بما لا فائدة فيه[2].

وسيذكر الباحث في الفِقْرة التَّالية بعض الأمثلة التَّوضيحية على التَّكرار.

خامساً: أمثلة على احتمال التَّكرار ودفعه:

سيتناول الباحث في هذه الفِقْرة خمسة أمثلة على دفع المتكلِّمين احتمال التَّكرار في الأدلَّة السَّمعية، اثنان منها في الإلهيات (صفتا السَّمع والبصر، وصفة الكلام)، واثنان في التَّحديدات والاصطلاحات (مفهوم الإيمان، ومفهوم الرِّزق)، وآخر في مسألة الوعد والوعيد (مرتكب الكبيرة).

أ- السَّمع والبصر (الصِّفات الإلهية):

ذهب أهل السُّنَّة إلى أنَّ السَّمع والبصر صفتان زائدتان على صفة العِلْم –خلافاً للمعتزلة–، وقد أيَّدوا ذلك بجملة من الأدلَّة، منها قول الله تعالى: {قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى} [طه:٤٦]، ووجه الاستدلال أنَّ قوله تعالى: "إِنَّنِي مَعَكُمَا" يدلُّ على صفة العِلْم؛ لاستحالة كون المعيَّة معيَّة مكان في حقِّ الله تعالى، ولو كان قوله سبحانه بعده: "أَسْمَعُ وَأَرَى" دالَّاً على صفة العِلْم أيضاً، لكان ذلك من قبيل **التَّكرار**، وهو **خلاف الأصل**[3].

---

[1] انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ١١٢-١١٣.

[2] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧١.

[3] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٤/٢٢.

ب- خَلْق القرآن (الصِّفات الإلهية):

تعدُّ مسألة الكلام وخَلْق القرآن من أكثر المسائل التي جرى حولها النِّقاش في مجال العقائد؛ بل تعدَّت وصفها مسألة علمية إلى أروقة السِّياسة، فأريقت بسببها دماء، وأهين جرَّائها علماء.

ومن جملة الأدلَّة التي كانت محلَّ الجدال قول الله تعالى: {أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ} [الآية/الأعراف:٥٤]، فقد استدلَّ به أهل السُّنَّة على أنَّ كلام الله تعالى غير مخلوق، حيث أثبت سبحانه وتعالى لنفسه الخَلْق والأمر، وفصل بينهما، ولو كان الأمر مخلوقاً؛ لَما حَسُن الفصل بينهما، ولو كان القرآن مخلوقاً لكان خَلْقاً؛ لأنَّ الخَلْق هو المخلوق، فيصير الكلام في تقدير القول: ألا له الخَلْق والخَلْق؛ وهو ممتنع؛ لأنَّه تكرار لا طائل تحته، والتَّكرار خلاف الأصل[١].

ج- مفهوم الإيمان:

تعدُّ قضية الإيمان أهمَّ المسائل المحورية التي بحث فيها عِلْم الكلام، وأقدمها في التَّأصيل والتَّفصيل، والتي كانت الفيصل التي يميز أهل السُّنَّة عن المعتزلة والخوارج. وقد سبق بحث هذه القضية بإسهاب في بحث النَّقل[٢]، وكان من جملة الأدلَّة السَّمعية التي تعرَّضت للأخذ والرَّدِّ، والنِّقاش والنَّقد، الآياتُ التي تعطف الإيمان على العمل الصَّالح، وذلك من قبيل قول الله تعالى: {وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [الآية/البقرة:٢٥]، فقد استدلَّ بها معظم أهل السُّنَّة على عدم دخول الأعمال في مسمَّى الإيمان، ووجه الاستدلال الذي اعتمدوا عليه هو أنَّ الله تعالى لمَّا ذكر الإيمان، عطف عليه العمل الصَّالح، فوجب تغايرهما، وإلَّا لزم **التَّكرار**، وهو **خلاف الأصل**[٣].

د- مفهوم الرِّزق:

ذهب **الأشعرية** إلى أنَّ الرِّزق هو **كلُّ ما انتفع به حيٌّ، سواء أكان بالتَّغذِّي أم بغيره، مباحاً أم حراماً**، بينما فسَّره **المعتزلة بالحلال** تارة، و**بما لا يمنع من الانتفاع به** تارة أخرى[٤]. وهكذا فقد يكون الرِّزق حراماً حسب قول أهل السُّنَّة، حيث احتجُّوا بقول الله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ} [الآية/البقرة:١٧٢]، ووجه الاستدلال أنَّ الطَّيِّب هو الحلال، فلو كان كلُّ رزق

---

(١) انظر: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ١٠٦. والأشعري: الإبانة، ٦٣-٦٤، ورسالة إلى أهل الثَّغر، ١٢٥. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧١. واللَّالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة، ٢١٩/٢. والرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٦٦. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٦٨/١-٣٦٩، وغاية المرام، ١٠٩. وابن الوزير: إيثار الحقِّ، ٣١٦.

(٢) انظر: ص ٢٧٢ من هذا البحث، وانظر أيضاً: ص ٢٠٤.

(٣) انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣٥٧/٢.

(٤) انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٤٨/٣.

حلالاً لكان معنى قوله: "مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ" هو: من محلَّلات ما أحللنا لكم، فيكون **تكراراً**، وهو **خلاف الأصل**[1].

هـ- وعيد أصحاب الكبائر:

تطرَّف المعتزلة في مسألة الوعيد، فحكموا على مرتكب الكبيرة بجزاء الكافر سواء بسواء، وإن كانوا قد انفردوا عن الخوارج في عدم تكفيره، وجعله في منزلة بين المنزلتَيْن. ومن جملة الأدلَّة التي قد يستدلُّون بها على مذهبهم ظاهر قول الله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ} [النِّساء: ١٤]؛ لكنَّ أهل السُّنَّة بيَّنوا أنَّ هذه الآية مختصَّة بالكافر؛ لأنَّ قوله "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ" يفيد كونه فاعلاً المعصية والذَّنب، ثمَّ قال سبحانه: "وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ"، فلو كان المراد منه عين القول السَّابق للزم **التَّكرار**، وهو **خلاف الأصل**، فوجب حمل تعدِّي الحدِّ -المذكور في الآية- على الكفر[2].

---

[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٩٠/٥.

[2] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٢٧/٩.

- الفرع الثَّالث: التَّوكيد:

إنَّ من سنن العرب في كلامهم التَّأكيد عليه، وذكره مرَّة إثر مرَّة؛ لزيادة الاهتمام به[١]. والتَّأكيد هو **اللَّفظ الموضوع لتقوية ما يُفهَم من لفظ آخر**، فالتَّأكيد يأتي لتقوية الحكم الذي كان ثابتاً في الأصل[٢]. وقد كثر استعمال التَّوكيد في الدَّليل السَّمعي.

وسيذكر الباحث فيما يأتي مفهوم التَّوكيد ومقابله، وما قد يتَّصل به من مصطلحات، ثمَّ يبيّن أنواعه، وفوائده، وتصنيفه بوصفه حقيقة أو مجازاً، ويختم بمثال تطبيقي على احتمال التَّوكيد ودفعه.

أوَّلاً: مفهوم التَّوكيد ومقابله:

يرجع **الأصل اللُّغوي** للتَّوكيد إلى مادَّة (وكد) التي تدلُّ على شدٍّ وإحكام. يقال: أَوْكَدْتُه ووكَّدْتُه توكيداً وأَكَّدْتُه تأكيداً وآكَدْتُه إيكاداً، وبالواو أفصح، أي شددْتُه، وتوكَّد الأمر وتأكَّد بمعنى. وقولهم: وَكَدَ وَكْدَهُ أي قصد قصده. ووكَّد العَقْدَ والعهدَ: أوثقه، ويقال: وكَّدْتُ اليمينَ، والهمز في العَقْد أجود، وتقول: إذا عقدْتَ فأكِّد، وإذا حلفْتَ فوكِّد. ووكَدَ بالمكانِ يَكِدُ وُكُوداً إذا أقام به[٣]. وهكذا يظهر أنَّ الأصل اللُّغوي يدلُّ على معاني الشَّدِّ والإحكام والإيثاق والقصد والإقامة.

وأمَّا التَّوكيد في **الاصطلاح**، فيطلق على معنيَيْن: أحدهما **التَّقرير**، أي جعل الشَّيء مقرَّراً ثابتاً في ذهن المخاطَب. وثانيهما **اللَّفظ الدَّال على التَّقرير**، أي اللَّفظ المؤكِّد الذي يُقرَّر به[٤]. وهذا المعنى الواسع الشَّامل للتَّوكيد هو ما جرى عليه المتكلِّمون في استدلالاتهم.

وقد يطلق التَّوكيد مجازاً على أن يكون لفظ لإفادة معنى كان حاصلاً بدونه، أي لفظ يذكر لإفادة معنى كان حاصلاً بدون ذكره، نحو: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الآية/الرَّعد:١٦]، فإنَّ لفظ "كلّ" تأكيد على رأي؛ لأنَّه كما يفيد "الله خالق الأشياء" العموم، فكذلك يفيده "اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"، بينما لا يكون توكيداً على معنى التَّوكيد الأوَّل؛ لأنَّ الإسناد حينئذ إلى "كُلِّ" لا إلى "شَيْءٍ". وإنَّما كان هذا المعنى **مجازاً**؛ لأنَّ إفادة معنى كان حاصلاً بدونه لازمة للتَّوكيد، لا نفس معناه؛ إذ التَّوكيد يقتضي سابقية مطلوب مذكور. فالتَّوكيد **بالمعنى المجازي** أعمُّ منه **بالمعنى الاصطلاحي**[٥]. وهذا المعنى أيضاً قد يستعمله المتكلِّمون في استدلالاتهم.

---

[١] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ٢١٠. والثَّعالبي: فقه اللُّغة، ٢٦٩.

[٢] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٢/٦٩٧-٦٩٩.

[٣] انظر مادَّة (وكد) في: الجوهري: الصِّحاح، ٢/٥٥٣. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٦/١٣٨. وابن منظور: لسان العرب، ٣/٤٦٦-٤٦٧. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٣٢٧.

[٤] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّأكيد)، ١/٣٧٢-٣٧٤.

[٥] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّأكيد)، ١/٣٧٢-٣٧٤.

وأمّا ما قيل من أنَّ **التَّوكيد الاصطلاحي** إنَّما يكون بألفاظ مخصوصة أو بتكرير اللَّفظ، فالمراد به التَّوكيد الذي هو أحد التَّوابع الخمسة؛ في حين أنَّ الوصف قد يكون للتَّوكيد، والمفعول المطلق قد يكون للتَّوكيد، ونحو ذلك[١]. ومن هذه التَّعريفات الخاصَّة التي لم يتقيَّد بها المتكلِّمون:

- "**تكرير اللَّفظ بعينه لتقرير النِّسبة**" أو "**تكرير اللَّفظ بألفاظ مخصوصة لذلك**"[٢].
- "**تابع يقرِّر أمر المتبوع في النِّسبة أو الشُّمول**"[٣]، فالتَّوكيد تابع يقرِّر عند السَّامع كون المتبوع منسوباً أو منسوباً إليه، أي يحقِّق أنَّ المنسوب أو المنسوب إليه في هذه النِّسبة هو المتبوع لا غير، أو يقرِّر عنده شمول المتبوع لأفراده أو لأجزائه، مثل: جاءني زيد زيد، وجاءني زيد نفسه، وجاءني القوم كلُّهم[٤].
- "**لفظ يفيد تقوية ما يفيده لفظ آخر**"[٥]. وهو أعمُّ من أن يكون تابعاً أو لا.
- "**أن يكون اللَّفظ لتقرير المعنى الحاصل قبله وتقويته**"[٦]. وهذا أعمَّ ممَّا سبقه من تعريفات.

والفرق بين **التَّوكيد والتَّرادف** أنَّ أحد المترادفَيْن يفيد ما أفاده الآخر، كالإنسان والبشر، بينما يفيد الثَّاني في التَّوكيد تقوية الأوَّل[٧]. والفرق بين **التَّوكيد والتَّابع** أنَّ التَّوكيد يفيد من التَّقوية نفي احتمال المجاز، كما إنَّ التَّوكيد ليس من شرطه أن يكون على وزن المؤكَّد، بينما يشترك ذلك في التَّابع[٨].

وأمَّا **التَّكرير**، فهو أبلغ من التَّوكيد، وهو مع التَّوكيد يجامعه ويفارقه، ويزيد عليه وينقص عنه، فإنَّ التَّوكيد قد يكون تكراراً وقد لا يكون، وقد يكون التَّكرير غير التَّوكيد صناعة، وإن كان مفيداً للتَّوكيد معنى. والتَّوكيد بذكر ما هو كالعلَّة أقوى من التَّوكيد بالتَّكرار المجرَّد[٩].

---

[١] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّأكيد)، ١/٣٧٢-٣٧٤.

[٢] السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (التَّأكيد)، ٨٤.

[٣] مادَّة (التَّأكيد) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٥٠. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٨٤. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٨٩.

[٤] انظر: الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (التَّأكيد والتَّوكيد)، ١/١٨٢.

[٥] التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّأكيد)، ١/٣٧٢-٣٧٤.

[٦] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّأكيد)، ٢٦٧.

[٧] انظر: السُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة، ١/٣١٦.

[٨] انظر: السُّيوطي: المزهر في علوم اللُّغة، ١/٣٢٥. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّأكيد)، ٢٦٧-٢٧٠.

[٩] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّأكيد)، ٢٦٧-٢٧٠.

وضدُّ التَّوكيد **التَّأسيس**، وهو "**إفادة معنى آخر لم يكن حاصلاً قبله**". ويُسمَّى الأوَّل إعادة، والثَّاني إفادة. وإذا دار اللَّفظ بينهما تعيَّن الحمل على التَّأسيس، فالتَّأسيس خيرٌ من التَّوكيد؛ لأنَّ حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة[1].

ثانياً: أنواع التَّوكيد:

يقع التَّوكيد على نوعَيْن[2]:

- الأوَّل: توكيد بتكرير اللَّفظ، ويُسمَّى **التَّوكيد اللَّفظي**، نحو قوله تعالى: {هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ} [المؤمنون:٣٦].
- الثَّاني: توكيد بتكرير المعنى، ويُسمَّى **التَّوكيد المعنوي**. وقد يكون هذا النَّوع لإفادة الإحاطة والعموم، نحو قوله تعالى: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} [الآية/الحجر:٣٠]، وقد يكون لإفادة التَّثبيت والتَّمكين، نحو قوله تعالى: {إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ} [الآية/النِّساء: ١٧١].

وهو إمَّا أن يكون تأكيداً **للمفرد**، وهو المقابل للجملة، سواء أكان تأكيداً للواحد مذكَّراً أو مؤنَّثاً، كلفظ النَّفْس والعَيْن، أم تأكيداً لتثنية المذكَّر أو المؤنَّث، كلفظة (كلّ) و(أجمعين) وأخواتهما؛ وإمَّا أن يكون تأكيداً **للجملة**، كلفظة (إنَّ) وأخواتها.

ثالثاً: فائدة التَّوكيد:

إنَّ الغرض في التَّوكيد إنَّما هو التَّحقيق والتَّسديد، وهذا مما يليق به الإطناب والإسهاب وينتفي عنه الإيجاز والاختصار. فمن فوائد التَّوكيد إزالة التَّجوُّز في الكلام، فعلى سبيل المثال يقول الله تعالى: {فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ} [الآية/آل عمران:٣٩]، وإنَّما كان المنادِي جبريلُ وحده، وهذا من باب المجاز، ولمَّا أراد في موضع آخر حقيقة الجمع أزال احتمال المجاز بالتَّأكيد، حيث قال سبحانه: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} [الآية/الحجر:٣٠][3]. ومثال ذلك أيضاً قوله تعالى: {فَإِذَا نُفِخَ فِي

---

[1] انظر مادَّة (التَّأسيس) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٥٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٨٩. والكفوي: الكلِّيَّات، ٢٦٧. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٨٣/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٣٧١/١-٣٧٢.

[2] انظر: ابن جِنّي: الخصائص، ١٠٤/٣-١٠٧. وابن الأنباري (أبو البركات، كمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن محمَّد، ٥٧٧هـ): أسرار العربية، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، ٢٠٨. وانظر أيضاً: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّأكيد)، ٢٦٧-٢٧٠.

[3] انظر: ابن جِنّي: الخصائص، ١٢٧/١، ٢٩٠. وابن الأنباري: أسرار العربية، ٢٠٨.

الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ} [الحاقة:١٣] وقوله: {وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ} [الآية/النَّحل:٥١]، فالنَّعت في الآيتَيْن للتَّأكيد، وفائدته إبعاد المجاز عن ذهن السَّامع[١].

والتَّوكيد كما يكون لإزالة الشَّكِّ ونفي الإنكار من السَّامع، كذلك يكون لصدق الرَّغبة ووفور النَّشاط من المتكلِّم، ونيل القبول من السَّامع، وكون الخبر على خلاف ما يترقَّب، نحو: {قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ} [الشُّعراء:١١٧]، وتحسين إتيان ضمير الشَّأن، نحو: {إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} [الآية/ المؤمنون:١١٧]. وقد يكون التَّوكيد لردِّ ظنِّ المتكلِّم، كقولك: أحسنْتُ إليه ثمَّ أساء إليَّ، أو لإظهار كمال العناية، كقوله تعالى: {إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ} [يس:٣]، أو كمال التَّضرُّع والابتهال، نحو: {رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا} [الآية/آل عمران:١٦]، أو كمال الخوف، نحو: {رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ}[الآية/آل عمران:١٩٢]... إلى غير ذلك من المعاني التي تناسب التَّوكيد بوجه خطابي[٢].

رابعاً: التَّوكيد بين المجاز والحقيقة:

يرى بعض العلماء أنَّ التَّوكيد **ملحق بالمجاز**؛ لأنَّه لا يفيد إلَّا ما أفاده الأوَّل؛ بل عدَّه بعضهم أصلاً في مفهوم المجاز، فذهب إلى أنَّ المجاز يقع لمعانٍ ثلاثة، وهي: الاتِّساع والتَّوكيد والتَّشبيه، فإن فُقِدت هذه الأوصاف كانت الألفاظ حقيقة البتَّة؛ بل كان وقوع التَّوكيد في هذه اللُّغة –حسب رأيهم– أقوى دليل على شيوع المجاز فيها واشتماله عليها؛ حتَّى إنَّ أهل العربية أفردوا له باباً؛ لعنايتهم به، وكونه ممَّا لا يُضاع ولا يُهمَل مثله[٣].

والصَّحيح أنَّ التَّوكيد من قبيل **الحقيقة**، لا من باب المجاز؛ إذ ليس فيه نقل اللَّفظ عن موضوعه. ومن سمَّاه مجازاً يُقال له: إذا كان التَّوكيد بلفظ الأوَّل، نحو: عجِّل عجِّل ونحوه، فإن جاز أن يكون الثَّاني مجازاً جاز في الأوَّل، لأنَّهما في لفظ واحد، وإذا بطل حمل الأوَّل على المجاز بطل حمل الثَّاني عليه؛ لأنَّه مثل الأوَّل[٤].

ولعلَّ المعتزلة يؤيِّدون الاتِّجاه الأوَّل –أي عدَّ التَّوكيد من قبيل المجاز–، فأطلقوا مصطلح "توكيد المجاز" على قوله تعالى: {وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا} [الآية/النِّساء:١٦٤]؛ ليخرجوا من القول بصفة الكلام الإلهي القديم، كما أطلقوا ذلك على قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الآية/الرَّعد:١٦]؛ ليتخلَّصوا من القول بخَلْق أفعال العباد، ونسبة خَلْق القبيح إلى الله سبحانه[٥].

---

[١] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ١٠٥٨/٣.

[٢] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّأكيد)، ٢٦٧–٢٧٠.

[٣] انظر: ابن جِنِّي: الخصائص، ٤٤٤/٢، ٤٥٣.

[٤] انظر: السُّيوطي (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١٠هـ): معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية (بيروت–لبنان)، ط١، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م، ٢٠٠/١. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٦.

[٥] انظر: ابن جِنِّي: الخصائص، ٤٥٨/٢.

وقد مرَّ في قواعد المجاز الدَّافعة أنَّ "المجاز لا يُؤكَّد"، حيث تمَّ تفصيل القول فيها، وذكر مثال عليها، فيحسن الرُّجوع إليها[1].

خامساً: مثال تطبيقي على التَّوكيد ودفعه:

- **التَّفضيل بين الملائكة والبشر:**

من المسائل التي خاض فيها المتكلِّمون التَّفضيل بين الملائكة والبشر، وهي مسألة لا مجال فيها للاجتهاد؛ بل تعتمد اعتماداً كليَّاً على النَّصِّ؛ لكن مع ذلك اختلفت أفهام المتكلِّمين في تفسير النُّصوص وتأويلها، ومن جملة هذه النُّصوص التي كانت محلَّ النِّقاش قول الله تعالى: {لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ} [الآية/النِّساء:١٧٢]؛ إذ يرى فيه بعض المتكلِّمين –وخاصَّة المعتزلة– دليلاً على تفضيل الملائكة على البشر؛ لأنَّ قوله سبحانه: "وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" يخرج مخرج التَّأكيد لقوله: "الْمَسِيحُ"، والمؤكِّد –بالكسر– أفضل وأرفع من المؤكَّد –بالفتح–، ولا يكون التَّأكيد بالمِثل ولا بما دونه؛ كما يُقال: هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة، ولا يُقال: لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد، ويُقال أيضاً: هذا العالِم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملِك، ولا يُقال: لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البوَّاب؛ فعلى ذلك خرج ذكر الملائكة على إثر ذكر المسيح على سبيل التَّأكيد الذي يفيد تفضيل الملائكة المقرَّبين على المسيح عليه السَّلام.

بينما يرى بعض المتكلِّمين أنَّ قوله "وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" كلام مستأنف على سبيل التَّأسيس لمعنى جديد، والمعنى: ولا الملائكة المقرَّبون مستنكفون عن عبادة الله تعالى، وإذا دار اللَّفظ بين التَّوكيد والتَّأسيس تعيَّن الحمل على التَّأسيس؛ لأنَّ حمل الكلام على الإفادة خيرٌ من حمله على الإعادة. وبناء على ذلك، فلا دلالة فيه على تفضيل الملائكة على البشر[2].

---

[1] انظر: ص ٣٥٩ من هذا البحث.

[2] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٤٢٧/٣. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٥٩٥/١–٥٩٧. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٣٤/٢–٤٣٥، ٢٧٣/١١.

- الفرع الرَّابع: التَّغليب:

إنَّ التَّغليب من سنن العرب في الكلام، وعادتهم في الخطاب، فقد يعمدون إلى اسمَيْن، يغلب أحدهما على صاحبه؛ لخفَّته أو شهرته، فيطلقونه عليه اتِّساعاً وتجوُّزاً[١]. وما دامت الأدلَّة النَّقلية تجري على سنن العرب في القول، فقد يطرقها احتمال التَّغليب.

وسيوضِّح الباحث أوَّلاً مفهوم التَّغليب في اللُّغة والاصطلاح، ثمَّ يذكر سبب التَّغليب، ويبيِّن علاقته بالمجاز، ثمَّ يختم بذكر بعض الأمثلة العَقَدية التَّطبيقية على احتمال التَّغليب.

أوَّلاً: مفهوم التَّغليب:

يرجع أصل التَّغليب **في اللُّغة** إلى مادَّة (غلب)، والتي تدلُّ على قوَّة وقهر وشدَّة وكثرة. يُقال: غَلَبَ الرَّجُلُ يَغْلِبُ غَلْباً وغَلَباً وغَلَبَةً ومَغْلَباً ومَغْلَبةً. وتَغَلَّبَ على بلدِ كذا: استولى عليه قهراً، وغَلَّبته أنا عليه تَغْلِيباً. وغَلَبْتُه على الشَّيء: أخذْتُه منه، وهو مغلوب عليه، والمغلَّب: المغلوب مراراً. وغَلَب على فلان الكرمُ إذا كان أكثر خصاله. واسْتَغْلَب عليه الضَّحكُ: اشتدَّ. واغْلَولَب القومُ إذا كَثُروا[٢].

وأمَّا معنى التَّغليب في الاصطلاح، فله عدَّة تعريفات، منها:

أ- "**إعطاء الشَّيء حكم غيره**"[٣]. والتَّعريف مدخول من جهة عدم تحديده "الشَّيء"، أضف إلى ذلك أنَّ وراء هذا "الإعطاء" سبب يقتضيه، وهو التَّرجيح لتناسب أو اختلاط بين اللَّفظَيْن، وهذا ما لم يذكره التَّعريف.

ب- "**تعميم اللَّفظ العامِّ بحسب الوضع على ما هو غير المصطلح**"[٤]. والتَّعريف جيد؛ إلَّا أنَّه لم يذكر السَّبب الدَّاعي إلى "التَّعميم"، وهو التَّرجيح، وهذا قيد أساس في مفهوم التَّغليب.

ج- "**ترجيح أحد المغلوبَيْن على الآخر؛ إجراءً للمختلفَيْن مجرى المتَّفقَيْن**"[٥]. ولو استُبدِل قيد "المعلومَيْن" بـ"المغلوبَيْن" لكان أفضل؛ للخروج من تعريف الشَّيء بنفسه.

---

[١] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ١٣. والثَّعالبي: فقه اللُّغة، ٢٢٥. والسُّيوطي: المزهر، ١٦٧/٢، ١٨٢.

[٢] انظر مادَّة (غلب) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٩٥/١. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٣٨٨/٤-٣٨٥. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٧٠٧/١. وابن منظور: لسان العرب، ٦٥١/١-٦٥٣. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١٢١.

[٣] الزَّركشي: البرهان، ٣٠٢/٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّغليب)، ٤٨٩/١.

[٤] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّغليب)، ٢٨١.

[٥] الزَّركشي: البرهان، ٣٠٢/٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّغليب)، ٤٨٩/١.

د- "**ترجيح أحد المعلومَيْن على الآخر، وإطلاق لفظه عليهما**"[1]، والقيد الأخير "إطلاق لفظه عليهما" للاحتراز عن مفهوم المشاكلة.

هـ- "**أن يغلب على الشَّيء ما لغيره لتناسب بينهما أو اختلاط**"[2]. أمَّا التَّناسب فكإطلاق لفظ "الأبوَيْن" على الأب والأمّ؛ لأنَّ كلَيْهما سبب الوجود، وأمَّا الاختلاط فكإطلاق الملائكة على إبليس حتَّى استثني في قوله تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ} [الآية/البقرة:٣٤].

و- ولعلَّ التَّعريف الأخير هو أكثر التَّعريفات المذكورة مناسبة، ويمكن ذكر تعريف يجمع بين محاسن التَّعريفات المذكورة آنفاً بالقول: التَّغليب هو **ترجيح إطلاق لفظ أحد المعلومَيْن على الآخر؛ لتناسب بينهما أو اختلاط.**

ومدار **التَّغليب** على جعل بعض المفهومات تابعاً لبعض، داخلاً تحت حكمه في التَّعبير عنهما بعبارة مخصوصة للمغلَّب بحسب الوَضْع الشَّخصي أو النَّوعي، ولا عبرة في الوَحْدة والتَّعدُّد، لا في جانب الغالب، ولا في جانب المغلوب. و**المشاكلة** وإن كان فيها أيضاً جعل بعض المفهومات تابعاً لبعض، داخلاً تحت حكمه في التَّعبير عنه بعبارة المتبوع؛ إلَّا أنَّه يُعبَّر فيها عن كلٍّ من المشاكلَيْن بعبارة مستقلَّة[3].

ثانياً: سبب التَّغليب:

إنَّ التَّغليب في أصله أمر قياسي يجري في كلِّ متناسبَيْن ومختلطَيْن بحسب المقامات؛ لكن غالب أمره دائر على سبب الخِفَّة في اللَّفظ، أو الشَّرف في المكانة[4]:

- فقد يكون التَّغليب لقوَّةِ المُغلَّب وفضلِه، كما في (أبوان).
- وقد يكون لمجرَّد كونه مذكَّراً، كما في (القَمَرَيْن).
- وقد يكون لقلَّة حروفه بالنِّسبة إلى المغلَّب عليه، كما في (العُمَرَيْن).
- وقد يكون لكثرته، كما في قصَّة شعيب وقصَّة لوط وقصَّة مريم وقصَّة آدم عليهم السَّلام[5].

---

[1] مادَّة (التَّغليب) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٦٣. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٩٧.

[2] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّغليب)، ٢٨١.

[3] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّغليب)، ٢٨١-٢٨٢.

[4] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّغليب)، ٢٨٢.

[5] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّغليب)، ٢٨١.

ثالثاً: علاقة التَّغليب بالمجاز:

يرى العزُّ ابن عبد السَّلام (٦٦٠هـ) أنَّ التَّغليب يمكن أن يلحق بباب الجمع بين الحقيقة والمجاز[١]؛ لكن تعرَّض هذا الرَّأي للنَّقد والرَّدِّ بأنَّ **شبهة الجمع بين الحقيقة والمجاز** في باب التَّغليب إنَّما وردت إذا أريد باللَّفظ كلٌّ من المعنيَيْن، إلَّا أنَّ المراد بالتَّغليب معنى واحد مركَّب من المعنى الحقيقي والمجازي، ولم يُستعمَل اللَّفظ في كلِّ واحد منهما على حدة؛ بل في المجموع مجازاً[٢]. وإنَّما كان التَّغليب **مجازاً**؛ لأنَّ اللَّفظ لم يُستعمَل فيما وُضِع له، فإنَّ "القانتين" مثلاً موضوع للذُّكور الموصوفين بهذا الوصف، فإطلاقه على الذُّكور والإناث إطلاق على غير الموضوع له[٣].

رابعاً: أمثلة تطبيقية على احتمال التَّغليب:

سيذكر الباحث في هذه الفِقْرة مثالَيْن تطبيقيَّيْن على احتمال التَّغليب في الدَّلائل اللَّفظية، أوَّلهما في قضيَّة خَلْق الشَّرِّ، وثانيهما في مسألة وعيد أهل الكبائر:

أ- قضية خَلْق الشَّرِّ:

أجمع المتكلِّمون على تنزيه الله تعالى عن النَّقائص؛ إلَّا أنَّهم اختلفوا في وجوه التَّنزيه ومقتضياته، بحسب ما وصلت إليه أفهامهم، وجادت به قرائحهم، وكانت مسألة خَلْق أفعال العباد ومسألة نسبة فعل القبيح إلى الله تعالى من آثار هذا الخلاف. فلقد رأى المعتزلة تنزيه الله تعالى عن الشَّرِّ، فقالوا بنفي خَلْق القبيح عن الله سبحانه، كما قالوا بأنَّ العبد يخلق فعله، شرَّاً كان أو خيراً، بينما يرى أهل السُّنَّة تنزيهَ الله تعالى عن العجز، ونعتَه بالقدرة والإرادة المطلقة؛ إذ كيف يخرج شيء في الكون عن قدرته وتخليقه، ومن صفاته الأزلية الخالق القدير! وقد استدلَّ كلٌّ من الفريقَيْن على مذهبه بأوجه عقلية ودلالات نقلية، وكان من جملتها قول الله تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [الآية/المؤمنون: ١٤].

أمَّا المعتزلة فقالوا: إنَّ النَّصَّ صريح في تعدُّد الخالقين، حيث أثبت التَّفاضل بينه وبين غيره في الخَلْق؛ وذلك يستدعي الاشتراك في معنى أصل الخَلْق، ولو كان الله تعالى وحده هو الخالق لَمَا جاز أن يقول ذلك، وهذا كما يُقال: أرحم الرَّاحمين، وأعدل العادلين، وأنعم المنعمين، من حيث كان غيره مستحقّاً لهذه التَّسمية. ولا يصحُّ القول بأنَّ الله مخصوص بالخَلْق على الحقيقة، بينما يطلق على

---

[١] انظر: العزّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ١١٥.

[٢] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّغليب)، ٢٨٢.

[٣] انظر: الزَّركشي: البرهان، ٣١٢/٣. والسُّيوطي: الإتقان، ١٣٥/٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّغليب)، ٤٨٩/١.

غيره في الشَّاهد على سبيل المجاز؛ وذلك لأنَّ العرب علموا الأمور المقدَّرة، ووصفوا فاعلها بأنَّه خالق، ووصفوها بأنَّها مخلوقة، وليس ثمَّة ضرورة للعدول عن ظاهر النَّصِّ[1].

بينما أجاب أهل السُّنَّة على استدلال المعتزلة بعدَّة وجوه، من أبرزها **احتمال التَّغليب**، فالعرب قد تصف أحد الشَّيئَيْن بصفة الآخر عند اقترانهما بالذِّكر، كما في قولهم: الأسودان للماء والتَّمر، وقد تسمِّيه باسمه: كالقمرَيْن: للشَّمس والقمر، فلمَّا ذكر الله نفسه مع غيره الذي ليس بخالق سمَّاهم باسمه ونعتهم بوسمه على طريق الاتِّساع والتَّغليب، وإن لم يكن هذا الغير متَّصفاً بها؛ فالله وحده هو الخالق. وهذا الاحتمال، وإن لم يكن مقطوعاً به؛ فهو احتمال قائم؛ بل يجب الحمل عليه؛ للدَّلالات والقرائن العقلية والنَّقلية التي تحتفُّ به، من قبيل قوله تعالى في زجر من ظنَّ أنَّ ثمَّة خالق سواه: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ} [الآية/فاطر:٣]، وقوله أيضاً: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الآية/الرَّعد:١٦]. وهكذا يظهر سقوط ما اعتضد به المعتزلة من استدلال، بما يطرق النَّصَّ من احتمال[2].

ب- وعيد أصحاب الكبائر:

اختلف المتكلِّمون في مسألة الوعيد، فذهب أهل السُّنَّة إلى القول بعدم خلود مرتكب الكبيرة في النَّار، بينما يذهب الخوارج إلى تكفيره وخلوده في النَّار، وباينهم المعتزلة في إطلاق اسم الكفر، فجعلوه في منزلة بين المنزلتَيْن؛ إلَّا أنَّهم وافقوهم في القول بخلوده في النَّار. ومن جملة النُّصوص التي كانت مثار جدل ونقاش في هذا المضمار قول الله تعالى: {وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ} [الانفطار:١٤-١٦]

فقد تمسَّك القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر بهذا النَّصِّ، حيث قالوا: صاحب الكبيرة فاجر، والفُجَّار كلُّهم في الجحيم؛ لأنَّ اللَّفظ إذا دخل عليه الألف واللَّام أفاد الاستغراق. كما إنَّ قوله تعالى: "وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ" كقوله: {وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} [الآية/المائدة: ٣٧]، وإذا لم يكن هناك موت ولا غيبة، فليس بعدهما إلَّا الخلود في النَّار أبد الآبدين، ولمَّا كان اسم الفاجر يتناول الكافر والمسلم صاحب الكبيرة، ثبت بقاء أصحاب الكبائر أبداً في النَّار، وثبت أنَّ الشَّفاعة للمطيعين، لا لأهل الكبائر.

إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة ردُّوا عليهم بعدَّة وجوه، من أبرزها:

- **احتمال التَّغليب:** إنَّ معنى قوله: "وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ" أنَّ مجموع الفُجَّار ليسوا غائبين، وذلك على سبيل التَّغليب، فإنَّ أحد نوعي الفُجَّار -وهم الكفَّار- لا يغيبون، وبناء عليه فإنَّ صِدْق

---

[1] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٢١٠/٧.

[2] انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثَّغر، ١٤٤-١٤٥. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٥٠-٣٥٢. والآمدي: أبكار الأفكار، ٢٤٤/٢-٢٤٥. وانظر أيضاً: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٤٥٦/٧-٤٥٧. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٦٦/٢٣.

قولنا: إنَّ الفُجَّار بأسرهم لا يغيبون، يكفي فيه ألَّا يغيب الكفَّار، فلا حاجة في صِدْقه إلى عدم غيبة أصحاب الكبائر من المسلمين.

أو أن يُقال: إنَّ قوله: "وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ" لا يفيد التَّأبيد؛ إذ يصحُّ أن يُقال: فلان لا يغيب عنِّي، إذا كان غالب أحواله كذلك، وإن غاب عنه في بعض الأوقات.

- **احتمال التَّخصيص:** فإنَّ دلالة ألفاظ العموم على الاستغراق دلالة ظنِّيَّة ضعيفة، والمسألة قطعية، والتَّمسُّك بالدَّليل الظَّنِّي في المطلوب القطعي غير جائز، بل يوجد هاهنا ما يحتمل التَّخصيص، فإنَّ استعمال الجمع المعرَّف بالألف واللَّام في المعهود السَّابق شائع في اللُّغة، فيحتمل أن يكون لفظ "الْفُجَّارَ" مخصوص بالكافرين الذين تقدَّم ذكرهم من المكذبين بيوم الدِّين.

وهكذا يظهر أنَّ الاستدلال بالنَّصِّ تطرقه عدَّة احتمالات ظنِّية؛ مؤيَّدة بالسِّياق والوجوه اللُّغوية، فلم يعد صالحاً للاستدلال على خلود أهل الكبائر في النَّار[1].

---

[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣١/٧٩-٨٠. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٨٢.

- الفرع الخامس: الكناية:

من محاسن ما جرى عليه العرب في خطابهم الكناية في الألفاظ، وقد جرت على استعمالها الأدلَّة السَّمعية، وسيذكر الباحث فيما يأتي مفهوم الكناية في اللُّغة والاصطلاح، ويعدِّد أقسامها، ويختم ببيان علاقة الكناية بالمجاز، والفَرْق الدَّقيق بينهما، مع التَّمثيل.

أوَّلاً: مفهوم الكناية:

الكناية في **اللُّغة:** مصدر كنى به عن كذا يكني أو يكنو، إذا تكلَّم بغيره ممَّا يستدلُّ به عليه، والكناية: أن تتكلَّم بشيء وتريد به غيره. وكَنَوْتُ الشَّيء وكَنَيْتُه، أي سترته، فالكناية كلام استتر المراد منه بالاستعمال، وإن كان معناه ظاهراً في اللُّغة، سواء أكان المراد به الحقيقة أم المجاز، فيكون التَّردُّد فيما أريد به، فلا بدَّ فيه من القرائن ودلائل الحال ليزول التَّردُّد ويتعيَّن المراد، وتكون الكناية في المفرد والمركَّب[1].

والكناية عند **علماء البيان:** هي أن يعبِّر عن شيء، بلفظ غير صريح في الدَّلالة عليه؛ لغرض من الأغراض، كالإبهام على السَّامع أو لنوع فصاحة، نحو: فلان كثير الرَّماد، أي كثير القِرَى. وقيل: الكناية هي ترك التَّصريح بالشَّيء إلى ما يساويه في اللُّزوم؛ لينتقل منه إلى الملزوم. وعند **أهل الأصول:** ما يدلُّ على المراد بغيره لا بنفسه. فالكناية في اصطلاح **أئمَّة البيان:** انتقال من لازم إلى ملزوم، وأمَّا على قول **الأصوليين والفقهاء** فلا احتياج إلى الانتقال من اللَّازم إلى الملزوم؛ بل قد يكون اللَّفظ كناية في محلِّ حقيقة[2].

ونكت الكناية كثيرة، كالإيضاح، أو بيان حال الموصوف، أو مقدار حاله، أو القصد إلى المدح أو الذَّمِّ، أو الاختصار، أو استزادة الصِّيانة، أو التَّعمية والإلغاز، أو التَّعبير عن الصَّعب بالسَّهل، أو عن القبيح باللَّفظ الحسن[3].

---

(1) انظر مادَّة (كنو) و(كني) في: الجوهري: الصِّحاح، ٣٤٧٧/٦. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ١٣٩/٥. وابن منظور: لسان العرب، ٢٣٣/١٥-٢٣٤.

(2) انظر مادَّة (الكناية) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٨٧. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٩٨. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٨٤. والكفوي: الكلِّيَّات، ٧٦١-٧٦٣. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٠٥/٣-١٠٧. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٣٨٤/٢.

(3) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الكناية)، ٧٦٢.

ثانياً: أقسام الكناية:

تقسم الكناية ثلاثة أقسام[1]:

- **الأوَّل: الكناية المطلوب بها غير صفة ولا نسبة،** فالكناية حينئذ يُقصَد بها الموصوف، كقولنا: (مجامع الأضغان) كناية عن القلوب، والضِّغْن: الحقد.
- **الثَّاني: الكناية المطلوب بها صفة من الصِّفات،** كالجود والكرم والشَّجاعة ونحو ذلك، كقولنا: (كثير الرَّماد) كناية عن المضياف.
- **الثَّالث: الكناية المطلوب بها نسبة،** أي إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه. كقولنا: (الفصاحة في بيانه والبلاغة في لسانه) كناية عن نسبة هذا الشَّخص إلى الفصاحة.

ثالثاً: الفرق بين الكناية والمجاز:

إنَّ الفرق الدَّقيق الذي يفصل الكناية عن المجاز هو صحَّة إرادة المعنى الحقيقي في الكناية بخلاف المجاز. **والكناية والحقيقة** تشتركان في كونهما حقيقتَيْن، وتفترقان بالتَّصريح في الحقيقة، وعدم التَّصريح في الكناية. وأمام هذه الفروقات اختلف العلماء في العلاقة بين الكناية والمجاز والحقيقة على أربعة مذاهب: أحدها: أنَّها **حقيقة؛** لأنَّها استُعمِلت فيما وُضِعت له، وأريد بها الدَّلالة على غيره. والثَّاني: أنَّها **مجاز**. والثَّالث: أنَّها **لا حقيقة ولا مجاز**. والرَّابع: أنها **تقسم إليهما،** فإن استعملْتَ اللَّفظ في معناه مراداً منه لازم المعنى أيضاً فهو **حقيقة،** وإن لم يُرَد المعنى بل عُبِّر بالملزوم عن اللَّازم فهو **مجاز**. ويمكن القول بأنَّ الرَّأي الرَّابع هو المختار؛ بحيث تكون العلاقة بين الكناية والحقيقة والمجاز عموماً وخصوصاً وجهياً؛ فليست الكناية حقيقة بإطلاق، ولا مجازاً بإطلاق، وليس ثمَّة واسطة بين الحقيقة والمجاز عند **المتكلِّمين والأصوليين** كما هو مقرَّر، فكان القول الرَّابع هو أولى بالاعتبار[2].

وقد تصير **الكناية** بكثرة الاستعمال في المكنَّى عنه بمنزلة التَّصريح؛ كأنَّ اللَّفظَ موضوع بإزائه، فيُستعمَل حيث لا يُتصوَّر فيه المعنى الأصلي أصلاً، كالاستواء على العرش، وبسط اليد، إذا استُعمِلا في شأنه تعالى، ومع ذلك لا يخرج بهذا عن كونه كناية في أصله[3].

والجدير بالذِّكر أنَّه قد ينتفي الفَرْق بين الكناية والمجاز في باب الاعتقاد؛ وذلك عند استحالة المعنى الحقيقي، كما في قوله تعالى: {وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ} [الآية/الزُّمر: ٦٧] وقوله: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه:٥] وأمثال ذلك، فعندما تعذَّرت الحقيقة في حقِّ الله تعالى، فلم يعد ثمَّة فَرْق

---

[1] انظر مادَّة (الكناية) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٧٦١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٣٨٦/٢-١٣٨٧.

[2] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الكناية)، ٧٦١-٧٦٣، ومادَّة (المجاز)، ٨٠٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الكناية)، ١٣٨٩/٢.

[3] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٥.

بين الكناية والمجاز؛ لأنَّ كليهما في هذه الحال استعمالٌ للَّفظ في غير ما وُضِع له بقرينة، على الرَّغم من أنَّ المحقِّقين سمَّوا هذه التَّراكيب كلَّها كناياتٍ في اصطلاحهم من غير لزوم كذب[1].

وقد تختلف نظرة المتكلِّمين إلى الكناية أو المجاز حسب قواعدهم العقدية وأصولهم الكلامية التي ينطلقون منها، ومثال ذلك قوله تعالى: {وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} [الآية/آل عمران: ٧٧]، فقد افترق المتكلِّمون فيه إلى قسمَيْن[2]:

- فمن أثبت الرُّؤية والنَّظر إلى الله تعالى يوم القيامة يرى أنَّ في الآية **كناية**؛ لأنَّ من اعتدَّ بالإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه، ثمَّ كثر حتَّى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان، وإن لم يكن ثمَّ نظر. فصار معنى الآية: (لا يعتدُّ بهم ولا يحسن إليهم)، مع جواز إرادة المعنى الحقيقي، وهو أنَّهم محجوبون عن النَّظر إلى ربِّ العالمين.
- ومن نفى رؤية الله تعالى يرى أنَّ في الآية **مجازاً** عن الاستهانة بهم والسُّخط عليهم تقول: فلان لا ينظر إلى فلان، تريد نفي اعتداده به وإحسانه إليه؛ وذلك لتعذُّر الحقيقة –حسب أصولهم–.



---

[1] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الكناية)، ١٣٨٥/٢.

[2] انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٣٧٦/١–٣٧٧.

المبحث الخامس:

مقدِّمة الحذف والإضمار

وفيه ستَّة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم الحذف والإضمار.
- المطلب الثَّاني: الكلام في الحذف.
- المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة الحذف والإضمار.
- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة الحذف والإضمار.
- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الحذف والإضمار ونقدها.
- المطلب السَّادس: احتمال الزِّيادة.

- المبحث الخامس: مقدِّمة الحذف والإضمار:

لمَّا نزل الدَّليل السَّمعي باللِّسان العربي، جرى على السُّنن التي يسلكها العرب في مخاطباتهم؛ ليكون عجزهم عن الإتيان بمثله أظهر وأشهر، ولتكون حُجَّة الله عليهم أقوى وآكد. ومن جملة سنن العرب في الخطاب الحذف والاختصار، والإضمار والإظهار[١]. وهذا "باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسِّحر، فإنَّك ترى به ترك الذِّكر أفصح من الذِّكر، والصَّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمَّ ما تكون بياناً إذا لم تُبِن"[٢].

وقد تعدَّدت أنواع الحذف، حيث حذفت العربُ الجملةَ والمفرد والحرف والحركة، ولم يكن شيء من ذلك إلَّا عن دليل يدلُّ عليه، وبرهان ينمُّ عنه، وإلَّا كان في الحذف نوع من تكليف عِلْم الغيب في معرفته وكشف المتلقِّي عنه[٣].

ولمَّا كانت بعض أدَّلة العقائد وأصول الدِّين نقلية، كان لا بدَّ من بيان احتمال الحذف والإضمار الذي يطرق دلالة الدَّليل السَّمعي، فيحيلها عن القطع إلى الظَّنِّ، وذلك إذا لم تعضده القرائن والضَّمائم المفيدة اليقين.

وسيناقش هذا المبحث مفهوم الحذف والإضمار لغة واصطلاحاً، وما يتَّصل بهما من مفاهيم، ثمَّ الكلام على الحذف مفصَّلاً، وبعد ذلك يعرض موجزاً تاريخياً لاستعمال المتكلِّمين أو إهمالهم مقدِّمة الحذف والإضمار، وتقرير نظرتهم إليها من الوجهة العَقَدية، ثمَّ يذكر بعض القواعد الضَّابطة النَّاظمة استعمال هذه المقدِّمة في الاستدلال على أصول الدِّين، ثمَّ يطبِّق ما سبق على عدد من الأمثلة، ويختم بالكلام على الزِّيادة، بوصفها مقابلاً للحذف، وذلك من حيث مفهومها وأنواعها وتوصيفها وبعض الأمثلة عليها.

---

[١] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ١٥٦. والثَّعالبي: فقه اللُّغة وأسرار العربية، ٢٣٦-٢٣٨.

[٢] عبد القاهر الجرجاني (أبو بكر، ابن عبد الرَّحمن، ٤٧١هـ): دلائل الإعجاز، ت: محمود محمَّد شاكر، مطبعة المدني (القاهرة) ودار المدني (جدَّة)، ط٣، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ١٤٦.

[٣] انظر: ابن جِنِّي: الخصائص، ٣٦٢/٢.

- المطلب الأوَّل: مفهوم الحذف والإضمار:

سيخوض هذا المطلب في مفهوم الحذف والإضمار، كلٌّ على حدة، ثمَّ بيان الصِّلة بينهما، فيما إذا كانا متَّحدَيْن في الاصطلاح، أو مختلفَيْن، أو متداخلَيْن. ثمَّ يختم المطلب بعلاقة الحذف والإضمار بمقدِّمة المجاز، وتوضيح وجه هذه العلاقة.

- الفرع الأوَّل: مفهوم الحذف:

سيبحث هذا الفرع في مفهوم الحذف من حيث الأصل اللُّغوي، ثمَّ المعنى الاصطلاحي، وما ذُكِر فيه من تعريفات، مع نقاشها ونقدها، واختيار الأنسب منها، ثمَّ الميز بين مصطلح الحذف والمصطلحات الأخرى التي قد تتداخل معه في بعض القيود.

أوَّلاً: معنى الحذف اللُّغويُّ:

يرجع الأصل اللُّغوي إلى مادَّة (حذف) التي تدلُّ على القطع والإسقاط والطرَّح. يقال: حَذَفْتُ من شَعْري ومن ذَنَبِ الدَّابَّة، أي أخذت. وحذف الشَّيء يحذفه حذفاً، قطعه من طرفه. والحُذافة: ما حُذِف من شيء فطرح. وحذفته بالعصا، أي رميتُهُ بها. وحذَّف الشَّيء تحذيفاً: هيَّأه، وصَنَعَه[1].

ثانياً: معنى الحذف الاصطلاحيُّ:

إذا كان الحذف يدلُّ في اللُّغة على مطلق الإسقاط؛ فإنَّه في اصطلاحات العلوم العربية يطلق على إسقاط خاصٍّ، وهذا ما ستشير إليه التَّعاريف الآتية:

١- "**إسقاط كلمة بخَلَف منها يقوم مقامها**"[2]، فالحذف هو إسقاط ألفاظ؛ والاستغناء عن ذكرها؛ لوجود ما يدلُّ عليها ويشير إليها.

٢- من العلماء من جعل الحذف قسماً من أقسام **(الإيجاز)** الذي اعتنت به فصحاء العرب وبلغاؤها كثيراً، فإنَّهم كانوا إذا قصدوا الإيجاز أتوا بألفاظ استغنوا بواحدها عن ألفاظ كثيرة،

---

(١) انظر مادة (حذف) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٣٤١/٤-١٣٤٢. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٢٩١/٣. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ١٧٦/١-١٧٧. وابن منظور: لسان العرب، ٣٩/٩-٤١. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٧٩٩.

(٢) الرُّمَّاني: رسالة الحدود (ضمن: رسالتان في اللُّغة)، ٧٠.

والإيجاز على نوعَيْن: إيجاز قصر، وإيجاز حذف –وهو المقصود هنا–، وهو **عبارة عن حذف بعض لفظه؛ لدلالة الباقي عليه**[١].

٣– والأنسب باصطلاح النُّحاة وأهل المعاني والبيان أنَّ الحذف "**إسقاط حركة أو كلمة، أكثر أو أقلّ**"[٢].

والفرق بين **الحذف والاقتصار** أنَّ الحذف لا بدَّ فيه من خَلَف ليستغني به عن المحذوف، بينما الاقتصار تعليق القول بما يحتاج إليه من المعنى، دون غيره ممَّا يستغنى عنه، كما أنَّ الحذف إسقاط شيء من الكلام، وليس كذلك الاقتصار[٣]. كما يُفرَّق بين **الحذف والإيجاز** بأنَّه يكون في الحذف مقدَّر، نحو: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [الآية/يوسف:٨٢]، بخلاف الإيجاز، فإنَّه عبارة عن اللَّفظ القليل الجامع للمعاني بنفسه، كما في سورة الإخلاص، حين أوجزت الكلام على الوحدانية[٤].

ويرى علماء المعاني التَّعبير **بالحذف** عن إسقاط المسند إليه عن اللَّفظ، والتَّعبير **بالتَّرك** عن إسقاط المسند[٥].

– الفرع الثَّاني: مفهوم الإضمار:

سيتناول هذا الفرع معنى الإضمار في اللُّغة، ثمَّ يعدِّد أبرز التَّعريفات الاصطلاحية التي قيلت في الإضمار عرضاً ونقداً، مع ملاحظة التَّفرقة بين الإضمار والاقتضاء.

أوَّلاً: معنى الإضمار اللُّغويُّ:

يرجع في اللُّغة إلى جذر (ضمر)، وهو على أصلَيْن صحيحَيْن، أحدهما يدلُّ على دقَّة في الشَّيء، والآخر يدلُّ على غَيبة وتستُّر. ومن **الأصل الأوَّل** قولهم: ضَمَر الفرس وغيره ضموراً، وذلك من خفَّة اللَّحم، وقد يكون من الهُزال. ومن **الأصل الآخر** الضِّمار، وهو المال الغائب الذي لا يُرجَى، وكلُّ شيء غاب عنك فلا تكون منه على ثقة فهو ضِمار. ومن هذا الباب أيضاً: وأضمرْتُ الشَّيء: أخفيْتُه. وأضمَرَتْه الأرضُ: غيَّبتْهُ إمَّا بموت وإمَّا بسفر. والضَّمير: السِّرُّ وداخل الخاطر، والجمع

---

(١) انظر: ابن حُجَّة الحموي (تقي الدِّين، أبو بكر ابن علي بن عبد الله الأزراري، ٨٣٧هـ): خزانة الأدب وغاية الأرب، ت: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال (بيروت) ودار البحار (بيروت)، ط الأخيرة، ٢٠٠٤م، ٢/٢٧٥.

(٢) التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الحذف)، ١/٦٣١–٦٤٠.

(٣) انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ١/٤٠. ومثال الاقتصار: الاكتفاء بذكر موضع الشَّاهد من القصص.

(٤) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الحذف)، ٣٨٤.

(٥) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الحذف)، ٣٨٤.

الضَّمائر، ومنه قولهم: أضمرْتُ في ضميري شيئاً؛ لأنَّه يغيّبه في قلبه وصدره. والمضمر: الموضع، والمفعول[١].

ثانياً: معنى الإضمار الاصطلاحيُّ:

لعلَّ تعريف الإضمار في الاصطلاح لا يختلف كثيراً عن معناه في اللُّغة، وهذا ما ستشير إليه التَّعريفات الآتية:

١- فقد لاحظ بعض العلماء المعنى اللُّغوي للإضمار الذي ينطوي على الدِّقة والخفاء، فعرَّفوه بوصفه مستقلَّاً عن مصطلح الحذف، ومتميّزاً عنه، ومن أبرز هذه التَّعريفات: "**إسقاط الشَّيء لفظاً لا معنى**"[٢]، و"**ترك الشَّيء مع بقاء أثره**"[٣].

٢- ومن العلماء من عرَّفه بوصفه مصطلحاً متداخلاً مع الحذف، فقال بعبارة وجيزة: الإضمار هو "**الإسقاط، والإخفاء**"[٤].

٣- ومنهم من عرَّفه بوصفه مصطلحاً مرادفاً للحذف، بحيث يطلق أحدهما على الآخر على سبيل البدل، فقال: الإضمار عند أهل العربية يطلق على معنى "**الحذف**"[٥]، ومنهم من ذكر تعريفاً يشبه تعريفات الحذف المذكورة آنفاً فقال: الإضمار عبارة عن "**إسقاط شيء من الكلام يدلُّ عليه الباقي**"[٦].

ومن نافلة القول الميز بين مصطلحي **الاقتضاء**[٧] **والإضمار**، فهما متَّحدان في أنَّ مقصود الكلام لا يتمُّ دونهما، إلَّا أنَّ بينهما وجه مغايرة من حيث المعنى، ومن حيث اللَّفظ:

- أمَّا من حيث **المعنى**، فهو أنَّ المقتضى أعمُّ من المضمر؛ وذلك لأنَّ **المقتضى** قد يكون مشعوراً به للمتكلِّم، وقد لا يكون كذلك، وأمَّا **المضمر** فلا يكون إلَّا مشعوراً به له، فعلى هذا كلُّ مضمر مقتضٍ من غير عكس.

---

[١] انظر مادة (ضمر) في: الجوهري: الصِّحاح، ٧٢٢/٢-٧٢٣. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٣٧١/٣. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ١٩٩/٨-٢٠١. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٥٨٦/١. وابن منظور: لسان العرب، ٤٩١/٤-٤٩٣. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٤٢٩.

[٢] الجرجاني: التَّعريفات، مادة (الإضمار)، ٢٩. والكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الحذف)، ٣٨٤.

[٣] الجرجاني: التَّعريفات، مادة (الإضمار)، ٢٩.

[٤] الكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الإضمار)، ١٣٥.

[٥] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الإضمار)، ٢١٩/١.

[٦] صفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٧٠/٢.

[٧] ومثال الاقتضاء قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الآية/الرَّعد:١٦]؛ إذ تقتضي دلالة العقل إخراج ذات الله تعالى عن عموم الأشياء؛ حتَّى يتمَّ المعنى، فيكون التَّقدير: الله خالق كلِّ شيء سواه.

- وأمَّا من حيث **اللَّفظ**، فمن وجهَيْن:
  - **الإضمار** يستعمل حيث يعرفه كلُّ واحد من أهل اللِّسان من غير رؤية وفكر، بخلاف **الاقتضاء**، فإنَّه قد يحتاج فيه إلى إمعان النَّظر والاستعانة فيه بعلوم أخر، غيرَ معرفةِ اللُّغة؛ ولهذا لا يعرفه كلُّ واحد من أهل اللِّسان.
  - في صورة **الإضمار** يتغيَّر إسناد اللَّفظ –لا محالة– عند تصريح المضمر، بينما في صورة **الاقتضاء** قد تكون كذلك، وقد لا تكون.

ويجدر التَّنبيه إلى أنَّ الخلل في فهم مراد المتكلِّم جرَّاء الاقتضاء والإضمار ينشأ من أنَّ مقصود الكلام لا يتمُّ دونهما، لا من وجه التَّفرقة العارض المذكور، وعليه يكون احتمال الاقتضاء مساوياً احتمال الإضمار[1].

- الفرع الثَّالث: الفرق بين الحذف والإضمار:

إنَّ المدقِّق في تعريفات الإضمار سابقة الذِّكر لَيتساءل عن حقيقة الفرق بين مصطلحي الحذف والإضمار، ويمكن القول: إنَّ العلماء فيهما على ثلاثة آراء[2]:

- فهناك من يرى **اتِّحاد مفهوميهما**، واستعمل أحدهما في مكان الآخر على سبيل البدل، أو جمع بينهما في الذِّكر على سبيل التَّرادف، وهذا ما يمكن لحظه في التَّعريفات آنفة الذِّكر.
- وهناك من فرَّق بين الحذف والإضمار، وقد اختلفت عباراتهم في ذلك إلَّا أنَّ مؤدَّاها واحد، ومنها:
  - **الحذف** هو إسقاط الشَّيء لفظاً ومعنى، بينما **الإضمار** هو إسقاط الشَّيء لفظاً لا معنى.
  - **الحذف** هو ما تُرِك ذكره في اللَّفظ والنِّيَّة؛ لاستقلال الكلام بدونه، كقولك: أعطيت زيداً، فيقتصر على المفعول الأوَّل ويحذف المفعول الثَّاني، في حين أنَّ **الإضمار** هو

---

[1] وثمَّة أوجه أخرى للتَّفرقة بين الاقتضاء والإضمار أعرضت عن ذكرها؛ لأنَّها منتقدة مدخولة. على أنَّ بعض العلماء –كأبي زيد الدَّبُّوسي ومن تابعه– يرون أنَّ الاقتضاء ليس مغايراً للإضمار؛ لأنَّ كلَّ واحد منهما عبارة عن إسقاط شيء من الكلام، لا يتمُّ الكلام بدونه، نظراً إلى العقل أو الشَّرع أو إليهما، لا نظراً إلى اللَّفظ، إذ اللَّفظ صحيح فيهما. انظر: صفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٢/٤٦٣-٤٧٢. وانظر أيضاً: الكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الإضمار)، ١٣٥.

[2] انظر التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٣٠-١٣١. وانظر مادة (الحذف) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٣٨٤. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢/١٤. وانظر مادة (الإضمار) في: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١/٢١٩.

ما تُرِك ذكره من اللَّفظ وهو مراد بالنِّيَّة والتَّقدير، كقوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [الآية/يوسف:٨٢] أي أهلها، فترك ذكر الأهل، وهو مراد؛ لأنَّ سؤال القرية محال.

- إنَّ **المضمر** ما له أثر من الكلام، نحو: {وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ} [الآية/يس:٣٩]، وأمَّا **المحذوف** فما لا أثر له، كقوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [الآية/يوسف:٨٢] أي أهلها، كما يجيء في لفظ المقتضي.

- وقد ورد في بعض كتب الإمام الرَّازي[١] أنَّ قطعية الدَّليل اللَّفظي متوقِّفة على **عدم إضمار** شيء يتغيَّر به المعنى، وعلى **عدم الحذف**، فيكون الإضمار مقدِّمة ظنِّية، والحذف مقدِّمة أخرى، وفُسِّر الحذف بأن يكون في الكلام زيادة يجب حذفها؛ لتحصيل المعنى المقصود، كقوله تعالى: {وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ} [الأنبياء:٩٥] وقوله تعالى: {لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [القيامة:١] فإنَّ كلمة "لا" في الموضعَيْن محذوفة أي واجبة الحذف. فكأنَّ المراد **بالإضمار** هو المجاز بالنُّقصان، والمقصود **بالحذف** هو المجاز بالزِّيادة. وسيأتي الكلام عن الزِّيادة لاحقاً في المطلب السَّادس[٢].

- الفرع الرَّابع: علاقة مقدِّمة الإضمار بالمجاز:

يرى بعض المتكلِّمين والأصوليين في العلاقة بين **مقدِّمة الإضمار ومقدِّمة المجاز** أنَّ بينهما **علاقة عموم وخصوص كلِّي**، حيث تعدُّ مقدِّمة الحذف والإضمار ملحقةً بمقدِّمة المجاز ومشبَّهة بها، حتَّى أنَّ بعضهم أسقط مقدِّمة الإضمار من جملة المقدِّمات الظَّنِّية بناء على دخولها في المجاز بالنُّقصان، وعليه يكون **الإضمار أخصَّ من المجاز بالنُّقصان**؛ لاندراجه تحته[٣].

بينما يرى البعض الآخر من المتكلِّمين أنَّ **الإضمار أعمُّ مطلقاً من المجاز بالنُّقصان**؛ لأنَّه يعتبر فيه تغيُّر الإعراب بسبب الحذف، نحو {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [الآية/يوسف:٨٢]، بخلاف الإضمار، نحو: {أَنِ اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ} [الآية/الأعراف: ١٦٠]، أي فضرب فانفجرت[٤].

---

[١] انظر عرض الفخر الرَّازي هذه المقدِّمات، وما نقله الباحث من تعليق السَّعد التَّفتازاني على مقدِّمة الحذف والإضمار خاصَّة في: ص ١٤٧ من هذا البحث.

[٢] انظر: ص ٤٣١ من هذا البحث.

[٣] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٧/١. وانظر أيضاً: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المجاز)، ١٤٥٦/٢.

[٤] انظر: تقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٢٣/١-٣٢٤. والسِّيالَكُوتي: حاشية على شرح المواقف للجرجاني، ٥٣/٢. وانظر أيضاً: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٦. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الإضمار)، ٢١٩/١، ومادَّة (المجاز)، ١٤٦٢/٢-١٤٦٤.

وقيل: إنَّ بين مقدِّمتي الإضمار والمجاز **علاقة عموم وخصوص وجهي**، فليس كلُّ حذف مجازاً؛ بل إنَّ بعض الإضمارات والمحذوفات يمكن دخولها في المجاز (بالنُّقصان) إذا تغيَّر بسببها حكمُ ما بقي من الكلام، دون البعض الآخر الذي لا يتغيَّر به حكم[1].



[1] انظر: الزَّركشي: البرهان، ٣/١٠٣-١٠٤. والسُّيوطي: معترك الأقران، ١/١٩٩-٢٠٠.

- المطلب الثَّاني: الكلام في الحذف:

يقع الكلام في الحذف من خمسة أوجه: فائدته، وأسبابه، وأدلَّته، وشروطه، وأقسامه، وسيذكرها الباحث فيما يأتي على التَّرتيب.

- الفرع الأوَّل: فوائد الحذف:

للحذف ثمرات وفوائد عدَّة، ومن جملتها[1]:

- تقليل الكلام، وطلب الإيجاز والاختصار، وتحصيل المعنى الكثير في اللَّفظ القليل، من خلال الاستغناء بالإشارة عن العبارة.
- تقريب معاني الكلام وإيصالها إلى الأفهام بأبسط تعبير.
- التَّفخيم والإعظام لِما فيه من الإبهام؛ لذهاب الذِّهن فيه كلَّ مذهب، وقد يرجع قاصراً عن إدراكه، فيفيد ذلك تعظيم شأنه، ويزيد في النَّفس مكانته.
- لذَّة استنباط الذِّهنِ الشَّيءَ المحذوف، وكلَّما كان الشُّعور بالمحذوف أعسر كان الالتذاذ به أشدَّ.
- زيادة الأجر من الله تعالى؛ بسبب الاجتهاد في ذلك أكثر؛ بخلاف غير المحذوف.
- التَّشجيع على الكلام، وبعث النَّفْس على الرَّغبة فيه؛ لِما يشتمل عليه من السُّهولة والعذوبة.

- الفرع الثَّاني: أسباب الحذف:

للحذف **أسباب** عديدة تدفع إليه، منها: مجرَّد الاختصار، والاحتراز عن العبث بناء على إفادة الظَّاهر، والتَّنبيه على تقاصر الزَّمان عن الإتيان بالمحذوف، وأنَّ الاشتغال به يفضي إلى فوت المهمّ، والتَّفخيم والإعظام، والتَّخفيف لكثرة دورانه في الكلام، ورعاية الفواصل، وصيانة المحذوف تشريفاً له، وصيانة اللِّسان عنه تحقيراً له، وشهرة المحذوف حتَّى يكون ذكره وعدمه سواء، وما شاكل ذلك[2].

---

[1] انظر: العزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٢. والزَّركشي: البرهان، ٣/١٠٤-١٠٥. والكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الحذف)، ٣٨٤.

[2] انظر: الزَّركشي: البرهان، ٣/١٠٥-١٠٨. والكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الحذف)، ٣٨٤-٣٨٥.

- **الفرع الثَّالث: أدلَّة الحذف:**

لمَّا كان الحذف لا يصحُّ إلَّا من خلال دليل يدلُّ عليه، احتيج إلى ذكر دليله. والدَّليل تارةً يدلُّ على محذوف مطلق، وتارةً على محذوف معيَّن. وسيذكر الباحث طرفاً من أدلَّة الحذف، مع إيراد بعض ما يتوفَّر من أمثلة عَقَدِية على ذلك:

١- ما يدلُّ **العقل** على حذفه، ويدلُّ **المقصود الأظهر** على تعيينه.

٢- ما يدلُّ على حذفه وتعيينه **العقلُ** بمجرَّده.

٣- ما يدلُّ على حذفه وتعيينه **الوقوعُ**.

٤- ما يدلُّ **العقل** على حذفه، وتدلُّ **العادة** على تعيينه.

٥- ما تدلُّ **العادة** على حذفه وتعيينه.

٦- ما يدلُّ **السِّياق** على حذفه وتعيينه.

٧- ما يدلُّ **العقل** على حذفه، ويدلُّ **الشَّرع** على تعيينه.

٨- ما يدلُّ **الشَّرع** على حذفه وتعيينه.

٩- ما تدلُّ **اللُّغة** على حذفه، ويدلُّ **السِّياق** أو **السِّباق** على تعيينه.

١٠- الابتدار إلى الأفهام.

١١- الاعتضاد بسبب نزول الآيات، أو سبب ورود الأحاديث.

ومن الأمثلة العَقَدِية على ذلك قول الله تعالى: {وَجَاءَ رَبُّكَ} [الآية/الفجر:٢٢]، وتقديره: "وجاءَ (أمرُ) ربِّك، أو (عذابُ) ربِّك، أو (بأسُ) ربِّك"، حيث دلَّ **العقل** على أصل الحذف؛ لاستحالة مجيء البارئ سبحانه عقلاً؛ إذ المجيء من سمات الحدوث، كما دلَّ **العقل** أيضاً على تعيين المحذوف، وهو الأمر ونحوه، ويمكن القول أيضاً: إنَّ **الشَّرع** قد دلَّ على تعيينه، من خلال الاعتماد أو الاعتضاد بغيرها من الآيات التي وردت في الموضوع ذاته.

ويمكن التَّمثيل أيضاً بقوله تعالى الذي جاء في معرض الكلام على التَّوحيد: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الآية/الأنبياء:٢٢]، والتَّقدير: (لكنَّهما لم تفسدا، فيكون عدم الفساد دليلاً على عدم تعدُّد الآلهة)، حيث دلَّ **العقل** على أصل الحذف وتعيينه، وإنَّما حُذِفت المقدِّمة الثَّانية والنَّتيجة؛ لأنَّ انتفاء اللَّازم يستلزم انتفاء الملزوم ضرورةً.

ومن جملة الأمثلة قوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [الآية/محمَّد:١٩]، حيث دلَّت **اللُّغة** على أنَّ الخبر محذوف، وأوجبت صناعة النَّحو تقديره بنحو: لا إله (موجود) أو (لنا) إلَّا الله[١].

ومن الأمثلة أيضاً قوله تعالى: {يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ} [الآية/النِّساء:١٣٦]، والتَّقدير: آمِنوا بـ(وحدانية) الله؛ حيث دلَّ **السِّياق** على تعيينه، ولا يقدَّر: آمِنوا بـ(وجود) الله؛ لأنَّ الذين خوطبوا بهذا كانوا مؤمنين بوجوده؛ إلَّا أنَّهم مشركون به[٢].

- الفرع الرَّابع: شروط الحذف:

من جملة الشُّروط المذكورة في الحذف[٣]:

١- أن توجد في المذكور **دلالةٌ** على المحذوف، إمَّا من لفظه وإمَّا من سياقه، وإلَّا لم يتمكَّن المتلقِّي من معرفته، فيصير اللَّفظ مخلّاً بالفهم، ويصبح الكلام لغزاً، وهذا معنى قولهم: لا بدَّ أن يكون فيما أُبقِي دليلٌ على ما أُلقِي.

وهذه الدَّلالة قد تكون مقالية، وقد تكون حالية:

- **فالدَّلالة المقالية** تحصل من إعراب اللَّفظ، وذلك كما إذا كان منصوباً، فيُعلَم أنَّه لا بدَّ له من ناصب، نحو قوله تعالى: {مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ} [الآية/الحجّ:٧٨]، فهو منصوب بمضمون ما تقدَّمها؛ كأنَّه قيل: وسَّع دينكم توسعةَ ملَّةِ أبيكم إبراهيم، ثمَّ حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، أو أن يكون منصوباً على المدح والتَّعظيم، أي أعني بالدِّين ملَّة أبيكم إبراهيم.

وشرط بعضهم في الدَّلالة المقالية أن تكون على وفق المحذوف. ففي قوله تعالى: {أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ} [القيامة:٣-٤] يكون التَّقدير: "بلى (نحسبنا) قادرين"، والحساب الأوَّل المذكور بمعنى الظَّنِّ، بينما الحساب المحذوف لا يكون بمعنى الظَّنِّ؛ بل بمعنى الجزم والاعتقاد؛ إذ التَّردُّد في الإعادة كفر فلا يكون مأموراً به، والتَّقدير بذلك أولى لموافقته الملفوظ.

- **والدَّلالة الحالية** تحصل من التَّمعُّن في المعنى والنَّظر فيه، حتَّى يعلم أنَّه لا يتمُّ إلَّا بمحذوف، كما في قول القائل: فلان يحلُّ ويربط، أي يحلُّ الأمور ويربطها، أي ذو تصرُّف وتدبير.

---

[١] انظر: العزّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٣-٧. والزَّركشي: البرهان، ١٠٨/٣-١١١، ١١٥-١١٦. والكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الحذف)، ٣٨٤-٣٨٩.

[٢] انظر: العزّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٨.

[٣] انظر: الزَّركشي: البرهان، ١١١/٣-١١٧. والكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الحذف)، ٣٨٤-٣٨٩.

وأمَّا إذا كان المحذوف فضلة، فلا يشترط لحذفه وجود دلالة عليه؛ لكن ينبغي ألَّا يكون في حذفه إخلال بالمعنى أو اللَّفظ، كما في حذف العائد المنصوب ونحوه.

٢- ألَّا يكون **الفعل طالباً له بنفسه،** فإن كان كذلك امتنع حذفه، كالفاعل ومفعول ما لم يسمَّ فاعله واسم كان وأخواتها؛ وذلك لِما في حذفه من نقض الغرض من الكلام في الإفادة والبيان والإفهام.

٣- وقيل: إنَّ من حقِّ الحذف أن يكون في **أطراف الكلام،** لا في الوسط؛ لأنَّ طرف الشَّيء أضعف من قلبه ووسطه. ولعلَّ هذا ليس من قبيل الشَّرط؛ بل هو جارٍ على سبيل الأفضلية والأغلبية.

- الفرع الخامس: أقسام الحذف[١]:

ينقسم الحذف عدَّة أقسام وأنواع، وهي على التَّفصيل:

- **الأوَّل: الاقتطاع،** وهو ذكر حرف من الكلمة وإسقاط الباقي. وقد جعل منه بعضهم فواتح السُّور؛ لأنَّ كلَّ حرف منها يدلُّ على اسم من أسماء الله تعالى، كما رُوِي في قوله: {الم} [البقرة:١] أنَّ معناه: أنا الله أعلم وأرى.
- **الثَّاني: الاكتفاء،** وهو أن يقتضي المقام ذكر شيئَيْن بينهما تلازم وارتباط، فيُكتفَى بأحدهما عن الآخر؛ لأنَّ فيه نكتة تقتضي الاقتصار عليه. ويُخَصُّ بالارتباط العطفي غالباً؛ إذ الارتباط خمسة أنواع: وجودي ولزومي وخبري وجوابي وعطفي. ومثاله في باب نسبة خَلْق القبيح إلى الله تعالى قوله سبحانه: {بِيَدِكَ الْخَيْرُ} [الآية/آل عمران: ٢٦]، فتقديره: (والشَّر)؛ لأنَّ مصادر الأمور كلَّها بيده جلَّ جلاله، وإنَّما آثر ذكر الخير؛ لأنَّه مطلوب العباد ومرغوبهم إليه، أو لأنَّه أكثر وجوداً في العالَم من الشَّر؛ ولأنَّه يجب في باب الأدب ألَّا يضاف إلى الله تعالى، كما قال صلَّى الله عليه وسلَّم: «وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ»[٢]. ومثاله أيضاً قول الله تعالى: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ} [الآية/ البقرة:٣]، فتقديره: (والشَّهادة)؛ لأنَّ الإيمان بكلٍّ منهما واجب، وآثر الغيب لأنَّه أبدع؛ ولأنَّه يستلزم الإيمان بالشَّهادة، من غير عكس.
- **الثَّالث: الضَّمير والتَّمثيل،** وهو أن يُضمَر من القول المجاور؛ لبيان أحد جزأَيْه. ويكون في القياس الاستثنائي، كقوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الآية/الأنبياء:٢٢]، والتَّقدير: (لكنَّهما لم تفسدا، فيكون عدم الفساد دليلاً على عدم تعدُّد الآلهة).

---

[١] انظر هذه التَّقسيمات مفصَّلة في: العزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٨-٩. والزَّركشي: البرهان، ٣/١١٧-٢٣٢. وقد حاولت جهد المستطاع إيراد الأمثلة العَقَدِية دون غيرها متى توفَّرت.

[٢] **صحيح مسلم،** كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدُّعاء في صلاة اللَّيل وقيامه، رقم: ٧٧١.

- **الرابع: أن يُستدَلّ بالفعل لشيئين**، وهو في الحقيقة لأحدهما، فيضمر للآخر فعل يناسبه، كقوله تعالى: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ} [الآية/الحشر:٩]، أي واعتقدوا الإيمان.
- **الخامس: أن يقتضي الكلام شيئَيْن**، فيقتصر على أحدهما؛ لأنَّه المقصود، كقوله تعالى حكاية عن فرعون: {فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى} [الآية/طه:٤٩]، ولم يقل: (وهارون)؛ لأنَّ موسى هو المقصود المتحمِّل أعباء الرِّسالة، وقيل: إنَّما نكل فرعون عن خطاب هارون توقِّياً لفصاحته وحِدَّة جوابه ووقع خطابه؛ إذ الفصاحة تنكل الخصم عن الخصم للجدل، وتنكبه عن معارضته.
- **السَّادس: أن يُذكَر شيئان، ثمَّ يعود الضَّمير إلى أحدهما دون الآخر**، ومثال ذلك قوله تعالى: {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ} [الآية/التَّوبة:٦٢]، حيث وحَّد الضَّمير، ولم يثنِّه؛ لأنَّه لا تفاوت بين رضا الله ورضا رسوله صلَّى الله عليه وسلَّم، وفي إرضاء الله سبحانه إرضاء رسوله، فكانا في حكم مرضيٍّ واحد.
- **السَّابع: الحذف المقابلي:** وهو أن يجتمع في الكلام متقابلان، فيحذف من واحد منهما مقابله؛ لدلالة الآخر عليه، ويلاحظ أنَّه قد يُحذَف من الأوَّل لدلالة الثَّاني عليه، وقد يُعكَس ذلك، وقد يحتمل اللَّفظ الأمرَيْن. ومثال ذلك قوله تعالى: {فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ} [الآية/الأنبياء:٥]، وتقديره: (إن أُرسِل) فليأتنا بآية، كما أُرسِل الأوَّلون (فأتوا بآية)، ودلالة السِّياق قاطعة بهذه المحذوفات. وقوله أيضاً: {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ} [الآية/الرَّعد:٣٩]، أي ويثبت (ما يشاء). وكذا قوله تعالى: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الآية/لقمان:٢٥]، والتَّقدير: (خلقهنَّ) الله، فحذف "خلقهنَّ" لقرينة تقدَّمت في السُّؤال.
- **الثَّامن: الإيجاز: وهو قسم من الحذف ويسمى إيجاز القصر**، فالإيجاز قسمان: وجيز بلفظ ووجيز بحذف. **فالوجيز باللَّفظ** أن يكون اللَّفظ بالنسبة إلى المعنى أقلَّ من القدر المعهود عادة، وسبب حسنه أنَّه يدلُّ على التَّمكُّن في الفصاحة. ومن بديع إيجاز اللَّفظ سورة الإخلاص، فإنَّها نهاية التَّنزيه، وكذا قوله تعالى: {إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ} [الدُّخان:٤٠]، ثمَّ قوله بعد ذلك: {إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ} [الدُّخان:٥١]، وهذا من أحسن الوعد والوعيد. ومن إيجاز الحذف قوله تعالى: {فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى} [الآية/طه:٧]، أي: وأخفى منه، وهو ما لم يقع في وهم الضَّمير من الهواجس، ولم يخطر على القلوب من مخيِّلات الوساوس.
- **التَّاسع: الاختزال**، وهو حذف كلمة أو أكثر، وهي إمَّا اسم أو فعل أو حرف.
  - **الأوَّل: حذف الاسم**: ويقع على عدَّة أنواع، منها:

١- **حذف المبتدأ**: كقوله تعالى: وقوله: {بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ} [الآية/الأنبياء:٢٦]، أي (هم) عباد.

٢- **حذف الخبر**: كقوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ **عُزَيْرٌ** ابْنُ اللَّهِ} [الآية/التَّوبة:٣٠] فعلى قراءة من لم ينوِّن[١] قيل: إنَّ "ابْنُ اللَّهِ" صفة، والخبر محذوف، أي عزيزُ ابنُ الله (إلـهُنا).

٣- **حذف الفاعل**: ويُحذَف إذا ما وُجِد ما يدلُّ عليه، كقوله تعالى: {كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ} [القيامة:٢٦] أي بلغت (الرُّوحُ). أمَّا حذفه وإقامة المفعول مقامه مع بناء الفعل للمفعول، فله أسباب، منها: تعظيمه، ومناسبة الفواصل، ومناسبة ما تقدَّمه، والعِلْمُ به، كقوله تعالى: {خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ} [الآية/الأنبياء:٣٧]، ونحن نعلم أنَّ الله هو خالق الإنسان.

٤- **حذف المفعول**: وذلك لقرينة تدلُّ عليه، ويُقدَّر في كلِّ موضع ما يليق به، كقوله تعالى: {فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ} [البروج:١٦] أي يريده. وكذا قوله أيضاً على لسان موسى عليه السَّلام: {رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ} [الآية/الأعراف:١٤٣]، فالمراد: أرني (ذاتك)، ويكثر حذف مفعول المشيئة والإرادة المستلزمة مضمونَ الجواب؛ لأنَّها لا يمكن أن تكون إلَّا مثيلة الجواب، كقوله جلَّ شأنه: {مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الآية/الأنعام: ٣٩]، والتَّقدير: لو شاء الله أن يفعل ذلك لفعل.

٥- **حذف المضاف**: وإقامة المضاف إليه مقامه، وهو كثير، وفي القرآن منه زهاء ألف موضع، وحذف المضاف مجاز. ومنه قوله تعالى: {لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ} [الآية/الأحزاب:٢١] أي يرجو (رحمة) الله (ويخاف عذابه). ولا يستقيم تقدير حذف المضاف في كلِّ موضع ولا يقدم عليه إلَّا بدليل واضح وفي غير ملبس. والمضاف إذا عُلِم جاز حذفه مع الالتفات إليه، فيُعامَل معاملة الملفوظ به من عود الضَّمير عليه، ومع اطِّراحه يصير الحكم في عود الضَّمير للقائم مقامه. ومثاله قول الله تعالى: {كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ} [الشُّعراء:١٠٥]، أي (جماعة) قوم نوح، ولولا ذلك لحُذِفت التَّاء؛ لأنَّ القوم مذكَّر.

٦- **حذف المضاف إليه**: وهو أقلُّ استعمالاً من حذف المضاف، كقوله تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [الآية/البقرة:٢٥٣]، والتَّقدير: على بعضـ(هم)، وكذا كلُّ ما قُطِع عن الإضافة ممَّا وجبت إضافته معنى لا لفظاً، كقوله تعالى: {لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ} [الآية/الرُّوم:٤]، أي من قبل (ذلك) ومن (بعده).

٧- **حذف المضاف والمضاف إليه**: قد يضاف المضاف إلى مضاف، فيُحذَف الأوَّل والثَّاني، ويبقى الثَّالث، كقوله تعالى: {فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ} [الآية/البقرة:١٧٥]، والتَّقدير: على (أفعال أهل) النَّار.

---

[١] وهي قراءة جمهور القرَّاء عدا عاصم والكسائي ويعقوب. انظر: أبو عمرو الدَّاني: التَّيسير في القراءات السَّبع، ١١٨. وابن الجزري: النَّشر في القراءات العشر، ٢/٢٧٩.

٨- **حذف الجار والمجرور**: كقوله تعالى: {فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى} [الآية/طه:٧]، أي: وأخفى (من السِّرّ).

٩- **حذف الموصوف**: وذلك كقوله تعالى: {وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ} [الآية/البيّنة:٥]، أي دين (الأُمَّة) القيّمة.

١٠- **حذف الصِّفة**: وأكثر ما يرد للتَّفخيم والتَّعظيم في النَّكرات، كقوله تعالى: {فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا} [الآية/الكهف:١٠٥]، أي وزناً (نافعاً).

١١- **حذف المعطوف**: كقوله تعالى: {وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا} [الآية/الإسراء:١٦]، أي أمرنا مترفيها (فخالفوا الأمر) ففسقوا، وبهذا التَّقدير يزول الإشكال من الآية، ويُعلَم أنَّ الفسق غير مأمور به.

١٢- **حذف المعطوف عليه**: كقوله سبحانه: {أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ} [الآية/الشُّعراء: ٦٣]، والتَّقدير: فـ(ضرب فـ)انفلق، فحذف المعطوف عليه، وهو "ضرب"، وحرف العطف، وهو "الفاء" المتَّصلة بـ"انْفَلَقَ"، فالفاء الدَّاخلة على "انْفَلَقَ" هي الفاء التي كانت متَّصلة بـ"ضرب"، وأمَّا المتَّصلة بـ"انفلق" فمحذوفة.

١٣- **حذف المبدل منه**: كقوله تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ} [الآية/النَّحل:١١٦]. فالجملتان: (فتقولون) "الْكَذِبَ" و"هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ" بدل من مفعول "تَصِفُ" المحذوف، أي لما (تصفه).

١٤- **حذف الحال**: كقوله تعالى: {وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ * سَلَامٌ عَلَيْكُمْ} [الآيتين/الرَّعد:٢٣-٢٤]، أي (قائلين) سلام عليكم.

١٥- **حذف المنادى**: كقوله تعالى: {أَلَا يَا اسْجُدُوا لِلَّهِ} [الآية/النَّمل:٢٥] على قراءة تخفيف "أَلَا"[١] على أنَّها تنبيه، و"يَا" نداء، والتَّقدير" ألا يا (هؤلاء) اسجدوا لله.

١٦- **حذف الموصول**: كقوله تعالى: {آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ} [الآية/العنكبوت:٤٦]، أي و(الذي) أُنزِل إليكم؛ لأنَّ "الَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا" ليس هو الذي أُنزِل إلى من قبلنا، فاقتضى ذلك إعادة الاسم الموصول.

١٧- **حذف المخصوص في باب نعم**: إذا علم من سياق الكلام، كقوله تعالى: {وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ} [الآية/النَّحل:٣٠]، أي (الجنَّة) أو (دارهم). وقد يحذف الفاعل والمخصوص، كقوله تعالى: {بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا} [الآية/الكهف:٥٠]، أي بئس (البدل إبليس وذريته).

---

[١] وهي قراءة الكسائي وأبي جعفر ورواية رويس عن يعقوب. انظر: أبو عمرو الدَّاني: التَّيسير في القراءات السَّبع، ١٦٧-١٦٨. وابن الجزري: النَّشر في القراءات العشر، ٣٣٧/٢.

١٨- **حذف الضَّمير المنصوب المتَّصل:** يقع في باب الصِّلة والصِّفة والخبر والحال، كقوله تعالى: {أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا} [الآية/الفرقان:٤١]، أي بعثه.

- **الثَّاني: حذف الفعل:**

وقد يكون خاصَّاً، نحو: أعني مضمراً، وينتصب المفعول به في المدح والذَّمِّ، كقوله تعالى: {وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ} [الآية/البقرة:١٧٧]، أي و(أمدح) الصَّابرين.

وقد يكون عامَّاً، وهو كلُّ منصوب دلَّ عليه الفعل لفظاً أو معنى أو تقديراً؛ كأن يكون مفسَّراً، نحو قوله تعالى: {إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ} [الانشقاق:١]، أو أن يكون هناك حرف جر، نحو: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ} [الفاتحة:١]، أو أن يكون جواباً لسؤال وقع، كقوله تعالى: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الآية/لقمان:٢٥].

ومن الشَّائع في القرآن الكريم:

١- **حذف فعل القول:** حتَّى إنَّه في الإضمار بمنزلة الإظهار، كقوله تعالى: {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} [الآية/الزُّمر:٣]، أي (يقولون): ما نعبدهم إلَّا للقربة.

٢- **حذف فعل الشَّرط:** كقوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [الرُّوم:٥٦]، وتقديره: (إن أنكرتم) فهذا يوم البعث، أي فقد تبين بطلان إنكاركم.

٣- **حذف جواب الشَّرط:** كقوله عزَّ وجلَّ: {إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ فَآمَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ} [الآية/الأحقاف:١٠]، أي (أفلستم قد ظلمتم)، بدليل قوله تعالى عقبه في الآية ذاتها: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}.

- **الثَّالث: حذف الحرف:**

وذلك كحذف الواو والفاء وهمزة الاستفهام و"لو" وما شاكلها. ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي} [الآية/الأنعام:٧٦]، أي (أ)هذا ربي؟! وكذلك قوله سبحانه: {مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [الآية/المؤمنون:٩١]، والتَّقدير: (لو) كان معه إله لذهب كلُّ إله بما خلق.

- **الرَّابع: حذف الجملة:**

وقد تكون مسبَّبة عن المذكور، أو سبباً له، أو خارجة عنه، ومثال ذلك قوله تعالى: {لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ} [الآية/الأنفال:٨]، وتقدير متعلَّق اللَّام الدَّاخلة على الفعل هو: (فعل ما فعل)

ليُحِقَّ الحقَّ. وقد يكون المحذوف أكثر من جملة، كقوله سبحانه: {أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ} [الآية/الزُّمر:٢٢] أي (كمن قسا قلبه، وحَرِجَ صدرُه؛ بسبب ظلمه وكفره)، ودلَّ على المحذوف قوله سبحانه في الآية ذاتها: {فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ}. وممَّا يندرج تحت حذف الجملة:

١- **حذف الأجوبة:** ويكثر ذلك في جواب "لو" و"لولا"، كقوله تعالى: {وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ} [الآية/الأنعام:٢٧]، وقوله أيضاً: {وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ} [الآية/الأنعام: ٩٣]، والتَّقدير في مثل هذه المواضع: (لرأيْتَ عجباً)، أو (لرأيْتَ أمراً عظيماً) أو (لرأيْتَ سوء منقلبهم) أو (لرأيْتَ سوء حالهم). وحذف الجواب يقع في مواقع التَّفخيم والتَّعظيم، ويجوز حذفه لعلم المخاطب، وإنَّما يُحذَف لقصد المبالغة؛ لأنَّ السَّامع مع أقصى تخيُّله يذهب منه الذِّهن كلَّ مذهب، ولو صرَّح بالجواب لوقف الذِّهن عند المصرَّح به، فلا يكون له ذلك الوقع، ومن ثمَّ لا يحسن تقدير الجواب مخصوصاً إلَّا بعد العِلْم بالسِّياق.

٢- **حذف جواب القسم:** لعِلْم السَّامع المراد منه، كقوله سبحانه: {وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا * وَالنَّاشِطَاتِ نَشْطًا * وَالسَّابِحَاتِ سَبْحًا * فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا * فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا * يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ} [النَّازعات:١-٦]، والتَّقدير: (لتبعثُنَّ ولتحاسبُنَّ)؛ بدليل إنكارهم للبعث في قولهم: {أَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ} [الآية/النَّازعات:١٠].

وبعد استيفاء الكلام في الحذف والإضمار من حيث المفهوم وما يتَّصل به، والكلام على الحذف فوائد وأسباباً وأدلَّة وشروطاً وأقساماً، تمهَّد الطَّريق للحديث عن تقرير مقدِّمة الحذف والإضمار، وهذا ما سيبحثه المطلب التَّالي.



- المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة الحذف والإضمار:

يمكن القول: إنَّ الكلام في مقدِّمة الحذف والإضمار يمكن أن ينطبق عليه ما قيل في مقدِّمة المجاز السَّابقة؛ لأنَّ كثيراً من المتكلِّمين يعدُّونها فرعاً عن مقدِّمة المجاز، وإن كان عدد منهم قد جعل مقدِّمة الحذف والإضمار مستقلَّة بذاتها؛ لأنَّها ليست من أنواع المجاز؛ أو لأهميَّتها وكثرة استعمالها بحيث استحقَّت إفراد الكلام عليها في باب مخصوص. وعلى أيِّ حال، سيعرض هذا المطلب لمحة تاريخية موجزة عن استعمال المتكلِّمين هذه المقدِّمة، وكلامهم عليها في معرض مناقشاتهم الاستدلالية، وبيان مدى ارتباطها وعلاقتها بمقدِّمة المجاز.

وخير ما يبدأ به الباحث عرض رأي إمام أهل السُّنَّة **أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)**، فقد نصَّ على أنَّ في القرآن مجازاً فيما خرَّجه من متشابه القرآن، ويغلب على الظَّنِّ أنَّه كان يعدُّ مقدِّمة الحذف والإضمار فرعاً من مقدِّمة المجاز[١]؛ وقد استعمل مقدِّمة الحذف والإضمار مراراً وتَكراراً في عدد من النُّصوص السَّمعية[٢]؛ لكنَّه في الوقت ذاته لم يؤيِّد استخدامها في بعض النُّصوص؛ بوصفها مجرَّد احتمال يفتقد ما يعضده من اللُّغة والدَّليل[٣].

أمَّا **ابن قتيبة الدِّينَوَري (٢٧٦هـ)**، فيرى أنَّ للعرب مجازاتٍ في الكلام، وطرقاً في القول ومآخذه، وذكر في جملتها الحذف والاختصار، على أنَّه من قبيل المجاز؛ لأنَّ العرب إنَّما تحذف من الكلام ما يدلُّ عليه ما يظهر[٤]. وقد سرد أبو محمَّد عدداً وافراً من أنواع الحذف والاختصار، وأعطى أمثلة على كلِّ نوع[٥].

وفي سياق ردِّ الشَّيخ **أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)** على المعتزلة في نفيهم الرُّؤية، يعدُّ مقدِّمة الحذف والإضمار من باب المجاز، ويقرِّر عدم جواز العدول عن الحقيقة إلى المجاز بغير "حُجَّة ولا دلالة"[٦].

ويستعمل إمام الهدى **أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)** مقدِّمة الحذف والإضمار في الأدلَّة السَّمعية، سيَّما إذا كانت هذه المقدِّمة مؤيَّدة بجملة من القرائن والدَّلائل التي تقتضيها لا محالة[١]، كما

---

[١] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٢/٢٦٥-٢٦٨.

[٢] انظر -مثلاً- قوله في آيات المعية في: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ١٥٨-١٥٩.

[٣] انظر -مثلاً- ردَّه على خصومه من المعتزلة في آية الرُّؤية في: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ١٢٩-١٣١.

[٤] انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ٢٢.

[٥] انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ١٣٣-١٤٧.

[٦] انظر: الأشعري: الإبانة، ٣٩-٤٠، واللُّمع، ٦٥-٦٦.

يقرِّر أنَّ الحذف والإضمار يستعمل لفائدة "الإيجاز" في الكلام، كما يمكن الاستدلال عليه من خلال "ظاهر الكلام" وسياقه وسباقه[٢].

أمَّا قاضي الأشعرية **أبو بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)**، فيقرِّر أنَّ المجاز قد يكون بـ"الحذف من الكلام والنُّقصان"، وإنَّما وُصِف النُّقصان بأنَّه مجاز؛ لأنَّه لمَّا حذف من موضوعِ الكلام وأصلِه صار بمثابة كلام عُدِل عمَّا وُضِع لإفادته. والمجاز الذي لم يُوضَع في الأصل لهذا الكلام معقول بـ"دليل" يقارنه، لا بإطلاقه؛ إذ المجاز ليس بموضوع للكلام في الأصل، فالأصل في الكلام هو الحقيقة[٣]. والقاضي الباقلاني -كشيخه الأشعري- يطلق اسم المجاز على مقدِّمة الحذف والإضمار[٤]، ويبيِّن أنَّ هذه المقدِّمة تقع "كثيراً جدَّاً في كلام العرب"، حيث يحذفون لعِلْمهم بفهم أهل اللِّسان والبيان، وأنَّهم ليسوا كأهل الجهل والهذيان[٥]، كما يوضِّح أيضاً أنَّ الحذف والإضمار قد يكون حتمياً لا بدَّ منه في النَّصِّ، حين يعضده مفهوم الخطاب، وشاهد الحال، والعِلْم بسبب الإنزال[٦].

أمَّا قاضي المعتزلة **عبد الجبَّار الهمذاني (٤١٥هـ)**، فيذكر الحذف والإضمار في سياق حديثه عن المجاز بوصفه فرعاً منه[٧].

كما ينقل **أبو الحسين البصري (٤٣٦هـ)** عن **أبي عبد الله البصري (٣٦٩هـ)** أنَّه ضمَّن مقدِّمة الحذف في تعريفه المجاز، حيث قال في حدِّه: "ما لا ينتظم لفظه معناه إمَّا لزيادة أو لنقصان أو لنقل عن موضعه"؛ إلَّا أنَّ القاضي عبد الجبَّار -حسبما يقول أبو الحسين- لم يؤيِّد هذا التَّعريف، لا لنفيه أن يكون النُّقصان من الكلام والحذف منه داخلاً ضمن مقدِّمة المجاز؛ بل من جهة كون المذكور صفة للمجاز؛ لا حدَّاً له[٨].

أمَّا قاضي الحنابلة **أبو يعلى ابن الفرَّاء (٤٥٨هـ)**، فلم يَحِد عن الخطِّ العامِّ الذي سار عليه معظم أهل السُّنَّة في إثبات مقدِّمة المجاز -خلافاً لبعض أصحابه من الحنابلة-، وعدَّ النُّقصان في الكلام والحذف من الألفاظ وجهاً من أبرز وجوه المجاز الأربعة؛ بل يأتي بعد الاستعارة مباشرة في كثرة استعماله من بين أنواع المجاز الأخرى، ثمَّ يأتي بعدهما الزِّيادة، والتَّقديم والتَّأخير[٩].

---

(١) انظر -مثلاً- رأي الماتريدي في حديث جبريل عليه السَّلام وسؤاله عن الإسلام والإيمان في: التَّوحيد، ٣٩٦-٣٩٧. وانظر أيضاً هذه الأمثلة في تفسيره: تأويلات أهل السُّنَّة، ٤٨/٢، ١٠٤، ١٤٠/٤، ٣٢٧، ٣٧٠/٦.

(٢) انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٥٨٥/٧.

(٣) انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٣/١.

(٤) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١٢-٣١٣.

(٥) انظر: الباقلاني: الإنصاف، ١٣١.

(٦) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٥٩.

(٧) انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٨٨/٥-١٨٩.

(٨) انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ١٣/١-١٤.

(٩) انظر: أبو يعلى: العدَّة، ١٧٢/١-١٧٤. ٦٩٦/٢-٧٠٠.

ويبيّن **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ) أنَّ ما حُذِف من الخطاب ذكرُه لدلالة بقيَّة الخطاب عليه يعدُّ من أبواب الإضمار والحذف، وهي لا تلتحق بالمجازات؛ لأنَّ المجاز لفظة مستعملة في غير ما وُضِعت له، بينما يحكي عن القاضي الباقلاني –في جملة من الأئمَّة– ميله إلى عدِّ ذلك من قبيل المجاز؛ لكنَّ إمام الحرمين يعود فيعقِّب بأنَّ أيَّ كلام وضع في أصل اللُّغة، إذا نقص منه شيء مع استبقاء تمام المراد فهو مجاز؛ لأنَّه يكون من هذا الوجه معدولاً عن أصل الوضع، ويصف هذا الرَّأي بأنَّه رأي "سديد"[١].

والملاحظ أنَّ أبا المعالي قد يستعمل مقدِّمة الإضمار والحذف دون أن يسمِّيَها باسمها؛ بل يكتفي بأن يطلق على دلالته مصطلح التَّأويل والإمكان –الاحتمال–[٢].

أمَّا شيخ الإسلام **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ)، فقد عدَّ النُّقصان "الذي لا يُبطِل التَّفهيم" نوعاً من أنواع المجاز الثَّلاثة –بينما هي عند أبي يعلى أربعة، كما مرَّ آنفاً–، وهذا النُّقصان اعتادته العرب فهو "توسُّع وتجوُّز"[٣].

وعندما جاء **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) ضبط المقدِّماتِ الظَّنِّية التي قد تورث الاحتمال في الدَّلائل اللَّفظية، وذكر ضمنها مقدِّمة "الإضمار والحذف" على أنَّها **مقدِّمة لغوية عدمية**، أي تتوقَّف قطعية الدَّليل اللَّفظي على عدمها[٤]، ويلاحَظ أنَّ الفخر ذكرها منفصلة عن مقدِّمة "المجاز"، مع أنَّه يعدُّ مقدِّمة الحذف والإضمار من المجاز المشهور[٥]، وإذا كان ثمَّة ما يسوِّغ ذلك من النَّاحية المنهجية، فهو أنَّ كثرة استعمال هذه المقدِّمة –أعني الحذف والإضمار– في الدَّليل السَّمعي، جعلت الرَّازي يفردها عن مقدِّمة المجاز.

وجرى الفخر أحياناً على تسمية سابقيه في إطلاق "المجاز بالنُّقصان" على مقدِّمة الحذف؛ إلَّا أنَّه يحقِّق ويدقِّق القول فيه، فما سُمِّي النُّقصان مجازاً إلَّا لأنَّه نُقِل عن موضوعه الأصلي إلى موضوع آخر في المعنى وفي الإعراب، أمَّا إذا لم يُنقَل الكلام عن معناه لم يصحَّ تسميته مجازاً، وإذا لم يغيِّر إعراب باقي الكلام لم يكن ذلك مجازاً، فمثلاً: إذا قلت: (جاءني زيد وعمرو)، فهو في الأصل: جاءني زيد وجاءني عمرو؛ إلَّا أنَّه حذف أحد اللَّفظين لدلالة الثَّاني عليه؛ لكن لمَّا لم يكن الحذف سبباً لتغيير الإعراب لم يحكم عليه بكونه مجازاً، وأمَّا إذا أوجب تغيير الإعراب كان مجازاً؛ ويتحقَّق ذلك عند نقل اللُّغة اللَّفظة من إعراب إلى آخر[٦].

---

[١] انظر: الجويني: التَّلخيص في أصول الفقه، ١/١٨٦.

[٢] انظر تأويل (مجيء الرَّب) و(نزوله) في: الجويني: الإرشاد، ١٥٩–١٦٠، ١٦١–١٦٢، والشَّامل في أصول الدِّين، ٥٤٨، ٥٥٩–٥٦٠.

[٣] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٨٦.

[٤] انظر: الرَّازي: المطالب العالية، ٩/ ١١٣–١١٨.

[٥] انظر مثلاً: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٨٤، ٨٦.

[٦] انظر: الرَّازي: المحصول، ١/٢٨٨–٢٨٩.

ويقرِّر **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ) أنَّ اشتمال الدَّليل السَّمعي على أصل البلاغة أمر معلوم بالضَّرورة عند من له أدنى معرفة باللُّغة؛ إذ به يتحقق الإعجاز، وإذا كان الحذف والإضمار أحد أركان البلاغة وفنون الفصاحة، فلا شكَّ أن تشتمل عليه الأدلَّة السَّمعية وتحتوي عليه[١]. ولمَّا كانت دلالة اللَّفظ على المعنى قد تختلف بالحذف والإضمار فقد عدَّهما الآمدي إحدى المقدِّمات الظَّنِّية، وتبع الفخر الرَّازي في فصلهما عن مقدِّمة المجاز[٢].

أمَّا **شرف الدِّين ابن التِّلِمْساني** (٦٥٨هـ)، فيرى أنَّ بعض المتكلِّمين افتقدوا الدِّقة في تحديد نوع المقدِّمة التي يحتملها الدَّليل السَّمعي، فما وُسمَت دلالته أحياناً بأنَّها مطلقة على سبيل المجاز، فإنَّ تسمية هذا النُّوع من الدَّلالة بالحذف والإضمار أولى؛ لأنَّ "الإضمار لا تزايله –تفارقه– قرينته، فإنَّ الشَّيء لا يُضمَر ولا يُحذَف إلَّا بعد معرفته"[٣].

وأمَّا سلطان العلماء **العزّ ابن عبد السَّلام الدِّمشقي** (٦٦٠هـ)، فقد خاض في مقدِّمة الحذف في تحفته "الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز"، واستوعب القول فيها، وتعمَّق في تفصيلاتها وتفريعاتها وتمثيلاتها في الأدلَّة السَّمعية، ومن تسمية الكتاب يتَّضح الجواب بشأن علاقة الحذف بالمجاز، فهو نوع من أنواعه. ولا يفتأ ابن عبد السَّلام يذكر بعض الدَّلائل السَّمعية العَقَدِية التي تحتمل الحذف؛ بل يرى تعيُّن الحذف فيها بحسب ما يحتفُّ بالخطاب من أدلَّة وشواهد موجبة. كما يقرِّر العزُّ بعض القواعد التي تنظم عملية الحذف، وتقدير المحذوفات، ومدى إمكان ترجيح بعضها على بعض. ويقيِّد الاحتمال النَّاشئ جرَّاء هذه المقدِّمة بدفعه من خلال بيان أنَّ العرب لا يحذفون ما لا دلالة عليه ولا وصلة إليه؛ لأنَّ حذف ما لا دلالة عليه منافٍ لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام[٤].

إلَّا أنَّ عزَّ الدِّين يحقِّق القول في حذف المضاف –وهو أحد أنواع الحذف– خاصَّة، ويرى أنَّه ليس من المجاز؛ لأنَّ المجاز استعمال اللَّفظ في غير ما وُضِع له أوَّلاً، والكلمة المحذوفة ليست كذلك، وإنَّما التَّجوُّز في أن ينسب إلى المضاف إليه منسوباً إلى المضاف[٥].

