



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



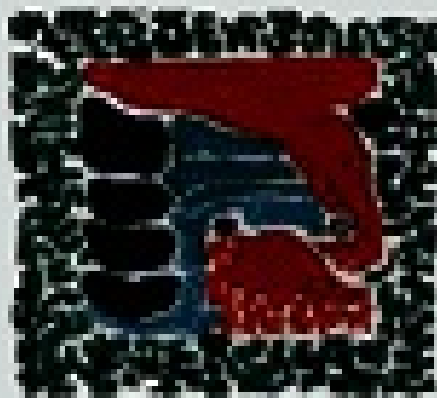
عشر
عليه
ص

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

نصر حامد أبو زيد

الإجتهاد العقلي في التفسير

دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الاتجاه العقلى فى التفسير

كاتب:

نصر حامد ابوزيد

نشرت فى الطباعة:

المركز الثقافى العربى

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

| | |
|----|--|
| ٥ | الفهرس |
| ٧ | الاتجاه العقلى فى التفسير |
| ٧ | اشارة |
| ٧ | مقدمة |
| ٨ | تمهيد الإطار التاريخى لنشأة الفكر الاعتزالى |
| ٢٥ | الفصل الأول المعرفة و الدلالة اللغوية |
| ٢٥ | اشارة |
| ٢٦ | ١- المعرفة و الايمان و القدرة |
| ٢٩ | ٢- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند الحارث المحاسبى و الباقلانى |
| ٣٣ | ٣- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند المعتزلة |
| ٣٩ | ٤- الدلالة اللغوية و شرط المواضع |
| ٤٦ | ٥- الدلالة اللغوية و شرط القصد |
| ٥٠ | الفصل الثانى «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره |
| ٥٠ | ١- نظرة تاريخية |
| ٥١ | اشارة |
| ٥١ | أ- مصطلح المثل عند المفسرين |
| ٥٣ | ب- مقاتل بن سليمان و الاحساس بتعدد الدلالة |
| ٥٤ | ج- أبو عبيدة و أنواع المجاز |
| ٥٦ | د- الفراء و بلورة المصطلح |
| ٦٠ | ٢- الجاحظ و نضح المصطلح |
| ٦٤ | ٣- الرماني و الكشف عن الأثر النفسى |
| ٦٧ | ٤- مفهوم المجاز عند القاضى عبد الجبار |
| ٧٥ | الفصل الثالث «المجاز و التأويل» |

- ١- التأويل عند المفسرين (ابن عباس و مجاهد) ٧٥
- ٢- التأويل عند الحسن البصرى و مقاتل بن سليمان ٧٨
- ٣- التأويل عند أبى عبيدة و الفراء ٨٢
- ٤- المحكم و المتشابه كأساس للتأويل ٨٧
- أ- الامام القاسم الرس ٨٧
- ب- ابن قتيبة ٩٠
- ج- الامام يحيى بن الحسين ٩٥
- ٥- المجاز و التأويل عند القاضى عبد الجبار ٩٧
- أ- المحكم و المتشابه كأساس للتأويل ٩٧
- ب- التوحيد و قضية رؤية الله ١٠٢
- ج- مبدأ العدل و قضية خلق الأفعال ١١٦
- خاتمة ١٢٩
- اشارة ١٢٩
- أهم المصادر و المراجع مصادر البحث ١٣٢
- اشارة ١٣٢
- مراجع عربية و أجنبية ١٣٣
- هوامش الكتاب ١٣٤
- تمهيد: الاطار التاريخى لنشأة الفكر الاعتزالى ١٣٤
- هوامش الفصل الأول: المعرفة و الدلالة اللغوية ١٣٦
- هوامش الفصل الثانى: «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره ١٣٨
- هوامش الفصل الثالث: المجاز و التأويل ١٣٩
- تعريف المركز القائمية باصفهان للتمريات الكمبيوترية ١٤٣

الاتجاه العقلي في التفسير

إشارة

سرشناسه: ابوزيد، نصر حامد Abuzayd, Nasr Hamid عنوان و نام پديدآور: الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضيه المجاز في القرآن عند المعتزلة/ نصر حامد ابوزيد مشخصات نشر: بيروت: المركز الثقافي العربي ١٩٩٨م = ١٣٧٧. مشخصات ظاهري: ص ٢٨٠ يادداشت: كتابنامه ص ٢٥٤ - ٢٤٧ موضوع: كلام - معتزله موضوع: قرآن - مجاز موضوع: قرآن - مسائل ادبي موضوع: معتزله رده بندي كنگره: BP٢٠٣/٢ الف٢ الف ١٣٧٧ شماره كتابشناسي ملي: م ٨٠-٣٢٢٠٦

مقدمة

مقدمه تنبه الباحثون إلى أثر القرآن الكريم في نشأة العلوم العربية عامة، و في نشأة علوم النقد و البلاغة بصفة خاصة. و حاولوا في أبحاث كثيرة الكشف عن هذا الأثر و تحديد ملامحه و أبعاده. و اختلفت زوايا التركيز بين الباحثين تبعاً لاختلاف زاوية الاهتمام. و لم يحظ أهم مبحث من مباحث البلاغة، و هو مبحث «المجاز» بدراسة مستقلة تعني بتقصي ظروف نشأته، و أثر القرآن في تحديد ماهيته و وظيفته في التعبير البليغ. و لقد أشار الباحثون إلى أثر المعتزلة بصفة خاصة في انضاج مفهوم «المجاز» من خلال سعيهم الدائب لنفي التصورات الشعبية عن الذات الالهية و عن أفعالها. غير أن هذه الاشارات جاءت مجمله في سياق موضوع أعم هو موضوع الصورة الأدبية في النقد العربي. و أهم هذه الاشارات الفصل الذي خصه الدكتور مصطفى ناصف للمؤثرات الروحية في بحث الاستعارة، و ذلك في كتابه عن «الصورة الادبية» و كذلك ما أشار اليه الدكتور جابر عصفور في تمهيده للفصل الخاص بالأنواع البلاغية للصورة، و ذلك في كتابه عن «الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي». و كان لهذه الإشارات - على عموميتها - الفضل في تنبيه الباحث إلى أهمية الموضوع، و ضرورة التوفّر على دراسته دراسة تفصيلية تهدف إلى الكشف عن تلك العلاقة الوثيقة بين الفكر الاعتزالي و بين بحث المجاز في القرآن. و هي علاقة كان لها أثرها - دون شك - في توجيه مبحث المجاز وجهة خاصة في دراسة الشعر و النثر على السواء. و لكي يحقق الباحث هذه الغاية، كان عليه أن يعتمد بصفة أساسية على المصادر الأصلية للفكر الاعتزالي، دون غيرها من المصادر التي تؤرّخ لهم أو تحكي آراءهم. و قد أتيح لتلك المصادر أن ترى النور منذ فترة قليلة لا تزيد على السنوات العشر. و أهم هذه المصادر مؤلفات القاضي عبد الجبار الأسدآبادي المتوفى عام الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤١٥ هـ، و هي مؤلفات كثيرة و متنوعة. و أهم هذه المؤلفات موسوعته الضخمة «المغنى في أبواب التوحيد و العدل» التي تقع في عشرين جزءاً ما تزال ستة أجزاء منها مفقودة، و هي الأجزاء: الأول، و الثاني، و الثالث، و العاشر، و الثامن عشر، و التاسع عشر، و لم يكن حجم هذه المؤلفات يمثل صعوبة للباحث، و إنما تركّزت الصعوبة الحقيقية في معاناة فهم هذه المادة المتشعبة بلغتها المعقّدة التي كثيرا ما ألجأت الباحث إلى محاولة إعادة تركيب الجمل تقديماً و تأخيراً، بل و إعرابها كلمة كلمة في أحيان كثيرة، حتى يطمئن إلى فهمه للفكرة التي يراد التعبير عنها. فإذا اصفنا إلى ذلك أن عملية تحقيق هذا الكتاب الضخم لا تكاد تتجاوز نسخ المخطوط الوحيد الذي تعتمد عليه في أغلب الأحيان، إلى شرح للمصطلحات أو بيان لأفكار المؤلف. إذا أضفنا ذلك كله أدركنا العبء المزدوج الذي كان على الباحث أن يقوم به. عبء الفهم و تقويم النص معاً. و نظراً لهذه الصعوبات، أحسّ الباحث أنه من الضروري أن يقف بالحدود الزمنية لبحثه عند القرن الرابع الهجري - عصر القاضي عبد الجبار - دون أن يتجاوزه، هذا القرن الذي يمثل النضج النهائي للفكر الاعتزالي في عصر نهضته الثانية في بلاط الدولة البويهية. و كانت الإشارة للمؤلفات المتأخرة في بعض الأحيان تهدف إلى بيان الفكرة و توضيحها دون التركيز على تحليلها في هذه المؤلفات. و من الطبيعي أن تفرض طبيعة المادة على الباحث طريقة تناول و منهج العرض. و إذا كانت الأبحاث اللغوية و الدلالية في مؤلفات المعتزلة قد جاءت متناثرة و متفرقة، فقد كان على الباحث أن يحاول وضعها في نسق يحقق مبدأ الوحدة

الفكرية التي حرص المعتزلة أنفسهم على تحقيقها، وإن حققوها بوسائلهم الخاصة التي خضعت في الغالب لمنهج التأليف القديم، ذلك المنهج الذي يعتمد على الاستطراد والاسهاب والتفريع. هذا علاوة على ما تميز به المعتزلة خاصة من الجدل عن طريق الرد على اعتراضات الخصوم أو توهم اعتراضات يوردها المؤلف على نفسه. وإذا كان المجاز وسيلة خاصة من وسائل الأداء اللغوي، فإن أي فهم لطبيعة المجاز ووظيفته لا يمكن أن يفصل عن تصور ما لطبيعة اللغة ودلالاتها. وهذا التصور لطبيعة اللغة إنما يتم في ضوء تصور أعم لطبيعة النشاط العقلي في سعيه نحو المعرفة. ولقد كان لإعلاء المعتزلة من شأن العقل، هذا الإعلاء الذي ميزهم عن غيرهم من المتكلمين، أثره في تنبهم للترابط بين مبحث المجاز وبين مجالات اللغة والمعرفة بشكل عام. ونتيجة لذلك كان من الطبيعي أن ينقسم البحث إلى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧ تمهيد و ثلاثة فصول. يتناول التمهيد نشأة الفكر الاعتزالي ويحاول أن يفسرها في ضوء الظروف الاجتماعية للمجتمع الاسلامي أواخر القرن الأول و أوائل القرن الثاني الهجري، وذلك لإدراك العلاقة بين الواقع و الفكر الاعتزالي بأبعاده المتعددة. ويتناول الفصل الأول العلاقة بين المعرفة و الدلالة اللغوية عند المعتزلة، و يكشف عن أثر الفكر الديني الاعتزالي في صوغ اللغة بين أنواع الدلالة العقلية، وجعلها آخر هذه الأنواع. و كانت الشروط التي وضعها المعتزلة لصحة الدلالة اللغوية بمثابة مدخل طبيعي لمناقشة مفهوم المجاز عند المعتزلة، كان من الضروري الإشارة إلى التطور التاريخي لمفهوم الانتقال في الدلالة و ذلك منذ المراحل الأولى لنشأة علم التفسير، و بيان العلاقة بين نضج المفاهيم البلاغية عامة، و بين تأويل النص القرآني لخدمة الخلافات العقائدية بين الفرق المختلفة. غير أن هذه العلاقة بين المجاز و التأويل كانت في حاجة لفصل خاص - الفصل الثالث - للكشف - بشكل أعمق - عن هذه العلاقة على المستويين المعرفي و الديني على السواء. ولقد اعتمد البحث بشكل رئيسي على المقارنة بين المعتزلة و الأشاعرة خاصة، و هي مقارنة تهدف إلى الكشف بعمق عن خصوصية الفكر الاعتزالي دون أن تتجاوز ذلك إلى بيان الأصول الفكرية للأشاعرة، فذلك أمر يحتاج إلى بحث مستقل. و كل ما يروجوه الباحث، أن يكون قد وفق في الكشف عن جانب هام من جوانب تراثنا الديني الاسلامي في مجال البحث النقدي و البلاغي. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٩

تمهيد الإطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي

تمهيد الإطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١ لا تطمح هذه الصفحات لرصد العوامل التاريخية لنشأة الفكر الاعتزالي، بقدر ما تحاول تفهم هذه الظروف بغيه فهم الفكر الاعتزالي نفسه في إطار ظروفه البيئية و التاريخية، و ذلك ايماناً بأن الفكر لا ينشأ من فراغ، أو مستقلاً عن الظروف الموضوعية - الاجتماعية و السياسية - التي يكون هذا الفكر نفسه استجابة لها و محاولة للتصدي لها تغييراً أو تأييداً. و من جهة أخرى فتفسير الفكر الاعتزالي بعوامل التأثير الثقافي الأجنبي - و هو ما درج عليه كثير من المستشرقين و بعض الدارسين العرب ١ - هو نفى لفعالية هذه الظروف الموضوعية، أو إعطاء دور سلبي لها في أحسن الفروض. و إنكار هذا التأثير الأجنبي - و هو ما حاوله بعض الباحثين المتحمسين من العرب ٢ - رد فعل يناقض الحقيقة التاريخية و العلمية. و لكن الأساس في التأثير الفكري بين ثقافتين أو حضارتين، أن الأفكار الواردة على الثقافة و الحضارة من الصعب أن تمارس تأثيرها الفعال و المثمر في هذه الحضارة ما لم تكن الظروف الموضوعية - الاجتماعية و السياسية - مهياً لتلقى هذه البذور و احتضانها، و تهيئة المناخ الملائم لها لكي تنمو و تزدهر و تؤتي أكلها. هذا الأساس يصدق على الفكر الاعتزالي، و على ظروف نشأته في الفكر الاسلامي. و إذا كانت المبادئ الفكرية للمعتزلة - بعد تطورها و نضجها - قد أمكن تلخيصها في مبدئين رئيسيين هما «أن الله واحد ... و أنه العدل في قضائه الرحيم بخلقه» ٣ و هما ما أطلق عليهما مبدأ «التوحيد و العدل» فإن باقى أفكار المعتزلة، أو مبادئها الخمسة يمكن أن ترتد - في التحليل النهائي - إلى هذين المبدئين. فمبدأ «الوعد و الوعيد» داخل في العدل لأنه كلام في أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، و توعد العصاة بالعقاب، فلا بد من أن يفعل و لا يخلف في وعده و لا في وعيده و من العدل أن لا يخلف و لا يكذب، و كذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل ... و كذا الكلام في «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر» ٤. و معنى ذلك الاتجاه العقلي

في التفسير، ص: ١٢ أن مبدأ «العدل» يتضمن كل مبادئ المعتزلة- عدا التوحيد- ومنها القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو القول الذي تجمع المصادر على أن واصل بن عطاء خالف به أستاذه الحسن البصري، و انفصل بسببه عن حلقة مكّونا حلقة جديدة كانت اللبنة الأولى في بناء المذهب الاعتزالي. و الواقع أن هذا الخلاف بين واصل و أستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيرة، و الحكم عليه، يظل مجرد خلاف فقهي ما لم ننظر إليه في ظل الظروف التاريخية التي طرحت هذا السؤال على علماء العالم الاسلامي، و التي حددت في نفس الوقت طبيعة الاجابات التي طرحت عليه من كافة الإتجاهات السياسية و الدينية في ذلك الوقت. (١) تعدّ الفتنة التي انتهت بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان مفتاح كل الخلافات السياسية و العقائدية في المجتمع الاسلامي. و يحدّد الأشعري (ت ٣٣٠هـ) هذه البداية بقوله «و كان الاختلاف بعد الرسول صلى الله عليه و سلم في الامامة. و لم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر رضوان الله عليه و أيام عمر إلى أن وليّ عثمان ابن عفان- رضوان الله عليه- و أنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا... فصار ما أنكره عليه اختلافا إلى اليوم، ثم قتل رضوان الله عليه، و كانوا في قتله مختلفين، فأما أهل السنة و الاستقامة فإنهم قالوا: كان رضوان الله عليه مصيبا في أفعاله، قتله قاتلوه ظلما و عدوانا، و قال قائلون بخلاف ذلك، و هذا اختلاف بين الناس إلى اليوم» ٥ و إذن فقد كانت نقطة البداية هي الخلاف حول الإمامة و شروطها و مدى السلطة المخوّلة للخليفة. و قد أثار قتل عثمان على أيدي الثوار من الأمصار- و على رأسهم ثوار مصر- قضية شرعية الخروج على الإمام و الثورة على الخليفة. و لقد حدّدت ظروف الفتنة منذ بدايتها طبيعة القوى التي اشتركت في الثورة، و من ثمّ ساهمت في الجدل الفكري و العقائدي حول الإمامة و الخلافة. و لقد بدأت هذه القوى تتشكّل ملامحها حين أباح عثمان لأعلام قريش «أن يتملكوا الضياع و يشيدوا القصور في الولايات الاسلامية المفتوحة كالعراق و الشام و مصر، كما سمح لهم أن يستبدلوا بأملا- كههم في الحجاز أملاكا في تلك الأمصار» ٦ و كانت هذه السياسة مخالفة تمام المخالفة لسياسة الخليفة عمر بن الخطاب الذي حطّر على الصحابة مغادرة المدينة أو الإقامة في الأمصار خوفا عليهم أن تفتنهم الدنيا و تشغلهم عن أمور الدين. و كان من الطبيعي أن تثير هذه السياسة المتساهلة- إلى جانب مجاملة الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣ عثمان لأقاربه و تساهله معهم- غضب أتقياء الصحابة مثل عمار بن ياسر و أبي ذر الغفاري اللذين لم يخفيا غضبهما. و لم تتسم سياسة عثمان إزاء هذين الصحابين بالحلم و الكياسة، بل قابل اعتراضهما على سياسته بالشدة و النفي حتى صارا من أشدّ المعارضين لخلافته. و إذا كانت سياسة عثمان أثارت ضدّه بعض الصحابة، فإنها- من جانب آخر- أثارت سخط مسلمي الأمصار الأخرى كالكوّفة و البصرة و مصر. و قد كان من شأن سياسته الاقتصادية المتساهلة، و تهاونه مع أقاربه، أن تكوّنت طبقة من الأرستقراطية الدينية و القرشية في مقابل أهل الأمصار و فقراء المقاتلين الذين وقع عليهم الغبن على يد ولاة عثمان و حكامه «باستئثارهم بالنفء و الغنائم لأنفسهم و خزائن دولتهم و حرمان المقاتلين منها، مدّعين أن النفء لله و ليس للمحارب إلّا أجر قليل يدفع إليه» ٧ و لا نريد الخروج عن مهمة هذا البحث بتتبع الجذور الاقتصادية و السياسية للفتنة ٨ بقدر ما تهمننا الإشارة إليها لتحديد طبيعة القوى التي أسهمت فيها و من ثمّ أسهمت في الحوار الفكري حول قضاياها. و الذي يكشف عن طبيعة هذه القوى «اختلاف الوفود التي أتت من الولايات الإسلامية لخلع عثمان، على من توليه خلفا له، حتى قال أهل البصرة نولي الزبير، و قال أهل الكوفة نولي طلحة» ٩ و تمسك أهل البصرة بالزبير، و أهل الكوفة بطلحة، و كلاهما من أثرياء الصحابة ينمّ عن طبيعة القوى التي تساندتهما، و هي قوى لها أسبابها للثورة ضد عثمان الذي رفع أسرته فوق قريش كلها بما فيها الصحابة. أما ثوار مصر اللذين اشتركوا في الثورة، فقد كان لهم منحى آخر، إذ ذهبوا إلى المطالبة بتولية على بن أبي طالب. و لقد قام عبد الله بن سبأ بدور خطير في الثورة ضد عثمان، و في تأليب الأمصار ضده. و علاقة عبد الله بن سبأ بأبي ذر الغفاري في الشام، و اعتراضهما معا على سياسة معاوية يؤكّد الأساس الاقتصادي للفتنة، و الثورة. و قد وجد عبد الله بن سبأ لدعوته في مصر صدى لم يجده في كل من الكوفة و البصرة. و كان يخطب في المصريين قائلا «أن عثمان أخذ الخلافة بغير حق، و هذا على وصي رسول الله صلى الله عليه و سلم، فانهبوا في هذا الأمر فحركوه، و ابدءوا بالظعن على أمرائكم، و أظهروا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر تستميلوا الناس و ادعوهم إلى هذا الأمر» ١٠. و من الواضح أن عبد الله بن سبأ قد استغلّ بعض الأفكار

الدينية اليهودية- كالقول بوصاية علي- للدعوة للثورة ضد عثمان. و لكن هذا لا يجعلنا نلجأ لتفسير حركة التاريخ بالهوى الفردي كما يذهب إلى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤ ذلك كل من قالوا بأن عبد الله بن سبأ سعى للفتنة لحقده على الإسلام و رغبته في الكيد لأهله. و قد كان أهل الشام- تحت أمره معاوية بن أبي سفيان- من القوى المساندة لعثمان بحكم أن معاوية من المستفيدين بخلافته، و لذلك كان من الطبيعي أن لا يستطيع أهل الشام المشاركة في الثورة على عثمان. و لقد احتفظ معاوية بقواه العسكرية في حالة حياد، حتى ليغلب على الظن أنه تماطل في إرسال العون إلى عثمان بالمدينة حتى قتله الثوار، ثم ثار بعد ذلك مطالباً بدمه و قاتله و مرتدياً قميصه الملطّخ بالدم. و قد بلغ من ذكاء معاوية السياسي أنه لم يتدخل في الحرب بين علي و طلحة و الزبير مكتفياً بالمساندة الكلامية لطلحة و الزبير، و ذلك حتى تقضى إحدى القوتين على الأخرى، ثم ينشط هو بقواته الكاملة للقضاء على القوة المنتصرة. من الصعب إذن التيقن مما إذا كان معاوية- و القوى التي ساندته- يعمل لحساب بنى أمية منذ أول الفتنة، أم أنه كان يعمل لحساب عثمان حتى قتل ثم تحوّل ليعمل لحساب نفسه بعد ذلك، و كلا- الأمرين على أي حال سواء في الدلالة على الجذور الاقتصادية و الاجتماعية للفتنة و ما ترتّب عليها من خلاف سياسي و ديني. نجحت الثورة في تحقيق هدفها، و استطاع الثوار- و المصريون على رأسهم- ان يفرضوا على بن أبي طالب خليفة على المسلمين بعد عثمان. و لكن الفتنة كانت قد كسرت- فيما كسرت- إجماع أهل الحل و العقد في الدولة الإسلامية، أعنى الصحابة أنفسهم. و قد تجلّى ذلك في أن البيعة لعلي لم ينعقد عليها الإجماع الذي انعقد لسابقه، و إن انعقد عليها إجماع من نوع جديد، هو إجماع عامة المسلمين الذين كانوا يشكّلون جماهير الثورة ضد عسف حكام عثمان و ولاته. ١١ و قد كان علي بن أبي طالب كل القوى المناهضة له، و منها زعامات لها قدرها و شرفها الديني مثل طلحة و الزبير و السيدة عائشة. و من الطبيعي أن يكون دم الخليفة المقتول هو الستار الذي يخفي حقيقة الصراع و أبعاده. و كانت موقعة «الجمل» التي انتهت بانتصار علي بن أبي طالب هي المواجهة العسكرية الأولى للقوى المتصارعة. و ظلّ معاوية في انتظار ما تسفر عنه الأحداث. و حين انتصرت القوى الموالية لعلي، خرج معاوية مرتدياً نفس الرداء و مطالباً بقاتل عثمان و ثأره. و ليس من قبيل الصدفة أن يوجد في معسكر علي كل من عمار بن ياسر و أبو ذر الغفاري و عبد الله بن سبأ المعترضين على سياسة عثمان و معاوية، و الذين تعرّضوا للنفي و التشريد، رغم جلال قدر بعضهم و صلّتهم بالرسول صلى الله عليه و سلم و صحبتهم الطويلة له. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٥ و في هذا الصراع الدموي كانت ثمّة قوة أخرى اعترلت هذا الصراع، و خشيت الخوض في الفتنة كسعد بن أبي وقاص و عبد الله بن عمر و عمران ابن الحصين و أبي بكره و غيرهم ممن وقف موقف الحياد في النزاع، و حجتها في ذلك الحديث الشريف الذي رواه أبو بكره عن الرسول صلى الله عليه و سلم «ستكون فتنة، القاعد فيها خير من الماشي، و الماشي فيها خير من الساعي إليها، إلما إذا نزلت أو وقعت فمن كان له ابل فليلحق بإبله، و من كان له غنم فليلحق بغنمه، و من كان له أرض فليلحق بأرضه» ١٢ فالقعود هنا يعني التحوّج عن الخوض في هذا الصراع الذي لا- يعرف المحق فيه من المبطل. و لقد تطوّر هذا التوقف فيما بعد- بعد انتهاء الأمر الى معاوية- إلى نزعة تبريرية أطلق عليها اسم الإرجاء و أطلق على أصحابها اسم المرجئة. و إذا كان القعود- الذي حاول أن يتزيا بالدين و يعتصم به- كانت له مبرراته في الصراع بين علي و غيره من الصحابة و فيهم زوج الرسول صلى الله عليه و سلم، السيدة عائشة، فإنه بعد ذلك تحوّل الى طاقة تبريرية و وصلت إلى حد القول- رواية عن الرسول- «و كن حلس بيتك فإن دخل عليك فادخل مخدعك فإن دخل عليك فقل بؤ يا ثمي و إثمك و كن عبد الله المقتول و لا تكن عبد الله القاتل» ١٣ «أي افعّل هذا في زمن الفتنة، و اختلاف الناس على التأويل و تنازع سلطانيين كل واحد منهما يطلب الأمر و يدّعيه لنفسه بحجة. يقول فكن حلس بيتك في هذا الوقت و لا تسل سيفاً و لا تقتل أحداً فإنك لا تدري من المحق من الفريقين و من المبطل و اجعل دمك دون دينك» ١٤ و من شأن هذا المنطق السلبي أن يضيف للظلم قوة عن طريق الانتقاص من قوى الحق بهذه السلبية، و هو ما عبّر عنه الرسول بقوله: «الساكت عن الحق شيطان أخرس». و لكن المرجئة في الواقع لم تظل على سلبيتها هذه، بل شاركت- في اواخر العصر الأموي- في الثورة و كان لها دورها الذي لا ينكر في القضاء على الأمويين كما سنشير بعد قليل. و تنتهي من ذلك كله إلى أن الفتنة

تمخّضت عن وجود ثلاث قوى أساسية في الصراع هي قوة العلويين في مواجهة قوة الأمويين. و بينهما القاعدون أو المتحرّجون أو معتزلة الصراع الذين تطورا إلى المرجئة فيما بعد. و لقد أدّت مهزلة التحكيم المعروفة إلى انقسام القوة الكبرى التي كانت تقف خلف على إلى ما عرف بالشيعه و الخوارج. و كان من شأن هذا الانقسام - بمستوييه العسكري و الفكري - أن ينتهي إلى انتصار الأمويين، و استيلائهم على السلطة و انفرادهم بها. و تنازل الحسن بن علي لمعاوية عن حقه في الخلافة، و تنازل بالتالي عن حقوق كل القوى التي كانت تقف خلف أبيه و تسانده. و كان هذا الاستسلام من جانب الزعامة الأساسية يعني التسليم بسلطان الأمويين المطلق في كافة الولايات الاسلاميه. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٦ و لقد اعتبر المسلمون - فيما يقول نيكلسون - «انتصار بنى أميه و على رأسهم معاوية انتصارا للأرستقراطية الوثنيه التي ناصبت الرسول و أصحابه العداء، و التي جاهدتها رسول الله حتى قضى عليها و صبر معه المسلمون على جهادها و مقاومتها حتى نصرهم الله، ففوضوا عليها و أقاموا على أنقاضها دعائم الاسلام ... لذلك لا ندهش إذا كره المسلمون بنى أميه و غطرستهم و كبرياءهم و إثارتهم الأحقاد القديمه، و نزوعهم للروح الجاهليه، و لا سيما أن جمهور المسلمين كانوا يرون بين الأمويين رجالا كثيرين لم يعتقدوا الاسلام إلا سعيًا وراء مصالحهم الشخصية. و لا غرو فقد كان معاوية يرمى إلى جعل الخلافة ملكا كسرويا. و ليس أدلّ على ذلك من قوله - فيما يروى يعقوبى - «أنا أول الملوك» ١٥. (٢) لم يكف الخوارج و كذلك الشيعه عن نضالهم السياسى و العسكري ضد الحكم الأموى. و فى مواجهة الأفكار التبريرية للمرجئه كان لا بدّ من التسلح بالفكر الدينى الذى يلتزم النص القرآنى لمواجهة الصراع الفكرى جنبا إلى جنب مع الصراع السياسى و العسكري. و كانت قضية الإمامه و الحكم على الإمام الجائر هي أساس الحوار الفكرى و العقائدى الذى تمايزت به القوى السياسيه، و اصطبغت من خلاله بالصبغة الدينيه و العقائديه. «و الخوارج بأسرها يثبتون إمامه أبى بكر و عمر، و ينكرون إمامه عثمان - رضوان الله عليهم - فى وقت الأحداث التى نغم عليه من أجلها، و يقولون بإمامه على قبل أن يحكم، و ينكرون إمامته لما أجاب إلى التحكيم، و يكفرون معاوية و عمرو بن العاص و أبى موسى الأشعري، و يرون أن الإمامه فى قريش و غيرهم إذا كان القائم بها مستحقا لذلك، و لا يرون إمامه الجائر» ١٦ و هو موقف واضح و صريح و يتسم بالشجاعة و الجرأة و قليل من المغالاة خصوصا فى إنكارهم إمامه على لقبوله التحكيم. و من جانب آخر فرأيهم فى الخلافة و فى جواز أن تكون فى قريش أو غيرها، و رأيهم فى إنكار إمامه الجائر، كل ذلك يتطابق تطابقا كاملا مع سعيهم الدائب لإزالة حكم بنى أميه بالسيف حتى كانوا - فيما يقال - يتهافتون على الموت تهافت الفراش على النار. و لقد كان من الطبيعى أن يستقطب الفكر السياسى الثورى للخوارج «الطبقات المعدمه الرقيقه الحال فى المجتمع الاسلامى، التى راققتها كثيرا ميول الخوارج الديمقراطيه و احتجاجهم على مظالم الحكام و الولاء» ١٧ كما انضم إليهم أيضا «اولئك العرب الخالص من رجال الصحراء و بخاصه بعض القبائل العربيه الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٧ ذات الخطر و الشأن مثل قبيله تميم و أبطال القادسيه و رؤساء الجند» ١٨. أما المرجئه - و هم مفكرو الحزب الأموى - فلم يتناولوا مسألة الإمامه تناولا صريحا. و ليس فى أقدم مصادر الفرق و المقالات أى إشارة لرأى لهم فى هذا الخلاف المستعر حولهم، بل كانت القضية التى شغلتهم هي تعريف الايمان و الكفر و تأويل آيات الوعيد. و تتفق كل فرق المرجئه على أن الايمان هو المعرفة بالله و التصديق دون العمل، أو هو المعرفة و التصديق و الإقرار باللسان. و كلهم تقريبا لا يجعلون العمل شرطا من شروط الايمان. هذا التعريف للايمان من شأنه أن يحكم على الحاكم الجائر بأنه مؤمن، لا كافر كما حكمت الخوارج، و ذلك تأسيسا على أن التصديق بالقلب و الإقرار باللسان كافيان للحكم على الايمان. و ما دام الحاكم - مهما اشتد ظلمه - مؤمنا، فلا يحق لأحد الخروج عليه. «و أجمعت المرجئه بأسرها أن الدار دار الايمان، و حكم أهلها الايمان، إلا من ظهر منه خلاف الايمان» ١٩ و يجمع المرجئه أيضا على تأويل آيات الوعيد الواردة فى القرآن الكريم على أساس أن فيها استثناء مضمرا، أو أنها خاص وردت مورد العام. و هو مسلك تبريرى يفتح الباب على مصراعيه للمظالم و المفاسد، ما دام الايمان هو التصديق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل، و ما دام باب الغفران مفتوحا بلا حدود و لا ضوابط، «و ما دامت لا تضر مع الايمان معصيه» ٢٠ و لا شك أن المرجئه - بهذا التحرج و الخشيه من اتخاذ موقف صريح و واضح - يعدّون امتدادا طبيعيا لأولئك

الذين اعتزلوا صراع علي و طلحة و الزبير، و توقفوا في الحكم على عثمان. ٢١ و كان من الطبيعي - في مجال الصراع الفكري - أن يقرن الخوارج بين الايمان والعمل، و أن ينكروا ما يقول المرجئة من أن الايمان هو التصديق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل. و من الصعب على الباحث أن يحدّد بدقة الفترة التي بدأ الخوارج فيها يساهمون في الجدل الفكري، إلى جانب تحمّلهم عبء المقاومة العسكرية. و يشير بعض الباحثين إلى أن الخوارج بدءوا هذه المساهمة في خلافة عبد الملك بن مروان حيث مزجوا بين آرائهم في الإمامة و هي آراء سياسية ذات صبغة دينية، و بين الابحاث الدينية البحتة، أو التي تبدو كذلك «فقالوا إن العمل بأوامر الدين من صلاة و صيام و صدق و عدل جزء من الايمان، و ليس الايمان الاعتقاد بالله و رساله محمد صلى الله عليه و سلم فحسب. فمن اعتقد أن لا- إله إلا الله و أن محمدا رسول الله ثم لم يعمل بما يفرضه الدين و ارتكب الكبائر فهو كافر» ٢٢. و إذن فالصراع السياسي بين الخوارج و الأمويين، وازاه صراع فكري حول الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨ قضيتين أساسيتين، هما قضية الإمامة، و قضية الحكم على مرتكب الكبيرة، أو الإمام الجائر إذا استخدمنا لغة الخوارج. و المعسكران اللذان أسهما في الحوار هما الخوارج و المرجئة. و لما كان المرجئة هم ممثلو الحزب الأموي فقد امتنعوا عن الخوض في أحقية الإمامة أو شروطها، لأن واقع الخلفاء الأمويين و مسلكهم العملي إزاء عامة المسلمين اتسم بالعسف و الجور، الأمر الذي منع مفكريهم من الخوض في قضية الإمامة، لأنها بكل المعايير ستكون قضية خاسرة. و بناء على ذلك تحوّلوا بالقضية الى خلاف فقهي حول تعريف الايمان و الكفر و علاقتها بالعمل. و تصدّى الخوارج للرد على هذه النزعة التبريرية التي تخلّ في النهاية بمعايير الثواب و العقاب، و تؤدي إلى نوع من الفوضى الأخلاقية و الاجتماعية، نتيجة لفتح باب الغفران على مصراعيه. غير أن البعد السياسي لهذه الخلافات الدينية لا ينبغي أن يلفتنا عن الوجه المتصل بالتقوى الدينية، تلك التقوى التي جعلت كثيرا من المسلمين - و الذين لم يكونوا من الخوارج - لا- يستريحون لسلوك كثير من خلفاء بني أمية، هؤلاء الخلفاء الذين قتلوا آل بيت رسول الله و هدموا بيت الله و نبشوا القبور و مثّلوا بالبحث .. الخ. كان أتقياء المسلمين إذن غير راضين عن أحوال الدولة، و لكنهم لم يكونوا يملكون سوى الصمت. و بديهى أن أفكار المرجئة «لم تكن تتفق و عاطفة أولئك الوريثين الذين لا- يرون في سياسة و وصول الأمويين للحكم، و في رجالا-تهم و عمالهم، إلّا عدم تقوى، بل كفرا». ٢٣ و لقد حاول الأمويون الدفاع عن سياستهم القائمة على العسف و الظلم، و كان طبيعيا أن يحاولوا استغلال التصور الديني - القائم على التقوى أيضا- الذي يرى أن كل شيء في هذا الكون إنما هو خاضع لإرادة الله و مشيئته، تلك الإرادة الحرّة التي لا يمكن أن تحدّ منها الإرادة الانسانية. حاول الأمويون أن يستغلوا هذا التصور لتثبيت دعائم سلطانهم على أساس ديني مكين. و لما كان من الصعب على وجدان المسلم التقى أن يحدّ من قدرة الله و إرادته، و أن يضع الإرادة الانسانية كمقابل للإرادة الإلهية فقد كان من الطبيعي أن يتلقى العلماء المسلمون الردّ على ذلك من علماء الكلام أو اللاهوت المسيحيين «فدمشق المركز العقلي للاسلام في عصر الخلافة الأموية، كانت في الوقت نفسه مركز التفكير النظري في القدر، و في المذهب الجبري أيضا، و من هناك انتشر هذا التفكير سريعا في ميدان أكثر اتساعا» ٢٤. و لقد كان من الطبيعي أن يكون للموالى في هذا الصراع الفكري، و في التأثير بالأفكار اللاهوتية المسيحية أو اليهودية دور ليس للعرب الخالص بحكم ثقافتهم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩ المزدوجة أولا، و بحكم المكانة التي وضعتهم فيها الدولة الأموية بسبب طبيعتها العربية لا الاسلامية. و كان من الطبيعي ان يمثّل الموالي قطاعا كبيرا من قطاعات الثورة ضد الحكم الأموي، و من ثم انضموا للأحزاب المناوئة لهذا الحكم و التي كانت تمنحهم حقوقا مساوية لحقوق العرب الخالص تحت راية التعاليم الاسلامية «و قد سبق الخوارج إلى ذلك، فقبلوا الموالي في جماعتهم و في جيشهم، و جعلوهم على قدم المساواة مع العرب. و قد ترسّم الشيعة خطى الخوارج في ذلك و نجحوا أكثر منهم بكثير» ٢٥. و يبدو أن إعلان مقولة «الجبر» كنوع من التبرير الديني، كان القصد منه أن توحى إلى أتقياء المسلمين «أن الله قد حكم أزلا ان تصل هذه الأسرة إلى الحكم و أن ما يعملون ليس إلا أثرا أو نتيجة لقدرة إلهي محكم» ٢٦ و لذلك وقف خلفاء بني أمية موقفا غاية في العنف من أولئك المفكرين الأوائل الذين قالوا بحرية الإرادة الانسانية و بمسئولية الانسان عن فعله. فالخليفة عبد الملك بن مروان لم يتورع عن قتل معبد الجهني (ت ٨٠هـ) و لم يتورع خالد بن

عبد الله القسري أن يذبح الجعد بن درهم (ت ١٢٠ هـ) أسفل المنبر بعد صلاة العيد. و كلاهما ذهب إلى «القول بالقدر و إنكار إضافة الخير و الشر إلى القدر» ٢٧ أما غيلان الدمشقي (ت ٩٩ هـ) فقد قتله هشام بن عبد الملك أيضا. و تنسب المصادر إلى معبد الجهني أنه أخذ فكرته في القدر عن معلّم نصراني لا تتفق في تحديد اسمه ٢٨، أما الجعد بن درهم فقد «كان يقيم بدمشق إذ كانت له دار بالقرب من القلاسين إلى جانب الكنيسة» ٢٩. و جدير بالذكر أن الجعد بن درهم كان مؤدّبا لمروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، و ذلك أيام كان واليا على الجزيرة و قبل أن يتولى الخلافة و في هذا دلالة على ثقافته و سمعته الطيبة. و لقد كان من الطبيعي أن ترتبط مقولة «التوحيد» و نفى مشابهة الله للبشر بمقولة «العدل» و مسئولية الانسان عن أفعاله منذ البداية، و ذلك رغم التعارض الظاهري بينهما. و يبدو هذا التعارض في توهم أن القول بحرية الإرادة الانسانية يعنى الحدّ من حرية الإرادة الالهية، أو التعارض معها على الأقل. و لقد كان الوجدان المسلم أقرب إلى التسليم بحرية الإرادة الالهية حرة مطلقه، و باعتبار الارادة الانسانية محكومة بإرادة الله القادر على كل شيء و خاضعة لها. و بدت أفكار معبد الجهني و الجعد بن درهم و غيلان الدمشقي غريبة على التفكير الديني حتى «تبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر، و جابر ابن عبد الله، و أبي هريرة، و ابن عباس؛ و أنس بن مالك، و عبد الله بن أبي أوفى، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠ و عقبه بن عامر الجهني و أقرانهم» ٣٠. لكن هذا التعارض الظاهري بين «العدل» و «التوحيد» لم يكن قائما في ذهن مؤسسيه الأوائل، على أساس أن الواقع الاجتماعي و السياسي الذي حاول تبرير قبحه برفع مقولة «الجبر» كان، بالتالي، ينسب كل مظاهر الظلم و الشر إلى الإرادة الالهية باعتبارها هي الإرادة النافذة. و ثمة حادثة لها دلالتها في هذا الصدد بصرف النظر عن الصدق الحرفي لوقائعها. و ليس من قبيل الصدفة ان تقع هذه الواقعة في عهد عبد الملك بن مروان أيضا، إذ يروى أنه لما قتل عمرو بن سعيد «أمر برمي رأسه إلى جمهور المخلصين له الذين كانوا ينتظرون أمام القصر عودته، كما أمر باعلامهم أن «أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق و الأمر النافذ» ٣١ و معنى ذلك أن كل مظالم بني أمية كانت تنسب- تحت مقولة الجبر- إلى الإرادة الالهية. و كان على الذين يحملون لواء المعارضة، بعد أن أعلنوا مقولة «الاختيار» ضد «الجبر» أن ينفوا عن الله إرادة الظلم و القتل و العسف. هذا النفي كان من شأنه أن يؤدي إلى التفرقة بين الصفة الانسانية و الصفة الإلهية، و إلى نفى مشابهة الله للبشر ذاتا و فعلا، ما دام البشر- بإرادتهم المختارة- هم الذين يفعلون الشر. و من المؤسف أن أقوال هؤلاء المفكرين الاوائل في حرية الإرادة و التوحيد لم تصلنا مفصلة باستثناء إنكار الجعد بن درهم أن يكون الله متكلمًا و قوله بخلق القرآن، و هما القولان اللذان تجعلهما المصادر سببا لذبحه. أما غيلان الدمشقي فقد ذهب إلى جانب قوله «بالقدر خيره و شره من العبد في الإمامة أنها تصلح في غير قريش و كل من كان قائما بالكتاب و السنة كان مستحقا لها، و أنها لا تثبت إلّا بإجماع الأمة» ٣٢ و هو قول يضعه في معسكر الخوارج و يخرج من معسكر المرجئة الذي يضعه فيه مؤرخو المقالات كالأشعري و البغدادي و الشهرستاني. و لكن علينا أن نلاحظ أن الإرجاء لم يثبت على أفكاره السلبية التبريرية في أوائل العصر الأموي، و إنما تحوّل بحكم عوامل كثيرة، من أهمها العنف الذي واجه به الأمويون كل مخالف في الرأي، ثم سوء معاملة الموالي، و جلّ مفكري المرجئة المتأخرين من الموالي. كل ذلك جعل أفكار المرجئة تتطور من السلبية إلى الايجابية، بل جعل المرجئة أنفسهم يشاركون في الثورة على بني أمية. و يقابلنا أول تقسيم لفرق المرجئة عند البغدادي حيث يقول «و المرجئة ثلاثة أصناف. صنف منهم قال بالإرجاء في الايمان و بالقدر على مذاهب القدرية المعتزلة، كغيلان و أبي شمر، و محمد بن شبيب البصري ... و صنف منهم قالوا بالإرجاء في الايمان، و بالجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان، فهم إذا من جملة الجهمية، و الصنف الثالث منهم خارجون عن الجبرية و القدرية» ٣٣ أما الشهرستاني فإنه يضيف فرقة رابعة يطلق الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢١ عليها «مرجئة الخوارج» ٣٤ و لعل في ذلك ما يؤكد ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن المرجئة حاولوا «تثوير» عقائدهم» «إذ تأثرت بآراء الخوارج و الشيعة في الثورة على الظلم، كما تبنت بعض مبادئ القدرية في الحرية الانسانية» ٣٥. و لقد يبدو في الجمع بين آراء القدرية أو الشيعة أو الخوارج و بين القول بالإرجاء نوع من التناقض. فالإرجاء أو التوقف عن الحكم على الحاكم الجائر أو مرتكب الكبيرة يعنى السلبية إزاء معطيات الواقع اليومية، كما أنه

يتناقض مع الخروج و حمل السيف و هو ما فعله جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) حيث كان في صفوف الحارث بن سريج الذي خرج على هشام بن عبد الملك لأنه «فاجأ... الموالي بضرية خراجية لا قبل لهم باحتمالها» ٣٦. و يبدو التناقض أشد مع جهم ابن صفوان بالذات لأنه جبري إلى جانب أنه مرجئ. و لكن هذا التناقض تخف حدته إذا نظرنا لثورة جهم و فكره في ظل السياسة المالية و الضرائبية إزاء الموالي في العصر الأموي. و إذا استثنينا عصر عمر بن عبد العزيز من الخلفاء الأمويين، وجدنا سياستهم تتسم بالاستغلال. فقد ألغى الحجاج- والى عبد الملك بن مروان- رفع الجزية عمّن يدخل الاسلام من أهل الذمة، و وضع بذلك مبدأ خطيرا يتناقض مع نصوص الاسلام الصريحة و ذلك تلافيا للنقص في بيت المال. و كان من شأن هذا القرار أن يثير ثائرة الموالي المسلمين، الذين رفع عنهم الاسلام هذا القيد المادي. فإذا أضفنا إلى ذلك سوء معاملة الموالي بشكل عام، و اعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية «لم يصلوا إلى التمتع بالحقوق المدنية للمواطنين و لا بالحقوق الحربية و مزاياها المادية، فاعتبروا موالي للقبائل العربية، و لم تتسع لهم الدولة الثيوقراطية إلّا على هذه الصورة، أعنى صورة التبعية للقبائل العربية» ٣٧ إذا وضعنا في اعتبارنا كل ذلك، نجد من الطبيعي أن يشترك جهم بن صفوان في ثورة الحارث بن سريج و هي ثورة كانت موجهة أصلا ضد هشام بن عبد الملك الذي فرض على الموالي ضرائب جديدة لا قبل لهم باحتمالها. و كان عمر بن عبد العزيز قبل ذلك قد رفع عنهم الجزية و عاملهم معاملة المسلمين العرب بكل حقوقهم و واجباتهم. و ليس من الطبيعي أن يتحوّل جهم بن صفوان من التبرير إلى الثورة دون أن تتطور أفكاره. و مع ذلك فالمصادر التي بين أيدينا تكتفي بذكر المقالات كاملة دون بيان لتطورها عند نفس المفكر أو عند اتباعه الأمر الذي يجعلنا نظلّ في مجال التخمينات و الافتراضات. و يفترض محمد عمارة أن جهم بن صفوان نقم على الأمويين «موقفهم الذي يرفض الاعتراف باسلام الموالي من أهل فارس و خراسان، بحجة أن اسلامهم غير خالص لله» و يضيف «فالجهمية كالأمويين كانوا جبرية الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٢ مرجئة و إن كان الخلاف بينهما قد كان في حقل الإرجاء، و على من يستفيد من هذا الإرجاء... الحكام الأمويون؟ أم الجماهير التي أسلمت من موالي فارس و خراسان؟» ٣٨ و إذا كان هذا الافتراض- على وجهته- قد فسّر إرجاء جهم، فإنه لم يفسّر جبريته، و من ثمّ يحتاج ذلك إلى افتراض آخر ذي شقين: الشق الأول يكمن في الروح العدائية التي قوبل بها القول بالقدر عند معبد الجهني و الجعد بن درهم و غيلان الدمشقي من جانب الخلفاء الأمويين و أتقياء المسلمين معا، أمّا الشق الثاني فيكمن في ذلك التعارض القائم بين القول بالقدر و التوحيد المطلق. و إذا استعرضنا أقوال جهم في الجبر و التوحيد فسنلاحظ على الفور أنه أوقع نفسه في التناقض الذي لا يمكن حلّه إلّا عن طريق القول بالجبر. و التوحيد- عند جهم- هو نفى مشابهة الله للأشياء «لا أقول أن الله سبحانه شيء لأن ذلك تشبيه له بالأشياء» ٣٩ «و امتنع عن وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد، و قال: لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء، و موجود، و حي، و عالم، و مريد، و نحو ذلك. و وصفه بأنه قادر، و موجد، و فاعل، و خالق، و محيي، و مميت. لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده، و قال بحدوث كلام الله تعالى كما قالت القدرية، و لم يسم الله متكلماً به» ٤٠ و هذا الفصل الكامل بين صفات الله و صفات غيره بحيث لا يقع بينهما وصف مشترك يطلق على كليهما، هو الذي أدّى بجهم- لكي يكون مخلصاً لمبادئه- إلى القول بالجبر. فكل الصفات التي أحسّ جهم أنها تطلق على الانسان- أو الأشياء- نفى أن تطلق على الله. و في مقابل ذلك فقد وصف جهم الله بصفات نفى أن تطلق على الانسان و منها الوصف بأنه قادر. و نفى القدرة عن الانسان، و جعلها من صفات الله أدّت بجهم إلى أن يقول «أنه لا- فعل لأحد في الحقيقة إلّا الله وحده، و أنه هو الفاعل، و أن الناس انما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجرة، و دار الفلك، و زالت الشمس، و إنما فعل ذلك بالشجرة و الفلك و الشمس الله- سبحانه- إلّا أنه خلق للانسان قوة كان بها الفعل، و خلق له إرادة للفعل و اختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً- كان به طويلاً، و لونا كان به متلونا» ٤١. القول بالجبر إذن عند جهم هو محاولة لتأكيد التوحيد و تشييته، و علينا أن نلاحظ- إن صحّت رواية الأشعري السابقة- أنه جبر لا ينفى فعالية الانسان نفياً كاملاً كجبر الأمويين، فلانسان قوة و إرادة، و لكنهما مخلوقتان لله، بمعنى أنهما خاضعتان للمشيئة الالهية التي لا يندّ شيء في العالم عن قدرتها. و الدليل على ذلك ما يرويه الأشعري أيضاً من أن جهما

كان «ينتحل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» ٤٢ وهو اتجاه يقربه من الخوارج الذين كان هذا المبدأ من أهم مبادئهم بعد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٣ رأيهم في الإمامة ومحاربة الإمام الجائر. إذا كان المرجئة قد تطورت أفكارهم ومبادئهم مع ازدياد الضغط الأموي ضد الثوار والموالي حتى أنهم التقوا مع الخوارج في بعض أفكارهم الثورية، خصوصاً رأيهم في الإمامة الذي عبر عنه غيلان الدمشقي والذي أشرنا له سالفاً، فإنهم من جانب آخر قد اقتربوا من الشيعة في قولهم بالمهدي المنتظر، فيروى عن الحارث بن سريج، الذي حارب جهم بن صفوان في صفه و كان متحدًا باسمه في المفاوضات بينه وبين سلم بن أحوز أنه كان «يزعم أنه المهدي الذي أرسله الله لتخليص المضطهدين والأخذ بناصر المظلومين حتى انضم إليه في ثورته هذه أنصار من العرب، و سرعان ما استولى على المدن الواقعة على ضفاف نهر سيحون» ٤٣ غير أن أفكار الشيعة تحتاج لوقفه هادئاً. (٣) أشرنا إلى دور عبد الله بن سبأ في الثورة على عثمان و في الدعوة لعلي في الكوفة و البصرة و مصر. و يبدو أن عداء عبد الله بن سبأ لمسلوك معاوية في الشام كان وراء ثورته على عثمان، فقد كان يقول لأبي ذر الغفاري «يا أبا ذر ألا تعجب إلى معاوية يقول المال مال الله؟ ألا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتججه دون المسلمين، و يمحو اسم المسلمين» ٤٤. و قد ذهب عبد الله بن سبأ - متأثراً في ذلك بمعتقداته اليهودية - إلى القول بوصاية علي في أول الأمر، و برجعه الرسول صلى الله عليه و سلم و قال في ذلك «إني لأعجب ممن يقول برجعه عيسى و لا يقول برجعه محمد» و قد قال الله عز و جل «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ (سورة القصص ٢٨: ٨٥)» ٤٥. و تطورت أفكار ابن سبأ مع تطور الفتنة، ففي البداية «زعم أنه كان نبياً، ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله، و دعا إلى ذلك قوماً من غواة الكوفة ... و خاف (علي) إختلاف أصحابه عليه، فنفى ابن سبأ إلى سباط المدائن، فلما قتل علي رضي الله عنه زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً، و إنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي و أن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام، و قال: كذبت اليهود و النصراني في دعواها قتل عيسى كذلك كذبت النواصب و الخوارج في دعواها قتل علي، و إنما رأت اليهود و النصراني شخصاً مصلوباً شبهوه بعيسى، و كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلاً يشبه علياً فظنوا أنه علي، و علي قد صعد إلى السماء، و أنه سينزل إلى الدنيا و ينتقم من أعدائه، و زعم بعض السبئية أن علياً في السحاب و أن الرعد صوته، و البرق سوطه، و من سمع من هؤلاء صوت الرعد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤ قال: عليك السلام يا أمير المؤمنين. و قد روى عن عامر بن شراحيل الشعبي أن ابن سبأ قيل له: ان علياً قد قتل، فقال: إن جئتمونا بدماعه في صرة لم نصدق بموته، لا يموت حتى ينزل من السماء، و يملك الأرض بحذافيرها» ٤٦. و إذا حاولنا أن نعيد ترتيب هذه الوقائع في نسق تاريخي، فمن السهل أن نقدر أن فكر عبد الله بن سبأ قد مر بثلاث مراحل. المرحلة الأولى هي فكره إبان الثورة على عثمان و الدعوة لعلي حيث قال بوصاية علي للرسول صلى الله عليه و سلم مثلما كان يوشع ابن نون وصياً لموسى عليه السلام، و ليس بعيد أن يكون عبد الله بن سبأ قد ذهب في هذه المرحلة إلى رجعة النبي قياساً على إيمان المؤمنين برجعة عيسى عليه السلام مستدلاً بالآية التي أوردناها. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الصراع الذي خاضه علي ضد طلحة و الزبير أولاً، ثم معاوية ثانياً، و الخوارج ثالثاً. في هذه المرحلة لا يستبعد أن يكون عبد الله بن سبأ قد رفع علياً إلى مرتبة النبوة و ذلك لتأكيد حقه في الخلافة خصوصاً بعد مهزلة التحكيم المشهورة. و تأتي المرحلة الثالثة بعد قتل علي يد عبد الرحمن بن ملجم، فذهب ابن سبأ إلى وجود جزء إلهي في علي رضي الله عنه، و أنه لم يموت، و أنه سيعود ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، و سيملك الأرض و ينتقم من أعدائه. و هذا الترتيب يستبعد أن يكون عبد الله بن سبأ قد ادعى كل هذه الشناعات في حياة علي، إذ ليس من المعقول أن يكتفى علي بنفسي إلى المدائن علي حين حرق قوماً من أتباعه. و ما يورده البغدادي في هذا الصدد لا يكاد يتفق مع شخصيته علي التي لا تعرف هواده فيما يتصل بالدين. يقول «فنهأ ابن عباس عن ذلك (يعني عن قتل ابن سبأ) و قال له: إن قتلته اختلف عليك أصحابك، و أنت عازم علي العود إلى قتال أهل الشام، و تحتاج إلى مداراة أصحابك» ٤٧ و لا أظن أن سوء الحال كان قد بلغ بعلي رضي الله عنه مبلغاً يجعله يتجاوز عن مثل هذا التخريب العقائدي في الدين. و لو كان علي يداري أصحابه لتاب من قبوله التحكيم لكي يرضى الخوارج و هم القوة التي لم يكن يستهان بها قوة و عدداً و شجاعةً و الذين أدى انشقاقهم عليه

إلى التعجيل بانتصار معاوية. ولا شك أن هذه الأفكار على ما فيها من بعد عن الاسلام، كانت محاولة لرفع الروح المعنوية للشيعة، و دفعهم للتماسك و الاستمرار ما دام إمامهم ما يزال حيا، و ما دام باب الأمل مفتوحا و أنه سيعود- يوما ما- ليقودهم إلى النصر النهائي ضد الظلمة الجبارين. و لا- ينبغي- في نفس الوقت- أن يغيب عن الأذهان أن هذا التفسير لنشأة الفكر الحلولى التجسیدی لا ينفي وجود المؤثرات اليهودية و المسيحية، و خصوصا تلك المؤثرات غير المباشرة، فالعقائد المسيحية و اليهودية الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٥ موجودة فى الجزيرة العربية، و فى المدينة خصوصا، منذ فترة باكرة و قبل البعث النبوية «فعند اليهود و النصارى أن النبى ايليا قد رفع إلى السماء، و أنه لا- بد أن يعود إلى الأرض فى آخر الزمان لإقامة دعائم الحق و العدل، و لا شك أن ايليا هو الانموذج الأول لأئمة الشيعة المختفين الغائبين، الذين يحيون لا يراهم أحد، و الذين سيعودون يوما كمهديين منقذين للعالم» ٤٨ و إذا كنا لا- ننكر التأثير غير المباشر للفكر اليهودى أو المسيحى، و نربطه بواقع المجتمع الاسلامى، فاننا لا- نتقبل ببساطة تلك الفكرة الساذجة التى ترى فى هذه الأفكار محاولة مقصودة لهدم الاسلام من الداخل عن طريق اعتناقه و تخريبه بعقائد أجنبية «فالحركة العلوية نشأت فى أرض عربية بحتة و لم تمتد إلى العناصر الاسلامية غير السامية إلا خلال ثورة المختار، بل إن قواعد نظرية الإمامة، و الفكرة الثيوقراطية المناهضة لنظرية الحكم الدنيوية، و كذا الفكرة المهدية التى أدت إليها نظرية الإمامة و التى تجلت معالمها فى الاعتقاد بالرجعة ينبغى ان نرجعها كلها، كما رأينا، إلى المؤثرات اليهودية و المسيحية. كما أن الإغراق فى تأليه على، الذى صاغه فى مبدأ الأمر عبد الله بن سبأ، حدث فى بيئة سامية عذراء لم تكن قد تسربت إليها بعد الأفكار الآرية، و انضم لهذه الحركة فى بدء قيامها جموع غفيرة من العرب، حتى أن أول الواضعين لجزء من مبادئ التجسيم و الحلول قوم لا شك أنهم من الجنس العربى الصميم» ٤٩ و يؤكد ابن خلدون فكرة التأثير غير المباشر حين يقول «و أهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم. و لا يعرفون من ذلك. (يعنى من بدء الخليقة و أسرار الوجود) إلما ما تعرفه العامة من أهل الكتاب» ٥٠. و لا شك أن النزعة التجسیدیة و التشبيهيّة كانت كامنة فى نفوس بعض العرب الذين كانوا ما يزالون قريبي عهد بالجاهلية، و كان الانتماء لعلى بن أبى طالب باعتباره ابن عم رسول الله و زوج ابنته و أقربهم إليه يعبر عن عاطفة دينية عميقة خصوصا فى ظروف تعرض فيها المجتمع الاسلامى لمحنة التمزيق الداخلى. و لم يكن معاوية- بكل تاريخ أسرته فى محاربة الاسلام- بالذى يستطيع أن يجمع حوله قلوب المسلمين و إن استطاع أن يشتري سيوفهم. بعد انتهاء الصراع لصالح الحزب الأموى، و استسلام الحسن بن على له فيما سمي بعام الجماعة على شرط أن يجعل الأمر بعده شورى للمسلمين، سكن الشيعة لبعض الوقت حتى بدأ معاوية يأخذ البيعة لابنه يزيد. و مع خلافة يزيد كان واضحا أن الدولة الدينية تتحوّل إلى ملك كسروى وراثى. و إذا أضفنا إلى ذلك الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٦ السيرة الخاصة ليزيد، و التى لم تكن مقبولة من أى مسلم تقى، أدركنا أن خروج الشيعة كان ضرورة حتمية للدفاع عن مصالحهم من جهة، و لإقامة حكم الاسلام من جهة أخرى. و بعد فشل ثورة الحسين و ارتكاب الأمويين لمذبحة كربلاء، ثار عبد الله بن الزبير باعتباره ممثلا للقوى التى سبق أن ناهضت على بن أبى طالب فى موقعة الجمل. و مع ثورة عبد الله بن الزبير حاول أن يستعين بالخوارج، و لكنهم حاولوا امتحانه عن طريق سؤاله عن رأيه فى عثمان، و حين وجدوه مخالفا لهم حيث قال: «أشهدكم و من حضرني أنى ولى لابن عفان و عدو لأعدائه» ٥١ لم يساعده، و كان ذلك فى عصر عبد الملك بن مروان. و على الجانب الثانى حاول عبد الله بن الزبير أن يستعين بمحمد بن الحنفية على حرب الأمويين، و لكنه رفض. ٥٢ و لعل فى هذه الواقعة دلالة على بداية الإحساس بضرورة التجمع و التوحد فى وجه العدو المشترك. و من ناحية أخرى يؤكد ذلك أن الخلاف حول الحكم على المتحاربين فى الفتنة ظلّ هو جذر الخلاف بين الفرق المختلفة، و هو خلاف لسنا بحاجة إلى تأكيد نشأته على يد الخوارج بعد التحكيم. الذى نريد التأكيد عليه هنا هو أن الشيعة رفعوا فكرة الدولة الدينية و الإمام المقدّس فى مواجهة الدولة الدنيوية التى أسسها الأمويون، و كان للضربات المتلاحقة التى وجهها الأمويون ضدهم، تلك الضربات التى بلغت قمتهما المأساوية فى التمثيل بسبط الرسول بكربلاء، أثرها فى تأكيد فكرة المهدي المنتظر الذى ألخّ الشيعة على قداسته «و هكذا غلب الجانب الدينى فى التشيع على الجانب السياسى و تقدّم عليه، و وجد الشيعة فى أقدم دولة

ناوءوها و هي دولة الأمويين، الفرصة الأولى في أن يتجهوا في حركتهم اتجاها دينيا، و كان مسلك الأمويين دائما- إذا تركنا جانبا مسألة الحق الشرعي في الخلافة- عنوانا للمخازي و الفضائح في نظر الأتقياء، لأنهم كانوا يضعون نصب أعينهم المصلحة الدنيوية للحكومة الاسلامية و يجعلونها في المحل الأول، بينما رأى الأتقياء تغليب المصلحة الدنيوية» ٥٣ و إذا كان الشيعة قد انقسموا إلى ثلاث فرق رئيسية تندرج تحت كل منها فروع كثيرة، فإن الفرق الثلاث و هي الغالية و الإمامية و الزيدية تتفق في امامة علي و أحقيته للخلافة. و يعتبر عبد الله بن سبأ مؤسس «الغالية» لأنه غالى في علي حتى جعله إلهها، أما مؤسس الامامية فهو المختار بن عبيد «الذي خرج و طالب بدم الحسين بن علي و دعا إلى محمد بن الحنفية» ٥٤ عام ٦٦ هـ في عهد عبد الملك بن مروان. و كان محمد بن الحنفية بعد مقتل أخيه الحسين «قد اختار العزلة، فأثر الخمول على الشهرة» ٥٥ و دون أن نتعرض لتفاصيل أفكار المختار أو «الكيسانية» الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧ كما يسميها كتاب الفرق، فإن فكرة الإمامة هي الفكرة الأساسية التي قامت عليها دعوة المختار. و واضح أن دعوة المختار كانت أول انشقاق في صفوف الشيعة و ذلك عن طريق الدعوة لمحمد بن الحنفية، و كانت الإمامة قبل ذلك مقصورة على أولاد علي من فاطمة و هما الحسن و الحسين و أعقابهما. و على يد المختار نمت فكرة عصمة الإمام و انفراده بعلم تأويل الشريعة، و اختفائه و رجعته. و الفارق بين السبئية و الكيسانية يكمن في أن السبئية يعتبرون إمامهم شخصا مقدسا بطبيعته، أما الكيسانية فيعتبرونه رجلا رفيع المقام محيطا بعلوم ما وراء الطبيعة. و بصرف النظر عما تحكيه كتب المقالات من استنكار ابن الحنفية لمثل هذه الأفكار، فإن الذي يهمننا هو بيان تطور فكرة الإمامة لتلائم طبيعة الظروف المتغيرة في الدولة الاسلامية. و الذي لا شك فيه أن المختار نجح في اثاره القلق في أرجاء الدولة الأموية. و لو استطاع مع ابن الزبير أن يكونا جبهة واحدة مع الخوارج، لكان للتاريخ قول آخر، و لكن اختلاف مصالح القوى كان كفيلا بأن يفرق بينهما. أما الفرقة الثالثة من فرق الشيعة فهي الزيدية و هم ينتسبون إلى زيد بن علي زين العابدين «و كان زيد بن علي بويح له بالكوفة في أيام هشام بن عبد الملك و كان أمير الكوفة يوسف بن عمر الثقفي، و كان زيد بن علي يفضل علي بن أبي طالب على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم، و يتولى أبا بكر و عمر، و يرى الخروج على أئمة الجور، فلما ظهر في الكوفة في أصحابه الذين بايعوه سمع من بعضهم الطعن على أبي بكر و عمر، فأنكر ذلك علي من سمعه منه، ففرق عنه الذين بايعوه» ٥٦ و سنتعرض بعد قليل لفكر الشيعة الزيدية و مدى اتفاه مع فكر المعتزلة في كثير من المبادئ و التفاصيل باستثناء فكرة النص على إمامة علي. و الذي يهمننا الآن أن نلمح الطابع الواقعي لفكر الشيعة الزيدية، و هو طابع تخفف كثيرا من غلواء السبئية و الكيسانية، و كذلك من غلواء الخوارج في تكفير عثمان و علي بعد أن قبل التحكيم. و في خلاف زيد بن علي مع أصحابه في تكفير أبي بكر و عمر ما يؤكد لنا مرة ثانية أن الخلاف حول الحكم على الأئمة و الخلفاء ظل خلافا أساسيا يفرق بين الاتجاهات المختلفة حتى داخل حزب واحد كالشيعة. (٤) يعد عصر عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ) عصر العواصف التي ملأت كل مدة خلافته تقريبا ٥٧ فهو الذي قتل عمرو بن سعيد- كما سبقت الإشارة- و ألقى بجثته إلى اتباعه زاعما أنه قتله بقضاء الله السابق. و هو الذي قتل معبدا الجهني (٨٠ هـ) أول من قال بالقدر. و هو الذي فرض ضرائب جديدة على الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٨ الموالى أثقلت كواهلهم حتى خرج عليه الحارث بن سريج. و هو الذي ولى الحجاج بن يوسف الثقفي الذي قال عنه الحسن البصري «ما زال النفاق مقموعا حتى عمم هذا عمامة و قلعد سيفا» ٥٨ هذا كله إلى جانب العصبية القبلية التي أسهب المؤرخون في وصفها. و إذا كان يعد بحق «المؤسس الثاني للدولة الأموية» ٥٩، فإنه من جانب آخر يعد مؤصل العداوة الأصيل ضد الدولة الأموية. و يحس الباحث أن هذا العصر قد شهد تحولا في مشاعر أولئك المسلمين الأتقياء الذين تعايشوا- بحكم الأمر الواقع- مع خلفاء بني أمية. و إذا كان القول بالقدر و بمسئولية الانسان و حريته في الاختيار، لم يجد صدى في قلوب أولئك الأتقياء الذين يميلون في الغالب إلى التسليم بقدرة الله القاهرة، فإن تستر الأمويين وراء القول بالجبر كان كفيلا- مع ازدياد جرائمهم- برفع الغشاوة عن هذه العيون المؤمنة لتدرك المغزى السياسي لهذه الدعوى. و لا شك أن المؤمن العميق الايمان، و حتى الزاهد الورع، يؤمن ايمانا عميقا بالثواب و العقاب، و أنهما يكونان حسب العمل، فالثواب هو جزاء العمل الخير، و العقاب جزاء العمل الشرير و يستطيع

