

المشاكلة في القرآن الكريم عند أربعة من أعلام المعتزلة

د. أيمن الأحمد *

E.mail: aymshaw@hotmail.com

* قسم اللغة العربية - جامعة إربد الأهلية - الأردن

المشكلة في القرآن الكريم عند أربعة من أعلام المعتزلة

د. أيمن الأحمد

الملخص:

يتناول هذا البحث أسلوب المشكلة في القرآن الكريم كما نظر إليه أربعة من أعلام المعتزلة، هم: الرّماني، والقاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى، والزمخشري. وقد عرض البحث أنظار هؤلاء الأعلام في المواضع القرآنية التي رأوا، أو رأى بعضهم، أن فيها مشكلة، وحاول أن يتبين علاقة تلك الأنظار بالأصلين الكبيرين من أصول المعتزلة: التوحيد والعدل. وخلص البحث إلى أن المشكلة كانت مما أفاد منه المعتزلة في بيان صحة تأويلهم لعدد من العبارات القرآنية التي بدا ظاهرها مخالفاً لمعتقدهم، وكانت أغلب تلك العبارات مما يتصل بصفات الله تعالى، وبمفهوم العدل المعتزلي، والعدل في التشريع، إلى جانب بعض المسائل اللغوية.

مصطلحات أساسية: القرآن الكريم، المشكلة، المعتزلة.

Al Mushakalah In The Holy Quran According To Al Mutazelah

Dr. Ayman Al- Ahmad

Abstract:

This paper deals with Al Mushakalah method according to four Mutazela intellectuals: Al Rummani, Al qadi Abd Eljabbar, Al Shareef Al Murtada, and Al Zamakhshari. The paper shows their points of view in the Quranic texts which they saw that it contains Mushakalah. It shows also the relationship between their views and Al Mutazelah two famous origins: Monotheism, and Justice. The paper concluded that Al Mutazela resorted to Al Mushakalah in order to approve the rightness of their interpretation of a number of Quranic Text that seemed contradictory to their beliefs. Most of those texts had a strong relationship with God's attributes and Al Mutazela concepts of justice , added some linguistic issues.

Keywords: Holy Quran, Al Mushakalah, Al Mutazela.

مقدمة:

وأما الشريف المرتضى المسمى غرر الفوائد ودرر القلائد، وكشاف الزمخشري، إلى جانب ما ورد عند الرماني في رسالته ”النكت في إعجاز القرآن“.

لكن، يبدو من الضروري قبل المضي في البحث أن يصدر بتمهيد حول أسلوب المشاكلة في الدرس البلاغي العربي، وذلك لتوضيح مفهوم المشاكلة كما انتهى إليه أغلب البلاغيين قبل النظر في صورة تطبيق هذا المفهوم عند أعلام المعتزلة الأربعة المشار إليهم، إذ إن البحث يستند إلى مفهوم المشاكلة كما ورد عند السكاكي ومن تبعه، وهو ما انتهى إليه أغلب البلاغيين. وسيتناول البحث أنظار أعلام المعتزلة الأربعة في الآيات القرآنية التي يتحقق فيها هذا المفهوم بصرف النظر عن تسميتهم هذا الأسلوب بالمشاكلة أو غيرها، أو عدم تسميته.

تمهيد:

يمكن أن يخلص المتبع لصورة ما جاء عن المشاكلة في كتب البلاغة أن أغلب البلاغيين ينتهون إلى تعريف المشاكلة استناداً إلى ما جاء عند السكاكي⁽⁷⁾ الذي يعرفها بأنها ”أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته“⁽⁸⁾، ويزيد بعضهم على ذلك عبارة ”تحقيقاً أو تقديراً“ استناداً إلى ما ورد عند القزويني⁽⁹⁾. ويُقصد بـ ”تحقيقاً“ أن يذكر اللفظ الذي شوكل به صراحة، ومن أبرز الأمثلة التي ترد عند البلاغيين على ذلك قول عمرو بن كلثوم⁽¹⁰⁾:

الا لا يَجْهَلَنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا

فَنَجْهَلَ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

فقوله ”يجهل“ وارد على سبيل المشاكلة لقوله ”يجهلن“، مع أن معناه هو عاقبناه، أو جازيناه⁽¹¹⁾.

أسلوب المشاكلة واحد من الأساليب البلاغية التي لفتت الباحثين المحدثين وحظيت باهتمامهم⁽¹⁾، وتعدّ المشاكلة عند البلاغيين من الأساليب التي تثير الانتباه، وتستدعي التدبر والتفكير⁽²⁾، وهي ”تورد المعنى في صورة عجيبة غير مألوقة“⁽³⁾، وترتبط الكلام بعضه ببعض، وتعمل على تلاحم أجزائه⁽⁴⁾.

ويجد الناظر في شواهد المشاكلة أن عدداً كبيراً منها كان من القرآن الكريم، ويبدو كثير من هذه الشواهد متصلاً بتنزيه الله تعالى وبعده، والتوحيد والعدل، كما هو معروف، أهم أسس الفكر المعتزلي⁽⁵⁾، في ضوء ذلك يسعى هذا البحث إلى النظر في صورة تناول المعتزلة لشواهد المشاكلة في القرآن الكريم، وتبيين مدى علاقة تلك الصورة بفكرهم.

وقامت خطة البحث على الآتي:

- 1- تمهيد يوضح مفهوم المشاكلة في الدرس البلاغي العربي.
- 2- بيان الصورة التي تناول بها أعلام المعتزلة الأربعة المشاكلة في القرآن الكريم، وكان ذلك في ثلاثة مطالب:
- أ- المشاكلة في آيات تنزيه الذات الإلهية.
- ب- المشاكلة في الآيات المتصلة بمفهوم العدل.
- ج- مسائل متفرقة.

3- خاتمة تبين أبرز النتائج التي خلص إليها البحث.

أما مصادر هذا البحث فستكون أعمال أعلام المعتزلة في هذا المجال⁽⁶⁾، وهي كتابا القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ومتشابه القرآن.

وعُدَّ من المشكلة ” اللفظ الذي لم يصرَّح بما شوكل فيه، ولكنه في حكم المصرح به لظهور الدلالة عليه“⁽¹⁹⁾، ومثَّل على ذلك بقول أبي تمام⁽²⁰⁾:

مَنْ مَبْلَغُ أَفْنَاءٍ يَعْزَبُ كُلُّهَا
أَنْى بَنَيْتُ الْجَارَ قَبْلَ الْمَنْزِلِ

وتبدو المشكلة في قوله ” بنيت الجار، لأن الجار لا يُبنى وإنما يُختار، وعبر ببناء الجار مشكلة لقوله قبل المنزل، لأن تقديره قبل بناء المنزل، والمقدر كالمذكور“⁽²¹⁾.

ويشير عدد من الدارسين إلى أن المشكلة كما هي عند السكاكي، عرَّفها والتفت إليها عدد ممن سبقه، ويذكر أحمد مطلوب في هذا السياق أن الفراء قد عرف المشكلة ولم يسمَّها⁽²²⁾، ويشير كذلك إلى أن المشكلة وردت عند المبرد باسم ” المزج“⁽²³⁾. ويشير منير سلطان، الذي أفاد هذا البحث من جهده في تتبع بعض شواهد المشكلة، إلى أن القاضي عبد الجبار قد تكلم عن المشكلة في مواطن عديدة من كتابيه: التنزيه، والتشابه⁽²⁴⁾، وأن الشريف المرتضى التفت إلى المشكلة في أثناء حديثه عن بعض الآيات القرآنية⁽²⁵⁾، إذ رأى المرتضى أن ” من شأن العرب أن تسمى الشيء باسم ما يقاربه ويصاحبه، ويشتد اختصاصه وتعلقه به إذا انكشف المعنى وأمن الإبهام“⁽²⁶⁾، ويشير سلطان إلى أن الزمخشري التفت إلى المشكلة في الكشف⁽²⁷⁾. وأن المشكلة وردت عند الرماني باسم جناس المزوجة، ”لأن الجناس عنده على وجهين، مزوجة، ومناسبة“⁽²⁸⁾، وتشير إنعام عكاوي إلى أن المشكلة وردت عند ابن رشيق باسم الاشتراك⁽²⁹⁾.

أما ” المشكلة“ تقديرًا فتكون على لفظ مقدر، وذلك مثل ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ في سياق قوله تعالى: ﴿إِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة 137 - 138)⁽¹²⁾. ويرى القزويني أن ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ هنا «مصدر مؤكّد منتصب عن قوله ﴿آمنا باللَّهِ﴾، والمعنى: تطهير الله. لأن الله يطهر النفوس، والأصل فيه أن النصراني كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون: هو تطهير لهم، فأمر المسلمون أن يقولوا لهم: قولوا آمنا باللَّهِ وصبغنا الله بالإيمان صبغة لا مثل صبغتنا، وطهرنا به تطهيرًا لا مثل تطهيرنا. أو يقول المسلمون: صبغنا الله بالإيمان صبغته، ولم يصبغ صبغتك، وجيء بلفظ الصبغة للمشكلة، وإن لم يكن قد تقدم لفظ الصبغة لقرينة الحال التي هي سبب النزول من غمس النصراني أولادهم في الماء الأصفر»⁽¹³⁾.

ويذكر البلاغيون أن المشكلة لا يجب أن تكون بذكر اللفظ نفسه المذكور في الكلام، وإنما يمكن أن تكون بلفظ مضاد أو مناسب للفظ المذكور⁽¹⁴⁾، ويمثلون على اللفظ المضاد بما روي عن القاضي شريح أنه قال لرجل شهد عنده: إنك لسبب الشهادة، فقال: إنها لم تجعد عني⁽¹⁵⁾. ويرون أنه عبر بالعودة مشكلة للسبوة وبينهما تضاد⁽¹⁶⁾. أما المناسبة، فيُمثَّل عليها بأن رجلاً قال لوهب: ليس قد ورد أن لا إله إلا الله مفتاح الجنة؟ فقال وهب: بلى، ولكن ما من مفتاح إلا له أسنان، فإن جئت بالأسنان فتح لك، وإلا لم يفتح لك⁽¹⁷⁾، فعبر ” بالأسنان مشكلة للتعبير بالمفتاح، وهما متناسبان“⁽¹⁸⁾.