وعَوْداً على ما سبق من منهج الإمام فخر الدِّين الرَّازي، فإنَّ ممَّا يجدر ذكره أنَّ الفخر اكتفى في بعض كتبه بتسمية مقدِّمةِ "الحذف والإضمار" مقدِّمةَ "الإضمار" فقط مع إسقاط كلمة "الحذف"[٦]،

---

[١] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٧٠.

[٢] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٥.

[٣] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٣٩٣.

[٤] انظر: العزّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٢–١٨.

[٥] كقوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ} [الآية/يوسف:٨٢] فنسبة السُّؤال إلى القرية والعير هو التَّجوُّز؛ لأنَّ السُّؤال موضوع لمن يفهمه، فاستعماله في الجمادات استعمال اللَّفظ في غير موضعه، فكونهما مسؤولين من جهة اللَّفظ دون المعنى هو المجاز. انظر: العزّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٨.

[٦] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٧، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥. وانظر له أيضاً: المحصول، ١/٣٩٠–٣٩١، ٤٠٥.

ويبدو ظاهراً أنَّ هاتَيْن الكلمتَيْن مستعملتان على سبيل التَّرادف، فأغنت إحداهما عن الأخرى؛ إلَّا أنَّ **السَّعد التَّفتازاني (٧٩٣هـ)** له رأي آخر، فيذكر أنَّه في بعض كتب الإمام –يقصد الفخر الرَّازي– تُزَاد مقدِّمة "الحذف" على أنَّها مقدِّمة أخرى منفصلة عن الإضمار، وفُسِّر الحذف بأن يكون في الكلام زيادة يجب حذفها، على خلاف ما يفهمه كثير من النَّاس أن يكون في الكلام محذوفٌ يجب تقديره لحصول المعنى، ويُفرَّق بينه وبين الإضمار بأنَّ المضمر ما يبقى له أثر في اللَّفظ، كقولك: خبر مقدَّم بإضمار قدَّمت[١].

أمَّا **السَّيِّد الشَّريف الجرجاني (٨١٦هـ)**، فقد نبَّه إلى أنَّ بعض المتكلِّمين قد أسقط مقدِّمة "الإضمار والحذف" بناء على دخولها في مقدِّمة "المجاز" بالزِّيادة والنُّقصان[٢]، مخالفاً بذلك الفخر الرَّازي في عدِّها مقدِّمة مستقلَّة بذاتها.

ويوضِّح **الكمال ابن الهمام (٨٦١هـ)** أنَّ مصطلح الحذف قد يستعمل بمعنى الإضمار على سبيل التَّرادف، مع أنَّ ثمَّة فرقاً بينهما في أنَّ الإضمار يبقى أثره، بخلاف الحذف[٣]. كما يقرِّر ابن الهمام أنَّ مجاز غير الحذف أولى من مجاز الحذف؛ لأنَّه تصرُّف في وصف اللَّفظ، ومجاز الحذف تصرُّف في ذاته بالإعدام مع الإرادة، وهذا يصدق في غير ما يكون الحذف فيه مطَّرداً مستمرَّاً مفهوماً من اللَّفظ بلا زيادة تأمُّل، وإلَّا كانت مقدِّمة المجاز ومقدِّمة الحذف والإضمار سيَّان[٤].

وأمَّا **كمال الدِّين البَيَاضي (١٠٩٨هـ)**، فيذكر تبعاً للفخر الرَّازي أنَّ الدَّليل النَّقلي موقوف على نفي مقدِّمة "الإضمار" الظَّنِّية عنه؛ لكنَّه يعقِّب بأنَّ الدَّليل قد يفيد اليقين في المعتقدات عند التَّوارد على معنى واحد بالعبارات والطُّرق المتعدِّدة والقرائن المنضمَّات[٥].

وهكذا يظهر من هذا العرض أنَّ العلاقة بين مقدِّمة المجاز ومقدِّمة الحذف والإضمار علاقة الأصل بالفرع عند أغلب المتكلِّمين، ولئن أفردها بعضهم بالذِّكر فلأهميتها وكثرة ورودها في الدَّليل السَّمعي؛ لكن هذه الكثرة محكومة بضوابط وقواعد استدلالية، وهذا ما سيتحدَّث عنه المطلب التَّالي.



---

[١] انظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، ١/١٣١.

[٢] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١/٢٠٧.

[٣] انظر: الكمال ابن الهمام: فتح القدير، ٥/٧٠.

[٤] انظر: الكمال ابن الهمام: فتح القدير، ٥/١١٢–١١٣.

[٥] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ٤٦–٤٧.

- المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة الحذف والإضمار:

إنَّ مقدِّمة الإضمار والحذف مثل مقدِّمة المجاز، تحكمها أصول ناظمة، وقواعد دافعة، ينبغي على المستدلِّ أن يأخذها بعين الاعتبار، وسنتعرَّف عليها فيما يأتي:

- القاعدة الأولى: الإضمار والحذف خلاف الأصل:

إنَّ الأصل استقلال كلِّ نصٍّ بالإفادة والبيان، وحمله على الاستقلال دون الإضمار، فتمتنع الزِّيادة فيه من غير حاجة، إلَّا أن يدلَّ دليل على خلاف ذلك؛ فالإضمار خلاف الأصل؛ إذ هو جعل غير المنطوق منطوقاً، وإنَّما يُصَار إليه عند الضَّرورة، فإذا صحَّ الكلام بدونه لا يُصَار إليه من غير ضرورة، وإذا دار الكلام بين احتمال الاستقلال واحتمال الإضمار، كان استقلاله بالبيان أولى[1].

ومثال ذلك قوله تعالى: {وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا} [الآية/مريم:٩]، حيث أفاد منه أهل السُّنَّة أنَّ المعدوم ليس بشيء، كما يظهر ذلك صريحاً في دلالته؛ إلَّا أنَّ **المعتزلة** أجابوا عنه بالإضمار، وقالوا بأنَّ المراد: ولم تكُ شيئاً (يعتدُّ به)، أو لم تكُ شيئاً (مذكوراً)، كالذي جاء في قوله تعالى: {هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا} [الإنسان:١]؛ لكنَّ **أهل السُّنَّة** ردُّوا عليهم بأنَّ استدلالهم مبنيٌّ على مقدِّمة الإضمار، و**الإضمار خلاف الأصل**[2].

- القاعدة الثَّانية: الإضمار أولى من الاشتراك:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث الاشتراك[3]، فلا داعي للتَّكرار.

- القاعدة الثَّالثة: الإضمار أولى من النَّقل:

وقد مرَّ الحديث عنها في مبحث النَّقل[4]، فلا داعي للإعادة.

---

(١) انظر: الرَّازي: المحصول، ٥٠/٣، ١٣٧. والآمدي: الإحكام، ١٧٩/١، ٢٥٨/٢، ١٥/٣. والقَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ١١٢. والبخاري: كشف الأسرار، ١٠٦/٢، ١٢٠-١٢١. وتقي الدِّين السُّبْكي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٠/٢. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٦٥. والتَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٤٥/١. والزَّركشي: البحر المحيط، ٣٠٨/٤. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٣٤٥/١.

(٢) انظر: الباقلاني: الإنصاف، ١٥. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٤٥٢٥/٦. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٧/٣. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥١٩/٢١.

(٣) انظر: ص ٢٣٨ من هذا البحث.

(٤) انظر: ص ٣٠٣ من هذا البحث.

- القاعدة الرَّابعة: المجاز والإضمار سيَّان:

وقد تمَّ شرحها في مبحث المجاز، كما تمَّ شرح القاعدة الفرعية التي تقول: **المجاز (المتعيِّن) أولى من الإضمار (غير المتعيِّن) الذي يحتمل وجوهاً كثيرة**؛ تقليلاً لِما هو خلاف الأصل، وعليه فلا داعي للتَّكرار[1]؛ إلَّا أنَّه يمكن زيادة قاعدة متفرِّعة عنها أيضاً تقول: **مجاز غير الحذف أولى من مجاز الحذف -أي الإضمار-**؛ لأنَّه تصرُّف في وصف اللَّفظ، ومجاز الحذف تصرُّف في ذاته بالإعدام مع الإرادة. وقد تبدو هذه القاعدة مناقضة للقاعدة المذكورة أعلاه بأنَّ المجاز والإضمار سيَّان؛ لكن هذه القاعدة مقيَّدة بما لا يكون الحذف فيه أو الإضمار **مطَّرداً مستمرَّاً مفهوماً** من اللَّفظ بلا زيادة تأمُّل؛ وإلَّا فهما سيَّان كما هو مقرَّر[2].

- القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من الإضمار:

إذا وقع التَّعارض بين الإضمار والتَّخصيص، فالتَّخصيص أولى. والدَّليل عليه ما قد تمَّ تقريره في قواعد الدَّفع السَّابقة من أنَّ التَّخصيص خير من المجاز، وأنَّ المجاز والإضمار سيَّان، فيلزم على ذلك أن يكون التَّخصيص أولى من الإضمار[3].

ومثال ذلك قوله تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذَّاريات:٥٦]، ولمَّا كانت المعصية واقعة من الجنَّ والإنس، فهل مقتضى ذلك أنَّه يريد منهم ترك العبادة؟ فالمعتزلة يرون أنَّ الله تعالى لم يرد من جميع الجنِّ والإنس إلَّا العبادة، ولم يرد منهم المعصية البتَّة، واستعملوا في الآية **مقدِّمة الحذف والإضمار**؛ للخروج من السُّؤال المشكل آنف الذِّكر، فالمراد حسب مذهبهم: "وما خلقْتُ الجنَّ والإنسَ إلَّا ليعبدونِ (مختارين)"، لا مضطرِّين إليها، حيث خلقهم ممكَّنين، فاختار بعضهم ترك العبادة مع كونه سبحانه مريداً لها.

بينما اختار أهل السُّنَّة **مقدِّمة التَّخصيص**، فالمراد بعض الجنِّ والإنس، لا كلُّهم؛ لأنَّ الله سبحانه لو أراد العبادة منهم جميعاً لكانوا عُبَّاداً كلَّهم؛ حيث لا يخرج شيء عن إرادته، كما إنَّه من المعلوم أنَّ كثيراً منهم يموت قبل بلوغه حدَّ التَّكليف والعبادة، وعليه فلا يكون مريداً للعبادة منهم جميعاً. وحسب القاعدة المذكورة يرجح التَّخصيص على الإضمار، فكان قول أهل السُّنَّة أولى[4].

---

(1) انظر: ص ٣٥٦ من هذا البحث.

(2) انظر: الكمال ابن الهمام: فتح القدير، ١١٢/٥-١١٣.

(3) انظر: الرَّازي: المحصول، ٣٦٠/١-٣٦١. والسِّراج الأُرْمَوي: التَّحصيل، ٢٤٦/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٩٨٦/٢-٩٨٧. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٤٨٩/٢. وتقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٣٤/١-٣٣٦. والإسنوي: نهاية السُّول، ١٤٠. والشَّوكاني: إرشاد الفحول، ٧٩/١.

(4) انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٩٤/٩-٣٩٥. والباقلاني: الإنصاف، ١٥٧. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٦٦٠٧/٩. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٤٠٦/٤.

- القاعدة السَّادسة: الإضمار أولى من التَّضمين:

إنَّ **الحذف والتَّضمين** وإن اشتركا في أنَّهما خلاف الأصل؛ لكن في التَّضمين زيادة بتغيير معنى أصل الوضع اللُّغوي، بينما الحذف والإضمار لا يغيّرانه، فكانا أسهل من التَّضمين وأولى منه[1].

ومثال ذلك قول الله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة:٢١٠]، ولمَّا ثبت عقلاً امتناع الإتيان على الله فقد اعتمد المتكلِّمون في تأويله على مقدِّمتَيْن:

- **الإضمار والحذف:** إنَّ المراد: "هلْ ينظرونَ إلَّا أن يأتيَهم (آيات) اللهِ" أو "(أمر) اللهِ"، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مكانه، على شاكلة قوله تعالى في آي أُخَر: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ **يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ**} [الآية/الأنعام:١٥٨]. {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ **يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ**} [الآية/النَّحل:٣٣].
- **التَّضمين:** إنَّ حرف الجرّ "فِي" مضمَّن معنى الباء، ومعلوم أنَّ حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض، والتَّقدير: "هل ينظرونَ إلَّا أن يأتيَهُمُ اللهُ (بـ)ظللٍ من الغمامِ والملائكةُ)، حيث يكون المراد: يأتيهم الله بالغمام مع الملائكة.

وإذا كانت كلا المقدِّمتين محتملتين في باب الاستدلال؛ إلَّا أنَّ مقدِّمة الإضمار ترجح على التَّضمين؛ لِمَا تقرَّر في القاعدة المذكورة آنفاً[2].

ويجدر التَّنبيه إلى أنَّ بعض العلماء فصَّل في ذلك فقال:

- إن كانت تصحُّ نسبة العامل الأوَّل إلى الاسم الذي يليه حقيقة، كان الثَّاني محمولاً على **الإضمار**؛ لأنَّ الإضمار أكثر من التَّضمين.
- وإن كان لا يصحُّ ذلك، كان العامل **متضمّناً** معنى ما يصحُّ نسبته إليه؛ لأنَّه لا يمكن الإضمار.

فعلى سبيل المثال، اختُلِف في قوله تعالى: {وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ} [الآية/الحشر:٩]، فرأيٌ يذهب إلى أنَّ ما ورد من ذلك، إنَّما يحمل على **إضمار** فعل لتعذُّر العطف، فيكون التَّقدير: تبوَّؤوا الدَّار و(اعتقدوا) الإيمان. ورأيٌ آخر يذهب إلى أنَّ ذلك من عطف المفردات، **وتضمين** العامل معنًى ينتظم به المعطوف والمعطوف عليه، فيقدَّر: آثروا الدَّار والإيمان؛ إلَّا أنَّ الرَّأي الأوَّل أرجح؛

---

[1] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الإضمار)، ١٣٥، ومادة (الحذف)، ٣٨٤.

[2] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٨٣-٨٦.

لأنَّ العامل الأوَّل تصحُّ نسبته إلى الاسم الذي يليه حقيقة، فكان حمله على الإضمار أولى من التَّضمين[1].

- القاعدة السَّابعة: ليس إضمار البعض أولى من البعض، بينما إضمار البعض أولى من إضمار الكلِّ:

يمتنع إضمار الكلُّ إذا حصل المقصود بالبعض؛ إذ الإضمار على خلاف الأصل، فلا يُصار إليه إلَّا عند الضَّرورة، والضَّرورة متى ارتفعت بالأقلِّ فلا يُصَار إلى الأكثر؛ لأنَّ ما ثبت بالضَّرورة متقدِّر بقدرها، وإذا كان المقصود حاصلاً بإضمار البعض، فيجب الاكتفاء به؛ ضرورة تقليل مخالفة الأصل. أضف إلى ذلك أنَّ إضمار البعض، وإن أفضى إلى الإجمال، فليس في ذلك تعطيل دلالة اللَّفظ مطلقاً؛ لإمكان معرفة تعيين مدلوله بدليل آخر، وأمَّا محذور إضمار الكلِّ فلازم مطلقاً.

أمَّا إضمار البعض، فلا يمكن تقديمه وترجيحه على إضمار البعض الآخر، وليس إضمار البعض أولى من البعض؛ ضرورة تساوي نسبة اللَّفظ إلى الكلِّ، وهذا -في حقيقة الأمر- يصحُّ إذا قلنا بإضمار أمر معيَّن دون مقتضٍ يدلُّ عليه وموجب يوجبه؛ لأنَّه ترجيح بلا مرجِّح، أمَّا إذا كان تعيين أحد المضمرات يرجع إلى الشَّارع أو أيِّ دليل قاطع، فيمكن تقديمه على إضمار آخر[2].

وتفريعاً على ما سبق ذكره، يمكن تقرير قاعدتَيْن أخريَيْن:

- الأولى: **يُقلَّل الإضمار حيث أمكن.**

فإذا أمكن استعمال إضمار واحد يستقيم معه الكلام، فلا يجوز الأخذ بإضمارَيْن معاً أو أكثر؛ فزيادة الإضمار من غير حاجة لا تصحُّ؛ تقليلاً لِمَا هو خلاف الأصل.

ومثال ذلك ما ورد من الدَّليل النَّقلي الذي أصبح أساس الاستدلال في مسألة الرُّؤية، وهو قول الله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة: ٢٢-٢٣]، حيث إنَّ دلالة النَّظر في الآية إمَّا أن تكون عبارة عن الرُّؤية، وإمَّا عن تقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته. وقد أخذ أهل السُّنَّة بأولى الدَّلالتَيْن على أنَّها هي الحقيقة، بينما تكون ثانيتهما هي المجاز، وهي صريحة في إثبات وقوع الرُّؤية، بينما اختار المعتزلة الدَّلالة الثَّانية على أنَّها هي الحقيقة؛ لكنَّهم احتاجوا في ذلك إلى مقدِّمة الإضمار والحذف؛ فذهبوا إلى أنَّ المراد: إلى

---

[1] انظر: أبو حيَّان (أثير الدِّين، محمَّد بن يوسف الأندلسي، ٧٤٥هـ): ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، ت: رجب عثمان محمَّد، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ١٩٨٣/٤-١٩٨٤.

[2] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٢٤٩/٢-٢٥٠، ١٣/٣. والبخاري: كشف الأسرار، ١٠٦/٢، ١٢٠-١٢١.

(ثواب) ربِّها ناظرة؛ وعليه فقد استعملوا هذه المقدِّمة مرَّتَيْن؛ وبيان ذلك أنَّ النَّظر إلى الثَّواب لا بدَّ من حمله على رؤية الثَّواب؛ لأنَّ حقيقته على هذا التَّقدير تقليبُ الحدقة نحو المرئي، والتَّقليب نحو الثَّواب لا يفيد التَّصوُّر دون الرُّؤية، فيجب إضمار الرُّؤية لا محالة، ثمَّ إنَّ المعتزلة أضمروا معها الثَّواب، فيكونون بذلك قد زادوا إضماراً من غير حاجة، والقاعدة تقول: يقلَّل الإضمار حيث أمكن، فبطل استدلال المعتزلة[1].

- الثَّانية: **إضمار ما ظهر في الأدلَّة السَّمعية أولى في بابه من كلِّ إضمار.**

وذلك لأنَّ الأدلَّة السَّمعية تفسِّر بعضها بعضاً، فيكون الإضمار المؤيَّد بالدَّليل قرينةً معيِّنةً لِمَا يجب تقديره في الإضمار.

ومثال ذلك قوله تعالى: {مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ} [الآية/النِّساء:٧٩]، وتقدير المضمر: "ما أصابك من حسنة فمن **(عند)** الله، وما أصابك من سيئة فمن **(عند)** نفسك"؛ وذلك لأنَّ الإضمار يظهر في قوله تعالى في الآية التي تسبقها: {وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ} [الآية/النِّساء:٧٨][2].

ويقرب من هذا الإضمارُ في الآية ذاتها لِمَا يدلُّ عليه مفهوم الخطاب وسبب الإنزال وشاهد الحال، حيث حذف (يقولون)؛ فيكون المراد حسب هذا الإضمار والإضمار السَّابق: "**(يقولون)** ما أصابك من حسنة فمن **(عند)** الله وما أصابك من سيئة فمن **(عند)** نفسك" وعليه فلا يكون فيه دلالة على نفي نسبة خَلْق القبيح إلى الله، كما يزعم المعتزلة[3].

- القاعدة الثَّامنة: الإضمار الذي لا يغيِّر اللُّغة أولى:

إذا تعارض إضماران، فالإضمار الذي لا يُؤدِّي إلى تغيير اللُّغة يرجح على الإضمار الذي يغيِّرها. ومثال ذلك قوله تعالى: {وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ} [البيِّنة: ٥]، حيث استدلَّ به المعتزلة ومن وافقهم على أنَّ فعل الواجبات داخل في اسم الإيمان؛ لأنَّ:

---

(1) انظر: الأشعري: الإبانة، ٣٩-٤١، واللُّمع، ٦٥-٦٦. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١٢-٣١٣. والرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٧٤-٧٥. والآمدي: أبكار الأفكار، ٥٣٥/١. وابن التِّلِمْساني: شرح لمع الأدلَّة، ٢٠٠، وشرح معالم أصول الدِّين، ٣٩٣. والجرجاني: شرح المواقف، ١٦٧/٣، ١٩٤. وانظر أيضاً: الحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٧١٨٩/١٠-٧١٩٠. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٧٣٠/٣٠-٧٣٣.

(2) انظر: العزُّ ابن عبد السَّلام: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، ٩-١٠.

(3) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣٥٨-٣٦٠.

- فعل الواجبات هو الدِّين، فقد تقدَّمت الواجبات في الآية –المذكورة آنفاً– من صلاة وزكاة، ثمَّ قال: "وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" إشارة إلى أنَّ كلَّ ما تقدَّم من الدِّين.
- والدِّين هو الإسلام، لقوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [الآية/آل عمران: ١٩].
- والإسلام هو الإيمان، لأنَّه تعالى استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله: {فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ} [الذَّاريات: ٣٥–٣٦]، فلو لم يكن معناهما واحداً لَمَا حَسُن الاستثناء.

فيلزم من ذلك –حسب قولهم– أنَّ فعل الواجبات من الإيمان.

إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة ردُّوا استدلالهم بعدم إمكان حمل قوله تعالى: "وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" على جميع ما تقدَّم في الآية؛ لأنَّ لفظة "ذَلِكَ" لفظ الواحد، فلا تجري على الأمور الكثيرة، ولأنَّها أيضاً من ألفاظ التَّذكير، فلا يجوز إجراؤها على إقامة الصَّلاة والزَّكاة؛ لأنَّهما مؤنثتان.

وإذا ثبت ذلك فلا بدَّ لهم من أن يضمروا سبباً آخر، كأن يقولوا: ذلك (الذي أُمِرتم به)، وعليه فليس إضمارهم أولى من إضمارنا شيئاً آخر، كأن نقول: ذلك (الإخلاص) أو (التَّديُّن) أو (الدِّين)، وهكذا يتعارض الإضماران؛ لكنَّ إضمارهم يؤدِّي إلى تغيير اللُّغة، بينما إضمارنا لا يفضي إلى ذلك، فكان أولى وأرجح[1].



[1] انظر: الرَّازي: نهاية العقول، ٢٦٨/٤–٢٦٩.

- المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الحذف والإضمار ونقدها:

سيتناول هذا المطلب بعض الأمثلة التَّطبيقية على مقدِّمة الحذف والإضمار استعمالاً وإهمالاً عند المتكلِّمين، بحسب الدَّلائل المتوفِّرة، والقرائن المقرّرة، في منهجهم الاستدلالي على أصول الدِّين.

وسيذكر الباحث فيما يأتي خمس مسائل: أولاها في العلاقة بين مفهوم الإسلام والإيمان، وثانيها في مشروعية تأويل المتشابه، وثالثها في الألفاظ الموهمة التَّشبيه (الإتيان)، ورابعها في عصمة الأنبياء، والأخيرة في الكلام على نقصان العمر.

١- العلاقة بين الإسلام والإيمان:

كان للقول بوقوع مقدِّمتي النَّقل والإضمار في الدَّلائل اللَّفظية آثار مباشرة على أصول الدِّين، ولم تخلُ قواعد العقيدة الأساس من هذه التَّأثيرات، فلقد أثَّر على مفهوم الإسلام والإيمان، وطبيعة العلاقة بينهما، فتعدَّدت في ذلك الآراء وتنوَّعت، واختلفت الاتِّجاهات وافترقت.

فقد ذهب **المعتزلة** إلى القول بوَحْدة المفهوم بين الإسلام والإيمان، بوصفهما لفظَيْن منقولَيْن عن أصل اللُّغة إلى معنى ديني، حيث يطلق كلٌّ منهما على "**مَن يستحقُّ المدح والتَّعظيم**"، فلا فرق بينهما إلَّا من جهة اللَّفظ. بينما يذهب **جمهور أهل السُّنَّة** إلى وَحْدة مفهوم الإسلام والإيمان؛ لا من جهة نقل الألفاظ؛ بل من طريق مقتضاهما وحاصل معناهما؛ لأنَّ **الإسلام** هو أن يجعل المرء كلَّ شيء لله سالماً خالصاً، ولا يجعل لغيره فيه شركاً ولا حقَّاً، و**الإيمان** هو التَّصديق لله بشهادة كلِّ شيء له بالوحدانية والرُّبوبية والألوهية. وعليه فلا فرق -من حيث التَّحصيل- بين من جعل الأشياء كلَّها لله، خالصة سالمة له، ومن صدَّق الله بشهادة كلِّ الأشياء له بالوحدانية والرُّبوبية؛ لأنَّه إذا جعل كلَّ شيء سالماً لله تعالى، أقرَّ بالرُّبوبية له في كلِّ شيء، وإذا صدَّقه وأقرَّ له بالرُّبوبية في كلِّ شيء جعل كلَّ شيء سالماً له سبحانه، فرجع بذلك مسمَّى الإسلام والإيمان إلى حقيقة واحدة، وإن اختلفا في العبارة.

وممَّا ذكره كلا الفريقين في تعضيد مذهبهم من أدلَّة حديثُ جبريل المشهور حين سأل النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم عن "الإسلام" و"الإيمان"، ثمَّ قول الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام في آخر الحديث: «فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ»[1]. فأمَّا **المعتزلة** -ومن وافقهم- الذين قالوا بالنَّقل في هذَيْن اللَّفظَيْن -أي الإسلام والإيمان-، فلم يجدوا حرجاً في الاستدلال بنصِّ هذا الحديث على مذهبهم في نقلهما عن أصل اللُّغة، حيث ذكر النَّبيُّ صلَّى الله عليه وسلَّم في التَّعريف بهما معنى آخر غير المعنى اللُّغوي.

---

[1] انظر الحديث بتمامه مخرَّجاً عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في **صحيح مسلم**، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة السَّاعة، رقم: ٨.

بينما استعمل **أهل السُّنَّة** مقدِّمة الإضمار والحذف في دلالة الحديث الشَّريف، فقالوا: إنَّ المراد (شرائع) الإسلام أو (أركانه)، و(متعلَّقات) الإيمان أو (شرائطه)، وليس الإسلامَ والإيمانَ ذاتَهما، حيث حذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه، ومن القواعد المقرَّرة أنَّ **الإضمار أولى من النَّقل**، فكان قول أهل السُّنَّة أحقَّ بالتَّقديم[1].

٢- تأويل المتشابه:

أشكل على المتكلِّمين ما ورد في الأدلَّة النَّقلية من الألفاظ التي يشتبه ظاهرها على الأفهام، واختلفوا في ذلك بين سَلَف وقَّافين مفوِّضين وخَلَف مؤوِّلين، وقد احتجَّ كلٌّ بما يؤيِّد مذهبه من وجوه عقلية ودلائل سمعية. وقد كانت آية التَّأويل محلَّ النَّظر والاستدلال على مشروعية التَّأويل أو عدمه.

فقد قال الله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} [الآية/آل عمران:٧]، حيث استدلَّ **أغلب السَّلَف** -وتابعهم أبو علي الجُبَّائي من المعتزلة- بهذه الآية على التَّفويض وعدم الخوض في التَّأويل، ووجه الدَّلالة التَّمسُّك بوجوب الوقف على قوله تعالى: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"، على أنَّ الواو في قوله: "وَالرَّاسِخُونَ" واو استئناف وابتداء لا عطف؛ إذ لو كانت عطفاً لصار قوله: "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" ابتداء، وهو بعيد عن الفصاحة؛ لأنَّه كان الأولى أن يُقال: (وهم يقولون آمنَّا به)، أو يقال: (ويقولون آمنَّا به)، ولو قيل على مذهب العطف:

- ينبغي تقدير مضمر في الآية، بحيث يكون المراد: هؤلاء القائلون بالتَّأويل يقولون آمنَّا به. فيُرَدُّ عليه بأنَّ تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار.
- أو ينبغي إعراب "يَقُولُونَ" على أنَّها حال من "وَالرَّاسِخُونَ". فيُرَدُّ عليه بأنَّ الحال يكون لِمَا تقدَّم ذكره، وههنا تقدم ذكر الله تعالى وذكر الرَّاسخين في العِلْم، فوجب أن يكون قوله: "يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ" من حيث الظَّاهر حالاً عن كلِّ ما تقدَّم ذكره.

فثبت أنَّ القول بجواز التَّأويل محوج إلى الإضمار في هذه الآية، والقول بعدم جوازه لا يحوج إليه، فكان أولى؛ إلَّا **أكثر المتكلِّمين** القائلين بالتَّأويلات المفصَّلة احتجُّوا بأنَّ القرآن يجب أن يكون مفهوماً، ولا سبيل إليه في الرِّوايات المتشابهة إلَّا بذكر التَّأويلات، فكان المصير إلى التَّأويل واجباً[2].

---

[1] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٨٥/٨، والتَّوحيد، ٣٩٧. وعبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧٠٥-٧٠٧. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٤٠٢/٤. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ٤٤٢/٣-٤٤٥.

[2] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٩. وانظر أيضاً: الحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ١١٠٠/٢-١١٠١. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٣٣٨/١. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٤٥/٧-١٤٧.

٣- الإتيان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه):

لمَّا ثبت بالدَّليل القاطع تنزيه الله تعالى عن الجهة والجسمية والمكان، وجب حمل الألفاظ الموهمة التَّشبيه الواردة في الأدلَّة النَّقلية على محمل صحيح؛ لئلَّا يصير ذلك سبباً للطَّعن فيها. ومن جملة ذلك ما ورد من ألفاظ المجيء والإتيان والذَّهاب والنُّزول، التي يمتنع ظاهرها في حقِّ الله تعالى؛ لأنَّ كلَّ ما يصحُّ عليه شيء من ذلك، لا ينفكُّ عن المحدَث، وما لا ينفكُّ عن المحدَث، فهو محدَث، فيلزم أنَّ كلَّ ما يصحُّ عليه شيء من ذلك، وجب أن يكون محدَثاً مخلوقاً، والإله القديم يستحيل أن يكون كذلك.

ومن النُّصوص في هذا المضمار، التي أشكلت على الأفهام، وزلَّت فيها الأقدام، قول الله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ} [البقرة:٢١٠]، ولمَّا ثبت بالدَّلالة العقلية امتناع الإتيان على الله تعالى، لم يكن ثمَّة بدٌّ من العدول عن الظَّاهر إلى التَّأويل، واعتمد المتكلِّمون في ذلك على مقدِّمة الحذف والإضمار؛ ليستقيم تفسير النَّصِّ، ولهم في ذلك عدَّة أوجه، منها:

- **الأوَّل:** إنَّ المراد: "هلْ ينظرونَ إلَّا أن يأتيَهم (آياتُ) اللهِ"، فحذف المضاف "آيات"، وجعل مجيئها مجيئاً له سبحانه على سبيل التَّفخيم لشأن الآيات، كما يُقال في اللُّغة: جاء المَلِك، إذا جاء جيش عظيم من جهته. والذي يقتضي صحَّة هذا الإضمار:
  - **الدَّليل السَّمعي:** فقد صرَّحت آية أخرى بما أُضمِر في هذه الآية، وهي قوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ **يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ**} [الآية/ الأنعام:١٥٨]، فآيات الله تعالى التي تظهر يوم القيامة هي المقصودة.
  - **السِّياق والسِّباق،** حيث قال تعالى في الآية السَّابقة: {فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [البقرة:٢٠٩]، فذكر ذلك في معرض الزَّجر والتَّهديد والوعيد، ثمَّ أكدَّ سبحانه ذلك بقوله: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ...}، ومن المعلوم أنَّ مجرَّد المجيء والإتيان، على فرض صحَّته في حقِّ الله تعالى، ليس سبباً للزَّجر؛ لأنَّه قد يثيب قوماً ويكرمهم عند حضوره بالإضافة إلى أنَّه يزجر قوماً ويعاقبهم، فثبت أنَّ مجرد الحضور غير مراد، ولمَّا كان مقصود الآية الزَّجر وجب إضمار مجيء الهيبة والقهر والتَّهديد، ومتى أضمرنا ذلك زالت الشُّبهة بالكلِّية.
- **الثَّاني:** إنَّ المراد: "هلْ ينظرونَ إلَّا أن يأتيَهم (أمرُ) اللهِ"، فحذف المضاف "أمر"، وأقام المضاف إليه مقامه، وهو مجاز مشهور في اللُّغة، حيث يُقال: ضرب الأمير فلاناً، وأعطاه، والمراد أنَّه أمر بذلك. والذي يؤكِّد صحَّة هذا الإضمار ويؤيِّده:
  - **الدَّليل النَّقلي:** فالآية المذكورة إخبار عن حال القيامة، وقد ذكر الله تعالى هذه الواقعة بعينها في آيات أخرى، حيث قال تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ

أَمْرُ رَبِّكَ} [الآية/النَّحل:٣٣]، فصارت هذه الآية مفسرةً للآية السَّابقة المذكورة؛ لأنَّ هاتَيْن الآيتَيْن لمَّا وردتا في واقعة واحدة لم يبعد حمل إحداهما على الأخرى.

- **السِّياق:** فقد قال الله تعالى بعد هذ صدر الآية "وَقُضِيَ الْأَمْرُ"، ولا شكَّ أنَّ الألف واللَّام للمعهود السَّابق، وهذا يستدعي ذكره من قبل، حتَّى تكون الألف واللَّام تشيران إليه، وما ذاك إلَّا المضمر الذي تمَّ تقديره آنفاً: "يأتيَهم (أمرُ) اللهِ".

- **الثَّالث:** إنَّ المعنى المقصود هو: "هلْ ينظرونَ إلَّا أن يأتيَهم اللهُ (بما وعدَ من العذابِ والحسابِ)"، فحذف ما يأتي تعويلاً على الفهم؛ إذ لو ذكر ذلك العذاب الذي يأتيهم به لكان ذلك أسهل عليهم في باب الوعيد؛ لكنَّه لم يذكره حتَّى يكون أبلغ في التَّهويل؛ حيث تنقسم حينئذ خواطرهم وتذهب أفكارهم في كلِّ وجه. ومثله قوله تعالى: {فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَاأُولِي الْأَبْصَارِ} [الآية/الحشر:٢]، فالمعنى: وأتاهم الله بخذلانه من حيث لم يحتسبوا.

وهكذا يظهر من خلال هذه الأوجه أنَّ ظاهر الآية غير مقصود بالحقيقة، وأنَّ مقدِّمة الإضمار والحذف تساعد على فهم نظم الآية، تعضدها في ذلك النُّصوص الأخرى الواردة في هذا الباب[١].

٤- عصمة الأنبياء:

تعدُّ مسألة العصمة إحدى مسائل النُّبوَّات التي تفرَّقت فيها أقوال المتكلِّمين بحسب ما استندوا إليه من دلائل عقلية ونقلية، وممَّا اختلفوا فيه عصمة الأنبياء عن تعمُّد الصَّغائر التي لا يلحق فاعلها بالأخسَّاء الأراذل، كنظرة، أو كلمة سفه نادرة في خصام، ونحو ذلك؛ فهذا ممَّا اتَّفق **أكثر أهل السُّنَّة وأكثر المعتزلة** على جوازه بعد النُّبوَّة عمداً أو سهواً، خلافاً **للشِّيعة وبعض المعتزلة** الذين قالوا بعدم الجواز؛ لمنافاتها العصمة[٢].

وقد احتجَّ **القائلون بالجواز** بحُجَج كثيرة، منها قول الله تعالى في حقِّ سيدنا إبراهيم عليه السَّلام: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي...* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي...* فَلَمَّا

---

[١] انظر: المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ١١٥. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٨٢-٨٩. وابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١١٦-١١٩.

[٢] حيث ذهب **أبو علي الجُبَّائي** (٣٠٣هـ) من المعتزلة إلى أنَّ ذلك لا يجوز إلَّا بطريق السَّهو، أو الخطأ في التَّأويل، بينما يرى **إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام** (٢٣١هـ) **وجعفر بن مبشِّر** (٢٣٤هـ) أنَّ ذلك لا يجوز منهم إلَّا على طريق الغفلة، والسَّهو؛ غير أنَّهم يُؤاخَذون بذلك، وإن لم تؤاخذ أممهم به؛ لعلوِّ رتبتهم وقوَّة معرفتهم بالله تعالى. انظر: القاضي عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٧٨٠. والآمدي: أبكار الأفكار، ١٤٣/٤-١٤٦. وابن المطهَّر الحلِّي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للطُّوسي، ٣٢٦-٣٢٧.

رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ...} [الآيات/الأنعام:٧٦-٧٨]، ووجه الاحتجاج أنَّه لا يخلو الأمر من قوله ذلك معتقداً، أو غير معتقد. فإن كان الأوَّل، فقد اعتقد إلهاً غير الله تعالى، وهو غير جائز عند الخصوم، لا قبل النُّبوَّة ولا بعدها. وإن كان الثَّاني، فقد كذب في قوله: "هَذَا رَبِّي"، والكذب أيضاً غير جائز عندهم على الأنبياء مطلقاً.

أمَّا **القائلون بعدم الجواز**، فلم يسلِّموا الإخبار في قوله: "هَذَا رَبِّي" حتَّى يكون كاذباً؛ وذلك لأنَّه ذكر ذلك على طريق الاستفهام، فمراده: "أهذا ربِّي"، وإسقاط حرف الاستفهام في اللُّغة جائز للاستغناء عنه. وعلى فرض التَّسليم بأنَّ سيدنا إبراهيم عليه السَّلام قد قال ذلك على وجه الإخبار؛ لكنَّه لا يكون كاذباً فيه؛ لأنَّه أخبر بذلك على مذهب قومه واعتقادهم، وتقديره: "هذا ربِّي على مذهبكم واعتقادكم".

وقد ردَّ القائلون بالجواز على هذه الاستدلالات بأنَّ الأصل أنَّ ما ورد على صورة الخبر بقاؤه كذلك، وإنَّ حمل قوله على سبيل الاستفهام يستدعي إضماراً في الكلام لحرف الاستفهام، ولا يخفى أنَّ **الإضمار في الكلام على خلاف الأصل**، وإنَّما يُصار إليه لدليل، ولا دليل ههنا. كما لا يمكن حمله على الاستفهام؛ لنفي الكذب عنه؛ لإفضائه إلى الدَّور، من حيث أن يتوقَّف حمله على الاستفهام على إحالة الكذب عليه، وإحالة الكذب عليه متوقِّفة على حمله على الاستفهام؛ وهو محال. كما إنَّ القول بأنَّه أخبر بذلك على مذهب قومه يقتضي أيضاً زيادة إضمار فيما أخبر به، والأصل عدمه، إلَّا أن يدلَّ الدَّليل عليه، وليس ثمَّة دليل[1].

وفي حقيقة الأمر، تبقى هذه المسألة ودلالاتها من باب الظُّنون والاجتهادات، والاعتماد فيها على ما يساعد من الأدلَّة الظَّنِّية التي لم تبلغ مبلغ القطع على كلِّ حال.

٥- نقصان العمر:

إنَّ أجل الإنسان واحد، لا يزيد ولا ينقص، فالمقتول ميِّت بأجله، والقاتل لم يُنقِص عمر ذلك المقتول، وهذا ما عليه أئمَّة أهل السُّنَّة؛ إلَّا أنَّ **طوائف من المعتزلة** خالفت في ذلك، فأثبتت للمقتول أجلَيْن: أجله المقدَّر في عِلْم الله، وأجله الذي قطعه عليه القاتل، واحتجُّوا بقوله تعالى: {وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ} [الآية/فاطر: ١١]، حيث دلَّ صريح الآية -كما يقولون- على أنَّ عمر الإنسان قد ينقص ببعض الأسباب، ولو انتفت هذه الأسباب لبلغ الإنسان أجله المكتوب في عِلْم الله تعالى.

---

[1] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/١٦٤-١٦٦.

أمَّا **أهل السُّنَّة**، فقد قالوا بأنَّ هذا من الكلام المتسامح فيه لغة، ثقةً في تأويله بأفهام السَّامعين، واتِّكالاً على تسديدهم معناه بعقولهم، وأنَّه لا يلتبس عليهم إحالة الطُّول والقِصَر في عمر واحد؛ لأنَّ الأجل محدَّد مكتوب. ونقضوا هذا الاستدلال ببعض وجوه الاحتمال:

- **الحذف والإضمار**: إنَّ في الآية حذفاً وإضماراً؛ إذ المراد: ولا يُنقَص من عمره عن أضرابه ومُثَلائه.
- **التَّأويل**: إنَّ مقصود النَّصِّ أنَّه يُكتَب في الصَّحيفة أنَّ عمر الإنسان كذا وكذا سنة، ثمَّ يُكتَب في أسفل ذلك ذهب يوم، وذهب يومان، حتَّى يأتي على آخره، فذلك نقصان عمره.

وقيل: الزِّيادة والنُّقصان في عمر واحد باعتبار أسباب مختلفة أُثبِتت في اللَّوح المحفوظ، مثل: أن يكون فيه إن حجَّ فلان فعمره ستُّون سنة، وإلَّا فأربعون.

- **الوجه اللُّغوي**: إنَّ الضَّمير في "عُمُرِهِ" لا يعود على الشَّخص ذاته كما يفيد ظاهر السِّياق، وهذا مستفيض في كلام النَّاس، حيث يقولون: لا يثيب الله عبداً ولا يعاقبه إلَّا بحقٍّ، فلا يقتضي ذلك أن تكون الإثابة والعقاب معاً في آنٍ واحد لشخص واحد.[1].

وهكذا يظهر أنَّ الدَّلالة التي اعتمد عليها المعتزلة في حجَّتهم منقوضة بعدَّة وجوه، فلم تعد صالحة للاستدلال.



[1] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح لمع الأدلَّة، ٢٣٦-٢٣٧. وانظر أيضاً: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٦٠٣/٣-٦٠٤. والبيضاوي (أبو سعيد، ناصر الدِّين، عبد الله بن عمر الشِّيرازي، ٦٨٥هـ): أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل، ت: محمَّد عبد الرَّحمن المرعشلي، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ، ٢٥٥/٤. والنَّسفي: مدارك التَّنزيل، ٨٠/٣. وأبو حيَّان: البحر المحيط، ٢٠/٩.

- المطلب السَّادس: احتمال الزِّيادة:

لمَّا كان الحذف والمجاز بالنُّقصان من سنن العرب في كلامهم، فإنَّ مقابله أيضاً، وهو **الزِّيادة** –أو ما يُسمَّى: **المجاز بالزِّيادة**–، ممَّا تعارف عليه العرب، وجروا عليه في خطابهم.

وسيتناول هذا المطلب مفهوم الزِّيادة وأنواعها، وفائدتها، وتوصيف الزِّيادة فيما إذا كانت من المجاز أم لا، وفيما إذا كانت تعدُّ مقدِّمة ظنِّية أم لا، ثمَّ الكلام على تحديد مرتبة الزِّيادة في التَّرجيح، وينتهي المطلب بذكر مثالَيْن تطبيقيَّيْن على الزِّيادة ونوعَيْها تقريراً ودفعاً.

أوَّلاً: مفهوم الزِّيادة:

تطلق الزِّيادة في **اللُّغة** على النُّمو، كما تدلُّ أيضاً على خلاف النُّقصان، تقول: زاد الشَّيء يزيد زَيْدَاً وزيادة، أي ازداد، فنما وكثر[1].

وممَّا عُرِّفت به الزِّيادة في الاصطلاح: "**هي أن ينضمَّ إلى ما عليه الشَّيء في نفسه شيءٌ آخر**"[2]، فكلُّ إضافة إلى شيء زيادة. ومصطلح "الزِّيادة" من عبارات الكوفيين، بينما يعبِّر عنه البصريون بـ"الحشو"[3].

والزِّيادة على نوعَيْن[4]:

- **زيادة حروف:** وقد تكون الزِّيادة في حروف الاسم أو الفعل، ويكون ذلك إمَّا للمبالغة وإمَّا للتَّشويه والتَّقبيح، وقد تزاد حروف من حروف المعاني، كزيادة "لا" و"من" وغير ذلك. ومثال ذلك زيادة الباء في قوله تعالى: {وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ **بِإِلْحَادٍ** بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ} [الآية/الحجّ: ٢٥] فالمعنى: ومن يرد فيه **إلحاداً** بظلم.
- **زيادة كلام تامّ:** فالعرب تزيد في كلامها أسماءً وأفعالاً. ومثال ذلك في الأسماء قوله تعالى: {تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ} [الآية/الرَّحمن:٧٨] أي: تبارك ربُّك، وقوله: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ} [الآية/الرَّحمن:٢٧] أي: ويبقى ربُّك، وقوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الآية/الشُّورى:١١] أي: ليس كهو شيء. ومثال ذلك في الأفعال قوله تعالى: {أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ} [الآية/الرَّعد: ٣٣] أي: بما ليس في الأرض.

---

[1] انظر مادَّة (زيد) في: الجوهري: الصِّحاح، ٤٨١/٢. وابن منظور: لسان العرب، ١٩٨/٣.

[2] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الزِّيادة)، ٤٨٧.

[3] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الزِّيادة)، ٤٨٨.

[4] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ٦٢، ١٥٧. والعَوْتبي (سَلَمة بن مُسْلِم الصُّحاري، ٥١١هـ): الإبانة في اللُّغة العربية، ت: عبد الكريم خليفة (دكتور) وآخرون، وزارة التُّراث القومي والثَّقافة (مسقط–سلطنة عمان)، ط١، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م، ٣٠٣/١–٣١٥. والسُّيوطي: المزهر، ٢٦١/١–٢٦٢.

ثانياً: فائدة الزِّيادة:

لا بدَّ أن يفيد الزَّائد في كلام العرب فائدة معنوية، أو لفظية، أو كلتا الفائدتَيْن معاً؛ وإلَّا كان عبثاً ولغواً، وهذا ممَّا ينبغي أن ينزَّه عنه الكلام.

- فالفائدة المعنوية تكون في تأكيد المعنى، كما في (من) الاستغراقية، والباء في خبر (ما) و(ليس).
- والفائدة اللَّفظية تكون في تزيين اللَّفظ، وفصاحته، أو للمناسبة كاستقامة وزن أو حسن سجع أو غير ذلك.

ولا يصحُّ في الكلام المعجز أن يكون لفظه لغواً مزيداً بلا فائدة، وأن يكون موضوعاً لمعنى هو جزء التَّركيب؛ بل لا بدَّ أن يفيد فائدة معنوية أو لفظية، كوثاقة التَّركيب وقوَّته[١].

ثالثاً: توصيف الزِّيادة:

ذهب عدد من العلماء إلى أنَّ الزَّيادة في الكلام من باب المجاز؛ وإنَّما توصف الزِّيادة بالمجاز لنقلها عن معناها الأصلي إلى معنى آخر، وبيان انتقالها عمَّا كان لها من الحكم إلى غيره[٢]؛ أو لأنَّها وردت غير مفيدة، وهي في الأصل موضوعة للإفادة، فصارت مستعملة في غير ما وُضِعت له[٣]. وقيل: يطلق حكم المجاز على الزِّيادة متى ما تغيَّر حكم إعراب الكلمة بزيادة لفظ، وإلَّا فلا[٤].

ونبَّه بعض المتكلِّمين إلى عدم النَّظر إلى المجاز بالزِّيادة بوصفه **مقدِّمة ظنِّية**؛ وذلك لأنَّه لا يفيد تغيُّر المعنى، فلا دخل له في عدم الإرادة، ولا تتوقَّف قطعية الدَّليل على العِلْم بانتفائه، بخلاف غيره من المقدِّمات الظَّنِّية التي يتوقَّف العِلْم بإرادة المتكلِّم على العِلْم بانتفائها[٥].

بينما يرى البعض أنَّ الزِّيادة **مقدِّمة ظنِّية**، مختلفة عن مقدِّمة الإضمار، ويدعم ذلك بما ذكر في بعض كتب الفخر الرَّازي، حيث تُزَاد مقدِّمة "الحذف" على أنَّها مقدِّمة أخرى منفصلة عن "الإضمار"، وفُسِّر الحذف بأن يكون في الكلام **زيادة** يجب حذفها، على خلاف ما يفهمه كثير من النَّاس أن يكون في الكلام محذوفٌ يجب تقديره لحصول المعنى[٦]، ومُثِّل للزِّيادة الواجب حذفها

---

[١] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الزِّيادة)، ٤٨٧-٤٨٨.

[٢] انظر: تقي الدِّين السُّبْكِي وابنه: الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٠٨/١.

[٣] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣٥٣/١.

[٤] انظر: ابن السُّبْكِي (أبو حامد، بهاء الدِّين، أحمد بن علي، ٧٧٣هـ): عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ت: عبد الحميد هنداوي (دكتور)، المكتبة العصرية للطِّباعة والنَّشر (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ٢٠٣/٢.

[٥] انظر: السِّيالَكُوتي: حاشية على شرح المواقف للجرجاني، ٥٣/٢. وانظر أيضاً: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الإضمار)، ٢١٩/١.

[٦] انظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، ١٣١/١.

لحصول المعنى المقصود بقوله تعالى: {وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ} [الأنبياء:٩٥]، وقوله أيضاً: {لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ} [القيامة:١]، فإنَّ لفظة "لَا" في الموضعَيْن واجبة الحذف[١]. فتكون الزِّيادة –على هذه الحال– إحدى المقدِّمات الظَّنِّية.

رابعاً: أرجحية الزِّيادة:

تأتي الزِّيادة في ترتيب التِّرجيح بين المقدِّمات الظَّنِّية في أسفل القائمة، **فالتَّخصيص** أرجح، ثمَّ يأتي بعده **المجاز**؛ لأنَّه فيه ترك العمل بالحقيقة لتعذُّرها، ثمَّ يأتي بعد ذلك **الإضمار**؛ لأنَّه اعتماد على مجرَّد القرينة دون اللَّفظ، ثمَّ تأتي **الزِّيادة**؛ لأنَّها إهمال للَّفظ الموضوع عن الفائدة؛ إلَّا أنَّ الزِّيادة –مع ذلك– أرجح من **النَّقل** (التَّصرُّف العرفي والشَّرعي)؛ لأنَّه نسخ للحقيقة الوضعية، وأرجح من **الاشتراك**، فهو أبعد المراتب؛ لأنَّه لا فائدة فيه عند عدم القرينة[٢].

خامساً: أمثلة تطبيقية على الزِّيادة:

سيذكر الباحث في هذا المقام مثالَيْن: أحدهما عن زيادة الحروف –وبالتَّحديد: حرف الألف– (معجزة الحفظ النَّبوي)، والآخر عن زيادة الكلام –وبالتَّحديد: زيادة الفعل– (عِلْم الله تعالى بالحوادث).

١– معجزة الحفظ النَّبوي:

إنَّ المعجزة المرافقة للدَّعوة إلى الله هي الدَّلالة الفارقة بين مدِّعي النُّبوَّة والنَّبي الحقِّ، وقد أيَّد الله تعالى نبيَّه محمَّداً عليه الصَّلاة والسَّلام بالكثير من المعجزات الخارقة للعادة المؤيِّدة لرسالته. وذكر بعض المتكلِّمين أنَّ من جملة هذه المعجزات الحفظ النَّبوي للكتاب الإلهي (القرآن)، المذكورة في قوله تعالى: {سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى* إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ} [الآيتين/الأعلى:٦–٧]، ففي هذا النَّصِّ دلالة على الإعجاز من وجهَيْن:

- **الأوَّل:** إنَّ النَّبي عليه الصَّلاة والسَّلام كان رجلاً أميَّاً، فحِفْظه لهذا الكتاب المطوَّل من غير دراسة ولا تَكْرار ولا كتبة، خارق للعادة، فيكون معجزاً.
- **الثَّاني:** إنَّ هذه السُّورة –أي سورة الأعلى– من أوائل ما نزل بمكة، فهذا إخبار عن أمر عجيب غريب مخالف للعادة، سيقع في المستقبل، وقد وقع، فكان إخباراً عن الغيب، فيكون معجزاً.

---

[١] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الزِّيادة)، ٤٨٨.

[٢] انظر: القَرَافي: نفائس الأصول، ٩٧٧/٢.

وقد كانت الآية آنفة الذِّكر محلَّ نقاش وجدال:

- فقد ذهب البعض إلى أنَّ قوله تعالى: "فَلَا تَنْسَى" معناه **النَّهي، والألف مزيدة** للفاصلة، كقوله: "السَّبِيلَا" [الأحزاب: ٦٧]، والمراد: فلا تُغْفِل قراءته وتكريره، فتنساه إلَّا ما شاء الله أن ينسيكه.
- بينما ذهب البعض الآخر في القول المشهور إلى أنَّ معناه **الخبر**، والمراد: سنقرئك إلى أن تصير بحيث لا تنسى، وتأمن النِّسيان، كقولك: سأكسوك فلا تعرى، أي فتأمن العري.

وردَّوا على أصحاب القول الأوَّل –القائلين بالزِّيادة– بعدَّة وجوه:

- **المجاز خلاف الأصل:** إنَّ ذلك القول لا يتمُّ إلَّا عند التزام مجازات في هذه الآية، منها أنَّ النِّسيان لا يقدر عليه إلَّا الله تعالى، فلا يصحُّ ورود الأمر والنَّهي به، فلا بدَّ وأن يحمل على المواظبة على الأشياء التي تنافي النِّسيان، مثل الدِّراسة وكثرة التَّذكُّر، وكلُّ ذلك عدول عن ظاهر اللَّفظ ومخالفة للأصل.
- **الاستقلال هو الأصل، والزِّيادة خلافه:** إنَّ جعل الألف مزيدة للفاصلة خلاف الأصل، فينبغي حمل الكلام على الاستقلال، وذلك لا يتمُّ إلَّا على القول بالإخبار.
- **السِّياق والسِّباق:** إنَّ القول بالخبر في النَّصِّ يفيد بشارة الله نبيَّه بأنِّي أجعلك بحيث لا تنساه، وأمَّا القول بالنَّهي يفيد أنَّ الله أمره بأن يواظب على الأسباب المانعة من النِّسيان، وهي الدِّراسة والقراءة، وهذا ليس في البشارة وتعظيم حاله مثل الأوَّل.
- **المعارض النَّقلي:** إنَّ القول الأوَّل وقع على خلاف قوله تعالى في آية أخرى: {لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ} [القيامة: ١٦].

وهكذا يظهر أنَّ الآية بشارة بأمر خارق للعادة جرى على الرَّسول عليه الصَّلاة والسَّلام؛ تأييداً له في رسالته، ألا وهو الحفظ والاستظهار دون تكلُّف، مع كونه أميَّاً لا يقرأ ولا يكتب[1].

٢- عِلْم الله تعالى بالحوادث:

من صفات الله تعالى العِلْم المطلق الشَّامل بما كان ويكون وسيكون، إلَّا أنَّه وردت في عدد من النُّصوص السَّمعية بعض الدَّلالات مشكلة الظَّاهر، التي قد توهم غير الفاهم بأنَّ عِلْم الله بالحوادث لم يكن حاصلاً قبل وقوعها. ومن جملة ذلك قول الله تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ} [الآية/البقرة: ١٤٣]، فقد يُتوهَّم أنَّ العِلْم بمتَّبعي الرَّسول والمنحرفين عن منهجه لم يكن حاصلاً، فقام الله تعالى بتحويل القِبْلة ليحصل له ذلك العِلْم.

---

[1] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣١/١٣٠-١٣١.

إلَّا أنَّ المتكلِّمين في أصول الدِّين انبروا لهذه الشُّبهة بالرَّدِّ والنَّقد والدَّفع والدَّحض، فقالوا: إنَّ عِلْم الله تعالى قديم، ووقوع الحادثات لا يزيد في عِلْم الله تعالى شيئاً، وأجابوا عن ظاهر النَّصِّ المذكور بعدَّة احتمالات دلالية ومقدِّمات ظنِّية، منها:

- **الزِّيادة:** يحتمل أن يكون العِلْمُ المذكور في الآية صلةً زائدةً، لا مفهوم لها على الحقيقة، فقوله تعالى: {إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ} معناه: إلَّا ليحصل اتباعُ المتَّبعين، وانقلاب المنقلبين، ونظيره قولك في الشَّيء الذي تنفيه عن نفسك: ما عَلِم الله هذا منِّي، أي ما كان هذا منِّي، والمراد: أنَّه لو كان لعَلِمه الله.
- **التَّخصيص:** إنَّ العِلْم المقصود في آية تحويل القِبْلة -على سبيل المثال- يراد به عِلْمٌ مخصوصٌ يتعلَّق به الجزاء، وهو أن يعلمه موجوداً حاصلاً، وذلك على نحو ما ورد في قوله تعالى: {أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ} [آل عمران: ١٤٢]. فالله تعالى قد عَلِم في الأزل من يتَّبع الرَّسول، واستمرَّ العِلْم حتَّى وقع حدوثهم، واستمر في حين الاتِّباع والانقلاب، ويستمرُّ بعد ذلك، واللهُ تعالى متَّصف في كلِّ ذلك بأنَّه يعلم، فأراد بقوله {لِنَعْلَمَ} ذكرَ عِلْمه وقت مواقعتهم الطَّاعة والمعصية؛ إذ بذلك الوقت يتعلَّق الثَّواب والعقاب، فليس معنى {لِنَعْلَمَ}: لنبتدئ العِلْم، وإنَّما المعنى لنعلم ذلك موجوداً.

ويظهر من خلال هذه التَّوجيهات نفي استقبال العِلْم في حقِّ الله تعالى بعد أن لم يكن؛ بل عِلْم الله تعالى قديم حاصل في الأزل[1].



[1] انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٢٠٠/١. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٢٢٠/١، ٥٠٠/٣. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٨٩/٤-٩٠. والجدير بالذِّكر أنَّه ممَّن قال بهذه الشُّبهة هشام بن الحَكَم (نحو ١٩٠هـ) مخالفاً بذلك جمهور المتكلِّمين، حيث ذهب إلى أنَّ الله تعالى لا يعلم الحوادث إلَّا عند حدوثها، واحتجَّ بظاهر هذه الآية ونظائرها الكثيرة الَّتي أورثت -عنده- هذه الشُّبهة. انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٢٩/٢١-٤٣٠. وللاستزادة انظر: أنس أحمد مؤذِّن: القراءات القرآنيَّة وظنِّيَّة الدَّلالة: دراسة عَقَدِيَّة، مجلَّة جامعة الشَّارقة للعلوم الشَّرعية والقانونية، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م، المجلد ١٤، العدد ١، جامعة الشَّارقة، ص: ٢٠٠-٢٠٢.

المبحث السَّادس:

مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: الكلام في التَّقديم والتَّأخير.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها.
- المطلب الثَّالث: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها.

- المبحث السَّادس: مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير:

يعدُّ التَّقديم والتَّأخير أحد أساليب البلاغة في اللُّغة، فإنَّ العرب أتوا به دلالةً على تمكُّنهم في الفصاحة، ومَلَكَتهم في الكلام وانقياده لهم، أضف إلى ذلك أنَّ للتَّقديم والتَّأخير في القلوب أحسن موقع، وفي الأفئدة أعذب مذاق[1].

والتَّقديم والتَّأخير "باب كثير الفوائد، جمُّ المحاسن، واسع التَّصرف، بعيد الغاية، لا يزال يَفْتَرُّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شِعْراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثمَّ تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قُدِّم فيه شيءٌ، وحُوِّل اللَّفظ عن مكان إلى مكان"[2].

وسبق القول مِراراً وتَكراراً في هذا البحث أنَّ الأدلَّة السَّمعية قد نزلت على سنن العرب في الخطاب، وأساليبهم في البيان، فلا عجب أن يكون التَّقديم والتَّأخير أحدَ الفنون المستعملة في الدَّليل السَّمعي، وواحداً من مسالك الاحتمالات الظَّنِّية التي قد تَرِد عليه.

وسيخوض هذا المبحث في التَّقديم والتَّأخير من وجهة نظر عَقَدِية، بوصفه مقدِّمة ظنِّية تطرق الدَّليل اللَّفظي، فتنقله من اليقين إلى الظَّنِّ، ما لم تعضده القرائن الحالية والمقالية والسِّياقية. وسيبحث مطلبه الأوَّل في مفهوم التَّقديم والتَّأخير، والكلام عليه من حيث أسبابه المسوِّغة له، وأنواعه التي يقسم إليها، والكشف عن وجه علاقته بالمجاز، بينما يتناول المطلب الثَّاني التَّقديم والتَّأخير بوصفه مقدِّمة ظنّية استعملها المتكلِّمون في حِجَاجهم عن أصول الدِّين، بالإضافة إلى القواعد المقرَّرة في دفع احتمالها عن الأدلَّة اللَّفظية، وسيوضِّح المطلب الثَّالث الأخير كلَّ ما سبق من خلال بعض الأمثلة التَّطبيقية العَقَدِية على مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير استعمالاً وإهمالاً.

---

[1] انظر: الزَّركشي: البرهان، ٢٣٣/٣.

[2] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ١٠٦/١.

- المطلب الأوَّل: الكلام في التَّقديم والتَّأخير:

سيتحدَّث هذا المطلب عن التَّقديم والتَّأخير من حيث مفهومه اللُّغوي والاصطلاحي، ومدى الارتباط بينهما، ثمَّ سيتناول الكلام على التَّقديم والتَّأخير من حيث الأسباب الدَّاعية إليه، وأنواعه المتفرِّعة عنه، وعلاقته بالمجاز.

- الفرع الأوَّل: مفهوم التَّقديم والتَّأخير:

سيبحث هذا الفرع في مفهوم التَّقديم والتَّأخير من حيث الأصل اللُّغوي، وما يتضمَّنه من معان رئيسة، ثمَّ يتكلَّم عن معنى التَّقديم والتَّأخير في الاصطلاح، وما يحترز عنه من معانٍ في علوم أخرى.

- أوَّلاً: معنى التَّقديم والتَّأخير اللُّغويُّ:

يتألَّف اصطلاح التَّقديم والتَّأخير من لفظَيْن، وستبحث هذه الفِقْرة في المعنى اللُّغوي لكلٍّ منهما على حدة، وبيان ما يشتمل عليه من معاني أصيلة.

أ- التَّقديم:

يرجع الأصل اللُّغوي إلى مادَّة (قدم) التي تدلُّ على السَّبق. وقَدَم القومَ يقْدُمهم قَدْماً وقُدُوماً، وقدَّمهم واستقدمهم: تقدَّمهم، وصار أمامهم، وقُدَّامُ: نقيض وراء. ومضى قُدُماً: لا ينثني، وهو المضيُّ أمام. والإقدام: الشَّجاعة، ضدُّ الإحجام. وقدِّم رجلك إلى هذا الأمر: أَقبِل عليه. وقَدِم فلان إلى أمر كذا وكذا، أي: قصد له. والمُقَدَّمُ: نقيض المؤخَّر. وقادِمُ الإنسان: رأسه، والجمع قوادِمُ. ومقدِّمة الإبل: أوَّل ما تُنْتَج وتُلْقَح، والمقدِّمة: ما استقبلك من الجبهة والجبين. ومقدِّمة كلِّ شيء: أوَّله. ومقدَّم كلِّ شيء: نقيض مؤخَّره. وقيدوم كلِّ شيء: مقدَّمه وصدره. والقَدَم: السَّابقة في الأمر. والقَدَم والسَّابقة: ما تقدَّموا فيه غيرهم. والقُدَّام والقِدِّيم: الذي يتقدَّم النَّاس بالشَّرف. ومشى فلان اليَقْدُمِيَّة والتَّقْدُمِيَّة والقُدَمِيَّة: إذا تقدَّم في المكارم والشَّرف والفضل، ولم يتأخَّر عن غيره في الإفضال على النَّاس[1].

وهكذا يظهر أنَّ الأصل اللُّغوي يتضمَّن معاني السَّبق، والإقبال، والقصد، والأولوية، وعدم التَّأخُّر، وهي في معظمها مقصودة في التَّعريف الاصطلاحي كما سيأتي.

---

[1] انظر مادة (قدم) في: الأزهري: تهذيب اللُّغة، ٥٥/٩-٥٩. والجوهري: الصِّحاح، ٢٠٠٦/٥-٢٠٠٩. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٦٥/٥-٦٦. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٣٢٢/٦-٣٢٦. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٥٨/٢-٦٠. وابن منظور: لسان العرب، ٤٦٥/١٢-٤٧٢. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ١١٤٧.

ب- التَّأخير:

يرجع الأصل اللُّغوي إلى مادَّة (أخر) التي تدلُّ على خلاف التَّقدُّم، وإليه ترجع فروعه. يُقال: تأخَّر وأخَّر تأخيراً وتأخُّراً وتأخرة: استأخر، وأخَّرْتُه فتأخَّر. وبعْتُه سلعة بأَخَرَة، أي: بتأخير. ومعنى آخِر: شيء غير الأوَّل الذي قبله. والآخِر: تالٍ للأوَّل وبعده، والآخِر: خلاف الأوَّل. والآخِر والأخير: الغائب. وفعل الله بالآخِر، أي: بالأبعد. ومن الكناية: أبعد الله الآخِر، أي من غاب عنا وبعد، والغرض الدُّعاء للحضور. ويقال في الشَّتم: أبعد الله الأَخِر -بكسر الخاء وقصر الألف-. والمستأخِر نقيض المستقدِم، ومؤخَّر كلِّ شيء: خلاف مُقَدَّمه، يقال: ضرب مقدَّم رأسه ومؤخَّره، والتَّأخير: ضدُّ التَّقديم[1].

ويتبيَّن من العرض السَّابق أنَّ هذا الأصل يشتمل على معنى مخالفة التَّقديم، والبعد، والغياب. وسنلحظ أنَّ بعض هذه المعاني معتبر في التَّعريف الاصطلاحي.

- ثانياً: معنى التَّقديم والتَّأخير الاصطلاحيُّ:

لمَّا كان مصطلح "التَّقديم والتَّأخير" يتألَّف في أصل اللُّغة من لفظَيْن متقابلَيْن في المعنى، ففي اصطلاح العربية والعلوم المستندة إليها توجد علاقة تلازم بين اللَّفظين؛ لأنَّك إذا قدَّمْتَ لفظاً أو تركيباً أو جملة، فهذا يعني أنَّك قد أخَّرْتَ مثله في المقابل. وممَّا عُرِّف به هذا المصطلح أنَّه:

١- "تقديمُ الكلامِ، وهو في المعنى مُؤخَّر، وتَأخِيرُهُ، وهو في المعنى مُقَدَّم"[2].

٢- تقديمُ لفظٍ بتحويله عن مكان إلى مكان[3].

٣- الابتداءُ بذكر الشَّيء، والمقدَّم غيره[4].

٤- إخراجُ الكلامِ على خلاف مقتضى الظَّاهر، بتنزيل نوعٍ مكانَ نوعٍ؛ لاعتبار من الاعتبارات[5].

وممَّا سبق يتَّضح جلياً أنَّ التَّقديم والتَّأخير إجراء الكلام على خلاف الأصل في النَّظم والتَّأليف والتَّرتيب اللُّغوي، فيتمُّ فيه تحويل الكَلِم عن مواقعه، وتبديله عن مواضعه، وإنزاله بعضه مكان آخر؛ لسبب من الأسباب المقتضية هذا التَّبديل.

---

(١) انظر مادة (أخر) في: الأزهري: تهذيب اللُّغة، ٢٢٦/٧-٢٢٨. والجوهري: الصِّحاح، ٥٧٦/٢-٥٧٧. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٧٠/١. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٢٣٤/٥-٢٣٨. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٢٢/١. وابن منظور: لسان العرب، ١١/٤-١٥. والفيروز آبادي: القاموس المحيط، ٣٤٢.

(٢) ابن فارس: الصَّاحبي، ١٨٩.

(٣) انظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ١٠٦/١.

(٤) انظر: الثَّعالبي: فقه اللُّغة، ٢٢١-٢٢٢.

(٥) انظر: السَّكاكي (أبو يعقوب، يوسف بن أبي بكر، ٦٢٦هـ): مفتاح العلوم، ت: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ٢٣٨.

والجدير بالذِّكر أنَّ **المعنى المنطقي** للتَّقديم والتَّأخير ممَّا يحترز به عن التَّعريف الاصطلاحي المذكور والمتداول به في البحث؛ إذ يُطلَق منطقياً على خمسة معان[١]:

- ما يكون بالزَّمان، كتقدُّم القديم على الحادث، وتأخُّر الابن عن الأب.
- وما يكون بالطَّبع، كتقدُّم الجوهر على العَرَض، وتأخُّر الاثنين عن الواحد.
- وما يكون بالرُّتبة، كتقدُّم المقدِّمات على النَّتائج، وتأخُّر المقتدي عن الإمام.
- وما يكون بالشَّرف، كتقدُّم المعلِّم على المتعلِّم، وتأخُّر المفضول عن الفاضل.
- وما يكون بالذَّات، كتقدُّم العلَّة على المعلول، وتأخُّر المعلول عن العلَّة.

وبناء على ذلك، فلا يُقصَد بالتَّقديم والتَّأخير المنطقي هيئة تأليف الألفاظ، التي تتعلَّق بالمواضعة والتَّواطؤ، وتختلف باختلاف اللُّغات[٢].

- الفرع الثَّاني: أسباب التَّقديم والتَّأخير وأنواعه وعلاقته بالمجاز:

سيخوض هذا الفرع في الكلام على عدد من الأسباب المقتضية التَّقديم والتَّأخير في الخطاب العربي، ثمَّ يتبعه الحديث عن أنواع التَّقديم والتَّأخير، وكلُّ هذا مشفوع بالأمثلة العَقَدية ما أمكن ذلك، ثمَّ يتطرَّق إلى العلاقة بين التَّقديم والتَّأخير من جهة والمجاز من جهة أخرى، وذلك فيما إذا كان يعدُّ الأوَّل فرعاً عن الثَّاني أم لا.

- أوَّلاً: أسباب التَّقديم والتَّأخير:

إنَّ تقديم ما حقُّه التَّأخير لا يمكن أن يرد عبثاً؛ بل لا بدَّ من دوافع تقتضي العدول عن الأصل، وثمَّة أسباب كثيرة تسوِّغ التَّقديم والتَّأخير، وسيذكر الباحث فيما يأتي جملة منها مؤيَّدة بأمثلة عَقَدية ما أمكن ذلك، ومن هذه الأسباب[٣]:

١- **الجري على الأصل** في التَّقديم، حيث لا مقتضى للعدول عنه، كتقديم الفاعل على المفعول، والمبتدأ على الخبر، وصاحب الحال عليها، نحو قوله تعالى: {مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ} [الآية/ الفتح:٢٩].

---

[١] انظر: الطُّوسي: أساس الاقتباس، ١/٨٠-٨١.

[٢] فمثلاً في اللُّغة العربية يقدَّم الفعل على الفاعل، بينما يحدث العكس في بعض اللُّغات العجمية الأخرى. انظر: الطُّوسي: أساس الاقتباس، ١/٨٩.

[٣] انظر: الزَّركشي: البرهان، ٣/٢٣٣-٢٣٨. والسُّيوطي: معترك الأقران، ١/١٢٨-١٣٦.

٢- **التَّبرُّك**، كتقديم اسم الله في الأمور ذوات الشَّأن، كقوله تعالى: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ} [الآية/آل عمران:١٨].

٣- **التَّشريف**، كتقديم المؤمنين على الكفار في كلِّ موضع، وتقديم الغيب على الشَّهادة في قوله: {عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ} [الآية/الأنعام:٧٣]؛ لأنَّ عِلْمه أشرف، وأمَّا قوله: {يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى} [الآية/طه:٧]، فأُخِّر فيه رعاية للفاصلة.

٤- **السَّببية**، كتقديم العزيز على الحكيم في القرآن الكريم؛ لأنَّه عزَّ فحكم.

٥- **السَّبق**، وهو إمَّا في **الزَّمان** باعتبار الإيجاد، كتقديم الملائكة على البشر في قوله: {اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ} [الآية/الحجّ:٧٥]، أو باعتبار **الإنزال**، كقوله: {صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى} [الأعلى:١٩]، أو غيرها من الاعتبارات.

٦- **الكثرة**، كقوله تعالى: {فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ} [الآية/التَّغابن:٢]؛ لأنَّ الكفَّار أكثر.

٧- **التَّرقِّي من الأدنى إلى الأعلى**، وقد خُرِّج عليه تقديم الرَّسول على النَّبيِّ في قوله: {وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا} [الآية/مريم:٥١].

٨- **التَّدلِّي من الأعلى إلى الأدنى**، كقوله تعالى: {لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ} [الآية/النِّساء:١٧٢] .

٩- **التَّفنُّن في الفصاحة**، وإخراج الكلام على عدَّة أساليب، كقوله تعالى: {فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً} [الآية/النِّساء:١٥٣]، فإنَّهم إذا رأوا الله نفسه رأوه، وإنَّما المقصود: (قالوا جهرة أرِنا الله) على التَّقديم والتَّأخير.

١٠- **الإخلال ببيان المعنى** المقصود في التَّأخير، كقوله تعالى: {وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ} [الآية/غافر:٢٨]، فإنَّه لو أخَّر قوله: {مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ} فلا يفهم أنَّه منهم.

١١- **الإخلال بالتَّناسب** في التَّأخير، فيقدَّم؛ لمشاكلة الكلام؛ ولرعاية الفاصلة، كقوله سبحانه: {آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى} [الآية/طه:٧٠] بتقديم "هَارُونَ"، مع أنَّ "مُوسَى" أحقُّ بالتقديم؛ لمشاكلة رؤوس الآي؛ فإنَّه لو أخَّر {هَارُونَ} عن {مُوسَى} فات تناسب الفواصل؛ لأنَّ رأس الآية قبله: {أَتَى}.

١٢- **العناية والاهتمام به**؛ وذلك أنَّ من عادة العرب الفصحاء إذا أخبرت عن أمرَيْن، وأناطت بهما حكماً، وعطفت أحدهما على الآخر بالواو -المقتضية عدم التَّرتيب-، فإنَّهم مع ذلك إنَّما يبدؤون بالأهمِّ والأولى، ويقدِّمون ما هم ببيانه أعنى، وإن كانا جميعاً يهمَّانهم ويعنيانهم. ومثال ذلك قوله جلَّ شأنه: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} [الفاتحة:٥]، فقدَّم العبادة للاهتمام بها.

١٣- **الالتفات إليه**، والهمَّة معقودة به، وذلك كقوله تعالى: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ} [الآية/الأنعام:١٠٠]، بتقديم المجرور على المفعول الأوَّل؛ لأنَّ الإنكار متوجِّه إلى الجعل لله، لا إلى مطلق الجعل.

١٤- **التَّبكيت والتَّعجيب** من حال المذكور، كتقديم المفعول الثَّاني على الأوَّل في قوله تعالى: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ} [الآية/الأنعام:١٠٠]، والأصل "الْجِنَّ شُرَكَاءَ"، وقُدِّم لأنَّ المقصود التَّوبيخ، وتقديم الشُّركاء أبلغ في حصوله.

١٥- **الاختصاص**، وذلك بتقديم المفعول على الفعل، كقوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ} [الآية/الفاتحة:٥]، أي نخصُّك بالعبادة، فلا نعبد غيرك، وتقديم الخبر على المبتدأ، كقوله: {قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي} [الآية/مريم:٤٦]، وما شاكل ذلك.

وقد اجتمع الاختصاص وعدمه في آية واحدة، وهي قوله: {أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ} [الآيتين/الأنعام:٤٠-٤١]، فالتَّقديم في الأوَّل ليس للاختصاص قطعاً، بخلاف الثَّاني.

- **ثانياً: أنواع التَّقديم والتَّأخير:**

يقع التَّقديم والتَّأخير على وجهَيْن[١]:

- **تقديم على نية التَّأخير**: ويكون في كلِّ ما تمَّ إقراره -مع التَّقديم- على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كالخبر إذا قُدِّم على المبتدأ، والمفعول إذا قُدِّم على الفعل أو الفاعل، كقول الله تعالى: {حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ} [الآية/البقرة:١٣٣]، وقوله: {أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ} [الآية/الأنعام:٤٠]، وقوله: {فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ} [الآية/البقرة:٢٠٦]، فقوله "يَعْقُوبَ" و"غَيْرَ" و"حَسْبُهُ" لم يخرجوا بالتَّقديم عمَّا كانوا عليه، من كون الأوَّل والثَّاني مفعولاً به منصوباً، والثَّالث خبرَ مبتدأ مرفوعاً، كما عليه الحال إذا تأخَّروا.
- **تقديم لا على نية التَّأخير**: وذلك بنقل اللَّفظ عن حكم إلى حكم، حيث يدخل في باب غير بابه، ويتعلَّق بإعراب غير إعرابه؛ كأن يحتمل كلُّ واحد من اسمَيْن أن يكون مبتدأ ويكون الآخر خبراً له، فيقدَّم تارة هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا.

ومثاله قول الله تعالى: {كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ} [الذَّاريات:١٧]، حيث قيل في التَّقديم والتَّأخير الحاصل في الآية: إنَّ لفظ "قَلِيلًا" خرج عن حكمه في الوصفية للمفعول المطلق

---

[١] انظر: عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ١/١٠٦-١٠٧.

المحذوف على التَّقدير الآتي: يهجعون هجوعاً قليلاً، ودخل في باب "كَانُوا" على أنَّه خبرها، والتَّقدير: كان هجوعهم من اللَّيل قليلاً[1].

- **ثالثاً: علاقة التَّقديم والتَّأخير بالمجاز:**

اختلف العلماء في التَّقديم والتَّأخير فيما إذا كان يُعَدُّ من **المجاز** أو لا، فمنهم من عدَّه منه؛ لأنَّ تقديمَ ما رتبتُه التَّأخير كالمفعول، وتأخيرَ ما رتبتُه التَّقديم كالفاعل، نقلٌ لكلٍّ واحد منهما عن رتبته وحقِّه. والصَّحيح أنَّه ليس منه، فإنَّ المجاز نقل ما وُضِع له إلى ما لم يُوضَع، والتَّقديم والتَّأخير ليس كذلك[2].

وبعد بيان أسباب التَّقديم والتَّأخير وأنواعه، وتفصيل القول فيها مؤيَّداً بالأمثلة التَّوضيحية، وذكر علاقة التَّقديم والتَّأخير بالمجاز، يكون الكلام على التَّقديم والتَّأخير قد تمَّت توفيته –ولو كان ذلك بإيجاز–، وهذا ما يمهِّد الطَّريق لتقرير مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ودفعها عند المتكلِّمين في المطلب التَّالي.



---

[1] انظر هذا المثال في: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٦٧/٢٨.

[2] انظر: الزَّركشي: البرهان، ٢٣٣/٣. والسُّيوطي: معترك الأقران، ٢٠١/١. وانظر أيضاً: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المجاز)، ٨٠٦.

- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها:

سيبحث هذا المطلب في التَّقديم والتَّأخير بوصفه أحد المقدِّمات الظَّنِّية، حيث سيعرض لبعض وجهات نظر المتكلِّمين عبر التَّاريخ بشأن هذه المقدِّمة، ثمَّ يقدِّم عدداً من القواعد المنهجية النَّاقدة هذه المقدِّمة والنَّاظمة استعمالها في عملية الاستدلال.

- الفرع الأوَّل: تقرير مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير:

لمَّا كان التَّقديم والتَّأخير ظاهرة لغوية في أصله وفصله، حَسُن أن يعرض الباحث بداية رأي إمام النُّحاة **سيبويه** (١٨٠هـ) في هذا الأسلوب العربي، حيث يرى في التَّقديم والتَّأخير أسلوباً عربياً أصيلاً، يكثر استعماله، وهو –في حقيقة الأمر– تأخير لفظ حدُّه أن يكون مقدَّماً؛ وذلك لاعتبارات عدَّة، فالعرب تقدِّم المهمَّ في الكلام والبيان، وتعتني بتصدير ما حقُّه التَّأخير؛ وذلك لزيادة العناية بالأمر، وجذب الانتباه إليه[١].

أمَّا خطيب أهل السُّنَّة **ابن قتيبة الدِّينَوَري** (٢٧٦هـ)، فيرى أنَّه وإن كان التَّقديم والتَّأخير من مجازات العرب في كلامهم، وطرق قولهم ومآخذه؛ إلَّا أنَّه يتحفَّظ عن إطلاق القول باحتمال التَّقديم والتَّأخير؛ لأنَّ "هذا ما لا يجوز لأحد أن يحكم به على كتاب الله عزَّ وجلَّ لو لم يجد له مذهباً"، فقداسة الكلام الإلهي تختلف عن نظم الشُّعراء الذين يقلبون الألفاظ، ويزيلون الكلام عن مواضعه، على طريق الضَّرورة للقافية، أو لاستقامة وزن البيت[٢].

بينما حفل عَلَم الهدى **أبو منصور الماتريدي** (٣٣٣هـ) باستعمال مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير في الدَّليل السَّمعي، تارة على سبيل تفنيد دلالة الخصم، وتارة على سبيل تعضيد مذهبه[٣]، وتارة يعدِّد الاحتمالات الظَّنِّية والتَّجويزات الدَّلالية، ومن ضمنها التَّقديم والتَّأخير، دون أن يقطع بترجيح واحد منها[٤]، وتارة يرجِّح أحد هذه الاحتمالات بالإجماع والنَّقل المتواتر وغير ذلك من القرائن[٥].

وهكذا يرى الماتريدي كثرة ورود التَّقديم والتَّأخير في الدَّليل السَّمعي؛ إلَّا أنَّ هذه الكثرة لا تعني تسويغ القول باحتمال التَّقديم والتَّأخير عند كلِّ استدلال؛ لِما تحيط بها من صوارف دلالية وموانع

---

[١] انظر: سيبويه: الكتاب، ٣٤/١، ٨٠–٨١.

[٢] انظر: ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن، ٢٢، ١٢٦.

[٣] انظر مثلاً المواضع الآتية في: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٨٢/٢–٣٨٤، ٥٣٨، ١٠٥/٤، ٤٥١، ٢٧٥/٨، ٤٥٧/٩.

[٤] انظر مثلاً: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٢٠/٧، ٤١٨/٩.

[٥] انظر مثلاً: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٤٤١/٩.

نقلية، ولو جاز جعل أوَّل الدَّليل في آخره، وآخره في أوَّله، لانقلبت المعاني والمفاهيم، وفسد نظام الكلام وتركيبه، ولجاز –على سبيل المثال– حمل الأدلَّة "التي فيها وعد للمؤمنين، وصرفها إلى الكافرين، وما كان فيها وعيد للكافرين إلى المؤمنين"، وهذا باطل بالإجماع[١].

ويقرِّر أبو منصور نفي التَّلازم بين التَّقديم والتَّأخير من جهة وإيجاب الحكم من جهة أخرى؛ لأنَّه "كَمْ مِنْ مُقَدَّمٍ في الذِّكر هو مؤخَّر في الحكم، وكم من مؤخَّر في الذِّكر هو مقدَّم في الحكم"[٢].

أمَّا قاضي الحنابلة **أبو يعلى ابن الفرَّاء** (٤٥٨هـ)، فيدرج احتمال التَّقديم والتَّأخير ضمن مقدِّمة المجاز، ويرتِّبه في مؤخِّرة وجوه المجاز الأربعة؛ حيث يأتي بعد الاستعارة والحذف والزِّيادة؛ وذلك لأنَّه أقلُّها استعمالاً حسب رأيه[٣].

والنَّظرة السَّابقة ذاتها موجودة عند **أبي الخطَّاب الكَلْوَذاني** (٥١٠هـ) من متكلِّمي الحنابلة؛ إذ يعدُّ "التَّقديم والتَّأخير" مقدِّمة ملحقة بالمجاز، وليست خارجة عنه؛ بل هي المجاز ذاته –كما قال في تعريفه–[٤].

أمَّا **أبو القاسم جار الله الزَّمخشري** (٥٣٨هـ)، فاستعمل مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير في استدلالاته النَّقلية، وتراه تارة ينبِّه إلى الفائدة التي من أجلها يحسن التَّقديم والتَّأخير[٥]، بينما تجده تارة أخرى ينقد احتمال التَّقديم والتَّأخير في الأدلَّة السَّمعية، ويصفه بأنَّه بدعة في تفسير النُّصوص وتأويلها، وذلك عندما يوغل في الغرابة، ولا يعضده دليل موجب[٦].

وعندما جاء **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) ضبط المقدِّماتِ الظَّنِّية التي تثير الاحتمال في الدَّلائل اللَّفظية، وذكر ضمنها مقدِّمة "التَّقديم والتَّأخير" على أنَّها **مقدِّمة لغوية عدمية** –أي تتوقَّف قطعية الدَّليل اللَّفظي على عدمها–، وهي –حسب رأي الفخر– مقدِّمة مستقلَّة عن مقدِّمة المجاز، وكأنَّه يرجِّح عدم دخولها في المجاز، وأنَّها ليست فرعاً عنه[٧].

وقد حفل فخر الدِّين باستعمال مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير في منهجيَّته الاستدلالية على العقائد الدِّينية[٨]، كما استحسن الرَّازي قول سيبويه –المذكور سابقاً– في أنَّ التَّقديم والتَّأخير مربوط بشدَّة الاهتمام؛ إذ العرب يقدِّمون الأهمَّ فالأهمَّ، والذي هم بشأنه أعنى[١].

---

[١] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٥٣٨/٢، ٩٤/٥.

[٢] الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٨٣/٢.

[٣] انظر: أبو يعلى: العدَّة، ١٧٢/١–١٧٤. ٦٩٦/٢–٧٠٠.

[٤] انظر: الكَلْوَذاني: التَّمهيد في أصول الفقه، ٨١/١–٨٢، ٢٦٧/٢–٢٦٨.

[٥] انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٦٦١/١.

[٦] انظر: الزَّمخشري: الكشَّاف، ٥٠٥/٢–٥٠٦.

[٧] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٧، والمحصول، ٣٩٠/١–٣٩١، والمطالب العالية، ١١٣/٩–١١٨، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، ومفاتيح الغيب، ٢٩٨/٢.

[٨] انظر على سبيل المثال: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٦٠/٨، ٣٥٨/١١، ١٣٩/١٣، ١٥٦/٢٢، ٥٠٨/٢٩.

لكنَّه –مع ذلك– كان يذكر مراراً وتكراراً أنَّ الكلام إذا استقام من غير تغيير نظمه ونظامه لم يجز المصير إلى التَّقديم والتَّأخير؛ لأنَّ التزام التَّقديم والتَّأخير من غير دليل ملجئ إليه خلاف الظَّاهر، وعدول عن الأصل إلى الإخلال بنظام الكلام، ولا يليق هذا بكلام الفصحاء[٢]. ويرى الفخر أنَّ دفع احتمال التَّقديم والتَّأخير قد يكون أحياناً بالبرهان العقلي، الذي يثبت ترتيب الكلام على ما هو عليه[٣].

ولم يختلف الأمر كثيراً عند **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ)؛ إذ يعدُّ التَّقديم والتَّأخير أحد أركان البلاغة وفنونها، وواحداً من دلائل الإعجاز ومظاهر الإيجاز، ودقَّة النَّظم وعذوبته في الدَّليل السَّمعي[٤]، وينبِّه إلى أنَّ دلالة اللَّفظ على المعنى قد تختلف بـ"التَّقديم والتَّأخير"، وهذه المقدِّمة الظَّنِّية –حسب رأي الآمدي– مستقلَّة بذاتها، ولا تدخل ضمن مقدِّمة المجاز[٥].

أمَّا **أبو زكريا محيي الدِّين النَّووي** (٦٧٦هـ)[٦]، فيرى أنَّ احتمال التَّقديم والتَّأخير وارد في الدَّلائل اللَّفظية، وينبِّه إلى ما تقوم به فئة من المتكلِّمين في الأدلَّة السَّمعية حين يحتجُّون –مثلاً– بآية على تصحيح مذهبهم وتقوية خاطرهم، مع أنَّه لا يغلب على ظنِّهم أنَّ ذلك هو المراد بالآية، وإنَّما يقصدون الظُّهور على خصومهم. فينبغي على من يخوض في الدَّلالات اللَّفظية أن يقف على معانيها عند أهلها من احتمالات المجاز، والتَّقديم والتَّأخير، والحذف والإضمار، وغيرها ممَّا يخالف ظاهر الكلام؛ لتحديد مراد المتكلِّم على وجه الدِّقة[٧].

ويقرِّر **السَّعد التَّفتازاني** (٧٩٣هـ) أنَّه بعد العِلْم بالوَضْع اللُّغوي لا بدَّ من تحقُّق العِلْم بإرادة المتكلِّم، وذلك يتوقَّف على عدم احتمال تقديم وتأخير في النَّصِّ، يغيِّر المعنى المطلوب عن ظاهره[٨].

---

[١] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٤١/١٨.

[٢] انظر مثلاً: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٦٢/٤، ٤٠٣/٦، ٣٨/٧، ٢٦١/٨.

[٣] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٢٣/٢١.

[٤] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٧٠/٤.

[٥] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٥/٤.

[٦] هو أبو زكريا محيي الدِّين يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحزامي الحوراني النَّووي الشَّافعي (٦٣١–٦٧٦هـ): علَّامة بالفقه والحديث. كان حافظاً للحديث، عارفاً بأنواعه، وغريب ألفاظه، واستنباط فقهه، وكان حافظاً للمذهب وقواعده وأصوله. تعلَّم في دمشق، وأقام بها زمناً طويلاً. ومن مؤلَّفاته: رسالة في التَّوحيد تسمَّى المقاصد، وجزء فيه ذكر اعتقاد السَّلَف في الحروف والأصوات، ومنهاج الطَّالبين، ورياض الصَّالحين من كلام سيِّد المرسلين، والتَّقريب والتَّيسير في مصطلح الحديث. انظر: ابن السُّبْكي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر١٢٨٨، ٣٩٥/٨–٤٠٠. وابن كثير: طبقات الشَّافعيين، ٩٠٩/١–٩١٣. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٤٥٤، ١٥٣/٢–١٥٧. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٥٣١٧، ٤٠٣/٣.

[٧] انظر: النَّووي (أبو زكريا، محيي الدِّين، يحيى بن شرف، ٦٧٦هـ): جزء فيه ذكر اعتقاد السَّلَف في الحروف والأصوات، ت: أحمد بن علي الدِّمياطي، مكتبة الأنصار للنَّشر والتَّوزيع، ط١، د/ت، ٧٣–٧٤.

[٨] انظر: التَّفتازاني، شرح المقاصد، ١٣٠/١.

ويؤكِّد **السَّيِّد الشَّريف الجرجاني** (٨١٦هـ) ما ذكره سابقه، فإذا فُرِض احتمال تقديم وتأخير في الكلام كان المراد معنى يختلف عن المعنى المتبادر إلى الأذهان لأوَّل وهلة؛ لذلك يجب الجزم بانتفاء هذا الاحتمال عند البحث عن قطعية الدَّليل، بما يتوفَّر من قرائن وضمائم[١].

وهكذا يظهر من خلال هذا العرض التَّاريخي الموجز أنَّ احتمال التَّقديم والتَّأخير جارٍ في النُّصوص النَّقلية، في حال دلالة الموجِب عليه، وإلَّا فإنَّ إطلاق القول بهذه المقدِّمة دون تقييد يفضي إلى الإخلال بنظام الكلام، وهذا ما سيبحثه الفرع التَّالي.

- الفرع الثَّاني: نقد مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير:

إنَّ مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير محكومة بعدَّة قواعد استدلالية، تدفع احتمالها، أو تبيِّن مرتبتها بين المقدِّمات الظَّنِّية الأخرى من حيث الرُّجوح، فينبغي على العَقَدِيّ ملاحظتها في حِجَاجه عن أصول الدِّين؛ حتَّى يطمئنَّ إلى سلامة عمليَّة الاستدلال. وسنتعرَّف على أبرزها فيما يأتي:

- القاعدة الأولى: التَّقديم والتَّأخير خلاف الأصل:

إنَّ الأصل إقرار الكلام على نظمه ونسقه وترتيب ألفاظه، والتَّقديم والتَّأخير خلاف الأصل؛ لأنَّه مدخل إلى التباس الفهم على المخاطَب إذا لم تنضمَّ إليه قرينة، فما لم توجد ثمَّة قرينة فالأصل بقاء الكلام على ظاهره وحقيقته؛ لأنَّه تَرَجَّح عند العقل احتمال ترتيب الكلام على ما يقابله، والعمل بالرَّاجح متعيِّن[٢].

ومثال ذلك قول الله تعالى: {وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ} [الأنعام: ١٢٨]. فقد اختلف المتكلِّمون في المواءمة بين تحقُّق وعيد الكافرين بالخلود في النَّار والاستثناء الوارد في النَّصِّ؛ لأنَّ ظاهر الكلام يوحي بأنَّ في الخلود استثناءً قد يحول دون تحقُّقه، وقد تفتَّقت آراؤهم عن عدَّة توجيهات دلالية، منها القول باحتمال **التَّقديم والتَّأخير**، حيث يرى أصحاب هذا الرَّأي أنَّ الاستثناء غير راجع إلى الخلود؛ وإنَّما يرجع إلى الأجل المؤجَّل لهم، فكأنَّهم قالوا: استمتع بعضنا ببعض، وبلغنا ما سمَّيْتَ لنا من الأجل إلَّا من شئْتَ أن تخترمه المنيَّة، فاخترمته قبل ذلك بكفره وضلاله. وهذا الوجه –أي التَّقديم والتَّأخير–، وإن كان محتملاً؛ إلَّا أنَّه خلاف ظاهر ترتيب ألفاظ النَّصِّ، ولمَّا أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى

---

[١] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٧/١.

[٢] انظر: القَرَافي: شرح تنقيح الفصول، ١١٢–١١٣. وابن تيمية: مجموع الفتاوى، ٢١٨/١٦.

العدول عن الأصل، حيث يمكن أن يُقال بكلِّ بساطة: إنَّ أقصى ما تدلُّ عليه الآية هو أنَّ الخلود معلَّق بالمشيئة الرَّبانية؛ لكنَّ الله تعالى قد شاء أن يخلِّدهم في النَّار، كما دلَّت على ذلك الآيات الأخرى الكثيرة الصَّريحة[1].

- القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من التَّقديم والتَّأخير:

يقدَّم القول بالمجاز على القول بالتَّقديم والتَّأخير؛ لأنَّ حمل الكلام على ترتيبه أولى من حمله على مخالفته؛ تقليلاً لمخالفة الأصل، كما إنَّ المجاز أكثر في اللُّغة وأشهر؛ فحمل الكلام على ما يغلب فيه أولى من حمله على ما يقلُّ ويندر.

ومثال ذلك قوله تعالى في مسألة وفاة عيسى عليه السَّلام ورفعه إلى السَّماء: {إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ} [الآية/آل عمران:٥٥]، فقد استُعمِلت في الآية **مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير**، فقوله: "وَرَافِعُكَ إِلَيَّ" يفيد رفعه حيَّاً، والواو لا تقتضي التَّرتيب، والآية محمولة على تقديم ما حقُّه التَّأخير، وتقدير الآية: إنِّي رافعُك إليَّ ومطهِّرُك من الذين كفروا ومتوفِّيك بعد إنزالي إيَّاك في الدُّنيا. كما استُعمِلت في الآية أيضاً **مقدِّمة المجاز**؛ فمعنى قوله: "إِنِّي مُتَوَفِّيكَ" أجعلك كالمتوفَّى؛ لأنَّه إذا رُفِع إلى السَّماء، وانقطع خبره وأثره عن الأرض، كان كالمتوفَّى، وإطلاق اسم الشَّيء على ما يشابهه في أكثر خواصِّه وصفاته من المجاز الجائز الحسن[2]. وحسبما سبق من تقعيد، تكون مقدِّمة المجاز أقوى دلالة من التَّقديم والتَّأخير، وأرجح منها في مجال الاستدلال على المسألة.

- القاعدة الثَّالثة: الحذف والإضمار أولى من التَّقديم والتَّأخير:

إنَّ الحذف والإضمار أكثر استعمالاً في اللُّغة من التَّقديم والتَّأخير، كما إنَّ في الحذف والإضمار إبقاءَ هيئة الألفاظ وترتيبها على ما هي عليه، فكان أقرب إلى الظَّاهر، وأولى بالاعتبار من التَّقديم والتَّأخير.

ومثال ذلك قوله تعالى في عيسى عليه السَّلام: {إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ} [الآية/آل عمران:٥٥]، فقد استعمل في النَّصِّ **الحذف والإضمار**، والتَّقدير: متوفِّي (عملك)، بمعنى مستوفي عملك، ورافع (عملك) إليَّ، وهو كقوله تعالى: {إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ} [الآية/فاطر:١٠]، فيكون المراد من الآية أنَّ الله تعالى بشَّره بقبول طاعته وأعماله، وعرَّفه أنَّ المتاعب

---

[1] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٢٥٨/٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٤٩/١٣.

[2] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٨٢/٢-٣٨٤. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ١١٨٣/٢-١١٨٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٣٧/٨-٢٣٨. وانظر أيضاً: الكوثري: نظرة عابرة، ٦٦.

والمشاقَّ التي تحمَّلها في إظهار شريعته لا يضيع أجرها ولا يهدم ثوابها. كما استُعمِل في الآية أيضاً **التَّقديم والتَّأخير**، فيكون التَّقدير: إنِّي رافعُك إليَّ ومطهِّرُك من الذين كفروا ومتوفِّيك بعد إنزالي إيَّاك في الدُّنيا[1]. وحسب القاعدة المذكورة أعلاه، فإنَّ الدَّلالة الأولى أرجح، والقول بالحذف والإضمار أقوى من دلالة التَّقديم والتَّأخير.

وللقاعدة السَّابقة استثناءات، فقد يكون التَّقديم والتَّأخير الذي يفيد زيادة تؤكِّد سياق النَّصِّ أولى من الحذف والإضمار؛ لأنَّ الزِّيادة لأجل التَّأكيد كثيرة في الدَّليل السَّمعي، فكان تحمُّل الزِّيادة أولى من تحمُّل النُّقصان[2].

وعلى أيِّ حال، فإنَّه يظهر من خلال القواعد السَّابقة أنَّ احتمال التَّقديم والتَّأخير مقيَّد بضوابط تدفعه وتنقده، وسيتوضَّح الأمر أكثر فأكثر من خلال الأمثلة التَّطبيقية التي سيدرسها المطلب التَّالي.

❁ ❁ ❁

---

[1] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٨٢/٢-٣٨٤. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ١١٨٣/٢-١١٨٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٣٧/٨-٢٣٨. وانظر أيضاً: الكوثري: نظرة عابرة، ٦٦.

[2] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣٩٦/٢٤.

- المطلب الثَّالث: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها:

سيتناول هذا المطلب بعض الأمثلة والتَّطبيقات العَقَدِية على مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير استعمالاً وإهمالاً عند المتكلِّمين، وما قد يؤيّدها من أدلَّة، وما قد يعرض عليها من قوادح.

وسيعرض خمسة أمثلة: ثلاثة في الصِّفات والأفعال الإلهية (الجهة في حقِّ الله تعالى، وقضية فعل الشَّرِّ وإرادته، وخَلْق الضَّلال والهداية)، وواحد في النُّبوَّات (عصمة الأنبياء)، وواحد في الغيبيات (عذاب القبر ونعيمه).

١- الجهة في حقِّ الله تعالى:

لقد كانت مسألة الجهة في حقِّ الله تعالى من جملة المسائل التي أثارها المعتمدون اعتماداً كلياً على ظواهر النُّصوص السَّمعية، دون الأخذ بالاعتبار فنون اللُّغة وبلاغتها وفصاحتها. وممَّا شمله جدل الكلام قول الله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ} [الأنعام:٣].

فقد ذهب من أثبت المكان والجهة لله تعالى إلى التَّمسُّك بهذه الآية؛ بناء على دلالتها الظَّاهرة على أنَّ الإله مستقرٌّ في السَّماء، حيث استدلُّوا على ذلك بما يأتي:

- **العاضد النَّقلي:** حيث قال تعالى في آية أخرى: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ} [الآية/الملك: ١٦]، وهو صريح في المراد. ولا يلزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى في هذه الآية "وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ"؛ وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانَيْن معاً، وهو محال. فهذا لا يلزم للإجماع على أنَّه ليس بموجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظَّاهرَيْن ترك العمل بالظَّاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله: "وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ" على ذلك الظَّاهر.
- **الوقف والابتداء:** إنَّ الوقف يتمَّ عند قوله تعالى: "وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ"، ثمَّ يُبتدأ بقوله: "وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ"، والمعنى أنَّه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض، فيكون قوله "فِي الْأَرْضِ" صلة لقوله "سِرَّكُمْ".

أمَّا أهل السُّنَّة الذين نفوا اختصاص الله تعالى بالمكان والجهة، فذهبوا إلى عدم إمكان حمل النَّصِّ على ظاهره؛ وذلك من عدَّة وجوه دلالية واحتمالات ظنِّية:

- **التَّقديم والتَّأخير**: قد تقدَّم في الآية ما حقُّه التَّأخير؛ لمزيد العناية والاهتمام بالمقدَّم، فالتقدير: (وهو اللهُ يعلمُ في السَّمواتِ وفي الأرضِ سرَّكم وجهرَكم).
- **المعارض النَّقلي**: إنَّ الله تعالى قال في السُّورة ذاتها: {قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ} [الآية/الأنعام: ١٢]، فبيَّن بهذه الآية أنَّ كلَّ ما في السَّموات والأرض مِلْك لله تعالى ومملوك له، ولو كان اللهُ أحدَ الأشياء الموجودة في السَّموات لزم كونه مِلْكاً لنفسه، وذلك محال. كما قال سبحانه في موضع آخر: {فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} [الآية/البقرة: ١١٥]، وقال: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ} [الآية/الزُّخرف: ٨٤]، وقال: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ} [الآية/الحديد:٤]، وكلُّ ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى.
- **الحذف والإضمار**: إنَّ معنى الآية على تقدير محذوف، أضمر لشهرته في كلام العرب، حيث يُحتمَل أن يكون المراد: وهو الله في (تدبير) السَّموات والأرض، كما يُقال: فلان في أمر كذا، أي في تدبيره وإصلاح مهمَّاته، كما يُحتمَل أن يكون: وهو الله (المعبود) في السَّموات والأرض.
- **الوقف والابتداء**: إنَّ قوله: "وَهُوَ اللَّهُ" كلام تامٌّ، ثمَّ ابتدأ فقال: "فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ"، والمعنى أنَّه سبحانه يعلم في السَّموات سرائر الملائكة، ويعلم في الأرض سرائر الثَّقلين من الجنِّ والإنس.

فثبت من خلال هذه الأوجه بطلان القول بالمكان والجهة لله تعالى، وفساد حمل الكلام على ظاهره، ووجوب المصير إلى التَّأويل بما يوافق الدَّليل واللُّغة في آن واحد[١].

٢- قضية فعل الشَّرِّ وإرادته:

تعدُّ قضية الشَّرِّ من مثارات الجدال ودواعي الخلاف بين أهل السُّنَّة والمعتزلة، وذلك من حيث صلة الله تعالى بمسألة فعل الشَّرِّ وإرادته، وقد أخذت الأدلَّة السَّمعية حظَّاً وافراً من النِّقاش والحوار العِلْمي بين الفريقَيْن، ومن جملة ذلك قول الله تعالى: {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ} [آل عمران:١٧٨].

فظاهر الآية يوضِّح بألَّا يُظنَّ أنَّ إملاء الله تعالى للكافرين خير لهم؛ بل إنَّما يملي لهم ويمهلهم ليزدادوا شرَّاً وإثماً؛ وهذا الإملاء عبارة عن إطالة المدَّة، وهي -لا شكَّ- من فعل الله تعالى، والآية نصٌّ في نفي الخيرية عن هذا الإملاء، فدلَّ ذلك على أنَّ الله سبحانه فاعل الخير والشَّرِّ. وعليه

---

[١] انظر: الحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٢١٥٩/٣. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٢٦٧/٢-٢٦٨. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٨١/١٢-٤٨٢. وانظر أيضاً: ابن جَمَاعة: إيضاح الدَّليل، ١٤٩-١٥٢. والذَّهبي: العرش، ٤٦٨/٢.

فالآية حُجَّة على **المعتزلة**؛ لامتناع إرادة الله تعالى الإيمان منهم، فوجب أنَّه يريد منهم ازدياد الغيّ والإثم والطُّغيان والعدوان، فالكفر والمعاصي بإرادة الله تعالى.