المؤمن الورع أن يجمع - دون أدنى تعارض - بين إيمانه هذا، وبين الإيمان بقدره الله القاهرة وإرادته الشاملة التي لا يمكن لإرادة الإنسان أن تتصدى لها أو تخالفها. ولذلك من السهل أن نفسر كراهية الصحابة المتأخرين للقول بالقدر ونفورهم من قائله على أساس أنهم - دون ادراك لمغزاه السياسي - اعتبروه دعوة مناقضة للإيمان الكامل. و من ناحية أخرى فإن القول بالقدر - كما سبقت الإشارة - كان يحمل في طياته رائحة الفكر المسيحي الذي كان شائعا في دمشق، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى نفور المسلم الورع. و لكن هذا النفور و لم يدم طويلا، إذ سرعان ما كشفت سياسة الخلفاء الأمويين عن طابعها اللاديني، وبذلك فقدت صمت هؤلاء المتدينين الورعين و استسلامهم للأمر الواقع، كما فقدت أيضا توقف المرجئة و تبريرتهم حتى تحول بعضهم إلى مشاكسين في الخروج على خلفائها كما رأينا في حالة جهم بن صفوان. و إذا كانت المصادر الاعتزالية و الشيعة ترد القول بالقدر إلى علي بن أبي طالب، و تربطه على لسانه بالوعد و الوعيد، على أساس أن نفي قدرة الإنسان و اختياره تؤدي إلى إبطال الثواب و العقاب، و سقوط الوعد و الوعيد ٦٠، فإن ذلك يعدّ - في نظر الباحث - محاولة لتأصيل هذا الفكر و رده إلى الإمام الأول عند الشيعة، أو إلى صحابي جليل القدر عند المعتزلة. و قد يكون علي بن أبي طالب قد واجه هذا السؤال في عصره، و قد يكون قد أجاب عليه مثبتا مسئولية الإنسان عن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٩ فعله، لكن هذا الربط بين القول بالقدر و الوعد و الوعيد و الثواب و العقاب هو بلا شك من اجتهاد المعتزلة و الشيعة و الزيدية. و واضح من هذه الرواية أن المعتزلة و الشيعة معا يحاولون أن يلصقوا بخصومهم - على لسان علي - ما اتهموهم به من تهمة القدرية، و من ثم يجعلون عليا يقول عن منكري القدر «تلك مقالة عبدة الأوثان، و حزب الشيطان، و خصماء الرحمن و شهداء زور، و قدرية هذه الأمة و مجوسها» ٦١ و أقرب الشخصيات التي يمكن اعتبارها أساس نشأة الاعتزال هو الحسن البصري (ت ١١٠هـ) أستاذ كل من واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد مؤسسي المذهب الاعتزالي باتفاق المصادر القديمة. و ينتمي الحسن البصري من حيث أصوله الاجتماعية إلى قطاع الموالي، فهو من «أهل ميسان» مولى لبعض الأنصار، «و كان اسم أمه خيره، مملوكة لأم سلمة زوج النبي صلى الله عليه و آله» ٦٢. و من الطبيعي أن يكون الحسن - بكل تقواه و ورعه - ناقما على بني أمية مظالمهم. و لقد بلغت سطوة الأمويين على العراق أشدها في عصر عبد الملك بن موران حين ولى الحجاج بن يوسف عليها بعد أن قضى على ثورة ابن الزبير و هدم الكعبة. و لا شك أن مشاعر المسلمين قد استاءت إزاء هذا الاعتداء على الكعبة و مهبط الوحى، غير أنهم كانوا يتقون سطوة الحجاج. و لم يكن الحجاج يعرف أقدار الأتقياء، فقد أراد أن يقتل الحسن لقول قائله في غيبته، و ما أكثر أقوال الحسن في الحجاج، «و أمر بالنطح و السيف فأحضرا، و وجه إليه، فلما دنا الحسن من الباب، حرك شفتيه و الحاجب ينظر إليه، فلما دخل قال له الحجاج: هاهنا، و أجلسه قريبا من فرشه، و قال له: ما تقول في علي و عثمان؟ قال: أقول قول من هو خير منى عند من هو شر منك قال موسى عليه السلام لفرعون إذ قال له: فما بال القرون الأولى قال علمها عند ربّي في كتاب لا يضل ربّي و لا ينسى (طه: ٥١-٥٢): علم علي و عثمان عند الله تعالى» ٦٣. و لقد كان من شأن هذه القسوة في معاملته الحسن و أمثاله - على قدرهم و ورعهم - أن تجعلهم أقرب إلى المهادنة و التقية، على الأقل في مواجهة الحجاج و أمثاله. و إن كانوا حين يخلون إلى تلاميذهم يعلنون رأيهم بصراحة. و قد روى أن الحسن تلا يوما: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ (الاحزاب: ٧٢)، ثم قال: «إن قوما غدوا في المطارف العتاق، و العمائم الرقاق، يطلبون الامارات و يضيعون الأمانات، يتعرضون للبلاء و هم منه في عافية، حتى إذا أخافوا من فوقهم من أهل العفة، و ظلموا من تحتهم من أهل الذمة أهلكوا دينهم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٠ و أسمنوا براذنيهم، و وسعوا دينهم، و ضيقوا قبورهم» ٦٤. و إشارة الحسن إلى إخافة أهل العفة، و ظلم أهل الذمة، لها دلالتها في تحديد طبيعة الثورة النفسية التي تعتمل في نفس رجل من الأتقياء، يدرك الظلم و يلمس مظاهره الاجتماعية في الاثراء على حساب الدين و فقراء المسلمين و غيرهم من أهل الأديان الأخرى. و جاء رجل يسأله يوما عن عطاء له عند بني أمية فقال «آخذ عطائي أم أدعه حتى آخذه من حسناتهم يوم القيامة؟ فقال له: قم و يحكك خذ عطاءك فإن القوم مفاليس من الحسنات يوم القيامة» ٦٥. و معنى ذلك أن نزعة الزهد التي اشتهر بها الحسن لم تمنعه من ادراك الظلم الاجتماعي و الاقتصادي الذي يمارسه رجال الدولة الأموية ضد جماهير

المسلمين، و لم تحل بين عينيه و بين رؤية مظاهر هذا الظلم. و إذا كان عداء الأمويين السافر كان موجها ضد الخوارج و الشيعة و من حمل السلاح في وجوههم، و لم يمنع ذلك الحجاج من امتحان الحسن و سؤاله عن رأيه في علي و عثمان، فقد كان من الطبيعي أن يلجأ الحسن إلى التقيّة حين يحدث عن علي بن أبي طالب، رغم أنه لم يكن شيعيا. فقد صار حب علي تهمة يعاقب عليها «و كان الحسن إذا أراد أن يحدث في زمن بنى أمية عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال أبو زينب» ٦٦. لم يكن من الطبيعي أن يظلّ أمثال الحسن على سلبيتهم إزاء مظاهر الظلم المتعددة أمام أعينهم. و إذا كان متأخرو الصحابة قد استشعروا كثيرا من سوء الظن بقول معبد الجهني بالقدر، فإن تعلل الأمويين - و عبد الملك بن مروان بالذات - بالجبر تبريرا لأفعالهم و جرائمهم كان كفيلا برفع الغشاوة عن أعين هؤلاء المؤمنين الأتقياء من أمثال الحسن. و لم يتردد الحسن في تبني القول بالقدر على مذهب معاصره معبد الجهني. و ليس من المستبعد أن يكون الحسن قد عدل قليلا - من قول معاصره الذي ذهب إلى أن القدر خير و شره من العبد كما تحكى عنه كتب المقالات. و لقد كان تعديل هذا القول ضرورة لا غنى عنها حتى لا يؤدي ذلك إلى نفي قدرة الله أو الانتقاص منها. و لما كان بنو أمية يرفعون القول بالجبر لتبرير معاصيهم، فإن اسناد المعاصي إلى قدرة العبد كاف في الرد عليهم دون أن يؤدي ذلك إلى الانتقاص من قدرة الله. لذلك كله عدل الحسن من قول معبد و غيلان و الجعد، و قال «كل شيء بقضاء و قدر إلّا المعاصي» ٦٧ و هذه الصياغة لمبدأ القدر تنفي عن الله فعل الشر و تثبت قدرة العبد عليه. و من شأن هذه الصياغة للمبدأ أن تجعله مقبولا لدى أتقياء الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣١ المسلمين، لأنها رفعت عنه الحرج السابق الذي يؤدي إلى ايها انه يتناقض مع الايمان الحق. كما أنها من جانب آخر تثبت مبدأ الثواب و العقاب الذي يعدّ ركنا أساسيا في العقيدة الدينية، ذلك المبدأ الذي يخلّ به القول بالجبر و ينفي مسئولية الانسان عن فعله. و يقول الحسن مؤكدا مبدأه و كاشفا عن مراميه «من زعم أن المعاصي من الله عزّ و جلّ جاء يوم القيامة مسودا وجهه، ثم قرأ: وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ (الزمر: ٦٠)» ٦٨. و يشير ابن قتيبة إلى علاقته بمعبد الجهني عرضا حين يقول: «و كان (أى الحسن) تكلم في شيء من القدر ثم رجع عنه و كان عطاء بن يسار قاصا و يرى القدر ... فكان يأتي الحسن هو و معبد الجهني فيسألانه و يقولان يا أبا سعيد إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين و يأخذون الأموال و يفعلون و يقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله فقال كذب أعداء الله» ٦٩. و هذه العلاقة التي تجعل معبدا الجهني يأتي ليسأل الحسن عن رأيه في القدر، تؤكد ما نذهب إليه من تعديل الحسن لمقولة معبد. و يبدو أن الحسن - خلافا لما يزعمه ابن قتيبة - كان يتحرّج من القول بالقدر، و يبدو أن سؤال معبد له، بهذه الطريقة الاستفزازية، كان المقصود منه ضمه إلى رأيه حتى يكتسب أنصارا من كبار التابعين أمثال الحسن. و سرعان ما استجاب الحسن لرأى معبد بعد أن صاغه تلك الصياغة التي توائم بينه و بين الايمان المطلق بقدرة الله. و أغلب الظن أن قتل معبد على قوله كان له دخل كبير في تمسيك الحسن بقوله و المجاهرة به، بعد أن كان لا يقوله إلّا في خاصته. و قد وصلتنا عن الحسن رسالة في نفي القدر ترجع إلى عصر عبد الملك بن مروان. و ينكر الشهرستاني نسبة هذه الرسالة إلى الحسن، و ينسبها إلى واصل بن عطاء، على أساس «أن الحسن ما كان ممن يخالف السلف في أن القدر خير و شره من الله تعالى» ٧٠ و هو قول ينكره ما أوردناه لابن قتيبة سالفًا و هو مصدر أقدم من الشهرستاني. و من جهة أخرى فسواء نسبت الرسالة للحسن أو لواصل بن عطاء، فإن دلالتها على ما نحن بصدد تظّل قائمة. و تبدو أهمية الرسالة فيما تثيره من اعتراض عبد الملك بن مروان، فالرسالة رد على تساؤل من عبد الملك بن مروان وجهه للحسن حول ما بلغه عنه من أنه يقول بالقدر. و لم يكن عبد الملك بن مروان بالساذج حتى يفعل بالحسن ما فعله بمعبد الجهني، فالحسن - بزهد و ورعه و تقواه - قد يثير سخط العامة، و لذلك يلجأ عبد الملك إلى أسلوب النقاش «و قد كان أمير المؤمنين يعلم منك صلاحا في حالك، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٢ و فضلا في دينك و دراية للفقهاء، و طلبا له و حرصا عليه. ثم أنكروا أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك، و الذي به تأخذ، أ عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم؟ أم عن رأى رأيته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه في القرآن؟ فإننا لم نسمع في هذا الكلام مجادلا و لا ناطقا قبلك» ٧١ و تبدو في لهجة الرسالة نبرة الضيق التي ترى تناقضا بين الصلاح و الفضل و الفقه و بين

القول بالقدر، مما يؤكد أن انتماء الحسن إلى صف القائلين بالقدر أقلق الخليفة الأموي ودفعه لهذه التساؤلات حول أصل هذا الرأي و منشئه في القرآن أو السنة أو آراء السلف الصالح. و لم يكن صعبا على الحسن أن يستشهد بالقرآن على صحة مذهبه، ففي القرآن آيات كثيرة تحتمل الانسان مسئولية فعله. و يلجأ الحسن إلى تأويل تلك الآيات الأخرى التي توهم بالجبر، و هذه مسألة ستعرض لها في الفصل الخاص بالتأويل و المجاز. أما الذي نريد التركيز عليه الآن فهو لزم الحسن لمعاصريه على قولهم بالجبر «و قد أدر كنا، يا أمير المؤمنين، السلف الذين عملوا بأمر الله، و رويوا حكمته، و استنوا بسنة رسوله، صلى الله عليه و سلم، فكانوا لا ينكرون حقا و لا يحقون باطلا و لا يلحقون بالرب، تبارك و تعالیٰ إلا ما ألحق بنفسه، و لا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه في كتابه» ٧٢ ثم ينتهي إلى أنه «لما أحدث المحدثون الكلام في دينهم ذكرت من كتاب الله خلافا لما قالوا و أحدثوا» ٧٣ و الحسن في هذا الرد يتهم معاصريه بأنهم أحدثوا- بالقول الجبر- قولا لم يقل به أحد من السلف الصالح، و ألحقوا بالرب ما لم يلحق بنفسه من نسبة معاصيهم إليه، فكان عليه أن يتصدى لهم، و يكشف عن زيف معتقدتهم. و تنتهي من ذلك كله إلى أن القول بالقدر و بمسئولية الانسان عن فعله كان سلاحا فكريا و عقائديا ضد تستر الأمويين وراء مبدأ الجبر لتبرير أعمالهم. و قد رفع لواء هذا المبدأ مفكرون دفعوا حياتهم ثمنا له، و تحرّج متأخرو الصحابة و التابعون من القول به لما يوهمه من انتفاص للقدرة الإلهية. و ظل الأمر كذلك حتى عدل الحسن البصري من صياغة هذا المبدأ بما يجعله يتلاءم مع الايمان المطلق بقدرة الله و مشيئته اللانهائية. و كان الذي دفع الحسن إلى ذلك هو انكشاف البعد السياسي لمقولة «الجبر» في عهد عبد الملك ابن مروان. و يعدّ ما فعله الحسن بذلك بمثابة اعطاء شرعية دينية و فقهية لمبدأ يثير الشك في وجدان المسلم العادي و ذلك عن طريق الاستشهاد بآيات القرآن التي تتمشى مع المبدأ، و في نفس الوقت تأويل تلك الآيات التي يوهم نصها الحرفي مناقضة هذا المبدأ. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٣ (٥) سبقت الإشارة إلى أن الخلاف الذي اعتزل بسببه واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) حلقة أستاذه الحسن هو الخلاف حول مرتكب الكبيرة. و لقد رأينا في الصفحات السابقة أن هذا الخلاف يمتد إلى بداية نشأة حركة الخوارج، و إن أطلقوا عليه «الإمام الجائر» لا «مرتكب الكبيرة». و لقد كان الخوارج واضحين و متسقين مع نزوعهم الثوري، فذهبوا إلى تكفير كل من خالفهم، و ذهبوا إلى ضرورة الخروج على الإمام الجائر و محاربهته بالسيف. و لم يفرّق الخوارج بين امامهم الأول «علي بن أبي طالب» و بين «معاوية بن أبي سفيان» ما داموا قد آمنوا بأن كليهما على باطل، و إن اختلفت درجة باطل كل منهما. و في الجانب الآخر كان المرجئة يحكمون على «مرتكب الكبيرة» بالايان و ذلك تأسيسا على تعريفهم للايمان الذي سبقت الإشارة إليه. و قد انشغل الشيعة، الغالية منهم و الإمامية، بقضية الإمامة دون غيرها من القضايا. أما الحسن البصري- الفقيه الورع الزاهد- فقد تحرّج في تكفير من شهد أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله، كما أنه من جانب آخر لم يكن يستطيع أن يفصل الايمان عن العمل كما فعلت المرجئة. و لذلك انتهى إلى أن مرتكب الكبيرة منافق، ليس كافرا و ليس مؤمنا. و مما يرتبط بهذا الخلاف ما سبقت الإشارة إليه من أن الحكم على عثمان و علي و طلحة و الزبير كان جزءا من الخلاف بين الفرق و الاتجاهات المختلفة. و لقد امتحن الخوارج عبد الله بن الزبير و حين خالفهم لم يحاربوا معه. و كذلك امتحن زيد بن علي أصحابه في هذه القضية، و انفضوا عنه حين رفض الخوض في أبي بكر و عمر. و ليس بعيدا عنا امتحان الحجاج للحسن البصري حين سأله عن عثمان و علي. و إذن فالخلاف حول قضايا مرتكب الكبيرة و الحكم على المتنازعين لم يكن مجرد خلاف فقهي و إن بدا كذلك على يد الحسن و تلميذه واصل، و مرد ذلك إلى طبيعة الضغوط التي تعرّض لها الحسن على يد الحجاج، و هي ضغوط جعلته في كثير من الأحيان يلجأ للتقية و المداراة. لم يقبل واصل بن عطاء رأى الخوارج في الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر، و كذلك لم يقبل رأى المرجئة بأنه مؤمن، ثم خرج على أستاذه الحسن أخيرا و لم يقتنع بقوله أنه منافق. و خرج بوصف له بأنه فاسق في منزلة بين المنزلتين، أي بين منزلة المؤمن و الكافر. و حكم عليه بأنه يخلد في النار إن مات على غير توبة. و قد يبدو هذا الرأي الذي أثاره واصل في مرتكب الكبيرة مذهبا رابعا يضاف إلى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٤ المذاهب الثلاثة السابقة عليه. و من الواضح أن هذا المذهب ليس مذهبا محايدا كما ذهب إلى ذلك نلليو ٧٤ كما أنه ليس خروجا عن

الإجماع كما ذهب إلى ذلك كل خصوم المعتزلة. فواصل يتفق مع الخوارج في خلود مرتكب الكبيرة في النار، و يشترط عدم التوبة. وهو شرط لا يجعله مخالفا لهم وإن لم ينصوا عليه. و سلوك الخوارج العملي في استتابة مخالفيهم يؤكد الاتفاق بينهم وبين واصل في هذه النقطة. و هو لم يتفق مع المرجئة الذين يجعلونه مؤمنا و يفتحون أمامه باب الأمل في رحمة الله الواسعة. و يبدو أن خلاف واصل مع أستاذه- بحسب ما تتيحه المصادر- هو خلاف في التسمية فقط. و معنى ذلك كله أن واصلًا في حكمه على مرتكب الكبيرة- إذا أضفنا شرط التوبة- يتفق مع الخوارج و يختلف مع المرجئة. و فيما يرتبط بمسألة اطلاق الأسماء، يبدو أن واصلًا كان يسعى لتوحيد الحكم على مرتكب الكبيرة بين الفرق المختلفة بدلا من هذا الخلاف في تسميته و الحكم عليه. و كان اشتراط التوبة هو الحل السعيد لطرفي النقيض بين الخوارج و المرجئة، فالتوبة تمثل باب الأمل المشروط عند واصل، بدلا من الباب المفتوح على مصراعيه عند المرجئة. و ينكر الخياط خروج واصل في قوله في مرتكب الكبيرة عن الإجماع بقوله «وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق و الفجور، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه و أمسك عما اختلفوا فيه. و تفسير ذلك أن الخوارج و أصحاب الحسن كلهم مجمعون على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر. ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه و فجوره كافر. و قالت المرجئة وحدها: هو مع فسقه و فجوره مؤمن. و قال الحسن و من تابعه: هو مع فسقه و فجوره منافق. فقال لهم واصل: قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق و الفجور، فهذا اسم له صحيح يجمعكم و قد نطق به القرآن في آية القاذف و غيرها من القرآن فوجب تسميته به» ٧٥. و هذا الموقف الذي اتخذه واصل من مرتكب الكبيرة وقفه الشيعة الزيدية فيما يقول صاحب المقالات ٧٦. أميا الحكم على المتحاربين: على و طلحة و الزبير، و كذلك على عثمان و قاتليه فقد كان أيضا محل خلاف بين الخوارج و الشيعة من جانب، و بين الشيعة بفرقها المختلفة من جانب آخر. ذهبت الشيعة إلى تكفير كل من حارب عليا و تخطئته، بل غالى بعضهم و خاض في أبي بكر و عمر و شكك في أحقيتهما للخلاف، و ذهبت الخوارج كذلك إلى تخطئة عثمان في أواخر خلافته و كذلك خطئوا عليا بعد قبوله التحكيم، و لم ينج من أحكامهم أحد من مخالفيهم كما سبقت الإشارة. أما موقف واصل من عثمان «فقد توقف فيه و في خاذليه و قاتليه و ترك البراءة من واحد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٥ منهم ... و ذلك أنه قد صحت عنده لعثمان أحداث في الست الأواخر فأشكل عليه أمره فأرجأه الى عالمه» ٧٧ و نفس الموقف يقفه هو و زميله عمرو بن عبيد من على و محاربيه طلحة و عائشة و الزبير «فقد كان القوم عندهما أبرارا أتقياء مؤمنين قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه و سلم و هجرة و جهاد و أعمال جميلة، ثم وجداهم قد تحاربوا و تجالدوا بالسيوف فقالا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعا، و جائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة و الأخرى مبطله و لم يتبين لنا من المحق منهم من المبطل فوكلنا أمر القوم إلى عالمه، و تولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال، فإذا اجتمعت الطائفتان: قلنا: قد علمنا أن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هي» ٧٨ و يبدو مذهب واصل و عمرو بن عبيد في هذه القضية أقرب إلى المرجئة منه إلى الخوارج، و لكنهم مرجئة لا- ينفون الخطأ و لا يغمضون أعينهم عنه، فتم أخطاء وقعت في الست الأواخر من حكم عثمان، و لكن النفس التقية التي تتأثم من الرجم بالغيب تتوقف في الحكم، و ترجئ الأمر لعلام الغيوب. و المعتزلة- على عكس المرجئة- لا يفتحون باب الرحمة و لا يحكمون بالإيمان أو الكفر، بل يتوقفون مع الاقرار بوقوع الخطأ. و هم يختلفون مع المرجئة في اقرارهم بالخطأ دون تحديد المخطئ، و يختلفون مع الشيعة و الخوارج كذلك بتوقفهم عن تحديد المخطئ. أميا الموقف من الأمويين فهو مختلف تماما، فالحكم الأموي قائم، و التوقف عن الحكم عليه إرجاء واضح و مظالم الأمويين تملأ الآفاق. و موقف أستاذهم الحسن من الأمويين واضح و ضوحا بينا، و لذلك فهم «مجمعون على البراءة من عمرو و معاوية و من كان في شقهما ... و هذا قول لا تبرأ المعتزلة منه و لا تعتذر من القول به» ٧٩ و في هذا القول يتفق المعتزلة مع كل من الشيعة و الخوارج، و يختلفون مع المرجئة بكل اتجاهاتها و مذاهبها. ٨٠ و تشير مسألة خلاف واصل مع أستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيرة علامة استفهام تحتاج للاجابة و التوضيح، خصوصا و هما يشتركان في كراهية بنى أمية. و يحس الباحث أن هذا الخلاف كان خلافا شكليا يتصل بالتسمية دون أن يرتد إلى خلاف أعمق من ذلك. و ليس معنى وصف

الخلافة بأنه شكلي التهوين من شأنه، فمن الواضح أن هذا الخلاف كانت له أهميته عند واصل حتى ناظر عليه عمرو بن عبيد و اكتسبه إلى جانبه. ٨١ و ترتد هذه الأهمية في نظرنا إلى ما سبق أن ألمحنا إليه من رغبة واصل في رفع الخلاف حول تسمية مرتكب الكبيرة و الحكم عليه، و توحيد بهدف توحيد قوى المعارضة، و إزالة أسباب الخلاف بينها. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٦ و لسنا بحاجة لتأكيد أن الحسن كان يمثل تلك الجماعة من أتقياء المسلمين و زهادهم الذين تعايشوا- لفترة- مع الحكم الأموي بحكم الأمر الواقع، و إن لم يجاهروا بعدائه خوفا من سطوة حكامه و جبروتهم خصوصا في عهد عبد الملك بن مروان، و واليه على العراق الحجاج بن يوسف الثقفي. و لم تمنعهم هذه المعاشة من محاولة التصدي- فكريا- لكل الأفكار التي حاولت أن تدعم هذا النظام و تسانده. و لقد كان من الطبيعي أن تؤدي هذه النظرة التقيية المسالمة إلى الحكم على مرتكب الكبيرة بأنه منافق «و حكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به و كان ظاهره الاسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين و عليه ما عليهم» ٨٢ و من المؤكد أن أحدا من الحكام الأمويين لم يعلن نفاقه، و من ثم فمعاملتهم معاملة المسلمين أمر واجب على أتقياء المسلمين. و من الضروري ألا يغيب عن الأذهان أثر الضغط الأموي، و تزايد سياستهم الارهابية في تكوين هذه النظرة المسالمة إذا قورنت بنظرة الخوارج الواضحة كالسيف. و لقد كان من الطبيعي أن ينفر أمثال الحسن من الخروج و من شهر السيوف، و أن يؤدي بهم هذا النفور إلى معاداة الخوارج، خصوصا مع مبالغتهم في استخدام مبدأ «التكفير» و العرض على السيف لكل من خالفهم في الأصول أو التفاصيل. و لم يكن هذا الموقف المهادن وقفا على الحسن و أمثاله، فالشيعة ركنت- بعد مأساة كربلاء- إلى مهادنة الأمويين. و إذا استثنينا ثورة التوابين و ثورة المختار، و هي ثورات لم تكن تحت قيادة علوية مباشرة، لا نجد خروجا شيعيا مسلحا إلا مع ثورة زيد بن علي بن الحسين (ت ٩٥ هـ) في عهد هشام بن عبد الملك. و لقد رفض محمد بن الحنفية الخروج مع عبد الله بن الزبير، كما أنه- فيما يقال- استنكر أقوال المختار الذي خرج باسمه. و لم يخرج من أبناء الحسن أو الحسين أحد حتى قرر زيد بن علي الخروج. و يبدو أن خروج زيد لم يكن أمرا متفقاً عليه بينه و بين باقى أهل البيت من إخوته، و فيهم من هو أحق بالإمامة و الخروج منه بحكم السن. و دون الخوض في تفاصيل هذا الخلاف و أسبابه، يهمننا أن نشير إلى أن الموقف السياسي كان وراء رفض بعض الأئمة الخروج «و كان الباعث على ذلك الشدة التي اتبعها الأمويون تجاه من يخرج على سلطانهم. فقد أدرك أئمة الشيعة أن الثورات المحلية المسلحة لا تجدى نفعاً ما دامت الدولة الأموية تعزز سلطانها بالجند و المال، لهذا أشاعوا بين أتباعهم التزام الهدوء أمام الأحداث التي كانت جارية آنذاك، مهما بلغت من العنف و القسوة، اللهم إلا في حالة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و في حدود معينة لا يتعرض فيها المؤمن إلى فتك السلطان» ٨٣ و يبدو أن الخلاف الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٧ الذي واجهه زيد بن علي كان حادا حتى أنه- فيما يقول الشهرستاني- ذهب إلى أن «كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة، أن يكون إماما واجب الطاعة سواء من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين رضى الله عنهما» ٨٤ و هو قول يجعل القدرة على الخروج و حمل السيف شرطا للإمامة و مسوغا لها. و لقد كان من الطبيعي أن يعترض أخوه محمد الباقر على قوله هذا حتى قال له يوما «على مقتضى مذهبك والدك ليس بإمام فإنه لم يخرج و لا تعرض للخروج» ٨٥ و لم يكن واصل بن عطاء على أى حال بعيدا عن جو الخلاف الشيعي هذا. و نحن بالقطع لا نستطيع أن نتقبل تلك الرواية التي تجعل من واصل تلميذا مباشرا لمحمد بن الحنفية، بل و تدعى أنه «أخذ علم الكلام عنه، و صار كأصل لسنده» ٨٦ و تبالغ حتى تنسب إليه أنه «ربى واصل و علمه حتى تخرج و استحکم» ٨٧ و السبب في ذلك أن واصل ولد عام ٨١ هـ و هو نفس العام الذي توفي فيه ابن الحنفية. و من المحتمل ان يكون واصل قد عرف أفكار ابن الحنفية عن طريق ابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد (ت ٩٨ هـ) و هذا أمر تؤكده سلسلة السند التي يعتز بها كل من المعتزلة و الشيعة، و التي تنتهي إلى واصل و عمرو «و هما أخذا عن عبد الله بن محمد، و عبد الله أخذ عن أبيه محمد بن الحنفية» ٨٨ و من جهة أخرى تؤكده هذه المصادر صلة واصل بأبي هاشم هذا «و كان معه في المكتب» ٨٩. و لسنا نذهب من هذه الرواية إلى نسبة الاعتزال إلى محمد بن الحنفية كما تحاول المصادر الاعتزالية و الشيعة أن تفعل، بقدر ما نحاول إثبات الصلة بين واصل و الشيعة في هذه الفترة لرصد التأثير المتبادل بينهما. و من

المحتمل أن يكون ابن الحنفية الذي «اختار العزلة، فأثر الخمول على الشهرة» قد ذهب إلى الإرجاء أو التقيّة تبريرا لهذا الموقف الذي فرضته عليه الظروف. ولقد ظلّ هذا الرأي الذي يرى الهدوء والبرّ والتقيّة سائدا بين صفوف الشيعة حتى قرر زيد بن علي الخروج. وكان قراره هذا موضعا لخلاف أخيه محمد الباقر وابن أخيه جعفر بن محمد الصادق. ويبدو أن واصلا كان على رأى زيد في ضرورة الخروج حتى اتهمه جعفر بن محمد بأنه أتى أمرا يفرّق الكلمة ويطعن به على الأئمة. وكان ردّ واصل على هذا الاتهام- في حضور زيد بن علي وغيره من آل البيت «وإنك يا جعفر ابن الأئمة شغلكت حب الدنيا فأصبحت بها كلفا» ٩٠. ويمكننا أن نستنبط من الاتهام والردّ معا أن الخلاف بين واصل وبين جعفر لم يكن حول قضية من قضايا الفكر الاعتزالي الشهيرة، أو أصولهم الخمسة، لأن هذه الأصول لا تتضمن أي إساءة للأئمة. وأغلب الظن أن هذا الخلاف كان حول الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٨ مشروعية الخروج وشهر السيف ضد الخليفة الأموي، وهو أمر لم يكن يراه جعفر بن محمد، وكان يراه زيد بن علي الذي عضده واصل. وليس أدل على صدق هذا الاستنتاج من أن اشتراط زيد لصحة الإمامة القدرة على الخروج والثورة- وهو ما أنكره باقي آل البيت خصوصا أخوه الباقر- يتفق مع قول المعتزلة في هذه القضية. وموقف زيد من أبي بكر وعمر وتوليها و عدم الخوض فيهما- وهو ما أنكره بعض أنصاره- يؤكّد أثر واصل وأثر الفكر الاعتزالي في الشيعة الزيدية. ويؤكد الشهرستاني هذا الأثر بقوله عن زيد بن علي «فتلمذ لواصل بن عطاء الغزال الأثني رأس المعتزلة، ورئيسهم... وصارت أصحابه كلهم معتزلة» ٩١ يرى بعض الباحثين أن ثورة زيد بن علي «كانت أول دعوة علوية نهجت نهجا سريا في نشر مبادئها» ٩٢. ولس من المستبعد- والحالة هذه- أن يكون واصل بن عطاء قد ساهم بشكل ما في تنظيم هذه الدعوة، فلقد كان لواصل دعاة كثيرون أرسلهم إلى الآفاق «بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابته خلق كثير، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم... وبعث القاسم إلى اليمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وعثمان الطويل إلى أرمينية» ٩٣. وليس من المعقول أن تكون مهمة هؤلاء الدعاة هي مجرد الدعوة إلى أفكار المعتزلة في العدل والتوحيد، أو في نشر الاسلام، دون أن ترتبط هذه الأفكار بمغزاها الاجتماعي والسياسي، وبالذات الدعوة للثورة ضد النظام الأموي. وإذا كانت ثورة زيد بن علي قد أمكن القضاء عليها، فإن العلاقة بين المعتزلة والثورات الزيدية التالية ظلت قائمة، حتى مع انتهاء الخلافة الأموية وقيام دولة بني العباس. وتبدي علاقة عمرو بن عبيد بمحمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي المعروف بالنفس الزكية (قتله المنصور ١٤٥ هـ) من نص يورده الشريف المرتضى عن حوار دار بينه وبين الخليفة المنصور «قال: بلغني أن محمد بن عبد الله بن الحسن كتب إليك كتابا، قال: قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه، قال: فيما ذا أجبتك؟ قال: أ و لست قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا وأني لا أراه، قال: أجل ولكن تحلف لي ليطمئن قلبي، قال: لئن كذبتك تقيّة لأحلفن لك تقيّة» ٩٤ وهي علاقة من الواضح أنها تقلق الخليفة المنصور الذي يطلب من عمرو بن عبيد- رغم ثقته فيه واحترامه الزائد له- أن يقسم له. ولقد شارك المعتزلة بشكل ايجابي وفعال في ثورة إبراهيم بن عبد الله بن الحسن أخى محمد النفس الزكية الذي ثار بالبصرة «فغلب عليها وعلى الأهواز وعلى فارس وأكثر السواد، وشخص عن البصرة في المعتزلة وغيرهم من الزيدية الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٣٩ يريد محاربة المنصور ومع عيسى بن زيد بن علي فبعث إليه أبو جعفر بعيسى بن موسى وسعيد بن سلم فحاربهما إبراهيم حتى قتل، وقتلت المعتزلة بين يديه» ٩٥. وجدير بالذكر أن هذين الثائرين من الزيدية (كانا ممن دعاهما واصل إلى القول بالعدل، فاستجابا له، وذلك لما حج واصل، ودعا الناس بمكة والمدينة» ٩٦. ومعنى ذلك كله أن القول «بالمنزلة بين المنزلتين»- رغم توفيقه الظاهرة- كان محاولة للخروج من حالة التقيّة التي غلبت على موقف الحسن وعبرت عن نفسها بالقول بنفاق مرتكب الكبيرة من جهة، وكانت أيضا محاولة لبث روح الثورة في موقف الشيعة الذي كان قد سكن وركن للهدوء. ومن جهة أخرى يعدّ هذا الموقف وقوفا ضد النزعة الدموية التي سيطرت على الفكر الخارجي خصوصا الأزارقة الذين فقدوا عطف أتقياء المسلمين. غير أن هذا الخلاف بين واصل والخوارج ليس خلافا جوهريا، إذ أن اشتراط التوبة لدخول مرتكب الكبيرة الجنة يرفع الخلاف بين واصل وبين الخوارج. ويظلّ خلاف واصل مع المرجئة في قضية مرتكب الكبيرة هو الخلاف الأساسي والجوهري. و

الفارق بين واصل والمرجئة أن واصلًا لم يفتح باب العفو والأمل على مصراعيه، بل جعله؟؟ بالتوبة الصادقة. وهذا كله يؤكد البعد السياسي لقضية مرتكب الكبيرة وينفي عنها تلك الصبغة الفقهية الخالصة التي تصبغها بها كتب المقالات ٩٧. ويؤكد أيضا ما نذهب إليه من أن واصلًا كان يسعى للتوفيق بين قوى المعارضة وخلق جبهة موحدة ضد حكم الأمويين ما سبق أن بيناه من رأيه في عثمان و علي و طلحة و الزبير رغم ما يبدو عليه من طابع الإرجاء في مواجهة أحداث الماضي. و من الواضح أن مرتكب الكبيرة الذي اختلف الناس حول الحكم عليه « كان المقصود به تحديد الموقف من الأمويين، باعتبارهم مرتكبي الكبائر هم و عمالهم و أنصارهم في حق جماهير المسلمين » ٩٨ و ذلك خلافا لما يذهب إليه زهدى جار الله من أن المقصود بهم عامة المسلمين «الذين كثر إقدامهم على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة و ما جرّ وراءه من فتن أدّت إلى مصرع عثمان بن عفان ... يضاف إلى هذا أن المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق إلى محيط واسع فيه كثير من ضروب اللهو و الترف و أسباب الفساد» ٩٩. و يرتبط بهذا القول، القول بمسئولية الانسان عن الفعل و قدرته عليه في مواجهة مبدأ «الجبر» الذي رفعه الحزب الأموي، و هو مبدأ أخذه واصل عن أستاذه الحسن الذي أخذه بدوره عن معبد الجهني. و من المحتمل أن يكون واصل قد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٠ أخذه مباشرة عن غيلان الدمشقي، ذلك أن الحسن بن محمد ابن الحنفية هو «أستاذ غيلان و يميل إلى الإرجاء، و لهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة، ١٠٠ و يؤكد هذه العلاقة بين غيلان و المعتزلة احتفاؤهم به في كتبهم و وضعهم إياه في الطبقة الرابعة منهم. و القارئ لقصة اعتراضه على استغلال بني أمية لفقراء المسلمين و اعتراضه على ثرائهم الفاحش، ثم قتلهم إياه على هذا الموقف. القارئ لذلك في كتابات المعتزلة يدرك مكانته عندهم حتى أنهم حوّلوا عملية صلبه في عهد هشام بن عبد الملك إلى مظاهرة سياسية تجعله - في كتبهم - بطلا يبكيه الناس، و تحفّ به أرواح الشهداء ١٠١ و تؤدّي هذه الأفكار بالضرورة إلى تأكيد فكرة الثواب و العقاب، فمسئولية الانسان عن فعله و قدرته عليه، تجعل مرتكب الكبيرة مسئولًا عن كبريته و محاسبًا عليها، إذ لا يمكن أن يتساوى المطيع و العاصي و إلّا أدى ذلك إلى نفي صفة العدل عن الله. و لتأكيد هذه الصفة كان لا بدّ من القول بأن الله لا بدّ أن يحقق وعده للمؤمن و وعيده للكافر. و في هذا المبدأ «الوعد و الوعيد» يتفق المعتزلة مع الخوارج بكل اتجاهاتهم ما عدا مرجئتهم، و يختلفون مع المرجئة بكل اتجاهاتهم. أما المبدأ الرابع - الذي يرتبط بالعدل - فهو «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر» و هو مبدأ لا يختلف عليه أحد من المسلمين، شيعة أو خوارج أو مرجئة. و يتركز الخلاف حول كيفية تحقيق هذا الهدف. فالخوارج رأّت ضرورة الخروج و العرض على السيف لمخالفهم. و رأى زيد بن علي - متأثرًا بواصل - أن القدرة على الخروج شرط للإمامة، و بذلك قرن بين فكر الشيعة و فكر الخوارج. و من المؤكد أن واصلًا له أثره في هذا الربط و التقريب بين المذاهب كما سبقت الإشارة. و إذن فقد ضمّ مبدأ «العدل» في اهابه كل أفكار المعتزلة، و هي أفكار يغلب عليها - إذا استثنينا القول بالمنزلة بين المنزلتين - الطابع الانتقائي الذي يؤكد ما سبق أن افترضناه من أن واصلًا كان يسعى لتوحيد الفرق المختلفة لا الخروج عليها. و لا يخرج عن هذا التفسير قول واصل بالتوحيد و نفي مشابهة الله للبشر. و إذا كانت الاتجاهات التجسيدية و التشبيهية قد تركّزت في فرق الشيعة الغالية التي تردّ إلى الأثر اليهودي الذي أدخله عبد الله بن سبأ لتأكيد إمامة علي، فإن مبدأ «التوحيد» و نفي مشابهة الله للبشر يعدّ - في هذا الإطار - محاولة لتأكيد المفهوم القرآني عن الله، و هو مفهوم يؤكد الهوة الواسعة بين الله و الانسان، و إن استخدم تعبيرات و صفات لها طابعها الانساني بحكم طبيعة اللغة الانسانية. و لقد كان من الطبيعي أن يذهب القائلون بالقدر إلى نفي مشابهة الله للبشر، على أساس أن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤١ النموذج البشري المستقرّ على قمة الهرم الاجتماعي، و المتمثل في الخليفة الاموي كان عنوانًا للظلم و الشر. و كان القول بعدل الله و رحمته يعنى بالضرورة الفصل بين صفاته و بين صفات البشر. و قد سبقت الإشارة إلى تأثر معبد الجهني و غيلان الدمشقي بالاتجاهات اللاهوتية المسيحية، كما سبقت الإشارة إلى نفور جيل الصحابة الأواخر من قولهم بالقدر لما يوهمه من الانتقاص من قدرة الله الشاملة. و إذا كان الحسن البصري قد استطاع أن يعدّل صياغة مبدأ القدر لكي يجعله مناسبًا لروح التسليم المطلق بقدرة الله و إرادته الشاملة، فمن الطبيعي أن يفتح هذا التعديل الباب لتأثرات أخرى مما كان شائعًا في دمشق من أقوال

يحيى الدمشقي في المسائل الدينية التي كان يعالجها عن صفات الله في الكتاب المقدس و ضرورة تأويلها بما يتفق مع التوحيد السليم الذي ينفي مشابهة الله للبشر ١٠٢ و لقد استعرضنا فيما سبق قول جهم بن صفوان في صفات الله، و حاولنا تفسير جمعه بين القول بنفي الصفات و بين القول بالجبر. و من المؤكد أن واصل ابن عطاء قد عرف أفكار جهم و تأثر بها، بل تنسب كتب المعتزلة لواصل أنه علم جهما كيف يردّ على السمنية و يدلل على وجود الله. ١٠٣ و لكنها من جانب آخر تجعل من واصل خصما لجهم يرسل إليه حفص بن سالم يناظره و يقطعه في ترمذ، حتى «رجع إلى قول الحق، فلما عاد حفص إلى البصرة رجع جهم إلى قول الباطل» ١٠٤ و الروايتان ليستا متعارضتين على أي حال، فواصل يتفق مع جهم في مبدأ التوحيد و نفي مشابهة الله للبشر، و يختلفان حول «القدر»، فجهم جبري ينفي قدرة الانسان ليثبت تفرد الله بصفه «القدرة» و حده كما سبقت الاشارة، بينما واصل قدرى على مذهب الحسن و معبد و غيلان. و معنى ذلك أن المناظرة التي دارت بين حفص و جهم كانت حول القدر. و من المؤسف أن المصادر لا تدلنا كيف استطاع واصل أن يحلّ المأزق الذي لم يستطع جهم أن يحلّه و الذي أوقعه في مقولة «الجبر». و من المحتمل أن واصل لم يواجه هذا المأزق أصلا لأن الحسن أثبت قدرة العبد على المعصية حين قال «كل شيء بقضاء و قدر إلاً المعاصي»، و هو القول الذي خفف به من قول معبد و غيلان حتى صار مقبولا في الأوساط المؤمنة. غير أن البعد السياسي الواضح لنشأة الاعتزال يمكن أن يفسر لنا ما يرويه الشهرستاني من أن «القول بنفي صفات الباري تعالى، من العلم و القدرة، و الإرادة و الحياة. و كانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة. و كان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، و هو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال و من أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين» ١٠٥ و معنى ذلك أن قضية «التوحيد» و نفي الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٢ مشابهة الله للبشر لم تكن قضية ملحة، على عكس قضية العدل- بكل تفرعاتها- التي ارتبطت بظروف الخلافات السياسية، و من ثم ارتبطت باهداف اجتماعية و عملية. و علينا أن نلاحظ أن نفي إلهين قديمين فكرة قرآنية أصلا لا تحتاج لتأصيل فلسفي، إلى جانب أنها تتضمن رداً على فكر الشيعة الغالية في تأليه على و رجعت، و هي فكرة أدت إلى السلبية الكاملة لهذا القطاع من الشيعة، حيث أنهم رفضوا الخروج إلاً مع إمامهم المهدي المنتظر الذي اختلفوا في تحديده و تعيينه. و كان من آثار فكرة المهدي الذي يحمل جانبا إلهيا- الغرق في الفكر الغنوصي الإشراقي الذي يتناقض بطبيعته مع الفعالية الانسانية التي سعى المعتزلة لتأكيدھا و الدفاع عنها. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٣

الفصل الأول المعرفة و الدلالة اللغوية

إشارة

الفصل الأول المعرفة و الدلالة اللغوية الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٥ إذا كان الفكر الاعتزالي في بواكيره الأولى قد نشأ- كما أسلفنا- استجابة لظروف اجتماعية و سياسية اصطبغت بالصبغة الدينية، فإنه في تطوره و حركته التاريخية قد اصطدم بثقافات دينية أخرى لا تسلّم بداهة بما جاء به القرآن من أدلة على العدل و التوحيد و غيرها من القضايا التي جاهد المعتزلة في سبيل تأصيلها. و إذا كانت أقوال واصل في «التوحيد» لم تكن «نضيجة» كما قال الشهرستاني، فإن الجدل مع الفرق الأخرى و أهل الأديان المخالفة بما تصطبغ به من فلسفات مختلفة كان كفيلا بانضاجها. ١ و لقد كان على المعتزلة أن ينظموا وسائلهم الاستدلالية لمواجهة هذه التيارات و الرد عليها بشكل مقنع. و إذا كانت هذه الأديان و العقائد تسندها فلسفات لها قدر من العمق و الشمول النظري، فقد كان من الضروري للمعتزلة ان يتخلّوا عن أدلتهم الدينية المستمدة من الكتاب و السنة- و هي أدلة لا تقنع الخصم- إلى أدلة جديدة لا يجد الخصم بدا من التسليم بها. و بعبارة أخرى كان على المعتزلة أن يميزوا بين أدلة العقل و أدلة الشرع، أو ما عرف بعد ذلك في علم الكلام بالعقل و النقل. و ينسب المؤرخون إلى أبي الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) و تلميذه إبراهيم ابن سيار النظام (ت ٢٣٠ هـ) الاطلاع

على كتب الفلاسفة و التأثر بها ٢ و يعدانها بداية التحول من المنهج الديني الخالص إلى الطريقة الجدلية التي يهملها الانتصار على الخصم عن طريق ايراد مقدمات شائعة مشهورة لا يستطيع الخصم المنازعة في صحتها. و كما نفر رجال الحديث و الفقهاء من القول «بالقدر» و نفى الصفات عن الله، فقد نفروا كذلك من طريقة المتكلمين في تثبيت العقيدة و الدفاع عنها، حتى أصبح الصاق صفة الكلام بالمحدث كافيا لاطراح مروياته و التشكك في صدقها. غير أن البحث في الأدلة العقلية، و الإعلاء من شأن العقل عند المعتزلة لم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٦ يكن أثرا من آثار الفكر الأجنبي فحسب، ذلك أن القول بقدرة الانسان على الفعل و الاختيار و مسؤوليته عن هذا الفعل يتضمن بالضرورة اعترافا بوجود قوة مميزة لدى الانسان تدفعه للاختيار بين الممكنات المختلفة، و من ثم تحدد مسؤوليته عن اختياره. و القرآن الكريم نفسه قد أعلى من شأن العقل و جعله مناط المسؤولية الانسانية، و ذم أولئك الذين لا يعقلون و لا يفقهون. و لقد احتفت الأوساط الدينية الاسلامية منذ أوائل القرن الثاني الهجري و أواخر القرن الأول بحديث يعلى من شأن العقل و يجعله أول المخلوقات و أكرمها على الله «أول ما خلق الله العقل. فقال له: أقبل، فأقبل. ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال الله عزّ و جلّ: و عزّتي و جلالتي ما خلقت خلقا أكرم على منك، بك آخذ، و بك أعطي، و بك أثيب و بك أعاقب». و بصرف النظر عن المعاني التي حملها هذا الحديث بعد ذلك ٣ فإن الذي يهمننا من الاستشهاد به هو بيان مدى احتفاء كافة الفرق و الإتجاهات الاسلامية بالعقل و إن اختلفت في تحديد مدى نشاطه و ميادينه. و ثم عامل هام له أثره في تمجيد المعتزلة لشأن العقل، و اعتبار المعرفة هي أساس التمايز بين البشر بدلا من عوامل العرق و النسب و الوراثة. و نعني بذلك العامل تلك العصبية البغيضة التي بدأت بوادرها في أواخر العصر الأموي- مقارنة لنشأة الاعتزال تقريبا- و التي وصلت أقصى درجات تطرفها في العصر العباسي «فقد كانت القومية الفارسية تعتبر نفسها نداً للقومية العربية منذ آخر عهد الأمويين، مما مهّد لنصرها بقيام الخلافة العباسية على أكتافها» ٤ و بالتالي ازدادت المشكلة حدة، خصوصا في عهد المأمون الذي أعطى للعنصر الفارسي سيادة مطلقة في شؤون الحكم و الدولة. و إذا كان الفرس يفخرون على العرب بحضارتهم و فلسفتهم و تراثهم الفكري، و يتهمونهم بأنهم شعب بدوي لا تسنده حضارة أو فلسفة، و من ناحية أخرى إذا كان العرب يفخرون على الفرس بأنهم أشرف الأمم لأن التنزيل إليهم نزل، و منهم النبي ... الخ، كل ذلك مما نجده ماثورا في كتب الجاحظ و رسائله. إذا كان الأمر كذلك، فقد كان من الطبيعي أن يحاول المعتزلة أن يقفوا من هذا الصراع موقفا يتسم بالتعقل. و يعدّ الاعلاء من شأن العقل و المعرفة محاولة لرفع التفاخر بالأنساب و العصبية و الأجناس، و رد قيمة الانسان- اجتماعيا و دينيا- إلى قيمة يتساوى الناس في ملكيتهم لها، و إن اختلفوا تبعا لمدى استخدامهم لها. و لا يجب- في هذا الصدد- أن ننسى أن كبار رجال المعتزلة و رؤساءهم كانوا من الموالى «فواصل بن عطاء و عمرو بن عبيد مؤسس المذهب و المعروفان بالتقوى و الصلاح كانا من الموالى، و أبو الهذيل العلاف شيخ معتزلة البصرة من موالى عبد القيس، و إبراهيم بن سيار النظام- أستاذ الجاحظ- بصرى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٧ من موالى آل زياد، و ثمامة بن أشرس من شيوخ معتزلة البصرة من موالى بنى نعيم، و الجاحظ العالم المعتزلى الأشهر ذو الثقافة الموسوعية كان من موالى البصرة كذلك» ٥

١- المعرفة و الايمان و القدرة

١- المعرفة و الايمان و القدرة و لقد ارتبطت قضية المعرفة- و هي أساس البحث في العقل- منذ نشأة الفرق الكلامية- بقضية الايمان، و ذلك على يد المرجئة. و انقسم المرجئة- كما سبقت الاشارة- إلى جبرية على رأسهم جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) و إلى قدرية و على رأسهم غيلان الدمشقي (ت ٩٩ هـ). و إذا كانوا جميعا قد اتفقوا على تحديد الايمان بأنه معرفة الله «و زعموا أن الكفر بالله هو الجهل به» ٦ كما يحكى عن جهم، فمن الطبيعي أن يختلفوا حول قدرة الانسان على المعرفة بناء على اختلافهم في الجبر و الاختيار. و إذا كان جهم قد ذهب إلى انكار أى قدرة للانسان على الفعل و ذلك حتى تثبت القدرة لله وحده سعيا منه إلى اقامة مبدأ التوحيد و نفى مشابهة الله للبشر، فإن غيلان الدمشقي متسقا مع مبدئه في القدر ذهب إلى «ان الايمان بالله هو المعرفة الثانية» ٧ و من حقنا أن

نستنتج أن المعرفة الثانية هي المعرفة الناتجة عن النظر، و ذلك للفرقة بينها وبين المعرفة الأولى التي يجدها الانسان في نفسه دون نظر أو استدلال، و هو ما يطلق عليه في اصطلاح المتكلمين التالين المعرفة الضرورية. و معنى ذلك أن معرفة الله - عند غيلان - تعدّ نتيجة لفعل انساني هو النظر، و هو فعل يقع تحت مقدور الانسان و بحسب ارادته. و يمكننا - بناء على ذلك - أن نلمح في هذه المرحلة الباكرة ارتباط قضية المعرفة - بالايان من جانب، و ارتباطها بالقدرة الانسانية و حرية الاختيار من جانب آخر. و ظلّ هذا الارتباط بين المعرفة و القدرة و الايمان قائما عند أبي الهذيل، حتى اشترط لقدرة الانسان على الشيء «أن يكون عارفا لكيفيته و ما لا يعرف كيفيته لا يقدر عليه فهو يقول: جائز أن يقدر الله عباده على الحركات و السكون و الأصوات و الآلام و سائر ما يعرفون كيفيته فأما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالألوان و الطعوم و الأرييح و الحياة و الموت و العجز و القدرة فليس يجوز أن يوصف البارى بالقدرة على أن يقدرهم على شيء من ذلك» ٨. و هذه الفرقة بين ما يقدر الانسان عليه و ما لا يقدر ترتدّ إلى المعرفة الانسانية. و قدرة الانسان نفسها هي قدرة من فعل الله القادر على كل شيء. و واضح أن أبا الهذيل - هنا - كان يفرّق بين قدرة الله و قدرة الانسان، و يبدو أنه كان يحاول رفع التناقض الذي ظلّ قائما بين القول بقدرة الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٨ الانسان على الفعل، و بين الايمان بقدرة الله الشاملة و إرادته النافذة، ذلك الايمان الذي يعدّ أساس التوحيد المطلق عند أتقياء المسلمين. و لكن أبا الهذيل يظلّ - رغم ذلك - معترفا بأن المعرفة فعل انساني، و أن القدرة - التي يمنحها الله للانسان - تتعلق بهذه المعرفة. و من شأن هذا التصور أن يؤدي - من جديد - إلى ما حاول أبو الهذيل الهرب منه، بمعنى أنه يؤدي إلى ربط القدرة الإلهية الممنوحة للعبد بفعل من أفعال العبد هو المعرفة. و للخروج من هذا المأزق يضطر أبو الهذيل إلى القول بأن «المعارف ضربان: أحدهما باضطرار و هو معرفة الله عزّ و جل، و معرفة الدليل الداعي إلى معرفته، و ما بعدهما من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار و اكتساب» ٩ و هو بذلك يقف موقفا وسطا بين جبرية جهم في المعرفة، و اختيارية غيلان الدمشقي. و لكن جبريته في معرفة الله عن طريق اعتبارها معرفة ضرورية يعدّ أمرا غريبا، و لكنه من جانب آخر يكشف عن ذلك التصادم بين أهم مبدأين من مبادئ المعتزلة، و هما «العدل» و «التوحيد» «بيننا كان من شأن اثبات الوحدانية الإلهية أن يفضى آخر الأمر إلى الإقرار بسلطة الله المطلقة على الكون، كان فحوى قولهم أن الانسان خالق أفعاله هو الحدّ من هذه السلطة» ١٠. و تزداد هذه المشكلة حدة عند كل من النّظام (ت ٢٣٠ هـ) و الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، فقد أراد النّظام أن ينفي عن الله القدرة على الظلم و الكذب و سائر القبائح، و غالى في ذلك حتى أخضع الفعل الإلهي لقانون أخلاقي صارم جعله يقترب من أن يكون سبحانه مجبورا في أفعاله غير مختير. و الغاية التي كان يسعى لها النّظام من اخضاع الفعل الإلهي للقانون الأخلاقي هي نفي مشابهته للبشر الذين يقع منهم الظلم، ذلك «أن الظلم و الكذب لا يقعان إلّا من جسم ذي آفة ... فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة، لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدلّ وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة» ١١. غير أن نفي قدرة الله على فعل من الأفعال كان من شأنه أن يخلّ بمبدأ التوحيد الذي يسعى النّظام لتأكيد، و لذلك كان على النّظام أن يؤكّد خيرية الله المطلقة في مواجهة الانسان الذي يتأتى منه الخير و الشر. و ليس من المستبعد - في هذه الحالة - أن يكون النّظام قد تأثر في أفكاره تلك بالأفكار المانوية التي قام بجهد كبير في مجادلته معتنيها و محاولة نفي قولهم بالاثينية التي تفسّر وجود الشر و الخير في العالم تفسيراً يسلم بصدورهما عن قوتين متعارضتين. و كان من الطبيعي أن يخضع تأثر النّظام بهذه الأفكار لاتجاهات الفكر الديني الاعتزالي، و أن يوظف لخدمة مقولاته الأساسية و هي العدل و التوحيد. و ما دام قد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٤٩ ذهب إلى توحيد الفعل الإلهي الذي لا يمكن إلّا أن يتصف بصفة الخيرية المطلقة، فقد كان من الطبيعي أن يوحد الفعل الحيواني، فذهب إلى أن «أفعال الحيوان كلها من جنس واحد و هي كلها حركة و سكون، و السكون عنده حركة اعتماد، و العلوم و الإرادات عنده من جملة الحركات، و هي الأعراض، و الأعراض كلها عنده جنس واحد، و هي كلها حركات» ١٢. فالفعل الانساني - متضمنا العلوم و الإرادات - جنس واحد يرجع كله إلى الحركة و السكون. و السكون عند النّظام هو حركة الاعتماد، فهو نوع من الحركة أيضا. و إذا كانت الأعراض عند النّظام كلها حركات، فإن الانسان لا يقدر بذلك إلّا على

الأعراض، و ذلك على عكس الله الذى يقدر على الأعراض و الجواهر معا، و بذلك تتميز قدرة الله على قدرة الانسان و تعلق عليها. غير أن الفعل الانساني - الحركة - ينقسم إلى فعل مباشر، و هو ما يفعله الانسان فى نفسه، و فعل متوَلَّد، و هو ما يتجاوز نطاق ذاته و ذلك كأن يلقي الانسان بحجر فى ماء راكد، فيتحرك الماء بحركة الحجر. فحركة الحجر تعدّ فعلا مباشرا للانسان، أما حركة الماء فهى فعل متولد عن حركة الحجر. و لقد كان النقاش حول الفعل المتوَلَّد و مدى مسئولية الانسان عنه امتدادا للبحث فى مسئولية الانسان عن فعله نتيجة لتأكيد المعتزلة على قدرة الانسان على الفعل. و لقد كان رأى أبو الهذيل العلاف - كما أشرنا - أن ما يعرف الانسان كقيته من الأفعال هو ما يقدر عليه، و يعدّ - بالتالى - مسئولا عنه. سواء كان فعلا مباشرا أو متوَلِّدا. أما النظام فقد ذهب إلى أن الفعل المتوَلَّد ليس فعلا للانسان على الحقيقة، و إنما هو «فعل الله جل و عز بايجاب الخلقه، بمعنى أنه تعالى طبع الحجر طبعا و خلقه خلقا إذا دفعته ذهب» ١٣ و ليست فكرة الطبع هذه عند النظام إلا محاولة لتأكيد القدرة الإلهية الشاملة التى قد يقلل منها اخضاع الفعل الإلهي للقانون الأخلاقي. و لكن القدرة الإلهية هنا تعبر عن نفسها من خلال قوانين طبيعية من صنعها و غير مفروضة عليها من الخارج. و يصبح الانسان نفسه - بكل قدرته على الفعل - جزءا من هذا القانون، و بذلك ينتفى التعارض و يزول اعتراض المعترضين. و الإدراك - أول مراتب المعرفة - يتوَلَّد عن حركة الحواس، فإدراك المرئيات يتوَلَّد عن فتح العين و توجيهها تجاه المرئى. و هو بهذا الفهم يعدّ جزءا من الأفعال المتوَلَّدة التى تقع عن الطبع الذى خلقه الله «و كان أبو اسحاق النظام يقول فى الإدراك خاصة أن الله سبحانه يفعله بايجاب خلقه و بحواس» ١٤ و على ذلك الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٥٠ يمنع النظام أن يقول قائل «إنما رأيتك لأنى التفت. و هو إنما رآه لطبع فى البصر الدراك» ١٥ الذى يتوَلَّد عنه الرؤية أو الإدراك. و إذا كان الإدراك يعدّ فعلا لله لأنه فعل متوَلَّد، فإن المعرفة بأكملها - و هى متوَلَّدة عن النظر - فعل الله أيضا بايجاب حركة القلب، و ذلك تأسيسا على تعريف النظام للعلم بأنه «حركة من حركات القلب» ١٦. و لقد بلغ من سيطرة فكرة الطبع على ذهن النظام أن جعلها مدخلة لإثبات وجود الله، و ذلك على أساس أن اجتماع الضدين دليل على أن ثم من قهرهما على غير طبعهما «وجدت الحر مضادا للبرد و وجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعهما و قاهرا قهرهما على خلاف شأنهما. و ما جرى عليه القهر و المنع فضعيف، و ضعفه و نفوذ تدبير قاهرة فيه دليل على حدوثه و على أن له محدثا أحدثه و مخترعا اخترعه لا يشبهه، لأن حكم ما أشبهه حكمه فى دلالة على الحدث، و هو الله رب العالمين» ١٧ و هذا كله يؤكّد ارتباط قضية المعرفة و البحث فيها بقضايا العدل و التوحيد أساس الفكر الاعتزالي. لا يختلف الجاحظ عن أستاذه كثيرا فى منحاه الفكرى العام، و فى موقفه من قضية المعرفة و القدرة و الطبع أيضا. يتميز الانسان - عند الجاحظ - عن غيره من الكائنات الحيوانية بقدرته و استطاعته على الفعل و الاختيار. و ترتب على القدرة و الاستطاعة وجود العقل «إن الفرق الذى بين الانسان و البهيمة، و الانسان و السبع و الحشرة، و الذى صير الانسان الى استحقاق قول الله عز و جل: وَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ لَيْسَ هُوَ الصَّوْرَةَ، و أنه خلق من نطفة و أن أباه خلق من تراب، و لا أنه يمشى على رجليه، و يتناول حوائجه بيديه، لأن هذه الخصال كلها مجموعة فى البله و المجانين، و الأطفال و المنقوصين. و الفرق إنما هو الاستطاعة و التمكين. و فى وجود الاستطاعة وجود العقل و المعرفة. و ليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة» ١٨. فالعقل تابع من توابع الاستطاعة، و المعرفة نتيجة لها، بمعنى أن انعدام القدرة و الاستطاعة يلغى فاعلية العقل و يهدم أساس المعرفة، و على ذلك تعدّ الاستطاعة أساسا لوجود العقل الذى يترتب على وجوده وجود المعرفة. غير أن الجاحظ يربط المعرفة و العقل بالحاجة الانسانية و ضروراتها، فهو يحكى على لسان أحد الحكماء «و قيل لأحد الحكماء: متى عقلت؟ قال: ساعة ولدت. فلما رأى انكارهم لكلامه قال: أميا أنا فقد بكيت حين خفت، و طلبت الأكل حين جعت، و طلبت الشدى حين احتجت، و سكت حين أعطيت. يقول هذه مقادير حاجاتى، و من عرف مقادير حاجاته إذا منعها و إذا أعطيها، فلا- حاجة الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٥١ به فى ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل» ١٩. و معنى ذلك أن حاجات الطفل الحيوية الطبيعية هى التى تحدد له معارفه، التى أطلق عليها الجاحظ اسم العقل، و هو الإحساس بما يريد و يحتاج. ينتقل الجاحظ بعد ذلك من حالة الطفل، أو

الانسان منفردا، إلى الجماعة فيرى «أن حاجة بعض الناس إلى بعض، صفة لازمة في طبائعهم و خلقه قائمة في جواهرهم، و ثابتة لا تزيلهم، و محيطه بجماعتهم، و مشتملة على أديانهم و أقصاهم» ٢٠. و إذا كان الطفل لا يحتاج من العقل - أو المعرفة - إلا بمقدار حاجاته الحيوية، فإن الجماعة البشرية - و الاجتماع في طبائع الناس - لها بالضرورة احتياجاتها الجديدة، التي تتطلب وسائل جديدة تعين الانسان على المعرفة و إدراك عالمه الطبيعي و الانساني معا، ثم بعد ذلك معرفة عالم الغيب و معرفة الله الذي سخر له كل ما في العالم من جماد و نبات و حيوان، ليستعين به في حياته أولا، و ليستدل به ثانيا. و بذلك كله تصبح المعرفة بمعناها العام - ضرورة للاجتماع البشري. و تترقى المعرفة - تبعا لذلك - من التمييز بين الضار و النافع - و هذه هي المرحلة الدنيا للوجود الانساني - حتى تصل إلى المعرفة التي تؤدي إلى السعادة، و بذلك يترقى الانسان «من معرفة الحواس إلى معرفة العقول. و من معرفة الروية من غاية إلى غاية، حتى لا - يرضى من العلم و العمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم، و نجاه من العقاب الدائم» ٢١. بهذا الربط بين المعرفة و الحاجة الانسانية، كان من الطبيعي أن يعتبر الجاحظ المعرفة ضرورة من ضرورات الوجود البشري. و لهذا كانت فكرة الصلاح و الأصلح - و هي الفكرة التي وضع النظام أساسها الفلسفي - تقتضي أن يفعل الله ما فيه خير البشر و نفعهم و صلاحهم، كان من الطبيعي القول بأن المعرفة فعل لله. غير أن اسناد المعرفة لله من شأنه أن يخل بمبدأ القدرة الانسانية التي اعتبرها الجاحظ أساس وجود العقل و المعرفة، و لذلك يحل الجاحظ هذا التعارض بالجوء لفكرة «الطباع» التي لجأ إليها استاذة، و من ثم يذهب إلى أن «المعارف كلها ضرورية طباع، و ليس شيء من ذلك من أفعال العباد. و ليس للعباد كسب سوى الإرادة، و تحصل أفعاله منه طباعا» ٢٢ و يؤكد القاضي عبد الجبار ما يرويه البغدادي و الشهرستاني عن الجاحظ و غيره من المعتزلة من اعتبار كل أفعال الانسان من فعل الله و إن وقع من الانسان بطبعه باستثناء الإرادة التي يعدونها هي الفعل الانساني الذي تترتب عليه مسئولية الانسان عن فعله، و من ثم استحقاقه للثواب و العقاب. يقول «و منهم من قال إن الانسان إنما يفعل الإرادة فقط دون ما عده، و هو قول ثمامة و الجاحظ، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٥٢ و اختلفوا فيما سوى الإرادة، فقال أبو عثمان الجاحظ أنه يقع من الانسان بطبعه، و أنه ليس باختيار له» ٢٣. و يترتب على القول بضرورة المعرفة و ربطها بقانون الطباع عند الجاحظ و غيره من المعتزلة نوع من الجبرية في الايمان تؤدي إلى القول بأن الكافر ليس قادرا على الايمان لانه مما لا يحتمله طبعه الذي هو من خلق الله فيه. و لكن الجاحظ يحاول إنكار هذه النتيجة و ذلك عن طريق القول بأن الكافر قد وقعت له المعرفة الضرورية بالله و صفاته، و لكنه كفر بعناده و انكاره و اصراره على هذا العناد و الانكار «و الكفار عنده ما بين معاند و عارف قد استغرقه حبه لمذهبه» ٢٤. و تنتهي من كل ذلك إلى أن قضية المعرفة ارتبطت في أصولها الكلامية بقضية الايمان من جانب، و القدرة الانسانية من جانب آخر. و من السهل أن نرد كل محاولات العلاف و النظام و الجاحظ لرفع التناقض بين القول بقدرة الانسان و القول بضرورة المعرفة إلى رغبتهم في رفع التناقض بين «العدل» و «التوحيد» ذلك التناقض الذي كان يطرحه خصوم المعتزلة دائما في وجوههم لدرجة اتهامهم بالشرك لأنهم يجعلون مع الله خالقا آخر هو الانسان. غير أنه من الصعب على الباحث تقويم جهود المعتزلة في هذه القضية، و الحكم عليها سلبا أو ايجابا، فذلك أمر يخرج عن نطاق البحث، كما أنه يخرج عن حدود امكانيات الباحث و أدواته. و الذي يهمنا هو محاولة استجلاء رأيهم في طبيعة النشاط العقلي وصولا إلى المعرفة لنرى حدود هذا النشاط و مجالاته.