المشكلة في القرآن الكريم عند أعلام المعتزلة الأربعة:

عرف كل من القاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى، والرماني، والزمخشري، المشكلة، ولم يطلق القاضي عبد الجبار عليها اسماً، لكنه أشار في مواطن متعددة من كتبه إلى أن العرب كانت تجري "اسم الشيء على ما هو جزء له، كما يجري اسم الجزء على الفعل، لذلك قالوا: الجزء بالجزء، والأول ليس بالجزء"⁽³⁰⁾، وهذه صورة من صور المشكلة كما يشير عبد الفتاح لاشين الذي أفاد هذا البحث من جهده في تتبع مواضع المشكلة عند القاضي⁽³¹⁾. وذكر الشريف المرتضى أثناء حديثه عن قول النبي صلى الله عليه وسلم: "... لا يملّ الله حتى تملوا" أن من وجوه تسمية فعله تعالى مللاً أنه جاء "للإزدواج ومشكلة اللفظين في الصورة وإن اختلفا في المعنى"⁽³²⁾. وجعل الرماني المشكلة من باب التجانس، إذ ذكر أن "التجانس على وجهين، مزاجية ومناسبة"، وذكر في أمثلة المزاجية عدداً من شواهد المشكلة المعروفة⁽³³⁾. أما الزمخشري فسمّاها المشكلة حيناً⁽³⁴⁾، وحيناً سمّاها المقابلة⁽³⁵⁾، وأطلق عليها أيضاً اسم المزاجية⁽³⁶⁾.

وبعد النظر فيما وقع عليه الباحث من المواضع القرآنية التي عدّها أولئك العلماء من باب المشكلة، وجدها سبعة وعشرين موضعاً، ووجد أنه يمكن تقسيم تلك المواضع إلى ثلاثة أقسام، يتصل الأول بتنزيه الذات الإلهية، والثاني يمكن ربطه بالعدل الإلهي، والعدل هنا يتخذ صورتين، صورة العدل في الجزاء في أحكام التشريع، وصورة العدل الإلهي كما يراه المعتزلة، وهو قائم على أن الإنسان في أفعاله

مخيّر لا مسيّر. أما القسم الثالث فيتناول مسائل متفرقة تتصل بالتعبير القرآني، وتم فيها اللجوء إلى المشكلة لتفسير استخدام القرآن بعض المفردات التي ظنّ أن ظاهر معناها غير منسجم مع سياق الكلام.

وسيتم تناول ما جاء ضمن الأقسام الثلاثة عند الرماني أولاً، فهو أقدمهم (ت 384هـ)، وسيشار إليها عند الآخرين في حال ذكرهم لها، سواء أشاروا إلى أنها من باب المشكلة أو لم يشاروا، ثم يشار إلى ما أورده القاضي عبد الجبار (ت 414هـ) مما لم يرد عند الرماني، ثم يشار إلى ما ورد عند الشريف المرتضى (ت 436هـ) ولم يرد عند الرماني أو الشريف المرتضى، وأخيراً يشار إلى ما ورد عند الزمخشري (ت 538هـ)، ولم يرد عند سابقه.

وقد رأى الباحث أن ينظر عند الحاجة إلى رأي بعض العلماء والمفسرين من غير المعتزلة ممن جاؤوا قبل علماء المعتزلة المشار إليهم هنا كالطبري، أو جاؤوا بعدهم كالقرطبي، والفخر الرازي، وذلك بغية بيان موقف المعتزلة ضمن صورة أوسع.

أولاً: الآيات المتصلة بتنزيه الذات الإلهية

1- قوله تعالى: ﴿... اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ (البقرة/15)

هذه الآية الكريمة وردت في سياق حديث القرآن عن المنافقين، يقول: ﴿... وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة/14 - 15). ويرى الرماني أن المعنى هنا هو أن الله «يجازيهم على

باسمه كقوله: «وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا»، و«فَمَنْ
اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ»⁽⁴³⁾. لكن الزمخشري
يرى أن استهزاء الله معناه هنا ”إنزال الهوان
والحقارة بهم، لأن المستهزئ غرضه الذي يرميه هو
طلب الخفة والزراية ممن يهزأ به، وإدخال الهوان
والحقارة عليه“⁽⁴⁴⁾، ويشير إلى أنه ”كثر التهكم
في كلام الله تعالى بالكفرة. والمراد به تحقير شأنهم
وازدراء أمرهم، والدلالة على أن مذاهبهم حقيقة
بأن يسخر منها الساخرون ويضحك الضاحكون“⁽⁴⁵⁾.

ولعل مما يلاحظ على تناول أعلام المعتزلة
الأربعة لهذه الآية أنهم لا يتفقون في توجيهها، ففي
حين يرى كل من الرماني والقاضي عبد الجبار أن
المعنى هو أن الله يجازيهم على استهزائهم، وبذلك
يجعلون العبارة القرآنية من باب المشاكلة، يورد
الشريف المرتضى وجوهاً لتأويل الآية من بينها ما
ذكره الرماني وعبد الجبار، لكنه لا يصرح بتوجيه
لأحدها، ويلاحظ أنه يذكر وجهين هما في الحقيقة
وجه واحد، وهما الوجه الخامس، والوجه السابع
الليذان أشير إليهما، فالوجه السابع هو تفسير للوجه
الخامس الذي يستند إلى ما عرف عن العرب من
تسمية الجزاء على الفعل باسمه. أما الزمخشري
فيذكر ما جاء عند الرماني وعبد الجبار باعتباره
مما قيل في تأويل الآية، لكنه يصرح برأيه بما يفيد
أنه لا يعد هذا الموضوع من باب المشاكلة، فهو يفسر
استهزاء الله تعالى بما لا يتعارض مع تنزيه الذات
الإلهية، ولكن بما لا يبتعد عن معنى الاستهزاء،
مخالفاً في ذلك ما ورد عند الرماني والقاضي عبد
الجبار.

استهزائهم»⁽³⁷⁾. ويرى القاضي عبد الجبار أن
الاستهزاء لا يجوز على الله تعالى في الحقيقة ”لأنه
لا يكون إلا قبجاً وذمًا، ولا يصح إلا على من تضيق به
الأفعال، ... وإنما أراد أن يعاقبهم على ما وقع منهم
من الاستهزاء بالرسول صلى الله عليه وسلم“⁽³⁸⁾،
ويرى عبد الجبار أن أسلوب القرآن جاء على ما
عرف عن طريقة العرب في إجراء اسم الشيء على ما
هو جزء له⁽³⁹⁾. ويورد الشريف المرتضى سبعة وجوه
في تأويل ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾، الوجه الخامس
منها «أن يكون المعنى أنه يجازيهم على استهزائهم،
فسمي الجزاء على الذنب باسم الذنب»، مشيرًا إلى
أن «العرب تسمي الجزاء على الفعل باسمه»⁽⁴⁰⁾.
ويضرب أمثلة على ذلك هي قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ
سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ (الشورى/40)، وقوله تعالى:
﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى
عَلَيْكُمْ﴾ (البقرة/194)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ
فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ﴾ (النحل/126)، وقوله
تعالى: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾
(الأنفال/30)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ
اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ (النساء/142)، وقول عمرو بن
كلثوم:

إلا لا يجهلن أحد علينا

فنجهل فوق جهل الجاهلينا⁽⁴¹⁾

وفي الوجه السابع يذكر المرتضى ”أن يكون ما وقع
منه تعالى ليس باستهزاء على الحقيقة، لكنه سماه
بذلك ليزدوج اللفظ ويخف على اللسان“، ويرى أن
”للعرب في ذلك عادة معروفة في كلامها، والشواهد
عليه مذكورة مشهورة“⁽⁴²⁾. ويشير الزمخشري إلى
أن مما قيل عن هذه الآية أنه ”سمي جزاء الاستهزاء

يأتي قوله تعالى هذا في سياق قصة عيسى بن مريم، يقول تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عَيْسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ، رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَكْرُوهًا وَمَكْرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ، إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ إِنِّي فَتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (آل عمران/55-52). ويرى الرماني أن معنى «مكر الله» هنا هو أن الله «جازاهم على مكرهم، فاستعار للجزاء على المكر اسم المكر لتحقيق الدلالة على أن وبال المكر راجع عليهم ومختص بهم»⁽⁵²⁾. ويرى عبد الجبار أن إضافة المكر إلى الله لا تجوز⁽⁵³⁾، لذلك فإن المعنى هنا هو أن الله «عاقبهم على كفرهم، وأراد وأمر بالاستخفاف بهم»⁽⁵⁴⁾. ويرى الزمخشري أن المراد بقوله تعالى (مكر الله) رفع عيسى إلى السماء والقي شبهه على من أراد اغتياله حتى قتل⁽⁵⁵⁾. ومعنى أن الله خير الماكرين «أقواهم مكرًا وأنفذهم كيدًا، وأقدرهم على العقاب من حيث لا يشعر المعاقب»⁽⁵⁶⁾. ويلاحظ هنا أن الزمخشري لا يجعل المكر هنا بغير معناه من التدبير أو الاحتيا ل للأمر في خفية⁽⁵⁷⁾، وهو موافق لما يراه الطبري من أن المقصود بمكر الله بمن مكر به، أنه استدرجه وأخذه على غرّة وغفلة⁽⁵⁸⁾.

وقد أشار علماء المعتزلة إلى مواضع أخرى من القرآن الكريم ورد فيها إسناد المكر والكيد والخداع إلى الله تعالى، من ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا

وإذا نظرنا إلى الصورة خارج أقوال المعتزلة نجد أن الطبري، على سبيل المثال، لا يميل إلى جعل العبارة القرآنية من باب المشاكلة، إذ ينطلق من "أن معنى الاستهزاء في كلام العرب: إظهار المستهزئ للمستهزأ به من القول والفعل ما يرضيه ظاهراً، وهو بذلك من قبلة وفعله به مؤرثه مساءة باطناً. وكذلك معنى الخداع والسخرية والمكر"⁽⁴⁶⁾، وعلى ذلك يرى الطبري أن استهزاء الله تعالى بالمنافقين أنه قد جعل لهم في الدنيا أحكام المسلمين المصدقين، مع علمه بكذبهم، حتى ظنوا أنهم في الآخرة واردون مؤردهم، لكنه تعالى كان قد أعد لهم من اليم عقابه ونكال عذابه، ما أعد منه لأعدى أعدائه وشر عباده، وبذلك كان تعالى "مستهزئاً، وبهم ساخرًا، ولهم خادعًا، وبهم ماكرًا"⁽⁴⁷⁾. ويميل القرطبي إلى جعل استهزاء الله تعالى هنا من باب المشاكلة، ويرى أن ذلك هو قول الجمهور⁽⁴⁸⁾. أما الفخر الرازي فيشير إلى أنه ورد في القرآن ألفاظ "دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى"، منها الاستهزاء والمكر والغضب والتكبر والحياء⁽⁴⁹⁾، ويرى الرازي أن "القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية آثار تصدر عنها في النهاية، مثاله أن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج، والآخر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، وقس الباقي عليه"⁽⁵⁰⁾.
2- قوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوهًا وَمَكْرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران/54)⁽⁵¹⁾

لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ
وَاللَّهُ خَيْرٌ الْمَاكِرِينَ ﴿ (الأنفال/30).