إلَّا أنَّ **المعتزلة** تأوَّلوا الآية على عدَّة وجوه دلالية واحتمالات ظنِّية، منها:

- **التَّقديم والتَّأخير**: إنَّ المقصود من الآية يحصل من خلال التَّقديم والتَّأخير؛ كأنَّه قال: (ولا يحسبنَّ الَّذين كفروا أنَّما نملي لهم ليزدادوا إثماً؛ إنَّما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم).
- **التَّوجيه الإعرابي**: ليس المراد من الآية أنَّ الغرض من الإملاء إقدامهم على الكفر والفسق؛ إذ اللَّام في قوله: "لِيَزْدَادُوا إِثْمًا" ليست للتَّعليل؛ لأنَّ فعل الله لا يُعلَّل بغرض التَّعب والإيلام؛ بل هي محمولة على **لام العاقبة**، فالله تعالى أخبر عمَّا يؤول أمرهم في العاقبة إليه، لا أنَّه ابتدأهم بذلك؛ كقوله تعالى: {وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ} [الآية/إبراهيم:٣٠] وهم ما فعلوا ذلك لطلب الإضلال؛ بل لطلب الاهتداء، كما يُقال: ما كانت موعظتي لك إلَّا لزيادة تماديك في الفسق، إذا كانت عاقبة الموعظة ذلك. وبناء على ذلك، يسقط الاستدلال بالآية؛ لأنَّه مبنيٌّ على أنَّ هذه اللَّام للتَّعليل، وقد ثبت خلافه.
- **سبب النُّزول**: ليس المراد من الآية أنَّ الإملاء ليس بخير، بل أنَّه ليس خيراً لهم من أن يموتوا كما مات الشُّهداء يوم أُحُد؛ لأنَّ سياق الآيات يتحدَّث في شأن أُحُد، وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد، فبيَّن تعالى أنَّ إبقاء الكافرين في الدُّنيا وإملاءه لهم ليس بخير لهم من أن يموتوا كموت الشُّهداء، ولا يلزم من نفي كون هذا الإملاء أكثر خيرية من الشَّهادة ألَّا يكون هذا الإملاء في نفسه خيراً.
- **المجاز**: إنَّ الله تعالى لمَّا أمهلهم، مع عِلْمه بأنَّ الإمهال لا يزيدهم إلَّا تمادياً في الغَيِّ والطُّغيان، أشبه هذا حال من فعل الإملاء لهذا الغرض، والمشابهة أحد أسباب حسن المجاز.
- **الدَّلالة العقلية**: إنَّ الله تعالى لا يفعل بخَلْقه إلَّا ما هو أصلح لهم في الدِّين وأَخْيَرُ، فلا يصحُّ حمل الآية على إرادة الله تعالى ازديادَ الغَيِّ والطُّغيان من الكافرين؛ لأنَّه يتعارض مع مبدأ الصَّلاح والأصلح.
- **المعارض العقلي**: إنَّ إخبار الله تعالى وعِلْمه بازدياد الغَيِّ والطُّغيان من الكافرين معارَضٌ بأنَّه لو منع العبدَ من الفعل لمنع اللهَ تعالى منه كذلك، فيلزم كون الله تعالى موجَباً لا مختاراً، وهو باطل بالإجماع.

وقد أجاب **أهل السُّنَّة** عن هذه الاحتمالات الدَّلالية بما يأتي:

- أمَّا احتمال **التَّقديم والتَّأخير**، فمردود لوجوه:
  - **التَّقديم والتَّأخير خلاف الأصل**: إنَّ في التَّقديم والتَّأخير تركاً لظاهر الكلام، ولا ضرورة تقتضي العدول عنه.

- **فقد القراءة المصحّحة:** إنَّما يحسن التَّقديم والتَّأخير في الآية لو جازت قراءة "أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ" بكسر همزة «أَنَّمَا»، وقراءة "إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا" بالفتح؛ إلَّا أنَّه لم توجد قراءة صحيحة كهذه البتَّة.
- **المعارض العقلي:** إنَّ البرهان العقلي القاطع يوجب إرادة الله تعالى من هذا الإملاء حصول الطُّغيان لا حصول الإيمان.
- **اللَّوازم الفاسدة:** لو كان جَعْل الخير شرَّاً والشَّرِّ خيراً بالتَّأويل، وصرف الآية عن سياقها ونظمها سائغاً لجاز حمل جميع الآيات التي فيها وعد للمؤمنين، وصرفها إلى الكافرين، أو العكس؛ إذ لا فرق بين جَعْل الوعد في موضع الوعيد، والوعيد في موضع الوعد، وجعل الخير مكان الإثم، والإثم مكان الخير، وهذا ظاهر البطلان.

فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظَّاهر، والتزام لِما هو على خلاف البرهان القاطع.

- وأمَّا الجواب عن **التَّوجيه الإعرابي**، فإنَّ حمل اللَّام على لام العاقبة **عدول عن الظَّاهر**، كما إنَّه **معارض بالدَّلالة العقلية**؛ لأنَّ الإخبار عمَّا تؤول إليه عاقبة الأمر يخرج مخرج التَّنبيه عن السَّهو والغفلة في الابتداء، والله سبحانه يستحيل عليه ذلك؛ فخرج ذلك مخرج التَّحقيق في الابتداء، لا مخرج الإخبار عمَّا يؤول الحال إليه في العاقبة. كما إنَّ العِلْم الإلهي بحتمية وصفهم بازدياد الغَيِّ والطُّغيان واجب الوقوع؛ لأنَّ حصول معلوم الله واجب، وعدم حصوله محال، وإرادة المحال محال. كما إنَّ إرادة أمر معلوم عدم وقوعه جهل أو عبث، والله سبحانه يتعالى عن الجهل بالعواقب، أو العبث في الفعل؛ فدلَّ ذلك على وقوع ما أراد من ازدياد غَيِّهم وطغيانهم. كما إنَّهم إذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الإملاء على الخير والطَّاعة، مع تكليفهم بذلك، يلزم منه تكليف ما لا يطاق، وهو باطل في مذهب المعتزلة. وعليه، يمتنع إرادة الإيمان منهم، ويجب إرادة ازدياد الغَيِّ والطُّغيان.

وحينئذ ثبت أنَّ المقصود هو التَّعليل، وأنَّه لا يجوز المصير إلى لام العاقبة.

- وأمَّا الجواب عن **سبب النزول**، فإنَّ قوله: {وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ...} معناه نفي الخيرية في نفس الأمر، لا نفي الرُّجحان بمعنى أنَّه ليس خيراً من شيء آخر؛ لأنَّ بناء المبالغة لا يجوز ذكره إلَّا عند ذكر الرَّاجح والمرجوح، فلمَّا لم يذكر الله هاهنا إلَّا أحد الأمرَيْن عرفنا أنَّه لنفي الخيرية، لا لنفي كونه خيراً من شيء آخر.
- وأمَّا القول **بالمجاز**، فمدفوع لأنَّ الآية صريحة في المراد، والأصل في الكلام الحقيقة، وليس ثمَّة دواعٍ تقتضي العدول عن ظاهر الكلام إلى مجازه.
- وأمَّا ردُّ **الدَّلالة العقلية**، فإنَّ الله تعالى لو كان لا يفعل بخلقه إلَّا ما هو أصلح لهم في الدِّين وأَخْيَرُ، لم يكن لنهي رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم عن الإعجاب بما أُعطِي الكفرة من

الأموال والأولاد وجه سائغ، حيث قال سبحانه: {فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ} [الآية/التَّوبة: ٥٥]؛ فدلَّ ذلك على أنَّ الله قد يعطي ما ليس بأصلح في الدِّين ولا أَخْيَرَ.

- وأمَّا الجواب عن **المعارض العقلي**، فإنَّ تأثير قدرة الله تعالى في إيجاد المحدَثات متقدِّم على تعلُّق عِلْمه بعدمه، فلم يصحَّ كون العِلْم مانعاً عن القدرة. أمَّا في حقِّ العبد، فتأثير قدرته في إيجاد الفعل متأخِّر عن تعلُّق عِلْم الله بعدمه، فصلح أن يكون هذا العِلْم مانعاً للعبد عن الفعل.

وهكذا يتبيَّن أنَّ الاحتمالات الظَّنِّية التي ساقها المعتزلة في تأييد رأيهم لا تنهض للحُجَّة؛ لِما يَرِد عليها من أجوبة معارِضة، وأدلَّة داحضة، فثبت عدم خروج الشَّرِّ عن إرادة الله تعالى وفعله[1].

٣- خَلْق الضَّلال والهداية:

تشعَّب القول في خَلْق أفعال العباد إلى مذاهب شتَّى، ينظر كلٌّ منها من جانب يختلف عن الآخر، فالمعتزلة أرادوا تنزيه الله عن خلق الشَّرِّ، فقالوا بنسبته إلى العبد؛ لكنَّهم وقعوا في أشدَّ ممَّا خرجوا منه، حين أخرجوا ذلك عن قدرة الله وإرادته. وقد كانت مسألة الضَّلال والهداية شاهدة على النِّقاش المحتدم بين المعتزلة وموافقيهم من جهة، وأهل السُّنَّة وتابعيهم من جهة أخرى، وسيعرض الباحث جانباً من هذا الجدال في أحد الأدلَّة السَّمعية، وهو قول الله تعالى: {فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ} [الأنعام:١٢٥].

فقد تمسَّك **أهل السُّنَّة** بهذه الآية في بيان أنَّ الضَّلال والهداية من الله تعالى، وقالوا: يستحيل صدور الإيمان عن العبد إلَّا إذا خَلَق الله في قلبه اعتقاد أرجحية الإيمان ونفعه، فتحصل في النَّفس جرَّاء هذا الاعتقاد رغبة شديدة في تحصيله، وهذا هو انشراح الصَّدر للإيمان. وأمَّا إذا وقع في القلب اعتقاد مفسدة الإيمان وضرره، فتحصل بسبب ذلك نفرة شديدة عن الإيمان وهذا هو ضيق الصَّدر وحرجه بالإيمان. فيكون تقدير الآية: فمن يرد الله أن يهديه قوَّى في قلبه ما يدعوه إلى الإيمان، ومن يرد أن يُضلَّه ألقى في قلبه ما يصرفه عن الإيمان، ويدعوه إلى الكفر.

بينما ذهب **المعتزلة** إلى أنَّ الله تعالى لا يخلق الضَّلال ولا يفعله؛ بل الإنسان هو ذاته من يُضِلُّ نفسَه، وردَّوا على أهل السُّنَّة من خلال طريقَيْن:

- أمَّا **الطَّريق الأوَّل**، فنفي الدَّلالة المستنبطة من الآية القائلة بأنَّ الضَّلال والهداية من الله تعالى؛ وذلك من عدَّة وجوه:

---

[1] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٥٣٧/٢-٥٤٠. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ١٣٩٩/٢-١٤٠٠. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٤٤٤/١-٤٤٥. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٣٩/٩-٤٤٠.

- **منطوق النَّصِّ:** ليس في الآية أكثر من أنَّ الله تعالى متى أراد أن يهدي إنساناً فعل به كيت وكيت، وإذا أراد إضلاله فعل به كيت وكيت، وليس فيها أنَّه تعالى يريد ذلك أو لا يريده. ويشبه ذلك قوله تعالى: {لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ} [الأنبياء:١٧]، فبيَّن تعالى أنَّه يفعل اللَّهو لو أراده، ولا خلاف أنَّه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله. أضف إلى ذلك أنَّه تعالى قال: {وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ} فقط، ولم يقل: (ومن يُرِدْ أن يُضلَّه عنِ الإيمانِ).
- **سياق النَّصِّ:** أوضح الله سبحانه في آخر الآية أنَّ فعله ذلك بالكافر إنَّما كان جزاء على كفره، وليس على سبيل الابتداء، فقال: {كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ}.
- **لازم القول:** إنَّ قوله: {وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا} يشعر بأنَّ جَعْل الصَّدر ضيّقاً حَرِجاً يتقدَّم حصوله على حصول الضَّلالة، وأنَّ لحصول ذلك المتقدِّم أثراً في حصول الضَّلال، وذلك باطل بالإجماع؛ إذ لا يقول به المعتزلة، كما لا يقول به أهل السُّنَّة أيضاً؛ لأنَّ مقتضى حصول الجهل والضَّلال عندهم هو خَلْق الله تعالى فيه لقدرته.

- وأمَّا **الطَّريق الثَّاني**، فتأويل الآية وبيان دلالتها؛ وذلك من خلال دلالات عدَّة:

- **التَّقديم والتَّأخير:** يحتمل وقوع التَّقديم والتَّأخير في الكلام، فيكون المعنى: من شرح صدر نفسه بالإيمان فقد أراد الله أن يهديه، أي يخصَّه بالألطاف الدَّاعية إلى الثَّبات على الإيمان، أو بمعنى أنَّه يهديه إلى طريق الجنَّة، ومن جعل صدره ضيّقاً حَرِجاً عن الإيمان، فقد أراد الله أن يضلَّه عن طريق الجنَّة، أو بمعنى أنَّه يحرمه من الألطاف الدَّاعية إلى الثَّبات على الإيمان.
- **احتمال التَّخصيص:** يحتمل أن يُراد بالآية: فمن يرد الله أن يهديه إلى طريق الجنَّة يشرح صدره للإسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه إلى الجنَّة؛ لأنَّه لمَّا وجد بسبب الإيمان هذه الدَّرجة العالية والمرتبة الشَّريفة يزداد رغبة في الإيمان، ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل إليه، ومن يرد أن يضلَّه يوم القيامة عن طريق الجنَّة، ففي ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج صدره؛ بسبب الحزن الشَّديد الذي ناله عند الحرمان من الجنَّة والدُّخول في النَّار.
- **اللُّطف الإلهي:** إنَّ تقدير الآية أنَّه إذا آمن عبد، وأراد الله ثباته، فحينئذ يشرح صدره، أي يفعل به الألطاف التي تقتضي ثباته على الإيمان ودوامه عليه، وهذه الألطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن إلَّا بعد أن يصير مؤمناً، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {وَمَنْ يُؤْمِنْ

بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ} [الآية/التَّغابن:١١]، وأمَّا إذا كفر وعاند، وأراد الله تعالى أن يضلَّه عن طريق الجنَّة، فعند ذلك يلقي في صدره الضِّيق والحرج.

أمَّا أهل السُّنَّة فردُّوا قول المعتزلة في الطَّريقَيْن المذكورَيْن:

- أمَّا **الطَّريق الأوَّل**، والذي ذكروه في نفي الدَّلالة المستنبطة من الآية القائلة بأنَّ الضَّلال والهداية من الله تعالى؛ فمدفوع من وجوه:
  - **منطوق النَّصّ**: إنَّ ما تنطق به الآية في صدرها يؤيّده ما ورد في آخرها، حيث قال سبحانه: {كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ}، ففيه تصريح بأنَّ الله يفعل بهم ذلك الإضلال؛ لأنَّ حرف الكاف في قوله: "كذلك" يفيد التَّشبيه والتَّقدير، فكما جعل ذلك الضِّيق والحرج في صدره، فكذلك يجعل الرِّجس على قلوب الذين لا يؤمنون. وفيه أيضاً تصريح بأنَّ المراد من قوله: {وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ} هو أنَّه يضلُّه عن الدِّين.
  - **دلالة السِّياق**: لا يُسلَّم القول بأنَّ الضِّيق والحرج في صدور من أراد الله إضلالهم إنَّما هو جزاء على كفرهم؛ لقوله: {كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ}؛ بل المراد: كذلك يجعل الله الرِّجس على قلوب الذين قضى عليهم بأنَّهم لا يؤمنون.
  - **لازم القول**: إنَّ ما يلزم القول صحيح؛ وذلك لأنَّ الله تعالى إذا خَلَق في قلب العبد اعتقاداً بأنَّ الإيمان بمحمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم يوجب الذَّمَّ في الدُّنيا والعقوبة في الآخرة، فهذا الاعتقاد يوجب إعراض النَّفس ونفور القلب عن قبول ذلك الإيمان، وهذه الحالة شبيهة بالضِّيق الشَّديد؛ لأنَّ الطَّريق إذا كان ضيِّقاً لم يقدر الدَّاخل على أن يدخل فيه، فكذلك القلب إذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الإيمان فيه، فلأجل حصول هذه المشابهة من هذا الوجه، أطلق لفظ الضِّيق والحرج عليه.
- وأمَّا **الطَّريق الثَّاني**، والذي ذكروه في تعضيد دلالة الآية على مذهبهم، فمدفوع أيضاً من وجوه:
  - **التَّقديم والتَّأخير خلاف الأصل**: إنَّ هذا الاحتمال يقتضي تفكيك نظم الآية؛ لأنَّها تفيد حصول انشراح الصَّدر من قبل الله أوَّلاً، ثمَّ يترتَّب عليه وقوع الهداية والإيمان، وكذلك الأمر في ضيق الصَّدر وحصول الضَّلال، والأصل أن تبقى الدَّلائل اللَّفظية على تركيبها وترتيبها، ولو جاز عكس القضية لم يمكن التَّمسُّك بشيء من الآيات، وهذا طعن في القرآن، وإخراج له عن كونه حُجَّة.
  - **التَّخصيص مدفوع**: إذ يرجع حاصله إلى إيضاح الواضحات؛ فمن المعلوم بالضَّرورة أنَّ كلَّ من هداه الله تعالى إلى الجنَّة بسبب الإيمان، يفرح بسبب تلك الهداية، وينشرح

صدره للإيمان مزيد انشراح في ذلك الوقت. وكذلك كلُّ من يضلُّه عن طريق الجنَّة يضيق قلبه في ذلك الوقت، وحمل النَّصِّ على هذا المعنى فحسب إخراج له من سياقه، وتخلية له عن فائدته.

- **القول باللُّطف باطل:** يرجع حاصل الكلام في الألطاف إلى تفصيل الضِّيق والحرج باستيلاء الغمِّ والحُزْن على قلب الكافر، وهذا بعيد؛ لأنَّه تعالى ميَّز الكافر عن المؤمن بهذا الضِّيق والحرج، فلو كان المراد منه حصول الغمِّ والحزن في قلب الكافر، لكان ذلك أزيد ممَّا يحصل في قلب المؤمن، وهذا معلوم الفساد؛ بل الأمر في حزن الكافر والمؤمن على السَّويَّة، وربما كان الحزن والبلاء في حقِّ المؤمن أكثر، فقد قال تعالى: {وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ} [الآية/الزُّخرف:٣٣]، وجاء في الحديث أنَّ أشدَّ النَّاس بلاءً «الأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الأَمْثَلُ فَالأَمْثَلُ»[(١)].

وهكذا يظهر أنَّ فعل الإيمان يتوقَّف على حصول الدَّاعي الجازم في القلب إليه، وفاعل ذلك هو الله تعالى، وكذلك القول في جانب الكفر[(٢)].

٤- عصمة الأنبياء:

تعدُّ العصمة من الصِّفات والشَّروط المهمَّة التي ينبغي توفُّرها في حقِّ الأنبياء، والتي يمكن معها الاطمئنان إلى صدق الوحي وسلامة التَّبليغ. وقد حصل جدل في بعض الأدلَّة السَّمعية التي يوهم ظاهرها مخالفة هذا الشَّرط، ومن جملتها قول الله تعالى على لسان سيدنا إبراهيم عليه السَّلام: {قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ} [الآية/الأنبياء:٦٣].

---

(١) أخرجه عن سعد بن أبي وقَّاص رضي الله عنه **التِّرمذي** في سننه، أبواب الزُّهد، باب ما جاء في الصَّبر على البلاء، رقم: ٢٣٩٨، وقال: هذا حديث حسن صحيح. و**ابن ماجه** في سننه، كتاب الفتن، باب الصَّبر على البلاء، رقم: ٤٠٢٣. و**أحمد** في مسنده، مسند باقي العشرة المبشرين بالجنَّة، مسند أبي إسحاق سعد بن أبي وقَّاص رضي الله عنه، رقم: ١٤٨١، ١٤٩٤، ١٥٥٥، ١٦٠٧. و**الدَّارمي** في سننه، كتاب الرِّقاق، باب في أشدِّ النَّاس بلاء، رقم: ٢٨٢٥. وقد صحَّح الحديث **ابن حبَّان** [انظر: ابن حبَّان (أبو حاتم، محمَّد بن حبَّان البُستي، ٣٥٤هـ): صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، كتاب الجنائز وما يتعلَّق بها مقدَّماً أو مؤخَّراً، باب ما جاء في الصَّبر وثواب الأمراض والأعراض، رقم: ٢٩٠٠، ٢٩٠١، ٢٩٢٠، ٢٩٢١]، كما صحَّحه **الحاكم**، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشَّيخَيْن. ولم يعلِّق عليه الذَّهبي [انظر: المستدرك، كتاب الإيمان، رقم: ١٢٠].

(٢) انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٢٥٣/٤-٢٥٤. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٢٣٩٨/٣-٢٤٠٣. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٦٤/٢. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٣٧/١٣-١٤٠.

فقد ذهب **بعض المتكلّمين** إلى الأخذ بظاهر الآية، ولم يجدوا حرجاً في حمل قول إبراهيم عليه السَّلام على مخالفة حقيقة الأمر لغرض من الأغراض، وتسمية فعله بمسمَّى "الكذب"، وقد قرَّروا قولهم من جهة العقل، فقالوا: الكذب ليس قبيحاً لذاته؛ وربما كان جائزاً في بعض الحالات، فإنَّ النَّبيَّ عليه السَّلام إذا هرب من ظالم، واختفى في دار إنسان، وجاء الظَّالم وسأل عن حاله، فإنَّه يجب الكذب فيه، وإذا كان الأمر كذلك، فأيُّ بعد في أن يأذن الله تعالى في الكذب في بعض المواضع لمصلحة لا يعرفها إلَّا هو.

كما أيَّدوا ذلك ببعض الأدلَّة السَّمعية، من قبيل قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَطُّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ، ثِنْتَيْنِ فِي ذَاتِ اللهِ، قَوْلُهُ: إِنِّي سَقِيمٌ، وَقَوْلُهُ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا، وَوَاحِدَةٌ فِي شَأْنِ سَارَةَ...»[1].

إلَّا أنَّ **كافَّة محقِّقي المتكلِّمين** لم يروا في قول إبراهيم عليه السَّلام ما يفيد الكذب، وذكروا في الاعتذار عنه وجوهاً دلالية واحتمالات عدَّة، من أبرزها:

- **التَّقديم والتَّأخير**: إنَّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، كأنَّه قال: (بلْ فعلَهُ كبيرُهُمْ هذا إن كانوا ينطقُونَ فاسألُوهمْ)، فتكون إضافة الفعل إلى كبيرهم مشروطاً بكونهم ناطقين، فلمَّا لم يكونوا ناطقين امتنع أن يكونوا فاعلين.
- **التَّعريض**: إنَّ قصد إبراهيم عليه السَّلام لم يكن إلى أن ينسب الفعل الصَّادر عنه إلى الصَّنم، وإنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضي، يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحُجَّة وتبكيتهم.
- **المجاز**: إنَّ إبراهيم عليه السَّلام غاظته تلك الأصنام حين أبصرها مصطفَّة مرتَّبة، وكان غيظه من كبيرها أشدَّ؛ لِمَا رأى من زيادة تعظيمهم له، فأسند الفعل إليه؛ لأنَّه هو السَّبب في استهانته بها وحطمه لها، والفعل كما يُسنَد إلى مباشِره يسند إلى الحامل عليه.
- **الكناية**: إنَّه كناية عن غير مذكور، أي فعله مَن فعله، و"كَبِيرُهُمْ هَذَا" ابتداء الكلام، فيكون الوقف عند قوله "بَلْ فَعَلَهُ".
- **لازم المذهب**: إنَّ كلام إبراهيم عليه السَّلام حكاية لِمَا يلزم على مذهبهم، كأنَّه قال لهم: ما تنكرون أن يفعله كبيرهم! فإنَّ من حقِّ من يُعبد ويُدعَى إلهاً أن يقدر على هذا وأشدّ منه.
- **الوقف والابتداء**: يحتمل أن يكون الوقف عند قوله "كَبِيرُهُمْ"، ثمَّ الابتداء بقوله: "هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ"، والمعنى: بل فعله كبيرهم، وعنى نفسه؛ لأنَّ الإنسان أكبر من كلِّ صنم.

---

[1] أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه **البخاري** في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: {وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا} [الآية/النِّساء: ١٢٥]، رقم: ٣٣٥٨. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل صلَّى الله عليه وسلَّم، رقم: ٢٣٧١.

- **الدَّلالة اللُّغوية:** إنَّ "فَعَلَهُ" ليس من الفعل؛ بل الفاء حرف عطف، دخلت على "عَلَّ" التي أصلها "لَعَلَ"، وهي حرف ترجٍّ. وحَذْفُ اللَّام الأولى ثابت، فصار اللَّفظ "فَعَلَّهُ" أي فلَعَلَّهُ، ثمَّ حُذفت اللَّام الأولى وخُفِّفت الثَّانية. وقد تمَّ الاستدلال على ذلك بما ورد في إحدى القراءات الشَّاذة "فَعَلَّهُ كَبِيرُهُمْ" -بتشديد اللَّام- أي فلعلَّ الفاعلَ كبيرُهم.

وهكذا يتبيَّن من خلال هذه الدَّلائل أنَّ رأي محقِّقي المتكلِّمين أولى بالاتِّباع وأحقُّ بالتَّقديم؛ سيَّما لموافقته وتماشيه مع بقيَّة الأدلَّة الواردة في الباب[1].

٥- عذاب القبر ونعيمه:

خاض المتكلِّمون فيما يعرض للإنسان بعد الموت وقبل البعث، ونعيم القبر وعذابه، ولم ثمَّة بدٌّ من الاعتماد على النُّصوص السَّمعية في هذه القضية الغيبية، التي لا يمكن للعقل الاجتهاد فيها، ومن جملة الأدلَّة التي كانت محور البحث والنِّقاش قول الله تعالى: {النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ} [غافر:٤٦].

فقد استدلَّ **جمهور المتكلِّمين** -أشاعرة وماتريدية ومعتزلة- بهذه الآية على إثبات عذاب القبر ونعيمه، حيث قرَّروا أنَّ أرواح غير المؤمنين تعرض على النَّار، فتتألَّم أجسادهم في القبور لذلك، وكذلك تعرض أرواح أهل الجنَّة عليها، فتتلذَّذ أجسادهم بتلذُّذ الأرواح، بعد أن يُحدِث الله فيها الحياة التي تحقِّق الألم واللَّذة في القبور، وليس المراد من العرض المذكور يومَ القيامة؛ لأنَّه قال: "وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ"، كما يمتنع أن يكون العرض في الدُّنيا؛ لأنَّه لم يكن حاصلاً فيها، فثبت أنَّ العرض حاصل بعد الموت وقبل يوم القيامة، وذلك يدلُّ على إثبات عذاب القبر.

بينما ذهب **طائفة من المتكلِّمين** إلى نفي عذاب القبر ونعيمه، ودفعوا دلالةَ النَّصِّ الظَّاهرةَ من عدَّة وجوه واحتمالات:

- **التَّقديم والتَّأخير:** إنَّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، وتقديره: (ويوم القيامة أدخلوا آل فرعون أشدَّ العذاب النَّار يعرضون عليها غدوَّاً وعشياً)، فالعذاب المذكور حاصل يوم القيامة، لا قبله، فلا دلالة حينئذ على ثبوت عذاب القبر.
- **المجاز:** يحتمل أن يكون المراد من عرض النَّار عليهم غدوَّاً وعشياً عرضُ النَّصائح عليهم في الدُّنيا؛ لأنَّ أهل الدِّين إذا ذكروا لهم التَّرغيب والتَّرهيب، وخوَّفوهم بعذاب الله، فقد عَرَضوا عليهم النَّار، فالمعروض عليهم هو مواعظ التَّحذير من النَّار في الدُّنيا، لا النَّار عينها.

---

[1] انظر: الحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٤٨٤٥/٧-٤٨٤٦. والزَّمخشري: الكشاف، ١٢٤/٣. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٥٥/٢٢-١٥٦. والسَّمين الحلبي (أبو العباس، شهاب الدِّين، أحمد بن يوسف، ٧٥٦هـ): الدُّرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ت: أحمد محمَّد الخرَّاط (دكتور)، دار القلم (دمشق)، د/ط.ت، ١٧٧/٨-١٧٩. وانظر أيضاً: الرَّازي: عصمة الأنبياء، ٣٧-٣٨.

- **المعارض النَّقلي:** إنَّ من صفة العذاب الدُّوامَ وعدم الانقطاع، كما قال تعالى: {لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ} [الآية/الزُّخرف:٧٥]، وقوله: "يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا" يقتضي ألَّا يحصل ذلك العذاب إلَّا في هذَيْن الوقتَيْن، فثبت عدم إمكان حمله على العذاب في القبر.

وقد ردَّ **جمهور المتكلِّمين** هذه الوجوه ودفعوها بما يأتي:

- **التَّرتيب هو الأصل:** إنَّ في التَّقديم والتَّأخير مخالفةً لنظم الكلام وانتظامه، والأصل جريان الألفاظ والتَّراكيب على ترتيبها ومساقها.
- **المجاز خلاف الأصل:** إنَّ القول بأنَّ المعروض عليهم هو كلمات ومواعظ في الدُّنيا تذكرهم أمر النَّار –لا أنَّ النَّار ذاتها تعرض عليهم– يفضي إلى ترك ظاهر اللَّفظ والعدول إلى المجاز دون مسوِّغ معتبر.
- **الكناية:** إنَّ ذكر الغدوة والعشية كناية عن الدُّوام، كقوله تعالى: {وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا} [الآية/مريم: ٦٢]، وعلى فرض إرادة ظاهر اللَّفظ، فلا يمتنع الاكتفاء في القبر بإيصال العذاب في هذَيْن الوقتَيْن، ثمَّ يوم القيامة يدوم العذاب في النَّار.

وهكذا تظهر دلالةُ النَّصِّ الظَّاهرةُ على ثبوت عذاب القبر، وعدم وجود ما يعارض هذه الدَّلالة من موانع لغوية وأصول نقدية[1].



[1] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٦١/٧، ٣٣/٩. والماوردي (أبو الحسن، علي بن محمَّد البصري، ٤٥٠هـ): تفسير الماوردي (النُّكت والعيون)، ت: السَّيد بن عبد المقصود بن عبد الرَّحيم، دار الكتب العلمية (بيروت– لبنان)، د/ط.ت، ١٥٩/٥. والزَّمخشري: الكشَّاف، ١٧٠/٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥٢١/٢٧–٥٢٢. والعزّ ابن عبد السَّلام (أبو محمَّد، عزُّ الدِّين، عبد العزيز بن عبد السَّلام السُّلمي الدِّمشقي، ٦٦٠هـ): تفسير القرآن، ت: عبد الله بن إبراهيم الوهبي (دكتور)، دار ابن حزم (بيروت)، ط١، ١٤١٦هـ–١٩٩٦م، ١١٨/٣–١١٩.

الفصل الثَّاني:
المقدِّمات الظَّنِّية العدمية
لانتقال معاني الدَّلائل اللَّفظية

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأوَّل: مقدِّمة التَّخصيص.
- المبحث الثَّاني: مقدِّمة النَّسخ.
- المبحث الثَّالث: مقدِّمة المعارضة.
- المبحث الرَّابع: مقدِّمة التَّأويل.
- المبحث الخامس: مقدِّمة النَّقيض.

الفصل الثَّاني: المقدِّمات الظَّنِّية العدمية لانتقال معاني الدَّلائل اللَّفظية:

إنَّ خفاء الدَّلالة اللَّفظية على المعنى المراد لأمر واقع في نظم الكلام أو انتقال المعاني يُعرَف بظاهرة "التَّعقيد"[1]، ويمكن تقسيم المقدِّمات الظَّنِّية -كما تشير إليه هذه الظَّاهرة- إلى **مقدِّمات ترجع إلى نظم الكلام في اللُّغة العربية**، وقد تقدَّم الكلام عليها في الفصل السَّابق، **ومقدِّمات أخرى ترجع إلى احتمال الانتقال** من معنى أوَّل يتبادر إلى الذِّهن بحسب اللُّغة إلى معنى آخر مقصود؛ بسبب ما قد تقتضيه اللَّوازم وتدلُّ عليه القرائن المفيدة هذا الانتقال. وستكون هذه المقدِّمات محطَّ النِّقاش في هذا الفصل.

والمقدِّمات الظَّنِّية التي ترجع إلى احتمال الانتقال من معنى متبادر بحسب اللُّغة إلى معنى آخر مقصود، والتي سيخوض فيها هذا الفصل هي: مقدِّمة التَّخصيص، ومقدِّمة النَّسْخ، ومقدِّمة المعارضة النَّقلية والعقلية، ومقدِّمة التَّأويل، ومقدِّمة النَّقيض.

---

[1] انظر مادة (التَّعقيد) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٦١-٦٢. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٠٢.

المبحث الأوَّل:

مقدِّمة التَّخصيص

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم التَّخصيص.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّخصيص.
- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة التَّخصيص.
- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّخصيص ونقدها.

- المبحث الأوَّل: مقدِّمة التَّخصيص:

نزلت الأدلَّة السَّمعية بلغة العرب، ووقع البيان الإلهي باللِّسان العربي؛ وكلٌّ من أفهم بكلامه على شرط لغته فقد بيَّن؛ إلَّا أنَّ الكلام في طبيعته يشتمل على الواضح والمشكل، فقد ينكشف الكلام للمتلقِّي، فيفهمه كلٌّ من لقن لغة العرب، وقد يشكل الكلام على المتلقِّي، فلا يصل إلى المراد إلَّا من خبر أساليب العربية وفنونها في الخطاب، أو تعرَّف على مراد المتكلِّم من خلال القرائن المحتفَّة بكلامه، والشَّواهد المنضمَّة إلى بيانه.

وقد اشتملت اللُّغة على الكلام العامِّ الذي يأتي على الجملة، فلا يغادر منها شيئاً، وعلى الكلام الخاصِّ الذي يتحلَّل، فيقع على شيء دون أشياء. وقد يأتي الكلام بصيغة العموم إلَّا أنَّ المراد به الخصوص، وقد يقع بصيغة الخصوص إلَّا أنَّ المراد به العموم[1].

وسيخوض هذا المبحث في احتمال التَّخصيص الوارد على الأدلَّة النَّقلية، وذلك من خلال أربعة مطالب، يبحث الأوَّل منها في مفهوم التَّخصيص لغة واصطلاحاً، بينما يعرض المطلب الثَّاني أقوال المتكلِّمين في تقرير مقدِّمة التَّخصيص من خلال استدلالهم على العقائد الدِّينية، ثمَّ يقوم المطلب الثَّالث بذكر بعض القواعد التي تدفع مقدِّمة التَّخصيص أو ترجِّح بينها وبين المقدِّمات الظَّنِّية الأخرى، ويختم المطلب الرَّابع بعرض بعض الأمثلة التَّطبيقية العَقَدية على مقدِّمة التَّخصيص ونقدها.

---

[1] انظر: ابن فارس: الصَّاحبي، ١٥٩-١٦٠.

- المطلب الأوَّل: مفهوم التَّخصيص:

سيبحث هذا المطلب في مفهوم التَّخصيص من حيث الأصل اللُّغوي، وما يشير إليه من دلالات، ثمَّ يذكر بعض التَّعريفات الاصطلاحية للتَّخصيص، ويوضِّح بعض الفروقات بينه وبين المصطلحات الأخرى المرتبطة به، ثمَّ يذكر العلاقة بين التَّخصيص والمجاز.

- أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للتَّخصيص:

يرجع الأصل اللُّغوي للتَّخصيص إلى مادَّة (خصص) التي تدلُّ على الفُرْجة والثُّلْمَة. فالخَصاص: الفُرَج بين الأثافي والأصابع. ويُقال للقمر: بدا من خَصَاصة السَّحاب. والخَصاصة: الخلل، والثَّقب الصَّغير. ومن الباب: خصَّ فلاناً بالشَّيء يخصُّه خَصَّاً وخُصوصاً وخَصُوصية وخُصُوصية –والفتح أفصح– وخِصِّيصَى، وخصَّصَه واختصَّه: أفرده به دون غيره. ويقال: اختصَّ فلانٌ بالأمر وتخصَّص له: إذا انفرد، وخَصَّ غيره واختصَّه ببرِّه. وخصَّه بكذا: أعطاه شيئاً كثيراً. ويقال: فلان مُخِصٌّ بفلان أي خاصٌّ به وله به خِصِّيَّة. وهذا خاصَّتي، وهم خاصَّتي، وقد اختصَصْتُه لنفسي. والخُصَّان والخِصَّان: كالخاصَّةِ؛ ومنه قولهم: إنَّما يفعل هذا خصَّان من النَّاس، أي خواصُّ منهم. والخاصُّ والخاصَّة: ضد العامِّ والعامَّة. والخُصَاصة: ما يبقى في الكَرْم بعد قطافه، العُنَيْقِيدُ الصَّغير هاهنا، وآخر هاهنا، والجمع الخُصَاص، وهو النَّبْذ القليل اليسير. والخُصُّ: البيت من القصب. والخَصاصة والخَصاص: الفقر. وصدرت الإبل وبها خصاصة إذا لم تروِ، وصدرت بعطشها. والتَّخصيص: ضدُّ التَّعميم، والخصوص: التَّفرُّد ببعض الشَّيء ممَّا لا تشاركه فيه الجملة[1].

- ثانياً: المعنى الاصطلاحي للتَّخصيص:

ذكر العلماء في حدِّ التَّخصيص تعريفات عدَّة، منها:

- "**إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه**"[2].

---

[1] انظر مادَّة (خصص) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٠٣٧/٣. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ١٥٢/٢-١٥٣. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٢٥٠/١. وابن منظور: لسان العرب، ٢٤/٧-٢٦. والفيروز أبادي: القاموس المحيط، ٦١٧. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٥٥٠/١٧-٥٥٧.

[2] انظر: الرَّازي: المحصول، ٧/٣. والبخاري: كشف الأسرار، ٣٠٦/١. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٣٩٥/١.

- **قصر العامِّ على بعض أفراده بدليل مستقلٍّ مقترن به.** واحترز بـ"المستقلِّ" عن الاستثناء والشَّرط والغاية والصِّفة، فإنَّها –وإن لحقت العامَّ– لا تُسمَّى تخصيصاً؛ إذ لا بدَّ للتَّخصيص من معنى المعارضة، وبـ"مقترن به" عن النَّسْخ[1].

وأمَّا الفرق بين **التَّخصيص والنَّسْخ**، فقد اعتبر العلماء في التَّخصيص أموراً لفظية أخرجوه لأجلها عن جنس النَّسْخ، وهي خمسة فروقات[2]:

- إن التَّخصيص لا يصحُّ إلَّا فيما يتناوله اللَّفظ، والنَّسْخ قد يصحُّ فيما عُلِم بالدَّليل أنَّه مراد، وإن لم يتناوله اللَّفظ.
- إنَّ نسخ شريعة بشريعة أخرى يصحُّ، بينما لا يصحُّ تخصيص شريعة بشريعة أخرى.
- إنَّ النَّسْخ رفع الحكم بعد ثبوته، والتَّخصيص ليس كذلك.
- إنَّ النَّاسخ يكون متراخياً عن الحكم، بينما لا يجب ذلك في المخصِّص.
- إنَّ التَّخصيص قد يقع بخبر الواحد والقياس، والنَّسْخ لا يقع بهما.

وأمَّا الفرق بين **التَّخصيص والاستثناء**، فمن وجوه ثلاثة[3]:

- إنَّ الاستثناء مع المستثنى منه **كاللَّفظة الواحدة** الدَّالة على شيء واحد، فالسَّبعة مثلاً لها اسمان: سبعة، وعشرة إلَّا ثلاثة، والتَّخصيص ليس كذلك.
- يثبت التَّخصيص **بقرائن الأحوال**، فإذا قال قائل: رأيت النَّاس، دلَّت القرينة على أنَّه لم يرَهم كلَّهم، بينما لا يحصل الاستثناء بالقرينة.
- يجوز **تأخير** التَّخصيص لفظاً، بينما لا يجوز ذلك في الاستثناء.

وذهب فخر الدِّين الرَّازي إلى أنَّ بين التَّخصيص والنَّسْخ والاستثناء عموماً وخصوصاً كلِّياً، فالمعتمد عنده أنَّ التَّخصيص جنس، تندرج تحته أنواع عدَّة، كالنَّسْخ والاستثناء وغيرهما[4].

وإذا ازداد الدَّليل السَّمعي وضوحاً، على وجه لا يبقى فيه **احتمال التَّخصيص** يُسمَّى عند علماء الأصول "**المفسَّر**"[1].

---

[1] انظر مادَّة (التَّخصيص) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٥٣. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٨٢. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٩٣. والكفوي: الكلِّيَّات، ٢٨٤. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٩٠/١. وانظر أيضاً: البخاري: كشف الأسرار، ٣٠٦/١.

[2] انظر: الرَّازي: المحصول، ٨/٣-٩.

[3] انظر: الرَّازي: المحصول، ٩/٣-١٠. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (الاستثناء)، ٩١.

[4] انظر: الرَّازي: المحصول، ١٠/٣.

وأمَّا الَّذي به يصير العامُّ خاصَّاً فهو **قصد المتكلِّم**؛ لأنَّه إذا قصد بإطلاقه تعريف بعض ما تناوله اللَّفظ أو بعض ما يصلح أن يتناوله فقد خصَّه. وأما المخصِّص للعموم، فيُقال على سبيل الحقيقة على شيء واحد، وهو إرادة صاحب الكلام؛ لأنَّها هي المؤثرة في إيقاع ذلك الكلام لإفادة البعض، فإنَّه إذا جاز أن يرد الخطاب خاصَّاً، وجاز أن يرد عامَّاً، لم يترجَّح أحدهما على الآخر إلَّا بالإرادة[٢].

كما عرَّف العلماء **الخاصَّ** بعدَّة تعريفات، منها:

- "**لفظ يختصُّ ببعض الأفراد الصَّالحة له**"[٣].
- "**ما يشمل بعض ما يتناوله اللَّفظ**"[٤].
- **كلُّ لفظ وُضِع لمعنى معلوم على الانفراد**. والمراد **بالمعنى** الذي وُضِع له اللَّفظ، عيناً كان أو عرضاً، و**بالانفراد** اختصاص اللَّفظ بذلك المعنى، وإنَّما قيَّده بالانفراد ليتميَّز عن المشترك[٥].

ويحسن هنا ذكر مقابل التَّخصيص، ألا وهو **العموم**؛ حتَّى تكتمل صورة المفهوم، ومن تعريفاته:

- **كون اللَّفظ موضوعاً بالوضع الواحد لكثير غير محصور مستغرقاً جميع ما يصلح له،** وذلك اللَّفظ يُسمَّى عامَّاً[٦]. ويخرج بالوضع الواحد المشترك؛ لكونه بأوضاع متعدِّدة، و"لكثير" يخرج ما يوضع لقليل، كزيد وعمرو، ويخرج بـ"غير محصور" أسماء العدد، فإنَّ المائة –مثلاً– وُضِعت وضعاً واحداً لكثير، وهو مستغرق جميع ما يصلح له؛ لكن الكثير محصور، ويخرج بـ"مستغرق جميع ما يصلح له" الجمع المنكَّر، نحو: رأيت رجالاً؛ لأنَّ جميع الرِّجال غير مرئي له.

---

[١] انظر: الجرجاني: التَّعريفات، مادَّة (المفسَّر)، ٢٢٤.

[٢] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣/٧-٨.

[٣] زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (الخاصّ)، ٨٢.

[٤] السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (الخاصّ)، ٤٠.

[٥] انظر مادَّة (الخاصّ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٩٥. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٥١. والكفوي: الكلِّيَّات، ٤١٤. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢/٥٢.

[٦] انظر مادَّة (العموم) في: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٢/١٢٣٥. وانظر مادَّة (العامّ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٤٥. المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٣٣. وانظر قريباً منهما في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٤٠. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٨٢. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢/٢١٣-٢١٤.

وقيل: العموم والشُّمول بمعنى واحد، وهو الإكثار وإيصال الشَّيء إلى جماعة[١].

ومن تعريفات **العامّ** أيضاً:

- "**كلُّ ما يتناول أفراداً متَّفقة الحدود على سبيل الشُّمول**"[٢].
- "**كلُّ ما صحَّ الاستثناء منه ممَّا لا حصر فيه**"[٣].
- "**كلُّ لفظ ينتظم جمعاً من المسمَّيات شمولاً لفظاً أو معنى**"[٤]. وهذا عند من لم يشترط الاستغراق فيه.

- ثالثاً: العلاقة بين التَّخصيص والمجاز:

اختلف العلماء في أنَّ العامَّ الذي دخله التَّخصيص هل هو من قبيل المجاز أم ليس كذلك[٥]:

- فقال قوم من الفقهاء: إنَّه لا يصير مجازاً كيف كان التَّخصيص.
- وذهب **الجُبَّائيان** –**أبو علي** (٣٠٣هـ) وابنه **أبو هاشم** (٣٢١هـ)– إلى أنَّ التَّخصيص هو من قبيل المجاز كيفما وقع.
- ورأى بعض العلماء التَّفصيل في ذلك:
  - فإن **استقلت القرينة المخصِّصة بنفسها** صارت مجازاً، وإلَّا فلا، وتقرير ذلك أنَّ القرينة المخصِّصة المستقلَّة نوعان: عقلية ولفظية.
    - أمَّا **العقلية**، فكالدَّلالة على أنَّ المتكلِّم غير داخل في خطابه، كما في قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الآية/الرَّعد:١٦]، فذاته سبحانه لا تدخل في عموم النَّصِّ.
    - وأما **اللَّفظية**، فكما إذا قال المتكلِّم بالعامِّ: أردتُّ به بعض ما يتناوله.

ففي هذَيْن القسمَيْن يكون العموم مجازاً. والدَّليل عليه أنَّ اللَّفظ موضوع في اللُّغة للاستغراق، فإذا استُعمِل هو بعينه في البعض، فقد صار اللَّفظ مستعملاً في غير ما وُضِع له، أي في جزء مسمَّاه؛ لقرينة مخصِّصة، وهذا هو مفهوم المجاز.

---

[١] انظر: المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة (العموم)، ٢٤٧.

[٢] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العامّ)، ٦٠٠.

[٣] الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (العامّ)، ٦٠٠.

[٤] الأحمد نكري: دستور العلماء، ٢١٣/٢.

[٥] انظر: الرَّازي: المحصول، ١٤/٣-١٦.

- وأما إن كانت **القرينة لا تستقلُّ بنفسها**، فليست من قبيل المجاز، نحو الاستثناء والشَّرط والتَّقييد بالصِّفة، كقول القائل: جاءني بنو أسد الطِّوال، فها هنا لا يصير مجازاً.

والدَّليل عليه أنَّ لفظ العموم حال انضمام الشَّرط أو الصِّفة أو الاستثناء إليه لا يفيد البعض؛ لأنَّه لو أفاده لما بقي شيء يفيده الشَّرط أو الصِّفة أو الاستثناء، وإذا لم يفدِ البعضَ استحال أن يُقال: إنَّه مجاز في إفادة البعض؛ بل المجموع الحاصل من لفظ العموم ولفظ الشَّرط أو الصِّفة أو الاستثناء دليل على ذلك البعض، وإفادة ذلك المجموع لذلك البعض حقيقة، لا مجاز.



- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّخصيص:

لعلَّ مقدِّمة احتمال التَّخصيص هي أوَّل مقدِّمة ظنِّية تحدَّث عنها المتكلِّمون بشكل صريح، والَّتي طرقت –في بدايات نشوء عِلْم الكلام– مسألة الاستدلال بنصوص الوعد والوعيد، وما أثير حولها من خلاف حول احتمالات التَّخصيص والتَّعميم بين الفرق الإسلامية.

فقد نُقِل عن **أبي حنيفة النُّعمان** (١٥٠هـ) أنَّه يقول **بالوقف** في عموم الأخبار النَّقلية، وأنَّه لا يقطع فيها بعموم ولا خصوص إلَّا بدلالة؛ لأنَّ مذهبه المشهور عنه أنَّه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر، ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة. لكنَّ بعض المحقِّقين يرى أنَّ أبا حنيفة لم يذهب مذهبه في الوعيد من جهة قوله بالوقف في عموم الأخبار لاحتمال تخصيصها؛ بل لأنَّ الدَّلائلَ قد تضافرت والقرائنَ قد قامت على أنَّ النُّصوص الموجبة للوعيد بالتَّخليد في النَّار إنَّما عنى بها الكفَّار، لا الفسَّاق من أهل الملَّة[١].

أمَّا الإمام المنبَّل **أحمد بن حنبل** (٢٤١هـ)، فقد استعمل مقدِّمة التَّخصيص في عدَّة مسائل عقدية، فحين مجادلته مع الزَّنادقة –كما يصفهم– في مسألة الرُّؤية، رأى أنَّ التَّخصيص في النُّصوص التي يوهم ظاهرها نفي الرُّؤية، وذلك بتخصيصها بالدُّنيا دون الآخرة، هو الجواب عن شكوكهم في رؤية الرَّبِّ سبحانه في الآخرة؛ لكنَّ الملاحظ من كلام الإمام أحمد أنَّ هذه المقدِّمة عنده هي مقدِّمة قطعية لا ظنِّية، وهي تفسير للنَّصِّ، لا تأويل له[٢].

كما يناقش الإمام أحمد الجهمية في قضية خَلْق القرآن، بأنَّ **قضية العقل** قد تقتضي وجوباً بتخصيص عمومات النُّصوص، وسرد ابن حنبل في ذلك كثيراً من الأمثلة على الظَّواهر المخصوصة عقلاً[٣]، كما يردُّ الإمام على خصومه في مسألة الوعد والوعيد بمقدِّمة التَّخصيص[٤]؛ لكنَّ ذلك كلَّه كان دون كلام من الإمام أحمد عن **الوقف في النُّصوص** لاحتمال التَّخصيص؛ بل كان يعدُّ **احتمال التَّخصيص** الذي يذكره في النَّصِّ تفسيراً قاطعاً مؤيَّداً بالنُّصوص النَّقلية والقرائن العقلية.

أمَّا الشَّيخ **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ)، فقد كان يقول بأنَّ ظواهر آي القرآن في الوعد والوعيد لا توجب القضاء بتعميم ولا تخصيص بصور الألفاظ وصيغتها؛ لأنَّ ذلك يَرِد مرَّة والمراد به البعض، ويَرِد مرَّة ويُراد به الكلُّ. وإنَّما قطع الشَّيخ بوعيد الكافرين، وعموم ذلك في جملتهم، لا لأصل

---

[١] وذلك نحو قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [الآية/النِّساء: ٤٨]. انظر: الجصَّاص: الفصول في الأصول، ١/١٠٢-١٠٣.

[٢] انظر: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ٧٨.

[٣] انظر: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ١١٥-١١٧.

[٤] انظر: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ١٢٠-١٢٤.

صورة الأخبار في ذاتها، فهي قابلة لاحتمال التَّخصيص؛ بل للإجماع الذي قارنه، وكذلك الأمر في وعد جملة المؤمنين.

وبناء على ما سبق، فإنَّ فهم معنى الخطاب عند الأشعري يحصل **بالقرائن المنضمَّة** إليه، والدَّلائل المضافة إليه. والقرائن في ذلك مختلفة، فتارة تكون إجماعاً، وحيناً تكون نصَّاً لا يحتمل إلَّا معنى واحداً، وتارة تكون قياساً مستنبطاً؛ بل بلغ الأمر بالأشعري إلى القول بأنَّ النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم فهم خطاب الوحي عن جبريل عليه السَّلام بقرائن انضمَّت إلى الخطاب، لا بنفس الخطاب[١].

ويعرِّض الشَّيخ أبو الحسن بمنهج خصومه من المعتزلة حين تحكَّموا في استعمال احتمال التَّخصيص في النُّصوص النَّقلية، فقصروه على بعضها دون بعض دون موجب مقتضٍ هذا التَّحكُّم، فاحتمال التَّخصيص يَرِد على الأدلَّة السَّمعية جميعها دون قصر أو حصر[٢]، ويقرِّر الأشعري أنَّه إذا كان ظاهرُ الكلام العمومَ، فإذا ورد بلفظ العموم والمراد به الخصوص، فليس هو على حقيقة الظَّاهر، ولا يجوز العدول بما ظاهره العموم عن العموم بغير حُجَّة[٣].

ومن خلال استقراء منهج الإمام الأشعري في استدلالاته على قضايا العقيدة، يجد الباحث أنَّه تطرَّق للحديث صراحةً عن احتمال النَّصِّ النَّقلي لاحتمال التَّخصيص، الأمر الذي قد يفضي إلى نفي القطع عن النَّصِّ، وذلك في (باب الكلام في الخاصِّ والعامِّ والوعد والوعيد)، وتكاد تكون هذه المناقشة الوحيدة التي يمكن العثور عليها في كتبه التي وصلت إلينا[٤]، حيث قرَّر أنَّ ظواهر الآيات لا تفيد عموماً أو تخصيصاً بمجرَّدها، وليس قول من قال إنَّ الآيات في الوعيد عامَّة والآيات الأخر خاصَّة أولى من قول آخر قلب القصَّة، وجعل آيات الوعيد خاصَّة والآيات الأخر عامَّة، فلمَّا تكافأ القولان وجب إلغاؤهما إلى حين ورود دلالة وقرينة تشهد لصحَّة أحدهما[٥].

ويحكي **أبو منصور الماتريدي** (٣٣٣هـ) اختلاف الفرق الإسلامية في صيغ العموم، ويردُّ سبب هذا الخلاف إلى أنَّ نصوص الوعد والوعيد إذا أُخِذت على دلالاتها الظَّاهرة بالعموم ستفضي إلى التَّناقض، وذلك آية السَّفه. فكانت بعض الفرق الإسلامية في هذه المسألة بين إفراط وتفريط، حيث زعمت المعتزلة والخوارج أنَّ آيات الوعيد أحقُّ بالعموم، بينما ذهبت المرجئة إلى أنَّ آيات الوعد أحقُّ بالعموم، والحقُّ أنَّ احتمال التَّخصيص قد يطرق أيَّ نصٍّ إذا اقتضى ذلك الموجبُ، وعضدته القرائن.

---

(١) انظر: ابن فُوْرَك: مجرَّد مقالات الأشعري، ١٦٤-١٦٥.

(٢) انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول الدِّيانة، ٥٥-٥٩.

(٣) انظر: الأشعري: الإبانة، ١٣٩.

(٤) يقول إمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ) في صيغ العموم: "وقد تحقَّقْتُ على طول بحثي عن كلام أبي الحسن أنَّه ليس من منكري الصِّيغ على ما اعتَقَدَه معظم النَّقَلَة، ولكنَّه قال في مفاوضة مع أصحاب الوعيد بإنكار الصِّيغ، وآل مذهبه إلى إنكار التَّعلُّق بالظَّواهر فيما ينبغي القطع فيه، ولا نرى له المنع من العمل بقضايا الظَّواهر في مظانِّ الظُّنون" البرهان، ١٦٦/١.

(٥) انظر: الأشعري: اللُّمع، ١٢٧-١٣١.

ويقرِّر أبو منصور أنَّ نصوص الوعيد التي تمسَّك بها المعتزلة والخوارج تحتمل تخصيصها بالاستحلال والاستخفاف بالأمر والنَّهي، ويقوى هذا الاحتمال بنصوص الوعد بالمغفرة والرَّجاء والطَّمع بالعفو الإلهي، وما فعله المعتزلة والخوارج هو أنَّهم قطعوا في أحد الوجهَيْن بالمحتمل، ومنعوا القطع بالآخر للاحتمال، فهو تحكُّم في الاستدلال، ينبغي اجتنابه في مراسم الجدال[١].

أمَّا بالنِّسبة إلى رأي قاضي الأشعرية **أبي بكر الباقلاني (٤٠٣هـ)** في مقدِّمة "**التَّخصيص**"، فقد أبطل التَّعلُّق بظواهر الآي مع جواز احتمالها التَّخصيص[٢]، متابعاً في ذلك شيخه الأشعري في جدله مع الوعيدية -كما مرَّ آنفاً-. وفي هذا المضمار يشير الباقلاني إلى أنَّ احتمال التَّخصيص في النَّقل قائمٌ ما لم تندفع موجباته، وتثبت القرائن المقتضية عمومَ المراد[٣].

وينبِّه الباقلاني إلى أنَّ النُّصوص النَّقلية قد تؤيِّد احتمال التَّخصيص، فينبغي على المستدلِّ عدم إغفال بقيَّة النُّصوص في مسألة عَقَدِية ما؛ حتَّى لا يقع في محذور التَّعميم، دون التفات إلى المخصِّصات، فتفسد عندئذ النَّتائج والاستنباطات[٤].

وأمَّا قاضي المعتزلة **عبد الجبَّار الهمذاني (٤١٥هـ)**، فقد نقل عن إحدى الفِرَق التي يُسمَّى تابعوها **(أصحاب الوقف)** منهجَها في عدم إنكار ظواهر نصوص القرآن؛ إلَّا أنَّها ترى عدم إمكان تحديد المراد منها؛ لأنَّ **الألفاظ محتملة**، فما من لفظ من الألفاظ إلَّا ويجوز أن يُراد به الخصوص، كما يجوز أن يُراد به العموم؛ ولهذا لا بدَّ من **التَّوقُّف، وانتظار القرينة** المميِّزة للعامِّ من الخاصِّ، والخاصِّ من العامِّ. ثمَّ دلَّل القاضي أبو الحسين على فساد مقالتهم من عدَّة وجوه، ومن أبرزها أنَّ القرينة لا بدَّ أن تكون من قبيل الكلام، وهذا الكلام إن كان يحتاج إلى قرينة أخرى، سيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وهذا يقتضي فساد الخطاب، وهذا ظاهر البطلان.

كما ألحق عبد الجبَّار بأصحاب الوقف **(المرجئة)**، الذين أنكروا أن يكون **للعموم** لفظة موضوعة له، فلم يجوِّزوا في **عمومات الوعيد** خاصَّة أن تُحمَل على الشُّمول والاستغراق، فمن الجائز أن يَرِد عليها شرط أو استثناء لم يبيِّنه الله تعالى -على حدِّ قولهم-؛ لكن القاضي ألزمهم تجويز مثل هذه المقولة في **عمومات الوعد** أيضاً، وهو ما لا يقولون به[٥]. وبناء على ذلك يقرِّر القاضي وجوب حمل العموم على عمومه إلَّا بدليل، كما يجب حمل الخصوص على خصوصه، وإلَّا لم يَعُد الخطاب

---

[١] انظر: الماتريدي: التَّوحيد، ٣٤١-٣٤٢، ٣٦٣، ٣٦٨.

[٢] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٠٧-٤١٠.

[٣] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٠٩.

[٤] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١٠.

[٥] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، ٦٠٤-٦٠٦.

مفيداً البتَّة، وهذا ما ينبغي أن يُنزَّه عنه الدَّليل السَّمعي[١].والملاحظ أنَّ نقد القاضي عبد الجبَّار للمرجئة لقولهم بتخصيص عمومات الوعيد يَرِد عليه أيضاً حين خصَّص عمومات الوعد.

أمَّا إمام الحرمين **أبو المعالي الجويني** (٤٧٨هـ)، فقد نعت شيخ المذهب أبا الحسن الأشعري بأنَّه "مقدَّم الواقفية"، أي أولئك الذين يتوقَّفون في صيغ العموم عن القطع بها لتقابل الظُّنون باحتمالات **التَّخصيص**، وأنبأ عمَّا آل إليه مذهب الأشعري من إنكار التَّعلُّق بظواهر السَّمع فيما ينبغي القطع فيه.

وكأنَّ أبا المعالي يريد بهذا التَّوصيف إيجاد مستند في المذهب لمقدِّمة التَّخصيص في الدَّلائل اللَّفظية، على الرَّغم من اعترافه أنَّه –بعد طول بحث ونظر– لم يكد يجد في تراث الأشعري ما يؤصِّل لإنكار عموم النَّص النَّقلي وفتح المجال أمام احتمال تخصيصه، اللَّهم إلَّا موضعاً واحداً في مجادلة الشَّيخ مع أصحاب الوعيد –كما مرَّ آنفاً–[٢].

ويرى **أبو سعد المُتَوَلِّي** (٤٧٨هـ) ضرورة استعمال مقدِّمة التَّخصيص في بعض الأدلَّة السَّمعية؛ دفعاً للتَّناقض في نصوص الوحي، أو تماشياً مع سياق الكلام وسباقه، أو للمعارضة العقلية، أو لغيرها من الدَّواعي المقتضية صرف العموم عن عمومه[٣]، بينما يقوم المُتَوَلِّي –أحياناً– بدفع التَّخصيص بضرورة انتظام الكلام، وحصول فائدته وغايته[٤].

ويشير **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) إلى أنَّ الرَّعيل الأوَّل من الصَّحابة والتَّابعين كانت نظرتهم إلى الدَّليل السَّمعي بسيطة غير معقَّدة؛ لمعاينتهم عصر التَّنزيل وقربهم منه، فاكتفوا في إثبات العقائد الدِّينية بمجرَّد عمومات بعض النُّصوص النَّقلية، مع أنَّ هذه النُّصوص في ذاتها قابلة لاحتمال التَّخصيص؛ لكنَّ المحقِّق المدقِّق يظهر له جليَّاً أنَّه وإن كان عموم هذه النُّصوص مظنوناً، إلَّا أنَّ القطع فيها مستفاد من الفحص عن الطُّرق العقلية والبحث عن المقدِّمات اليقينية[٥].

ويؤكِّد شيخ الإسلام أنَّ ظواهر العمومات في مسألة الوعد والوعيد متقابلة متعارضة، فلا بدَّ من تسليط **احتمال التَّخصيص والتَّأويل** على الجانبَيْن، وتخصيص عمومات النُّصوص في هذا المضمار قريب المأخذ، ومن أجل هذا التَّعارض والتَّقابل –المذكور آنفاً– وقع للشَّيخ الأشعري وطائفة من المتكلِّمين **إنكارُ صيغ العموم**، وأنَّ هذه الألفاظ يُتوقَّف فيها إلى ظهور قرينة تدلُّ على معناها[٦].

وفي بدايات القرن السَّادس حاول **ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي** (٥٢١هـ) جمع "الأسباب الموجبة للخلاف"، فانتهى إلى تعداد ثمانية أسباب، وهي –في معظمها– جملة من المقدِّمات الظَّنِّية التي تقدح

---

[١] انظر: عبد الجبَّار: المختصر في أصول الدِّين (ضمن رسائل العدل والتَّوحيد)، ٢٧٣/١.

[٢] انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه ، ١٦٦/١.

[٣] انظر: المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ١٣٣.

[٤] انظر: المتولِّي: الغنية، ١٢٢.

[٥] انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥.

[٦] انظر: الغزالي: قواعد العقائد، ٢٥٥–٢٥٨.

في الدَّلالة اللَّفظية للأدلَّة النَّقلية، حيث ذكر من بينها بعض المقدِّمات التي تحتمل انتقال المعاني من الدَّلالة اللُّغوية الظَّاهرة إلى معنى آخر، وذكر في جملتها احتمال التَّخصيص[١].

أمَّا **نور الدِّين الصَّابوني (٥٨٠هـ)**[٢]، فيقرِّر أنَّه ما من عامٍّ إلَّا وهو يحتمل التَّخصيص، ومتى كان الحال كذلك لم يكن ظاهر العموم حُجَّة قاطعة في المسائل الاعتقادية، سيَّما إذا قام دليل التَّخصيص، ومتى تعارض النَّصَّان بصفة العموم، فلا بدَّ وأن يُحمَل العامُّ على الخاصِّ دفعاً للتَّناقض عن كلام الله تعالى. وبيان ذلك أنَّ بعض آيات الوعد وردت عامَّة مطلقة، وذلك في مقابل بعض آيات الوعيد، والجمع بين ظواهر النُّصوص متعذِّر، فلا بدَّ من تخصيص أحد العامَّيْن دفعاً للتَّناقض عن كلام الله تعالى، وإذا اضطررنا لتخصيص أحدهما بالآخر، فتخصيص آية الوعيد بآية الوعد أولى من العكس؛ لأنَّ فيه عملاً بالدَّلائل المقتضية العفو والمغفرة والشَّفاعة، بخلاف العكس الذي يقتضي تعطيل هذه الدَّلائل[٣].

وعندما جاء **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ)، وأَصَلَ المقدِّماتِ الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، ذكر في جملتها **مقدِّمة التَّخصيص** على أنَّها مقدِّمة لغوية عدمية، أي تتوقَّف قطعية الدَّليل اللَّفظي على عدمها، وهكذا يقرِّر الرَّازي أنَّه إذا كان الدَّليل النَّقلي موقوفاً على مقدِّمة التَّخصيص الظَّنِّية، فالموقوف على الظَّنِّي أولى بأن يكون ظنِّياً، ويستنتج من ذلك أنَّ الدَّلائل النَّقلية ظنِّيةٌ، والتَّمسُّك بالدَّليل الظَّنِّي في المطلوب اليقيني باطلٌ قطعاً[٤].

لكن الرَّازي يستدرك هذا الكلام بنفي إطلاقه؛ لأنَّه ربما اقترن بالدَّلائل النَّقلية أمورٌ عُرِف وجودها بالمشاهدة أو الأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي احتمال التَّخصيص. وعلى هذا التَّقدير، تكون الدَّلائل السَّمعية المرفقة بتلك **القرائن** الثَّابتة مفيدةً اليقين والقطع[٥].

وينبِّه الفخر الرَّازي إلى عدم جواز التَّمسُّك بالعامِّ ما لم يُستقصَ في طلب **المخصِّص**، فإذا لم يوجد ذلك المخصِّص فحينئذ يجوز التَّمسُّك به في إثبات الأحكام. وأمَّا إذا أوجبنا نفي احتمال

---

[١] انظر: ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ٣٣.

[٢] هو أبو محمَّد نور الدِّين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصَّابوني البخاري الحنفي (؟؟؟-٥٨٠هـ): من علماء الكلام المناظرين. نسبته إلى عمل الصَّابون أو بيعه. وجرت بينه وبين الفخر الرَّازي مناظرات علمية. ومن مؤلَّفاته: البداية من الكفاية في أصول الدِّين، واختصره من كتابه الكفاية في الهداية المُسمَّى (عقيدة الصَّابوني)، والمغني في أصول الدِّين. انظر: محيي الدِّين الحنفي: الجواهر المضية، ر٢٥١، ١/١٢٤. وابن قُطْلُوْبَغَا: تاج التَّراجم، ر٢٦، ١٠٥. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٦٩٠، ١/٢٤٨. واللَّكنوي: الفوائد البهية، ٤٢.

[٣] انظر: الصَّابوني (أبو محمَّد، نور الدِّين، أحمد بن محمود البخاري، ٥٨٠هـ): الكفاية في الهداية، ت: محمَّد آروتشي (دكتور)، دار ابن حزم (بيروت)، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م، ٣٣٢-٣٣٥.

[٤] انظر: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢/٢٥١-٢٥٣، وأساس التَّقديس، ١٣٧، والمحصول في عِلْم أصول الفقه، ١/٣٩٠-٣٩١، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، والمطالب العالية، ٩/١١٣-١١٨، ومفاتيح الغيب، ١/٤١-٤٢.

[٥] انظر: الرَّازي: الأربعين، ٢/٢٥٤، والمحصول، ١/٤٠٨.

التَّخصيص على كلِّ حال، فذاك ممَّا لا سبيل إليه؛ اللَّهم إلَّا بأن يجتهد المستدِلُّ في طلب المخصِّص، ثمَّ لا يجده؛ لكن الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود لا يورث إلَّا الظَّنَّ الضَّعيف، وعندئذ لا يثبت حكم من الأحكام إطلاقاً؛ ولهذا ينبغي تجويز التَّمسُّك بالعامِّ في إثبات الأحكام، دون تقرير العقائد[١].

ويقرِّر الفخر الرَّازي أنَّ تخصيص العامِّ جائز بدليل العقل؛ ولا يفضي ذلك إلى تكذيب المتكلِّم؛ لأنَّ ألفاظ العموم، كلفظة "كلّ"، وإن كانت تُستعمَل في المجموع، فقد تُستعمَل مجازاً في الأكثر، وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً في اللُّغة لم يكن استعمال اللَّفظ فيه كذباً[٢].

ثمَّ جاء **نصير الدِّين الطُّوسي** (٦٧٢هـ) -من متكلِّمي الشِّيعة- فأشار إلى إمكانية وقوع الشَّكِّ في الأدلَّة السَّمعية من جهة احتمال دلالتها التَّخصيص؛ الأمر الذي يفضي إلى عدم القطع بها، وعدم صلاحيَّتها للاستدلال على محكمات العقائد[٣]، لكنَّ النَّصير الطُّوسي -من جهة أخرى- يعلِّق على الاستدلال بقوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [الآية/محمَّد:١٩] على وجوب معرفة الله تعالى، بأنَّ الوجوب الشَّرعي لا يرتفع بمجرَّد احتمال التَّخصيص؛ بل يرتفع بالتَّخصيص الواقع المعلوم وقوعه، أي النَّاشئ عن دليل موجِب؛ وإلَّا فلا يكون شيء بواجب شرعي أصلاً[٤].

وكأنَّ الطُّوسي يرى أنَّ الأحكام الاعتقادية كوجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر لا يقدح في دلالة نصوصها مجرَّد احتمال التَّخصيص غير النَّاشئ عن دليل؛ سيَّما أنَّه يكفي في هذه الأحكام غلبة الظَّنِّ الَّتي لا يخطر معها احتمال النَّقيض؛ بينما يرتفع القطع بالأدلَّة السَّمعية على إثبات العقائد إذا طرقها احتمال التَّخصيص. فثمَّة فَرْق بين إثبات العقائد والأحكام الاعتقادية من حيث الاعتبار باحتمال التَّخصيص.

كما أشار **شهاب الدِّين القَرَافي** (٦٨٤هـ) إلى أنَّ حمل اللَّفظ على مقدِّمة التَّخصيص أو غيرها من المقدِّمات الظَّنِّية لمجرَّد الاحتمال **خلافُ الأصل**؛ اللَّهم إلَّا أن تدُّل عليه أسباب متقتضية صرفَ الدَّليل عن عمومه، فلا يُقدَّم التَّخصيص على العموم؛ إلَّا أن يدلَّ دليل على خلاف ذلك[٥]، وعليه فلا اعتبار للاحتمال إلَّا إذا كان ناشئاً عن دليل.

وقد أدلى عدد من الأصوليين دلوهم في نقد مقدِّمة التَّخصيص، فيقرِّر **صدر الشَّريعة المحبوبي** (٧٤٧هـ) بطلانَ القول بعدم إفادة الدَّليل السَّمعي اليقينَ بسبب احتمال التَّخصيص؛ وذلك

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ٣/٢١-٢٣.

[٢] ومثال ذلك قوله تعالى: {وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الآية/البقرة:٢٨٤]، يقتضي أن يكون قادراً على نفسه، ثمَّ خُصَّ بدليل العقل. انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢/٣١٩.

[٣] انظر: الطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥١.

[٤] انظر: الطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٤٦.

[٥] انظر: القَرَافي (أبو العبَّاس، شهاب الدِّين، أحمد بن إدريس، ٦٨٤هـ): شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر (بيروت)، د/ط، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، ١١٢.

لأنَّ المقدِّمات الظَّنِّية العدمية بأسرها –أي الَّتي تتوقَّف إفادة الدَّليل اللَّفظي اليقينَ على عدمها– **خلافُ الأصل**، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، كما إنَّا قد نعلم بالقرائن القطعية أنَّ الأصل هو المراد، وإلَّا بطلت فائدة التَّخاطب، وقطعية الدَّليل المتواتر أصلاً[1].

وأمَّا **سعد الدِّين التَّفتازاني (٧٩٣هـ)**، فيدفع قول من قال بالتَّوقُّف في العموم لاحتماله التَّخصيص؛ بأنَّه:

- إن أريد باحتمال العامِّ التَّخصيص **مطلقَ الاحتمال**، فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد، وهو عدم الاحتمال النَّاشئ عن الدَّليل، فيجوز أن يكون العامُّ قطعياً، مع أنَّه يحتمل الخصوص احتمالاً غير ناشئ عن الدَّليل، كما أنَّ الخاصَّ قطعي مع احتمال المجاز، كذلك فيؤكَّد العامُّ بكلّ وأجمعين ليصير محكماً، ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً، كما يؤكَّد الخاصُّ في مثل: "جاءني زيد نفسه أو عينه"؛ لدفع احتمال المجاز بأن يجيء رسوله أو كتابه.
- وإن أريد أنَّه يحتمل التَّخصيص **احتمالاً ناشئاً عن دليل**، فتقريره هو أنَّ اللَّفظ إذا وُضِع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً ثابتاً بذلك اللَّفظ عند إطلاقه؛ حتَّى يقوم الدَّليل على خلافه، والعموم ممَّا وُضِع له اللَّفظ، فكان لازماً قطعاً حتَّى يقوم دليل الخصوص.

ولو جاز إرادة تخصيص بعض أفراد العامِّ من غير قرينة لارتفع الأمان عن اللُّغة؛ لأنَّ كلَّ ما وقع في كلام العرب من الألفاظ العامَّة يحتمل الخصوص، فلا يستقيم ما يفهمه المتلقُّون من العموم عن الشَّارع؛ لأنَّ عامَّة خطابات الشَّرع عامَّة، فلو جوَّزنا إرادة البعض من غير قرينة لَما صحَّ منَّا فهم الأحكام بصيغة العموم، وهذا يؤدِّي إلى التَّلبيس على المتلقِّي وتكليفه بالمحال[2].

وهكذا يتبيَّن أنَّ السَّعد التَّفتازاني لا يميل إلى التَّوقُّف في صيغ العموم، كما هو الحال عند الشَّيخ الأشعري؛ بل يرى أنَّ العامَّ يجري على عمومه في حقِّ العمل به؛ بل وفي حقِّ وجوب اعتقاده دون فرضيته. كما ينبِّه السَّعد إلى أنَّ إرادة الخصوص من العامِّ شائعة من غير دليل متَّصل، ثمَّ دليل التَّخصيص بعد ذلك وإن كان متراخياً يكون بياناً، لا نَسْخاً[3].

ويقرِّر **ابن الوزير اليمني (٨٤٠هـ)** أنَّ صيغة العموم ظنِّية، فلا يجوز استناد الاعتقاد القاطع إليها، ولا وجه للمنع من احتمال تخصيص الأخبار، سيَّما عند توفُّر القرائن المخصِّصة. وأمَّا في مسألة الوعد والوعيد، فإنَّ سبيل الخروج من التَّعارض الحاصل بين العمومات هو تخصيص نصوص

---

[1] انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/٢٤٦-٢٤٨.

[2] انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ١/٧٢-٧٣.

[3] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ٣/٣٩٥-٣٩٦.

الوعيد بنصوص الوعد؛ لأنَّ المحافظة على الصِّدق في الوعد أوجب؛ لأنَّ الخُلْف فيه قبيح ضرورة وإجماعاً، بينما لا ضرورة في الوعيد ولا إجماع[1].

وهكذا يظهر أنَّ مقدِّمة احتمال التَّخصيص هي أوَّل مقدِّمة ظنِّية تحدَّث عنها المتكلِّمون بشكل صريح، والَّتي تناولت نصوص الوعد والوعيد، وما أثير حولها من خلاف حول احتمالات التَّخصيص والتَّعميم بين الفِرَق الإسلامية. كما يتبيَّن أنَّ عدداً من الأشعرية، وعلى رأسهم الشَّيخ الأشعري، يتوقَّفون في صيغ العموم، لحين ورود الدَّليل، سواء بإجرائها على العموم، أو بتخصيصها؛ ولهذا نعت بعض المتكلِّمين الشَّيخ بأنَّه مقدَّم الواقفية، أي الذين يتوقَّفون في صيغ العموم.

كما يتَّضح جليَّاً ممَّا سبق أنَّ احتمال التَّخصيص في النُّصوص على إطلاقه، دون موجِب يقتضيه، أي الاحتمال النَّاشئ عن غير الدَّليل، لا ينافي القطع بالمعنى المراد، فيجوز أن يكون العامُّ قطعياً، مع أنَّه يحتمل الخصوص احتمالاً غير ناشئ عن دليل. وقد يُؤكَّد العامُّ بـ"كلّ" و"أجمعين" وغيرها من المؤكِّدات، فيصير محكماً، ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً.



[1] انظر: ابن الوزير: إيثار الحقِّ على الخَلْق، ٣٥٨-٣٦٠.

- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة التَّخصيص:

سيبحث هذا المطلب في بعض القواعد التي تنقد مقدِّمة التَّخصيص، أو ترجِّح بينها وبين غيرها من المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية.

- القاعدة الأولى: التَّخصيص خلاف الأصل:

من المقرَّر عند أهل الأصول أنَّ التَّخصيص خلاف الأصل، والدَّلائل اللَّفظية يكفي في تقريرها هذا القَدْر، فلا يُصار إلى التَّخصيص من غير دليل، وإجراء اللَّفظ على العموم أولى من حمله على التَّخصيص[١]. وممَّا ذكره القاضي عبد الجبَّار في هذا المضمار أنَّه "إذا أمكن حمل الآية على تأويل يقتضي توفية العموم حقَّه، فهو أولى من أن يُخصَّ"[٢].

ومثال ذلك ما احتجَّ به مَن ذهب إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ} [آل عمران:٣٣]، و"الْعَالَمِينَ": عبارة عن كلِّ ما سوى الله تعالى، فالمعنى أنَّ الله تعالى اصطفاهم على كلِّ المخلوقات، ولا شكَّ أنَّ الملائكة من المخلوقات، فهذه الآية تقتضي أنَّ الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة. وأمَّا القول بدخول التَّخصيص على الآية فمدفوع مردود؛ لأنَّ التَّخصيص خلاف الأصل، ولا دليل ههنا يُوجِب ترك الظَّاهر، فوجب إجراء النَّصِّ على ظاهره في العموم[٣].

- القاعدة الثَّانية: التَّخصيص أولى من الاشتراك:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث الاشتراك، فلا داعي للتَّكرار[٤].

- القاعدة الثَّالثة: التَّخصيص أولى من النَّقل:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث النَّقل، فلا داعي للإعادة[٥].

---

[١] انظر: الرَّازي: المحصول، ١٦٦/٤، ومفاتيح الغيب، ١١٢/١. والقَرَافي: نفائس الأصول، ٢٧١١/٦. وصفي الدِّين الهندي: نهاية الوصول، ٢٨٢٠/٧.

[٢] عبد الجبَّار: المغني، ٢٤/١١.

[٣] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٤٤/٢.

[٤] انظر ص ٢٣٩ من هذا البحث.

[٥] انظر ص ٣٠٤ من هذا البحث.

- القاعدة الرَّابعة: التَّخصيص أولى من المجاز:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث المجاز، فلا داعي للتَّكرار[1].

- القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من الإضمار:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث الحذف والإضمار، فلا داعي للإعادة[2].

- القاعدة السَّادسة: قد يرجح تخصيص على تخصيص لعدَّة اعتبارات:

قد يظهر للمتكلِّم تقديم أحد المخصِّصات على بقيَّتها عند تعارض دلالاتها، فيرجِّح مخصِّصاً على آخر لعدَّة اعتبارات لغوية أو دلالية أو نقلية أو عقلية.

ومثال ذلك ما استدلَّ به المعتزلة من ظواهر سمعية ودلائل نقلية على إنكار الشَّفاعة، كقوله تعالى: {وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ} [البقرة: ٤٨]، إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة خصَّصوا هذا النَّصَّ وأمثاله بالكافرين المستحلِّين لِما يأتونه، المستوجبين لِما يقترفونه، دون العصاة من المؤمنين، ومن أذنب ذنباً من المسلمين، ودليل التَّخصيص في ذلك قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [الآية/النِّساء:٤٨]، ومع قيام الدَّليل المخصِّص لها يمتنع القول بتعميمها.

لكنَّ المعتزلة أجابوا عن هذا النَّصِّ الأخير وأمثاله بأنَّه مخصوص بحالة التَّوبة والرُّجوع والإنابة إلى الله تعالى، إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة ردُّوا عليهم بأنَّ ما ذكروه من جهة التَّخصيص ممتنع؛ وذلك لعدَّة اعتبارات:

- **اللَّازم الفاسد النَّاقض لأصول المذهب:** إنَّ العفو والغفران حالة التَّوبة عند المعتزلة واجبٌ جزم ولازمٌ حتم، وهو ممَّا يمنع تعليقه بالمشيئة، فيلزم من ذلك فساد مذهبهم في **وجوب** قبول التَّوبة على الله تعالى.
- **تضافر المخصِّصات على ما ذكروه من استدلالات:** ما من ظاهر أبداه المعتزلة في هذا المضمار إلَّا وقد اقترن في سياقه وسباقه ومساقه بما يدلُّ على تخصيصه. فقوله تعالى -على سبيل المثال-: {بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} [البقرة:٨١]، فإنَّ إحاطة الخطيئة من كلِّ وجه إنَّما تتحقَّق في الكافر دون المسلم، وكذلك الحال في سائر الأدلَّة.

---

[1] انظر ص ٣٥٧ من هذا البحث.

[2] انظر ص ٤٢٠ من هذا البحث.

- **سياق النَّصِّ لا يمنع من التَّخصيص:** ليس في تعليق الغفران لِما دون الكفران بالمشيئة ما يوجب امتناع وقوع الغفران بالنِّسبة إلى جملة المذنبين بما دون الشِّرك، ولا يلزم منه مخالفة شيء من الآية أصلاً؛ لجواز تعلُّق المشيئة بالمغفرة للجميع.

وهكذا يكون المخصِّص الذي ذكره أهل السُّنَّة مقدَّماً على المخصِّص الذي ذكره المعتزلة في هذا الباب؛ لعدَّة اعتبارات ووجوه استدلالية، فكان أولى بالتَّرجيح[1].



[1] انظر: الآمدي: غاية المرام في عِلْم الكلام، ٣٠٦-٣٠٨.

- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّخصيص ونقدها:

سيعرض هذا المطلب بعض الأمثلة العَقَدِية التَّطبيقية على مقدّمة التَّخصيص استعمالاً وإهمالاً في منهج المتكلّمين في الاستدلال على العقائد وأصول الدّين. وسيتناول هذا المطلب ثلاثة أمثلة على مقدّمة التَّخصيص: أوَّلها في خَلْق أفعال العباد، وثانيها في مسألة الوعد والوعيد، وثالثها في مسألة الرُّؤية.

١-خَلْق أفعال العباد:

أثارت مسألة خَلْق أفعال العباد كثيراً من الجدال بين الفرق الإسلامية، حيث فهم بعض المتكلّمين هذه المسألة من منطلق حرية اختيار الإنسان التي هي مناط التَّكليف، بينما تناول بعض المتكلّمين هذه المسألة من زاوية كمال القدرة الإلهية.

وقد انطلق النِّقاش من الأدلَّة السَّمعية التي يمكن الاستدلال بها على هذه المسألة، ومنها قول الله تعالى: {ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ} [الآية/الأنعام:١٠٢]، حيث لم يأخذ المعتزلة بظاهر النَّصّ في شموله أفعال العباد بالخَلْق؛ بل قالوا: إنَّ هذا اللَّفظ وإن كان عامَّاً؛ إلَّا أنَّه حصل مع هذه الآية **وجوه مخصِّصة**، تدلُّ على أنَّ أعمال العباد خارجة عن هذا العموم، وهي:

- **السِّباق:** إنَّه تعالى قال: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ"، فلو دخلت أعمال العباد تحت قوله: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"، لصار تقدير الآية: أنا خلقْتُ أعمالكم فافعلوها بأعيانها أنتم مرَّة أخرى، ومعلوم أنَّ ذلك فاسد.
- **المساق:** ذكر الله تعالى قوله: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" في معرض المدح والثَّناء على نفسه، فلو دخل تحته أعمال العباد لخرج عن كونه مدحاً وثناء؛ لأنَّه لا يليق به سبحانه أن يتمدَّح بخلق الزِّنا واللُّواط والسَّرقة والكفر.
- **السِّياق المخصِّص عمومَ النَّصّ:** قال تعالى بعد هذه الآية: {قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا} [الآية/الأنعام: ١٠٤]، وهذا تصريح بكون العبد مستقلَّاً بالفعل والتَّرك، وأنَّه لا مانع له البتَّة منهما، وذلك يدلُّ على أنَّ فعل العبد غير مخلوق لله تعالى؛ إذ لو كان مخلوقاً لله تعالى لَمَا كان العبد مستقلَّاً به؛ لأنَّه إذا أوجده الله تعالى امتنع منه الدَّفع، وإذا لم يوجده الله تعالى امتنع منه التَّحصيل. فلمَّا دلَّت هذه الآية على كون العبد مستقلَّاً بالفعل والتَّرك، وثبت أنَّ كونه كذلك يمنع من القول بخَلْق أفعال العباد، ثبت أنَّ ذكر قوله: {فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا} يوجب تخصيص ذلك العموم.

فثبت من خلال هذه الدَّلائل وجوب خروج أعمال العباد عن عموم قوله تعالى: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ". أضف إلى ذلك أنَّ النَّصَّ يطرقه **احتمال التَّكرار**، وتفصيل ذلك أنَّ الله تعالى قال ههنا: {خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}، وذكر قبل هذه الآية قوله: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ} [الآية/الأنعام: ١٠١]، والتَّكرار مذموم ما لم يُستفَد منه زيادة معنى لم تُستفَد بالكلام الأوَّل، فوجب أن يؤدِّي كلُّ نصٍّ معنى جديداً، وأن يُحمَل اللَّفظ على التَّأسيس دون التَّكرار، فيُحمَل الأوَّل على أنَّه "خلق كلَّ شيء (مخلوق)"، على سبيل الحذف والإضمار، ويُحمَل الثَّاني على أنَّه "خالق كلِّ شيء" يُتمَدَّح بخلقه، ولا تمدُّح بأن يخلق الكفر والقبيح والفواحش.

بينما تمسَّك **أهل السُّنَّة** بعموم قوله تعالى: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" على أنَّه تعالى هو الخالق أعمالَ العباد، حيث إنَّ أعمال العباد أشياء، والله تعالى خالق كلِّ شيء بحكم هذه الآية، فوجب كونه تعالى خالقاً لها. هذا عند من يقول بصيغ العموم من المتكلِّمين، وأمَّا عند من لا يقول بصيغ العموم؛ فلِمَا اقترن بالنَّصِّ من قرينة التَّمدُّح والاستعلاء، ولو كان غيره خالقاً لشيء من الأشياء؛ لبطلت فائدة التَّمدُّح والاستعلاء؛ وهو ممتنع.

وردَّ أهل السُّنَّة على المعتزلة بأنَّ **التَّخصيص خلاف الأصل**، وأنَّ العامَّ باقٍ على عمومه، ويؤيِّد ذلك:

- **الدَّليل العقلي**: إنَّ حُجَّة العقل القاطعة تساعد على صحَّة ظاهر هذه الآية. وتقرير ذلك أنَّ الفعل موقوف على الدَّاعي، وخالق الدَّاعي هو الله تعالى، ومجموع القدرة مع الدَّاعي يوجب الفعل؛ وذلك يقتضي كونه تعالى خالقاً أفعال العباد، وإذا تأكَّد هذا الظَّاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشُّكوك والشُّبهات.
- **عدم الاطِّراد**: إنَّ قوله تعالى: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" يخرج مخرج المدح له سبحانه بخلق الأشياء قاطبة، ولو جاز تخصيص هذا النَّصِّ بخَلْق شيء دون شيء لجاز في قوله تعالى: {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الآية/البقرة: ٢٩] أن يكون عالماً بشيء دون شيء، وهذا ظاهر البطلان.

وما ذكره المعتزلة من **احتمال التَّكرار** مدفوع من عدَّة وجوه، منها:

- إنَّ قوله: "وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ" إشارة إلى الماضي، وأمَّا قوله: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" فهو اسم الفاعل، وهو يتناول الأوقات كلَّها.
- إنَّ الله تعالى ذكر قوله: "وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ" ليجعله مقدِّمة في بيان نفي الأولاد، بينما ذكر قوله: "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ" ليجعله مقدِّمة في بيان أنَّه لا معبود إلَّا هو. والحاصل أنَّ هذه المقدِّمة مقدِّمة توجب أحكاماً كثيرة ونتائج مختلفة، فهو تعالى يذكرها مرَّة بعد مرَّة، ليفرِّع عليها في كلِّ موضع ما يليق بها من النَّتيجة.

وأمَّا ما قيل بضرورة التَّخصيص في النَّصِّ؛ لأنَّ المخاطَب يدخل في عموم خطابه؛ فعموم الآية قد خُصَّ بذاته سبحانه وصفاته؛ حيث إنَّها أشياء، وليست مخلوقة له. فيُرَدُّ على هذا الإشكال بأنَّ التَّخصيص يكون بإخراج ما هو داخل تحت عموم اللَّفظ عن كونه مراداً باللَّفظ، وما لا يكون داخلاً تحت عموم اللَّفظ أساساً؛ فخروجه عنه لا يكون تخصيصاً له.

والذي يدلُّ على أنَّ المتكلِّم لا يدخل تحت عموم كلامه أنَّه لو قال قائل: إنِّي قطعْتُ كلَّ مناظر، لا تكون نفسه داخلة فيه، ولا يكون هو مفهوماً من لفظه. وإن كان العموم مخصِّصاً؛ فهو خلاف الدَّليل، ويجب حمله على غير محلِّ التَّخصيص مطلقاً؛ تقليلاً لمخالفة الدَّليل.

وهكذا يظهر رجحان القول بخَلْق أفعال العباد على إيرادات المعتزلة في هذا الخصوص[1].

٢- الوعد والوعيد:

كانت مسألة الوعد والوعيد أكثر قضية عَقَدِية اختلف فيها المتكلِّمون من حيث احتمالات التَّخصيص والتَّعميم، ومن جملة النُّصوص الَّتي أثارت هذا الخلاف قول الله تعالى: {قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ} [الزُّمر: ٥٣]، حيث ذهب المعتزلة إلى وجوب صرف الآية عن عمومها؛ لعدَّة وجوه، منها:

- **احتمال تخصيص العموم:** إنَّ ظاهر الآية يقتضي أن يغفر الله تعالى الذُّنوب كلَّها، سواء أكانت ذنباً للكفرة أم للفسقة. وهذا ظاهر البطلان، ومتى قيل: إنَّ الكافر مخصوص بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [الآية/النِّساء:٤٨]، فيُقال: إنَّ الفاسق مرتكبَ الكبيرة المصرَّ على ذلك مخصوص أيضاً بقوله تعالى: {إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ} [الآية/النِّساء:٣١].
- **دفع العموم بموجب التَّحسين والتَّقبيح:** إنَّ القول بمغفرة الذُّنوب دون توبة إغراء للمكلَّف بالقبيح؛ وذلك لا يحسن من الله تعالى، فيجب أن يكون المراد به أنَّه يغفر الذُّنوب جميعاً بالتَّوبة.
- **تأكيد التَّخصيص بالسِّياق:** إنَّ الله تعالى قال عقيب هذا النَّصِّ: {وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ} [الآية/الزُّمر: ٥٤] ثمَّ أكَّده بقوله: {مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ الْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ} [الآية/الزُّمر: ٥٤]؛ فلولا أنَّ المراد به المغفرة بعد التَّوبة، لَمَا كان للتَّركيب التَّالي المذكور أيُّ معنى.

---

[1] انظر: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ١١٥. والماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ١٩٥/٤. والمتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ١٢٢. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٢٣٤٥/٣-٢٣٤٩. والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ١١٢/١، ٩٥/١٣-٩٧. والآمدي: أبكار الأفكار، ٢٤٦/٢-٢٤٧.

إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة أجابوا عن استدلالات المعتزلة على التَّرتيب:

- إنَّ ما ذكروه من احتمال تخصيص النَّصِّ بعدم المغفرة للكافر، مردود عليه بأنَّ النَّصَّ لا يتناوله أصلاً؛ لأنَّ قوله سبحانه: "قُلْ يَاعِبَادِيَ" يُراد به المؤمنون خاصَّة دون غيرهم، لأنَّ لفظ العباد مذكور في معرض التَّعظيم، فوجب ألَّا يقع إلَّا على المؤمنين.
- إنَّ المغفرة لا تعني الإغراء بالذَّنب؛ بل التَّوبة واجبة، وخوف العقاب قائم؛ ولا نقطع بإزالة العقاب بالكلِّية؛ بل نقول: لعلَّه يعفو مطلقاً، ولعلَّه يعذِّب بالنَّار مدَّة، ثمَّ يعفو بعد ذلك.
- إنَّ المؤكِّد المذكور "وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ" يُراد به الإنابة إلى الإسلام، بدليل قوله تعالى عقبه مباشرة: {وَأَسْلِمُوا لَهُ} ... إلى قوله: {أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْمُتَكَبِّرِينَ} [الآيات/الزُّمر: ٥٤-٦٠]، فكلُّها تشير إلى أنَّ الإنابة المقصودة هي الإنابة إلى الإسلام، لا الإنابة الَّتي هي التَّوبة.

وبناء على ذلك، يظهر أنَّ قوله تعالى: "الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ" عامٌّ في حقِّ جميع المسرفين على أنفسهم من المؤمنين، وليس ثمَّة ما يمنع من إجرائه على عمومه[1].

٣-مسألة الرُّؤية:

تعدُّ مسألة الرُّؤية إحدى أعظم المسائل التي يتجلَّى من خلالها منهج الفِرَق الإسلامية في الاستدلال والبرهنة على العقائد الدِّينية بحُجَّة العقل والنَّقل معاً. وسيتناول الباحث هذه المسألة من جهة ما قد يَرِد على نصوصها من احتمال التَّخصيص، فقد قال الله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأنعام:١٠٣].

وقد تمسَّك المعتزلة بهذا النَّصِّ على نفي الرُّؤية، حيث قالوا: إنَّ أبصار الخَلْق لا تتعلَّق بالله تعالى ولا تدركه؛ لأنَّه متعالٍ عن أن يكون مبصَراً في ذاته؛ لأنَّ الأبصار إنَّما تتعلَّق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً، كالأجسام والهيئات، والله تعالى منزَّه عن ذلك كلِّه.

أمَّا أهل السُّنَّة فقد أجابوا عن استدلال المعتزلة بعدَّة وجوه:

- **النَّصُّ لا يفيد عموم السَّلب:** إنَّ لفظ "الْأَبْصَارُ" صيغة جمع، دخل عليها الألف واللَّام، فهي تفيد الاستغراق، فقوله: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" يقتضي أنَّ جمع الأبصار لا تراه، وهذا يفيد سلب العموم، ولا يفيد عموم السَّلب. وتخصيص هذا السَّلب بالمجموع يدلُّ على ثبوت الحكم في بعض أفراد المجموع، ألا ترى أنَّ الرَّجل إذا قال: إنَّ زيداً ما ضربه كلُّ النَّاس، فإنَّه يفيد أنَّه بعضهم قد ضربه.

---

[1] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٦٨٣-٦٨٤. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٦٠٨١/٨-٦٠٨٢ والزَّمخشري: الكشَّاف، ١٣٥/٤. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٦٣/٢٧-٤٦٤.

- **تخصيص الحكم بالشَّيء دالٌّ على أنَّ غيره بخلافه:** دلَّت هذه الآية على تخصيص نفي إدراك الله تعالى بالبصر، وتخصيص الحكم بالشَّيء يدلُّ على أنَّ الحال في غيره بخلافه، فوجب أن يكون إدراك الله بغير البصر جائزاً في الجملة، ولمَّا ثبت أنَّ سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك، أمكن أن يُقال: إنَّ الله تعالى يخلق يوم القيامة حاسَّة سادسة، تحصل بها رؤية الله تعالى وإدراكه.
- **احتمال النَّقيض:** إنَّ النَّصّ يدلُّ على نقيض ما قاله المعتزلة، أي كونه تعالى جائز الرُّؤية، وتفصيل ذلك أنَّ الشَّيء إذا كان في نفسه بحيث يمتنع رؤيته، فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشَّيء. أمَّا إذا كان في نفسه جائز الرُّؤية، ثمَّ قدر على حجب الأبصار عن رؤيته وإدراكه، كانت هذه القدرة الكاملة دالَّة على المدح والعظمة. فثبت أنَّ هذه الآية دالَّة على أنَّه تعالى جائز الرُّؤية بحسب ذاته.
- **احتمال التَّخصيص:** يُحتمَل أن يكون المراد أنَّ الأبصار لا تدركه في **الدُّنيا**، وتدركه في **الآخرة**؛ لأنَّ رؤية الله تعالى أفضل اللَّذات، وأفضل اللَّذات تكون في أفضل الدَّارَيْن.

  كما يُحتمَل أن يكون المراد: لا تدركه أبصار **الكافرين المكذبين**؛ لأنَّ كتاب الله يصدق بعضه بعضاً، فلما قال في موضع: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة:٢٢-٢٣]، وقال في آخر: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ"، علمنا أنَّه أراد أنَّ أبصار الكافرين لا تدركه.

وهكذا يظهر سقوط ما استدلَّ به المعتزلة من خلال النَّصّ على نفي رؤية الله تعالى في الآخرة؛ جزاء للمؤمنين وإنعاماً عليهم بأفضل اللَّذات[1].



[1] انظر: أحمد بن حنبل: الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ٧٨. والأشعري: الإبانة، ٤٧، ٥٥-٥٩. والباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١٠. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٥٤/٢. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٩٧/١٣-١٠٣.

المبحث الثَّاني:

مقدِّمة النَّسْخ

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم النَّسْخ.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّسْخ.
- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة النَّسْخ.
- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّسْخ ونقدها.

- المبحث الثَّاني: مقدِّمة النَّسْخ:

إنَّ من جملة الإشكالات التي قد تَرِد على خاطر الباحث في أصول الدِّين مدى مدخليَّة احتمال النَّسْخ في الاستدلال على العقائد؛ لأنَّ أدلَّة الاعتقادات ما هي إلَّا أخبار ثابتة، ونصوص محكمة، لا تقبل النَّسْخ والتَّغيير والتَّبديل من زمن إلى آخر.

وسيحاول هذا المبحث الإجابة عن ذلك الإشكال، من خلال الكلام في مفهوم النَّسْخ في اللُّغة والاصطلاح، وما قيل في تقرير مقدِّمة النَّسْخ في العقائد ودفعها، ويختم بذكر أمثلة تطبيقية على نقد مقدِّمة النَّسْخ في مجال الاعتقاد.

- المطلب الأوَّل: مفهوم النَّسْخ:

سيبحث هذا المطلب في مفهوم النَّسْخ اللُّغوي، ثمَّ يبيّن ما يدلُّ عليه في الاصطلاح، كما يميِّز النَّسْخ من المصطلحات التي قد تتداخل معه في المعنى، كالتَّخصيص والبَدَاء والاستثناء، ثمَّ يوضِّح ما يمكن جريان النَّسْخ فيه وما لا يمكن.

أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للنَّسْخ:

يرجع الأصل اللُّغوي إلى مادَّة (نسخ) الدَّالَّة على إبطال شيء وإقامة آخر مقامه، أو تحويل شيء إلى شيء، يُقال: نَسَخ الشَّيءَ ينسَخُه نَسْخاً وانتسَخَه واستنسَخَه. وكلُّ شيء خَلَفَ شيئاً فقد انتسخه: انتسختِ الشَّمسُ الظِّلَ، وانتسخ الشَّيبُ الشَّبَابَ. ونسخت الرِّيحُ آثارَ الدِّيار: غيَّرتها. وتَناسُخ الأزمنة: تداولها. والنَّسْخ: اكتتابك كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف، والأصل نسخة، والمكتوب منه نسخة؛ لأنَّه قام مقامه، والكاتب ناسخ ومنتسِخ. والنَّسْخ: نقل الشَّيء من مكان إلى مكان، وهو هو. ونَسْخ الآية بالآية: إزالة مثل حكمها، فالثَّانية ناسخة، والأولى منسوخة[١].

ثانياً: المعنى الاصطلاحي للنَّسْخ:

للنَّسْخ تعريفات عدَّة، منها:

- "**ما اقتضى من الأدلَّة الشَّرعية ألَّا يدوم الفعل الشَّرعي، وأن ينقطع إذا كان ذلك الدَّليل منتظراً**"[٢]. ويُلاحَظ من التَّعريف أنَّه قد حدَّد النَّسْخ بالأفعال الشَّرعية، ولعلَّ النَّسْخ أعمُّ من ذلك.
- **رفع الحكم الشَّرعي بدليل شرعي متأخِّر**[٣].
- **بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه بطريق التَّراخي**[٤].

---

[١] انظر مادَّة (نسخ) في: ابن دُرَيْد: جمهرة اللُّغة، ٦٠٠/١. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ٨٤/٧. والجوهري: الصِّحاح، ٤٣٣/١. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٤٢٤/٥-٤٢٥. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٢٦٦/٢. وابن منظور: لسان العرب، ٦١/٣. والفيروز أبادي: القاموس المحيط، ٢٦١. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٣٥٥/٧-٣٥٧.

[٢] عبد الجبَّار: المغني، ٩٤/١٦.

[٣] انظر مادَّة (النَّسخ) في: زكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٨٠. والمناوي: التَّوقيف، ٣٢٤. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٦٩١/٢-١٦٩٤.

[٤] انظر مادَّة (النَّسخ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٤٠. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٦. والكفوي: الكلِّيَّات، ٨٩٢-٨٩٤. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٦٩١/٢-١٦٩٤.

- **بيان انتهاء حكم شرعي مطلق عن التَّأبيد والتَّوقيت بنصٍّ متأخِّر عن مورده.** واحترز بـ**الشَّرعي** عن غيره، وبـ**المطلق** عن الحكم المؤقَّت بوقت خاصٍّ، فإنَّه لا يصحُّ نسخه قبل انتهائه، فإنَّ النَّسْخ قبل تمام الوقت بداء على الله تعالى، تعالى عن ذلك، وبقيد **متأخِّر** خرج التَّخصيص[١].
- **ورود دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي، مقتضياً خلاف حكمه،** أي حكم الدَّليل الشَّرعي المتقدِّم. فهو تبديل بالنَّظر إلى عِلْمنا، وبيان لمدَّة الحكم بالنَّظر إلى عِلْم الله تعالى[٢].

والدَّليل الشَّرعي المتأخِّر يُسمَّى **ناسخاً**، والمتقدِّم يُسمَّى **منسوخاً**، وإطلاق النَّاسخ على الدَّليل مجاز؛ لأنَّ النَّاسخ حقيقة هو الله تعالى. وخرج التَّخصيص؛ لأنّه لا يكون متراخياً. وخرج ورود الدَّليل الشَّرعي مقتضياً خلاف حكم العقل من الإباحة الأصلية. وذُكِر الدَّليل ليشمل الكتاب والسُّنَّة قولاً وفعلاً وغير ذلك. وخرج ما يكون بطريق الإنساء والإذهاب من القلوب دون ورود دليل[٣].

ولعلَّ التَّعريف الأخير هو أجمع التَّعريفات وأشملها.

وقد يتداخل مصطلح النَّسْخ مع عدَّة مصطلحات أخرى، يجدر الميز بينها:

- **التَّخصيص:** إنَّ التَّخصيص هو ما دلَّ على أنَّ المراد بالكلمة بعضُ ما تناولته دون بعض، بينما النَّسْخ ما دلَّ على أنَّ مثل الحكم الثَّابت بالخطاب زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً.

والتَّخصيص يُؤذِن بأنَّ المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه، والنَّسْخ يحقِّق أنَّ كلَّ ما يتناوله اللَّفظ مراد في حال الخطاب، وإن كان غيره مراداً فيما بعد[٤].

- **البَدَاء:** إنَّ النَّسْخ رفع حكم تقدَّم بحكم ثانٍ أوجبه كتاب أو سنة، ولا يستعمل النَّسْخ في العقليات. وأمَّا البَداء، فأصله الظُّهور، تقول: بدا لي في الشَّيء، إذا ظهر لك فيه رأي لم يكن ظاهراً لك، فتركته لأجل ذلك، ولا يجوز على الله البداء؛ لكونه عالِماً لنفسه، وما ينسخه من الأحكام ويثبته إنَّما هو على قدر المصالح، لا أنَّه يبدو له من الأحوال ما لم يكن بادياً.

---

[١] انظر مادَّة (النَّسخ) في: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٦٩١/٢-١٦٩٤.

[٢] انظر مادَّة (النَّسخ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٤٠. والمناوي: التَّوقيف، ٣٢٤. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٤٦/٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٦٩١/٢-١٦٩٤.

[٣] انظر مادَّة (النَّسخ) في: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٦٩١/٢-١٦٩٤.

[٤] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٦٠.

والبَدَاء هو أن تأمر المكلَّف الواحد بنفس ما تنهاه عنه، على الوجه الذي تنهاه عنه، والوقت الذي تنهاه فيه عنه، وهذا لا يجوز على الله؛ لأنَّه يدلُّ على التَّردُّد في الرَّأي[1].