٢- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند الحارث المحاسبي و الباقلاني

٢- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند الحارث المحاسبي و الباقلاني يعد كتاب «العقل» للحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ) أول مؤلف - فيما نعلم - يتناول تعريف العقل و يعين حدود نشاطه. و يعد الحارث المحاسبي نفسه أول من تكلم في اثبات الصفات و إليه ينسب أكثر متكلمي الصفاية ٢٥ و هو ينتسب إلى المدرسة الكلاية التي تزعمها عبد الله الكلابي (ت ٢٤٠ هـ) و التي يعدها الأشاعرة أساس مدرستهم «و على كتب الحارث بن أسد في الكلام و الفقه و الحديث معول متكلمي أصحابنا و فقهاءهم و صوفيتهم» ٢٦ و يؤمن

رجال هذه المدرسة «أنه لا- خالق إلبا الله، و أن سيئات العباد يخلقها الله، و أن أعمال العباد يخلقها الله عز و جل، و أن العباد لا يقدر أن يخلقوا منها شيئاً» ٢٧. و لقد حاول الأشاعرة- و رائدهم تربي في أحضان المعتزلة- التخفيف من هذه الصياغة الجبرية لمبدأ التوحيد، فذهبوا إلى أن الفعل الانساني مخلوق لله و يكتسب من جهة العبد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٥٣ بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقارنة للفعل «فهي منه خلق و للعباد كسب» ٢٨. في اطار هذه النظرة للقدرة الانسانية، و هي نظرة تظل- رغم مقولة الكسب الأشعرية- أقرب إلى الجبر منها إلى الحرية، يصبح مفهوم العقل أنه «غريزة جعلها الله في الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجة» ٢٩ و هو «غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول» ٣٠. و التفرقة بين الغريزة التي يولد العبد بها، و بين المعرفة التي تسبب زيادة العقل فتفرض بالضرورة أن العقل- الذي هو الغريزة- أساس و وسيلة للمعرفة. و المعرفة نفسها تنشأ عن استخدام العقل و ذلك عن طريق النظر في الأدلة. و معنى ذلك أن ثم ثلاث مراحل للمعرفة الكاملة: المرحلة الأولى هي الغريزة الفطرية التي «وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض و لا اطلعوا عليها من أنفسهم برويه، و لا بحس و لا ذوق، و لا طعم. و إنما عرفهم الله إياها بالعقل منه» ٣١ أي أنها غريزة لا يمكن التعرف عليها إلبا بالعقل نفسه، فهي غريزة غير مرئية أو محسوسة أو ملموسة. أما المرحلة الثانية فهي مرحلة الاستدلال و النظر. و يقسم الحارث المحاسبي الأدلة إلى نوعين «عيان ظاهر، أو خبر قاهر. و العقل مضمّن بالدليل، و الدليل مضمّن بالعقل. و العقل هو المستدل. و العيان و الخبر هما علمة الاستدلال و أصله. و محال كون الفرع مع عدم الأصل، و كون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدل على الغيب. و الخبر يدل على صدق، فمن تناول الفرع قبل احكام الأصل سقّه» ٣٢. و الفرع هنا هو الاستدلال، و الأصل هو الأدلة. و تقسيم الأدلة إلى هذين النوعين؛ العيان و الخبر، و اعتبار العقل هو المستدل يعبر عن ايمان بفاعلية العقل و قدرته على الوصول إلى المعرفة عن طريق النظر في الأدلة. غير أننا يجب أن لا ننسى أن العقل غريزة من خلق الله، و كذلك علينا أن لا ننسى أن الأدلة هي التي أقامها الله أمام أعين المكلفين لينظروا فيها و يستدلوا، فالعيان هو الأدلة المادية القائمة في العالم و التي تدل على احكام الصنعة و وجود الخالق و المبدع و المخترع. و الخبر- على مستوى المعرفة الدينية- هو خطاب الله للبشر على ألسنه رسله. و المرحلة الثالثة بعد مرحلة الاستدلال و النظر هي مرحلة المعرفة أو كمال العقل. و يتفاوت البشر في هذه المرحلة، بناء على تفاوتهم في القدرة على النظر و الاستدلال. و في هذا الصدد يقسم الحارث المحاسبي الناس على أربع فرق «فرقة عقلت عن الله تعالى عظم قدره و قدرته و ما وعد و توعد، فأطاعت و خشعت و فرقة الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٥٤ عقلت البيان ثم جحدت كبرا و عنادا لطلب الدنيا» ٣٣. «و فرقة طغت، و أعجبت، و قلّدت، فعميت عن الحق أن تبينه ثم تقر به، ثم تجحده كبرا و طلب دنيا بعد عقلها للبيان فظنت أنها على حق و دين و هي على باطل و شر و ضلال. و فرقة رابعة عقلت قدر الله عز و جل في تدييره و تفرّده بالصنع، و عرفت قدر الايمان في النجاة بالتمسك به، و قدر العقاب في ضرره في مجانبه الايمان، فلم يجحدوا كبرا و لا أنفه و لا طلب دنيا لعقلها أن عاجل الدنيا يفنى، و عذاب الآخرة لا يفنى. فأقوت و آمنت، و لم تعقل عظيم قدر الله في هيئته، و جلاله، و عظيم قدر ثوابه و عقابه في اتيان معاصيه، و القيام بفرائضه، فعصت، و ضيعت، و غفلت، و نسيت، إلبا أنها علمت عظيم قدر الايمان في النجاة، و عظيم ضرر الكفر، قد عقلته عن الله تعالى فهي قائمة به، دائمة عليه» ٣٤. و رغم أن الفارق بين هذه الفرق الأربع يكمن في السلوك العملي المترتب على المعرفة، فإن الحارث يعتبره فارقا في الفهم و المعرفة و العقل. و لا- ينبغي أن ننسى في هذا الصدد أن الحارث صوفي يعطى للعمل و السلوك الديني و المجاهدة الروحية دورا خطيرا في الحكم على البشر، و من ثم لا يفصل بين المعرفة و السلوك العملي، و يعتبر التهاون في العمل نقصا في المعرفة الحقّة كما يفهمها المتصوفة. و يكاد الحارث يقترب مما قاله الجاحظ من أن المعرفة حاصله لكل البشر لو لا أنهم جحدوا و عاندوا طلبا للدنيا، أو تقليدا و جريا وراء ما ألفوه. و الفارق بينه و بين الجاحظ أنه يرى أن الله «قد يخصّ بالتنبيه و التوفيق من يشاء من عباده، و يختصّ بجواره من أحبّ من خلقه» ٣٥ و بالتالي يردّ التهاون في العمل و الكفر و كل معاصي الانسان إلى إرادة الله الشاملة. يعدّ الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) أول متكلم أفرد في مؤلفاته مقدمات أسهب فيها في الحديث عن المعرفة و وسائلها و

شروطها. و إذا كان الباقلاني يعدّ من مؤصلي الفكر الأشعري، فإنه ليس مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعرة المتقدمين عليه، بل قد تمّ على يديه توضيح بعض النقط و تحديد بعض المفهومات مما أدّى إلى تعديل مذهب الأشعري من بعض الوجوه و إلى تقريبه من رأى المعتزلة» ٣٦. و النقطة التي تهمننا في هذا المجال هي تعديله لمذهب الأشعري في الكسب و القدرة الحادثة للعبد. فقد ذهب الأشعري إلى أن الفعل مكتسب للعبد بالقدرة الحادثة التي يخلقها الله فيه مقارنة للفعل، و لم يجعل لهذه القدرة الحادثة أى فعالية في الفعل نفسه «غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أَراده العبد و تجرّد له، و يسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا و احداثا، و كسبا من العبد: حصولا تحت القدرة الحادثة» ٣٧. و قد ذهب الباقلاني - متأثرا في ذلك بالمعتزلة - إلى اثبات تأثير للقدرة الحادثة في الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٥٥ حال الفعل، بمعنى أن الحركة التي يأتيها الانسان هي فعل لله يكتسبه العبد بالقدرة الحادثة، و لكن هذه القدرة الحادثة هي التي تؤثر في الحال الحركة فتجعلها قياما أو قعودا أو صلاة أو سجودا. و بكلمات أخرى فإن تحويل الحركة المخلوقة لله و المكتسبة من العبد إلى طاعة أو إلى معصية، و الحركة تحتمل الأمرين، أمر من فعل العبد بهذه القدرة الحادثة «و تلك الجهة هي المتعينة لأن تكون مقابلة بالثواب و العقاب. فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب و عقاب. خصوصا على أصل المعتزلة، فإن جهة الحسن و القبح هي التي تقابل بالجزاء. و الحسن و القبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود. فالموجود من حيث هو موجود ليس بحسن و لا قبيح» ٣٨ و هكذا انتهى الباقلاني إلى تحميل الانسان مسئولية قبح الفعل و حسنه، و نفى ذلك عن الله نفيا تاما، و بذلك نجح في سد الثغرة التي كانت قائمة بين «العدل» و «التوحيد» و أخضع كل ما يحدث في العالم لقدرة الله و إرادته الشاملة. و إذا كانت مقدمات الباقلاني عن المعرفة في كتبه تعدّ أول مقدمات وافية وصلنا عن هذا الموضوع، فمن المؤكد أنه تأثر فيها خطى المعتزلة و آراءهم، تلك الآراء التي لم تصلنا متكاملة، و إن بقيت منها شذرات حاولنا - قدر الامكان - أن نتعرّف عليها فيما سبق. يعرّف الباقلاني العلم بأنه «معرفة المعلوم على ما هو به» ٣٩ و يقسمه إلى نوعين «فعلم قديم، و هو علم الله، عز و جل، و ليس بعلم ضرورة و لا استدلال، و علم محدث، و هو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة و الجن و الأُنس و غيرهم من الحيوان» ٤٠. و ينقسم علم المخلوقين إلى قسمين «فقسم منها علم ضرورة، و الثانى منها علم نظر و استدلال» ٤١. أمّا العلم الضرورى فهو «علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه معه الخروج عنه و لا الانفكاك منه، و لا- يتهيأ له الشك في متعلقه و لا الارتياب به» ٤٢ و هذه العلوم الضرورية «تقع للخلق من سته طرق. فمنها درك الحواس الخمس و هي: حاسة الرؤية، و حاسة السمع، و حاسة الذوق، و حاسة الشم، و حاسة اللمس. و كل مدرك بحاسة من هذه الحواس من جسم، و لون و كون، و كلام، و صوت، و رائحة، و طعم، و حرارة، و برودة، و لين، و خشونة، و صلابه، و رخاوة، فالعلم به يقع ضرورة. و الطريق السادس هو العلم المبتدأ في النفس لا عن درك ببعض الحواس و ذلك نحو علم الانسان بوجود نفسه و ما يحدث فيها و ينطوى عليها من اللذة و الألم، و الغمّ و الفرح، و القدرة، و العجز، و الصحة، و السقم. و العلم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٥٦ بأن الضدين لا يجتمعان، و أن الأجسام لا تخلو من الاجتماع و الافتراق و كل معلوم بأوائل العقول» ٤٣. و من الواضح أن هذا العلم الضرورى هو علم المحسوسات أو الإدراك الناتج عن استخدام الحواس الخمسة. و المعرفة الحسية عند الباقلاني معرفة ضرورية لا يمكن الشك فيها أو الارتياب بمتعلقها. و يضاف إلى هذه الحواس الخمسة ما يطلق عليه الباقلاني «أوائل العقول» التي «تخترع في النفس ابتداء من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس» ٤٤. و يبدو أن الباقلاني بذلك يساوى بين المعرفة الحسية و المعرفة البديهية - أوائل العقول - و لا- يعلّق ثانيتهما بأولاهما. بل هو يؤكّد هذا الانفصال الكامل بينهما بقوله «فكل هذه العلوم الواقعة لنا بالمعلومات التي وصفناها توجد مخترعة في النفس، وجدت هذه الحواس و ما يوجد بها من الإدراكات أو لم توجد» ٤٥ و ليس من المستبعد أن تكون هذه العلوم الضرورية بجانبها الحسى و البديهى من خلق الله، و لا قدرة للانسان عليها أصلا، فهي مما يجده الانسان في نفسه دون إرادة لها أو قصد إليها» و حقيقة وصفه بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده، لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل و الاكراه، و هو الالغاء» ٤٦. و على العكس من ذلك، العلم النظرى فهو «علم يقع عقيب استدلال و تفكّر في حال

المنظور فيه أو تذكر لما نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر والروية و تأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظري. وقد يجعل مكان هذه الألفاظ أن نقول: العلم النظري هو ما بنى على علم الحس والضرورة، أو على ما بنى العلم بصحته عليهما. ومعنى قولنا في هذا العلم أنه كسبي أنه مما وجد بالعالم، وله عليه قدرة محدثة» ٤٧ فالعلم النظري بذلك مباين للعلم الضروري من جميع الوجوه، فهو - أولاً - علم استدلالى يقع بعد نظر وتفكر في حال المنظور فيه. وهو - من هذه الزاوية - مباين للعلم الضروري لأن «من حكمه جواز الرجوع عنه والشك في متعلقه» ٤٨. والعلم النظري - ثانياً - مباين للعلم الضروري في أنه مما يقدر عليه العالم بالقدرة الحادثة، فهو علم من فعل العبد ويقع تحت قدرته، ولذلك يسمى علماً كسبياً. والعلم النظري - ثالثاً - ليس علماً مبتدأ كالعلم الضروري، بل هو علم يبنى على علم الحس والضرورة، بمعنى أنه لا يمكن أن يوجد أو يتوصل إليه إلا بعد وجود العلم الضروري بجانبه الحسى والبدهى اللذين يعدان مقدمات ضرورية له. و ثم مرحلة وسطى بين العلم الضروري والعلم النظري لا بد من اجتيازها، ألا وهي مرحلة النظر والاستدلال. ويعرف الباقلانى الاستدلال بأنه «هو نظر الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٥٧ القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس» ٤٩ ويعرف الدليل بأنه «هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطرار. وهو على ثلاثة أضرب: عقلى له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله وما يجب كونه عليه من صفاته نحو حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته. و سمعى شرعى دال من طريق النطق بعد المواضعه و من جهة معنى مستخرج من النطق. و لغوى دال من جهة المواطأة و المواضعه على معانى الكلام و دلالات الأسماء و الصفات و سائر الألفاظ» ٥٠. والذى يهنا الإشارة إليه هنا هو وضع اللغة بين أنواع الدلالة، واعتبار وجه دلالتها هو المواطأة و المواضعه على معانى الكلام. و تفصيل ذلك - كما يرى الباقلانى - أنه «قد يستدل بتوقيف أهل اللغة لنا على أنه لا نار إلا حارة ملتهبه، ولا إنسان إلا ما كانت له هذه البنية على أن كل من خبرنا من الصادقين بأنه رأى ناراً أو إنساناً، وهو من أهل لغتنا، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سمي بحضرتنا ناراً أو إنساناً، لا نحمل بعض ذلك على بعض، لكن بموجب الاسم، و موضوع اللغة، و وجوب استعمال الكلام على ما استعملوه و وضعه حيث وضعه» ٥١. و من حقنا أن نتساءل - و الحالة هذه - عن الفارق بين الدلالة اللغوية و الدلالة السمعية الشرعية، إذا كان كلاهما يدل من جهة المواطأة و المواضعه؟ و بالرغم من أن الباقلانى يعتبر الدلالة السمعية «فرعاً لأدلة العقول و قضاياها» ٥٢ فإنه - من جانب آخر - يرى أنه «قد يستدل أيضاً على بعض القضايا العقلية و على الأحكام الشرعية بالكتاب، و السنة، و إجماع الأمة و القياس الشرعى المنتزع من الأصول المنطوق بها» ٥٣ و هو بذلك يختلف - كأشعري - عن المعتزلة الذين يفصلون - بحسب - بين الدلالة العقلية، و الدلالة الشرعية، و يعتبرون النوع الأول أصلاً للثانى كما سنتعرض لذلك فيما بعد. و الباقلانى - خلافاً للقاضى عبد الجبار مثلاً - يسلك فى تقرير قضايا مؤلفاته مسلك الأشاعرة، الذين يبدون بالأدلة الشرعية من آيات القرآن و الأحاديث النبوية، و الأخبار و الآثار الواردة عن الصحابة و التابعين، ثم ينتهى بالأدلة العقلية التى تؤكد هذه القضايا. و هذا المسلك يتسق مع إعلاء الأشاعرة من شأن الوحي و تقديمهم إياه على العقل. و يقرر الباقلانى هذا المبدأ بقوله «إن طرق البيان عن الأدلة التى يدرك بها الحق و الباطل خمسة أوجه: ١ - كتاب الله عز و جل و - ٢ - سنة رسوله صلى الله عليه و سلم و - ٣ - إجماع الأمة و - ٤ - ما استخرج من هذه النصوص و بنى عليها بطريق القياس و الاجتهاد و - ٥ - حجج العقول» ٥٤. الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٥٨ و إذا كان الباقلانى لم يتعرض لتحديد ماهية العقل و مراحلها المختلفة، فإن تقسيمه للعلوم إلى ضرورية و نظرية ينبى عن تصور ما لطبيعة النشاط العقلي و انتقاله من مرحلة إلى مرحلة. و من المؤكد أن الباقلانى و غيره من متكلمي القرن الرابع لم يكونوا بعيدين عن المباحث الفلسفية التى تأثرت خطى أرسطو فى التفرقة بين مراحل النشاط العقلي فى كتابه «فى النفس» ابتداء من الإدراك الحسى و انتهاء إلى العقل الفعّال مروراً بالحس المشترك. غير أن المتكلمين ركزوا نشاطهم العلمى فى البحث عن مظاهر النشاط العقلي دون البحث فى ماهيته. و إذا كان الفلاسفة قد تأثروا خطى الاسكندر الأفروديسى - أحد شراح أرسطو - فى التمييز بين ثلاثة أنواع من العقول هى «العقل الهولانى، و العقل بالملكة، و العقل الفعّال» ٥٥ فإن العقل الهولانى ليس إلا الغريزة التى وهبها الله للممتحنين كما أشار إليها الحارث المحاسبى، و بعبارة الخوارزمى «هو

القوة في الانسان و هي في النفس بمنزلة القوة النازرة في العين» ٥٦. أو «هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، و هو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال و إنما نسب إلى الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها» ٥٧. و أما العقل بالملكة فهو يساوي عند الباقلاني ما أطلق عليه العلم الضروري، و «هو علم بالضروريات و استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات» ٥٨. و أخيرا فإن العقل الفعّال - أو المستفاد - هو ما أطلق عليه الباقلاني العلم النظري و «هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقل بتكرار الاكتساب، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد» ٥٩ و من الملاحظ أن الباقلاني لم يشر إلى «العقل الهيولاني» أو إلى الغريزة التي تعدّ مقدمة لتلقى العلوم الضرورية بجانبها الحسي و البديهي، و اكتفى بالحديث عن أقسام العلوم و قسمها إلى علم إلهي قديم ليس بعلم ضرورة أو استدلال، و علم المخلوقين المحدث بقسميه الضروري و النظري. و هذه القسمة تكشف عن المنطلق الذي حدد للمتكلمين دروبهم الخاصة في البحث في قضية العقل و المعرفة، فلم تنفصل هذه القضية - كما سبقت الإشارة - عن قضايا التوحيد و العدل. و هي مرتبطة عند الباقلاني بقضية العلم الالهي و التفرقة بينه و بين العلم البشري. و يبدو تأثير الباقلاني في هذه المشكلة واضحا بأبي هاشم الجبائي (ت ٣٣٠ هـ) الذي ذهب إلى أن الله «عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتا موجودا، و إنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها» ٦٠ أي أنه يثبت العلم صفة وراء الذات و ليست منفصلة عنها أو مغايرة لها. و هو في هذه النقطة يختلف عن أبي الهذيل العلاف الذي اعتبر أن «علمه ذاته» ٦١ و لم يثبت العلم صفة أو حالا - وراء الذات. يقول الباقلاني متفقا مع أبي هاشم «الحال الذي الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٥٩ أثبت أبو هاشم هو الذي نسميه صفة خصوصا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات» ٦٢. و تأثر الباقلاني بأبي هاشم في مسألة العلم، و تأثره - الذي أشرنا إليه سابقا - بالمعتزلة عموما في مسألة القدرة الحادثة و دورها في تحديد حالة الفعل، يكشفان عن التقارب الفكري بين المعتزلة و الأشاعرة، و هو تقارب يعدّ ثمرة للحوار المتصل و الجدل المستمر بين متكلمي الفريقين. و لقد كان من ثمرة هذا التقارب ما نجده من تطابق كبير بين أفكار الباقلاني في المعرفة و العلم و أفكار القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥ هـ) الذي انتهج أيضا - فيما يروى الشهرستاني - «طريقه أبي هاشم» ٦٣ يؤكّد ذلك كثرة روايات القاضي عن أبي علي الجبائي (ت ٣٠٢ هـ) و أبي هاشم اللذين يعدّهما أساتذته المباشرين، و ينقل عنهما دائما، و يكتفى - في أحيان قليلة - بمناقشتها و محاولة التوفيق بين رأييهما. و تكاد آراء القاضي في العلم و المعرفة أن تكون هي آراء الجبائيين مع خلافات يسيرة في مسائل فرعية لا يعتدّ بها، الأمر الذي يجعلنا نفترض - دون مغالاة - أن كلا من الباقلاني و القاضي عبد الجبار أخذوا من معين واحد جلّ أفكارهما في هذه القضية. و لا يجب أن ننسى أيضا أن أبا الحسن الأشعري كان تلميذا مباشرا لأبي علي الجبائي. غير أن ذلك لا يجب أن ينسنا الفروق الأساسية بين المعتزلة و الأشاعرة.

٣- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند المعتزلة

٣- مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند المعتزلة و الفارق الأساسي بينهما يكمن في دور العقل و هل هو سابق على الشرع أم تابع له، و لقد ذهب الأشاعرة إلى أسبقية الشرع على العقل كما رأينا عند الباقلاني، و ذلك على عكس المعتزلة الذين اعطوا للعقل دورا أوليا و سابقا على الشرع، و جعلوا الدليل السمعي تابعا للدليل العقلي و مرتبنا عليه. أي أنهم جعلوا الدليل العقلي أصلا، و الدليل الشرعي فرعا على الدليل العقلي، حتى ذهب القاضي إلى أن «كلامه تعالى لا يدلّ على العقليات، من التوحيد و العدل، لأن العلم بصحة كونه دلالة، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دلّ عليه لوجب كونه دالّا على أصله، و من حق الفرع أن لا يدلّ على الأصل، لأن ذلك يتناقض» ٦٤ و يرتدّ هذا الفصل بين الدليل العقلي و الدليل الشرعي، و تقرير أسبقية الأول على الثاني إلى الجبائيين أبي علي و أبي هاشم اللذين اتفقا - فيما يروى الشهرستاني - «على أن المعرفة و شكر المنعم و معرفة الحسن و القبح واجبات عقلية، و أثبتا شريعة عقلية و ردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام و مؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، و لا يهتدى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٦٠ إليها فكر» ٦٥ بمعنى أن العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله و صفاته من التوحيد و العدل و وجوب شكره، كما

أنه يمكن أن يعرف الحسن و القبح على الجملة. و تختصّ الشريعة بأنها تكشف له عن الطرائق التي يستطيع عن طريقها أن يؤدي هذه الواجبات العقلية. تختصّ الشريعة بأن تعرّف العقل مقادير الطاعات- كالصلاة و الصوم و الزكاة- و موافقتها، و هي أمور لا يستطيع العقل أن يعرفها، و إن عرف- على الجملة دون التفصيل- وجوب رد الوديعة و شكر المنعم. غير أن القول بأسبقية الدليل العقلي على الدليل الشرعي، و اعتبار الأول أصلا، و الثاني فرعاً، لا يعنى وجود التعارض بينهما، فهما متفقان و متطابقان إذ «ليس في القرآن إلّا ما يوافق طريقة العقل، و لو جعل ذلك دلالة على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلّا ما يسلم على طريقة العقول و يوافقها، إمّا على جهة الحقيقة، أو على المجاز لكان أقرب» ٦٦ غاية الأمر أن المعتزلة- لأسباب كثيرة بينها في أول هذا الفصل- حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده و اعتبروه أساساً لفهم الشريعة، و اعتبروا الشريعة مؤكّدة لما في العقول و متفقاً معه، دون أن تكون هي وحدها الدليل على وحدانية الله و عدله و سائر الأحكام العقلية «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد و العدل ورد مؤكّداً لما في العقول. فأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال» ٦٧. و لكي يؤكد المعتزلة هذا الاتفاق بين العقل و النقل، كان عليهم تحديد ماهية العقل و تعرّف على طبيعة الوسائل التي يمكنه عن طريقها الوصول إلى المعرفة اليقينية، ثم تحديد طبيعة الأفكار التي يستطيع العقل- بمفرده- الوصول إليها. و تتحدد ماهية العقل عند المعتزلة بناء على تحديدهم لطبيعة وظيفته و حاجة الانسان الضرورية له. فإذا كان الله قد خلق الانسان لا لعلّه إلّا لنفعه ٦٨ ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع، فمن الطبيعي أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلفه به. و كما زوّده بالقدرة التي يستطيع بها مزاولة الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوّده أيضاً بالقدرة على معرفة ما كلفه به و تمييزه، و ذلك حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم بأحواله. و هذا الاختيار القائم على المعرفة و العلم هو مناط الثواب و العقاب و المسؤولية. و هكذا يصبح العقل ضرورة من ضرورات التكليف الالهي للبشر، و هو ضرورة بحكم مسؤولية الانسان و قدرته على الفعل. «اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكناً من احداث الفعل بالقدرة و الآلات ليصحّ منه أداء ما كلف فكذاك يحتاج إلى أن يكون عالماً بما كلف و صفاته، و الفصل بينه و بين غيره، ليصحّ أن يقصد إلى إحداثه، و ليصحّ أن يعلم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٦١ أنه قد أدّى ما كلف» ٦٩ و هذه المعرفة تحتاج للقوة المميزة بين الأشياء و الأفعال. و خلافاً لما ذهب إليه العلاف و النظم من ضرورة هذه المعرفة، التي تردّ الانسان إلى حالة الجبر و تنفي عنه الاختيار، ذهب القاضي عبد الجبار إلى ضرورة أن تكون المعرفة من فعل الانسان. و الوسيلة التي يتوصّل بها الانسان إلى المعرفة هي العقل، و من ثم فلا بدّ من أن يزوّد الله الانسان بالعقل ليمكّنه من أداء ما كلف به على الوجه الذي تتحدد به مسؤوليته عن الفعل. «و إن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلّا ضرورياً فلا بدّ من أن يخلقه- تعالى- فيه. و إن صحّ كونه مكتسباً حسن من القديم- تعالى- أن يمكّنه منه ليصحّ أن يعلم و يؤدي ما علمه، على الوجه الذي كلف» ٧٠ العقل- إذن- ضروري للمكلف حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به. و المعرفة التي يحتاج إليها المكلف تنقسم إلى ضرورية، و مكتسبة. و المعارف الضرورية لا بدّ أن يخلقها الله في العبد، كما أنه يحسن أن يمكّنه من العلوم المكتسبة. و لما كانت العلوم الضرورية مقدمة للعلوم المكتسبة و تمهيدا لها، لم يفصل القاضي عبد الجبار بين العلوم الضرورية و العقل. و عزّف العقل بناء على ذلك بأنه «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صحّ منه النظر و الاستدلال و القيام بأداء ما كلف» ٧١ و يرفض القاضي أن يسمى العقل جوهرًا أو آلة أو حاشة أو قدرة إلّا على سبيل التشبيه و التوسع، و ذلك لأن الجواهر و الآلات و الحواس و القدرة مما تقع فيها الزيادة و النقصان. و هذا الحرص على عدم الفصل بين العقل و العلوم الضرورية عند المعتزلة يعبر عن ايمانهم بتساوي البشر في هذه العلوم الضرورية، أي تساويهم فيما وهبهم الله من عقل. و من هذه العلوم الضرورية ضرورة العلم بالمدرجات، فلا بدّ للانسان «من أن يكون عالماً بما يدركه، و يعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لبس» ٧٢ و وجه الضرورة في هذا أن الانسان «لو لم يحصل عالماً بالمدرك لم يصحّ أن يعرف أحوال المدرجات، و لما تمّ منه استدلال على اثبات الأعراض و حدوث الأجسام و صفات الفاعل و لا على العدل بأسره. فالحاجة إليه في التكليف ماسّة» ٧٣ و القاضي بذلك يحدد الغاية من التكليف و من المعرفة معا و هي معرفة الله- المكلف- و معرفة صفاته من التوحيد و العدل

للتوصل من وراء ذلك إلى معرفة التكليف و أدائه. و بناء على هذه الغاية تتحدد طبيعة العقل، أى العلوم الضرورية التى لا بد للمكلف من معرفتها. و أول هذه العلوم هو العلم بالمدركات. و العلم بالمدركات لا يصح أن يختلف عليه اثنان، بل لا بد أن يتساوى فيها البشر إذا لم يكن هناك لبس. و هو من هذه الزاوية يعدّ علما ضروريا لا يحتاج لا ثبات، فغاية المستدل على الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٦٢ شىء ما أن يصل به إلى مرحلة أن يجعله كالمدرک بالحواس، و بهذا يكون الإدراك أوضح طرق العلم «اعلم أنه لا طريق للعلم بالشىء أوضح من الإدراك. فمتى تناول الإدراك شيئا فقد استغنى فى اثباته عن دليل، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على اثبات الشىء أن يرده إلى المدرک. فإذا حصل الشىء مدركا فالواجب فى اثباته أن يكون أصلا و أن يستغنى عن دليل. و لهذه الجملة لم يحتج فى اثبات السواد إلى دليل و إن احتجنا إلى ضرب من التأمل فى كونه غير المحل» ٧٤ و معنى ذلك ان المعرفة الإدراكية أو الحسية تختلف عن المعرفة الاستدلالية- و هى مرحلة النظر- فى أنها أكثر منها وضوحا و بيانا. و لكن هذه الثقة فى الإدراك الحسى قد يعترض عليها معترضون زاعمين أنه «لا حقيقة للأشياء فى نفسها و حقيقتها» ٧٥ و أن المدرک هو الذى يحدد حقيقة الشىء حسب ما يعتقد و يدرکه، بمعنى أن الأشياء ليس لها وجود مستقل عن مدرک يهبها- عن طريق عملية الإدراك- وجودها الذى لا ينفصل او يستقل عن معتقداته و أفكاره. و يتصدى القاضى عبد الجبار للفصل بين المدرک و الشىء المدرک على أساس أن عملية الإدراك لا دخل لها فى تحديد طبيعة الشىء أو تحديد صفاته. و هذا الفصل بين طرفى الإدراك هو ما يثبت عند المعتزلة وجود الواقع الخارجى، و يثبت نتيجة لذلك عملية الإدراك، و من ثم يهبها موضوعيتها. و يلزم القاضى أصحاب هذا الرأى الوقوع فى التناقض، على أساس أن «هذا يوجب أن يصح منا الجسم و القدرة إذا اعتقدنا ذلك فيهما، بل يوجب أن يكون تعالى موجودا و مختصا بسائر ما هو عليه من جهتنا إذا اعتقدنا كونه كذلك، بل يوجب إذا اعتقد المعتقد، فى الشىء، جوهر و سوادا، أن يحصل بهذه الصفة، و قد بينا فساد ذلك، بل يجب على هذا صحة كون الشىء الواحد بياضا سوادا إذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه، و قديما محدثا، و موجودا معدوما. و قد بينا أن العلم باستحالة ذلك ضرورى» ٧٦ و يزيد القاضى هذه الفكرة و وضوحا حين يردّ على من يسميهم «أصحاب التجاهل» الذين يعتمدون فى نفى المعرفة الحسية على ما هو مشاهد من خداع الحواس. يقودنا القاضى فى رده عليهم إلى شروط صحة المعرفة الحسية، أو الإدراك، و هى سلامة الحاسة و ارتفاع الموانع. يقول «فأما تعلقهم بأن المدرک يسكن إلى أن السراب ماء، و أن العسل إذا غلب عليه الصفراء مّ، كسكونه إلى سائر ما يدرکه، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقد، فما الذى تؤمنه من مثله فى سائر المدركات التى يعلمها، فبعيد. لأن نفسه لا تسكن إلى أن ما رآه ماء و انما تشاهده بصفة الماء لتشبهه به فى البياض و اللمعان و اضطرابه فى الموضوع الذى أدركه. فما الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٦٣ أدركه صحيح، و إن أخطأ فى اعتقاده. و ليس كذلك ما يعلمه من كون الماء ماء، عند مشاهدته له» ٧٧ و على ذلك فالمعرفة الحسية معرفة صحيحة بشرط سلامة الحاسة و ارتفاع الموانع التى قد تخدع الحواس أو تضللها. و إذا كانت الحاسة سليمة، و الموانع مرتفعة، و جب اثبات ما ندرکه و نفى ما لا ندرکه «إذا ما كان طريق العلم به الإدراك بالحواس و جب نفيه إذا لم يدرک مع سلامة الحاسة و ارتفاع الموانع المعقولة لعدم الطريق الذى به يتوصل إلى معرفته» ٧٨ هذا الحرص على اثبات الإدراك الحسى، و اعتباره علما ضروريا عند كل من الأشاعرة و المعتزلة، يعدّ مسألة هامة و ضرورية لا ثبات العالم الخارجى الذى يستدل بوجوده على وجود الصانع. غير أن المعرفة الحسية ليست الطريق الوحيد للمعرفة، بل هى أول طريق المعرفة، فالحس «إنما نعبر به عن أول العلم بالمدركات» ٧٩. إذا كانت المعرفة الحسية هى أول العلم بالمدركات، فما هى العلاقة بينها و بين المعرفة العقلية؟ يعرف القاضى العلم بأنه «المعنى الذى يقتضى سكون نفس العالم إلى ما تناوله» ٨٠ فكل معرفة أدت إلى سكون النفس إلى ما عليه المعلوم اعتبرت علماء، سواء أ كانت علما بالمدركات أم علما ضروريا، أم علما مكتسبا. و من هذه الزاوية تعدّ هذه العلوم علوما منفصلة لا يقضى صحة أحدها على صحة آخر. غير أن هذه العلوم- من جانب آخر- تتصل اتصالا وثيقا، فالعلم بالمدركات- الذى هو نتيجة للإدراك الحسى- يعدّ مقدمة للعلوم الضرورية. و هذه بدورها تعدّ مقدمة للوصول إلى العلوم المكتسبة عن طريق النظر و الاستدلال. و على ذلك لا يصح القول بأن علوم الحواس قاضية على علوم العقل و حكما على صحته، إلّا على معنى

«أنه لو لا العلم بما يدرك بالحواس، لما صحَّ أن يعلم الانسان سائر الأمور. و إن أرادوا بذلك أن بالإدراك تعلم صحة العلوم العقلية فذلك باطل ... و يجب على هذا، أن يكون العقل قاضيا على صحة العلم بالمدرجات، لأن به نعلم صحتها» ٨١ أى أن هذه العلوم ترتبط ببعضها البعض ارتباط العلة بالنتيجة، و لا يقضى الإدراك الحسى على العلوم العقلية و لا يحكم بصحتها. و الصحيح أن علوم العقل هي الحاكمة على علوم الإدراك الحسى، و هو ما عبّر عنه الجاحظ بقوله: «للأمور حكمان: حكم ظاهر للحواس، و حكم باطن للعقول، و العقل هو الحجة» ٨٢ و معنى ذلك أن علوم الحس إذا أدت إلى العلم الذى يقتضى سكون النفس كانت علما منفصلا بذاته. و العلاقة بينها و بين علوم العقل أن هذه تبنى عليها. و هذا الانفصال و الاستقلال لا يمنع أن يكون العقل حاكما على الحس، الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٦٤ و قاضيا على صحة ما تؤدى إليه الحواس. و هذا أمر ضرورى خصوصا للرد على أولئك الذين يتشككون فى صحة المعرفة الحسية لما يعتمدها أحيانا من خداع و عوائق تمنع عن الإدراك الصحيح. و إذا كان الإدراك الحسى يعدّ أول العلم بالمدرجات كما قرّر القاضى، فإنه أيضا يعدّ مقدمة للعلوم الضرورية التى هي من كمال العقل، أو التى هي العقل فى تعريف القاضى. و إذا كانت غاية المعرفة هي معرفة الله لمعرفة أوامره و نواهيه- التكليف- فإن المعرفة الإدراكية تحتاج لقدر آخر من المعارف التى يعتبرها القاضى معرفة ضرورية من كمال العقل. «و من كمال العقل أن يعرف من حال المدرجات التى هي الأجسام ما تحصل عليه: من كونها مجتمعة أو متفرقة، و من استحالة كونها فى مكانين، لأن متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجرى مجراها، و لا يصح منه الاستدلال على اثبات الأعراض و حدوثها، و حدوث الأجسام، و تعلق الفعل بالفاعل، لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم» ٨٣ و هذه المعرفة بحال المدرجات- بعد العلم بها- تعدّ ضرورية فى نظر القاضى لارتباطها بأدلة التوحيد، لأنها مقدمة لاثبات جواز الاجتماع و الافتراق على الأجسام، و بالتالى اثبات حدوثها. و يؤدى إثبات حدوثها إلى اثبات صانع مخالف لها غير محدث، و من ثم لا بدّ أن يكون قديما .. الخ كل هذه الاستدلالات التى تؤدى إلى اثبات الله بصفاته من القدرة و العلم و الحياة. «و من كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات، و بعض المحسنات، و بعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم و كفر النعمة و الكذب الذى لا نفع فيه و لا دفع ضرر، و يعلم حسن الاحسان و التفضل، و يعلم وجوب شكر النعم و وجوب رد الوديعة عند المطالبة، و الانصاف، و يعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، و حسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع و إنما يجب حصول هذه العلوم، لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلف الخوف من ألا يفعل النظر، و ابتداء التكليف متعلق به، و لأنه لا يصحّ منه العلم بالعدل إلّا معه، لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن و القبيح لم يصحّ أن ينزه القديم- تعالى- عن المقبحات، و يضيف إليه المحسنات» ٨٤ و لا شك أن القاضى عبد الجبار، و من قبله مشايخه، بوضعهم كل هذه المعارف فى إطار العلم الضرورى، كانوا يسعون إلى تأكيد أفكارهم العقلية فى العدل و التوحيد تأكيدا يلزم خصومهم التسليم بها. و من الواضح أن هذه المقدمات- أو العلوم الضرورية- فيها الكثير مما يحتاج إلى نظر و استدلال. فكون الجسم لا يخلو من الاجتماع و الافتراق و كافة الاعراض- و هو الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٦٥ مقدمتهم لا- ثبات الصانع بصفاته من القدرة و العلم و الحياة- يعدّ من لطيف الكلام الذى يحتاج لنظر و استدلال، و من الصعب اعتباره معرفة ضرورية. أما العلوم الضرورية المتصلة بالعدل، فهى علوم لا يسلم لهم خصومهم بديهيتهما «فأما وجوب الأفعال و حظرها و تحريمها على العباد فلا يعرف إلّا من طريق الشرع» ٨٥ و اعتبار العقل هو كل هذه العلوم الضرورية لا ثبات التوحيد و العدل، يعدّ تعريفا يخلط بين المعرفة نفسها و بين مفهوم العقل باعتباره أداة للمعرفة و نشاطا متميزا للوصول إلى المعرفة. و يعدّ هذا التعريف- من جانب آخر- متناقضا مع ما يقرره القاضى من أن «المكلف يحتاج إليه (يعنى العقل)، لأن به يعلم الكثير مما كلف، نحو وجوب رد الوديعة و شكر المنعم و قبح الظلم و حسن الاحسان» ٨٦ فكيف تعرف بالعقل هذه الأشياء مع اعتبارها من العلوم الضرورية التى هي العقل فى تعريف القاضى؟ و كيف تكون هذه الأشياء من التكليف الذى يحتاج المكلف إلى العقل لمعرفة، و هى فى نفس الوقت من علوم العقل الضرورية؟ هنا يحسّ الباحث أن القاضى قد خلط بين العقل كوسيلة و أداة للمعرفة، و بين المعرفة ذاتها التى هي نتيجة و محصلة لنشاط العقل فى ربطه بين المدرجات و تحصيل الكليات. و يذهب القاضى إلى اعتبار كل هذه العلوم بديهيّة و فطرية و من

كمال العقل، بمعنى أنها علوم لا ينفك عنها العاقل المكلف، ولا تؤثر فيها عوامل الزمان والمكان والبيئة «إن العلم بالمدح والذم واستحقاقهم على الأفعال ... من كمال العقل، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع، بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لما وقع الذم، ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهته، ولم يؤثر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل. وكذلك القول فيه لو خلق في أرض فلاة في أنه يحسن أن يكلف متى كمل عقله و علم مكان الحمد والذم، وإن لم يعلم فاعلا لهما» ٨٧. وعلى هذا فالعقل شرط في التكليف، رأى الانسان الخير والشر متجسدين أم لم يرهما. والعقل وحده يستطيع أن يعرف ما يستحق المدح من الأفعال وما يستحق المدح من الأفعال وما يستحق منها الذم، دون أن يعرف الأفعال نفسها. *** يعدّ النظر أو الاستدلال هو الوسيلة الأساسية للانتقال من مرحلة العلوم الضرورية التي يتساوى فيها البشر، إلى مرحلة العلوم النظرية، أو الاكتسابية، التي يتفاوت فيها البشر نتيجة تفاوتهم في قدراتهم على النظر والاستدلال. والنظر هو أول مراحل التكليف العقلي. ويتم هذا التكليف عن طريق باعث أو داع أو خاطر يسلطه الله على نفس المكلف «و تلك الأمانة هي تنبيه الداعي والخاطر، لأنهما الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٦٦ يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، ويدلله على ما ترتب في عقله من الخوف الذي يجده فاعل القبيح والنقص الذي يختص به. فإنه لا يأمن من مضرّة عظيمة تستحق به، فيخاف عند ذلك» ٨٨ ويقوم تخويف الداعي والخاطر على ما ترتب في العقل من ضرورة حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، فيخشى الانسان، إن هو لم يستجب للداعي والخاطر في حسن النظر، أن يكون بترك النظر واقعا في قبيح يستحق عليه الذم. ويدفعه هذا الخوف من الوقوع في القبيح إلى النظر ليصل بذلك إلى المعرفة. غير أن النظر، شأنه شأن الإدراك الحسي، لا بد له من شروط حتى يؤدي إلى العلم والمعرفة. وكما اشترط القاضي لصحة الإدراك الحسي سلامة الحاسية وارتفاع الموانع، فإنه يشترط وجود الشك، وكأن الشك يعتبر بذلك مقدمة طبيعية و ضرورية للفكر المؤدى إلى النظر «و من حق النظر ألا يصحّ إلّا مع الشك في المدلول» ٨٩ وتعدّ فكرة الشك فكرة أساسية عند جميع المعتزلة تقريبا، على اعتبار أن الشك ترجيح بين احتمالات مختلفة أو وجوه متعددة. ومن شأن هذا الشك أن يثير التأمل ويحرّك الفكر، مما يجعل الشاك أقرب إلى معرفة الحقيقة ممن يثق بظنه، ويستنم إلى فكره وهمه «و الذي حصلناه في هذا الباب، أن النظر لا يصحّ إلّا مع تجويز كون المدلول على صفة وأنه ليس عليها، فيجب أن يقارنه هذا التجويز. وقد يحصل ذلك مع الشك، وقد يحصل مع الظن، وقد يحصل مع الاعتقاد على جهة التبخيت. ولا يصحّ ذلك مع العلم، ولا مع الجهل الواقع بالشبهة، لأن العالم والجاهل بهذا العلم والجهل يتساويان في أنهما لا يجوزان خلاف ما اعتقدها» ٩٠ بمعنى أن العالم تسكن نفسه إلى ما علمه، وكذلك الجاهل، وكلاهما لا يمكن أن يقع منهما النظر، وذلك على عكس الشاك أو المتردد بين احتمالات مختلفة. وتلتقى فكرة الداعي والخاطر- أساس التكليف العقلي للنظر- مع فكرة الشك والتجويز وإثارة الاحتمالات المختلفة في الذهن، تلك الاحتمالات التي تكون مثيرا يدفع للنظر والفحص والاستدلال. ويؤكد الجاحظ تلك العلاقة بين الشك والوصول إلى اليقين فيما يرويه عن أستاذه النظام «نازعت من الملحدين الشاك والجاحد فوجدت الشاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود ... الشاك أقرب إليك من الجاحد، ولم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، ولم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهم حال شك» ٩١. والداعي والخاطر يثيران الشك في الانسان، ويخيفانه من أن يكون على باطل، ومن أن يكون جاهلا بالحقيقة. وهذا الخوف يدفعه للتأمل والاستدلال الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٦٧ والنظر حتى يصل إلى الحقيقة التي تسكن إليها نفسه ويهدأ لها باله. وعلى ذلك تقوم المعرفة عند القاضي على أساسين: أساس نفسي هو الخوف من أن يكون على خطأ، أو على جهل قد يهدد مصيره الانساني. و أساس معرفي هو الشك فيما يعتقده، وتجويز أن يكون الواقع على خلاف ما يعتقد. وبناء على هذين الأساسين تتحدد الغاية الدينية للمعرفة، وهي غاية ذات شقين: غاية دينية أخلاقية هدفها أن تجنب الانسان القبيح الذي يترتب عليه استحقاقه للذم، وأن تؤدي به إلى فعل الحسن الذي يستحق به المدح. وغاية أخروية هدفها خلاص الانسان من العذاب الذي يمكن أن يلاقه نتيجة جهله بخالقه، وتقديره في أداء ما كلف به. و أساسا المعرفة- الشك والخوف- وغايتها- الدنيوية والأخروية- غير منفصلتين بأى حال من الأحوال، فكلاهما تفضي

إلى الأخرى. يختلف كل من أبي علي الجبائي و ابنه أبي هاشم في تحديد طبيعة خاطر الذي يدعو إلى ضرورة النظر، فذهب أبو علي إلى «أنه ليس بكلام و أنه اعتقاد» ٩٢ بينما ذهب أبو هاشم إلى «أنه كلام، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله» ٩٣ و حاول القاضي عبد الجبار التوسيط فذهب إلى أنه معنى «لأنه أمر حادث يختص من ورد عليه، و لا بد إذا كان معنى، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح، لأن اثباته سوى هذين لا يصح» ٩٤. و بصرف النظر عن هذا الخلاف الدقيق، فإن مهمة الداعي و خاطر تنحصر- عند أبي هاشم- في بيان وجه الضرر الذي يلحق بالمكلف إذا ترك النظر و من ثم يتوجه إليه قائلا «انظر لتعلم أن لك صنعا صنعك و مدبرا دبرك، و تعلم استحقاق الثواب من جهته على فعل الواجب و العقاب على فعل القبيح. و متى لم تعرفه و تعرف هذا الثواب و العقاب، كنت إلى فعل القبيح أقرب، لأنك تجد شهوته فيك، و أنت إذا عرفته كنت إلى التباعد منه أقرب، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ما يؤثر فيك من غم و نقيصة، فلا تأمن أن تستحق به المضار العظيمة» ٩٥ عند ذلك يخاف المكلف من ترك النظر «حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفا و لا عاقلا، إذ العاقل إذا خوفاً بأمره صحيحه خاف لا محالة» ٩٦. و من اللافت للانتباه أن القاضي عبد الجبار إذا كان قد اعتبر العقل فطريا و قاسما مشتركا بين البشر، لا يتأثر بظروف الزمان أو المكان أو البيئته، فإنه أدرك أن الباعث على النظر و الاستدلال و اكتساب العلوم النظرية يأتي من خارج الإنسان- الداعي و خاطر- و من داخله- الشك- معا، فالخاطر يثير الخوف من العقاب الخارجي، و الشك يثير الرغبة في التوازن الداخلي و وصولا لليقين. و لكن هل من الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٦٨ الضروري أن يؤدي النظر إلى المعرفة؟ ألا يجوز أن يؤدي بنا للجهل؟ و في هذه الحالة لا يكون ثمة ضرورة له ما دام سينقلنا إلى جهل آخر. ينكر القاضي أن يؤدي النظر إلى الجهل و إن جوز أن يؤدي إلى غالب الظن أو أن يؤدي- على أسوأ تقدير- إلى الشك مرة أخرى. و لكنه إذا كان نظرا من عاقل في دليل معلوم، فلا بد أن يؤدي إلى العلم «و من حق النظر أن يكون فيه ما يولد العلم، إذا كان نظرا من عاقل في دليل معلوم له على الوجه الذي يدل، و يكون فيه ما لا يولد العلم، بل يقتضي غالب الظن في أمور الدنيا، و قد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعا. و لا يصح أن يكون فيه ما يولد الشبهة أو الجهل ... و كما لا يجوز أن يولد الجهل، فكذلك لا يجوز أن يولد غير الاعتقاد من أفعال القلوب» ٩٧. و معنى ذلك أن النظر من شأنه أن يولد العلم إذا كان نظرا في دليل معلوم على الوجه الذي يدل. و عدم الوصول بالنظر إلى مرحلة العلم يعني وجود نوع من الخطأ في استخدام الدليل، أو في معرفة وجه الاستدلال به. و تتحدد أنواع الأدلة عند القاضي عبد الجبار بناء على تحديده لغاية المعرفة. و غاية المعرفة هي الوصول إلى معرفة المكلف بكل صفاته من التوحيد و العدل، ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفة أوامره و نواهيه حتى يمكن أداء التكاليف الشرعية التي تؤدي إلى الثواب و تعصم من العقاب، و من الطبيعي أن تنقسم الأدلة تبعا لهذا الترتيب المعرفي. فثم أدلة تعرف بها قضايا التوحيد. و ثم أدلة تعرف بها قضايا العدل. و نوع ثالث تعرف به النبوات و الشرائع. و هكذا تنقسم الأدلة إلى أنواع ثلاثة يختص كل منها بمرحلة من مراحل المعرفة «فمنها ما يدل على الصحة و الوجوب، و منها ما يدل في الدواعي و الاختيار، و منها ما يدل بالمواضعة و القصد. و رتبنا كل واحد من هذه الوجوه، بأن بينا: أن المقدم على ما يدل من حيث الصحة، و هو الذي يتطرق به إلى معرفة التوحيد، ثم يتلوه ما يدل بالدواعي، و هو الذي يعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدل بالمواضعة و تعرف- به- النبوات و الشرائع ٩٨. يختص النوع الأول من الأدلة بأنه يعرف به التوحيد. و تفصيل ذلك أن هذا النوع الأول يدل على الصحة و الوجوب، بمعنى أن وجود الفعل أو وقوعه يدل- وجوبا- على وجود الفاعل. و إن وقع الفعل محكما دل على أن فاعله عالم و لا دخل لحال الفاعل أو الفعل في هذه الدلالة. أي أنها دلالة مجردة منفصلة عن أحوال الفعل و أحوال الفاعل معا. و تستند هذه الدلالة- في حركة العقل الفكرية للنظر و الاستدلال- إلى العلوم الضرورية القائمة في الذهن و التي اعتبرها القاضي من كمال العقل. و أول هذه الحركة الاستدلالية البدء بالضروريات، و أهمها أن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٦٩ الفعل يتعلق بالفاعل، و أن ثم أجسادا في العالم لا نقدر عليها، فلا بد من فاعل لها مغاير لها و لنا. و أن هذه الاجسام لا تخلو من الاجتماع و الافتراق و الحركة و السكون و كافة الأعراض، و هذه الأعراض محدثة و لا يجوز عليها البقاء و كل ما لا يخلو من الحدود محدث مثله. و هكذا ينتهي المتكلم إلى اثبات حدوث

العالم. لا- يمكن لفاعل العالم أن يكون محدثا وإلما كان مثلها، وبذلك تثبت صفة القدم لله. ثم يستدلّ بوقوع الفعل أيضا على القدرة، و بوقوعه محكما على العلم. و يستدلّ بوجود القدرة و العلم على الحياة ٩٩. أما النوع الثاني من الأدلة، و هو ما يدلّ بالدواعى و الاختيار، فهو النوع الذى يتوصل به إلى معرفة «العدل». و هذا النوع يقع فى الترتيب تاليا للنوع الأول. بمعنى أننا إذا عرفنا الله بصفاته و أنه ليس جسما و لا- عرضا «و لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الصعود و الهبوط و الارتفاع و الانحدار و الانتقال من مكان إلى مكان و لا تجوز عليه الزيادة و النقصان» ١٠٠.. الخ، إذا عرفنا ذلك أمكننا أن نعرف ما يختاره من الأفعال و ما يمتنع عنه. و ما دمنا علمنا أنه عالم، فلا- بدّ أنه عالم بقبح القبيح و مستغن عنه، و عالم باستغنائه عن فعله. و من شأن هذا العلم أن يكون داعيا له لاختيار الأفعال الحسنة دون القبيحة. و ينتهى بنا كل ذلك إلى «العلم بكونه عدلا حكيما، لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب، و لا يأمر بالقبيح، و لا ينهى عن الحسن، و أن أفعاله كلها حسنة». فهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد و العدل» ١٠١. و النوع الثالث من الأدلة و هو الذى يدلّ بالمواضعة و تعرف به النبوات و الشرائع، أو بكلمات أخرى هو الوحي، الذى نستطيع عن طريقه معرفة الشريعة. غير أن علينا أن نلاحظ أن القاضى قد رتب الأنواع الثلاثة من الأدلة ترتيبا بحسب أهميتها المعرفية. فأدلة التوحيد أولا، ثم أدلة العدل فأدلة الشرع. و معنى هذا أننا- كما سبقت الإشارة- لا نستطيع معرفة الشرع إلّا بعد معرفة التوحيد و العدل إذ أن معرفة الشرع فرع عليهما. و يفرق القاضى عبد الجبار بين أنواع الأدلة من وجه آخر يكشف بشكل أوضح عن الدلالة الشرعية «اعلم أن الأدلة على ضربين: أحدهما يدلّ على ما يدلّ عليه، لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له و ما جرى مجراه فهذا لا يجوز أن تتغير حاله فى الدلالة، و ذلك كدلالة الأعراض على حدوث الاجسام، و الفعل بمجردة على أن فاعله قادر، و بكونه محكما على أنه عالم. و الثانى يدلّ على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدلّ عليه، لأن الخبر إنما الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٧٠ يدلّ على المخبر عنه من حيث قصد به الاخبار عما هو خبر عنه، و من حيث كان فاعله على صفة و لا يدلّ بجنسه» ١٠٢ و معنى ذلك أن الكلام- الدلالة الشرعية- لا يدلّ إلّا بعد فهم دواعى المتكلم و قصده. و لا يمكن فهم الدواعى إلّا بعد معرفة التوحيد و العدل. أى معرفة الله بصفاته و ما يجوز عليه و ما لا- يجوز. و هذا هو الشرط الأول لفهم الدلالة الشرعية. أمّا الشرط الثانى فهو المواضعة، فالكلام- الدلالة الشرعية- لا- يمكن أن يدلّ على ما يدلّ عليه إلّا مع قدم المواضعة. هذه التفرقة الحاسمة بين أنواع الدلالات الثلاث، و الفصل بينها، و ترتيبها ترتيبا تنازليا يبدأ بالأهم فالمهم، أو بالعلّة فالنتيجة، هو لبّ الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة. فلقد رأينا أن الباقلانى لم يميز بوضوح بين الدليل العقلي و الدليل الشرعى من حيث الترتيب و الأهمية، فأحيانا يعتبر العقل حكما على الشرع، و أحيانا يفعل العكس. و كان سلوكه العملى تطبيقا حرفيا لمبدأ سيادة الشرع على العقل. و من جهة أخرى لم نجد عنده فرقا حاسما بين الدلالة الشرعية و دلالة اللغة، بالرغم من أنه اعتبرهما دلالتين. أمّا القاضى عبد الجبار فقد وّحد بينهما، و كان هذا مدخله الطبيعى لدراسة القرآن و لقضية التأويل و من ثمّ تحتاج لوقفه متمهلة.

٤- الدلالة اللغوية و شرط المواضعة

٤- الدلالة اللغوية و شرط المواضعة يعدّ البحث فى «الكلام» قضية خلافية حادة بين المعتزلة و خصومهم، خصوصا الأشاعرة. و إذا كان كل من الباقلانى و القاضى عبد الجبار قد اعتبر الدلالة الشرعية تدلّ من جهة المواضعة و المواطأة، و أضاف القاضى إليها شرط «القصد»، فإنهما لم يتفقا على تحديد مفهوم الكلام، و لا على تحديد جهة المواضعة و المواطأة. و الجذر الدينى لهذه المشكلة يتصل- فى الفكر الاعتزالى- بقضية التوحيد و بقضية خلق القرآن. و قد كان هدف المعتزلة من اثاره هذه المشكلة- متأثرين بمن سبقهم من المتكلمين كالجعدي بن درهم و غيلان الدمشقى- مرتبطا برغبتهم فى نفى وجود أى صفة قديمة خارجة عن الذات الإلهية، و ذلك ليخلص لهم مبدأ التنزيه و التوحيد نقيًا من أى إيهام بالتعدد و لذلك فصلوا بين صفات الذات و صفات الفعل. و اقتصررت الصفات الذاتية عندهم على العلم و القدرة و الحياة و القدم، و هى صفات ليست منفصلة عن الذات، بل هى هو؛ فالله- عند أبى.

الهديل العلاف- «عالم بعلم هو هو، و قادر بقدره هي هو، و هو حي بحياء هي هو» ١٠٤. أما الكلام فقد اعتبره المعتزلة من صفات الفعل. و هي صفات لا تختلف في الغائب عنها في الشاهد، و بالتالي يجوز فيها القياس، و اقامه معرفتنا لما الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧١ غاب عنا قياسا على معرفتنا لما نشاهده. و يقسم القاضي عبد الجبار الصفات الإلهية على أقسام «منها ما يجب له في كل حال، ككونه عالما و قادرا. و منها ما يستحيل عليه في كل حال، ككونه متحركا و ساكنا، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر و الأعراس. و منها ما يستحيل عليه فيما لم يزل و يصح عليه فيما بعد ذلك، كصفات الأفعال أجمع، ككونه محسنا و متفضلا و رازقا و خالقا، فلا- يجب إذا قلنا أنه يستحيل كونه متكلمًا فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبدا، بل يصح ذلك عليه إذا صح أن يفعل الكلام، كما ذكرناه في صفات الأفعال» ١٠٥ فصفة الكلام إذن صفة فعل، و ليست صفة ذات. و صفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل، بل هي صفة حادثة مع وجود الحاجة للكلام. و إذا كان الأمر كذلك، فإن كلام الله ليس قديما، بل هو محدث لارتباطه بوجود من يخاطبه عز و جل من الملائكة أو البشر، و وجودهم محدث لا مراء. و الكلام الإلهي- من ناحية أخرى- لا بد أن يكون مفيدا، لأنه يتوجه إلى مخاطب. فإن لم يكن مفيدا دخل في العبث الذي يتنزه الله عنه، لوقوع أفعاله كلها في دائرة الحكمة و الصواب. و وجوب الإفادة في كلام الله مع وجوب الحدوث يؤديان معا إلى ضرورة أن يكون كلامه سبحانه مسبوقا بالمواضع «لأن الكلام لا يكون مفيدا إلّا و قد تقدمت المواضع عليه، و إلّا كانت حاله و حال سائر الحوادث لا تختلف» ١٠٦. لا يختلف الأشاعرة مع المعتزلة في اعتبار المواضع شرطا من شروط الدلالة اللغوية كما رأينا عند الباقلاني. و لكنهم يختلفون معهم في تحديد صفة الكلام الإلهي على أساس «أن كلام الله تعالى صفة لذاته لم يزل و لا يزال موصوفا به و أنه قائم به و مختص بذاته» ١٠٧. و هذا الخلاف بين قدم الكلام الإلهي- قول الأشاعرة- و بين حدوثه- قول المعتزلة- كان من شأنه أن يثير خلافا حول أصل المواضع في اللغة هل هي توقيف من الله أم اصطلاح من البشر؟ و كان من الطبيعي أن يذهب الأشاعرة إلى اعتبار المواضع توقيفا، ما دام الكلام صفة ذاتية قديمة من صفات الله عز و جل. و إلى العكس من ذلك ذهب المعتزلة اتساقا مع نظرتهم للكلام الإلهي على أنه صفة من صفات الفعل. و إذا كانت هذه القضية تبدو ناضجة جدا و واضحة المعالم في القرن الرابع حيث يعبر ابن فارس عن رأى القائلين بالتوقيف، و يعبر القاضي عبد الجبار عن رأى القائلين بالاصطلاح، و بينهما يتراوح ابن جنى- رغم اعترالته- بين التوقيف و الاصطلاح و تقليد أصوات الطبيعة. إذا كان الأمر كذلك، فمن المؤكد أن القضية أقدم من ذلك، إذ هي ترتد- كما أشرنا- للخلاف حول صفة الكلام و خلق الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧٢ القرآن و هي خلافات أدت إلى فتن دامية، انتهت بالقضاء على الإزدهار الاعتزالي في التاريخ الاسلامي ١٠٨. و يقرر القرآن أن الله هو الذي علم آدم الاسماء كلها، و لذلك استند اصحاب التوقيف إلى هذه الآية (سورة البقرة/ ٣١) للاستدلال على صحة رأيهم. أما القائلون بالاصطلاح فقد وقعوا في مأزق حاولوا الخروج منها بالتأويل. و اضطرب المعتزلة جميعا أمام هذه الآية اضطرابا عظيما. ذهب أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣ هـ) مستندا إلى هذه الآية إلى أن «هذه اللغات أصلها التوقيف» ١٠٩ و بذلك أراح نفسه، لأنه كان يعتبر خاطر الداعي إلى النظر- أساس التكليف- اعتقاد، و بالتالي لا بد قبل وقوع التكليف من جهة الله من التوقيف على بعض اللغات ليصح النظر، و يحسن ارسال الرسل. و لقد خالف أبو هاشم (ت ٣٢١ هـ) أباه في هذه القضية، و يهاجم ابن القيم الجوزية أبا هاشم على أساس «أنه زعم أن اللغات اصطلاحية، و أن أهل اللغة اصطلاحوا على ذلك» ١١٠ و أنه أول من ابتدع هذه البدعة. و يبدو في حديث أبي هاشم أنه يردّ على أبيه تعليقه بعثة الرسل و الوحي على التوقيف على بعض اللغات حين يقول: «إن التوقيف في تعليم الأسماء و الصفات لا يصح. و يقول (متأولا آية سورة البقرة) إن تعليم الله تعالى آدم الأسماء لا يصح إلّا و قد عرف، مواضعه، على لغة الملائكة، ثم وقعت المخاطبة بها، فعرف عند ذلك ما عرفه الله تعالى» ١١١ و هكذا يفترض أبو هاشم أن ثمة لغة تواضعت عليها الملائكة، و أن آدم كان قد عرف هذه اللغة قبل أن يعلمه الله أسماء الأشياء، ثم علمه الله أسماء هذه الأشياء باللغة التي عرفها آدم عن الملائكة. و ينسى أبو هاشم أنه يرتدّ بقضية المواضع إلى الملائكة الذين هم خلق لله، و يسلب آدم أي فعالية في المواضع اللغوية. و حقيقة المعضلة التي لم يدر بها أبو هاشم أن سياق الآية نفسها كان في معرض بيان فضل آدم على

الملائكة، واختيار الله له للخلافة في الأرض، و من ثم تزويده ببعض الوسائل التي تعينه على الحياة ومنها تعليمه أسماء الأشياء، و هي أسماء لم تكن الملائكة تعرفها، حتى أنها عجزت عن الإنباء بأسماء هذه الأشياء، و بذلك تميز عنهم آدم بهذا العلم الذي وهبه الله إياه. و تعدد فكرة الاصطلاح في اللغة- عند المعتزلة- ضرورة لنفي مشابهة الله للبشر، و ذلك إلى جانب اتصالها بقضية الكلام و حدوثه. فالمواضع تحتاج للإشارة المادية الحسية بمعنى أن المواضع بين اثنين مثلا على تسمية شيء ما باسم ما تستلزم أن يشير أحدهما للشيء و ينطق الاسم عدة مرات، و ذلك «على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت منهما الإشارات» ١١٢. هذه الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧٣ الإشارة المادية- التي هي جزء من المواضع- لا تجوز على الله لأنه ليس جسما، و هي فكرة يطرحها كل من ابن جنى و القاضي عبد الجبار. يقول ابن جنى: «و القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يوضع أحدا من عباده على شيء، إذ قد ثبت أن المواضع لا- بد معها من ايماء و إشارة بالجرحه، نحو المومى إليه، و المشار نحوه، و القديم سبحانه لا جارحه له، فيصح اليماء و الإشارة بها منه. فبطل عندهم أن تصح المواضع على اللغة منه» ١١٣. و يقول القاضي مؤكدا نفس الفكرة: «و أما أول المواضع فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى ... و لذلك جوزنا من القديم تعالى تعليمه لغة بعد تقدم المواضع على لغة، و لم يجوز أن يتدئ بالمواضع لاستحالة الإشارة عليه سبحانه» ١١٤. و ينتهي المعتزلة- تأكيدا لمبدأ التوحيد- إلى أن المواضع على اللغات لا بد أن تسبق كلام الله حتى يقع مفيدا، و لا يجوز أن يبدأ الله المواضع على اللغة، لأن المواضع تستلزم الإشارة الحسية التي لا تجوز عليه سبحانه فإذا تقدمت المواضع على لغة ما بين البشر، فلا مانع عند المعتزلة بعد ذلك من أن يبدأ الله مواضعه على لغة أخرى. و هذه المواضع الثانية لا تستلزم الإشارة الحسية، لأن الكلام باللغة المتواضع عليها سابقا يغنى- في هذه الحالة- عن الإشارة الحسية التي لا- تجوز على الله. «يجوز أن ينقل الله اللغة التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول: الذي كنتم تعبرون عنه بكذا، عبروا عنه بكذا، و الذي كنتم تسمونه كذا ينبغي أن تسموه كذا، و جواز هذا منه سبحانه كجوازه من عباده» ١١٥. و إلى جانب ارتباط فكرة الاصطلاح في المواضع اللغوية بقضية التوحيد، فإنها ترتبط بقضية المعرفة من جانب التفرقة بين العلم الضروري و العلم الاكتسابي. فالإشارة الحسية- و هي شرط في المواضع- قرينة المعرفة الضرورية، أى أن الإسم حين يرتبط نطقه بالإشارة الحسية، يقع العلم الضروري بأن هذا الشيء المشار اليه يدعى بهذا الاسم. و هذه المعرفة الضرورية تعد نتيجة للإشارة الحسية، إذ هي معرفة ادراكية، أو علم بالمدرجات كما يقول المعتزلة. و إذا كانت هذه الإشارة الحسية لا تجوز على الله، فإننا من جانب آخر لا يمكن أن نعرف قصده تعالى باضطرار، كما نعرف قصد المتكلم العادي الذي يزواج- عادة- بين الكلام و الإشارة «أنه لا- طريق إلى العلم بالمقاصد على جهة الاكتساب بالكلام، و تعلقه بالمسمى» ١١٦. و نحن لا- يمكن أن نعرف قصد الله تعالى باضطرار، لأن هذه المعرفة لا تجوز «في حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطرار في حال التكليف» ١١٧. و ليس الانسان وحده هو الذى لا يجوز عليه معرفة قصد الله معرفة ضرورية، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧٤ بل الملائكة أيضا لا يتسنى لها ذلك «لأنها مكلفة و لم يكن لها قبل التكليف حال علمت فيه القديم، جل و عز، ضرورة لأن هذه الحال إنما تجوز في أهل الآخرة و من يجرى مجراهم دون غيرهم» ١١٨ و هكذا إذا كانت معرفة الله بصفاته لا يجوز أن تكون ضرورية، سواء للملائكة أو البشر لتساويهما في التكليف العقلي، فإن معرفة قصده لا يمكن أن تكون ضرورية، بل كلاهما معرفة نظرية كسبية استدلالية. كل ذلك ينفي أن يبدأ الله الملائكة أو البشر مواضعه على لغة، لأن من شرط المواضع الإشارة الحسية التي تؤدى إلى معرفة قصد المتكلم و المشير باضطرار. و كلا- الأمرين مستحيل في حق الله، لأنه يؤدى إلى هدم مبدأ التكليف العقلي، و هو حجر الزاوية في الفكر الاعتزالي، إلى جانب ما يؤدى اليه من مشابهة الله للأجساد. و إذا كانت قضية المواضع و الاصطلاح في اللغة تعد هامة في الفكر الاعتزالي، لاتصالها بالتوحيد من جانب و بالمعرفة الاستدلالية بالله من جانب آخر، فقد كان من الطبيعي أن يعتبر القاضي عبد الجبار- خلافا للباقلاني- القصد شرطا من شروط الدلالة الشرعية و هي الكلام. فإذا كان المتكلم المائل أمامنا يمكن أن نفهم قصده باضطرار بحكم ما يقارن كلامه من اشارات، فإن هذه المقارنة ليست متوفرة في كلام الله، لأنه ليس مائلا أمامنا، و لا هو ممن تجوز عليه الإشارة. و من جهة أخرى

فإن صفات الله - صفات الذات و الفعل معا - يمكن التوصل إلى معرفتها عن طريق الدليل العقلي. و صفات الفعل هي التي تكشف عن دواعي الله و اختياراته، أي هي التي تكشف للعقل عما يجوز عليه من الأفعال و ما لا يجوز منه، فهو عدل لا يختار القبيح و لا يأمر به و لا ينهى عن الحسن و لا يظلم و لا يكذب في أخباره .. الخ كل صفات العدل التي يمكن الاستدلال عليها بالعقل. و صفات الفعل هذه يمكن أن تحدد لنا مقاصد الله بكلامه. و هكذا ترتد الدلالة اللغوية - الكلام - إلى العقل الذي يعرف قصد الله استدلالا قبل ورود الشرع، و هذا أمر سنتعرض له تفصيلا عند حديثنا عن المجاز و التأويل. قضية الاصطلاح في المواضعه إذن ليست قضية فرعية أو ثانوية، فهي تمتد بجذورها في كل قضايا الفكر الاعتزالي. و لقد كان من الطبيعي أن تتجمع خيوط هذه القضية حول الآية الكريمة و عَلمَ آدمَ الأسماءَ كُلَّها. و هي آية كانت تواجه كل مفكر معتزلي يبحث في أصل اللغة و منشئها. و لقد سبق أن رأينا تسليم أبي علي الجبائي بمنطوقها، و افتراضات أبي هاشم لتأويلها. أما القاضي عبد الجبار فيكاد يجمع كل تفاصيل النقاش في القضية عند تأويله لهذه الآية «إن الله لا- يصح أن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧٥ يعرف المكلف الأسماء كلها لأنه لا بد من مواضعه متقدمة على لغة واحدة، ليفهم بها سائر اللغات، فمتى لم تتقدم، لم يصح أن يعرفه مع التكليف، لأن تعريف الأسماء يقتضى تعريف المقاصد و لا يصح فيمن يعرف الله باستدلال أن يعرف مقاصده ضرورة، حتى إذا عرف لغة واحدة صح أن يخاطبه بها فيعرفه سائر اللغات، فلا بد أن يكون آدم قد عرف مواضعه الملائكة على لغة ما، ثم علمه الاسماء في سائر اللغات بتلك اللغة» ١١٩ و إذا كانت الآية تنص على أن الله قد علم آدم كل الأسماء، فصلاح التأويل كفيل بحل المشكلة. و الدليل العقلي على استحالة أن يكون قد علمه كل الأسماء، لاستحالة ابتداء المواضعه على الله، كفيل بتخصيص عموم لفظ «كل». فإذا كان هذا اللفظ يدل على العموم، و ليس في لفظ الآية ما يدل على تخصيص هذا العموم كالاستثناء أو غيره من أدوات التخصيص اللغوية، فإن هذا الدليل العقلي يخصص عموم الآية. و من جهة أخرى فالعقل يحدد قصد الله و يعرفه، و هو بذلك لا يقل دلالة عن القرينة اللفظية إن لم يزد عليها. «إذا صح بما ذكرناه من دليل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا يصح إلا على الوجه الذي قدمناه (يعنى تقدم المواضعه) و جب تخصيص قوله «الأسماء كلها، و القطع على أنه لا- بد من لغة عرفها إمّا بمواضعه بينه و بين حواء أو الملائكة، أو على جهة الإتيان للغتهم، ثم علمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأخرى، و إن لم يمتنع أن يعرفه أسماء أشياء لم يتواضع عليها في تلك اللغة، لأن ذلك غير ممتنع في بعض الأسماء، إذا حصلت المواضعه على غيرها من الأسماء. و بعد، فإن ظاهر الآية يقتضى أن ما علمه من الأسماء هو ما تقدمت المواضعه عليها، و صارت بذلك أسماء، لأن الاسم إنما يسمى بذلك متى تقدمت فيه مواضعه أو ما يجرى مجراه، لانه إنما يصير اسما للمسمى بالقصد، و متى لم يتقدم تعلقه بالمسمى لأجل القصد، لم يسم بذلك» ١٢٠.*** خالف أهل السنة و الأشاعرة المعتزلة في قضية المواضعه الاصطلاحية للغة. و هذا الخلاف يرتد في جذوره الحقيقية، إلى قضية خلق القرآن من جهة، و قضية المعرفة من جهة أخرى. ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن القرآن «كلام الله غير مخلوق» ١٢١، و ذهب إلى تقديم النقل على العقل. يقول فيما يحكيه الباقلائي عنه و يوافقه عليه «لا- مدخل للعقل و القياس في ايجاب معرفته و تسميته و إنما يعلم ذلك بفضل من جهته» ١٢٢. و إذا كان أول من قال بالمواضعه الاصطلاحية للغات هو أبو هاشم الجبائي، فإن أول من قال بالتوقيف من غير المعتزلة هو أبو الحسن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧٦ الأشعري، و صلة كليهما بأبي علي الجبائي معروفة. فقد جمعت بين التلمذة و البنوة الصريحة عند أبي هاشم، و بين التلمذة و بنوة الترييه عند الأشعري. و ينقل السيوطي عن الفخر الرازي آراء المختلفين حول هذه القضية «الألفاظ إمّا أن تدل على المعاني بذواتها، أو وضع الله إياها، أو بوضع الناس، أو يكون البعض بوضع الله و الباقي بوضع الناس، و الأول مذهب عباد بن سليمان، و الثاني مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري و ابن فورك، و الثالث مذهب أبي هاشم، و أمّا الرابع فإمّا أن يكون الابتداء من الناس و التتمه من الله، و هو مذهب قوم. أو الابتداء من الله و التتمه من الناس، و هو مذهب الاستاذ أبي إسحاق الأسفراييني» (المزهر ١/٦) و من الواضح أن هذا القسم الرابع بفرعيه يمكن إدراجه تحت القسمين الثاني و الثالث، فالفرع الأول منه يدخل تحت القول بالاصطلاح، و قد قال به القاضي عبد الجبار فيما تقدم. أمّا الفرع الثاني فهو يدخل بالضرورة تحت القول بالتوقيف. و من الواضح أن