أشار الشريف المرتضى إلى هذه الآية من ضمن الأمثلة التي ذكرها على تسمية العرب المجازاة على الشيء باسمه⁽⁵⁹⁾. ورأى الزمخشري أن معنى «يمكر الله» هنا هو أن الله يخفي «ما أعد لهم حتى يأتيهم بغتة»، ومعنى «الله خَيْرُ الْمَاكِرِينَ» أن «مكره أنفذ من مكر غيره وأبلغ تأثيراً، أو لأنه لا ينزل إلا ما هو حق وعدل ولا يصيب إلا بما هو مستوجب»⁽⁶⁰⁾.

ويلاحظ هنا أن المرتضى يجعل مكر الله من باب المشاكلة، بينما لم يبتعد الزمخشري عن رأيه في الآية السابقة، فهو لم يخرج المكر عن معناه اللغوي المعروف. ب- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَدْقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِّن بَعْدِ ضَرَاءٍ مَّسَّتْهُمْ إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ (يونس/21).

يرى القاضي عبد الجبار أن الله تعالى في هذه الآية قد «أجرى اسم المكر على العقاب من حيث كان جزاء عليه، ومن حيث يفعل بهم من حيث لا يشعرون»⁽⁶¹⁾. ويرى عبد الجبار أن «السرعة في المكر هنا مجاز، كما أنه توسع، لأن المكر لا يكون إلا قبيحاً كالسيئة، وإذا أراد الله العقوبة، علم أنه مجاز»⁽⁶²⁾. ويدلل عبد الجبار على صحة رأيه بقوله تعالى: «إن رسلنا يكتبون ما تمكرون»، ويرى أنه «يدل على أنه أراد بما تقدم العقوبة، لأنه ذكر عقبيه ما يدل على أن جميع مكرهم ومعاصيهم مكتوب معروف لكي لا يجازوا عليه إلا بمثله، ولو كان الله تعالى يمكر في الحقيقة، ويفعل الظلم والقبيح لم يكن لهذا القول معنى»⁽⁶³⁾. ويقول الزمخشري: «والمعنى: أن الله

تعالى دبر عقابكم وهو موقعه بكم قبل أن تدبروا كيف تعملون في إطفاء نور الإسلام»⁽⁶⁴⁾.

ج- قوله تعالى: ﴿وَقَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلِلَّهِ الْمَكْرُ جَمِيعًا يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَن عُقِبِي الدَّارِ﴾ (الرعد/42).

يرى القاضي عبد الجبار أن المراد بمكر الله هو «إنزال العقاب بهم وما شاكله من حيث لا يعرفون»⁽⁶⁵⁾. ويرى الزمخشري أنه تعالى قد فسّر كيف يكون المكر لله وذلك حين قال «يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ وَسَيَعْلَمُ الْكُفَّارُ لِمَن عُقِبِي الدَّارِ»، لأن من علم ما تكسب كل نفس، وأعد لها جزاءها فهو المكر كله، لأنه يأتيهم من حيث لا يعلمون. وهم في غفلة مما يراد بهم»⁽⁶⁶⁾.

ويلاحظ من كلام القاضي عبد الجبار، في توجيهه لمعنى (مكر الله) في آيتي سورتي يونس والرعد السابقتين، أنه يرفض إسناد المكر لله تعالى لأن المكر قبيح، وهو من الظلم، ويلاحظ أيضاً أنه يفسر جعل العقاب بلفظ المكر بأمرين، الأول أنه جزاء على مكر الناس، ويكون ذلك من باب تسمية الجزاء أو العقاب باسم الفعل، والثاني أنه تعالى يفعل ذلك من حيث لا يشعرون أو لا يعرفون، ويبدو من الأمر الثاني أن القاضي يقرّ بتجاوز دلالة مكر الله في الآية معنى العقاب والمجازاة إلى ما هو من صميم معنى المكر، وهو فعل الأمر في خفية، ولو قيل إن مكر الله بمن يمكرون بآياته، هو تدبير الله ما يعاقب به هؤلاء دون علمهم، فيستدرجهم إلى ما يفضي بهم إلى التهلكة، لما كان في ذلك مجاز في استخدام لفظ المكر المسند إلى الله تعالى، فهو تدبير

على خديعتهم، ووبال الخديعة راجع عليهم. ويشير إلى أن ذلك من باب قول العرب «الجزاء بالجزاء، والأول ليس بجزاء، وإنما هو على مزوجة الكلام»⁽⁶⁹⁾. ويورد الشريف المرتضى هذه الآية تمثيلاً على تسمية العرب المجازاة على الشيء باسمه⁽⁷⁰⁾. ويرى الزمخشري أن معنى (هُوَ خَادِعُهُمْ): «هو فاعل بهم ما يفعل الغالب في الخداع حيث تركهم معصومي الدماء والأموال في الدنيا وأعد لهم الدرك الأسفل من النار في الآخرة... وقيل: يعطون على الصراط نوراً كما يعطى المؤمنون فيمضون بنورهم ثم يطفأ نورهم ويبقى نور المؤمنين...»⁽⁷¹⁾. ويلاحظ هنا أن الزمخشري لا يخرج الخداع عن معناه اللغوي القائم من إظهار خلاف ما يُخفى وإرادة المكروه⁽⁷²⁾.

و- قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَهْلُهُمْ رُؤِيدًا﴾ (الطارق/15-17)

يقول القاضي عبد الجبار في هذه الآية: «وقد بينا من قبل أن الواجب في ذلك أن يحمل على أنه تعالى يُضِرُّ بهم وينفع المؤمنين والنبي صلوات الله عليه من حيث لا يشعرون بأن ينصره على الكفار بأنواع لطائفه، ويظفره بهم، ثم يعاقبهم في الآخرة»⁽⁷³⁾. ويرى الزمخشري أن المعنى «وأنا أقابلهم بكيدى: من استدراجى لهم وانتظاري بهم الميقات الذي وقته للانتصار منهم»⁽⁷⁴⁾.

ويلاحظ أن توجيه القاضي عبد الجبار والزمخشري لمعنى كيد الله هنا لا يخرج عن توجيههم لمعنى مكر الله في الآيات السابقة، فالقاضي يجمع بين مفهوم المشاكلة وشيء من الإقرار بحمل الكيد لمعناه الأصلي، والزمخشري يجعل الكيد أقرب إلى معناه الأصلي.

في خفية لعقاب من بادر إلى المكر كما يفهم من توجيه الزمخشري للآيتين، وليس في هذا المعنى - في ظني - ما يسيء إلى الذات الإلهية.

ح- قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ (النمل/50)،

تأتي هذه الآية في سياق قصة قوم ثمود مع صالح عليه السلام، ويرى القاضي عبد الجبار أن المكر هنا جاء على جهة التوسع كما بين من قبل⁽⁶⁷⁾. ويرى الزمخشري أن المراد بـ «مكرهم: ما أخفوه من تدبير الفتك بصالح عليه السلام وأهله. ومكر الله: إهلاكهم من حيث لا يشعرون. شبه بمكر الماكر على سبيل الاستعارة»⁽⁶⁸⁾.

ويلاحظ من كلام الزمخشري أنه جعل مكر الله من باب الاستعارة، وقد يرى أن في ذلك ما يؤيد قول من رأى أن لفظ المكر حين يسند إلى الله يجيء على سبيل المشاكلة، فهو يخرج عن معناه الأصلي، لكن جعل الزمخشري هذا الأمر من باب الاستعارة وليس من باب المجاز المرسل لا يؤيد تلك الرؤية، فالمشاكلة تقتضي أن يكون ذكر الشيء بلفظ غيره بسبب وقوعه في صحبته، وليس بسبب المشابهة، وفي ضوء توجيه الزمخشري لمعنى مكر الله في الآيات السابقة، يمكن القول إن إشارة الزمخشري هنا إلى أن مكر الله هو من باب الاستعارة ترمي إلى التفريق بين مكر الله القائم على الحق، والمكر القائم على الظلم.

هـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَآؤُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء/142).

يرى الرماني أن المعنى هنا هو أن الله «مجازيهم

3- قوله تعالى: ﴿فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (السجدة/14).

يرى القاضي عبد الجبار أن «النسيان على الله لا يجوز، والمراد به عاقبتناكم على ترككم على مثال قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾⁽⁷⁵⁾. ويقول الزمخشري: «والمراد بالنسيان: خلاف التذكر، يعني: أن الانهماك في الشهوات أذهلكم والهاكم عن تذكر العاقبة وسلط عليكم نسيانها، ثم قال إِنَّا نَسِينَاكُمْ على المقابلة، أي: جازيناكم جزاء نسيانكم. وقيل: هو بمعنى الترك، أي: تركتم الفكر في العاقبة، فتركناكم من الرحمة»⁽⁷⁶⁾.

ويلاحظ هنا أن الزمخشري يوافق عبد الجبار في جعل إسناد النسيان إلى الله تعالى من باب المشاكلة، وهو موقف يخالف مواقفه في الآيات السابقة، وقد يكون من المنتظر أن يؤول الزمخشري النسيان بالترك الذي ذكر أن هناك من قال به، وهو ما اختاره الطبري قبله⁽⁷⁷⁾، لكن يبدو أن الزمخشري كان مقتنعاً بأن المراد بالنسيان في الآية عدم التذكر، وأنه لا يستقيم أن يكون بمعنى الترك، إذ لا يمكن أن يؤول نسيانهم لقاء يومهم بتركهم لقاء يومهم، فهم لا يستطيعون ترك هذا اللقاء، لذلك حين ذكر الزمخشري قول من أول النسيان بالترك احتاج أن يضع عبارة تبعد كثيراً عن العبارة القرآنية، فهو لا يستطيع في تأويله لـ «نسيتم لقاء يومكم هذا»، أن يضع ترك بدل نسي، فيقول: تركتم لقاء يومكم هذا، وإنما قال: «تركتم الفكر في العاقبة». وواضح ما بين العبارتين من بعد.