- **الاستثناء:** إنَّ النَّسْخ ورود أمر بخلاف أمر كان قبله ينقض به أمر الأوَّل، بينما الاستثناء ورود لفظ أو بيان بفعل بإخراج بعض ما اقتضاه لفظٌ آخر، وكان المراد في اللَّفظ الأوَّل ما بقي بعد المستثنى منه، وهذا هو الفَرْق بين النَّسْخ والاستثناء؛ لأنَّ النَّسْخ كان فيه اللَّفظ الأوَّل مراداً كلُّه طول مدَّته، وأمَّا المستثنى منه فلم يكن اللَّفظ الأوَّل مراداً كلَّه قطُّ[2].

ومحلّ النَّسْخ حكم شرعي قديم، كان جائزاً ألَّا يكون مشروعاً، ولم يلحقه تأبيد ولا توقيف، كالأمر أو النَّهي، ولو جاء بلفظ الخبر، كالأخبار عن حِلِّ الشَّيء أو حرمته، مثل هذا حرام، وذلك حلال.

- فتخرج **الأحكام الحسِّية** عن إمكانية النَّسْخ.
- وكذلك **الأحكام العقلية**، كوجوب الإيمان، وحرمة الكفر، وما يمكن معرفته بمجرَّد العقل من غير دليل السَّمع.
- وكذلك **ما بقي من الأحكام بعد وفاة رسول الله**؛ لأنَّ الانتساخ يكون بالوحي، وقد انقطع بعده.
- وكذلك **الأخبار التي ليست بمعنى الطَّلب**، فلا يدخلها النَّسْخ، كالأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال، ممَّا يؤدِّي نسخه إلى جهل، ومنه أخبار الوعد والوعيد، كدخول المؤمنين الجنَّة والكافرين النَّار، وأمثال ذلك، فمن أدخل في باب النَّسْخ كثيراً من آيات الأخبار والوعد والوعيد فقد أخطأ. وهذا ما عليه عامَّة أهل الأصول؛ لِما فيه من الخُلْف في الخبر، وقيل: الأمر في الوعد كذلك، وأمَّا في الوعيد فيجوز النَّسْخ؛ لأنَّ الخُلْف في الوعيد من باب الكرم[3].



---

[1] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٦٠-٦١.

[2] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٥/١.

[3] انظر مادَّة (النَّسخ) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٨٩٢-٨٩٤. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٦٩١/٢-١٦٩٤.

- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّسْخ:

سيقدِّم هذا المطلب عرضاً موجزاً لأقوال المتكلِّمين في أصول الدِّين بشأن مقدِّمة النَّسْخ، ومدخليَّتها في مجال العقائد والأحكام العَقَدية والأخبار الغيبية.

أمَّا **أبو عبد الله الحارث المُحَاسِبي** (٢٤٣هـ)[١]، فينقل عن **الحشوية** موافقتهم **بعضَ الرَّوافض** في القول بنَسْخ الأخبار دون أن يقصدوا ذلك، مع العِلْم أنَّها لم تكن من باب النَّاسخ والمنسوخ؛ بل من قبيل تخصيص العموم، فالنَّاسخ والمنسوخ لا يجوز أن يكونا إلَّا في الأحكام، في الأمر والنَّهي والحدود والعقوبات في أحكام الدُّنيا، ولا يعني ذلك البَدَاء أو التَّناقض؛ ولكنَّه سبحانه أَمَر بأمر، وحَكَم بحكم، وهو يريد أن يوجبه إلى وقت، ويريد أن يأمر بتركه بعد ذلك الوقت.

و**المعتزلة** رغم ضلالهم وافقوا **أهل السُّنَّة** في امتناع نَسْخ الأخبار، وجواز نَسْخ الأحكام؛ لكنَّهم أفضوا من هذه المقدِّمة السَّليمة إلى نتيجة فاسدة هي القول بخَلْق القرآن؛ محتجِّين بأنَّ الله تعالى لا يبدِّل كلامه ولا ينسخ قوله، وفي تبديل كلام الله إيجاب الكذب. وقد غفل **المعتزلة** عن أنَّ الله جلَّ وعزَّ لم ينسخ كلامه، وإنَّما ينسخ مأموراً بمأمور، فأبدل أحدهما مكان الآخر، وكلاهما كلامُه، وكلاهما حقٌّ وصدق[٢].

أمَّا **أبو منصور الماتريدي** (٣٣٣هـ)، فينبِّه إلى أنَّ الأخبار لا يمكن أن تحتمل النَّسْخ، فالوعد والوعيد -على سبيل المثال- لا يتطرَّق إليه النَّسْخ؛ لأنَّه خُلْف وبَدَاء؛ وذلك ممَّن يجهل بالعواقب، والله سبحانه يتعالى عن ذلك علوَّاً كبيراً، ومختصر القول: إنَّ مقدِّمة النَّسْخ لا تنسجم مع نصوص الإيمان والاعتقاد[٣].

---

[١] هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المُحَاسِبي (؟؟؟-٢٤٣هـ): شيخ الصُّوفية، اجتمعت له علوم الظَّاهر والباطن، وكان عالماً بالأصول والمعاملات. وعُرِف بالمُحَاسِبي؛ لكثرة محاسبته نفسه. وهو أستاذ أكثر البغداديين في عصره. وكان ممَّن عاصر الشَّافعي، واختار مذهبه. وهَجَره ابن حنبل؛ لنظره في عِلْم الكلام وتصنيفه فيه. وللحارث كتب في الزُّهد، وأصول الدِّيانات، والرَّدِّ على المخالفين من المعتزلة والرَّافضة وغيرهما، منها: مائية العقل ومعناه واختلاف النَّاس فيه، والبعث والنُّشور، ورسالة المسترشدين. انظر: السُّلمي (أبو عبد الرَّحمن، محمد بن الحسين بن محمد النَّيسابوري، ٤١٢هـ): طبقات الصُّوفية، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، ٥٨-٦٣. والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٤٢٨٣، ٩/١٠٤-١١٠. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر١٥٢، ٢/٥٧-٥٨. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ١٢/١١٠-١١٢. وابن السُّبْكِي: طبقات الشَّافعية الكبرى، ر٦١، ٢/٢٧٥-٢٨٤.

[٢] انظر: الحارث المُحاسِبي (أبو عبد الله، ابن أسد، ٢٤٣هـ): فهم القرآن ومعانيه، ت: حسين القوَّتلي، دار الكندي ودار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٣٩٨هـ، ٣٥٦-٣٦٩.

[٣] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٢/٢٨٩.

أمَّا **أبو جعفر النَّحَّاس** (٣٣٨هـ)[١]، فيقرِّر بشكل صريح أنَّ الجاهل باللُّغة في نصوص الأخبار إمَّا أن يحير فيها، وإمَّا أن يُلْحِد فيقول: في الأخبار ناسخ ومنسوخ. وفي حقيقة الأمر، فإنَّ الأخبار لا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ، ومن زعم أنَّ في الأخبار ناسخاً ومنسوخاً فقد ألحد أو جهل؛ لأنَّ ذلك يفضي إلى لوازم فاسدة، كالبَدَاء في حقِّ الله تعالى، وهذا معلوم بطلانه[٢].

وقد عقد **القاضي عبد الجبَّار** (٤١٥هـ) فصلاً في بيان الدَّلالة على الفصل بين النَّسْخ والبَدَاء، فإنَّ البَدَاء بمعنى الظُّهور، وهذا لا يصحُّ إلَّا على من لا يعلم الشَّيء ثمَّ يعلمه، أو يخرج من أن يكون عالِماً، بما كان عالِماً به، أو من يجوز عليه الظُّنون وتغيُّر الاعتقادات، ولمَّا استحال جميع ذلك على الله تعالى، وجب ألَّا يقع منه بَدَاء أو ما يدلُّ عليه. أمَّا النَّسْخ، فهو ما اقتضى من الأدلَّة الشَّرعية ألَّا يدوم الفعل الشَّرعي، وأن ينقطع إذا كان ذلك الدَّليل منتظراً، فما هذه حاله نصفه بأنَّه نَسْخ، وهو بهذا المعنى لا يوجب البَدَاء إطلاقاً[٣]. وهكذا يكون مجال النَّسْخ هو الفعل والحكم الشَّرعي، لا العقيدة المحكمة والخبر المبرم.

كما يشير إلى أنَّ النَّسْخ والتَّخصيص قد يتداخلان بالمعنى اللُّغوي، وهذا ما جعل بعض العلماء يخلطون بينهما، فجعلوا ما هو من قبيل تخصيص العموم نَسْخاً، وفي حقيقة الأمر، فإنَّ الفَرْق الدَّقيق بين النَّسْخ والتَّخصيص هو أنَّ النَّسْخ لا بدَّ من أن يكون متأخِّراً عن المنسوخ، وليس كذلك التَّخصيص[٤].

أمَّا **الحاكم الجُشَمي** (٤٩٤هـ)، فقد تحدَّث عن النَّسْخ من حيث إيجابه البَدَاء على الله تعالى أو لا، حيث قرَّر أنَّ البَدَاء هو الظُّهور، ومعناه أن يظهر له شيء خَفِي عليه، أو يخفى ما كان ظاهراً، والله تعالى عالمٌ لذاته، فلا يجوز عليه البَدَاء، والنَّسْخ ليس من البَدَاء بسبيل، والفَرْق بينهما ظاهر، فالبَدَاء كلُّ أمرٍ ونهيٍ ورد، والمأمورُ واحد، والفعلُ واحد، والوجهُ واحد، والوقتُ واحد، فإذا تغيَّر واحد من هذه الأربعة فلا يكون بَدَاء؛ بل يكون لتغيُّر المصالح[٥]. ويُفهَم من تقرير الحاكم أبي سعيد

---

[١] هو أبو جعفر أحمد بن محمَّد بن إسماعيل المرادي المصري النَّحَّاس (؟؟؟-٣٣٨هـ): مفسِّر، أديب. أخذ عن أبي إسحاق الزَّجَّاج، والأخفش وابن الأنباري، ونفطويه، وأعيان أدباء العراق، وكان قد رحل إليهم من مصر. واشتغل بالتَّصنيف في علوم القرآن والأدب، فزادت تصانيفه على خمسين مصنَّفاً، منها: تفسير القرآن، وإعراب القرآن، وناسخ القرآن ومنسوخه، وشرح المعلَّقات السَّبع. انظر: أبو بكر الزَّبِيدِي: طبقات النَّحويين واللُّغويين، ٢٢٠-٢٢١. والتَّنوخي: تاريخ العلماء النَّحويين، ٣٣-٣٦. وياقوت الحموي: معجم الأدباء، ٤٦٨/١-٤٧٠. وابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٤٠، ٩٩/١-١٠٠. والدَّاوودي: طبقات المفسِّرين، ٦٨/١-٧٠.

[٢] انظر: النَّحَّاس (أبو جعفر، أحمد بن محمَّد بن إسماعيل المرادي المصري، ٣٣٨هـ): النَّاسخ والمنسوخ، ت: محمَّد عبد السَّلام محمَّد (دكتور)، مكتبة الفلاح (الكويت)، ط١، ١٤٠٨هـ، ٢٧٤.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٦٥/١٦-٦٦، ٩٤.

[٤] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٩٢/١٧.

[٥] انظر: الحاكم الجُشَمي: تحكيم العقول، ١٧١-١٧٣.

أنَّ مقدِّمة النَّسْخ إنَّما تكون في أحكام الأمر والنَّهي التي تتغيَّر بها المصالح حسب تغيُّر الزَّمان والمكان والبيئات، وأمَّا الحقائق العَقَدية والأخبار الغيبية فبعيدة كلَّ البعد عن النَّسْخ، والنَّسْخ بعيد عنها.

ومن المقرَّر عند **أبي الحسن ابن الزَّاغوني** (٥٢٧هـ) أنَّ الأدلَّة السَّمعية قد تتضمَّن أخباراً، والأخبار لا يجوز أن يدخلها النَّسْخ؛ لأنَّ نَسْخ الخبر يؤدِّي إلى الكذب، فبطل النَّسْخ في الأخبار. لكن ينبِّه إلى أنَّ الدَّليل السَّمعي قد تكون صيغته صيغة إخبار؛ إلَّا أنَّ معناه الإلزام والإيجاب، أو النَّهي والتَّحذير، أو غير ذلك من المعاني، فهذا ممَّا يمكن دخول النَّسْخ فيه[١].

أمَّا **أبو بكر ابن العربي** (٥٤٣هـ)[٢]، فكان "ناقداً" بكلِّ ما للكلمة من معنى لِما ادُّعِي من النُّصوص أنَّ مقدِّمة النَّسْخ داخلة فيه، فقد قرَّر أنَّ الحقائق لا تُنْسَخ، لا سيَّما إذا كانت في العقائد؛ لأنَّها لا تتخلَّف ولا تختلف بأيِّ حال، حتَّى تمحى في حالة وتثبت في أخرى. وقد عاب على كثير ممَّن تكلَّم بالنَّاسخ والمنسوخ؛ بل نعته بكلمات لاذعة؛ لأنَّه –حسب قوله– لم يعرف النَّسْخ، ولم يميِّز بينه وبين الإحكام، أو بينه وبين المشكل، أو بينه وبين التَّخصيص. فكثير من الآيات التي زعم تطرُّق مقدِّمة النَّسْخ إليها لم يكن الأمر كذلك؛ لأنَّها محكمة، وليس للنَّسْخ فيها طريق؛ لأنَّ النَّسْخ إنَّما يكون بشروط، منها المعارضة بين النُّصوص، ومنها معرفة التَّاريخ، وبيان النَّاسخ، ولم يتحقَّق شيء من هذه الشَّروط حتَّى يتحقَّق القول بالنَّسخ[٣].

وينقل **شمس الدِّين الأصفهاني** (٧٤٩هـ) الاختلاف في جواز نسخ الأحكام العَقَدية من وجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر وغيره من الظُّلم والقبائح العقلية، وينسب إلى **الأشعرية** الجواز، وإلى **المعتزلة** نفيه. وهذه المسألة فرع التَّحسين والتَّقبيح العقليَيْن، فمن قال بالحسن والقبح العقليَيْن منع جواز نَسْخ هذه الأمور؛ لأنَّ المقتضي للحسن والقبح حينئذ صفات وأحكام لا تتغيَّر بتغيُّر الشَّرائع، فامتنع النَّسْخ لاستحالة الأمر بالقبيح والنَّهي عن الحسن. ومن لم يقل بالحسن والقبح العقليَيْن جوَّز نَسْخ هذه

---

[١] انظر: ابن الزَّاغوني: الإيضاح في أصول الدِّين، ٥٣٦–٥٣٧.

[٢] هو أبو بكر محمَّد بن عبد الله بن محمَّد المعافري الإشبيلي المالكي المعروف بابن العربي (٤٦٨–٥٤٣هـ): قاضٍ، مشارك في عدَّة علوم. ولد في إشبيلية، ورحل إلى المشرق، وبلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدِّين. وولي قضاء إشبيلية. وصنَّف في الحديث والفقه والأصول والتَّفسير والأدب والتَّاريخ، ومن مؤلَّفاته: التَّوسُّط في معرفة صحَّة الاعتقاد، والأمد الأقصى في أسماء الله الحسنى، وكتاب المتكلِّمين، وقانون التَّأويل، وأحكام القرآن، والمحصول في أصول الفقه، والنَّاسخ والمنسوخ. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٦٢٦، ٤/٢٩٦–٢٩٧. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ٢٠/١٩٧–٢٠٤. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٣/٢٦٥–٢٦٦. وابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، ٢/٢٥٢–٢٥٦. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر٤٤٤، ١/١٩٩–٢٠١.

[٣] انظر: ابن العربي (أبو بكر، محمَّد بن عبد الله المعافري المالكي، ٥٤٣هـ): النَّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ت: عبد الكبير العلوي المدغري (دكتور)، مكتبة الثَّقافة الدِّينية، ط١، ١٤١٣هـ–١٩٩٢م، ٢/٣٥٢–٣٥٣، ٣٥٦، ٣٦٥، ٣٧٢، ٣٨٥، ٣٨٨.

الأمور؛ لقوله تعالى: {يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ} [الآية/الرَّعد:٣٩] وقوله تعالى: {وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ} [الآية/إبراهيم:٢٧] وقوله: {إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ} [الآية/المائدة:١].

كما نقل أبو الثَّناء الاختلاف أيضاً في جواز نَسْخ جميع التَّكاليف عقلاً، حيث ذهب **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) إلى عدم جوازه، في مقابل **الجمهور** الذين أجازوه. والدَّليل عليه أنَّ جميع التَّكاليف أحكام، فكما جاز نَسْخ بعضها جاز نَسْخ جميعها. بينما يرى الغزالي أنَّ المنسوخ لا ينفكُّ عن وجوب معرفة النَّسْخ والنَّاسخ، وهو الله تعالى؛ وذلك تكليف، فلا تكون جميع التَّكاليف منسوخة. ودُفِع هذا الإشكال بأن المكلَّف يعلم النَّسْخ والنَّاسخ، فينقطع التَّكليف بهما وبغيرهما بعد معرفتهما[١].

وأمَّا **برهان الدِّين إبراهيم اللَّقاني** (١٠٤١هـ)، فيوضِّح أنَّ النَّسْخ قد يدخل في أحكام الاعتقادات، كوجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر، وهو مذهب أهل السُّنَّة؛ خلافاً للمعتزلة في منعهم نَسْخ وجوب المعرفة؛ لحسنها الذَّاتي، ونَسْخ تحريم الكفر؛ لقبحه الذَّاتي، بناء على قولهم في التَّحسين والتَّقبيح العقليَيْن. وهكذا فالمختار عند **أهل السُّنَّة** أنَّه يجوز عقلاً –لا وقوعاً– نسخ أيٍّ من الأحكام الشَّرعية، كلِّها أو بعضها، خلافاً **للغزالي والمعتزلة** في منعهم نسخ جميع التَّكاليف عقلاً، متمسِّكين بتوقُّف الحكم بذلك على معرفة النَّسْخ والنَّاسخ، ومعرفةُ ذلك من جملة التَّكاليف، فلا يتأتَّى نسخها. إلَّا أنَّ أهل السُّنَّة ردُّوا عليهم بأنَّه يجوز العِلْم بالنَّاسخ والمنسوخ، ثمَّ ينقطع التَّكليفُ بعد المعرفة بهما وبغيرهما. وتجدر ملاحظة الإجماع على امتناع وقوع نسخ جميع التَّكاليف[٢].

ويقرِّر **كمال الدِّين البَيَاضي** (١٠٩٨هـ) بعض الإشارات التي أفادها من عبارات الإمام أبي حنيفة النُّعمان (١٥٠هـ)، ومنها أنَّ النَّسْخ لا يدخل في الأحكام الاعتقادية والإخبارات؛ بل هو مختصٌّ بالأحكام العملية الفرعية؛ لأنَّ الدِّين وأصول الاعتقاد لم تبدَّل في شرع من الشَّرائع، ولم تتغيَّر في وقت من الأوقات[٣].

وقد أصَّل **الدُّكتور عثمان بن علي حسن** –من المعاصرين– قاعدة في هذا المضمار، وهي "لا نسخ في الأخبار ولا في أصول الدِّين"، وأسهب في ذكر صور هذه القاعدة، وفقهها، وأدلَّتها من المنقول والمعقول، وفوائد الالتزام بالقاعدة[٤].



---

[١] انظر: الشَّمس الأصفهاني: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ٥٧٦/٢.

[٢] انظر: اللَّقاني: هداية المريد لجوهرة التَّوحيد، ٨٣٩/٢.

[٣] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ٣٣٦.

[٤] انظر: عثمان بن علي حسن (دكتور): منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنَّة والجماعة، مكتبة الرُّشد (الرياض)، ط٢، ١٤١٣هـ–١٩٩٣م، ٢٦٣–٢٨٤.

- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة النَّسْخ:

من القواعد المقرَّرة التي تضبط استعمال مقدِّمة النَّسْخ في عملية الاستدلال:

- القاعدة الأولى: النَّسْخ خلاف الأصل:

إنَّ جريان مقدِّمة النَّسْخ في الأدلَّة السَّمعية **خلاف الأصل**، فلو اختُلِف في دليل معيَّن بين النَّسْخ وعدمه، فالأصل عدم النَّسخ؛ لِما فيه من تعطيل الدَّليل المنسوخ[1].

ومثال ذلك ما خاض فيه المتكلِّمون من **العلاقة بين الشِّرك والكفر** عموماً وخصوصاً، فقد اختلفوا في لفظ "المشرك" من حيث تناولُه الكافرين بالدِّين من أهل الكتاب أو عدم تناوله، وقد كانت الآية الآتية محطَّ هذا النِّقاش، فقد قال الله تعالى: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ} [الآية/البقرة: ٢٢١].

فمن العلماء من ذهب إلى أنَّ اسم المشرك لا يتناول إلَّا عبدة الأوثان، وظاهر النَّصِّ لا يخالفه، بينما ذهب آخرون إلى أنَّ اسم المشرك يتناول جميع الكفار.

وأمَّا قوله تعالى: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} [الآية/المائدة: ٥]، الذي يدلُّ على حلِّ نكاح الكتابيات، والذي قد يبدو معارضاً لإدخال هؤلاء في جملة المشركين؛ حتَّى لا يتناوله النَّهي الوارد في الآية الأولى، فقد استدلَّ به الذين قصروا اسم الشِّرك على الوثنية، وقالوا بأنَّ سورة المائدة كلُّها ثابتة لم يُنسَخ منها شيء قطُّ، والنَّسْخ خلاف الأصل؛ لِما فيه من تعطيل الدَّليل المنسوخ.

بينما دفع الذين أدخلوا أهل الكتاب في مسمَّى الشِّرك هذا الاستدلال بالتَّخصيص، فقالوا: إنَّ قوله سبحانه: {وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} مخصِّص لعموم قوله: {وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حتَّى يُؤْمِنَّ}، والقول بالتَّخصيص ضروريٌّ للتَّوفيق بين الآيتَيْن، وإعمالاً للدَّليلَيْن معاً، دون إهمال العمل بواحد منهما[2].

- القاعدة الثَّانية: الاشتراك أولى من النَّسْخ:

وقد مرَّ الكلام عليها في مبحث الاشتراك[3]، فلا داعي للتَّكرار.



---

[1] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١٧١/٤.

[2] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤١١/٦.

[3] انظر: ص ٢٤١ من هذا البحث.

- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّسْخ ونقدها:

سيناقش هذا المطلب بعض الأمثلة العَقَدية التَّطبيقية على ما زُعِم وقوع النَّسْخ فيه من قضايا الاعتقاد، ودفع ذلك بالدَّليل، وبيان ما قد يقع من خلط بين النَّسْخ والتَّخصيص. وسيتناول ثلاث مسائل: الأولى في المشيئة الإلهية، والثَّانية في الحساب الأخروي، والثَّالثة في الوعيد بالعذاب.

١-المشيئة الإلهية:

إنَّ لله تعالى مشيئة هي أصل في المخلوقات، وعنها تصدر خصائص الصِّفات، وإليها ينسب تعيين الجائزات، وعنها تصدر إرادة المخلوقين ومشيئتهم، فإذا شاء الله شاء العبد، فيخصِّص الجائزات عليه فيه بقدرته، ويخلق عِلْمه وقدرته ومشيئته. وقد ذهب بعض علماء النَّاسخ والمنسوخ إلى أنَّ قوله تعالى: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} [الآية/الكهف:٢٩] منسوخ بقوله سبحانه: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} [الآية/الإنسان:٣٠].

وقد انبرى المحقِّقون للرَّدِّ على هذا القول، فنعتوه بالتَّخليط، ونسبوه إلى الجهل؛ لأنَّ الحقائق لا تُنْسخ، سيَّما إذا كانت في العقائد، وهذه الآية إنَّما جاءت في معرض التَّهديد والوعيد، وليس بأمر، وهو معنى لا يصحُّ نَسْخه. فقوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} عقيدة حقٍّ، وكلمة صدق، ولم تزل الحقيقة كذلك، ولا تزال، ولم يَختَلِف هذا أبداً بحال من الأحوال؛ حتَّى يُمحَى في حالة، ويُثبَت في أخرى، كما إنَّ قوله تعالى: {فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ} عقيدة حقٍّ وكلمة صدق، متَّفقة متَّسقة، غير مختلفة ولا مفترقة؛ إذ لا خلاف بين العقلاء في أنَّها تهديد يستحيل التَّخيير فيها؛ لأنَّ الله تعالى لا يأمر بالفحشاء شرعاً، ولا يأمر بالكفر عقلاً ولا شرعاً، لأنَّ الأمر بالكفر محال؛ إذ الأمر بالشَّيء يقتضي معرفة الأمر ضرورة، والكفر هو الجهل بالأمر، والجمع بينهما محال، فيستحيل الأمر بهما. وهكذا يظهر أنَّ المراد بالنَّصِّ أنَّ إسناد المشيئة للعباد ليس على ظاهره؛ بل هي مقيَّدة بمشيئة الله سبحانه[١].

---

[١] وممَّن قال بالنَّسخ عبد الملك بن حبيب السُّلمي (٢٣٩هـ). انظر: ابن حزم (أبو محمَّد، علي بن أحمد الأندلسي، ٤٥٦هـ): النَّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ت: عبد الغفَّار سليمان البنداري (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ٤٤. وابن العربي: النَّاسخ والمنسوخ، ٢/٢٨٧، ٣٥٢. وابن الجوزي (أبو الفرج، جمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن علي، ٥٩٧هـ): نواسخ القرآن (ناسخ القرآن ومنسوخه)، ت: محمَّد أشرف علي المليباري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنوَّرة- المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ٢/٥٠٥. وانظر أيضاً: الشَّاطبي: الموافقات، ٣/٣٥٨-٣٥٩.

٢-الحساب:

يعدُّ الحساب الأخروي بعد الموت من جملة الغيبيات التي يُستنَد فيها إلى النَّصِّ؛ للكشف عن ماهيته وطبيعته. ومن جملة الأدلَّة السَّمعية التي وردت فيه قول الله تعالى: {وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ} [الآية/البقرة:٢٨٤]، وقد ذهب بعض العلماء إلى أنَّ هذا النَّصَّ منسوخ بقوله سبحانه: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [الآية/البقرة: ٢٨٦][١].

إلَّا أنَّ المتكلِّمين في أصول الدّين بيَّنوا بطلان احتمال النَّسْخ؛ لأنَّ الآية وعد وخبر بالمحاسبة، والوعد لا يحتمل النَّسْخ؛ لأنَّه خُلْف وبَدَاء؛ وذلك ممَّن يجهل بالعواقب، تعالى الله عزَّ وجلَّ عن ذلك علوَّاً كبيراً. والأخبار لا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ، ومن زعم أنَّ في الأخبار ناسخاً ومنسوخاً، فقد ألحد أو جهل، فالله تعالى أخبر أنَّه يحاسب من أبدى شيئاً أو أخفاه، فمحال أن يُخبِر بضدِّه[٢].

٣-الوعيد بالعذاب:

إنَّ الوعيد بالعذاب من جملة الأخبار الغيبية التي وردت في الأدلَّة السَّمعية، وقد زلَّت فيها أقدام بعض العلماء حين قالوا بنَسْخ بعضها، مع الأمر فيها يرجع إلى احتمال التَّخصيص، لا النَّسْخ.

حيث ذهب بعض العلماء مثلاً إلى القول بأنَّ قوله تعالى: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ} [الأنبياء:٩٨] والآيتان اللَّتان بعده، منسوخ بقوله سبحانه: {إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ} [الأنبياء:١٠١] والآيتان اللَّتان بعده، فهذه ثلاث آيات متَّصلات نُسِخت بثلاث آيات متَّصلات أيضاً[٣]، فكأنَّ الله تعالى أراد به -حسب قولهم- أن يعذِّب عُزَيْراً والملائكةَ والمسيحَ، فأوجب عليهم العذاب، ثم نسخ ذلك بعدما أوجبه.

ومعاذ الله أن يكون الرَّبُّ عزَّ وجلَّ أراد وأحبَّ تعذيب أوليائه من الملائكة والمسيح وعُزَيْر، وقد تقدَّمت فيهم أخبار من الله سبحانه بالولاية، قبل أن تنزل آية العذاب هذه، فلما نزلت هذه الآية لم يُرِد بها من تقدَّم منه القول بولايتهم، وإنَّما أراد من عُبِدوا سوى أوليائه[٤].



---

[١] انظر: النَّحَّاس: النَّاسخ والمنسوخ، ٢٧٣. وابن حزم: النَّاسخ والمنسوخ، ٣٠. وابن الجوزي: نواسخ القرآن، ٣٠٧.

[٢] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُنَّة، ٢٨٩/٢. والنَّحَّاس: النَّاسخ والمنسوخ، ٢٧٤.

[٣] انظر: ابن سلامة المقري (أبو القاسم، هبة الله بن سلامة بن نصر البغدادي، ٤١٠هـ): النَّاسخ والمنسوخ، ت: زهير الشَّاويش ومحمَّد كنعان، المكتب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٠٤هـ، ١٢٤-١٢٥. وابن حزم: النَّاسخ والمنسوخ، ٤٥-٤٦.

[٤] انظر: الحارث المُحاسِبي: فهم القرآن ومعانيه، ٢٥١.

المبحث الثَّالث:

مقدِّمة المعارضة

وفيه خمسة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم المعارضة.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة المعارضة.
- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة المعارضة.
- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المعارضة ونقدها.
- المطلب الخامس: فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد.

- المبحث الثَّالث: مقدِّمة المعارضة:

إنَّ ممَّا لا يمكن إنكاره أنَّ مقدِّمة المعارضة قد شغلت حيِّزاً كبيراً من النِّقاشات العلمية، والمجادلات الكلامية، وخُطَّت فيها الكثير من المصنَّفات؛ من أجل تقرير حقيقة استحالة المعارضة بين العقل الصَّحيح والنَّقل الصَّريح. ويعدُّ الكلامُ في احتمال مقدِّمة المعارضة في الدَّلائل اللَّفظية أحدَ تجلِّيات هذه المجادلات، وقد أفضى ذلك إلى تقرير فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد، أو ما يُسمَّى بضابط الأدلَّة العقلية والنَّقلية.

وسيخوض هذا المبحث -بادئ ذي بدء- في مفهوم المعارضة لغة واصطلاحاً، ثمَّ يقرِّر مقدِّمة المعارضة كما ساقها أعيان المتكلِّمين، ثمَّ يعرض ما ذكره المتكلِّمون من نقد يطال هذه المقدِّمة، ويذكر -بعد ذلك- بعض الأمثلة التَّطبيقية العَقَدِية على مقدِّمة المعارضة استعمالاً وإهمالاً، ويختم بالكلام على فكرة الدَّوْر.

- المطلب الأوَّل: مفهوم المعارضة:

سيبحث هذا المطلب في بيان مفهوم المعارضة من حيث أصلها اللُّغوي، ثمَّ معناها الاصطلاحي، وذكر ما قيل فيها من تعريفات، وما لها من مصطلحات مترادفات، مع ذكر مجال المعارضة، وشرط تحقُّقها، وما تنقسم إليه من أنواع.

- أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للمعارضة:

يرجع الجذر اللُّغوي للفظ المعارضة إلى مادَّة (عرض)، وهي بناء تكثر فروعه، وسيقتصر فيه الباحث على ما يقرب من موضوع البحث.

يُقال: عارضْتُ فلاناً في السَّير، إذا سرْتَ حياله وحاذيته. وعارضْتَه بمثل ما صنع، إذا أتيْتَ إليه بمثل ما أتى إليك، ومنه اشتُقَّت المعارضة. وعارضْتُه بمتاع أو دابَّة أو شيء معارضةً، إذا بادلْتُه به. وعارض الشَّيءَ بالشَّيء معارضةً: قابله. وعارضْتُ كتابي بكتابه، أي قابلْتُه. وفلان يعارضني، أي يباريني. واعترض الشَّيء: تكلَّفه. واعترض الشَّيء: صار عارِضاً، كالخشبة المعترِضَة في النَّهر، ويُقال: اعترض الشَّيءُ دون الشَّيء، أي حال دونه. واعترض له بسهم: أقبل قِبَله فقتله. واعترض عُرْضَه: نحا نحوه. واعترض الفَرَسُ في رَسَنه: لم يستقم لقائده. وعارضه، أي جانبه وعدل عنه. ونظر إليه معارضةً وعن عُرْض وعن عُرُض، أي جانب. ويُقال: شبهة عارِضة: معترضة في الفؤاد. وتَعَرَّض الشَّيءُ: دخله فساد. واعترضه: انتقصه وشتمه، أو قابله، أو ساواه في الحَسَب. وهذه المسألة عَرُوض هذه: أي نظيرها. وخرج يعارض الرِّيح، إذا لم يستقبلها ولم يستدبرها. وبعير معارِض: لا يستقيم في القطار، يعدل يمنة ويسرة[1].

وممَّا سبق يتَّضح أنَّ من أهمِّ المعاني اللُّغوية للمعارضة المقابلة، والمباراة، والحيلولة دون شيء، والفساد، والنَّظير، وعدم الاستقامة، والعدول. وهي في معظمها ملاحَظة في المفهوم الاصطلاحي، فالدَّليل يقابل الدَّليل ويباريه ويناظره، ويحول دون القطع بدلالته، وهكذا يتمُّ العدول عنه؛ لِما تطرَّق إليه من فساد؛ بسبب عدم استقامة دلالته.

- ثانياً: المعنى الاصطلاحي للمعارضة:

ثمَّة عدَّة تعريفات للمعارضة، ومن أبرزها:

---

[1] انظر: الأزهري: تهذيب اللُّغة، مادَّة (عرض)، ٢٩٤/١. والجوهري: الصِّحاح، ١٠٨٢/٣-١٠٩١. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٢٦٩/٤-٢٨١. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٣٩٢/١-٤٠٣. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٦٤٤/١-٦٤٥. وابن منظور: لسان العرب، ١٦٥/٧-١٨٧. ومرتضى الزَّبيدي: تاج العروس، ٣٧٧/١٨-٤٣١.

- "**إقامة الشَّيء في مقابلة ما يناقضه**"[١]؛ ولهذا عرَّف بعضهم التَّعارض بقوله: "**التَّعارض هو التَّناقض**"[٢].
- تسليم دليل المعلَّل دون مدلوله، والاستدلال على خلاف مدلوله. وما يُطلَق عليه اسم المعارضة نوعان: **معارضة خالصة**، وهي المصطلح المذكور، و**معارضة مناقضة**، وهي المقابلة بتعليل معلَّل، وسُمِّيت بذلك لتضمُّنها إبطال دليل المعلَّل[٣].
- التَّعارض بين الأمرَيْن هو "**تقابلهما على وجه يمنع كلٌّ واحد منهما مقتضى صاحبه**"[٤].
- والتَّعريف الأشهر والأرجح: **إقامة الدَّليل على خلاف ما أقامه عليه الخصم**[٥]. والمراد بالخلاف المنافاة، فالمعترِض يسلِّم دليل المستدلِّ، وينفي مدلوله بإقامة دليل آخر يدلُّ على خلاف مدلوله، فالمعترِض يقول للمستدِلِّ: ما ذكرْتَ من الدَّليل، وإن دلَّ على الحكم؛ لكن عندي من الدَّليل ما يدلُّ على خلافه، وليس له تعرُّض لدليله بالإبطال؛ ولهذا قيل: هي ممانعة في الحكم، مع بقاء دليل المستدِلِّ[٦].

والمعارضة والتَّعارض والتَّناقض عند الأصوليين إطلاقات شتَّى تدلُّ على معنى واحد، وممَّا عُرِّف به التَّعارض أيضاً أنَّه "**كون الدَّليلَيْن بحيث يقتضي أحدهما ثبوت أمر، والآخر انتفاءه، في محلٍّ واحد، في زمان واحد، بشرط تساويهما في القوَّة، أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع**"[٧]، واحترز **بالقيد الأخير** عمَّا إذا كان أحد الدَّليلَيْن أقوى بالذَّات كالنَّصِّ والقياس؛ إذ لا تعارض فيهما.

وقيل: إن كانت المعارضة بغير دليل المستدِلِّ فهي **المعارضة الخالصة**، وإن كانت بدليله ولو بزيادة شيء فهي **معارضة فيها معنى المناقضة**، وإن كان دالَّاً على ما يستلزم نقيضه فهي **عكس**[٨].

والتَّعارض لا يقع بين القطعيَّيْن؛ لامتناع وقوع المتنافيَيْن، ولا يُتصوَّر التَّرجيح؛ لأنَّه فرع التَّفاوت في احتمال النَّقيض، فلا يكون إلَّا بين ظنِّيَّيْن[١]؛ ولهذا كان من تعريفات اليقين أنَّه "**ما زالت**

---

[١] المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة (المعارضة)، ٣٠٩.

[٢] الغزالي: المستصفى، ٣٧٦.

[٣] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المعارضة)، ٨٥٠-٨٥١.

[٤] الإسنوي: نهاية السُّول، ٢٥٤.

[٥] انظر مادَّة (المعارضة) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢١٩-٢٢٠. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٧٨. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٨٣. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٣٠٩. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٠٤/٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٥٧١/٢.

[٦] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المعارضة)، ١٥٧١/٢.

[٧] التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٠٥/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّعارض)، ٤٧٣/١.

[٨] انظر: الأحمد نكري: دستور العلماء، مادَّة (آداب البحث والمناظرة)، ١٦/١.

عنه المعارضة على دوام الوقت"[٢]، كما كان من جملة القواعد الشَّائعة والضَّوابط الذَّائعة أنَّ: "**التَّعارض آية الظَّنِّية وعدم القطعية**"[٣].

ومن **شرط تحقُّق المعارضة:**

- التَّساوي في **الثُّبوت**، فلا تعارض بين نصِّ الكتاب وخبر الواحد إلَّا من حيث الدَّلالة.
- والتَّساوي في **القوَّة**، فلا تعارض بين المتواتر والآحاد، بل يقدَّم المتواتر بالاتِّفاق.
- واتِّفاقهما في **الحكم** مع اتِّحاد الوقت، والمحلِّ، والجهة، فلا يتحقَّق التَّعارض في الجمع بين النَّفي والإثبات في زمانَيْن في محلٍّ أو محلَّيْن، أو محلَّيْن في زمان، أو بجهتَيْن.

وإن اجتمعت هذه الشَّرائط وتعذَّر التَّخلُّص عن التَّعارض بهذا الطَّريق ينظر إن كانا **عامَّيْن:** يُحمَل أحدهما على القيد والآخر على الإطلاق؛ أو يُحمَل أحدهما على الكلِّ والآخر على البعض؛ دفعاً للتَّعارض، وإن كانا **خاصَّيْن:** يُحمَل أحدهما على القيد والمجاز ما أمكن، وإن كان أحدهما خاصَّاً والآخر عامَّاً يقضي الخاصُّ على العامِّ هنا بالإجماع؛ دفعاً للتَّعارض[٤].

والمعارضة على **نوعَيْن**[٥]:

- **المعارضة في الحكم:** وذلك بأن يقيم المعترِض دليلاً على نقيض الحكم المطلوب، ويُسمَّى بالمعارضة في حكم الفرع أيضاً، وبالمعارضة في الفرع أيضاً، وهي المعنيُّ من لفظ المعارضة إذا أُطلِق.
- **المعارضة في المقدِّمة:** وذلك بأن يقيم المعترِض دليلاً على نفي شيء من مقدِّمات دليله، كما إذا أقام المعلِّل دليلاً على أنَّ العلَّة للحكم هي الوصف الفلاني، فالمعترض لا ينقض دليله؛ بل يثبت بدليل آخر أنَّ هذا الوصف ليس بعلَّة.



---

[١] انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢/٢٠٥. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّعارض)، ١/٤٧٣.

[٢] السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (اليقين)، ٧٨.

[٣] الكفوي: الكلِّيَّات، ١٠٦٨.

[٤] انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢/٢٠٥-٢٠٦. والزَّركشي: البحر المحيط، ٨/١٢٠-١٢١. والكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المعارضة)، ٨٥٠.

[٥] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المعارضة)، ٢/١٥٧١.

- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة المعارضة:

خاض المتكلِّمون من بداية نشوء عِلْم الكلام في دعوى المعارضة، ولعلَّ الكلام في المعارضة النَّقلية كان أسبق في الظُّهور من المعارضة العقلية، وهذا ما سيعرض له هذا المطلب، من خلال عرض أقوال المتكلِّمين وآرائهم في احتمال المعارضة.

أمَّا **ابن قتيبة الدِّينَوَري** (٢٧٦هـ)، فتحدَّث عن **المعارض النَّقلي** بوصفه دعوى متهافتة، تفضي إلى التَّناقض والاختلاف في نصوص الوحي، والطَّعن فيها، وهو ما ينفيه ابن قتيبة بشدَّة، ويقرِّر أنَّ ما يعترض الباحث في هذه النُّصوص من "مشكل" مظنون، و"متعلَّق" في التَّعارض، فإنَّ له تأويلاً سديداً، وتخريجاً رشيداً، والدَّليل السَّمعي منزَّه عن التَّعارض والتَّناقض، ولا يمكن أن يسير على تحريف الجاهلين، وغلط المتأوِّلين[١].

ويقرِّر الشَّيخ **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) صراحة في مجال احتمال المعارض النَّقلي، أنَّ حُجَج القرآن لا تتناقض، ولا يعارض بعضها بعضاً في ذات الأمر؛ بل قد تتعارض أفهام المستدلِّين بالأدلَّة النَّقلية؛ لضعف دركهم لِمَا اشتمل عليه أحد الأدلَّة من تخصيص والآخر من تعميم، أو ما أُرِيد به الحقيقة وما قُصِد به المجاز في اللُّغة، فظنَّ الجاهل ذلك تعارضاً وتناقضاً، وهو ليس كذلك[٢].

وقد تحدَّث قاضي الأشعرية **أبو بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ) عن **المعارض النَّقلي** بوصفه مقدِّمة ظنِّية تقدح في دلالة النَّصِّ السَّمعي[٣]، واستعمل فكرة المعارضة في دفع دلالة بعض النُّصوص المشكلة، ثمَّ تخريجها على محامل التَّأويل المحتمل[٤].

وأمَّا بخصوص **المعارض العقلي**، فيقرِّر القاضي أبو بكر أنَّ ما تضمَّنه الخطاب من الأحكام والقضايا العقلية لا يصحُّ فيه التَّعارض، فلو عارض خطابٌ موجبَ خطاب آخر قد ثبت موجبه بقضية العقل لوجب أن يكون المعارِض رافعاً حكم العقل وناقضاً دليله وقضيته، وذلك باطل باتِّفاق. فيجب حملُ ما ورد في مثل هذا بتعارض الظَّاهر، وحملُ ما يقتضي ثبوت موجبه على موجب العقل، وتأوُّلُ ما ورد بصورة المعارِض له[٥].

---

[١] انظر: ابن قتيبة (أبو محمَّد، عبد الله بن مسلم الدِّينَوَري، ٢٧٦هـ): تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي ومؤسسة الإشراق، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م، ١٤٥-٤٨٧، وتأويل مشكل القرآن، ٤٦-٥٧،

[٢] انظر: الأشعري: الإبانة، ١٩٠-١٩١، ٢١٩، واللُّمع، ١١٣.

[٣] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥٠.

[٤] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤١٩-٤٢٣.

[٥] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٥٩/٣.

وهكذا يرى القاضي الباقلاني أنَّ احتمالَ التَّأويل سبيلُ الخروج من التَّعارض؛ فالأدلَّة الخبرية تتَّسع لها وجوه اللُّغة العربية، وقد يُظَنُّ بدليل ما التَّعارض مع آخر؛ إلَّا أنَّ التَّأويل على أحد الوجوه المحتملة يبطل هذا التَّعارض[١].

أمَّا قاضي المعتزلة **عبد الجبَّار** (٤١٥هـ)، فينفي **احتمال المعارضة العقلية** في الأدلَّة اللَّفظية القطعية؛ لأنَّ النَّاصب لأدلَّة السَّمع هو الذي نصب أدلَّة العقل، فلا يجوز فيهما التَّعارض والتَّناقض، ولو افترضنا ورود ظاهر السَّمع بما يمنع منه دليلُ العقل، فالواجب أن نتأوَّل ظاهرَ التَّنزيل بما لا يخالف ما تقرِّره العقول، وربما أفضى بنا الأمر إلى تكذيب الخبر النَّقلي إذا لم يَرِد من طريق قطعي الثُّبوت[٢].

ويؤكِّد **أبو منصور عبد القاهر البغدادي** (٤٢٩هـ) على ضرورة موافقة النَّصّ لِما تقرِّره العقول، وإلَّا فإنَّ الدَّليل الخبري الذي يحيله العقل، ولا يحتمل تأويلاً صحيحاً، فهو مردود غير مقبول. وأمَّا إن كان الدَّليل الخبري ممَّا يَرُوع ظاهره في العقول؛ لكنَّه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول، فيقبل ويؤوَّل على موافقة المعقول[٣].

كما يناقش **أبو سعد المُتَوَلِّي** (٤٧٨هـ) استدلالات خصومه –من معتزلة وخوارج– ويدفعها بما يَرِد عليها من احتمال المعارض النَّقلي، فإنَّهم إذا استدلُّوا ببعض ظواهر الأدلَّة النَّقلية أمكن معارضتها بظواهر أخرى تخالفها في الدَّلالة، وهكذا يسقط مستندهم في تقرير عقائدهم الفاسدة[٤].

أمَّا **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ)، فيقرِّر صراحةً أنَّ القطع في دلالة النُّصوص السَّمعية لا يتحقَّق إلَّا عند انتفاء **المعارضة العقلية**، وعدم جريان الاحتمال في ثبوت أصولها أو تأويلها؛ وإلَّا فإنَّ أقصى ما تفيده غلبة الظَّنِّ؛ لكنَّه –مع ذلك– ينبِّه إلى استحالة تصوُّر ثبوت سمع قاطع يخالف قضية العقل، وإنَّما قد يجري احتمال التَّعارض في الأدلَّة الظَّنِّية –ثبوتاً ودلالة–، والتي غالباً ما يكون للتَّأويل فيها سبيل[٥].

كما يبيِّن إمام الحرمين أنَّه عند **تعارض الظَّواهر النَّقلية** تتَّسع مسالك التَّرجيح؛ لأنَّ مبنى التَّعلُّق بالظَّواهر –في الأصل– على غلبات الظُّنون؛ إذ لا تفيد القطع بذاتها؛ لتطرُّق احتمال التَّأويل إليها، وإن استوت مراتب الأدلَّة وتحقَّقت شروط التَّعارض ولم يُتمكَّن من التَّرجيح بين الأدلَّة أفضى ذلك –لا محالة– إلى إسقاطها[٦].

---

[١] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٢٣.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٣/٢٨٠–٢٨١.

[٣] انظر: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٣٨.

[٤] انظر مثلاً: المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٧٧، ١٣٤، ١٧١–١٧٢.

[٥] انظر: الجويني: الإرشاد، ٣٥٩–٣٦٠.

[٦] انظر: الجويني: البرهان في أصول الفقه، ١/١٩٣، ٢/١٩٥.

ويقرِّر **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) أنَّ **احتمال المعارض النَّقلي** غير متصوَّر في حال كون النَّصِّ النَّقلي قطعياً؛ لأنَّ المعارض النَّقلي:

- إن كان **قطعياً** أيضاً فلا يجوز التَّعارض والتَّرجيح بين نصَّيْن قاطعَيْن؛ لأنَّ ذلك مفضٍ إلى التَّضادِّ والتَّناقض، ويستحيل الجمع بينهما، والدَّليل السَّمعي منزَّه عنه ضرورة.
- وإن كان **ظنّياً** فلا يقوى الظَّنِّي على معارضة القطعي؛ ومحال أن يخالف الظَّنُّ العِلْمَ؛ لأنَّ ما عُلِم كيف يُظنُّ خلافه؟ وظَنُّ خلافِه شكٌّ، فكيف يُشكُّ فيما يُعلَم؟

وإنَّما يجري التَّعارض والتَّرجيح بين الأدلَّة الظَّنِّية؛ لأنَّ الظُّنون تتفاوت في القوَّة، فنقدِّم الأقوى على الضَّعيف؛ لِما تعتضد به من قرائن مرجِّحة[١].

ويوضِّح شيخ الإسلام أنَّه ربما ظهر بين المعقول والمنقول تصادم في أوَّل النَّظر وظاهر الفكر، إلَّا أنَّ السَّالكين حدَّ التَّوسُّط والاقتصاد في الاعتقاد لم يجرِّدوا النَّظر إلى المنقول بمفرده، ولا إلى المعقول بمفرده؛ بل أنكروا التَّعارض بين العقل والنَّقل، فجمعوا بينهما بتأويلات قريبة[٢].

أمَّا **أبو المعين النَّسفي** (٥٠٨هـ)، فيؤكِّد في حديثه عن الصِّفات الإلهية أنَّ الألفاظ التي يوهم ظاهرها التَّشبيه تحتمل المعارضة العقلية من جهة، والمعارضة النَّقلية من جهة أخرى، فثمَّة نصوص نقلية محكمة غير محتملة التَّأويل تحيل حمل هذه الألفاظ على ظاهرها، ولو تمَّ ذلك لثبتت المناقضة والتَّعارض بين الأدلَّة النَّقلية، وهذا ما ينبغي تنزيهها عنه، وثمَّة أيضاً دلائل عقلية تمنع من الأخذ بتلك الظَّواهر، ولو حملت هذه الألفاظ على ما يوافق حُجَج العقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحُجَج ودرء التَّعارض والتَّناقض والاختلاف بينها، وذلك ممَّا تقتضيه الحكمة البالغة[٣].

وعندما حاول **ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي** (٥٢١هـ) جمع "الأسباب الموجبة للخلاف"، انتهى إلى تعداد ثمانية أسباب، وهي –في معظمها– جملة من المقدِّمات الظَّنِّية التي تقدح في الدَّلالة اللَّفظية للأدلَّة النَّقلية، حيث ذكر في جملتها احتمال المعارضة النَّقلية[٤]، والجدير بالملاحظة أنَّ ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي لم يذكر "المعارضة النَّقلية" بهذا الاصطلاح، وإنَّما ذكر الخلاف العارض من جهة "الإفراد والتَّركيب"؛ ويقصد به الخلاف النَّاشئ عن أخذ بعضِ العلماء أحدَ الأدلَّة النَّقلية بمفرده دليلاً على المسألة موضوع البحث، وإهمالِ دلالة النُّصوص الأخرى، بينما يأخذ البعض الآخر بالاعتبار ما ورد من أدلَّة أخرى بخصوص المسألة، وهذا يقتضي المعارضة النَّقلية بين الأدلَّة المذكورة.

وينبِّه القاضي **أبو بكر ابن العربي** (٥٤٣هـ) إلى أنَّ أصل التَّعارض بين الشَّيئَيْن، إنَّما يكون إذا تعلَّقا بمعنى واحد، من جهة واحدة، في حقِّ محلٍّ واحد، في وقت واحد، وبشرط تساويهما في

---

[١] انظر: الغزالي: المستصفى، ٣٧٥.

[٢] انظر: الغزالي: قانون التَّأويل، ٦، ٩–١٠.

[٣] انظر: أبو المعين النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١٧١–١٧٢.

[٤] انظر: ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي: الإنصاف، ٣٣.

المرتبة والقوَّة. وإنَّ كثيراً ممَّا قد يظنُّ فيه التَّعارض مدفوع لعدم تحقُّق شرط المعارضة في الأصل، ومثال ذلك عدم المعارضة عند اختلاف الرُّتبة؛ كأن يكون أحد الأدلَّة في حقِّ الله تعالى، والآخر في حقِّ الخَلْق، فلا معارضة بينهما؛ لانتفاء المساواة في المرتبة[١].

ولمَّا جاء **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) أصل المقدِّمات الظَّنِّية، وذكر في جملتها مقدِّمة **احتمال المعارَضة**؛ لكنَّ عرضه لها اختلف بين كتبه، ففي بعض كتبه اكتفى بذكر مقدِّمة **احتمال المعارِض**، دون تحديد ما إذا كان هذا المعارِض عقلياً أو نقلياً[٢]، بينما حدَّد في بعضها الآخر احتمال المعارض بـ**(العقلي)**، وأنَّ تقدير حصوله يعني وجوب صرف اللَّفظ إلى المجاز، وأغفل احتمال المعارض **(النَّقلي)**[٣].

وأمَّا في بقيَّة كتبه[٤]، فذكر الفخر الرَّازي احتمال المعارَضة في مقدِّمتَيْن مستقلَّتَيْن:

- **احتمال المعارض النَّقلي أو السَّمعي**، فالدَّلائل اللَّفظية قد يقع فيها التَّعارض، وشرط التَّمسُّك بها عدم هذا المعارض؛ لأنَّ تقدير وجوده يعني وجوب الرُّجوع إلى التَّرجيحات، التي لا تفيد إلَّا الظَّنَّ؛ لكنَّ العِلْم بعدم ذلك المعارض السَّمعي مظنون، لا مقطوع.
- **احتمال المعارض العقلي القاطع**، وشرط التَّمسُّك بالدَّلائل النَّقلية عدمه؛ لأنَّ تقدير وجوده يعني وجوب صرف الظَّاهر السَّمعي إلى التَّأويل، وعدم هذا المعارض القطعي مظنون لا معلوم؛ لأنَّ أقصى ما في الباب أنَّ الإنسان لا يعرف ذلك المعارِض، وعدم العِلْم لا يفيد العِلْم بالعدم.

وفي مجال **احتمال المعارض العقلي**، ينبِّه الرَّازي إلى أمرَيْن[٥]:

- كثرة ورود هذا الاحتمال في نصوص التَّشبيه؛ لكنَّها لمَّا كانت معارَضة بالدَّلائل العقلية القطعية وجب صرفها عن ظواهرها.
- صلة هذه المقدِّمة بـ**(فكرة الدَّور)**، وذلك لأنَّه عند حصول التَّعارض بين ظواهر النَّقل وقواطع العقل، لا يمكن تصديقهما معاً؛ وإلَّا لزم تصديق النَّقيضَيْن، ولا يمكن تكذيبهما معاً؛ وإلَّا لزم رفع النَّقيضَيْن، ولا يمكن ترجيح النَّقل على القواطع العقلية؛ لأنَّ النَّقل لا يمكن التَّصديق به إلَّا بالدَّلائل العقلية، فترجيح النَّقل على العقل يقتضي الطَّعن في العقل. ولمَّا كان العقل أصلاً

---

[١] انظر: ابن العربي: قانون التَّأويل، ٥٢٦.

[٢] انظر: الرَّازي: المحصول في عِلْم أصول الفقه، ١/٣٩٠-٣٩١.

[٣] انظر: الرَّازي: المحصَّل، ٥١، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، ومفاتيح الغيب، ١/٤١-٤٢.

[٤] انظر: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢/٢٥٣، وأساس التَّقديس، ١٣٧، والمطالب العالية، ٩/١١٦-١١٧.

[٥] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٠، والمطالب العالية، ٩/١١٦-١١٧. ويجدر التَّنبيه إلى أنَّ الفخر قد عرض مقدِّمة المعارض العقلي في نهاية العقول على نحو ممَّا ذكره في المطالب العالية. انظر: الرَّازي: نهاية العقول، ١/١٤٣-١٤٤.

للنَّقل، كان الطَّعن في العقل موجباً للطَّعن في العقل والنَّقل معاً، وهو محال. فلم يبقَ إلَّا القسم الرَّابع، وهو القطع بمقتضيات الدَّلائل العقلية القطعية، وحمل الظَّواهر النَّقلية على التَّأويل.

وأمَّا **تقي الدِّين النَّجراني** (٦٥٦هـ)، فيقرِّر فساد احتمال المعارضة على إطلاقه؛ لأنَّه يفضي إلى بطلان الخطاب، وإغلاق باب الدَّلالة، فالمستدِلُّ مطالب بما يفيد القطع واليقين، ولا يخلو ما أتى به من الدَّليل من أمرَيْن:

- إمَّا ألَّا يكون كافياً في إفادة ما طُولِب به من القطع واليقين بدون "نفي العارض" –أي المعارض–، وبناء على ذلك يلزم المستدِلَّ "نفي العارض"، سواء أأورده المعترض أم لم يورده. ثمَّ إذا أقام دلالة على نفي المعارض، فيحتاج إلى إقامة دلالة أخرى لنفي معارض تلك الدَّلالة، فيتسلسل ذلك إلى ما لا غاية ولا نهاية، وهو محال، فحينئذ يتوقَّف حصول القطع على أمر محال، فيفسد باب النَّظر والجدال.
- وإمَّا أن يكون كافياً في إفادة ما طُولِب به من القطع واليقين بدون "نفي العارض"، فهذا هو المطلوب، وعندئذ لا يحتاج المستدِلُّ إلى الاشتغال بالجواب عن احتمال المعارضة.

لكن النَّجراني يعود فيقرِّر أنَّ هذا البيان يصلح دفعاً عن المجادلة بشكل عامٍّ، وأمَّا عند التَّحقيق فلا بدَّ من الجواب عن كلِّ واحد من أسئلة المعارضة[١].

ثمَّ جاء **النَّصير الطُّوسي** (٦٧٢هـ) –من متكلِّمي الشِّيعة– فأشار إلى إمكانية إفادة الدَّليل النَّقلي القطعَ إذا سَلِم من المعارضة العقلية[٢]، كما نبَّه إلى التَّفرقة بين مدخلية المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية حين الاستدلال على الفقهيات ومدخليتها في هذه الدَّلائل حين الاستدلال على أصول الدِّين؛ لأنَّ بعض المقدِّمات –مثلاً– لا يمكن أن يلحق بأدلَّة أصول العقائد؛ لأنَّها من المحكمات، "ومحكماتُ القرآن لا يقع فيها شكٌّ بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعرابها، والاشتراك، والنَّسْخ، والتَّقديم والتَّأخير، وبسبب المعارض العقلي، فإن وقع شكٌّ بسبب المجاز، أو التَّخصيص، أو الإضمار فممكنٌ"[٣].

وينبِّه **تقي الدِّين ابن تيمية** (٧٢٨هـ) في كتابه "درء تعارض العقل والنَّقل" إلى أنَّ كثيراً ممَّا يُظَنُّ فيه التَّعارض غير متحقِّق ولا مُحقَّق؛ لأنَّ الشَّارع لا يخالف شيئاً من الحقِّ، ولا يخبر بما تنفيه العقول، ولكن قد يخبر بما تعجز العقول عن معرفته، فيخبر "بمحارات العقول لا بمحالات العقول" – على حدِّ تعبيره–[٤].

---

[١] انظر: النَّجراني: الكامل في الاستقصاء، ٩٢.

[٢] انظر: الطُّوسي: تجريد العقائد، ١٠٦.

[٣] الطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥١.

[٤] انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنَّقل، ٢٩٦/٥–٢٩٧، ومجموع الفتاوى، ٤٤٤/١٧.

ويحقِّق ابن تيمية دلالة بعض المصطلحات في هذا المضمار، فالمتعارضان هما المتنافيان اللَّذان يلزم من ثبوت أحدهما انتفاء الآخر، كالضِّدَّين والنَّقيضين، فلفظ التَّنافي والتَّضادِّ والتَّناقض والتَّعارض ألفاظ متقاربة في أصل اللُّغة، وإن كانت تختلف فيها الاصطلاحات، وكلُّ تعارض فهو مستلزم للتَّناقض اللُّغوي؛ لأنَّ أحد الضِّدَّين ينقض الآخر، أي يلزم من ثبوته عدم الآخر، كما يلزم من ثبوت السَّواد انتفاء البياض. والنَّقيضان في اصطلاح كثير من أهل النَّظر هما اللَّذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، والضِّدَّان لا يجتمعان؛ لكن قد يرتفعان. وفي اصطلاح آخرين منهم هما: النَّفي والإثبات فقط، كقولك، إمَّا أن يكون، وإمَّا ألَّا يكون[1].

ويقرِّر شيخ الأصوليين **أبو إسحاق الشَّاطبي** (٧٩٠هـ) أنَّ كلَّ من تحقَّق بأصول الشَّريعة، فأدلَّتها عنده لا تكاد تتعارض، كما إنَّ كلَّ من حقَّق مناط المسائل، فلا يكاد يقف في متشابه؛ لأنَّ الشَّريعة لا تعارض فيها البتَّة؛ ولذلك لا تجد أبداً دليلَيْن أجمع المسلمون على تعارضهما، وإنَّما ينشأ التَّعارض من جهة أفراد النَّاظرين في الأدلَّة غير المعصومين من الخطأ.

وبناء على ذلك، يقسم أبو إسحاق التَّعارض قسمَيْن:

- **تعارض من جهة ما في نفس الأمر**، وهو غير ممكن على الإطلاق.
- **وتعارض من جهة نظر المستدِلِّ**، وهو ممكن بلا خلاف؛ فإن أمكن الجمع بين الدَّليلَيْن فلا تعارض أيضاً، كحمل العامِّ على الخاصِّ، وإن لم يمكن ذلك فقد بذل العلماء جهدهم في التَّرجيح بين الأدلَّة من خلال عدَّة اعتبارات، وإلَّا فتساقط الأدلَّة، والتَّوقُّف فيها لحين ظهور المرجِّح.

وهكذا يبيِّن الشَّاطبي أنَّ احتمال المعارض النَّقلي غير ممكن في ذاته على الإطلاق، وإنَّما يكون التَّعارض من جهة أفهام المتكلِّمين[2].

أمَّا **ابن أبي العزِّ الحنفي** (٧٩٢هـ)، فينفي احتمال المعارضة نفياً قاطعاً في نفس الأمر بين الدَّلائل العقلية والنَّقلية؛ لكن إذا جاء ما يوهم مثل ذلك:

- فإن كان النَّقل **صحيحاً**، فذلك الذي يُدَّعَى أنَّه معقول فهو مجهول، ولو حقَّق المستدِلُّ النَّظر لبان ذلك له واضحاً.
- وإن كان النقل **غير صحيح**، فلا يصلح للمعارضة أصلاً؛ إذ لا يُتصوَّر أن يتعارض عقل صريح ونقل صحيح أبداً.

وعلى فرض التَّسليم بتعارض العقل والنَّقل فيجب تقديم النَّقل؛ لأنَّ الجمع بين المدلولَيْن جمع بين النَّقيضَيْن، ورفعهما رفع النَّقيضَيْن، وتقديم العقل ممتنع؛ لأنَّ العقل قد دلَّ على صحَّة السَّمع، فلو

---

[1] انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنَّقل، ٥/٢٧١-٢٧٢.

[2] انظر: الشَّاطبي: الموافقات، ٥/٣٤١-٣٤٢.

أبطلنا النَّقل لأبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنَّقل؛ لأنَّ ما ليس بدليل لا يصلح للمعارضة، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فصار تقديم العقل على النَّقل قدحاً في العقل، فلا يجوز تقديمه[١].

وبخصوص المعارض العقلي، يحقِّق **سعد الدِّين التَّفتازاني** (٧٩٣هـ) أنَّه لا مجال للعقل في الشَّرعيات، فلا معارض من قبله، ونفيُ المعارض من قبل الشَّرع معلومٌ بالضَّرورة من الدِّين، وأمَّا في العقليات فالعِلْم بنفي المعارض العقلي يحصل عند العِلْم بالوضع والإرادة، وصدق المخبِر، على ما هو المفروض في نصوص التَّوحيد والبعث؛ وذلك لأنَّ العِلْم بتحقُّق أحد المتنافيَيْن يفيد العِلْم بانتفاء المنافي الآخر؛ بل يذهب التَّفتازاني إلى أنَّ إفادة اليقين إنَّما تتوقَّف على انتفاءِ المعارض وعدمِ اعتقاد ثبوته، لا على "العِلْم" بانتفائه؛ إذ كثيراً ما يحصل اليقين من الدَّليل، ولا يخطر المعارض بالبال إثباتاً أو نفياً، فضلاً عن العِلْم بذلك، فمعنى العِلْم بنفي المعارض أنَّه يكون بحيث إذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه[٢].

كما ينبِّه إلى أنَّ التَّعارض قد ينشأ بين الأدلَّة الظَّنِّية فقط، ولا يمكن وقوعه بين القطعيَيْن؛ لامتناع وقوع المتنافيَيْن، كما لا يُتصوَّر التَّرجيح بينهما؛ لأنَّه فرع التَّفاوت في احتمال النَّقيض، وعليه فلا يكون التَّعارض إلَّا بين الدَّليلَيْن الظَّنيَيْن. كما ينبِّه التَّفتازاني إلى أنَّ التَّعارض في كثير من الأحيان يندفع من جهة عدم تحقُّق شروطه، وذلك عند الاختلاف في الثُّبوت أو القوَّة مثلاً، أو تغاير الجهة، أو التَّباين في المحلِّ أو الزَّمان. وعلى فرض حصول التَّعارض بين الأدلَّة من خلال تحقُّق شرط التَّعارض، ولم تظهر القرينة المرجِّحة، فالحكم حينئذ هو التَّوقُّف، وجعل الدَّليلَيْن بمنزلة العدم؛ حتَّى لا يلزم اجتماع النَّقيضَيْن، أو ارتفاعهما، أو التَّحكُّم، كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدَّليلَيْن[٣].

أمَّا **السَّيِّد الشَّريف الجرجاني** (٨١٦هـ)، فيقرِّر ما أصله الرَّازي سابقاً بأنَّه بعد حصول العِلْم بالوضع والعِلْم بالإرادة، لا بدَّ من العِلْم **بعدم المعارض العقلي**، الدَّال على نقيض ما دلَّ عليه الدَّليل النَّقلي؛ إذ لو وُجِد ذلك المعارض، لقُدِّم على الدَّليل النَّقلي قطعاً؛ وذلك بأن يؤوَّل الدَّليل النَّقلي عن معناه إلى معنى آخر.

وسبب تقديم المعارض العقلي على الدَّليل النَّقلي هو استحالة الحكم بثبوت مقتضى كلٍّ منهما؛ لاستلزامه اجتماع النَّقيضَيْن؛ أو الحكم بانتفاء مقتضى كلٍّ منهما؛ لاستلزامه ارتفاع النَّقيضَيْن؛ كما إنَّ في تقديم النَّقل على العقل إبطالاً للأصل بالفرع، حسبما تقرِّره فكرة الدَّوْر[٤].

---

[١] انظر: ابن أبي العزِّ: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ١٩٩-٢٠٠.

[٢] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٣٢/١.

[٣] انظر: التَّفتازاني: شرح التَّلويح على التَّوضيح، ٢٠٥/٢-٢٠٦.

[٤] وسيأتي الكلام عليها لاحقاً.

وبناء عليه، فقد ثبت أنَّه لا بدَّ في إفادة الدَّليل النَّقلي اليقينَ من العِلْم بعدم المعارض العقلي؛ لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني؛ إذ الغاية عدم الوجدان، مع المبالغة الكاملة في تتبُّع الأدلَّة العقلية، وعدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود؛ إذ يجوز أن يكون هناك معارض عقلي لم يتمَّ الاطِّلاع عليه[1].

ويقرِّر **ابن الوزير اليمني** (٨٤٠هـ) أنَّ المحقِّقين من نظَّار العقلاء وأذكيائهم قد بان لهم جليَّاً عدم احتمال المعارضة بين صحيح السَّمع وصحيح العقل؛ بل إنَّ أصل البدع كلِّها يوهم التَّعارض بينهما في صور أربع:

الصُّورة الأولى: إنَّ جماعة من المشتغلين بعِلْم المعقول لم يتقنوه، فيتوهَّمون في بعض الأمور أنَّه صحيح في دليل عقلي توهَّموه قاطعاً، وليس بقاطع، وفي معرفة القاطع وشروطه اختلاف بين المنطقيين وبعض المتكلِّمين.

الصُّورة الثَّانية: قد يتيقَّن المتكلِّم بعض الأدلة العقلية حتَّى لا يشكَّ في صحَّتها؛ لكنَّه يعتقد لتقصيره في علم المنقول أنَّ السَّمع ورد بنقيض ذلك الأمر المعلوم عنده.

الصُّورة الثَّالثة: قصَّر قوم في عِلْم السَّمع، تارة في طلب معرفة نصوصه وألفاظه وطرق صحَّتها، وتارة في معانيها، وتارة في كيفية الجمع بين المتعارض، فيقدِّمون العموم على الخصوص، والظَّواهر على النُّصوص، ونحو ذلك؛ حتَّى ظنُّوا في بعض الأمور أنَّ السَّمع ورد به وروداً ضرورياً أو قطعياً، ثمَّ عارضته أدلَّة كثيرة جلية، عقلية أو سمعية أو كلاهما؛ إلَّا أنَّ حقيقة الأمر أنَّ السَّمع لم يَرِد به أصلاً، لا ضرورة ولا قطعاً ولا ظنَّاً.

الصُّورة الرَّابعة: أتقنت طائفة عِلْم السَّمع، وعلموا منه بعض القواعد عِلْماً صحيحاً، وتواتر لهم ما لم يتواتر لغيرهم؛ لشدَّة بحثهم، ثمَّ نازعهم في ذلك جماعة من علماء المعقولات، المقصِّرين في عِلْم السَّمع، كبعض المعتزلة، وخصوصاً المتأخِّرين، فظنَّ أهل السَّمع أنَّ العلوم العقلية هي المعارِضة لِما عرفوه من السَّمع؛ لشبهة أنَّ المعارضين لهم فيه يدَّعون التَّحقيق في المعقولات، فعادَوا عِلْم المعقول ومن خاض فيه؛ وظنُّوا أنَّ الإصغاء إليه والنَّظر فيه يستلزم البدعة من غير بدٍّ، ولو نظروا بعين التَّحقيق لعلموا أنَّ خصومهم في هذه المسألة إنَّما أُتُوا من التَّقصير في عِلْم السَّمع، وعدم التَّمكُّن في ما قرَّروه من مبادئ العقل.

وهكذا يظهر أنَّ مشكلة تعارض العقل والنَّقل –حسب ابن الوزير– هي مشكلة متوهَّمة بالنِّسبة إلى النَّاظر في الأدلَّة، لا في حقيقة الأمر[2].

وأمَّا رائد المدرسة الإصلاحية الشَّيخ **محمَّد عبده** (١٣٢٣هـ)، فيقرِّر أنَّ الإسلام لا يتعارض مع مقتضيات النَّزعة العقلانية التي قامت عليها حضارة الغرب في العصر الحديث، ويحكي إجماع

---

[1] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٧/١–٢٠٨.

[2] انظر: ابن الوزير: إيثار الحقِّ، ١١٢–١٢١.

"أهل الملَّة الإسلامية إلَّا قليلاً ممَّن لا يُنظَر إليه" على أنَّه إذا تعارض العقل والنَّقل أُخِذ بما دلَّ عليه العقل، وبقي في النَّقل طريقان:

- طريق التَّسليم بصحَّة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله تعالى في عِلْمه.
- وطريق تأويل النَّقل مع المحافظة على قوانين اللُّغة وسنن العرب في الخطاب؛ حتَّى يتَّفق معناه مع ما أثبته العقل.

وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السُّنَّة وعمل النَّبي صلَّى الله عليه وسلَّم مُهِّدت بين يدي العقل كلُّ سبيل، وأُزِيلت من سبيله جميعُ العقبات، واتَّسع له المجال إلى غير حدٍّ، فماذا عساه أن يبلغ نظر الفيلسوف حتَّى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ فالأصول المقرَّرة في الدِّين سلَّمٌ موصل إلى ميادين الحضارة والمدنية ورقي الأُمَّة وصلاحها[1].

وبناء على ما سبق يمكن القول: إنَّ **المعارضة النَّقلية** غير ممكنة في نفس الأمر؛ بل قد تحصل من جهة النَّاظر في النُّصوص والمستدلِّ بها، وهكذا يكون أمام المتكلِّم خياران: إمَّا محاولة الجمع بين الدَّليلين المتعارضين –في ظاهر الأمر– بطريق التَّأويل، وإمَّا التَّوقُّف في الدَّلالة لحين ظهور المرجِّح. كما إنَّ **المعارضة العقلية** غير ممكنة أيضاً في الأدلَّة السَّمعية القطعية؛ وإنَّما قد يَرِد احتمال المعارض العقلي في الظَّواهر النَّقلية ظنِّية الدَّلالة، وخاصَّة فيما عُرِف بالألفاظ الموهمة التَّشبيه، وعند ذلك يلجأ المتكلِّم إلى درء هذا التَّعارض بما يتوفَّر له من قرائن وضمائم، وقد يلجأ إلى ردِّ الخبر النَّقلي إذا لم يجد له محملاً صحيحاً في قضية العقل، بوصفه خبراً مكذوباً أو ضعيفاً؛ إذ لا تصحُّ المعارضة بين صحيح النَّقل وصريح العقل.



[1] انظر: محمَّد عبده (١٣٢٣هـ): الإسلام بين العِلْم والمدنية، ت: طاهر الطَّناحي، دار الهلال (القاهرة) (وذلك ضمن سلسلتها الشَّهرية، العدد ١١٤)، د/ط، ١٣٨٠هـ–١٩٦٠م، ١١٩–١٢٠.

- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة المعارضة:

تحكم مقدِّمة المعارضة عدَّة قواعد استدلالية، تضبط احتمال استعمالها أو إهمالها في الأدلَّة اللَّفظية على أصول الدِّين، وهي كما يأتي:

- القاعدة الأولى: المعارضة خلاف الأصل:

إنَّ المعارضة يلزم منها تعطيل أحد الدَّليلَيْن عن إعماله، وهو خلاف الأصل؛ لذا ينبغي تضييق مجال التَّعارض ما أمكن[1].

ومثال ذلك ما قرَّره متكلِّمو أهل السُّنَّة من إثبات صفتي السَّمع والبصر للذَّات الإلهية، بوصفهما نوعان من الإدراك مغايران للعِلْم؛ وذلك لِما تضافرت عليه الدَّلائل السَّمعية التي أثبتت كونه سبحانه وتعالى سميعاً بصيراً؛ بل إنَّ العقل أيضاً يقوِّي ذلك؛ لأنَّ هذَيْن النَّوعَيْن من الإدراك من صفات الكمال، ويجب وصف الله تعالى بكلِّ الكمالات، فوجب إثبات هذه الصِّفات الإلهية، ولا يستطيع الخصم نفي هاتَيْن الصِّفتَيْن إلَّا عن طريق احتمال المعارضة العقلية، وإذا لم يعتضد هذا الاحتمال بدليل فلا قيمة له في مراسم الجدال والاستدلال؛ لأنَّ الأصل عدم المعارضة، فمن ادَّعاها فعليه البيان، وما لم يتمكَّن من ذلك فلا يمتنع إطلاقاً إجراء هذه الآيات والأخبار على ظواهرها[2].

- القاعدة الثَّانية: التَّعطيل أبعد من التَّأويل:

إنَّ التَّعارض بين النُّصوص يفضي إلى تساقط الأدلَّة وتعطيلها عن العمل، أو تعطيل أحدها عن العمل به مطلقاً، ولا يخفى أنَّ المحذور النَّاتج عن التَّعطيل أبعد من استعمال التَّأويل في هذه النُّصوص والتَّوفيق بينها، فكان التَّأويل أقرب وأولى من التَّعطيل.

ومثال ذلك ما ورد من نصوص بشأن إثبات الشِّفاعة أو إنكارها، ومن ذلك قول الله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ} [الآية/النِّساء:٤٨]، وكذا قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «لاَ يَدْخُلُ الجَنَّةَ قَاطِعٌ»[3]، فقد استدلَّ بهذَيْن النَّصَّين -وأمثالهما- الخوارج -ومن وافقهم- على إنكار الشَّفاعة.

---

[1] انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ١٨٢/٢.

[2] انظر: الرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٦٠-٦١.

[3] أخرجه عن جُبَيْر بن مُطْعم رضي الله عنه **البخاريُّ** في صحيحه، كتاب الأدب، باب إثم القاطع، رقم: ٥٩٨٤. و**مسلم** في صحيحه، كتاب البِرِّ والصِّلة والآداب، باب صلة الرَّحم وتحريم قطيعتها، رقم: ٢٥٥٦.

بينما ذهب أهل السُّنَّة إلى الاستدلال بقوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ يَدْعُو بِهَا، وَأُرِيدُ أَنْ أَخْتَبِئَ دَعْوَتِي شَفَاعَةً لِأُمَّتِي فِي الآخِرَةِ»[1]، وقوله أيضاً: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»[2]، فرأوا في هذَيْن النَّصَّين –وأمثالهما– ما يدلُّ على إثبات الشَّفاعة.

وأجابوا عن أدلَّة المعتزلة بأنَّ إجراءها على ظاهرها يفضي إلى تعطيلها؛ لِما يظهر من التَّعارض، ولا يخفى أن التَّعطيل أبعد من التَّأويل، فوجب حملها على تأويل مناسب:

- أمَّا الآية، فليس في تعليق الغفران لِما دون الكفران بالمشيئة ما يوجب امتناع وقوع الغفران بالنِّسبة إلى جملة المذنبين بما دون الشِّرك، ولا يلزم منه مخالفة شيء من الآية أصلاً؛ لجواز تعلُّق المشيئة بالمغفرة للجميع.
- وأمَّا الحديث، فالمراد أنَّ القاطع لا يدخل الجنَّة إذا انضمَّ إلى ذلك الاستحلال لهذه الكبيرة، لا مجرَّد فعلها.

وهكذا يكون تأويل النُّصوص التي قد يوهم ظاهرها إنكار الشَّفاعة أقرب وأولى من تعطيلها[3].

– القاعدة الثَّالثة: التَّعارض يوجب التَّساقط إلَّا بمرجِّح:

إنَّ التَّعارض بين الأدلَّة يوجب تساقطها، وعدم صلاحيتها للاستدلال، فيلتفت بعد ذلك إلى قرينة خارجة عن النَّصِّ لترجيح الأخذ بأحدها، وحمل الآخر على التَّأويل.

ومثال ذلك ما ذهبت إليه الشِّيعة الإمامية من ثبوت وجوب الإمامة بالسَّمع، ومستند التَّعيين بالنَّصِّ على عليٍّ رضي الله عنه، مستدلِّين على ذلك بعدَّة نصوص من قبيل قوله صلَّى الله عليه وسلَّم: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى، إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»[4]، وأمثاله من الأدلَّة التي أفادوا

---

(1) أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه **البخاريُّ** في صحيحه، كتاب الدَّعوات، باب لكلِّ نبيٍّ دعوة مستجابة، رقم: ٦٣٠٤، وكتاب التَّوحيد، باب في المشيئة والإرادة {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} [الآية/الإنسان:٣٠]، رقم: ٧٤٧٤. و**مسلم** في صحيحه، كتاب الإيمان، باب اختباء النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم دعوة الشَّفاعة لأمته، رقم: ١٩٨، ١٩٩.

(2) أخرجه عن أنس بن مالك رضي الله عنه **أبو داود** (سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، ٢٧٥هـ) في سننه، ت: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، المكتبة العصرية (صيدا–بيروت)، د/ط.ت، كتاب السُّنَّة، باب في الشَّفاعة، رقم: ٤٧٣٩. و**التِّرمذي** في سننه، أبواب صفة القيامة والرَّقائق والورع، باب ما جاء في الشَّفاعة، رقم: ٢٤٣٥، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.

(3) انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤١٩–٤٢١. والآمدي: غاية المرام في عِلْم الكلام، ٣٠٨–٣٠٩.

(4) أخرجه عن سعد بن أبي وقَّاص رضي الله عنه **البخاريُّ** في صحيحه، كتاب أصحاب النَّبيِّ صلَّى الله عليه وسلَّم، باب مناقب علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي أبي الحسن رضي الله عنه، رقم: ٣٧٠٦، وكتاب المغازي، باب غزوة تبوك وهي غزوة العُسْرة، رقم: ٤٤١٦. و**مسلم** في صحيحه، كتاب فضائل الصَّحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رقم: ٢٤٠٤.

منها مذهبهم في وجوب إسناد الخلافة بعد النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم إلى عليٍّ رضي الله عنه بالتَّنصيص.

وأمَّا معتقد أهل السُّنَّة فهو أنَّ التَّعيين غير ثابت بالنَّصّ؛ بل بالاختيار؛ لأنَّه لو ورد نصَّاً، فهو إمَّا أن يكون نصَّاً قطعياً أو ظنِّياً:

- ولا يصحُّ أن يكون قطعياً؛ إذ العادة تحيل الاتِّفاق من الأُمَّة على تركه وإهمال النَّظر لموجبه.
- وإن كان ظنِّياً بالنَّظر إلى المتن والسَّند أو بالنَّظر إلى أحدهما، فادِّعاء العِلْم بالتَّنصيص إذ ذاك يكون محالاً، والاكتفاء بمحض الظَّنّ أيضاً ممَّا لا سبيل إليه ههنا؛ لِما فيه من مخالفة الإجماع القاطع من جهة العادة.

ثمَّ إنَّه لو صحَّ الاعتماد على مثل تلك الأخبار في التَّولية، لكان ذلك أولى فيما تمسَّك به القائلون بالتَّنصيص على خلافة أبى بكر رضي الله عنه، فإنَّها مع ما واتاها من إجماع المسلمين أشهر وأولى، وذلك مثل قوله صلَّى الله عليه وسلَّم لعائشة في مرضه الأخير: «ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ، أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حتَّى أَكْتُبَ كِتَابًا، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَتَمَنَّى مُتَمَنٍّ وَيَقُولُ قَائِلٌ: أَنَا أَوْلَى، وَيَأْبَى اللهُ وَالْمُؤْمِنُونَ إِلَّا أَبَا بَكْرٍ»[1]، وذلك مع ما قد ورد في حقِّه من الأخبار الدَّالَّة على فضله والآثار المشعرة بعلوِّ رتبته، وهذه النُّصوص كلُّها إن لم تكن راجحة فلا أقلَّ من أن تكون معارِضة ومساوية، ومع التَّعارض يجب التَّساقط، فيلتفت عند ذلك إلى قرينة إجماع المسلمين، ويستند إلى اتِّفاق المجتهدين[2].

- القاعدة الرَّابعة: ظواهر الظَّنِّيات لا تعارض اليقينيات:

إنَّ ظواهر الأدَّلة اللَّفظية الظَّنِّية لا تعارض الأدلَّة العقلية والنَّقلية القطعية، ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن، فتؤوَّل الظَّواهر:

- إمَّا إجمالاً، ويفوَّض تفصيله إلى الله، كما هو رأي أكثر السَّلَف.
- وإمَّا تفصيلاً، كما هو رأي طائفة من المتكلِّمين، سيَّما المتأخِّرون.

ومثال ذلك ما ورد في الحديث أنَّ رجلاً أتى النَّبيَّ صلَّى الله عليه وسلَّم بجاريةٍ سوداءَ -وفي رواية: عجماءَ لا تفصح-، فقال: يا رسول الله، إنَّ عليَّ رقبة مؤمنة، فقال لها: «أَيْنَ اللَّهُ؟» فأشارت إلى السَّماء بأُصْبُعها، فقال لها: «فَمَنْ أَنَا؟» فأشارت إلى النَّبيّ صلَّى الله عليه وسلَّم وإلى السَّماء، يعني أنت رسول الله، فقال: «أَعْتِقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ»[3]. فظاهر السُّؤال والتَّقرير المذكورَيْن يشعران

---

[1] أخرجه عن عائشة رضي الله عنها **مسلم** في صحيحه، كتاب فضائل الصَّحابة رضي الله تعالى عنهم، باب من فضائل أبي بكر الصِّدِّيق رضي الله عنه، رقم: ٢٣٨٧.

[2] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٥٠-٤٥١. والآمدي: غاية المرام في عِلْم الكلام، ٣٧٨-٣٨٠.

[3] أخرجه عن أبي هريرة رضي الله عنه **أبو داود** في سننه، كتاب الأيمان والنُّذور، باب في الرَّقبة المؤمنة، رقم: ٣٢٨٤. و**أحمد** في مسنده، مسند المكثرين من الصَّحابة، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: ٧٩٠٦. و**ابن**

بالجهة والمكان، إلَّا أنَّ الحديث ظنِّي الثُّبوت والدَّلالة، وإنَّ ظواهر الأدلَّة اللَّفظية الظَّنِّية لا تعارض اليقينيات الدَّالَّة على نفي المكان والجهة في حقِّ الله تعالى. فلا مناص من التَّأويل في هذا الخبر، ومن القرائن التي احتفَّت به ما جاء في بعض روايات الحديث أنَّ الجارية كانت خرساء عجماء لا تفصح، فلم يكن ثمَّة بدٌّ للإفصاح عن إيمانها إلَّا الإشارة إلى السَّماء؛ لبيان علوِّ الذَّات الإلهية في المرتبة، لا في الجهة والمكان[1].



خزيمة في التَّوحيد، باب ذكر الدَّليل على أنَّ الإقرار بأنَّ الله عزَّ وجلَّ في السَّماء من الإيمان، ٢٨٣/١. و**الطَّحاوي** (أبو جعفر، أحمد بن سلامة المصري، ٣٢١هـ) في شرح مشكل الآثار، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم ممَّا يقضي بين المختلفين في الرَّقبة المؤمنة، هل يجزئ فيها من لم يصم، ولم يصلِّ ممَّن قد أقرَّ بالإيمان، أم لا؟ رقم: ٤٩٩٠، ٤٩٩١. و**الطَّبراني** (أبو القاسم، سليمان بن أحمد اللَّخْمِي، ٣٦٠هـ) في المعجم الأوسط، ت: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين (القاهرة)، د/ط.ت، باب من اسمه إبراهيم، رقم: ٢٥٩٨. و**اللَّالكائي** في شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، باب جماع توحيد الله عزَّ وجلَّ وصفاته وأسمائه وأنَّه حيٌّ قادر عالم سميع بصير متكلِّم مريد باقٍ، سياق ما رُوِي في قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: ٥] وأنَّ الله على عرشه في السَّماء، رقم: ٦٥٣. و**البيهقي** (أبو بكر، أحمد بن الحسين الخراساني، ٤٥٨هـ) في السُّنن الكبرى، ت: محمَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، كتاب الظِّهار، باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان وصلَّت، رقم: ١٥٢٦٨. وقال الهيثمي: "رواه أحمد والبزَّار والطَّبراني في الأوسط... **ورجاله موثَّقون**" [مجمع الزَّوائد، ٢٣/١-٢٤، رقم: ٤٢].

[1] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٣٢/٣. والكفوي: الكلِّيَّات، ١٠٦٩.

- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المعارضة ونقدها:

سيذكر الباحث في هذا المطلب بعض الأمثلة العَقَدِية التَّطبيقية على مقدِّمة المعارضة –سواء أكانت نقلية أم عقلية– استعمالاً وإهمالاً عند المتكلِّمين. وسيعرض الباحث ثلاثة أمثلة: الأوَّل منها في **شيئية المعدوم**، والثَّاني في **العِلْم الإلهي**، والثَّالث في **مسألة الخَلْق**.

١-شيئية المعدوم:

اختلف المتكلِّمون في شيئية المعدوم، تبعاً لاختلافهم في تحقيق معنى "الشَّيء"، فقد ذهب **معظم الأشعريَّة** إلى نفي شيئية المعدوم، فالشَّيء –في نظرهم– مرادف للوجود. بينما ذهب **معظم المعتزلة** –والبصريون منهم خاصَّة– إلى القول بشيئية المعدوم؛ لأنَّ الشَّيء –في رأيهم– مرادف للمعلوم، فما دام المعدوم معلوماً فهو شيء.

وقد استدلَّ **المعتزلة** على مذهبهم بقوله تعالى: {إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ} [الآية/الحجّ: ١]، حيث وصف زلزلة السَّاعة بأنَّها شيء مع أنَّها معدومة في هذه الآونة، وكذلك بقوله تعالى: {وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا} [الكهف:٢٣]، حيث أطلق اسم الشَّيء في الحال على ما سيصير مفعولاً غداً، وما سيصير مفعولاً في الغد يكون معدوماً في الحال، فوجب تسمية المعدوم بالشَّيء.

إلَّا أنَّ مخالفيهم من **أهل السُّنَّة** ومن وافقهم ردُّوا عليهم من وجهَيْن:

- **المعارض النَّقلي:** وذلك في قوله تعالى: {وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا} [الآية/مريم:٩]، وهو ظاهر في الدَّلالة على منع إطلاق اسم الشَّيء على المعدوم. وأمَّا قول المعتزلة بأنَّ المراد: ولم تكُ شيئاً يعتدُّ به، أو شيئاً مذكوراً حياً كما أنت الآن، فإنَّه عدول بلا مسوِّغ معتبر عن الحقيقة إلى المجاز، والحقيقة هي الأصل في الإطلاق.
- **الاستدلال في غير محلِّ النِّزاع:** إنَّ التَّمسُّك بأمثال هذه النُّصوص غير مستقيم؛ لأنَّها ليست بدلالة في محلِّ النِّزاع؛ لأنَّهم لا يقولون في المعدوم الذي يثبتونه ذاتاً أنَّه في حال عدمه يكون محلَّاً للأعراض، ولو قالوا بذلك لكان قولاً بالعدم في ذات سمَّوها بالعدم؛ لأنَّه تعالى سمَّى بالشَّيئية ما كان فزلزله، فالزَّلزلة لا بدَّ فيها من أعراض، نحو شدَّة الحركة وارتفاع الصَّوت العظيم، وإن أمكن كونه بهذا الوصف في حال العدم موصوفاً أمكن أن يكون سبباً للحال، وإن لم يكن كان ذلك عبارة عن صيرورته شيئاً عندما يصير بهذا الوصف، نحو ما إذا قلنا بأنَّ نار جهنَّم تحرق أو نعيم الجنَّة طيِّب، وهذا لا يقتضي كونه محرقاً وطيباً للحال؛ بل إنَّما يقتضيه عندما يصير ناراً أو نعيماً، وكذلك هنا.

وهكذا يظهر منع تسمية المعدوم شيئاً، لعدَّة اعتبارات، وجملة من الدَّلالات التي قرَّرتها الأدلَّة السَّمعية والعقلية[1].

٢-عِلْم الله تعالى بالحوادث:

تعدُّ صفة العِلْم الإلهي صفة قديمة أزلية، غير حادثة بحدوث المعلومات، وقد أشكلت بعض ظواهر الأدلَّة السَّمعية على بعض الأفهام، فتوهَّمت أنَّ العِلْم الإلهي يحدث عند حصول الحادثات، لا قبل وقوعها، ومن ذلك قول الله تعالى: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حتَّى نَعْلَمَ المُجَاهِدِينَ مِنكُمْ والصَّابِرِينَ} [الآية/محمَّد: ٣١]، وقوله أيضاً: {ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدَاً} [الآية/الكهف: ١٢]، ونظائرها من المنقول.

إلَّا أنَّ المتكلِّمين دفعوا ظاهر هذه الأدلَّة بعدَّة وجوه، منها:

- **احتمال المعارض العقلي:** قد ثبت بدليل العقل ثبوتاً قاطعاً أنَّ الله تعالى عالِم بالحادثات في الأزل، والعقل قاضٍ به، وإذا كان ظاهر لفظ "حتَّى نَعْلَمَ" أو "لِنَعْلَمَ" يفيد الاستقبال، فلا يمكن أن يعارض الظَّاهر الظَّنِّي قضية العقل.
- **احتمال المعارض النَّقلي:** قد جاء في نصوص أخرى أنَّ الله عالِم بكلِّ شيء، كقوله تعالى: {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} [الآية/البقرة: ٢٨٢]، وظاهره يفيد وجوب كونه عالِماً بكلِّ ما يتناوله اسم شيء، أضف إلى ذلك أنَّ العقل قد قضى على وجوب ذلك لو لم يردِ الخبر به.

وهكذا لا تقوى الظَّواهر الظَّنِّية على معارضة قضية العقل، ولا على معارضة دلائل أخرى في هذا المضمار؛ لأنَّ الأخذ بها -والحال هذه- يعدُّ ترجيحاً دون مرجِّح[2].

٣-قضية الخَلْق الإلهي:

تفرعت عن قضية الخَلْق عدَّة مسائل كلامية، كخَلْق أفعال العباد، وخَلْق الشَّرِّ في الكون، وقد تنازعت فيها الآراءَ عددٌ من الفرق الإسلامية. فذهب **المعتزلة** -مثلاً- إلى أنَّ العبد خالق أفعال نفسه، واستدلُّوا على ذلك بقول الله تعالى: {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} [الآية/المؤمنون: ١٤]، حيث صرَّح ظاهر النَّصِّ بتعدُّد الخالقين، ولئن أثبت التَّفاضل بينه سبحانه وبين غيره في الخَلْق؛ إلَّا أنَّ ذلك

---

[1] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣/٣٨٥-٣٨٦، وغاية المرام في عِلْم الكلام، ٢٨١-٢٨٢. وتقي الدِّين النَّجراني: الكامل في الاستقصاء، ٢١٦. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٩٩-٢٠٠. والجرجاني: شرح المواقف، ١/٢٧٥-٢٧٦. وانظر طرفاً من المناقشات الدَّلالية للآيات الكريمة في: الحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٦/٤٥٢٥. والزَّمخشري: الكشَّاف، ٣/٧. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢١/٥١٩، ٢٣/٢٠٠. وابن المُنَيِّر السِّكَنْدَري: الانتصاف فيما تضمَّنه الكشَّاف، ٣/٧.

[2] انظر: الباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٣/٢٥٩-٢٦٠.

يستدعي الاشتراك في معنى أصل الخَلْق[1]. وأجابوا عن قوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} [الآية/الرَّعد:١٦]، وقوله: {وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الآية/البقرة:٢٨٤] بأنَّ ظواهر مثل هذه الأدلَّة تتطرَّق إليها **المعارضة العقلية**؛ حيث دلَّ العقل على استحالة خَلْقه تعالى لذاته وصفات ذاته، والدَّليل متى تطرَّق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

بينما ذهب **أهل السُّنَّة** إلى أنَّ الله خالق أفعال العباد، وأجابوا عن المعارضة العقلية –آنفة الذِّكر–، أنَّ ذلك من قبيل التَّخصيص المعتضد بدليل العقل، وليس من قبيل المعارضة. وأوردوا على قوله تعالى: "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" عدَّة مسالك في الاحتمال، منها:

- **احتمال المعارض النَّقلي:** إنَّ القرائن والدَّلالات النَّقلية متضافرة على نسبة خَلْق الأشياء بأسرها إلى الله تعالى، كقوله سبحانه في زجر من ظنَّ أنَّ ثمَّة خالق سواه: {هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ} [الآية/فاطر:٣].
- **احتمال التَّغليب،** فالعرب قد تصف أحد الشَّيئَيْن بصفة الآخر عند اقترانهما بالذِّكر، كما في قولهم: الأسودان للماء والتَّمر، وقد تسميه باسمه: كالقمرَيْن: للشَّمس والقمر، فلمَّا ذكر الله نفسه مع غيره الذي ليس بخالق سمَّاهم باسمه ونعتهم بوسمه على طريق الاتِّساع والتَّغليب، وإن لم يكن هذا الغير متَّصفاً بها؛ فالله وحده هو الخالق.

وهكذا لم يعد للمعتزلة مستند ومتمسَّك بظواهر النُّصوص النَّقلية المذكورة، فسقط بذلك استدلالهم واعتقادهم[2].



---

[1] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٢١٠/٧.

[2] انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثَّغر، ١٤٤–١٤٥. والباقلاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٦٠/٣–٢٦٢، وتمهيد الأوائل، ٣٥٠–٣٥٢. والآمدي: أبكار الأفكار، ٢٤٤/٢–٢٤٥. وانظر أيضاً: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٤٥٦/٧–٤٥٧. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٢٦٦/٢٣.

- المطلب الخامس: فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد:

كانت **طرقُ الاستدلال** على قضايا الاعتقاد في مطلع الإسلام خاليةً من التَّعقيد والتَّقعيد؛ لأنَّ أهله حينذاك قد عاينوا الوحي والتَّنزيل، وشاهدوا المعجزات، فكانت عقائدهم صافيةً، وأدلَّتهم من الكتاب والسُّنة ظاهرةً؛ بيد أنَّه مع مرور الزَّمن، ونتيجة لأسباب وعوامل عديدة، برزت إلى الواجهة مناقشات حادَّة استحوذت على الفكر الإسلامي ردحاً من الزَّمن، وكانت **جدلية العقل والنَّقل** في مقدِّمتها، حيث أفرزت مناهج شتَّى ونظريات عدَّة في طريقة الاستدلال والبرهان. ومن جملة الأشكال التي ظهرت فيها هذه الجدلية **فكرةُ الدَّوْر** التي ترسم طريقاً محدَّداً لإثبات العقائد، وتحدِّد مجال الاستدلال بالعقل والنَّقل، فكان لهذا أثرٌ في تقسيم مسائل العقيدة قسمة ثلاثية، تبعاً لإمكانية الاستدلال عليها بالنَّقل أو العقل أو بهما معاً.

وتأتي أهمية الكلام على فكرة الدَّوْر بوصفها المنظِّم لعملية الاستدلال على العقائد الدِّينيَّة، والضَّابط لمجال استعمال الأدلَّة العقلية والنَّقلية، حيث تركت بصمة واضحة في عِلْم الكلام، حيث لا يكاد يخلو كتاب كلامي من تناولها بالتَّقرير أو النَّقد، أو –على الأقلِّ– تطبيقها في بعض أصول الاعتقاد.

وسيتناول هذا المطلب إحدى صور تعاور العقل والنَّقل في الاستدلال، وهي **فكرة الدَّوْر** في الاستدلال على العقائد، أو ما يُسمَّى **بضابط الأدلَّة العقلية والنَّقلية**، وذلك من خلال أربعة فروع، ويعرِّف الفرع الأوَّل بمعنى الدَّوْر وأقسامه، ثمَّ يوضح مفهوم فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد. ويعرض الفرع الثَّاني تاريخ فكرة الدَّوْر قبل نشوء عِلْم الكلام وبعد نشوئه من خلال إبراز المحطَّات المهمَّة في كلِّ قرن هجري. ويبحث الفرع الثَّالث في الأثر المنهجي لفكرة الدَّوْر في تقسيم أصول العقائد وفقاً للاستدلال عليها، ثمَّ يذكر المسائل العَقَدِية المختلَف في تصنيفها وفقاً لهذا التَّقسيم. وفي الفرع الرَّابع نظرة نقدية في فكرة الدَّوْر، من خلال عرض نقد عدد من المتكلِّمين لهذه الفكرة.

- الفرع الأوَّل: مفهوم فكرة الدَّوْر:

لا بدَّ –في البداية– من بيان المعنى اللُّغوي والاصطلاحي للفظ (الدَّوْر)، وعرض أقسامه بشكل موجز، حتَّى يمكن فهم فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد:

- أوَّلاً: معنى الدَّوْر وأقسامه:

إنَّ **الأصل اللُّغوي** للفظ (الدَّوْر) يرجع إلى مادَّة (د و ر)، التي تدلُّ على إحداق الشَّيء بالشَّيء من حوالَيْه[١]. يقال: دار الشَّيءُ يدور دَوْراً –بفتح فسكون– ودَوَرَاناً –مُحَرَّكةً– ودُؤُوراً. والدَّوْرُ: قد يكون دَوْراً واحداً من دَوْرِ العِمامة، ودَوْر الحَبْلِ بالشَّيء، ودَوْرِ الخيل وغيره، وهو عامٌّ في الأشياء كلِّها. كما يُقال: دار يدور، واستدار يستدير بمعنىً: إذا طاف حول الشَّيء، وإذا عاد إلى الموضع الَّذي ابتدأ منه[٢]. وممَّا سبق يتَّضح أنَّ المعنى اللغوي يدلُّ –عموماً– على **الحركة، وعود الشَّيء إلى ما كان عليه، أو إلى حالته السَّابقة.**

أمَّا في **الاصطلاح**، فيطلق لفظ "الدَّوْر" عند أهل كلِّ فنٍّ بحسبه، فهناك الدَّوْر الفلكي والدَّوْر الطِّبي... وهكذا، وهناك الدَّوْر الكوني الذي يذكر في الأدلَّة العقلية، وهو الذي نحن بصدد التَّعريف به والحديث عنه[٣].

ولعلَّ التَّعريف الأكثر شيوعاً للدَّوْر عند الحكماء والمتكلِّمين والمنطقيين هو **توقُّف كلِّ واحد من الشَّيئَيْن على الآخر**[٤]، كما إنَّ هذا التَّعريف شامل أنواعَ الدَّوْر، إذ لم يُخصَّص بما يحيله العقل؛ بل يشمل الدَّوْر الجائز والممتنع.

وقد صُرِفت بعضُ التَّعريفات إلى المعنى الذي يحيله العقل فحسب، فخُصِّصت بالعليَّة والمعلولية، ومن هذه التَّعريفات: "**هو أن يحصل موجودان ممكنان، ويكون كلٌّ واحد منهما علَّة لوجود الآخر**"[٥].

---

[١] انظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللُّغة، مادة (دور)، ٣١٠/٢.

[٢] انظر مادة (دور) في: الخليل: العين، ٥٦/٨–٥٨. وابن منظور: لسان العرب، ٢٩٥/٤–٣٠٠. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ت٣١٧/١١–٣٤٣.

[٣] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الدَّوْر)، ٨١٠/١–٨١٢.

[٤] انظر مادة (الدَّوْر) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٥. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٨١١/١. وجمال صليبا (دكتور): المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللُّبناني ومكتبة المدرسة (بيروت)، د/ط، ١٩٨٢م، ٥٦٧/١. وانظر أيضاً: الأخضري (عبد الرَّحمن بن محمَّد، ٩٨٣هـ): شرح السُّلَّم المنورق [مطبوع مع شرح الدَّمنهوري]، المطبعة الوهبية (القاهرة)، د/ط.ت، ٤٧.

[٥] الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ١١٦/١. وانظر بلفظ مقارب: الإيجي: المواقف، ٨٩.

والفَرْق بين **الدَّوْر** و**تعريف الشَّيء بنفسه** هو أنَّه في *الدَّوْر* يلزم تقدُّمه عليه بمرتبتَيْن إن كان صريحاً، وفي *تعريف الشَّيء بنفسه* يلزم تقدُّمه على نفسه بمرتبة واحدة[١]. كما إنَّ الدَّوْر هو نوع من **المصادرة على المطلوب**[٢]، ولا يختلف عنها إلَّا بكونه مشتملاً على برهانَيْن[٣]، والدَّوْر يكون في التَّصوُّرات والتَّصديقات، والمصادرة مخصوصة بالتَّصديقات[٤].

و**شرط الدَّوْر**: أن يؤخذ الشَّيء في بيان نفسه، لا أن يؤخذ مساويه في النَّوع في بيانه، وهو غيره بالذَّات. مثال ذلك: قولنا: نتجت السَّحابة عن البخار، وكان البخار من ندى الأرض الذي أثَّرت فيه الحرارة، وكان النَّدى من المطر، وكان المطر من السَّحاب. فينتج من هذا أنَّه كان سحاب؛ لأنَّه كان سحاب؛ لأنَّه كان سحاب، ومن أوساطه أنَّه كان سحاب، وإن كان هناك وسائط أخرى، وهذا ليس في الحقيقة دَوْراً؛ لأنَّ السَّحاب الواقع حدَّاً أكبر، والسَّحاب الواقع حدَّاً أوسط، ليس واحداً بالذَّات؛ بل بالنَّوع؛ وليس هذا ممَّا يجعل القياس دَوْراً[٥].

وينقسم الدَّوْر ***من حيث مرتبة التَّوقُّف*** قسمَيْن[٦]:

١- **الدَّوْر المصرَّح (الظَّاهر)**: وذلك إذا كان التَّوقُّف في كلِّ واحد من الشَّيئين بمرتبة واحدة، كما يتوقَّف (أ) على (ب)، وبالعكس. ومثاله: تعريف الشَّمس بأنَّها كوكب نهاري، ثمَّ تعريف النَّهار بأنَّه زمان طلوع الشَّمس فوق الأفق.

٢- **الدَّوْر المضمر (الخفي)**: وذلك إذا كان التَّوقُّف في كلِّ واحد من الشَّيئين أو كليهما بمراتب، كما يتوقف (أ) على (ب)، و(ب) على (ج)، و(ج) على (أ). ومثاله: تعريف الاثنين بأنَّه زوج أوَّل، ثمَّ تعريف الزَّوج بالمنقسم إلى متساويين، ثمَّ تعريف المتساويين بأنَّه الاثنان.

و**الدَّوْر المضمر** أفحش؛ إذ في *المصرَّح* يلزم تقدُّم الشَّيء على نفسه بمرتبتَيْن، وفي *المضمر* بمراتب، فمراتب التَّقدُّم تزيد على مراتب الدَّوْر بواحد دائماً[٧].

---

[١] انظر: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٥.