القول الأول- قول عباد بن سليمان- لم يكتب له الذبوع والانتشار ولم يتحمس له أحد من المشاركين في بحث المشكلة، بل رفضوه جميعاً «و دليل فساده أن اللفظ لو دلّ بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات، لعدم اختلاف الدلالات الذاتية» ١٢٣. و من الطبيعي أن يستدلّ القائلون بالتوقيف على صحة رأيهم بالآية الكريمة وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا و كل تفسيرات المفسرين القدماء ابتداء من ابن عباس يمكن- في هذه الحالة- أن يستدلّ بها. ١٢٤ أما الدليل العقلي فيعرضه ابن فارس على النحو التالي: لو كانت اللغة اصطلاحاً لجاز الاستشهاد بأشعار المحدثين و بكلامنا نحن المحدثين، و الدليل على أنها توقيف «اجماع العلماء على الاحتجاج بلغة القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم. و لو كانت اللغة مواضعه و اصطلاحاً لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلاحنا على لغة اليوم و لا فرق» ١٢٥ غير أن هذا الرأي يؤدى- بدهاءة- إلى انكار فكرة التطور في اللغة، ما دام دليل التوقيف هو الاستشهاد بلغة القدماء دون المحدثين. و يبدو أن ابن فارس بالفعل يؤمن بذلك، و إن كان لا ينكر حدوث التجديد و التطور في اللغة و لكنه يقف بالتطور عند عصر الرسول صلى الله عليه و سلم حيث بلغت اللغة غاية نضجها و تمامها. و معنى ذلك أن التوقيف في اللغة لم يتم دفعة واحدة، بل بدأ بآدم، و ظلّ يتطور و تنمو اللغة مع احتياج البشر و ارسال الرسل، حتى كانت بعثة محمد صلى الله عليه و سلم «فأتاه الله- عز و جل- من ذلك ما لم يؤته أحداً قبله تماماً على ما أحسنه من اللغة المتقدمة. ثم قرّر الأمر قراره فلا نعلم لغة من بعده حدثت» ١٢٦. و هكذا ينتهي ابن فارس إلى ربط الحاجة للغة بالبعثة، تماماً كما فعل أبو علي الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧٧ الجبائي، و ما دامت البعثة و الشريعة تأتي من عند الله، و اللغة من لوازمها ليفهم عن الله ما أنزل، فهي بدورها توقيف من الله علّمه عباده حتى يفهموا عنه. * * * ذهب أبو علي الفارسي- أستاذ ابن جنى- إلى ما ذهب إليه أبو علي الجبائي من أن اللغات «من عند الله» و احتج بقوله سبحانه، وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ١٢٧ و رغم محاولة ابن جنى رفع التناقض و تأويل الآية و جعلها بعيدة عن أن تكون موضع خلاف على أساس «أنه قد يجوز أن يكون تأويله أقدر آدم على أن واضع عليها، و هذا المعنى من عند الله لا محالة. فإذا كان ذلك محتملاً، غير مستنكر، سقط الاستدلال به» ١٢٨. و هو تأويل يخرج من الافتراضات التي افترضها كل من أبي هاشم و القاضي عبد الجبار و تأويل الآية على أساسها. رغم هذه المحاولة الناجحة إلى حد كبير، و التي تقترب من حل المشكلة، يعود ابن جنى ليفترض ان الله قد يجوز أن يوضع ابتداء، و دون مواضعه على لغة سابقة و ذلك «بأن يحدث في جسم من الأجسام، خشبة أو غيرها، اقبالا على شخص من الأشخاص، و تحريكاً لها نحوه، و يسمع في نفس تحريك الخشبة نحو ذلك الشخص صوتاً يضعه اسماً له، و يعيد حركة تلك الخشبة نحو ذلك الشخص دفعات، مع أنه- عز اسمه- قادر على أن يقنع في تعريفه ذلك، بالمرّة الواحدة، فتقوم الخشبة في هذا الايماء، و هذه الاشارة، مقام جارحة ابن آدم في الاشارة بها في المواضع» ١٢٩ و هو افتراض لا يختلف كثيراً عن افتراض زملائه المعتزلة أن الله يخلق كلاماً في جسم، شجرة مثلاً، يسمعه النبي، و أنه لا يجوز أن يكون الله متكلماً إلّا على هذا النحو، دون أن يحلّ الكلام- و هو عرض- في ذاته. غير أن هذا الافتراض قصد منه نفى قدم الكلام الإلهي، و افتراض ابن جنى مجرد محاولة للجمع بين جواز أن تكون اللغة توقيفاً من الله، و بين نفى الاشارة و الجارحة عن الله. و الواقع أن ابن جنى ظلّ متردداً بين الأمرين- بين الاصطلاح و التوقيف- و سجّل لنا هذه الحيرة و التردد. «و اعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقير و البحث في هذا الموضوع، فأجد الدواعي و الخوارج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغول على فكري، و ذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة، الكريمة، اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة، و الدقة، و الارهاف، و الرقة، ما يملك على جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوة السحر، فمن ذلك ما تبّه عليه أصحابنا رحمهم الله، و منه ما حذوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه و انقياده، و بعد مراميه و آماده، صحة ما وفقوا لتقديمه منه، و لطف ما أسعدوا به، و فرق لهم عنه، و انضاف الى ذلك الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٧٨ و ارد الأخبار الماثورة، بأنها من عند الله جل و عز، فقوى في نفسى اعتقاد كونها توقيفاً من الله سبحانه، و أنها وحى. ثم أقول في ضد هذا كما وقع لأصحابنا و لنا، و تنبهوا و تنبهنا، على تأمل هذه الحكمة الرائعة الباهرة كذلك لا ننكر أن يكون الله تعالى قد خلق من قبلنا، و إن بعد مداه عنا، من كان ألطف منا أذهانا، و أسرع خواطر، و أجراً جنانا، فأقف بين هاتين الخلتين حسيراً، و أكاثرهما

فأنكفى مكسورا، وإن خطر خاطر فيما بعد، يعلق الكف باحدى الجهتين، و يكفيها عن صاحبها، قلنا به، و بالله التوفيق» ١٣٠ و هو تردد عالم باحث مدقق لا يجد مرجحا بين المذهبين، فيصل به الأمر إلى موقف «لا أدري». و قد كان يمكن لابن جنى أن يتوقف عند رأيه الثالث، الذى ذهب فيه إلى أن اللغة نشأت تقليدا لأصوات الطبيعة «كدوى الريح، و حنين الرعد، و خرير الماء، و شحيج الحمار، و نعيق الغراب، و سهيل الفرس، و نزيب الطي و نحو ذلك. ثم ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد، و هذا عندى وجه صالح و مذهب متقبل» ١٣١ قد كان لابن جنى أن يتوقف عند هذا الرأى الذى ينفرد به بين الباحثين فى هذه القضية، و لكن يبدو أن هذا الرأى- بدوره- قد اعتبر تفريعا على القول بالاصطلاح، و هذا ما جعل ابن جنى يقصر حيرته و تردده بين الاصطلاح و التوقيف. *** و يرتبط الخلاف حول أصل المواضع- أيضا- بخلاف آخر حول تحديد مفهوم الكلام. فالكلام عند المعتزلة- كما يعبر عنهم القاضى عبد الجبار- «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل فى حرفين أو حروف. فما اختص بذلك و جب كونه كلاما، و ما فارقه لم يجب كونه كلاما. و إن كان من جهة التعارف لا يوصف بذلك، إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصح أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطوق الطير كلاما، و إن كان قد يكون حرفين أو حروفا منظومة» ١٣٢ و يقوم هذا التعريف عند القاضى- و هو تعريف يشترط فى الكلام الافادة- على أساس مبدأ أثير عند المعتزلة، هو «قياس الغائب على الشاهد» أى أن «كلام الله عز و جل من جنس الكلام المعقول فى الشاهد، و هو حروف منظومة و أصوات مقطعة» ١٣٣ و الفارق بين الشاهد و الغائب أننا نحتاج فى إحداث الكلام إلى بنية مخصوصة «لأن ذلك آله لنا فى ايجاده» ١٣٤ لأننا قادرون بقدره «و ليس كذلك حكم القادر لنفسه، لأنه ليس يحتاج فى ايجاده لما يوجد إلى آله، و لا إلى سبب» ١٣٥. و بذلك ينتهى القاضى إلى أن كلام الله «عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٧٩ وجه يسمع، و يفهم معناه، و يؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء- عليهم السلام- بحسب ما يأمر به عز و جل و يعلمه صلاحا، و يشتمل على الأمر و النهى و الخبر و سائر الأقسام، ككلام العباد» ١٣٦ و بذلك ينتهى المعتزلة إلى اثبات حدوث كلام الله و نفى قدمه و ذلك حفاظا على وحدة الله الأزلية. أما الأشاعرة فقد كان لهم منحنى آخر، و اتجاه مغاير، و إن كانت غايتهم و غاية المعتزلة واحدة و هى التنزيه و التوحيد. فقد فهم بعض المسلمين أن نفى الكلام عن الله فى الأزل يعنى وصفه بنقيض الكلام و هو الخرس. و الخرس صفة نقص لا- تجوز على الله الذى جمع صفات الكمال المطلقة. و لم يكن هذا الاعتراض واردا فى ذهن المعتزلة، لأنهم- كما سبقت الاشارة- اعتبروا الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات كما ذهب الأشاعرة، و ربطوه ببعثة الرسل التى يفترض- قبلها- وجود البشر الذين تبعت الرسل لمصلحتهم. و يعبر الأشعرى عن هذا المنحنى حين يقول: «و مما يدل من القياس على أن الله لم يزل متكلما أنه لو كان لم يزل غير متكلم و هو ممن لا- يستحيل عليه الكلام لكان موصوفا بضد من أضرار الكلام من السكوت أو الآفة. و لو كان لم يزل موصوفا بضد الكلام لكان موصوفا بضد من أضرار الكلام و أن يتكلم البارى لأن القديم لا يجوز عدمه كما لا يجوز حدوثه فكان يجب أن لا يكون البارى تعالى قائلا و لا آمرا و لا ناهيا على وجه من الوجوه و هذا فاسد عندنا و عندهم- و إذا فسد هذا صح أن البارى لم يزل متكلما قائلا» ١٣٧ و المعتزلة- على عكس ما يقول الأشعرى- لا يعتبرون الله قائلا و لا آمرا فيما لم يزل. فقوله تعالى، و أوامره، و نواهيه، محدثة لتعلقها بمن يتوجه إليهم الكلام و الأمر و النهى، و هم المكلفون الذين يستحيل وصفهم بأنهم موجودون فيما لم يزل. و يذهب ابن متويه (ت ٤٦٩ هـ) أحد تلامذة القاضى عبد الجبار- ردا على هذا الرأى- إلى أن الخرس و السكوت «ليس بينهما و بين الكلام تضاد، لأن الخرس فساد يلحق آله الكلام» ١٣٨ و الله- عند المعتزلة- ليس متكلما بآله. و إذا كان تعريف المعتزلة للكلام أنه الأصوات المنظومة المفيدة التى تترتب فى الحدوث على وجه مخصوص، فقد كان من الطبيعى أن يعترض الأشاعرة على هذا التعريف لما يؤدى إليه من حدوث الكلام، و بالتالى خلق القرآن. و يعدّ الباقلانى أول من تعرّض للرد على هذا التعريف، فذهب إلى «أن الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس لكن جعل عليه امارات تدلّ عليه. فتارة تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان و ما اصطالحوا عليه و جرى به الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٨٠ و جعل لغة لهم» ١٣٩. و إذا كان الكلام هو المعنى القائم فى النفس، و الكلام أمانة تدلّ عليه، فمن

الطبيعي أن يساوي الباقلاني بين دلالة الكلام وغيره من الدلالات كالكتابة والاشارة والرموز الأخرى. ولا يكتفى الباقلاني بقصر هذا التعريف على الكلام الإلهي - محور المعضلة - بل يمتد بتعريفه أيضا للكلام البشري «إن حقيقة الكلام على الاطلاق في حق الخالق والمخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقا، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده وتارة إشارة ورمزا دون الحروف والأصوات ووجودهما» ١٤٠ و يكون الفارق بين كلام الله وكلام الخلق عنده أن «الخلق كلامهم مخلوق كهم، وكلام الله ليس بمخلوق ك هو سبحانه وتعالى» ١٤١ وهذا التوحيد بين المعنى النفسى والكلام عند الأشاعرة، وكذلك توحيدهم بين الدلالة الصوتية وغيرها من أنواع الدلالات، ثم عدم تفرقتهم بين الكلام الإلهي والكلام البشري، قد يوقعهم في مجموعة من الاعتراضات والالزامات لو استخدمنا طريقة المعتزلة في الجدل. وأول هذه الالزامات أنه يلزمهم وصف الأخرس بأنه متكلم لأن نفسه لا تخلو من معان. ويلزمهم وصف من يدل أخرسا على الطريق بأنه متكلم وإن كان يشير دون صوت. وأهم من ذلك كله أنه يلزمهم وصف كل صامت في الحال بأنه متكلم، لأنه لا يخلو - رغم صمته - من التفكير في أمر من الأمور. غير أن المعتزلة لا ينكرون المعانى القائمة بالنفس، وإن كانوا لا يعتبرونها كلاما، بل يتوقفون عند حد اعتبارها معانى ويكون «غرضهم بقولهم» في نفس الكلام «أنى عالم بأمر أريد أن أبدية لك بالخطاب، وأنا عازم عليه» ١٤٢ «وقولهم: فلا ينرتب الكلام في نفسه ثم يتكلم به يعنون به أنه يرتب معنى الكلام، وإلما كان قولهم: ثم يتكلم به ناقضا له، لأن ما رتب وفعل لا يجوز أن يفعل من بعد» ١٤٣ ويبدو الخلاف هنا خلافا شكليا، خصوصا والمعتزلة - أيضا - يعتبرون الكلام دلالة على ما في النفس ولا ينكرون ذلك، وإن كانوا يفرقون بينهما ولا يوحّدون كما فعل الباقلاني «فلو كان الكلام معنى في النفس لم يصح أن يقال في العبارة أنها تدلّ عليه، لأن لا نسبة بينها وبينه ولا تعلق» ١٤٤ ولكن ارتباط القمية - برمتها - بقضية التوحيد هو الذى جعل المعتزلة ينفرون من اعتبار الكلام هو المعانى القائمة فى النفس، لأن المعانى - عندهم - هى الصفات، وهم لا يثبتون لله صفة مغايرة لذاته كما يفعل الأشاعرة. ولعل هذا يفسّر لنا استخدام القاضى لمصطلح «القصد» الذى اعتبره - إلى جانب المواضع - شرطا لاعتبار الكلام دلالة، وستعرض الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٨١ لدلالة هذا المصطلح عمّا قريب. وخذ الباقلاني - كما لاحظنا - بين دلالة الصوت والكتابة والاشارة والرمز. ويقارن القاضى عبد الجبار - من جانب المواضع - بين الكلام من جانب، وبين الإشارات والمعجزات من جانب آخر. ومقارنته بين الكلام والإشارات ينتهى منها إلى أن الإشارة يمكن أن تحلّ محلّ الأصوات إذا سبقت عليها مواضع، غير أن الأصوات تعبّر بشكل أوسع عمّا لا تستطيع الإشارة التعبير عنه بحكم تعدد الأصوات وكثرتها. وينتهى من مقارنته بين الكلام والمعجزات إلى أن المعجزة أشدّ دلالة على ما تدلّ عليه من الكلام، لأن الكلام قد يقع فيه الاشتراك والمجاز والاستعارة. وكلتا المقارنتين ضرورية لفهم طبيعة المواضع من جانب، وفهم خصوصية الدلالة الكلامية من جانب آخر. وهى خصوصية لم يتعرّض لها الأشاعرة تفصيلا لتوحيدهم بين أنواع الدلالات الوضعية من جهة، ولقولهم بالتوقيف فى المواضع من جهة أخرى. والمقارنة التى يعقدها القاضى بين الإشارة والكلام توحد بينهما بشرط وجود المواضع «و لذلك نجد أجدنا يستدعى من غلامه سقى الماء بالإشارة، على حد ما يستدعيه بالعبارة، لعادة تقدّمت، يعرف بها أن الإشارة تحلّ محلّ العبارة التى تقدّمت معرفة فائدتها» ١٤٥. و كما تدلّ الإشارة إذا تقدّمت عليها مواضع، تدلّ المعجزة كدلالة الكلام، إذا وقعت بعد ادّعاء النبى أنه نبى، وأن علامة صدقه أن تنقلب العصا حية. فإذا انقلبت العصا حية كان هذا الفعل دلالة على صدق النبى، وذلك للاتفاق السابق بينه وبين من يتحدث إليه. فإذا انتفى شرط الاتفاق السابق بين النبى وقومه لم يكن لانقلاب العصا أى دلالة. ومعنى ذلك أن المعجزة لا تدلّ على صدق النبى إلما باتفاق سابق أو مواضع سابقة على دلالتها «و على هذا الوجه تنزل المعجزات منزلة التصديق بالقول فنقول: إذا صحّ لو صدقه تعالى، عند ادّعائه النبوة والرسالة كونه نبيا، فكذلك إذا فعل ما يحلّ هذا المحلّ من المعجزات، لأن مجموع قوله: اللهم إن كنت صادقا فيما ادّعت من الرسالة فأقلب العصا حية، ثم وقوع ما سأل عنه مطابقا لمسألته بمنزلة المواضع المتقدمة على التصديق، بل ذلك أقوى فى بابه، لأن من حق التصديق بالقول أن يقع فيه، والحال هذه، المجاز والاستعارة لأمر يرجع إلى ذات الكلام، وصحة

هذه الطريقة فيه. ولا يتأتى ذلك في الفعل المخصوص إذا التمس الرسول من المرسل للمرسل إليه» ١٤٦ فالمعجزة شأنها شأن الكلام إذا وقعت تصديقا لأدعاء النبي. بل يذهب القاضى إلى أنها أشدّ الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٨٢ دلالة، وأقوى في بابه، لأنها لا تحتمل المجاز ولا الاستعارة الذى يحتمله الكلام لأمر يرجع إلى طبيعته الخاصة. وإذا كانت دلالة الكلام- فى باب المعجزات- أقلّ من الفعل لجواز وقوع المجاز والاستعارة فيه، فإن الكلام يتميّز عن الاشارات والحركات بأنه يعبر باتساع عن حاجات الناس ومطالبهم، وهى حاجات لا- تستطيع الاشارات والحركات- لضيقها ومحدوديتها- أن تتسع له. ويربط الجاحظ بين وسائل البيان والحاجات البشرية الاجتماعية. وإذا كان الانسان- فى نظر الجاحظ- اجتماعيا بطبعه، فمن الطبيعى أن يحسّ بالحاجة للإبانه عن نفسه والتواصل مع غيره من بنى البشر «فحاجة الغائب موصولة بحاجة الشاهد، لاحتياج الأدنى إلى معرفة الأقصى، واحتياج الأقصى إلى معرفة الأدنى ... وجعل حاجتنا إلى معرفة أخبار من كان قبلنا، كحاجة من كان قبلنا إلى اخبار من كان قبلهم، وحاجة من يكون بعدنا إلى أخبارنا» ١٤٧ فلا بدّ إذن من وسيلة لنقل المعرفة والخبرة، والتواصل بين القريب والبعيد، وبين الماضى والحاضر والمستقبل. ولا تترك العناية الإلهية الانسان دون أن تكمل له وسائله وحاجاته. وعلى قدر تعدد الحاجات للإبانه، تتعدد وسائل الإبانه، وعلى ذلك فإن الله «لم يرض لهم من البيان بصنف واحد ... وجعل آله البيان التى بها يتعارفون معانيهم، والترجمان الذى إليه يرجعون عند اختلافهم فى أربعة أشياء ... هى: اللفظ، والخط، والإشارة، والعقد» ١٤٨ يتفق القاضى عبد الجبار مع الجاحظ فى تأكيد وجه المصلحة فى وجود وسيلة للإبانه، وإن اختلف معه فى التفرقة بين الاشارة والكلام، اللذين وحد الجاحظ بينهما فى النص السابق، وذلك بناء على تفرقة بينهما من حيث الضيق والاتساع «إن حاجة العقلاء لما دعت إلى الإنباء عما فى النفس، لما فيه من النفع، ودفع الضرر، و علموا أن ذلك وإن صح بالمواضع على الحركات وغيرها فلا يتسع ذلك اتساع الكلام، اقتضى ذلك المواضع على الكلام الذى عند التأمل تعرف أنه أشدّ اتساعا من كل ما تصح فيه المواضع. وليس يمتنع أن يعرفوا ذلك الهاما، أو بالتأمل، أو الاختبار، وللإجماع فى ذلك من التأثير ما ليس للانفراد، لأن جميعهم إذا تعارفوا على المراد قل فيه اللبس و ظهر فيه الغرض» ١٤٩. الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٨٣

٥- الدلالة اللغوية و شرط القصد

٥- الدلالة اللغوية و شرط القصد بعد أن انتهينا من مناقشة الجوانب المتعددة لشرط المواضع الذى بدونه لا يصحّ وقوع الكلام دلالة، من الضرورى- أيضا- أن نناقش الجوانب المختلفة لمفهوم «القصد» الشرط الثانى للدلالة الكلامية. وأول هذه الجوانب معنى «القصد» عند القاضى عبد الجبار. وقد لاحظنا- من قبل- أن الباقلانى لم يشترط فى حديثه عن الدلالة الشرعية والدلالة اللغوية سوى شرط المواضع والمواطأة، ولم يتعرض لشرط القصد من بعيد أو قريب. وأول معنى من معانى «القصد» عند القاضى عبد الجبار يمكن لنا أن نتلمسه فى حديثه عن علاقة الاسم بالمسمى، وهى قضية خلافية- أيضا- بين المعتزلة والأشاعرة. ولقد كان من نتائج تسوية الاشاعرة بين المعنى النفسى والكلام أنهم على مستوى الدلالة اللغوية لم يفرقوا بين الاسم والمسمى واعتبروهما شيئا واحدا «إن الاسم هو المسمى بعينه وذاته والتسمية الدالّة عليه تسمى اسما على سبيل المجاز» ١٥٠ وقد كانت التفرقة بين المعانى النفسية والكلام هى المقدمة الطبيعية لتفرقة المعتزلة بين الاسم والمسمى، واعتبار الاسم إشارة إلى المسمى. غير أن هذا الخلاف يرتدّ- بدوره- إلى قضية الخلاف حول صفات الله عز وجل- ومنها صفة الكلام- وحول حدوثها وقدمها. واتفق المعتزلة والخوارج كثير من المرجئة وكثير من الزيدية على أن «أسماء البارى هى غيره وكذلك صفاته» وذهبوا إلى أن «الأسماء والصفات هى الأقوال، وهى قولنا الله عالم، الله قادر، وما أشبه ذلك» ١٥١ وكان من الطبيعى أن يمتدّ هذا الخلاف ويسحب ظلّه على قضايا الدلالة اللغوية. وكلا الفريقين على أى حال متسق مع وجهة نظره العامة فى التوحيد والكلام والمواضع اللغوية. وكان على المعتزلة أن يكشفوا- بطريقة أو بأخرى- عن طبيعة العلاقة بين الاسم والمسمى. تلك العلاقة التى سكت عنها الأشاعرة بحكم توحيدهم بين

الكلام والمعاني النفسية، و من ثم بين الاسم والمسمى. و من الطبيعي كذلك أن يدور هذا الخلاف حول الآية التي سبق أن دار الخلاف حولها في قضية المواضعه و هي قوله تعالى: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (البقرة/ ٣١). و من استعراض آراء المفسرين القدماء لهذه الآية لا نجد أى ظل لهذا الخلاف ١٥٢ غير أن الطبري نفسه (ت ٣١٠هـ) و هو أقرب إلى أهل السنة منه إلى المعتزلة- يفرق بين الاسم والاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٨٤ و المسمى و لا يعتبرهما شيئا واحدا. و يهاجم- عند تفسير البسملة- أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٧هـ) لقوله في بيت لبيد: إلى الحول ثم اسم السلام عليكما و من ييك حولا كاملا فقد اعتذر ان اسم السلام هو السلام، و يهاجمه على أساس أنه «لو جاز ذلك ... لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، و أكلت اسم الطعام، و شربت اسم الشراب» ١٥٣ و لكن هذا الخلاف يظل خلافا لغويا لا يمتد إلى أبعد من تفسير البيت أو تفسير البسملة عند الطبري. و يكشف الجاحظ، و هو بصدد الرد على متأولي هذه الآية عن فهمه للعلاقة بين الاسم و المسمى في اللغة، أو بين الدال و المدلول كما يقول: «لا يجوز أن يعلمه (أى يعلم الله آدم) الاسم و يدع المعنى، و يعلمه الدلالة و لا- يضع له المدلول عليه، و الاسم بلا معنى لغو كالطرف الخالي. و الأسماء في معنى الأبدان و المعاني في معنى الأرواح. اللفظ للمعنى بدن و المعنى للفظ روح. و لو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئا جامدا لا حركة له، و شيئا لا حس فيه، و شيئا لا منفعة عنده. و لا يكون اللفظ اسما إلاً و هو مضمّن بمعنى، و قد يكون المعنى و لا اسم له، و لا يكون اسم إلاً و له معنى» ١٥٤ و هذا النص يكشف أمرين: الأمر الأول هو اشتراط تضمّن الاسم لمعنى و إلاً صار لغوا و ظرفا خاليا و جسدا ميتا لا- منفعة فيه، و معنى ذلك أن تعليم الله آدم الأسماء لا بدّ أنه تضمّن تعليمه محتويات هذه الأسماء و مضامينها و هي المعاني و من حقنا هنا أن نستنتج أن العلاقة بين الاسم و المسمى هي ما يطلق عليه الجاحظ «المعنى». أمّا الأمر الثاني الذى يكشف عنه النص، فهو تلك التفرقة الحادة بين الأسماء و المعاني. و رغم اعتبار اللفظ جسما و المعنى روحا، و هو تشبيه ينبى عن قوة العلاقة بين الألفاظ و المعاني، فالجاحظ يفترض وجود معان بلا أسماء، و ذلك يؤكّد الفاصل الحاد بينهما فى ذهن الجاحظ. و إن كان من ناحية أخرى يحيل وجود أسماء بلا معان. و يكاد القاضى عبد الجبار- فى تأويله للآية- يكرر نفس ألفاظه. غير أنه يستخدم كلمة «القصد» بدلا من كلمة «المعنى» التى يستخدمها الجاحظ. يقول: «و لا يصحّ أن يعرف المكلف الأسماء كلها لأنه لا بدّ من مواضعه متقدمة على لغة واحدة ليفهم بها سائر اللغات، فمتى لم تتقدم، لم يصحّ أن يعرفه مع التكليف، لأن تعريف الأسماء يقتضى تعريف المقاصد و لا يصحّ فيمن يعرف الله باستدلال أن يعرف مقاصده ضرورة» ١٥٥. و إذا كان القاضى قد ربط بين المواضعه و القصد و التكليف من جانب، و بين التفرقة بين العلم الاستدلالي و العلم الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٨٥ الضرورى من جانب آخر، و هو أمر لم يتعرّض له الجاحظ بحكم استطراداته، فإن استخدام القاضى لكلمة «القصد» بدلا من كلمة «المعنى» التى استخدمها الجاحظ، يجعلها بمعنى واحد. و يؤكّد ذلك ما يقوله القاضى فى مكان آخر حول نفس الآية «إن ظاهر الاسم إنما يسمى بذلك متى تقدّمت فيه مواضعه، أو ما يجرى مجراها، لأنه إنما يصير اسما للمسمى بالقصد» ١٥٦ و هي نفس الفكرة التى طرحها الجاحظ من أن الاسم لا يكون اسما إلاً و هو مضمّن بمعنى و يظلّ الخلاف حول تفسير الآية، و حول علاقة الاسم بالمسمى يتردد عند المفسرين، فالزمخشري يقول فى تفسير «الاسماء كلها» «أسماء المسميات، فحذف المضاف إليه لكونه معلوما مدلولاً عليه بذكر الاسماء لأن الاسم لا بدّ له من مسمى و عوّض عنه باللام» و يهاجمه ابن المنير السنى لأنه «يفرّ من اعتقاد ان الاسم هو المسمى لأن ذلك معتقد أهل السنة فيعمل الحيلة فى ابعاده عن مقتضى الآية» ١٥٧. و إذا كانت كلمة «القصد»، عند القاضى تعطى نفس مفهوم كلمة «معنى» عند الجاحظ، فمعنى ذلك أن المواضعه و القصد- جانبى الدلالة اللغوية- غير منفصلين، إذ المواضعه لا بدّ أن ترتبط بقصد المتواضعين و إلاً استحال التفاهم بينهم. و لكى تؤدى اللغة وظيفه «الإنباء» عند القاضى أو «الابانه» عند الجاحظ، لا بدّ من المواضعه. و المواضعه تعدّ بديلا للإشارة للأشياء بهدف الإخبار عنها. و إذا كانت الإشارة كافية فى حالة حضور الأشياء، فإن التسمية تصبح ضرورية للإخبار عنها حالة غيابها عن الإدراك «إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما علمه ليعرف به حاله، لم يمتنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله ... و يدلّ على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف، و يصحّ بها الإخبار عند غيبه المسميات، لأن

الإشارة تتعدّر إليه و الحال هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور. فكما تحسن الإشارة عند الحضور، إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير و المشار إليه، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبه المسمى، أو يكون المسمى مما لا يظهر للحواس لأن ذلك في أن الإشارة لا تصحّ إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب» ١٥٨ و هكذا تتحدد المواضع بأنها بديل عن الإشارة للأشياء الحسية، و ذلك بهدف الإخبار عنها حالة غيابها عن الحواس. و تصبح المواضع ضرورية للإخبار عن تلك الأشياء التي لا- تظهر للحواس، و ذلك كالأفكار المجردة التي لا تقع على متعين مخصوص كالبقاء و الفناء و القدم .. الخ كل هذه الألفاظ التي لا- يمكن أن تشير إلى موجودات حسيّة. و التفرقة بين المحسوسات التي يحسن تسميتها، و بن الذهنيات التي يجب تسميتها لاستحالة الإشارة إليها يمكن اعتبارها موازاة للمعرفة الإدراكية الضرورية، و المعرفة النظرية الاستدلالية. و كلا الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٨٦ المستويين من المعرفة يتطلّب الإخبار عنه، و هي الحاجة التي تجعل المواضع ضرورية، ما دامت وظيفة اللغة هي «الإنباء» عمّا في النفس لتبادل المعرفة و الخبرة. و مما يؤكّد هذه الموازاة أن القاضي كما فصل بين المدرك و المدرك حين ردّ على منكرى الإدراك الحسى، و بين العلم و المعلوم و اعتبر أن الإدراك و العلم يتعلقان بالمدركات و بالمعلومات على ما هي به، دون أن تؤثر فيها سلبا أو ايجابا، و كذلك كما فصل بين الدلالة العقلية و ما تدلّ عليه و اعتبرها دلالة مجردة تدلّ بذاتها و لا تؤثر في حال المدلول عليه. كما فعل ذلك كله، نراه يفصل الدلالة اللغوية عن مدلولها فصلا كاملا، و يربط بين التسمية و العلم ربطا تاما «فقد ثبت أن الاسم في تعلقه بالمسمى بمنزلة الخبر عن الشيء، و العلم به، و الدلالة عليه، بل هو في ذلك دون مرتبته. فإذا كان العلم و الدلالة و الخبر لا تؤثر فيما تتعلق به، فالاسم بالألا يؤثر أولى. و كذلك لا يصحّ استعماله على وجه يفيد إلّا بعد تقدّم العلم بالمعنى أو الاعتقاد له» ١٥٩. و يظلّ «القصّد» هو الرابط الوحيد بين الدلالة اللغوية و ما تدلّ عليه. و معنى ذلك أن المواضع- وحدها- تتساوى مع الإشارة. أمّا «القصّد» فهو الذي يعطى للمواضع ثباتها و يحوّل الأصوات إلى دلالة «و لذلك يصحّ أن تتغير اللغات بحسب الدواعى و الأغراض» ١٦٠. إذا كان مفهوم «القصّد» عند القاضي عبد الجبار يعنى «المعنى» و هو العلاقة بين الاسم و المسمى على مستوى المفردات اللغوية. و هذا القصّد ليس من صنع الفرد، بل هو من صنع الجماعة عن طريق المواضع على مسميات الأشياء. إذا كان الأمر كذلك، فإن مفهوم «القصّد» يتسع على مستوى التركيب اللغوى ليعتبر عن «المعنى القائم فى النفس» عند الباقلانى. و إذا كانت وظيفة التسمية- و من ثمّ اللغة- قد تحددت فى «الإنباء» عمّا فى النفس، و الإخبار عن الأشياء و الأفكار، فمن الطبيعى أن يراعى حال المتكلم و قصده حين نحاول فهم كلامه أو الاستدلال به. و معنى ذلك أن فهم قصد المتكلم ضرورى- إلى جانب المواضع- حتى يتمكن أن يفيد الكلام. و اصرار المعتزلة هنا على فكرة «القصّد»- من جانب المتكلم- تؤكّد أن المواضع وحدها فى التركيب لا تكفى، فالكلام «قد يحصل من غير قصد فلا يدلّ، و مع القصد فيدلّ، و يفيد. فكما أن المواضع لا بدّ منها فكذلك المقاصد التى بها يصير الكلام مطابقا للمواضع» ١٦١. فالمواضع- على أهميتها و ضرورتها- لا تكفى وحدها لوقوع الكلام دلالة، لأنها، و إن جعلت الكلام مفيدا و محتما- للمعانى المتواضع عليها، لا يمكن أن تنفصل فائدتها عن قصد المتكلم الذى يقصد بالكلام إلى أن يكون الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٨٧ دلالة. و خير مثال يوضح ذلك أن المجنون قد يتكلم بكلام مفيد، بمعنى أن ألفاظه و عباراته من الممكن أن تفيد معانى سبقت المواضع عليها بهذه الألفاظ و تلك العبارات، لكن هذا الكلام الصادر عن المجنون لا يمكن أن يدلّ على قصده. أو بمعنى آخر لا يمكن أن يقع دلالة. و لذلك كله فلا بدّ- إلى جانب المواضع- من أن يراعى حال المتكلم و قصده ليستدلّ بكلامه على ما يريد «و إنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به و لا يعرف المواضع، أو عرفها و نطق بها على سبيل ما يؤدّيه الحافظ، أو يحكيه الحاكي، أو يتلقنه المتلقن، أو تكلم به من غير قصد لم يدلّ. فإذا تكلم به، و قصد وجه المواضع فلا بدّ من كونه دالا، إذا علم من حاله أنه يبين مقاصده، و لا- يريد القبيح و لا- يفعله، فإذا تكاملت هذه الشروط فلا- بدّ من كونه دالا و متى لم تتكامل فموضوعه أن يدلّ، و إن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله، لم يصحّ أن يستدلّ به» ١٦٢. و السؤال الآن: كيف يمكن للمستمع أن يعرف قصد المتكلم حتى يستدلّ بكلامه؟ و قد يبدو السؤال غريبا على الحس المعاصر الذى لا يفصل بين القصد و الكلام، و يعتبر

الكلام دليلاً على القصد، بل هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة قصد المتكلم. أما اشتراط معرفة القصد - سلفاً - قبل معرفة الكلام، فهو أمر ينفي عن الكلام أي دور ايجابي في الدلالة على القصد. غير أن المعتزلة لم يكونوا يواجهون مثل هذا التساؤل، ولم يكن يعينهم الرد عليه أو حتى مناقشته. فالكلام عندهم هو الدلالة الشرعية عند الباقلاني. بمعنى أن الكلام - عندهم - هو كلام الله. وفي هذا الاطار يمكن فهم تمسكهم بشرط القصد - إلى جانب المواضع - لوقوع الكلام دلالة، وهو شرط لم يشر إليه الباقلاني وإن أشار للمواضع واعتبرها شرطاً. وفي هذا الاطار أيضاً يمكن فهم اشتراطهم معرفة قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه. فالتكلم بالدلالة الشرعية هو الله عز وجل. وكما اشترط المعتزلة سبق المواضع على كلام الله، اشترطوا معرفة قصد الله. وهذه المعرفة - كما أسلفنا - هي معرفة صفه أفعاله وما يجوز عليه منها وما لا يجوز، وهذه المعرفة عندهم معرفة عقلية سابقة - في الترتيب - على المعرفة الشرعية. وهكذا ينتهي المعتزلة في قضية الدلالة اللغوية إلى اعتبارها تابعة للدلالة العقلية ومرتبة عليها. ولما كان جذر الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة يكمن في هذه القضية - قضية المعرفة - فقد كان من الطبيعي أن يكتفي الأشاعرة بشرط المواضع دون الإشارة إلى شرط القصد، لأن القصد عندهم لا يمكن معرفته إلا - بدلالة الكلام، ولذلك وحيد الأشاعرة بين الكلام - الدلالة - والمعاني النفسية - المدلول - واعتبروهما شيئاً لاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٨٨ واحداً قديماً أزلياً قائماً بالله. ولعل في هذا كله ما يؤكد أن مفهوم «القصد» على مستوى التركيب عند المعتزلة يتساوى مع مفهوم «المعاني النفسية» عند الأشاعرة. غاية الأمر أن المعتزلة يتخرجون من اعتبار المعاني والصفات قائمة بالذات لأن ذلك يؤدي إلى التركيب والتعدد اللذين يتنافيان مع التنزيه المطلق. ومما يؤكد ما نذهب إليه من أن المعتزلة لم يكونوا مشغولين بقضية المتكلم في الشاهد، أن القاضي عبد الجبار يعتبر أن معرفة قصد المتكلم في الشاهد هي معرفة اضطرارية، على عكس معرفة قصد الله عز وجل التي هي معرفة استدلالية نظرية. وهي معرفة سابقة على وقوع الدلالة الشرعية - الكلام - و ضرورية لفهمها «إن الكلام في الشاهد صح أن يدلّ بالمواضع والقصد، ولنا طريق إلى معرفة الكلام بالادراك والمواضع بالأخبار، وما يجري مجراها، والقصد بالاضطرار. فصحّ، عند ذلك، أن يعرف به الغرض، ويصير كالدلالة في الشاهد. ولا يصحّ أن نعرف قصده تعالى باضطرار، لتعذر ذلك مع التكليف. فوجب أن نعرفه بالاستدلال» ١٦٣. انتهينا من مناقشة جانبى الدلالة اللغوية، أو دلالة الكلام، ونرى من الضروري أن نشير إلى جانب الوظيفة في دلالة الكلام. ولقد ركز الجاحظ على جانب «الابانة» بينما ركز القاضي على جانب «الإنباء». ومفهوم «الابانة» أوسع دون شك من مفهوم «الإنباء» لأنه يتضمن علاوة على جانب «الإنباء» جوانب أخرى تناولها الجاحظ، لا - باعتباره معتزلياً، بل باعتباره كاتباً منشئاً أديباً. ويهمننا هنا أن نحاول تفهيم مفهوم «الإنباء» عند القاضي عبد الجبار. ولقد رأينا - فيما سبق - أن التسمية، أو اطلاق الاسماء على الأشياء تعدّ مسألة ضرورية وذلك للإخبار عن الأشياء حالة غيابها عن الحواس. وأنها بذلك تعدّ بديلاً للإشارة التي لا تتمّ إلّا في حضور الشيء. أمّا الأشياء التي لا تظهر للحواس أصلاً فيجب تسميتها ليتمكن الاخبار عنها والتعريف بها. ورأينا أن العلاقة بين الاسم والمسمى هي علاقة انفصام كاملة، ولا يربط بينهما سوى قصد المتواضعين، ولذلك يجوز المعتزلة قلب الاسماء عن مسمياتها «ولو أن أهل اللغة بدا لهم في العربية على الوجه الذي تواضعوا عليه وغيره حتى يجعلوا (قديماً) مكان (محدث) و (عالماً) مكان (جاهل) و (طويلاً) مكان (قصير) كان لا يمتنع ... فلو سمى السواد بياضاً والجوهر عرضاً لم يؤثر ذلك فيه وكان حاله كحال الآن وهو مسمى بما يسمى به» ١٦٤. وإذا كانت العلاقة على مستوى المفردات اللغوية علاقة انفصام، فإنها كذلك الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٨٩ أيضاً على مستوى التركيب. فتمّ معان في النفس. و تمّ عبارات تدلّ عليها. وإذا كان الأشاعرة قد وحّدوا بين الدلالة والمدلول فقد فصل المعتزلة بينهما. وعلى مستوى الكلام الإلهي امتنع المعتزلة عن استخدام عبارة «المعاني النفسية» واستخدموا بدلاً منها كلمة «القصد». وكما أن التسمية تحسن للاخبار عن الشيء، فكذلك العبارة «تنبيء» أو «تخبر» عن قصد المتكلم. ولا يكفّ القاضي عبد الجبار في حديثه عن الدلالة اللغوية، من ادخال الخبر فيها حتى ينتهي به الأمر إلى التوحيد بينهما. فلا يكفي في الخبر - لكي يكون خبراً - الصيغة اللغوية المعروفة بالجملة الخبرية، ولا تكفي المواضع السابقة، بل لا بدّ من اعتبار إرادة المتكلم للاخبار وقصده إليه «اعلم أنه لا يكفي في كونه خبراً صيغة

القول ونظامه، و لا- المواضعة المتقدمة، بل لا بدّ من أن يكون المتكلم مريدا للاخبار به عما هو خبر عنه، لأن جميع ما قدمناه، قد يحصل و لا يكون خبرا، إذا لم يكن مريدا لما قلناه. و متى حصل مريدا صار خبرا، فيجب أن يكون لأجله يكون خبرا، و إن كان لا بدّ من تقدم المواضعة، أو ما يجرى مجراها، كما لا- بدّ من ظهور القول و كما لا بدّ من وقوعه من قبل المرید، و كل ذلك شروط مصححة لكونه خبرا» ١٦٥. و يؤكّد القاضى هذه الفكرة مرة أخرى، و لكن على مستوى الكلام الإلهي، حيث يوحد- أيضا- بين الكلام و الخبر. و هو هنا يشترط معرفة حال «المخبر» من أنه لا يكذب و لا يختار القبيح، و ذلك حتى نعلم صدقه في خبره «لأن الخبر إذا جاز، و الصنعة واحدة، أن يقع كذبا، فيجب أن يعلم من حال فاعله أنه ممن لا يفعل الكذب، حتى يكون دلالة. لأن هذا الخبر نفسه قد يجوز كونه خبرا عن المخبر الذي إذا كان خبرا عنه كان كذبا، و عن المخبر الذي إذا كان خبرا عنه كان صدقا، فلا بدّ من أمر به يعلم أنه بأن يكون صدقا أولى من أن يكون كذبا، و هو أن يعلم من حال فاعله أنه لا يختار الكذب» ١٦٦. و لا يكتفى القاضى بهذا التوحيد بين الخبر و الدلالة اللغوية، بل إنه يوحد بين كل الصيغ التعبيرية في اللغة كالأمر و النهي و الطلب و الاستفهام و التعجب، و النداء، و يعتبر «الخبر» هو أصل كل هذه الصيغ «اعلم أن الخبر هو الأصل في الكلام المفيد، لأن الفوائد الواقعة بالكلام أجمع لا بدّ من أن تكون راجعة إلى الخبر أو إلى معناه. لكنه ربما تتأول الفائدة بصريح لفظه فيكون خبرا، و ربما أفاد من جهة المعنى فلا يسمى خبرا، و الفائدة لا- تختلف. يبين ذلك أن الأمر يحل محلّ قوله (أريد منك أن تفعل) و النهي يحلّ محلّ قوله (أكره أن تفعل). و إذا استخبر غيره الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٩٠ حلّ محلّ قوله (أريد منك أن تخبر). و إذا دعا و نادى حلّ محلّ قوله (أريد منك أن تصغى إلى ما أقول و تتوجه إلى) إلى ما شاكل ذلك. لكن اللغة لما ثبتت على طريق الحكمة فصل بين أن يكون المتكلم مفيدا للأمر الثابتة أو المنفية و كلامه الذي هو عبارة عنه، و بين أن يظهر إرادته لما يريد، و كراهيته لما يكرهه منه، لأن ذلك أمر متجدد ليس بظاهر. فإذا أراد إظهاره للغير بقول موضوع لذلك خالف القول الذي وضع ليعبر به عن الأمور الثابتة، فلذلك ما صاغوا، عند المواضعة، أقوالا مختلفة النظام لهذه الفروق المعقولة، ثم وجدوا الخبر تختلف حاله في الفائدة، فقسموه أقساما يرجع جميعها إلى الخبر، لأن زيادة فوائده لا- تخرجه عن أن يكون خبرا. و ذلك نحو وصفهم لبعض الأخبار بأنه جحود، و تشبيه، و نفى، و اثبات، و وعد، و وعيد، و قسم، و خصوص، و عموم، إلى غير ذلك» ١٦٧ و معنى ذلك أن الخبر أو «الإخبار» هو الوظيفة الأساسية للغة، و إلى معناه ترتدّ كل أبنية اللغة. و كما أن اللغة تدلّ بشرطين هما المواضعة و القصد، فكذلك الخبر لا يقع خبرا إلا بإرادة المتكلم، و لا نستطيع الحكم عليه بالصدق و الكذب إلا بعد العلم بحال المتكلم و أنه لا يختار القبيح و لا يكذب في أخباره. و تنتهي من قضية البحث في الدلالة اللغوية عند المعتزلة إلى ملاحظة هذا التداخل الكامل بين وظيفة اللغة من جانب، و بين شرطى دلالتها من جانب آخر، و هما المواضعة و القصد. و إذا كانت العلاقة بين الاسم و المسمى علاقة انفصام لا يربطها سوى قصد الجماعة التي تتواضع على هذه العلاقة، فإن العلاقة بين العبارة- التركيب- و ما تدلّ عليه من المعنى النفسى على المستوى البشرى، و من القصد على المستوى الإلهي هي أيضا علاقة انفصام. و بذلك انتهى المعتزلة إلى الفصل بين المعنى و اللفظ على مستوى الأفراد، و إلى الفصل بين العبارة و المعنى على مستوى التركيب. و ليس معنى ذلك أن الأشاعرة لم ينتهوا إلى نفس النتيجة، رغم أنهم- كما سبقت الإشارة- وحدوا بين الكلام و المعنى القائم في النفس. فاعتبار الكلام دلالة على ما في النفس، و التسوية بين الكلام و بين الخط و الإشارة في الدلالة على هذا المعنى يؤكّد هذا الانفصال بين الدلالة و المدلول عليه و الخلاف بين الأشاعرة و المعتزلة من هذا الجانب خلاف ديني أو كلامي كما سبقت الإشارة. أما كيف تنتقل الدلالة اللغوية من مستوى الحقيقة إلى مستوى المجاز، و كيف يمكن أن تعبر، من ثم، عن قصد المتكلم و معانيه؟ فذلك أمر سيتناوله النص التالي بالتفصيل. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٩١

الفصل الثاني «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره

إشارة

١- نظرة تاريخية يحسّ الباحث أن من الضروري قبل بيان كيفية الانتقال في اللغة عند المعتزلة من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، البدء ببيان الجوانب المتعددة التي دخلت تحت مفهوم المجاز. ويعدّ الجاحظ - كما سنرى - أول من تبلور على يديه مصطلح المجاز باعتباره قسيما للحقيقة ومقابلا لها. وقد حدد ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) - المتأثر بالجاحظ بشكل واضح - جوانب المجاز جعلها تشمل «الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والاختفاء والظهار والتعريض والافصاح والكناية والايضاح ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيرة» ١ و هي كلها ظواهر أسلوبية تعنى التغير في الدلالة، والخروج بها عن دلالة المواضيع الشائعة. والذي يهمنا هنا هو تحديد كيفية بلورة هذه الجوانب على يدى المفسرين منذ ابن عباس حتى وصلت إلى الجاحظ وابن قتيبة. ويعدّ مصطلح «المثل» أكثر المصطلحات المجازية ورودا في القرآن الكريم، سواء في أصله الثلاثي أو في مشتقاته المتعددة، وهو يتراوح بين عدّة معانٍ أهمها «الصفة العجيبة كأنها لغرابتها يشبه بها ويتمثل» ٢ ومعنى ذلك أن مصطلح «المثل» يصبح قريبا جدا من معنى «التشبيه» ويدلّ عليه. ومما يؤكّد هذا التطابق الذي يكاد يكون تاما بين «المثل» و «التشبيه» أن مادة «شبه» في القرآن لا تأتي إلّا بمعنى الاشتباه والاختلاط والتداخل وعدم القدرة على التمييز «شبه الشيء تشبيها، أشكل. و شبه عليه. خلط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره. و شبه عليه الأمر: بس عليه» ٣ والمعنى واضح في المشتقات الأخرى للمادة أنه هو الاختلاط، وذلك في «تشابه» و «مشتبه» و «متشابه». ولم يرد لفظ «الكناية» في القرآن، وإن وردت المادة في معنى الاختفاء الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٩٤ و السطر. ٤ و ترد في معنى «الكناية» أو قريبا منها «التعريض» و هي خلاف التصريح و هو «ما توسع في دلالاته فصار له وجهان ظاهر و باطن» ٥ و ذلك في قوله تعالى فيما عرّضتمّ به من خِطْبَةِ النِّسَاءِ (البقرة/ ٢٣٥). وقد وردت مادة «جوز» بمعنى القطع والعبور، وهذا المعنى ليس بعيدا عن المفهوم المتأخر لكلمة «مجاز» على أساس أن المجاز هو تجاوز المعنى الحقيقي للعبارة الى معنى آخر يتعلق به تعلقا تاما .. أمّا مادة «عير» الأصل الاشتقاقي لمصطلح «الاستعارة» فلم ترد في القرآن الكريم، ولذلك كان من الطبيعي أن يكون هذا المصطلح أكثر المصطلحات البلاغية تأخرا في الظهور. وعلى العكس من ذلك كان مصطلح «المثل» مع ما يشق منه كالتمثيل هو أكثر المصطلحات ظهورا عند المفسرين، وذلك بحكم كثرة دورانه في القرآن الكريم ودلالته على معنى «التشبيه». و كان مصطلح «الكناية» أقل ظهورا من مصطلح «المثل» لقلّة وروده في القرآن من جانب، ولعدم وضوح دلالاته البلاغية من جانب آخر.

أ- مصطلح المثل عند المفسرين

أ- مصطلح المثل عند المفسرين و لقد شاع استخدام مصطلح «المثل» على ألسنة المفسرين مثل ابن عباس و مجاهد و قتادة و السدى، ثم على ألسنة اللغويين كأبي عبيدة و الفراء من بعد في تحليلهم للعبارات القرآنية. و إذا كانت الكلمة تعدّ مرادفة لمفهوم التشبيه، فإنها - من جانب آخر قد تتسع للدلالة على معنى التصوير «ومثّل له الشيء صوره حتى ينظر إليه و امتثله هو تصويره» ٦ و هي بذلك تشير - إلى جانب دلالتها على التشبيه - إلى القدرة على التجسيد والتصوير بالعبارات والكلمات. و للكلمة معانٍ أخرى في سياقات مختلفه يحاول المبرد أن يردها كلها إلى معنى «التشبيه» «المثل مأخوذ من المثل، و هو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول، و الأصل فيه التشبيه، فقولهم «مثل بين يديه» إذا انتصب، معناه أشبه الصورة المنتصبه، و «فلان أمثل من فلان» أى أشبه بماله من الفضل. و المثل القصاص لتشبيه حال المقتص منه بحال الأول. فحقيقه المثل ما جعل كالعالم للتشبيه بحال الأول» ٧. و من الضروري الإشارة إلى ما أثارته بعض محتويات الصور القرآنية - التي عبر عنها بالمثل - من الجدل والاستنكار من غير المسلمين. و قد عبر القرآن نفسه عن هذا الاعتراض بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا الْإِنْسَانُ الْعَقْلِي فِي التفسير، ص: ٩٥ فَوَقَّهَا، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا

فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ، وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضْعَلُ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدَى بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يُضَعَلُ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (البقرة/ ٢٦) ٨ و تنسب الروايات إلى عمر بن الخطاب أنه لم يفهم معنى بعض الآيات التي سيقى مساق المثل. و يتساءل عن معنى قوله تعالى: أَيْوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَ لَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا، فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ (البقرة/ ٢٦٦). و لكن أحدا من الحاضرين لم يستطع أن يفسر له معنى هذه الآية «حتى قال ابن عباس - وهو خلفه: يا أمير المؤمنين، انى أجد فى نفسى منها شيئا. قال: فتلفت إليه فقال: تحول هاهنا، لم تحقر نفسك؟ قال: هذا مثل ضرب به الله عز و جل فقال: أيود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير و أهل السعادة، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختمه بخير حين فى عمره و اقترب أجله، ختم ذلك بعمل من عمل أهل الشقاء - فأفسده كله، فحرقه أحوج ما يكون إليه» ٩ و هذه الرواية، إن صحّت، و لم تكن مجرد رغبة من الرواة لبيان فضل ابن عباس و علمه، تعدّ دلالة على تلك الجدة الأسلوبية التي أثارت اعجاب العرب و حيرتهم فى نفس الوقت، حتى اضطربوا فى تحديد تلك الخاصية المميزة للقرآن، و من ثم حاولوا ربطه بالشعر و السحر و الكهانة. و الآية فى سياقها العام لا تخرج عن فهم ابن عباس لها، و كلمة «المثل» ترد فى صدر الآية التي قبلها. و إلى جانب مصطلح «المثل» يرد مصطلح «الكناية» فى تفسير ابن عباس قريبا جدا من معناه البلاغى، بل إن ابن عباس يلمح الفارق بين التعبير المباشر و الكناية، و ذلك عند ما يفسر كلمات مثل «الرفث» و «المباشرة» و «المس» بقوله إنها تعنى «الجماع و لكن الله كريم يكنى ما شاء بما يشاء» ١٠ و بذلك يلمح - من بعيد - وظيفة التعبير بالكناية، و ترك المعنى المباشر الذى قد يخدش الحياء، أو يصدىم الشعور، أو ترى فيه الجماعة عيبا لا يجب التفوه به صراحة. و لكن هذا المصطلح يرد على قلبه، على عكس مصطلح «المثل» الذى يرد كثيرا. و من الضروري الاشارة إلى أن اجتهادات ابن عباس فى تفسير النص القرآنى، لم تكن بعيدة عن جو التأويل و الجدل الدينى الذى بدأ بانشقاق الخوارج على على ابن أبى طالب نتيجة رفضهم لمبدأ التحكيم. و لقد كان ابن عباس - فيما يقال - هو رسول على بن أبى طالب لمجادلة الخوارج و محاولة إقناعهم بخطأ موقفهم و صحة موقف على. و لم يخل هذا الجدل من الاستشهاد بالقرآن من كلا الطرفين على صحة موقفه و اتساقه مع معطيات القرآن، حتى تحوّل النزاع - على مستوى الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٩٦ الجدل الدينى - إلى فهم النص القرآنى نفسه و الاستدلال به. و هذا كله ما جعل على بن أبى طالب ينهى ابن عباس عن مجادلة الخوارج بالقرآن «فخاصمهم و لا - تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه و لكن خاصمهم بالسنة» ١١. و لكن ابن عباس - فيما يبدو - لم يكن فى موقف الاختيار. و الذى نوّد أن نشير إليه - إن صحّت الرواية - أن هذا الاحساس المبكر بتعدد الوجوه فى التعبير القرآنى ينبى عن تصور ما لا مكانية تعدد الدلالة. و ابن عباس هو الذى يتهم الخوارج بقصور الفهم و العجز عن ادراك معانى القرآن فقد «ذكر عنده الخوارج و ما يلفون عند القرآن قال: يؤمنون بمحكمه، و يهلكون عند متشابهه» ١٢. و مما يرويه الطبرى عن ابن عباس رواية مؤداها أنه لم يتقبل القراءة المشهورة للآية الكريمة فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا (البقرة/ ١٣٧) على أساس أنها تثبت مثلا لله يمكن الايمان به «لا تقولوا فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا» - فإنه ليس لله مثل - و لكن قولوا: «فإن آمنوا بالذى آمنتم به فقد اهتدوا» ١٣. و من المحتمل - إن صحّت الرواية - أن ابن عباس كان مدفوعا إلى ذلك رغبة منه فى نفى أى شبيه أو مثل لله، خصوصا مع ما ذهب إليه ابن سبأ من تأليه الأئمة و القول بالرجعة. و لم يكن الجدل حول القرآن وقفا على الفرق وحدها، أو على الجدل بين المسلمين و غيرهم من أهل الأديان، كاليهود و النصارى كما سنشير من بعد. بل توقف كثير من المسلمين عند بعض آيات القرآن متسائلين عن المعنى الحقيقى وراء صورتها اللفظية. فيروى الطبرى عن الربيع أنه «لَمَّا نَزَلَتْ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَالَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الْكُرْسِيُّ وَسِعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، فَكَيْفَ الْعَرْشُ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى: وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِلَى قَوْلِهِ: سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ١٤. و إذا كان الرسول قد سكت عن تساؤل المتسائلين تاركا لله - عز و جل - الرد عليهم و استنكار هذا السؤال الذى ينم عن جهل بحقيقة الألوهية، فإن ابن عباس - و الجدل قد اشتد و اتسع مداه - يفسر الآية على أن «كرسيه: علمه» ١٥ و هو تأويل يقربنا من جو التأويل الاعتزالى الذى يهدف إلى نفى مشابهة الله للبشر أو حلوله فى المكان. لم

يكن المفسر القديم إذن بعيدا عن الجدل و الصراع الكلامي، و من ثم لم يكن استخدامه لوسائله التحليلية للنص القرآني بعيدا عن هذا الجدل. و ليست كلمة «المثل» في الآية التي حاول ابن عباس تعديل قراءتها بعيدة عن المصطلح البلاغي الذي كثيرا ما استخدمه لتحليل آيات القرآن، بل إن ما توهمه من معنى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٩٧ «الشبه» هو الذي دفعه لتغيير قراءتها. و لقد استخدم مجاهد- تلميذ ابن عباس- هذا المصطلح في تأويل آية على غير ظاهرها، و هو تأويل استنكره الطبري استنكارا شديدا، و ذلك في قوله تعالى: «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آٰمَنُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» حيث يقول: «لم يمسخوا، إنما هو مثل ضربه الله لهم، مثل ما ضرب مثل الحمار يحمل أسفارا» ١٦ و لم يكن مجاهد بعيدا عن الجدل العقائدي، و ما يحكى عن نزعه العقلية، و ما نسب إليه «من الميل إلى تتبع التصورات الاسطورية بالدرس و الفحص، و الانتقال بنفسه إلى الأماكن التي يتصل بها شيء من الخوارق الخرافية، ليجد لنفسه تفسيرها لها عن عيان و شهادة» ١٧ كل ذلك يقربه من المعتزلة أكثر مما يباعده عنهم. و تأويلاته الكثيرة لآيات القرآن تتفق مع التأويلات الاعتزالية حتى ليعده جولد تسيهر رائدا لهم في مسائل كثيرة في التأويل، و ينحصر فضل المعتزلة عنده في أنهم «جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه» ١٨.