واللافت أن الزمخشري اختار أن يكون النسيان بمعنى الترك حين كان يمكن تأويل النسيان بالترك دون تغيير في دلالة العبارة، كان ذلك في قوله تعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (التوبة/67)، قال الزمخشري: «نَسُوا اللَّهَ: أغفلوا ذكره. فَنَسِيَهُمْ: فتركهم من رحمته وفضله»⁽⁷⁸⁾. وكان الشريف المرتضى قد جعل نسي هنا بمعنى ترك، ومعنى الآية أنهم «تركوا طاعة الله فتركهم من ثوابه»⁽⁷⁹⁾.

4- قوله تعالى: ﴿تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾. وقد ورد ذلك في سياق قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَلَمْ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾ (المائدة/116)

يرى الشريف المرتضى «أن النفس في اللغة لها معان مختلفة»، وبعد أن يذكر تلك المعاني يرى أن المراد بالنفس في الآية الكريمة الغيب، وعلى هذا يكون تأويل الآية «تعلم غيبي وما عندي، ولا أعلم غيبك»⁽⁸⁰⁾. ويبدو للوهلة الأولى أن الشريف المرتضى لا يرى أن «نفسك» جاءت من باب المشاكلة، فلفظ النفس في المرتين جاء على معنى واحد، والأصل في المشاكلة أن يكون اللفظ الثاني بمعنى يختلف عن الأول وإن جاء بلفظه، لكن المرتضى يعود فيقول: «... وإنما حسن أن يقول تعالى مخبراً عن نبيه عليه الصلاة والسلام: ولا أعلم ما في نفسك. من

مَنْ مُبْلَغُ أَفْنَاءٍ يَعْزَبُ كُلُّهَا
أَنْى بَنَيْتُ الْجَارَ قَبْلَ الْمَنْزِلِ

وشهد رجل عند شريح. فقال: إنك لسببط الشهادة. فقال الرجل: إنها لم تجعد عنى. فقال: لله بلادك، وقبل شهادته. فالذي سوغ بناء الجار وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة، ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار، وسبوطه الشهادة لامتنع تجعيدها⁽⁸⁵⁾. ويلاحظ هنا أن الزمخشري قد جعل العبارة القرآنية من من باب المشاكلة تقديراً⁽⁸⁶⁾، ويبدو أن الزمخشري لجأ إلى جعل يستحي من باب المشاكلة لأن أصل الاستحياء، كما يقول القرطبي، «الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفاً من مواجهة القبيح، وهذا محال على الله تعالى»⁽⁸⁷⁾، لكن المدقق في كلام الزمخشري قد يجد أن جعل يستحي من باب المشاكلة لا يستقيم، فالأمثلة التي ذكرها الزمخشري هي من باب المجاز الذي جوّزه في رأيه ما جاء في سياق الكلام، والمجاز فيها واضح لا لبس فيه، فلا يمكن أن يفهم البناء على معناه الأصلي، وكذلك الجعودة، أما يستحي فقد فهمه عدد من العلماء على معناه الأصلي أي أن الله لا يجد ما يدعو للحياء، يقول الطبري: «إنه جل ذكره قصد الخبر عن عين البعوضة أنه لا يستحي من ضرب المثل بها»⁽⁸⁸⁾. أما ما ذكره بعض العلماء من أن يستحي هنا بمعنى يخشى، أو يترك، أو يمتنع⁽⁸⁹⁾، فيمنعه أن هذه الألفاظ لا تعبر عن المعنى المقصود، ولعل من الواضح أن الألفاظ المذكورة تضيق عن حمل هذا المعنى، فإذا قيل إن «يستحي» جاءت عوضاً عن تلك الألفاظ لمسوغ بلاغي هو المشاكلة، فيردّ على ذلك بأن ازدواج الكلام وما له من وقع على الأذن

حيث تقدم قوله تعالى: (تعلم ما في نفسي) ليزدوج الكلام، ولهذا لا يحسن ابتداء أن يقول أنا لا أعلم ما في نفس الله تعالى، وإن حسن على الوجه الأول⁽⁸¹⁾، وقول المرتضى ليزدوج الكلام يعنى المشاكلة التي صرح بها الزمخشري في هذا الموضع، قال: «والمعنى: تعلم معلومى ولا أعلم معلومك، ولكنه سلك بالكلام طريق المشاكلة وهو من فصيح الكلام وبينه، فقيل في نفسك لقوله في نفسي»⁽⁸²⁾. ويبقى أن جعل المرتضى والزمخشري إسناد النفس إلى الله تعالى من باب المشاكلة أمر يحتاج للتدقيق، فإذا كانت نفس تعني في الموضعين الغيب أو المعلوم، فإن هذا ليس من المشاكلة التي هي من باب «وجزاء سيئة سيئة»، فسيئة الثانية تعني في رأي من يقول بالمشاكلة عقوبة، أما الأولى فتعني سيئة ولا يمكن أن تعني عقوبة، ولعل من الدال أن القرطبي الذي أخذ تفسير الزمخشري هنا لم يشر كما كان يفعل في مواضع أخرى إلى أن هذا من باب المشاكلة⁽⁸³⁾، وكذلك لم يشر الطبري وهو يؤول تلك الآية إلى ذلك⁽⁸⁴⁾.

5- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾ (البقرة/ 26)

يقول الزمخشري في عبارة «إن الله لا يستحي»: «ويجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة، فقالوا: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة وإطباق الجواب على السؤال. وهو فطن من كلامهم بديع، وطرز عجيب، منه قول أبي تمام:

ثانياً: العدل

1- قال تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة / 194)

يرى الرماني أن معنى اعتدوا عليه) «جازوه بما يستحق على طريق العدل، إلا أنه استعير للفظ الثاني لفظ الاعتداء لتأكيد الدلالة على المساواة في المقدار، فجاء على مزاج الكلام لحسن البيان»⁽⁹²⁾. وترد هذه الآية عند الشريف المرتضى حين يستشهد على المشاكلة⁽⁹³⁾. ووردت هذه الآية عند القاضي عبد الجبار الذي رأى أن في الآية أمراً بالاعتداء، والاعتداء قبيح، فكيف يجوز ذلك على الله، ويجيب: «أن الله تعالى أجرى اسم الاعتداء على ما هو مقابل له من الجزاء، كقوله: وجزاء سيئة سيئة مثلها. ولا يجوز عليه تعالى أن يأمر بالاعتداء مع قبحه»⁽⁹⁴⁾، فيصبح المعنى: أمرنا بالمجازاة على الاعتداء، والانتصاف من المعتدي⁽⁹⁵⁾. ويذكر الزمخشري أن هذه الآية نزلت تخاطب المسلمين بعد أن «قاتلهم المشركون عام الحديبية في الشهر الحرام وهو ذو القعدة، فقبل لهم عند خروجهم لعمره القضاء وكرهتهم القتال وذلك في ذي القعدة: الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ أَي هذا الشهر بذلك الشهر وهتكه بهتكه، يعنى تهتكون حرمة عليهم كما هتكوا حرمة عليكم، وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ، أي وكل حرمة يجرى فيها القصاص من هتك حرمة أي حرمة كانت، اقتص منه بأن تهتك له حرمة، فحين هتكوا حرمة شهركم فافعلوا بهم نحو ذلك ولا تبالوا، وأكد ذلك بقوله فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ فِي حال كونكم

كان من أبرز ما سوّغت به المشاكلة⁽⁹⁶⁾، وجلي أن ذلك لا ينطبق على حال المشاكلة تقديراً، فاللفظة الأولى غير موجودة وإنما مقدرة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإذا كان قد قيل بالفعل عبارة مثل: الا يستحي الله...، فهذا يعني أن القائل يريد أن ضرب مثل هذه الأمثال ينقص من هيبة الله وجلاله، ويكون الردّ ليس بأن الله لا يخشى، أو لا يترك، وإنما بأن ضرب هذه الأمثال لا ينقص من جلال الله وعظمته. يبقى ما قيل عن أن الاستحياء محال على الله تعالى لما فيه من تغيير يلحق البدن، وقد عالج ذلك الفخر الرازي بالقول: «إن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان، لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغيير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهو أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له، علامة ومقدمة، وهي غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية، وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب، فليس المراد ذلك المبدأ، أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب، بل المراد تلك النهاية، وهو إنزال العقاب، فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب»⁽⁹⁷⁾. ويمكن القول أخيراً إن القرآن إنما نزل بلغة العرب وعلى سننهم في القول، وحين يعبر القرآن عن صفات الله تعالى يعبر عنها من خلال تلك السنن.

على الظلم، بالعدوان.

2- قال تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ (الشورى/40)

يرى القاضي عبد الجبار أن المراد بالسيئة الجزاء على السيئة وأن «ذلك مجاز مشهور في اللغة»⁽¹⁰¹⁾، ويدلل عبد الجبار على صواب رأيه بأن الله تعالى قال: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾، والمراد في رأيه: «من عفا عن السيئة، ولم يقابل بمثلها، ولا كافأ عليها، ولذلك قال بعده: ﴿وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (الشورى/41)، ولو كان ما فعله سيئة لما صحَّ ذلك»⁽¹⁰²⁾.

وقريب من هذه الآية قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْأَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ (الروم/10). ويتساءل القاضي عبد الجبار: «كيف يصحَّ أن يسمَّى ما يفعله تعالى بهم سوءاً، وذلك لا يكون إلا قبيحاً»، إذ «لا يحسن وصف الله بأنه مسيء»، فما «يفعله تعالى لا يكون إلا عدلاً وحكمة»⁽¹⁰³⁾. يجيب القاضي على ذلك بأن الله تعالى قد «أجرى هذا اللفظ على ما هو جزاء عليه، كقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾. ويشير عبد الجبار إلى أن مثل هذا كثير في اللغة»⁽¹⁰⁴⁾.

أما الزمخشري فيقول في آية سورة الشورى: «كلتا الفعلتين الأولى وجزاؤها سيئة، لأنها تسوء من تنزل به...»⁽¹⁰⁵⁾. والزمخشري حين يجعل السيئة الثانية بمعنى السيئة الأولى يخرج واحداً من أبرز الشواهد على المشاكلة من باب المشاكلة، ويلاحظ أن الطبري كان قد ذكر كلاماً قريباً من كلام الزمخشري⁽¹⁰⁶⁾،

منتصرين ممن اعتدى عليكم، فلا تعتدوا إلى ما لا يحل لكم»⁽⁹⁶⁾. ويلاحظ أن الزمخشري لا يشير إلى أن ما جاء في الآية هو من باب المشاكلة، لكنه حين تحدث قبل ذلك عن قوله تعالى: ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة/193)، رأى أن المعنى «فلا تظلموا إلا الظالمين غير المنتهين»، وأنه تعالى «سمَّى جزاء الظالمين ظلماً للمشاكلة، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ﴾»⁽⁹⁷⁾.