[٢] المصادرة على المطلوب هي التي تجعل النَّتيجة مقدِّمة من مقدِّمتي البرهان بتغييرٍ ما؛ ليقع الالتباس. كقولنا: الإنسان بشر، وكلُّ بشر ضحَّاك، فينتج أنَّ الإنسان ضحَّاك. فالكبرى ههنا والمطلوب شيء واحد؛ إذ البشر والإنسان مترادفان. انظر: الجرجاني: التَّعريفات، مادة (المصادرة على المطلوب)، ٢٢٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (المصادرة)، ١٥٥٤/٢.

[٣] انظر: جمال صليبا: المعجم الفلسفي، مادة (الدَّوْر)، ٥٦٧/١.

[٤] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مادة (الدَّوْر)، ٨١١/١.

[٥] انظر: ابن سينا: النَّجاة، ١٢١. والغزالي: معيار العِلْم، ٢٥٤.

[٦] انظر: الجرجاني: التَّعريفات، ١٠٥. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الدَّوْر)، ٨١١/١. وجمال صليبا: المعجم الفلسفي، مادة (الدَّوْر)، ٥٦٧/١.

[٧] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الدَّوْر)، ٨١١/١.

وينقسم الدَّوْر ***من حيث البطلان وعدمه*** عدَّة أقسام، وهي[١]:

- **الدور العِلْميّ:** هو توقُّف العِلْم بكلٍّ من المعلومَيْن على العِلْم بالآخر.
- **الدور المعيّ (الاقتراني):** هو تلازم الشَّيئَيْن في الوجود، بحيث لا يكون أحدهما إلَّا مع الآخر.
- **الدور المساوي:** هو توقُّف كلٍّ من المتضايفَيْن على الآخر.
- **الدور التَّوقُّفي التَّقدُّمي:** وهو توقُّف الشَّيء بمرتبة أو بمراتب على ما يتوقَّف عليه بمرتبة أو بمراتب. والتَّوقُّف من الطَّرفين بهذا المعنى دَوْر، ضرورةَ استلزامه تقدُّم الشَّيء على نفسه. وقد يُسمَّى **بالدَّوْر البعدي أو القبلي.**

و**الأقسام الثَّلاثة الأولى** ليست من باب *المحال*، أمَّا **القسم الأخير** فهو الدَّوْر الحقيقي الذي يتناوله *البطلان*؛ لأنَّه يلزم عليه تقدُّم كلٍّ من الشَّيئَيْن على نفسه وتأخُّره عنها[٢]، وصريح العقل جازمٌ على تقدُّم وجود المؤثِّر على وجود أثره، فلو أثَّر الشَّيء في مؤثِّره السَّابق عليه، لزم تقدُّم وجوده على نفسه بمرتبتَيْن إن كان دوراً مصرَّحاً، وبمراتب إن كان دوراً مضمراً، وهو محال[٣].

- **ثانياً: مفهوم فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد:**

هي فكرة سادت في الوسط الكلامي، وقد تُسمَّى بالنَّظر إلى أثرها في الاستدلال، فيُقال لها: **ضابط الأدلَّة العقلية والنَّقلية.** وتقوم هذه الفكرة على أنَّ **العقل أصلٌ للشَّرع**؛ إذ به عُرِفت صحَّة الشَّرع؛ ومن ثمَّ فلا يصحُّ الاستدلال بدليل سمعي على المسائل الكلامية المتعلِّقة بوجود الله تعالى، وعدد من صفاته، وكلِّ ما تتوقَّف عليه صحَّة النُّبوَّة، وإلَّا صار الأصلُ فرعاً، وذلك **دورٌ** باطل[٤]؛ لأنَّ من حقِّ الدَّلالة أن تكون كالأصل لِما تدلُّ عليه، فإذا كان المدلول أصلاً للدَّلالة أدَّى ذلك إلى أن يكون كلٌّ واحد منهما أصلاً للآخر، وهذا عين التَّناقض[٥]. وبعبارة أخرى: إنَّ ما تفتقر صحَّة السَّمع إليه، لا يجوز الاستدلال عليه بالسَّمع؛ لأنَّه يفضي إلى توقُّف كلِّ واحد منهما على الآخر، وهو **دورٌ** محال[٦].

---

[١] انظر: الشِّهاب السُّهْرَوَرْدي: منطق التلويحات، ٩٢-٩٣. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (الدَّوْر)، ٨١١/١. وجمال صليبا: المعجم الفلسفي، مادة (الدَّوْر)، ٥٦٧/١.

[٢] انظر: الباجوري (إبراهيم بن محمَّد، ١٢٧٧هـ): حاشية تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام للفضالي، المطبعة الوهبية (مصر)، د/ط، ١٢٩٣هـ، ٤٩- ٥٠.

[٣] انظر: البيضاوي: طوالع الأنوار، ١٦٥.

[٤] انظر: حسن الشَّافعي: المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، ١٤٠-١٤١.

[٥] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ٩٣/١٧. والآمدي: أبكار الأفكار، ٢١٤/١.

[٦] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٥١/١٤. والرَّازي: المحصَّل، ٥١-٥٢. وابن المُطَهَّر الحلِّي: معارج الفهم، ٩٧-٩٨.

وتفصيل ذلك أنَّ **السَّمع** إنَّما هو كلامُ الله، وقولُ من يُعلَم أنَّه رسولٌ له، وإجماعُ من أخبر رسول الله عن صوابه وصدقه. وهذه الثَّلاثة لا يصحُّ أن تُعرَف إلَّا بعد معرفة الله تعالى؛ لأنَّ العِلْم بأنَّ القولَ قولٌ له، والرَّسولَ رسولٌ له، فرعٌ للعِلْم به سبحانه؛ لأنَّه عِلْمٌ بكلامه وإرساله وصفة من صفاته، ومحالٌ أن يَعرِف هذه الصِّفة لله مَن لا يَعرِف الله أصلاً، كما أنَّه محال أن يُعرَف أنَّ الكلام والرَّسول كلامٌ ورسولٌ لزيدٍ مَن لا يَعرِف زيداً، فوجب أن يكون العِلْم بالله وبنبوَّة رسله معلوماً عقلاً قبل العِلْم بصحَّة السَّمع[١].

وقد راعى معظم المتكلِّمين هذا المبدأ في مباحثهم العَقَدِيَّة، وخاصَّة المعتزلة، فإذا ساقوا أدلَّة نقلية في المباحث التي تتوقَّف عليها صحَّة السَّمع، فإنَّما يوردونها على وجه التَّأييد والاعتضاد، لا الاعتماد والاعتداد، وعلى سبيل التَّبصُّر والتَّيمُّن بالذِّكر دون الاستقلال بالاستدلال، ويذكرونها لبيان خروج المخالفين عن التَّمسُّك بالقرآن، مع زعمهم أنَّهم أشدُّ تمسُّكاً به، ولإبراز موافقة القرآن للدَّلالة العقلية وتقريرها على سبيل التَّأكيد، ولإيضاح مناقضة الخصم في الاحتجاج، ولِمَا لتكثير الأدلَّة والأمارات من زيادة اليقين والإثبات[٢]. ويمكن القول: إنَّ القاعدة التي جرى عليها المتكلِّمون في ذلك أنَّه إذا تعاضد العقل والنَّقل كان المثبِتُ ما أفاد العِلْمَ أوَّلاً[٣].

وبلغ التزام بعض المتكلِّمين بفكرة الدَّوْر إلى حدِّ إيجاد مستند أو التقاط إشارة لها في القرآن الكريم؛ إذ يرى **الكمال البَيَاضي** (١٠٩٨هـ) في قوله تعالى: {بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ} [الآية/الحُجُرات: ١٧] أصلاً لفكرة الدَّوْر وتقريراً لها. ووجه الدَّلالة في الآية أنَّ المنَّة لله وحده على النَّاس في الإيمان، ولو كانت معرفة الله بوجوب وجوده ووحدته وصفاته –التي منها إرساله للرُّسل– حاصلة من قِبَل الرَّسول بما جاء به من الشَّرع لكانت المنَّة منه، ولتوقَّف الأصل (معرفة الله وصفاته) على الفرع (الشَّرع)، وهو دورٌ باطل[٤].

وتجدر الإشارة هنا إلى إفراد بعض المتكلِّمين الحديثَ عن فكرة الدَّوْر في مطلب مستقلٍّ؛ بينما يتطرَّق إليها البعضُ الآخر ضمن قضايا عَقَدِيَّة ومسائل كلامية تتداخل مع فكرة الدَّوْر، كمسألة **إيمان المقلِّد** من حيث الكلام في إجزاء الاستدلال بالدَّليل السَّمعي في العقائد التي يتوقَّف النَّقل على ثبوتها[٥]، أو كفكرة **المعارض العقلي**؛ التي تقوم على الأصل ذاته الذي نشأت عنه فكرة الدَّوْر، وهو

---

[١] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٢٨. وانظر أيضاً: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٤٥–٤٦. والآمدي: غاية المرام، ٩٠–٩١. والبَابَرْتي: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ٣٠. والسَّنُوسِي (أبو عبد الله، محمَّد بن يوسف التِّلِمْسَاني الحسني، ٨٩٥هـ): شرح العقيدة الكبرى، المسمَّى: عمدة أهل التَّوفيق والتَّسديد في شرح عقيدة أهل التَّوحيد (وبذيله: حواشي الحامدي)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، ط١، ١٣٥٤هـ–١٩٣٦م، ٣٢١.

[٢] انظر: عبد الجبَّار: المغني ، ٩٤/١٧. وانظر في هذا المعنى أيضاً: الجويني: الشَّامل، ٢٨٧.

[٣] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٩/١.

[٤] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ١٠٢–١٠٣.

[٥] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٤٥–٦١.

أنَّ العقل أصلٌ للنَّقل[1]، أو كمسألة **التَّحسين والتَّقبيح العقليَّيْن** عند المعتزلة؛ لِمَا أنَّه يقبح من الله تعالى التَّلبيس والتَّدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكذَّابين، ونحوه مما يقدح في صدق الرَّسول وثبوت نبوَّته، فما لم نعلم ذلك لا يمكننا الاستدلال بالسَّمع[2]، أو كمسألة **وجوب النَّظَر**، وكذا **أوَّل الواجبات**؛ وذلك لأنَّ سائر الواجبات تتأخَّر عن معرفة الله، وهذه المعرفة لا تدرك عند معظم المتكلِّمين إلَّا بالنَّظر والاستدلال دون السَّمع، حتَّى لا يقع الدَّوْر؛ فلذا وجب النَّظر أوَّلاً فيما تدور عليه باقي الواجبات... وما إلى ذلك من مسائل.

---

[1] انظر –على سبيل المثال– تأصيل فكرة المعارض العقلي مع بيان تداخلها مع فكرة الدَّوْر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٢٢٠-٢٢١.

[2] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٤/١٥١-١٥٣.

- الفرع الثَّاني: فكرة الدَّوْر تاريخياً:

ترجع جذور فكرة الدَّوْر إلى العهود الأولى التي توسَّعت فيها رقعة البلاد الإسلامية، وخالط المسلمون فيها دياناتٍ ومذاهبَ شتَّى، فكانت الدَّعوةُ الإسلامية مثارَ حواراتٍ علمية ونقاشاتٍ حادَّة مع غير المسلمين، سيَّما في بلاد الرَّافدين، وبالأخصِّ البصرة ومن بعدها بغداد، حيث كانت فكرة الدَّوْر مطبَّقة عملياً في مجادلة أهل الدِّيانات والمذاهب حينذاك. وقد اقتضتها الطَّبيعة الدِّفاعية التي نشأ عِلْم الكلام على أساسها؛ لمواجهة الخصوم، وردِّ الإيرادات، ودفع الشُّبهات، والذَّود عن حياض الإسلام. وربَّما كان للمعتزلة –الذين اشتهروا بمجادلة أصحاب الملل والنِّحل المنتشرة في عهدهم– الدَّوْرُ الأبرزُ في تطبيقها عملياً وصياغتها نظرياً، ثمَّ انتقلت شيئاً فشيئاً إلى الفرق الإسلامية الأخرى، وخاصَّة الأشعرية والماتريدية من أهل السُّنَّة، والزَّيدية والإمامية من الشِّيعة. ويمكن القول: إنَّ تطبيق فكرة الدَّوْر عملياً في مراسم الجدال العَقَدِي قد سبق صياغتها نظرياً في الإطار الفكري عند جلِّ المذاهب الإسلامية.

أمَّا ما وَصَلنا في الجانب النَّظري، فإنَّ أقدم إشارة –توصَّل إليها الباحث– إلى فكرة الدَّوْر يمكن أن نجدها في ***القرن الثَّاني الهجري*** عند الإمام الأعظم **أبي حنيفة النُّعمان** (١٥٠هـ) في "كتاب العالِم والمتعلِّم"[١] حين قال له المتعلِّم: "أخبرني عن الرَّسول أمن قِبَل الله تعالى عرفْتَه؟ أو تعرف اللهَ من قِبَل الرَّسول؟ فإن زعمْتَ أنَّك إنَّما تعرف الرَّسول من قِبَل الله، فكيف يكون ذلك؟! والرَّسول هو الذي يدعوك إلى الله تعالى!"[٢]، وهذا بعينه ما تعارف عليه العلماء –فيما بعد– بالدَّوْر الباطل، وذلك لتوقُّف معرفة الرَّسول على معرفة الله، فأجابه أبو حنيفة: "نعرف الرَّسولَ من (قِبَل) الله تعالى؛ لأنَّ الرَّسولَ وإن كان يدعو إلى الله تعالى لم يكن أحدٌ يعلم بأنَّ الذي يقول الرُّسولُ حقٌّ حتَّى يقذف الله في قلبه التَّصديقَ والعِلْمَ بالرَّسول؛ ولذلك قال الله عزَّ وجلَّ: {إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ} [الآية/القصص: ٥٦]"[٣]. ثمَّ قال: "ولذلك لا ينبغي لأحدٍ أن يقول: إنَّ اللهَ يُعرَف من قِبَل الرَّسول"[٤].

وهذه هي صياغة بسيطة لفكرة الدَّوْر، توضِّح أنَّ معرفة صدق الرَّسول فيما جاء به من الأحكام الاعتقادية والعملية تحصل بتعريف الله تعالى للعبد من خلال العقلِ الذي ركَّبه فيه،

---

[١] الذي رواه عنه بسنده إمام الهدى أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)، وشرح البَيَاضي (١٠٩٨هـ) بعضه، مستنبطاً منه عدَّة إشارات لبعض القضايا الكلامية.

[٢] أبو حنيفة (نعمان بن ثابت الكوفي، ١٥٠هـ): العالِم والمتعلِّم (رواية أبي مقاتل)، ويليه: رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتيّ، ثمَّ الفقه الأبسط (رواية أبي مطيع)، ت: محمَّد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار (القاهرة)، د/ط، ١٣٦٨هـ، ٣١.

[٣] أبو حنيفة: العالِم والمتعلِّم، ٣١.

[٤] انظره مشروحاً في: البَيَاضي: إشارات المرام، ١٠٣.

والاستدلالِ به على حقيَّة ما جاء به الرَّسول بدلالة معجزاته، أو عن طريق الفيض الرَّبَّاني الذي يقع في القلب من غير تكلُّف نظر وكسب، وفي المقابل لا يمكن الاستدلال بما جاء به الرَّسول على وجود الله تعالى، إذ لو توقَّف الإيمان بالله والتَّصديق به على الشَّرع لزم الدَّوْر[١].

وفي ***القرن الثَّالث الهجري*** تطوَّرت صياغة فكرة الدَّوْر إلى بيان أثرها المنهجي في تقسيم المسائل الدِّينية عامَّة قسمةً ثلاثيةً تبعاً لطريق الاستدلال، فيذكر **القاسم الرَّسِّي (٢٤٦هـ)**[٢] –من أئمَّة الزَّيدية– أنَّ حُجَّة العقل جاءت لمعرفة المعبود، وجاءت حُجَّة الكتاب بمعرفة التَّعبد، بينما جاءت حُجَّة الرَّسول بمعرفة العبادة. والعقل أصل الحُجَّتَيْن الأخيرتَيْن –أي الكتاب والسُّنَّة–؛ لأنَّهما عُرِفا به، ولم يُعرَف بهما[٣].

ويمكن القول: إنَّ فكرة الدَّوْر كانت في صيغتها البسيطة الأولى مؤصَّلةً في قضية *المعرفة الإلهية* على وجه الخصوص، وجلُّ من أشار إلى هذه الفكرة من المتكلِّمين الأوائل اقتصر حديثه فيها على أنَّ معرفة الله تعالى لا تُنال إلَّا بحُجَّة العقل؛ حتَّى لا نقع في الاستدلال بفرع الشَّيء على أصله، وهو دورٌ باطل، على الرَّغم من أنَّ بعض هؤلاء المتكلِّمين طبَّقوا الفكرة عملياً على مسائل عَقَدِيَّة أخرى، كما في *بعض الصِّفات الإلهية*؛ لكن دون أن يتحدَّثوا عن ذلك نظرياً.

ثمَّ حدث في ***القرن الرَّابع الهجري*** –وتحديداً في نصفه الثَّاني– أن تمَّت تعدية فكرة الدَّوْر من النَّاحية النَّظرية التَّأصيلية إلى قضايا العقيدة أجمع، فأصحبت نظرية مكتملة المعالم؛ لكن وقع الخلاف في المباحث التي يمكن الاستدلال عليها بالسَّمع دون الوقوع في الدَّوْر، كما سيأتي لاحقاً في الأثر المنهجي لهذه الفكرة.

ولعل القاضيَيْن: **أبا بكر الباقلَّاني (٤٠٣هـ)** من الأشاعرة، و**عبد الجبَّار الهمذاني (٤١٥هـ)** من المعتزلة، كانا رائدَيْ فكرة الدَّوْر، حيث تجلَّت الفكرة عند *الباقلَّاني* بشكل لم يُسبَق إليه من قبل، فخصَّص لها باباً كاملاً في كتابه "التَّقريب والإرشاد"، بيَّن فيه فكرة الدَّوْر، وأثرها المنهجي في القسمة الثُّلاثية لمسائل العقيدة تفصيلاً، وأورد الأدلَّة على ذلك، وفنَّد الشُّبهات ودفع الإيرادات[٤].

---

[١] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ٩٨–٩٩.

[٢] هو أبو محمَّد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل المعروف بالرَّسِّي الحسني العلوي (١٦٩–٢٤٦هـ): كان زاهداً من الفقهاء والشُّعراء، وكان حسن الشِّعر جيِّده. وهو من أئمَّة الزَّيدية، ومن نسله أئمَّة صعدة. ومن مصنَّفاته: العدل والتَّوحيد، والنَّاسخ والمنسوخ، والإمامة، وسياسة النَّفْس. انظر: المرزباني: معجم الشُّعراء، ٣٣٥–٣٣٧. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٨٣/٢٤.

[٣] انظر: القاسم الرَّسِّي (أبو محمَّد، ابن إبراهيم الحسني، ٢٤٦هـ): أصول العدل والتَّوحيد [ضمن مجموعة رسائل العدل والتَّوحيد]، ت: محمَّد عمارة (دكتور)، دار الشُّروق (القاهرة– بيروت)، ط٢، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م، ١٢٤–١٢٥.

[٤] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٢٨–٢٣١. ومن هنا يستبعد الباحثُ رأي الدُّكتور حسن محمود الشَّافعي بأنَّ أبا المعالي الجويني (٤٧٨هـ) كان أوَّل الآخذين بفكرة الدَّوْر من الأشعرية. انظر كتابه: الآمدي وآراؤه الكلامية، دار

وأمَّا *القاضي عبد الجبَّار*، فأفرد لفكرة الدَّوْر فصلاً كاملاً في كتابه "المغني"، الذي ألَّفه في السِّتينات والسَّبعينات من القرن الرَّابع الهجري، وحاول تكييف فكرة الدَّوْر مع مسألة التَّحسين والتَّقبيح العقلي؛ لتبدو الفكرةُ منسجمةً مع أصول المعتزلة[١]، كما ربط فكرة الدَّوْر مع فكرة المعارض العقلي[٢] بالنَّظر إلى ابتناء كلَيْهما على أساس أنَّ العقل أصل النَّقل[٣].

والذي يُلاحَظ في منهج عبد الجبَّار أنَّه التزم تطبيق الفكرة التزاماً صارماً في معظم مسائل العقيدة، فكان يوضِّح قبل الخوض في أيِّ قضية من قضايا العقيدة إمكانية الاستدلال عليها بالسَّمع من عدمها تبعاً لفكرة الدَّوْر، وربما سرد بعض الأدلَّة النَّقلية في المسائل العَقَدِيَّة التي تفتقر صحَّةُ السَّمع إليها لا على وجه الاستدلال؛ بل لبيان كونها موافقة للدَّلائل العقلية[٤].

وبالمقابل، نلحظ في القرن الرَّابع أيضاً –امتداداً للقرن السَّابق– اتِّجاهاً معارضاً لتقديم العقل في الدَّلالة على أيِّ مسألة عَقَدِيَّة، حيث رفض فكرة الدَّوْر رفضاً مطلقاً، وسلَّم بالكتاب والسُّنَّة فحسب كمصدرَيْن للاستدلال على قضايا العقيدة، دون تفرقة بين ما يتوقَّف السَّمعُ على صحَّته وما لا يتوقَّف، وسادت هذه النَّظرة بين **معظم أهل الحديث وجلِّ الحنابلة**[٥]، وامتدَّ تأثيرها إلى ما بعد القرن الرَّابع، فـ**أبو القاسم اللَّالكائي** (٤١٨هـ)[٦] مثلاً –وهو من حفَّاظ الحديث وفقهاء الشَّافعية– يورد جملة من الآيات والأحاديث ليستدلَّ بها على أنَّ معرفة الله وصفاته ومعرفة رسله تكون بالسَّمع من حيث وجوبها

السَّلام (القاهرة)، ط١، ١٩٩٨م–١٤١٨هـ، ١٣٦. ولعلَّ السَّبب الذي دفع الدُّكتور الشَّافعي –مع جلالة قدره– لهذا الرَّأي هو أنَّ كتاب التَّقريب والإرشاد –الذي بيَّن تقرير الباقلاني لفكرة الدَّوْر– قد تمَّ الكشف عنه وطبعه بعد دراسة الشَّافعي لهذه الفكرة بفترة من الزَّمن.

[١] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٤/١٥١–١٥٣، ١٧/٩٣–٩٤.

[٢] التي أصَّلها الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) حتَّى اشتهرت عنه دون سابقيه، وسيأتي –بعد قليل– بيان ذلك عند الرَّازي.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: المغني، ١٦/٣٥٤.

[٤] انظر مثالاً على ذلك صفة الإرادة في: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٤٥٩. ولعلَّ التزام عبد الجبَّار بتطبيق فكرة الدَّوْر يتجلَّى في "شرح الأصول الخمسة" أكثر من أيِّ كتاب آخر.

[٥] انظر على سبيل المثال كلام الإسماعيلي (أبو بكر، أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني، ٣٧١هـ) في: اعتقاد أئمة الحديث، ت: محمَّد بن عبد الرَّحمن الخميس، دار العاصمة (الرياض)، ط١، ١٤١٢هـ، ٤٩.

[٦] هو أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطَّبَري الرَّازي اللَّالكائي (؟؟؟–٤١٨هـ): من حفَّاظ الحديث وفقهاء الشَّافعية. استوطن بغداد، ودرس الفقه على أبي حامد الإسْفَرَايِيني. ونسبته إلى بيع "اللَّوالك" التي تُلْبَس في الأرجل، على خلاف القياس. ومن مؤلَّفاته: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، وشرح السُّنَّة، ورجال الصَّحيحين. انظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ر٧٣٧٠، ١٦/١٠٨. وابن عبد الهادي (أبو عبد الله، محمَّد بن أحمد الدِّمشقي الصَّالحي، ٧٤٤هـ): طبقات علماء الحديث، ت: أكرم البوشي وإبراهيم الزَّيبق، مؤسَّسة الرِّسالة للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع (بيروت– لبنان)، ط٢، ١٤١٧هـ–١٩٩٦م، ر٩٦٣، ٣/٢٧٩–٢٨٠. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر٢٧٤، ١٧/٤١٩–٤٢٠. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٢٧/١٥٤. وابن كثر: طبقات الشَّافعيين، ١/٣٧٨–٣٧٩.

وطريقها؛ بل ادَّعى أنَّ ذلك مذهب أهل السُّنة والجماعة[١]. وفي الحقيقة، إنَّ الوجوب السَّمعي لا خلاف فيه بين أهل السنَّة عامَّة، أمَّا طريق المعرفة فهو محلُّ النِّزاع ومحزُّ الإشكال.

وقد تمكَّنت فكرة الدَّوْر شيئاً فشيئاً عند أهل الأصلَيْن –أصولِ الدِّين وأصولِ الفقه–، حتَّى أنَّه لم يَعُد غريباً أن نجد في ***القرن الخامس الهجري وما بعده*** عند كثير من المتكلِّمين والأصوليين فصولاً وأبواباً في تقرير فكرة الدَّوْر وبيان أثرها في تقسيم المسائل الدِّينية إلى ما يُعلَم بأدلَّة العقل، وما يُعلَم بأدلَّة الشَّرع، وما يمكن أن يُعلَم بهما معاً[٢]؛ بل اللَّافت للنَّظر حقَّاً أن نرى أحدَ أبرزِ وجوه المذهب الظَّاهري –الذي يتمسَّك بالنَّصّ غاية التَّمسُّك– يتبنَّى فكرة الدَّوْر، وينافح عنها؛ إذ يذكر **ابن حزم الظَّاهري** (٤٥٦هـ) أنَّه لا يمكن تقرير صحَّة التَّوحيد والنُّبوَّة بآي القرآن؛ بل بالمقدِّمات التي توجبها بديهة العقل وأوائل الحسّ، أو التي ترجع إليهما، ولو صحَّحنا هذه المقدِّمات –التي أوصلت إلى تقرير التَّوحيد والنُّبوَّة– بالقرآن لكنَّا مبطلين للحقائق، ولسلكنا برهان الدَّوْر الذي لا يثبت به شيء أصلاً. كما ينبِّه إلى أنَّ الاستدلال بالقرآن في مثل هذه المباحث إن وقع منَّا فهو مسوقٌ إلى قوم من أهل ملَّتنا يبطلون حُجَج العقول ويصحِّحون حُجَج القرآن؛ فنستدلُّ بما ذكره القرآن من دلائل عقلية لبيان فساد مذهبهم، وحسم مادَّة شغبهم[٣]. كما يحاجُّ ابنُ حزم خصومَه بأنَّ الاستدلال العقلي لا يوجب على الله تعالى حكماً، وليس فيه معارضة للنَّقل؛ "بل الباري تعالى خالقُ العقل بعد أن لم يكن، ومرتِّب له، وفيه ما قد رتَّب ممَّا لو شاء أن يخترعه ويرتِّبه على خلاف ذلك لفعل؛ وإنَّما العقل مفهِمٌ عن الله تعالى مراده، ومميِّز للأشياء التي قد رتَّبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط"[٤].

ثمَّ نجد عند **أبي المعين النَّسفي** (٥٠٨هـ) ربطاً وتداخلاً بين فكرة الدَّوْر ومسألة إيمان المقلِّد؛ إذ يعلِّل رأي أبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) في أنَّه لا بدَّ من اقتران الإيمان بالدَّليل العقلي تحديداً بـأنَّه لا وجه إلى جعل قول الرَّسول دليلاً على حدوث العالَم وإثبات الصَّانع؛ لأنَّ المعرفة بصحَّة قوله مترتِّبة على معرفة حدث العالَم وثبوت صانعه. والذي يميِّز النَّسفي عمَّن سبقه من المتكلِّمين أنَّه لم يُسلِّم بفكرة الدَّوْر تسليماً تامَّاً؛ بل نقدها، وأسهب في تقسيم النَّاس بالنِّسبة إلى طريقة الاستدلال على قضايا العقيدة، وجعل قول الرَّسول إذا اقترن بالمعجزة أو الخبر الصَّادق سبباً للعِلْم ودليلاً صالحاً على حدوث العالَم وإثبات الصَّانع[٥].

---

[١] انظر: اللَّالكائي: شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، ت٢/٢١٦-٢٢٧.

[٢] انظر ذلك على سبيل المثال عند عبد القاهر البغدادي في: أصول الدِّين، ٤٠-٤١، وكذا عند أبي الحسين البصري في: المعتمد، ٢/٣٢٧-٣٢٨، والجويني في: الإرشاد، ٣٥٨-٣٥٩، والتَّلخيص، ١/١٣٣-١٣٤. والغزالي في: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥.

[٣] انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٦٥-٦٧.

[٤] ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ١/٦٩.

[٥] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٤٥-٤٦، ٤٨-٥٣.

ونرى في ***القرن السَّادس الهجري*** اتِّجاهاً يخفِّف من وطأة النُّزوع العقلي الذي يتجلَّى في فكرة الدَّوْر إمَّا بإعطاء المسوِّغات النَّظرية لطريقة المتكلِّمين، وإمَّا بتغيير المنهجية العقلية الصِّرفة التي انتهجوها في نظرية المعرفة الإلهية.

ففي النِّصف الأوَّل من هذا القرن يجيب **ابن العربي المالكي** (٥٤٣هـ) على التَّساؤلات المثارة حول شرعية فكرة الدَّوْر بأنَّه لا خفاء في كون كتاب الله مفتاح المعارف ومعدن الأدلَّة؛ إلَّا أنَّ المتكلِّمين أرادوا أن يُبصِّروا الملاحدة، ويُعرِّفوا المبتدعة أنَّ مجرَّد العقول التي يدَّعونها لأنفسهم، ويعتقدون أنَّها معيارهم، لا حظَّ لهم فيها؛ حتَّى يتبيَّن لهم أنَّه كيف دارت الحالُ معهم من كلامهم بمنقول الدَّليل أو معقوله، فإنَّهم فيه على غير تحصيل. كما أنَّ الأدلَّة العقلية التي حرَّرها المتكلِّمون لم تكن –في نظره– إلَّا مجرَّد شرح لِما وقع في كتاب الله من هذه الأدلَّة مختصراً بالفصاحة، ومشاراً إليه بالبلاغة، فعبَّر العلماء عن هذه الإشارة بتتمَّة البيان، وزادوا ألفاظاً حرَّروها بينهم؛ قصداً لمخاطبة الخصوم بلسانهم، وللتَّقريب من منازعتهم[١].

وفي النِّصف الثَّاني من القرن السَّادس يناقش **الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد** (٥٩٥هـ)[٢] فكرة الدَّوْر من النَّاحية التَّطبيقية على قضية وجود الله تعالى خاصَّة، حيث ضلَّل رأي "**الحشوية**" الذين قالوا: إنَّ طريق معرفة الله تعالى هو *السَّمع* لا العقل، وانتقد كذلك طريقة "**الأشعرية**" لا من جهة حصرها طريق الاستدلال *بالعقل*؛ بل لسلوكها في ذلك طرقاً غير برهانية ولا شرعية، ولا تصلح للعلماء ولا للجمهور على حدٍّ سواء. ثمَّ انتهج مسلكاً توفيقياً جامعاً بين العقل والنَّقل، منبِّهاً إلى *الطَّريقة الشَّرعية* التي تتركَّب من دلائل عقلية دعا إليها السَّمع، وتنحصر في جنسَيْن هما: دلالة العناية ودلالة الاختراع[٣].

كما لا يُخطِأ النَّظرُ –في هذا القرن أيضاً– بعضَ الحنابلة الذين أيَّدوا عملياً فكرة الدَّوْر؛ إذ يقرِّر **أبو الفرج ابن الجوزي** (٥٩٧هـ)[٤] في ردِّه على بعض أصحابه من الحنابلة الذين سلكوا مسلك

---

[١] انظر: ابن العربي: قانون التَّأويل، ٥٠١–٥٠٣.

[٢] هو أبو الوليد محمَّد بن أحمد بن محمَّد بن رشد الأندلسي (٥٢٠–٥٩٥هـ): فيلسوف وقته، كان بصيراً بالأصول والفروع والفرائض والخلاف والتَّفنُّن في العلوم، وبرع في الطِّبِّ. وولي قضاء قرطبة. وصنَّف ما يزيد على ستِّين تأليفاً، ومنها: مناهج الأدلَّة في الأصول، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشَّريعة من الاتِّصال، وتهافت التَّهافت في الرَّدِّ على الغزالي، مقالة فيما يعتقده المشَّاؤون وما يعتقده المتكلِّمون في كيفية وجود العالَم، وبداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه. انظر: الذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر١٦٤، ٣٠٧/٢١–٣١٠. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٨١/٢–٨٢. وابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، ٢٥٧/٢–٢٥٩. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر٤٧٥، ٢١٢/١–٢١٣.

[٣] انظر: ابن رشد (أبو الوليد، محمَّد بن أحمد القرطبي، ٥٩٥هـ): مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، ت: محمود قاسم (دكتور)، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة)، ط٢، ١٩٦٤م، ١٣٤–١٥٤.

[٤] هو أبو الفرج جمال الدِّين عبد الرَّحمن بن علي بن محمَّد الجوزي القرشي البغدادي (٥٠٨–٥٩٧هـ): إمام وقته في الحديث والتَّاريخ وصناعة الوعظ. له نحو ثلاث مئة مصنَّف، منها: دفع شبهة التَّشبيه والرَّدُّ على المجسِّمة، وشرح

الإثبات إلى حدِّ وقوعهم في التَّجسيم أنَّه "ينبغي ألَّا يُهمَل ما يُثبَت به الأصلُ، وهو العقل، فإنَّا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقِدَم"[١].

وفي عصر **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) أضحت فكرة الدَّوْر تُذكَر جنباً إلى جنب مع فكرة ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية التي أخرجها الرَّازي في صيغتها النِّهائية، وبهذا أصبح الاحتجاج بالدَّليل النَّقلي عسير التَّحقُّق؛ فإذا ما سَلِم الدَّليل السَّمعي من فكرة الدَّوْر فلن يجتاز اختبار المقدِّمات الظَّنِّية إلَّا بصعوبة، تلك الاحتمالات التي قد تطرق الدَّليل، فتحيل دلالته من القطع إلى الظَّنِّ، فيُستبعَد –بناء على ذلك– عن مجال العقائد التي تعتمد الجزم واليقين دون الظَّنِّ والتَّخمين[٢]. ولمَّا كان الرَّازي رائد فكرة المعارض العقلي –وهي إحدى المقدِّمات الظَّنِّية–، ربط بينها وبين فكرة الدَّوْر على اعتبار أنَّ العقل أصل النَّقل، والقدح في الأصل يوجب القدح في الفرع[٣].

وقد استخدم الرَّازي –أحياناً– فكرة الدَّوْر كسلاح في الرَّدِّ على خصومه، حيث يساير الخصم فيما إذا كان يسلِّم بفكرة الدَّوْر في المسألة العَقَدِيَّة محلِّ النِّقاش أو لا، ففي حالة التَّسليم بها ينكر عليه استدلاله بالآيات والأحاديث التي يتوقَّف ثبوتها على إثبات تلك المسألة، وفي حالة عدم التَّسليم بها يُلزِمه بقبول الاستدلال النَّقلي الذي يذكره الرَّازي في المسألة نفسها، والذي تعارض دلالتُه رأيَ الخصم[٤].

وقد تابع الفخرَ الرَّازي تماماً شرَّاحُ كتبه في تقريره فكرة الدَّوْر، سواء أكان ذلك في مفهومها أم في أثرها، دون إضافةِ جديد، أو أيِّ نقدٍ سديد[٥].

وفي ***القرن السَّابع الهجري*** جاء **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ) ليكرِّس ما قرَّره الفخر الرَّازي قبله، سواء أكان ذلك في الجانب النَّظري أم في النَّاحية التَّطبيقية. وأخذت فكرة الدَّوْر عند الآمدي منحى التَّقعيد المنهجي في طريقة الحِجَاج عن العقائد، فيذكر في باب الدَّليل فصلاً فيما ظُنَّ أنَّه من الأدلَّة المفيدة اليقين وليس منها، ومن جملتها "الاستدلال بما يتوقَّف كونه دليلاً، على معرفة

مشكل الصَّحيحين، وتلبيس إبليس، وزاد المسير في علم التَّفسير. انظر: ابن خلِّكان: وفيَّات الأعيان، ر٣٧٠، ٣/١٤٠–١٤٢. والذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر١٩٢، ٢١/٣٦٥–٣٨٤. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٨/١٠٩–١١٥. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٢٥١٩، ٢/٢٥٦.

[١] ابن الجوزي: دفع شبهة التَّشبيه، ٨.

[٢] انظر فكرة الدَّوْر مع فكرة ظنية الدَّلائل اللَّفظية –على سبيل المثال– في: الرَّازي: المحصَّل، ٥١–٥٢.

[٣] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٢٢٠–٢٢١.

[٤] انظر –مثلاً– مسألة أفعال العباد في: الرَّازي: المطالب العالية، ٩/١٣١–١٣٢.

[٥] انظر على سبيل المثال: ابن التِّلِمْساني (٦٥٨هـ) من الأشعرية في: شرح معالم أصول الدِّين، ٩٢–٩٣. والنَّصير الطُّوسي (٦٧٢هـ) من الإمامية في: تلخيص المحصَّل، ٥١–٥٢. وابن خلدون (٨٠٨هـ) من الفلاسفة في: لباب المحصَّل في أصول الدِّين، ٨٢.

مدلوله"[1]؛ ولهذا يَرُدُّ على أسلوب الحشوية في الاستدلال على وجود الرَّبِّ وحدوث العالَم بالدَّليل النَّقلي فحسب[2].

كما يلتزم الآمدي بفكرة الدَّوْر غاية الالتزام، فتراه ينقد بعض أصحابه من الأشعرية الذين استندوا في إثبات صفة الكلام إلى جملة من الأحاديث الواردة من السُّنَّة وأقاويل الأُمَّة، بعد أن استبان لهم ما في المسلك العقلي –في إثبات هذه الصِّفة– من الزَّيف، وينبِّه إلى أنَّ حاصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام؛ وهو دور ممتنع، ولا حاصل له عند منكري النُّبوَّات وجاحدي الرِّسالات[3].

ومن الإنصاف القول بأنَّ التزام الآمدي بفكرة الدَّوْر انطلق من تفهُّمه الطَّبيعة الدِّفاعية التي يقوم عليها عِلْم الكلام في مواجهة خصوم الملَّة، ويشهد لهذا قوله المذكور آنفاً في الاستدلال بالنَّقل على صفة الكلام بأنَّه لا حاصل له عند "منكري النُّبوَّات وجاحدي الرِّسالات"؛ بينما لم يجد حرجاً عند خلافه مع المعتزلة في قِدَم الكلام الإلهي في الاستدلال بالكلام على الكلام؛ لأنَّه هو وخصومه متَّفقون على أنَّ الآيات التي استدلَّ بها أهل السُّنَّة من كلام الله تعالى وأنَّه حقٌّ صدق؛ فيكون دليلاً على القِدَم بالنِّسبة إلى المنازِع منهم في الحدوث، ولا دور[4].

وفي ***القرن الثَّامن الهجري*** يذكر **ابن المُطَهَّر الحلِّي** (٧٢٦هـ) –أحد الشِّيعة الإمامية– ما يسمِّيه بـ"ضابط الأدلَّة العقلية والنَّقلية" بالنِّسبة إلى المطالب، حيث رتَّب هذا الضَّابط على عدم إمكانية تمحُّض السَّمعِ دليلاً في المطالب التي تتوقَّف عليها صحَّة السَّمع؛ لتوقُّفه على المعجز العقلي، كما استوعب فيه مفهوم فكرة الدَّوْر وأثرها المنهجي، متابعاً في ذلك شيخه النَّصير الطُّوسي، الذي شرح بدوره ما قرَّره الفخر الرَّازي في جلاء فكرة الدَّوْر.

كما برز في القرن الثَّامن –أيضاً– اتِّجاه نقدي تطرَّق للأساس الذي بُنِيت عليه فكرة الدَّوْر بشكل مباشر، وكان رائد هذا الاتِّجاه **تقي الدين ابن تَيْمِيَّة** (٧٢٨هـ) الذي حاول إبطال القاعدة التي اعتمدها المتكلِّمون بأنَّ "العقل أصل النَّقل"[5]. ثمَّ جاء **ابن قيِّم الجوزية** (٧٥١هـ) ليقرِّر ويكرِّر ما ذكره شيخه ابن تيمية بحذافيره[6].

ونلحظ في القرن الثَّامن كذلك مسلكَيْن مختلفَيْن عند أبرز شارحَيْن للعقيدة الطَّحاوية:

---

[1] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١/٢١٤.

[2] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٥–٣٢٦.

[3] انظر: الآمدي: غاية المرام، ٩٠–٩١.

[4] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ١/٣٦٢.

[5] انظر: ابن تَيْمِيَّة: درء تعارض العقل والنَّقل، ١/٨٧–٩١. وسيأتي الكلام على وجهة نظره في نقد فكرة الدَّوْر لاحقاً.

[6] انظر: ابن قيم الجوزية: الصَّواعق المرسلة، ٣/٧٩٩–٨٠١.

أمَّا الاتِّجاه الأوَّل، فيمكن أن يُعدَّ امتداداً للطَّريقة الشَّرعية التي خطَّها ابن رشد في الاستدلال، حيث يؤيّد **أكمل الدِّين البَابَرْتي** (٧٨٦هـ) فكرة الدَّوْر، ويحصر طريق معرفة الله بالنَّظر والاستدلال العقلي؛ لكن على أن تكون تلك الدَّلائل العقلية قد ورد النَّقل بتصحيحها[١].

وأمَّا الثَّاني، فهو امتداد للاتِّجاه الذي سلكه ابن تيمية وتلميذه في نقد القول بأنَّ العقل أصل النَّقل، حيث يَعُدُّ **ابنُ أبي العِزِّ الحنفي** (٧٩٢هـ) هذه المقولة من جملة الشُّكوك والشُّبه التي تفضي إلى التَّأويلات الفاسدة، سيَّما حين استعمالها في فكرة المعارض العقلي؛ ولهذا يحضُّ على النَّظر فيما دلَّ عليه القرآن من الأدلَّة العقلية والسَّمعية، بحيث يكون هو الأصل لا الفرع؛ لأنَّه أصحُّ تقريراً، وأحسن تفسيراً ممَّا تكلَّفه المتكلِّمون من أدلَّة غير مفضية إلى اليقين حسب وجهة نظره[٢].

ويقرِّر ابن أبي العزِّ عدم صحَّة تصوُّر المعارضة بين عقل صريح ونقل صحيح في الأصل، ولو تُوهِّم ذلك جدلاً فيجب تقديم النَّقل؛ لأنَّ الجمع بين المدلولَيْن جمع بين النَّقيضَيْن، ورفعهما رفع النَّقيضَيْن، وتقديم العقل ممتنع؛ لأنَّ العقل قد دلَّ على صحَّة السَّمع، فلو أبطلنا النَّقل لأبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنَّقل؛ لأنَّ ما ليس بدليل لا يصلح للمعارضة، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فصار تقديم العقل على النَّقل قدحاً في العقل، فلا يجوز تقديمه[٣].

وفي أواخر القرن الثَّامن لا يجد **سعد الدِّين التفتازاني** (٧٩٣هـ) بدّاً من الالتزام بفكرة الدَّوْر؛ لكنَّه يحاول التَّخفيف من الأثر الذي أحدثته في طريق الاستدلال، من خلال قصر هذا الالتزام على المباحث التي يقصد بها حصول القطع، أو عند مجادلة الخصم، أمَّا في مجرَّد إفادة الظَّنِّ فيكفي خبر واحد أو جماعة يظنُّ المستدِلُّ صدقها[٤].

ويمكن القول: إنَّ المرحلة السَّابقة استوعبت الكلام في فكرة الدَّوْر، وجلُّ من جاء بعد **القرن الثَّامن** من العلماء كان متابعاً لمن سبقه في هذه الفكرة، سواء أكان ذلك من حيث طرق تأييدها أم أوجه تفنيدها، ففي **القرن التَّاسع** يقرِّر **ابن الوزير اليمني** (٨٤٠هـ) إمكان الاحتجاج على إثبات الرَّبِّ سبحانه وعلى صدق النُّبوَّة بالمعجز؛ إذ كانت هذه طريقة إيمان السَّواد الأعظم من أهل الإسلام، متابعاً في ذلك نقد فكرة الدَّوْر عند أبي المعين النَّسفي، ويزيد عليه استنتاجات يستنبطها من آي القرآن تدلُّ على صحَّة هذا الاستدلال[٥]. وفي ***القرن الحادي عشر الهجري*** يحاول **كمال الدِّين البَيَاضي**

---

[١] انظر: البَابَرْتي: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ٣٠.

[٢] انظر: ابن أبي العزِّ: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ١٩٩-٢٠٠، ٢٠٦.

[٣] انظر: ابن أبي العزِّ: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ١٩٩-٢٠٠.

[٤] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٩/١.

[٥] انظر: ابن الوزير: البرهان القاطع، ٣٦-٣٩.

(١٠٩٨هـ) إيجاد مستند لفكرة الدَّوْر في عهد السَّلَف الصَّالح، ويستنبط من عبارات الإمام أبي حنيفة إشاراتٍ دالَّةً على استعمال فكرة الدَّوْر منهجياً، وإن لم تكن قد صِيغت بعد نظرياً[١].

والملاحظ أنَّ الفترة التي ***تلت القرن الثَّامن*** كانت **مرحلة تحقيق** في الأثر المنهجي التي يترتَّب على فكرة الدَّوْر في تقسيم المسائل العَقَدِيَّة من حيث الاستدلال العقلي أو النَّقلي، فنجد –مثلاً– عند **أبي عبد الله السَّنوسي** (٨٩٥هـ)[٢] ترجيحاً في بعض المطالب للدَّلائل السَّمعية؛ لأنَّ الاستدلال عليها من جهة العقل –حسب وجهة نظره– غاية في الضَّعف[٣]، في حين ينحاز للاستدلال العقلي في مطالب أخرى؛ تماشياً مع فكرة الدَّوْر[٤].

كما نجد أيضاً عند **جلال الدِّين الدَّوَّاني** (٩١٨هـ)[٥] تحقيقاتٍ في ميز المباحث التي يتوقَّف عليها إرسال الرَّسول، كقوله في الاستدلال على شمول القدرة الإلهية[٦].

وفي ***العصور المتأخرة***، جرى علماء الأزهر الشَّريف على قَدَم من سبقهم في التَّمسُّك بفكرة الدَّوْر في منهج الاستدلال على العقائد الدِّينية[٧]. وقد كان من أكثر الأزهريين التزاماً بفكرة الدَّوْر

---

[١] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ٩٨–١٠٣.

[٢] هو أبو عبد الله محمَّد بن يوسف بن عمر بن شعيب الحسني السَّنُوسي (٨٣٢–٨٩٥هـ): متكلِّم متفنِّن، عالم تِلِمْسان في عصره. تمكَّن في عِلْم العقائد والمنطق. ومن مؤلَّفاته: عقيدة أهل التَّوحيد المسمَّاة بالعقيدة الكبرى، والعقيدة الوسطى، وأمُّ البراهين المسمَّاة بالعقيدة الصُّغرى، وشرح صغرى الصُّغرى في التَّوحيد، ومختصر في عِلْم المنطق، وشرح لامية الجزائري في التَّوحيد، والمقدِّمات في التَّوحيد. انظر: التِّنْبُكْتي: نيل الابتهاج، ر٦٩٦، ٥٦٣–٥٧٢. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٤٧٧٦، ٢٩٢/٣. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر١٠١٠، ٣٨٤/١–٣٨٥.

[٣] انظر –على سبيل المثال– مسألة حدوث العالَم في: شرح العقيدة الكبرى، ١٢٥–١٢٦، وإثبات صفة السَّمع والبصر والكلام في: المرجع نفسه، ١٩٤–١٩٧.

[٤] انظر –مثلاً– مسألة إثبات الوحدانية في: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢١–٣٣١.

[٥] هو جلال الدِّين محمَّد بن أسعد الصِّدِّيقي الدَّوَّاني (٨٣٠–٩١٨هـ): عالِم العجم بأرض فارس، من الفلاسفة. تقدَّم في العلوم، وكان إماماً في العقليات. وتولَّى القضاء. ومن مؤلَّفاته: حاشية على شرح القَوْشَجي لتجريد الكلام، وشرح العقائد العضدية، وحاشية على تحرير القواعد المنطقية للقطب الرَّازي، وشرح تهذيب المنطق، ورسالة أفعال العباد، ورسالة إثبات الواجب. انظر: السَّخَاوي: الضَّوء اللَّامع، ١٣٣/٧. والعَيْدَرُوس: النُّور السَّافر، ١٢٣–١٢٤. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٣٩٤٤، ١٠٦/٣. والشَّوكاني: البدر الطَّالع، ١٢٩/٢. ومحمَّد مَخْلُوف: شجرة النُّور الزَّكية، ر١٠١٠، ٣٨٤/١–٣٨٥.

[٦] انظر: الدَّوَّاني (جلال الدِّين، محمَّد بن أسعد الصديق، ٩١٨هـ): شرح العقائد العضدية (مع تعليقات جمال الدِّين الأفغاني وتلميذه محمَّد عبده)، ت: سيِّد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشُّروق الدَّوْلية (القاهرة)، ط١، ١٤٢٣هـ–٢٠٠٢م، ٨٥.

[٧] كالشَّيخ عبد الله الشَّرْقاوي (١٢٢٧هـ)، والشَّيخ محمد بَخِيت (١٣٥٤هـ). انظر: الشَّرْقاوي: حاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ٢١، ٤٣. ومحمَّد بَخِيت (ابن حسين المطيعي الحنفي، ١٣٥٤هـ): القول المفيد على وسيلة العبيد في عِلْم التَّوحيد، المطبعة الخيرية (القاهرة)، ط١، ١٣٢٦هـ، ٢٤.

محمَّد الحسيني الظَّواهري (١٣٦٥هـ)[١]، حيث يوضِّح في أغلب المسائل العَقَدِيَّة ما إذا كان الاستدلال عليها بالنَّقل يوجب الدَّوْر أم لا[٢].

---

[١] هو محمَّد الحسيني بن إبراهيم الظَّوَاهِري (؟؟؟؟-١٣٦٥هـ): مفسر متكلِّم أديب مؤرِّخ، مشارك في عدَّة علوم. تعلَّم بالأزهر، ثمَّ بالجامع الأحمدي بطنطا. وتولَّى التَّدريس في كلِّية أصول الدِّين. وهو أخو الشَّيخ محمَّد الأحمدي الظَّوَاهِري شيخ الأزهر. ومن مؤلَّفاته: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، وتاريخ أدب اللُّغة العربية، والتَّحقيقات الواضحة في تفسير سورة الفاتحة وأوائل سورة البقرة وآية الكرسي، والقول السَّديد في تفسير آيات النَّسْخ والطَّلاق والرِّبا من القرآن المجيد. انظر: الزِّرِكْلي: الأعلام، ١٠٨/٦. وعمر كحَّالة: معجم المؤلِّفين، ٢٦٤/٩.

[٢] انظر -على سبيل المثال- المواضع الآتية في: الظَّواهري (محمَّد الحسيني بن إبراهيم، ١٣٦٥هـ): التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، مكتبة النَّهضة المصرية (القاهرة)، ط١، ١٣٥٧هـ-١٩٣٩م، ٥٢-٥٣، ٥٥، ٦٤، ٦٨، ٧٣، ١١٤.

- **الفرع الثَّالث: الأثر المنهجي لفكرة الدَّوْر:**

إنَّ الأثر المنهجي الذي فرضته فكرة الدَّوْر على عِلْم الكلام هو أنَّها قسَّمت مباحثه التي تطلب بالدَّلائل قسمة ثلاثية، وذلك تبعاً لإمكانية الاستدلال عليها بالعقل أو النَّقل أو بهما معاً، وهذا ما جرى عليه معظم المتكلِّمين، إلَّا أنَّ الخلاف حدث بينهم في تبعية بعض المسائل العَقَدِيَّة لهذا القسم أو ذاك.

وسيبدأ الباحث بذكر الأقسام الثَّلاثة، مع بيان ضابطها، وبعض أمثلتها من المطالب، ثمَّ يقوم بسرد المسائل المختلَف في تصنيفها ضمن هذه الأقسام:

- **أوَّلاً: تقسيم أصول العقائد وفقاً للاستدلال:**

تنقسم العقائد الإيمانية والمسائل الكلامية ثلاثة أقسام[1]:

أ- **القسم الأوَّل:** ما لا يثبت إلَّا **بالدَّليل العقلي**، ولا يُسوَّغ تقدير إدراكه سمعاً. ويمكن أن يلعب السَّمع هنا دورَ العاضد للدَّليل العقلي؛ لكن دون الاعتداد به حُجَّةً.

وضابطه هو كلُّ ما يتوقَّف ثبوت المعجزة عليه؛ إذ لو استُدِلَّ بالسَّمع على هذه العقائد لزم الدَّوْر. وبمعنى آخر: كلُّ قاعدة في الدِّين تتقدَّم على العِلْم بكلام الله تعالى، ووجوب اتِّصافه بكونه صدقاً؛ وما يسبق ثبوتُه في التَّرتيب ثبوتَ الكلام وجوباً، فيستحيل أن يكون مدركه السَّمع.

ومثاله إثبات وجود الصَّانع، وإثبات الرِّسالة وصدق الرَّسول.

ب-**القسم الثَّاني:** ما لا يثبت إلَّا **بالسَّمع**، ولا يتقدَّر إدراكه عقلاً.

وضابطه هو القضاء بوقوع ما يجوز في العقل وقوعه؛ لأنَّ غاية ما يدرك العقل من هذه الأمور جوازها، وتصوُّر وجودها، وعدُّها من قبيل الممكنات، أمَّا وقوعها فلا طريق له إلَّا السَّمع.

---

[1] انظر: من الأشعرية: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٢٨. والجويني: الإرشاد، ٣٥٨-٣٥٩. والرَّازي: المحصَّل، ٥١. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٦/٤. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٤/١-٢٠٥. والسَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢١-٣٢٢. ومن الماتريدية: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٩/١. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٩٨-١٠٣. ومن الحنابلة: ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، ١٣٧/١٣-١٣٨. ومن المعتزلة: عبد الجبَّار: المغني، ١٥١/١٤-١٥٣. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٣٢٧/٢-٣٢٨. ومن الشِّيعة: ابن المُطَهَّر الحلِّي: كشف المراد، ٢٢٢، ومعارج الفهم في شرح النَّظم، ٩٧-٩٨. ومن الفلاسفة المتكلِّمين: ابن خلدون: لباب المحصَّل، ٨٢.

ومثاله أحوال البرزخ كسؤال الملكَيْن وعذاب القبر، وأحوال اليوم الآخر كالبعث والحشر والنَّشر والصِّراط والميزان، والجنَّة والنَّار، وكذا جملة أحكام التَّكليف، وقضاياها من التَّحسين والتَّقبيح، والثَّواب والعقاب، والإيجاب والنَّدب، والحظر والإباحة.

ج- **القسم الثَّالث:** ما يثبت **بالأمرَيْن** معاً، فيجوز إدراكه سمعاً وعقلاً، بحيث يستقلُّ كلٌّ منهما بالدَّلالة.

وضابطه هو كلُّ حكم وقضية عقل لا يُخِل الجهل بها بالعِلْم بالتَّوحيد، ويُتصوَّر ثبوت العِلْم بكلام الله تعالى متقدِّماً عليها، ولا يتوقَّف ثبوت المعجزة عليها.

ومثاله العِلْم بجواز الغفران للمذنبين، وعصمة الأنبياء، وصحَّة التَّعبد بخبر الواحد والقياس في الأحكام.

- **ثانياً: المسائل العَقَدِيَّة المختلَف في تصنيفها:**

تباينت آراء المتكلِّمين في مسالك الاستدلال على بعض القضايا الكلامية؛ تبعاً لوجهة نظرهم في استلزام طريق الاستدلال للدَّوْر أو عدمه.

وسيعدِّد الباحث فيما يأتي المسائل العَقَدِيَّة التي جمعها في هذا المضمار، منبِّهاً على الاختلاف في التَّقسيم عند المتكلِّمين، ذاكراً وجه الافتراق وتعليل الخلاف فيه، وسيرمز للقسم الأوَّل اختصاراً بـ **(ق١)**، وللثَّاني بـ **(ق٢)**، وللثَّالث بـ **(ق٣)**.

أ- **وجود الله تعالى:**

اتَّفق جلُّ المتكلِّمين على تمحُّض الاستدلال بالعقل في إثبات وجود الصَّانع **(ق١)**[١]؛ لكن سلك بعض المتكلِّمين اتِّجاهاً يحاول المواءمة بين العقل والنَّقل في الاستدلال على وجود الله، فيستدلُّ بالسَّمع لا من حيث كونه نقلاً؛ حتَّى لا يلزم الدَّوْر؛ بل من جهة ما يشتمل عليه من إشارات ودلائل عقلية، وكان رائد هذا الاتِّجاه **ابن رشد** (٥٩٥هـ) الذي ابتكر ما سمَّاه "الطَّريقة الشَّرعية" في الدَّلالة على وجود الله تعالى[٢].

---

[١] انظر -على سبيل المثال- من الأشعرية: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٢٨. والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥. والآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٥/٤-٣٢٦. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١. ومن الماتريدية: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٩/١. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٩٩. ومن المعتزلة: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٨٨-٨٩. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٣٢٧/٢. ومن الشيعة: الطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥١-٥٢. وابن المُطَهَّر الحلِّي: معارج الفهم في شرح النَّظم، ٩٨.

[٢] انظر: ابن رشد: مناهج الأدلَّة، ١٣٤-١٥٤. وتابعه في هذه الطَّريقة بعض المتكلِّمين: انظر مثلاً من الماتريدية: البَابَرْتي: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ٣٠. ومن الزيدية: محمَّد مداعس (ابن يحيى بن أحمد الصَّنعاني، ١٣٥١هـ): الكاشف الأمين عن جواهر العِقْد الثمين، المكتبة الشَّاملة، من إصدارات مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية (عمان- المملكة الأردنية الهاشمية)، ١٠٠/١-١٠٢.

وإذا كان طريق المعرفة والتَّوحيد باتِّفاق هو العقل لا النَّقل، فإنَّ ناقد الكشَّاف **ابن المُنَيِّر السِّكَنْدَري** (٦٨٣هـ)[١] يشير إلى أنَّ الفَرْق الذي يميز معظم **أهل السُّنَّة** هو كون الحكم بوجوب النَّظر في معرفة الله تعالى متلقى من النَّقل الصِّرف **(ق٢)**، بخلاف **المعتزلة** الذين جعلوا الحكم عقلياً **(ق١)**[٢].

بيد أنَّ **بعضاً من أهل السُّنَّة** وافق المعتزلة في مدرك الوجوب أيضاً؛ إذ يذكر **البَيَاضي (١٠٩٨هـ)** من الماتريدية أنَّه لا يمكن ثبوت وجوب الإيمان بالله تعالى بما جاء به السَّمع **(ق٢)** -كما قاله المحدِّثون وتبعهم الأشعرية-؛ لتوقُّف ثبوت السَّمع عند المكلَّف على معرفة الله ووجوب الإيمان به وبصفاته الذَّاتية والفعلية التي منها إرسال الرَّسول وتشريع الأحكام؛ لكن البَيَاضي يقرِّر -في الوقت ذاته- أنَّ هذا الخلاف في التَّفريع لا يوجب القول بالتَّخطئة والتَّبديع[٣].

ب-**حدوث العالَم:**

تتعلَّق هذه المسألة بالإلهيات من حيث إنَّها مفضية إلى إثبات وجود محدِث العالَم سبحانه. وقد اختلف فيها المتكلِّمون: فذهب **الباقلَّاني (٤٠٣هـ) وعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) والآمدي (٦٣١هـ)** إلى عدم صحَّة الاستدلال على حدوث العالَم إلَّا بالعقل دون الدَّلائل السَّمعية **(ق١)**؛ فما لم يثبت الحدوث لم يثبت الشَّرع[٤].

بينما يرى **السَّعد التَّفتازاني (٧٩٣هـ)** أنَّه يمكن إثباته بالعقل والنَّقل **(ق٣)** فيما إذا صحَّ الاستدلال على الصَّانع بإمكان العالَم أو بحدوث الأعراض أو بعض الجواهر[٥]، وتابعه على ذلك **الشَّريف الجرجاني (٨١٦هـ)**، وهو ما يرجِّحه الباحث؛ لأنَّ صحَّة النَّقل غير متوقِّفة على حدوث

---

[١] هو أبو العبَّاس ناصر الدِّين أحمد بن محمَّد بن منصور المعروف بابن المُنَيِّر السِّكَنْدَري الجذامي (٦٢٠-٦٨٣هـ): قاضي الإسكندرية وعالمها. كان إماماً في النَّحو والأدب والتَّفسير، وبرع في الفقه والأصلَيْن وفنون شتَّى. ومن مؤلَّفاته: التَّفسير، تفسير حديث الإسراء على طريقة المتكلِّمين، والانتصاف من الكشَّاف، ومناسبات تراجم البخاري، ومختصر التَّهذيب في الفقه. انظر: صلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ٨/٨٤-٨٦. وابن فرحون: الدِّيباج المذهَّب، ١/٢٤٣-٢٤٦. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر٧٤٥، ١/٣٨٤. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٦٤٧، ١/٢٣٦-٢٣٧.

[٢] انظر: ابن المُنَيِّر السِّكَنْدَري: الانتصاف، ١/٥٩١. وابن الوزير: البرهان القاطع، ٤٠.

[٣] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ١٠٣.

[٤] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٢٨. وعبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٤٠. والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٥-٣٢٦.

[٥] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١/١٢٩. وهو قول شيخ مذهبه أبي منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)، انظر كتابه: التَّوحيد، ١١.

العالَم؛ إذ يمكن إثبات الصَّانع دونه؛ وذلك بأن يَستدِلَّ المستدلُّ على وجوده بإمكان العالَم، ثمَّ يُثبِت كونَه عالِماً ومرسِلاً للرُّسل، ثم يُثبِت بإخبار الرُّسل حدوثَ العالَم، ولا دور في هذا[١].

ونجد عند **السَّنوسي** (٨٩٥هـ) نكتة لطيفة في الاستدلال على مسألة حدوث العالَم؛ إذ يورد اعتراض البعض على حصر المتكلِّمين العالَم في الجواهر والأعراض، وأنَّ ما ساقوه من أدلَّة في إبطال الزَّائد عليها -كطريقة التَّقسيم- ضعيفة، ثمَّ يختار في نفي قِدَم الزَّائد -على فرض وجوده- اللُّجوءَ إلى السَّمع **(ق٢)**؛ لأنَّ حدوث هذا الزَّائد لا يتوقَّف عليه السَّمع حتَّى يمتنع الاستدلال به عليه، ولا يرتضي السَّنوسي هنا الدَّلالة العقلية لضعفها عند تحقيق المسألة[٢].

ج- **الصِّفات الإلهية:**

ينحو **بعض المتكلِّمين** منحى تعميمياً في قضيَّة الصِّفات الإلهية دون تفرقة بينها، ويذهبون إلى تمحُّض الاستدلال عليها جميعاً بالعقل دون النَّقل **(ق١)**، ومن هؤلاء **الباقلَّاني وعبد القاهر البغدادي** من الأشعرية[٣]، **والقاضي عبد الجبَّار** (٤١٥هـ) **وأبو الحسين البصري** (٤٣٦هـ) من المعتزلة[٤].

وإذا كان **الرَّازي** (٦٠٦هـ) قد قرَّر نظرياً في باب الصِّفات أنَّ "ما دلَّ العقل على ثبوته قضينا بثبوته، وما لم يدلَّ العقل على ثبوته ولا على عدمه وجب التَّوقُّف فيه"[٥] **(ق١)**، فإنَّه انحاز في الجانب التَّطبيقي إلى الاحتجاج بالدَّلالة السَّمعية **(ق٢)** في بعض الصِّفات[٦].

أمَّا **معظم المتكلِّمين**، فيفصِّلون القول في الصِّفات الإلهية، ويفرِّقون بينها في الاستدلال:

- **الوحدانية:**

يرى **كثير من المتكلِّمين** أنَّ قضية الوحدانية ممَّا يمكن الاستدلال عليه بالعقل والنَّقل معاً **(ق٣)**؛ لأنَّ في العقل أدلَّة توجب التَّصديق بها، وتمنع خلافها، كما أنَّ العِلْم بصحَّة النُّبوَّة وإرسال الرُّسل لا يتوقَّف على كون الإله واحداً، فجاز أن يثبت التَّوحيد بالأدلَّة السَّمعية أيضاً[٧]؛ وذلك لأنَّ

---

[١] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١.

[٢] انظر: السَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ١٢٥-١٢٦.

[٣] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٢٨. وعبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٤٠.

[٤] انظر: أبو الحسين البصري: المعتمد، ٣٢٧/٢-٣٢٨. وأمَّا القاضي عبد الجبَّار، فقد استنتج الباحث ذلك من خلال استقرائه لاستدلالات القاضي في باب الصِّفات.

[٥] الرَّازي: المطالب العالية، ٢٢١/٣.

[٦] انظر -مثلاً- صفة السَّمع والبصر في: الرَّازي: المحصَّل، ١٧١-١٧٢.

[٧] انظر من هؤلاء المتكلِّمين مثلاً: الماتريدي: التَّوحيد، ١٩. والجويني: الإرشاد، ٣٥٩. وأبو الحسين البصري: المعتمد، ٣٢٨/٢. والرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٧٩. والطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥٢. والبيضاوي: طوالع الأنوار، ١٧٤. وابن المُطَهَّر الحلِّي: معارج الفهم، ٩٨. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٩/١. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١.

الدَّليل السَّمعي، وإن توقَّف على معرفة الواجب لذاته؛ لكن معرفة الواجب سبحانه لا تتوقَّف على معرفة الوحدانية حتَّى يقع الدَّوْر[١].

بينما ذهب **بعض المتكلِّمين** إلى إثبات الوحدانية بالعقل دون السَّمع **(ق١)**؛ حيث يتوقَّف إثبات الرِّسالة على كون الله تعالى واحداً بالذَّات؛ لأنَّ الوجوب بالذَّات يستلزم الوحدة مطلقاً عقلاً وخارجاً[٢]، وعليه فإنَّ إثبات الوحدانية بالأدلَّة السَّمعية يفضي إلى الدَّوْر؛ لأنَّ التَّعدُّد يستلزم الإمكان، وما لم يعرف أنَّ الله تعالى واجب الوجود، خارج عن جميع الممكنات، لم ينتظم برهان على الرِّسالة، فإثبات الرِّسالة وصحَّة النُّبوَّة والأدلَّة السَّمعية تتوقَّف معرفتها على وجوب الصَّانع المرسِل ووَحْدته بخروجه عن جميع الممكنات[٣].

وقد بحث **السَّنوسي** (٨٩٥هـ) مطوَّلاً في أدلَّة كلٍّ من الفريقَيْن، ورجَّح التَّمسُّك في إثبات الوحدانية بالدَّليل العقلي فحسب **(ق١)**[٤]، لكن **الغنيمي** (١٠٤٤هـ)[٥] نبَّه إلى احتياج هذا الخلاف إلى تأمُّل وتحقيق فيما إذا كان جارٍ في وَحْدة الذَّات وفي وَحْدة الصِّفات وفي وَحْدة الأفعال، أو هو خاصٌّ ببعضها[٦].

وذهب **أبو هاشم الجُبَّائي** (٣٢١هـ) من المعتزلة إلى تعذُّر إثبات الوحدانية بالدَّلائل العقلية، وأنَّ معرفة وحدانية الصَّانع تقع بالدَّلائل السَّمعية دون العقل **(ق٢)**، ولو خُلِّينا وعقولنا لجوَّزنا أن يكون للعالَم صانعان وأكثر، وأنَّ ما يذكره المتكلِّمون من أدلَّة عقلية -كدلالة التَّمانع- ضعيفة مدخولة[٧].

ويجدر هنا التَّنبيه إلى ما وقع فيه **أبو المعين النَّسفي** (٥٠٨هـ) حين قرَّر أنَّه يمكن بعد ثبوت المعجزة الدَّالَّة على صحَّة الرِّسالة التَّصديقُ بإخبار الرَّسول عن وحدانية الله تعالى وخلع الأنداد

---

[١] انظر: الظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ٥٢-٥٣.

[٢] انظر: الظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ، ٥٢-٥٣.

[٣] انظر: البَيَاضي: إشارات المرام، ١٠٠-١٠١.

[٤] انظر: السَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢٢-٣٣١.

[٥] هو شهاب الدِّين أحمد بن محمَّد بن علي الغنيمي الأنصاري الخزرجي (٩٦٤-١٠٤٤هـ): نحوي متكلِّم فقيه، من أهل مصر. دَرَس فقه الشَّافعية في بادئ أمره، ثمَّ تحوَّل حنفياً. له شروح وحواش في الأصول والعربية، ورسائل في الأدب والمنطق والتَّوحيد، ومنها: بهجة النَّاظرين في شرح أمِّ البراهين، والتَّسديد في بيان التَّوحيد، وإرشاد الإخوان إلى الفَرْق بين القِدَم بالذَّات والقِدَم بالزَّمان، ونقش تحقيق النِّسَب على صفائح الذَّهب في المنطق، وحاشية على شرح العصام في المنطق، وحاشية على شرح إيساغوجي لزكريا الأنصاري، وابتهاج الصُّدور في النَّحو. انظر: حاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٦٦٣، ٢٤١/١، وكشف الظُّنون، ١/١، ١٧٠، ٤٠٣. والمُحبِّي: خلاصة الأثر، ٣١١/١-٣١٥.

[٦] انظر: مرتضى الزُّبيدي (أبو الفيض، محمَّد بن محمَّد، ١٢٠٥هـ): إتحاف السَّادة المتقين بشرح إحياء علوم الدِّين، مؤسسة التاريخ العربي (بيروت)، د/ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، ١٢٦/٢.

[٧] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١١٥-١١٦. والسَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢٣.

واستحالة ألوهية غيره من الأصنام والأوثان، من غير رجوع إلى قضية العقل بالتَّأمُّل[١]، ثمَّ نجده في الوقت نفسه يكفِّر أبا هاشم لقوله بظنِّية الدَّلالة العقلية القائمة على برهان التَّمانع، وتمسُّكه بالدَّلائل السَّمعية في إثبات الوحدانية[٢]. ولعلَّ السَّبب الذي دفع النَّسفي لهذا الموقف اعتقادُه أنَّ دليل التَّمانع المشار إليه في قوله تعالى: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا} [الآية/الأنبياء: ٢٢] دليل برهاني قطعي، بينما يرى عدد من المتكلِّمين أنَّ التَّمانع المذكور في الآية دليل خطابي ظنِّي قائم على الأمور العادية والمقبولة لدى العامَّة الذين لا يعقلون المسالك البرهانية.

- **العِلْم والقدرة:**

اتَّفق **جلُّ المتكلِّمين** على الاستدلال بالعقل على صفتي العِلْم والقدرة **(ق١)**[٣]؛ لأنَّ التَّصديق بإرسال الرُّسل وإنزال الكتب يتوقَّف على التَّصديق بهما. وقول القائل: إذا ثبت صدق الرَّسول بالمعجزة حصل التَّصديق بكلِّ ما أخبر به، وإن لم يخطر بالبال كون المرسِل عالِماً، مكابرةٌ[٤]، على أنَّ **البعض** قد يتمسَّك في إثبات كون الواجب قادراً بالإجماع والنُّصوص القطعية من الكتاب والسُّنَّة **(ق٢)**[٥]؛ ولكنَّ هذا الاستدلال –حسب ما يقوله **محمد الحسيني الظَّواهري** (١٣٦٥هـ)– مناقَش مردود[٦].

وإذا كانت صحَّة السَّمع متوقِّفة على هاتَيْن الصِّفتَيْن، فقد حاول **المعتزلة** تكييف هذا التَّوقُّف مع أصلهم في التَّحسين والتَّقبيح، فذكروا في صفة العِلْم –مثلاً– "أنَّنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا يمكننا معرفة السَّمع، وما لم نعلم أنَّه تعالى عالِم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله، وما لم نعلم كونه عالِماً لذاته لم نعلم عِلْمه بقبح القبائح أجمع، فقد ترتَّب السَّمع على هذه المسألة، فلا يصحُّ الاستدلال عليها بالسَّمع[٧].

وقد حقَّق **الجلال الدَّوَّاني** (٩١٨هـ) في الاستدلال على شمول القدرة الإلهية أنَّ طريقه الدَّلالة العقلية دون السَّمعية **(ق١)**، ويَرُدُّ على من استدلَّ عليه بالسَّمع **(ق٢)** من مثل قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} [الآية/البقرة: ٢٠] بأنَّ كون شمول القدرة ممَّا لا يتوقَّف عليه إرسال الرَّسول بحسب نفس الأمر مسلَّمٌ؛ إذ لو فُرِضت قدرته على الإرسال فحسب، لكفى في صدور الإرسال منه؛

---

[١] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٥٠–٥١.

[٢] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ١١٦–١٢٣. وانظر أيضاً نقد علاء الدِّين البخاري الحنفي (٨٤١هـ) لصاحب التَّبصرة في: ابن أبي شريف: المسامرة في شرح المسايرة، ٥٣/١–٦٠.

[٣] انظر منهم على سبيل المثال: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥. والطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥١–٥٢. وابن المُطَهَّر الحلِّي: معارج الفهم، ٩٨. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١. والبَيَاضي: إشارات المرام، ٩٩.

[٤] انظر: الظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ٦٤.

[٥] وهو قولٌ عند بعض الزَّيدية. انظر: محمَّد مداعس: الكاشف الأمين، ٣٤١/١.

[٦] انظر: الظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ٥٥.

[٧] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ١٩٤–١٩٥، ٢١٢. كما استبعد القاضي عبد الجبَّار الاستدلال بالسَّمع على صفة القدرة أيضاً. انظر: المرجع نفسه، ٣١٥.

لكنَّ إثبات إرسال الرَّسول يتوقَّف على إثبات شمول القدرة؛ إذ طريق إثباته أنَّ المعجزةَ فعل الله خارق للعادة، وقد صدر منه حال دعوى النُّبوَّة، وإذا خالف الفاعل المختار عادته، حين استدعاء النَّبي تصديقه بأمر يخالف عادته، دلَّ ذلك الأمر على تصديقه قطعاً. وهذا متوقِّف على إثبات كونه فعلاً له، وكونه فعلاً له مثبت بشمول القدرة؛ إذ لا دليل لنا على أنَّ خصوص المعجزة فعلُ الله تعالى ومقدورُه، وإن زعمَهُ المعتزلة. واحتمال وجوده في نفس الأمر لا يجدي نفعاً[١].

- **الإرادة:**

صرَّح **عدد من المتكلِّمين** بتمحُّض العقل دليلاً على صفة الإرادة **(ق١)**؛ حتَّى لا يتمَّ الوقوع في الدَّوْر[٢]. وذكر **القاضي عبد الجبَّار** أنَّ إيراد الآيات القرآنية في هذه الصِّفة -إن حصل- لا يكون على وجه الاستدلال؛ بل من باب بيان موافقتها للدَّلالة العقلية[٣]؛ لأنَّا إذا لم نعرف هذه المسألة لا يمكننا معرفة صحَّة السَّمع، وكلُّ مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسَّمع متعذِّر[٤].

- **القِدَم والبقاء والحياة:**

أوضح **السَّنوسي** (٨٩٥هـ) أنَّه لا يمكن الاستدلال على صفات القِدَم والبقاء والحياة إلَّا بالدَّليل العقلي القطعي **(ق١)**؛ إذ لو اسْتُدِلَّ على هذه الصِّفات بالدَّليل السَّمعي للزم الدَّوْر[٥]. وقد ذكر **بعض الزَّيدية** أنَّ هناك قولاً يقضي بأنَّ الاستدلال النَّقلي في مسألة كون الله تعالى قديماً حيّاً لا يستلزم الدَّوْر[٦].

- **السَّمع والبصر:**

يرى **بعض المتكلِّمين** صحَّة الاستدلال على صفتي السَّمع والبصر بالعقل والنَّقل كلَيْهما **(ق٣)**[٧]؛ إلَّا أنَّ **كثيراً منهم** رجَّح الدَّلالة السَّمعية **(ق٢)**؛ لعدم توقُّفها على ثبوتهما، ولم يأخذ بالدَّليل العقلي المذكور فيهما؛ لأنَّ حاصله قياس الغائب على الشَّاهد، ولا يلزم من كون الشَّيء كمالاً في الشَّاهد أن يكون في الغائب كذلك[٨].

---

[١] انظر: الدَّوَّاني: شرح العقائد العضدية (مع تعليقات جمال الدِّين الأفغاني)، ٨٥.

[٢] انظر مثلاً: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥. والطُّوسي: تلخيص المحصَّل، ٥١-٥٢. والجرجاني: شرح المواقف، ٢٠٥/١. وحاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ٤٣.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٤٥٩.

[٤] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٤٦٤-٤٦٥، ٤٧٥.

[٥] انظر: السَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢١.

[٦] انظر: محمَّد مداعس: الكاشف الأمين، ٣٤١/١.

[٧] انظر منهم على سبيل المثال: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ٦٥-٦٧. وابن المُطَهَّر الحلِّي: معارج الفهم، ٩٧-٩٨. والسَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢٢.

[٨] انظر: السَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ١٩٤-١٩٦. وحاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ٢١، ٤٣. ومحمَّد بَخِيت: القول المفيد، ٢٤. والظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ٦٨.

- **الكلام:**

اختلف المتكلِّمون في صفة الكلام، فذهب **بعضهم** إلى الاستدلال عليها بمجرَّد الدَّلالة العقلية دون السَّمعية **(ق١)**[١]، ويعلِّل **الآمدي** (٦٣١هـ) ذلك بأنَّ الاحتجاج بالأدلَّة السَّمعية إنَّما هو فرع إثبات الكلام؛ إذ مستند قول الأُمَّة ليس إلَّا قول الرَّسول، والرَّسول لا معنى له إلَّا المبلِّغ لكلام المرسِل، فإذا لم يكن للمرسِل كلام لم يكن مَن ورد الأمر والنَّهي على لسانه رسولاً؛ بل يكون -في هذه الحال- هو الآمر والنَّاهي، فلا يكون ذلك حُجَّة، وبناء عليه يكون حاصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام؛ وهو دَوْر ممتنع، ولا حاصل له عند منكري النُّبوَّات وجاحدي الرِّسالات[٢].

وضعَّف **البعض الآخر** الدَّلالة العقلية، واعتمدوا على مجرَّد السَّمع في إثبات صفة الكلام **(ق٢)**[٣]؛ لتواتر النَّقل عن الأنبياء والرُّسل عليهم الصَّلاة والسَّلام على كونه تعالى متكلِّماً، وليس في ذلك دَوْرٌ؛ لأنَّ ظهور المعجزة كافٍ في الدَّلالة على صدقهم في دعوى النُّبوَّة، وليس تصديق الله لهم كلاماً له سبحانه حتَّى يلزم الدَّوْر؛ بل تصديقه لهم بإظهار المعجزة على صدق دعواهم، سواء أكانت المعجزة من جنس الكلام من حيث كونه معجزاً كالقرآن أم لم تكن كذلك[٤].

بينما يذهب **آخرون** إلى أنَّ صفة الكلام ممَّا يمكن الاستدلال عليها عقلاً ونقلاً **(ق٣)**؛ لأنَّها من جملة الصِّفات التي لا يتوقَّف السَّمع عليها، كما يُوجِب العقل التَّصديق بها أيضاً[٥].

---

[١] وهو رأي الأستاذ أبي إسحاق الأَسْفَرَايِيني (٤١٨هـ)، انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٣٢٥. وهو -أيضاً- رأي الجويني (٤٧٨هـ) والغزالي (٥٠٥هـ) من الأشعرية، والطُّوسي (٦٧٢هـ) من الإمامية، والبَيَاضي (١٠٩٨هـ) من الماتريدية، انظر على التَّرتيب: الإرشاد، ٣٥٨-٣٥٩. والاقتصاد في الاعتقاد، ١١٥. وتلخيص المحصَّل، ٥٢. وإشارات المرام، ٩٩.

[٢] انظر: الآمدي: غاية المرام، ٩٠-٩١؛ لكن نجد عند الآمدي رأياً آخر في "الأبكار" حين خاصم المعتزلة في مسألة قِدَم الكلام، حيث يقرِّر أنَّه اتَّفق المسلمون على أنَّ الآيات التي تمَّ الاستدلال بها في هذه المسألة من كلام الله تعالى، وأنَّه حقٌّ وصدقٌ؛ فيكون دليلاً على القِدَم بالنِّسبة إلى المنازع منهم في الحدوث، ولا دَوْر، ومن أنكر كونه من كلام الله تعالى استدلَّ عليه بأخبار من دلَّت المعجزة على صدقه أنَّه كلام الله تعالى، وبهذا يجوِّز الآمدي الاستدلال على الكلام بالسَّمع، وهو خلاف ما ذكره في "غاية المرام". انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٦٢/١.

[٣] وهو رأي ابن التِّلِمْساني (٦٥٨هـ)، انظر كتابه: شرح معالم أصول الدِّين، ٣٢٦. وتابعه عليه السَّنوسي (٨٩٥هـ)، انظر: شرح العقيدة الكبرى، ١٩٦-٢٠٠.

[٤] انظر: الظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ٧٣. وانظر أيضاً: حاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي، ٢١، ٤٣. ومحمَّد بَخِيت: القول المفيد، ٢٤.

[٥] انظر مثلاً: الرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٦١. وابن المُطَهَّر الحلِّي: معارج الفهم، ٩٨. والتَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٠٤/٣-١٠٦. والسَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢٢. والرَّحماوي (محيي الدِّين، محمَّد بن بهاء الدِّين الحنفي، نحو ٩٥٢هـ): القول الفصل (شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة)، ت: رفيق العجم (دكتور)، دار المنتخب العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، ١٧٨.

د- **رؤية الله تعالى:**

اتَّفق **المتكلِّمون** على أنَّ الاستدلال على جواز أو استحالة الرُّؤية يمكن أن يحصل بالعقل والسَّمع جميعاً **(ق٣)**؛ لأنَّ صحَّة السَّمع لا تقف عليها، وكلُّ مسألة لا تقف عليها صحَّة السَّمع، فالاستدلال عليها بالسَّمع ممكن؛ إذ إنَّ أحدنا يمكنه أن يعلم أنَّ للعالَم صانعاً حكيماً، وإن لم يخطر بباله رؤيته من عدمها، وهذا لا يقتضي جهلاً بذاته، ولا بشيء من صفاته[١].

لكن افترق **أهل السُّنَّـة** عن **المعتزلة** -ومن تابعهم- في تقرير الاستدلال على وقوع الرُّؤية في الآخرة بالسَّمع **(ق٢)**؛ لأنَّ غاية ما يدركه العقل في هذه المسألة جوازها، أمَّا وقوعها فلا طريق له إلَّا الدَّليل النَّقلي[٢].

هـ-**خَلْق أفعال العباد وتكليف ما لا يطاق:**

يرى **المعتزلة** أنَّ فعل العبد واقع بقدرته فحسب، ولا يمكن أن يكون مخلوقاً لله تعالى، ويستدلُّون على ذلك بمجرَّد العقل **(ق١)**، وإذا ساقوا أدلَّة نقلية في هذه المسألة فإنَّما يوردونها على سبيل الموافقة والتَّقرير لأدلَّة العقل، لا على وجه الاستدلال والاحتجاج؛ إذ يتعذَّر الاستدلال عليها بالسَّمع حسب وجهة نظرهم؛ لأنَّا ما لم نعلم القديم تعالى، وأنَّه عدل حكيم، يقبح منه التَّلبيس والتَّدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكذَّابين، ونحوه ممَّا يقدح في صدق الرَّسول وثبوت نبوَّته، فما لم نعلم ذلك لا يمكننا الاستدلال بالقرآن[٣].

أمَّا **أهل السُّنَّـة** فاستدلُّوا على قضية خَلْق أفعال العباد بالدَّلائل العقلية والسَّمعية معاً **(ق٣)**[٤]؛ وردُّوا على شبهة خصومهم -المذكورة آنفاً- بأنَّ العِلْمَ بانتفاء القوادح عِلْمٌ عادي ملحق بالضَّروري، على أنَّ الاحتجاج بالأدلَّة السَّمعية إنَّما هو على المعترفين بحُجِّية الكتاب والسُّنَّة، المتمسِّكين بهما في نفي كونه خالقاً للشُّرور والقبائح وأفعال العباد، فلا دَوْر في ذلك[٥].

وممَّا يجدر ذكره أنَّ قواعد **الأشعرية** في خَلْق أفعال العباد لا تتمُّ إلَّا بالتزام "تكليف ما لا يطاق"؛ لأنَّ قدرة العبد تقارن المقدور، وما عَلِم الله تعالى أنَّ العبد لا يفعله فلا يخلق له قدرة عليه، مع

---

[١] انظر: ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، ١٣/١٣٩. وانظر ممَّن قال بالجواز: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٣١. والجويني: الإرشاد، ٣٥٩. والشهرستاني: نهاية الإقدام، ٣٦٩. والآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٦. وممَّن قال بالاستحالة: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة، ٢٣٣، ٢٦٢. وابن المُطَهَّر الحلِّي: معارج الفهم، ٩٨.

[٢] انظر: الجويني: الإرشاد، ٣٥٩. والشهرستاني: نهاية الإقدام، ٣٦٩. والرَّازي: معالم أصول الدِّين، ٧٤. والسَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ٣٢١-٣٢٢.

[٣] انظر: عبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٣٥٤-٣٥٥.

[٤] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٤/٣٢٦. وابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، ١٣/١٣٩. والظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ١٠٨-١١٦.

[٥] انظر: الظَّواهري: التَّحقيق التَّامّ، ١١٤. وانظر أيضاً ردَّ الفخر الرَّازي (٦٠٦هـ) على المعتزلة في: المطالب العالية، ٩/١٣١-١٣٢.

أنَّ التَّكليف بذلك واقعٌ بالإجماع، فيكون هذا تكليفاً بما لا يطاق[1]. وقد احتجَّ **الأشعرية والمعتزلة** – على حدٍّ سواء– بالعقل **(ق١)** في مسألة "تكليف ما لا يطاق" مع خلافهم في إثباتها أو نفيها[2]، وإذا تمَّ إيراد السَّمع في هذا السِّياق فإنَّما يُسَاق على سبيل الاستئناس دون الاستدلال.

[1] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٤٦٥.

[2] انظر مثلاً: عبد القاهر البغدادي: أصول الدِّين، ٤٠. وعبد الجبَّار: شرح الأصول الخمسة بتعليق ابن أبي هاشم، ٤٠١.

- **الفرع الرَّابع: نظرة نقدية في فكرة الدَّوْر:**

إنَّ الالتزام بفكرة الدَّوْر في منهجيَّة الاستدلال قد أحدث فجوة بين التَّنظير الكلامي والواقع التَّطبيقي على المسائل الدِّينية؛ لِمَا يحمله هذا الالتزام في طيَّاته من الانحياز للعقل على حساب النَّقل في مباحث العقيدة، فبينما يحثُّ معظمُ المتكلِّمين جمهورَ المسلمين على معرفة الدَّلالة العقلية –سواء أكان ذلك بشكل إجمالي أم تفصيلي– في كلِّ مطلب عَقَدِي تتوقَّف صحَّة السَّمع على العِلْم به؛ حتَّى يخرجوا من عهدة التَّقليد! نجد في واقع الدَّعوة الإسلامية تصوُّراً آخر، لا يطالب المكلَّف بمثل هذا التَّشدُّد في الاستدلال الذي التزمه المتكلِّمون، وألزموا به غيرهم.

وهذا ما دفع عدداً من المتكلِّمين وغير المتكلِّمين إلى نقد فكرة الدَّوْر وأثرها المنهجي في مسائل أصول الدِّين، حيث سلكوا في نقدهم مناهج شتَّى، وسيعرض الباحث جانباً منها فيما يأتي:

- **فكرة الدَّوْر وثبوت المعجزة:**

حاول بعض المتكلِّمين نقد فكرة الدَّوْر من خلال إثبات المعجزة الدَّالة على صدق الرَّسول؛ إذ يمكن للنَّاظر في أصول الدِّين أن يبدأ بإثبات النُّبوَّة أوَّلاً، فإذا تبيَّن له صدق الرَّسول بالعقل، تبعه في كلِّ ما جاء به، سواء في الإلهيات أم في غيرها من السَّمعيات والأحكام العملية، ولعلَّ هذه المنهجية هي طريقة السَّلَف، والمسلك الذي اتَّبعه عامَّة المسلمين[1].

وقد كان **أبو المعين النَّسفي (٥٠٨هـ)** من أوائل المتكلِّمين الذين ناقشوا فكرة الدَّوْر من خلال هذه الطَّريقة؛ إذ حاول أن يبرز للعيان الفجوة التي تفصل بين التَّقريرِ النَّظري للفكرة الذي التزمه المتكلِّمون، والواقع العملي للدَّعوة الإيمانية الذي طبَّقه الرَّسول والخلفاء الرَّاشدون وأئمَّة المسلمين. وتتلخَّص وجهة نظره في أنَّه إذا كانت فكرة الدَّوْر تلزم المكلَّف بالاستدلال العقلي فقط على ثبوت الصَّانع، فإنَّ واقع الدَّعوة يبدي رأياً مختلفاً بالكلِّية؛ إذ كانت بعثة الرَّسول إلى أمَّة أمِّيَّة خالية عن صناعة الاستدلال والعِلْم بشرائطه، فإذا عاين الواحد منهم معجزة أو سمع القرآن وعرف وجه إعجازه، اعترف من فوره بصحَّة الرِّسالة، وأقرَّ بوجود الله ووحدانيَّته، وآمن بالبعث والنُّشور، من غير امتداد زمان يتمكَّن فيه من إجالة الرُّؤية والرُّجوع إلى قضية العقل بالتَّأمُّل، وكان الرَّسول يعدُّه مؤمناً، ولا يشتغل بتعليمه من الدَّلائل العقلية في كلِّ مسألة عَقَدِيَّة مقدارَ ما يصير به مستدِلاًّ، ولا مقدار ما يناظر به الخصوم ويدفع الشُّبه، ثمَّ سار على هذا الأمر سائرُ الخلفاء الرَّاشدين ومَن بعدهم مِن الأئمَّة، فإذا عرف المدعوُّ ثبوت المعجزة بالتَّواتر صدَّق واعتقد جميعَ ما دُعِي إليه، بناءً على خبر من دلَّت المعجزة على صدقه، فكان هذا دليلاً مفيداً العِلْم، على الرَّغم من عدم معرفة المدعوِّ لوجه دلالة

---

[1] انظر: حسن محمود الشَّافعي (دكتور): الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السَّلام (القاهرة)، ط١، ١٩٩٨م–١٤١٨هـ، ١٣٦.

المعجزة على صدق مدَّعيها؛ إذ الجهل بكيفية دلالة الدَّليل لا يُوجِب خروجَ اعتقاده عن كونه عِلْماً؛ لتجلِّي المعلوم له، وثبوته على وجه ينافي جميع أضداد العِلْم[١].

كما إنَّ أبا المعين يصنِّف النَّاس إلى موسومين برجاحة العقول وحِدَّة الأذهان، وآخرين موصوفين بغلظ الأفهام وبلادة الخواطر –قريباً ممَّا فعل معاصره **أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)**[٢]–، ويرى النَّسفي أنَّ قول الرَّسول كافٍ للاستدلال عند الطَّبقة الأخيرة بعد ثبوت المعجزة بالمشاهدة أو النَّقل المتواتر، وإن لم يوجد منهم استدلال عقلي، وقد جعل الله تعالى هذا الطَّريق في حقِّهم كجعله دلائلَ العقول سبيلَ الوصول في حقّ غيرهم، ولا يمكن التَّمسُّك –في هذه الحال– بفكرة الدَّوْر، وإلَّا وقع حرج عظيم ومشقَّة كبيرة على النَّاس[٣].

ثمَّ جاء **ابن الوزير (٨٤٠هـ)** فسلك مذهباً مشابهاً لِما ذهب إليه النَّسفي، وأيَّد وجهة نظره ببعض الدَّلالات التي حاول استنباطها من آي القرآن، والتي تشير إلى صحَّة الاستدلال على إثبات الرَّبّ سبحانه وعلى صدق النُّبوَّة بالمعجز، دون الوقوع في الدَّوْر حسب رأيه. ومنها قول الله تعالى حكاية عن موسى عليه السَّلام وفرعون: {قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ * قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَيْءٍ مُّبِينٍ * قَالَ فَأْتِ بِهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ * فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ} [الشُّعراء: ٢٩–٣٣]، ووجه الدَّلالة أنَّ موسى عليه السَّلام احتجَّ بالمعجز على صحَّة عقيدته في نبوَّته وغيرها على من صرَّح له بنفي الرَّبّ سبحانه، وبهذه الطَّريقة آمن السَّواد الأعظم من أهل الإسلام. كما إنَّ سحرة فرعون حين ألقوا عصيَّهم ما كانوا قد عرفوا الله تعالى، فلمَّا رأوا المعجز آمنوا لفورهم بوجود الصَّانع سبحانه، دون تأمُّل الطُّرق العقلية، قال الله تعالى: {فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْغَالِبُونَ * فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ * فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ * قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ} [الشُّعراء: ٤٤–٤٨][٤].

- **فكرة الدَّوْر والطَّريقة الشَّرعية:**

فرَّق بعض المتكلِّمين حين الحديث عن الدَّليل النَّقلي بين النَّظر فيه من جهة كونه مجرَّد خبر يمكن التَّمسُّك به في العقيدة، والنَّظر فيه من طريق اشتماله على الدَّلائل العقلية في أصول الدِّين. ففي الحالة الأولى تبدو فكرة الدَّوْر وجيهة ومنطقية إلى حدٍّ بعيد، بينما تسقط هذه الفكرة من أصلها في الحالة الثَّانية[٥].

---

[١] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٤٥–٦١.

[٢] انظر: الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ١٤–١٥.

[٣] انظر: النَّسفي: تبصرة الأدلَّة، ٤٨–٤٩.

[٤] انظر: ابن الوزير: البرهان القاطع، ٣٧–٣٨.

[٥] انظر: حسن الشَّافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ١٣٥–١٣٦.

وقد كان **تقي الدِّين ابنُ تَيْمِيَّة (٧٢٨هـ)** من أوائل الحنابلة الذين نقدوا فكرة الدَّوْر وأثرها المنهجي وفقاً لهذه التَّفرقة[١]، فبينما يعترف بأنَّ عامَّة مسائل أصول الدِّين الكبار –مثل الإقرار بوجود الخالق ووحدانيته وعِلْمه وقدرته ومشيئته، وبرسالة محمَّد صلَّى الله عليه وسلَّم، وغير ذلك ممَّا يُعلَم بالعقل– لا يمكن عِلْمها بمجرَّد إخبار السَّمع؛ لأنَّه لا يفيد العِلْم إلَّا بعد العِلْم بصدق المخبِر، فالعِلْم بها من هذا الوجه موقوفٌ على ما يُعلَم بالعقل من الإقرار بالرُّبوبية وبالرِّسالة؛ لكن –في الوقت نفسه– يقرِّر ابن تَيْمِيَّة إمكانية معرفة هذه المسائل من جهة دلالة السَّمع وتنبيهه على المسلك العقلي في الاستدلال[٢]. ولعلَّ ابن تَيْمِيَّة بهذا التَّوجيه يقترب من ***الطَّريقة الشَّرعية*** التي قرَّرها **ابن رشد (٥٩٥هـ)** –من قبله– في الاستدلال على أصول العقائد، والتي تتركَّب من دلائل عقلية دعا إليها السَّمع[٣].

وفي الحقيقة، لا يجد بعض مؤيدي فكرة الدَّوْر من المتكلِّمين تناقضاً بين تأييدهم هذه الفكرة وسلوك هذه الطَّريقة الشَّرعية ما دامت تقوم على الصِّياغة العقلية؛ حتَّى أنَّ رائد فكرة الدَّوْر من الأشعرية **أبو بكر الباقلَّاني (٤٠٣هـ)** يشير إلى أنَّ أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم تضمُّنه "الاحتجاجات في أصل الدِّين، والرَّدَّ على الملحدين"، ولا يمكن أن يكون ذلك حُجَّة بمجرَّد الخبر؛ خشية الوقوع في الدَّوْر؛ بل بالدَّلائل العقلية التي أرشد إليها القرآن الكريم[٤]. كما إنَّه لا مانع عند **الجويني (٤٧٨هـ)** من الاستدلال بمعنى الآيات التي تنطوي على وجه الحِجَاج في العقائد الدِّينية؛ بل يذهب أبو المعالي إلى أبعد من ذلك حين يقرِّر أنَّ كلام المتكلِّمين ما هو إلَّا في تقدير التَّفسير لكتاب الله تعالى والشَّرح له[٥].

وعوداً إلى ابن تيمية، فقد تطرَّق للأساس الذي بنيت عليه فكرة الدَّوْر بشكل مباشر، وحاول إبطال القاعدة التي اعتمدها المتكلِّمون بأنَّ "العقل أصل النَّقل"، وذلك من خلال أمرَيْن رئيسَيْن:

الأوَّل: نقده للنَّظرة التَّعميمية التي تجعل جميع المعقولات أصلاً للنَّقل، حيث نفى أن تكون العلوم العقلية كلُّها ممَّا يُعلَم بها صدق الرَّسول، فمن المعلوم أنَّه ليس كلُّ ما يُعرَف بالعقل يكون أصلاً للسَّمع ودليلاً على صحَّته، فإنَّ المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعِلْمُ بصحَّة السَّمع غايته أن يتوقَّف على ما به يُعلَم صدقُ الرَّسول[٦].

---

[١] على الرَّغم من سلوك الحنابلة وأهل الحديث من قَبْل ابن تَيْمِيَّة اتِّجاهاً نقدياً يرفض تفرُّد الاستدلال العقلي وتقديمه في العقائد؛ إلَّا أنَّه ظلَّ موقفاً عامَّاً لم يناقش فكرة الدَّوْر عن كثب.

[٢] انظر: ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، ١٣/١٣٦–١٣٨، ١٩/٢٣٠–٢٣٢.

[٣] انظر كتاب ابن رشد "مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة" فقد أفاض في تقرير هذه الطَّريقة الشَّرعية.

[٤] انظر: الباقلاني (القاضي أبو بكر، محمَّد بن الطَّيِّب المالكي، ٤٠٣هـ): إعجاز القرآن، ت: أحمد صقر، دار المعارف (مصر)، ط٥، ١٩٩٧م، ٤٢.

[٥] انظر: الجويني: الشَّامل في أصول الدِّين، ٢٨٧.

[٦] انظر: ابن تَيْمِيَّة: درء تعارض العقل والنَّقل، ١/٨٩.

الثَّاني: تشكيكه في انحصار العِلْم بصدق الرَّسول من طريق الاستدلال العقلي فحسب؛ بل له طرق كثيرة متنوعة؛ إذ يمكن –مثلاً– أن يكون العِلْمُ بصدقه عند ظهور المعجزات عِلْماً ضرورياً، لا سيَّما عند متكلِّمي الإثبات أو أكثرهم، فحينئذ ما يتوقَّف عليه العِلْم بصدق الرَّسول من العِلْم العقلي سهل يسير[١].

ويقرِّر ابن تيمية –بناءً على ذلك– أنَّه من غير المعقول أن تكون جميع المعقولات أصلاً للنَّقل، لا بمعنى توقُّف العِلْم بالسَّمع عليها، ولا بمعنى الدَّلالة على صحَّته، ولا بغير ذلك.

ثمَّ جاء **ابن قيِّم الجوزية** (٧٥١هـ) ليتابع شيخه ابنَ تيمية في وجهة نظره؛ بل حتَّى نقل النَّقد نفسه الذي ذكره شيخه في فكرة الدَّوْر[٢].

ويرى **الدُّكتور حسن محمود الشَّافعي** (معاصر)[٣] أنَّ ما زعمه المتكلِّمون أدلَّة عقلية لا نقلية، هو –في غالبه– أفكار وأقوال منقولة من كتب شيوخهم، أو مروية عن فلاسفة قدماء، ويتساءل الشَّافعي عن المسوِّغ الذي جعل هؤلاء المتكلِّمين يعتمدون عليها ويُعرِضون عن الأدلَّة العقلية التي أرشد إليها الكتاب والسُّنَّة بدعوى كونها نقلية[٤]، وما الفَرْق بين أن ينظر المتكلِّم في كتب شيوخه ليتعلَّم منها الأدلَّة العقلية، وأن ينظر في القرآن ليتعلَّم منه الأدلَّة العقلية أيضاً[٥]؟!

وإذا كان ابن تيمية –ومن وافقه– قد مثَّل موقف الرَّفض المطلق لفكرة الدَّوْر، فإنَّ بعضاً من المتكلِّمين لم يجد بدّاً من التزامها؛ لكنَّه في الوقت ذاته يحاول ذكر مسوِّغات التزامه بها، فنجد **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ) –على سبيل المثال– يسوِّغ التزامه بفكرة الدَّوْر بطبيعة الخصم الذي لا يمكن أن يقبل بالدَّليل النَّقلي؛ إذ الكلام في الدَّلالة السَّمعية قبل إثبات النُّبوَّة وصحَّة الرِّسالة لا حاصل له عند "منكري النُّبوَّات وجاحدي الرِّسالات"[٦]، ويشير الآمدي وغيره إلى أنَّه لو كان الخصم أو المخاطَب

---

[١] انظر: ابن تَيْمِيَّة: درء تعارض العقل والنَّقل، ١/٩٠.

[٢] انظر: ابن قيم الجوزية: الصَّواعق المرسلة، ٣/٧٩٩-٨٠١.

[٣] هو الدَّكتور حسن محمود عبد اللَّطيف الشَّافعي (نحو١٣٤٨هـ-معاصر): متخصِّص في العقيدة والفلسفة الإسلامية. رئيس مجمع اللُّغة العربية في القاهرة، وعضو هيئة كبار علماء الأزهر. درَّس في كلية دار العلوم في القاهرة. ومن مؤلَّفاته: المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، والآمدي وآراؤه الكلامية، والتَّيَّار المشَّائي في الفلسفة الإسلامية، وعِلْم الكلام بين ماضيه وحاضره، والإمام محمَّد عبده وتجديد عِلْم الكلام.

انظر: الموسوعة الحرَّة (ويكيبيديا)، آخر تعديل: ٩/ ١/ ٢٠٢٠م، تمَّ الاطِّلاع عليه في: ١١/ ١/ ٢٠٢٠م، رابط الموقع: https://ar.wikipedia.org/wiki/حسن_الشافعي_(عالم_دين).

[٤] انظر: حسن الشَّافعي: الآمدي وآراؤه الكلامية، ١٣٦.

[٥] انظر: ابن الوزير (أبو عبد الله، محمَّد بن إبراهيم الحسني، ٨٤٠هـ): ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد (القاهرة)، د/ط، ١٣٤٩هـ، ١٧.

[٦] انظر: الآمدي: غاية المرام في عِلْم الكلام، ٩٠-٩١. وانظر قريباً منه: ابن العربي: قانون التَّأويل، ٥٠١-٥٠٣.

معترفاً بحُجِّية الكتاب والسُّنَّة، مسلِّماً بهما في طريق الاستدلال، فلا مانع حينئذ من الاحتجاج بالأدلَّة السَّمعية؛ ولا دَوْر في ذلك؛ بل يكون ثمَّة طريقان في الإثبات[١].

كما إنَّ بعض المتكلِّمين حاول التَّخفيف من الآثار المنهجية التي ترتَّبت على فكرة الدَّوْر، **فالسَّعد التفتازاني** (٧٩٣هـ) –مثلاً– يقرِّر أنَّه لو جُعِل العِلْم الحاصل بالتَّواتر استدلالياً لم يتوقَّف النَّقل القطعي على إثبات الصَّانع وبعثة الأنبياء[٢]، ويضرب لذلك مثلاً بالاستدلال على ثبوت صفة الكلام عن طريق تواتر القول بها عن الأنبياء، فحين ثبت صدقهم بدلالة المعجزات، من غير توقُّف على إخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التَّكلُّم، لم يلزم الدَّوْر في ذلك[٣]. كما يذكر أنَّ الفقهيات وما يثبت بمجرَّد إفادة الظَّنِّ يكفي فيه خبر واحد أو جماعة يظنُّ المستدِلُّ صدقها، أمَّا المباحث التي يقصد بها حصول القطع كأصول الدِّين، أو صحَّة الاحتجاج على الغير عند مجادلة الخصوم، فلا مناص من الالتزام فيها بفكرة الدَّوْر[٤].