ب- مقاتل بن سليمان و الاحساس بتعدد الدلالة

ب- مقاتل بن سليمان و الاحساس بتعدد الدلالة و مما يؤكد الارتباط بين تطور المصطلح البلاغي، و الخلافات العقائدية أن أول كتاب متخصص يصلنا في تحليل النص القرآني هو لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) الذي تنسب إليه المصادر القول بالتجسيم، كما تنسب إليه مجادلته لجهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ). و قد سبقت الإشارة- في التمهيد- إلى دور جهم في ثورة الحارث بن سريح في عهد هشام بن عبد الملك، و كان مقاتل في المعسكر المعادي للحارث. و التقى كل من جهم و مقاتل كمثلين لا- تجاهين متعارضين، سياسيا و فكريا. و عنوان الكتاب «الأشبه و النظائر» بل و الكتاب نفسه بمنهجه و طريقة تناوله للنص القرآني يكشف عن ذلك الاحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات و اختلافها، و هو بذلك يقربنا خطوة إلى جو «المجاز» بمعناه الاصطلاحي. و يعد الكتاب بذلك تطبيقا لما سبق أن ألمح إليه علي بن أبي طالب من قبل من أن «القرآن حَمَل أوجه» و هذا الاحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد في القرآن ظلّ يلحّ على أفئدة المفسرين و يؤرقهم حتى صار موضوع «الوجوه و النظائر» فرعا من فروع الدراسات القرآنية، كالناسخ و المنسوخ، و الاعراب .. الخ و هو فرع يعرفه السيوطي بقوله: «فالوجوه اللفظ المشترك الذي يستعمل في عدة معان كلفظ الأمة ... و قيل النظائر في اللفظ و الوجوه في المعاني» ١٩ و كتاب مقاتل يتعرض لبعض الألفاظ و العبارات، بل و الحروف أيضا، التي وردت في القرآن، و يحاول أن يحصر «وجوه» معاني هذه الألفاظ و العبارات الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٩٨ و الحروف، مستشهدا على كل وجه من هذه الوجوه بمجموعة من الآيات القرآنية. و الذي نلاحظه أن مقاتلا معنى بالدرجة الأولى بشرح معنى اللفظ في سياقاته المختلفة. و معنى ذلك أن فكرة الانتقال في الدلالة من معنى إلى معنى باللفظ الواحد كانت واردة في ذهن مقاتل، و إن لم يشغل نفسه بمحاولة الكشف عن العلاقة القائمة بين هذه الدلالات أو الوجوه المختلفة للفظ الواحد. و تسمية المعاني نفسها باسم «وجوه» يؤكد وجود ذلك الاحساس بتعدد الدلالات للفظ الواحد و اختلافها من سياق إلى سياق و من تركيب إلى تركيب. يقول مقاتل معبرا عن ذلك الاحساس «لا يكون الرجل فقيها كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة» ٢٠. و يدرك مقاتل ادراكا واضحا أن اللفظ الواحد معنى محدد أو وجها محدد، و يدرك أن باقي الوجوه أو المعاني فروع لذلك المعنى أو الوجه. و حين يشير إلى ذلك الوجه أو المعنى الأصلي- إن صحّ لنا استخدام هذه الكلمة الآن- يقول «كذا عينه». و هو يعني بذلك أن هذا الوجه من وجوه معاني اللفظ هو الوجه المعروف المتداول، و الذي يطرأ على الذهن لأول وهلة. فكلية «الموت» مثلا لها خمسة وجوه، الأربعة الأولى كلها معان فرعية، كأن يشار بها في القرآن إلى النطف التي لم تخلق، أو إلى الضال عن التوحيد، أو إلى جدوبة الأرض و قلة النبات، أو إلى ذهاب الروح عقبه بغير أن يستوفوا الأرزاق. ثم يشير مقاتل إلى الوجه الخامس- الأصلي-

بقوله: «الموت بعينه. ذهاب الروح بالأجال و هو الموت الذي لا يرجع صاحبه إلى الدنيا، فذلك قوله إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ وقوله: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ٢١ وهذا الوجه الخامس هو المعنى المباشر- أو الأصلي- لكلمة «الموت» أما باقي الوجوه الأربعة فهي معان فرعية أو دلالات ثانوية. ويسلك مقاتل نفس المسلك ازاء بعض العبارات و التراكيب القرآنية، فيتوقف عند عبارات «الحسنة و السيئة» و «الظلمات و النور» و «الطيب و الخبيث» و «أقام الصلاة» و «ما بين أيديهم و ما خلفهم» و «مستقر و مستودع» ٢٢ و لا يختلف بيانه لوجوه هذه العبارات و معانيها كثيرا عن بيانه لوجوه الألفاظ، بمعنى أنه يشير إلى الوجوه الفرعية، أو الدلالات غير المباشرة، كما يشير إلى الوجه الأصلي أو الدلالة المباشرة. فعبارة «الظلمات و النور»- على سبيل المثال- لها وجهان «فوجه منهما: الظلمات يعنى الشرك، فذلك قوله فى البقرة اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يعنى يخرجهم من الشرك إلى الايمان، نظيرها عنده. و قال فى الأحزاب هُوَ الَّذِي يُضِلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يعنى من الشرك إلى الايمان و نحوه كثير. و الوجه الثانى: الظلمات: الليل، و النور، يعنى النهار، فذلك قوله فى الأنعام: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ والاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٩٩ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ يعنى جعل الليل و النهار ليس مثلهما فى القرآن» ٢٣. و لا يتوقف مقاتل- و هذا طبيعى- أمام التعبير بالظلمات و النور عن الشرك و الايمان ليعين العلاقة بين الوجهين، و ذلك لأن غايته هى ايراد المعنى المباشر لهذه الألفاظ و العبارات و وجوها المختلفة فى القرآن. و كما تعدد وجوه اللفظ الواحد، تعدد كذلك وجوه الحرف الواحد، و يتعرض مقاتل فى هذا الصدد للوجوه المختلفة للحروف، و لكنه لا يشير فى أى من هذه الحروف أو الأدوات إلى وجه أصلى و وجوه فرعية أو ثانوية، بل تتساوى وجوه الحرف الواحد فى امكانية ورودها. و الكتاب- من هذه الوجهة- يعدّ أقدم كتاب وصلنا فى معانى الحروف، مما يؤكد أن تفسير القرآن، أو الدراسات القرآنية عموما، كانت فى الحضارة الاسلامية هى البيئة الطبيعية التى نضجت فى أحضانها كل فروع الدراسات اللغوية و البلاغية. و إلى جانب هذه الدراسة التى قرّبت المفسّر من مفهوم «المجاز» نرى أن مصطلح «المثل» يتقدم خطوة للامام، حيث يكشف مقاتل عن العلاقة بين المعنى الأصلي و المعنى المجازى فى المثل و ذلك حين يفسّر الوجوه المختلفة لكلمة «ماء» فى القرآن، فهو يرى أن لها وجوها ثلاثة هى المطر، و النطفة، «و الوجه الثالث: الماء: يعنى القرآن، كما أن الماء حياة الناس، كذلك القرآن حياة لمن آمن به» ٢٤

ج- أبو عبيدة و أنواع المجاز

ج- أبو عبيدة و أنواع المجاز و إذا كان مقاتل بن سليمان صاحب ميول تجسدية واضحة، و ذا نزعة ارجائية معروفة، و هو أول من وصلنا عنه كتاب فى «الأشبه و النظائر» فإن أول كتاب يصلنا بعنوان «مجاز القرآن» هو لأبى عبيدة معمر بن المثنى (ت ٢٠٧ هـ) الخارجى ٢٥. و فى نفس الفترة تقريبا نلتقى بكتاب «معانى القرآن» للفراء (ت ٢٠٩ هـ) و له ميول اعتزالية أشار إليها الدارسون. و كما فعلنا مع كتاب مقاتل، سنكتفى هنا بمحاولة رصد ما يندرج تحت مفهوم المجاز من أساليب، تاركين الكشف عن الجوانب الكلامية فى هذه المؤلفات للفصل الخاص بالتأويل. و لا شك أن طبيعة ثقافة كل من أبى عبيدة و الفراء قد أثرت- بشكل أو بآخر- على زاوية رؤية كل منهما للتركيب القرآنى، و على طريقة تحليلهما لهذا التركيب و تذوقهما له. و الدوافع التى دفعت كلا منهما لتأليف كتابه تكشف- من جانب آخر- عن وجود مجموعة من العوامل الخارجية أهمها استغلاق النص القرآنى على أفهام كثيرين من رجال الدولة ذوى الأصول الأعجمية فى غالب الأحيان، هذا إلى جانب أخطائهم فى نطق القرآن أو اللحن فيه. و كان من أثر ذلك كله أن تطورت مهمة الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٠٠ المفسّر قليلا عن ذى قبل، فصار عليه أن يتناول النص القرآنى من زاوية التركيب كما يتناوله من زاوية شرح الغامض من ألفاظه. و علاوة على ذلك كان عليه أن يتناول الجانب الاعرابى. و بمعنى آخر كان على هؤلاء المفسرين أن يخوضوا فى مباحث بلاغية و أسلوبية أكثر اتساعا مما تعرّض له المفسرون السابقون، بحكم هذه المهمة التى كانت تواجههم. و إذا كانت الدراسات الأسلوبية المعاصرة لا تفصل بين اللغة و البلاغة، و تدخل فى صميم عملها جنباً إلى جنب

دراسة «موقع اللفظ، والتكرار، والوسائل الايقاعية و الموسيقية، والاستعارة و الرمز و الصورة» ٢٦ فكذلك كان الأمر في تراثنا القديم، حيث كانت الدراسة البلاغية متداخلة مع الدراسة اللغوية في كتب النحاة الأوائل أمثال «سيبويه» حتى اعتبره بعض الباحثين «واضح علمي المعاني و البيان» ٢٧ و اعتبر أن أبو عبيدة في كتابه «مجاز القرآن» لم يفعل أكثر من أنه سلك مسلك سابقه من اللغويين من ربط النحو بالأساليب و التراكيب، على عكس ما فعل المتأخرون حيث قصروه على أنه «علم يعرف به أحوال أواخر الكلم اعرابا و بناء» «و النحو بالمعنى الذى عناه المتقدمون هو الذى عنى مثله أبو عبيدة معمر بن المثنى بالمجاز عند ما سمى كتابه «المجاز فى القرآن» و هو طريق العرب فى التعبير عن مقاصدهم و أغراضهم و بيان ما قد يطرأ على الجملة العربية من تقديم أو تأخير أو حذف إلى نحو ذلك» ٢٨ و معنى ذلك أن مفهوم المجاز عند أبى عبيدة يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت دراسة الأساليب. و مما يؤكد هذا المفهوم عند أبى عبيدة ما يحكيه هو نفسه عن سبب تأليف كتابه من أن كاتباً للفضل بن ربيع سأله عن قوله تعالى طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤْسُ النَّيَّاطِينَ و قال: إنما يقع الوعد و الإيعاد بما عرف مثله و هذا لم يعرف، فقال له أبو عبيدة: «إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس: أ يقتلنى و المشرفى مضاجعى و مسنونته زرق كأتياب أغوال و هم لم يروا الغول قط، و لكنهم لمّا كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به. فاستحسن الفضل ذلك و استحسنة السائل، و عزمت فى ذلك اليوم أن أضع كتابا فى القرآن فى مثل هذا و أشباهه و ما يحتاج إليه من علمه، فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابى الذى سميت به «المجاز» ٢٩. و هذا الذى يحكيه أبو عبيدة يلفتنا إلى أمرين: الأمر الأول أن التساؤل يصدر عن كاتب للفضل بن ربيع، و هو فى الغالب من الفرس المتعربين الذين لا يدركون أسرار التركيب العربى، و إن عرفوا مفرداته و أساليبه الشائعة. و مثل هذا يتوقف أمام التركيب اللغوى الذى لا يتفق الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٠١ و القواعد التى درس على أساسها اللغة، و قد يدفعه ذلك إلى رفض التركيب و اتهامه بالخطأ. و غنى عن البيان أن أى قاعدة نحوية أو لغوية تضيق دائما عن امكانيات الواقع الحى للغة و ثرائه، و يظل من يتعلم اللغة - و لفترة طويلة جدا - فى حدود القواعد و الحدود، دون أن يتجاوز ذلك إلى رحابة الأساليب الفنية للغة، تلك الأساليب التى تخضع القواعد لها دون أن تخضع هى للقواعد. و الأمر الثانى الذى يلفتنا إليه كلام أبى عبيدة أنه يردّ المثال القرآنى الذى سئل عنه إلى طريقة العرب التى نزل القرآن عليها. و منهجه فى الكتاب كله يقوم على ذلك، بمعنى أنه يحاول شرح التركيب، ثم يستشهد على صحته بأبيات من الشعر أو العبارات القرآنية. و يعدّ هذا المسلك من جانب أبى عبيدة استمرارا للتقليد الذى رفع شعاره ابن عباس «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر فإن الشعر ديوان العرب» ٣٠. و معنى هذا كله أن مصطلح «المجاز» عند أبى عبيدة، و إن ظلّ شديد الالتصاق بمعناه اللغوى، فإنه كان يديره «على أمر فى نفسه، و أنه التزم فكرة بعينها كانت تشغل ذهنه، فلم تكن هذه الكلمة تعبر عن مدلول كلمة تفسير، أو كلمة معنى بصفة مطلقة، و إن كان هذا لا ينفى اطلاقها أحيانا فى ذلك المعنى» ٣١. و الحذف - و هو ظاهرة أسلوبية - يعدّ من المجاز عند أبى عبيدة. و يشترط فى الحذف، أو فى المحذوف أن يكون مما يمكن أن يعلمه المخاطب. و فى تعليقه على قوله تعالى: فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ يَقُول: «العرب تختصر لعلم المخاطب بما أريد به فكأنه خرج مخرج قولك: فأما الذين اسودت و جههم فيقال لهم أكفرتم، فحذف هذا و اختصر فى الكلام» و يستشهد على ذلك بما قال الأسدى: كذبتم و بيت الله لا تنكحونها بنى شاب قرناها تصر و تحلب و يقول: «أراد بنى التى شاب قرناها، و قال النابغة الذبياني: كأنك من جمال بنى أقيش يقع خلف رجله بشن يقول: كأنك جمل يقع خلف الجمل بشن، ففهم عنه ما أراد» ٣٢ و من الواضح أن وظيفة الحذف هى الاختصار، و شرطه أن لا يخلّ الحذف بوضوح المعنى. و مثال ثان يؤكد ما نذهب إليه، و ذلك فى تحليله لقوله تعالى وَ أَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ حيث يقول: «سقوه حتى غلب عليهم، مجازة، مجاز الاختصار، أشربوا فى قلوبهم العجل، حب العجل، و فى القرآن وَ سَيَلَّ الْقَرْيَةَ الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٠٢ مجازها: أهل القرية» ٣٣ فإذا تركنا الحذف إلى وسائل التعبير التصويرية كالتشبيه و التمثيل و الاستعارة فسنجد أبى عبيدة يلجأ لتبسيط التراكيب الاستعارية و التمثيلية بدلا من أن يحللها و يتذوقها و يكشف عن مناحى الجمال فيها، فقوله سبحانه كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ يصبح معناه «ميتة» و قوله ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَ الْمَسْكَنَةُ يتحول إلى «الزمو

المسكنة» و قوله وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ يَاصِير «جعلنا». أما أخذ الله للأسماع والأبصار في الآية قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ «فمجازه إن أصم الله أسمعكم وأعمى أبصاركم». و قوله تعالى فَالْقَوْلَ إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنْ كُنْتُمْ لَكَادِبُونَ معناه «قالوا: إنكم لكاذبون. و تصبح الهبة الالهية وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي «مجازه جعلت محبة مني في صدور الناس». و تَلَقَّوْهُ بِالْأَسْتِثْمِ مجازه تقبلونه و يأخذه بعضكم عن بعض». و كذلك قوله وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ «مجازه و جعل فيها رواسي أي جبالا قد رست أي ثبتت» و قوله تعالى قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَآمُ الْغُيُوبِ تصير «يأتي بالحق» ٣٤. و في هذه الآيات كلها يبدو التركيب القرآني - في شرح أبي عبيدة- كما لو كان فيه اطالة تحتاج للحذف والاختصار. و بذلك يتعادل التركيب المعقد و التركيب البسيط ليعبرا عن معنى واحد في النهاية. و معنى ذلك كله أن أبا عبيدة أدرك أن في هذه التعبيرات جميعا شيئا غير عادي، شيئا يحتاج للتوضيح كما احتاج التشبيه برءوس الشياطين إلى الشرح و التوضيح. و هو و إن كان لم يبين الفارق الدقيق بين مستويي التعبير المجازي و التعبير الحقيقي، فإن مجرد توقعه أمام هذه النماذج و وضعه اياها تحت المجاز يعدّ نقله كبيرة في انضاج مفهوم المجاز و تطويره. و من انجازات أبي عبيدة أنه يلتفت إلى ما يمكن أن نطلق عليه أسلوب «التشخيص» في القرآن، و هو اطلاق صفات انسانية على الحيوان و الجماد. غير أن ما يلتفت نظر أبي عبيدة إلى هذا الأسلوب هو استخدام ضمائر العاقل بدلا من ضمائر غير العاقل. و الأمثلة التي يتوقف أمامها هي قوله تعالى قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ يقول: «هذا من الحيوان الذي خرج مخرج الادميين. و العرب قد تفعل ذلك. قال: شربت إذا ما الديقك يدعو صباحه إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا» ٣٥. و يقول في قوله تعالى قَالَتْ أَتَيْنَا طَائِعِينَ «هذا مجاز الموات الذي يشبه تقدير فعله بفعل الادميين» و هي نفس النظرة التي ينظر بها إلى الآيات وَ كُلُّ فِي فَلَكٍ الْإِتْجَاهُ الْعَقْلِي فِي التَّفْسِيرِ، ص: ١٠٣ يَشْبَحُونَ وَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجْلِ مُسَمَّى ٣٦.

د- الفراء و بلورة المصطلح

د- الفراء و بلورة المصطلح إذا تركنا أبا عبيدة، و انتقلنا لمعاصره الفراء، فسنجد تحديدا أدق لمفهوم المجاز، أو التجاوز في الدلالة عموما. و إذا كان الفراء لم يستخدم كلمة «مجاز» التي جعلها أبو عبيدة عنوانا لكتابه، فإنه استخدم صيغة الفعل «تجاوز» و ذلك حين تعرّض لقوله تعالى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ حيث اعتبر اسناد الربح الى التجارة تجوزا في التعبير. و هذا الاستعمال للفعل «تجاوز» في هذا السياق يعني أن مفهوم «المجاز» أو «التجاوز» قد تقدّم على يد الفراء خطوة بعد أبي عبيدة، و ذلك أن معنى «تجاوز في كلامه أي تكلم بالمجاز» ٣٧. يقول الفراء في تعليقه على هذه الآية «ربما قال القائل: كيف تربح التجارة و إنما يربح الرجل التاجر؟ و ذلك من كلام العرب: ربح بيعك و خسر بيعك، فحسن القول بذلك، لأن الربح و الخسران إنما يكون في التجارة، فعلم معناه، و مثله من كلام العرب: هذا ليل نائم. و مثله من كتاب الله: فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما العزيمة للرجال، و لا يجوز الضمير إلّا في مثل هذا. فلو قال قائل: قد خسر عبدك، لم يجز ذلك إن كنت تريد أن تجعل العبد تجارة يربح فيه أو يوضع، لأنه قد يكون العبد تاجرا يربح أو يوضع، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجاوزا فيه. فلو قال قائل: قد ربحت دراهمك و دنانيرك و خسر بزك و رقيقك، كان جائزا لدلالة بعضه على بعض» ٣٨ و لعله من المفيد أن نتوقف قليلا أمام هذا النص محاولين استجلاء مفهوم التجاوز في التعبير عند الفراء. و أول ما يلتفت الانتباه في هذا النص محاوله الفراء- شأن أبي عبيدة و المفسرين قبله- أن يردّ العبارة القرآنية إلى كلام العرب، ثم أن يبين أن سبب التجاوز هو أن «الربح و الخسران إنما يكون في التجارة فعلم معناه» أي أن التجاوز في الاسناد لم يؤدّ إلى غموض المعنى بسبب تلك الصلة القائمة بين التاجر- الفاعل الحقيقي للربح- و بين التجارة- التي يحدث فيها الربح- و لذلك فذهن القارئ ينصرف فورا إلى أن المعنى هو ربح التاجر في التجارة. و الرغبة في وضوح المعنى هي التي تجعل الفراء يرفض التجاوز في مثل «خسر عبدك» إذا كنت تريد أن تجعل العبد تجارة لا تاجرا. و الذي يجعل الفراء يرفض التجاوز في هذا التركيب أن جملة «خسر عبدك» تحتمل معنيين: المعنى الأول: أن يكون العبد تاجرا في مال سيده فيخسر، و بذلك يكون الاسناد حقيقيا لا مجازيا. و المعنى الثاني: أن

يكون العبد نفسه تجارة يخسر فيها السيد، و هنا يكون الاسناد مجازيا، أو متجاوزا فيه على حد تعبير الفراء. يرفض الفراء هذا التركيب الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٠٤ لأنه يؤدي إلى غموض يعوقنا عن فهم المراد، و ذلك لأنه يحتمل الاسناد الحقيقي و المجازي معا دون مرجح أو قرينه ترجح بينهما. فإذا ورد تركيب مشابه لهذا التركيب في سياق يفهم منه المعنى كأن تقول «قد ربحت دراهمك و دنائرك، و خسر بزك و رقيقك» كان جائزا لدلالة بعضه على بعض. و الذي يهمننا في هذا النص هو التفات الفراء لمعنى التجاوز في التعبير، و استخدامه لكلمة «التجوز» التي هي أقرب إلى كلمة «مجاز» ثم ادراكه للعلاقة بين المجاز و الحقيقة في اسناد الفعل إلى غير فاعله، و ذلك لوجود علاقة بين الفاعل الأصلي و الفاعل النحوي في العبارة. و إذا كان الفراء قد تنبه- في النص السابق- إلى التجاوز في إسناد الفعل إلى غير فاعله، فهو في مواطن كثيرة يتنبه إلى هذا التجاوز، دون أن يشير إلى كلمة «التجوز» التي كثرت اشارته إليها في النص السابق، بل يستخدم كلمة قريبة جدا من معنى التجوز هي «الاتساع». يقف أمام قوله بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ و يقول: «المكر ليس ليل و لا للنهار، و انما المعنى: بل مكرم بالليل و النهار. و قد يجوز أن نضيف الفعل إلى الليل و النهار، و يكونا كالفاعلين، لأن العرب تقول: نهارك صائم، و ليلك نائم، ثم تضيف الفعل إلى الليل و النهار، و هو في المعنى للآدميين كما تقول: نام ليلك، و عزم الأمر، إنما عزمه القوم. فهذا مما يعرف معناه فتسح به العرب» ٣٩. و يلح الفراء هنا كما في المثال السابق على وضوح الدلالة «فهذا مما يعرف معناه». و إذا كان التجاوز في المثاليين السابقين تجاوزا في الاسناد، فثم نوع آخر من التجاوز يكون في دلالة الصيغة الصرفية، فصيغة «فاعل» تدل على اسم الفاعل، و لكنها قد يتجاوز بها فتدل على اسم المفعول. و من الطبيعي أن يقف نحوي كالفراء أمام هذه الظواهر ليتأملها و يحاول أن يردها إلى ما هو معروف من كلام العرب. يتوقف مثلا أمام قوله تعالى: فِي عَيْشِهِ رَاضِيَةٌ فيقول: «فيها الرضاء، و العرب تقول: هذا ليل نائم، و سر كاتم، و ماء دافق، فيجعلونه فاعلا، و هو مفعول في الأصل، و ذلك أنهم يريدون وجه المدح و الذم، فيقولون ذلك لا- على بناء الفعل، و لو كان فعلا- مصرحا لم يقل ذلك فيه، لأنه لا يجوز أن تقول للضارب: مضروب، و لا للمضروب: ضارب، لأنه لا مدح فيه و لا ذم» ٤٠ و الفراء هنا يحدد وظيفة للانتقال بالصيغة عما وضعت له من دلالتها الصرفية إلى دلالة أخرى، هذه الوظيفة هي المدح أو الذم. و المقصود بالمدح و الذم هنا هو التعبير عن شيء وراء الوصف الظاهري. و بدون هذا الشيء لا يصح استخدام الصيغة في غير ما وضعت له، و معنى ذلك أن الانتقال بالصيغة من معنى الفاعل إلى معنى المفعول يتضمن مدحا أو ذما لا تعبر عنه الصيغة في دلالتها الأصلية. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٠٥ يتوقف الفراء أيضا أمام ما سيطلق عليه فيما بعد اسم «المجاز المرسل» و ذلك عند قوله تعالى: كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ يقول: «كنتم تأتوننا من قبل اليمين، أي تأتوننا تخدعوننا بأقوى الوجوه. و اليمين: القدرة و القوة. و كذلك قوله فَرَأَغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ أي بالقوة و القدرة. و قال الشاعر: إذا ما غايه رفعت لمجد تلقاها عرابه باليمين أي بالقدرة و القوة» ٤١. و كذلك يتوقف الفراء أمام قوله تعالى أُولَى الْأَيْدِي وَ الْأَبْصَارِ ليقول: «يريد أولى القوة و البصر في أمر الله» ٤٢ «و قوله عز و جل: بِأَيْدٍ بِقُوَّةٍ» ٤٣. و لا يشير الفراء في هذه الأمثلة للعلاقة المجازية بين الأيدي و القوة. و لكنه في مثال آخر يحاول توضيح هذه العلاقة، و ذلك حين يتعرض لقوله تعالى يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْتَجِدُّونَ حيث يقول «السجود في هذا الموضع اسم للصلاة لا للسجود، لأن التلاوة لا تكون في السجود و لا في الركوع» ٤٤. و العلاقة التي يشير إليها الفراء هنا هي علاقة تعبير الجزء عن الكل، فالسجود جزء من الصلاة، و لذلك عبر عن الصلاة- الكل- بالسجود- الجزء. و القرينه التي تسمح بهذا التجوز أن التلاوة لا تكون في السجود و لا في الركوع، بل تكون في الصلاة عموما و لهذا السبب- أي بسبب عدم غموض المعنى- جاز هذا التعبير. و يتوقف الفراء، شأن معاصره أبي عبيدة، أمام مجاز الحذف في آيات كثيرة. و هو يسلك مسلكه في الحرص على تعيين المحذوف و تحديده. يقف أمام قوله تعالى: اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ليقول «معناه- و الله أعلم- فضرِب فانفجرت. فعرف بقوله «فانفجرت» أنه قد ضرب، فاكتمى بالجواب، لأنه أدى عن المعنى. فكذلك قوله أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ و مثله في الكلام أن تقول: أنا الذي أمرتك بالتجارة فاكتمت الأموال، فالمعنى ففجرت فاكتمت» ٤٥. و من الواضح أن الفراء يهتم بوضوح المعنى الذي يجوز معه الحذف، ما دام الحذف لن يعوق المتلقى

عن فهم المعنى المراد. و مما يؤكد المدخل النحوي للوقوف الطويل أمام مجاز الحذف، بحث الفراء عن «الفاء» في جواب «أما» في قوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ وَ هِيَ نَفْسُ الْآيَةِ الَّتِي تَوْقِفُ أَمَامَهَا أَبُو عبيدة، و إن لم تشغله قضية «الفاء» و هذا هو الفارق بين لغوى - كأبي عبيدة - يبحث عن استواء العبارة، و بين نحوى كالفراء يبحث عن استواء القاعدة. يقول الفراء: «إن «أما» لا بد لها من الفاء جوابا فأين هي؟ فيقال: إنها كانت مع قول مضمر، فلما سقط القول سقطت الفاء معه. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٠٦ و المعنى - و الله أعلم - فأما الذين اسودت وجوههم فيقال: أكفرتم، فسقطت الفاء مع (فيقال) و القول قد يضم. و منه في كتاب الله شيء كثير، من ذلك قوله وَ لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا وَ قَوْلُهُ وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَ إِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا وَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٤٦ و الاستشهاد بقراءة ابن مسعود هنا يؤكد ما يذهب إليه الفراء من أن القول قد يضم. و من الطبيعي أن لا يلتفت الفراء و أبو عبيدة للوظيفة الاسلوبية لما أسموه «الحذف» خصوصا في فعل القول، تلك الوظيفة التي «تنبع من الرغبة في التمثيل أكثر من مجرد القص أو الإخبار بأحداث القصة»* و ذلك لأنها كانا مشغولين بتوضيح النص القرآني و شرحه و جعله مفهوما. و كان من الطبيعي أيضا - أن يتعامل مع الشعر من نفس الناحية، منتهيا إلى الاهتمام بتحديد المحذوف و تعيينه. و يتوقف الفراء أمام قول الشاعر مستشهدا به على وجود الحذف في لغة العرب: رأيتني بحلبها فصدت مخافة و في الجبل روعاء الفؤاد فروق ليقول: أقبلت بحلبها و يتوقف أمام قول الآخر: حنتني حانبات الدهر حتى كأنني خاتل أدنو لصيد قريب الخطو يحسب من رأيتني و لست مقيدا أني بغير مقيدا بقيد» ٤٧ و كما اشترط الفراء في التجاوز الاسنادي وضوح المعنى و الدلالة، كذلك يشترط لجواز الحذف أن يكون المعنى مفهوما. فإذا كان الحذف سيخل بالمعنى فهو غير جائز. و الذي يثير القضية عند الفراء قوله تعالى: فَتَقَبَّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَ لَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرَ قَالَ لَمَّا قَتَلْتَنِيكَ، «و لم يقل قال الذي لم يتقبل منه لأقتلنك و مثله في الكلام أن نقول: إذا اجتمع السفيه و الحليم حمد، تنوى بالحمد الحليم، و إذا رأيت الظالم و المظلوم أعنت، و أنت تنوى: أعنت المظلوم للمعنى الذي لا يشكل. و لو قلت مرّ بي رجل و امرأة فأعنت، و أنت تريد أحدهما لم يجز حتى يبين، لأنهما ليس فيهما علامة تستدل بها على موضع المعونة، إلا أن تريد فأعنتهما جميعا» ٤٨. و معنى ذلك أن وضوح الدلالة لا بد أن يقارن الحذف، و معه يجوز. فإذا لم يتعين المحذوف من سياق الكلام لم يجز الحذف. و قد كان الفراء يستطيع - ببساطة - أن يحل المشكلة دون تقدير المحذوف أو تعيينه، ذلك أن المعنى واضح في الآية من السياق. و لو (*) ٣٦. P. scitsilyts dna elyts: hguoH maharG الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٠٧ تتبعنا مسلك النحاء، لقلنا إن الضمير في «قال» يعود إلى أقرب اسم و هو «الآخر». و يكون المعنى «قال الآخر لأقتلنك» و ذلك دون حاجة لتقدير محذوف في الكلام. و يدخل في أسلوب التجاوز عند الفراء، استخدام الضمائر العاقلة لغير العاقل من الحيوان و الجماد، و هي ما أطلقنا عليه ظاهرة «التشخيص» و لا تختلف وقفة الفراء عند هذه الظاهرة عن وقفة أبي عبيدة إلا في تناول التفصيلي حيث اكتفى أبو عبيدة بالإشارة المجملية. يقول الفراء في قوله تعالى رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ «فإن هذه النون و الواو إنما تكونان في جمع ذكران الجن و الانس و ما أشبههم. فيقال: الناس ساجدون، و الملائكة ساجدون. فإذا عدوت هذا صار المؤمن و المذكر إلى التانيث فيقال الكباش قد ذبحن و ذبحت و مذبحات. و لا يجوز مذبحون. و إنما جاز في الشمس و القمر و الكواكب بالنون و الياء لأنهم وصفوا بأفعال الآدميين، ألا ترى أن السجود و الركوع لا يكونان إلا من الآدميين فأخرج فعلهم على فعال الآدميين، و مثله و قالوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا فَكَأَنَّهُمْ خَاطَبُوا رِجَالًا إِذْ كَلِمَتُهُمْ وَ كَلِمُوهَا. و كذلك يا أَيُّهَا النَّوَلُ اذْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ فما أتاك موافقا لفعل الآدميين من غيرهم أجرته على هذا» ٤٩ و يمكن لنا أن نستنتج من هذا النص أن المبرر الذي يسمح لنا باستخدام ضمائر العقلاء لغير العقلاء هو التشبيه بين أفعال النوعين، بمعنى أننا إذا اسندنا لغير العاقل فعل العاقل كالكلام للجلود و السجود للكواكب و الحديث للنمل، جاز لنا استخدام ضمائر العقلاء. غير أن اسناد أفعال العقلاء إلى الجماد يعد - من جانب آخر - تجاوزا في الاسناد. و هذا أمر يكشف عنه الفراء حين يتوقف أمام قوله تعالى يُرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ حَيْثُ يَقُولُ: «يقال: كيف يريد الجدار أن ينفض؟ و ذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد أن يسقط. و مثله قول الله وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ وَ الْغَضَبُ لَا

يسكت إنما يسكت صاحبه و إنما معناه: سكتن، و قوله: فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما يعزم أهله و قد قال الشاعر: إن دهرًا يلف شملى بحمل
لزمان يهيم بالاحسان و قال الآخر: شكا إلى جملى طول السرى صبرا جميع فكلانا مبتلى و الجمل لم يشك، و إنما تكلم به على أنه لو
نطق لقال ذلك. و كذلك قول عنترة: فازور من وقع القنا بلبانه و شكا إلى بعبرة و تحمحم» ٥٠ الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٠٨ و
بهذا التحليل للأسلوب التصويرى فى القرآن، بما يتمنه من اسناد فعل الانسان إلى الحيوان، و هو تحليل يركز على زاوية الرؤية
النحوية فى المجاز، يمكن لنا أن نعلل عدم وجود مصطلح «الاستعارة» عند الفراء. على أن تحليله لبعض الصور الاستعارية لم يخل من
احساس بدور التعبير الاستعارى فى تجسيد المعنوى. يقف أمام قوله تعالى: وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ لِيَقُولَ «البرزخ من يوم يموت إلى يوم
يبعث. و قوله وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا يَقُولُ: حاجزا. و الحاجز المسافة البعيدة، و تنوى الأمر المانع، مثل اليمين و العداوة، فصار المانع فى
المسافة كالمانع فى الحوادث، فوقع عليهما البرزخ» ٥١ و هو شرح يركز على وجه الشبه الذى يسمح باستعمال اللفظ الواحد فى معنيين
متقاربين، أحدهما حسى و الآخر معنوى. فالحاجز فى الأصل - هو المسافة البعيدة، و هذا هو المعنى الحسى، و لكن اللفظة قد تستخدم
فى كل ما يمنع من اللقاء مثل اليمين و العداوة .. الخ فاستعمال اللفظ فى المعنى الثانى و نقله عن المعنى الأول يمكن لعلاقة المشابهة
بينهما. و قد لاحظنا من قبل أن اسناد أفعال الآدميين لغير الآدميين و كذلك ضمائرهم لا بد أن يقوم على أساس المشابهة. و هذا كله
يجعل التشابه هو أساس التجاوز أو الانتقال فى الدلالة عند الفراء. و مثال آخر يؤكد هذا المنحى فى فكر الفراء نجده فى قوله تعالى
فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا حَيْثُ يَقُولُ «و الذنوب فى كلام العرب: الدلو العظيمة، و لكن العرب تذهب بها إلى النصيب و الحظ. و بذلك
أتى التفسير: فان للذين ظلموا حظا من العذاب، كما نزل بالذين من قبلهم، و قال الشاعر: لنا ذنوب و لكم ذنوب فإن أبيتهم فلنا القليب»
٥٢ و إذا كان التشبيه هو الأصل فى التجاوز. سواء فى اسناد الأفعال أو الضمائر، فمن الطبيعى أن يتوقف الفراء عند «المثل» - التشبيه -
وقفه تكشف عن طبيعته فهمه له. و من الطبيعى أيضا أن تكون وقفته فى تحليل المثل - التشبيه - هى وقفه النحوى الذى تستلقت نظره
ظواهر نحوية فى الأسلوب. يتوقف عند قوله تعالى: مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا و الظاهرة التى تستوقفه فى هذه الآية أن المشبه
جمع بينهما المشبه به مفرد، فكيف يمكن أن يقع التشبيه على ذلك؟ و يدفعه هذا التساؤل إلى تحليل لوجه الشبه «فانما ضرب المثل -
و الله أعلم - للفعل لا للآعيان، و إنما هو مثل للنفاق، فقال مثلهم كمثل الذى استوقد نارا، و لم يقل الذين استوقدوا. و هو كما قال الله
تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ و قوله مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بِعَثُكُمْ إِلَّا كَنْفُسٍ وَاِحْدَدِهِ، فالمعنى - و الله أعلم - إلا كبعث نفس
واحدة، و لو كان التشبيه للرجال لكان مجموعا كما قال كَانَتْهُمْ حُشْبُ الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٠٩ مُسْنَدُهُ ... و قال كَانَتْهُمْ
أَعْجَازٌ تَحُلُّ خَاوِيَةَ فكَانَ مَجْمُوعًا إِذَا أَرَادَ تَشْبِيهَ أَعْيَانِ الرِّجَالِ، فأجز الكلام على هذا. و إن جاء ك تشبيه جمع الرجال موحدا فى شعر
فأجزه. و إن جاء ك التشبيه للواحد مجموعا فى شعر فهو أيضا يراد به الفعل فأجزه، كقولك ما فعلك إلا كفعل الحمير، و ما أفعالكم
إلما كفعل الذئب، فابن على هذا، ثم تلقى الفعل فتقول: ما فعلك إلا كالحمير و كالذئب» ٥٣ فالتشبيه بالآعيان لا بد فيه من مطابقة
المشبه للمشبه به مطابقة نحوية كاملة، أعنى من حيث الافراد و التثنية و الجمع. و لا تشترط هذه المطابقة النحوية إذا كان التشبيه
بالأفعال. و يسمح الفراء بتلقى هذه التشبيهات و اجازتها فى الشعر حتى مع حذف المشبه الذى هو الفعل. و من الملاحظ أن الحذف
هنا لا يعوق عملية التشبيه أو التمثيل، و علينا أن نلاحظ أن الفراء يقدر المحذوف محافظة على وضوح المعنى. و بذلك يكون الفراء -
رغم زاوية التحليل - قد أضاع بعض جوانب عملية التشبيه أو التمثيل التى اعتبرها أساس كل تجاوز فى دلالة اللفظ أو العبارة. فإذا
تركنا «المثل» لا نجد الفراء يضيف كثيرا إلى ما شرحه أبو عبيدة و المفسرون مثله لمفهوم «الكنية» ٥٤ فهو ما يزال عنده مرتبطا
بالمعنى اللغوى و هو الاضمار و الاخفاء، و كثيرا ما يستخدم كمصطلح نحوى يقابل مصطلح «الاضمار» عند البصريين. و حين يفسر
الفراء قول الله تعالى إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ يَقُولُ: «فكنى عن هى، و هى للايمان و لم تذكر. و ذلك أن الغل لا
يكون إلما باليمين. و العنق جامعا لليمين و العنق، فيكفى ذكر أحدهما عن صاحبه، كما قال فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ
بَيْنَهُمْ فَضْمَ الْوَرِثَةَ إِلَى الْوَصِيِّ و لم يذكروا، لأن الصلح إنما يقع بين الوصى و الورثة. و مثله قول الشاعر: و ما أدرى إذا يمتت وجهها

أريد الخير أيهما يلينى الخير الذى أنا مبتغيه أم الشر الذى لا يأتلىنى فكنتى عن الشر و إنما يذكر الخير وحده، و ذلك أن الشر يذكر مع الخير، و هى فى قراءة عبد الله إنا جعلنا فى أيمانهم أغلا لا فهى إلى الأذقان فكفت الأيمان عن ذكر الأعناق فى حرف عبد الله، و كفت الأعناق من الأيمان فى قراءة العامة ... و معناه: إنا حبسناهم عن الانفاق فى سبيل الله» ٥٥ و من الملاحظ أن فكرة الحذف متضمنة فى الكناية- بهذا المفهوم- بشكل واضح بمعنى أننا نكتفى بذكر شىء واحد عن ذكر شيئين لتضمن أحدهما للآخر، سواء فى المفهوم اللفظى أو السياق المعنوى. و مما يرتبط بالكناية التعريض و التورية، و هى فكرة يتوقف الفراء عندها لينفى الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١١٠ ارتباطها بالكذب، و هو يستند فى ذلك لكلمة لعمر بن الخطاب، و تسند أحيانا لعلى بن أبى طالب. و يبدو أن الآية التى تثير هذه المسألة- و هى على لسان إبراهيم عليه السلام- كان لا بد أن تثير قضية الكذب، و من ثم فلا بد من أن يسعى المفسر لنفى الكذب عن نبي من أنبياء الله المعصومين. يقول الفراء تعليقا على قوله تعالى حكاية لقول إبراهيم لقومه إني سقيم «أى مطعون من الطاعون. و يقال إنها كلمة فيها معراض، أى ان كل من كان فى عنقه الموت فهو سقيم، و إن لم يكن به حين قالها سقم ظاهر. و هو وجه حسن. حدثنا أبو العباس قال حدثنا محمد قال حدثنا الفراء قال حدثنى يحيى بن المهلب أبو كدينه، عن الحسن بن عمارة عن المنهال بن عمرو و عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبى بن كعب الأنصارى فى قوله لا تؤاخذنى بما نسيت قال: لم ينس و لكنها من معارض الكلام و قد قال عمر فى قوله: (إن فى معارض الكلام لما يغينا عن الكذب)» ٥٦ و من الواضح فى كل هذه التحليلات للتراكيب المجازية فى القرآن، أن الفراء و كذلك أبا عبيدة توقفا عند مرحلة الكشف عن المعنى، و بيان توافق التركيب القرآنى مع تراكيب اللغة الشائعة فى الشعر و كلام العرب و كانت زاوية التحليل عند كل منهما متأثرة بثقافتهما من ناحية، و بطبيعة المهمة التى واجهها من ناحية أخرى. و كان من الطبيعى- فى هذه المرحلة- أن لا يدرك المفسر الفارق بين التركيب المباشر، و التعبير الاستعارى. أو المجازى، ذلك التركيب الذى نعتبره اليوم «أكثر الوسائل أهمية لاكتشاف المعانى الجديدة» و من ثم يعد ضرورة لغوية تتطور من خلاله اللغة للتعبير عن مدركات جديدة، أو تعبر من خلاله «ما هو معروف إلى ما لم يعرف بعد» ٥٧. و مع ذلك كله فقد كشف كل من أبى عبيدة و الفراء عن هذه الأساليب المجازية، و استطاعا أن يبلورا كثيرا من عناصر المجاز التى لم تفصل عنه بعد ذلك، و بذلك مهذا الطريق- من بعدهما- للجاحظ و ابن قتيبة و القاضى عبد الجبار ليفيدوا من هذه الجهود فى تأويل النص القرآنى ليتفق مع ما ذهب إليه كل منهم فى قضايا التوحيد و العدل. و لم يكن كل من أبى عبيدة و الفراء و المفسرون قبلهم منفصلين عن هذه المهمة التأويلية التى أجلنا التعرض لجهودهم فيها إلى الفصل التالى، مكتفين هنا برصد تطور مفهوم المجاز و تحديد العناصر التى دخلت تحته. الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١١١

٢- الجاحظ و نضج المصطلح

٢- الجاحظ و نضج المصطلح تحددت وظيفة اللغة عند الجاحظ بأنها هى «الابانة» التى اعتبرها ضرورة من ضرورات الاجتماع البشرى لتبادل المعرفة و نقل الخبرة. و ما دام الأمر كذلك فمن حق أهل اللغة أن يستخدموها و يتعاملوا بها بالطريقة التى يرونها محققة لهذه الوظيفة و مؤدية لهذه الغاية. و ثمة مجالات يرى كل من النظم و الجاحظ ضرورة أن تراعى فيها الدقة فى استخدام اللغة دون توسع أو تجاوز فى دلالاتها. فقد ذهب النظم إلى «أن طلاق الكناية مثل قول الانسان: الخلية و البرية و البتة، أو حبلك على غاربك. لا يقع، و إن قارنته نية الطلاق» ٥٨. و ليس أشد من الطلاق التصاقا بحياء الناس و مصالحهم و لذلك يمنع النظم من وقوع طلاق الكناية و المجاز، حتى مع توفر النية، بل لا بد من استخدام التعبير المباشر. و الجاحظ و إن كان لا يرى رأى أستاذه فى طلاق الكناية ٥٩- و هو خلاف فقهي على أى حال- يتفق معه فى المبدأ العام، و هو استبعاد مجال المعاملات من الحرية فى استخدام الكلمات، على أساس أن المعاملات حاجات نفعية مباشرة لا تحتمل اللبس أو التأويل و الخلاف. فإذا استبعدنا هذا المجال النفعي الخالص جاز للناس «أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا إذا كان لهم مجاز، إلّا فى المعاملات» ٦٠. و هذا كله يؤكد حرص الجاحظ على وظيفة اللغة العملية فى

حياة الناس. و لكن هذه الحرية في نقل الألفاظ و العبارات ليست حرية مطلقة كما توهم العبارة السابقة، فلها شرطان لا بد من مراعاتهما: الشرط الأول أن يكون بين المعنى المنقول إليه اللفظ و المعنى المنقول عنه علاقة ما. أمّا الشرط الثاني فهو أن الحرية في النقل من حق الجماعة لا من حق الفرد، و على الفرد أن يتبع في عباراته و أساليبه طرق الدلالة التي سارت عليها الجماعة قبله، دون أن يخرج على هذه الأطر الدلالية أو التعبيرية، أو دون حتى أن يسمح لنفسه القياس عليها. و الغاية وراء هذين الشرطين هي الوضوح الذي لا بد منه لأداء اللغة لوظيفتها الاجتماعية، و وظيفة الابانة. فلو لم توجد علاقة بين المعنى المنقول عنه اللفظ و المعنى المنقول إليه لاختلفت دلالة الألفاظ على المعاني. و لو ترك الأمر لكل متكلم و حريته يستخدم الألفاظ حيث شاء، و يجريها حيث أراد، لصار كل فرد جزيرة لغوية منعزلة لا تستطيع التواصل و الابانة لغيرها عن نفسها. و تفقد الابانة- و الحالة هذه- أهميتها و ضرورتها، بل لا تصح ابانة على الاطلاق. و كلا الأمرين سيؤدي في النهاية إلى القضاء على الوظيفة الاجتماعية للغة. و هي الابانة، و من ثم ينفص عقد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١٢ الاجتماع البشري، و يعود الانسان إلى عالم البهيمه و السبع، بل يعود إلى عالم الجماد أو النبات، فالحيوانات لها منطقها الخاص الذي يعبر عن احتياجاتها و يكفى «لتفاهمهم حاجه بعضهم إلى بعض» ٦١. و الشرط الأول للحرية في نقل الألفاظ لا يذكره الجاحظ بشكل مباشر و تفصيلي، و إنما يشير إليه أثناء تحليله لبعض العبارات و التراكيب. و جدير بالذكر أن المصطلحات ما تزال متداخلة عند الجاحظ. فهو مرة يستخدم مصطلح المجاز، و أخرى يستخدم المثل، و ثالثه الاشتقاق. و قد يجمع بينهم جميعا في تحليل عبارة واحدة، و ذلك للدلالة على استخدام اللفظ في غير ما وضع له في اللغة. فكلمات المجاز و المثل و التشبيه و الكناية و الاشتقاق تدل على معنى واحد. يقول «و للعرب اقدم على الكلام ثقة بفهم أصحابهم عنهم. و هذه أيضا فضيلة أخرى و كما جوزوا لقولهم أكل و انما عض، و أكل و انما أفنى، و أكل و انما أحاله، و أكل و انما أبطل عينه. جوزوا أيضا أن يقولوا: ذقت ما ليس بطعم ثم قالوا طعمت لغير الطعام ... و قد يقولون ذلك أيضا على المثل و على الاشتقاق و على التشبيه» ٦٢. و شرط الوضوح أساس في الانتقال باللفظ من معنى إلى معنى، و هو شرط ينفي عن الكلام مظنة الكذب «و قد يكون اخلاص ظاهر لفظه على شيء و معناه غيره، فلا- يكون كذبا، لمعرفة القائل بفهم المستمع عنه، و هذا باب كثيرا ما يستعمله العرب» ٦٣. و يعدّ الجاحظ الكناية نوعا من أنواع الاشتقاق في المعاني أيضا، و بذلك يدخلها في المجاز «و يقال لموضع الغائط: الخلاء، و المذهب، و المخرج، و الكنيف، و الحش، و المرحاض، و المرفق، و كل ذلك كناية و اشتقاق» ٦٤. و تلحّ فكرة الوضوح على الجاحظ الحاحا شديدا لما لها من خطرها على وظيفة البيان التي هي إحدى شروط الاجتماع «و من الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معاني أهله و قصد صاحبه» ٦٥. و هي فكرة تجعل الجاحظ يعود للآية التي كانت- فيما يبدو- مطعنا في عدم وضوح بعض الآيات القرآنية، و هي الآية التي سئل عنها أبو عبيدة معمر بن المثنى، و كانت سببا في تأليفه كتابه. يعود الجاحظ إلى هذه الآية فيرفض تفسير المفسرين الذين قالوا إن رءوس الشياطين نبات في اليمن، و ذلك ليردوا التشبيه في الآية إلى مدرك حسي واضح للعيان. يقول الجاحظ «و قد قال الناس في قوله تعالى: إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ فزعم أناس أن رءوس الشياطين ثمر شجرة. تكون ببلاد اليمن، لها منظر كرية. و المتكلمون لا يعرفون هذا التفسير، و قالوا: ما عنى إلّا رءوس الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١٣ الشياطين المعروفين بهذا الاسم، من فسقة الجن و مردتهم. فقال أهل الطعن و الخلاف كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فنتوهمه، و لا- وصف لنا صورته في كتاب ناطق، أو خبر صادق، و مخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة و التفرغ منها. و على أنه لو كان شيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره. فكيف يكون الشأن كذلك، و الناس لا يفزعون إلّا من شيء هائل شنيع، قد عينوه، أو صورته لهم و اصف صدوق اللسان، بليغ في الوصف، و نحن لم نعاينها، و لا صورها لنا صادق. و على أن أكثر الناس من هذه الأمم التي لم تعايش أهل الكتابين و حملة القرآن من المسلمين، و لم تسمع الاختلاف لا يتوهمون ذلك، و لا يقفون عليه، و لا يفزعون منه، فكيف يكون ذلك و عيدا عاما؟! قلنا، و إن كنا نحن لم نر شيطانا قط، و لا صور رءوسها لنا صادق بيده، ففي اجماعهم على ضرب المثل بقبح الشيطان حتى صاروا يضعون ذلك في مكانين، أحدهما أن يقولوا: «لهو أقبح من شيطان» و الوجه الآخر أن

يسمى الجميل شيطانا، على جهة التطير له، كما نسمى الفرس الكريمة شوهاء، والمرأة الجميلة صماء، وقرناء، وخنساء، وجرباء، و أشباه ذلك، على جهة التطير له. ففي اجماع المسلمين والعرب و كل من لقيناه، على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح» ٦٦. و الجاحظ في هذا النص الطويل يقرن بين المثل و التشبيه مما يؤكد تداخل المصطلحات عنده و دلالتها كلها على المجاز، و هو من ناحية أخرى يلحّ على فكرة الوضوح مستدلا عليها بما ثبت في طبائع العرب من استقباح صورة الشيطان حتى ضربوا به المثل استقباحا أو تطيرا. و ربط وضوح الدلالة بالمعرفة من جهة، و ربط المجاز بعلاقة المشابهة أو الاشتقاق المعنوي من جهة أخرى يؤكد وظيفته اللغوية البيانية عند الجاحظ. و هكذا يرتبط الشرط الأول في الانتقال بالدلالة من معنى إلى معنى - شرط التشبيه و الاشتقاق - بالغاية النهائية للغة. و ليس من شأن المشابهة أو الاشتقاق أن تلغى الفواصل بين الأشياء، أو أن تؤدي إلى الخلط بين الدلالات، بل لا بدّ من المحافظة على تمايز الأسماء و دلالاتها. فإذا كان الاسم علامة على الشيء، فحين نقله لنعبر به عن شيء آخر لمشابهة بينهما في المعنى، فإننا لا نقله على أنه علامة، بل نقله لنؤكد وجه المشابهة مدحا أو ذما، دون أن ندخل الشيين أو المعنيين في حدود بعضهما، و الشعراء أنفسهم حين يشبهون - و التشبيه مجاز - لا ينبغي لهم أن يدخلوا الشيء في حد غيره «و قد يشبه الشعراء و البلغاء الانسان بالقمر و الشمس، و الغيث و البحر، و بالاسد و السيف، و بالحية و بالنجم، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١٤ و لا يخرجون بهذه المعاني إلى حد الانسان. و إذا ذموا قالوا: هو الكلب و الخنزير، و هو القرد و الحمار، و هو التيس، و هو الذئب، و هو العقرب، و هو الجعل، و هو القرنبي ثم لا يدخلون هذه الأشياء في حدود الناس و لا أسمائهم، و لا يخرجون بذلك الانسان إلى هذه الحدود و هذه الأسماء» ٦٧ أما الشرط الثاني للانتقال باللفظ من معنى إلى معنى - إلى جانب علاقة المشابهة بين المعنيين - فهو أن يكون هذا النقل من صنع الجماعة لا من صنع الفرد، و لا يجوز للفرد - و الحالة هذه - إلا السير على الدرب الذي مهّده الجماعة قبله و ذلك حفاظا على الابانة اللغوية أن يعثورها الغموض. و قد يبدو أحيانا أن الجاحظ يعطى هذا الحق - حق النقل و الاشتقاق - للشعراء و حدهم، و يجعلهم سدنّة على اللغة لهم كل الحرية في تغييرها و استخدامها كيف شاءوا. و لكن المؤسف أن الجاحظ يتحدث عن طبقته من الشعراء - شعراء العصر الجاهلي - كان لها و حدها هذا الحق، أمّا الشعراء بعدهم فعليهم الاحتذاء و التقليد. و الدليل على ذلك أنه يعدد - في نص طويل - تشبيهات الشعراء كأنه يقوم بعملية حصر ليهتدى بها و يتعلم منها شعراء عصره، و هو من ناحية أخرى يمنع الشعراء من القياس على تشبيهات الشعراء السابقين يقول: «و سموا الجارية غزالا، و سموها أيضا خشفا، و مهره، و فاخته و حمامة، و زهرة، و قضيبا و خيزرانا على ذلك المعنى ... و ليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه و إنما نقدم على ما أقدموا و نحجم عمّا أحجموا و ننتهي إلى حيث انتهوا و نراهم يسمون الرجل جملا - و لا يسمونه بعيرا، و لا يسمون المرأة ناقه، و يسمون الرجل ثورا. و لا يسمون المرأة بقرة، و يسمون الرجل حمارا و لا يسمون الرجل أتانا، و يسمون المرأة نعجة و لا يسمونها شاء» ٦٨ و هكذا يفقد الفرد المعبر - باستثناء طبقته الشعراء القدماء - أي فعالية في اثناء اللغة، أو اثناء التجربة الشعورية التي هي موضوع الشعر أو النص البليغ. هذا التقييد من حرية الفرد في الاشتقاق المجازي كان ضروريا عند الجاحظ للمحافظة على الوظيفة البيانية للغة كما فهمها الجاحظ. و لكن هذا التقييد في مجال البيان الانساني، قابلية حرية واسعة في مجال البيان القرآني. و ذلك على أساس أن اللغة، ملك لله و هي عارية في أيدي البشر، و من ثمّ فله كل الحرية في وضعها حيث شاء. و من جهة أخرى فقد ربط الجاحظ اللغة بالمعرفة. و قد تفرد الله سبحانه بمعرفة ما لا يمكن أن يعرفه أحد من خلقه «إذا كان للنابعة أن يتدّى» الأسماء على الاشتقاق من أصل اللغة، كقوله: و النوى كالحوض بالملوومة الجلد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١٥ و حتى اجتمعت العرب على تصويبه، و على اتباع أثره، و على أنها لغة عربية فالله الذي له أصل اللغة أحقّ بذلك» ٦٩ فالمعارف كلها، بل العالم كله بما فيه من كائنات و موجودات و طبائع من خلق الله، و هو الذي خلق الانسان و مكّنه، و زوده بكل ما يساعده على تحقيق وجوده الأكمل، و زوده باللغة ليبين بها عن نفسه «إذا كانت العرب يشتقون كلاما من كلامهم و أسماء من أسمائهم، و اللغة عارية في أيديهم ممن خلقهم و مكّنههم و ألهمهم و علمهم، و كان ذلك منهم صوابا عند جميع الناس، فالذي أعارهم هذه النعمة أحقّ بالاشتقاق» ٧٠ و قد كانت التفرقة بين معارف

البشر و معارف الله، ثم هذا التسليم بحق الله في الاشتقاق و الابتداء بوضع الأسماء، كانت هذه التفرقة كفيلاً بأن توجه مبحث المجاز في القرآن و جهة مختلفه عن تلك الوجيه السائدة منذ أبي عبيدة و الفراء و التي تبحث عن سند لمجازات القرآن و عباراته في الشعر الجاهلي. غير أن غاية التعليم و التوضيح - و لم تكن بعيدة عن جهود الجاحظ بأى حال - حاولت رد كل تعبير مجازي في القرآن إلى الشعر العربي أو كلام فصحاء العرب. و الجاحظ نفسه تابع أسلافه، و اعتبر لغة العرب هي الأساس في فهم القرآن. و لا ينكر الباحث أن يكون الشعر العربي دليلاً في فهم النص القرآني، ما دام كلام الله قد اتخذ اللغة العربية أداة للتوصيل. و لكن الآيات الخلفية التي كانت مثار جدل بين المعتزلة و خصومهم، سواء المجبرة أو المشبهة، لا يمكن النظر إليها من خلال الشعر وحده و مواضع اللغة منفردة. فالاسلام قد جاء برؤية جديدة لطبيعة الذات الالهية. و هي رؤية تتناقض مع واقع المعتقدات العربية الجاهلية. و على ذلك تعبر هذه الآيات - التي تصف الله - عن وعي ديني جديد تماماً على الشعور العربي، و على المدركات و المعارف التي تعبر عنها اللغة و الشعر. و هذا الوعي كان يستخدم اللغة العربية للتعبير عن نفسه، و من ثم كان من الضروري أن يحدث تغيير في النسق المتعارف عليه للغة من أجل أن تتسع لحمل هذا الوعي الجديد. و على ذلك فارجاع هذه الآيات للشعر العربي و مجازه هو رد لهذا الوعي و المعرفة إلى معرفة و وعي متخلفين عن هذا الوعي الجديد. و لعل الجاحظ أحس بهذه المشكلة احساساً غامضاً، حتى اشترط لمن يتعرض لقضايا الدين أن يكون متكلماً إلى جانب علمه باللغة العربية، و ذلك حتى يستطيع الوصول إلى تلك المعرفة التي يعبر عنها القرآن «و لو كان أعلم الناس باللغة، لم ينفكك حتى يكون عالماً بالكلام» ٧١ و مع ذلك كله فقد سار الجاحظ - في كتاب لم يصلنا في الرد على المشبهة - على درب أسلافه اللغويين. يقول: «و قد كتبت ... في الرد على المشبهة كتاباً لا يرتفع عنه الحاذق المستغنى، و لا يرتفع عن الرريض المبتدئ، و أكثر ما يعتمد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١٦ عليه العامة و دهماً أهل التشبيه من هذه الأمور و يشتمل عليه الفضل من حشوة الناس، و يختدع به المحدثون من الجمهور الأعظم، تحريف آي كثيرة إلى غير تأويلها، و روايات كثيرة إلى غير معانيها. و قد بينت ذلك بالوجوه المختصرة و بالأشعار الصحيحة، و الأمثال السائرة، و استشهدت بالكلام المعروف، و بالقياس على الموجود» ٧٢ و لا ينبغي أن ننسى أن الجاحظ نفسه لم ينج من أثر الغايتين الدفاعية و التعليمية اللتين شغل بهما كل من أبي عبيدة و الفراء، إلى جانب أن وظيفة اللغة البيانية عنده كانت تبرر هذا السلوك. و من جهة ثالثة كان استشهاد المشبهة و الظاهرية بمواضع اللغة و الشعر العربي كفيلاً بأن يحدد لا مسلك الجاحظ وحده، بل مسلك المعتزلة جميعاً في تناول المجاز في القرآن. يؤكد ذلك عند الجاحظ و قفاته الطويلة في كتبه كلها - خاصة كتاب الحيوان - للرد على المؤولين و الطاعنين في القرآن ٧٣ و هي كلها و قفات يستدل فيها الجاحظ على صحة العبارات القرآنية و التجوز فيها بالشعر العربي و أقوال العرب. و من المؤسف أننا لا نجد في أي من هذه الآيات التي توقف عندها الجاحظ آية واحدة من تلك الآيات الخلفية بين المعتزلة و خصومهم، فكلها آيات ترتبط باستطرادات الجاحظ في الكتاب، مثل قصة الهدهد، و حديث النمل، و علاقة الأنس بالجن، و رءوس الشياطين التي أشرنا إليها .. الخ كل هذه الموضوعات و الآيات القرآنية التي تمس موضوع الحيوان من قريب أو بعيد. و لسنا بصدد درس نهج الجاحظ في تفسير القرآن عامة حتى نتوقف أمام هذه الآيات محللين أو كاشفين عن طريقة الجاحظ في تفسير القرآن. و إذا كان الجاحظ قد استخدم كلمات الاشتقاق و التشبيه و المثل و المجاز بمعنى واحد، فإننا لأول مرة نواجه مصطلح «المجاز» باعتباره قسيماً للحقيقة، و إن لم نعدم في كتابات الجاحظ بعض الاستخدامات اللغوية له. بمعنى أننا إذا كنا عند أبي عبيدة وجدنا المصطلح واسع الدلالة يتناول أساليب العربية أو طرق التعبير عامة، و إذا كنا عند الفراء وجدنا استعمالاً لكلمة «تجوز» بدل المجاز و معنى أقرب للمعنى الاصطلاحي، فإننا عند الجاحظ نجد المصطلح قد تحدد تحددًا كاملاً ليشير إلى كل الأنواع البلاغية كالمثل و التشبيه و الاستعارة و الكناية. و المواضيع التي تحدث فيها الجاحظ عن المجاز كمقابل للحقيقة بشكل مباشر قليلة جداً، و إن كان سياق استخداماته الكثيرة للفظ يدل على فهمه الاصطلاحي لها. من هذه المواضيع القليلة قوله في البخلاء «فلاسم الجود موضعان: أحدهما حقيقة، و الآخر مجاز فالحقيقة ما كان من الله، و المجاز المشتق له من هذا الاسم» ٧٤. و أشار إليه بنفس المعنى في كتاب فصل ما بين العداوة و الحسد حين تحدث عن العلماء

المشهورين بالحسد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١٧ فقال: «و قد وسموا انفسهم بسمات الباطل و تسموا بأسماء العلم على المجاز من غير الحقيقة» ٧٥ أمّا في كتاب الحيوان فأغلب استعمال اللفظ، و إن فهم منه أنه مقابل الحقيقة، فإنه لم يرد بهذا المعنى بشكل مباشر. فحين يحاول الجاحظ تأويل تهديد سيدنا سليمان للهدهد بالذبح، ردا على من طعنوا في الآية على أساس أن تهديد الهدهد تهديد في غير محله، لأن الهدهد ليس مكلفا أو عاقلا من جانب، و الذبح أكبر من جرم الهدهد إن صحّ أنه مكلف أو عاقل ثانيا. يردّ الجاحظ على هذا الطعن بردود كثيرة، منها «على أنا لو تأولنا الذبح على مثال تأويل قولنا في ذبح إبراهيم اسماعيل عليهما السلام- و إنما كان ذلك ذبحا في المعنى لغيره- أو على معنى قول القائل: أمّا أنا فقد ذبحته و ضربت عنقه و لكن السيف خانني. أو على قولهم، المسك الذبيح، أو على قولهم، فجئت و قد ذبحني العطش، لكان ذلك مجازا» ٧٦. و في موضع آخر من الحيوان يضع الجاحظ كلمة «مثل» في مقابل كلمة «حقيقة» و هو بذلك يساوي بين «المثل» و «المجاز» في وضعهما في مقابل الحقيقة. يقول: «و يذكرون نارا أخرى. و هي على طريق المثل لا على طريق الحقيقة، كقولهم في نار الحرب» ٧٧. و هذا كله يؤكد تداخل الحدود بين التشبيه و المثل و المجاز من ناحية ٧٨ و يؤكد أن مصطلح «المجاز» صار أكثر تحديدا، باعتباره الوجه الآخر للحقيقة من جهة أخرى ٧٩ و بذلك صار هو المصطلح الأثير لدى المعتزلة الذي يؤولون على أساسه كل الآيات التي يوهم ظاهرها- أو حقيقتها- بالتعارض مع آرائهم و أفكارهم العقلية.

٣- الرماني و الكشف عن الأثر النفسي.

٣- الرماني و الكشف عن الأثر النفسي. لم ينفصل «المجاز» عن «التأويل» عند ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) و من ثم اتسع كما هو الحال عند السابقين عليه ليضم كل الوسائل الأسلوبية من «الاستعارة و التمثيل و القلب و التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الاخفاء و الاظهار و التعريض و الافصاح و الكناية و الايضاح و مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، و الجميع خطاب الواحد، و الواحد و الجميع خطاب الاثنين، و العقد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، و بلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء أخرى كثيرة» ٨٠. و إذا كان الجاحظ و من قبله الفراء قد ركزا على جانب المشابهة باعتبارها أساس الانتقال في الدلالة، فإن ابن قتيبة لم يتوقف كثيرا لشرح كيفية الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، و ذلك بحكم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١١٨ غلبه الجانب التأويلي على كتابه، تلك الغاية التي ينم عليها عنوان الكتاب نفسه «تأويل مشكل القرآن». و لذلك أجلنا الدراسة التفصيلية لهذا الكتاب للفصل التالي. و إذا كان ابن قتيبة سلك مسلك سابقيه في رد العبارة القرآنية إلى الشعر العربي أسلوبا و تركيبا، فتم جهود أخرى حول القرآن كانت أقرب إلى ادراك تميز الأسلوب القرآني و تباينه عن أسلوب الشعر العربي. و قد كان لأصحاب هذه الجهود بالتالي أثر كبير في تحديد مجالات المجازات القرآنية، و الكشف عن أثرها النفسي و وظيفتها البيانية. تلك هي الجهود حول «اعجاز القرآن» و فكرة «الاعجاز» نفسها تسلم- بدهاء- بمبدأ التباين بين كلام الله و كلام البشر من حيث الأسلوب و الصياغة، و من ثم تسعى للكشف عن هذا التباين و أثره و ملامحه. و يعدّ كتاب الرماني (ت ٣٨٦ هـ) «النكت في اعجاز القرآن» أهم هذه الجهود لمجال بحثنا، و ذلك بحكم أن صاحبه معتزلي من جهة، و بحكم أن البحث البلاغي لم ينفصل عنده عن التأويل من جهة أخرى. غير أن التأويل عند الرماني ليس هو الهدف، بل يأتي عرضا في سياق التحليل البلاغي. يعرّف الرماني البلاغة «بأنها إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ» ٨١ و لا- يكتفى بوظيفة «الافهام» التي ركز عليها سابقوه «لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ و الآخر عيب» ٨٢ و إذا كان قد قسم البلاغة إلى ثلاث طبقات، فإنه اعتبر أن «أعلاها طبقة في الحسن بلاغة القرآن» ٨٣ و كان من الطبيعي- و الأمر كذلك- أن تخلو رسالته من الاستشهاد بالشعر خلوا يكاد يكون تاما إلّا في موضعين اثنين ٨٤. و قد قسم الرماني البلاغة إلى عشرة أقسام يهمنها منها هنا «الايجاز» و «التشبيه» و «الاستعارة» و «المبالغة». و يقسم الرماني الايجاز إلى وجهين «حذف، و قصر، فالحذف اسقاط كلمة للاجترأ عنها، بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام. و القصر بنية الكلام على تقليل اللفظ و تكثير المعنى من غير حذف» ٨٥. و يضرب

للنوع الأول- الحذف- المثال الشائع «و أسأل القرية»، و حذف جواب الشرط. و إذا كان المحذوف مدلولاً عليه بغيره فإن الرمانى لا يعنى بتحديد المحذوف و تعيينه. بقدر ما يعنى بإبراز الأثر النفسى للحذف، خصوصاً فى جواب الشرط «و إنما صار الحذف فى مثل هذا أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب فيه كل مذهب، و لو ذكر الجواب لقصر على الوجه الذى تضمنه البيان» ٨٦. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ١١٩ و هكذا يحدد الرمانى الوظيفة النفسية للحذف، و يتجاوز بذلك وقفات أبى عبيدة و الفراء و الجاحظ و ابن قتيبة جميعاً. يفرق الرمانى بين التشبيه بمعناه اللغوى و التشبيه بمعناه البلاغى فىرى أن التشبيه عموماً «هو العقد على أن أحد الشئيين يسد مسد الآخر فى حس أو عقل» ٨٧ أمياً التشبيه البليغ فهو «إخراج الأغمض إلى الأظهر بأداة التشبيه مع حسن التأليف» ٨٨. و إذا كانت المشابهة عادةً تؤدي إلى التسوية بين الطرفين، فالتشبيه البليغ هو مقارنة بين طرفين بهدف الكشف عن أحدهما أو إظهاره «بلاغاً التشبيه الجمع بين شئيين بمعنى يجمعهما يكسب بيانا فيهما» ٨٩، و يسهب الرمانى فى الكشف عن وجوه الأظهر الذى يقع فيه البيان بالتشبيه «منها إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة. و منها إخراج ما لم تجر به عادة، و منها إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة. و منها إخراج ما لا قوة له فى الصفة إلى ما له قوة فى الصفة. فالأول نحو تشبيه المعدوم بالموجود، و الثانى نحو تشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم، و الثالث تشبيه إعادة الأجساد بإعادة الكتاب، و الرابع تشبيه ضياء السراج بضياء النهار» ٩٠ و كل هذه الوجوه التى يقع عليها التشبيه بهدف بيان المشبه عن طريق مقارنة بما هو أظهر منه، تتفق مع تفريق المعتزلة بين مستويى المعرفة الحسية و العقلية. و غاية التشبيه هى بيان الشئ عن طريق مقارنة بما هو أظهر منه و أوضح و أجلى، بنفس الطريقة التى يؤدي بها الاستدلال وظيفته فى الانتقال من الواضح إلى الغامض. و لم يكن الرمانى على أى حال بعيداً عن انجاز المعتزلة فى هذه الجوانب، فقد كان متكلماً إلى جانب كونه لغوياً و بلاغياً. و من أمثلة التشبيه الذى أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه فى القرآن قوله تعالى «وَأَنزَلْنَا آيَاتِنَا فَانسَلَخْنَا مِنْهَا مَثَلَهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ (الأعراف/ ١٧)» «و قد اجتمعاً فى ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير و فى التخسيس، فالكلب لا يطيعك فى ترك اللهث حملت عليه أو تركته، و كذلك الكافر لا يطيع بالإيمان على رفق و لا على عنف، و هذا يدل على حكمه الله سبحانه و تعالى فى أنه لا يمنع اللطف» ٩١ و من هذا التحليل لعلاقة المشابهة فى الآية يشير الرمانى إلى انكشاف المعنى الغامض عن طريق الصورة الحسية فحسب، دون أن يلحظ التركيب كله خصوصاً صورة «الانسلاخ» بدلالاتها و إيقاعها الصوتى معاً. و علينا أن نلاحظ- من جانب آخر- كيف استدلل الرمانى من الآية- بهذا التحليل البلاغى- على أن الكافر يمتنع عن الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ١٢٠ الايمان بارادته، لا بالاجبار، فالله قد وهب الآيات و لكنه هو الذى انسلاخ منها بارادته الحرّة و لا يلمح الرمانى وجه الشبه فقط، و لكنه يشير أيضاً إلى أثر هذه الصورة فيما أطلق عليه «التخسيس» فالآية- بهذا التشبيه- تحقّر من شأن الكافر عن طريق تشبيهه بالكلب فى صورة اللهث المستمر، و هى صورة لا شك مقززة. و تقوم الاستعارة كذلك على أساس المشابهة، و الفارق بينهما- عند الرمانى- وجود الأداة فى التشبيه، ذلك «أن ما كان- من التشبيه- بأداة التشبيه فى الكلام فهو على أصله، لم يغير عنه فى الاستعمال، و ليس كذلك الاستعارة، لأن مخرج الاستعارة ما العبارة ليست له فى أصل اللغة» ٩٢ و من الواضح أن الرمانى يدخل التشبيه البليغ- المحذوف الأداة- فى حد الاستعارة. و يؤكد هو هذا التداخل بقوله: «و كل استعارة بليغة فهى جمع بين شئيين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه، إلّا أنه بنقل الكلمة، و التشبيه بأداته الدالّة عليه فى اللغة» ٩٣. و يكون الفارق بين التشبيه و الاستعارة هو أن الاستعارة تعتمد على النقل من معنى أصلى إلى معنى مجازى، و ذلك على عكس التشبيه الذى لا ينقل فيه اللفظ من معنى إلى معنى و ذلك لوجود أداة التشبيه التى تقوم بهذا النقل. و ينتقل اللفظ فى الاستعارة بنفسه. و اعتماد الاستعارة على النقل عند الرمانى- دون التشبيه- يجعلنا نعتبره أول من أخرج التشبيه من دائرة المجاز، و ذلك على الرغم من أن مصطلح «المجاز» لم يرد له ذكر فى رسالته. غير أنه من جانب آخر يجعل الاستعارة مقابلاً للحقيقة «و كل استعارة فلا بد لها من حقيقة، و هى أصل الدلالة على المعنى فى اللغة» ٩٤ و إذا كان التشبيه البليغ داخلاً فى حد الاستعارة فهو بالتالى داخل فى حد المجاز بحكم أن النقلة تتم فيه دون وجود الأداة. و إذا كانت

مهمة التشبيه هو البيان عن طريق المقارنة بين شيئين أحدهما أظهر من الآخر وأجلى منه، فإن مهمة الاستعارة لا تخرج عن ذلك «و كل استعارة حسنة فهي توجب بلاغة بيان لا تنوب منابه الحقيقة، و ذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقة، كانت أولى به، و لم تجز الاستعارة» ٩٥ غير أن الرماني لا يكشف لنا بشكل واضح عن الفارق بين التعبير الحقيقي و التعبير الاستعاري، و يكتفى فحسب بتقريره. و يرتبط هذا التحديد للاستعارة بغاية التأويل عند الرماني، فمن استعارات القرآن و قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا (الفرقان / ٢٣) «حقيقة قدمنا هنا عمدنا و قدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من سفر، لأنه من أجل امهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم. و في هذا تحذير من الاغترار بالامهال، و المعنى الذي يجمعهما الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢١ العدل، لأن العمد إلى ابطال الفاسد عدل، و القدوم أبلغ لما بيننا» ٩٦. و واضح أن الرماني يريد أن ينفي عن الله الحركة و الانتقال، فلذلك ما حاول الكشف عن أصل النقل في الفعل «قدم» و أنه بمعنى العمد. غير أن الرماني يكتفى بالقول بأن القدوم أبلغ و ذلك لما يؤديه من غاية حددها بأنها هي التحذير من الاغترار بالامهال، و بذلك يكشف عن الوظيفة النفسية للاستعارة في هذه الآية. ثم آية أخرى يسلك الرماني ازاءها نفس المسلك و هي قوله تعالى سَنَفُوعُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ (الرحمن / ٣١) «و الله عز و جل لا يشغله شأن عن شأن، و لكن هذا أبلغ في الوعيد، و حقيقته سنعمد، إلا أنه لما كان الذي يعمد إلى شيء قد يقصر فيه لشغله بغيره معه، و كان الفارغ له هو البالغ في الغالب مما يجري به التعارف، دللنا بذلك على المبالغة من الجهة التي هي أعرف عندنا لما كانت بهذه المنزلة، ليقع الزجر بالمبالغة التي هي أعرف عند العامة و الخاصة موقع الحكمة» ٩٧ و التحليل هنا لا يختلف كثيرا عن تحليل الآية السابقة من حيث بيان وجه المشابهة في الاستعارة، و الكشف عن أثرها النفسي في المتلقى، غير أن الرماني يستخدم هنا كلمة «المبالغة» للدلالة على الاستعارة. و هذا يقودنا لمعنى المبالغة عنده، و الفارق بينها و بين الاستعارة. و تعريف الرماني للمبالغة بأنها «الدلالة على كبر المعنى على جهة التغيير عن أصل اللغة لتلك الابانة» ٩٨ فهو تعريف يدخلها في حد المجاز و الفارق بين الاستعارة و المبالغة أن الأولى تقوم على التشبيه، بينما تقوم الثانية على علاقة غير علاقة المشابهة. و يحدد الرماني هذه العلاقة على وجوه «منها المبالغة في الصفة المعدولة عن الجارية بمعنى المبالغة و ذلك على أبنية كثيرة منها: فعلان، و منها فعال، و فعول، و مفعول، و مفعال ففعالان كرحمان عدل عن راحم للمبالغة» ٩٩ أما الوجه الثاني فهو استخدام صيغة العموم للتعبير عن الخصوص للمبالغة. و الثالث «اخراج الكلام مخرج الاخبار، عن الأعظم الأكبر للمبالغة كقول القائل: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم له» ١٠٠ و من الواضح أن النوعين الثاني و الثالث من وجوه المبالغة يدخلان فيما سمي بعد ذلك بالمجاز المرسل، بينما يدخل النوع الأول في المبالغة بالصيغة. و من الواضح أيضا أن الرماني لم يدخل هذا الباب في باب الاستعارة، حتى لا تختلط الحدود بين التجاوز الذي يقوم على التشبيه، و التجاوز الذي يقوم على علاقة من نوع آخر. و قد كانت هذه التفرقة مدخلا لتأويل بعض الآيات في التوحيد و العدل، و هي آيات يصعب تأويلها على أساس الاستعارة و إلا أدى هذا التأويل إلى افتراض مشابهة الله للبشر، أو امكانية وجود هذه المشابهة على الأقل. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢٢ مثال ذلك قول الله تعالى وَجَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَافًا صَفًا (الفجر / ٢٢) و هي آية يضعها الرماني في النوع الثالث من أنواع المبالغة «فجعل مجيء دلائل الآيات مجيئا له على المبالغة في الكلام. و منه: فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ أَي أَنَّهُمْ بِعَظْمِ بَأْسِهِ فَجَعَلَ ذَلِكَ آتِيَانًا لَهُ عَلَى الْمَبَالِغَةِ. و منه قوله تعالى فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا ١٠١ و من الصعب على الرماني تحليل هذه الآيات على الاستعارة، لأن ذلك سيؤدي إلى وجود مشابهة- في حس أو عقل- بين الله و البشر الذين يجوز عليهم الحركة و المجيء و الايتان. و يكون تأويل هذه الآيات على ذلك أن الفعل أسند لله- مبالغة- و إن كان في الحقيقة لغيره. غير أن استعمال الرماني لكلمة «المبالغة» في تحليل آية في باب «الاستعارة» يجعلنا نفترض أنهما يعبران- مع التساهل- عن مدلول واحد، خصوصا إذا اعتبرنا المبالغة- البيان عن طريق الكشف و الاظهار- هي الوظيفة الأساسية للتشبيه و الاستعارة معا. و مما يدخل في النوع الثاني من المبالغة، و هو استخدام صيغة العموم للخصوص، قول الله تعالى خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ (الانعام / ١٠٢) و الذي يجعل الرماني يضع الآية هذا الموضع هو ما يذهب إليه المعتزلة من أن الانسان هو خالق أفعاله عن حرية و اختيار، و بالتالي تكون لفظه «كل» في الآية لا

يقصد عمومها، لأن أفعال الناس مستثناة- بالدليل العقلي- من هذا العموم. غاية الأمر أن الآية وردت مورد المبالغة «كقول القائل: أتاني الناس، و لعله لا يكون أتاها إلا خمسة فاستكثرهم، و بالغ في العبارة» ١٠٢. و خلاصة الأمر أن الرماني استطاع أن يفيد من جهود سابقه، و أن يفرق تفرقة واضحة بين التشبيه و الاستعارة. كما استطاع أن يكشف عن علاقة الاستعارة بالمجاز، و في نفس الوقت استطاع أن يفرق بين الاستعارة و المجاز المرسل. و لم تكن كل هذه الجهود البلاغية بعيدة عن غايته التأويلية كمعتزلي، بل كانت مرتبطة بها و في خدمتها كما رأينا.