ويذكر الطبري أن العدوان في قوله تعالى ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، إنما كان «على وجه المجازة، لما كان من المشركين من الاعتداء»، وأن ذلك «نظير قوله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ...﴾»⁽⁹⁸⁾. ويشير القرطبي إلى اختلاف العلماء «في المكافأة هل تسمى عدواناً أم لا، فمن قال: ليس في القرآن مجاز، قال: المقابلة عدوان، وهو عدوان مباح... ومن قال في القرآن مجاز سمى هذا عدواناً على طريق المجاز ومقابلة الكلام بمثله، كما قال عمرو بن كلثوم:

إِلَّا لَا يَجْهَلْنَ أَحَدٌ عَلَيْنَا

فَنَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ»⁽⁹⁹⁾

وقد رأى بعض الدارسين أن وصف المجازة بالعدوان فيه دعوة إلى الصفح والعفو، فهي وإن كانت مباحة إلا أنها وصفت بالعدوان⁽¹⁰⁰⁾. وقد يكون من الممكن أن يرى في استخدام لفظ العدوان والاعتداء في هذه المواضع جوهر نظرة الإسلام إلى فعل الحرب، فالحرب حتى لو كانت ردّاً على الظلم والاعتداء، فيها ما فيها من هتك للحرمان، وإزهاق للنفوس، وتدمير للمنجزات، وهذا مما لا يوافق روح الإسلام، لذلك عبّر عنها، حتى في حال إباحتها ردّاً

بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ هَلْ يَرَاكُمْ مِنْ أَحَدٍ ثُمَّ انصَرَفُوا
صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿
(التوبة/127)،

يرى القاضي عبد الجبار أن ظاهر الكلام
«يقضي أنه صرف نفس قلوبهم، وليس فيه أنه
صرفهم عن إيمان أو غيره من الأفعال»⁽¹¹⁴⁾، ويحمل
الكلام «على أن المراد به: فلما انصرفوا عاقبهم الله
على انصرفهم، فسمى العقوبة عليه باسمه، كما
قال: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾، وقالت العرب:
الجزاء بالجزاء إلى غير ذلك من الشواهد في الشعر
وغيره»⁽¹¹⁵⁾، ويدلل عبد الجبار على صحة رأيه بقوله
تعالى: ﴿بأنهم قوم لا يفقهون﴾، فهو «يدل على أنه
صرف قلوبهم بالعقوبة التي استحقوها بالإعراض
وترك التفقه»⁽¹¹⁶⁾.

ويبدو من الواضح أن القاضي عبد الجبار
استعان بأسلوب المشاكلة لدعم تأويله للآية، لكن
الزمخشري الذي رأيناه يأخذ في بعض الأحيان من
القاضي، لا يشير في كشافه إلى الوجه الذي ذكره
القاضي، ويرى أن «صرف الله قلوبهم» هو «دعاء
عليهم بالخذلان، وبصرف قلوبهم عما في قلوب أهل
الإيمان من الانشراح»⁽¹¹⁷⁾. كذلك لم يشر الطبري
الذي وجدناه يؤول عدداً من الآيات استناداً إلى ما
صار يعرف لاحقاً بالمشاكلة إلى الوجه الذي ذكره
القاضي⁽¹¹⁸⁾، وقد صرح الفخر الرازي أن رأي
القاضي فيه تكلف⁽¹¹⁹⁾، ووجد القرطبي في هذه الآية
ما يدل على فساد رأي المعتزلة، فقد أخبر تعالى
«أنه صارف القلوب ومصرفها وقالها ومقلبها؛ ردا
على القدرية في اعتقادهم أن قلوب الخلق بأيديهم
وجوارحهم بحكمهم، يتصرفون بمشيئتهم ويحكمون

ونجد مثل ذلك عند القرطبي⁽¹⁰⁷⁾. أما ما ورد في
آية الروم، فيذكر الزمخشري أن «السوأي» هي
«تأنيث الأسوأ وهو الأقبح»، والمعنى أن عقوبتهم أسوأ
العقوبات⁽¹⁰⁸⁾.

3- قال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ
مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾
(النحل/126).

يرى القاضي عبد الجبار أن العقاب هنا مجاز
«لأن ما يفعله العبد لا يكون عقاباً في الحقيقة»،
وهو كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ..﴾⁽¹⁰⁹⁾.
ويقول الزمخشري: «سمى الفعل الأول باسم الثاني
للمزاوجة. والمعنى: إن صنع بكم صنيع سوء من قتل
أو نحوه، فقابلوه بمثله ولا تزيدوا عليه»⁽¹¹⁰⁾.

ويقول الزمخشري في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَاقَبَ
بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرْنَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ
لَعَفْوٌ غَفُورٌ﴾ (الحج/60): «تسمية الابتداء بالجزاء
لملاسته له من حيث إنه سبب وذاك مسبب عنه كما
يحملون النظر على النظر والنقيض على النقيض
للملاسة»⁽¹¹¹⁾. وقد اتفق القرطبي مع ما رآه القاضي
والزمخشري⁽¹¹²⁾، لكن حين ننظر في تفسير الطبري
للاية لا نجد ما يشير إلى أنه وجد فيها ما يوجب
التأويل، فهو يفسرها بأن عاقبوا «بمثل الذي نالكم
به ظالمكم من العقوبة»⁽¹¹³⁾، ولعل في ذلك ما يدل أن
الطبري جعل معنى العقوبة على أصله ولم يجعله من
باب المشاكلة، وقد يفسر ذلك بأن ما فعله الكفار
بالمؤمنين إنما هو عقوبة على إيمانهم، فالكفار يرون
أن المؤمنين مخطئون يستحقون العقاب.

4 - قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً نَظَرَ

بإراداتهم واختيارهم⁽¹²⁰⁾.

منع عنهم الطافه فوافقوا.

ثالثاً: مسائل متفرقة

1- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّصِرُوا
اللَّهُ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد/7).

يشير القاضي عبد الجبار إلى أن من «المعلوم أنهم في بعض حروبهم نصرُوا الله بأن جاهدوا، ومع ذلك لم ينصرهم ويثبت أقدامهم»⁽¹²⁶⁾، ويؤول عبد الجبار الآية بأنه لم يرد بنصرتهم أنه ينصرهم في الدنيا، ويحتم أن النصره تكون في الآخرة، وبذلك يجري الكلام مجرى ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾، ويكون المعنى: «إن تنصروا الله يجازكم على النصره»⁽¹²⁷⁾.

ويبدو من الواضح أن المشاكلة هنا كانت ما أسعف القاضي في تأويل ما ظنّه يحتاج إلى تأويل، لكنني لم أجد لكلام القاضي هنا صدى عند العلماء الذين استندت إليهم في هذا البحث، ولم يبحثوا في الاعتراض الذي ذكره القاضي.

2- قال تعالى: ﴿فَإِن آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة 137 - 138).

هذه الآية من أشهر أمثلة المشاكلة تقديراً، وتقع المشاكلة في قوله تعالى: (صِبْغَةَ اللَّهِ). يقول الزمخشري: «والمعنى: تطهير الله، لأن الإيمان يطهر النفوس. والأصل فيه أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون: هو تطهير لهم، وإذا فعل الواحد منهم بولده ذلك قال: الآن صار نصرانياً حقاً، فأمر المسلمون بأن

ومما يشبه هذه الآية قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا
أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾، وجاء ذلك في سياق قوله تعالى:
﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُوذُّونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ
أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ
لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الصف/5)،

يرى القاضي عبد الجبار أن هذه الآية لا تشير إلى أن الله يخلق الكفر وسائر المعاصي، والمراد أنهم بعد أن زاغوا «يعاقبهم على ذلك، والكلام فيه كالكلام في قوله: ﴿ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم﴾⁽¹²¹⁾. أما الزمخشري فلا يشير إلى ما أشار إليه القاضي، ويرى أن لله تعالى قد أزاع قلوبهم «بأن منع أطفاه عنهم»⁽¹²²⁾.

5- قال تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُم مِّن فَضْلِهِ بَخِلُوا
بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ
إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا
يَكْذِبُونَ﴾ (التوبة/77-76).

يرى القاضي عبد الجبار أن كلام الله تعالى هنا لا «يدل على أنه تعالى أعقبهم نفاقاً في قلوبهم، لأنه تقدم ذكر بخلهم بما عاهدوا الله عليه وغير ذلك، فمن أين أن ذلك يضاف إليه تعالى، والحال هذه»⁽¹²³⁾، ويرى عبد الجبار أن «المراد به: العقوبة على النفاق، وسمّاه به، كقوله: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ إلى ما شاكله»⁽¹²⁴⁾. أما الزمخشري فيرى أن «المعنى: فخذلهم حتى نافقوا»⁽¹²⁵⁾. ويلاحظ أن الزمخشري لم يجعل «أعقبهم نفاقاً» من باب المشاكلة كما فعل القاضي، وإنما لجأ إلى تأويل آخر يتفق مع موقف المعتزلة القائم على الاختيار، فالله

يشير الزمخشري إلى أن المقصود بـ «الذي في يده عقدة النكاح» الولي حسب مذهب الشافعي، أو هو الزوج حسب مذهب أبي حنيفة، وعفوه أن يسوق إليها المهر كاملاً، ويرى أن الأول ظاهر الصحة⁽¹³²⁾، وإذا كان الزوج هو المقصود بمن يده عقدة النكاح، فيرى الزمخشري أن «تسمية الزيادة على الحق عفواً فيها نظر، إلا أن يقال: كان الغالب عندهم أن يسوق إليها المهر عند التزوّج، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق إليها، فإذا ترك المطالبة فقد عفا عنها. أو سماه عفواً على طريق المشاكلة»⁽¹³³⁾. ويوضح الفخر الرازي هذا الأمر، يقول: «الصادر من الزوج هو أن يعطيها كل المهر، وذلك يكون هبة، والهبة لا تسمى عفواً، أجاب الأولون عن هذا من وجوه أحدها: أنه كان الغالب عندهم أن يسوق المهر إليها عند التزوّج، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف ما ساق إليها، فإذا ترك المطالبة فقد عفا عنها وثانيها: سماه عفواً على طريق المشاكلة...»⁽¹³⁴⁾. ويبدو أن اللجوء للمشاكلة جاء وسيلة للردّ على من يضعف أن يكون الزوج هو المقصود بمن يلي عقدة النكاح.

5- قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (النور/45).

يطرح الزمخشري سؤالاً عن سبب تسمية الزحف على البطن مشياً، ويرى أن ذلك جاء «على سبيل الاستعارة، كما قالوا في الأمر المستمر: قد مشى هذا الأمر.. أو على طرق المشاكلة لذكر الزاحف مع المشين»⁽¹³⁵⁾. وكان الطبري قد أشار إلى أن «المشي

يقولوا لهم: قولوا آمنا بالله، وصبغنا الله بالإيمان صبغة لا مثل صبغتنا، وطهرنا به تطهيراً لا مثل تطهيرنا. أو يقول المسلمون. صبغنا الله بالإيمان صبغته ولم نصبغ صبغتم. وإنما جيء بلفظ الصبغة على طريقة المشاكلة، كما تقول لمن يغرس الأشجار: اغرس كما يغرس فلان، تريد رجلاً يصطنع الكرم⁽¹²⁸⁾. ويشار هنا إلى أن الطبري كان قد ربط بين قوله تعالى: (صَبَّغَةَ اللَّهُ)، وبين ما كان يفعله النصراني، إلا أنه لم يذكر أن التعبير القرآني هنا جاء من باب المشاكلة⁽¹²⁹⁾. أما القرطبي فرأى أن تسمية الدين صبغة جاءت من باب الاستعارة «من حيث تظهر أعماله وسمته على المتدين، كما يظهر أثر الصبغ في الثوب»⁽¹³⁰⁾.

3- قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرْمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَىٰ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّن سِدْرٍ قَلِيلٍ ﴿سبأ/15-16﴾.

يرى الزمخشري أنه تعالى سمى «البدل جنتين، لأجل المشاكلة وفيه ضرب من التهكم»⁽¹³¹⁾. ولعل التهكم الذي فطن إليه الزمخشري في الآية يخرج (الجنتين) من باب المشاكلة، فتحقيق التهكم يقضي بأن يكون معنى الجنتين على أصله.

4- قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْتُمْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَسْأُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (البقرة/237)

8- قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف/ 29)

يرى الزمخشري أن قوله تعالى: ” وساءت مرتفقاً “ جاء مشاكلة لقوله : ” وحسنت مرتفقاً “، إذ ” لا ارتفاق لأهل النار ولا اتكاء “⁽¹⁴⁰⁾، ولكن قوله تعالى: ” وحسنت مرتفقاً “ جاء بعد قوله ” وساءت مرتفقاً “، وفصل بينهما عدد كبير من الالفاظ، وهذا يضعف - في ظني- رأي الزمخشري هنا، إذ لم تعد هناك مصاحبة، وانتفى غرض إثارة الانتباه.

9- قوله تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ/ 13)

يذكر الزمخشري هنا وجوهاً عدة على انتصاب ” شُكْرًا “، منها أن تكون مفعولاً به لـ ” اعملوا “، وبهذا يكون المعنى ” إنا سخرننا لكم الجن يعملون لكم ما شئتم، فاعملوا أنتم شكرا على طريق المشاكلة “⁽¹⁴¹⁾.

خاتمة:

لعل من الممكن بعد النظر فيما سبق أن نستصفي

ما يأتي:

أولاً: أفاد علماء المعتزلة من المشاكلة في بيان صحة معتقدتهم القائم على مبدأي العدل والتوحيد، فمن خلال المشاكلة أولوا ما بدا ظاهره مخالفاً لمبادئهم، ونلاحظ أنهم، باستثناء الزمخشري، لم

لا يكون على البطن، لأن المشي إنما يكون لما له قوائم» ورأى «أنه لما خالط ما له قوائم ما لا قوائم له جان»⁽¹³⁶⁾.

6- قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ فَأَلْقَى السَّحَرَةَ سَاجِدِينَ﴾ (الشعراء/-/ 46 45)

يرى الزمخشري أنه تعالى ” عبر عن الخورور بالإلقاء، لأنه ذكر مع الإلقاءات، فسلك به طريق المشاكلة “⁽¹³⁷⁾، ويشير الزمخشري أيضاً إلى أنه يمكن أن يكون معنى القى السحرة: رموا بأنفسهم إلى الأرض. يقول: ” وفيه أيضاً مع مراعاة المشاكلة أنهم حين رأوا ما رأوا، لم يتمالكوا أن رموا بأنفسهم إلى الأرض ساجدين، كأنهم أخذوا فطرحوا طرحاً “⁽¹³⁸⁾. ولكن لما كانت المشاكلة تعني أن يذكر الشيء بلفظ غيره، فإن هذا المثل لا ينطبق على المشاكلة اصطلاحاً، لأن لا فرق في المعنى بين القى موسى عصاه، أي رماها، وبين القى السحرة، أي رموا بأنفسهم، ولعل الزمخشري هنا يستخدم المشاكلة بمعنى التشابه في اللفظ، وليس بالمعنى الاصطلاحي الذي استقر عند البلاغيين بعده.

7- قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل/ 17)

يرى الزمخشري أنه إذا كانت الأصنام هي المقصود بـ ” من لا يخلق “، فإن ذلك يطرح سؤالاً عن سبب مجيء ” من “ هنا، وهي لأهل العلم، ويفسر الزمخشري ذلك بعدة وجوه، منها المشاكلة بين ” من “ في ” من يخلق “، و ” من “ في ” من لا يخلق “⁽¹³⁹⁾.

على سبيل المثال لم يجعل المكر المنسوب لله تعالى في عدد من الآيات من باب المشاكلة، ولم يخرجها عن معنى تدبير الشيء في خفاء، ولم ير في ذلك ما يسيء للذات الإلهية.

رابعاً: يلاحظ أن ما عدّه المعتزلة من باب المشاكلة في المواضع التي تتصل بصفات الله تعالى عدّه علماء آخرون من هذا الباب، وأشار القرطبي في بعض المواضع إلى أن ذلك هو رأي الجمهور.

خامساً: انقسمت المواضع التي تتصل بمفهوم العدل إلى قسمين، يتصل الأول بقيام التشريع الإلهي على مبدأ العدل في المجازاة بين الناس، والثاني يتصل بمفهوم العدل الإلهي القائم على أن الله تعالى لا يعاقب الإنسان على أفعاله إلا وقد منحه القدرة على اختيار تلك الأفعال، ولم يجبره عليها. وظهر أن علماء آخرين من غير المعتزلة قد جعلوا ما جاء في القسم الأول من باب المشاكلة، أما ما جاء في القسم الثاني المتصل بقضية الجبر والاختيار، وهو مما يتميز به الفكر المعتزلي، فظهر أنه كان هناك خلاف في الرأي في تأويل تلك المواضع.

سادساً: يلاحظ أن المشاكلة تقديراً لا ترد عند الرماني أو المرتضى أو عبد الجبار، وإنما تنحصر عند الزمخشري.

يولوا المشاكلة اهتمامهم إلا في المواضع التي تتصل بالدفاع عن تلك المبادئ. أما الزمخشري فقد اهتم أيضاً بعدد من المواضع التي تتصل بالبيان القرآني، ولجأ إلى القول بالمشاكلة في محاولة تفسير استخدام القرآن بعض التعابير التي رأى أنها لا تتفق مع دلالتها في أصل اللغة.

ثانياً: أفاد المعتزلة من المشاكلة في تأويل ظاهر العبارة القرآنية التي تصف الذات الإلهية بما لا يليق بها، مثل وصفها بالاستهزاء والمكر والكيد والسخرية والخداع. وأفادوا من المشاكلة في تأويل المواضع التي رأوا أنها لا تتفق مع عدل الله في شرعه، أو في جعل الله الإنسان مخيراً لا مسيراً.

ثالثاً: تميّز الزمخشري بين علماء المعتزلة موضع الدراسة في أنه لم يقل بالمشاكلة إلا في المواضع التي يبدو أنها لا تؤول بغير المشاكلة، ونجده في كثير من المواضع أقرب إلى الطبري منه إلى شيوخ المعتزلة، فهو مثلاً لا يشير إلى المشاكلة في مثل من أبرز الأمثلة التي تساق على المشاكلة، وهو قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾، فقد رأى أن السيئة الثانية أتت بمعناها الأصلي، لأن الجزاء يسوء من يُجازى، فهو سيئة. كذلك لم يلجأ إلى القول بالمشاكلة في عدد من الآيات التي تتصل بصفات الله تعالى، مع أن شيوخ المعتزلة قبله جعلوها من باب المشاكلة، فهو

الهوامش

- (1) انظر على سبيل المثال: حسين، عبد القادر، فن البديع، بيروت، دار الشروق، ط:1، 1983، ص63. والهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة، الاسكندرية، دار ابن خلدون، ص299. والميداني، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفتونها، دمشق، دار القلم، ط:1، 1996، ج2ص438. وعبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، 1994، ص301. وأبو ستيت، الشحات محمد، دراسات منهجية في علم البديع، القاهرة، ط:1، 1994، ص141. وعلام، عبد العاطي غريب: دراسات في البلاغة العربية، بنغازي، جامعة قاريونس، 1997، ص180. وسلطان، منير، البديع، تأصيل وتجديد، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1986، ص92. وحسين، عائشة، وشي الربيع بالوان البديع، القاهرة - دار قباء للطباعة والنشر، 2000، ص54. والبحيري، أسامة، تحولات البنية في البلاغة العربية، طنطا، دار الحضارة، ط:1، 2000، ص375. وإبراهيم، باسم محمد، بلاغة المشاكلة في القرآن الكريم، مجلة الفتح، كلية التربية، جامعة ديالى، العدد 32، 2008.
- (2) أبو ستيت، الشحات، دراسات منهجية..، ص149. وانظر: لاشين، عبد الفتاح، البديع في ضوء أساليب القرآن، القاهرة، دار الفكر العربي، 1999، ص81.
- (3) علام، عبد العاطي، البديع..، ص180. وانظر: عبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، ص301.
- (4) أبو ستيت، الشحات، دراسات منهجية..، ص149.
- (5) التوحيد عند المعتزلة يعني "تنزيه الذات افلھية عن المشابهة والمماثلة مع المخلوقات والمحدثات بما في ذلك نفي الصفات الزائدة عن ذات الخالق"، والعدل يعني "القول بحرية الإنسان واختياره، وقدرته على خلق الأفعال الصادرة منه بحسب قصده إليها وإرادته لها، واختراعه لهذه الأفعال". (عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، القاهرة، دار الشروق، ط2، 1988، ص12).
- (6) انظر حول ما وصلنا من أعمال لأعلام المعتزلة في هذا المجال: جولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحليم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1955، ص135 وما بعدها. والخالدي، صلاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دمشق، دار القلم، ط:3، 2008، ص506. والذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، دار الكتب الحديثة، ص172.
- (7) يشير عدد من الدارسين إلى أن لفظ المشاكلة ورد عند عدد من العلماء بغير المعنى الذي ورد عند السكاكي، من ذلك ما يذكره أحمد مطلوب من أن المشاكلة وردت عند ابن الاصبغ المصري على أنها حين يأتي الشاعر في شعره "بمعنى مشاكل معنى في غير ذلك الشعر، أو في شعر غيره بحيث يكون كل واحد منهما وصفاً أو نسباً أو غير ذلك من الفنون، غير أن كل صورة أبرز المعنى فيها غير الصورة الأخرى، فالمشاكلة بينهما من جهة الغرض الجامع بينهما، والتفرقة بينهما من جهة صورتيهما اللفظية" (مطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغية-مطبعة المجمع العلمي العراقي - 1987 ج3ص259. وانظر: حسين،