وممَّا ينبغي ذكره أنَّ المتكلِّمين الذين أيَّدوا فكرة الدَّوْر، ودافعوا عنها، وجدوا أنفسهم –أحياناً– أمام اختبار صعب في بعض المطالب العَقَدِيَّة التي التزموا فيها الدَّلالة العقلية، فمن جهةٍ كان الاستدلال العقلي عليها غايةً في الضَّعف، أو تَرِدُ على هذا الاستدلال أسئلةٌ تعسر الإجابة عليها، ومن جهةٍ أخرى كان الالتزام بفكرة الدَّوْر ماثلاً نصب أعينهم، وهذا ما دفعهم –في كثير من الأحيان– إلى التَّمسُّك بالنَّقل، مع محاولة إيجاد صيغةٍ تخرجهم من الوقوع في الدَّوْر حين معالجة الاستدلال. ومن أمثلة ذلك ما التزمه **الباقلَّاني** (٤٠٣هـ) في إثبات جميع الصِّفات الإلهية بالعقل دون السَّمع تماشياً مع فكرة الدَّوْر[٥]، والدَّليل العقلي الذي أورده هو وغيره من المتكلِّمين –مثلاً– على صفتي السَّمع والبصر[٦] كان ضعيفاً؛ لاعتماده على قياس الغائب على الشَّاهد، ولا يلزم من كون الشَّيء كمالاً في الشَّاهد أن يكون في الغائب كذلك[٧]؛ ولهذا نجد **الفخر الرَّازي** (٦٠٦هـ) –على سبيل المثال– يلجأ إلى الدَّلالة السَّمعية؛ لعدم توقُّفها على ثبوتهما، ويقرِّر أنَّ **المعتمد** التَّمسُّك في إثبات هاتَيْن

---

[١] انظر مثلاً: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٦٢/١، ٣٨٩–٣٩٠. والظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ١١٤.

[٢] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٩/١.

[٣] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٠٤/٣–١٠٦.

[٤] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٩/١.

[٥] انظر: الباقلَّاني: التَّقريب والإرشاد، ٢٢٨.

[٦] انظر مثلاً: الباقلَّاني: تمهيد الأوائل، ٤٦. والجويني (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ): لمع الأدلَّة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة والجماعة، ت: فوقية حسين محمود، عالم الكتب (لبنان)، ط٢، ١٤٠٧هـ–١٩٨٧م، ٩٧. والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ٦٦–٦٧.

[٧] انظر: السَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى، ١٩٤–١٩٦. والظَّواهري: التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، ٦٨–٦٩.

الصِّفتَيْن بالآيات، وإجراؤها على ظاهرها؛ لانتفاء المعارض العقلي الذي يمنع من ذلك، ومن ادَّعاه فعليه البيان[١].

ويحسن في هذا المقام إيراد ما ذكره **ابن خلدون (٨٠٨هـ)** في نقده استعمال العقل في أصول العقائد؛ فعلى الرَّغم من متابعته الفخر الرَّازي في فكرة الدَّوْر[٢]، نجده في النِّهاية يقرُّ بقصور العقل عن إدراك أمور التَّوحيد والآخرة وحقيقة النُّبوَّة وحقائق الصِّفات الإلهية، ومن رام وَزْنها بميزان العقل فقد طمع في محال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذَّهَب فطمع أن يزن به الجبال! ومَن يقدِّم العقل على السَّمع في أمثال هذه القضايا فإنَّما ذلك لقصور فهمه واضمحلال رأيه[٣].



[١] انظر: الرَّازي: المحصَّل، ١٧١-١٧٢، ومعالم أصول الدِّين، ٦٠-٦١.

[٢] انظر: ابن خلدون: لباب المحصَّل، ٨٢.

[٣] انظر: ابن خلدون (أبو زيد، ولي الدِّين، عبد الرحمن بن محمَّد الإشبيلي، ٨٠٨هـ): ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشَّأن الأكبر، ت: خليل شحادة، دار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، ٥٨٢/١.

المبحث الرَّابع:

مقدِّمة التَّأويل

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم التَّأويل.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّأويل.
- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة التَّأويل.
- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّأويل ونقدها.

- المبحث الرَّابع: مقدِّمة التَّأويل:

ينحو الدَّليل السَّمعي مناحي كلام العرب في وجوه البيان والإفادة، ويجري على وفق سننهم في الخطاب، وفي كلام العرب ما يفهم المراد منه بمجرَّد سماعه، ومنه ما يدع السَّامع في حاجة إلى التَّدبُّر، وإعمال العقل في تفهُّم ما يؤول إليه الكلام، وعلى هذا النَّحو تماماً سار الدَّليل السَّمعي.

فمن أبى التَّأويل فيه مطلقاً فقد خالف مقتضى اللُّغة وأسلوب العرب في الخطاب، وجمد على ظواهر الكلام دون ما يؤول إليه من معانٍ غير ظاهرة، ومن توخَّى التَّأويل في كلِّ نصٍّ سمعي، فقد خالف اللُّغة أيضاً في إفادتها المعاني الصَّريحة، وجانب الصَّواب في حقيقة الخطاب[1].

وسيخوض هذا المبحث في مفهوم التَّأويل في اللُّغة، وما يدلُّ عليه في الاصطلاح، ثمَّ يعرض مقدِّمة احتمال التَّأويل عند المتكلِّمين، وتناولهم لها استعمالاً وإهمالاً، كما يبيِّن القواعد التي تحكم احتمال التَّأويل وتنقده، ثمَّ يذكر بعض الأمثلة العَقَدية التَّطبيقية على احتمال التَّأويل.

---

[1] انظر: الكوثري: مقدِّمة تحقيق قانون التَّأويل للغزالي، ٣.

- المطلب الأول: مفهوم التَّأويل:

سيعرض هذا المطلب مفهوم التَّأويل في اللُّغة، ثمَّ يوضِّح المراد به في اصطلاح العلماء، من خلال ذكر عدد من التَّعريفات، ثمَّ ميز مصطلح التَّأويل من المصطلحات التي قد تتداخل معه في المفهوم، وبيان ما بينها من فروقات، وبالأخصِّ مصطلح التَّفسير.

- أوَّلاً: معنى التَّأويل اللُّغويُّ:

يرجع الأصل اللُّغوي للتَّأويل إلى مادَّة (أول)، التي تدلُّ على ابتداء الأمر وانتهائه. فالأوَّل: مبتدأ الشَّيء، يُقال: ناقة أوَّلَة وجمل أوَّل: إذا تقدَّما الإبل. والأَوْل والأَيْلُولَة: الرُّجوع، والتَّأويل: المرجع والمصير، يُقال: آل الشَّيءُ وآلَ إليه يؤول أَوْلاً ومآلاً: رجع. وأوَّلَ إليه الشَّيءَ تأويلاً: رجعه، وصار إليه. وأوَّلْتُ الشَّيءَ: صيَّرْتُه إليه. وأُلْتُ عن الشَّيء: ارتددتُّ. وأَوَّل اللهُ عليك ضالَّتَك: ردَّ ورجع. وأوَّل الكلامَ وتأوَّله تأوُّلاً وتأويلاً: دبَّره وقدَّره وفسَّره. والتَّأويل: عبارة الرُّؤيا. والتَّأويل: تفسير ما يؤول إليه الشَّيءُ وعاقبته. والتَّأويل: ردُّ الشَّيء إلى الغاية المرادة منه، قولاً كان أو فعلاً. ويقال أيضاً: أُلْتُ الشَّيءَ أؤُولُه تأويلاً، إذا جمعْتُه وأصلحْتُه، فكأنَّ التَّأويل: جمع معاني ألفاظٍ أَشْكَلت بلفظ واضح لا إشكال فيه. والتَّأوُّل والتَّأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحُّ إلَّا ببيان غير لفظه. وقيل: التَّأويل والمعنى والتَّفسير بمعنى واحد[1].

- ثانياً: معنى التَّأويل الاصطلاحيُّ:

تعدَّدت تعريفات التَّأويل في المعنى الاصطلاحي، وكان من بينها:

- "**ردُّ الشَّيء إلى الغاية المرادة منه، قولاً كان أو فعلاً**"[2]. وهذا تعريف يلاحظ المعنى اللُّغوي للتَّأويل بالدَّرجة الأولى، لا تحديد التَّأويل بالمعنى الاصطلاحي.
- "**ردُّ الظَّاهر إلى ما إليه مآله في دعوى المؤوِّل**"[3].
- **صرف اللَّفظ عن معناه الظَّاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقاً للكتاب والسُّنَّة**[1].

---

[1] انظر مادَّة (أول) في: الجوهري: الصِّحاح، ١٦٢٧/٤-١٦٢٨. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ١٥٨/١-١٦٢. وابن سِيده: المحكم والمحيط الأعظم، ٤٤٨/١٠-٤٥٢. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٣٩/١. وابن منظور: لسان العرب، ٣٢/١١-٤٠. والفيروز أبادي: القاموس المحيط، ٩٦٣. ومرتضى الزُّبيدي: تاج العروس، ٣١/٢٨-٤٠.

[2] المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، مادَّة (التَّأويل)، ٨٩.

[3] الجويني: البرهان، ١٩٣/١.

- "**حمل اللَّفظ على غير مدلوله الظَّاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده**"[٢]. وهذا هو تعريف التَّأويل الصَّحيح، أمَّا صرف اللَّفظ عن مدلوله الظَّاهر إلى ما لا يحتمله أصلاً، أو إلى ما يحتمله دون دليل، فهو تأويل فاسد غير صحيح[٣].

و**المؤوَّل** في عرف **المتكلِّمين** أوسع دلالة منه في اصطلاح **الأصوليين**، والذين يعرِّفون المؤوَّل بأنَّه ما ترجَّح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرَّأي؛ ولذا قيل: إنَّ المؤوَّل في الحقيقة من أقسام المشترك[٤]؛ بينما المؤوَّل عند المتكلِّمين يشمل كلَّ صرف للَّفظ عن ظاهره.

والتَّأويل لا مدخل له في "**النَّصِّ**" باصطلاح الأصوليين؛ لأنَّ النَّصَّ هو اللَّفظ المفيد المرتفع عن قبول التَّأويل، فلا يحتمل إلَّا معنى واحداً[٥]، ولا مدخل للتَّأويل أيضاً في "**المحكم**"؛ لأنَّه عبارة عمَّا لا يحتاج إلى التَّأويل[٦]، وكذا "**المفسَّر**"؛ لأنَّه ما يُفهَم معناه من لفظه، ولا يقبل التَّأويل، ولهذا قيل: المفسَّر والمحكم واحد[٧]؛ بينما يدخل التَّأويل في "**المتشابه**"، فهو –في اصطلاح أهل الأصول– ما يحتاج إلى التَّأويل[٨]، وكذا "**الظَّاهر**"؛ لأنَّه ما دلَّ على معنى دلالة راجحة، بحيث يظهر منه المراد للسَّامع بنفس الصِّيغة، ويكون محتملاً التَّأويل والتَّخصيص[٩].

---

(١) انظر مادَّة (التَّأويل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٥٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٨٩. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٨٠/١. وانظر قريباً من هذا التَّعريف: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ٤٢/١. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (المفسر)، ٤٠. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، مادَّة (المؤوَّل)، ٨٠.

(٢) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٥٣/٣. وانظر قريباً من هذا التَّعريف: الغزالي: المستصفى، ١٩٦. والرَّازي: المحصول، ١٥٣/٣.

(٣) انظر: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٥٣/٣.

(٤) انظر مادَّة (المؤوَّل) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٩٦. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٣٩/٣.

(٥) انظر مادَّة (النَّصّ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٤١. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٣.

(٦) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المحكم)، ٣٧١.

(٧) انظر مادَّة (المفسَّر) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٤٠. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٣١١.

(٨) انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (المتشابه)، ٣٧١.

(٩) انظر مادَّة (الظَّاهر) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٤٣. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٣٠. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٠٧/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١١٤٤/٢.

وقد ميَّز العلماء بين التَّأويل والتَّفسير من خلال عدَّة فروقات، من جملتها[1]:

- التَّأويل هو ترجيح أحد محتملات اللَّفظ بدون قطع؛ بينما التَّفسير هو بيان مراد المتكلِّم والقطع به؛ ولذلك قيل: التَّأويل ما يتعلَّق بالدِّراية، والتَّفسير ما يتعلَّق بالرِّواية.
- التَّفسير أعمُّ من التَّأويل، وأكثر استعمال التَّفسير في الألفاظ ومفرداتها، وأكثر استعمال التَّأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التَّأويل في الكتب الإلهية، بينما يستعمل التَّفسير فيها وفي غيرها.
- التَّأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره؛ بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه يقال: تأويل المتشابه؛ بينما تفسير الكلام هو إفراد آحاد الجملة، ووضع كلِّ شيء منها موضعه.
- التَّفسير إخراج الشَّيء من معلوم الخفاء إلى مقام التَّجلِّي، والتَّأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك اللَّفظ الظَّاهر.

وأمَّا عند الأصوليين فقيل: إنَّ التَّأويل مرادف التَّفسير، وقيل: هو الظَّنُّ بالمراد، والتَّفسير القطع به، فاللَّفظ المجمل إذا لحقه البيان بدليل ظنِّي كخبر الواحد يسمَّى مؤوَّلاً، وإذا لحقه البيان بدليل قطعي يسمَّى مفسَّراً. وقيل: هو أخصُّ من التَّفسير[2].

والفرق بين **التَّأويل والبيان** أنَّ التَّأويل ما يذكر في كلام لا يفهم منه معنى محصَّل في أوَّل وهلة، والبيان ما يذكر فيما يفهم ذلك لنوع خفاء بالنِّسبة إلى البعض[3].



---

[1] انظر: العسكري: الفروق اللُّغوية، ٥٨. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، مادَّة (التَّأويل)، ٣٩. ومادَّة (التَّفسير) في: المناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ١٠٤. والكفوي: الكلِّيَّات، ٢٦١-٢٦٢. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٢٥/١. وانظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٣٤٩/١.

[2] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (التَّأويل)، ٣٧٦/١-٣٧٧.

[3] انظر مادَّة (البيان) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٤٧. والأحمد نكري: دستور العلماء، ١٧٤/١.

- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّأويل:

لمَّا تبيَّن آنفاً معنى التَّأويل الصَّحيح، فهو مقبول معمول به إذا تحقَّق مع شروطه، ولم يزل علماء الأمصار في كلِّ عصر من عهد الصَّحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير؛ بل إنَّ جميع الفرق الإسلامية تكاد تكون متَّفقة على ضرورة التَّأويل في بعض الظَّواهر اللَّفظية والنُّصوص والأخبار المتشابهة[١]، وهذا ما سيحاول هذا المطلب عرضه.

فالشَّيخ **أبو الحسن الأشعري** (٣٢٤هـ) يرى أنَّ التَّأويل له أهل، يعرفون مسالكه وضوابطه وشروطه، فيتحرَّون -بدقَّة- المراد من الأدلَّة السَّمعية[٢]، وقضيَّة الصِّفات الإلهية -حسب رأيه- كانت الدَّاعي إلى كثير من التَّأويلات الفاسدة التي وقع فيها مخالفوه من المتكلِّمين؛ وذلك بسبب خروجهم عن مقتضيات اللُّغة، وعن سياقات النَّصِّ وفوائده، فأفضى ذلك إلى لوازم باطلة لم يلتزمها الخصم ذاته، فضلاً عن غيره[٣].

كما حكى الإجماع على أنَّه لا يجوز لأحد الخروج عن أقاويل السَّلَف فيما أجمعوا على تأويله أو حتَّى فيما اختلفوا في تأويله؛ لأنَّ الحقَّ لا يخرج عن أقاويلهم -حسب قوله-[٤]. ويقرِّر الشَّيخ الأشعري أنَّ فتح باب التَّأويل دون ضابط كان السَّبب وراء زيغ كثير من الفِرَق الإسلامية كالمعتزلة وأهل القَدَر، حيث "تأوَّلوا القرآن على آرائهم تأويلاً لم ينزل به الله سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول ربِّ العالمين، ولا عن السَّلَف المتقدِّمين"، وهذا ما أفضى بهم إلى مخالفة ما جاءت به الرِّوايات من الجهات المختلفات، وما تواترت به الآثار، وتتابعت به الأخبار[٥].

وأمَّا **أبو بكر الباقلاني** (٤٠٣هـ)، فيرى أنَّ احتمال التَّأويل سبيل الخروج من التَّعارض؛ فالأدلَّة الخبرية تتَّسع لها وجوه اللُّغة العربية، وقد يظنُّ بدليل ما التَّعارض مع آخر؛ إلَّا أنَّ التَّأويل على أحد الوجوه المحتملة يبطل هذا التَّعارض[٦]. ويبيِّن أنَّ شأن الأئمَّة الكبار استعمال التَّأويل في الدَّليل إذا كان سبيلاً إلى نبذ الخلاف ودرء التَّعارض، فقد كان سيدنا عليٌّ كرَّم الله وجهه يلجأ في الفتنة إلى الكلام المحتمل، ويتغلغل إلى لطيف التَّأويل[٧].

---

[١] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٦٧. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ٥٣/٣.

[٢] انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثَّغر، ١٣٢.

[٣] انظر: الأشعري: الإبانة، ١٢٩-١٣٢.

[٤] انظر: الأشعري: رسالة إلى أهل الثَّغر، ١٧٤.

[٥] انظر: الأشعري: الإبانة، ١٤.

[٦] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٢٣.

[٧] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٥٥٥.

كما يرى قاضي الأشعرية أنَّ التَّأويل قد يكون بعيداً عن قواعد العربية، بعيداً عن مجاراة أصول المذهب، بعيداً عن المحاكمة العقلية، وما كان هذا وصفه فهو بعيد أيضاً عن القبول به في المحاججة والاستدلال. بينما قد يكون التَّأويل قريباً من الأفهام، متماشياً مع ما تقرِّره العقول، ولا يخرج عن المنقول، ويسير على وفق قواعد اللُّغة، ولا يخالف أصول المذهب، فما كان هذا نعته فهو أقرب إلى القبول، ويمكن الاستدلال به في مراسم الجدال[١]. وكثيراً ما كان ينقد القاضي أبو بكر خصومه من المعتزلة بعدم اطِّراد تأويلهم على أصولهم؛ فلا يُسوَّغ التَّأويل إلَّا إذا كان جارياً على الضَّوابط النَّاظمة والأصول المقرَّرة في المذهب؛ حتَّى يكون متَّسقاً مع غيره من أقوال المذهب المستنبطة من النُّصوص، فلا يكون ثمَّة تعارض بينهما[٢].

ويوضِّح الباقلاني أنَّ "الإجماع" أحد أهمِّ الطُّرق التي تدفع التَّأويل، فأيُّ تأويل يخرج عمَّا قرَّره سَلَف الأمَّة السَّابقون، فليس له أيُّ قيمة أو اعتبار[٣]. كما إنَّ التَّأويل دون دليل يعضده مدفوع مردود، حيث يقول في أحد استدلالات المعتزلة على نفي الرُّؤية بأنَّ التَّأويل يجعل النَّصَّ مجازاً، وليس لنا فعل ذلك إلَّا بحُجَّة، ودعوى المعتزلة في ردِّ السَّبب الذي اقتضى التَّأويل إلى العقل فاسدة[٤].

ويقسم **أبو بكر ابن فُوْرَك (٤٠٦هـ)** النُّصوص إلى قسمٍ محكمٍ تأويله بتنزيله، يُفهَم المراد منه بظاهره وذاته، وقسم لا يوقف على معناه إلَّا بالرَّدِّ إلى المحكم وانتزاع وجه تأويله منه، وذلك على حسب عادة العرب في خطابها، وعرف أهل اللُّغة في بيانها[٥]. ويرجِّح أبو بكر احتمال التَّأويل في النُّصوص المشكلة؛ لأنَّ خطاب الوحيَيْن قد جرى على لغة العرب بألفاظها المعقولة والمتداولة فيما بينهم، ولا يخلو الأمر من دلالة ألفاظ هذه النُّصوص على معان صحيحة مفيدة أو عدم دلالتها على ذلك، والثَّاني باطل؛ إذ يجلُّ كلام الوحي عن خلوِّه من فائدة صحيحة ومعنى معقول، وعليه فلا بدَّ أن يكون لهذه الألفاظ معانٍ صحيحة، ثمَّ لا يخلو الأمر من توفُّر طريق إلى معرفتها أو تعذُّره، فإن لم يكن ثمَّة سبيل إلى معرفتها وجب أن تكون اللُّغة محلُّ الخطاب غير مفهومة المعنى ولا معقولة المراد، والأمر بخلاف ذلك، فثبت أنَّ التَّوصُّل إلى المراد غير متعذِّر وليس بممتنع من خلال محامل التَّأويل الصَّحيح[٦].

---

[١] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ١٢٤، ٣٥٧، ٤٩٥.

[٢] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٤٢٧.

[٣] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٢٧٥.

[٤] انظر: الباقلاني: تمهيد الأوائل، ٣١٣. وانظر أيضاً: ٤٥٩.

[٥] انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٤٠-٤٤.

[٦] انظر: ابن فُوْرَك: مشكل الحديث وبيانه، ٤٩٦.

وينبّه **ابن حزم** (٤٥٦هـ) إلى أنَّ احتمال التَّأويل في الدَّلائل اللَّفظية ممتنع إن لم يكن مستنداً إلى دليل سمعي صحيح آخر مخبر أنَّه على غير ظاهره، أو إلى إجماع متيقَّن يحيل النَّصَّ عن ظاهره[١].

أمَّا **أبو سعد عبد الرَّحمن المُتَوَلِّي** (٤٧٨هـ)، فينقل عن الأشعريَّة مذهبهم في مقدِّمة التَّأويل في واحدة من أهمِّ قضايا الاعتقاد، وهي الصِّفات الإلهية، فيذكر أنَّ للأشعرية فيها مذهبان: أوَّلهما الإعراض عن التَّأويلات المحتملة، والإيمان بالنُّصوص كما جاءت، مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عمَّا لا يليق به من سمات المحدَثين وصفات المخلوقين. وثانيهما الخوض في ضروب التَّأويل في نصوص التَّنزيل؛ إلَّا أنَّ الأولى "لمن لا يتَّجر بالعِلْم" الإعراض عن التَّأويل، والإيمان بظواهر النُّصوص والأخبار، و"هذا الطَّريق أقرب للسَّلامة" –حسب قوله–، ولعلَّه يقصد بذلك أنَّ الاحتمالات في حدِّ ذاتها ظنِّية، وترجيح أحد التَّأويلات على الآخر يحتاج إلى مرجِّح قطعي، وهذا قد لا يتوفَّر في كلِّ نصٍّ، فترك التَّأويل وإمرار التَّنزيل كما جاء يبعد المتكلِّم عن الفاسد من الأقاويل، واللَّوازم الفاسدة التي تعارض العقل والنَّقل[٢].

ويبيِّن إمام الحرمين **أبو المعالي ركن الدِّين الجويني** (٤٧٨هـ) أنَّ المستدلِّين بالظَّواهر كانوا يؤوِّلونها في مظانِّ التَّأويل، وهذا معلوم اضطراراً، كما عُلِم أصلُ الاستدلال، ثمَّ إذا ثبت جواز التَّأويل، فلا يُسوَّغ التَّحكُّم به اقتصاراً عليه من غير عضد له بشيء؛ إذ لو ساغ ذلك لبطل التَّمسُّك بالظَّواهر، واكتفى المستدلُّ عليه بذكر تطرُّق الإمكان إلى الظَّاهر، وهذا إن قيل به يسقط أصل الاستدلال، ويلحق جمال الإجمال بما يطلب فيه العِلْم المحض[٣].

والضَّابط في التَّأويل –حسب إمام الحرمين– أنَّ المؤوَّل يُعتبَر بما يُعضَد التَّأويلُ به، فإن كان ظهور المؤوَّل زائداً على ظهور ما عُضِد التَّأويلُ به، فالتَّأويل مردود، وإن كان ما عُضِد التَّأويل به أظهر، فالتَّأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التَّعارض، والشَّرطُ استواء رتبة المؤوَّل وما عُضِد التَّأويل به، فإن كان مرتبة المؤوَّل مقدَّمةً، فالتَّأويل مردود، وكلُّ ذلك إذا كان التَّأويل في نفسه محتملاً، فإن لم يكن محتملاً فهو في نفسه باطل، والباطل لا يُتصوَّر أن يُعضَد بشيء[٤].

أمَّا شيخ الإسلام **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ)، فيوضِّح رأي الفرق الإسلامية في مقدِّمة التَّأويل[٥]:

---

[١] انظر: ابن حزم (أبو محمَّد، علي بن أحمد الأندلسي، ٤٥٦هـ): النَّبذة الكافية في أصول أحكام الدِّين [النُّبذ في أصول الفقه]، ت: محمَّد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٥هـ، ٣٧–٣٨.

[٢] انظر: المتولِّي: الغنية في أصول الدِّين، ٧٦–٧٧، ١١٧.

[٣] انظر: الجويني: البرهان، ١/١٩٤–١٩٥.

[٤] انظر: الجويني: البرهان، ١/٢١٣.

[٥] انظر: الغزالي: قواعد العقائد، ١٣٦–١٣٧.

- فالذين منعوا التَّأويل، وعلى رأسهم **الإمام أحمد بن حنبل**؛ إنَّما كان ذلك حسماً للباب، ورعاية لصالح الخَلْق، فإنَّه إذا فُتِح الباب اتَّسع الخَرْق، وخرج الأمر عن الضَّبط، وجاوز حدَّ الاقتصاد.
- وأمَّا **الأشعرية**، فقد فتحوا باب التَّأويل؛ لكن مع الاقتصاد، فاقتصروا في التَّأويل على بعض ما يتعلَّق بالصِّفات الإلهية، وتركوا مباحث الغيبيات على ظواهرها، ومنعوا التَّأويل فيها.
- بينما زاد **المعتزلة** عليهم، حتَّى أوَّلوا جملة من الصِّفات وعدداً من مباحث الآخرة وأحكام المعاد، فخرج ذلك عن حدِّ الاقتصاد في الاعتقاد.

ويضع الغزالي معياراً للتَّأويل؛ حتَّى لا يخرج عن حدِّ الاعتدال والاقتصاد –على حدِّ تعبيره–، وهو أنَّ ما دلَّ نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره، علمنا ضرورةً أنَّ المراد غير ذلك، بشرط أن يكون اللَّفظ مناسباً له بطريق التَّجوُّز والاستعارة[١].

كما يوصي الغزالي بملاحظة بعض الأمور في التَّأويل[٢]:

الأوَّل: إنَّ دعوى احتمال التَّأويل وإمكانه في جميع الأدلَّة اللَّفظية طمع في غير مطمع، فإنَّ المراد من الأدلَّة السَّمعية قد يخفى على أكابر العلماء، فضلاً عن غيرهم.

الثَّاني: ينبغي أن يوافق التَّأويل برهان العقل، وألَّا يكذِّبه أصلاً؛ لأنَّ العقل لا يكذب، ولو كذب العقل فلعلَّه كذب في إثبات الشَّرع؛ إذ به عرفنا الشَّرع. وهذا يرجع إلى فكرة الدَّوْر[٣].

الثَّالث: الكفُّ عن تعيين التَّأويل عند تعارض الاحتمالات، فإنَّ الحكم على مراد الشَّارع بالظَّنِّ والتَّخمين خطر، اللَّهمَّ إلَّا أن يُعلَم مراد المتكلِّم من خلال انحصار وجوه الاحتمالات، وبطلان جميعها إلَّا واحداً، فيتعيَّن الواحد بالبرهان. ولكن الغزالي –مع ذلك كلِّه– يستدرك بأنَّ وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التَّوسُّع فيها كثيرة، فحصرها يعزُّ على الحاصر، فكان التَّوقُّف في التَّأويل أسلم على كلِّ حال؛ لأنَّ التَّخمين والظَّنَّ مرخَّص به في باب العمل والتَّعبدُّات التي تُدرَك بالاجتهاد، وأمَّا العلوم المجرَّدة والاعتقادات، فلا يمكن التَّجاسر فيها على الحكم بالظَّنِّ؛ بل لا يمكن التَّمسُّك فيها إلَّا بالنَّصِّ الذي لا يحتمل التَّأويل.

ويبدو أنَّ مقدِّمة التَّأويل عند الغزالي هي ذاتها مقدِّمة المجاز وملحقاته، والتَّخصيص وتوابعه؛ إذ يقرِّر أنَّ كلَّ تأويل يشبه أن يكون صرفاً للَّفظ عن الحقيقة إلى المجاز، وكذلك تخصيص العموم يردُّ اللَّفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنَّه إن ثبت أن وضع اللَّفظ وحقيقته للاستغراق، فهو مجاز في الاقتصار على البعض، فكأنَّه ردٌّ له إلى المجاز[٤]. وعلى هذا تكون مقدِّمة التَّأويل –حسب تقرير

---

[١] انظر: الغزالي: فضائح الباطنية، ٥٣.

[٢] انظر: الغزالي: قانون التَّأويل، ١٠–١٢.

[٣] وقد استوعبها الباحث بالتَّفصيل في موضع آخر من البحث. انظر: ص ٥٠٤.

[٤] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٩٦.

الغزالي– شاملة لمعظم المقدِّمات الظَّنِّية التي سبقتها من مجاز، وحذف وإضمار، وتقديم وتأخير، وتخصيص، وغير ذلك.

ويوضِّح الغزالي أنَّ مقدِّمة التَّأويل قد تكون مدفوعة مردودة، فالتَّأويل وإن كان محتملاً، فقد تجتمع قرائن تدلُّ على فساده، ولئن كانت آحاد تلك القرائن لا تدفعه؛ لكن يخرج التَّأويل بمجموعها عن أن يكون منقدحاً غالباً[1].

كما يبيِّن شيخ الإسلام أنَّ احتمال التَّأويل تارة يقرب وتارة يبعد، فإن كان تأويلاً قريباً اكتُفِي في إثباته بدليل قريب –وإن لم يكن بالغاً في القوَّة–، وإن كان تأويلاً بعيداً افتقر إلى دليل قويٍّ يجبر بعده؛ حتَّى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظَّنِّ من مخالفة ذلك الدَّليل. وقد يكون ذلك الدَّليل **قرينة**، وقد يكون **قياساً**، وقد يكون **ظاهراً** آخر أقوى منه، وربَّ تأويل لا ينقدح إلَّا بتقدير قرينة، وإن لم تنقل القرينة، فالجمع بالتَّأويل البعيد أولى من مخالفة النَّصِّ. ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالقريب في العقليات، فإنَّ دليل العقل لا تمكن مخالفته بوجه ما، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللَّفظ بوجه ما، فلا يجوز التَّمسُّك في العقليات إلَّا بالنَّصِّ بالوَضْع الثَّاني، وهو الذي لا يتطرَّق إليه احتمال قريب ولا بعيد. ومهما كان الاحتمال قريباً، وكان الدَّليل أيضاً قريباً وجب على المتكلِّم التَّرجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنِّه، فليس كلُّ تأويل مقبولاً بوسيلة كلِّ دليل؛ بل ذلك يختلف ولا يدخل تحت ضبط[2].

ولمَّا جاء **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) أصل المقدِّمات الظَّنِّية، وذكر في جملتها مقدِّمة احتمال النِّصِّ للظَّنِّ في متنه، وتعدُّد التَّأويلات الظَّنِّية في دلالته، فأمَّا حصول القطع في المتن، فيكون بالتَّواتر اليقيني، وأمَّا القطع في الدَّلالة، فيكون بعدم احتمال الدَّلالة إلَّا معنى واحداً فقط، ولو حصل دليل لفظي بهذه الشُّروط، لوجب أن يعلم كلُّ العقلاء صحَّة القول بذلك المذهب.

فإذا استدللنا –على سبيل المثال– بدليل سمعي على أنَّ الله تعالى خالق أعمال العباد، فيتمُّ هذا لو كان الدَّليل السَّمعي مروياً بطريق التَّواتر القطعي، وأن تكون دلالته على هذا المظنون غير محتملة البتَّة لوجه آخر احتمالاً راجحاً أو مرجوحاً، وإلَّا لصارت تلك الدَّلالة ظنِّية. ولو حصل دليل سمعي على هذا الشَّرط، لوجب أن يعرف كلُّ المسلمين صحَّة ذلك المطلوب بالضَّرورة من الدِّين. ولو كان الأمر كذلك، لم يختلف أهل الإسلام في هذه المسألة، مع إطباقهم على حُجِّيَّة الدَّليل السَّمعي، ولمَّا لم يكن الأمر كذلك، فإنَّ الأدلَّة السَّمعية الواردة في هذا الباب، لا تدلُّ على المطلوب دلالة قطعية يقينية؛ بل كلُّ دليل يتمسَّك به أحد الخصمَيْن، فإنَّه ولا بدَّ وأن يكون محتملاً جميع التَّأويلات،

---

[1] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٩٧.

[2] انظر: الغزالي: المستصفى، ١٩٦–١٩٧.

ولا يمكن دفع تلك التَّأويلات إلَّا بالتَّرجيحات الظَّنِّية والمدافعات الإقناعية، ومعلوم أنَّ كلَّ ذلك لا يفيد إلَّا الظَّنَّ[1].

ويمكن القول: إنَّ عرض الرَّازي لهذه المقدِّمة الظَّنِّية يفتقد الوضوح إلى حدٍّ ما، ويمكن حصر نقد هذه المقدِّمة –من وجهة نظر الباحث– في ثلاث نقاط:

الأولى: لقد جعل الرَّازي الشَّيء يتوقَّف على نفسه، فالمقدِّمة –بحسب بيان الرَّازي– هي كالآتي: يتوقَّف التَّمسُّك بالدَّلالة اللَّفظية (أي القطع بها) على القطع بها في متنها ودلالتها.

الثَّانية: إنَّ كلام الرَّازي يتحدَّث عن القطعية في الدَّلالة اللَّفظية، فكيف يدرج الحديث عن القطع في متن النَّصِّ ضمن المقدِّمات الظَّنِّية في "الدَّلائل" اللَّفظية! اللَّهمَّ إلَّا أن يكون قد أراد بالدَّلائل جمع الدَّليل، لا جمع الدَّلالة، على سبيل المجاز في اللُّغة العربية، وهو خلاف الأصل[2].

الثَّالثة: إنَّ كلام الرَّازي عن إمكان تعدُّد الدَّلالات، واحتمال النَّصِّ لجملة التَّأويلات، قد يبدو أمراً مكرَّراً، لأنَّ معظم المقدِّمات الظَّنِّية من مجاز ونقل وتخصيص وغيرها يمكن أن تندرج ضمن مصطلح التَّأويل؛ لأنَّها –بكلِّ بساطة– تصرفُ اللَّفظ عن معناه الظَّاهر إلى معنى يحتمله، وهذا هو المراد بالتَّأويل.

والجدير بالذِّكر أنَّ الفخر الرَّازي لم يذكر هذه المقدِّمة في جملة المقدِّمات الظَّنِّية في أيٍّ كتاب من كتبه[3]، إلَّا في "المطالب العالية"[4]، حيث ذكر هذه المقدِّمة وأعقبها بشرح وجيز جدَّاً، لا يكاد يجلِّي خفاءها، ويبيِّن تميُّزها عن بقيَّة المقدِّمات الظَّنِّية. وعلى كلِّ حال، فإنَّ الباحث قد أعاد صياغة هذه المقدِّمة على أنَّها: احتمال التَّأويل، حيث خرج بذلك احتمال الظَّنِّ في المتن؛ لأنَّه خارج عن موضوع البحث، وبقي احتمال التَّأويل الدَّلالي.

وينقل الرَّازي عن المتكلِّمين في أصول الدِّين مذهبَيْن في مقدِّمة التَّأويل: أوَّلهما يتجنَّب الخوض في تأويل المتشابه؛ لأنَّ اللَّفظ المؤوَّل إذا لم يعيِّن الدَّليلُ تأويلاً واحداً من جملة تأويلاته المحتملة، فسيبقى اللَّفظ متردِّداً بين تلك التَّأويلات، وأقصى ما تفيده الظَّنُّ، والتَّمسُّك به في أبواب الاعتقاد غير مفيد. وثانيهما يقول بالتَّأويلات المفصَّلة؛ لأنَّ الدَّليل السَّمعي ينبغي أن يكون مفهوماً، ولا سبيل إليه في الرِّوايات المتشابهة إلَّا بذكر التَّأويلات[5]. ويجد الفخر الرَّازي في مقدِّمة التَّأويل سبيلاً

---

[1] انظر: الرَّازي: المطالب العالية، ١١٧/٩.

[2] انظر تعريف الدَّلالة في مصطلحات البحث: ص ٢٩.

[3] انظر: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢٥١/٢–٢٥٣، وأساس التَّقديس، ١٣٧، والمحصول في عِلْم أصول الفقه، ٣٩٠/١–٣٩١، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، ومفاتيح الغيب، ٤١/١–٤٢.

[4] انظر: الرَّازي: المطالب العالية، ١١٧/٩.

[5] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٤٠.

إلى دفع المطاعن عن الدَّليل السَّمعي، وذلك حين تحمل الدَّلائل اللَّفظية الواردة في القرآن والسُّنَّة على محمل صحيح، لا تعارضه بدائهُ العقول، ويتوافق –في الوقت ذاته– مع نصوص المنقول[1].

أمَّا **ابن قدامة المقدسي** (٦٢٠هـ)[2]، فيذهب إلى رفض مقدِّمة التَّأويل رفضاً مطلقاً، ويعدُّ هذه الوجهة وجهة إجماع سَلَف الأمَّة قاطبة، حيث أثبتوا نصوص الصِّفات الإلهية، وأجرَوْها على ظاهرها، بعدما نفوا الكيفية والتَّشبيه عنها، وأمرُّوها كما جاءت، دون الخوض فيها؛ لأنَّ الكلامَ في الصِّفات فرعٌ على الكلام في الذَّات، وإثبات الذَّات إثبات وجود، لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصِّفات، وعِلْمُ ذلك – حسب قوله– لا يُدرَك بالعقل ولا بالرُّؤية ولا بالفكر.

وإذا جاز احتمال التَّأويل للرَّاسخين في العِلْم، فإنَّه يحرم على العامَّة كلِّهم والمتعلِّمين الذين لم ينتهوا إلى درجة الرُّسوخ. واحتمال التَّأويل –على كلِّ حال– لا يفيد في العقائد الإيمانية؛ لأنَّ اللَّفظ إذا احتمل معاني، فحمله على أحدها بعينه تخرُّص يحتمل مخالفة مراد المتكلِّم؛ ولأنَّ تعيين أحد المحتملات للدَّلالة اللَّفظية –إذا لم يكن عن توقيف– يحتاج إلى حصر المحتملات كلِّها، ولا يحصل ذلك إلَّا بمعرفة جميع ما يُستعمَل اللَّفظ فيه حقيقة أو مجازاً، ثمَّ إبطال جميعها إلَّا واحداً، وهذا يحتاج إلى الإحاطة باللُّغة كلِّها ومعرفة لسان العرب كلِّه، وهذا ممَّا لا سبيل إليه، فكيف بمن لا عِلْم له باللُّغة!

والذي يثير التَّعجُّب في منهج ابن قدامة الاستدلالي بعد رفضه احتمال التَّأويل، وصرف الألفاظ عن معانيها الظَّاهرة، هو مفهوم "ظواهر" الألفاظ عنده، فظاهر اللَّفظ –حسب تقريره– هو ما يسبق إلى الفهم منه، حقيقة كان أو مجازاً؛ ولذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة، بل إنَّ صرفها إلى الحقيقة تأويلٌ يحتاج إلى دليل، وعليه يكون ظاهر لفظ "الإيمان" –على سبيل المثال– هو العرف الشَّرعي دون الحقيقة اللُّغوية[3].

وفي مقابل منهج ابن قدامة، يميل **سيف الدِّين الآمدي** (٦٣١هـ) إلى احتمال التَّأويل بشدَّة، وخاصَّة في باب الصِّفات الإلهية، ويعلِّل ذلك بعدم وقوع الاغترار بمدلولات الظَّواهر من جهة الوَضْع اللُّغوي والعرف الاصطلاحي، ولتجنُّب الانخراط في سلك نظام التَّجسيم، والدُّخول في طرف دائرة

---

(١) انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ٦٩–٧٠.

(٢) هو أبو محمَّد موفَّق الدِّين عبد الله بن أحمد بن محمَّد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثمَّ الدِّمشقي الحنبلي (٥٤١–٦٢٠هـ): إمام الحنابلة بجامع دمشق. وانتهت إليه معرفة المذهب وأصوله، وكان حسن المعرفة بالحديث ومشكلاته، وله يد في علم العربية. صنَّف في المذهب والأصول والخلاف وغيرها، ومن مؤلَّفاته: لمعة الاعتقاد، والبرهان في مسألة القرآن، والقَدَر، ومسألة العلوّ، وذمُّ التَّأويل، والمغني شرح مختصر الخرقي في الفقه، وروضة النَّاظر في أصول الفقه. انظر: الذَّهبي: سير أعلام النُّبلاء، ر١١٢، ٢٢/١٦٥–١٧٣. وصلاح الدِّين الصَّفَدي: الوافي بالوفيَّات، ١٧/٢٣–٢٤. وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، ٣/٢٨١–٣١٥.

(٣) انظر: ابن قدامة (أبو محمَّد، موفق الدِّين، عبد الله بن أحمد الجماعيلي المقدسي، ٦٢٠هـ): ذمُّ التَّأويل، ت: بدر بن عبد الله البدر، الدَّار السَّلفية (الكويت)، ط١، ١٤٠٦هـ، ١١–٤٨.

التَّشبيه. وهذه الظَّواهر وإن أمكن حملها على ما تدلُّ عليه من المدلولات، مع تنزيه الذَّات، فقد أمكن حملها أيضاً على غيرها، ومع تعارض الاحتمالات وتعدُّد المدلولات فلا قطع، وما لا قطع عليه من الصِّفات لا يصحُّ إثباته للذَّات[١].

وإذا كان الآمدي يميل إلى احتمال التَّأويل في عدد من مسائل الاعتقاد؛ إلَّا أنَّ هذا التَّأويل مشروط بعدَّة شرائط؛ حتَّى يكون صحيحاً، فمن ذلك أن يكون النَّاظر المتأوِّل أهلاً له، وأن يكون اللَّفظ –في ذاته– قابلاً للتَّأويل؛ وذلك بأن يكون اللَّفظ ظاهراً فيما صُرِف عنه محتملاً لِمَا صرف إليه، وأن يكون الدَّليل الصَّارف للَّفظ عن مدلوله الظَّاهر راجحاً على ظهور اللَّفظ في مدلوله؛ ليتحقَّق صرفه عنه إلى غيره، وإلَّا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتِّفاقاً، وإن كان مساوياً لظهور اللَّفظ في الدَّلالة من غير ترجيح، فغايته إيجاب التَّردُّد بين الاحتمالَيْن على السَّوية، ولا يكون ذلك تأويلاً؛ غير أنَّه يُكْتَفَى بذلك من المعترِض إذا كان قصده إيقاف دلالة المستدِلِّ، ولا يُكْتفَى به من المستدِلِّ دون ظهوره، وعلى حسب قوَّة الظُّهور وضعفه وتوسُّطه يجب أن يكون التَّأويل[٢].

وفي بعض مسائل العقيدة، يقرِّر **تقي الدِّين النَّجراني** (٦٥٦هـ) أنَّه لا يمكن تأويل خوارق العادة التي ذكرها القرآن في حقِّ مريم عليها السَّلام وأصحاب الكهف؛ لأنَّ الكلام يجب حمله على الحقيقة، إلَّا أن يمنع منه مانع، فمن ادَّعاه فعليه البيان. وعلى فرض احتمال هذا المانع، فإنَّ إجماع الأُمَّة على ثبوت الكرامات عن الأولياء دلالة قاطعة على جوازها ولا يدع مجالاً للتَّأويل[٣].

وقريباً من منهج ابن قدامة –آنف الذِّكر–، يرى **تقي الدِّين ابن تيمية** (٧٢٨هـ) أنَّ التَّأويل في التَّنزيل هو "الحقيقة" التي يؤول إليها الخطاب، وهي نفس الحقائق التي أخبر الله عنها، فتأويل ما أخبر به عن اليوم الآخر هو نفس ما يكون في اليوم الآخر، وتأويل ما أخبر به عن نفسه هو نفسه المقدَّسة الموصوفة بصفاته العلية. فعلى هذا المعنى يكون التَّأويل عند ابن تيمية مرادفاً للتَّفسير، ومخالفاً لِمَا عليه سائر المتكلِّمين والأصوليين في أنَّ التَّأويل صرف اللَّفظ عن معناه الظَّاهر إلى معنى راجح يحتمله؛ بل ينعت هذا المفهوم بالبطلان، ويعدُّه مدخلاً لتحريف الكَلِم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته[٤].

أمَّا **جمال الدِّين الإسْنَوي** (٧٧٢هـ)[٥]، فيقرِّر جواز التَّأويل، فقد يريد الله تعالى بكلامه خلاف ظاهره؛ لكن بشرط توفُّر القرينة التي يحصل بها البيان الدَّافع المانع من إرادة الظَّاهر، كآيات التَّشبيه،

---

[١] انظر: الآمدي: غاية المرام، ١٣٨.

[٢] انظر: الآمدي: الإحكام، ٥٤/٣.

[٣] انظر: تقي الدِّين النَّجراني: الكامل في الاستقصاء، ٣٦٢.

[٤] انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنَّقل، ٢٣٤/٥، ٣٨١–٣٨٢.

[٥] هو أبو محمَّد جمال الدِّين عبد الرَّحيم بن الحسن بن علي الإسْنَوي الشَّافعي (٧٠٤–٧٧٢هـ): شيخ الشَّافعية ومفتيهم، برع في الفقه والأصلَيْن والعربية وغيرها، وانتهت إليه رئاسة الشَّافعية في الدِّيار المصرية. وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثمَّ عزل نفسه. ومن مؤلَّفاته: نهاية السُّول شرح منهاج الأصول، والأشباه والنَّظائر، والكوكب

بينما يحرم التَّأويل عند فقد البيان المذكور؛ لأنَّ اللَّفظ بالنِّسبة إلى ذلك المعنى المراد مهملٌ؛ لعدم إشعاره به. والخلاف في هذا مع المرجئة؛ إذ استرسلوا في التَّأويل دون قرائن وضمائم تقتضي مخالفة الظَّاهر، فجرَّدوا الكلام من فائدته والخطاب من دلالته. وإنَّ فتح باب احتمال التَّأويل دون ضابط يرفع الوثوق بالدَّلائل السَّمعية؛ إذ ما من خطاب إلَّا ويَحتمَل أن يراد به غير ظاهره، وبهذا تبطل المخاطبات وتسقط الدَّلالات[1].

وتماشياً مع منهج ابن تيمية، يضع **ابن أبي العزِّ الحنفي** (٧٩٢هـ) بعض الضَّوابط لاحتمال التَّأويل في الأدلَّة السَّمعية، فالتَّأويل الصَّحيح هو الذي يوافق ما جاءت به الأدلَّة السَّمعية، والذي تدلُّ عليه دلالة السِّياق، وتقتضيه القرائن والضَّمائم التي تحتفُّ بالدَّليل، فالتَّأويل إخبار بمراد المتكلِّم، لا إنشاء.

ويشير صدر الدِّين إلى أنَّ هذا الموضع يغلط فيه كثير من النَّاس، فإنَّ المقصود فهم مراد المتكلِّم بكلامه، ويُعرَف مراد المتكلِّم بطرق متعدِّدة، منها: تصريحه بإرادة ذلك المعنى، ومنها: استعماله لفظاً ذا دلالة ظاهرة بالوَضْع، ومنها: إيراده جملة من القرائن المصاحبة للكلام للدَّلالة على المعنى، ومنها: تأكيد الكلام بما ينفي المجاز، ومنها: تكرير الكلام مرَّة إثر مرَّة لتوضيح المراد.

فهذا ممَّا يقطع به المتلقِّي بمراد المتكلِّم، فإذا أخبر عن مراده بما دلَّت عليه حقيقةُ لفظه الذي وضع له مع القرائن المؤكِّدة، كان صادقاً في إخباره، وأمَّا إذا تأوَّل الكلامَ بما لا يدلُّ عليه، ولا اقترن به ما يدلُّ عليه، فإخباره بأنَّ هذا مراد المتكلِّم كذب عليه، وهو تأويل بالرَّأي، وتوهُّم بالهوى[2].

أمَّا **أبو عبد الله السَّنُوسِي** (٨٩٥هـ)، فيقرِّر أنَّه إذا لم يكن هناك محوج للتَّأويل، لا عقلاً ولا سمعاً، فإنَّ حمل اللَّفظ على احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة، ومع عدمها لا يجوز المصير إليه؛ لِما فيه من إثبات المشروط –أي المجاز– دون شرطه –أي القرينة–، فيتعيَّن البقاء مع الظَّواهر، وبناءً عليه، فمتى كان الظَّاهر جائزاً وجب اعتقاده؛ إلَّا أن يدلَّ دليل على امتناعه[3].

ولمَّا جاء **أبو عبد الله البكِّي الكومي** (٩١٦هـ) –قاضي الجماعة بتونس– صدَّر المقدِّمات العَدَمية بمقدِّمة "الاحتمال" دون تقييدها، والتي لم يذكرها قبله على هذا الوجه أحدٌ من المتكلِّمين؛ لأنَّ جميع المقدِّمات هي –في الحقيقة– مسالك احتمال، ولعلَّ البكِّي يقصد بذلك ما ذكره الفخر الرَّازي في

الدُّرِّي في استخراج المسائل الشَّرعية من القواعد النَّحوية، ونهاية الرَّاغب في العروض. انظر: ابن الملقِّن: العِقْد المذهَّب، ر١٦٢٢، ٤١٠. وابن قاضي شهبة: طبقات الشَّافعية، ر٦٤٦، ٣/٩٨-١٠١. وابن حَجَر: الدُّرر الكامنة، ر٢٣٨٦، ٣/١٤٧-١٥٠. والسُّيوطي: بغية الوعاة، ر١٥١٨، ٢/٩٢-٩٣. وحاجِّي خليفة: سلَّم الوصول، ر٢٥٧٥، ٢/٢٦٩-٢٧٠.

[1] انظر: الإسنوي: نهاية السُّول، ١٤٧.

[2] انظر: ابن أبي العز: شرح العقيدة الطَّحَاوية، ١٩٨-١٩٩.

[3] انظر: السَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى (مع حاشية الحامدي)، ١٩٦.

"المطالب العالية" من مقدِّمة "احتمال التَّأويل" -كما سبق ذكره آنفاً-؛ وإلَّا فإنَّ الاحتمال مصطلح شاملٌ يدلُّ على المقدِّمات، ولا يعدُّ واحداً منها[1].

وهكذا يرى بعض المتكلِّمين أنَّ الخوض في ضروب **التَّأويل** في نصوص التَّنزيل صعب المأخذ عسير المنال؛ فينبغي على "من لا يتَّجر بالعِلْم" ولم ترسخ قَدَمه فيه الإعراضُ عن التَّأويل، والإيمان بظواهر النُّصوص والأخبار، و"هذا الطَّريق أقرب للسَّلامة"؛ لأنَّ الاحتمالات في حدِّ ذاتها ظنِّية، وترجيح أحد التَّأويلات على الآخر يحتاج إلى مرجِّح قطعي، وهذا قد لا يتوفَّر في كلِّ نصٍّ، فترك التَّأويل وإمرار التَّنزيل كما جاء يُبعِد المتكلِّم عن الفاسد من الأقاويل، واللَّوازم الفاسدة التي تعارض العقل والنَّقل.

بينما يجد عدد من المتكلِّمين في **مقدِّمة التَّأويل** سبيلاً إلى دفع المطاعن عن الدَّليل السَّمعي، وذلك حين تُحمَل الدَّلائل اللَّفظية الواردة في القرآن والسُّنَّة على محمل صحيح، لا تعارضه بدائهُ العقول، ويتوافق -في الوقت ذاته- مع نصوص المنقول.



[1] انظر: البكِّي: تحرير المطالب، ١/٢٨٤-٢٨٥.

- المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة التَّأويل:

تحكم مقدِّمةَ التَّأويل قواعدُ استدلالية منهجيةٌ عدَّة، حيث قام علماء الأصلَيْن –أصول الدِّين وأصول الفقه– بنقد هذه المقدِّمة من خلال وضع أصول وضوابط لا بدَّ من الأخذ بها في الحِجاج بالأدلَّة السَّمعية عن أصول الدِّين؛ حتَّى يطمئن المستدلُّ إلى سلامة استدلاله، وهذه القواعد هي:

- القاعدة الأولى: التَّأويل خلاف الأصل:

إنَّ ترك الظَّاهر من غير دليل، والأخذ بطريق التَّأويل، خلاف الأصل في عملية الاستدلال، اللَّهم إلَّا أن يدلَّ دليل على ضرورة العدول عن ظاهر اللَّفظ إلى تأويله.

ومثال ذلك مسألة التَّكليف بما لا يطاق التي تندرج ضمن الكلام عن الأفعال الإلهية، فقد اختلف المتكلِّمون في مسألة التَّكليف بما فوق طاقة الإنسان، واستندوا في ذلك على أدلَّة سمعية تؤيّد وجهة نظر كلٍّ منهم. ومن جملة هذه الأدلَّة قول الله تعالى: {رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ} [الآية/البقرة:٢٨٦]، فقد تمسَّك به **أكثر الأشعرية وعدد من المعتزلة** في جواز التَّكليف بما لا يُطاق. ووجه الاحتجاج به أنَّ المؤمنين سألوا دفع التَّكليف بما لا يُطاق، ولو كان ذلك محالاً في نفسه؛ لكان مندفعاً بنفسه من غير حاجة إلى السُّؤال في دفعه؛ فلمَّا سألوا دفعه دلَّ على كونه جائزاً.

بينما ذهب **معظم المعتزلة** إلى عدم التَّسليم بأنَّ الآية ظاهرة في سؤال دفع التَّكليف بالمحال؛ وذلك لعدَّة وجوه، منها:

- **المعارض العقلي:** إنَّ الآية تكون ظاهرة في سؤال دفع التَّكليف بالمحال لو كان التَّكليف بالمحال ممكناً؛ ولمَّا لم يكن ممكناً؛ فيكون مندفعاً بنفسه، ولا حاجة إلى سؤال دفعه. وعند ذلك: فيتوقَّف إمكان التَّكليف بالمحال على كون الآية ظاهرة فيه، ويتوقَّف ظهورها فيه على كونه ممكناً؛ وهو دَوْر ممتنع.
- **احتمال التَّأويل بدلالة السِّياق:** لو سُلِّم أنَّ الآية ظاهرة في دفع التَّكليف بالمحال؛ ولكن يحتمل أن يكون المراد إنَّما هو دفع ما فيه كُلْفة، ومشقَّة على النَّفْس. ولهذا يصح أن يُقال لمن كلَّف عبده ما شقَّ عليه مشقَّة مفضية إلى هلاكه: كلَّفه ما لا طاقة له به. ويدلُّ عليه أوَّل الآية، وهو قوله تعالى: {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا} [الآية/البقرة: ٢٨٦]، والمراد بالإصر: ما فيه ثقل ومشقَّة، كما يقول أهل اللُّغة.

بينما ردَّ عليهم **أهل السُّنَّة** بوجوه منها:

- **دفع المعارض العقلي:** إنَّ الآية بوضعها لغة تدلُّ على طلب دفع التَّكليف بما لا يُطاق؛ ولهذا يتبادر فهم ذلك من الآية عند إطلاقها إلى الفهم، وإن كنا غافلين عن كون التَّكليف بما لا

يُطاق ممكناً. وبناء على ذلك، يلزم القول بالإمكان ضرورة حمل اللَّفظ على ظاهره. فإنَّه لو لم يكن ممكناً؛ لَمَا كان للسُّؤال فائدة، إلَّا بطريق **التَّأويل؛ وهو خلاف الأصل**.

- **ترك الظَّاهر خلاف الأصل**: إنَّ احتمال أن يكون المراد بالآية دفعُ ما فيه كُلْفة، ومشقَّة على النَّفْس، تركٌ للظَّاهر من غير دليل، وليس في أوَّل الآية ما يدلُّ على مخالفة الظَّاهر في آخرها؛ إذ لا إحالة في طلب دفع ما فيه ثقل ومشقَّة، وطلب دفع ما لا يُطاق في نفسه؛ بل ربما كان ذلك ممَّا يوجب حمل آخر الآية على ظاهره؛ تكثيراً لفائدة التَّأسيس؛ إذ هي أولى من التَّأكيد.

وهكذا يظهر أنَّ تكليف ما لا يُطاق ممكن في ذاته، وجائزٌ التَّكليفُ به على الله تعالى؛ إذ لا يُسأل سبحانه عمَّا يفعل، وهم يسألون[1].

- القاعدة الثَّانية: التَّأويل أولى من النَّقل:

من القواعد التي قرَّرها المتكلِّمون أنَّ تأويل الظَّواهر أولى من مخالفة الأوضاع اللُّغوية، والقول بنقل الألفاظ عن مدلولاتها؛ وذلك لوجهَيْن[2]:

الأوَّل: إنَّ تأويل الظَّواهر متَّفق عليه، بخلاف مخالفة الأوضاع اللُّغوية، ومخالفة ما اتُّفِق على جواز مخالفته، أولى من مخالفة ما لم يتَّفق على مخالفته.

الثَّاني: إنَّ مخالفة الظَّواهر في الشَّرع أكثرُ من مخالفة الأوضاع اللُّغوية عند القائلين بمخالفة الأوضاع، فإنَّ أكثر الظَّواهر مخالفة، وأكثر الأوضاع مقرَّرة؛ وذلك يدلُّ على أنَّ المحذور في مخالفة الأوضاع أعظم منه في مخالفة الظَّواهر؛ فكانت مخالفة الظَّواهر -أي التَّأويل- أولى.

ومثال الأخذ بالتَّأويل في مقابل النَّقل ما ورد في حديث رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم أنَّه قال: «لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ»[3]، فقد استدلَّ **الخوارج والمعتزلة** -ومن تابعهم- بهذا الحديث على نفي الإيمان عن مرتكب الكبيرة على أساس دخول العمل في مسمَّى "الإيمان" بعد نقله عن وضعه اللُّغوي إلى الاصطلاح الدِّيني. بينما ذهب **أهل السُّنَّة** -ومن وافقهم- إلى دحض هذا الاستدلال من خلال عدَّة وجوه، منها:

---

[1] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٢/١٨١-١٨٢.

[2] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٥/١٩. وانظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (التَّفسير)، ٢٦١-٢٦٢.

[3] مرَّ تخريجه في ص ٢٨٦ من البحث.

- **الاشتراك:** لا يُسلَّم أنَّ قوله: "وَهُوَ مُؤْمِنٌ" في هذا الحديث، مأخوذ عن الإيمان؛ لاشتراك اللَّفظ؛ بل يحتمل أن يكون مأخوذاً من الأمن، والمراد: لا يزني الزَّاني حين يزني وهو مؤمن، أي على أمنٍ من عذاب الله تعالى.
- **النَّقل خلاف الأصل:** لو سُلِّم أنَّه مأخوذ من الإيمان، غير أنَّه يجب حمله على الإيمان بمعنى التَّصديق؛ لِما فيه من موافقة الأصل اللُّغوي، وأن يُحمَل قوله: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ" على حالة الاستحلال لزناه، فيكون التَّقدير: لا يزني الزَّاني حين يزني مستحلّاً لزناه وهو مؤمن، أي مصدِّق.
- **التَّأويل أولى من النَّقل:** يحتمل أن يكون المراد من قوله: "لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ"، أي على صفات المؤمن، من اجتناب المحظورات، وهو وإن لزم منه التَّأويل، غير أنَّا لو لم نحمله على ذلك؛ للزم منه حمل الإيمان على غير موضوعه اللُّغوي، ومن المقرَّر أنَّ تأويل الظَّواهر أولى من نقل الألفاظ عن مدلولاتها اللُّغوية.

- القاعدة الثَّالثة: إذا كثرت الظَّواهر في شيء أفادت القطع به:

قد يكون أحد الأدلَّة اللَّفظية بمفرده ظاهراً محتملاً للتَّأويل، وليس بنصٍّ في إثبات عقيدة من العقائد، فلو جُرِّد النَّظر إليه لم يُفِد الجزم، وكان للاحتمال فيه مجال؛ لكن عندما تتضافر ظواهر الأدلَّة وتكثر، وتتواطأ على معنى واحد، تفيد بمجموعها القطع والجزم، وتمنع من تطرُّق التَّأويل إلى جملتها، وإن تطرَّق إلى آحادها.

ومثال ذلك ما ورد من أدلَّة في إثبات رؤية الرَّبِّ سبحانه؛ إذ كلُّ دليل سمعي بمجرَّده لا يفيد حكماً مقطوعاً به؛ لكنَّ توارد الأدلَّة وكثرة الظَّواهر في إمكان الرُّؤية وإثباتها يفيد الجزم بوقوع الرُّؤية، أضف إلى ذلك، الإجماع على موافقة هذه الظَّواهر، وتلقِّيها بالقبول، مع الإعراض عن التَّأويل[1].



[1] انظر: ابن التِّلِمْساني: شرح معالم أصول الدِّين، ٣٩١-٣٩٢. والسَّنوسي: شرح العقيدة الكبرى (مع حاشية الحامدي)، ٣٧٥-٣٧٦.

- المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّأويل:

سيذكر الباحث فيما يلي ثلاثة أمثلة عَقَدية تطبيقية على دلائل لفظية، متروكة الظَّاهر، يجري عليها احتمال التَّأويل. أولُّها في الإرادة الإلهية وقضية الشَّر، وثانيها في الألفاظ الموهمة التَّشبيه، وبالتَّحديد لفظ اليدين، وثالثها في مسألة رؤية الرَّبِّ سبحانه.

١-الإرادة الإلهية:

تعدُّ مسألة نسبة خَلْق القبيح إلى الله تعالى أو إرادة الله سبحانه له من أمَّهات المسائل الكلامية الفاصلة بين أهل السُّنَّة والمعتزلة، وقد استند واعتمد كلٌّ من المذهبَيْن على عدد من النُّصوص والدَّلائل السَّمعية في تأييد مذهبه.

فقد استدلت **المعتزلة** على أنَّ الله تعالى لا يريد القبائح بقوله تعالى: {وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ} [البقرة:٢٠٥]، حيث قالوا: إنَّ المحبَّة متى عُلِّقت بالفعل، فالمراد بها الإرادة، ودليل ذلك قوله سبحانه: {إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ} [الآية/النُّور:١٩]، والمراد بذلك أنهم يريدون، وإذا ثبت أنَّ المحبَّة نفس الإرادة، فقوله: "وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ" جار مجرى قوله: (والله لا يريد الفساد)، كقوله: {وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ} [الآية/غافر:٣١]؛ بل دلالة هذه الآية أقوى؛ لأنَّه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق، ثمَّ قال: "وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ" إشارة إليه، فدلَّ على أنَّ ذلك الواقع لم يقع بإرادة الله تعالى، فالآية تدلُّ بشكل واضح على أنَّ الله تعالى لا يريد المعاصي.

وإذا ثبت أنَّه تعالى لا يريد الفساد، وجب ألَّا يكون خالقاً له؛ لأنَّ الخَلْق لا يمكن إلَّا مع الإرادة، ولو خَلَق الفساد لأحبَّه؛ لاستحالة أن يخلق شيئاً لا يحبُّه، فصارت هذه الآية دالَّة على مسألة الإرادة ومسألة خَلْق الأفعال معاً.

وأمَّا **أهل السُّنَّة** فأجابوا عن استدلالات خصومهم بعدَّة وجوه، منها:

- **احتمال التَّأويل:** على فرض التَّسليم بأنَّ الحبَّ بمعنى الإرادة، فالمراد أنَّه سبحانه لا يحبُّ الفساد من أهل الصَّلاح والطَّاعة، أي لا يحبُّه ديناً، وإلَّا فلا يقع إلَّا ما يحبُّ الله تعالى وقوعه، والفساد واقع، وهو كقوله: {وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ} [الآية/الزُّمر:٧]، يعني لعباده المؤمنين.
- **احتمال التَّخصيص:** إن سلمنا أنَّ المحبَّة نفس الإرادة؛ إلَّا أنَّ قوله: "وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ" لا يفيد العموم؛ لأنَّ الألف واللَّام الدَّاخلَيْن في اللَّفظ لا يفيدان العموم.
- **احتمال الدَّلالة اللُّغوية:** إنَّ المحبَّة غير الإرادة؛ بل المحبَّة عبارة عن مدح الشَّيء وفاعله، وذكر تعظيمه، والإثابة عليه، فالمراد أنَّه لا يثيب على الفساد ولا يمدحه ولا يأمر به، وليس

كلُّ ما يريده المريد يُقال فيه: إنَّه أحبَّه، فالرَّجل اللَّبيب –مثلاً– يريد ضرب ولده وقرَّة عينه ليؤدِّبه، ولا يُقال: إنَّه أحبَّ ذلك، وإنَّما يُقال: أحبَّ الشَّيء، إذا مدحه وأثنى عليه وأثاب عليه، والله تعالى لم يمدح الفساد، ولم يُثْنِ على المفسد، ولم يُثبْه.

- **احتمال المعارض العقلي:** وذلك من وجهَيْن:
  - **بطلان الرُّجحان دون مرجِّح أو التَّسلسل:** إنَّ قدرة العبد وداعيته صالحة للصَّلاح والفساد، فترجُّح الفساد على الصلاح، إن وقع لا لعلَّة لزم نفي الصَّانع، وإن وقع لمرجِّح، فذلك المرجِّح لا بدَّ وأن يكون من الله، وإلَّا لزم التَّسلسل، فثبت أن الله سبحانه هو المرجِّح لجانب الفساد على جانب الصَّلاح، فكيف يُعقَل أن يُقال: إنَّه لا يريده!
  - **استحالة التَّناقض:** إنَّ الله عالِم بوقوع الفساد، فإن أراد ألَّا يقع الفساد لزم أن يُقال: إنَّه أراد أن يقلب عِلْم نفسه جهلاً؛ وذلك محال.

وهكذا يظهر أنَّ كلَّ شيء في الكون لا يمكن أن يخرج عن إرادة الله تعالى، وهذا لا يعني بالضَّرورة محبَّة الله تعالى له، ورضاه عنه؛ بل ربَّما أراد شيئاً وهو له كاره[1].

٢- اليدان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه):

وردت في النُّصوص السَّمعية بعض الألفاظ الموهمة التَّشبيه في حقِّ الله تعالى، ومنها قول الله تعالى: {قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} [الآية/سورة ص:٧٥]، فقد اختلف في ذلك المتكلِّمون، فذهب بعضهم إلى إثبات يدَيْن لله تعالى خَلَق بهما آدم عليه السَّلام، مع ملاحظة التَّنزيه عن التَّشبيه، حيث قالوا: إنَّ ظاهر الآية يدلُّ عليه، فوجب المصير إليه، والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية، فوجب القطع بذلك.

إلَّا أنَّ جلَّ متأخِّري المتكلِّمين ردُّوا عليهم بعدَّة وجوه، منها:

- **احتمال التَّأويل:** إنَّ لفظ اليدَيْن يحتمل عدداً من الدَّلالات والتَّأويلات:
  - فقد يحتمل معنى **القدرة**، ولهذا يصحُّ أن يُقال: يد السُّلطان فوق يد الرَّعية، أي قدرته غالبة على قدرتهم، كما يُقال: فلان في يدَيْ فلان، إذا كان متعلَّق قدرته، وتحت حكمه وقبضته، وإن لم يكن في يديه اللَّتَيْن هما بمعنى الجارحتَيْن أصلاً، والسَّبب في حسن هذا التَّأويل أنَّ كمال حال هذا العضو إنَّما يظهر بالصِّفة المسمَّاة بالقدرة، فلمَّا كان المقصود من اليد حصول القدرة، أطلق اسم القدرة على اليد. وفائدة التَّخصيص بذكر خَلْق آدم باليدَيْن، مع أنَّ سائر المخلوقات مخلوقة بالقدرة القديمة، هي التَّشريف

---

[1] انظر: الباقلاني: الإنصاف، ١٥٦. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ١/٨٣٦-٨٣٧. وابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ١/٢٨٠-٢٨١. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٥/٣٤٨.

والإكرام، كما خصَّص المؤمنين بلفظ العباد، وأضافهم بالعبودية إلى نفسه، مع أنَّ سائر الخَلْق عبيد له سبحانه.

- وقد يحتمل معنى **النِّعمة**، وإنَّما حَسُن هذا التَّأويل؛ لأنَّ آلة إعطاء النِّعمة اليد، فإطلاق اسم اليد على النِّعمة إطلاق لاسم السَّبب على المسبَّب.
- وقد يحتمل معنى **التَّأكيد**، وذلك بأن يكون لفظ اليد مذكوراً على سبيل صلة الكلام، كقولهم: يداك أوكتا وفوك نفخ، ويقرب منه قوله تعالى: {فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً} [الآية/المجادلة:١٢]، وقوله: {بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ} [الآية/الأعراف:٥٧]، فإنَّ النَّجوى والرَّحمة لا يتَّصفان بهذَيْن العضوَيْن المسمَّيَيْن باليدَيْن.

- **احتمال النَّقيض**: إنَّ الباري سبحانه يتَّصف بالقدرة، وهي معنى يتأتَّى به الإيجاد، واليدان إمَّا أن يتأتَّى بهما الإيجاد والخَلْق، أو لا:

- فأمَّا إن تأتَّى بهما الإيجاد فهما نفس القدرة، لا زائداً عليها، وإن اختلفت العبارات الدَّالَّة عليها، والقول بالتَّعدُّد في صفة القدرة ممَّا لا سبيل إليه.
- وأمَّا إن كانتا ممَّا لا يتأتَّى بها الإيجاد والخَلْق، فلا محالة أنَّ في حمل اليدَيْن على غير القدرة ما يفضي إلى الكذب في الآية، حيث أضاف الخَلْق والإيجاد إليهما.

وهكذا يظهر تنزيه الله تعالى عن حقيقة ما يدلُّ عليه لفظ اليدَيْن من الجارحتَيْن، وضرورة صرف اللَّفظ عن معناه الظَّاهر إلى ما يليق بذاته سبحانه؛ إلَّا أنَّ تعيين أحد المحتملات اللَّفظية على أنَّه المراد يحتاج إلى دليل مرجِّح، وهو ما يعسر الوقوف عليه[1].

٣-مسألة الرُّؤية:

كانت مسألة رؤية الرَّبِّ سبحانه إحدى المسائل التي تفرَّقت فيها أقوال المتكلِّمين، وتشعَّبت فيها آراء العَقَديين، اعتماداً على الدَّلائل العقلية والنَّقلية المتَّصلة بالموضوع، ومن جملة تلك الدَّلائل قول الله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ} [الآية/الأنعام:١٠٣].

فقد استدلَّ به **المعتزلة** -ومن لفَّ لفَّهم- على أنَّ هذه الدَّلالة السَّمعية تخرج مخرج التَّمدُّح للذَّات العلية بعدم دركها بالأبصار، وهذا دليل على نفي الرُّؤية.

بينما ردَّ أهل السُّنَّة استدلال المعتزلة من عدَّة وجوه، منها:

---

(١) انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُّنَّة، ٦٤٦/٧-٦٤٧. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٦٠٢٦/٨-٦٠٢٧. والزَّمخشري: الكشَّاف، ١٠٥/٤-١٠٧. والرَّازي: أساس التَّقديس، ٩٧-١٠٢، ومفاتيح الغيب، ٤١٠/٢٦-٤١٣. والآمدي: غاية المرام في عِلْم الكلام، ١٣٩-١٤٠.

- **ضعف المستند اللُّغوي:** إنَّ الإدراك في اللُّغة ليس بمعنى الرُّؤية؛ بل يزيد على الرُّؤية بأنَّه إحاطة بالشَّيء من جميع الجهات، والله تعالى لا يوصف بالجهات، ولا أنَّه في جهة، فجازت رؤيته وإن استحال إدراكه.

وعلى فرض التَّسليم بأنَّ الإدراك محمول على الرُّؤية، فثمَّة وجوه أخرى في النَّقد والرَّدِّ، منها:

- **احتمال التَّأويل:** وذلك من خلال عدَّة احتمالات دلالية:
  - إنَّ المراد أنَّ الأبصار لا تدركه في جهة، ولا تدركه جسماً ولا صورة ولا متحيِّزاً ولا حالَّاً في شيء؛ بل هو من يُدرَك الأبصار على جميع هذه الصِّفات، وتكون الحكمة فيه الرَّدُّ على النَّصارى وأهل التَّشبيه، ومن يقول بالجهة والحيِّز والصُّورة، وغير ذلك ممَّا لا يليق به سبحانه وتعالى.
  - إنَّ أبصار الخَلْق لا تُدرِكه في الدُّنيا والآخرة؛ لأنَّ هذه الأبصار جُعِلت للفناء، وإنَّما يُحدِث لهم بصراً غير هذا البصر، ويكون باقياً غير فانٍ، فيُرى الباقي بالباقي، وقد قيل: إنَّه تعالى يُحدِث لأوليائه حاسَّة سادسة غير هذه الحواسِّ الخمس يرونه بها.
  - لو لم يكن الله تعالى جائز الرُّؤية لَمَا حصل التَّمدُّح بقوله: "لا تدركه الأبصار"؛ لأنَّ المعدوم والعلوم والقدرة والإرادة لا تصحُّ رؤية شيء منها، ولا يوجب ذلك مدحها، وإذا كان الشَّيء في نفسه بحيث تمتنع رؤيته، فلا يلزم من عدم رؤيته أيُّ مدح وتعظيم له. أمَّا إذا كان في نفسه جائز الرُّؤية، ثم إنَّه قَدَر على حجب الأبصار عن رؤيته وعن إدراكه، كانت هذه القدرة الكاملة دالَّة على المدح والعظمة. فثبت أنَّ هذه الآية دالَّة على أنَّه تعالى جائز الرُّؤية بحسب ذاته.
- **احتمال التَّخصيص:** وذلك من خلال وجهَيْن:
  - يُحتمَل أن يكون المراد بالآية أنَّ الأبصار لا تدركه **في الدُّنيا**، وإن جاز أن تدركه **في الآخرة**؛ توفيقاً وجمعاً بين هذه الآية وقوله تعالى في آية أخرى: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة:٢٣].
  - يُحتمَل أن يكون المراد بالأبصار في الآية أبصار **الكافرين** دون **المؤمنين**؛ جمعاً بين قوله تعالى: {وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} [القيامة:٢٢-٢٣] وقوله: {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} [المطففين:١٥]؛ لأنَّ الحجاب لمَّا كان للكفَّار دون المؤمنين، كانت الرُّؤية للمؤمنين دون الكفَّار.

وممَّا سبق يتَّضح أنَّ استدلال المعتزلة بالآية على نفي الرُّؤية غير مسلَّم من جهة الوَضْع اللُّغوي، ولا من جهة القطع في الدَّلالة[1].



[1] انظر: الماتريدي: تأويلات أهل السُنَّة، ١٩٦/٤-١٩٩. والباقلاني: الإنصاف، ١٧٥-١٧٨. والحاكم الجُشَمي: التَّهذيب في التَّفسير، ٢٣٤٨/٣-٢٣٤٩. والرَّازي: مفاتيح الغيب، ٩٧/١٣-١٠١.

المبحث الخامس:

مقدِّمة النَّقيض

وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأوَّل: مفهوم النَّقيض.
- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّقيض ونقدها.
- المطلب الثَّالث: مثال تطبيقي على مقدِّمة النَّقيض ونقدها.

- المبحث الخامس: مقدِّمة النَّقيض:

إنَّ أوَّل ما يخطر على الذِّهن حين تعرض عليه مقدِّمة النَّقيض أو المناقضة سؤالٌ عن الفَرْق الدَّقيق بينها وبين مقدِّمة المعارضة، فقد يبدو للذِّهن في أوَّل وهلة أنَّ هذه المقدِّمة مكرَّرة، سيَّما أنَّها غير مذكورة عند معظم المتكلِّمين سوى **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ)، وتحديداً في كتابه "المطالب العالية" دون ما سواه.

وسيناقش هذا المبحث مفهوم النَّقيض في اللُّغة والاصطلاح، ثمَّ يعرض ما ذكره الفخر الرَّازي في تقرير هذه المقدِّمة، وما يمكن أن يوجَّه إليها من نقد، ثمَّ يذكر مثالاً تطبيقياً على مقدِّمة النَّقيض ودفعها بالقرائن.

- المطلب الأوَّل: مفهوم النَّقيض:

سيبحث هذا المطلب في مفهوم النَّقيض من حيث أصله اللُّغوي، وما يدلُّ عليه من دلائل مفيدة في تحديد المعنى الاصطلاحي، ثمَّ يذكر تعريف النَّقض في الاصطلاح، والميز بين التَّعارض والنَّقض الإجمالي، ثمَّ يحدِّد مراتب الإدراك التي يمكن يدخلها احتمال النَّقيض.

- الفرع الأوَّل: المعنى اللُّغوي للنَّقيض:

يرجع الأصل اللُّغوي لكلمة "النَّقيض" إلى مادَّة (نقض)، وهي أصل صحيح يدلُّ على معنيَيْن رئيسَيْن: أوَّلهما نكث شيء، وثانيهما جنس من الصَّوت.

ومن المعنى الأول: نَقَضْتُ الحبلَ وغيره أنقُضه نَقْضاً فهو منقوض ونقيض. والنَّقْض: ضدُّ الإبرام، وهو إفساد ما أبرمْتَ من عقد أو بناء، والنِّقْض: اسم البناء المنقوض إذا هُدِم. والانْتِقاض: الانتكاث، ومنه نقض العهد. والمُناقَضة في القول: أن يتكلَّم بما يتناقض معناه. وكذلك المناقضة في الشِّعْر، ينقض الشَّاعرُ الآخرُ ما قاله الأوَّلُ، والاسم النَّقِيضة، وتجمع على النَّقائض. والنُّقاضة: نُقاضة الحَبل، حبلِ الشَّعَر، إذا نقضتَه فألقيت نُقاضتَه وجدَّدْتَ فَتْلَه. وجمل نِقْض، إذا أضناه السَّفر وهزله، والجمع أنقاض. وأنقض الحِمْل ظهره، أي أثقله. والنِقْض: الموضع الذي ينْتَقِض عن الكمأة، إذا أرادت أن تخرج نقضت وجه الأرض نقضاً، فانتقضت الأرض وتَفَطَّرت. والنِقْض أيضاً: المَنْقوض. ويُقال: انتقض الجرح بعد البرء، وانتقض الأمر بعد التئامه، وانتقض أمر الثَّغر، وغيره.

ومن المعنى الثَّاني –الصَّوت–، يُقال لكلِّ صوت مِفْصل أو إصبع أو ضِلْع: نقيضٌ. وهو قريب من المعنى الأوَّل، لأنَّها كأنَّها تنتقض، فيُسمَع لها صوت عند ذلك. وأنقضتِ الدَّجاجةُ تُنْقِض إنقاضاً، وهو صوتها في وقت البيض. ويُقال: أنقض البازي، إذا صاح. وقد أنقض ظهرُ فلان إذا سُمِع له نقيض. ونقيض المحجمة: صوتها إذا شدَّها الحجَّام بمصِّه. وأَنْقَضَتِ العُقابُ، أي صوَّتَتْ. والنَقيضُ: صوتُ المَحامِلِ والرِّحال[1].

ولعلَّ المعنى اللُّغوي الذي قد يفيد في تحديد المفهوم الاصطلاحي لـ"النَّقيض" هو الكلام الذي يُفسِد بعضُه بعضاً، وتهدم دلالةُ بعضه دلالةَ بعض آخر.

---

[1] انظر مادة (نقض) في: ابن دُرَيْد: جمهرة اللُّغة، ٩١٠/٢. والأزهري: تهذيب اللُّغة، ٢٦٩/٨–٢٧٠. والجوهري: الصِّحاح، ١١١٠/٣–١١١١. وابن فارس: مقاييس اللُّغة، ٤٧٠/٥–٤٧١. والزَّمخشري: أساس البلاغة، ٢٩٩/٢.

- **الفرع الثَّاني: المعنى الاصطلاحي للنَّقيض:**

إنَّ معنى **النَّقض** في الاصطلاح هو: **بيان تخلُّف الحكم المدَّعى ثبوته أو نفيه عن دليل المعلَّل الدَّالِّ عليه في بعض من الصُّور:**

- فإن وقع بمنع شيء من مقدِّمات الدَّليل على الإجمال، سُمِّي **نقضاً إجمالياً**؛ لأنَّ حاصله يرجع إلى منع شيء من مقدِّمات الدَّليل على الإجمال.
- وإن وقع بالمنع المجرَّد، أو مع السَّند سُمِّي **نقضاً تفصيلياً**؛ لأنَّه منع مقدِّمة معيَّنة[١].

وممَّا يمكن الميز به بين **التَّعارض والنَّقض الإجمالي** أنَّ **النَّقض الإجمالي** يوجب بطلان نفس الدَّليل، بخلاف **التَّعارض**، فإنَّه يمنع الحكم من غير أن يتعرَّض للدَّليل؛ إلَّا أنَّ كلَّ واحد منهما في النُّصوص مستلزم للآخر، فإنَّ تخلُّف المدلول عن الدَّليل فيها لا يكون إلَّا لمانع، فذلك المانع معارض للدَّليل فيما تخلَّف عنه، وكذا إذا تعارض النَّصُّ يكون الحكم متخلِّفاً عن كلِّ واحد لا محالة، فيتحقَّق التَّناقض[٢].

وهكذا يكون الفَرْق الدَّقيق بين **احتمال المعارِض واحتمال النَّقيض** أنَّ الأوَّل هو إثبات خلاف دليل الخصم؛ بغضِّ النَّظر عن التَّطرُّق إلى نقض دليله بالذَّات؛ بل يكفي في المعارضة التَّسليم بحسب الظَّاهر بألَّا يتعرَّض لإنكار الدَّليل قصداً، وأمَّا النَّقض، فيضاف إليه نفي دليل الخصم وإبطاله. فيكون احتمال المعارِض أعمَّ من احتمال النَّقيض[٣].

و**نقيض كلِّ شيء**: رفع تلك القضية، أي أنَّ كلَّ شيء وجودي، لا يكون مفهومه سلب شيء، نقيضه رفعه، أي سلبه. فإذا قلنا: كلُّ إنسانٍ حيوانٌ بالضَّرورة، فنقيضها: أنَّه ليس كذلك[٤].

و**النَّقيضان** هما: الأمران المتمانعان بالذَّات، أي الأمران اللَّذان يتمانعان ويتدافعان، بحيث يقتضي لذاته تحقُّقُ أحدهما في نفس الأمر انتفاءَ الآخر، وبالعكس، كالإيجاب والسَّلب، فإنَّه إذا تحقَّق الإيجاب بين الشَّيئين انتفى السَّلب، وبالعكس[٥].

---

[١] انظر مادَّة (النَّقض) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٤٥. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٧٨. وزكريا الأنصاري: الحدود الأنيقة، ٨٣. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٣٢٩. ومادَّة (المناقضة) في: الكفوي: الكلِّيَّات، ٨٤٩-٨٥٠.

[٢] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادة (التَّعارض)، ٤٧٤/١.

[٣] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (المعارضة)، ١٥٧١/٢-١٥٧٣.

[٤] انظر مادَّة (التَّناقض) في: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٥١٥/١. وانظر مادة (نقيض) في: الجرجاني: التَّعريفات، ٢٤٥. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٣٢٩.

[٥] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (النَّقيض)، ١٧٢٦/٢-١٧٢٧.

وشاع في علم المنطق مصطلح "**عكس النَّقيض**"، وهو جعل نقيض الجزء الثَّاني جزءاً أوَّلاً، ونقيض الأوَّل ثانياً، مع بقاء الكيف –أي الإيجاب أو السَّلب– والصِّدق –أي صدق القضية أو كذبها– بحالهما. ومثال ذلك إذا قلنا: كلُّ إنسانٍ حيوانٌ، كان عكسه: كلُّ ما ليس بحيوان ليس بإنسان[١].

- الفرع الثَّالث: مجال احتمال النَّقيض في مراتب الإدراك:

وقد ذكر المتكلِّمون مراتب الإدراك التي يمكن يدخلها احتمال النَّقيض:

- أمَّا **العِلْم واليقين**، فهو صفة توجب لمحلِّها تمييزاً بين المعاني لا يحتمل متعلَّقه النَّقيض بوجه[٢]، ومعنى قولنا: "لا يحتمل النَّقيض"، أي لا يحتمل ذلك الشَّيء المتعلَّق نقيض ذلك التَّمييز بوجه من الوجوه[٣]. وظاهر عبارة البعض أنَّ اليقين يقارن الحكم بامتناع النَّقيض؛ لكن التَّحقيق أنَّ المعتبر في اليقين هو أن يكون بحيث لو خطر النَّقيض بالبال يحكم بامتناعه، فهو اعتقاد بسيط[٤].
- وأمَّا **الظَّنُّ**، فهو الاعتقاد الرَّاجح مع احتمال النَّقيض[٥]. والمراد أنَّ هذا الاحتمال احتمال بالقوَّة لا بالفعل. وظاهر عبارة البعض أنَّ **الظَّنّ الصِّرف** يقارن الحكم بإمكان النَّقيض؛ لكن التَّحقيق هو أنَّ المعتبر في الظَّنِّ هو أن يكون بحيث لو خطر النَّقيض بالبال لحكم بإمكانه، وهو اعتقاد بسيط لا يتركَّب عن حكمَيْن[٦]، فإن لم يخطر إمكان نقيضه بالبال، وكان إذا عرض نقيضه على الذِّهن لم يقبله الذِّهن، ولم يجوِّزه، فليس *بمظنون صرف*؛ بل هو **معتقَد**[٧].

---

[١] انظر مادَّة (عكس النَّقيض) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٥٤. والسُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ١٢٤. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٤٥. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦٣٣. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٤٢/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٢٠٤/٢–١٢٠٥.

[٢] انظر مادَّة (العلم) في: السُّيوطي: معجم مقاليد العلوم، ٦٤. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٤٦. والكفوي: الكلِّيَّات، ٦١٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١٢٢٢/٢.

[٣] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العلم)، ١٢٢٢/٢–١٢٢٣.

[٤] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادَّة (اليقين)، ٩٨٠.

[٥] انظر مادَّة (الظَّنّ) في: الجرجاني: التَّعريفات، ١٤٤. والمناوي: التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، ٢٣١. والأحمد نكري: دستور العلماء، ٢٠٩/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ١١٥٤/٢.

[٦] انظر: التَّفتازاني: شرح المقاصد، ١٢٥/٢. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (اليقين)، ١٨١٢/٢–١٨١٣.

[٧] انظر: ابن سينا: النَّجاة، ١٠٠.

وأمَّا **الظَّنُّ الغالب** الذي لا يخطر معه احتمال النَّقيض، فحكمه حكم اليقين[1].

- وأمَّا **الشَّكُّ والوهم**، فهي توجب لمحلِّها تمييزاً يحتمل النَّقيض في الحال[2].
- وأمَّا **الجهل المركَّب والتَّقليد**، فإنَّهما يوجبان تمييزاً يحتمل النَّقيض في المآل. أمَّا في **الجهل**، فلأنَّ الواقع يخالفه، فيجوز أن يطَّلع عليه، وأمَّا في **التَّقليد**، فلعدم استناده إلى موجب من حسٍّ أو بديهة أو عادة أو برهان، فيجوز أن يزول بتقليد آخر[3].



[1] انظر: الكفوي: الكلِّيَّات، مادة (الظَّنّ)، ٥٩٤. والتَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (الإيمان)، ٢٩٧/١. وانظر: الجرجاني: شرح المواقف، ٥٤٤/٣.

[2] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العلم)، ١٢٢٢/٢-١٢٢٣.

[3] انظر: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، مادَّة (العلم)، ١٢٢٢/٢-١٢٢٣.

- المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّقيض ونقدها:

تعدُّ مقدِّمة احتمال النَّقيض التي ذكرها **فخر الدِّين الرَّازي** (٦٠٦هـ) مقدِّمة ظنِّية يكتنفها الغموض إلى حدٍّ كبير؛ وذلك لأمرَيْن:

الأوَّل: صعوبة تحديد مفهومها بشكل دقيق؛ لأنَّ المراد بالنَّقيض إن كان هو الدَّليل المساوي والمقابل لآخر على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه، فالنَّقيض بهذا المعنى مرادف لمصطلح "المعارض"[١]، وقد مرَّ الكلام عليه[٢].

الثَّاني: لم يذكر الفخر الرَّازي هذه المقدِّمة في جملة المقدِّمات الظَّنِّية في أيِّ كتاب من كتبه[٣]، إلَّا في "المطالب العالية"[٤]، حيث ذكر هذه المقدِّمة وأعقبها بشرح وجيز جداً، لا يكاد يجلِّي خفاءها.

وهكذا لا يجد الباحث ذكراً لهذه المقدِّمة عند سائر المتكلِّمين، حيث اكتفوا بما أصَّله الرَّازي من مقدِّمات في عامَّة كتبه الكلامية والأصولية. وعلى أيِّة حال، فلا يخلو الأمر من كلام الرَّازي لِماماً عن النَّقيض والتَّناقض في بعض المواضع المتفرِّقة من كتبه، وأثر ذلك على الاحتجاج في العقائد. وسيستعرض الباحث فيما يأتي شيئاً ممَّا قاله الفخر الرَّازي في هذا المضمار.

وفي بادئ الأمر، يقرِّر الفخر الرَّازي أنَّ الدَّعوة إلى المذهب والمقالة، لا بدَّ وأن تكون مبنيَّة على حُجَّة وبيِّنة، والمقصود من ذكر الحُجَّة[٥]:

- إمَّا تقرير ذلك المذهب والاعتقاد في قلوب المتلقِّين، وهذه الحُجَّة:
  - إمَّا أن تكون حُجَّة حقيقية قطعية، **مبرَّأة عن احتمال النَّقيض**، مفيدة للعقائد اليقينية.
  - وإمَّا ألَّا تكون كذلك؛ بل تكون حُجَّة تفيد الظَّنَّ الظَّاهر والإقناع الكامل، وهي الأمارات الظَّنِّية والدَّلائل الإقناعية.
- وإمَّا إلزام الخصم وإفحامه، وذلك من خلال الجدال بالأدلَّة المركَّبة من مقدِّمات مسلَّمة عند العقلاء أو عند ذلك القائل على الأقلِّ، لا بالمقدِّمات الفاسدة التي يحاول قائلها ترويجها على المتلقِّين بالسَّفاهة والشَّغب، والحيل والطُّرق الباطلة.

---

[١] انظر مادة (التَّناقض) في: التَّهانوي: كشَّاف اصطلاحات الفنون، ٥١٤/١.

[٢] انظر: ص ٤٩٨ من هذا البحث.

[٣] انظر: الرَّازي: الأربعين في أصول الدِّين، ٢٥١/٢-٢٥٣، وأساس التَّقديس، ١٣٧، والمحصول في عِلْم أصول الفقه، ٣٩٠/١-٣٩١، ومعالم أصول الدِّين، ٢٥، ومفاتيح الغيب، ٤١/١-٤٢.

[٤] انظر: الرَّازي: المطالب العالية، ١١٧/٩-١١٨.

[٥] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٥١/١٥، ٢٨٧/٢٠.

ويوضِّح الرَّازي أنَّ الأدلَّة السَّمعية من قرآن وسنَّة منزَّهة عن التَّناقض؛ لأنَّها وحي إلهيٌّ محكم، يصدِّق بعضه بعضاً، ولو كانت من عند غير الله تعالى لكان بعضها وارداً على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والرَّكاكة[١].

لكنَّ الرَّازي يقرِّر في الوقت ذاته أنَّ الدَّلائل اللَّفظية دلائل وضعية، والوضعيات لا تكون مانعة من احتمال النَّقيض، ولو كانت مانعة من النَّقيض لكان السَّلَف الصَّالح من الصَّحابة والتَّابعين أولى النَّاس بالوقوف على تلك الدَّلائل القاطعة المانعة، دون اختلاف بينهم في فهمها؛ لأنَّهم أرباب اللُّغة[٢].

وقد يبدو أنَّ كلام الرَّازي الأخير يعارض سابقه، لكنَّ الأمر –حسب تصوُّر الفخر– يتعلَّق بطبيعة الدَّليل السَّمعي في اشتماله على المحكم والمتشابه، فثمَّة بعض النُّصوص المحكمة المانعة من النَّقيض، وبعض الظَّواهر الرَّاجحة غير المانعة من النَّقيض، وبعض الدَّلالات المؤوَّلة المرجوحة التي تحتمل النَّقيض[٣].

وينبِّه الفخر الرَّازي إلى أنَّ الأدلَّة السَّمعية مشتملة على أشياء لا تزول، كدلائل التَّوحيد والصِّفات الإلهية وتعظيم الملائكة وتقرير النُّبوَّة وإثبات الحشر والنَّشر والقيامة، فكلُّ ذلك ممَّا لا يمكن أن يتطرَّق إليه النَّقض، ولا يقبل النَّقيض[٤]، فالاعتقادات الصَّائبة الصَّحيحة لا تقبل النَّقض، وهي في غاية الإحكام[٥].

ويخلص الرَّازي إلى نتيجة مفادها أنَّ الظَّنَّ، وهو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النَّقيض، يقتضي أن يكون صاحبه غير جازم بأصول الدِّين، وذلك كفر بواح وخروج صِراح عن الملَّة[٦]، فينبغي أن تؤسَّس العقائد الدِّينية اعتماداً على الأدلَّة القاطعة المانعة من النَّقيض، بعيداً عن الظُّنون والتَّجويزات.

ولعلَّ ممَّا يعين على **دفع النَّقيض عن الاعتقادات** أن يُقال: إنَّ إمكان نقائض ما جزمنا به لا ينافي الجزم بالوقوع جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً، لا يزول بالتَّشكيك أصلاً، فإنَّا نجزم –على سبيل المثال– بأنَّ هذا الجسم شاغل لهذا الحيِّز في هذا المكان الآن جزماً لا تتطرَّق إليه شبهة، مع أنَّ نقيضه ممكن في ذاته، وهكذا يظهر أنَّ الجزم واقع موقعه، وليس في ذلك احتمالُ النَّقيض القادحُ في الجزم، وأمَّا

---

[١] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ١٣٨/٧.

[٢] انظر: الرَّازي: المطالب العالية، ١١٧/٩–١١٨.

[٣] انظر: الرَّازي: أساس التَّقديس، ١٣٥–١٣٦.

[٤] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤١٦/٢١.

[٥] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٣٧٦/٢٦.

[٦] انظر: الرَّازي: مفاتيح الغيب، ٤٩١/٣.

احتمال النَّقيض بمعنى إمكانه الذَّاتي، فليس بقادح في اليقين الحاصل[1]. ولهذا كان من القواعد المقرَّرة التي صاغها العلماء في منهج الاستدلال قولهم: "مجرَّد احتمال النَّقيض لا يقدح في الدَّلالة الظَّاهرة"[2].



[1] انظر: الجرجاني: شرح المواقف، ١/١٠٥-١٠٦.

[2] الكفوي: الكلِّيَّات، ١٠٨٢.

- المطلب الثَّالث: مثال تطبيقي على مقدِّمة النَّقيض ونقدها:

سيذكر الباحث فيما يأتي مثالاً تطبيقاً على مقدِّمة النَّقيض ونقدها في الاستدلال على قضايا العقيدة، وتحديداً في مسألة من مسائل الغيبيات، وهي خَلْق الجنَّة.

- خَلْق الجنَّة:

ذهب **الأشاعرة وأكثر المتكلِّمين** إلى أنَّ الجنَّة الَّتي هي دار الثَّواب مخلوقة في وقتنا هذا، بينما ذهب **جمع من المعتزلة** إلى أنَّها غير مخلوقة. ومعتمد كلٍّ من المذهبين على عدد من النُّصوص السَّمعية، ومن جملتها قول الله تعالى: {وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} [الآية/آل عمران:١٣٣].

ويرى النُّفاة أنَّ ما ذكره المثبتون معارض بما يدلُّ على **نقيض مقتضاه**، وبيان ذلك من وجهَيْن:

- الأوَّل: إنَّ الجنَّة لو كانت موجودة لكانت دائمة؛ لقوله تعالى: {أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا} [الآية/الرَّعد: ٣٥] ودوام أُكُلِها وظلِّها يناقض عدم دوامها. وهي ليست دائمة بدليل قوله تعالى: {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} [الآية/القصص:٨٨]، فهو دالٌّ على فناء كلِّ مخلوق؛ فيدخل فيه الجنَّة، ويلزم من انتفاء اللَّازم انتفاء الملزوم؛ فدلَّ ذلك على أنَّها غير مخلوقة الآن، وإنَّما تُخلَق بعد فناء كلِّ مخلوق.
- الثَّاني: إنَّ قوله تعالى: "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" يدلُّ على أنَّ أقطار السَّموات والأرض لا تسع الجنَّة الموعودة لمستحقِّي الثَّواب، وهو دليل ظاهر على عدمها في وقتنا هذا.

وعند تناقض الأدلَّة وتعارضها، فليس العمل بالبعض أولى من البعض؛ ولا بدَّ من مرجِّح آخر، وهو غير موجود.

إلَّا أنَّ جمهور المتكلِّمين دفعوا احتمال النَّقيض من خلال ما يأتي:

- **ضرورة العدول عن الظَّاهر**: إنَّ المراد من "الأُكُل" في قوله تعالى: "أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا" إنَّما هو المأكول، وهو ثمر الجنَّة باتِّفاق المفسِّرين، وذلك غير دائم؛ ضرورةَ فنائه عند أَكْل أهل الجنَّة له. وعليه، فإنَّ الظَّاهر من دوام الأُكُل غير معمول به، فتعيَّن حمل دوام الأُكُل على تجدُّده من غير انقطاع؛ وذلك لا ينافي عدم الجنَّة. ولئن سُلِّم أنَّها لو كانت موجودة لكانت دائمة، فلا يُسلَّم أنَّها غير دائمة.

- **احتمال التَّخصيص أو التَّأويل:** إنَّ العموم في قوله تعالى: "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" غير مسلَّم، ولئن سُلِّم العموم لغة، فإنَّ المراد: كلُّ حيٍّ ميِّتٌ، على ما قاله ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما.
- **اللَّازم الفاسد:** إنَّ قوله تعالى: "وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ" يدلُّ على عَرْضهما لو وجب كون الجنَّة في حيِّز السَّموات والأرض، وليس كذلك؛ بل أمكن أن تكون خارجة عن حيِّزهما، ويكون المراد: وجنَّة عرضها مثل السَّموات والأرض، لا أنَّها عينهما.

وهكذا يظهر أنَّ احتمال النَّقيض المذكور مدفوع بعدَّة أوجه دلالية، ما يؤكِّد أنَّ الجنَّة الَّتي هي دار الثَّواب مخلوقةٌ في وقتنا هذا[1].



[1] انظر: الآمدي: أبكار الأفكار، ٣٢٧/٤-٣٣١. وانظر: ابن عَطِيَّة: المحرَّر الوجيز، ٥٠٩/١. والبيضاوي: أنوار التَّنزيل، ٣٨/٢.

الخاتمة:

وفيها

النتائج

والتوصيات

وفي نهاية المطاف، وبعد هذه المسيرة العِلْمية، توصَّل الباحث إلى عدد من الملاحظات والنَّتائج التي سجَّلها خلال البحث، ومن أبرزها:

١- ذهب إلى **القول بعدم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ** على الإطلاق **عامَّة المتكلِّمين**، حيث قرَّروا أنَّ خبر الواحد لا يفيد إلَّا الظَّنَّ، ولا يوجب القطع والجزم فيما طريقه العِلْم، فلا يصحُّ الاحتجاج به في أبواب الاعتقاد، ولا يجوز التَّمسُّك به في أصول الدِّين؛ إلَّا أنَّ النَّاظر في حُجَج المتكلِّمين والمتتبِّع لاستدلالاتهم يرى أنَّ كثيراً منهم، وبغضِّ النَّظر عن تقريرهم النَّظَري بعدم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً، يستدلُّون عملياً على صحَّة ما ذهبوا إليه بخبر الآحاد المحتفِّ بالقرائن، نحو موافقته الدَّليل العقلي، وتلقِّي الأُمَّة له بالقبول، والاستفاضة والشُّهرة، وعدم الإنكار في حضرة جمع عظيم، ونحوها من القرائن العاضدة، ويكثر هذا الاستدلال في باب الغيبيات، كعذاب القبر وسؤاله، والحوض، وغير ذلك من مواقف وأحوال اليوم الآخر.

٢- يُعَدُّ **الدَّليل العقلي** أحد أهمِّ مصادر الاحتجاج في ميدان عِلْم الكلام، وتبرز أهميَّته في كونه الأساس الذي اعتمد عليه المتكلِّمون في مجادلة الخصوم ومحاجَّة المخالفين في مسائل أصول الدِّين التي لا مجال للسَّمع فيها إلَّا مؤكِّداً وعاضداً، وذلك وفقاً لِما أفرزته **فكرة الدَّوْر** من أثر في تقسيم المسائل بحسب الدَّلائل التي يمكن البرهنة بها على العقائد الإيمانية، وما قرَّرته هذه الفكرة من استناد السَّمع واعتماده على أدلَّة العقل وقضاياه.

٣- ثمَّة **فرق بين إثبات العقائد والتَّصديق بها**، أمَّا **الإثبات** فلا يكون إلَّا بالأدلَّة الموجبة للقطع واليقين، في حين أنَّ **التَّصديق باللِّسان والقلب** عملٌ يمكن أن يُبنى على الظَّنِّ كسائر الأعمال؛ إذ الالتفات إلى المدارك الظَّنِّية ليس مقصوراً على الفقهيات؛ بل هو معتبرٌ أيضاً في التَّصديقات الاعتقادية والقولية. وعليه فالظَّاهر أنَّ الظَّنَّ الغالب الذي لا يخطر معه احتمالُ النَّقيض بالبال حكمُه حكم اليقين في كونه إيماناً حقيقياً، فإنَّ إيمان أكثر العوامِّ من هذا القبيل.

٤- إنَّ أصل استعمال مصطلح "**المقدّمات الظَّنِّية**" إنَّما يرجع إلى المقدِّمات التي تتركَّب منها الحُجَج العقلية، وهي مختلفة عن المقدِّمات الظَّنِّية التي هي موضوع البحث؛ إلَّا أنَّ **الفخر الرَّازي** (٦٠٦هـ) استعار هذا الاصطلاح إلى الأدلَّة النقلية أيضاً؛ لكن قيَّده بمصطلح آخر "**الدَّلائل اللَّفظية**"؛ لأنَّ الأدلَّةَ النَّقلية لفظيةٌ بطبيعة الحال؛ وبهذا منع الخلط بين المقدِّمات الظَّنِّية في الحُجَج العقلية، والأخرى التي تتعلَّق بالأدلَّة النَّقلية، فكان أوَّل من صاغ العبارة الآتية "**المقدّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية**"؛ للإشارة إلى **الاحتمالات التي قد ينطوي**

عليها الدَّليل النَّقلي، فتجعل دلالته ظنيةً ما لم يتمَّ دفعها عنه؛ وبهذا خرج النَّظر في طريق ثبوت الدَّليل السَّمعي عن موضوع البحث؛ لاقتصاره على مناقشة الدَّلالة من حيث القطع أو الظَّنُّ.

٥- قد يستبدل الفخر الرَّازي وغيره من المتكلِّمين بالدَّلائل اللَّفظية مصطلحَ "**الدَّلائل النَّقلية**" أو "**الدَّلائل السَّمعية**"، هذا وإن كانت هذه المصطلحات قد تختلف في مفهومها؛ بيد أنَّ المراد لا يختلف، والمؤدَّى واحد؛ لكن قد يبدو مصطلح "**الدَّلائل اللَّفظية**" أكثر دقَّة في موضوع البحث؛ لتمييزه من عرف الفقهاء، الذين يقصدون بالدَّليل السَّمعي ما يرادف الشَّرعي، فيدخل فيه القياس والاستدلال، بخلاف اصطلاح المتكلِّمين.

٦- إنَّ الفخر الرَّازي لم يقصد **استيعاب المقدِّمات** الوجودية -أي التي تتوقَّف إفادة الدَّليل السَّمعي اليقينَ على وجودها- والعَدَمية -أي التي تتوقَّف إفادة الدَّليل السَّمعي اليقينَ على عدمها- في التَّنظير لفكرة ظنِّيَّة الدَّلائل اللَّفظية، ويستطيع الباحث إيراد مقدِّمات أخرى لم يتناولها الرَّازي بالذِّكر صراحة، وإن كان قد استعملها هو وغيره من المتكلِّمين في المنهج التَّطبيقي حين مناقشتهم الأدلَّة العَقَدِيَّة، فإمَّا أن تندرج المقدِّمات الأخرى تحت المقدِّمات المذكورة، كـ"**عدم تعدُّد مرجع الضَّمير**" التي يمكن أن تندرج تحت مقدِّمة "عدم الاشتراك"، وإمَّا أن تضاف إلى ما ذُكِر من مقدِّمات على سبيل الاستقلالية، كـ"**عدم تعدُّد الاشتقاق**".