- عائشة- وشي الربيع، ص54). ويشير أحمد مطلوب، وعائشة حسين إلى أن المصري هنا انفرد بهذا اللون لهذا الباب (معجم المصطلحات البلاغية- ص259- 260. وشي الربيع، ص54). وتشير إنعام عكاوي إلى أن المشكلة وردت عند ابن رشيق باسم الاشتراك (عكاوي، إنعام قوال: المعجم المفصل في علوم البلاغة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط:2، 1996م، ص649)، وعند ابن حجة الحموي على أنها «أن يأتي الناظم في بيته بلفظة مشتركة بين معنيين اشتراكاً أصلياً أو فرعياً، فيسبق ذهن سامعهما إلى المعنى الذي لم يرد الناظم، فيأتي في آخر البيت بما يؤكد أن المقصود غير ما توهمه السامع (عكاوي، عائشة- المعجم المفصل في علوم البلاغة- ص649). والناظر في حديث بعض الدارسين عن المشكلة يجد خلطاً بين المشكلة بتعريفها الوارد عند السكاكي، وبين بعض فنون البديع مثل ردّ الأعجاز على الصدور، والترديد، وغيره (من ذلك ما ورد عند منير سلطان، انظر: البديع...، ص93، وص94، وص99).
- (8) السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (ت626هـ): مفتاح العلوم، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، بغداد، مطبعة دار الرسالة، ط:1، 1982، ص661. ويرد تعريف السكاكي عند: ابن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر علي، خزانة الأدب وغاية الأرب، شرح: عصام شحيتو، بيروت، دار مكتبة الهلال، ط:1، 1987، ج2 ص252. واليوسفي، الحسن- زهر الأكم في الأمثال والحكم- تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر- دار الثقافة- الدار البيضاء-1981- ج1 ص194. ومطلوب، أحمد: معجم المصطلحات البلاغية- ج3 ص258 (يشير أحمد مطلوب إلى أنه تبع السكاكي في تعريفه عدد من البلاغيين، منهم: ابن مالك، والقزويني، وشراح التلخيص، وغيرهم (معجم المصطلحات البلاغية- ج3 ص259). وحسين، عبد القادر- فن البديع- ص63. وعكاوي، إنعام: المعجم المفصل في علوم البلاغة- ص649. والهاشمي، أحمد- جواهر البلاغة، ص299. والميداني، عبد الرحمن حسن- البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفنونها- ج2 ص438. القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد، الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار الكتب العلمية، ص360. وانظر: الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، القاهرة، المطبعة النموذجية، ج4 ص22. ومطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية، ج3 ص257. وعبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، ص301. وسلطان، منير، البديع...، ص99. وأبوستيت، الشحات- دراسات منهجية في علم البديع- ص141. وعلام، عبد العاطي، دراسات في البلاغة العربية، ص180. والبيجيري، أسامة، تحولات البنية البلاغية، ص375.
- (10) انظر: ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، ج2 ص252. واليوسفي، زهر الأكم، ج1 ص82. والميداني، عبد الرحمن، البلاغة العربية...، ص438. وأبوستيت، دراسات منهجية...، ص143. والهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة، ص300. وحسين، عبد القادر، فن البديع، ص63.
- (11) انظر: أبوستيت، دراسات منهجية...، ص143، والهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة، ص300، والميداني، عبد الرحمن، البلاغة العربية...، ص438. ويشير الميداني إلى أن الجهل هنا يعني السفه والغضب المنافي للحلم وما ينتج عنه من أعمال غير حميدة.

- (12) القزويني، الإيضاح، ص360. وانظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، بيروت، دار الفكر، ط:1، 1996، ج2 ص253.
- (13) القزويني، الإيضاح، ص360. وكلام القزويني منقول عن الكشاف، انظر: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ، ج1 ص316.
- (14) الصعيدي، عبد المتعال: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح، المطبعة النموذجية، القاهرة، ج4 ص23. وأبو ستيت، دراسات منهجية...، ص141.
- (15) الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح، ص23، وأبو ستيت، دراسات منهجية...، ص141. ويشير الصعيدي إلى أن معنى سبط الشهادة: مستمر في حفظها أو قبولها دائماً، لأن السبوط في الأصل انطلاق الشعر، وامتداده. أما معنى تجعد عني: لم تقصر عن إدراكي وحفظي.
- (16) الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح، ص23. وأبو ستيت، دراسات منهجية...، ص141.
- (17) أبو ستيت، دراسات منهجية...، ص141. والحديث ورد في صحيح البخاري، انظر: البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1922هـ، ج2 ص71.
- (18) أبو ستيت، دراسات منهجية...، ص141.
- (19) اليوسي، زهر الأكم، ج1 ص82.
- (20) انظر: اليوسي، زهر الأكم، ج1 ص82. وأبو ستيت، دراسات منهجية...، ص144. وعلام، عبد العاطي، دراسات في البلاغة العربية، ص181. الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة، ص300. والبيت في ديوان أبي تمام، انظر: الأعلام الشنتمري، أبو الحجاج يوسف بن سليمان، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق: إبراهيم نادن، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004، ج2 ص393.
- (21) أبو ستيت ص145. وانظر علام، ص181. ويرى الصعيدي أن هذا المثل ظاهر الضعف دون أن يوضح سبب ضعفه (الصعيدي، عبد المتعال، بغية الإيضاح، ص23).
- (22) مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ص258.
- (23) مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية، ص258.
- (24) سلطان، منير، البديع...، ص96
- (25) سلطان، منير، البديع...، ص96 – 97.
- (26) أمالي المرتضى، ج1 ص327. وج2 ص147.
- (27) سلطان، منير، البديع...، ص96. وانظر: الكشاف ج1 ص264.
- (28) سلطان، منير، البديع...، ص95.

- (29) عكاوي، إنعام، المعجم المفصل، ص649.
- (30) القاضي عبد الجبار، عماد الدين أبو الحسن بن أحمد الهذاني - متشابه القرآن - تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة، دار التراث، ط:1، 1969، ج1ص56. وانظر: ج1ص349، وج1ص358. وانظر أيضًا: القاضي عبد الجبار، عماد الدين أبو الحسن بن أحمد الهذاني، تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، دار النهضة الحديثة، ص320، وص375.
- (31) انظر: لاشين، عبد الفتاح، بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، القاهرة، دار الفكر العربي، 1978، ص397. وص400، وص401.
- (32) الشريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998، ج1ص56 - 57.
- (33) الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن (ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)، تحقيق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، ط:3، 1976، ص99.
- (34) الزمخشري، الكشاف، ج1ص113.
- (35) الزمخشري، الكشاف، ج1ص113. وانظر: أبو موسى، محمد حسين - البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، القاهرة، دار الفكر العربي، ص485.
- (36) الزمخشري، الكشاف، ج2ص644. وانظر: أبو موسى، محمد، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، ص487.
- (37) الرماني، النكت...، ص99.
- (38) متشابه القرآن، ج1ص56، وانظر: تنزيه القرآن...، ص15 - 16.
- (39) متشابه القرآن، ج1ص56. وانظر: تنزيه القرآن، ص16.
- (40) أمالي المرتضى، ج2ص147. وانظر: ج1ص327.
- (41) أمالي المرتضى، ج2ص147. وانظر: ج1ص57. وج1ص327، وج2/150، وج2ص149.
- (42) أمالي المرتضى، ج2ص149 - 150.
- (43) الزمخشري، الكشاف، ج1ص67.
- (44) الزمخشري، الكشاف، ج1ص66.
- (45) الزمخشري، الكشاف، ج1ص67.
- (46) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن (المعروف بتفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، 2000 ط:1، ج1ص303.
- (47) تفسير الطبري، ج1ص303.
- (48) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض، دار عالم الكتب، 2003، ج1ص207 - 208.

- (49) الرازي، فخر الدين محمد، تفسير الفخر الرازي (المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، بيروت، دار الفكر، ط:1، 1981، ج1ص160.
- (50) تفسير الفخر الرازي، ج1ص160.
- (51) يورد السكاكي هذه الآية ضمن شواهد على المشاكلة (السكاكي، مفتاح العلوم، ص661).
- (52) الرماني، النكت...، ص99.
- (53) متشابه القرآن، ج1ص358.
- (54) متشابه القرآن، ج1ص358.
- (55) الكشاف، ج1ص366. ويلاحظ هنا أن الزمخشري يوافق ما جاء عند الطبري في هذا المجال (انظر: تفسير الطبري، ج6ص454).
- (56) الكشاف، ج1ص366.
- (57) انظر اللسان (مكر) والمعجم الوسيط (مكر).
- (58) انظر: تفسير الطبري ج19ص479. ويشير الخطيب القزويني إلى أنه ”يحتمل أن يكون مكر الله حقيقة، لأن المكر هو التدبير فيما يضر الخصم، وهذا محقق من الله تعالى باستدراجه إياهم بنعمه مع ما أعد لهم من نقمة“ (الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله، الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار إحياء العلوم، ط4، 1998، ص257. ويرى الميداني أن بعض البلاغيين يتسرعون فيجعلون بعض الألفاظ القرآنية مثل المكر والكيد من باب المشاكلة. ولكن التحليل اللغوي والرجوع إلى أصول المعاني يثبت عدم صحة ذلك (الميداني، عبد الرحمن، البلاغة العربية...، ص439)
- (59) أمالي المرتضى، ج1ص327، وج2ص150.
- (60) الكشاف، ج2ص216.
- (61) متشابه القرآن، ج1ص358.
- (62) متشابه القرآن، ج1ص358.
- (63) متشابه القرآن، ج1ص358.
- (64) الكشاف، ج2ص337.
- (65) تنزيه القرآن، ص204.
- (66) الكشاف، ج2، ص535.
- (67) متشابه القرآن، ج2ص541.
- (68) الكشاف، ج3 - 373. والاستعارة هنا تشبيه فعل الله تعالى بإهلاكهم وهم لا يشعرون، بفعل الماكر الذي يدبر أمراً بخفاء.
- (69) النكت...، ص99.

- (70) أمالي المرتضى، ج2 ص150.
- (71) الكشف، ج1 ص579.
- (72) لسان العرب (خدع)، والمعجم الوسيط (خدع).
- (73) متشابه القرآن، ج2 ص686.
- (74) الكشف ج4 ص737.
- (75) تنزيه القرآن، ص330.
- (76) الكشف، ج3 ص309.
- (77) تفسير الطبري، ج20 ص177. وانظر تفسير القرطبي، ج14 ص97.
- (78) الكشف، ج2 - 287.
- (79) أمالي المرتضى، ج2 ص131.
- (80) أمالي المرتضى، ج1 ص326.
- (81) أمالي المرتضى، ج1 ص326.
- (82) الكشف، ج1 ص694.
- (83) تفسير القرطبي، ج6 ص376.
- (84) تفسير الطبري...، ج11 ص238.
- (85) الكشف، ج1 ص113.
- (86) أبو موسى، محمد حسين، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، القاهرة، دار الفكر العربي، ص486.
- (87) تفسير القرطبي، ج1 ص242.
- (88) تفسير الطبري، ج1 ص403.
- (89) انظر: تفسير القرطبي، ج1 ص242.
- (90) انظر: أبو ستيت، دراسات منهجية، ص149. وسلطان، منير، البديع...، ص101. والبحيري، أسامة، تحولات البنية...، ص377.
- (91) تفسير الفخر الرازي، ج2 ص145.
- (92) النكت...، ص99.
- (93) انظر: أمالي المرتضى، ج1 ص57. وج2 ص147.
- (94) تنزيه القرآن، ص47 - 48.
- (95) متشابه القرآن، ج1 ص119.
- (96) الكشف، ج1 ص237.

- (97) الكشاف، ج 1 ص 235.
- (98) تفسير الطبري، ج 3 ص 573.
- (99) تفسير القرطبي، ج 2 ص 356.
- (100) انظر: أبو ستيت، دراسات منهجية...، ص 142.
- (101) تنزيه القرآن، ص 375.
- (102) تنزيه القرآن، ص 375.
- (103) تنزيه القرآن، ص 320.
- (104) تنزيه القرآن، ص 320.
- (105) الكشاف، ج 4 ص 229. ويرى بعض الدارسين أن تسمية الجزاء سيئة فيه ما يدعو إلى التنفير منه، فالجزاء على السيئة سيكون "شديداً لا تقل شدته عن الأثر السيء الذي يترتب على اقتراف المعاصي والسيئات" (لاشين، البديع...، ص 79).
- (106) تفسير الطبري، ج 21 ص 547.
- (107) تفسير القرطبي، ج 16 ص 40. وانظر أيضاً: الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت، دار الفكر، ج 4 ص 541.
- (108) الكشاف، ج 3 ص 470.
- (109) تنزيه القرآن، ص 224.
- (110) الكشاف، ج 2 ص 644.
- (111) الكشاف، ج 3 ص 167.
- (112) انظر: تفسير القرطبي، ج 10 ص 202.
- (113) تفسير الطبري، ج 17 ص 322.
- (114) متشابه القرآن، ج 1 ص 349.
- (115) متشابه القرآن، ج 1 ص 349. وانظر تنزيه القرآن، ص 173.
- (116) متشابه القرآن، ج 1 ص 349.
- (117) الكشاف، ج 2 ص 324.
- (118) انظر: تفسير الطبري، ج 14 ص 582.
- (119) انظر: تفسير الفخر الرازي، ج 16 ص 240.
- (120) تفسير القرطبي، ج 8 ص 300. والقدرية، ومنهم المعتزلة، هم من نسب القدرة إلى العباد وليس إلى الخالق، وأن أفعال العباد مخلوقة لهم، وليس الله خالق لأفعالهم، ورأى بعضهم أن قدرة الله هي علمه (انظر: الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الرشاد، ط 1، 1993، ص 315).

- (121) متشابه القرآن، ج2 ص653.
- (122) الكشاف، ج4 ص524.
- (123) متشابه القرآن، ج1 ص340.
- (124) متشابه القرآن، ج1 ص340. ويشار هنا إلى أن القاضي عبد الجبار في تعقيبه على هذه الآية في كتابه ”تنزيه القرآن عن المطاعن“ لم يشر إلى هذا الوجه في تأويل الآية، انظر: تنزيه القرآن، ص169 - 170.
- (125) الكشاف، ج2 ص293.
- (126) تنزيه القرآن، ص389.
- (127) تنزيه القرآن، ص389. لا يشير الزمخشري إلى هذا الوجه ويفسر الآية بأنه تعالى ”ينصركم على عدوكم ويفتح لكم...“ (الكشاف، ج4 ص318). ولم أجد في تفسير الطبري والقرطبي ومفاتيح الغيب أية إشارة إلى وجود مشاكلة في الآية.
- (128) الكشاف، ج1 ص196. وقد أخذ الفخر الرازي قول الزمخشري، وضرب مثله في الغرس (تفسير الفخر الرازي، ج4 ص95).
- (129) تفسير الطبري، ج3 ص117.
- (130) تفسير القرطبي، ج2 ص144.
- (131) الكشاف، ج3 ص575. وذكر القرطبي أن ”أشجار البوادي لا تسمى جنة وبستانا ولكن لما وقعت الثانية في مقابلة الأولى أطلق لفظ الجنة، وهو كقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾“ (تفسير القرطبي، ج14 ص288. ولم يشر الطبري إلى المشاكلة وهو يفسر هذه الآية، انظر: تفسير الطبري، ج20 ص383).
- (132) الكشاف، ج1 ص286.
- (133) الكشاف، ج1 ص286. ويرى الطبري أن المقصود هو الزوج، ولا يشير إلى أن العفو جاء من باب المشاكلة (تفسير الطبري، ج5 ص158).
- (134) تفسير الفخر الرازي، ج6 ص154.
- (135) الكشاف، ج3 ص247. وقد أخذ الفخر الرازي كلام الزمخشري هذا عن الاستعارة والمشاكلة (تفسير الفخر الرازي، ج20 ص17).
- (136) تفسير الطبري، ج19 ص203.
- (137) الكشاف، ج3 ص113.
- (138) الكشاف، ج3 ص113.
- (139) الكشاف، ج2 ص599.
- (140) الكشاف، ج2 ص719.
- (141) الكشاف، ج3 ص573.

المصادر والمراجع

- الأعلام الشنتمري، أبو الحجاج يوسف بن سليمان، شرح ديوان أبي تمام، تحقيق: إبراهيم نادن، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2004،
- البحيري، أسامة، تحولات البنية في البلاغة العربية طنطا، دار الحضارة، ط1، 2000.
- البخاري، محمد بن اسماعيل، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1922هـ
- جولد تسهير، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة: عبد الحلیم النجار، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1955.
- بن حجة الحموي، تقي الدين أبو بكر علي، خزنة الأدب وغاية الأرب، شرح: عصام شحيتو، بيروت، دار مكتبة الهلال، ط1، 1987.
- حسين، عائشة، وشي الربيع بالوان البديع، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، 2000.
- حسين، عبد القادر: فن البديع، بيروت، دار الشروق، ط1، 1983.
- الخالدي، صلاح، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دمشق، دار القلم، ط3، 2008.
- الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة، دار الكتب الحديثة.
- أبو ستيت، الشحات محمد، دراسات منهجية في علم البديع، القاهرة، ط1، 1994.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر (ت626هـ): مفتاح العلوم، تحقيق: أكرم عثمان يوسف، بغداد، مطبعة دار الرسالة، ط1، 1982.
- الرازي، فخر الدين محمد- تفسير الفخر الرازي (المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب)، بيروت، دار الفكر، ط1، 1981.
- الرماني، أبو الحسن علي بن عيسى- النكت في إعجاز القرآن (ضمن كتاب ثلاث رسائل في إعجاز القرآن)- تحقيق: محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، مصر، دار المعارف، ط3، 1976.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ.
- سلطان، منير، البديع، تأصيل وتجديد، الاسكندرية، منشأة المعارف، 1986.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، بيروت، دار الفكر، ط1، 1996.
- الشريف المرتضى، علي بن الحسين، أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998.
- لشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، بيروت، دار الفكر.
- الصعيدي، عبد المتعال- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح- المطبعة النموذجية- القاهرة.

- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن (المعروف بتفسير الطبري)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000.
- عبد المطلب، محمد: البلاغة والأسلوبية، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، 1994.
- عكاوي، إنعام فؤال: المعجم المفصل في علوم البلاغة بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1996م.
- علام، عبد العاطي غريب: دراسات في البلاغة العربية، بنغازي، جامعة قاريونس، 1997.
- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، القاهرة، دار الشروق، ط2، 1988.
- القاضي عبد الجبار، عماد الدين أبو الحسن بن أحمد الهمداني، متشابه القرآن- تحقيق: عدنان محمد زرزور، القاهرة، ط1، دار التراث، 1969. تنزيه القرآن عن المطاعن، بيروت، دار النهضة الحديثة.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض دار عالم الكتب، 2003.
- القزويني، جلال الدين أبو عبد الله- الإيضاح في علوم البلاغة، بيروت، دار إحياء العلوم، ط4، 1998.
- لاشين، عبد الفتاح: البديع في ضوء أساليب القرآن، القاهرة، دار الفكر العربي، 1999.
- بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار، القاهرة، دار الفكر العربي، 1978.
- مطلوب، أحمد، معجم المصطلحات البلاغية، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1987.
- أبو موسى، محمد حسين، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، القاهرة، دار الفكر العربي.
- الميداني، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية: أسسها وعلومها وفنونها، دمشق، دار القلم، ط1، 1996.
- الهاشمي، أحمد، جواهر البلاغة، الاسكندرية، دار ابن خلدون.
- اليوسي، الحسن، زهر الأكم في الأمثال والحكم، تحقيق: محمد حجي ومحمد الأخضر، الدار البيضاء، دار الثقافة، 1981.