٧- إذا كان **العِلْم** يطلق في مقابل **الجهل**، فممَّا يُشْكل أنَّ بعض المتكلِّمين يرى أنَّ العِلْم من جنس الجهل؛ وإنَّما أراد بذلك **العِلْم المتغيِّر**، وهذا النَّوع لا يُتصوَّر في اليقينيات الدَّائمة. ومن المفيد هنا ذكر ما تمتَّع به علماؤنا المحقِّقون من إنصاف الخصوم، على الرّغم ممَّا بينهم من الخلاف، فعندما أورد **الجويني** (٤٧٨هـ) هذا الإشكال عن بعض المعتزلة قال بأنَّ ما نقله النَّقلة عن **أبي هاشم ابن الجُبَّائي** (٣٢١هـ) أنَّه كان يقول العِلْم بالشَّيء والجهل به مثلان، فهو غلط عظيم في النَّقل، فالذي نصَّ عليه الرَّجُل في كتاب الأبواب أنَّ العَقْدَ الصحيح مماثلٌ للجهل، وعنى بالعَقْد اعتقاد المقلِّد، والحقُّ القطعُ بمساواة عقدِ المقلِّد الجهلَ.

٨- لعلَّ **السَّعد التَّفتازاني** (٧٩٣هـ) قد جانب الصَّواب حين نسب **القول بخفاء معنى العِلْم** إلى الغزالي؛ لأنَّ عسر تحديد العِلْم عند **أبي حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) يرجع إلى وضوح معنى العِلْم لا خفائه. وهذا يظهر دون لبس عندما قرَّر الغزالي أنَّ المختار أنَّ العِلْم لا حدَّ له؛ إذ العِلْم صريحٌ في وصفه مفصحٌ عن معناه، ولا عبارة أبين منه. وعَجْزُنا عن التَّحديد لا يدلُّ على جهلنا بنفس العِلْم.

٩- إنَّ **التَّفرقة بين الدَّليل والأمارة** تفرقة كلامية بالدَّرجة الأولى، يستدعيها ابتناء أصول الدِّين على المسالك القطعية والطُّرق اليقينية. وأمَّا ما نُقِل عن بعض الأصوليين من تخطيء

هذه التَّفرقة؛ لأنَّ أهل العربية –حسب رأيهم– لا يفرِّقون بين الذي يُوجِب العِلْمَ، وبين الذي يغلب عليه الظَّنَّ؛ لأنَّهم سمَّوا كلَّ واحد منهما دليلاً، ولأنَّ الذي يغلب عليه الظَّنَّ يوجب العمل، فكان دليلاً كالذي يوجب العِلْمَ. ويرى الباحث أنَّ الإيرادَيْن المذكورَيْن لا يستقيمان من وجهة النَّظر الكلامية، أمَّا الأوَّل فلأنَّ الحديث هنا عن المعنى الاصطلاحي لا اللُّغوي، ولكلِّ عِلْم اصطلاحه الخاصُّ به، وأمَّا كونه يوجب العمل، فهذا وإن كان له مدخل في الفقه؛ إلَّا أنَّه غير محتمل في أصول الدِّين.

١٠- تباينت **مناهج المتكلِّمين في تقسيم الأدلَّة** على عقائد الملَّة، فرأى بعضهم أن تشمل القسمة أنواع الدَّليل بغضِّ النَّظر عن الموضوع المستدَلِّ به فيما إذا كان عَقَدِياً يستلزم القطع، أو كان غير ذلك ممَّا يفيد فيه الظَّنُّ، فتكون القسمة بذلك صالحةً لأكثر من عِلْم وفنٍّ. بينما نحا آخرون قسمةً تقوم على تصنيف الأدلَّة القطعية الموجبة عِلْمَ اليقين، والتي يمكن الاستدلال بها في أصول الدِّين. وقد سلك أولى الطَّريقتين الأشعرية والمعتزلة، والتي يمكن تسميتها بـ"الطَّريقة العامَّة"، في حين انتهج الطَّريقة الأخرى الماتريدية، والتي يمكن نعتها بـ"الطَّريقة الخاصَّة".

١١- إنَّ **تطبيقَ** المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية على المسائل الاعتقادية **سبق التَّنظيرَ** لها بزمن طويل، حيث تطرَّق عدد من المتكلِّمين إلى بعضها بالذِّكر؛ أو تحدَّثوا عن الاحتمال الدَّلالي عموماً بوصفه سبيلاً إلى الخروج من ظواهر النُّصوص المشكلة، ولا سيِّما في قضية الصِّفات الإلهية والألفاظ الموهمة التَّشبيه. ولعلَّ أوَّل مقدِّمة ظنِّية تحدَّث عنها المتكلِّمون بشكل صريح هي مقدِّمة "احتمال التَّخصيص"، التي طرقت –في بدايات نشوء عِلْم الكلام– مسألة الاستدلال بنصوص الوعد والوعيد، وما أثير حولها من خلاف حول احتمالات التَّخصيص والتَّعميم بين الفرق الإسلامية. ثمَّ بدأت تتبلور معالم فكرة الاحتمال اللَّفظي ومسالكه على يد القاضيَيْن: **الباقلاني** (٤٠٣هـ) –من الأشعرية– و**عبد الجبَّار** (٤١٥هـ)–من المعتزلة–، وبشكل أبرز عند **إمام الحرمين الجويني** (٤٧٨هـ)، الذي استفاض في تقرير المقدِّمات الظَّنِّية وتطبيقها في مسائل الاعتقاد، واصطلح على الإشارة إليها بـ"مسالك الاحتمال"؛ لكن لم تنتظم مسالك الاحتمال "المقدِّمات الظَّنِّية" في نسق واحد إلَّا بعد صياغة الفخر الرَّازي لها في تآليفه، وتعدُّ صياغة الرَّازي هذه المقدِّماتِ نقطةً فاصلةً بين مرحلتَيْن، حيث انتقلت هذه المقدِّمات من مرحلة التَّطبيق والاستعمال إلى مرحلة التَّنظير والتَّأصيل.

١٢- كان عمل الفخر الرَّازي في أواخر القرن السَّادس يتمثَّل في **جمع المقدِّمات الظَّنِّية وتهذيبها وتنقيحها**، ثمَّ تبعته طائفة من الشُّروح والرُّدود، والتَّحقيقات والتَّدقيقات، واستمرَّ ذلك حتَّى نهايات القرن الثَّامن، ولم تطرأ أيَّة نقلة نوعية في شرح أو نقد المقدِّمات الظَّنِّية

بعد القرن الثَّامن؛ إذ معظم ما ذكره المتكلِّمون بعد هذا القرن لم يكن سوى ترديدٍ وتأكيدٍ لِما ذكره السَّابقون، على اختلاف أحياناً في أسلوب عرض هذه المقدِّمات أو توظيفها.

١٣- إنَّ عدداً من العلماء نسب إلى الرَّازي **القولَ بإطلاق ظنِّيَّة الدَّلائل اللَّفظية**، ولعلَّ المسوِّغ الذي دفع هؤلاء العلماء إلى هذه النِّسبة يعود إلى إطلاق الرَّازي القولَ بظنِّية الدَّلالة اللَّفظية في معظم كتبه الكلامية؛ ولم يستدرك قوله إلَّا في كتاب "الأربعين في أصول الدِّين"، وهذا أعطى انطباعاً عامَّاً لكثير من العلماء بأنَّ الرَّازي ينكر إفادة الدَّليل النَّقلي اليقينَ بإطلاق. ويمكن أن يُعتَذر للرَّازي بأنَّ مراده عدمَ إفادة الدَّلالة السَّمعية اليقينَ بذاتها مجرَّدةً عن القرائن والضَّمائم التي تحفُّها، وإلَّا كان ذلك باباً للطَّعن في الشَّريعة بأسرها، وهو ما لا يُتصوَّر أن يقول به الرَّازي. ويشهد لذلك الجانب التَّطبيقي في اعتماد الفخر على الأدلَّة النَّقلية في العديد من أبواب العقيدة؛ بل حتَّى توهين المسلك العقلي في بعضها كما في مسألة رؤية الله تعالى.

١٤- لاقت **فكرة الاحتمال اللَّفظي** -لأوَّل وهلة- ردَّة فعل وعدم قبول عند بعض العلماء، بوصفها مدخلاً خبيثاً إلى تشويش عقيدة المسلمين، ما يعدُّ تسرُّعاً في الحكم، دون تقصٍّ وفهم لحقيقة هذه الفكرة عند من قال بها. وإذا كان هناك من مسوِّغ يمكن أن يُعتذَر به عن موقف المتكلِّمين إزاء فكرة ظنِّية الدَّلائل اللَّفظية، فلعلَّه كان يرى أنَّ طبيعة المهمَّة المناطة بعِلْم الكلام في الذَّبِّ عن حياض العقيدة والردِّ على الخصوم تقتضي استبعاد النَّقل أحياناً عن موضع الاستدلال، لا لأنَّه غير صالح للاحتجاج في ذاته؛ بل لأنَّ الخصم قد لا يسلِّم به في مراسم الجدال، ومن المعلوم -والحال هذه- أنَّ المناظرة تستدعي اتِّفاق الخصمين على أوَّليات ومقدِّمات يمكن البناء عليها والنَّفاذ من خلالها إلى النَّتائج المطلوبة. أمَّا مباحث السَّمعيات التي يتمحَّض طريق ثبوتها من جهة النَّقل، ولا مجال للعقل إلَّا بيان جوازها، فيصرِّح المتكلِّمون بأنَّها مسائل ممكنةٌ عقلاً، مثبتةٌ نقلاً، وقد وردت بها القواطع السَّمعية والأدلَّة الشَّرعية من الكتاب والسُّنَّة وإجماع الأُمَّة من السَّلَف ومَن تابعهم من الخَلَف، فوجب التَّصديق بها والإذعان لقبولها والتَّعويل عليها.

١٥- أدلى عدد من الأصوليين دلوهم في **نقد المقدِّمات الظَّنِّية**، فقرَّروا بطلانَ القول بعدم إفادة الدَّليل اللَّفظي اليقينَ؛ وذلك من وجوه ثلاثة: **الأوَّل**: إنَّ المقدِّمات الوجودية متواترة النَّقل في الكثير من الألفاظ والتَّراكيب اللُّغوية. و**الثَّاني**: إنَّ المقدِّمات العَدَمية كلُّها خلاف الأصل. و**الثَّالث**: إنَّ مجرَّد الاحتمال دون دلالة توجبه وبرهان يقتضيه لا يخرم القطع ولا ينقضه. وقد اعتمد هذه الوجوه الثَّلاثة جملةٌ من المتكلِّمين في نقد المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية.

١٦- إنَّ خفاء الدَّلالة اللَّفظية على المعنى المراد لأمر واقع في نظم الكلام أو انتقال المعاني يُعرَف بظاهرة "التَّعقيد"، ويمكن تقسيم المقدِّمات الظَّنِّية -كما تشير إليه هذه الظَّاهرة- إلى **مقدِّمات ترجع إلى نظم الكلام في اللُّغة العربية**، حيث يرد الاحتمال بألَّا يكون المعنى الموضوع إزاء اللَّفظ ثابتاً في الأصل، أو بأن يحصل الاختلال في ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني، بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار، أو غير ذلك ممَّا يؤثِّر على فهم المراد، **ومقدِّمات أخرى ترجع إلى احتمال الانتقال** من معنى أوَّل يتبادر إلى الذِّهن بحسب اللُّغة إلى معنى آخر مقصود؛ بسبب ما قد تقتضيه اللَّوازم وتدلُّ عليه القرائن المفيدة هذا الانتقال.

١٧- تُسمَّى مقدِّمة نقل اللُّغات في اصطلاح أهل الأصلَيْن -أي أصول الدِّين وأصول الفقه- **مقدِّمةً وجوديةً**؛ وذلك لتوقُّف القطع بالدَّليل النَّقلي على وجودها وثبوتها، وهذا ما يُعبَّر عنه بـ"**العِلْم بالوضع**"، في حين تُسمَّى بقيَّة المقدِّمات -كالاشتراك والنَّقل والتَّخصيص وغيرها- **عدميةً**؛ لتوقُّف التَّمسُّك بالدَّليل السَّمعي على عدمها وانتفائها، وهذا ما يُعبَّر عنه بـ"**العِلْم بالإرادة**".

١٨- إنَّ **الغرض من إثبات اللُّغات** وإطلاق العبارات وتتبُّع التَّسميات ليس مجرَّد اللُّغة؛ بل ما انطوت عليه من اعتقادات، وما تحمله وراءها من دلالات؛ إذ ربما حصل الخلاف العَقَدي مع أهل الفِرَق ممَّن لا يعرف لغة العرب أصلاً. وإنَّ ما قرَّره أهلُ اللُّغة العربية من ضوابط وشروط في روايتها، ومن طرق في معرفتها، يبعث على الاطمئنان بأنَّ اللُّغة المستعملة في الدَّليل السَّمعي ليست محلاً لوقوع الشَّكِّ وتنازع الظُّنون. ومن خلال نقود العلماء والمتكلِّمين لمقدِّمة نقل اللُّغات تغدو هذه المقدِّمة على إطلاقها غير مسلمَّة الصِّحة؛ لأنَّ نقل أكثر اللُّغة قد بلغ إلى حدِّ القطع، سواء أكان ذلك بالتَّواتر أم بغيره كخبر الواحد الذي احتفَّت به القرائن الدَّالَّة على ثبوته.

١٩- إنَّ **تقسيمَ الفخرِ الرَّازي النَّقلَ** في اللُّغة إلى تواتر أو آحاد تقسيمٌ قاصر غير حاصر؛ لأنَّه يُغْفِل بذلك خبر الواحد الذي يفيد العِلْم لِما يقترن به من أحوال منضمَّة وقرائن مشاهدة أو منقولة تواتراً تحقِّق العِلْم بالوضع بلا منازع، أو تقتضي إرادة ما فُهِم منه قطعاً لا ظنَّاً.

٢٠- إنَّ **السِّياق** من شأنه أن يعيِّن **أحد المعاني المشتركة** للَّفظ الواحد، ويقصي تلك التي لا تأتلف ولا تنسجم انسجاماً تامَّاً مع سياق النَّصِّ، وهذا السِّياق لا يقوم على كلمة تنفرد وحدها في الذِّهن، بمعزل عن الكلمات السَّابقة واللَّاحقة؛ بل يقوم على تركيبٍ يوجد الارتباط بين أجزاء الجملة، فيخلع على اللَّفظ المعنى المناسب لمراد المتكلِّم.

٢١- إنَّ الرَّاجح من أقوال العلماء في **حمل المشترك على جميع معانيه** هو قول أبي الحسين البصري وأبي حامد الغزالي في التَّفرقة بين الإمكان واللُّغة، فلم يصحِّحا حمل المشترك

على كلِّ معانيه من جهة الوَضْع اللُّغوي، في حين جوَّزا ذلك من جهة الإمكان والقصد الشَّرعي، وبالنَّظر إلى إرادة المتكلِّم.

٢٢- تعود أصول الكلام في تقرير **مقدِّمة النَّقل** إلى بدايات نشوء الفرق الإسلامية، وما حصل بينها من خلاف في مدلول لفظ "الإيمان"، وهل هو باقٍ على أصل وَضْعه اللُّغويّ أم نقله الشَّارع إلى مسمًّى آخر؟ حيث كان ذلك فيصل التَّفرقة بين أهل السُّنَّة والخوارج والمعتزلة؛ إلَّا أنَّ الحديث نظراً وتقعيداً عن النَّقل كمقدِّمة ظنِّية تطرق الدَّلالة اللَّفظية تأخَّر إلى القرن الرَّابع الهجري تقريباً، بالتَّوازي مع قرار علمي أصول الدِّين وأصول الفقه، وظهور مناهجهما ومباحثهما.

٢٣- إنَّ مذهب جمهور أهل السُّنَّة **عدم الاعتداد بمقدِّمة النَّقل** في الدَّليل اللَّفظي؛ لجريانه على ممشى اللُّغة في خطابه، وأنَّ ما قيل عنه إنَّه منقول فهو في الحقيقة باقٍ على أصل اللُّغة، لكنَّ الشَّارع قد تصرَّف فيه، فزاد في مقتضاه، وأدخل في معناه، بالقدر الذي يرجع إلى تعميم وتخصيص، وتجوُّز واستعارة، فهو تصرُّف بوضع الشَّرط لا بتغيير الوضع.

٢٤- إنَّ وَسْم قسمٍ من الأسماء الشَّرعية بـ"**الأسماء الدِّينية**" هو أمر خاصٌّ بالمعتزلة، ويعود هذا الاصطلاح إلى القضية الخلافية والإشكالية الدَّلالية لمسمَّى "الإيمان"، فالإيمان عند المعتزلة هو الدِّين، فلا غرو في نسبة هذه الأسماء إلى "الدِّين" لمَّا كانت تتعلَّق بعقود الإيمان وأصول الاعتقاد، في حين أنَّ أهل السُّنَّة تحفَّظوا عن هذه التَّسمية، ولم يوافقوا على إطلاق الدِّين على الإيمان على سبيل البدل لتمايز المصطلحَيْن، وإن كان الأخير جزءاً من الأوَّل؛ ولعلَّ الرَّاجح في المسألة أنَّه لا مشَّاحة في الاصطلاح -وهو رأي **الكمال ابن الهمام** (٨٦١هـ)-، فلا بأس بتسمية ذاك القسم بـ"الأسماء الدِّينية" على الرَّغم من عدم موافقة المعتزلة في دلالة لفظ "الدِّين"؛ إذ يكفي أنَّ نقول: إنَّه اسم يطلق على أصل الدِّين وأساسه، من باب إطلاق الكلِّ على الجزء.

٢٥- إنَّ **القول بمقدِّمة المجاز** في الدَّلائل اللَّفظية هو الخطُّ العامُّ الذي سار عليه جلُّ المتكلِّمين، يعضده نزول الخطاب السَّمعي بلغة العرب، وما نزل بلغة العرب لا يمكن أن ينبوَ عن سننها في اشتمالها على المجاز وغيره من أساليب البيان. وإنَّ ما حُكِي من نفي وقوع المجاز عن بعض أئمَّة المتكلِّمين، كالذي نُسِب إلى الأستاذ **أبي إسحاق الإسْفَرَايِيني** (٤١٨هـ) يغلب على الظَّنِّ أنَّه لا تصحُّ نسبته إلى إمام كبير مثله، وعلى فرض صحَّته جدلاً، فقد أعذر **أبو حامد الغزالي** (٥٠٥هـ) القائلين بالنَّفي بأنَّ المجاز اسم مشترك، وقد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له، ولعلَّ هذا المعنى هو مراد من أنكر وقوع المجاز.

٢٦- يبالغ **تقي الدِّين ابن تيمية** (٧٢٨هـ) في **رفض مقدِّمة المجاز**، حيث لم يقتصر على دفعها في الدَّلائل السَّمعية؛ بل عمد إلى إنكارها أصلاً، حتَّى أنَّه شكَّك في المصطلح

ذاته، فهو –على حدِّ قوله– "اصطلاح حادث"، لم يُعهَد في القرون الثَّلاثة الأولى، كما إنَّ تقسيم الألفاظ الدَّالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز إنَّما وقع في كلام المتأخِّرين، و"الغالب أنَّه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلِّمين". ومن خلال استعراض كلام ابن تيمية يتَّضح جلياً أنَّ إنكاره المجاز كان اتِّساقاً مع منهجه في قضية الإيمان وباب الصِّفات الإلهية بشكل رئيس، فقد كان من اعتقاده أنَّ إطلاق الإيمان على العمل على سبيل الحقيقة لا المجاز، وأنَّ الألفاظ الموهمة التَّشبيه مسلَّمة على حقيقتها، ولا حاجة إلى تأويلها على سبيل المجاز.

٢٧- إنَّ **احتمال المجاز** في الدَّلائل اللَّفظية لا يؤدِّي إلى الإجمال؛ لأنَّ اللَّفظ محمول على الحقيقة؛ إلَّا إذا انضمَّت إليه "قرينة زائدة" صارفة؛ إذ لو جعلنا كلَّ لفظ يحتمل التَّجوُّز مجملاً لتعذَّرت الإفادة من أكثر الألفاظ، فالمجاز يُصار إليه لعارض، ولا يمكن وقوع احتمال "التَّجوُّز والاستعارة" إلَّا من خلال "معيار" يحقِّقه، وذلك إذا ما دلَّ "نظر العقل ودليله" على ضرورة العدول عن حقيقة الوَضْع الأصلي إلى المجاز، بشرط مناسبة اللَّفظ له؛ وإلَّا فإنَّ ذلك مفضٍ إلى "تكذيب محض" بالنَّصِّ، كالذي وصلت إليه "فضائح الباطنية" من إبطال النَّظر وتغيير الألفاظ عن موضوعاتها بدعوى الرُّموز.

٢٨- لم يذكر علماء الأصلَيْن –أصول الدِّين وأصول الفقه– **التَّكرار** بوصفه مقدِّمة ظنِّية مستقلَّة بذاتها، كمقدِّمة الاشتراك مثلاً؛ بل ذكروه عرضاً في استدلالاتهم بوصفه احتمالاً ظنِّياً، وتكلَّم المتكلِّمون تحديداً في دفع هذا الاحتمال عن نصوص الوحي، فممَّا تقرَّر عند العلماء أنَّ اللَّفظ يحمل على التَّأسيس دون التَّكرار أو التَّأكيد؛ اللهمَّ إلَّا أن يدلَّ دليل على خلاف ذلك؛ لأنَّه ترجَّح عند العقل احتمال وقوع التَّأسيس على ما يقابله، والعمل بالرَّاجح متعيِّن.

٢٩- يرى الباحث في العلاقة بين **مقدِّمة الإضمار ومقدِّمة المجاز** أنَّ بينهما **علاقة عموم وخصوص كلِّي**، حيث تعدُّ مقدِّمة الحذف والإضمار ملحقةً بمقدِّمة المجاز ومشبَّهة بها، حتَّى أنَّ بعض المتكلِّمين والأصوليين أسقط مقدِّمة الإضمار من جملة المقدِّمات الظَّنِّية بناء على دخولها في المجاز بالنُّقصان، وعليه يكون **الإضمار أخصَّ من المجاز بالنُّقصان**؛ لاندراجه تحته.

٣٠- يرجِّح الباحث رأي بعض المتكلِّمين بعدم النَّظر إلى **المجاز بالزِّيادة** بوصفه **مقدِّمة ظنِّية**؛ وذلك لأنَّه لا يفيد تغيُّر المعنى، فلا دخل له في عدم الإرادة، ولا تتوقَّف قطعية الدَّليل على العِلْم بانتفائه، بخلاف غيره من المقدِّمات الظَّنِّية التي يتوقَّف العِلْم بإرادة المتكلِّم على العِلْم بانتفائها.

٣١- لعلَّ مقدِّمة **احتمال التَّخصيص** هي أوَّل مقدِّمة ظنِّية تحدَّث عنها المتكلِّمون بشكل صريح، والَّتي طرقت -في بدايات نشوء عِلْم الكلام- مسألة الاستدلال بنصوص الوعد والوعيد، وما أثير حولها من خلاف حول احتمالات التَّخصيص والتَّعميم بين الفرق الإسلامية.

٣٢- إنَّ **احتمال التَّخصيص** في النُّصوص على إطلاقه، دون موجب يقتضيه، أي الاحتمال النَّاشئ عن غير الدَّليل، لا ينافي القطع بالمعنى المراد، فيجوز أن يكون العامُّ قطعياً، مع أنَّه يحتمل الخصوص احتمالاً غير ناشئ عن دليل. وقد يؤكَّد العامُّ بـ"كلّ" و"أجمعين" وغيرها من المؤكِّدات، فيصير محكماً، ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلاً.

٣٣- إنَّ **الحقائق** لا تطرقها **مقدِّمة النَّسْخ**، سيَّما إذا كانت في العقائد؛ لأنَّها لا تتخلَّف ولا تختلف بأيِّ حال، حتَّى تمحى في حالة وتثبت في أخرى. وإنَّ عدداً ممَّن تكلَّم بالنَّاسخ والمنسوخ لم يحقِّق النَّسْخ، ولم يميِّز بينه وبين الإحكام، أو بينه وبين المشكل، أو بينه وبين التَّخصيص. فكثير من الآيات التي زعم تطرُّق مقدِّمة النَّسْخ إليها لم يكن الأمر كذلك؛ لأنَّها محكمة، وليس للنَّسْخ فيها طريق؛ لأنَّ النَّسْخ إنَّما يكون بشروط، منها المعارضة بين النُّصوص، ومنها معرفة التَّاريخ، وبيان النَّاسخ، ولم يتحقَّق شيء من هذه الشَّروط حتَّى يتحقَّق القول باحتمال النَّسْخ فيها.

٣٤- يرجِّح الباحث دخول **النَّسْخ** في **أحكام الاعتقادات**، كوجوب معرفة الله تعالى وتحريم الكفر، وهذا متَّسق مع مذهب أهل السُّنَّة في قولهم بالتَّحسين والتَّقبيح الشَّرعيَيْن.

٣٥- إنَّ القطع في دلالة النُّصوص السَّمعية لا يتحقَّق إلَّا عند انتفاء **المعارضة العقلية**، وعدم جريان الاحتمال في ثبوت أصولها أو تأويلها؛ وإلَّا فإنَّ أقصى ما تفيده غلبة الظَّنِّ؛ لكنَّ -مع ذلك- يستحيل تصوُّر ثبوت سمع قاطع يخالف قضية العقل، وإنَّما قد يجري احتمال التَّعارض في الأدلَّة الظَّنِّية -ثبوتاً ودلالة-، والتي غالباً ما يكون للتَّأويل فيها سبيل. وأمَّا عند **تعارض الظَّواهر النَّقلية**، فتتَّسع مسالك التَّرجيح؛ لأنَّ مبنى التَّعلُّق بالظَّواهر -في الأصل- على غلبات الظُّنون؛ إذ لا تفيد القطع بذاتها؛ لتطرُّق احتمال التَّأويل إليها، وإن استوت مراتب الأدلَّة وتحقَّقت شروط التَّعارض ولم يُتمكَّن من التَّرجيح بين الأدلَّة أفضى ذلك -لا محالة- إلى إسقاطها.

٣٦- إنَّ كثيراً ممَّا قد يُظَنُّ فيه التَّعارض من النُّصوص النَّقلية مدفوع لعدم تحقُّق شرط المعارضة في الأصل.

٣٧- يجد عدد من المتكلِّمين في **مقدِّمة التَّأويل** سبيلاً إلى دفع المطاعن عن الدَّليل السَّمعي، وذلك حين تُحْمَل الدَّلائلُ اللَّفظية الواردة في القرآن والسُّنَّة على محمل صحيح، لا تعارضه بدائهُ العقول، ويتوافق -في الوقت ذاته- مع نصوص المنقول.

٣٨- قامت **فكرة الدَّوْر** (أو ضابط الأدلَّة العقلية والنَّقلية) على قاعدة أنَّ العقل أصل النَّقل؛ فلولا العقلُ لما عُرِفت صحَّة السَّمع. ويترتَّب على هذا الأصل عدم صحَّة الاستدلال بدليل سمعي على المسائل الكلامية المتعلِّقة بوجود الله تعالى، وعدد من صفاته، وكلِّ ما تتوقَّف عليه صحَّة النُّبوَّة، وإلَّا صار الأصلُ فرعاً، وذلك دورٌ باطل؛ لأنَّه يفضي إلى توقُّف كلِّ واحد منهما على الآخر، وهو محال.

٣٩- إنَّ **جذور فكرة الدَّوْر** ضاربة في القدم، حيث ترجع إلى العهود الإسلامية الأولى، وتمَّ تطبيقها عملياً في مجادلة الخصوم والملحدين؛ لكنَّ التَّأصيل النَّظري تأخَّر قليلاً إلى القرن الثَّاني الهجري، ثمَّ نضج الكلام على هذه الفكرة في القرن الرَّابع على يد القاضيَيْن: **أبي بكر الباقلَّاني** (٤٠٣هـ) من الأشعرية، و**عبد الجبَّار** (٤١٥هـ) من المعتزلة، ثمَّ التزم معظم المتكلِّمين بعد ذلك تقرير فكرة الدَّوْر شرحاً أو نقداً، أو تطبيقها في بعض المسائل على أقلِّ تقدير.

٤٠- راعى جلُّ المتكلِّمين **فكرة الدَّوْر** في مباحثهم العَقَدِيَّة، وإذا ساقوا أدلَّة نقلية في المباحث التي تتوقَّف عليها صحَّة السَّمع، فإنَّما يوردنها على وجه الاستئناس دون الاستدلال، ولبيان مناقضة الخصم، ولإبراز موافقة السَّمع للدَّلالة العقلية وتقريرها على سبيل التَّأكيد، ولِما لتكثير الأدلَّة من زيادة اليقين والإثبات. والقاعدة التي جرى عليها المتكلِّمون أنَّه إذا تعاضد العقل والنَّقل كان المثبِتُ ما أفاد العِلْم أوَّلاً.

٤١- يرى الباحث أنَّ **التزام المتكلِّمين بفكرة الدَّوْر** كان انطلاقاً من تفهُّمهم للطَّبيعة الدِّفاعية التي تأسَّس عليها عِلْمُ الكلام في دفع شبهات الخصوم من المارقين والمبتدعة، ومواجهة أعداء الملَّة من الملحدين والكفرة. وفي هذه الحال، فإنَّ معرض المحاجَّة على الغير يقتضي تقرير الدَّلالة العقلية على وجهٍ يقطع دابر الجدال ويحسم مادَّة الشَّغب، فلو احتجَّ المتكلِّم -هنا- بالأدلَّة السَّمعية في المباحث التي يتوقَّف ثبوت المعجزة عليها، لم نأمن أن ينازع الخصمُ في طريقة الحِجاج، ويعاند الملحدُ في مسلك الاستدلال، وهنا محلُّ الإعضال ومحزُّ الإشكال.

٤٢- حين يأمن المتكلِّمُ المستدِلُّ على مباحث العقيدة منازعةَ الخصم أو المخاطَب، كما إذا كان من العامَّة الذين لا يفقهون المسالك العقلية، ويعسر عليهم فهم الطُّرق البرهانية، وفي الوقت نفسه يعترفون بالأدلَّة النَّقلية، فلا بأس حينئذ من إيراد الدَّلائل السَّمعية، ولن يجد المتكلِّمُ هنا صعوبة في صياغة تأويلٍ أو صناعة دليلٍ على عدم وقوع استدلاله في الدَّوْر، ما دام المخاطبون من جملة المعترفين المتمسِّكين بالدَّليل السَّمعي.

٤٣- إنَّ من **آثار فكرة الدَّوْر المنهجية** على عِلْم الكلام هو أنَّها صنَّفت مباحثه التي تطلب بالدَّلائل إلى أصناف ثلاثة، وذلك وفقاً لصلاحية الاستدلال عليها بالعقل أو النَّقل أو بهما

معاً، وهذا ما سار عليه معظم المتكلِّمين، بيد أنَّ الخلاف حدث بينهم في تبعية بعض المسائل العَقَدِيَّة لهذا الصِّنف أو ذاك القسم.

٤٤- لم تتَّفق آراء المتكلِّمين في **تطبيقات فكرة الدَّوْر**؛ بل تباينت موافقهم في مسالك الاستدلال على بعض القضايا الكلامية، تبعاً لوجهة نظرهم في استلزام طريق الاستدلال للدَّوْر أو عدمه. وهذا الاختلاف -في الحقيقة- يوجب على المتكلِّم عدم التَّشدُّد في حضِّ العامَّة على معرفة وجه الدَّلالة العقلية في كافَّة المطالب العَقَدِيَّة التي تتوقَّف صحَّة السَّمع على العِلْم بها، ما دامت هناك وجهة نظر أخرى ترى عدم التَّوقُّف في بعض هذه المطالب.

٤٥- إنَّ **الفرق الدَّقيق بين احتمال المعارِض واحتمال النَّقيض** أنَّ الأوَّل هو إثبات خلاف دليل الخصم؛ بغضِّ النَّظر عن التَّطرُّق إلى نقض دليله بالذَّات؛ بل يكفي في المعارضة التَّسليم بحسب الظَّاهر بألَّا يتعرَّض لإنكار الدَّليل قصداً، وأمَّا النَّقض، فيضاف إليه نفي دليل الخصم وإبطاله. فيكون احتمال المعارِض أعمَّ من احتمال النَّقيض.

ويوصي الباحث بما يأتي:

١- دراسة موضوع العلاقة بين عِلْمَي الكلام والنَّحو، ومحاولة جمع المسائل الكلامية والقواعد العَقَدِية المخرَّجة على الأصول النَّحوية، فهذا موضوع جدير بسبر أغواره وكشف أسراره[١].

٢- جمع القواعد والضَّوابط المنهجية التي تنفي الاحتمال الدَّلالي في عملية الاستدلال، وتدحض فكرة ظنِّية الدَّلالة اللَّفظية، مع التَّمثيل العَقَدِي لها.

٣- البحث بتوسُّع في القرائن النَّافية للاحتمال الدَّلالي، مع ذكر تطبيقاتها العَقَدِية.

٤- دراسة أثر فكرة الدَّوْر على الخلاف في بعض مباحث العقيدة، كمسألة إيمان المقلِّد على سبيل المثال.

٥- التَّحقيق في تباين مواقف المتكلِّمين إزاء طريق الاستدلال على المسائل الكلامية؛ تبعاً لفكرة الدَّوْر، وبيان الموقف الرَّاجح منها.

---

[١] على أنَّه قد تمَّ بحث هذا الموضوع في مجال الفقه وأصوله، انظر: الإسنوي (أبو محمد، جمال الدِّين، عبد الرَّحيم بن الحسن الشافعيّ، ٧٧٢هـ): الكوكب الدُّريُّ فيما يتخرَّج على الأصول النَّحوية من الفروع الفقهية، ت: محمَّد حسن عوَّاد (دكتور)، دار عمَّار (عَمَّان- الأردن)، ط١، ١٤٠٥هـ.

وبعد هذا الجهد المتواضع في عرض المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية، آمُلُ من الله تعالى أن تكونَ خطوةً في كشف طرق الاستدلال ومناهجه. وكلِّي يقينٌ بأنَّ هذا الطريقَ واسعٌ إلى أبعد الحدود، ولكن حسبي أن أدخل الباب، وأكشف النِّقاب؛ إذ الوقتُ المتاح قصيرٌ؛ لذا فقد تبدو في البحث ملامحُ التَّقصير، وإذا أُضِيف إلى هذا سَهْوي ونِسْياني، وضعفُ عِلْمي وقلَّةُ شأني، ترحَّمت على من قال [من البحر الرَّمل]:

إنْ تجِدْ عيباً فسُدَّ الخَلَلا جَلَّ مَن لا عَيْبَ فِيْهِ وعَلا.

كما أسأل الله تعالى أن يغفر لي ما مضى، وأن يحفظني فيما بقي، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يجعله في صحيفة والديَّ ومعلِّميَّ وكلِّ من له حقٌّ عليَّ، إنَّه خير مسؤولٍ وأكرم مأمولٍ.

وصلَّى الله على رسولنا محمدٍ وعلى جميع إخوانه من الأنبياء والمرسلين، وعلى آلِهم وصحبِهم ومن اقتفى هداهم إلى يوم الدِّين.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات



الـفهارس العامَّة:

وفيها عشرة فهارس:

- أوَّلاً: فهرس الآيات القرآنية.
- ثانياً: فهرس الأحاديث النَّبوية.
- ثالثاً: فهرس الأشعار.
- رابعاً: فهرس الأعلام.
- خامساً: فهرس المصطلحات.
- سادساً: فهرس القواعد الدَّافعة للمقدِّمات الظَّنِّية والمرجِّحة بينها.
- سابعاً: فهرس الأمثلة العَقَدِية التَّطبيقية على المقدِّمات الظَّنِّية.
- ثامناً: فهرس الخرائط الذِّهنية.
- تاسعاً: فهرس المصادر والمراجع.
- عاشراً: فهرس الموضوعات.

فهرس الآيات القرآنية

طرف الآية القرآنية	رقمها	السورة	رقم الصفحة
{بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}	١	الفاتحة	٤١٢
{إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}	٥	الفاتحة	٤٤١، ٤٤٢
{الم}	١	البقرة	٤٠٨
{الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ}	٣	البقرة	٤٠٨
{وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ}	٤	البقرة	٣٧٦
{إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}	٢٠	البقرة	٣٧٠، ٥٤٠
{وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ...}	٢٥	البقرة	٣٨٢
{وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}	٢٩	البقرة	٤٨٢
{وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ}	٣٤	البقرة	٣٩٠
{الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ}	٤٦	البقرة	٢٤
{وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا...}	٤٨	البقرة	٤٧٩
{كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى}	٧٣	البقرة	١٩٤
{بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ...}	٨١	البقرة	٢٣٦، ٤٧٩
{فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ}	١١٥	البقرة	٤٥١
{وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}	١١٧	البقرة	٢٥٢
{وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ}	١٣٠	البقرة	٣٧٥
{حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ}	١٣٣	البقرة	٤٤٢
{وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ...}	١٤٣	البقرة	٣٧٧، ٤٣٤
{وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ}	١٤٣	البقرة	٣٠٢، ٣٣٠
{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ...}	١٦١	البقرة	٣١١
{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ}	١٧٢	البقرة	٣٨٢
{فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ}	١٧٥	البقرة	٤١٠
{وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ}	١٧٧	البقرة	٤١٢
{وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ}	١٨٥	البقرة	٣٧٦
{وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ}	٢٠٥	البقرة	٥٦٩

{فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ}	٢٠٦	البقرة	٤٤٢
{فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا...}	٢٠٩	البقرة	٤٢٧
{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ...}	٢١٠	البقرة	٣٧٧، ٤٢١، ٤٢٧
{وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ...}	٢٢١	البقرة	٣٠٨، ٤٩٥
{تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ}	٢٥٣	البقرة	٤١٠
{وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي}	٢٦٠	البقرة	٤٩
{وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}	٢٨٢	البقرة	٥١٧
{وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ}	٢٨٤	البقرة	٤٩٧
{وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ}	٢٨٤	البقرة	٤٧٥ح، ٥١٨
{لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ...}	٢٨٦	البقرة	٤٩٧
{رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى...}	٢٨٦	البقرة	٥٦٦
{رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ}	٢٨٦	البقرة	٥٦٦
{وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ...}	٧	آل عمران	٢٢١
{رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا}	١٦	آل عمران	٣٨٧
{شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ...}	١٨	آل عمران	٤٤١
{إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}	١٩	آل عمران	٤٢٤
{بِيَدِكَ الْخَيْرُ}	٢٦	آل عمران	٤٠٨
{إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ...}	٣٣	آل عمران	٤٧٨
{فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ}	٣٩	آل عمران	٣٨٦
{إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ...}	٥٥	آل عمران	٤٤٨
{وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}	٧٧	آل عمران	٢٢٧، ٣٩٦
{وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ}	١٣٣	آل عمران	٥٨٣، ٥٨٤
{أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ...}	١٤٢	آل عمران	٤٣٥
{يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ}	١٥٥	آل عمران	٣٦٨
{وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ...}	١٧٨	آل عمران	٤٥١، ٤٥٣
{رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ}	١٩٢	آل عمران	٣٨٧
{وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا...}	١٤	النِّساء	٢٣٦، ٣٨٣
{إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ...}	٣١	النِّساء	٤٨٣
{إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ...}	٤٨	النِّساء	٣٠٩، ٤٧٠ح، ٤٧٩، ٤٨٣، ٥١٢
{وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ...}	٧٨	النِّساء	٢٤٠، ٤٢٣

{مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ...}	٧٩	النِّساء	٤٢٣
{وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا}	٩٣	النِّساء	٢٣٦
{يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ}	١٣٦	النِّساء	٣٥٨، ٤٠٧
{فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً}	١٥٣	النِّساء	٤٤١
{وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ}	١٥٩	النِّساء	٢٢١
{وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا}	١٦٤	النِّساء	٣٦٠، ٣٨٧
{لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا...}	١٧٢	النِّساء	٣٨٨، ٤٤١
{إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ}	١	المائدة	٤٩٤
{وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ}	٥	المائدة	٤٩٥
{وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ}	٥	المائدة	٣٢٥
{وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا}	٣٧	المائدة	٣٩٢
{وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي}	١١٠	المائدة	٢٦٢ح
{خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ}	١	الأنعام	١٩٤
{وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ}	١	الأنعام	٢٥٩
{وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ...}	٣	الأنعام	٤٥٠
{قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ}	١٢	الأنعام	٤٥١
{وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ}	١٨	الأنعام	٢٥٢
{وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ}	٢٧	الأنعام	٤١٣
{مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى...}	٣٩	الأنعام	٤١٠
{أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاه...}	٤٠-٤١	الأنعام	٤٤٢
{عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ}	٧٣	الأنعام	٤٤١
{فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي}	٧٦	الأنعام	٤١٢، ٤٢٨
{فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي...}	٧٧	الأنعام	٤٢٨
{فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ...}	٧٨	الأنعام	٤٢٩
{الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ}	٨٢	الأنعام	٣٠١
{وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ}	٩٣	الأنعام	٤١٣
{وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ}	١٠٠	الأنعام	٤٤٢
{وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ}	١٠١	الأنعام	٤٨٢
{ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ...}	١٠٢	الأنعام	٤٨١
{لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ...}	١٠٣	الأنعام	٤٨٤، ٤٨٥، ٥٧١
{قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ...}	١٠٤	الأنعام	٤٨١

{فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...}	١٢٥	الأنعام	٤٥٤
{وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَامَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ...}	١٢٨	الأنعام	٤٤٧
{الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ}	١٤٩	الأنعام	٥٠ح
{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ...}	١٥٨	الأنعام	٤٢١، ٤٢٧
{كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ}	٢٩	الأعراف	٢٦٢
{أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ}	٥٤	الأعراف	٣٨٢
{بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ}	٥٧	الأعراف	٥٧١
{هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ}	٧٣	الأعراف	٢٥٦
{أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا}	٨٨	الأعراف	٣٧٥
{حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ}	١٠٥	الأعراف	٣٧٥
{رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ}	١٤٣	الأعراف	٤١٠
{لَنْ تَرَانِي}	١٤٣	الأعراف	٢١٩
{أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ}	١٦٠	الأعراف	٤٠٣
{إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا... وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ}	٢-٤	الأنفال	٢٠٤
{لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ}	٨	الأنفال	٤١٢
{إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ...}	٢٢	الأنفال	٢٦٤
{لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ}	٣٧	الأنفال	٣٧٨
{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى...}	٣٠	التَّوبة	٣٠٩
{سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ}	٣١	التَّوبة	٣٠٩
{فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ}	٥٥	التَّوبة	٤٥٤
{وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ}	٦٢	التَّوبة	٤٠٩
{إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ}	٦٧	التَّوبة	٣١٦
{وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ ... وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ}	٧٥-٧٧	التَّوبة	٣١٦
{فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ}	٧٧	التَّوبة	٣١٦، ٣٦٨
{رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ...}	٤٥	هود	٢٠٥
{قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ...}	٤٦	هود	٢٠٥
{فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ... رَبُّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ}	١٠٦-١٠٧	هود	٢٠٣
{فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ}	١٧	يوسف	٣١٧
{وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}	٨٢	يوسف	٣٣٥، ٤٠٠، ٤٠٣، ٤١٧ح
{وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ}	١٠٦	يوسف	٣٠٧

{اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ}	١٦	الرَّعد	٣٨٤، ٣٨٧، ٣٩٢، ٤٠١ح، ٤٦٨، ٥١٨
{وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ* سَلَامٌ...}	٢٣-٢٤	الرَّعد	٣٦٨-٤١١
{أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ}	٣٣	الرَّعد	٤٣١
{أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا}	٣٥	الرَّعد	٥٨٣
{يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ}	٣٩	الرَّعد	٤٠٩، ٤٩٤
{وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ}	٤	إبراهيم	١٩٣، ٢٠٦
{أَلَمْ تَرَ كَيفَ...}	١٩	إبراهيم	٣٧٨
{وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ}	٢٧	إبراهيم	٤٩٤
{وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ}	٣٠	إبراهيم	٤٥٢
{فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ * إِلَّا إِبْلِيسَ}	٣٠-٣١	الحِجْر	٢٣٨، ٣٨٦
{أَتَى أَمْرُ اللَّهِ}	١	النَّحل	٣٧١
{وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ}	٣٠	النَّحل	٤١١
{هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ...}	٣٣	النَّحل	٤٢١، ٤٢٧
{الْبَلَاغُ الْمُبِينُ}	٣٥	النَّحل	١٩٣
{إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ}	٤٠	النَّحل	٣٦٠
{وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ}	٥١	النَّحل	٣٨٧
{مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ...}	١٠٦	النَّحل	٣٤٣
{وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ...}	١١٦	النَّحل	٤١١
{وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا}	١٦	الإسراء	٤١١
{وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ}	٢٤	الإسراء	٣٤٤
{وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ}	٦٤	الإسراء	٣٣٤
{ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا}	١٢	الكهف	٣٧٨ح، ٥١٧
{وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا}	٢٣	الكهف	٣٧٠، ٥١٦
{فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ}	٢٩	الكهف	٣٣٣، ٤٩٦
{بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا}	٥٠	الكهف	٤١١
{جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ}	٧٧	الكهف	٣٥٨
{فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا}	١٠٥	الكهف	٤١١
{فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا...}	١١٠	الكهف	٣٦٨
{وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا}	٩	مريم	٣٧١، ٤٩١، ٥١٦

{قَالَ أَرَاغِبٌ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي}	٤٦	مريم	٤٤٢
{وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا}	٥١	مريم	٤٤١
{وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا}	٦٢	مريم	٤٦٠
{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}	٥	طه	٣٩٥، ٥١٥ح
{فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى}	٧	طه	٤٠٩، ٤١١، ٤٤١
{قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى}	٤٦	طه	١٩٤، ٣٨١
{فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى}	٤٩	طه	٤٠٩
{آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى}	٧٠	طه	٤٤١
{وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ}	٧١	طه	٣٦٦
{وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى}	١٢١	طه	٣٠٤، ٣٥٩
{فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ}	٥	الأنبياء	٤٠٩
{لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا...}	١٧	الأنبياء	٤٥٥
{لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا}	٢٢	الأنبياء	٨٤، ٤٠٦، ٤٠٨
{بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ}	٢٦	الأنبياء	٤٠٩
{وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى}	٢٨	الأنبياء	٣٦١
{خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ}	٣٧	الأنبياء	٤١٠
{قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا...}	٦٣	الأنبياء	٤٥٧
{وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ}	٩٥	الأنبياء	٤٠٣، ٤٣٣
{إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ...}	٩٨	الأنبياء	٤٩٧
{إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا...}	١٠١	الأنبياء	٤٩٧
{إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ}	١	الحجّ	٣٧٠، ٥١٦
{وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ}	٢٥	الحجّ	٤٣١
{لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا}	٧٣	الحجّ	٢١٩
{اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ}	٧٥	الحجّ	٤٤١
{مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ}	٧٨	الحجّ	٤٠٧
{قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ*... الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ}	١-١١	المؤمنون	٢٠٤
{فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ}	١٤	المؤمنون	٣٩١، ٥١٧، ٥١٨
{مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا...}	٩١	المؤمنون	٤١٢
{إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ}	١١٧	المؤمنون	٣٨٧
{إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ}	١٩	النُّور	٥٦٩
{أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا}	٤١	الفرقان	٤١٢

{وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا*... وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا}	٦٨-٦٩	الفرقان	٢٣٩
{قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي... بَيْضَاء لِلنَّاظِرِينَ}	٢٩-٣٣	الشُّعراء	٥٤٦
{فَأَلْقَوْا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ... رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ}	٤٤-٤٨	الشُّعراء	٥٤٦
{أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ}	٦٣	الشُّعراء	٤١١
{كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ}	١٠٥	الشُّعراء	٤١٠
{قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ}	١١٧	الشُّعراء	٣٨٧
{وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ*...* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ}	١٩٢-١٩٥	الشُّعراء	١٦٥
{وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا}	١٤	النَّمل	٤٩
{أَلَا يَا اسْجُدُوا لِلَّهِ}	٢٥	النَّمل	٤١١
{قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ...}	٦٥	النَّمل	٣٣٨
{إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ}	٥٦	القصص	٥٢٥
{وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشاءُ وَيَخْتارُ مَا كانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ}	٦٨	القصص	٢٦٠
{سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ}	٦٨	القصص	٢٦١
{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}	٨٨	القصص	٥٨٣،٣٥٧، ٥٨٤
{أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ}	١٩	العنكبوت	٢٦٢
{آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ}	٤٦	العنكبوت	٤١١
{لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ}	٤	الرُّوم	٤١٠
{خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ}	٢٠	الرُّوم	٢٦٢ح
{وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ}	٢٧	الرُّوم	٢٦٢
{وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي...}	٥٦	الرُّوم	٤١٢
{هَذَا خَلْقُ اللَّهِ}	١١	لقمان	٢٥٦
{وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...}	٢٥	لقمان	٤٠٩، ٤١٢
{وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ}	٧	السَّجدة	٢٦٢
{لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ}	٢١	الأحزاب	٤١٠
{تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ}	٤٤	الأحزاب	٣٦٨
{إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ}	٥٦	الأحزاب	٢٤٧
{يُؤْذُونَ اللَّهَ}	٥٧	الأحزاب	٣٥٨
{السَّبِيلَا}	٦٧	الأحزاب	٤٣٤
{فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}	١	فاطر	٣٥٥
{هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ}	٣	فاطر	٣٩٢، ٥١٨
{كَذَلِكَ النُّشُورُ}	٩	فاطر	١٩٤

{إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ}	١٠	فاطر	٤٤٨
{وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا...}	١١	فاطر	٤٢٩
{وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ}	١٩	فاطر	٣٣٤
{إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ}	٣	يس	٣٨٧
{وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ}	٣٩	يس	٤٠٣
{مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً}	٤٩	يس	٢٢٧
{قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ* وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ}	٩٥-٩٦	الصَّافات	٣٥٥
{قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}	٧٥	ص	٥٧٠
{وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا...}	٣	الزُّمر	٤١٢
{وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ}	٧	الزُّمر	٥٦٩
{أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ}	٢٢	الزُّمر	٤١٣
{فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ}	٢٢	الزُّمر	٤١٣
{قُلْ يَاعِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا...}	٥٣	الزُّمر	٤٨٣
{وَأَنِيبُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ...}	٥٤	الزُّمر	٤٨٣، ٤٨٤
{وَأَسْلِمُوا لَهُ... أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْمُتَكَبِّرِينَ}	٥٤-٦٠	الزُّمر	٤٨٤
{وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ}	٦٧	الزُّمر	٣٩٥
{وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ}	٢٨	غافر	٤٤١
{وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ}	٣١	غافر	٥٦٩
{النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ...}	٤٦	غافر	٤٥٩
{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}	١١	الشُّورى	٤٣١
{إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}	٣	الزُّخرف	٢٠٦، ٢٣١، ٢٥٩
{وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثًا}	١٩	الزُّخرف	٢٥٩
{وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ....}	٣٣	الزُّخرف	٤٥٧
{لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ}	٧٥	الزُّخرف	٤٦٠
{وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ}	٨٤	الزُّخرف	٣٦٦، ٤٥١
{إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ}	٤٠	الدُّخان	٤٠٩
{إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ}	٥١	الدُّخان	٤٠٩
{وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا...}	٢٤	الجاثية	٢٤، ١٢٨ح
{إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ وَشَهِدَ شَاهِدٌ...}	١٠	الأحقاف	٤١٢
{فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ}	١٩	محمَّد	٤٠٧، ٤٧٥
{وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حتَّى نَعْلَمَ المُجَاهِدِينَ مِنكُمْ والصَّابِرِينَ}	٣١	محمَّد	٣٧٨ح، ٥١٧

{مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ}	٢٩	الفتح	٤٤٠
{وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا}	٩	الحُجُرات	٢٣٨ح، ٣٠١، ٣١٣
{بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ}	١٧	الحُجُرات	٥٢٣
{مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ}	١٨	ق	٣٤
{كَانُوا قَلِيلًا مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ}	١٧	الذَّاريات	٤٤٢
{فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * فَمَا...}	٣٥-٣٦	الذَّاريات	٤٢٤
{وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}	٥٦	الذَّاريات	٤٢٠
{وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ...}	٢٨	النَّجم	٢٤
{تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا}	١٤	القمر	٢٥٨
{وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}	٢٧	الرَّحمن	٣٦١
{تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ}	٧٨	الرَّحمن	٤٣١
{وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ}	٤	الحديد	٤٥١
{أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ}	٢٠	الحديد	٣١٠
{مِن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا}	٢٢	الحديد	٢٦٣
{فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً}	١٢	المجادلة	٥٧١
{فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي...}	٢	الحشر	٤٢٨
{وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ}	٩	الحشر	٤٠٩، ٤٢١
{لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ...}	٢٠	الحشر	٣٣٤
{فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ}	١٠	الممتحنة	٦٧
{فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ}	٢	التَّغابن	٤٤١
{وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ}	١١	التَّغابن	٤٥٥
{أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ}	١٤	المُلْك	٢٢٠
{أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ}	١٦	المُلْك	٣٦٦، ٤٥٠
{فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ}	١٣	الحاقَّة	٣٨٦
{أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ*... لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ}	٣-٤	نوح	٣٦٥
{لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ}	١	القيامة	٤٠٣، ٤٣٣
{أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى...}	٣-٤	القيامة	٤٠٧
{لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ}	١٦	القيامة	٤٣٤
{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}	٢٢-٢٣	القيامة	٢٢٧، ٢٣٥، ٣٣٩، ٣٥٦، ٤٢٢، ٤٨٥، ٥٧٢

{كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ}	٢٦	القيامة	٤١٠
{هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ...}	١	الإنسان	٤١٩
{عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ}	٦	الإنسان	٣٧٧
{وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ}	٣٠	الإنسان	٢٦١، ٤٩٦، ٥١٣ح
{وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا *...* يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ}	١-٦	النَّازعات	٤١٣
{أَإِنَّا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ}	١٠	النَّازعات	٤١٣
{وَفَاكِهَةً وَأَبًّا}	٣١	عبس	٢٩٥
{وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ}	٢٤	التَّكوير	٢٤
{وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ*...* وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ}	١٤-١٦	الانفطار	٣٩٢
{كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ}	١٥	المطففين	٥٧٢
{إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ}	١	الانشقاق	٤١٢
{إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ}	١٤	الانشقاق	٢٤
{فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ}	١٦	البروج	٣٥٨، ٤١٠
{وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى}	٣	الأعلى	٢٥٢
{سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى* إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ}	٦-٧	الأعلى	٤٣٣
{صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى}	١٩	الأعلى	٤٤١
{أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ}	١٧	الغاشية	٢٢٧
{وَجَاءَ رَبُّكَ}	٢٢	الفجر	٣٥٨، ٤٠٦
{وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ}	٢	الشَّرح	٣٦٩
{وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ*...* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا}	٤-٦	الشَّرح	٣٦٩
{وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ...}	٥	البيّنة	٤٢٣
{وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ}	٥	البيّنة	٤١١، ٤٢٣، ٤٢٤
{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي...}	٦	البيّنة	٢٦٤
{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ...}	٧	البيّنة	٢٦٣
{إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ}	٢	العصر	٢٤٢
{وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ}	٤	قريش	٣٥٨
{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}	١	الإخلاص	٢٣٤

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث	الراوي	المخرج	رقم الصفحة
«أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَشَّرَنِي أَنَّهُ ...»	أبو ذرّ	البخاري ومسلم	٣٠٣
«ادْعِي لِي أَبَا بَكْرٍ، أَبَاكِ، وَأَخَاكِ، حتَّى ...»	عائشة	مسلم	٥١٤
«إِذَا قَاتَلَ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ، فَلْيَجْتَنِبِ الْوَجْهَ ...»	أبو هريرة	مسلم	٢٥٤
«أُرِيتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ ...»	ابن عبَّاس	البخاري ومسلم	٣٠٥، ٣٣٧
«الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ ...»	عمر بن الخطاب	مسلم	٢٨٣، ٢٩٣، ٤٢٥
«الأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الأَمْثَلُ فَالأَمْثَلُ»	سعد بن أبي وقَّاص	التِّرمذي وابن ماجه وأحمد والدَّارمي وابن حبَّان والحاكم	٤٥٧
«الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ ...»	أبو هريرة	البخاري ومسلم	٣٠٤
«إِنَّ بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الشِّرْكِ وَالْكُفْرِ ...»	جابر بن عبد الله	مسلم	٣٠٥
«أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى ...»	سعد بن أبي وقَّاص	البخاري ومسلم	٣٦٣، ٥١٣
«آيَةُ المُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ ...»	أبو هريرة	البخاري ومسلم	٣١٦
«أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ ...»	عبد الله بن عمر	البخاري ومسلم	٣١٣
«أَيْنَ اللَّهُ؟» فأشارت إلى السَّماء بأُصْبُعها ...	أبو هريرة	أبو داود وأحمد وابن خزيمة والطَّحاوي والطَّبراني واللَّالكائي والبيهقي	٥١٤
«خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ»	أبو هريرة	البخاري ومسلم	٢٥٣

«شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»	أنس بن مالك	أبو داود والتِّرمذي	٥١٣
«كُلُّ ابْنِ آدَمَ خَطَّاءٌ ...»	أنس بن مالك	التِّرمذي وابن ماجه وأحمد والدَّارمي والحاكم	٣٥٩ح
«لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ ...»	عبد الله بن عمر	البخاري ومسلم	٢٣٧
«لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ ...»	جرير بن عبد الله البَجَلِي	البخاري ومسلم	٣١٢
«لاَ يَدْخُلُ الجَنَّةَ قَاطِعٌ»	جُبَيْر بن مُطْعم	البخاري ومسلم	٥١٢
«لَا يَزْنِي الزَّانِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ ...»	أبو هريرة	البخاري ومسلم	٣٠٣، ٥٦٧، ٥٦٨
«لَا يُقَبَّحُ الْوَجْهُ فَإِنَّ ابْنَ آدَمَ خُلِقَ عَلَى ...»	عبد الله بن عمر	ابن أبي عاصم وابن خزيمة والطَّبراني والآجُرِّي والدَّارقطني وابن بطَّة والبيهقي	٢٥٥
«لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ يَدْعُو بِهَا ...»	أبو هريرة	البخاري ومسلم	٥١٣
«لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَطُّ ...»	أبو هريرة	البخاري ومسلم	٤٥٨
«مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ ...»	عبادة بن الصَّامت	البخاري ومسلم	٣٦٨
«مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ»	زيد بن أرقم	التِّرمذي وأحمد	٢٠٦
«وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لاَ يُؤْمِنُ ...»	أبو شُرَيْح	البخاري	٢٠٥
«وَأَمَّا النَّارُ، فَيُلْقَوْنَ فِيهَا، وَتَقُولُ: هَلْ ...»	أبو هريرة	ابن خزيمة والدَّارقطني	٢٤٢

فهرس الأشعار

القافية	القائل	البحر	عدد الأبيات	رقم الصفحة
وعَـلا	الحريري	الرَّمل	١	٥٩٨
ظَـلَامُـهَا	لبيد بن أبي ربيعة	الكامل	١	٣١٠
اسْتَوَى	مجهول	الطَّويل	١	٢٠٢
المُـتَـهَـدِّدِ	عامر بن الطُّفيل	الطَّويل	٢	١٨٠
وَكَاسِرِ	مجهول	الطَّويل	١	٢٠٢
كَافِرِ	ثعلبة بن صُعَيْر المازني	الكامل	١	٣١٠
مُهْرَاقِ	الأخطل	الرَّجز	١	٢٠٢

فهرس الأعلام [1]

اســـــم الـــعَـــلَـــم	رقم الصفحة
الأُرْمَوي (سراج الدِّين)	٢٤٩
الإِسْفَرَايِيني (أبو إسحاق)	٨٨، ١١٣، ١١٧، ٢٨٦، ٣٦١، ٥٩٣
الأشعري (أبو الحسن)	٥٠، ٥٨، ٦١، ٨٨، ٨٩، ١١٣، ١٢٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٧٦، ١٧٩، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٢٩، ٢٧٣، ٢٨٥، ٢٨٩، ٣٢٤، ٣٤١، ٣٤٧، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٤، ٤١٤، ٤١٥، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٦، ٤٧٧، ٥٠٣، ٥٢٨، ٥٥٦، ٥٩٥
الأصفهاني (شمس الدِّين)	١٥٦، ٤٩٣
الأصمعي (أبو سعيد)	١٨١، ١٨٩
الأفغاني (جمال الدِّين)	١٦٠، ١٦١
الآمدي (سيف الدِّين)	٦٠، ٨٩، ١١٤، ١٢٠، ١٢٤، ١٢٦، ١٤٧، ١٤٨، ٢٣٣، ٢٨٤، ٢٩٤، ٢٩٥، ٣١٢، ٣١٧، ٣٤٦، ٣٤٧، ٤١٧، ٤٤٦، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٧، ٥٤٢، ٥٤٨، ٥٦٢، ٥٦٣
ابن الأنباري (أبو البركات، كمال الدِّين)	١٧٠، ١٧١، ١٧٤
ابن الأنباري (أبو بكر، محمَّد بن القاسم)	٢٢٦
الإيجي (عضد الدِّين)	١١٤، ١٥٤

[1] التزم الباحث في فهرس الأعلام التَّرتيب الهجائي، مع مراعاة إسقاط لام التَّعريف، و"ابن"، و"أبو"، والاعتماد على شهرة العَلَم في هذا التَّرتيب.

البَابَرْتي (أكمل الدِّين)	١٣٤، ٥٣٢
الباقلاني (أبو بكر)	٥٥، ٥٦، ٨٧، ٨٩، ٩٥، ١٢٦، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٤، ١٧٧، ٢٠٠، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٩، ٢٣٥، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٣٧، ٣٤٢، ٣٦٢، ٣٨١، ٤١٥، ٤١٦، ٤٧٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٢٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٤٧، ٥٤٩، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٧
الباهلي (أبو الحسن)	١٧٩
البَزْدَوي (أبو اليسر، صدر الإسلام)	١١٤
بشر المَرِيْسِي	١٧٥
البكّي (أبو عبد الله الكومي)	١١٤، ١٥٨، ٢٨٧، ٥٦٤
التَّفتازاني (سعد الدِّين)	٨٤، ١٢٨، ١٥٥، ١٥٦، ٢٨٥، ٢٨٦، ٣٥٠، ٤١٨، ٤٤٦، ٤٧٦، ٥٠٩، ٥٣٢، ٥٣٧، ٥٤٩، ٥٨٨
تقي الدِّين النَّجراني	١٤٩، ١٥٠، ٥٠٧، ٥٦٣
ابن التِّلِمْساني (شرف الدِّين)	٩١، ٩٣، ٩٥، ١٢٩، ١٥٠، ٤١٧
ابن تيمية (تقي الدِّين)	٧٢، ٨٦، ٩٤، ١٠٨، ١١٠، ١١٦، ١٢٨، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠٢، ٢٨٥، ٢٨٨، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٢، ٣٥٣، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٩٣

الثَّميني (ضياء الدِّين)	١٠١
الجُبَّائي (أبو علي)	٩١، ٢٢٤، ٢٤٤، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٠٩، ٣٣٨، ٣٣٩، ٤٢٦، ٤٦٨
الجُبَّائي (أبو هاشم)	٢٤٤، ٢٤٦، ٢٥١، ٤٦٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٨٨
الجرجاني (أبو الحسن)	١٨٩
الجرجاني (السَّيِّد الشَّريف)	١١٤، ١٥٧، ١٥٨، ٢٨٦، ٢٩٧، ٣٥٠، ٤١٨، ٤٤٧، ٥٠٩، ٥٣٧
ابن جَمَاعة (بدر الدِّين)	٣٤٨، ٣٤٩
ابن جِنِّي	١٦٩، ١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٨
الجوهري (إسماعيل بن حمَّاد)	١٧٠
الجويني (إمام الحرمين، أبو المعالي)	٥٤، ٦٥، ١١٢، ١١٤، ١٣١، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٤٤، ١٧٨، ١٨١، ٢٣٠، ٢٤٧، ٢٧٩، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٦، ٣٣٨، ٤١٦، ٤٧٣، ٥٠٤، ٥٤٧، ٥٥٨، ٥٨٨، ٥٨٩
ابن الحاجب (أبو عمرو)	٢٩٦
الحارث المُحاسِبي	٤٩١
الحاكم الجُشَمي (ابن كَرَامَة البيهقي)	٢٣٠، ٤٨١، ٤٩٢
ابن حَجَر العَسْقَلَاني	١١٠
ابن حزم (أبو محمَّد)	١٠٣، ١٣٩، ٢٧٧، ٣٠٩، ٣٢٣، ٣٤٤، ٥٢٨، ٥٥٨
الحسن البصري	٣١٦
أبو الحسين البصري	١٠٣، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٧٧، ٢٩١، ٣٢٤، ٣٤٣، ٤١٥، ٥٣٨، ٥٩٢
ابن حنبل (الإمام أحمد)	١٠٩، ١١٧، ٢٧٢، ٢٩٢، ٣٠٦، ٣١٣، ٤١٤، ٤٧٠، ٥٥٩

أبو حنيفة النُّعمان (الإمام)	١١١، ٢٤٤، ٢٤٦، ٢٨٢، ٢٩٣، ٤٧٠، ٤٩٤، ٥٢٥، ٥٣٣
أبو حيَّان الأندلسي	١٧٢
ابن خلدون	١٥٧، ٥٥٠
الخليل بن أحمد الفراهيدي	١٨٧، ٢٠١، ٢٠٢
داود الظَّاهري	١٠٩
الرَّازي (فخر الدِّين)	٤٤، ٤٥، ٤٦، ٥٣، ٥٤، ٩٤، ٩٥، ١١٤، ١١٥، ١٣٣، ١٤٠، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦١، ١٧١، ١٨٢، ١٨٥، ١٨٩، ١٩٠، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٩، ٢٠٧، ٢١٢، ٢٢٣، ٢٢٥، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٥، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٠٩، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٥٦، ٣٧٢، ٤٠٣، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤٣٢، ٤٤٥، ٤٦٦، ٤٧٤، ٤٧٥، ٥٠٦، ٥٠٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٤، ٥٧٥، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٧، ٥٨٩، ٥٩١، ٥٩٤
رؤبة بن العجَّاج	١٨٨
ابن الزَّاغوني	١٠١، ٤٩٣
الزَّجَّاجي (أبو القاسم)	١٨٠
الزَّركشي (بدر الدِّين)	١٥٦، ١٥٧
الزَّمخشري (جار الله)	١٧٨، ٤٤٥

السُّبْكِي (تاج الدِّين)	٢٩٦
السُّبْكِي (تقي الدِّين)	٢٥٠، ٢٥١
السَّمعاني (أبو المظفَّر)	٢٨٠
السَّنوسي (أبو عبد الله)	٥٣٣، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤١، ٥٦٤
سيبويه	١٦٩، ١٨١، ١٨٧، ٤٤٤، ٤٤٥
ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي	١٤٣، ٢٣١، ٤٧٣، ٥٠٥
السُّيوطي (جلال الدِّين)	١٧٢، ١٧٣، ١٧٤
الشَّاطبي (أبو إسحاق)	١٥٥، ٢٨٥، ٥٠٨
الشَّافعي (الإمام)	١١١، ١١٧، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٤٤، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٣٣٨، ٣٣٩، ٥٩٢
ابن أبي شريف	١٣٠، ٢٨٧
الشَّوكاني	٥٣، ٣٥١
شيخ زاده (عبد الرَّحيم بن علي الأماسي)	١٥٩
الشِّيرازي (أبو إسحاق)	٢٧٨، ٢٩٦، ٢٩٨
الصَّابوني (نور الدِّين)	٤٧٤
صبحي الصَّالح (دكتور)	١٧٤
صفي الدِّين الهندي	٢٩٥
الصَّنعاني (الأمير محمَّد بن إسماعيل)	٢٩٨
الطَّبَري (أبو جعفر، أحمد بن محمَّد بن رستم)	١٨٠
الطَّبَري (أبو جعفر، محمَّد بن جرير)	٢٧٢، ٢٧٣
الطَّحاوي (أبو جعفر)	١٣٤، ٣٤٠
الطُّوسي (نصير الدِّين)	١٥٠، ١٩٧، ٤٧٥، ٥٠٧، ٥٣١
عبَّاد بن سليمان	٢٧٦

عبد الجبَّار (القاضي أبو الحسين)	٨٧، ٩٢، ١٠٢، ١١١، ١١٨، ١١٩، ١٢٣، ١٣٠، ١٣١، ١٣٨، ١٤٤، ١٧٧، ٢٢٤، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٨، ٣٠٩، ٣٢٤، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٦٥، ٤١٥، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٨، ٤٩٢، ٥٠٤، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٣٨، ٥٤١، ٥٨٩، ٥٩٢، ٥٩٧
عبد القاهر البغدادي (أبو منصور)	١١٣، ١١٧، ٥٠٤، ٥٣٧، ٥٣٨
أبو عبد الله البصري (الجُعَل الكاغَدِي)	٢٤٥، ٢٥١، ٤١٥
عثمان حسن (دكتور)	٤٩٤
العجَّاج (عبد الله بن رؤبة)	١٨٨
ابن العربي (أبو بكر)	٤٩٣، ٥٠٥، ٥٢٩
ابن عَرَفَة	٩٦، ١٥٧
ابن أبي العزِّ الحنفي الأذرعي	٣٤٩، ٥٠٨، ٥٣٢، ٥٦٤
العزُّ ابن عبد السَّلام	٢٢٦، ٣٤٧، ٣٩١، ٤١٧
العطَّار (حسن بن محمَّد)	٢٩٨
ابن عَطِيَّة	١٤٢، ١٤٣
علاء الدِّين البخاري (محمَّد بن محمَّد)	٨٤
العلَّاف (أبو الهذيل)	١٠٤، ١٠٦
عمرو بن أحمر الباهلي	١٨٨
أبو عمرو البصري	١٧٩
عمرو بن عبيد	١٧٩

الغزالي (أبو حامد)	٥٤، ١١٠، ١١٤، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥٢، ٢٥٧، ٢٨١، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٤١٦، ٤٧٣، ٤٩٤، ٥٠٥، ٥٣٧، ٥٤٦، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٨٨، ٥٩٢، ٥٩٣
ابن فارس (أبو الحسين القزويني)	١٧٠
ابن فُوْرَك (أبو بكر)	١١٢، ١١٣، ١١٧، ٣٤١، ٥٥٧
القاسم بن سلَّام	١٧٥، ٢٠٥
القاسمي (جمال الدِّين)	٢٨٧، ٣٥٢
ابن قتيبة الدِّينَوَري	٣٤٠، ٤١٤، ٤٤٤، ٥٠٣
القَرَافي (شهاب الدِّين)	٩، ١٠، ١٥١، ١٥٦، ٢٤٩، ٢٧٠، ٤٧٥
القَوْشَجي (علاء الدِّين)	١٥٨
ابن قيِّم الجوزية	١٥٣، ٣٤٨، ٥٣١، ٥٤٨
الكَعْبي (أبو القاسم البلخي)	١١٨، ٢٧٦
الكَلْوَذاني (أبو الخطَّاب)	٢٨٢، ٢٨٣، ٢٩٣، ٣٤٥، ٤٤٥
الكِنَاني (ابن ميمون)	١٧٥
الكوثري (محمَّد زاهد)	١٠٨، ١٥٩
اللَّقاني (إبراهيم بن إبراهيم)	٣٥١، ٤٩٤
اللَّقاني (عبد السَّلام بن إبراهيم)	٣٥١
الماتريدي (أبو منصور)	٦٠، ٩٩، ١٠٢، ١٢٣، ١٣٦، ٢٧٤، ٢٨٠، ٢٨٥، ٣٤١، ٣٥٠، ٤١٤، ٤٤٤، ٤٧١، ٤٩١
المازني (أبو عثمان)	١٨٠، ١٨٩
مالك بن أنس (الإمام)	١١١، ١١٧، ٢٤٤، ٢٤٩
ابن مالك (أبو عبد الله، جمال الدِّين)	١٧٢

المبرِّد (أبو العبَّاس)	١٨٧، ٢٢٦
المُتَوَلّي (أبو سعد)	١٤١
المحبوبي (صدر الشَّريعة)	١٥٤، ٤٧٥
محمَّد رشيد رضا	٢٨٧
محمَّد عبده	١٦١، ٢٨٧، ٥١٠
امرؤ القيس	١٨٤
ابن المُطَهَّر الحلِّي	١٥٢، ٥٣١
ابن ميمون (أبو بكر)	٨٦، ٩٨
ابن النَّجَّار الفتوحي	٢٩٧
النَّحَّاس (أبو جعفر)	٤٩٢
النَّسَفي (أبو البركات)	٢٨٤
النَّسَفي (أبو المعين)	٢٨١، ٢٨٢، ٥٠٥، ٥٢٨، ٥٣٢، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤٥، ٥٤٦
النَّظَّام (أبو إسحاق)	١٠٣، ١١٨
النَّووي (محيي الدِّين)	٤٤٦
النَّيسابوري (أبو رشيد)	٢٧٦
واصل بن عطاء	٣١٥
ابن الوزير اليمني	١١٥، ٣٥٠، ٤٧٦، ٥١٠، ٥٣٢، ٥٤٦
أبو يعلى (ابن الفرَّاء)	٢٧٧، ٢٩٢، ٤١٥، ٤٤٥

فهرس المصطلحات

المصطلح	رقم الصفحة
الاحتمال	٥١
الاستدلال	٨٢
الاستقراء	١٢٥
الاستقراء التَّامّ	١٢٦
الاستقراء النَّاقص	١٢٦
الاسم الدِّيني	٢٩٠
الاسم الشَّرعي	٢٩١
الاسم العرفي	٢٩٠، ٢٩٢
الاسم اللُّغوي	٢٩٠
الاشتراك	٢١٠
الاشتراك اللَّفظي	٢١٢
الاشتراك المعنوي	٢١٢
الإضمار	٤٠٠
الأمارة	٨٠
الأوَّليات	٧١
التَّأخير	٤٣٩
التَّأسيس	٣٨٦
التَّأويل	٥٥٣
التَّخصيص	٤٦٥
التَّضمين	٣٧٣
التَّغليب	٣٨٩
التَّقديم	٤٣٨
التَّقديم والتَّأخير	٤٣٩
التَّكرار	٣٧٩
التَّواتر اللَّفظي	١٠٥
التَّواتر المعنوي	١٠٥
التَّوكيد	٣٨٤

الجزم	٥٠
الجهل	٦٧
الجهل البسيط	٦٨
الجهل المركَّب	٦٨
الحدسيات	٧٢
الحذف	٣٩٩
الحقيقة	٣٢٦
الحقيقة الشَّرعية	٢٩٣، ٢٩٤
الحقيقة اللُّغوية	٢٩١
خبر الآحاد	١٠٧
الخبر المتواتر	١٠٣
الدَّال	٨١
الدَّلائل الطَّبيعية	٤١
الدَّلائل العقلية	٤١
الدَّلائل اللَّفظية	٤١
الدَّلائل الوضعية	٤١
الدَّلالة	٢٩
الدَّليل	٧٦
الدَّليل السَّمعي	٩٤
الدَّليل الشَّرعي	٩٥
الدَّليل العقلي	٩٣
الدَّليل اللَّفظي	٩٤
الدَّليل النُّطقي	٩٤
الدَّليل النَّقلي	٩٤
الدَّليل الوضعي	٩٧
الدَّوْر	٥٢٠
الذُّهول	٧٠
الزِّيادة	٤٣١
السَّبر والتَّقسيم	١٢٦
السَّهو	٧٠
الشَّك	٦٢

الظَّاهر	٥٥٤
الظَّنّ	٢٣
العقل	٨٨
العقل بالمَلَكَة	٩٢
عكس النَّقيض	٥٧٨
العِلْم	٥١
عِلْم الصَّرف	١٨٤
العِلْم القطعي	٥١
عِلْم اللُّغة	١٨٤
عِلْم النَّحو	١٨٤
الغفلة	٧٠
غلبة الظَّنّ	٢٨
الفطريَّات	٧١
فكرة الدَّوْر	٥٢٢
القطع	٥٠
القياس	١٢١
قياس التَّمثيل	١٢٣
قياس الغائب على الشَّاهد	١٢٣
الكناية	٣٩٤
اللُّغة	١٨٤
اللَّفظ	٣٤
المترادف	٢١٤
المتشابه	٥٥٤
المتواترات	٧٢
المجاز	٣٢٢
المجاز العقلي	٣٢٨
المجاز اللُّغوي	٣٢٨
المجرَّبات	٧١
المحكم	٥٥٤
المدلول	٨١
المدلول له	٨١

المستدَلّ	٨٢
المستدِلّ	٨١
المستدَلّ عليه	٨٢
المستدَلّ له	٨٢
المسلَّمات	٤٠
المشاهدات	٧١
المشترك	٢١٠
المشهورات	٤٠
المظنونات	٤٠
المعارضة	٥٠٠
المفسَّر	٤٦٦، ٥٥٤
المقبولات	٤٠
المقدِّمات الظَّنِّية	٤٠
المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية	٤٤
المقدِّمات القطعية	٧١
المقدِّمات المشبَّهة بالقطعية أو الظَّنِّية	٧٣
المقدِّمة	٢١
المؤوَّل	٥٥٤
النَّسْخ	٤٨٨
النِّسيان	٧٠
النَّصّ	٥٥٤
النَّقل (الرِّواية)	١٨٣
النَّقل (تحويل الألفاظ عن مدلولاتها)	٢٦٨
نقل اللُّغات (روايتها)	١٨٤
النَّقيض	٥٧٦
وجه الدَّلالة	٣٤
الوجوه والنَّظائر	٢١٤
الوَهْم	٦٦
الوهميات	٧٢
اليقين	٤٧

فهرس القواعد الدافعة للمقدمات الظنية والمرجحة بينها

القاعدة الدافعة أو المرجحة	الصفحة
إذا كثرت الظَّواهر في شيء أفادت القطع به	٥٦٨
الاشتراك أولى من النَّسْخ	٢٤١، ٤٩٥
الاشتراك بين عَلَمَيْن أولى، ثمَّ بين عَلَم ومعنى، ثمَّ بين معنيَيْن	٢٤١
الاشتراك خلاف الأصل	٢٣٣
الإضمار الذي لا يغيِّر اللُّغة أولى	٤٢٣
الإضمار أولى من الاشتراك	٢٣٨، ٤١٩
الإضمار أولى من التَّضمين	٤٢١
الإضمار أولى من النَّقل	٣٠٣، ٤١٩
إضمار ما ظهر في الأدلَّة السَّمعية أولى في بابه من كلِّ إضمار	٤٢٣
الإضمار والحذف خلاف الأصل	٤١٩
التَّأويل أولى من النَّقل	٥٦٧
التَّأويل خلاف الأصل	٥٦٦
التَّخصيص أولى من الاشتراك	٢٣٩، ٤٧٨
التَّخصيص أولى من الإضمار	٤٢٠، ٤٧٩
التَّخصيص أولى من المجاز	٣٥٧، ٤٧٩
التَّخصيص أولى من النَّقل	٣٠٤، ٤٧٨
التَّخصيص خلاف الأصل	٤٧٨
تضمين الأفعال أولى من تضمين الحروف	٣٧٦
التَّضمين خلاف الأصل	٣٧٦
التَّعارض يوجب التَّساقط إلَّا بمرجِّح	٥١٣
التَّعطيل أبعد من التَّأويل	٥١٢
التَّقديم والتَّأخير خلاف الأصل	٤٤٧

الحذف والإضمار أولى من التَّقديم والتَّأخير	٤٤٨
ظواهر الظَّنِّيات لا تعارض اليقينيات	٥١٤
قد يرجح تخصيص على تخصيص لعدَّة اعتبارات	٤٧٩
ليس إضمار البعض أولى من البعض، بينما إضمار البعض أولى من إضمار الكلِّ .	٤٢٢
المتواطئ أولى من الاشتراك	٢٣٩
المجاز المتعيِّن أولى من الإضمار غير المتعيِّن الذي يحتمل وجوهاً كثيرة	٤٢٠
المجاز أولى من الاشتراك	٢٣٥، ٣٥٥
المجاز أولى من التَّضمين	٣٥٧، ٣٧٦
المجاز أولى من التَّقديم والتَّأخير	٤٤٨
المجاز أولى من النَّقل	٣٠١، ٣٥٥
المجاز خلاف الأصل	٣٥٤
مجاز غير الحذف أولى من مجاز الحذف	٤٢٠
المجاز لا يدخل دخولاً أوَّلياً في الحروف بالذَّات ولا في أسماء الأعلام والمشتقَّات	٣٦٣
المجاز لا يُقاس عليه	٣٥٨
المجاز لا يُؤكَّد	٣٥٩
المجاز والإضمار سيَّان	٣٥٦، ٤٢٠
المجاز يصحُّ نفيه	٣٦٠
المجازات تتكافأ إلَّا بدليل	٣٦١
المعارضة خلاف الأصل	٥١٢
المعنى الأقرب إلى المنقول عنه أولى	٣٠٥
النَّسْخ خلاف الأصل	٤٩٥
النَّقل أولى من الاشتراك	٢٣٧، ٣٠١
النَّقل خلاف الأصل	٣٠٠
يحمل اللَّفظ على أقرب المجازات إلى الحقيقة حال تعذُّرها	٣٦٢
يحمل اللَّفظ على جميع وجوه اللُّغة	٣٠٥
يُقلَّل الإضمار حيث أمكن	٤٢٢

فهرس الأمثلة العقدية التطبيقية على المقدمات الظنية

المثال العقدي	الصفحة
الإتيان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٣٧٧، ٤٢٧
الإرادة الإلهية	٥٦٩
الاستواء (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٠١
الإمامة	٢٠٦
تأويل المتشابه	٤٢٦
التَّفضيل بين الملائكة والبشر	٣٨٨
الجهة في حقِّ الله تعالى	٤٥٠
الحساب	٤٩٧
حقيقة أجل المقتول (الأفعال الإلهية)	٣٦٥
خَلْق أفعال العباد	٤٨١
خَلْق الجنَّة	٥٨٣
خَلْق الضَّلال والهداية	٤٥٤
خَلْق القرآن (الصِّفات الإلهية)	٢٠٠، ٢٥٨، ٣٨٢
دوام عذاب أهل النَّار	٢٠٣
السَّمع والبصر (الصِّفات الإلهية)	٣٨١
شيئية المعدوم	٥١٦
الصُّورة (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٥٣
عذاب القبر ونعيمه	٤٥٩
عصمة الأنبياء	٣٦٩، ٤٢٨، ٤٥٧
العلاقة بين الإسلام والإيمان	٤٢٥
العلاقة بين الكفر والشِّرك	٣٠٨

عِلْم الله تعالى بالحوادث	٣٧٧، ٤٣٤، ٥١٧
العلوُّ (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٣٦٦
العَيْن (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٥٨
الفناء والإعادة	٢٦١
قضية الخَلْق الإلهي	٥١٧
قضية خَلْق الشَّرّ	٣٩١
قضية فعل الشَّرّ وإرادته	٤٥١
لقاء الله تعالى	٣٦٧
مسألة الإيمان	٢٠٤
مسألة الرُّؤية	٤٨٤، ٥٧١
المشيئة الإلهية	٤٩٦
معجزة الحفظ النَّبوي	٤٣٣
معنى الإيمان إذا اجتمع مع الشِّرك	٣٠٧
معنى الشَّيء وشيئية المعدوم	٣٧٠
المفاضلة بين مؤمني البشر والملائكة	٢٦٣
مفهوم الإيمان	٣٨٢
مفهوم الرِّزق	٣٨٢
مفهوم الفسق ومرتكب الكبيرة	٣١٣
مفهوم الكفر	٣١٠
مفهوم النِّفاق	٣١٥
نسبة فعل القبيح إلى الله تعالى	٢٠٣
نقصان العمر	٤٢٩
وجوب الصَّلاح والأصلح	٢٦٠
الوعد والوعيد	٤٨٣
وعيد أصحاب الكبائر	٣٨٣، ٣٩٢
الوعيد بالعذاب	٤٩٧
اليد (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٠١
اليدان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٥٧٠

فهرس الخرائط الذهنية

اسم الخريطة الذهنية	رقم الصفحة
أقسام الدَّلالة	٤٣
علاقات المجاز ووجوهه	٣٣٠
المقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية	١٦٤
المقدِّمات المنطقية	٣٩

فهرس المصادر والمراجع

- **الآجُرِّي** (أبو بكر، محمَّد بن الحسين البغدادي، ٣٦٠هـ):

١- الشَّريعة، ت: عبد الله بن عمر بن سليمان الدَّميجي (دكتور)، دار الوطن (الرِّياض- السُّعودية)، ط٢، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

- **الآمدي** (أبو الحسن، سيف الدِّين، علي بن محمَّد، ٦٣١هـ):

٢- أبكار الأفكار في أصول الدِّين، ت: أحمد محمَّد المهدي (دكتور)، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية (القاهرة)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرَّزاق عفيفي، دار الصُّميعي (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٤- غاية المرام في عِلْم الكلام، ت: حسن محمود عبد اللَّطيف، المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلامية (القاهرة)، د/ط.ت.

٥- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلِّمين، ت: حسن محمود الشَّافعي (دكتور)، مكتبة وهبة (القاهرة)، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

- **ابن الأثير** (أبو السَّعادات، مجد الدِّين، المبارك بن محمَّد الجزري، ٦٠٦هـ):

٦- النِّهاية في غريب الحديث والأثر، ت: طاهر أحمد الزَّاوي ومحمود محمَّد الطَّناجي، المكتبة العلمية (بيروت)، د/ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

- **أحمد بن حنبل** (أبو عبد الله، الشَّيباني، ٢٤١هـ):

٧- أصول السُّنَّة، دار المنار (الخرج- السُّعودية)، ط١، ١٤١١هـ.

٨- الرَّدُّ على الجهمية والزَّنادقة، ت: صبري بن سلامة شاهين، دار الثَّبات للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٩- المسند، ت: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

- **الأحمد نكري** (عبد النَّبي بن عبد الرَّسول، أواخر ق١٢هـ):

١٠- دستور العلماء [جامع العلوم في اصطلاحات الفنون]، تعريب عن الفارسية: حسن هاني فحص (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- **الأخضري** (عبد الرَّحمن بن محمَّد، ٩٨٣هـ):

١١- شرح السُّلَّم المنورق [مطبوع مع شرح الدَّمنهوري]، المطبعة الوهبية (القاهرة)، د/ط.ت.

- **الأزهري** (أبو منصور، محمَّد بن أحمد الهَرَوي، ٣٧٠هـ):

١٢- تهذيب اللُّغة، ت: محمَّد عوض مرعب، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط١، ٢٠٠١م.

١٣- معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب في جامعة الملك سعود (الرِّياض)، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

- **الإسماعيلي** (أبو بكر، أحمد بن إبراهيم بن إسماعيل الجرجاني، ٣٧١هـ):

١٤- اعتقاد أئمَّة الحديث، ت: محمَّد بن عبد الرَّحمن الخميس، دار العاصمة (الرِّياض)، ط١، ١٤١٢هـ.

- **الإسنوي** (أبو محمَّد، جمال الدِّين، عبد الرَّحيم بن الحسن الشَّافعي، ٧٧٢هـ):

١٥- الكوكب الدُّريُّ فيما يتخرَّج على الأصول النَّحوية من الفروع الفقهية، ت: محمَّد حسن عوَّاد (دكتور)، دار عمَّار (عَمَّان- الأردن)، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٦- نهاية السُّول شرح منهاج الوصول في عِلْم الأصول، مطبعة محمَّد علي صبيح وأولاده (القاهرة)، د/ط.ت.

- **الأشعري** (أبو الحسن، ناصر الدِّين، علي بن إسماعيل، ٣٢٤هـ):

١٧- الإبانة عن أصول الدِّيانة، ت: فوقية حسين محمود (دكتورة)، دار الأنصار (القاهرة)، ط١، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

١٨- رسالة إلى أهل الثَّغر بباب الأبواب، ت: عبد الله شاكر محمَّد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنوَّرة)، د/ط، ١٤١٣هـ.

١٩- اللُّمع في الرَّدِّ على أهل الزَّيغ والبدع، ت: حمُّودة غرابه، مطبعة مصر، د/ط، ١٩٥٥م.

٢٠- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلِّين، ت: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

- **الأدنه وي** (أحمد بن محمَّد، ق١١هـ):

٢١- طبقات المفسِّرين، ت: سليمان بن صالح الخزِّي، مكتبة العلوم والحكم (السُّعودية)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- **الألوسي** (أبو الفضل، شهاب الدِّين، محمود بن عبد الله الحسيني، ١٢٧٠هـ):

٢٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسَّبع المثاني، ت: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٥هـ.

- **أمير بادشاه** (محمَّد أمين بن محمود البخاري الحنفي، ٩٧٢هـ):

٢٣- تيسير التَّحرير، دار الفكر (بيروت)، د/ط.ت.

- **ابن أمير حاج** (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٨٧٩هـ):

٢٤- التَّقرير والتَّحبير على التَّحرير، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

- **ابن الأنباري** (أبو البركات، كمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن محمَّد، ٥٧٧هـ):

٢٥- أسرار العربية، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٦- لمع الأدلَّة في أصول النَّحو (مع: الإغراب في جدل الإعراب)، ت: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السُّورية (دمشق)، د/ط، ١٣٧٧هـ-١٩٥٧م.

- **ابن الأنباري** (أبو بكر، محمَّد بن القاسم، ٣٢٨هـ):

٢٧- الأضداد، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (بيروت- لبنان)، د/ط، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **أنس أحمد مؤذِّن:**

٢٨- القراءات القرآنيَّة وظنِّيَّة الدَّلالة: دراسة عَقَدِيَّة، مجلَّة جامعة الشَّارقة للعلوم الشَّرعية والقانونية، ١٤٣٨هـ-٢٠١٧م، المجلد ١٤، العدد ١، جامعة الشَّارقة.

- **الإيجي** (عضد الدِّين، عبد الرَّحمن بن أحمد، ٧٥٦هـ):

٢٩- المواقف في عِلْم الكلام، عالم الكتب (بيروت)، د/ط.ت.

- **البَابَرْتي** (أبو عبد الله، أكمل الدِّين، محمَّد بن محمَّد الرُّومي، ٧٨٦هـ):

٣٠- شرح عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة (العقيدة الطَّحَاوية)، ت: عارف آيتكن (دكتور)، مراجعة: عبد السَّتار أبو غدَّة (دكتور)، وزارة الأوقاف والشُّئون الإسلامية (الكويت)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

- **الباجوري** (إبراهيم بن محمَّد، ١٢٧٧هـ):

٣١- حاشية تحقيق المقام على كفاية العوامِّ في علم الكلام للفضالي، المطبعة الوهبية (مصر)، د/ط، ١٢٩٣هـ.

- **الباجي** (أبو الوليد، سليمان بن خلف الأندلسي، ٤٧٤هـ):

٣٢- الحدود في الأصول، ت: محمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

- **الباقلَّاني** (القاضي أبو بكر، محمَّد بن الطَّيب المالكي، ٤٠٣هـ):

٣٣- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ت: محمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهريَّة للتُّراث (القاهرة)، ط٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٣٤- إعجاز القرآن، ت: أحمد صقر، دار المعارف (مصر)، ط٥، ١٩٩٧م.

٣٥- التَّقريب والإرشاد (الصَّغير)، ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٣٦- تمهيد الأوائل في تلخيص الدَّلائل، ت: عماد الدِّين أحمد حيدر، مؤسَّسة الكتب الثَّقافية (لبنان)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **البخاري** (أبو عبد الله، محمَّد بن إسماعيل، ٢٥٦هـ):

٣٧- الجامع المسند الصَّحيح المختصر من أمور رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم وسننه وأيَّامه (المسمَّى اختصاراً: صحيح البخاري)، ت: محمَّد زهير النَّاصر، دار طوق النَّجاة (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ.

- **البخاري** (علاء الدِّين، عبد العزيز بن أحمد، ٧٣٠هـ):

٣٨- كشف الأسرار عن أصول البَزْدَوي، دار الكتاب الإسلامي (بيروت)، د/ط.ت.

- **البزَّار** (أبو بكر، أحمد بن عمرو العتكي، ٢٩٢هـ):

٣٩- مسند البزَّار المنشور باسم البحر الزَّخَّار، ت: محفوظ الرَّحمن زين الله وآخرون، مكتبة العلوم والحكم (المدينة المنوَّرة)، ط١، ١٩٨٨م-٢٠٠٩م.

- **البَزْدَوي** (أبو الحسن، فخر الإسلام، علي بن محمَّد، ٤٨٢هـ):

٤٠- شرح الفقه الأكبر، مكتبة جامع السُّلطان بايزيد (اسطنبول)، د/ط، ١٢٧٩هـ.

- **البَزْدَوي** (أبو اليسر، صدر الإسلام، محمَّد بن محمَّد، ٤٩٣هـ):

٤١- أصول الدِّين، ت: هانز بيتر لنس (دكتور)، ضبط وتعليق: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، د/ط، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- **البكِّي** (أبو عبد الله، محمَّد بن أبي الفضل قاسم الكومي، ٩١٦هـ):

٤٢- تحرير المطالب لِمَا تضمَّنته عقيدة ابن الحاجب، ت: أحمد الزَّبيبي (دكتور)، رسالة دكتوراه في الدِّراسات الإسلامية (جامعة البنجاب- جمهورية باكستان الإسلامية)، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

- **ابن بَطَّة** (أبو عبد الله، عبيد الله بن محمَّد العُكْبَري، ٣٨٧هـ):

٤٣- الإبانة الكبرى، ت: رضا معطي وآخرون، دار الرَّاية للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض)، ط١، ١٤١٨هـ.

- **البغدادي** (إسماعيل بن محمَّد أمين بن مير سليم الباباني، ١٣٩٩هـ):

٤٤- هدية العارفين: أسماء المؤلِّفين وآثار المصنِّفين، وكالة المعارف الجليلة (استانبول)، د/ط، ١٩٥١م، أعادت طبعه: دار إحياء التُّراث العربي (بيروت- لبنان).

- **البغدادي** (عبد القادر بن عمر، ١٠٩٣هـ):

٤٥- خزانة الأدب ولبُّ لباب لسان العرب، ت: عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٤، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- **أبو بكر الزَّبِيدِي** (محمَّد بن الحسن الإشبيلي، ٣٧٩هـ):

٤٦- طبقات النَّحويين واللُّغويين (سلسلة ذخائر العرب ٥٠)، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف (مصر)، ط٢، د/ت.

- **البَهَارِي** (محبُّ الله بن عبد الشَّكور الهندي، ١١١٩هـ):

٤٧- سلَّم العلوم في المنطق، ضبط: مجاهد صغير أحمد صودهوري، مطبع الرَّفاه العامّ (لاهور- باكستان)، د/ط، ١٢٤٧هـ-١٨٣١م.

- **البَيَاضي** (كمال الدِّين، أحمد بن حسن، ١٠٩٨هـ):

٤٨- إشارات المرام من عبارات الإمام، ت: يوسف عبد الرَّزَّاق الشَّافعي، زمزم ببلشرز (كراتشي- باكستان)، ط١، ٢٠٠٤م-١٤٢٥هـ.

- **البيضاوي** (أبو سعيد، ناصر الدِّين، عبد الله بن عمر الشِّيرازي، ٦٨٥هـ):

٤٩- أنوار التَّنزيل وأسرار التَّأويل، ت: محمَّد عبد الرَّحمن المرعشلي، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ.

٥٠- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، ت: عبَّاس سليمان، دار الجيل (بيروت) والمكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٥١- مصباح الأرواح في أصول الدِّين، ت: سعيد فودة، دار الرَّازي ودار البيروتي، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

- **البيطار** (عبد الرَّزاق بن حسن بن إبراهيم الميداني الدِّمشقي، ١٣٣٥هـ):

٥٢- حلية البشر في تاريخ القرن الثَّالث عشر، ت: محمَّد بهجة البيطار، دار صادر (بيروت)، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

- **البيهقي** (أبو بكر، أحمد بن الحسين الخراساني، ٤٥٨هـ):

٥٣- الأسماء والصِّفات، ت: عبد الله بن محمَّد الحاشدي، مكتبة السَّوادي (جدَّة- المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥٤- السُّنن الكبرى، ت: محمَّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط٣، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- **تاج الدِّين الأُرْمَوي** (أبو عبد الله، محمَّد بن الحسين، ٦٥٣هـ):

٥٥- الحاصل من المحصول، ت: عبد السَّلام محمود أبو ناجي (دكتور)، منشورات جامعة قار يونس (بنغازي- ليبيا)، د/ط، ١٩٩٤م.

- **التِّرمذي** (أبو عيسى، محمَّد بن عيسى، ٢٧٩هـ):

٥٦- سنن التِّرمذي، ت: أحمد محمَّد شاكر وآخرون، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي (مصر)، ط٢، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

- **التَّفتازاني** (سعد الدِّين، مسعود بن عمر، ٧٩٣هـ):

٥٧- شرح التَّلويح على التَّوضيح، مكتبة صبيح (مصر)، د/ط.ت.

٥٨- شرح العقائد النَّسفية، ت: عبد السَّلام بن عبد الهادي شنَّار، دار البيروتي ودار ابن عبد الهادي (دمشق)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٥٩- شرح المقاصد، ت: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٦٠- رسالة في حدود الألفاظ المستعملة في أصول الفقه، مخطوط في مكتبة الأزهر الشَّريف (مصر)، رقم النُّسخة (٣٤١٧٢٢).

- **تقي الدِّين النَّجراني** (مختار بن محمود العجالي، ٦٥٦هـ تقريباً):

٦١- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، ت: السَّيِّد محمَّد الشَّاهد (دكتور)، لجنة إحياء التُّراث في المجلس الأعلى للشُّئون الإسلامية في وزارة الأوقاف المصرية (القاهرة)، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

- **ابن التِّلِمْساني** (أبو محمَّد، شرف الدِّين، عبد الله بن محمَّد الفِهْرِي، ٦٥٨هـ):

٦٢- شرح لمع الأدلَّة في قواعد عقائد أهل السُّنَّة، ت: نزار حمَّادي، دار الرَّشاد الحديثة (الدَّار البيضاء) ودار الضِّياء (الكويت)، د/ط، ١٤٣٨هـ.

٦٣- شرح معالم أصول الدِّين، ت: نزار حمَّادي، دار الفتح للدِّراسات والنَّشر (الأردن)، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

- **التُّنْبُكْتي** (أبو العباس، أحمد بابا بن أحمد التَّكروري السُّوداني، ١٠٣٦هـ):

٦٤- نيل الابتهاج بتطريز الدِّيباج، دار الكاتب (طرابلس- ليبيا)، ط٢، ٢٠٠٠م.

- **التَّهانوي** (محمَّد بن علي، بعد ١١٥٨هـ):

٦٥- كشَّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، إشراف: رفيق العجم (دكتور)، تحقيق: علي دحروج (دكتور)، ترجمه إلى العربية: عبد الله الخالدي (دكتور)، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت)، ط١، ١٩٩٦م.

- **آل تيمية** (عبد السَّلام بن تيمية، ٦٥٢هـ، وعبد الحليم بن تيمية، ٦٨٢هـ، وأحمد بن تيمية، ٧٢٨هـ):

٦٦- المسودَّة في أصول الفقه، ت: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت.

- **ابن تَيْمِيَّة** (أبو العبَّاس، تقي الدِّين، أحمد بن عبد الحليم الحرَّاني، ٧٢٨هـ):

٦٧- الإيمان، ت: محمَّد ناصر الدِّين الألباني، المكتب الإسلامي (عمَّان- الأردن)، ط٥، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٦٨- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ت: مجموعة من المحقِّقين، مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف، ط١، ١٤٢٦هـ.

٦٩- درء تعارض العقل والنَّقل، ت: محمَّد رشاد سالم (دكتور)، إدارة الثَّقافة والنَّشر بجامعة الإمام محمَّد بن سعود الإسلامية (الرِّياض)، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٧٠- مجموع الفتاوى، ت: عبد الرَّحمن بن محمَّد بن قاسم، مجمَّع الملك فهد لطباعة المصحف الشَّريف (المدينة المنوَّرة)، د/ط، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٧١- النُّبوَّات، ت: عبد العزيز بن صالح الطُّويان، أضواء السَّلَف (الرِّياض- المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٧٢- نقد مراتب الإجماع، ت: حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٧٣- نقض المنطق، ت: محمَّد بن عبد الرَّزَّاق حمزة وآخرون، مكتبة السُّنَّة المحمَّدية (القاهرة)، د/ط، ١٣٧٠هـ-١٩٥١م.

- **الثَّعالبي** (أبو منصور، عبد الملك بن محمَّد بن إسماعيل، ٤٢٩هـ):

٧٤- فقه اللُّغة وسرُّ العربية، ت: عبد الرَّزاق المهدي، إحياء التُّراث العربي، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

٧٥- يتيمة الدَّهر في محاسن أهل العصر، ت: مفيد محمَّد قمحية (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

- **الثَّعلبي** (أبو إسحاق، أحمد بن إبراهيم، ٤٢٧هـ):

٧٦- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ت: عدد من الباحثين، دار التَّفسير (جدَّة-المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

- **الثَّميني** (ضياء الدِّين، عبد العزيز بن إبراهيم المصعبي، ١٢٢٠هـ):

٧٧- معالم الدِّين، وزارة التُّراث القومي والثَّقافة (سلطنة عُمان)، د/ط، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.

- **الجرجاني** (علي بن محمَّد الحسيني، ٨١٦هـ):

٧٨- التَّعريفات، ت: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٧٩- شرح المواقف، ت: عبد الرَّحمن عميرة (دكتور)، دار الجيل (بيروت)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٨٠- المصباح في شرح المفتاح، ت: يوكسل جليك، رسالة دكتوراه في جامعة مرمرة (تركيا)، استانبول، ٢٠٠٩م.

- **ابن الجزري** (أبو الخير، شمس الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٨٣٣هـ):

٨١- غاية النِّهاية في طبقات القرَّاء، مكتبة ابن تيمية، د/ط.ت، عني بنشره لأوَّل مرَّة: ج. برجستراسر، ١٣٥١هـ.

٨٢- النَّشر في القراءات العشر، ت: علي محمَّد الضَّباع، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت.

- **ابن جزي الكلبي** (أبو القاسم، محمَّد بن أحمد بن محمَّد الغرناطي، ٧٤١هـ):

٨٣- تقريب الوصول إلى عِلْم الأصول، ت: محمَّد حسن محمَّد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- **الجصَّاص** (أبو بكر، أحمد بن علي الرَّازي، ٣٧٠هـ):

٨٤- الفصول في الأصول، ت: عجيل جاسم النَّشمي (دكتور)، وزارة الأوقاف والشُّئون الإسلامية (الكويت)، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

- **ابن جَمَاعة** (أبو عبد الله، بدر الدِّين، محمَّد بن إبراهيم الكِنَاني، ٧٣٣هـ):

٨٥- إيضاح الدَّليل في قطع حجج أهل التَّعطيل، ت: وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السَّلام (مصر)، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

- **جمال الدِّين الأفغاني** (السَّيد محمَّد بن صفدر الحسيني، ١٣١٥هـ):

٨٦- التَّعليقات على شرح الدَّوَّاني للعقائد العضدية، تحقيق وتعليق: الشَّيخ محمَّد عبده (١٣٢٣هـ)، إعداد وتقديم: سيِّد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشُّروق الدَّوْلية (القاهرة)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

- **جمال صليبا** (دكتور):

٨٧- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللُّبناني ومكتبة المدرسة (بيروت)، د/ط، ١٩٨٢م.

- **ابن جِنِّي** (أبو الفتح، عثمان بن جِنِّي الموصلي، ٣٩٢هـ):

٨٨- الخصائص، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، ط٤، د/ت.

- **ابن الجوزي** (أبو الفرج، جمال الدِّين، عبد الرَّحمن بن علي البغدادي، ٥٩٧هـ):

٨٩- دفع شبهة التَّشبيه، ت: محمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، د/ط.ت.

٩٠- المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ت: محمَّد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٩١- نزهة الأعين النَّواظر في علم الوجوه والنَّظائر، ت: محمَّد عبد الكريم كاظم الرَّاضي، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

٩٢- نواسخ القرآن (ناسخ القرآن ومنسوخه)، ت: محمَّد أشرف علي المليباري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنوَّرة- المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

- **الجوهري** (أبو نصر، إسماعيل بن حماد، ٣٩٣هـ):

٩٣- الصِّحاح (تاج اللُّغة وصحاح العربية)، ت: أحمد عبد الغفور عطار، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط٤، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **الجويني** (أبو المعالي، إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، ٤٧٨هـ):

٩٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلَّة في أصول الاعتقاد، ت: محمَّد يوسف موسى (دكتور) وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي (مصر)، د/ط، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

٩٥- البرهان في أصول الفقه، ت: صلاح بن محمَّد بن عويضة، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٩٦- التَّلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النِّبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية (بيروت)، د/ط.ت.

٩٧- الشَّامل في أصول الدِّين، ت: علي سامي النَّشار (دكتور) وآخرون، منشأة المعارف (الاسكندرية)، د/ط، ١٩٦٩م.

٩٨- العقيدة النِّظامية في الأركان الإسلامية، ت: محمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، د/ط، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٩٩- الغِيَاثي (غِيَاث الأمم في التياث الظُّلم)، ت: عبد العظيم الدِّيب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢، ١٤٠١هـ.

١٠٠- الكافية في الجدل، ت: فوقية حسين محمود (دكتورة)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه (القاهرة)، د/ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٠١- لمع الأدلَّة في قواعد عقائد أهل السُنَّة والجماعة، ت: فوقية حسين محمود، عالم الكتب (لبنان)، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٠٢- الورقات، ت: عبد اللَّطيف محمَّد العبد (دكتور)، د/ط.ت.

- **حاجِّي خليفة** (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بكاتب جلبي، ١٠٦٧هـ):

١٠٣- سلَّم الوصول إلى طبقات الفحول، ت: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا (إستانبول- تركيا)، د/ط، ٢٠١٠م.

١٠٤- كشف الظَّنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنَّى (بغداد)، د/ط، ١٩٤١م.

- **الحارث المُحاسِبي** (أبو عبد الله، ابن أسد، ٢٤٣هـ):

١٠٥- فهم القرآن ومعانيه، ت: حسين القوَّتلي، دار الكندي ودار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٣٩٨هـ.

١٠٦- ماهية العقل ومعناه واختلاف النَّاس فيه، ت: حسين القوَّتلي، دار الكندي ودار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٣٩٨هـ.

- **الحاكم** (أبو عبد الله، ابن البَيِّع، محمَّد بن عبد الله النَّيسابوري، ٤٠٥هـ):

١٠٧- المستدرك على الصَّحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة (بيروت)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

- **الحاكم الجُشَمي** (أبو سعيد، المحسن بن محمَّد بن كَرَامَة البيهقي، ٤٩٤هـ):

١٠٨- تحكيم العقول في تصحيح الأصول، ت: عبد السَّلام عبَّاس الوجيه، مؤسَّسة الإمام زيد بن علي الثَّقافية (صنعاء)، د/ط، ٢٠٠٠م.

١٠٩- التَّهذيب في التَّفسير، ت: عبد الرَّحمن بن سليمان السَّالمي، دار الكتاب المصري (القاهرة) ودار الكتاب اللُّبناني (بيروت)، ط١، ٢٠١٨-٢٠١٩م/١٤٣٩-١٤٤٠هـ.

١١٠- شرح العيون (ملحقاً بكتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبَّار)، ت: فؤاد سيِّد، الدَّار التُّونسية للنَّشر، د/ط.ت

- **ابن حبَّان** (أبو حاتم، محمَّد بن حبَّان البُستي، ٣٥٤هـ):

١١١- صحيح ابن حبَّان بترتيب ابن بلبان، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- **ابن حُجَّة الحموي** (تقي الدِّين، أبو بكر ابن علي بن عبد الله الأزراري، ٨٣٧هـ):

١١٢- خزانة الأدب وغاية الأرب، ت: عصام شقيو، دار ومكتبة الهلال (بيروت) ودار البحار (بيروت)، ط الأخيرة، ٢٠٠٤م.

- **ابن حَجَر** (أبو الفضل، أحمد بن علي العسقلاني، ٨٥٢هـ):

١١٣- الإصابة في تمييز الصَّحابة، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٥هـ.

١١٤- إنباء الغُمْر بأبناء العُمْر، حسن حبشي (دكتور)، المجلس الأعلى للشُّؤون الإسلامية- لجنة إحياء التُّراث الإسلامي (مصر)، د/ط، ١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

١١٥- الدُّرر الكامنة في أعيان المائة الثَّامنة، ت: محمَّد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية (حيدر أباد-الهند)، ط٢، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

١١٦- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم: محمَّد فؤاد عبد الباقي، إخراج: محبُّ الدِّين الخطيب، تعليق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة (بيروت)، د/ط، ١٣٧٩هـ.

١١٧- لسان الميزان، ت: عبد الفتاح أبو غدَّة، دار البشائر الإسلامية (بيروت-لبنان)، ط١، ٢٠٠٢م.

١١٨- نزهة النَّظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، ت: نور الدِّين عتر (دكتور)، مطبعة الصَّباح (دمشق)، ط٣، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- **ابن حزم** (أبو محمَّد، علي بن أحمد الأندلسي، ٤٥٦هـ):

١١٩- الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد محمَّد شاكر، دار الآفاق الجديدة (بيروت)، د/ط.ت.

١٢٠- الأصول والفروع، ت: محمَّد عاطف العراقي (دكتور) وآخرون، دار النَّهضة العربية (القاهرة)، ط١، ١٩٧٨م.

١٢١- النَّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ت: عبد الغفَّار سليمان البنداري (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٢٢- النَّبذة الكافية في أصول أحكام الدِّين [النُّبذ في أصول الفقه]، ت: محمَّد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٥هـ.

- **أبو الحسن الجرجاني** (علي بن عبد العزيز القاضي، ٣٩٢هـ):

١٢٣- الوساطة بين المتنبِّي وخصومه، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمَّد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د/ط.ت.

- **أبو الحسن الرُّمَّاني** (علي بن عيسى، ٣٨٤هـ):

١٢٤- رسالتان في اللُّغة، ت: إبراهيم السَّامرائي، دار الفكر للنَّشر والتَّوزيع (عمان)، د/ط، ١٩٨٤م.

- **حسن محمود الشَّافعي** (دكتور):

١٢٥- الآمدي وآراؤه الكلامية، دار السَّلام (القاهرة)، ط١، ١٩٩٨م-١٤١٨هـ.

١٢٦- المدخل إلى دراسة عِلْم الكلام، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية (كراتشي-باكستان)، ط٢، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

- **أبو الحسين البصري** (محمَّد بن علي، ٤٣٦هـ):

١٢٧- المعتمد في أصول الفقه، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٣هـ.

- **أبو حنيفة** (نعمان بن ثابت الكوفي، ١٥٠هـ):

١٢٨- العالِم والمتعلِّم (رواية أبي مقاتل)، ويليه: رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتيّ، ثمَّ الفقه الأبسط (رواية أبي مطيع)، ت: محمَّد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار (القاهرة)، د/ط، ١٣٦٨هـ.

- **أبو حيَّان** (أثير الدِّين، محمَّد بن يوسف الأندلسي، ٧٤٥هـ):

١٢٩- البحر المحيط في التَّفسير، ت: صدقي محمَّد جميل، دار الفكر (بيروت)، د/ط، ١٤٢٠هـ.

١٣٠- تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب، ت: سمير المجذوب، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

١٣١- التَّذييل والتَّكميل في شرح كتاب التَّسهيل، ت: حسن هنداوي (دكتور)، دار القلم (دمشق) [من الجزء الأوَّل وحتَّى الخامس] ودار كنوز إشبيليا (الرِّياض) [بقيَّة الأجزاء]، ط١، د/ت.

١٣٢- ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، ت: رجب عثمان محمَّد، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

- **الخبَّازي** (جلال الدِّين، عمر بن محمَّد الخجندي، ٦٩١هـ):

١٣٣- الهادي في أصول الدِّين، ت: عادل ببك، استانبول، د/ط، ٢٠٠٦م.

- **الخَبِيصي** (فخر الدِّين، عبيد الله بن فضل الله، نحو ١٠٥٠هـ):

١٣٤- شرح الخَبِيصي على متن تهذيب المنطق، مكتبة ومطبعة محمَّد علي صبيح وأولاده (مصر)، ط٣، د/ت.

- **ابن خزيمة** (أبو بكر، محمَّد بن إسحاق النَّيسابوري، ٣١١هـ):

١٣٥- التَّوحيد وإثبات صفات الرَّبِّ عزَّ وجلَّ، ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشَّهوان، مكتبة الرّشد (الرِّياض- السُّعودية)، ط٥، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

- **الخَطَّابي** (أبو سليمان، حمد بن محمَّد البستي، ٣٨٨هـ):

١٣٦- بيان إعجاز القرآن (ضمن: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، سلسلة ذخائر العرب: ١٦)، ت: محمَّد خلف الله ومحمَّد زغلول سلام (دكتور)، دار المعارف (مصر)، ط٣، ١٩٧٦م.

- **الخطيب البغدادي** (أبو بكر، أحمد بن علي، ٤٦٣هـ):

١٣٧- تاريخ بغداد، ت: بشَّار عوَّاد معروف (دكتور)، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

١٣٨- الكفاية في عِلْم الرِّواية، ت: أبو عبد الله السَّورقي وإبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية (المدينة المنوَّرة)، د/ط.ت.

- **ابن خلدون** (أبو زيد، ولي الدِّين، عبد الرَّحمن بن محمَّد الإشبيلي، ٨٠٨هـ):

١٣٩- ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشَّأن الأكبر، ت: خليل شحادة، دار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٤٠- لباب المحصَّل في أصول الدِّين، ت: عبَّاس سليمان (دكتور)، مر: محمَّد علي أبو ريَّان (دكتور)، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية)، د/ط، ١٩٩٦م.

- **ابن خلِّكان** (أبو العبَّاس، شمس الدِّين، أحمد بن محمَّد الإربلي، ٦٨١هـ):

١٤١- وفيَّات الأعيان وأنباء أبناء الزَّمان، ت: إحسان عبَّاس، دار صادر (بيروت)، ط١، ١٩٧١م و١٩٩٤م.

- **الخليل بن أحمد** (أبو عبد الرَّحمن، الفراهيدي، ١٧٠هـ):

١٤٢- كتاب العين، ت: مهدي المخزومي (دكتور) وإبراهيم السَّامرائي (دكتور)، دار ومكتبة هلال، د/ط.ت.

- **الدَّارقطني** (أبو الحسن، علي بن عمر البغدادي، ٣٨٥هـ):

١٤٣- الصِّفات، ت: عبد الله الغنيمان، مكتبة الدَّار (المدينة المنوَّرة)، ط١، ١٤٠٢هـ.

- **الدَّارمي** (أبو محمَّد، عبد الله بن عبد الرَّحمن التَّميمي، ٢٥٥هـ):

١٤٤- مسند الدَّارمي المعروف بـ(سنن الدَّارمي)، ت: حسين سليم أسد الدَّاراني، دار المغني للنَّشر والتَّوزيع (المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤١٢هـ-٢٠٠٠م.

- **أبو داود** (سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، ٢٧٥هـ):

١٤٥- سنن أبي داود، ت: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، المكتبة العصرية (صيدا-بيروت)، د/ط.ت.

- **الدَّاوودي** (شمس الدِّين، محمَّد بن علي بن أحمد المالكي، ٩٤٥هـ):

١٤٦- طبقات المفسِّرين، ت: لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت.

- **الدَّبُّوسي** (أبو زيد، عبيد الله بن عمر، ٤٣٠هـ):

١٤٧- تقويم الأدلَّة في أصول الفقه، ت: خليل محيي الدِّين الميس، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

- **الدَّردير** (أحمد بن محمَّد العَدَوي، ١٢٠١هـ):

١٤٨- شرح الخَرِيدة البهية في عِلْم التَّوحيد، ت: عبد السَّلام بن عبد الهادي شنَّار، مكتبة دار البيروتي (دمشق)، ط١، ٢٠١٥م.

- **ابن دُرَيْد** (أبو بكر، محمَّد بن الحسن الأزدي، ٣٢١هـ):

١٤٩- جمهرة اللُّغة، ت: رمزي منير البعلبكي، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط١، ١٩٨٧م.

- **الدَّقيقي** (تقي الدِّين، سليمان بن بنين المصري، ٦١٣هـ):

١٥٠- اتِّفاق المباني وافتراق المعاني، ت: يحيى عبد الرَّؤوف جبر، دار عمَّار (الأردن)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- **الدَّمَنْهُوري** (أحمد بن عبد المنعم، ١١٩٢هـ):

١٥١- إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٤٢هـ.

- **الدَّهمتوري** (محمَّد حنيف الهندي، ١٢٧٩هـ):

١٥٢- تنوير السُّلَّم، المطبع الأحمدي (دهلي- الهند)، د/ط، ١٢٧٠هـ.

- **الدَّوَّاني** (جلال الدِّين، محمَّد بن أسعد الصَّديق، ٩١٨هـ):

١٥٣- شرح العقائد العضدية (مع تعليقات جمال الدِّين الأفغاني وتلميذه محمَّد عبده)، ت: سيِّد هادي خسرو شاهي، مكتبة الشُّروق الدَّوْلية (القاهرة)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

- **الذَّهبي** (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد، ٧٤٨هـ):

١٥٤- تاريخ الإسلام ووفيَّات المشاهير والأعلام، ت: عمر عبد السَّلام التَّدمري، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

١٥٥- سير أعلام النُّبلاء، ت: مجموعة من المحقِّقين بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرِّسالة، ط٣، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

١٥٦- العرش، ت: محمَّد بن خليفة التَّميمي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية (المدينة المنوَّرة- المملكة العربية السُّعودية)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

١٥٧- معرفة القرَّاء الكبار على الطَّبقات والأعصار، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- **الرَّازي** (أبو عبد الله، فخر الدِّين، محمَّد بن عمر [ابن خطيب الرَّي]، ٦٠٦هـ):

١٥٨- الأربعين في أصول الدِّين، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٥٩- أساس التَّقديس، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٦٠- عصمة الأنبياء، مطبعة الشَّهيد (قم)، منشورات الكتبي النَّجفي، د/ط، ١٤٠٦هـ.

١٦١- محصَّل أفكار المتقدِّمين والمتأخِّرين من العلماء والحكماء والمتكلِّمين، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط.ت.

١٦٢- المحصول في عِلْم أصول الفقه، ت: طه جابر فيَّاض العلواني (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٣، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

١٦٣- المطالب العالية من العِلْم الإلهي، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

١٦٤- معالم أصول الدِّين، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت.

١٦٥- المعالم في عِلْم أصول الفقه، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، دار المعرفة (القاهرة)، د/ط، ١٩٩٤م-١٤١٤هـ.

١٦٦- مفاتيح الغيب [التَّفسير الكبير]، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط٣، ١٤٢٠هـ.

١٦٧- نهاية العقول في دراية الأصول، ت: سعيد عبد اللَّطيف فودة (دكتور)، دار الذَّخائر (بيروت)، ط١، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

- **الرَّاغب الأصفهاني** (أبو القاسم، الحسين بن محمَّد، ٥٠٢هـ):

١٦٨- المفردات في غريب القرآن، ت: صفوان عدنان الدَّاودي، دار القلم والدَّار الشَّامية (دمشق-بيروت)، ط١، ١٤١٢هـ.

- **الرَّافعي** (مصطفى صادق بن عبد الرَّزاق، ١٣٥٦هـ):

١٦٩- تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي (لبنان)، د/ط.ت.

- **ابن رجب** (زين الدِّين، عبد الرَّحمن بن أحمد الحنبلي، ٧٩٥هـ):

١٧٠- ذيل طبقات الحنابلة، ت: عبد الرَّحمن بن سليمان العثيمين (دكتور)، مكتبة العبيكان (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.

- **الرَّحماوي** (محيي الدِّين، محمَّد بن بهاء الدِّين الحنفي، نحو ٩٥٢هـ):

١٧١- القول الفصل (شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة)، ت: رفيق العجم (دكتور)، دار المنتخب العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

- **ابن رشد** (أبو الوليد، محمَّد بن أحمد القرطبي، ٥٩٥هـ):

١٧٢- مناهج الأدلَّة في عقائد الملَّة، ت: محمود قاسم (دكتور)، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة)، ط٢، ١٩٦٤م.

- **ابن الزَّاغوني** (أبو الحسن، علي بن عبيد الله، ٥٢٧هـ):

١٧٣- الإيضاح في أصول الدِّين، ت: عصام السَّيِّد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدِّراسات الإسلامية (الرِّياض)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- **الزَّجَّاج** (أبو إسحاق، إبراهيم بن السَّرِيّ، ٣١١هـ):

١٧٤- تفسير أسماء الله الحسنى، ت: أحمد يوسف الدَّقاق، دار الثَّقافة العربية (دمشق)، د/ط، ١٩٩٢م.

١٧٥- معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

- **الزَّجَّاجي** (أبو القاسم، عبد الرَّحمن بن إسحاق، ٣٣٧هـ):

١٧٦- اشتقاق أسماء الله، ت: عبد الحسين المبارك (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- **الزَّركشي** (أبو عبد الله، بدر الدِّين، محمَّد بن بهادر، ٧٩٤هـ):

١٧٧- البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي (مصر)، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١٧٨- البرهان في علوم القرآن، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية (القاهرة)، ط١، ١٣٧٦هـ-١٩٥٧م.

- **الزِّرِكْلي** (خير الدِّين بن محمود الدِّمشقي، ١٣٩٦هـ):

١٧٩- الأعلام، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط١٥، ٢٠٠٢م.

- **زكريا الأنصاري** (أبو يحيى، زين الدِّين، ابن محمَّد السَّنيكي، ٩٢٦هـ):

١٨٠- الحدود الأنيقة والتَّعريفات الدَّقيقة، ت: مازن المبارك (دكتور)، دار الفكر المعاصر (بيروت)، ط١، ١٤١١هـ.

- **الزَّمخشري** (أبو القاسم، جار الله، محمود بن عمر، ٥٣٨هـ):

١٨١- أساس البلاغة، ت: محمَّد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

١٨٢- الفائق في غريب الحديث والأثر، ت: علي محمَّد البجاوي ومحمَّد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة (لبنان)، ط٢، د/ت.

١٨٣- الكشَّاف عن حقائق غوامض التَّنزيل، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٣، ١٤٠٧هـ.

١٨٤- المفصَّل في صنعة الإعراب، ت: علي بو ملحم (دكتور)، مكتبة الهلال (بيروت)، ط١، ١٩٩٣م.

- **ابن السُّبْكِي** (أبو حامد، بهاء الدِّين، أحمد بن علي، ٧٧٣هـ):

١٨٥- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، ت: عبد الحميد هنداوي (دكتور)، المكتبة العصرية للطِّباعة والنَّشر (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

- **ابن السُّبْكِي** (أبو نصر، تاج الدِّين، عبد الوهاب بن علي، ٧٧١هـ):

١٨٦- طبقات الشَّافعية الكبرى، ت: محمود الطَّناحي (دكتور) وعبد الفتَّاح الحلو (دكتور)، هجر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع (القاهرة)، ط٢، ١٤١٣هـ.

- **السُّبْكِي** (أبو الحسن، تقي الدِّين، علي بن عبد الكافي، ٧٥٦هـ) و**ابن السُّبْكِي** (أبو نصر، تاج الدِّين، عبد الوهاب بن علي، ٧٧١هـ):

١٨٧- الإبهاج في شرح المنهاج، ت: شعبان محمَّد إسماعيل (دكتور)، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

- **السَّخَاوي** (أبو الخير، شمس الدِّين، محمَّد بن عبد الرَّحمن، ٩٠٢هـ):

١٨٨- الضَّوء اللَّامع لأهل القرن التَّاسع، منشورات دار مكتبة الحياة (بيروت)، د/ط.ت.

١٨٩- فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، ت: علي حسين علي، مكتبة السُّنَّة (مصر)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- **سراج الدِّين الأُرْمَوي** (أبو الثَّناء، محمود بن أبي بكر، ٦٨٢هـ):

١٩٠- التَّحصيل من المحصول، ت: عبد الحميد علي أبو زنيد (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

- **ابن سعيد المَغْرِبي** (أبو الحسن، نور الدِّين، علي بن موسى، ٦٨٥هـ):

١٩١- المُغْرِب في حُلَى المَغْرِب، ت: شوقي ضيف (دكتور)، دار المعارف (القاهرة)، ط٣، ١٩٥٥م.

- **السَّفاريني** (أبو العون، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد، ١١٨٨هـ):

١٩٢- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدُّرَّة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسَّسة الخافقين ومكتبتها (دمشق)، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

- **السَّكاكي** (أبو يعقوب، يوسف بن أبي بكر، ٦٢٦هـ):

١٩٣- مفتاح العلوم، ت: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **السَّكُوني** (أبو علي، عمر بن محمَّد الإشبيلي، ٧١٧هـ):

١٩٤- عيون المناظرات، ت: سعد غراب، منشورات الجامعة التُّونسية، د/ط، ١٩٧٦م.

- **ابن السِّكِّيت** (أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق، ٢٤٤هـ):

١٩٥- إصلاح المنطق، ت: محمَّد مرعب، دار إحياء التُّراث العربي، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

١٩٦- الألفاظ، ت: فخر الدِّين قباوة (دكتور)، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٨م.

١٩٧- الكنز اللُّغوي في اللَّسَن العربي، ت: أوغست هفنر، مكتبة المتنبِّي (القاهرة)، د/ط.ت.

- **ابن سلَّام** (أبو عبد الله، محمَّد بن سلَّام بن عبيد الله الجمحي، ٢٣٢هـ):

١٩٨- طبقات فحول الشُّعراء، ت: محمود محمَّد شاكر، دار المدني (جدَّة)، د/ط.ت.

- **ابن سلامة المقري** (أبو القاسم، هبة الله بن سلامة بن نصر البغدادي، ٤١٠هـ):

١٩٩- النَّاسخ والمنسوخ، ت: زهير الشَّاويش ومحمَّد كنعان، المكتب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٠٤هـ.

- **السُّلمي** (أبو عبد الرَّحمن، محمد بن الحسين بن محمد النَّيسابوري، ٤١٢هـ):

٢٠٠- طبقات الصُّوفية، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- **السَّمعاني** (أبو المظفر، منصور بن محمَّد التَّميمي، ٤٨٩هـ):

٢٠١- قواطع الأدلَّة في الأصول، ت: محمَّد حسن الشَّافعي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٩م.

- **السِّمْلالي** (أبو عبد الله، الحسين بن علي الرَّجراجي ثمَّ الشُّوشاوي، ٨٩٩هـ):

٢٠٢- رفع النِّقاب عن تنقيح الشِّهاب، ت: أحمد بن محمَّد السَّرَّاح (دكتور) وعبد الرَّحمن بن عبد الله الجبرين (دكتور)، مكتبة الرُّشد للنَّشر والتَّوزيع (الرِّياض- المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

- **السَّمين الحلبي** (أبو العباس، شهاب الدِّين، أحمد بن يوسف، ٧٥٦هـ):

٢٠٣- الدُّرُّ المصون في علوم الكتاب المكنون، ت: أحمد محمَّد الخرَّاط (دكتور)، دار القلم (دمشق)، د/ط.ت.

- **السَّنُوسِي** (أبو عبد الله، محمَّد بن يوسف التِّلِمْساني الحسني، ٨٩٥هـ):

٢٠٤- الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام، اعتنى بها: أبو عبد الرَّحمن المالكي المازري، عن نسخة من مقتنيات الحرم المدني، د/ط.ت.

٢٠٥- شرح العقيدة الكبرى، المسمَّى: عمدة أهل التَّوفيق والتَّسديد في شرح عقيدة أهل التَّوحيد (وبذيله: حواشي الحامدي)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، ط١، ١٣٥٤هـ-١٩٣٦م.

- **السِّيالَكُوتي** (عبد الحكيم بن شمس الدِّين الهندي، ١٠٦٧هـ):

٢٠٦- حاشية على شرح المواقف للجرجاني، تصحيح: محمَّد بدر الدِّين النَّعساني الحلبي، مطبعة السَّعادة (مصر)، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

- **سيبويه** (أبو بشر، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، ١٨٠هـ):

٢٠٧- الكتاب، ت: عبد السَّلام محمَّد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٣، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

- **ابن السِّيْد البَطَلْيَوْسِي** (أبو محمَّد، عبد الله بن محمَّد، ٥٢١هـ):

٢٠٨- الإنصاف في التَّنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف، ت: محمَّد رضوان الدَّاية (دكتور)، دار الفكر (بيروت)، ط٢، ١٤٠٣هـ.

- **ابن سِيده** (أبو الحسن، علي بن إسماعيل المرسي، ٤٥٨هـ):

٢٠٩- المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢١٠- المخصَّص، ت: خليل إبراهيم جفَّال، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

- **السِّيرافي** (أبو سعيد، الحسن بن عبد الله بن المَرْزُبَان، ٣٦٨هـ):

٢١١- أخبار النَّحويين البصريين، ت: طه محمَّد الزَّيني ومحمَّد عبد المنعم خفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٧٣هـ-١٩٦٦م.

- **ابن سينا** (أبو علي، الحسين بن عبد الله البخاري، ٤٢٨هـ):

٢١٢- النَّجاة في الحكمة المنطقية والطَّبيعية والإلهية، ت: ماجد فخري (دكتور)، دار الآفاق الجديدة (بيروت)، د/ط.ت.

- **السُّيوطي** (جلال الدِّين، عبد الرَّحمن بن أبي بكر، ٩١٠هـ):

٢١٣- الإتقان في علوم القرآن، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب (القاهرة)، د/ط، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

٢١٤- بغية الوعاة في طبقات اللُّغويين والنُّحاة، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (صيدا-لبنان)، د/ط.ت.

٢١٥- طبقات الحفَّاظ، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢١٦- طبقات المفسِّرين العشرين، ت: علي محمَّد عمر، مكتبة وهبة (القاهرة)، ط١، ١٣٩٦هـ.

٢١٧- الاقتراح في أصول النَّحو، ت: عبد الحكيم عطية، دار البيروتي (دمشق)، ط٢، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢١٨- المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٢١٩- معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٢٠- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرُّسوم، ت: محمَّد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب (القاهرة)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

- **الشَّاشي** (أبو علي، نظام الدِّين، أحمد بن محمَّد، ٣٤٤هـ):

٢٢١- الأصول، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت.

- **الشَّاطبي** (أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى اللَّخْمِي، ٧٩٠هـ):

٢٢٢- الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سليمان، دار ابن عفَّان (المملكة العربية السُّعودية-الخُبر)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- **الشَّافعي** (أبو عبد الله، محمَّد بن إدريس، ٢٠٤هـ):

٢٢٣- الرِّسالة، ت: أحمد محمَّد شاكر، مكتبة الحلبي (مصر)، ط١، ١٣٥٨هـ-١٩٤٠م.

- **الشَّرْقاوي** (عبد الله بن حجازي الأزهري، ١٢٢٧هـ):

٢٢٤- حاشية الشَّرْقاوي على شرح الهدهدي على صغرى السَّنُوسِي (أمِّ البراهين)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٣٨هـ.

- **ابن أبي شريف** (أبو المعالي، كمال الدِّين، محمَّد بن محمَّد المقدسي، ٩٠٦هـ):

٢٢٥- المسامرة في شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة لابن الهمام [٨٦١هـ]، وبهامشه حاشية على المسايرة لابن قُطْلُوبُغا [٨٧٩هـ]، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة) من نسخة (مطبعة السَّعادة بجوار محافظة مصر)، ط٢، ١٣٤٧هـ.

- **شمس الدِّين الأصفهاني** (أبو الثَّناء، محمود بن عبد الرَّحمن، ٧٤٩هـ):

٢٢٦- بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ت: محمَّد مظهر بقا، دار المدني (السُّعودية)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- **الشِّهاب السُّهْرَوَرْدي** (أبو الفتوح، يحيى بن حَبَش، ٥٨٧هـ):

٢٢٧- منطق التَّلويحات، ت: علي أكبر فيَّاض (دكتور)، طبعة جامعة تهران، د/ط، ١٣٣٤هـ-١٩٥٥م.

- **الشَّهرستاني** (أبو الفتح، محمَّد بن عبد الكريم، ٥٤٨هـ):

٢٢٨- نهاية الإقدام في عِلْم الكلام، ت: ألفرد جيوم، د/دار نشر، د/ط.ت.

- **الشَّوكاني** (محمَّد بن علي اليمني، ١٢٥٠هـ):

٢٢٩- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقِّ من عِلْم الأصول، ت: أحمد عزُّو عناية، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٢٣٠- البدر الطَّالع بمحاسن من بعد القرن السَّابع، دار المعرفة (بيروت)، د/ط.ت.

٢٣١- التُّحف في مذاهب السَّلَف، ت: سيِّد عاصم علي، دار الصَّحابة للتُّراث بطنطا (مصر)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٢٣٢- فتح القدير، دار ابن كثير ودار الكَلِم الطَّيِّب (دمشق- بيروت)، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٣٣- نيل الأوطار، ت: عصام الدِّين الصَّبابطي، دار الحديث (مصر)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

- **شيخ زاده** (عبد الرَّحيم بن علي الأماسي، ٩٤٤هـ):

٢٣٤- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلَّة الفريقَيْن، المطبعة الأدبية (مصر)، ط١، ١٣١٧هـ.

- **الشِّيرازي** (أبو إسحاق، إبراهيم بن علي، ٤٧٦هـ):

٢٣٥- الإشارة إلى مذهب أهل الحقِّ، ت: محمَّد السَّيِّد الجليند (دكتور)، المجلس الأعلى للشُّئون الإسلامية في مصر (القاهرة)، د/ط، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢٣٦- التَّبصرة في أصول الفقه، ت: محمَّد حسن هيتو (دكتور)، دار الفكر (دمشق)، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٣٧- شرح اللُّمع، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٣٨- طبقات الفقهاء، تهذيب: ابن منظور (أبو الفضل، جمال الدِّين، محمَّد بن مكرم الأنصاري، ٧١١هـ)، ت: إحسان عباس، دار الرَّائد العربي (بيروت-لبنان)، ط١، ١٩٧٠م.

٢٣٩- اللُّمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢٤٠- المعونة في الجدل، ت: علي عبد العزيز العميريني (دكتور)، جمعية إحياء التُّراث الإسلامي (الكويت)، ط١، ١٤٠٧هـ.

- **الصَّابوني** (أبو محمَّد، نور الدِّين، أحمد بن محمود البخاري، ٥٨٠هـ):

٢٤١- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدِّين، ت: فتح الله خليف (دكتور)، دار المعارف (القاهرة)، د/ط، ١٩٦٩م.

٢٤٢- الكفاية في الهداية، ت: محمَّد آروتشي (دكتور)، دار ابن حزم (بيروت)، ط١، ١٤٣٥هـ-٢٠١٤م.

- **صبحي إبراهيم الصَّالح** (دكتور، ١٤٠٧هـ):

٢٤٣- دراسات في فقه اللُّغة، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط١، ١٣٧٩هـ-١٩٦٠م.

- **صلاح الدِّين الصَّفَدي** (خليل بن أيبك، ٧٦٤هـ):

٢٤٤- أعيان العصر وأعوان النَّصر، ت: علي أبو زيد (دكتور) وآخرون، دار الفكر (دمشق-بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٢٤٥- الوافي بالوفيَّات، ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التُّراث (بيروت)، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

- **صفي الدِّين الهندي** (محمَّد بن عبد الرَّحيم الأُرْمَوي، ٧١٥هـ):

٢٤٦- نهاية الوصول في دراية الأصول، ت: صالح بن سليمان اليوسف (دكتور) وسعد بن سالم السُّويح (دكتور)، المكتبة التِّجارية (مكَّة المكرَّمة)، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

- **ابن الصَّلاح** (أبو عمرو، عثمان بن عبد الرَّحمن الشَّهرزوري، ٦٤٣هـ):

٢٤٧- علوم الحديث (المشهور بمقدِّمة ابن الصَّلاح)، ت: نور الدِّين عتر (دكتور)، دار الفكر (دمشق)، د/ط، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- **الصَّنعاني** (أبو إبراهيم، عزُّ الدِّين، محمَّد بن إسماعيل، الأمير، ١١٨٢هـ):

٢٤٨- إجابة السَّائل شرح بغية الآمل، ت: القاضي حسين بن أحمد السِّياغي وحسن محمَّد مقبولي الأهدل (دكتور)، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٩٨٦م.

- **طاشْكُبْري زَادَهْ** (أبو الخير، عصام الدِّين، أحمد بن مصطفى بن خليل، ٩٦٨هـ):

٢٤٩- الشَّقائق النُّعمانية في علماء الدَّولة العثمانية، دار الكتاب العربي (بيروت)، د/ط.ت.

- **الطَّبراني** (أبو القاسم، سليمان بن أحمد اللَّخْمِي، ٣٦٠هـ):

٢٥٠- المعجم الأوسط، ت: طارق بن عوض الله وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين (القاهرة)، د/ط.ت.

٢٥١- المعجم الكبير، ت: حمدي بن عبد المجيد السَّلفي، مكتبة ابن تيمية (القاهرة)، ط٢، د/ت. المجلدات ١٣و١٤: ت: فريق من الباحثين بإشراف الدُّكتورَيْن: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرَّحمن الجريسي. وقطعة من الجزء ٢١، ت: فريق من الباحثين بإشراف الدُّكتورَيْن: سعد بن عبد الله الحميد وخالد بن عبد الرَّحمن الجريسي، ط١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

- **الطَّبَري** (أبو جعفر، محمَّد بن جرير، ٣١٠هـ):

٢٥٢- التَّبصير في معالم الدِّين، ت: علي بن عبد العزيز بن علي الشِّبل، دار العاصمة (الرِّياض)، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٥٣- جامع البيان في تأويل القرآن (المشهور اختصاراً بتفسير الطَّبَري)، ت: أحمد محمَّد شاكر، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

- **الطَّحاوي** (أبو جعفر، أحمد بن سلامة المصري، ٣٢١هـ):

٢٥٤- شرح مشكل الآثار، ت: شعيب الأرناؤوط، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

- **الطُّلنبي** (عبد الله بن الهداد العثماني، ق١٣هـ):

٢٥٥- بديع الميزان في صناعة البرهان (شرح ميزان المنطق لشيخ زاده)، المطبعة الحجرية الشَّهيرة بالعلوية (الهند)، د/ط، ١٢٦١هـ.

- **الطُّوسي** (أبو جعفر، نصير الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ٦٧٢هـ):

٢٥٦- أساس الاقتباس، ترجمه من الفارسية إلى العربية: منلا خسرو، ت: حسن الشَّافعي (دكتور) ومحمَّد السَّعيد جمال الدِّين (دكتور)، المجلس الأعلى للثَّقافة (القاهرة)، د/ط، ٢٠٠٤م.

٢٥٧- تجريد العقائد، ت: عبَّاس سليمان (دكتور)، دار المعرفة الجامعية (الإسكندرية)، د/ط، ١٩٩٦م.

٢٥٨- تلخيص المحصَّل للرَّازي، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط.ت.

٢٥٩- شرح الإشارات والتَّنبيهات لابن سينا، ت: سليمان دنيا (دكتور)، دار المعارف (القاهرة)، ط٣، د/ت.

- **أبو الطَّيب اللُّغوي** (عبد الواحد بن علي العسكري الحلبي، ٣٥١هـ):

٢٦٠- مراتب النَّحويين، ت: محمَّد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية (صيدا- بيروت)، د/ط، ٢٠٠٩م-١٤٣٠هـ.

- **الظَّواهِري** (محمَّد الحسيني بن إبراهيم، ١٣٦٥هـ):

٢٦١- التَّحقيق التَّامُّ في عِلْم الكلام، مكتبة النَّهضة المصرية (القاهرة)، ط١، ١٣٥٧هـ-١٩٣٩م.

- **ابن عادل** (أبو حفص، سراج الدِّين، عمر بن علي النُّعماني، ٧٧٥هـ):

٢٦٢- اللُّباب في علوم الكتاب، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- **ابن عاشور** (محمَّد الطَّاهر بن محمَّد التُّونسي، ١٣٩٣هـ):

٢٦٣- التَّحرير والتَّنوير، الدَّار التُّونسية للنَّشر (تونس)، د/ط، ١٩٨٤م.

- **ابن أبي عاصم** (أبو بكر، أحمد بن عمرو الشَّيباني، ٢٨٧هـ):

٢٦٤- السُّنَّة، ت: محمَّد ناصر الدِّين الألباني، المكتب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤٠٠هـ.

- **ابن عبد البَرِّ** (أبو عمر، يوسف بن عبد الله القرطبي، ٤٦٣هـ):

٢٦٥- التَّمهيد لِمَا في الموطَّأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمَّد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشُّؤون الإسلامية (المغرب)، د/ط، ١٣٨٧هـ.

- **عبد الجبَّار** (القاضي أبو الحسين، عبد الجبَّار بن أحمد الأسد آبادي، ٤١٥هـ):

٢٦٦- شرح الأصول الخمسة، تعليق: ابن أبي هاشم [قوام الدِّين، أحمد بن الحسين الحسيني]، ت: عبد الكريم عثمان (دكتور)، مكتبة وهبة (القاهرة)، ط٣، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٦٧- المجموع في المحيط بالتَّكليف (الجزء الثَّالث)، جمع: ابن متويه (أبو محمَّد، الحسن بن أحمد، ٤٦٩هـ)، ت: يان بترس، دار المشرق (بيروت)، ط١، ١٩٩٩م.

٢٦٨- المختصر في أصول الدِّين (ضمن رسائل العدل والتَّوحيد)، ت: محمَّد عمارة (دكتور)، دار الشُّروق (القاهرة- بيروت)، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٢٦٩- المغني في أبواب التَّوحيد والعدل، ت: محمود قاسم (دكتور) وآخرون، مراجعة: إبراهيم مدكور (دكتور)، إشراف: طه حسين (دكتور)، المؤسَّسة المصريَّة العامَّة للتَّأليف والتَّرجمة والطِّباعة والنَّشر، د/ط.ت.

- **عبد الجليل زهير ضمرة:**

٢٧٠- الاحتمال وأثره على الاستدلال، مجلَّة مؤتة للبحوث والدِّراسات، ٢٠٠٢م، المجلد ١٧، العدد ٨، جامعة مؤتة- الأردن.

- **عبد الحميد الشَّلقاني** (دكتور):

٢٧١- رواية اللُّغة، دار المعارف بمصر (القاهرة)، د/ط.ت.

٢٧٢- مصادر اللُّغة، المنشأة العامَّة للنَّشر والتَّوزيع والإعلان (طرابلس- الجماهيرية العربية اللِّيبية الشَّعبية الاشتراكية)، ط٢، ١٣٩١و.ر-١٩٨٢م.

- **عبد العال سالم مكرم:**

٢٧٣- المشترك اللَّفظي في الحقل القرآني، مؤسسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٧هـ.

- **عبد القاهر البغدادي** (أبو منصور، ابن طاهر التَّميمي، ٤٢٩هـ):

٢٧٤- أصول الدِّين، ت: أحمد شمس الدِّين، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٢٧٥- الفَرْق بين الفِرَق، دار الآفاق الجديدة (بيروت)، ط٢، ١٩٧٧م.

- **عبد القاهر الجرجاني** (أبو بكر، ابن عبد الرَّحمن، ٤٧١هـ):

٢٧٦- دلائل الإعجاز، ت: محمود محمَّد شاكر، مطبعة المدني (القاهرة) ودار المدني (جدَّة)، ط٣، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

- **ابن عبد الهادي** (أبو عبد الله، محمَّد بن أحمد الدِّمشقي الصَّالحي، ٧٤٤هـ):

٢٧٧- طبقات علماء الحديث، ت: أكرم البوشي وإبراهيم الزَّيبق، مؤسَّسة الرِّسالة للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع (بيروت- لبنان)، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

- **عثمان أمين** (دكتور):

٢٧٨- رائد الفكر المصري الإمام محمَّد عبده، المجلس الأعلى للثَّقافة (القاهرة)، د/ط.ت.

- **عثمان بن علي حسن** (دكتور):

٢٧٩- منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السُّنَّة والجماعة، مكتبة الرُّشد (الرياض)، ط٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

- **ابن العربي** (أبو بكر، محمَّد بن عبد الله المعافري المالكي، ٥٤٣هـ):

٢٨٠- قانون التَّأويل، ت: محمَّد السُّليماني، دار القِبلة للثَّقافة الإسلامية (جَدَّة) ومؤسَّسة علوم القرآن (بيروت)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٨١- النَّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ت: عبد الكبير العلوي المدغري (دكتور)، مكتبة الثَّقافة الدِّينية، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

- **ابن عَرَفَة** (أبو عبد الله، محمَّد بن محمَّد التُّونسي، ٨٠٣هـ):

٢٨٢- المختصر الكلامي، ت: نزار حمَّادي، دار الضِّياء (الكويت)، د/ط.ت.

- **ابن أبي العزِّ الحنفي** (صدر الدِّين، محمَّد بن علاء الدِّين علي الدِّمشقي، ٧٩٢هـ):

٢٨٣- شرح العقيدة الطَّحَاوية، ت: جماعة من العلماء، تخريج: ناصر الدِّين الألباني، دار السَّلام (القاهرة) (عن مطبوعة المكتب الإسلامي)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

- **العزّ ابن عبد السَّلام** (أبو محمَّد، عزُّ الدِّين، عبد العزيز بن عبد السَّلام السُّلمي الدِّمشقي، ٦٦٠هـ):

٢٨٤- الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار الطِّباعة العامرة، د/ط، ١٣١٣هـ.

٢٨٥- الإمام في بيان أدلَّة الأحكام، ت: رضوان مختار بن غريبة، دار البشائر الإسلامية (بيروت)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٢٨٦- تفسير القرآن، ت: عبد الله بن إبراهيم الوهبي (دكتور)، دار ابن حزم (بيروت)، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

٢٨٧- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: طه عبد الرَّؤوف سعد، مكتبة الكلِّيَّات الأزهرية (القاهرة)، د/ط، ١٤١٤هـ-١٩٩١م.

- **ابن عساكر** (أبو القاسم، ثقة الدِّين، علي بن الحسن الدِّمشقي، ٥٧١هـ):

٢٨٨- تاريخ دمشق، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع (بيروت)، د/ط، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

- **العسكري** (أبو هلال، الحسن بن عبد الله، نحو٣٩٥هـ):

٢٨٩- الفروق اللُّغوية، ت: محمَّد إبراهيم سليم، دار العلم والثَّقافة للنَّشر والتَّوزيع (القاهرة)، د/ط.ت.

٢٩٠- الوجوه والنَّظائر، ت: محمَّد عثمان، مكتبة الثَّقافة الدِّينية (القاهرة)، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

- **العطَّار** (حسن بن محمَّد بن محمود الشَّافعي، ١٢٥٠هـ):

٢٩١- حاشية العطَّار على شرح الجلال المحلِّي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت.

٢٩٢- حاشية على شرح زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي في المنطق، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده (مصر)، د/ط، ١٣٤٧هـ.

- **ابن العطَّار** (أبو الحسن، علاء الدِّين، علي بن إبراهيم بن داوود، ٧٢٤هـ):

٢٩٣- الاعتقاد الخالص من الشَّكِّ والانتقاد، سعد بن هليل الرُّويهري (دكتور)، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلامية (قطر)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

- **ابن عَطِيَّة** (أبو محمَّد، عبد الحقِّ بن غالب الأندلسي، ٥٤٢هـ):

٢٩٤- المحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السَّلام عبد الشَّافي محمَّد، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ.

- **ابن عقيل** (عبد الله بن عبد الرَّحمن العقيلي الهمداني المصري، ٧٦٩هـ):

٢٩٥- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ت: محمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، دار التُّراث ودار مصر للطِّباعة (القاهرة)، ط٢٠، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

- **علي الرِّضا قره بلوط وأحمد طوران قره بلوط:**

٢٩٦- معجم التَّاريخ «التُّراث الإسلامي في مكتبات العالم (المخطوطات والمطبوعات)»، دار العقبة (قيصري-تركيا)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

- **ابن العِماد العَكْري** (أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد الحنبلي، ١٠٨٩هـ):

٢٩٧- شذرات الذَّهب في أخبار من ذهب، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير (دمشق-بيروت)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- **عمر رضا كحَّالة** (١٤٠٨هـ):

٢٩٨- معجم المؤلِّفين، مكتبة المثنَّى (بيروت) ودار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، د/ط.ت.

- **أبو عمرو الدَّاني** (عثمان بن سعيد بن عثمان، ٤٤٤هـ):

٢٩٩- التَّيسير في القراءات السَّبع، ت: أوتو تريزل، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٢، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

- **أبو عمرو الشَّيباني** (إسحاق بن مرَّار، ٢٠٦هـ):

٣٠٠- الجيم، ت: إبراهيم الأبياري، راجعه: محمَّد خلف أحمد، الهيئة العامَّة لشؤون المطابع الأميرية (القاهرة)، د/ط، ١٣٩٤هـ-١٩٧٤م.

- **ابن عَمِيرة** (أبو جعفر، أحمد بن يحيى الضَّبِّي، ٥٩٩هـ):

٣٠١- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكاتب العربي (القاهرة)، د/ط، ١٩٦٧م.

- **العَوْتبي** (سَلَمة بن مُسْلِم الصُّحاري، ٥١١هـ):

٣٠٢- الإبانة في اللُّغة العربية، ت: عبد الكريم خليفة (دكتور) وآخرون، وزارة التُّراث القومي والثَّقافة (مسقط-سلطنة عمان)، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

- **العَيْدَرُوس** (محي الدِّين، عبد القادر بن شيخ بن عبد الله، ١٠٣٨هـ):

٣٠٣- النُّور السَّافر عن أخبار القرن العاشر، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٠٥هـ.

- **الغزالي** (أبو حامد، محمَّد بن محمَّد الطُّوسي، ٥٠٥هـ):

٣٠٤- قانون التَّأويل، ت: محمَّد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتب نشر الثَّقافة الإسلامية ومطبعة الأنوار، ط١، ١٣٥٩هـ-١٩٤٠م.

٣٠٥- الفصول في الأسئلة وأجوبتها، ت: أحمد عبد الرَّحيم السَّايح، الدَّار المصرية اللُّبنانية (القاهرة)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٣٠٦- فضائح الباطنية، ت: عبد الرَّحمن بدوي، مؤسَّسة دار الكتب الثَّقافية (الكويت)، د/ط.ت.

٣٠٧- الاقتصاد في الاعتقاد، ت: عبد الله محمَّد الخليلي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٣٠٨- قواعد العقائد، ت: موسى محمَّد علي، عالم الكتب (لبنان)، ط٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٣٠٩- محكُّ النَّظر في المنطق، ت: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية (بيروت)، د/ط.ت.

٣١٠- المستصفى، ت: محمَّد عبد السَّلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٣١١- معيار العِلْم في فنِّ المنطق، ت: سليمان دنيا (دكتور)، دار المعارف (مصر)، د/ط، ١٩٦١م.

٣١٢- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، ت: بسَّام عبد الوهَّاب الجابي، الجفَّان والجابي (قبرص)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٣١٣- المنخول من تعليقات الأصول، ت: محمَّد حسن هيتو (دكتور)، دار الفكر (بيروت-دمشق)، ط٣، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- **الغزِّي** (أبو المعالي، شمس الدِّين، محمَّد بن عبد الرَّحمن، ١١٦٧هـ):

٣١٤- ديوان الإسلام، ت: سيِّد كسروي حسن، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

- **الغزِّي** (نجم الدِّين، محمَّد بن محمَّد، ١٠٦١هـ):

٣١٥- الكواكب السَّائرة بأعيان المئة العاشرة، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- **الفارابي** (أبو نصر، محمَّد بن محمَّد بن طرخان، ٣٣٩هـ):

٣١٦- الألفاظ المستعملة في المنطق، ت: محسن مهدي، دار المشرق (بيروت)، ط٢، ١٩٨٢م.

٣١٧- الخطابة (كتاب في المنطق)، ت: محمَّد سليم سالم (دكتور)، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب- مطبعة دار الكتب (مصر)، د/ط، ١٩٧٦م.

٣١٨- العبارة (كتاب في المنطق)، ت: محمَّد سليم سالم (دكتور)، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب- مطبعة دار الكتب (مصر)، د/ط، ١٩٧٦م.

- **ابن فارس** (أبو الحسين، أحمد القزويني، ٣٩٥هـ):

٣١٩- الصَّاحبي في فقه اللُّغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٣٢٠- مجمل اللُّغة، ت: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٣٢١- معجم مقاييس اللُّغة، ت: عبد السَّلام محمَّد هارون، دار الفكر (بيروت)، د/ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

- **ابن فرحون** (برهان الدِّين، إبراهيم بن علي اليعمري، ٧٩٩هـ):

٣٢٢- الدِّيباج المذهَّب في معرفة أعيان علماء المذهب، ت: محمَّد الأحمدي أبو النُّور (دكتور)، دار التُّراث للطَّبع والنَّشر (القاهرة)، د/ط.ت.

- **أبو الفضل التَّميمي** (عبد الواحد بن عبد العزيز البغدادي، ٤١٠هـ):

٣٢٣- اعتقاد الإمام المنبَّل أبي عبد الله أحمد بن حنبل، ت: أبي المنذر النَّقَّاش أشرف صلاح علي، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

- **الفناري** (ملَّا حسن شلبي بن محمَّد شاه، ٨٨٦هـ):

٣٢٤- حاشية على شرح المواقف للجرجاني، تصحيح: محمَّد بدر الدِّين النَّعساني الحلبي، مطبعة السَّعادة (مصر)، ط١، ١٣٢٥هـ-١٩٠٧م.

- **ابن فُوْرَك** (أبو بكر، محمَّد بن الحسن الأصبهاني، ٤٠٦هـ):

٣٢٥- تفسير ابن فُوْرَك [من أوَّل سورة المؤمنون إلى آخر سورة السَّجدة]، ت: علال عبد القادر بندويش، جامعة أمِّ القرى (المملكة العربية السُّعودية)، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

٣٢٦- الحدود في الأصول، ت: محمَّد السُّليماني، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، د/ط، ١٩٩٩م.

٣٢٧- مجرَّد مقالات الشَّيخ أبي الحسن الأشعري، ت: دانيال جيماريه، دار المشرق (بيروت)، د/ط، ١٩٨٧م.

٣٢٨- مشكل الحديث وبيانه، ت: موسى محمَّد علي، عالم الكتب (بيروت)، ط٢، ١٩٨٥م.

- **الفيروز آبادي** (أبو طاهر، مجد الدِّين، محمَّد بن يعقوب، ٨١٧هـ):

٣٢٩- البلغة في تراجم أئمَّة النَّحو واللُّغة، دار سعد الدِّين للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٣٣٠- القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التُّراث في مؤسَّسة الرِّسالة بإشراف: محمَّد نعيم العرقسوسي، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٨، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

- **الفيُّومي** (أبو العبَّاس، أحمد بن محمَّد الحموي، نحو ٧٧٠هـ):

٣٣١- المصباح المنير في غريب الشَّرح الكبير، المكتبة العلمية (بيروت)، د/ط.ت.

- **أبو القاسم الأنصاري** (سلمان بن ناصر النَّيسابوري، ٥١٢هـ):

٣٣٢- الغنية في الكلام، ت: مصطفى حسنين عبد الهادي، دار السَّلام للطِّباعة والنَّشر والتَّوزيع والتَّرجمة (القاهرة)، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

- **القاسم الرَّسِّي** (أبو محمَّد، ابن إبراهيم الحسني، ٢٤٦هـ):

٣٣٣- أصول العدل والتَّوحيد/ والعدل والتَّوحيد ونفي التَّشبيه عن الله الواحد الحميد/ والأصول الخمسة/ والرَّدُّ على المجبِّرة/ وفي التَّوحيد (ضمن رسائل العدل والتَّوحيد)، ت: محمَّد عمارة (دكتور)، دار الشُّروق (القاهرة- بيروت)، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

- **القاسم بن سلَّام** (أبو عبيد، ابن عبد الله الهروي البغدادي، ٢٢٤هـ):

٣٣٤- الإيمان "ومعالمه، وسننه، واستكماله، ودرجاته"، ت: محمَّد نصر الدِّين الألباني، مكتبة المعارف للنَّشر والتَّوزيع، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

- **القاسمي** (محمَّد جمال الدِّين بن محمَّد سعيد بن قاسم الحلَّاق، ١٣٣٢هـ):

٣٣٥- شرح لُقَطَة العجلان، مطبعة مدرسة والدة عبَّاس الأوَّل (القاهرة)، ط١، ١٣٢٦هـ-١٩٠٨م.

٣٣٦- محاسن التَّأويل، ت: محمَّد باسل عيون السُّود، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤١٨هـ.

- **ابن قاضي شهبة** (أبو بكر، تقي الدِّين، ابن أحمد الدِّمشقي، ٨٥١هـ):

٣٣٧- طبقات الشَّافعية، ت: الحافظ عبد العليم خان (دكتور)، عالم الكتب (بيروت)، ط١، ١٤٠٧هـ.

- **ابن قتيبة** (أبو محمَّد، عبد الله بن مسلم الدِّينَوَري، ٢٧٦هـ):

٣٣٨- تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي ومؤسسة الإشراق، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٣٣٩- تأويل مشكل القرآن، ت: إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، د/ط.ت.

٣٤٠- الشِّعر والشُّعراء، دار الحديث (القاهرة)، د/ط، ١٤٢٣هـ.

- **ابن قدامة** (أبو محمَّد، موفق الدِّين، عبد الله بن أحمد الجماعيلي المقدسي، ٦٢٠هـ):

٣٤١- ذمُّ التَّأويل، ت: بدر بن عبد الله البدر، الدَّار السَّلفية (الكويت)، ط١، ١٤٠٦هـ.

- **القَرَافي** (أبو العبَّاس، شهاب الدِّين، أحمد بن إدريس، ٦٨٤هـ):

٣٤٢- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، دار الفكر (بيروت)، د/ط، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٣٤٣- نفائس الأصول في شرح المحصول، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمَّد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز (مكَّة المكرَّمة)، ط١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

- **القرطبي** (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أحمد الأنصاري، ٦٧١هـ):

٣٤٤- الجامع لأحكام القرآن (المشهور اختصاراً بتفسير القرطبي)، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية (القاهرة)، ط٢، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.

- **القزويني** (نجم الدِّين، علي بن عمر الكاتبي، ٦٧٥هـ):

٣٤٥- الشَّمسية في القواعد المنطقية، ت: مهدي فضل الله (دكتور)، المركز الثَّقافي العربي (الدَّار البيضاء- بيروت)، ط١، ١٩٩٨م.

- **القشيري** (أبو القاسم، زين الإسلام، عبد الكريم بن هوازن، ٤٦٥هـ):

٣٤٦- لطائف الإشارات، ت: إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب (مصر)، ط٣، د.ت.

- **القطب التَّحتاني** (أبو عبد الله، قطب الدِّين، محمَّد بن محمَّد الرَّزاي، ٧٦٦هـ):

٣٤٧- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرِّسالة الشَّمسية، اعتنى بطبعه: محمَّد إبراهيم الأنصاري، بندر كلكتة، ط٢، ١٢٥٨هـ.

٣٤٨- (لوامع الأسرار) شرح مطالع الأنوار في المنطق، منشورات كتب النَّجفي (قم)، د/ط، د/ت.

- **ابن قُطْلُوْبَغَا** (أبو الفداء، زين الدِّين، قاسم السُّوْدُوْنِي الجمالي الحنفي، ٨٧٩هـ):

٣٤٩- تاج التَّراجم، ت: محمَّد خير رمضان يوسف، دار القلم (دمشق)، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

- **القِنَّوجي** (أبو الطَّيِّب، محمَّد صدِّيق خان بن حسن الحسيني البخاري، ١٣٠٧هـ):

٣٥٠- أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٣٥١- البلغة إلى أصول اللُّغة، ت: سهاد حمدان أحمد السَّامرائي، رسالة ماجستير (كلية التَّربية للبنات- جامعة تكريت)، د/ت.

- **قِوَام السُّنَّة** (أبو القاسم، إسماعيل بن محمَّد التَّيمي، ٥٣٥هـ):

٣٥٢- الحُجَّة في بيان المحجَّة وشرح عقيدة أهل السُّنَّة، ت: محمَّد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الرَّاية (الرِّياض)، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

- **القَوْشَجي** (علاء الدِّين، علي بن محمَّد، ٨٧٩هـ):

٣٥٣- شرح تجريد العقائد، نسخة تبريز، الطَّبعة الحجرية، كاتبها: محمَّد إبراهيم وميرزا محمَّد علي، ١٣٠١هـ-١٨٨٣م.

- **ابن قيِّم الجوزية** (أبو عبد الله، شمس الدِّين، محمَّد بن أبي بكر، ٧٥١هـ):

٣٥٤- زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت) ومكتبة المنار الإسلامية (الكويت)، ط٢٧، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٣٥٥- الصَّواعق المرسلة في الرَّدِّ على الجهمية والمعطِّلة، ت: علي بن محمَّد الدَّخيل الله، دار العاصمة (الرِّياض)، ط١، ١٤٠٨هـ.

٣٥٦- الكافية الشَّافية في الانتصار للفرقة النَّاجية، تحقيق: محمَّد بن عبد الرَّحمن العريفي وآخرون، دار عالم الفوائد للنَّشر والتَّوزيع (مكَّة المكرَّمة)، ط١، ١٤٢٨هـ.

- **ابن كثير** (أبو الفداء، إسماعيل بن عمر القرشي، ٧٧٤هـ):

٣٥٧- البداية والنِّهاية، ت: علي شيري، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٣٥٨- طبقات الشَّافعيين، أحمد عمر هاشم (دكتور) ومحمَّد زينهم محمَّد عزب (دكتور)، مكتبة الثَّقافة الدِّينية، د/ط، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

- **كراع النَّمل** (أبو الحسن، علي بن الحسن الهُنائي الأزدي، بعد ٣٠٩هـ):

٣٥٩- المُنَجَّد في اللُّغة، ت: أحمد مختار عمر (دكتور) وضاحي عبد الباقي (دكتور)، عالم الكتب (القاهرة)، ط٢، ١٩٨٨م.

- **الكفوي** (أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني، ١٠٩٤هـ):

٣٦٠- الكلِّيَّات، ت: عدنان درويش (دكتور) ومحمَّد المصري، مؤسَّسة الرِّسالة (بيروت)، ط٢، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- **الكَلْوَذاني** (أبو الخطَّاب، محفوظ بن أحمد، ٥١٠هـ):

٣٦١- التَّمهيد في أصول الفقه، ت: مفيد محمَّد أبو عمشة (دكتور)، مركز البحث العلمي وإحياء التُّراث الإسلامي في جامعة أمِّ القرى، دار المدني (جدّة)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

- **الكِنَاني** (أبو الحسن، عبد العزيز بن يحيى بن مسلم المكِّي، ٢٤٠هـ):

٣٦٢- الحَيْدة والاعتذار في الرَّدِّ على من قال بخَلْق القرآن، ت: علي بن محمَّد بن ناصر الفقهي، مكتبة العلوم والحكم (المدينة المنوَّرة)، ط٢، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

- **الكندي** (أبو يوسف، يعقوب بن إسحاق، نحو ٢٦٠هـ):

٣٦٣- رسائل الكندي الفلسفية، ت: محمَّد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ولجنة التَّأليف ومكتبة الخانجي (القاهرة)، ط٢، د/ت.

- **الكوثري** (محمَّد زاهد بن حسن، ١٣٧١هـ):

٣٦٤- نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السَّلام قبل الآخرة، القاهرة، ط٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

- **اللَّالكائي** (أبو القاسم، هبة الله بن الحسن الطَّبَري، ٤١٨هـ):

٣٦٥- شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة، ت: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة (الرِّياض- السُّعودية)، ط٨، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.

- **اللَّامشي** (أبو الثَّناء، محمود بن زيد، ٥٢٢هـ):

٣٦٦- التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٩٩٥م.

- **اللَّقاني** (أبو إسحاق، برهان الدِّين، إبراهيم بن إبراهيم، ١٠٤١هـ):

٣٦٧- هداية المريد لجوهرة التَّوحيد (شرح النَّاظم)، ت: مروان حسين عبد الصَّالحين البجاوي، دار البصائر (القاهرة)، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

- **اللَّقاني** (عبد السَّلام بن إبراهيم، ١٠٧٨هـ):

٣٦٨- إتحاف المريد بجوهرة التَّوحيد (شرح ابن النَّاظم)- ومعه: النِّظام الفريد بتحقيق جوهرة التَّوحيد لمحمَّد محيي الدِّين عبد الحميد، قدَّم له: محمَّد علي إدلبي، مكتبة دار الفلاح (حلب)، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

- **اللَّكنوي** (أبو الحسنات، محمَّد عبد الحي الهندي، ١٣٠٤هـ):

٣٦٩- الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ت: محمَّد بدر الدِّين أبو فراس النَّعساني، مطبعة دار السَّعادة (مصر)، ط١، ١٣٢٤هـ.

- **اللَّكنوي** (عبد العلي محمَّد بن نظام الدِّين محمَّد السَّهالوي الأنصاري، ١٢٢٥هـ):

٣٧٠- فواتح الرَّحموت بشرح مسلَّم الثُّبوت، ت: عبد الله محمود محمَّد عمر، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

- **لويس غرديه وجورج قنواتي:**

٣٧١- فلسفة الفكر الدِّيني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية: صبحي الصَّالح (دكتور) وفريد جبر (دكتور)، دار العِلْم للملايين (بيروت)، ط٢، ١٩٨٣م.

- **الماتريدي** (أبو منصور، محمَّد بن محمَّد، ٣٣٣هـ):

٣٧٢- تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السُّنَّة)، ت: مجدي باسلوم (دكتور)، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط١، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣٧٣- التَّوحيد، ت: فتح الله خليف (دكتور)، دار الجامعات المصرية (الإسكندرية)، د/ط.ت.

- **ابن ماجه** (أبو عبد الله، محمَّد بن يزيد القزويني، ٢٧٣هـ):

٣٧٤- سنن ابن ماجه، ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون، دار الرِّسالة العلمية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

- **المازري** (أبو عبد الله، محمَّد بن علي التَّميمي، ٥٣٦هـ):

٣٧٥- المُعْلِم بفوائد مسلم، ت: محمَّد الشَّاذلي النَّيفر، الدَّار التُّونسية للنَّشر والمؤسَّسة الوطنية للكتاب بالجزائر، ط٢، ١٩٨٨م.

- **ابن مالك** (أبو عبد الله، جمال الدِّين، محمَّد بن عبد الله الطَّائي الجيَّاني، ٦٧٢هـ):

٣٧٦- الألفاظ المختلفة في المعاني المؤتلفة، ت: محمَّد حسن عوَّاد (دكتور)، دار الجيل (بيروت)، ط١، ١٤١١هـ.

- **الماوردي** (أبو الحسن، علي بن محمَّد البصري، ٤٥٠هـ):

٣٧٧- تفسير الماوردي (النُّكت والعيون)، ت: السَّيد بن عبد المقصود بن عبد الرَّحيم، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، د/ط.ت.

- **ابن المؤيَّد بالله** (إبراهيم بن القاسم، ١١٥٢هـ):

٣٧٨- طبقات الزَّيدية الكبرى (بلوغ المراد إلى معرفة الإسناد)، ت: عبد السَّلام بن عبَّاس الوجيه، مؤسَّسة الإمام زيد بن علي الثَّقافية (عمَّان- الأردن)، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

- **المبرِّد** (أبو العبَّاس، محمَّد بن يزيد النَّحوي، ٢٨٥هـ):

٣٧٩- ما اتَّفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، ت: أحمد محمَّد سليمان أبو رعد (دكتور)، وزارة الأوقاف والشِّئون الإسلامية (الكويت)، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

- **المُتَوَلِّي** (أبو سعد، عبد الرَّحمن بن مأمون النَّيسابوري، ٤٧٨هـ):

٣٨٠- الغنية في أصول الدِّين، ت: عماد الدِّين أحمد حيدر، مؤسَّسة الخدمات والأبحاث الثَّقافية (بيروت)، ط١، ١٩٨٧م.

- **مجمع اللُّغة العربية:**

٣٨١- المعجم الوسيط، إخراج: إبراهيم أنيس (دكتور) وآخرون، دار الأمواج (بيروت)، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **المُحِبّي** (محمَّد أمين بن فضل الله الحموي الدِّمشقي، ١١١١هـ):

٣٨٢- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر (بيروت)، د/ط.ت.

- **محمَّد بَخِيت** (ابن حسين المطيعي الحنفي، ١٣٥٤هـ):

٣٨٣- القول المفيد على وسيلة العبيد في عِلْم التَّوحيد، المطبعة الخيرية (القاهرة)، ط١، ١٣٢٦هـ.

- **محمَّد خير رمضان يوسف:**

٣٨٤- تتمَّة الأعلام للزِّرِكْلي، دار ابن حزم (بيروت)، ط٢، ١٤٢٢هـ.

- **محمَّد رشيد رضا** (القلموني الحسيني، ١٣٥٤هـ):

٣٨٥- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ت: الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، د/ط، ١٩٩٠م.

- **محمَّد صالح الزِّركان:**

٣٨٦- فخر الدِّين الرَّازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر (بيروت)، د/ط.ت.

- **محمَّد عبده** (١٣٢٣هـ):

٣٨٧- الإسلام بين العِلْم والمدنية، ت: طاهر الطَّناحي، دار الهلال (القاهرة) (وذلك ضمن سلسلتها الشَّهرية، العدد ١١٤)، د/ط، ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م.

- **محمَّد فؤاد عبد الباقي:**

٣٨٨- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث (القاهرة) مصورة من طبعة دار الكتب المصرية (القاهرة)، د/ط، ١٣٦٤هـ.

- **محمَّد مَخْلُوف** (ابن محمَّد بن عمر، ١٣٦٠هـ):

٣٨٩- شجرة النُّور الزَّكية في طبقات المالكية، ت: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

- **محمَّد مداعس** (ابن يحيى بن أحمد الصَّنعاني، ١٣٥١هـ):

٣٩٠- الكاشف الأمين عن جواهر العِقْد الثَّمين، المكتبة الشاملة، من إصدارات مؤسَّسة الإمام زيد بن علي الثَّقافية (عمان- المملكة الأردنيَّة الهاشميَّة).

- **محيي الدِّين الحنفي** (أبو محمَّد، عبد القادر بن محمَّد القرشي، ٧٧٥هـ):

٣٩١- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، مير محمَّد كتب خانه (كراتشي)، د/ط.ت.

- **ابن المرتضى** (المهدي لدين الله، أحمد بن يحيى الحسني، ٨٤٠هـ):

٣٩٢- طبقات المعتزلة، ت: سوسنّه ديفلد- فِلْزَر (مستشرق ألماني)، جمعية المستشرقين الألمانية (بيروت)، ط٢، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **مرتضى الزُّبيدي** (أبو الفيض، محمَّد بن محمَّد، ١٢٠٥هـ):

٣٩٣- إتحاف السَّادة المتقين بشرح إحياء علوم الدِّين، مؤسَّسة التَّاريخ العربي (بيروت)، د/ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٣٩٤- تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحقِّقين، دار الهداية، د/ط.ت.

- **المرزباني** (أبو عبيد الله، محمَّد بن عمران، ٣٨٤هـ):

٣٩٥- معجم الشُّعراء، ت: ف. كرنكو (دكتور)، مكتبة القدسي ودار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط٢، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

- **المَرْعَشي** (أبو بكر، محمَّد بن أبي بكر، المعروف بساجقلي زاده، ١١٤٥هـ):

٣٩٦- نشر الطَّوالع للبيضاوي، ت: محمَّد يوسف إدريس، دار النُّور المبين للدِّراسات والنَّشر (عمَّان- الأردن)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

- **مسلم** (أبو الحسن، ابن الحجَّاج النَّيسابوري، ٢٦١هـ):

٣٩٧- المسند الصَّحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلَّى الله عليه وسلَّم (المسمَّى اختصاراً: صحيح مسلم)، ت: محمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التُّراث العربي (بيروت)، د/ط.ت.

- **ابن المُطَهَّر الحلِّي** (أبو منصور، جمال الدِّين، الحسن بن يوسف، ٧٢٦هـ):

٣٩٨- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات (بيروت)، ط١، ١٤٠٨-١٩٨٨م.

٣٩٩- معارج الفهم في شرح النَّظم، ت: عبد الحليم عوض الحلِّي، مكتبة العلَّامة المجلسي (قم-إيران)، ط١، د/ت.

- **ابن الملقِّن** (أبو حفص، سراج الدِّين، عمر بن علي الشَّافعي المصري، ٨٠٤هـ):

٤٠٠- العِقْد المذهَّب في طبقات حملة المذهب، ت: أيمن نصر الأزهري وسيِّد مهني، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

- **ملا أحمد** (ابن عمر الجندي، ق١١هـ):

٤٠١- حاشية على شرح العقائد النَّسفية (ضمن مجموعة الحواشي البهية)، تصحيح: جمع من أفاضل العلماء، مكتبة إسلامية ميزان ماركيت كوئيه، د/ط، ١٣٩٧هـ.

- **المناوي** (زين الدِّين، محمَّد عبد الرَّؤوف بن تاج العارفين، ١٠٣١هـ):

٤٠٢- التَّوقيف على مهمَّات التَّعاريف، عالم الكتب (القاهرة)، ط١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

- **ابن مَنْدَه** (أبو عبد الله، محمَّد بن إسحاق العبدي، ٣٩٥هـ):

٤٠٣- التَّوحيد ومعرفة أسماء الله عزَّ وجلَّ وصفاته على الاتِّفاق والتَّفرُّد، ت: علي بن محمَّد ناصر الفقيهي (دكتور)، مكتبة العلوم والحكم (المدينة المنوَّرة) ودار العلوم والحكم (سوريا)، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

- **ابن منظور** (أبو الفضل، جمال الدِّين، محمَّد بن مكرم الأنصاري، ٧١١هـ):

٤٠٤- لسان العرب، دار صادر (بيروت)، ط٣، ١٤١٤هـ.

- **ابن المُنَيِّر السِّكَنْدَري** (أحمد بن محمَّد بن منصور، ٦٨٣هـ):

٤٠٥- الانتصاف فيما تضمَّنه الكشَّاف (بذيل تفسير الكشَّاف)، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط٣، ١٤٠٧هـ.

- **ابن المَوْصِلي** (شمس الدِّين، محمَّد بن محمَّد بن عبد الكريم، ٧٧٤هـ):

٤٠٦- مختصر الصَّواعق المرسلة على الجهمية والمعطِّلة، ت: سيِّد إبراهيم، دار الحديث (القاهرة)، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

- **مولى محمَّد مبين** (ق١٢/١٣هـ):

٤٠٧- مرآة الشُّروح على سُلَّم العلوم للبَهَاري، مطبعة السَّعادة (مصر)، ط١، ١٣٢١هـ.

- **ابن ميمون** (أبو بكر، محمَّد بن عبد الله القرطبي، ٥٦٧هـ):

٤٠٨- شرح الإرشاد، ت: أحمد حجازي السَّقَّا (دكتور)، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة)، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

- **النَّسائي** (أبو عبد الرَّحمن، أحمد بن شعيب، ٣٠٣هـ):

٤٠٩- سنن النَّسائي (المجتبى من السُّنن)، ت: عبد الفتاح أبو غدَّة، مكتب المطبوعات الإسلامية (حلب)، ط٢، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- **ابن النَّجَّار الحنبلي** (أبو البقاء، تقي الدِّين، محمَّد بن أحمد الفتوحي، ٩٧٢هـ):

٤١٠- شرح الكوكب المنير مختصر التَّحرير، ت: محمَّد الزُّحيلي ونزيه حمَّاد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

- **النَّحَّاس** (أبو جعفر، أحمد بن محمَّد بن إسماعيل المرادي المصري، ٣٣٨هـ):

٤١١- إعراب القرآن، ت: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط١، ١٤٢١هـ.

٤١٢- النَّاسخ والمنسوخ، ت: محمَّد عبد السَّلام محمَّد (دكتور)، مكتبة الفلاح (الكويت)، ط١، ١٤٠٨هـ.

- **النَّسفي** (أبو البركات، حافظ الدِّين، عبد الله بن أحمد، ٧١٠هـ):

٤١٣- شرح العمدة في عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة المسمَّى بـ"الاعتماد في الاعتقاد"، ت: عبد الله إسماعيل (دكتور)، المكتبة الأزهرية للتُّراث (القاهرة)، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١٢م.

- **النَّسَفِي** (أبو البركات، حافظ الدِّين، عبد الله بن أحمد، ٧١٠هـ):

٤١٤- مدارك التَّنزيل وحقائق التَّأويل، ت: يوسف علي بديوي، راجعه وقدَّم له: محيي الدِّين ديب مستو، دار الكَلِم الطَّيِّب (بيروت)، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- **النَّسفي** (أبو المعين، ميمون بن محمَّد، ٥٠٨هـ):

٤١٥- تبصرة الأدلَّة في أصول الدِّين، ت: حسين آتاي (دكتور)، رئاسة الشُّئون الدِّينية للجمهورية التُّركية (أنقرة)، د/ط، ١٩٩٣م.

٤١٦- التَّمهيد لقواعد التَّوحيد، ت: جيب الله حسن أحمد، دار الطِّباعة المحمَّدية (القاهرة)، ط١، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

- **نور الدِّين عتر** (دكتور):

٤١٧- منهج النَّقد في علوم الحديث، دار الفكر (دمشق- سورية)، ط٣، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

- **النَّووي** (أبو زكريا، محيي الدِّين، يحيى بن شرف، ٦٧٦هـ):

٤١٨- التَّقريب والتَّيسير لمعرفة سنن البشير النَّذير في أصول الحديث، ت: محمَّد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي (بيروت)، ط١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٤١٩- جزء فيه ذكر اعتقاد السَّلَف في الحروف والأصوات، ت: أحمد بن علي الدِّمياطي، مكتبة الأنصار للنَّشر والتَّوزيع، ط١، د/ت.

- **النَّيسابوري** (أبو رشيد، سعيد بن محمَّد المعتزلي، نحو ٤٤٠هـ):

٤٢٠- ديوان الأصول، ت: محمَّد عبد الهادي أبو ريدة (دكتور)، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية التَّابعة لوزارة الثَّقافة المصرية، د/ط، ١٩٦٩م.

٤٢١- المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ت: معن زيادة (دكتور) ورضوان السَّيِّد (دكتور)، معهد الإنماء العربي (طرابلس- ليبيا)، ط١، ١٩٧٩م.

- **ابن هُبَيْرَة** (أبو المظفَّر، عون الدِّين، يحيى بن هُبَيْرَة بن محمَّد الذُّهلي الشَّيباني، ٥٦٠هـ):

٤٢٢- الإفصاح عن معاني الصِّحاح، ت: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن، د/ط، ١٤١٧هـ.

- **ابن الهُمام** (كمال الدِّين، محمَّد بن عبد الواحد الإسكندري، ٨٦١هـ):

٤٢٣- فتح القدير، دار الفكر، د/ط.ت.

- **الهيثمي** (أبو الحسن، نور الدِّين، علي بن أبي بكر، ٨٠٧هـ):

٤٢٤- مجمع الزَّوائد ومنبع الفوائد، ت: حسام الدِّين القدسي، مكتبة القدسي (القاهرة)، د/ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

- **ابن الوزير** (أبو عبد الله، عزُّ الدِّين، محمَّد بن إبراهيم الحسني، ٨٤٠هـ):

٤٢٥- إيثار الحقِّ على الخَلْق في ردِّ الخلافات إلى المذهب الحقِّ من أصول التَّوحيد، دار الكتب العلمية (بيروت)، ط٢، ١٩٨٧م.

٤٢٦- البرهان القاطع في إثبات الصَّانع وجميع ما جاءت به الشَّرائع، المطبعة السَّلفية (القاهرة)، د/ط، ١٣٤٩هـ.

٤٢٧- ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، مطبعة المعاهد (القاهرة)، د/ط، ١٣٤٩هـ.

- **ياقوت الحموي** (أبو عبد الله، شهاب الدِّين ابن عبد الله، ٦٢٦هـ):

٤٢٨- إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب (معجم الأدباء)، ت: إحسان عبَّاس، دار الغرب الإسلامي (بيروت)، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

- **أبو يعلى** (محمَّد بن الحسين الفرَّاء، ٤٥٨هـ):

٤٢٩- العدَّة في أصول الفقه، ت: أحمد بن علي سير المباركي (دكتور)، الرِّياض، ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

- **ابن أبي يعلى** (أبو الحسين، محمَّد بن محمَّد، ٥٢٦هـ):

٤٣٠- طبقات الحنابلة، ت: محمَّد حامد الفقي، دار المعرفة (بيروت)، د/ط.ت.

المواقع الالكترونية:

- الموسوعة الحرَّة (ويكيبيديا)، آخر تعديل: ٩/ ١/ ٢٠٢٠م، رابط الموقع: https://ar.wikipedia.org .

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إهداء	٢
شكر وثناء	٣
المقدِّمة	٤-١٧
أوَّلاً: دافع البحث ومشكلته	٦
ثانياً: أهداف البحث	٧
ثالثاً: أهميَّة البحث	٨
رابعاً: الدِّراسات العلمية السَّابقة	٨
خامساً: منهج البحث	١٢
سادساً: إجراءات البحث	١٢
سابعاً: خطَّة البحث	١٣
ثامناً: صعوبات البحث	١٦
الفصل التَّمهيدي	١٨-١٦١
المبحث الأوَّل: التَّعريف بمصطلحات البحث:	٢٠-٧٤
المطلب الأوَّل: مصطلحات عنوان البحث:	٢١-٤٦
الفرع الأوَّل: المصطلحات المفردة:	٢١
أ- المقدّمات	٢١
ب- الظَّنِّية	٢٣
ج- الدَّلائل	٢٩
د- اللَّفظية	٣٤
الفرع الثَّاني: المصطلحات المركبة:	٣٧
أ- المقدِّمات الظَّنِّية	٣٨
ب- الدَّلائل اللَّفظية	٤١
الفرع الثَّالث: مفهوم العنوان	٤٤
المطلب الثَّاني: المصطلحات ذات الصِّلة:	٤٧-٧٤

الفرع الأوَّل: المصطلحات المفردة:	٤٧
أ- اليقين	٤٧
ب- العِلْم	٥١
ج- الشَّكُّ	٦٢
د- الوَهْم	٦٦
هـ- الجَهْل	٦٧
الفرع الثَّاني: المصطلحات المركَّبة:	٧١
أ- المقدِّمات القطعية	٧١
ب- المقدِّمات المشبَّهة بإحداهما	٧٣
المبحث الثَّاني: الأدلَّة المعتبرة في العقيدة:	٧٥-١٣٢
المطلب الأوَّل: مفهوم الدَّليل والمصطلحات ذات الصِّلة	٧٦-٨٣
المطلب الثَّاني: تقسيم الدَّليل عند المتكلِّمين:	٨٤-١٠١
الفرع الأوَّل: الطَّريقة العامَّة:	٨٦
أ- الدَّليل العقلي	٨٨
ب- الدَّليل النَّقلي	٩٤
ج- الدَّليل الوضعي	٩٧
الفرع الثَّاني: الطَّريقة الخاصَّة	٩٩
المطلب الثَّالث: أقسام الدَّليل النَّقلي وحُجِّـيَّـتها:	١٠٢-١١٩
الفرع الأوَّل: الخبر المتواتر	١٠٣
الفرع الثَّاني: خبر الآحاد:	١٠٧
المسألة الأولى: إفادة خبر الآحاد العملَ	١٠٧
المسألة الثَّانية: إفادة خبر الآحاد العِلْمَ:	١٠٨
أوَّلاً: القول بإطلاق إفادة خبر الآحاد العِلْمَ	١٠٩
ثانياً: القول بعدم إفادة خبر الآحاد العِلْمَ مطلقاً	١١١
ثالثاً: القول بإفادة خبر الآحاد المحتفِّ بالقرائن العِلْمَ الاستدلالي	١١٢
المطلب الرَّابع: أقسام الدَّليل العقلي وحُجِّـيَّـتها:	١٢٠-١٢٤
الفرع الأوَّل: القياس	١٢١
الفرع الثَّاني: قياس الغائب على الشَّاهد	١٢٣
الفرع الثَّالث: الاستقراء	١٢٥
المطلب الخامس: حُجِّـيَّـة الظَّنِّ في العقيدة	١٢٨-١٣٢

المبحث الثَّالث: القول بالمقدِّمات الظَّنِّية في الدَّلائل اللَّفظية تاريخياً:	١٣٣-١٦١
المطلب الأوَّل: مرحلة التَّشكُّل والنُّشوء	١٣٤
المطلب الثَّاني: مرحلة الصِّياغة والشَّرح والنَّقد	١٤٥
الفصل الأوَّل: المقدِّمات الظَّنِّية اللُّغوية في الدَّلائل اللَّفظية	١٦٢-٤٦٠
المبحث الأوَّل: مقدِّمة نقل اللُّغات الوجودية في ضوء الاستدلال الكلامي:	١٦٦-٢٠٧
المطلب الأوَّل: نظرة في رواية اللُّغة	١٦٨
المطلب الثَّاني: العلاقة بين اللُّغة والاستدلال الكلامي	١٧٥
المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة نقل اللُّغات	١٨٣
المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة نقل اللُّغات:	١٩٢
الفرع الأوَّل: النَّقد المجمل	١٩٢
الفرع الثَّاني: النَّقد الموسَّع:	١٩٣
أوَّلاً: ردُّ الإشكالات على نقل اللُّغة بشكل عامٍّ	١٩٣
ثانياً: ردُّ الإشكالات على طريق التَّواتر	١٩٥
ثالثاً: ردُّ الإشكالات على طريق الآحاد	١٩٨
رابعاً: ردُّ الإشكال على الطَّريق المركَّب من العقل والنَّقل في معرفة اللُّغة ...	١٩٩
المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة نقل اللُّغات ونقدها:	٢٠٠
١- خَلْق القرآن (الصِّفات الإلهية)	٢٠٠
٢- اليد (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٠١
٣- الاستواء (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٠١
٤- نسبة فعل القبيح إلى الله تعالى	٢٠٣
٥- دوام عذاب أهل النَّار	٢٠٣
٦- مسألة الإيمان	٢٠٤
٧- الإمامة	٢٠٦
المبحث الثَّاني: مقدِّمة الاشتراك:	٢٠٨-٢٥١
المطلب الأوَّل: مفهوم الاشتراك وأحكامه وأقسامه	٢١٠-٢٢٨
الفرع الأوَّل: مفهوم الاشتراك:	٢١٠
أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للاشتراك	٢١٠
ثانياً: المعنى الاصطلاحي للاشتراك	٢١١
الفرع الثَّاني: إمكان الاشتراك ووقوعه	٢١٤

الفرع الثَّالث: أقسام الاشتراك	٢١٨
الفرع الرَّابع: سبب وقوع الاشتراك وطريق معرفته وتحديده:	٢٢٢
أ- سبب وقوع الاشتراك	٢٢٢
ب- طريق معرفة الاشتراك	٢٢٤
ج- تعيين المراد باللَّفظ المشترك	٢٢٤
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة الاشتراك ونقدها:	٢٢٩-٢٤٣
الفرع الأوَّل: تقرير مقدِّمة الاشتراك	٢٢٩
الفرع الثَّاني: نقد مقدِّمة الاشتراك:	٢٣٢
القاعدة الأولى: الاشتراك خلاف الأصل	٢٣٣
القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من الاشتراك	٢٣٥
القاعدة الثَّالثة: النَّقل أولى من الاشتراك	٢٣٧
القاعدة الرَّابعة: الإضمار أولى من الاشتراك	٢٣٨
القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من الاشتراك	٢٣٩
القاعدة السَّادسة: المتواطئ أولى من الاشتراك	٢٣٩
القاعدة السَّابعة: الاشتراك أولى من النَّسْخ	٢٤١
القاعدة الثَّامنة: الاشتراك بين عَلَمَيْن أولى، ثمَّ بين عَلَم ومعنى، ثمَّ بين معنيَيْن	٢٤١
المطلب الثَّالث: مسألة حمل اللَّفظ المشترك على كلِّ معانيه:	٢٤٤-٢٥٢
الفرع الأوَّل: عرض الأقوال تاريخياً	٢٤٤
الفرع الثَّاني: تلخيص الأقوال	٢٥١
الفرع الثَّالث: مثالان تطبيقيان	٢٥٢
المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الاشتراك ونقدها:	٢٥٣-٢٦٤
١- الصُّورة (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٥٣
٢- العَيْن (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٢٥٨
٣- خَلْق القرآن (الصِّفات الإلهية)	٢٥٨
٤- وجوب الصَّلاح والأصلح	٢٦٠
٥- الفناء والإعادة	٢٦١
٦- المفاضلة بين مؤمني البشر والملائكة	٢٦٣
المبحث الثَّالث: مقدِّمة النَّقل:	٢٦٥-٣١٨
المطلب الأوَّل: مفهوم النَّقل:	٢٦٨-٢٧١

أوَّلاً: معنى النَّقل اللُّغوي ٢٦٨
ثانياً: معنى النَّقل الاصطلاحي ٢٦٩
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّقل ٢٧٢-٢٨٨
المطلب الثَّالث: الأسماء اللُّغوية وأخواتها ٢٨٩-٢٩٩
المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة النَّقل: ٣٠٠-٣٠٦
القاعدة الأولى: النَّقل خلاف الأصل ٣٠٠
القاعدة الثَّانية: النَّقل أولى من الاشتراك ٣٠١
القاعدة الثَّالثة: المجاز أولى من النَّقل ٣٠١
القاعدة الرَّابعة: الإضمار أولى من النَّقل ٣٠٣
القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من النَّقل ٣٠٤
القاعدة السَّادسة: المعنى الأقرب إلى المنقول عنه أولى ٣٠٥
القاعدة السَّابعة: يحمل اللَّفظ على جميع وجوه اللُّغة ٣٠٥
المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّقل ونقدها: ٣٠٧-٣١٨
١- معنى الإيمان إذا اجتمع مع الشِّرك ٣٠٧
٢- العلاقة بين الكفر والشِّرك ٣٠٨
٣- مفهوم الكفر ٣١٠
٤- مفهوم الفسق ومرتكب الكبيرة ٣١٣
٥- مفهوم النِّفاق ٣١٥
المبحث الرَّابع: مقدِّمة المجاز: ٣١٩-٣٩٦
المطلب الأوَّل: مفهوم المجاز والحقيقة: ٣٢٢-٣٢٧
الفرع الأوَّل: مفهوم المجاز: ٣٠٤
أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للمجاز ٣٢٢
ثانياً: المعنى الاصطلاحي للمجاز ٣٢٣
الفرع الثَّاني: مفهوم الحقيقة: ٣٢٦
أوَّلاً: معنى الحقيقة اللُّغوي ٣٢٦
ثانياً: معنى الحقيقة الاصطلاحي ٣٢٦
المطلب الثَّاني: الكلام في المجاز والحقيقة: ٣٢٨-٣٣٩
الفرع الأوَّل: أقسام المجاز ٣٢٨
الفرع الثَّاني: علاقات المجاز ووجوهه ٣٢٩
الفرع الثَّالث: ثبوت المجاز في اللُّغة ووقوعه ٣٣١

الفرع الرَّابع: جواز دخول المجاز في الدَّليل السَّمعي ٣٣٢
الفرع الخامس: قرائن المجاز ٣٣٣
الفرع السَّادس: التَّفرقة بين الحقيقة والمجاز ٣٣٥
الفرع السَّابع: مسألة الجمع بين مجازَيْن أو مجاز وحقيقة ٣٣٧
المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة المجاز ٣٤٠-٣٥٣
المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة المجاز: ٣٥٤-٣٦٤
القاعدة الأولى: المجاز خلاف الأصل ٣٥٤
القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من الاشتراك ٣٥٥
القاعدة الثَّالثة: المجاز أولى من النَّقل ٣٥٥
القاعدة الرَّابعة: المجاز والإضمار سيَّان ٣٥٦
القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من المجاز ٣٥٧
القاعدة السَّادسة: المجاز أولى من التَّضمين ٣٥٧
القاعدة السَّابعة: المجاز لا يُقاس عليه ٣٥٨
القاعدة الثَّامنة: المجاز لا يُؤكَّد ٣٥٩
القاعدة التَّاسعة: المجاز يصحُّ نفيه ٣٦٠
القاعدة العاشرة: المجازات تتكافأ إلَّا بدليل ٣٦١
القاعدة الحادية عشرة: يحمل اللَّفظ على أقرب المجازات إلى الحقيقة حال تعذُّرها ٣٦٢
القاعدة الثَّانية عشرة: المجاز لا يدخل دخولاً أوَّلياً في الحروف بالذَّات ولا في أسماء الأعلام والمشتقَّات ٣٦٣
المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المجاز ونقدها: ٣٦٥-٣٧١
١- حقيقة أجل المقتول (الأفعال الإلهية) ٣٦٥
٢- العلوُّ (الألفاظ الموهمة التَّشبيه) ٣٦٦
٣- لقاء الله تعالى ٣٦٧
٤- عصمة الأنبياء ٣٦٩
٥- معنى الشَّيء وشيئية المعدوم ٣٧٠
المطلب السَّادس: ملحقات المجاز والحقيقة: ٣٧٢-٣٩٦
الفرع الأوَّل: التَّضمين: ٣٧٣
أوَّلاً: مفهوم التَّضمين ٣٧٣
ثانياً: علاقة التَّضمين بالمجاز ٣٧٤
ثالثاً: أنواع التَّضمين ٣٧٥

رابعاً: فائدة التَّضمين ٣٧٦
خامساً: نقد التَّضمين: ٣٧٦
القاعدة الأولى: التَّضمين خلاف الأصل ٣٧٦
القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من التَّضمين ٣٧٦
القاعدة الثَّالثة: تضمين الأفعال أولى من تضمين الحروف ٣٧٦
سادساً: أمثلة تطبيقية على احتمال التَّضمين: ٣٧٧
أ- الإتيان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه) ٣٧٧
ب- عِلْم الله تعالى بالحوادث ٣٧٧
الفرع الثَّاني: التَّكرار: ٣٧٩
أوَّلاً: مفهوم التَّكرار ٣٧٩
ثانياً: فوائد التَّكرار ٣٨٠
ثالثاً: أنواع التَّكرار ٣٨٠
رابعاً: التَّكرار بوصفه احتمالاً ظنِّياً ٣٨١
خامساً: أمثلة على احتمال التَّكرار ودفعه: ٣٨١
أ- السَّمع والبصر (الصِّفات الإلهية) ٣٨١
ب- خَلْق القرآن (الصِّفات الإلهية) ٣٨٢
ج- مفهوم الإيمان ٣٨٢
د- مفهوم الرِّزق ٣٨٢
هـ- وعيد أصحاب الكبائر ٣٨٣
الفرع الثَّالث: التَّوكيد: ٣٨٤
أوَّلاً: مفهوم التَّوكيد ومقابله ٣٨٤
ثانياً: أنواع التَّوكيد ٣٨٦
ثالثاً: فائدة التَّوكيد ٣٨٦
رابعاً: التَّوكيد بين المجاز والحقيقة ٣٨٧
خامساً: مثال تطبيقي على التَّوكيد ودفعه (التَّفضيل بين الملائكة والبشر) ... ٣٨٨
الفرع الرَّابع: التَّغليب: ٣٨٩
أوَّلاً: مفهوم التَّغليب ٣٨٩
ثانياً: سبب التَّغليب ٣٩٠
ثالثاً: علاقة التَّغليب بالمجاز ٣٩١
رابعاً: أمثلة تطبيقية على احتمال التَّغليب: ٣٩١
أ- قضية خَلْق الشَّرِّ ٣٩١

ب- وعيد أصحاب الكبائر	٣٩٢
الفرع الخامس: الكناية:	٣٩٤
أوّلاً: مفهوم الكناية	٣٩٤
ثانياً: أقسام الكناية	٣٩٥
ثالثاً: الفرق بين الكناية والمجاز	٣٩٥
المبحث الخامس: مقدِّمة الحذف والإضمار:	٣٩٧-٤٣٥
المطلب الأوَّل: مفهوم الحذف والإضمار:	٣٩٩-٤٠٤
الفرع الأوَّل: مفهوم الحذف:	٣٩٩
أوّلاً: معنى الحذف اللُّغويُّ	٣٩٩
ثانياً: معنى الحذف الاصطلاحيُّ	٣٩٩
الفرع الثَّاني: مفهوم الإضمار:	٤٠٠
أوّلاً: معنى الإضمار اللُّغويُّ	٤٠٠
ثانياً: معنى الإضمار الاصطلاحيُّ	٤٠١
الفرع الثَّالث: الفرق بين الحذف والإضمار	٤٠٢
الفرع الرَّابع: علاقة مقدِّمة الإضمار بالمجاز	٤٠٣
المطلب الثَّاني: الكلام في الحذف:	٤٠٥-٤١٣
الفرع الأوَّل: فوائد الحذف	٤٠٥
الفرع الثَّاني: أسباب الحذف	٤٠٥
الفرع الثَّالث: أدلَّة الحذف	٤٠٦
الفرع الرَّابع: شروط الحذف	٤٠٧
الفرع الخامس: أقسام الحذف	٤٠٨
المطلب الثَّالث: تقرير مقدِّمة الحذف والإضمار	٤١٤-٤١٨
المطلب الرَّابع: نقد مقدِّمة الحذف والإضمار:	٤١٩-٤٢٤
القاعدة الأولى: الإضمار والحذف خلاف الأصل	٤١٩
القاعدة الثَّانية: الإضمار أولى من الاشتراك	٤١٩
القاعدة الثَّالثة: الإضمار أولى من النَّقل	٤١٩
القاعدة الرَّابعة: المجاز والإضمار سيَّان	٤٢٠
القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من الإضمار	٤٢٠
القاعدة السَّادسة: الإضمار أولى من التَّضمين	٤٢١
القاعدة السَّابعة: ليس إضمار البعض أولى من البعض، بينما إضمار البعض	

أولى من إضمار الكلِّ ٤٢٢
الأولى: يُقلَّل الإضمار حيث أمكن ٤٢٢
الثَّانية: إضمار ما ظهر في الأدلَّة السَّمعية أولى في بابه من كلِّ إضمار ... ٤٢٣
القاعدة الثَّامنة: الإضمار الذي لا يغيِّر اللُّغة أولى ٤٢٣
المطلب الخامس: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة الحذف والإضمار ونقدها: . ٤٢٥-٤٣٠
١- العلاقة بين الإسلام والإيمان ٤٢٥
٢- تأويل المتشابه ٤٢٦
٣- الإتيان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه) ٤٢٧
٤- عصمة الأنبياء ٤٢٨
٥- نقصان العمر ٤٢٩
المطلب السَّادس: احتمال الزِّيادة: ٤٣١-٤٣٥
أوَّلاً: مفهوم الزِّيادة ٤٣١
ثانياً: فائدة الزِّيادة ٤٣٢
ثالثاً: توصيف الزِّيادة ٤٣٢
رابعاً: أرجحية الزِّيادة ٤٣٣
خامساً: أمثلة تطبيقية على الزِّيادة: ٤٣٣
١- معجزة الحفظ النَّبوي ٤٣٣
٢- عِلْم الله تعالى بالحوادث ٤٣٤
المبحث السادس: مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير: ٤٣٦-٤٦٠
المطلب الأوَّل: الكلام في التَّقديم والتَّأخير: ٤٣٨-٤٤٣
الفرع الأوَّل: مفهوم التَّقديم والتَّأخير: ٤٣٨
أوَّلاً: معنى التَّقديم والتَّأخير اللُّغويُّ: ٤٣٨
أ- التَّقديم ٤٣٨
ب- التَّأخير ٤٣٩
ثانياً: معنى التَّقديم والتَّأخير الاصطلاحيُّ ٤٣٩
الفرع الثَّاني: أسباب التَّقديم والتَّأخير وأنواعه وعلاقته بالمجاز: ٤٤٠
أوَّلاً: أسباب التَّقديم والتَّأخير ٤٤٠
ثانياً: أنواع التَّقديم والتَّأخير ٤٤٢
ثالثاً: علاقة التَّقديم والتَّأخير بالمجاز ٤٤٣
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها: ٤٤٤-٤٤٩

الفرع الأوَّل: تقرير مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير	٤٤٤
الفرع الثَّاني: نقد مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير	٤٤٧
القاعدة الأولى: التَّقديم والتَّأخير خلاف الأصل	٤٤٧
القاعدة الثَّانية: المجاز أولى من التَّقديم والتَّأخير	٤٤٨
القاعدة الثَّالثة: الحذف والإضمار أولى من التَّقديم والتَّأخير	٤٤٨
المطلب الثَّالث: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّقديم والتَّأخير ونقدها:	٤٥٠-٤٦٠
١- الجهة في حقِّ الله تعالى	٤٥٠
٢- قضية فعل الشَّرِّ وإرادته	٤٥١
٣- خَلْق الضَّلال والهداية	٤٥٤
٤- عصمة الأنبياء	٤٥٧
٥- عذاب القبر ونعيمه	٤٥٩
الفصل الثَّاني: المقدِّمات الظَّنِّية العدمية لانتقال معاني الدَّلائل اللَّفظية:	٤٦١-٥٨٤
المبحث الأوَّل: مقدِّمة التَّخصيص:	٤٦٣-٤٨٥
المطلب الأوَّل: مفهوم التَّخصيص:	٤٦٥-٤٦٩
أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للتَّخصيص	٤٦٥
ثانياً: المعنى الاصطلاحي للتَّخصيص	٤٦٥
ثالثاً: العلاقة بين التَّخصيص والمجاز	٤٦٨
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّخصيص	٤٧٠-٤٧٧
المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة التَّخصيص:	٤٧٨-٤٨٠
القاعدة الأولى: التَّخصيص خلاف الأصل	٤٧٨
القاعدة الثَّانية: التَّخصيص أولى من الاشتراك	٤٧٨
القاعدة الثَّالثة: التَّخصيص أولى من النَّقل	٤٧٨
القاعدة الرَّابعة: التَّخصيص أولى من المجاز	٤٧٩
القاعدة الخامسة: التَّخصيص أولى من الإضمار	٤٧٩
القاعدة السَّادسة: قد يرجح تخصيص على تخصيص لعدَّة اعتبارات	٤٧٩
المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّخصيص ونقدها:	٤٨١-٤٨٥
١- خَلْق أفعال العباد	٤٨١
٢- الوعد والوعيد	٤٨٣
٣- مسألة الرُّؤية	٤٨٤

المبحث الثَّاني: مقدِّمة النَّسْخ:	٤٨٦-٤٩٧
المطلب الأوَّل: مفهوم النَّسْخ:	٤٨٨-٤٩٠
أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للنَّسخ	٤٧٠
ثانياً: المعنى الاصطلاحي للنَّسخ	٤٧٠
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّسْخ	٤٩١-٤٧٦
المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة النَّسْخ:	٤٩٥
القاعدة الأولى: النَّسْخ خلاف الأصل	٤٩٥
القاعدة الثَّانية: الاشتراك أولى من النَّسْخ	٤٩٥
المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة النَّسْخ ونقدها:	٤٩٦-٤٩٧
١- المشيئة الإلهية	٤٩٦
٢- الحساب	٤٩٧
٣- الوعيد بالعذاب	٤٩٧
المبحث الثَّالث: مقدِّمة المعارضة:	٤٩٨-٥٥٠
المطلب الأوَّل: مفهوم المعارضة:	٥٠٠-٥٠٢
أوَّلاً: المعنى اللُّغوي للمعارضة	٥٠٠
ثانياً: المعنى الاصطلاحي للمعارضة	٥٠٠
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة المعارضة	٥٠٣-٥١١
المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة المعارضة:	٥١٢-٤٩٧
القاعدة الأولى: المعارضة خلاف الأصل	٥١٢
القاعدة الثَّانية: التَّعطيل أبعد من التَّأويل	٥١٢
القاعدة الثَّالثة: التَّعارض يوجب التَّساقط إلَّا بمرجِّح	٥١٣
القاعدة الرَّابعة: ظواهر الظَّنِّيات لا تعارض اليقينيات	٥١٤
المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة المعارضة ونقدها:	٥١٦-٥١٨
١- شيئية المعدوم	٥١٦
٢- عِلْم الله تعالى بالحوادث	٥١٧
٣- قضية الخَلْق الإلهي	٥١٧
المطلب الخامس: فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد:	٥١٩-٥٥٠
الفرع الأوَّل: مفهوم فكرة الدَّوْر:	٥٢٠
أوَّلاً: معنى الدَّوْر وأقسامه	٥٢٠

ثانياً: مفهوم فكرة الدَّوْر في الاستدلال على العقائد	٥٢٢
الفرع الثَّاني: فكرة الدَّوْر تاريخياً	٥٢٥
الفرع الثَّالث: الأثر المنهجي لفكرة الدَّوْر:	٥٣٥
أوَّلاً: تقسيم أصول العقائد وفقاً للاستدلال	٥٣٥
ثانياً: المسائل العَقَدِيَّة المختلَف في تصنيفها:	٥٣٦
أ- وجود الله تعالى	٥٣٦
ب- حدوث العالَم	٥٣٧
ج- الصِّفات الإلهية:	٥٣٨
الوحدانية	٥٣٨
العِلْم والقدرة	٥٤٠
الإرادة	٥٤٠
القدم والبقاء والحياة	٥٤١
السَّمع والبصر	٥٤١
الكلام	٥٤٢
د- رؤية الله تعالى	٥٤٣
هـ- خَلْق أفعال العباد وتكليف ما لا يطاق	٥٤٣
الفرع الرَّابع: نظرة نقدية في فكرة الدَّوْر:	٥٤٥
فكرة الدَّوْر وثبوت المعجزة	٥٤٥
فكرة الدَّوْر والطَّريقة الشَّرعية	٥٤٦
المبحث الرَّابع: مقدِّمة التَّأويل:	٥٥١-٥٧٣
المطلب الأول: مفهوم التَّأويل:	٥٥٣-٥٥٥
أوَّلاً: معنى التَّأويل اللُّغويُّ	٥٥٣
ثانياً: معنى التَّأويل الاصطلاحيُّ	٥٥٣
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة التَّأويل	٥٥٦-٥٦٥
المطلب الثَّالث: نقد مقدِّمة التَّأويل:	٥٦٦-٥٦٨
القاعدة الأولى: التَّأويل خلاف الأصل	٥٦٦
القاعدة الثَّانية: التَّأويل أولى من النَّقل	٥٦٧
القاعدة الثَّالثة: إذا كثرت الظَّواهر في شيء أفادت القطع به	٥٦٨
المطلب الرَّابع: أمثلة تطبيقية على مقدِّمة التَّأويل:	٥٦٩-٥٧٣
١- الإرادة الإلهية	٥٦٩

٢- اليدان (الألفاظ الموهمة التَّشبيه)	٥٧٠
٣- مسألة الرُّؤية	٥٧١
المبحث الخامس: مقدِّمة النَّقيض:	٥٧٤-٥٨٤
المطلب الأوَّل: مفهوم النَّقيض:	٥٧٦-٥٧٩
الفرع الأوَّل: المعنى اللُّغوي للنَّقيض	٥٥٦
الفرع الثَّاني: المعنى الاصطلاحي للنَّقيض	٥٥٧
الفرع الثَّالث: مجال احتمال النَّقيض في مراتب الإدراك	٥٥٨
المطلب الثَّاني: تقرير مقدِّمة النَّقيض ونقدها	٥٨٠-٥٨٢
المطلب الثَّالث: مثال تطبيقي على مقدِّمة النَّقيض ونقدها:	٥٨٣-٥٨٤
خَلْق الجنَّة	٥٨٣
الخاتمة	٥٨٥-٥٩٦
الفهارس العامَّة:	٥٩٧-٦٧٩
فهرس الآيات القرآنية	٥٩٨
فهرس الأحاديث النَّبوية	٦٠٨
فهرس الأشعار	٦١٠
فهرس الأعلام	٦١١
فهرس المصطلحات	٦١٩
فهرس القواعد الدَّافعة للمقدّمات الظَّنّية والمرجّحة بينها	٦٢٣
فهرس الأمثلة العَقَدِية التَّطبيقية على المقدِمات الظَّنّية	٦٢٥
فهرس الخرائط الذِّهنية	٦٢٧
فهرس المصادر والمراجع	٦٢٨
فهرس الموضوعات	٦٦٧




تم بحمد الله