٤- مفهوم المجاز عند القاضي عبد الجبار

٤- مفهوم المجاز عند القاضي عبد الجبار وضع القاضي عبد الجبار اللغة بين أنواع الدلالة العقلية، كما اعتبرها الجاحظ إحدى الوسائل البيانية كما سبقت الإشارة. و قد ميز القاضي اللغة من أنواع الدلالة الأخرى بأنها تدل على شرطين: المواضع السابقة، و مراعاة حال المتكلم و قصده حتى يمكن فهم المراد بكلامه. و قد تحدد مفهوم المواضع عنده بأنها الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢٣ المواضع الإشارية البحتة التي تنفي وجود أي علاقة بين الاسم و المسمى، أو الدال و المدلول. و إذا كان هناك اسم و مسمى، فإن المتكلم هو الذي يشير بالاسم لمسماه في حالة غياب هذا المسمى و ذلك بهدف الاخبار عنه، و على ذلك يقوم المتكلم بايجاد علاقات بين الاشارات اللغوية. فالعبارة (السماء جميلة) مثلا تشير إلى شيئين: إلى السماء و إلى معنى الجمال، و المتكلم هو الذي أسند الجمال إلى السماء ليخبر، بمعنى أن المتكلم حين يخبر- و وظيفته الاخبار هي الوظيفة المركزية للغة عند القاضي- فإنه يشير بالاسم إلى الشيء ثم يسند إليه الخبر. و على ذلك فدور المتكلم في الدلالة اللغوية يعادل دور المواضع و لا غناء لأحدهما عن الآخر. و حين قارن القاضي عبد الجبار بين دلالة المعجزة و دلالة الكلام، اعتبر أن المعجزة أشد دلالة «لأن من حق التصديق بالقول أن يصح فيه ... المجاز و الاستعارة لأمر يرجع إلى ذات الكلام» ١٠٣ و على ذلك يرفع من شأن التصديق بالمعجزة على حساب التصديق بالكلام الذي يمكن أن يقع فيه المجاز و الاستعارة و هما أمران ثابتان في الكلام لا زمان له. أي أن الكلام و إن وقع دلالة- بالشرطين السابقين- فإنه يتأخر عن أنواع الدلالات الأخرى بقابليته للاشتراك و الاحتمال. و لذلك لا بدّ من وضع ضوابط لهذا الاشتراك و الاحتمال و المجاز و الاستعارة. لا بدّ من وضع ضوابط لهذه الأمور و إلّا خرج الكلام عن أن يكون دلالة. و من الضروري- و الحالة هذه- أن يحدد القاضي عبد الجبار الوجه الذي يقع منه المجاز في الكلام. و من البديهي أن لا يكون المجاز واقعا في أصل المواضع. فإذا كان المعتزلة قد انتهوا- كما بينا سلفا- إلى أن العالم الخارجي ثابت و قائم بصرف النظر عن ادراكنا و معرفتنا به، و إذا كانوا قد ذهبوا إلى أن الادراك لا يؤثر في المدرك و لا في صفة من صفاته سلبا أو ايجابا، و إذا كانت الاسماء اللغوية مجرد اشارات للأشياء، فمن الطبيعي أن تكون المواضع اللغوية لها ثبات الأشياء، بمعنى أن يصبح الاسم كالسمة و العلامة للشيء. و اللغة- من هذه الجهة (المواضع)- لا يجوز أن تدخلها الاستعارة أو المجاز. غير أن من حق الجماعة اللغوية أن تنتقل بالمواضع في الاسم عن معناه الحقيقي الى معنى آخر مجازي بشرط وجود علاقة بين المعنى المنقول منه الاسم و المعنى المنقول إليه «و بذلك جؤزنا نقل الألفاظ إلى الاحكام الشرعية، و جؤزنا انتقال حكم اللفظة بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقة و عن الحقيقة إلى المجاز، و كل ذلك لا- يوجب قلب المعاني» ١٠٤ و معنى ذلك أن المواضع يجوز أن يحدث فيها التجاوز مع مراعاة قصد الجماعة، أي مراعاة المعنى الذي تقصد إليه الجماعة حيث تطلق اسما على شيء من الأشياء أو صفة من الصفات. و هذا التجاوز لا يعني عند القاضي قلب المعاني أو التداخل بين حدود الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢٤ الأشياء. و يكون المجاز حينئذ مواضع طارئه على المواضع الأصلية. و على ذلك يشترط القاضي عبد الجبار أن يكون للاسم اللغوي حقيقة سابقة قبل استعماله في المجاز «لأن كون اللفظة مجازا و لا حقيقة لها لا يصح في اللغة» ١٠٥ و «لأن التجوز هو أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له في الأصل» ١٠٦ و تدخل الاستعارة و المجاز أيضا في الكلام من الجانب الثاني للدلالة اللغوية، أعنى جانب المتكلم الذي يعبر، و يستخدم اللغة للتعبير عن قصده و ارادته.

و ما دام المتكلم عنصرا ثانيا من عناصر الدلالة اللغوية و ما دام قصده شرطا لاعتبار اللغة دلالة، فمن الطبيعي أن يدخل المجاز و الاستعارة اللغة من هذا الجانب. فالمواضعه تظل حتى مع التجاوز فيها مواضعه اجتماعية لا بدّ فيها من تواطؤ الجماعة صاحبة اللغة بأكملها إلى جانب أن المجاز الذي يدخل المواضعه يرتبط بالأسماء المفردة، و لا يتناول جانب التركيب الذي لا يتم إلّا من جانب المتكلم للتعبير عن قصده و ارادته. و على ذلك فالمجاز و الاستعارة في التركيب يختصان بارادة المتكلم و رغبته في التعبير عما يريد و ذلك «لأن الأمر لا يكون أمرا إلّا بالارادة و كذلك الخبر» ١٠٧.*** و وقوع الاتساع و الاشتراك و المجاز في اللغة من شأنه أن يثير اعتراضا في وجه المعتزلة على اعتبارهم اللغة دلالة، بمعنى أن ذلك يخلّ بمبدأ الاشارة اللغوية. فإذا كانت المعجزة تقع موقع التصديق عند ادعاء النبوة، و إذا كان الفعل بمجرد يدل على وجود الفاعل، و بوقوعه محكما يدل على أن فاعله عالم، فهذه - في النهاية - دلالات مباشرة لا يدخلها الاتساع و المجاز الذي قد يخلّ بمبدأ الدلالة. لكن اللغة مع ما يدخلها من الاتساع و المجاز قد تضلل بدلا من أن تدل. و هذا الاعتراض كان واردا على المعتزلة من كثيرين «منهم الظاهرية و ابن القاص من الشافعية و ابن خويزمنداد من المالكية و شبهتهم أن المجاز أخو الكذب و القرآن منزّه عنه و أن المتكلم لا يعدل إليه إلّا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير و ذلك محال على الله تعالى» ١٠٨. و يتضمن رد المعتزلة على هذا الاعتراض التفرقة بين أمرين: الأمر الأول المتكلم نفسه، أما الثاني فالكلام. و من ناحية المتكلم يفرّق المعتزلة بين من ثبتت حكمته - و هو الله تعالى - و بين من لم يعرف حاله - و هو المتكلم العادي. أما كلام من ثبتت حكمته فهو يدل لا محالة لأنه لا يقع فيه الكذب أو محاولة التضليل. و كلام الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢٥ من لم يعرف حاله يكون طريقا للنظر و الثبوت و التيقن، و على هذا فكلام كليهما يقع دلالة. أما الأمر الثاني و هو الكلام نفسه، فيفرّق القاضي عبد الجبار بين الكلام إذا وقع مجردا عن قرينه، أو إذا قارنته قرينه تصرفه عن ظاهر المراد به. في الحالة الأولى يدل الكلام بظاهر المواضعه، بينما يدل في الحالة الثانية بالقرينه على اعتبار أنها جزء من الدلالة. و هذه التفرقة بين المتكلم الذي ثبتت حكمته و غيره، و بين اللغة مجردة عن القرينه أو بها، تظل تفرقة تدور في اطار الغرض الديني للمعتزلة الذي يهدف إلى معرفة كلام الله - القرآن - و ما يدل عليه «فأما من يقول: إن المعجز، إذا كان إنما يدل كدلالة التصديق، و كان الكلام لا يدل على شيء لصحة وقوعه مجملا و مشتركا، و لدخول الاتساع و المجاز (فيه)، فما يحل محله، بآلّا يدل أولى «فقوله في ظاهر السقوط، لأنه جعل ما نصب منصب الأدلة خارجا عن أن يكون دلالة، لأن الكلام نصب هذه النصبه، ليدل بالمواضعه، على ما لا يدل عليه الفعل، و على ما لا يعلم بالمشاهدة. لكن المتكلم قد يكون حكيما، فيجب في كلامه أن يكون دالّا، و قد لا نعلم حكمته، فكلامه يكون طريقا للنظر، لا لأنه ليس بدلالة، لأننا لو علمنا من حاله أنه حكيم، لكان دلالة، و إنما لا نعدّه دلالة، إذا وقع من جهة (من) لم تثبت حكمته، لأمر يرجع إلى أنه لم يقع منه على الوجه الذي يدل، من حيث لا نعلم أن مقاصده صحيحة، و ذلك أمر لا يقدر في دلالته. يبين ذلك أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما، إذا وقع مرتبا على طريقته مخصوصه، و متى وقع على طريقة الاحتذاء، أو على غير جهة الترتيب، لم يدل. و لا يخرج ذلك الفعل المحكم من أن يكون دلالة. فكذلك القول في الكلام. فإن كان ما ظنه السائل من الاشتراك و دخول المجاز يمنع من كون الكلام دلالة، فلما قلناه في الفعل المحكم و صحة وقوعه ممن ليس بعالم، على بعض الوجوه، يجب أن يمنع من كونه دلالة ... فكذلك القول فيما ذكرناه من دلالة الكلام، لأننا نقول إنه يدل، إذا تجرد و جرى من قرينه، على خلاف الوجه الذي يدل عليه إذا ضامه قرينه، و لم يتجرد. و نقول: إنه يدل، إذا وقع من الحكيم الذي مقاصده صحيحة، على خلاف الوجه الذي يدل ممن لم تثبت حكمته. فقد صار افتراق هذين الوجهين اللذين على أحدهما يدل، و على الآخر لا يدل، أو يدل على أحد الوجهين بخلاف دلالته على الوجه الآخر، بمنزلة افتراق الجنسين ... لأن الكلام إنما يدل، متى تجرد، على ما وضع له، لأنه يخالف حاله إذا قارنه غيره فقد صار باختلاف هاتين الحالتين، تختلف دلالته» ١٠٩. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢٦ و كل هذه المقارنة الطويلة بين الفعل إذا وقع محكما و دلالته على علم فاعله، و بينه إذا وقع على جهة الاحتذاء فلا يدل، و بين اللغة و كيف أن وقوعها من جهة الحكيم يجعلها تدل، بينما وقوعها من جهة من لم تثبت حكمته يجعلها طريقا للنظر. كل ذلك يؤكد النظرة الدينية لطبيعة

اللغة و دلالتها عند المعتزلة. هذا من جهة التفرقة بين المتكلمين. أما من جهة الكلام نفسه، فالكلام يدل إذا تجرد عن القرينة بطريقة تختلف عن دلالته مع وجود القرينة، لكنها تدل على أى حال. و المهم أن نفهم قصد المتكلم و غرضه. و القرينة فى حالة المتكلم العادى - من لم تثبت حكمته - لا بد أن تكون قرينة لفظية موجودة فى الكلام نفسه. أما فى حالة المتكلم الحكيم - و هو الله - فمعرفةنا بحكمته و أنه لا يكذب و لا يفعل القبيح - و هى معرفة عقلية سابقة على الشرع عند المعتزلة - هى القرينة التى تعلو على كل قرينة، و التى تجعل كلامه دلالة لا محالة. و سواء كانت القرينة لفظية أو عقلية فوضوح قصد المتكلم يظل هو الهدف ما دامت اللغة دلالة، و على ذلك «لا يمتنع اطلاق العبارة فى غير حقيقتها إذا فهم الغرض» ١١٠ *** إذا كان الاتساع و الاشتراك يدخل من جهة المواضع، كما يدخل من جانب المتكلم، فليس من حق المتكلم أن ينقل أى لفظ شاء إلى أى معنى يريد، و إلا اختلت الدلالة اللغوية. فهناك فى اللغة نوعان من الأسماء: الألقاب المحضة، و أسماء المعانى أو الصفات. و الفارق بين هذين النوعين أن اللقب لا يفيد فيما يشير إليه أكثر من مجرد الإشارة، و ذلك كاسم العلم الذى يشير إلى مسماه دون أن يحدد صفة من صفاته أو يبرز خاصية من خواصه. و لذلك قد يطلق اسم واحد على أفراد كثيرين دون أن تختل دلالة الإشارة فى اللقب. أما أسماء الصفات أو أسماء المعانى فهى تشير إلى خاصية فى الشئ المشار إليه، فكلمة «أسود» تشير إلى صفة «السواد» فى الشئ المشار إليه «اعلم أن الاسم على ضربين: أحدهما لا يفيد فى المسمى به و إنما يقوم مقام الإشارة فى وقوع التعريف به من غير أن يقع التعريف بما يفيد، و هو الذى سميناه بأنه لقب محض. و منه ما يفيد فى المسمى به جنسا أو صفة... و هو الذى يسميه شيوخنا صفات، و لا يجعلون الفارق بين الاسم و الصفة ما يقوله أهل العربية فى ذلك و مثال اللقب المحض هو قولنا زيد و عمرو إلى ما شاكلة. و القول فى أن ذلك لا يفيد بين، لأنه يقع موقع الإشارة فكما أن الإشارة تعرف و لا تفيد فى المشار إليه حالا و صفة، فكذلك ما أقيم مقامها، و لذلك يصح تبديل اللقب و صفة الملقب واحدة، و تختلف الألقاب و الصفة واحدة، و تتفق الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٢٧ و الصفة مختلفة» ١١١. فاللقب المحض على ذلك لا يحمل أى معنى، بعكس الصفة التى تدل على معنى، و هذا المعنى الذى تدل عليه الصفة لا بد أن يكون ثابتا - أولا - بالدليل العقلي، ثم تأتى العبارة أو الصفة للدلالة عليه «إن اثبات المعانى بالأقوال و الأسماء لا يصح، لأن الواجب اثباتها بالطريق الذى تثبت منه، ثم يعبر عنها» ١١٢ و لذلك يمنع المعتزلة خصومهم فى مواضع كثيرة من الاستدلال بوجود العبارات على وجود المعانى ١١٣ على أساس أن العبارات يجب أن تدل على معان سبقت معرفتها بالأدلة العقلية، أما العبارات التى لا تدل على معان فتعد من قبيل الخطأ اللغوى. و يتبدى حرص المعتزلة على وضوح الدلالة اللغوية فى هذه المسألة فى تأكيدهم على ضرورة أن تستعمل أسماء الصفات فى معانيها، و إلا تحول الكلام من أن يكون صدقا إلى أن يكون كذبا «اعلم أن كل اسم يفيد و لم يكن لقباً محضاً لا يحسن أن يستعمل إلا فيما علم فيه ما يفيد. و غلبة الظن فى ذلك لا يقوم مقام العلم فى الاخبار لما فيه من تجويز كونه كذبا. فأما فى ابتداء الوضع فإنه يقوم مقامه... و لا يحسن استعمال العبارة المفيدة إلا على الوجه الذى وضعت له فى سائر ما تنقسم إليه من الكلام، و إلا كان المتكلم بها عابثاً أو فى حكم العابث. و لذلك لا يحسن اتباع أهل اللغة فى مواضعاتهم إلا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغة. فثبت بذلك أن اجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلا بعد العلم بفائدته كما أن ما علم فيه فائدة الاسم يحسن اجراء الاسم عليه» ١١٤. و هذا الحرص على استعمال أسماء الصفات فى معانيها المعقولة أولاً، حتى أنه لا يجب اتباع أهل اللغة فى اسمائهم إلا بعد العلم بمقاصدهم، هذا الحرص لا يمنع من اجراء هذه الأسماء على ما علم فيه فائدة الاسم. بمعنى أننا يجب أن نعقل معنى «الطول» أولاً، ثم نجرى عليه الاسم الدال عليه، ثم لا مانع بعد ذلك من أن نطلق هذا الاسم على كل ما علمنا فيه فائدة «الطول» و ليست هذه محاولة منا لاستنتاج أن أسماء الصفات هى التى يجوز فيها الاستعارة و المجاز دون الألقاب المحضة التى تنبئ و لا تعنى فيما يقول ستيوارت مل» ١١٥، فالقاضى نفسه - تمشياً مع مبدأ المعتزلة الأثير (قياس الغائب على الشاهد) لا يمنع من اطلاق الأسماء - و هى أسماء المعانى كما سنرى بعد ذلك - على الغائب إذا ثبتت صحتها فى الشاهد و ذلك على أساس أن المواضع إنما تتم على الشاهد المحسوس المدرك، ثم يمكن للمتكلم أن ينتقل بعد ذلك فى اطلاق هذه الأسماء على ما غاب عنه، إذا أفادت مثل هذه المعانى

المعقولة في الشاهد «اعلم أن المواضع إنما تقع على المشاهدات و ما جرى مجراها، لأن الأصل فيها الاشارة، على ما بيناه. فإذا ثبت ذلك، فيجب، متى أردنا التكلم ببلغه مخصوصه، أن نعقل معاني الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢٨ الأوصاف و الأسماء فيها في الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة نجرى عليه الاسم في الغائب. وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً- ثم يبنى عليه الغائب، نحو ما بيناه في الاستدلال بالشاهد على الغائب» ١١٦ و مبدأ قياس الغائب على الشاهد مبدأ أثير لدى المعتزلة، بل هو حجر الزاوية في فلسفتهم كلها سواء ما اتصل منها بالعدل أم التوحيد. و الذي يصح أن ننقله من الأسماء من الشاهد إلى الغائب لا يمكن أن يكون الألقاب المحضة، لأنها كما سبق أن أشرنا تشير و لا تفيد، و الأسماء التي تنقل من الشاهد إلى الغائب يجب أن تفيد إلى جانب وظيفتها الاشارية، و إنما لم يكن لاطلاقها على ما غاب عنا أى معنى. و إذا جاز أن نطلق الألقاب المحضة على ما غاب عنا فما حاجتنا إلى أن نعقل معانيها في الشاهد، و هي أصلاً لا تحمل أى معنى، و لا تؤدي أى وظيفة سوى مجرد الاشارة العارية عن أى معنى؟ لا يتركنا القاضى عبد الجبار للاستنتاج و التخمين، فإذا كان اللقب المحض لا يفيد معنى أو صفة، و إنما يشير إلى مسماه فحسب، فإن الألقاب المحضة لا يجوز أن تطلق على الله، لأنه ليس مما يشار إليه ليقع به التعريف أولاً، و إنما هو سبحانه مما يجوز عليه الوصف، فلذلك نطلق عليه الأوصاف التي تفيد فيه معنى أو وصفا دون تلك الألقاب التي لا تفيد شيئاً «و أمّا ما لا يفيد التعريف، و لكنه تعريف من المفيد في إبانة نوع من الأنواع أو جملة أو ضرب من الفعل من نحو قولنا إرادة و قدرة و حياة، و قولنا انسان و دابة، و قولنا ضرب و عدد، فذلك، و إن كان من باب الألقاب، فمن حيث حل محل المفيد، أجرى مجراه في حكم الاستعمال. و الأسماء المفيدة أو الجارية مجرى المفيد يحسن استعمالها في الله تعالى. فأما الألقاب المحضة فاستعمالها فيه لا يحسن إنما أن يرد التقييد به ... فإذا ثبت أنها لا تفيد فيجب أن لا يحسن استعمالها فيه، لأنه عبث لا فائدة فيه» ١١٧ و لعل هذا كله يسمح لنا باستنتاج أن الألقاب المحضة التي لا تفيد أى معنى سوى دلالتها الاشارية لا يصح فيها المجاز كما أنها لا يصح أن تطلق على ما غاب عنا من المعانى. و على عكس ذلك فأسماء الصفات و المعانى هي التي يصح فيها النقل و المجاز و الاستعارة «و لذلك تراهم لا- يطلقون المجاز في الأعلام اطلاقهم لفظ النقل فيها» ١١٨. *** المجاز إذن لا يكون في الألقاب المحضة- أسماء الأعلام- لأنها تنبئ و لا تعنى، تشير و لا تدل، و إنما يكون في الصفات و أسماء المعانى. و إذا كانت هذه الاسماء نفسها لا تطلق إلا بعد أن تعقل المعانى، فمن الطبيعي أن يكون نقلها الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٢٩ من مجال إلى مجال، أو من الشاهد إلى الغائب، مرتبطاً بوجود علاقة بين معنى الاسم و بين ما ينقل إليه على سبيل المجاز أو الاستعارة. و يخشى المعتزلة- أعنى القاضى عبد الجبار- اطلاق لفظ المشابهة على هذه العلاقة بين المعانى، و ذلك لأنهم في اطار فكرهم و فلسفتهم يحاولون نفى مشابهة الله للبشر في ذاته و صفاته. و لكن معنى المشابهة بين المعانى المجازية و المعانى الحقيقية يمكن أن يفهم من تحليلاتهم لبعض العبارات المجازية في القرآن. فإذا وصف الله نفسه بقوله و أحاط بما لديهم و أحصى كل شئ عدداً «فمجاز لأن الاحاطة في الحقيقة تستعمل فيما يحتوى على الشئ، و ذلك من صفة الاجسام، و إنما وصف نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات، فتشبه من حيث علمها أجمع، بالمحيط بالشئ، لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله» ١١٩ و إذا وصف الرجل العظيم بأنه رفيع فإنما يكون ذلك «على جهة المجاز تشبيهاً له بمن ارتفع مكانه» ١٢٠ و إذا سمي عيسى بأنه كلمة الله فالغرض «أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمة» ١٢١ .. الخ كل هذه الأمثلة الموثقة في الجزء الخامس من كتاب المعنى و التي تؤكد جميعاً فكرة المشابهة كأساس للعلاقة بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي للفظ الواحد. غير أن فكرة المشابهة لا تعنى التطابق، و إنما لتحوّل المجاز الى حقيقة، و لضاعت الحدود بين العوالم، خصوصاً بين عالمي الشاهد و الغائب، و هي حدود يحصرها المعتزلة على وجودها و صلابتها. و إن كان ذلك لا يمنع قياس احدهما- الغائب- على الآخر- الشاهد. و مبدأ القياس نفسه يقوم على نوع من المشابهة التي لا تتطابق و لا تلغى الحدود بين العالمين. و هذا هو الذي يجعل القاضى عبد الجبار يمنع من استعمال اللفظ مجازاً على جهة الحقيقة، أى يمنع من الخلط بين الاستعمالين الحقيقي و المجازي للفظ الواحد: «اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك في الحقائق، لأن ذلك يوجب كونه

في حكم الحقيقة. لأنه إن روعي معناه و جعل تابعا له؛ و أجرى حيث يجري معناه، حلّ محل الحقيقة» ١٢٢ و هي نفس الفكرة التي سبقت الإشارة إليها عند الجاحظ. و غاية كل من الجاحظ و القاضي واحدة على أي حال. فالجاحظ قد اشترط ذلك للمحافظة على الوظيفة البيانية للغة، و كذلك يشترط القاضي عبد الجبار محافظة على الوظيفة الدلالية. و يظلّ الاحاح - عند كليهما - و الحالة هذه على علاقة المشابهة التي ينتقل اللفظ على أساسها من معنى إلى معنى آخر. و أي نسيان لمبدأ المشابهة من شأنه أن يخلّ بمبدأ الدلالة في المجاز من ناحية، و أن يخلّ بتمايز عالمي الغيب و الشهادة إذا كان المجاز في صفات الله و أحواله من ناحية أخرى. و قد كان متوقعا و قد ربط المعتزلة الدلالة اللغوية بقصد المتكلم و ارادته بما في الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٠ ذلك الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، أن يتنبهوا إلى الوظيفة النفسية و الانفعالية للمجاز في التعبير عن حالات و أحوال تعجز اللغة العادية - لغة الحقيقة و الإشارة - عن الافصاح عنها بحكم ثبات دلالتها و فقرها الايحائي. إلا أننا لا نجد شيئا من ذلك على الاطلاق. إذ أن اطار الجدل الديني، و تركيز البحث حول الله، باعتباره متكلمًا، و حول القرآن باعتباره كلام الله، و الرغبة الدينية في استخراج الدلالة المعرفية من النص القرآني. كل ذلك كان له تأثيره في توجيه مبحث المجاز هذه الوجهة التي تعنى في المحل الأول بالدلالة أكثر من عنايتها بالصورة، و من ثم تحولت ابحاث المجاز التصويرية - على يد المعتزلة - إلى دلالات إشارية. و بناء على ذلك لم يجد المعتزلة من وظيفة للمجاز في القرآن سوى اثاره التأمل العقلي و الاجتهاد النظري الذي عدّوه جزءا من التكليف الغرض منه تعريض الناظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلد و يربو عليه. و من أجل تثبيت الدلالة المجازية، و المحافظة على وضوح الدلالة اللغوية، يمنع المعتزلة المتكلم من استعمال المجاز فيما لم يستعمل، حتى لو كانت علاقة المشابهة واضحة بارزة. فاللفظان قد يتفقان في المعنى، و مع ذلك ينقل أحدهما عن الحقيقة إلى المجاز و لا - ينقل الآخر، مع امكانية أن تقوم المشابهة بين استعمالهما معا في الحقيقة و استعمالهما معا في المجاز. و الأصل في المنع أو التجويز يظل - في النهاية - هو استعمال الجماعة لا الفرد. فما استعملته الجماعة مجازا جاز استعماله، و ما امتنعت عن استعمال المجاز فيه لا يجوز استعماله «و لا يمتنع في اللفظتين المتفقتين في المعنى أن تستعمل أحدهما مجازا حيث لا تستعمل الأخرى، و على هذا فان الغائب و المكان المطمئن كانا في الأصل واحدا، ثم استعمل أحدهما في الكناية عن قضاء الحاجة و لم يستعمل الآخر» ١٢٣ و مما يدخل في الحرص على تثبيت الدلالة اللغوية و يؤكد أنها أن المعتزلة لا يجوبون التوسع كثيرا في الاستعمالات المجازية، و يحرصون على البعد عن التأويلات المجازية كلما وجدوا في حقيقة اللغة مخرجا. و بالرغم من أن خصومهم قد اتهموهم بأنهم يحملون الآيات على التأويلات المجازية المستكرهه، فواقع الامر أن المعتزلة - شأن غيرهم من الفرق - يعدّون من أنصار الحقيقة، و كل الخلاف أنهم يعتمدون إلى جانب القرينة اللفظية على القرينة العقلية التي تسمح لهم بتأويل كل ما لا يتفق و تصورهم لله و لعدله. لكن الأساس أن الحقيقة عندهم أكثر دلالة من المجاز، و على ذلك يمنعون من حمل اللفظ على المجاز إذا أمكن حمله على الحقيقة «لأن اللفظة متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقة واحدة، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣١ فحملها على فوائدها المختلفة، أو على المجاز في موضع و الحقيقة في موضع آخر لا يجوز» ١٢٤. و هم لا يمنعون تأويل اللفظ على المجاز فحسب بل يمنعون استعماله كذلك إلا فيما استعمل فيه، فإذا استعمل لفظ «جائر» في السهم إذا زال عن سمته، فلا يصح أن تنقل اللفظة إلى كل ما أدى هذا المعنى من الخروج عن عادته، و إلا تساوى المجاز و الحقيقة، و صعبت التفرقة بينهما. و كل هذا من شأنه أن يخلّ بمبدأ الوضوح المطلوب في الدلالة اللغوية حتى تظل دلالة «و وصفهم للسهم إذا زال عن سمته بأنه جائر، مجاز عندنا، لأنهم لا يصفون كل ما زال عن سمته بذلك. فلا يصفون الحجر المرمى بذلك؛ و لا غيره، فعلم أنه مجاز، و إلا كان يشيع في هذه الفائدة. أ لا ترى أنه لما أفاد وقوع الجور منه، استمر في كل من فعل الجور؟ و أما وصفهم السحاب بأنها ظالمة، إذا جادت بالمطر في غير حينه، فمجاز. لأنه لو كان حقيقة لاستمر في كل ما له حكم و حصل له ذلك أو به في غير الوقت المعتاد، حتى يقال في الشجرة إذا تأخر نضج ثمارها، بأنها ظالمة فعلم بذلك، أنه استعمل فيها تشبيها بفاعل الظلم لما كان المبتغى منها المطر في حين ما أخطأ به كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم» ١٢٥. و إذا لم يكن ثم ما يمنع من وصف شجرة بأنها ظالمة، إذا كانت هذه الصفة في

السياق الذي ترد فيه تؤدي وظيفة في نقل خبرة أو انفعال أو تجربة، فإن القاضي عبد الجبار يمنع ذلك - رغم وجه المشابهة الواضح - حتى لا تتداخل الحدود بين الحقيقة والمجاز. وتظل هذه الشروط التي تحد من طاقة المجاز على التعبير عن مدركات وخبرات وأحوال جديدة خاضعة للمبدأ الاعتزالي عن اللغة وهو أنها نوع من أنواع الدلالة. ويظل اللاحاح على علاقة المشابهة التي أقامت على أساسها الجماعة عبارتها المجازية هو الأساس في الاستخدام المجازي وذلك بهدف التفرقة بين الداليتين الحقيقية والمجازية حتى لا تختلط احدهما بالأخرى في ذهن المتكلم أو المستمع، الأمر الذي قد يؤدي للبس والابهام، ويعوق عملية التوصيل التي هي وظيفة الدلالة اللغوية. وعلى ذلك لا - يمتنع أن يطلق اللفظ في معنى ما يشبهه ويكون حقيقة في هذا المعنى الثاني، إذا كانت الجماعة استعملته في كليهما على الحقيقة «و قد أنكر بعضهم أن يوصف العلم بأنه اعتقاد على الحقيقة. لأن العاقل يحكم ما عرفه، كاحكام من يعقد الحبل والخيط بالعقد المحكم. وهذا وان لم يبعد أن يكون الأصل فيه ما قاله، فذلك غير دال على أنه ليس بحقيقة في الاعتقادات. لأنه لا - يمتنع في الأسماء أن توجد من غيرها وتصير مع ذلك حقيقة في الثاني، إلا أن ثبت بالدلالة، أن أهل اللغة استعملوها في الثاني على جهة التشبيه بالأول، فيجب الحكم فيه بأنه مجاز» ١٢٦. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٢ وكل هذه الشروط السابقة تعود بالمجاز إلى أن يكون مواضعه سابقة تواضعت عليها الجماعة اللغوية ولا يجوز للفرد أن يخرج عن اطارها ولا أن يقيس عليها. والشرط للاستعمال المجازي للجماعة أن تكون أدركت وجه الشبه بين المعنيين، ولو كان وجه الشبه موجودا ولم تدركه الجماعة، ولم تستعمل اللفظ مجازا، فلا يجوز ادعاء المجاز فيه. وهذا التواضع المجازي يساوي في قوته وثباته المواضع الحقيقية، وذلك لأن «المجاز قد صار موضوعا لما استعمل فيه مجازا، فهو في الحكم بمنزلة اسم يستعمل في أمرين على جهة الاشتراك» ١٢٧ وكل هذا ينتهي إلى تثبيت الدلالة اللغوية - مجازية كانت أو حقيقية - ويعود بها إلى أن تكون دلالة عادية رامزة مشيرة، لا - تحمل أي نبض ايحائي. وهي في ذلك تتساوى مع أنواع الدلالات الأخرى العقلية والسمعية. وتصبح اللغة - بنظامها الثابت - هي المرجع في معرفة الأسماء والصفات. ويفقد المتكلم - الذي ألح المعتزلة على دوره في الدلالة اللغوية - أي فعالية إيجابية «قد بينا من قبل أن استعمال الأسماء والأوصاف يحسن من جهة اللغة، وإن لم يرد بها التوقيف. وإن صح ذلك صارت اللغة هي الأصل فيه، كما أن أصل ما يعلم من جهة السمع، فأدلة السمع هي الأصل فيه، وما يعلم بالعقل فهو الأصل فيه. فكما أن الحكم العقلي يجب الرجوع في معرفته إلى الطريق العقلية وكذلك السمع، فكذلك القول في اللغة إذا التبس الحال فيه» ١٢٨. وإذا كان المجاز - شأنه شأن الحقيقة - يعتمد على المواضع السابقة للجماعة، فمن الطبيعي أن يكون المجاز الذي سبق استعماله هو المقياس في الاستعمال. وإذا كان المعتزلة قد أباحوا لأنفسهم قياس الغائب على الشاهد فيما طريقه المعرفة العقلية، وفي اطلاق الاسماء والصفات، فإنهم قد منعوا القياس في المجاز، بل لا بد من متابعة الاستعمالات المجازية التي سبق استخدامها دون أن يقاس على نفس نمطها. فلا «يقال: سل الكتاب و يراد به صاحبه أو كاتبه، قياسا على: سل القرية و يراد به الأهل. ولو كان ذلك حقيقة لروعي المعنى المفاد ولأجرى الاسم حيث يجري المعنى» ١٢٩. و ثم خلاف بين أبي علي وأبي هاشم الجبائين حول جواز القياس على المجاز. وهو خلاف لا يتصل بجوهر القضية. فأبو هاشم يمنع القياس منعا باتا، بينما يجوز أبو علي إذا كانت علاقة المقاربة واضحة بحيث يظهر المعنى للمخاطب ١٣٠. وكلاهما يسعى إلى وضوح الدلالة اللغوية أو المجازية على السواء. وهذا المبدأ - مبدأ عدم القياس في المجاز - يكاد المعتزلة يطبقونه مع مبدأ الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٣ التعارف السابق على المجاز على النص القرآني نفسه. فمن المؤكد أن القرآن قد جاء بعبارات مجازية لم ترد في الشعر العربي. بمعنى أن القرآن يتضمن من الصور المجازية الكثير مما لم يوجد في الشعر العربي، خصوصا في تلك الآيات التي تعبر عن ذات الله أو صفاته. وهذه الصور المجازية تقف ضد مبدأ المعتزلة بعرفية المجاز و ضرورية أن يكون سابقا في عرف الجماعة. وفي محاولة رد هذه الصور المجازية في القرآن إلى مبدأ العام يفترض المعتزلة أن هذه الصور المجازية كانت مسبوقه بمجازات عربية مثلها لم ينقلها لنا الرواة. ويعتبرون أن القرآن نفسه دليل على وجود هذه المجازات في لغة العرب «إن قيل: أ ليس قد خاطب تعالى في كتابه بأنواع من المجاز لا تعرف في اللغة في وصفه و وصف

غيره. و ذلك ان ذكر طال؟ فإذا صحّ ذلك علم أنه لا يجب أن يفسّر المجاز حيث استعمل؟ قيل له: إن ما لم يثبت في خطاب الله تعالى أنه شرعى منقول من المجاز، فيجب أن نقطع على أنهم قد تكلموا بمثله، كما أن ما تضمنه الكتاب من الحقائق يجب ذلك فيه، كقوله تعالى في وصف الكتاب: وَ هَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ وَ لا يجب في جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولاً إلينا، و لا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفاً عند بعض العرب، و لو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه و لو أن واحداً منهم حكى ضرباً من المجاز لعمل بقوله، فإذا شهد القرآن به كان بأن يقطع بذلك أولى. فلا يجب أن يوجد في صريح كلامهم نفس ما وجد في القرآن، لكنهم إذا تكلموا بمثله جاز أن يخاطب تعالى به، فإذا استجازوا القول بأن فلانا جاني و أنا مشغول، و يراد به رسوله بأمره، لم يمتنع أن يقول جَلَّ وَ عَزَّ: وَ جَاءَ رُبُّكَ، لأن الباب في ذلك واحد كما ذكرناه في القرية. و لذلك متى علمنا من قول رسول الله صلى الله عليه و سلم، مثل ذلك علمنا أن العرب تكلمت به أو بمثله فلا مطعن على ما ذكرناه بذلك» ١٣١. و الذي يمكن الخروج به من هذا النص أن المعتزلة- في دفاعهم عن صحة تأويلاتهم- كان عليهم الاستشهاد بالشعر سائرين في ذلك على درب اللغويين و المفسرين منذ ابن عباس. و لكن مشكلة الاستشهاد بالشعر أن الخصم يمكن له أن يستشهد به كذلك. و من ناحية أخرى فهناك آيات مثل وَ جَاءَ رُبُّكَ لا يستطيعون إيجاد ما يقابلها في التراكيب العربية و الشعرية للدلالة على المعنى الذي يريدون إليه. و بدلاً من أن يسلم المعتزلة بوجود مجازات في القرآن لم ترد في الاستعمال العربي، يذهبون إلى افتراض وجود مثل هذه المجازات و إن كانت لم تصل إلينا و لم يحفظها لنا أحد. و هذه كلها افتراضات أدت بهم إليها تلك الرغبة في تثبيت الدلالة المجازية، و ربط القرآن الكريم هذا الربط الميكانيكي باللغة العربية و وسائلها التعبيرية و طرائفها الأسلوبية، حتى يجعلوه يقل- من هذه الزاوية- عن شعر الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٤ شاعر كامري القيس أو زهير فيما أضافه للغه من تعبيرات و تراكيب و صور. و ربما أمكن التماس العذر للمعتزلة في هذه الافتراضات التي راحوا يتمحلونها، إذ الآيات التي تثير هذه المشكلة آيات لا يسلم خصوم المعتزلة بتأويلهم لها، بل ذهب أغلبهم- خصوصاً الظاهرية- إلى أنها حقائق، و إن كانوا نفوا كيفية المجيء. و نتيجة لذلك حاول المعتزلة- لتأكيد وجهة نظرهم- ربط هذه التعبيرات المجازية بمثيلات لها في اللغة، و افترضوا وجود مثلها في اللغة و إن لم تصلهم عن العرب و لم ينقلها أحد. أما في الألفاظ الشرعية التي نقلها القرآن عن معناها اللغوي إلى معناها الشرعي، كألفاظ الصلاة و الزكاة و الصوم، فلا نزاع بين المعتزلة و خصومهم حول هذا التجاوز في الدلالة، و من ثم لا- يحتاج المعتزلة للافتراض و التمحل، و يسلمون بأن نقل مثل هذه الألفاظ يعدّ بمثابة ابتداء مواضعه من جهة الله، و لم تستعمل في القرآن على سابق مثال «و لا تلزم على ذلك الألفاظ الشرعية، لأنه جَلَّ وَ عَزَّ، من حيث ثبتت حكمته يجب صرف كلامه إلى أنه أراد به الوجه الصحيح. فإذا بينه و نقل اللفظ عن اللغة صار كابتداء مواضعه منه» ١٣٢ و هكذا يقع المعتزلة فيما حاولوا الهروب منه، و يسلمون بجواز أن يكون في القرآن ما لم تقع المواضعه عليه، و يستندون في ذلك إلى فكرة الحكمة الإلهية، و هي فكرة كانت كفيلاً باخراجهم من المأزق السابق دون افتراضات أو تمحلات.*** تحددت مهمة اللغة عند القاضي على مستوى التركيب بأنها «الانباء» عما في النفس، و اعتبر القاضي أن وظيفة «الاخبار» هي الوظيفة المركزية للغة، لدرجة أنه ردّ كل الصيغ اللغوية من أمر و نهى و استفهام و نداء و قسم إلى معنى الخبر. و يرتبط الخبر في دلالاته بقصد المتكلم و ارادته «و لذلك يصح في الخبر المجاز و التعريض و الالغاز» ١٣٣. و قد استبعد المعتزلة من دائرة بحثهم المتكلم البشري على أساس أن كلامه يمكن معرفته دلالاته بالاضطرار، و ذلك على عكس كلام الله عز و جل الذي لا يمكن معرفته دلالاته كاملة إلا استدلالاتاً كما سبقت الإشارة. و إذا كان تقدم المواضعه يعدّ عند المعتزلة شرطاً لوقوع كلام الله دلالة، فإن معرفة قصده تعالى يعدّ شرطاً ثانياً لا يقل في أهميته عن المواضعه السابقة. يقول القاضي مشروطاً المواضعه «اعلم أنه لا بدّ من لغة يتواضع عليها المخاطب أولاً ليصحّ أن يفهم عن الله سبحانه و تعالى ما يخاطبه به ... و الذي يدلّ على ذلك أن العلم بما يفيد الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلق ذلك الخطاب به، فمتى لم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٥ تتقدم من المخاطب لغة لم يعلم مراده، عزّ و جلّ، بكلامه، لأنه إنما يعلم ذلك متى تقدّم منه ما يقتضى صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالة على مراده بتقدم المواضعه» ١٣٤.

و إذا كانت معرفة قصد المتكلم بالكلام هي معرفة اضطرارية، فإن معرفة قصد الله بكلامه هي معرفة استدلالية عند المعتزلة. و قد سبقت الإشارة في الفصل السابق إلى أن قضايا العدل و التوحيد هي قضايا عقلية في الأساس الأول، و هي سابقة في معرفتها على الدلالة الشرعية، و هي دلالة الكلام. و معنى ذلك أننا بالعقل نعرف قصد الله و ما يصحح أن يختاره و يأمر به و ما لا يجوز عليه من ذلك. و هذه المعرفة تمكنا من صحة الاستدلال بكلامه عز و جل. و لا يمكن عند المعتزلة أن يدل كلام الله على خلاف ما دل عليه العقل «لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض» ١٣٥. و بناء على ذلك فإذا ورد في كلام الله - الدلالة الشرعية - ما يدل ظاهره على خلاف ما يدل عليه العقل وجب علينا أن نتأوله لأن الدلالة الشرعية و الدلالة العقلية يتطابقان و لا يتناقضان «و اعلم أن ورود الشرائع و المصالح على المكلف أشد مطابقة لما في عقله و مناسبة لما يرد على المكلف من اختلاف الأمور التي تختلف بالعادات و التجارب. يبين ذلك أن ما يرد بالسمع يكون علما مقطوعا لأنه لا يجوز خلافه، كما لا يجوز خلاف ما في العقول، و لأن ما يرد بالسمع تكليف كما أن ما يرد بالعقل تكليف من قبل القديم، و كشف العقل عنهما و عن وجوبهما و طريقة وجوبهما لا - يختلف. و لذلك قلنا: إن أصل التكليف يقتضيه العقل كما أن السمع يقتضيه العقل و اقتضاء لهما لا يختلف» ١٣٦. و هكذا يصبح التأويل ضرورة لا محيص عنها لرفع التناقض الظاهري بين أدلة العقل و ادلة الشرع. و السلاح الذي يستعمله المعتزلة للتأويل هو سلاح المجاز، و إذا كنا في الفقرة السابقة قد ركزنا على وجه المجاز في الاسم المفرد، فإن علينا الآن أن نحدد كيفية الانتقال في الدلالة في التركيب و لقد سبق أن أشرنا إلى توحيد القاضى بين الصيغ اللغوية و ردها كلها إلى معنى الخبر. و الخبر لا يمكن أن يقع خبرا إلما بقصد المتكلم و ارادته، و من حق المخبر - و الحال هذه - أن يلغز في كلامه و يعرض و يستخدم المجاز «لو كان ما يتعلق بالخبر يزيد يستحيل تعلقه بغيره بالقصد، لبطل التوسع، لأنه إنما يتجوز باللفظة إلى أن تستعمل في غير ما وضعت له، و لهذا يحتاج الحكيم أن يدل عليه، من حيث لو لا الدلالة لكان ظاهرها كما وضعت له و في هذا ابطال القول به. و قد أباح الله تعالى ذلك بقوله: **إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ** الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٦ **بِالْإِيمَانِ** لأنه إذا أكره على القول بأنه تعالى ثالث ثلاثة، فلو كان هذا الخبر يجب أن يتعلق بالله تعالى لاستحال أن يصير خلافه بالقصد. و قد علم أن الموضوع للأمر قد يستعمل في التهديد كقوله «و استفزز» و قوله: «اعملوا ما شئتم» و ما وضع للخبر قد يستعمل في غيره فقد صح أن التجوز به يصح في كل حال، و على كل وجه. فلو لا أن اللفظة بعينها تقع على الوجهين بالقصد لما صح ذلك فيها» ١٣٧. و معنى ذلك أن قصد المتكلم هو الذي يحدد ما إذا كانت الصيغة اللغوية قد استعملت على حقيقتها المتواضع عليها، أو قد انتقلت إلى معنى مجازي. و الصيغة اللغوية يمكن انتقالها من الحقيقة إلى المجاز، كما يمكن الانتقال في الاسم المفرد، فصيغة الأمر قد تستعمل للتهديد. و المعيار النهائي للتجاوز في الصيغ اللغوية هو قصد المتكلم و ارادته. و قد سبقت لنا المعرفة العقلية بأن الله حكيم لا يختار القبيح و لا يأمر به. فإذا ورد في كلامه أمر يدل بصيغته على القبيح، كان لنا أن نتأول هذا الأمر على أن المقصود به هو التهديد. و هذه المعرفة بقصد الله - و هي معرفة عقلية - هي التي تسمح لنا بتأويل ظاهر الصيغة، و هي التي يطلق عليها المعتزلة القرينة العقلية أو الدليل العقلي. و ثم قرينة أخرى تسمح لنا باخراج النص عن ظاهره، و هي القرينة اللفظية المقارنة للكلام كالشرط و الاستثناء، أو وجود خطاب آخر يفسر هذا الخطاب. و لا يخلو كلام الله عز و جل عن هاتين الدالتين أو القرينتين غير أن المعتزلة يعتبرون القرينة العقلية هي الأساس في عملية التأويل «فلذلك صح عندنا أن تدل على خصوص كلامه أدلة العقل، كما يدل عليه تقييد اللفظ، و دخول الشرط و الاستثناء فيه، و تكون دلالة كالعهد المتقدم و المعهود بين المخاطب، و قد بينا أن ما حل هذا المحل هو أقوى من نفس المواضع في الدلالة، فإذا كانت المواضع المتقدمة تدل على المراد بالكلمة فالعهد بأدلة العقول و ما قدر، جل و عز فيها بأن يدل على ذلك و أن يقدم، أولى» ١٣٨ و لا يخلو كلام الله - القرآن - عن هذين النوعين من القرينة اطلاقاً لأنه «لا بد أن يكون دليلاً. و إنما يكون كذلك بوجهين: أحدهما: أن يريد ما يقتضيه ظاهره فيكون مجردة دلالة على المراد. أو يريد به غير ذلك فلا بد من بيان مقترن به كاقتران بعض الكلام ببعض، لأنه إن كان مما يدل بالسمع فلا بد من أن يتصل به أصل الشرط و الاستثناء، أو ما يجري مجراهما، و إن كان من أدلة العقول فاقتراعه به

أوكد من ذلك، ولا يجوز في خطابه أن يخلو من هذين الوجهين» ١٣٩ و تقسيم خطاب الله هذه القسمه إلى ما يدل بدليل العقل، و إلى ما يدل بدليل الخطاب المقترن به لفظاً، ليس الا التفرقة بين آيات الأحكام و التشريع، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٧ و الآيات التي تدل على التوحيد و العدل. و من الطبيعي أن يضع المعتزلة النوع الأول فيما يدل بقرينه اللفظ، و يشترطون لدلالته أن يكون فيه ما يدل على المراد به «و على هذا الوجه بنى الفقهاء القول بالعموم و الخصوص، لأنهم بينوا أن الصيغه تكون واحده، و تكون مره عموماً، و مره خصوصاً» ١٤٠ غير أن تخصيص العام أو تعميم الخاص لا بد أن يستند إلى قرينه لفظية في الخطاب نفسه، سواء في نفس الآية أو في آية أخرى غيرها ١٤١. أمّا الآيات التي تدل على التوحيد و العدل فهي الآيات التي تدلّ أولاً بالدلالة العقلية. و قد كانت هذه الآيات هي مجال الخلاف في التأويل بين المعتزلة و خصومهم من الصفاتية و الظاهرية و الأشاعرة و المجسمة. و كان لا بد من البحث عن أساس للتأويلات الاعتزالية لهذه الآيات. و قد وجد المعتزلة في التفرقة بين المحكم و المتشابه- و هي تفرقة قرآنية- أساسهم الديني للتأويل، إلى جانب الأساس العقلي الذي أشرنا إليه. و هذه التفرقة و غايتها هي ما يعالجه الفصل التالي عن المجاز و التأويل. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٣٩

الفصل الثالث «المجاز و التأويل»

١- التأويل عند المفسرين (ابن عباس و مجاهد)

١- التأويل عند المفسرين (ابن عباس و مجاهد) منذ فترة باكرة جدا ارتبط تأويل القرآن بالخلاف حول المحكم و المتشابه من جهة، و بالخلافات السياسية و العقائدية من جهة أخرى. و إذا كانت العلاقة بين التأويل و المجاز تبدو خافتة جدا في هذه المرحلة الباكرة، فما ذلك إلا لان مصطلح «المجاز» لم يكن قد تحدّد بعد، فضلاً عن أن يكون قد ظهر على ألسنة المفسرين. و قد سبق أن أشرنا إلى أن مصطلح «المثل» كان أقدم المصطلحات شيوعاً للدلالة على العبارة أو اللفظة التي لا يراد بها ما وضعت له في أصل اللغة. أمّا ارتباط التأويل بالخلاف حول المحكم و المتشابه من جهة، و بالخلافات السياسية من جهة أخرى فيؤكد ما يرويه الطبري عن ابن عباس أيضاً من أنه قد «ذكر عنده الخوارج و ما يلفون عند القرآن قال: يؤمنون بمحكمه و يهلكون عند متشابهه» ١ بل إن الطبري نفسه يستغل الآية لمهاجمة كل الفرق الاسلامية و غير الاسلامية و يرى «أن هذه الآية و إن كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك، فإنه معنى بها كل مبتدع في دين الله بدعة فمال قلبه إليها، تأويلات منه لبعض متشابه آي القرآن، ثم حاج به و جادل به أهل الحق، و عدل عن الواضح من أدله آيه المحكمات، إرادة منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين، و طلباً لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك، كائنا من كان، و أي أصناف المبتدعة كان: من أهل النصرانية كان أو اليهودية أو المجوسية، أو كان سبياً، أو حرورياً، أو قديراً، أو جهمياً، كالذي قال صلى الله عليه و سلم: «فإذا رأيتم الذين يجادلون به، فهم الذين عنى الله، فاحذروهم» ٢. غير أن محاولة تأويل آي القرآن- أو الخلاف حول المحكم و المتشابه- ترتبط بزمان نزول القرآن نفسه. و يبدو أن محاولة تأويل آي القرآن و التشكيك فيه قد ارتبطت بجدل أهل الكتاب مع الرسول في المدينة. و من العسير على الباحث تحديد نقطة البداية في هذا الجدل. و مع ذلك فالقرآن نفسه قد سجّل هذه المحاولات و ردّ الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤٢ عليها. و لو رتبت آيات القرآن و سوره حسب ترتيب النزول- بحسب ما تسمح به مصادرنا الحالية عن أسباب النزول- لأمكن حسم كثير من المعضلات التي ترتبط بالدراسات القرآنية بشكل عام. فالقرآن- قبل كل شيء و بعد كل شيء- هو المصدر الوحيد الذي لا يتطرق اليه الشك كمصدر تاريخي لعصر النبوة بشقيه المكي و المدني. و لقد سجّل لنا القرآن في سورة آل عمران هذه المحاولات التأويلية بقوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ، مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا. يورد الطبري في سبب نزول هذه

الآية عدّة أقوال: أولها ما يرويه ابن عباس عن جابر بن رثاب أن معنى «المتشابه» الحروف المقطعة التي في أوائل بعض سور القرآن، من نحو «الم» و «المص»، و «الممر» و «ألمر» و ما أشبه ذلك، لأنهن متشابهات في الألفاظ، و موافقات حروف حساب الجمل. و كان قوم من اليهود على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم طمعوا أن يدرخوا من قبلها معرفة مدة الإسلام و أهله، و يعلموا نهاية أكل محمد و أمته» ٣ و هي رواية ضعيفة، و إن كان الطبري يتقبلها و يعضدها و يبنى تفسيره كله على أساسها. أما الرواية الثانية فيرويه الطبري عن الربيع «قال: عمدوا- يعني الوفد الذين قدموا على رسول الله صلى الله عليه و سلم من نصارى نجران- فخاصموا النبي صلى الله عليه و سلم (في المسيح)، قالوا: أ لست تزعم أنه كلمة الله و روح منه؟ قال: بلى! قالوا: فحسبنا! فأنزل الله عز و جل: فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ ثُمَّ إِنَّ اللَّهَ جَل ثناؤه أنزل: إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» ٤. و تبدو هذه الرواية أقرب إلى معنى الآية و إلى سياقها، فالتعبير القرآني في وصف عيسى بأنه بِكَلِمَةٍ مِنْهُ (آل عمران / ٤٥) كان كفيلا بأن يتخذ النصارى دليلا لهم- من وجهة نظرهم- يحتاجون به النبي، و من ثم نزلت هذه الآية تقرعهم على تمسكهم بما يحتمل التأويل. ثم نزلت الآية الأخرى إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ (آل عمران / ٥٩) لتفسر لهم ما تشابه عليهم بلفظ واضح صريح لا يحتمل اللبس أو التأويل، و لتردهم بمحكم القرآن إلى جادة الحق و الصواب. و سيتعرض المعتزلة فيما بعد- خصوصا القاضي عبد الجبار- لتأويل هذه الآيات التي وردت في المسيح وردها إلى المجاز اعتمادا على هذه الآية الأخيرة. و يؤكد ما نذهب إليه من اعتبار هذه الحادثة سببا لنزول آية المحكم و المتشابه أن الآيات الثلاث كلها في الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤٣ سورة آل عمران و هي مدنية باتفاق. و على هذا يتفق سبب النزول مع السياق و مع وجود الرسول بالمدينة، و بداية الحوار و الجدل مع أهل الكتاب من النصارى و اليهود على السواء. ٥ و إذا كانت الآية قد نزلت في مناسبة الحوار و الجدل الذي أثاره النصارى في وجه الرسول صلى الله عليه و سلم متأولين لبعض العبارات المجازية في القرآن تأويلا يريدون به أن يظهروا موافقة الرسول لهم في معتقدهم، فإن المفسرين قد رفعوها سلاحا في وجه «كل مبتدع في دينه بدعة مخالفة لما ابتعث به رسوله محمدا صلى الله عليه و سلم، بتأويل يتأوله من بعض آي القرآن المحتملة التأويلات» ٦ كما يقول قتادة (ت ١١٧ هـ) الذي يروي عنه الطبري أيضا أنه كان يقول حين يقرأ الآية «إن لم يكونوا الحرورية و السبائية فلا أدرى من هم» ٧. و معنى ذلك كله أن الآية صارت تفسر- على يد قتادة و ابن عباس قبله كما أشرنا- لمواجهة الجدل الديني للخوارج، و السبائية، و اتهامهم بأنهم أصحاب الزيغ الذين يتبعون المتشابه. و لعله من المفيد- ما دامت قضية المحكم و المتشابه و التأويل قد ارتبطت بالنزاع السياسي- ان نستعرض خلاف المفسرين حول أمرين يتصلان بهذه القضية: الأمر الأول الخلاف حول تعريف المحكم و المتشابه، الأمر الثاني الخلاف حول امكانية معرفة معنى المتشابه بما يترتب عليه من اعراب قوله تعالى وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ وَ هَلْ نَعْتَفُ عَلَى مَا قَبَلُهَا، أم تقطع عما قبلها و تعتبر جملة مستأنفة؟ و ذلك لما لهذا الخلاف من أهمية إذ ستتحول هذه القضية على يد المعتزلة إلى قانون عام يحكم- من وجهة نظرهم- مشكلة التأويل. لا حاجة بنا لرواية ابن عباس عن جابر بن رثاب التي تعرضنا لها منذ قليل لضعفها من جهة، و لأنها تعرّف المتشابه- بناء على ما اعتبرته سببا للنزول- بأنه الحروف المقطعة في أوائل السور من جهة أخرى. و من المنطقي أن تنفي هذه الرواية امكانية معرفة المتشابه، لأن مدة حكم محمد و أمته مما استأثر الله بعلمه، و لا طريق للعلم به، و بذلك يكون قوله وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ مقطوعا عما قبله، و كلاما مستأنفا. و يروي الطبري رواية أخرى عن ابن عباس يعرف بها المحكم بأنه «ناسخه و حاله و حرامه، و حدوده و فرائضه، و ما يؤمن به و يعمل به» ٨ أمّا المتشابهات فهي «منسوخه، و مقدمه و مؤخره، و أمثاله و أقسامه، و ما يؤمن به و لا- يعمل به» ٨ و تؤكد هذه الرواية رواية أخرى يشير فيها ابن عباس إلى آيات الأحكام في سورة الأنعام على أساس أنها هي الآيات المحكّمة و هي «الثلاث الآيات من هاهنا: قُلْ تَعَالَوْا اتَّجِهْ الْعَقْلِي فِي التَّفْسِيرِ، ص: ١٤٤ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ إِلَى ثَلَاثِ آيَاتٍ وَ التِّي فِي «بَنِي إِسْرَائِيلَ»: وَ قَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ» ٩ و معنى ذلك أن المحكم عند ابن عباس هو الآيات التي يؤمن بها و يعمل بها، و هي آيات الأحكام التي تحدد الحلال و الحرام، أو بمعنى آخر هي آيات التشريع العملي. أما المتشابهات فهي تلك الآيات التي يؤمن بها و لا يعمل بها،

أو هي التي لا- تتصل بالتشريع، سواء أ كانت منسوخة عن حكمها و بقيت في رسم المصحف للتلاوة فقط، أو كانت من غير آيات الأحكام أصلا. و يدخل ابن عباس في المتشابهات المقدم و المؤخر، و الأمثال و القسم و كلها ظواهر أسلوبية ستدخل في المجاز عند أبي عبيدة و عند الفراء و عند الجاحظ و ابن قتيبة. و سيصبح المجاز كله وسيلة للتأويل عند القاضي عبد الجبار كما سنرى بعد ذلك. و إذا كان ابن عباس قد فزق هذه التفرقة بين المحكم و المتشابه فمن الطبيعي أن يقول عن نفسه بعد ذلك «أنا ممن يعلم تأويله» ١٠. و في هذا الاطار يمكن أن نفهم ما قاله عن الخوارج حين سئل عنهم «و ما يلفون عند القرآن فقال: يؤمنون بمحكمه و يهلكون عند متشابهه» بمعنى أنهم يقيمون أحكامه و حدوده و فرائضه، و لكنهم لا يعرفون منسوخه و لا تأويله. و يختلف مجاهد- تلميذ ابن عباس و راوى تفسيره ١١- عن أستاذه في تعريف المتشابه، و إن اتفق معه في تعريف المحكم، فالمحكم عنده- كما هو عند ابن عباس- «ما فيه من الحلال و الحرام، و ما سوى ذلك فهو «متشابه» يصدق بعضه بعضا، و هو مثل قوله و ما يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ و مثل قوله: كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ، و مثل قوله: وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» ١٢. و تحتاج هذه الآيات التي استشهد بها مجاهد وقفه حتى نستطيع أن نفهم دلالة هذا الاستشهاد. و اللافت للنظر أن هذه الآيات الثلاث جميعا يعدها المعتزلة من المتشابه و قد تعرض لها القاضي عبد الجبار في كتابه «متشابه القرآن» ١٣ و «تنزيه القرآن عن المطاعن» ١٤. و هذه الآيات يوهم ظاهرها أن الله هو الذي يضلُّ الفاسقين و يجعل الرجس و يهدي المهتدي. و معنى ذلك أن تعريف مجاهد للمتشابهات- بهذا الاستشهاد- يدخلنا إلى جو التأويل الاعترالي للمتشابهات. و ليس الأمر غريبا على أي حال فمجاهد (ت ١٠٤ هـ) كان معاصرا للحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) صاحب رسالة في القدر أشرنا إليها سالفًا. و يستشهد الحسن البصرى في هذه الرسالة بآيتين من الآيات الثلاث التي استشهد بها مجاهد و ذلك حيث يقول: «و ذلك أن الله تعالى جعل فيهم من القدرة ما الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤٥ يتقدمون بها و يتأخرون، و ابتلاهم لينظر كيف يعملون، و ليلو أخبارهم فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطئون لما كان إليهم أن يتقدموا و لا- يتأخروا، و لما كان لمتقدم أجر فيما عمل و لا متأخر لوم فيما لم يعمل، لأن ذلك بزعمهم ليس منهم و لا إليهم و لكنه من عمل ربهم. و اذن لما قال: وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ، وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ، وَ يَقَطْعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ١٥. و إذا كان الحسن البصرى يستشهد بهذه الآية على تعلق فعل الانسان به و قدرته عليه و مسؤوليته عنه، فإن الآية الثانية التي اعتبرها مجاهد من المتشابهات، يعدها الحسن البصرى أيضا من المتشابهات و إن لم ينص على ذلك، و لكن تأويله لها ينبئ عن أنها كانت سلاحا في يد القائلين بالجبر يشهرونه في وجه المعتزلة. يقول «و مما يجادلون فيه قول الله تعالى: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ، كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (الأنعام/ ١٢٥) فتأولوا بجهلهم، على أن الله تعالى، خص قوما بشرح الصدور بغير عمل صالح قدموه، و قوما بضيق الصدور يعني القلوب، بغير كفر كان منهم و لا فسق و لا ضلال، و لا لهؤلاء سبيل إلى ما كلفهم من الطاعة، و هم مخلدون في النار طول الأبد، و ليس ذلك يا أمير المؤمنين، كما ذهب إليه الجاهلون و المخطئون. ربنا أرحم و أعدل و أكرم من أن يفعل ذلك بعباده» ١٦. و يعود الحسن ليؤول الآية من وجهة نظره قائلا: «و إنما ذكر الله، يا أمير المؤمنين، الشرح و الضيق في كتابه، رحمة منه لعباده، و ترغيبا منه لهم في الأعمال التي يستوجبون بها، في حكمته، أن يشرح صدورهم، و تزهيدا منه لهم في الأعمال التي يستوجبون بها، في حكمته، تضيق الصدور، و لم يذكر لهم ليقطع رجاءهم، و لا ليؤسسهم من رحمته و فضله، و لا- ليقطعهم عن عفوه و مغفرته و كرمه، إذا هم صلحوا» ١٧. و إذن فلم يكن مجاهد بعيدا عن جو الجدل العقائدي، و الخلاف حول القدر، و حول الحرية و الجبر، و ما يحكى عن نزعة العقلية، و ما نسب إليه «من الميل إلى تتبع التصورات الشعبية بالدرس و الفحص، و الانتقال بنفسه إلى الأماكن التي يتصل بها شيء من الخوارق الخرافية، ليجد لنفسه تفسيرها لها عن عيان و شهادة» ١٨ كل ذلك يقربه من المعتزلة أكثر مما يباعده عنهم، على الأقل في هذا النزوع العقلي، و الرغبة في التثبت، حتى ليعده جولد تسيهر سابقا على المعتزلة في تأويلاته العقلية و رائدا لهم في مسائل متفرقة «و لكن فضل المعتزلة ينحصر في أنهم الاتجاه

العقلي في التفسير، ص: ١٤٦ جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه» ١٩. وإذا كان مجاهد قد عرّف المتشابهات بإيراد بعض الآيات المتشابهة، فإن مفسرا آخر هو محمد بن جعفر بن الزبير يعرّف المحكم والمتشابه تعريفا نظريا مجردا يشير فيه - دون أن يصرّح - لمفهوم الغموض في المتشابه. يقول معرّف المحكمات بأن «فيهن حجة الرب، و عصمة العباد، و دفع الخصوم و الباطل، ليس لها تصريح و لا- تحريف عمّا وضعت له» أمّا المتشابهات فهي متشابهات «في الصدق، لهن تصريح و تحريف و تأويل. ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال و الحرام، لا- يصرفن إلى الباطل و لا يحرفن عن الحق» ٢٠. و هذه التفرقة إلى جانب اثارها لمشكلة الوضوح و الغموض - تقترب كثيرا من مفهوم المعتزلة من جانبيين: الجانب الأول أن المتشابه هو ما يحتاج لتأويل أو تصريح عمّا وضع له في أصل اللغة، و هنا يرتبط التأويل بالمجاز ربطا واضحا. أمّا الجانب الثاني فهو أن محمد بن جعفر بن الزبير يلمح الغاية وراء ايراد المتشابه. و يحددها بأنه الابتلاء و الامتحان و الاختبار. و هي فكرة سيتوسع فيها القاضي عبد الجبار بعد ذلك و يربطها بفكرة التكليف العقلي السابقة على التكليف الشرعي. و إذا كان ابن عباس في الرواية التي قبلناها عنه قال عن نفسه «أنا ممن يعلم تأويله»، فقد ذهب مجاهد و الربيع و محمد بن جعفر بن الزبير إلى أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه ٢١. أمّا الرواية الأخرى عن ابن عباس، و هي الرواية التي فسّرت المتشابه على أنه الحروف المقطعة في أوائل السور، فقد فسّرت التأويل على أنه «المتأول» أو العاقبة و قال: «و ما يعلم تأويله إلا الله»، يعنى تأويله يوم القيامة «إلا الله» ٢٢ و معنى ذلك أن التأويل هنا بمعنى العاقبة، و هو ما يذهب إليه السدي أيضا، و لكن على أنهم «إنما أرادوا أن يعلموا متى يجيء ناسخ الأحكام التي كان الله جل ثناؤه شرعها لأهل الاسلام قبل مجيئه، فنسخ ما قد كان شرعه قبل ذلك» ٢٣. و بناء على هذا التعريف يذهب كل من ابن عباس - و الرواية ضعيفة عنه - و السدي و هشام بن عروة، و أبو نهيك الأسدي و عمر بن عبد العزيز، و الامام مالك، و يضيف الطبري اليهم روايات عن السيدة عائشة. يذهبون جميعا إلى أن «الراسخون في العلم» مقطوع عمّا قبله، و أنه كلام مستأنف، و بذلك يكون «الراسخون في العلم» لا يعلمون معنى المتشابه. و الطبري نفسه يأخذ جانب هذه الروايات في كل جوانبها، أعنى في سبب النزول و معنى المتشابه و التأويل و اعراب الآية على القطع لا العطف. ٢٤ الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤٧

٢- التأويل عند الحسن البصري و مقاتل بن سليمان

٢- التأويل عند الحسن البصري و مقاتل بن سليمان و تعدّ رسالة الحسن البصري «في القدر» أقدم ما تحت أيدينا من وثائق الخلاف العقائدي، و ما ارتبط به من التأويل بهدف اثبات فكرة معينة، و هي مسئولية الانسان عن فعله، و نفى مسئولية الله عن أفعال البشر. و منهج الرسالة، و أسلوبها الجدلي يعدّان بذورا طبيعية لنهج الفكر الاعتزالي و أسلوبه حتى عصر القاضي عبد الجبار، باستثناء خلو رسالة الحسن من أي أثر لمنطقيّة التفكير، و اتساع الفكرة و تشعبها. و لا يخفى أسلوب الرسالة البسيط تلك النزعة الجدلية في صورتها الباكّة، و التي أصبحت فيما بعد سمة غالبية على المصنفات الاعتزالية. أمّا منهج الرسالة فهو تقرير الفكرة أولا «فإن الله تبارك و تعالى يقول، و قوله الحق: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ فَأمرهم الله بعبادته التي لها خلقهم، و لم يكن ليخلقهم لأمر ثم يحول بينهم و بينه، لأنه تعالى ليس بظلامٍ للعبيد» ٢٥ ثم يسهب الحسن في ايراد آيات قرآنية كثيرة تدل على صحة مذهبه. و كلها آيات سيتعرض لها المعتزلة فيما بعد. ثم ينتقل الحسن بعد ذلك للآية التي كان يستشهد بها الخصوم - التي تعرّضنا لها فيما سبق - و يحاول تأويلها تأويلا - يردّها إلى الآيات التي تثبت فكرته. لا- يشير الحسن بالطبع إلى «محكم» أو «متشابه» أو «مجاز» و هذا أمر طبيعي، فلم تكن المصطلحات قد صار لها - كما أصبح لها عند المتأخرين - هذا الوزن و التقدير. و الذي تجدر الإشارة إليه أن الحسن حين يؤول الآية التي استشهد بها الخصوم، يفسّر «الشرح» على أنه ثواب على طاعة العبد، و «التضييق» عقاب على كفره. و لعل الحسن بهذا التفسير وضع البذرة الأولى لفكرة «اللطيف» الذي يمنحه الله لمن يعلم أنه يختار الايمان، و لذلك يجوز الحسن - و وراءه المعتزلة - أن ينسب الهدى و الايمان لله دون أن يؤدي ذلك إلى الجبر، و ذلك على أساس أن الله

يلطف بالعبد، أو يمنحه لطفًا، يكون عنده أقرب إلى اختيار الايمان. فنسبة الايمان- و الحال هذه- لله نسبة صحيحة، بعكس نسبة الكفر أو الاضلال إليه سبحانه. يؤكد ذلك أن الحسن يجعل الآية كلها رحمة من الله للعباد، و ترغيبًا لا ايثاس و قطع رجاء. و لا يخرج الزمخشري- في تفسيره للآية- عن هذا التفسير الذي يقوله الحسن، غير أنه يستخدم مصطلحات الفكر الاعتزالي الناضج. يقول: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ أَنْ يُلْطَفَ بِهِ وَ لَا يَرِيدَ أَنْ يُلْطَفَ إِلَّا بِمَنْ لَهُ لُطْفٌ «يشرح صدره للاسلام» يلطف به حتى يرغب في الاسلام و تسكن إليه نفسه و يجب الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤٨ الدخول فيه وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ أَنْ يُخْذَلْهُ وَ يَخْلِيهِ وَ شَأْنُهُ وَ هُوَ الَّذِي لَا لُطْفَ لَهُ يَجْعَلُ صِدْرَهُ ضَيْقًا حَرَجًا يَمْنَعُهُ أَلْطَافَهُ حَتَّى يَقْسُو قَلْبَهُ وَ يَنْبُو عَنْ قَبُولِ الْحَقِّ وَ يَنْسَدُ فَلَا يَدْخُلُهُ الْإِيمَانُ» ٢٦. و هكذا تفسر الآية كلها بفكرة «اللطف» الالهية. و الرسالة- في النهاية- تؤكد ما سبق أن أشرنا اليه في الفصل الأول من أن قضية العدل كانت هي القضية الأساسية، و لب نشأة الفكر الاعتزالي. و هي من ناحية أخرى تفرق بين ما هو دليل بظاهره، و ما يحتاج للتأويل من الآيات. و لكن الحسن لم يستخدم مصطلحات «المحكم و المتشابه» أو «التأويل» أو «المجاز» و لم يكن ذلك متوقعًا في ذلك العصر على أى حال. و إذا كان الفكر الاعتزالي لم يصلنا منه في هذه الفترة الباكرة سوى رسالته الحسن الصغيرة، فقد وصلنا من نقيض الفكر الاعتزالي- المجسم أو المشبه- كتاب كامل هو «الأشبه و النظائر في القرآن الكريم» لمقاتل بن سليمان. و إذا كنا في الفصل السابق قد تعرّضنا لهذا الكتاب من زاوية دلالاته على الاحساس بوجود وجوه من المعاني للفظ الواحد في السياقات المختلفة و أشرنا إلى أنها فكرة تعدد مقدمة طبيعية للمجاز، فإننا في هذا الفصل نود أن ننظر للكتاب من زاوية أخرى، هي زاوية علاقته بمبحث المحكم و المتشابه و قضية التأويل. و الزاويتان ليستا منفصلتين على أى حال، فهما- على الأقل عند المعتزلة- وجهان لعملة واحدة هي ضرورة اتفاق الشرع و العقل و رفع التناقض بينهما. و السؤال الآن حول علاقة «المحكم و المتشابه» و «الأشبه و النظائر» هل يشيران إلى مدلول واحد؟. يشير المؤرخون لمقاتل إلى أسماء مصنفات له مثل «متشابه القرآن» و «الآيات المتشابهات» ٢٧ يرجح محقق «الأشبه و النظائر» أن يكون الكتاب الذي حققه هو «الآيات المتشابهات»، فيكون الكتاب واحدا و اسمه متعدد» ٢٨ و أغلب الظن أن هذه الكتب- إن صحّت نسبتها إلى مقاتل- لم تعن بالمتشابهات بالمعنى الاصطلاحي عند المعتزلة، بل هي أقرب إلى أن تكون في الرد على شك الشاكين في القرآن و الطاعنين عليه، و الزاعمين وجود التناقض فيه. ٢٩ و بذلك يكون معنى «المتشابه» أقرب للدلالة اللغوية، بمعنى المشكل، و لا يبعد حينئذ أن يكون «الأشبه و النظائر» أحد هذه الكتب التي عنت بالمتشابه في هذه المرحلة. يؤكد ما نذهب إليه أن مقاتلا- حين يتعرّض لآية المحكم و المتشابه (آل عمران/ ٧) في سياق عرضه لوجه كلمة «تأويل» في القرآن يردد رواية ابن عباس التي ترى أن المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور، و يكون معنى التأويل هو «التأويل» و تنتفى امكانية الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤٩ معرفة المتشابه على هذا التفسير. و مقاتل يضع هذا التفسير في الوجه الأول لكلمة «تأويل». يقول: «تأويله: يعنى منتهى كم يملك محمد و أمته، فذلك قوله في آل عمران: ائْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ائْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ يعنى منتهى كم يملك محمد و أمته، و ذلك أن اليهود أرادوا أن يعلموا من قبل حساب الجمل كم يملك محمد و أمته ثم ينقضى ملكه و يرجع الملك إلى اليهود، قال الله وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ يعنى و ما يعلم تأويل كم يملك محمد و أمته إِلَّا اللَّهُ، لا- يعلم ذلك إِلَّا اللَّهُ بأنهم يملكون إلى يوم القيامة و لا يرجع الملك إلى اليهود» ٣٠ و هذا التفسير ينفي وعى مقاتل بالمعنى الاصطلاحي للمحكم و المتشابه، و إن كان لا- ينفي وعيه بمصطلح التأويل الذي يحدد وجوهه الأخرى في القرآن. أما الوجه الثاني لكتاب مقاتل- و الذي يهمننا الحديث عنه لاتصاله المباشر بموضوع الدراسة- فهو ما أثير عنه من القول بالتجسيد و الارحاء ٣١ و هما فكرتان تصدّى المعتزلة لابطالهما بكافة الوسائل ابتداء بالتدليل العقلي و انتهاء بتأويل النصوص التي يوهم ظاهرها التجسيد أو الارحاء. و إذا كان الأشاعرة- و هم تلاميذ المعتزلة- لم يختلفوا مع المعتزلة فيما ذهبوا إليه من التنزيه و تأويل النصوص التي توهم مشابهة الله لخلقه، و هم بذلك لا يعدّون خصوما للمعتزلة في قضية التوحيد، باستثناء خلافهم حول رؤية الله عز و جل. إذا كان الأشاعرة كذلك، فإن المجسّدة و الظاهرية يعدّون خصوصا للمعتزلة في هذا الجانب. و من هنا تنبع أهمية الوقفة مع آيات الصفات لنرى كيف يفسرها مقاتل. يتعرّض مقاتل لكلمة «يد» و

وجوهها المختلفة في القرآن، و يرى أنها على ثلاثة وجوه «فوجه منها: اليد يعينها، فذلك قوله في «ص» لا بليس ما منعك أن تشجِدَ لِمَا خَلَقْتُ يَدَيْكَ يعني بيدي الرحمن تبارك و تعالی، خلق آدم بيده التي بها قبض السموات و الأرض، يعني اليد بعينها و قال في المائدة: بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يعني اليد بعينها و قال لموسى عليه السلام: وَ نَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بِيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ يعني اليد بعينها» ٣٢ و اشارته إلى أن «اليد» المقصود بها «اليد بعينها» معناه أنه يفسر اليد تفسيراً حرفياً بمعناها الأصلي و هو الجارحة المعروفة. ثم وضعه للآية التي يتحدث القرآن فيها عن يد موسى في وجه واحد مع الآيات التي تتحدث عن يد الله يؤكد النزعة الحسية - و لا أقول التجسدية - للتفسير عند مقاتل. و حين يتعرض مقاتل لليد في آيات أخرى مثل قوله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ يعتبر ذلك مثلاً و يضع الآية في الوجه الثاني «فهو مثل ضربه لليد في أمر النفقة فذلك قوله في بني اسرائيل للنبي - صلى الله عليه و سلم -: وَ لَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً لِاتِّجَارَةِ الْعُقَلَى فِي التفسير، ص: ١٥٠ إلى عُنُقِكَ يقول لا تمسك يدك من النفقة بمنزلة المغلولة يده إلى عنقه فلا يستطيع بسطها، و كقوله في المائدة وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيَهُمْ قَالُوا أَمْسَكَ اللَّهُ يَدَهُ عَنِ النَّفَقَةِ عَلَيْنَا فَلَا يَوْسَعُ فِي الرِّزْقِ، كما فعل لهم في زمان بني اسرائيل فهذا مثل ضربه الله تبارك و تعالی» ٣٣. و هنا لا يجد مقاتل لليد معنى سوى أنها مثل، و بذلك يلتقي التأويل و المصطلح البلاغي. و واضح أن كلمة «مثل» لا تشير إلى اليد وحدها، بقدر ما تشير إلى الصورة الكلية، صورة اليد المغلولة إلى العنق تعبيراً حسيّاً عن الامسك في النفقة. و في مادة «فوق» يضع مقاتل قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيَهُمْ في الوجه الثاني من وجوه «فوق» يعني أفضل، فذلك قوله في الفتح يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيَهُمْ يقول فعل الله بهم الخير أفضل من فعلهم في أمر البيعة يوم الحديبية» ٣٤ و هو هنا في تفسيره العام للآية يفسر «اليد» بأنها «الفعل» و يؤكد ذلك بوضع هذه الآية نفسها في الوجه الثالث من وجوه «اليد» و الوجه الثالث: يد: يعني فعل. فذلك قوله في يس: أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا، و قال في الفتح: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيَهُمْ يعني فعل الله بهم الخير أفضل من فعلهم في أمر البيعة يوم الحديبية. و قال في يس: وَ مَا عَمَلْتُمْ أَيْدِيَهُمْ يعني لم يكن ذلك من فعلهم. و قال في الحج: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ يعني بفعلك» ٣٥ و إذا كان هذا المعنى ينطبق على العبارات «عملت أيدينا» و «قدمت يداك» و «عملت أيديهم» لوجود الفعل «عمل» في اثنتين منهما و الفعل «قدم» في ثالثتهما، فإنه لا يمكن أن ينطبق على قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيَهُمْ لا بتركيبها و لا في سياقها و مناسبة نزولها. فلم يكن الله - عز و جل - في معرض المنّ على المبايعين، بل كان في معرض الثناء عليهم إِنَّ الدِّينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيَهُمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَ مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا. و لقد أدرك الزمخشري سياق الآية و طبيعتها التصويرية حين فسّر الآية «على طريق التخيل فقال يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيَهُمْ يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، و الله تعالى منزّه عن الجوارح و عن صفات الأجسام، و إنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما كقوله تعالى: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ٣٦ و استخدام الزمخشري لكلمة «تخيل» يثير حساسية مفسّر كابن المنير السني و إن كان لا يعترض على التأويل، و لكنه يفضل على «التخيل» كلمة «مثل» بقوله: «كلام حسن بعد اسقاط لفظ التخيل و ابداله بالتمثيل» ٣٧ و لا يمكن تفسير حساسية ابن المنير إزاء لفظ «التخيل» إلا بما سبق أن اسلفناه من أن استخدام لفظ «مثل» في القرآن أعطاه شرعية لدى المفسرين عموماً لم يتمتع بها أى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٥١ مصطلح بلاغي آخر، هذا إلى «جانب السمعة السيئة التي اكتسبتها كلمة تخيل» ٣٨ في تاريخ النقد العربي عامة. و مما يتصل بقضية التوحيد نفى المكان عن الله، و يبدو مقاتل في هذه الناحية أقرب للتأويل و أبعد عن التجسيد أو التشبيه، ففي الوجه التاسع من وجوه «فوق» يقول: «فوق يعني في السلطان و القهر، فذلك قوله في الأنعام: وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ يعني سلطانه فوق سلطان العباد و ملكه و أمره. و حكى في الأعراف قول فرعون: سَنَقُتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ يعني سلطاني و أمرى فوق سلطانهم، قاهرهم بذلك بالسلطان و الملك» ٣٩، و هذا التأويل للفوقية لا يختلف عن تأويل الزمخشري، بل يكاد الزمخشري يردد نفس ألفاظ مقاتل و يستشهد بنفس الآية: «يقول: فَوْقَ عِبَادِهِ تصوير للقهر و العلو بالغبلة و القدرة كقوله و إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» ٤٠ و الزمخشري هنا يستخدم كلمة «تصوير» كما استخدم في الآية السابقة كلمة «تخيل» و غنى عن البيان صلة كلتا

الكلمتين بالمجاز بمعناه العام الشامل. وإذا كان المعتزلة ينفون نفيًا قاطعًا امكانية رؤية الله عز وجل، على أساس أن الرؤية لا تجوز إلا على الأجسام المتحيزة في المكان والقائمة في جهة، وبذلك يذهبون إلى نفي الرؤية في الدنيا والآخرة على السواء، فإن مقاتل يذهب إلى جواز الرؤية والنظر إلى وجه الله. ويذهب إلى أن الرؤية لا تجوز في الدنيا، وأنها لا تحدث إلا في الآخرة. ولا يعرض مقاتل لهذه القضية بشكل مباشر، بل يتعرض لها في ثنايا حديثه عن وجوه لألفاظ بعيدة بمادتها عن قضية الرؤية. ففي معنى أو وجوه كلمة «الحسنى» يرى أنها في الوجه الأول تعني الجنة «فذلك قوله في يونس: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ يَٰ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَجَدُوا لَهُمُ الْحَسَنَىٰ» (وزيادة) يعنى النظر إلى وجه الله» ٤١. ويعود لنفس القضية في مادة «أول». يقول: «و الوجه الثالث: أول يعنى أول المؤمنين بأن الله لا يرى في الدنيا. فذلك قوله في الأعراف: قَالَ رَبِّ ارْنِي مَا تُرَىٰ لِي وَأَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَيْعِقًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» يقول أنا أول المصدقين بأنك لن ترى في الدنيا» ٤٢ و جدير بالذكر أن الآية الأولى «الحسنى» سيسهل على المعتزلة رفض تأويلها على هذا المعنى الذى ذهب إليه مقاتل، بينما سيضطربون في الآية الثانية اضطرابا شديدا كما سنعرض له في مكانه. يتعرض مقاتل في مادة «العلم» لعلم الله ويؤوله على ثلاثة وجوه «فوجه الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٥٢ منها: يعلم: يعنى يرى فذلك قوله في سورة محمد- صلى الله عليه وعلى أهل بيته وسلم-: وَتَلْبُؤُوكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ يعنى حتى نرى المجاهدين منكم وقد علم الله من يجاهد منهم قبل أن يجاهد ولكنه يعنى نرى، ومن لم يجاهد فإن الله لم ير جهاده حتى يجاهد، وقد علم أنه سيفعل وقال في آل عمران: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ عند البلاء يرى صبرهم، وقال في براءة: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ يعنى ولم ير الله الذين جاهدوا منكم ونحوه كثير. والوجه الثانى: العلم بعينه، فذلك قوله: يَعْلَمُ مَا يَسْتُرُونَ وَمَا يُعْلِنُونَ وَإِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَيَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ فهذا العلم بعينه يعلم ما كان قبل الخلق وما يكون. والوجه الثالث: علم: إذن: فذلك قوله في هود: فَقُلْ أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ يعنى باذن (الله) ٤٣ وفي كل هذه الوجوه يحاول مقاتل أن ينفى أولا حدوث علم الله، ثانيا أن لله علما غير ذاته. وهو فى محاولته لنفى حدوث علم الله، يفرق بين العلم والرؤية، وإذا كانت رأى بمعنى علم جائزة فى اللغة، فإن علم بمعنى رأى تظل محاولة تأويلية من مقاتل لا سند لها من اللغة. والمشكلة سيعرض لها أبو عبيدة والقراء والمعتزلة جميعا بعد ذلك ولهم فيها تأويل يقترب إلى حد كبير من روح النص القرآنى. أما تأويل العلم فى الوجه الثالث بأنه الاذن فهو تأويل يمكن أن يكون سائغا. و بنفس الطريقة التى ينفى بها مقاتل حدوث علم الله، يحاول أن ينفى عن الله صفة النسيان الواردة فى القرآن الكريم وذلك على أساس أن النسيان صفة من صفات النقص التى تلحق بالبشر، ولذلك يجعل الوجه الأول من وجهى «النسيان» هو الترك «فذلك قوله فى طه: وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ فترك العهد، كقوله فى تنزيل السجدة: فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا يَقُولُ بِمَا تَرَكْتُمُ الْإِيمَانَ بِلِقَاءِ يَوْمِكُمْ هَذَا إِنَّا نَسِينَاكُمْ يقول: إنا تركناكم فى العذاب، وقال فى البقرة: وَلَا تَتَّبِعُوا الْفُضْلَ بَيْنَكُمْ يَقُولُ لَا تتركوا الفضل بينكم، وقال أيضا ما نَسِيخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا يعنى أو نتركها فلا ننسخها» ٤٤ و واضح أن مقاتلا يقرأ الآية الاخيرة على فتح النون لا على ضمها كما هى القراءة المشهورة، لكن الآية لا تشير اشكالا على أى حال ما دام معنى النسيان هو الترك. غير أن تفسير مقاتل للنسيان فى الآيات الأخرى بأنه الترك يوحى بأنه يعتقد أن «النسيان» بمعنى «الترك» حقيقى لا مجازى وذلك قد ينفى عن تفسيره للنسيان فى حق الله صفة التأويل. الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٥٣ و كل ما قدمناه من تفسير مقاتل لآيات الصفات يكاد يقترب به من ظاهريه أهل السنة و يتعد به عن المجسدة و المشبهة بالمعنى الحرفى لهذه الكلمة. و بذلك نكاد نتفق مع محقق الكتاب فيما قال بعد أن استعرض ما قاله مؤرخو الفرق عن مقاتل «و الظاهرة الجديرة بالملاحظة أن تفسير مقاتل، و كتبه الباقية للآن، قد خلت خلوا تاما من القول باللحم و الدم المنسوب إليه فى كتاب النحل، فإما أن يكون مقاتل قال ذلك فى صدر حياته ثم عدل عنه، أو يكون خصومه تقولوه عليه، أو يكون القائل باللحم و الدم مقاتل بن سليمان آخر، غير مقاتل بن سليمان المفسر، كما ذكر ذلك السكسكى فى برهانه، أو يكون رواه تفسير مقاتل هذبوه و حذفوا منه القول باللحم و الدم، أو يكون مقاتل

قال ذلك في علم الكلام، أو عند جداله مع جهم في الصفات و لم يقله في مؤلفاته» ٤٥. أمّا ما ينسب لمقاتل من القول بالارجاء فمحقق الكتاب لا ينفية عنه، و إن كان يعتبره من مرجئة السنة لا من مرجئة البدعة «و إذا قرأنا تفسير مقاتل أدركنا أنه ليس من مرجئة البدعة الذين يقولون لا تضرّ مع الايمان معصية و لا تنفع مع الكفر طاعة، و في تفسيره لبعض الآيات نشم رائحة الارجاء عند مقاتل، و لكن ليس ارجاء البدعة، بل هو ارجاء السنة أو أقرب الأشياء إلى ارجاء السنة» ٤٦ و إذا كان المعتزلة لا يفصلون في الايمان بين التصديق و العمل، و يعتبرون الايمان محصلة نهائية لامتراجهما، و لا يعدّ التصديق ايمانا حتى يقارنه العمل، و هذه قضية خلافية بينهم و بين المرجئة بصفه خاصة، فإن مقاتل يذهب إلى أن الايمان هو التصديق. ففي مادة «ايمان» يحدد لها أربعة وجوه كلها تدور حول معنى التصديق «فوجه منها: الايمان الإقرار باللسان من غير تصديق ... الوجه الثاني: الايمان: يعنى التصديق فى السر و العلانية ... و الوجه الثالث: الايمان يعنى التوحيد ... الوجه الرابع: الايمان: يعنى ايمانا فى شرك» ٤٧ و هى كلها وجوه تفصل بين الايمان و العمل. و يؤكّد موقف مقاتل الارجائي رأيه فى مرتكب الكبيرة، حيث يرى أنه لن يخلد فى النار، بل لا بدّ من خروجه منها، و دخوله الجنة فى نهاية المطاف. يقول فى الوجه السابع من وجوه «ما» «ما يعنى كما ... كقوله فى هود: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِى النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أَى لأهل النار، ما داموا فيها أحياء، فأهل النار لا يموتون فيها أبدا و النار لا تنقطع عنهم أبدا إلّا ما شاء ربك لأهل التوحيد الذين أدخلوا النار فلا يدومون فى النار معهم و لكن يخرجون إلى الجنة» ٤٨ و يتضح خلاف المرجئة و المعتزلة فى تأويل الآية من قول القاضى عبد الجبار «و جوارنا أن للنار سماء و أرضا و كذلك الجنة و لا يفنيان فهذا هو المراد. و قد قيل إن المراد بذلك تبعيد خروجهم فعلقه تعالى بما يبعد فى العقول الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٥٤ زواله على مذهب العرب فى مثل قول الشاعر: إذا شاب الغراب أتيت أهلى و صار القار كاللبن الحليب» ٤٩ و مع ذلك كله فلا تكفى هذه التفسيرات لكى يعدّ مقاتل مرجئا، بالمعنى الذى ينكره المعتزلة، فهو لم يشر فى الآية الأخيرة إلى إن كان المقصود بالاستثناء مرتكب الكبائر، أم المؤمن الذى يعدّ على بعض المعاصى الصغيرة. و المعتزلة أنفسهم لا يقولون بتخليد المؤمن العاصى فى النار ما لم تكن معصيته من الكبائر. و إذا أضفنا أن المعتزلة قد اعتبروا أن تحديد الكبائر مما لا علم لنا به، لأن الله أخفاه عنا لطفاً منه بنا، حتى لا نواقع الصغائر خشية أن تكون كبائر. إذا ذكرنا هذا عند المعتزلة- خصوصا القاضى عبد الجبار- تميّعت الحدود بين الصغيرة و الكبيرة. و صار ارجاء مقاتل محل تساؤل كما كان وضعه فى المشبهة و المجسدة محل تساؤل كذلك.

٣- التأويل عند أبي عبيدة و الفراء

٣- التأويل عند أبي عبيدة و الفراء و إذا كان أبو عبيدة- كما سبق أن أشرنا- هو أول من سلط الضوء على كلمة «مجاز» لتصبح فيما بعد مصطلحا بلاغيا يضم فى اهابه كل الوسائل التصويرية فى اللغة، فإنه- من جانب آخر- قد أسهم اسهاما له أهميته فى قضية التأويل. و تتداخل مصطلحات المجاز و التشبيه و المثل مع التأويل عند أبي عبيدة، و تصبح هذه المصطلحات- باعتبارها طرائق للتعبير- وسيلة للتأويل لاخراج الآية عن ظاهرها الموهم بالتشبيه أو الظلم إلى معنى ينفى عنها هذا الابهام. و ليس أبو عبيدة على أى حال بعيدا عن جو التأويل، فهو خارجى، و الاتفاق بين الخوارج و المعتزلة فى أصول كثيرة سبقت الإشارة إليه فى التمهيدي، لدرجة أنهم يتبادلون عبارات الثناء و الاعجاب. يقول أبو عبيدة عن النظام «ما ينبغى أن يكون كان فى الدنيا مثل النظام» ٥٠. و يرّد له الجاحظ- تلميذ النظام- هذه المجاملة بقوله: «و ممن كان يرى رأى الخوارج: أبو عبيدة معمر بن المثنى مولى تيم بن مرة، و لم يكن فى الأرض خارجى و لا- جماعى أعلم بجميع العلم منه» ٥١. و على ذلك فمن الطبيعى أن يتوقف أبو عبيدة عند الآيات التى يوحى ظاهرها بمشابهة الله للبشر ليؤولها تأويلا يتفق مع التنزيه و التوحيد الذى آمن به كل من الخوارج و المعتزلة. فيكون مجاز قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «إلّا هو» ٥٢ و يكون التعبير القرآنى فى جَنِبِ اللَّهِ و فى «ذات الله» واحد ٥٣. و يكون الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٥٥ تأويل يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ إذا اشتدّ الحرب و الأمر قيل: قد كشف الأمر عن ساق» ٥٤ و قوله «إلّا هو آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا مجازه إلّا هو

في قبضته و سلطانه» ٥٥ و قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا أَى أَخْذًا و عقوبه و استدراجا لهم» ٥٥ و يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ أَى خَيْرِ اللَّهِ مَمْسُوكٌ» ٥٧ و يكون قوله إِنِّي مَعَكُمْ «مجازه أعينكما» ٥٨ و قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ «مجازه و عمدنا إلى ما عملوا» ٥٩ و هَلْ يَسْتَبِيحُ رَبُّكَ يَصْبِحُ معناها «هل يريد ربك» ٦٠ و مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ و لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى مجازه: ما ظفرت و لا أصبت و لكن الله أيدك و أظفرك و أصاب بك و نصرك» ٦١ و إِنَّا نَسِينَاكُمْ مجازه: إِنَّا تَرَكْنَاكُمْ و لم ننظر إليكم و لكن الله عز و جل لا ينسى فيذهب الشيء من ذكره» ٦٢ و يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ و المحاربه هاهنا: الكفر» ٦٣. أمّا قوله تعالى فَادْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا مجازها: اذهب انت و ربك فقاتل: و ليقاتل ربك أى ليعنك و لا يذهب الله» ٦٤ و شَاقُوا اللَّهَ مجازه: خانوا الله و جانبوا أمره و دينه و طاعته» ٦٥. أمّا قوله تعالى إِلا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مجازه إلا لنميز» ٦٦ و كذلك قوله فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا مجازه: فليميزن الله لأن الله قد علم ذلك من قبل» ٦٧. و إذا كان أبو عبيده يستخدم كلمة «مجاز» لتأويل كل هذه الآيات أو معظمها، و هى كلها آيات تتصل بنفى الجسميه من اليد و الساق و الحلول كما تنفى عن الله صفات البشر كالمكر و الحركة .. الخ كل ذلك. فإنه يجمع بين المجاز و المثل و التشبيه فى قوله تعالى: فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ بقوله «مجاز المثل و التشبيه» ٦٨. هذا الربط بين التأويل و المصطلحات البلاغيه يؤكد أنهما وجهان لعملة واحدة كما قلنا من قبل. و من جهة أخرى فكل هذه الآيات التى تعرّض لها أبو عبيده سيتناولها المعتزلة بالتفصيل، و التفصيل هو الفارق بين المتأخر و المتقدم و إن كان المنحى العام فى التأويل يظلّ واحدا. و كما أوّل أبو عبيده آيات التشبيه، فإنه يحاول أن يؤول آيات الجبر أو ما يوهم إرادة الله للقيح، و لذلك يحاول أن يؤول قوله تعالى: وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَوْمًا أَمْزَنًا مُتْرَفِيهَا بقوله: «أى أكثرنا مترفيها، و هى من قولهم: قد أمر بنو فلان، أى كثروا، فخرج على تقدير قولهم علم فلان، و أعلمته» ٦٩ و هو بذلك ينفى أن يكون الله قد أمر المترفين بالفسق، كما هو ظاهر بالآيه، بل ينفى أن يكون الفعل هو أمر، بل هو أمر متعد بالهمزة من أمر بنو فلان، إذا كثروا. و هذا التأويل سيستفيد منه المعتزلة بعد ذلك، و إن كانوا سيضيفون إليه احتمالات أخرى مثل الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٥٦ قول القاضى عبد الجبار «أنه أمرهم بالطاعة ففسقوا بالخروج عن ذلك» ٧٠ و هو تأويل آخر أخذوه عن الفراء كما سنوضح بعد قليل. فإذا انتقلنا إلى الزمخشري وجدناه يرفض هذا التأويل الثانى على أساس «أن حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف يحذف ما الدليل قائم على نقيضه، و ذلك أن المأمور به إنما حذف لأن فسقوا يدل عليه و هو كلام مستفيض» و على هذا يبنى الزمخشري تأويله للآيه على المجاز «و الأمر مجاز لأن حقيقة أمرهم بالفسق أن يقول لهم افسقوا و هذا لا يكون، فبقى أن يكون مجازا، و وجه المجاز أنه صبّ عليهم النعمة صبّا فجعلوها ذريعه إلى المعاصى و اتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب ايلاء النعمة فيه، و إنما خوّلهم إياها ليشكروا و يعملوا فيها الخير و يتمكنوا من الاحسان و البر» ٧١. و مما يرتبط بهذه القضية- العدل- أن يدرك أبو عبيده أن مجاز «الأمر فى الآيه فذّرهم يخوضوا و يلعبوا مجازه: الوعيد» ٧٢.*** تعرّض الفراء- معاصر أبى عبيده- لكثير من التأويلات التى تناولها المعتزلة فيما بعد، و هى تأويلات تتفق فى مجملها مع تأويلاتهم و إن أضيف لها بعض التفاصيل الكلاميه و الفلسفيه بعد ذلك، بل إن الفراء فى تأويلاته يردّ على من يسميهم «أهل القدر» و يقصد بهم خصوم المعتزلة، و كأنه- شأن كثير من المعتزلة- يردّ لهم الاسم الذى أطلقوه على المعتزلة. و علاقه الفراء بالمعتزلة و ببلاط المأمون الخليفه المعتزلى واضحة يشير إليها الدارسون. و يظن الدكتور شوقى ضيف أن الفراء «اختلف ... إلى حلقات المعتزلة التى كانت مهوى قلوب الشباب و المثقفين و الأدباء فى البصره، و أنه تلقى حينئذ مبادئ الاعتزال، و ظل مؤمنا بها حفيا، مما جعل مترجموه يقولون إنه كان متكلميا يميل إلى الاعتزال، و آثار اعتزاله واضحة فى كتابه معانى القرآن إذ نراه يتوقف مرارا للرد على الجبريه» ٧٣ و يؤكّد الدكتور محمد زغلول سلام هذه الحقيقه بقوله «و كان لميل الفراء إلى الكلام و الأخذ بآراء المعتزلة أثر فى معانى القرآن» ٧٤. و الآيات التى يتوقف أمامها الفراء ليؤولها من وجهه نظر اعتزاليه كثيره، و تغطى كثيرا من جوانب الفكر الاعتزالي. و الكتاب يعدّ بهذا الشكل أول مؤلف اعتزالي يصلنا. و من الغريب أن شخصيه النحوى تكاد تختفى أمام هذه الآيات التى تمسّ الفكر الاعتزالي، أو يبدو أنها تتناقض مع مسلماته. و على هذا فسأتناول هذه الآيات بشيء من التفصيل، لا تبعا لترتيبها، بل تبعا لقضايا الفكر الاعتزالي، الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٥٧

هذه القضايا التي تدور حول محورين أساسيين هما محور العدل، ومحور التوحيد. فيما يتصل بقضية التوحيد تواجهنا تلك الآيات التي يوهم ظاهرها بمشابهة الله للبشر، وهي تلك الآيات التي تثبت لله وجهها ويدا و ساقا و جنبا، إلى جانب تلك الآيات التي تنسب إلى الله العجب و الفرح و السرور و الأسف و الغضب و المكر و غيرها من الانفعالات البشرية. هذه الصفات و الانفعالات مما يراها المعتزلة علامات نقص لا تليق بجلال الكمال الإلهي و التنزيه المطلق، و بالتالي لا بد من اخضاعها لسلاح التأويل و هو سلاح عقلي صارم. و كان الشعر - استجابة لصيحة ابن عباس - هو الملاذ للبحث عن سند لتأويلاتهم. و لكن الاستشهاد بالشعر لم يحل المشكلة، فالواقع أن الاسلام جاء بتصوير جديد لله و للواقع. هذا التصور الجديد عبّر عن نفسه في لغته تعكس مدارك أهلها و ثقافتهم، و لذلك كان من الضروري - لكي تتسع اللغة للتعبير عن هذا التصور الجديد - أن يحدث تغيير في تراكيبها و أنسقتها التعبيرية. و لقد أدرك الفراء جانبا من هذه المعضلة و اقترب هونا ما من لمسها و ذلك في قضية نفى الجهل عن الله حين تعرّض لقول الله تعالى و ما كان له عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ يَضْلَهُمْ بِهِ حُجَّةٌ، إِلَّا أَنَا سُلْطَانُهُ عَلَيْهِمْ لَنَعْلَمَ مِنْ يَوْمِنَ الْآخِرَةِ. يقول الفراء (فإن قال القائل: إن الله يعلم أمرهم بتسليط ابليس و بغير تسليطه. قلت: مثل هذا كثير في القرآن. قال الله و لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَ الصَّابِرِينَ و هو يعلم المجاهد و الصابر بغير ابتلاء، ففيه وجهان: أحدهما أن العرب تشترط للجاهل إذا كلمته بشبه هذا شرطا تسنده إلى نفسها و هي عالمه، و مخرج الكلام كأنه لمن لا يعلم. من ذلك أن يقول القائل: النار تحرق الحطب فيقول الجاهل: بل الحطب يحرق النار، و يقول العالم: سنأتي بحطب و نار لنعلم أيهما يأكل صاحبه فهذا وجه بين. و الوجه الآخر أن تقول لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ معناها: حتى نعلم عندكم فكأن الفعل لهم في الأصل، و مثله مما يدل عليه قوله و هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ عندكم يا كفره، و لم يقل: (عندكم)، يعني: و ليس في القرآن (عندكم)، و ذلك معناها. و مثله قوله ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ عند نفسك إذا كنت تقوله في دنياك. و مثله ما قال الله لعيسى أ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ وَ هُوَ يَعْلَمُ مَا يَقُولُ وَ مَا يَجِيبُهُ بِهِ، فرد عليه عيسى و هو يعلم أن الله لا يحتاج إلى اجابته. فكما صلح أن يسأل عما يعلم و يلتبس من عبده و نبيه الجواب فكذلك يشترط من فعل ما يعلم، حتى كأنه عند الجاهل لا يعلم» ٧٥. و الفكرة المطروحة هنا، أعني فكرة المخاطبة على حسب اعتقاد المخاطب و على الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٥٨ قدر عقله، و على قدر ما تتسع له لغته بمواضعها و أبنيتها، لو وسعها المعتزلة قليلا - ليناقشوا على أساسها كل الآيات التي اعتبروها متشابهات لاقتربوا بذلك من التحليل السليم لهذه الآيات، و لأدركوا جوهر المشكلة المعقدة التي واجهتهم و هي «أن الوحي قد اختار اللغة العربية كنظام إشاري عام بين الله و الانسان» ٧٦ و هي لغة بطبيعتها بشرية و محدودة، لا تتسع إلا لمدارك البشر و معارفهم. و لكن هذه الفكرة - فكرة المخاطبة على قدر عقل المخاطب و اعتقاده - ظلت للأسف فكرة جزئية، يلجأ إليها المعتزلة في تأويل بعض الآيات. و الفراء في المثال السابق يريد أن ينفي الجهل عن الله، و من ثم يلجأ إلى هذه الفكرة التي تكشف عن هدفه لكنها تظل فكرة جزئية تدور في اطار نحوي هو تقدير محذوف هي كلمة (عندك) أو (عندكم). و لقد كانت هذه الفكرة نفسها - حتى مع ضيقها و جزئيتها - كفيلا بأن تحل مشكلة الآيات التي تنسب إلى الله افعال البشر من المكر و العجب و كافة الانفعالات الانسانية. لكن الفراء يطرحها وراء ظهره تماما حين يتعرّض لمثل هذه الآيات. ففي قوله تعالى وَ مَكْرُوا وَ مَكَّرَ اللَّهُ يَقُولُ: «نزل هذا في شأن عيسى إذ أرادوا قتله، فدخل بيتا فيه كوة و قد أيده الله تبارك و تعالى بجبريل صلى الله عليه و سلم، فرفعه إلى السماء من الكوة ٧٧ و دخل عليه رجل منهم ليقتله، فألقى الله على ذلك الرجل شبه عيسى بن مريم. فلما دخل البيت فلم يجد فيه عيسى خرج إليهم و هو يقول: ما في البيت أحد، فقتلوه و هم يرون أنه عيسى. فذلك قوله وَ مَكْرُوا وَ مَكَّرَ اللَّهُ و المكر من الله استدراج، لا - على مكر المخلوقين» ٧٨ و بذلك يعتمد الفراء على الموروث القصصي لينفي المكر بالمعنى الانساني عن الله. فإذا انتقل إلى آية أخرى هي قوله تعالى: بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ راح يرجح بين القراءات. يقول: «قرأها الناس بنصب التاء و رفعها و الرفع إلى أحب لأنها قراءة علي و ابن مسعود و عبد الله بن عباس ... قال شقيق: قرأت عند شريح بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ فقال: إن الله لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم. قال: فذكرت ذلك لابراهيم النخعي فقال: إن شريحا شاعر يعجبه علمه، و عبد الله أعلم بذلك منه. قرأها (بل عجب). قال أبو زكريا: و العجب و إن أسند إلى الله

فليس معناه من الله كمعناه من العباد وكذلك قوله الله يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ليس ذلك من الله كمعناه من العباد ففي هذا بيان بكسر قول شريح. وإن كان جائزا، لأن المفسرين قالوا: بل عجبت يا محمد و يسخرون هم. فهذا وجه النصب» ٧٩. و الفراء، و إن انتهى إلى اختيار قراءة الرفع، لا يجد مفرًا من القول بأن عجب الله ليس كعجب المخلوقين، دون أن يبين ذلك أو يوضحه. و مع الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٥٩ ذلك يجد لقراءة النصب وجهها على قول المفسرين. و في آية أخرى يختار الفراء القراءة التي تتفق مع التنزيه في تصوره، و ذلك في قول تعالى هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ يَقُولُ «بالتاء و الياء. قرأها أهل المدينة و عاصم بن أبي النجود و الأعمش بالياء: (يستطيع ربك) و قد يكون ذلك على قولك: هل يستطيع فلان القيام معنا؟ و أنت تعلم أنه يستطيعه، فهذا وجه. و ذكر عن علي و عائشة رحمهما الله أنهما قرآ (هل تستطيع ربك) بالتاء، و هذا وجه حسن، أي هل تقدر أن تسأل ربك (أن ينزل علينا مائدة من السماء) ٨٠ و لم تكن الآية في حاجة للترجيح بين القراءتين، فسياق الآية يحتمل قراءة الياء على أساس أن القول صادر من الحواريين الذين كثيرا ما أرهقوا الرسل بمطالبهم. و الآية- بعد ذلك- في سياق قصصي و لا تحتاج لتأويل من وجهة نظر المسلم العادي، فضلا عن المعتزلي. و في قوله تعالى وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ تثير كلمة ميراث بما تتضمنه من معنى الحصول على شيء، شيئا من الخشية، و هي خشية واردة خصوصا من أولئك الذين لا يدركون أسرار اللغة، و من ثم يصبح الشرح و التبسيط وسيلة لا غنى عنها، و يصبح المعنى «يمت الله أهل السموات و أهل الأرض و يبقى وحده، فذلك ميراثه تبارك و تعالى أنه يبقى و يفنى كل شيء» ٨١. فإذا انتقلنا لمناقشة وقفات الفراء أمام الآيات التي تثبت لله جوارح، وجدنا أن استشهاد الفراء بالشعر لا يحل له المشكلة، فالواقع أن التصور التنزيهي الكامل للذات الالهية- كما يتبعه المعتزلة- يبدو غاية في الصعوبة بحكم حسية اللغة من جانب، و التصورات البشرية للوجود من جانب آخر. فاللغة مليئة بالعبارات التي تسند للموجودات أحاسيس البشر و جوارح البشر، فنحن نقول «عق الزجاجة» و «رجل الكرسي» .. الخ هذه العبارات التي تستعير من الجسم الانساني لتعبّر عما هو غير انساني. «و الحق أن جسم الانسان يعدّ قطاعا من القطاعات البارزة التي تنتقل الكلمات منها و إليها، أو قل إنه مركز الانتشار و الجاذبية» ٨٢ المعضلة إذن في استخدام اللغة للتعبير عن الله، أنك لا تستطيع أن تنجو من التشبيه مهما حاولت. و لقد أدرك الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى هذه المعضلة، و هاجم المعتزلة لأنهم «قالوا بأفواههم قول الموحدين و اعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين، بنقضهم قولهم أولا بأن الله لا يوصف بصفات المخلوقين باطلاقهم على الله سبحانه و تعالى ما يستحقه غير الله تعالى من الصفات من القول بأنه حي عالم قادر فسائر الصفات» ٨٣. و بصرف النظر عن هذه الحدة في الهجوم و الاتهام، فالأساس الذي يعتمد عليه الكرمانى- و بصرف النظر عن نتائجه عنده- هو معضلة اللغة التي الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٦٠ أشرنا إليها «و إذا كانت الأسماء و الصفات و الألفاظ مشاكلة لما تدل عليه، و كانت الأسماء و الألفاظ مؤلفة من الحروف البسيطة التي تبنى سائر اللغات منها، و الحروف محدثة، كان ما تدل عليه و توجهه في مثل حالها محدثا، و إذا كان ما تدل عليه الحروف المركبة في اللغات كلها محدثا، مثلها على ما بيناه و هو تعالى كبرياؤه ليس بمحدث، فقد استبان امتناع الحروف المركبة الحادثة عنها اللغات عن أن يكون لها سلوك في الدلالة على ما يليق بكبريائه، بكونه تعالى مباينا للمحدثات و غير مناسب لها و لا من جوهرها، و إذا كان مباينا للمحدثات فقد حصل اليأس بالكلية من أن تكون للالفاظ و العبارات دلالة على شيء يستحقه تعالى الله سبحانه، و أسفر عن صدق الموحدين بأنه لا يعرب عنه بلفظ قول و لا بعقد ضمير، و كيف يكون للحروف دلالة على هوية ظهرت عنها المبدعات و المنبعثات و المكونات التي منها هي، و هو تعالى من ورائها في ذروة العزة فلا تهتدى العقول إلى تناوله بصفة، أم كيف يكون للعقل طريق إلى تصور فيه و هي لا تعقل إلّا بما شملته سمه الجوهرية و العرضية! كلا إنه من العلاء في سمائه و من الكمال في روائه فسبحانه من إله لا تعرب عنه الألفاظ و العبارات بشيء إلّا و كان ذلك الشيء تحت اختراعه» ٨٤ و إذا كان الكرمانى ينتهي بنا إلى اليأس المطلق من امكانية التعبير عما جاوز الواقع الحسى بلغة الواقع و الحس، و يعتبر أن اثبات أى صفة من صفات اللغة المعروفة لله المتعالى كذب محض ٨٥ فإنه يحاول حل المعضلة عن طريق استخدام النفي بدل الاثبات في وصفه عز و جل ٨٦ و مع هذا كله فقد نزل القرآن للناس كافة، و كان لا بدّ من التعبير عن هذا الموجود اللامتناهى بلغة

الحس المتناهية، و من أجل ذلك استخدم القرآن اللغة التصويرية ليخاطب الناس على قدر عقولهم. من الطبيعي بعد ذلك كله ألا تفلح دائما محاولة رد القرآن للشعر العربي، خصوصا فيما يتصل بآيات الصفات. و من الطبيعي كذلك أن يقع الاختلاف بين الفرق، و لئلا ما ذا فعل الفراء. يقول الفراء في قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «إلا هو». و قال الشاعر: استغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه و العمل أى إليه أوجه عملي» ٨٧ و الاستشهاد بالشعر هنا لا يحل المشكله، فالشاعر حين يتحدث عن وجهه و عمله، لا يعنى أن كلمة الوجه هنا تعنى الذات الانسانية كلها كما هو مقصود الفراء بتأويل الآية «إلا هو» و إذا كان قد حاول الاستشهاد بالشعر فى هذه الآية، فإنه فى آية أخرى هى قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يمر بها الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٦١ مرورا سريعا ليقول «بالوفاء و العهد» ٨٨. و قد سبق أن توقفنا عند هذه الآية مع مقاتل و رأينا كيف نجح الزمخشري عن طريق ادراك البعد التصويرى للآية ان يتخلص من الحرج. و تستحق كلمة «الساق» فى قوله تعالى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وقفه أطول من الفراء و ذلك لتوجيه الحركة على الياء فى «يكشف» ثم الاستشهاد على الاستعمال المجازى للفظ «ساق» ثانيا. يقول: «الفراء مجتمعون على رفع الياء ... عن ابن عباس أنه قرأ يوم تكشف عن ساق يريد القيامة و الساعة لشدها. و أنشدنى بعض العرب لجد أبى طرفة: كشفت لهم عن ساقها و بدا الشر لا براح» ٨٩ و إذا كان التعبير باليد فى قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ لم يحتج إلى كبير جهد لتفسير اليد على أنها «بالوفاء و العهد» فإن التعبير «بيدى استكبرت» قد يلغى فكرة التجاوز، أو على الأقل يعوقها، على أساس أن تشيئة اليد يؤكد إرادته معناها الحقيقى لا-المجازى، و لهذا فهو يحتاج إلى وقفه أطول. و هدف الفراء من هذه الوقفة أن يساوى فى الدلالة بين المفرد و المثنى فيقول: «اجتمعت القراءة على التشيئة و لو قرأ قارئ (بيدى) يريد يدا واحدة كان صوابا كقول الشاعر: أيها المبتغى فناء قریش بيد الله عمرها و الفناء و الواحد من هذا يكفى عن الاثنين، و كذلك العينان و الرجلان و اليدان تكتفى احدهما من الأخرى، لأن معنهما واحد» ٩٠ و يكاد الفراء- لو لا- الخشية- يقترح قراءة للإفراد يفضلها على قراءة المثنى لأنها أسهل فى التأويل من صيغة المثنى. و يواصل الفراء عملية التأويل للآيات التى توهم الحلول فى المكان أو التحيز فى الجهة. فإذا أخبر الله عن نفسه بقوله: وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ فمعنى ذلك أن «كل شىء قهر شيئا فهو مستعل عليه» ٩١ و إذا وصف نفسه بأنه هو «الظاهر و الباطن» فهذا ليس ظهورا ماديا متحيزا بل «الظاهر» على كل شىء علما، و كذلك «الباطن» على كل شىء علما» ٩٢ و كذلك لا يجوز على الله الاتيان و التحرك و المحيىء، فإن قال هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ فالتفسير أن «اتيان الملائكة لقبض ارواحهم (أو يأتى ربك): القيامة (أو يأتى بعض آيات ربك): طلوع الشمس من مغربها» ٩٣. و مما قد يوهم الجهة قوله تعالى فَعَرَّوْا إِلَى اللَّهِ و يكون تفسيرها «فروا إليه إلى طاعته من معصيته» ٩٤ و قد يكون من الضرورى الإشارة إلى أن كل هذه التأويلات لا تسلم للمعتزلة من النقد، و إن وافقهم على بعضها خصوصهم، فتسوية الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٦٢ الفراء بين المفرد و المثنى فى اليد فى قوله تعالى مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدِي يرد عليه ابن القيم نظرة أعمق إلى التركيب تحيل تأويل «ما لم يحتمل اللفظ بينيته الخاصة من تشيئة أو جمع، و إن احتمله مفردا» ٩٥ «و لا ريب أن العرب تقول: لفلان عندى يد. و قال عروة بن مسعود للصدى رضى الله عنه لو لا يد لك عندى لم أجزك بها لأجبتك. و لكن وقوع اليد فى هذا التركيب الذى أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه ثم تعدى الفعل إلى اليد بالباء التى هى نظير كتبت بالقلم و جعل ذلك خاصة خص بها صفيه آدم دون البشر كما خص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه و خص موسى بأنه كلمة بلا واسطة» ٩٦ و بذلك ينظر ابن القيم نظرة أعمق إلى التركيب تحيل تأويل اليد على أنها النعمة. و يرى أيضا أن فى تأويل هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ بأن اتيان الرب اتيان بعض آياته التى هى أمره، و هذا يأباه السياق كل الإباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم و التنوع و الترديد ٩٧ و يستطيع الزمخشري أن يتخلص من كل هذه الردود بقدرته العميقة على التحليل البلاغى للنص القرآنى، فاليدان مثلا يصحان عنده «أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التى تباشر بغيرها حتى قيل فى عمل القلب: هو مما عملت يداك» ٩٨ فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الآيات التى ترتبط بالعدل، و هو المبدأ الثانى من مبادئ المعتزلة، و الذى يتضمن نفى الظلم عن الله، و نفى أن

يكون فعل العبد مخلوقا فيه على غير ارادته و ميله، نجد أن مسلك الفراء- أيضا- هو التأويل، و نجده قد مهّد السبيل في كثير من الآيات لكثير من المعتزلة بعده ليسيروا على نفس الطريق الذي مهّده، كما نجده في أمثلة كثيرة يختلف عن معاصره- أبي عبيدة- في تأويل الآيات و شرحها. نجد هذا الخلاف واضحا في قوله تعالى أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَابُوا عبيدة قرأها «أمرنا» على وزن أفعل و فسّرها بأنها بمعنى أكثرنا، و ذلك ليتفادى القول بارادة الله للقيح، و هو خارجي يتفق مع المعتزلة في مبدأ العدل و حرية الانسان. و لكن الفراء يتجه اتجاها آخر فهو يقبل القراءة المشهورة «أمرنا» يقول: «قرأ الأعمش و عاصم و رجال من أهل المدينة (أمرنا) خفيفة. حدثنا محمد قال حدثنا الفراء قال حدثني سفيان ابن عيينة عن حميد الأعرج عن مجاهد (أمرنا) خفيفة و فسر بعضهم (أمرنا مترفيها) بالطاعة (ففسقوا) أى أن المترف إذا أمر بالطاعة خالف إلى الفسوق» ٩٩ و هو التأويل الذي قبله القاضي عبد الجبار و رفضه الزمخشري كما أسلفنا. و اعتراض الزمخشري قائم على أساس أن في الآية على هذا التأويل محذوفا لا يدل عليه السياق. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٦٣ أما قوله تعالى: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ فهو يثير إشكال العموم و الخصوص، فأهل السنة يرون أنها مخصصة بدليل قوله تعالى وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ، و يرى المعتزلة أن الآية عامة ليس فيها تخصيص و أن الله «خلقهم ليعملوا ففعل بعضهم و ترك بعض، و ليس فيه لأهل القدر حجة» كما قال الفراء ١٠٠ و يتفق القاضي عبد الجبار ١٠١ و الزمخشري ١٠٢ مع الفراء في هذا التفسير مع قليل من الإضافات الكلامية الضرورية. و على ذلك فالآية تعدّ من المحكم عند المعتزلة لأنهم يأخذونها بظاهرها دون حاجة لتأويل. أما الآية التي يستشهد بها أهل السنة فالمعتزلة يتأولونها على أن فيها مجازا و حذفًا، و أن اللام في «لجهنم» ليست لام تعليل و لكنها لام العاقبة. و هكذا يتحوّل المجاز إلى سلاح تأويلي لرفض التناقض بين المحكم و المتشابه، و هو في النهاية يخضع للأساس العقلي الذي يستند إليه المعتزلة في عملية التأويل كلها. و بنفس الطريقة ينفي الفراء عن الله أن يريد الكفر، و لذلك يقول في قوله تعالى وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ «يرضى لكم الشكر. و هذا مثل قوله: فَأَخَشَوْهُمْ فزادهم إيماناً أى فزادهم قول الناس، فإن قال قائل: كيف قال ولا يرضى لعباده الكفر و قد كفروا؟ قلت: إنه لا يرضى أن يكفروا فمعنى الكفر: أن يكفروا. و ليس معناه الكفر بعينه. و مثله مما بينه لك أنك تقول: لست أحب الاساءة، و انى لأحب أن يسىء فلان فيعذب فهذا مما يبين لك معناه» ١٠٣. و المأزق الذي يحاول الفراء الخروج منه مأزق دقيق جدا، فإذا كان الله لا يرضى لعباده الكفر، و منهم من كفر فعلا. فمعنى ذلك أنه قد وقع في ملك الله ما لا يرضاه. و يخرج الفراء من المأزق بالترفة بين المصدر الصريح «الكفر» و المصدر المؤول «أن يكفر» و على ذلك فالله لا يرضى من الكفار أن يكفروا، أى لا يرضى منهم فعل الكفر. و يوضح المثل الذي ضربه الفراء هذه التفرقة، و الفراء يحاول أن يثبت أن الكفر من فعل العباد و واقع منهم، لا من فعل الله. و التعبير القرآني نفسه ولا يرضى لعباده الكفر ينقلنا إلى جو آخر بعيد عن ذلك التأويل الجامد. فالتعبير بالفعل «يرضى» و إضافة العباد إلى الهاء الراجعة إلى اسم الجلالة يخلق جوا من الألفة و القرب بين الله و هؤلاء العباد (عباده)، و يكون عدم الرضا في هذه الحالة أقرب إلى اللوم الهادئ. قد يمكن للمعتزلي- في هذه الحالة- أن يعتبر اللوم دليلا- على مسئولية الانسان عن الفعل، و نفى مسئولية الله، لكن ذلك يظل استنتاجا عقليا بعيدا عن روح الآية و ما توحيه في نفس القارئ من قلق من عدم رضا سيده و مولاه. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٦٤

٤- المحكم و المتشابه كأساس للتأويل

أ- الامام القاسم الرسي

أ- الامام القاسم الرسي إذا كان كل من أبي عبيدة و الفراء و قبلهما الحسن البصري و المفسرون لم يربطوا تأويلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل و أدلته حاولوا أن يضعوا أصولا عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلا- يتفق مع أصولهم العقلية في العدل و التوحيد، و في نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال و التأويل على عكس هذه

الأصول أو ضدها. ولقد وجدوا في «المحكم والمتشابه»- هذه المشككة القديمة- منفذا لارساء ضوابط للتأويل. وإذا كان القرآن نفسه قد سكت عن تحديد المحكم والمتشابه وإن أشار إلى ضرورة رد المتشابه إلى المحكم، فإن المعتزلة اعتبروا كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره، وكل ما يخالف هذا الوجهة اعتبروه متشابهاً يجوز، بل يحق لهم تأويله. وبذلك نقلوا الخلافات العقلية الاستدلالية إلى القرآن على أساس وجود المحكم والمتشابه فيه. وكان من الطبيعي أن يلجأ خصوم المعتزلة لنفس السلاح فيعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكما، وما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهاً. وتجدر الإشارة في هذا المجال إلى أن خصوم المعتزلة كانوا دائماً يستفيدون من نهج المعتزلة في النظر والتأويل وإن خالفوهم في النتائج دائماً. وليس ذلك بغريب فأبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) خصم المعتزلة اللدود قد تربى على فكر المعتزلة، بل وفي حجر شيخهم أبي علي الجبائي. وأول محاولة تكشف عن هذا الربط بين الأصول العقلية للمعتزلة وبين قضية المحكم والمتشابه هي رسالة القاسم الرس (ت ٢٤٦هـ) «كتاب أصول العدل والتوحيد». وهو في هذه الرسالة يقسم العبادة التي هي الغاية من خلق المكلفين وما خلقت الجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ إلى ثلاثة أقسام «أولها معرفة الله. والثاني: معرفة ما يرضيه وما يسخطه. والوجه الثالث: اتباع ما يرضيه واجتناب ما يسخطه» ١٠٤ و لكل عبادة من هذه العبادات حجج هي على الترتيب «العقل والكتاب والرسول». فالعقل هو الحجة التي تؤدي بنا إلى معرفة الله بعدله وتوحيده وكل صفاته وما يجوز عليها منها وما لا يجوز. والكتاب هو الحجة التي نعلم عن طريقها أوامر الله ونواهيه، ومعرفة ما يرضيه وما يسخطه. والسنة أو الرسول هي الحجة الثالثة التي تؤدي بنا إلى معرفة كيفية اتباع أوامر الله واجتناب نواهيه، أو الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٦٥ بألفاظ أخرى هي الموضحة والمبينه لحجة الكتاب. ويجعل القاسم الرسي «العقل أصل الحججتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما» ١٠٥. وتنقسم هذه الحجج الثلاث إلى أصول وفروع، فالعقل - كما سبق أن أشرنا - ينقسم إلى ضروري واكتسابي. والضروري هو أصل للاكتسابي «وإنما وقع الاختلاف في ذلك لاختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والاستدلال بالدليل الحاضر المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول. فعلى قدر نظر الناظر واستدلاله يكون دركه لحقيقته المنظور فيه والمستدل عليه» ١٠٦. والحجة الثانية من حجج العبادة وهي حجة الكتاب تنقسم أيضاً إلى أصول وفروع «و أصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتزويله، وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل» ١٠٧ وهكذا ترتبط قضية التأويل والمحكم والمتشابه بالنسق العام للفكر الاعتزالي، ولا تصبح مهمة المفسر - والحالة هذه - مجرد الشرح والتوضيح، بل لا بد من أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط، أهمها وأخطرها في نفس الوقت تلك القدرة العقلية على معرفة ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه. ولا يصبح العلم بالعربية وتراكيبها كافياً، بل يأتي في الدرجة الثانية من المعرفة العقلية «اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالماً باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية، والفقه الذي هو العلم بأحكام المشرع وأسبابها، ولن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك. ولن يكون عالماً بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل وما يحسن منه فعلة وما لا يحسن منه فعلة بل يقبح، فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالماً بتوحيد الله وعدله وأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز، اعتماداً على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط. يبين ما ذكرناه ويوضحه، أن المفسر لا بد من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ عَلَى قَوْلِهِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَقَوْلِهِ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِلَى قَوْلِهِ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ و هكذا الحال في غيرها من الآيات المتشابهة والمحكمة. فهذا هو الذي يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف ١٠٨ وفي رسالة الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٦٦ أخرى للقاسم الرس بعنوان «كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد» يتعرض لمناقشة الآيات القرآنية التي يستدل بها كل من المشبهة والمجبرة، ويؤولها تأويلاً يتفق مع أصول الفكر الاعتزالي وهي كلها

تأويلات تخضع لذلك القانون العام، قانون رد المتشابه إلى المحكم، وهو يعرض للآيات المتشابهة التي يستند إليها المشبه، ثم يؤول هذه الآيات كلها آية آية حسب معتقد المعتزلة في التنزيه ونفي مشابهة الله للبشر. يقول «و تأولت أيضا المشبه قول الله، تبارك و تعالی: خَلَقْتُ بِيَدَيَّ و قوله: وَ الْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، و قوله: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، و قوله: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، و قوله: سَمِيعٌ بَصِيرٌ، و قوله: وَ يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ و قوله: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، ففسروا ذلك على ما توهموا من أنفسهم و بأن الله، عز و جل، عندهم في ذلك على معاني المخلوقين و صفاتهم في هيئاتهم و أفعالهم، فكفروا بالله العظيم، و عبدوا غير الله الكريم» ١٠٩. و يهمن أن نتوقف عند تأويل القاسم الرسي لبعض هذه الآيات لنرى نمو الطريقة الجدلية في التأويل عميا وجدناه عند الحسن البصري و الفراء، و هو نمو يكشف عن الارتباط الكامل بين قضايا التأويل و المحكم و المتشابه و الفكر الاعتزالي عامة. و معظم هذه الآيات سبق أن تعرضنا لها عند أبي عبيدة و الفراء، و حتى لا نقع في تكرار ما سبق أن ناقشناه- و القاسم لا يكاد يضيف في تأويلاته لها جديدا- سنتوقف أمام صفة الكلام في قوله تعالى وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. و الآية تجعل القاسم يثير قضية خلق القرآن، و هي قضية خلافية حادة بين المعتزلة و أهل السنة بكل اتجاهاتهم و مذاهبهم، و كان لها صدى سياسى سيئ الأثر، انتهى بالقضاء إلى ازدهار الفكر الاعتزالي. و قوله: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، فذهبت المشبه إلى أن الله، تعالى عما قالوا علوا كبيرا، يكلم بلسان و شفيتين، و خرج الكلام منه كما خرج من المخلوقين، فكفروا بالله العظيم حين ذهبوا إلى هذه الصفة. و معنى كلامه، جل ثناؤه، لموسى صلوات الله عليه، عند أهل الايمان و العلم، أنه أنشأ كلاما خلقه كما شاء فسمعه موسى، صلى الله عليه و فهمه» ١١٠. و القاسم هنا يريد أن ينفي عن الله صفة الكلام بمعناه الحسى الحرفى، و يخرج من ذلك لمناقشة مشكلة خلق القرآن، و يستدل على حدوث القرآن- الكلام الالهي- بآيات أخرى من القرآن. و لا يخرج هذا الاستدلال بعمومه عن الآيات التي استدلل بها القاضى عبد الجبار على حدوث القرآن و خلقه» ١١١. و الخلاف بين المعتزلة و خصومهم جميعا فى هذه القضية ناشئ عن تحديد الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٦٧ صفة الكلام، هل هى من صفات الذات، أم من صفات الأفعال، و ينفي المعتزلة عن الله أى صفة ذاتية سوى العلم و القدرة و الحياة و القدم و ما عدا ذلك فهى صفات أفعال و منها الكلام. و على ذلك فكلام الله محدث و للمعتزلة على ذلك أدلة كثيرة نخرج عن حدود البحث لو استعرضناها أو ناقشناها ١١٢ و الذى يهمن فى موضوع المجاز و التأويل أن القاسم الرسي يحاول نفي صفة الكلام الحقيقية عن الله. و يبدو أن ابن قتيبة كان يرد على هذا الرأى حين اشترط لوقوع المجاز فى الأفعال ألا يؤكد بالمصادر أو بأى نوع من التأكيد اللفظى. و ابن قتيبة فى هذه المحاولة يمثل الجانب الآخر للمعتزلة «إن أفعال المجاز لا- تخرج منها المصادر و لا- تؤكد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، و لا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، و قالت الشجرة فمالت، و لا- تقول: قالت الشجرة فمالت قولا- شديدا. و الله تعالى يقول: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا فوكد بالمصدر معنى الكلام، و نفي عنه المجاز» ١١٣. و يتخذ ابن قتيبة هذه القاعدة سندا ليخالف المعتزلة فيما ذهبوا إليه من نفي كلام جهنم و تسييح الجبال، و تكوين الله للأشياء كلها بكلمة «كن» على أساس أن هذه كلها تعبيرات مجازية. يخالفهم ابن قتيبة فى ذلك كله و يذهب إلى أن كل هذه التعبيرات حقائق لأنها مما لا يخرج عن قدرة الله أولا، و لأن كثيرا منها قد وكد بالمصدر أو غيره من أنواع التوكيد» ١١٤. غير أن القاضى عبد الجبار يستدل بهذه الآية نفسها- كما فعل القاسم الرسي- على حدوث القرآن، اعتمادا على أن المصادر حادثه «و قوله تعالى «تكلما» يقتضى أن ما كلم به غيره حادث، لأن المصادر لا تكون إلّا حادثه» ١١٥. و يستغل. القاسم ما سبق أن قرره من أن المحكم هو الأصل للكتاب و المتشابه فرع ينبغى أن يرد إلى المحكم بالتأويل، فى الرد على المجبرة و فى تأكيد كل المبادئ و الأفكار التى يتفق فيها- كشيء- مع المعتزلة، و هى أفكار تكاد تتطابق مع الفكر الاعتزالي تطابقا واضحا باستثناء رأيهم فى الامامة» ١١٦. و انتهى من ذلك كله إلى أن التفرقة بين المحكم و المتشابه، و تأويل المتشابه برده إلى المحكم قد نضجت على أيدي المعتزلة، و صارت قانونا يحكم تأويلاتهم بناء على أصولهم العقلية التى يقال أن أبا الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) كان أول من وضعها لهم فى صورتها الكاملة «و صنّف لهم كتابا و بين مذهبهم و جمع علومهم و سمي ذلك الكتاب الأصول الخمسة» ١١٧.

الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٤٨

ب- ابن قتيبة

ب- ابن قتيبة وإذا كان خصوم المعتزلة قد نهجوا نهج المعتزلة في تقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه، فإنهم قد اختلفوا معهم في تحديد الآيات المحكمة، كما اختلفوا معهم في تحديد الآيات المتشابهة. وراح كل فريق منهم يعطى نفسه الحق في التأويل، ويعتبر نفسه المقصود بالراسخين في العلم في الآية الكريمة، و انتهى القرآن بين المتنازعين إلى أن صار مجالاً للجدل واللجاج والخصومة حتى صدق على القرآن «ما قاله في الانجيل العالم اللاهوتي التابع للكنيسة الحديثة: بيتر فيرير نفلس «كل امرئ يطلب عقائده في هذا الكتاب المقدس، و كل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه» ١١٨. و لم يسترح كثير من الفقهاء وأهل الظاهر إلى هذا المسلك من كلا الفريقين، فذهبوا إلى أن كل ما جاء به القرآن حق، وأنه «يدل على الاختلاف فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب والقول بالاجبار صحيح وله أصل في الكتاب»- و من قال بهذا فهو مصيب- و من قال بهذا فهو مصيب لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين. و سئل يوما (يعني عبيد الله بن الحسن قاضي البصرة) عن أهل القدر وأهل الاجبار فقال كل مصيب هؤلاء قوم عظموا الله وهؤلاء قوم نزهوا الله. قال وكذلك القول في الأسماء فكل من سمى الزاني مؤمنا فقد أصاب و من سمّاه كافرا فقد أصاب، و من قال هو فاسق و ليس بمؤمن و لا كافر فقد أصاب، و من قال هو منافق ليس بمؤمن و لا كافر فقد أصاب، و من قال هو كافر و ليس بمشرك فقد أصاب و من قال هو كافر مشرك فقد أصاب لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني. قال وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه والقول بالسعاية وخلافه و قتل المؤمن بالكافر و لا يقتل مؤمن بكافر وبأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال و لو قال أن القاتل في النار كان مصيبا و لو قال هو في الجنة كانت مصيبا و لو وقف فيه و أرجأ أمره كان مصيبا إذ كان إنما يريد بقوله أن الله تعالى تعبد به بذلك و ليس عليه علم الغيب. و كان يقول في قتال على لطلحة والزبير و قتالهما له إن ذلك كله طاعة لله تعالى» ١١٩. و كان من الطبيعي أن يكون هذا الرأي عرضة لهجوم الطرفين- المعتزلة و أهل السنة- و غرضا لسخرتهما. فالقاسم الرسى يقول: «و قد أنكرت الحشوية من أهل القبلة رد المتشابه إلى المحكم، و زعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٦٩ و أن كل آية منه ثابتة واجب حكمها بوجوه تنزيها و تأويلها، و لذلك ما وقعوا في التشبيه و جادلوا عليه لما سمعوا عن متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه» ١٢٠. و يمثل ابن قتيبة الطرف المقابل للمعتزلة في الهجوم على صاحب هذا الرأي، و يعتبره أشد تناقضا من المعتزلة و من أهل التأويل جميعا. يقول «فتهجم من قبيح مذاهبه و شدة تناقض قوله على ما هو أولى بأن يكون تناقضا مما أنكروه» ١٢١. و إذا كان الجاحظ- كما سبق أن أشرنا- قد استغل المجاز- بأنواعه المختلفة- لتأويل بعض الآيات القرآنية للرد على الطاعنين في القرآن و الذين يتهمونه بالتناقض، و يحاولون التشكيك في عربيته و بلاغته، فإنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى «المحكم و المتشابه»، ربما لأن الآيات التي تعرّض لها بالتفسير و التأويل كانت من ذلك النوع الذي استدعاه سياق الموضوع الذي كان يكتب فيه. و من جهة أخرى فقد كان الجاحظ يتعرّض أحيانا- و بشكل عارض- للرد على بعض التأويلات، خصوصا على الشيعة في قولهم بإمامة علي بالنص ١٢٢، و هو في هذه الردود و التأويلات كلها لا يخضعها لذلك القانون العام عند المعتزلة، قانون المحكم و المتشابه. و من الصعب على أى حال القول بأن الجاحظ لم يكن يعرف هذا القانون، و قد كان معروفا قبله، كما أن له كتابا- لم يصل إلينا- في الرد على المشبهة سبقت الإشارة إليه. و لكن معاصرا للجاحظ هو ابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) ربط ربطا محكما بين مجالات التأويل و المجاز و المحكم و المتشابه. و واضح من كتابه، كما في «تأويل مختلف الحديث»، عنايته بالرد على كثير من آراء الجاحظ و تسفيهاها ١٢٣ الأمر الذي يجعلنا نفترض أن الجاحظ كانت له في المحكم و المتشابه آراء لم تصل إلينا. و تسمية كتابه عن القرآن باسم «تأويل مشكل القرآن» له دلالة الواضحة فيما نحن بصددده. و لكن مفهوم «المتشابه» عند ابن قتيبة يتسع ليشمل كل الآيات التي كانت محلا للطعن في القرآن أو

التشكيك في عربيته و بلاغته. جدير بالذكر أنه - على عكس المعتزلة - لا يضع المحكم مقابلا للمتشابه، و لا يردّ المتشابه إلى طريقة العرب في التعبير، و بذلك يعدّ المجاز وحده هو مدخله للتأويل. و نتيجة لذلك فقد كان من الطبيعي أن يتسع مفهوم المجاز عنده كما سبقت الإشارة. و مما يؤكد الغاية الدفاعية لابن قتيبة في الكتاب الرد على منكرى السحر و الجن خصوصا رأى النظم الذي يورده الجاحظ في «الحيوان» ١٢٤ و يتسع سلاح التأويل المجازي ليتجاوز القرآن إلى الكتب المقدسة الأخرى ردا على النصارى في الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٧٠ قولهم أن المسيح ابن الله «أما «المجاز» فمن جهته غلط كثير من الناس في التأويل، و تشعبت بهم الطرق، و اختلفت النحل. فالنصارى تذهب في قول المسيح عليه السلام في «الانجيل»: «أدعو أبي و أذهب إلى أبي» و أشباه هذا، إلى أبوة الولادة. و لو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصة دون غيره، ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله - تبارك و تعالى عمّا يقولون علوا كبيرا - مع سعة المجاز، فكيف و هو يقوله في كثير من المواضع لغيره؟ كقوله حين فتح فاه بالوحي: «و إذا تصدقت فلا تعلم شمالك بما فعلت يمينك، فان أباك الذي يرى الخفيات يجزيك به علانية، و إذا صليتم فقولوا: يا أبانا الذي في السماء ليتقدّس اسمك، و إذا صمت فاغسل وجهك و ادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك» ١٢٥ و بذلك لا يختص المسيح وحده بأن يكون ابنا لله، إن صحّ أخذ هذه العبارات على ظاهرها. و لذلك فلا بدّ من اعتبارها عبارات مجازية. و يستشهد ابن قتيبة على ذلك بآيات من الشعر العربي سميت فيه الأرض أما، و يستشهد كذلك بآيات من القرآن مثل «فأمه هاوية» للدلالة على أن التعبير بالأمر لا يقصد به أصل المعنى، و لكن «لما كانت كافلة الولد و غاذيته و مأواه و مربيته و كانت النار للكافر كذلك جعلها أمه» ١٢٦. و مما يؤكد أهمية «المجاز» عند ابن قتيبة كأداة للتأويل و إزالة التناقض الذي اتهم به القرآن، أنه يكاد يرفع المجاز إلى مستوى الضرورة اللغوية التي لا محيص عنها للمتكلم. و قد كان من الممكن لهذا الرأي أن يميز ابن قتيبة عن معاصريه جميعا، و لو لا أنه يعود - بعد ذلك - ليربط المجاز بالمواطأة بين المتكلمين، و هو بذلك يعيد المجاز لمستوى العرف اللغوي، لا مستوى الضرورة التعبيرية. و من ناحية أخرى فإنه في ردوده على المعتزلة يبدو محافظا في رغبته في إبعاد المجاز عن الآيات التي استشهد بها المعتزلة، و رغبته في أخذها على مستواها الحقيقي الحرفي كما رأينا في اشتراطه للمجاز ألا يؤكد بأي صيغة من صيغ التأكيد، و كما رأينا في إيمانه بكلام حقيقي لجهنم و للسماء و للأرض، و بأن كلام الله كلام حقيقي .. الخ كل ذلك. و لذلك يبدو ابن قتيبة في ردوده على الطاعنين في القرآن متحمسا حماسا شديدا للتأويل المجازي، بينما يبدو في رده على المعتزلة متحمسا لأخذ الآيات على ظاهرها دون تأويل. «و أما الطاعنون على القرآن» «بالمجاز» فانهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد و القرية لا تسأل. و هذا من أشنع جهالاتهم، و أدلها على سوء نظرهم و قلة أفهامهم. و لو كان المجاز كذبا، و كل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا - كان الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٧١ أكثر كلامنا فاسدا، لأننا نقول: نبت البقل، و طالت الشجرة، و أينعت الثمرة، و أقام الجبل، و رخص السعر. و نقول: كان هذا الفعل منك في وقت كذا و كذا و الفعل لم يكن و إنما كون. و نقول: كان الله. و كان بمعنى حدث، و الله عز و جل، قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث: فيكون بعد أن لم يكن. و الله تعالى يقول: فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما يعزم عليه. و يقول تعالى: فَمَا رََبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ و إنما يربح فيها. و يقول: وَ جَاؤُ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ و إنما كذب به. و لو قلنا للمنكر لقوله: (جدارا يريد أن ينقض): كيف كنت أنت قائلا في جدار رأيت على شفا انهيار: رأيت جدار ما ذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدارا يهيم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. و أيا ما قال فقد جعله فاعلا، و لا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم، إلا بمثل هذه الألفاظ» ١٢٧. غير أن ابن قتيبة يتراجع عن هذا الحماس في الرد على الطاعنين و منكرى المجاز في القرآن، ذلك الحماس الذي يصل إلى القول بأن المجاز ضرورة تعبيرية لا يستطيع المتكلم منها فكاكا، حتى فيما يتصل بالحديث عن الله عز و جل، و ذلك أن المتكلم يقول: كان الله، و كان بمعنى حدث، و هذا مما لا يجوز على الله. و لكن هذا ما تتيحه مواضع اللغة التي هي جزء من عالمنا المتناهي و تصوراتنا البشرية القاصرة. فإذا كانت اللغة - بحكم بشريتها - تعجز عن التعبير عن الحيوان و الجماد دون أن تسند له الفعل و الحواس، فما بالك حين تعبر هذه اللغة عن المطلق اللامتناهي السرمدي، إنها و لا شك لا بدّ أن تقع في التشبيه و التجسيد رغما عنها. هذه

النظرة لضرورة المجاز، و اثبات عجز المتكلم عن الكلام دون اللجوء للمجاز يتراجع عنها ابن قتيبة، و لذلك يستنكر تأويل المعتزلة لكلام السماء و الأرض و جهنم بأنه مجاز «و أما تأويلهم في قوله جل و عز للسماء و الأرض: ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ: إنه عبارة عن تكوينه لهما. و قوله لجهنم هِيلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ: هِيلٌ مِنْ مَزِيدٍ إنه اخبار عن سعتها- فمما يحوج إلى التعسف و التماس المخارج بالحيل الضعيفة؟ و ما ينفع من وجود ذلك في الآية و الآيتين و المعنى و المعنيين- و سائر ما جاء في كتاب الله عز و جل من هذا الجنس، و في حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم- ممتنع عن مثل هذه التأويلات؟ و ما في نطق جهنم و نطق السماء و الأرض من العجب؟ و الله تبارك و تعالى ينطق الجلود، و الأيدي، و الأرجل، و يسخر الجبال و الطير بالتسيح، فقال: إِنَّا الْآتِجَاهِ الْعَقْلِي فِي التَّفْسِيرِ، ص: ١٧٢ سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِشْرَاقِ، وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ وَ قَالَ: يَا جِبَالُ أُوْبِي مَعَهُ وَ الطَّيْرُ أَى سَبَّحْنَ مَعَهُ وَ قَالَ: وَ إِن مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا. وَ قَالَ فِي جَهَنَّمَ: تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْعَيْظِ أَى تَقَطُّعُ غِيظًا عَلَيْهِمْ كَمَا تَقُولُ: فَلَان يَكَادُ يَنْقَدُ غِيظًا عَلَيْكَ، أَى يَنْشَقُّ. وَ قَالَ: إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَ زَفِيرًا. وَ رَوَى فِي «الْحَدِيثِ» أَنَّهَا تَقُولُ: «قَطُّ قَطُّ» أَى حَسْبِي، وَ هَذَا سَلِيمَانُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَفْهَمُ مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَ قَوْلَ النَّمْلِ ... وَ هَذَا «رَسُولُ اللَّهِ» صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ، تَخْبِرُهُ الذَّرَاعُ الْمَسْمُومَةُ وَ يَخْبِرُهُ الْبَعِيرُ أَنَّ أَهْلَهُ يَجِيعُونَ وَ يَدُوبُونَ» ١٢٨. وَ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ مَحَافِظَةَ ابْنِ قَتَيْبَةَ عَلَى الْمَعْنَى الْحَرْفِي لِأَمْثَالِ هَذِهِ الْآيَاتِ «أَجَدْتَ عَلَى الْحَاسَةِ الدِّينِيَّةِ أَكْثَرَ مِمَّا أَعْنَى التَّأْوِيلَ الْمَجَازِي الْحَادِ» ١٢٩ فَإِنَّهَا مِنْ جَانِبٍ آخَرَ لَمْ تَلْمَحْ مَا سَبَقَ أَنْ قَرَّرَهُ ابْنُ قَتَيْبَةَ نَفْسَهُ مِنْ ضَرُورَةِ التَّعْبِيرِ الْمَجَازِي. عَلَى أَنَّ ابْنَ قَتَيْبَةَ- وَ هُوَ مِنْ رِجَالِ الْحَدِيثِ- يَعْتَمِدُ عَلَى كَثِيرٍ مِنَ الْمَرْوِيَّاتِ الْمَأْثُورَةِ لِيُدْعِمَ بِهَا وَجْهَهُ نَظْرَهُ، وَ بِذَلِكَ يَكُونُ أَقْرَبَ إِلَى وَجْدَانِ الْمُسْلِمِ الْعَادِي مِنْ تَأْوِيلَاتِ الْمَعْتَزَلَةِ. وَ إِذَا كَانَ ابْنُ قَتَيْبَةَ لَا- يَرُدُّ عَلَى الْمَعْتَزَلَةِ وَحْدَهُمْ، وَ إِنَّمَا يَرُدُّ عَلَى كُلِّ الْمَتَأْوِلِينَ وَ الطَّاعِنِينَ فِي الْقُرْآنِ، فَمِنْ الطَّبِيعِيِّ أَنْ يَتَّسِعَ مَفْهُومُ «الْمُتَشَابِهِ» عِنْدَهُ. وَ تَعْرِيفُهُ لِأَصْلِ الْمُتَشَابِهِ بِأَنَّهُ «أَنْ يَشْبَهَ اللَّفْظُ اللَّفْظَ فِي الظَّاهِرِ، وَ الْمَعْنَيَانِ مُخْتَلِفَانِ» ١٣٠ يَعُودُ بِنَا إِلَى الْمَفْهُومِ «الْمُتَشَابِهِ» عِنْدَ الْمُفَسِّرِينَ، وَ عِنْدَ مَقَاتِلِ فِي «الْأَشْبَاهِ وَ النَّظَائِرِ». وَ لَكِنْ ابْنُ قَتَيْبَةَ يَتَجَاوَزُ هَذَا الْمَعْنَى الْحَرْفِي- الْأَصْلِي- لِلتَّشَابُهِ لِيَدُلَّ بِهِ عَلَى كُلِّ مَا غَمَضَ عَمُومًا، وَ بِذَلِكَ يَكُونُ مَعْنَى «الْمُتَشَابِهِ» «الْغَامِضُ» وَ مِنْهُ يُقَالُ: اشْتَبَهَ عَلَى الْأَمْرِ، إِذَا أَشْبَهَ غَيْرَهُ لَمْ تَكُنْ تَفْرُقُ بَيْنَهُمَا، وَ شَبَّهْتَ عَلَى إِذَا أَلْبَسْتَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ، وَ مِنْهُ قِيلَ لِأَصْحَابِ الْمَخَارِيقِ: أَصْحَابُ الشَّبهِ لِأَنَّهُمْ يَشْبَهُونَ الْبَاطِلَ بِالْحَقِّ. ثُمَّ قَدْ يُقَالُ لِكُلِّ مَا غَمَضَ وَ دَقَّ: مُتَشَابِهٌ، وَ إِن لَمْ تَقْعِ الْحَيْرَةُ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الشَّبهِ بِغَيْرِهِ، أَلْمَا تَرَى أَنَّهُ قَدْ قِيلَ لِلْحُرُوفِ الْمُقَطَّعَةِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ: مُتَشَابِهٌ، وَ لَيْسَ الشُّكُّ فِيهَا، وَ الْوَقُوفُ عِنْدَهَا لِمَشَاكَلَتِهَا غَيْرَهَا، وَ التَّبَاسُّهُ بِهَا» (تأويل مشكل القرآن، ١٠١-١٠٢). وَ هَكَذَا إِذَا كَانَ مَعْنَى «الْمُتَشَابِهِ» يَعُودُ فِي الْأَصْلِ إِلَى التَّشَابُهِ، فَإِنَّ الْكَلِمَةَ قَدْ تَعْنَى الْغَمُوضَ عَامَةً. وَ لَكِنْ السُّؤَالُ الَّذِي يُحَاوَلُ أَنْ يُجِيبَ عَلَيْهِ ابْنُ قَتَيْبَةَ، وَ وَاضِحٌ أَنَّ الطَّاعِنِينَ فِي الْقُرْآنِ كَانُوا قَدْ طَرَحُوهُ هُوَ: إِذَا كَانَ الْقُرْآنُ قَدْ نَزَلَ عَلَى لُغَةِ الْعَرَبِ، وَ عَلَى أَسْلُوبِهَا وَ طَرَائِقِهَا كَمَا يَقُولُ ابْنُ قَتَيْبَةَ نَفْسَهُ، فَكَيْفَ أَشْكَلَ أَوْ غَمَضَ عَلَى الْعَرَبِ مَعْرِفَةَ مَعَانِي بَعْضِ آيَاتِهِ، حَتَّى احْتِاجُوا لِمَنْ يَقْدَحُ لَهُمْ زِنَادَ فِكْرِهِ، وَ يَسْتَخْرِجُ لَهُمْ مَعَانِيَهُ بَرْدَهَا إِلَى الْأَسْلُوبِ الْعَرَبِيِّ؟ وَ السُّؤَالُ الْآتِجَاهِ الْعَقْلِي فِي التَّفْسِيرِ، ص: ١٧٣ نَفْسَهُ لَا- يَنْطَوِي عَلَى الْبَرَاءَةِ الَّتِي يُوحَى بِهَا ظَاهِرَهُ، فَالْقُرْآنُ قَدْ وَصَفَ نَفْسَهُ بِأَنَّهُ «هُدًى» وَ بِأَنَّهُ «بَيَانٌ»، فَكَيْفَ يَأْتِي فِيهِ «الْمُتَشَابِهِ» الَّذِي أَثَارَ الْخِلَافَ وَ أَوْقَعَ الْفِتْنَ؟ وَ يَرُدُّ ابْنُ قَتَيْبَةَ هَذَا الطَّعْنَ رَابِطًا وَجُودَ «الْمُتَشَابِهِ» بِفِكْرَةِ الْإِحْتِبَارِ وَ الْإِبْتِلَاءِ وَ التَّكْلِيفِ لِيَتَبَيَّنَ الْمَجْتَهِدُ مِنَ الْمُقْلِدِ، وَ لِيَتَمَازِيَ النَّاسُ بِمَعَارِفِهِمْ. وَ ذَلِكَ لَا يَتَنَاقِضُ- مِنْ وَجْهَةِ نَظْرِهِ- مَعَ نَزُولِ الْقُرْآنِ عَلَى لُغَةِ الْعَرَبِ وَ أَسْلُوبِهَا فِي التَّعْبِيرِ، فَاللُّغَةُ نَفْسُهَا فِيهَا «الْإِيْجَازُ وَ الْإِحْتِصَارُ، وَ الْإِطَالَةُ وَ التَّوَكِيدُ وَ الْإِشَارَةُ إِلَى الشَّيْءِ وَ اِغْمَاضُ بَعْضِ الْمَعَانِي حَتَّى لَا يَظْهَرُ عَلَيْهِ إِلَّا اللَّقْنُ، وَ أَظْهَارُ بَعْضِهَا، وَ ضَرْبُ الْأَمْثَالِ لِمَا خَفِيَ. وَ لَوْ كَانَ الْقُرْآنُ كُلَّهُ ظَاهِرًا مَكْشُوفًا حَتَّى يَسْتَوِي فِي مَعْرِفَتِهِ الْعَالَمُ وَ الْجَاهِلُ لِبَطْلِ التَّفَاضُلِ بَيْنَ النَّاسِ، وَ سَقَطَتِ الْمَحْنَةُ، وَ مَاتَتِ الْخَوَاطِرُ. وَ مَعَ الْحَاجَةِ تَقَعُ الْفِكْرَةُ وَ الْحَيْلَةُ، وَ مَعَ الْكِفَايَةِ يَقَعُ الْعِجْزُ وَ الْبَلَادَةُ» ١٣١. وَ إِذَا كَانَ مَعْنَى «الْمُتَشَابِهِ» عِنْدَ ابْنِ قَتَيْبَةَ قَدْ أَخَذَ هَذَا الْمَعْنَى الْوَاسِعَ، حَتَّى أَدْخَلَ فِيهِ الْحُرُوفَ الْمُقَطَّعَةَ فِي أَوَائِلِ السُّورِ، وَ إِذَا كَانَ ابْنُ قَتَيْبَةَ، شَأْنُهُ شَأْنُ أَبِي عَيْبَةَ وَ الْفَرَاءِ وَ الْجَاحِظِ- كَانَ مَشْغُولًا بِالرَّدِّ عَلَى الطَّاعِنِينَ وَ الْمَتَأْوِلِينَ، فَمِنْ الطَّبِيعِيِّ أَنْ يَسْلَمَ بِإِمْكَانِيَّةِ مَعْرِفَةِ «الْمُتَشَابِهِ» مَا دَامَ قَدْ سَلَّمَ بِأَهْمِيَّتِهِ لِتَمْيِيزِ الْمَجْتَهِدِ مِنَ الْمُقْلِدِ «وَ

لسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم. وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى ولم ينزل الله شيئا من القرآن إلّا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أرادته. فلو كان المتشابه لا- يعلمه غيره لزمنا للطاعن مقال، وتعلق علينا بعلّة» ١٣٢ و يحتاج ابن قتيبة- بعد ذلك- للتأويل النحوي للآية، خصوصا قوله تعالى وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ هَلْ هِيَ مَعْطُوفَةٌ مَعَ مَا قَبْلَهَا وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ أَمْ هِيَ جُمْلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ مَقْطُوعَةٌ عَنْهَا؟ وَ الْمَشْكَلَةُ الْاِعْرَابِيَّةُ فِي الْآيَةِ تَرَكَّزَتْ فِي جُمْلَةٍ «يقولون آمنا به» لأنها ليست مسبوقه بواو الحال أو واو العطف وهذا يجعلها أقرب للجمله الخبرية للراسخين في العلم، و من جهة أخرى فإن أسلوب القصر بما و الا في الجملة السابقة يجعل عطف الجملتين صعبا. و لكن ابن قتيبة يخرج من ذلك كله بتوجيه الآية على أن «يقولون» هاهنا في معنى الحال، كأنه قال: الراسخون في العلم قائلين: آمنا به. و مثله في الكلام: لا يأتيك إلّا عبد الله و زيد يقول: أنا مسرور بزيارتك. يريد: لا يأتيك إلّا عبد الله و زيد قائلا: أنا مسرور بزيارتك. و مثله لابن مفرغ الحميري يرثي رجلا في قصيدة أولها: أصرمت حبلك من أمامه من بعد أيام برامه و الريح تبكي شجوها و البرق يلمع في غمامه الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٧٤ أراد: و البرق لا معا في غمامة تبكي شجوه أيضا، و لو لم يكن البرق يشرك الريح في البكاء لم يكن لذكر البرق و لمعه معنى» ١٣٣. و أيا كان هذا التوجيه، فقد كان هو التوجيه الذي ساد بين كل الفرق باستثناء أولئك الذين ظلوا على اعتقادهم بأن المتشابه مما استأثر الله بعلمه، و لا يعلمه أحد. و إذا انتقلنا بعد ذلك إلى مسلك ابن قتيبة في تأويل آيات القرآن، نجده يتفق مع المعتزلة في كثير من تأويلاتهم في قضية التوحيد و نفى مشابهة الله للبشر، و ذلك باستثناء اسناد الكلام إلى الله فقد اعتبره ابن قتيبة اسنادا حقيقيا بينما اعتبره المعتزلة اسنادا مجازيا كما سبق أن وضحنا. فالوجه في قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ وَ فِي جَمِيعِ الْآيَاتِ الَّتِي تَضِيفُ لِلَّهِ وَجْهًا، معناه هو. و يضع في الاستعارة قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَ يَكُونُ مَعْنَاهُ «أى عن شدة الأمر»، و كذلك قوله: وَ قَدَّمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا وَ تَكُونُ أَهْوَنَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَ هُوَ الَّذِي يَبْدِئُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ بِمَعْنَى «هين عليه، أى سهل عليه». و أمّا قوله تعالى سَنَنْفِرُ لَكُمْ أَيُّهُ النَّفْلَانِ فَإِنْ مَعْنَاهُ «و مجازه: سنقصد لكم بعد طول الترك و الاهمال». و قوله تعالى مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذَةٌ بِنَاصِيَتِهَا أَى يَقْهَرُهَا وَ يَذَلُّهَا بِالْمَلِكِ وَ السُّلْطَانِ. «أما خشينا في قوله تعالى فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا فَتَكُونُ مَعْنَاهَا «علمنا» «لأن في الخشية و الخوف طرفان من العلم». و من الواضح في هذا التأويل الأخير عجز التحليل اللغوي عن ادراك المعنى، فسياق الآية في سورة الكهف، في حوار بين موسى عليه السلام و العبد المؤمن الذي أوتى العلم اللدني، و من الطبيعي أن يعبر العبد المؤمن عن علمه بالخشية، و حتى لو كان الفعل مسندا لله، فتظل معضلة اللغة التي أشرنا إليها هي العائق عن التعبير عما هو خارج عن حدودها. و لا يخرج تأويل الآيات التي توهم حدوث علم الله عند ابن قتيبة عما سبق أن وجدناه عند أبي عبيدة و الفراء، أمّا الآيات التي تسند المكر و الاستهزاء إلى الله فيضعها ابن قتيبة فيما جاء مخالفا معناه لظاهر لفظه «و من ذلك الجزء عن الفعل بمثل لفظه و المعنيان مختلفان: نحو قوله تعالى: إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ أَى يَجَازِبُهُمْ جِزَاءَ الْاِسْتِهْزَاءِ». و من هذا النوع من المجاز أيضا- مخالفة ظاهر اللفظ للمعنى- «أن يأتي الكلام على لفظ أمر و هو تهديد: كقوله اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» ١٣٤. و من استعراض هذه الأمثلة كلها نحس أن ابن قتيبة لا يكاد يضيف جديدا إلى ما قدّمه السابقون عليه، و نلاحظ أيضا أن الحس التوضيحي التبسيطي الذي الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٧٥ يعنى بالشرح أكثر من التحليل ما يزال طاغيا. و في هذه القضية ليس ثمة خلاف أساسي بين المعتزلة و ابن قتيبة، و من ثم فهو يكاد ينقل عنهم شروحهم و تأويلاتهم، خصوصا عن الفراء. و إذا انتقلنا إلى قضية العدل، فإننا نجد الخلاف واضحا، و هنا تبرز الشخصية السنية لابن قتيبة. و إذا كان في «تأويل مشكل القرآن» لم يتعرض أو يشر من قريب إلى «محكم» مقابل «للمتشابه» فإنه في «تأويل مختلف الحديث» و حين يرد على النظام هجومه على ابن مسعود يلمح بشكل غير مباشر إلى معنى الاحكام في بعض الآيات التي يفسرها على ظاهرها مخالفا بذلك المعتزلة الذين يتأولون هذه الآيات على أساس أنها «متشابهات» و هي كلها آيات توهم بأن الله هو الذي يضلّ و هو الذي يهدى. يقول: «و كيف يكذب ابن مسعود في أمر يوافقه عليه الكتاب يقول الله تعالى أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ أَى جَعَلَ فِي قُلُوبِهِمْ

الايان، كما قال في الرحمة فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة الآية أى سأجعلها و من جعل الله تعالى في قلبه الايمان فقد قضى له بالسعادة، وقال عز وجل لرسوله صلى الله عليه وسلم إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ولا يجوز أن يكون إنك لا تسمى من أحببت هاديا ولكن الله يسمى من يشاء هاديا، وقال فيضل الله من يشاء، ويهدي من يشاء كما قال وأصل فرعون قومته وما هدى ولا يجوز أن يكون سمي فرعون قومه ضالين وما سماهم مهتدين وقال فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء وقال ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لآملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين وأشبه هذا في القرآن والحديث أكثر و يطول» ١٣٥ وهذه الاستشهادات الكثيرة على مسألة واحدة، تعنى أن هذه الآيات- من وجهة نظر ابن قتيبة- محكمات لا تحتاج لتأويل، وإن احتاجت لمزيد من الشرح والتوضيح رداً على تأويلات المعتزلة لها. ويتوقف ابن قتيبة طويلاً أمام قوله يضل من يشاء ويهدي من يشاء لينفى عنه تأويلات المعتزلة السابقين عليه، وهو يعتمد في ذلك على التفرقة بين صيغتي أفعل بزيادة الهمزة، وفعل بالتضعيف ومعنى كل منهما. فصيغة أفعل تعنى وجدت الشيء على صفة، بينما فعل تعنى وصف الشيء بصفة وذهب «أهل القدر» في قوله عز وجل: يضل من يشاء ويهدي من يشاء إلى أنه على جهة التسمية والحكم عليهم بالضلالة، ولهم بالهداية وقال «فريق منهم» يضلهم ينسبهم إلى الضلالة، ويهديهم: يبين لهم ويرشدهم. فخالفوا بين الحكمين. ونحن لا نعرف في الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٧٦ اللغة أفعلت الرجل نسبتبه. وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى فعلت. تقول: شجعت الرجل وجنته وسرقته وخطأته وكفرته وفسقته وفجرته ولحنته. وقرئ: (ان ابنك سرق) أى نسب الى السرقة. ولا- يقال فى شىء من هذا كله، أفعلته، وأنت تريد نسبتبه إلى ذلك. وقد احتج «رجل من النحويين» كان يذهب إلى «القدر» لقول العرب: كذبت الرجل وأكذبتة. بقول الله تعالى: فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَا يَكذِبُونَكَ، وذكر أن أكذبت وكذبت جميعا بمعنى: نسبت إلى الكذب وليس ذاك كما تأول، وإنما معنى أكذبت الرجل: ألفتة كاذبا. وقول الله تبارك وتعالى: فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ بالتخفيف أى: لا يجدونك كاذبا فيما جئت به، كما تقول: أبخلت الرجل وأجنته وأحمقته، أى وجدته جباناً بخيلاً- أحق» ١٣٦. وواضح أن الجدل والنقاش كان يجعل كلا- الفريقين يعدل من موقفه وتأويلاته تفاديا لهجوم خصمه، فالزمخشري يتخلص من هذا المأزق اللغوي في الآية عن طريق اخضاعها لمقولة اللطف والخذلان فالضلال معناه «أن يخذل من علم أنه يختار الكفر ويصمم عليه ويهدي من يشاء هو أن يلطف بمن علم أنه يختار الايمان: يعنى أنه بنى الأمر على الاختيار وعلى ما يستحق به اللطف والخذلان والثواب والعقاب، ولم يبنه على الاجبار الذى لا يستحق به شىء من ذلك وحققه بقوله وَكَشَلْنَا عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ولو كان هو المضطر إلى الضلال والاهتداء لما أثبت لهم عملا يسألون عنه» ١٣٧. و الزمخشري إلى جانب ربطه بين أول الآية وآخرها، يستغل مقولة اللطف استغلالا ذكيا، ربما لم يكن معاصر و ابن قتيبة أو السابقون عليه قادرين عليه. وفي مجيء اللفظ عاما يراد به الخصوص، يتعرض ابن قتيبة لآية سبق أن تعرض لها الفراء، وأخذها على عمومها وهى قوله تعالى وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون. أما ابن قتيبة فهو يخصص عموم الآية. يقول: «يريد المؤمنين منهم. يدللك على ذلك قوله فى موضع آخر: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ١٣٨ وفى استشهاد ابن قتيبة بالآية الأخيرة على أنها محكمة، وهى عند المعتزلة متشابهة، ما يؤكد ما سبق أن قلناه من أن كلا الفريقين المعتزلة وأهل السنة قد حاولوا تقسيم القرآن طبقا لمعتقداتهم وأفكارهم، فكل ما أيد هذه الأفكار اعتبروه محكما، وكل ما خالفها اعتبروه متشابها. وبذلك أصبح «المجاز» سلاحا للتأويل. ولذلك كله ليس غريبا أن يضع ابن قتيبة «العموم والخصوص» وهى مقولة فقهية فى الأساس الأول ضمن أنواع المجاز. الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٧٧ فإذا تركنا هذه الجوانب، وجدنا ابن قتيبة يميل إلى الارحاء بالمعنى السننى الذى وجدناه عند مقاتل بن سليمان، فمعنى الايمان عنده هو التصديق. ولا تكاد تخرج معانى الايمان فى القرآن عنده عن وجوه المعانى التى عرض لها مقاتل فى كلمة ايمان ١٣٩. ولتأكيد اتفاقه مع مقاتل فيما ذهب إليه نلاحظ أنه عند تفسير قوله تعالى: خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ يتوقف وقفة طويلاً، ويقترح ثلاثة تأويلات للآية. أما التأويل الأول فهو يتفق مع المعتزلة على أن ارتباط الخلود بدوام السماوات والأرض لا

يعني انقطاعه «و للسماء و الأرض وقت يتغيران فيه عن هيئتهما» ١٤٠ لكنهما خالدتان و ليستا زائلتين. أما الاستثناء فتأويله أن «إلا في هذا الموضع بمعنى «سوى» و مثله في الكلام: لأسكنن في هذه الدار حولا إلا ما شئت. تريد سوى ما شئت أن أزيد على الحول» ١٤١ و معنى ذلك أن الاستثناء لا يعني انقطاع الخلود في الجنة أو النار و إنما يعني أنه دائم «سوى ما شاء الله أن يزيدهم من الخلود على مدة العالم. أما الوجه الثاني فهو «أن يجعل دوام السماء و الأرض بمعنى الأبد، على ما تعرف العرب و تستعمل، و إن كانتا تتغيران، و تستثنى المشيئة من دوامهما، لأن أهل الجنة و أهل النار قد كانوا في وقت من أوقات دوام السماء و الأرض في الدنيا لا في الجنة، فإنه قال: خالدين في الجنة و خالدين في النار دوام السماء و الأرض، إلا ما شاء ربك من تعميرهم في الدنيا قبل ذلك» ١٤٢ و هذا الوجه أيضا لا يختلف عما قاله المعتزلة، و المتأخرون منهم خصوصا القاضي عبد الجبار و الزمخشري. أما الوجه الثالث من وجوه التأويل - و هو الذي يهمننا فيما يتصل بارجاء ابن قتيبة - هو أن يكون الاستثناء من الخلود مكث أهل الذنوب من المسلمين في النار حتى تلحقهم رحمة الله، و شفاعته رسول، فيخرجوا منها إلى الجنة» ١٤٣ و تنتهي من ذلك كله إلى أن معنى «المتشابه» عند ابن قتيبة لم يقتصر على الآيات الخلافية، بل اتسع ليشمل كل ما هو غامض أو محل للطعن أو التشكيك، سواء من الوجهة الكلامية، أو اللغوية، أو النحوية، أو البلاغية و كانت نتيجة ذلك كله أن «المتشابه» لا يخضع عنده للمحكم، و إن خضع للتأويل المجازي بمعنى عام. و إذا كنا قد لاحظنا أنه ردّ قوله تعالى «و ما خلقت الجنّ و الإنس إلا ليعبدون» إلى قوله «و لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجنّ و الإنس فإن ذلك لم يصدر - في الغالب - عن تصور كامل لضرورة رد المتشابه إلى المحكم. و معنى ذلك أن قانون «المحكم و المتشابه» كأساس لعملية التأويل، و استخدام المجاز كأداة من أدوات التأويل، هو مسلك اعتزالي صرف، نقله غير المعتزلة عنهم و حاولوا بذلك الرد عليهم بنفس أدواتهم و أسلحتهم. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٧٨

ج - الامام يحيى بن الحسين

ج- الامام يحيى بن الحسين و من ناحيته أخرى يبدو أن المسألة حتى أواخر القرن الثالث و أوائل القرن الرابع لم تكن قد حسمت بهذا الوضوح الكامل فالامام يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨ هـ) الشيعي المعتزلي يوسع من المفهوم كثيرا حين يقول: «اعلم أن القرآن محكم و متشابه و تنزيل و تأويل، و ناسخ و منسوخ، و خاص و عام، و حلال و حرام، و أمثال و عبر و أخبار و قصص. و ظاهر و باطن. و كل ما ذكرنا يصدق بعضه بعضا، فأوله كآخره، و ظاهره كباطنه، ليس فيه تناقض و ذلك أنه كتاب عزيز جاء من رب عزيز على يدي رسول كريم» ١٤٤ و لكنه حين يتعرض للرد على القدرية أو المشبهة يبدأ بإيراد الآيات التي يحتجون بها ثم يؤولها تأويلا يتفق مع حرية الارادة الانسانية. و يبدو من تأويلات الامام يحيى التنبيه الدائم لفكرة السياق كأساس يردّ به على المحتجين. يقول: «ثم احتجوا بقوله، سبحانه: «و أضلّه الله على علم، و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصيره غشاوة فمن يهديه من بعد الله، أفلا تذكرون و جهلوا ما قبل ذلك من قوله: «أفرايت من اتخذ إلهه هواه و عبده من دون الله، و علم ذلك منه و من فعله، فأضلّه الله بعد ما فعل و بعد ما كان منه، و لعلمه أنه لا يؤمن و لا يدع ما هو عليه من الكفر. فهذا معنى علم الله به، لم يدخله العلم في شيء و لم يحل بينه و بين شيء، و إنما أخبر باضلاله و الاضلال من الله إنما هو في اهماله و ترك تسديده و توفيقه للخير» ١٤٥. و إذا لم تسعفه فكرة السياق في الآية نفسها، فإنه يلجأ - و الحالة هذه - إلى الاستشهاد بآية محكمة ترد إليها هذه الآية التي يستشهد بها الخصوم و تؤول على أساسها. و القاعدة العامة للمفسر عند الامام يحيى أنه «إذا مرّ عليه شيء من القرآن يقع عنده أنه مخالف لهذه الآيات (يعني قوله تعالى إن الله لا يأمر بالفحشاء و لا يرضى لعباده الكفر فليعلم أن تفسيره مثل تفسير المحكم، إلا أنه جهل تفسيره» ١٤٦. و كل هذه المحاولات التأويلية تقود الامام يحيى إلى أبحاث دلالية حول معاني بعض الكلمات التي كانت مثار خلاف بين المعتزلة و خصومهم في القرآن، مثل معنى الهدى، و الضلال، و العبادة، و الارادة، و الاذن ١٤٧ و الكفر و الشرك و الزكاة ١٤٨. و تعدّ هذه الابحاث الدلالية حول معنى الكلمات في القرآن امتدادا «للأشبه و النظائر» عند مقاتل، و مثلتها عند ابن قتيبة في «تأويل مشكل القرآن». و الفارق بين أبحاث

الامام يحيى و أبحاث من سبقه أنه يدخل فيها فكره الاعتزالي و يخضعها له مخلصاً لمبدأ اخضاع المحكم و المتشابه معاً للعقل، ثم تأويل المتشابه برده إلى المحكم الذي يؤكد ثمار العقل و النظر السليم. و يكاد الامام يحيى أن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٧٩ يستوعب في مادتي «الهدى» و «الضلال» تأويل كل الآيات المتشابهة في موضوع «العدل». يقول «الهدى من الله عز و جل، هديان: هدى مبتدأ، و هدى مكافأة، فأما الهدى المبتدأ: فقد هدى الله به البر و الفاجر، و هو العقل و الرسول و الكتاب، فمن انصف عقله و صدق رسوله و آمن بكتابه، و حلل حلاله و حرّم حرامه، استوجب من الله الزيادة. و الهدى الثاني: جزاء على عمله و مكافأة على فعله، كما قال، عز و جل: وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ، و قال: وَ زَيْدُ اللَّهِ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى. و من كابر عقله و كذب رسوله و ردّ كتابه، استوجب من الله الخذلان، و تركه من التوفيق و التسديد، و أضله و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة، و ذلك قوله، تبارك و تعالى: فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ عَنِ الْهُدَى الثَّانِي، وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَقُول: و من يرد أن يوقع اسم الضلالة عليه، بعد أن استوجب بفعله القبيح، يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون، فقد بين، عز و جل، في آخر الآية أنه لم يضلّه و لم يضيق صدره إلا بعد عصيانه و كفره و ضلاله، لأنه يقول: كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ وَ لَمْ يَقُلْ أَنَّهُ يَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا، ثم قال: أَمْ فَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصِيرِهِ غِشَاوَةً كَمَا اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَوْعَ عَلَيْهِ اسْمَ الضَّلَالِ وَ سَمَاهُ بِهِ وَ دَعَاهُ بَعْدَ أَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ، و تركه من التوفيق و التسديد و خذله و لم يؤيده و لم يسدده كما أيد و سدّد الذي عبده، عز و جل، ثم قال يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ثُمَّ قَالَ وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ وَ قَالَ: كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ الْكَافِرِينَ، كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُشْرِفٌ مُرْتَابٌ، كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ١٤٩. و معنى ذلك أن الله قد هدى الناس جميعاً بما منحهم من العقل القادر على النظر، ثم أرسل لهم الرسل و الكتب للهداية أيضاً، فمن اهتدى بهذه الأدلة زاده الله هدى و وفقه و سدده جزاء على اهتدائه، و من لم يهتد فإنه بذلك يكون قد أتى من قبل نفسه، لا من قبل الله. و بذلك يكون ما ورد في القرآن من أن الله أضل، ليس المقصود به منعه من الاهتداء الذي هو مخير و حر فيه، و لكن يكون المقصود به أن الله سمّاه بالضلال و دعاه به، و يكون معنى الختم على القلب و البصر هو الخذلان، و لكن الانسان أساساً هو المسؤول عن اهتدائه أو ضلاله. و لا يختلف هذا التأويل عما ذكره الامام يحيى في مادة «الضلال»، بل يلتقى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٠ التأويلان لتأكيد حرية الانسان و نفى الجبر و الالغاء و القسر عنه، و بذلك تتحدد مسؤوليته عن فعله، و ينتفى الظلم عن الله عز و جل «قوله، سبحانه وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ، و قوله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ، وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُشْرِفٌ مُرْتَابٌ، و نحو هذا في القرآن كثير. يعنى في جميع ذلك، أنه يوقع عليه اسم الضلال و يدعوه به بعد العصيان و الطغيان، لا أنه يغويهم عن الصراط المستقيم كما أغوى فرعون قومه، و ان أشبه اللفظ فمعناه متباين مفترق عند أهل العلم، إذ الله عز و جل، رحيم بعباده، ناظر لخلقه، و فرعون كافر لعين ملعون مضل غوى، و هو، عز و جل، قد عدّب فرعون على فعله و ضلاله و قبح سوء فعله بنفسه و قومه، و كيف يغوى خلقه و يضلهم و لا يرشدهم ثم يعذبهم على فعله، إذا لكان لهم ظالماً و عليهم متعدياً، و هو مع ذلك يعيب على من فعل مثل هذا الفعل» ١٥٠. و هكذا يصبح التأويل و المحكم و المتشابه عند الامام يحيى كما كانا عند الامام القاسم الرسى و جهين لقضية واحدة، و إذا كان كلاهما لم يستخدم مصطلح «المجاز» فذلك لأن «التأويل» مصطلح يشمل «المجاز» عند الشيعة، خصوصاً عند المتأخرين منهم. و مع ذلك كله «فالتأويل» و «المجاز» عند المعتزلة أنفسهم يشيران إلى معنى واحد في التحليل النهائي و إذا كان كل من أبى عبيدة و الفراء و الجاحظ و ابن قتيبة قد أسهبوا في بيان كثير من التفاصيل و الأنواع التي تدخل كلها تحت مصطلح «المجاز» بمعناه العام، فإنهم في نفس الوقت قد ربطوه بغاية محددة هي «التأويل» بمعناه اللغوي الذي يعنى الشرح و التفسير و لكن بشيء من النظر و التأمل و اعمال الفكر. و سنجد أن القاضي عبد الجبار قد استفاد من كل هذه الجهود و إن كان له فضل الصياغة النهائية و الربط الكامل بين وجوه «التأويل» و «المجاز» و «المحكم و المتشابه» من جهة، و بين الأسس الفكرية و العقلية للمدرسة الاعتزالية في شكلها الناضج و النهائي من جهة

أخرى.

٥- المجاز و التأويل عند القاضي عبد الجبار

أ- المحكم و المتشابه كأساس للتأويل.

أ- المحكم و المتشابه كأساس للتأويل. أفرد القاضي عبد الجبار ضمن مؤلفاته العديدة كتابا كبيرا من قسامين لتأويل متشابهات القرآن وردھا إلى المحكمات. و قدّم بين یدی هذا الكتاب مقدمه ضافیه وضع فيها الأسس و القواعد التي ينبغي أن تحكم عملية التأويل و تضبطھا. هذا علاوة على المواضع الكثيرة التي تناول فيها هذه القضية في موسوعته الضخمة الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨١ «المغنى في أبواب التوحيد و العدل» و في شرحه للأصول الخمسة كذلك. و الأساس عنده أن القرآن كلام الله، و الكلام ليس صفة من صفات الذات، و إنما هو صفة من صفات الأفعال (لأنه محدث على وجه مخصوص) ١٥١. و هو كلام قصد به منفعة البشر و هدايتهم و لذلك فلا بدّ من أن يكون دلالة، و إلا انتفت عنه صفة المنفعة، و انتفت الحكمة- بالتالي- عن فعل من أفعال الله. «و القول إذا كان بلغة مخصوصة فقد وضع ليدل على المراد، فمتى خاطب به الحكيم الذي لا تصح عليه الحاجة إلا ليفيد به المخاطب، فقد خاطب به على وجه يقبح» ١٥٢. و إذا كان القول- و كلام الله قول- بلغة مخصوصة فإنه يدل بشرطين: الشرط الأول هو وجود مواضع سابقة و الشرط الثاني هو معرفة قصد المتكلم أو المخاطب بهذا القول «لأن الخبر لا يعلم بصيغته أنه صدق أو كذب حتى إذا علم حال المخبر صحّ أن نعلم ذلك، و قد علمنا أن ما أخبر جل و عز عنه في القرآن لم يتقدم لنا العلم بحال مخبره، فيجب أن لا يعلم أنه صدق إلا بعد العلم بحال المخبر و أنه حكيم» ١٥٣. و معنى هذا أن الاستدلال بالقرآن، أو اعتباره دلالة لا يصحّ إلا بعد معرفة المتكلم بكل صفاته من التوحيد و العدل، بما يتضمنه مبدأ العدل من أن الله حكيم لا يختار القبيح و لا يأمر به و لا يكذب في أخباره. و إذا كانت كل هذه الأشياء من صميم النظر العقلي، لا- من الاستدلال السمعي، فإن القرآن نفسه لا- بدّ أن يخضع في الاستدلال به للنظر العقلي. و الواقع أن المعتزلة لم يتصوروا للحظة واحدة امكانية أن يدل العقل على خلاف ما يدل عليه القرآن، غاية الأمر أنهم كانوا في جدلهم المستمر مع غير المسلمين أو مع مخالفيهم من المسلمين يريدون أن يحتكموا إلى مبدأ ظنوا أنه لا يخطئ إذا استخدم استخداما سليما، و لذلك هاجموا خصومهم هجوما عنيفا على أساس أن نظرهم في القرآن كان ناقصا و خاطئا «لأنهم إنما أتوا في ذلك من جهة الجهل بما يجوز على الله تعالى، و (ما) لا يجوز و بطريقة اللغة، فأما مع المعرفة بذلك و تأمل الآيات فلا بدّ من أن ينكشف أنه لا اختلاف في دلالة، و هذا كما نقول من أن قول الله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ موافق لقوله وَ جَاءَ رَبُّكَ مَتَى حَمَلُ ذَلِكَ عَلَى أَنْ تَأْوِيلَهُ وَ جَاءَ مَتَحْمَلُو أَمْرَ رَبِّكَ ... و نحو قوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ انه موافق لقوله وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إذا حمل على أن المراد به العاقبة ... إن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد و العدل، أو يقول: لا نعلم صحة دلالة إلا بعد العلم بالتوحيد و العدل، و بينا فساد القول الأول، بأن قلنا: إن من الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٢ لا يعرف المتكلم، و لا يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق، لا يصحّ أن يستدل بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحة كلامه إلا بما قدمناه، لأنه لا يصحّ أن يعلمه بقوله: أن كلامه حق، لأنه إذا جوز في كلامه أن يكون باطلا يجوز في هذا القول أيضا أن يكون باطلا، و إذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة ليصحّ أن يعرف أن كلامه تعالى حق و دلالة» ١٥٤. و إذا كان القرآن لا تعرف دلالة إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله و عدله و سائر صفاته، فإن الحاجة للقرآن و للسمع عموما تصبح تابعة للعقل. و يبدو أن المعتزلة في هذه الحالة يعطون للعقل الأولوية على النص. و لكننا لا ينبغي أن ننسى أن العقل الضروري- العلوم الضرورية- هبة من الله للبشر جميعا منحها لهم و على أساسه كلفهم بعد أن نصب لهم الأدلة. في هذه الحالة لا يحسّ المعتزلة أي تناقض بين العقل و القرآن لأن كليهما من عند الله، و كلاهما يتفقان بالضرورة. و إنما يأتي خطأ من يستدل بالقرآن من خطئه في الاستدلال العقلي، أو

من اهماله لقضية الاستدلال العقلي اهمالا تاما. وعلى ذلك فالمعتزلة حين يردون الخصم إلى أدلة العقل، لا يردونه إلى شيء خارج اطار القدرة الالهية أو النعمة الالهية. الفارق الوحيد بين أدلة العقل وأدلة القرآن، أن أدلة العقل لا يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة، كما يدخل ذلك في أدلة القرآن، التي هي لغة من طبيعتها الاشتراك والمجاز والاستعارة. أما الفارق الثاني فهو أن اللغة لا تدل إلا بعد معرفة قصد القائل، على العكس من الفعل الذي يدل بمجرد على الفاعل، و بوقوعه محكما على أن فاعله عالم. والفعل في هذه الحالة يدل دون أن نضع الفاعل في اعتبارنا، والأمر على عكس ذلك في اللغة التي لا بد من اعتبار حال الفاعل وقصده حتى تقع دلالة فإن «كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالاته إلا بعد أن يعرف حال فاعله لا يمكن أن يستدل به على اثبات فاعله ولا على صفاته، وإنما يمكن أن يستدل به على سوى ذلك من الأحكام، لأنه إن دل على حال فاعله، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله، أدى ذلك إلى أن لا يدل عليه إلا بالمعرفة به، ومتى علم الشيء استغنى عن الدلالة عليه» ١٥٥ و هكذا يعود بنا القاضي عبد الجبار إلى الاساس الذي سبق أن ناقشناه، وهو الأساس الذي يضع اللغة نوعا ثالثا من أنواع الدلالة العقلية. وإذا كانت اللغة نوعا من الاستدلال المؤدى إلى المعرفة، فمن الطبيعي والحالة هذه، أن يكون فيها- كأنواع الأدلة عموما- ما هو واضح، ومنها ما هو غامض. وعلى مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح، وسيكون الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٣ المتشابه هو الدليل الغامض الذي يحتاج لمزيد من النظر حتى يدل. أما على مستوى اللغة العادية- كلام البشر- فسيصبح الكلام الخالي من القرينة والذي يدل بظاهره هو الدليل الواضح، والغامض هو الذي لا يدل بظاهره وإنما يحتاج لمضامة القرينة حتى يدل. وكل ذلك يتساوى في النهاية، أى يتساوى مفهوم المحكم والمتشابه، مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية، وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه. وهذه المقابلة بين الاستدلال اللغوي والاستدلال العقلي يعقدها القاضي عبد الجبار بشكل يؤكد ما نذهب إليه. يقول: «اعلم أن الغرض بكتاب الله جل وعز التوصل به إلى العلم بما كلفناه وبما يتصل بذلك من الثواب والعقاب، والقصاص وغيره. والعلوم قد يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية وأن تكون مكتسبة. ومتى كانت ضرورية فقد يكون الصلاح أن يتوصل إليها بمعاناة، وقد يكون الصلاح في خلافه وكذلك المكتسب قد يكون الصلاح في أن ينجلي طريقه، وقد تكون المصلحة في أن يغمض ذلك. وصارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر الافعال التي يفعلها الله والتي يكلفناها. فإذا ثبت ذلك، فكما ليس لأحد من أصحاب المعارف أن يقول: ما الفائدة في أن نكلف اكتساب المعرفة بالله عز وجل وبتوحيده وعدله، و هلا جعل ذلك أجمع في العلوم الضرورية، ليكون أجلي ولتزول الشبه والشكوك، فكذلك لا يجوز لهذا السائل مثله في طرق الأدلة فيقول: هلا جعلها عز وجل متفقه في الوضوح! وبمثل ذلك أبطلنا قول من قال بنفى القياس والاجتهاد إذا عوّل على أن النصوص تزول عنها الريب فيجب أن تكون الأحكام مستدركة بها، فقلنا: إن المصلحة قد تختلف في طرق الأحكام كما تختلف في نفس الأحكام، فكما لا يجوز أن يقال فيها: إنه يجب أن يجرى على وجه واحد، فكذلك القول في طريقها وأدلتها» ١٥٦ وهذا الاختلاف بين الأدلة في وضوح بعضها وغموض بعضها الآخر يرد إلى مصلحة خاصة بالمكلف، وهي مصلحة ترتد إلى اثاره العقل «لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح في بعض الأدلة أن يستقل بنفسه فيعرف المراد به بانفراده، وفي بعضها أن لا يعرف المراد به إلا مع غيره، ألا ترى أن العادة قد جرت أننا نعلم المدرجات الواضحة بالادراك، ولا نعلم بالاجتهاد ما تتناوله إلا إذا تكررت، وكذلك المدرجات إذا غمضت. فإذا جاز اختلاف المصالح فيما يفعله تعالى من العلوم، ففيها ما يفعله تعالى ابتداء. وفيها ما يفعله عن سبب واحد، وفيها ما يفعله عن أسباب، بحسب ما يعلم من الصلاح» ١٥٧. وبفكرة الصلاح يعود القاضي للرد على التساؤل الذي يمكن أن يثار حول أهمية القرآن إذا كان العقل وحده يستطيع أن يعرف الله بكل صفاته من الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٤ التوحيد والعدل. ولكي يبين القاضي وجه المصلحة في خطاب الله تعالى يفرق بين وجهين من الكلام «أحدهما يتصل بنفس الخطاب وموضوعه، والآخر بما يدل الخطاب عليه من الأحكام العقلية والسمعية» ١٥٨: أولهما الكلام نفسه، والثاني ما يدل عليه هذا الكلام من أحكام العقل والسمع. فأما الجانب الأول- جانب الخطاب نفسه- فهو ينقسم إلى ضربين:

«أحدهما مستقل بنفسه في الانباء عن المراد، فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة و دلالة. و الثاني: لا مستقل بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره، ثم ينقسم ذلك إلى قسمين: أحدهما يعرف المراد به و بذلك الغير بمجموعهما، و الثاني يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده و يكون هذا الخطاب لطفًا و تأكيدًا» ١٥٩ في هذا الوجه الأول، و هو ما يختص بالخطاب نفسه، أي بالعبارة من حيث هي عبارة لغوية، ينقسم الخطاب إلى ثلاثة أنواع: نوع يدل بنفسه - أي بظاهره - دون حاجة لأي معرفة خارجية مستقلة عنه. أما النوع الثاني و هو ما يحتاج في معرفته إلى غيره فينقسم بدوره إلى قسمين: الأول أن يدل الخطاب بنفسه و بذلك الغير معًا، أي أن يدل الخطاب على ما يدل عليه بتركيبه الذاتي و بالقرينة الملازمة له - عقلية كانت أو لفظية - معًا. أما النوع الثاني فهو النوع الذي لا يدل فيه الخطاب على شيء، بل القرينة، العقلية أساسًا هي التي تدل، و هي قرينة منفصلة عن الخطاب. و تكون وظيفة الخطاب و الحالة هذه تأكيد هذه الدلالة العقلية السابقة، و يعتبر القاضي عبد الجبار هذا النوع الأخير لطفًا. و يربط القاضي عبد الجبار بين القرينة اللفظية و العقلية في هذه الأنواع من وجهي الخطاب ربطًا محكمًا حيث يقول «و لا يخرج خطاب الله أجمع عن هذه الأقسام الثلاثة. و القرائن قد تكون متصلة سمعًا، و قد تكون منفصلة سمعًا و عقلاً، و قد بينا أن الدليل العقلي و إن انفصل فهو كالمتمصل في أن الخطاب يترتب عليه، لأن قوله جل و عز: يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلف من لا عقل له، أكد في بابه من أن يقول: يا أيها العقلاء اعبدوا ربكم» ١٦٠. كانت هذه الأنواع هي الأنواع التي ينقسم إليه الخطاب بنفسه، أي بينائه اللغوي. أما الوجه الآخر من وجهي الخطاب و هو ما يدل عليه الخطاب من الأحكام العقلية و السمعية فينقسم أيضًا إلى أنواع ثلاثة، و هذه الأنواع الثلاثة الأخرى تتطابق مع الأنواع الثلاثة السابقة، غاية الأمر أن الأنواع الثلاثة الأولى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٥ تتعلق ببنية الخطاب، أما هذه الأنواع فترتبط بمضمونه «و اعلم أن الخطاب على ضربين: أحدهما يدل على ما لو لا الخطاب لما صحَّ أن يعلم بالعقل، و الآخر يدل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلة العقول. ثم ينقسم ذلك، ففيه ما لو لا الخطاب لأمكن أن يعلم بأدلة العقول، و يصح أن يعلم مع ذلك بالخطاب، فيكون كل واحد كصاحبه في أنه يصح أن يعلم به الغرض. و فيه ما لو لا الخطاب لأمكن أن يعلم بالعقل و لا يمكن أن يعلم إلا به. فالأول هو الأحكام الشرعية، فإنها إنما تعلم بالخطاب و ما يتصل به، و لولاه لما صحَّ أن يعلم بالعقل الصلوات الواجبة و لا شروطها و لا أوقاتها، و كذلك سائر العبادات الشرعية. و الثاني هو القول في أنه عز و جل لا يرى، لأنه يصح أن يعلم سمعًا و عقلاً، و كذلك كثير من مسائل الوعيد. و الثالث بمنزلة التوحيد و العدل، لأن قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ لَا يُظَلِّمُ رَبُّكَ أَحَدًا وَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ لا يعلم به التوحيد و نفى التشبيه و القول بالعدل، لأنه متى لم يتقدم للانسان المعرفة بهذه الأمور، لم يعلم أن خطابه تعالى حق، فكيف يمكنه أن يحتج فيما ان لم تتقدم معرفته به لم يعلم صحته» ١٦١. و هكذا يوضح القاضي عبد الجبار - بالأمثلة - أنواع وجهي الخطاب. فالنوع الذي يدل ببنيته و لا يحتاج لقرينة عقلية أو لفظية هو الذي يدل على الأحكام الشرعية، فهذه الأحكام كالصلاة و مقاديرها و شروطها لا يمكن أن تعلم إلا بخطاب الله، و لا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده. أما النوع الثاني فهو ما يدل بنفسه و بأدلة العقل معًا، و يمكن للخطاب وحده أن يدل عليه، و كذلك يمكن للعقل وحده أن يدل عليه، و ذلك مثل الآيات التي وردت في نفى الرؤية عن الله و في كثير من مسائل الوعيد. أمّا النوع الثالث من أنواع الخطاب الإلهي فهو لا يدل اطلاقًا بصيغته على المراد به، بل العقل هو الذي يدل منفردًا، و ذلك كل الآيات التي وردت في التوحيد و العدل. و يظلّ التساؤل حول النوعين الثاني و الثالث و سبب ورودهما ما دامت أدلة العقل وحدها تفيد عنهما واردة. و لكن علينا ألا ننسى أن القاضي لا يفرق بين القرينة اللفظية و العقلية، بل يعتبر القرينة العقلية «أكد في بابه» على حد تعبيره. و مع ذلك يظلّ السؤال واردة، إذ ما دام العقل وحده يمكن أن يدلنا على مضمون النوعين الثاني و الثالث فما الحاجة للخطاب إذن، و ما وجه دلالتة و أهميته؟ هنا يربط الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٦ القاضي عبد الجبار وورد هذا النوع من الخطاب بالتكليف العقلي و ضرورة النظر و الاستدلال، و يعدّ ورود المحكم من قبيل اللطف الباعث على النظر. و من شأن النظر أن يؤدي إلى المعرفة، و بذلك يكون ورود المحكم غاية اثاره العقل و دفعه للنظر و البحث و الاستدلال «إنه عز و جل إنما خاطب بذلك ليعتد السائل على النظر و الاستدلال، بما ركب في العقول من الأدلة. أو لأنه علم أن المكلف عند

سماعه و الفكر فيه يكون أقرب إلى الاستدلال عليه، منه لو لم يسمع بذلك، فهذه الفائدة تخرج الخطاب من حد العبث» ١٦٢. بعد هذا التفسير الثلاثي للخطاب الالهي بوجهيه، الصيغَة و المضمون، يستبعد القاضي عبد الجبار النوع الأول من دائرة المحكم و المتشابه، على أساس أنه يدل بنفسه دون حاجة أو معرفة خارجية، و هو ذلك النوع الذي يدل على الأحكام الشرعية كالصلاة و شروطها و مواقيتها .. الخ. أمّا النوعان الثاني و الثالث و هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه فإن الناس قد اختلفوا في العبارة عنه «و ليس المعبر بالعبارات، لأن وصف بعضه بأنه محكم، و بعضه بأنه متشابه و بعضه بأنه مجاز، و بعضه بأنه محذوف، إلى ما شاكلة، لا يؤثر في أنه متفق في الوجه الذي ذكرناه، و في أنه يحتاج فيه إلى طلب قرينة يعرف بها المراد، لكنه قد يختلف، ففيه ما يحتاج إلى قرائن و فيه ما يحتاج إلى قرينة واحدة و يتفاوت في ذلك، و ربما ظهر الحال في تلك القرينة و ربما غمض، و لذلك يكثر اختلاف الفقهاء و أهل العلم فيما هذا حاله» ١٦٣. و يؤكد القاضي خروج آيات الأحكام من نطاق المحكم و المتشابه في موضع آخر، و ذلك على أساس أن هذه الآيات ترتبط ببعضها في القرآن كله «إن آيات الكتاب التي هي دالّة في الحقيقة على الحلال و الحرام لا- يمكن ادعاء التناقض فيها، لأنها إذا اختلفت فلا بدّ من أن تقدر التقدير الذي قدمناه، فيخص بعضها بعضا، و تجعل و هي مفترقة كأنها متصلّة، و كأن بعضها مقيد ببعض، على ما يجب في طريقة اللغة» ١٦٤. و لكي يتأكد للقاضي عبد الجبار هذا الربط بين آيات القرآن و أدلّة العقل و ضرورة رد الأولى إلى الثانية، خصوصا تلك الآيات التي لا تدل بظاهر صيغتها، كان عليه أن ينفي كل تعريفات المحكم و المتشابه التي كانت مطروحة قبله أو في عصره ١٦٥ و منها الآراء التي سبق أن أشرنا إليها في صدر هذا الفصل. فهو يرفض الرأى القائل بأن المحكم و المتشابه هو الناسخ و المنسوخ و ذلك «لأن اللغة لا تقتضي ذلك، و قد يكون المنسوخ مما يدل ظاهره على المراد فيكون محكما فيما أريد به و إن نسخ و قد يكون الناسخ غير مستقل بنفسه فيكون متشابها و إن كان المراد به ثابتا الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٧ و كذلك القول في القصص إنه إذا كان المراد به جليا و جب أن يكون محكما» ١٦٦. و من الطبيعي أن يرفض القاضي أيضا ذلك الرأى الذي يقول إن المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور، لأن ذلك يؤدي بالضرورة إلى قبول الرأى القائل بعدم امكانية معرفة المتشابه. و لا يكفي القاضي برفض هذا الرأى فحسب، بل يحاول أن يطرح تفسيراً لهذه الظاهرة، أو بمعنى أصح أن يقبل تفسير الحسن البصري لهذه الظاهرة، و هي أن هذه الحروف ليست إلّا أسماء للسور ١٦٧. يقول: «فأما قوله عز و جل في فواتح السور، و ذلك مثل: (المص) و (الم) إلى ما شاكلة، فليس من المتشابه. و قد أراد عز و جل به ما إذا علمه المكلف كان صلاحاً له. و أحسن ما قيل فيه ما روى عن الحسن و غيره من أنه عز و جل أراد أن يجعله اسماً للسور، و اثبات الكلمة اسماً للسورة، و القصد بها إلى ذلك مما يحسن في الحكمه، كما يحسن من سائر من عرف شيئاً و فصل بينه و بين غيره أن يجعل له اسماً ليميزه به من غيره» ١٦٨. و بعد كل هذه المناقشة و الجدل يعود القاضي ليؤكد الربط بين المحكم و المتشابه من جهة، و بين أنواع الخطاب و دلالاته من جهة أخرى «إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكما أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرما أكرمه، و هذا بين في اللغة. و قد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، و في سائر ما يرجع إلى جنسه و صفته، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة- لكونه عليها (له) تأثير في المراد- و قد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل الا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكما، و ذلك نحو قوله تعالى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ و نحو قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظَلِمُ النَّاسَ شَيْئًا إلى ما شاكلة. فأما المتشابه فهو الذي جعله عز و جل على صفة تشبه على السامع- لكونه عليها (غمض) المراد به- من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، و هذا نحو قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ إِلَى مَا شَاكَهُ لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يَقْتَضِي مَا عَلِمْنَا مُحَالًا فالمراد به مشتبه و يحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات» ١٦٩. و يورد القاضي عبد الجبار على نفسه اعتراضاً مؤداه أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم و ذلك في قوله تعالى الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ثُمَّ وَصَفَهُ كَلِمَةً بِأَنَّهَا مُتَشَابِهَةٌ وَ ذَلِكَ فِي قَوْلِهِ: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا

مُتَشَابِهًا و لكنه - ببساطة يساعده عليها سياق الآيات كلها - يرد الاحكام هنا إلى الاعجاز، الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٨٨ و يرد التشابه إلى التساوي في المصلحة و الدلالة «فأما وصف جميعه بأنه محكم فليس المراد به ما قدمناه، وإنما أريد به أنه تعالى أحكمه في باب الاعجاز و الدلالة على وجه لا - يلحقه خلل، و وصف جميعه بأنه متشابه، المراد به أنه سوى بين الكل في أنه أنزل على وجه المصلحة و دل به على النبوة، لأن الأشياء المتساوية في الصفات المقصود إليها يقال فيها متشابهة» ١٧٠. و إذا كان القاضى قد أخضع دلالة القرآن كله لدلالة العقل، بناء على أن اللغة لا تدل إلا بعد معرفة القائل، فإن المحكم و المتشابه كليهما في حاجة إلى هذه المعرفة العقلية لوقوعهما دلالة. و يرى القاضى «أن المحكم كالمتشابه من وجه، و هو يخالفه من وجه آخر. فأما الوجه الذى يتفقان فيه فما قدمناه من أن الاستدلال بهما أجمع لا يمكن إلا بعد معرفة حكمه الفاعل و أنه لا يجوز أن يختار القبيح، لأن الوجه الذى له قلنا ذلك لا يميز المحكم من المتشابه ... و أما الوجه الذى يختلفان فيه، فهو أن المحكم إذا كان في موضوع اللغة أو لمضامة القرينة، لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقته الخطاب و علم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه. و ليس كذلك المتشابه، لأنه و إن كان من العلماء باللغة و يحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ و نظر مجدد ليحمله على الوجه الذى يطابق المحكم أو دليل العقل. و يبين صحة ذلك أنه عز و جل بين في المحكم أنه أصل للمتشابه، فلا بد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله أصلا له» ١٧١. و هكذا يظل القاضى عبد الجبار يلج على فكرة النظر التى هى و الاستدلال شىء واحد، و ذلك ليظل مخلصا لتصوره العام للغة على أنها نوع من أنواع الدلالة. و إذا كان الكلام محتملا لوقوع المجاز فيه، على عكس الأنواع الأخرى من الدلالة، فمن الطبيعى أن ينفى القاضى عن المجاز تهمة الكذب التى سعى خصومهم لالزامهم بها، و ذلك لنفى الكذب عن القرآن، و جعل تأويلاتهم قائمة على أساس مكين. و نفى الكذب عن المتشابه، ليس إلا دفاعا عن المجاز فى اللغة عموما مما يؤكد العلاقة بين القضيتين عند القاضى «اعلم أن المتكلم قد يكون صادقا بالكلام المحتمل، إذا أراد به الوجه الصحيح، و يحل جميع ذلك محل كونه صادقا، بالكلام المخصوص، الذى لا يحتمل، لأن الصدق ليس بمقصود على الحقيقة، دون المجاز، و إنما يكون المتكلم صادقا، بالكلام الذى يجوز أن يتناول المراد باللغة، على وجه إذا قصد به وجه الصدق، فإذا صح ذلك فى المتشابه، كصحته فى المحكم، و لم الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٨٩ يمتنع أن يكون له معنى، فيجب أن لا - يكون قبيحا، لأن من حق الصدق، إذا خرج من أن يكون عبثا، بحصول غرض صحيح فيه، أن يكون حسنا، فإذا كان هذا حال المتشابه، فكيف ينفى وقوعه من الحكيم؟» ١٧٢. و إذا كان المحكم يدل بظاهره على ما يدل عليه العقل، فالحاجة إليه تصبح ضرورية و هامة لمجادلة الخصوم الذين يتمسكون بظاهر المتشابه، و ذلك إلى جانب ضرورته لاثارة التأمل و الحث على النظر و الاستدلال. «إن المخالفين فى التوحيد و العدل يمكن أن نحاجهم بذكر المحكم و نبين مخالفتهم لما أقرروا بصحته فى الجملة، و يبعد ذلك فى المتشابه، فلذلك تجد كتب شيوخنا رحمهم الله مشحونة بذكر هذا الباب ليعينوا أن القوم كما خرجوا عن طريقة العقول فكذلك عن الكتاب» ١٧٣. و هكذا يتحول القرآن بمحكمه و متشابهه، و كذلك المجاز، إلى قرائن و أدلة عقلية غايتها الحث على التأمل و النظر و مجادلة الخصوم و كشف تهافت حججه و أقاويله. و من الطبيعى بعد ذلك أن يكون المتشابه مما يمكن معرفته، لأنه لا بد أن يقع دلالة و إلا كان الله عابثا بمخاطبتنا به. و من الطبيعى أيضا أن يكون التوجيه النحوى للآية عند القاضى على العطف لا - على الاستئناف، و يكون الراسخون فى العلم يعلمون المتشابه و هم «مع العلم بذلك يقولون آمنا به فى أحوال علمهم به ليكمل مدحهم، لأن العالم بالشىء إذا أظهر التصديق فقد بالغ بما يلزمه، و لو علم و جحد لكان مذموما» ١٧٤. و بذلك كله يكون القاضى عبد الجبار قد ربط بين المجاز و التأويل و المحكم و المتشابه. و ربط كل هذه القضايا بالأساس العقلي للمعرفة عند المعتزلة. و يصبح هناك نوع من الموازة بين المحكم و المتشابه من جهة، و المعرفة الضرورية و المعرفة النظرية من جهة أخرى. يتشابه المحكم مع المعرفة الضرورية بوضوحه و انكشافه دون حاجة للاستدلال. و على العكس من ذلك المتشابه الذى لا - يعرف المراد به إلا بالتأمل و التأويل، تماما كما لا يمكن التوصل إلى العلوم النظرية إلا بالاستدلال و النظر. و كما أن العلوم الضرورية تعد أساسا للعلوم النظرية، فكذلك المحكم يعد أساسا لفهم المتشابه. و

نتيجة لذلك كله يصح التأويل قرينا للاستدلال و مرادفا له بنفس القدر الذي أصبحت فيه اللغة نوعا ثالثا من الدلالة العقلية لها شروطها الخاصة لوقوعها دلالة. و من الضروري- لاكمال جوانب دراستنا- أن نعرض لبعض جهود القاضي عبد الجبار في التأويل. و لما كانت جهود المعتزلة في التأويل تنصب أساسا لاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٠ على آيات التوحيد و العدل بكل تفاصيلهما، و لما كنا قد عرضنا لكثير من هذه الآيات في الفصول السابقة، فقد رأينا أن نقتصر في عرض جهود القاضي على قضيتين أساسيتين هما: قضية رؤية الله عز و جل، و قضية خلق الأفعال. و مبرر اختيار هاتين القضيتين، أن أولاهما تعدد- إلى جانب قضية الكلام- من أهم القضايا الخلافية بين المعتزلة و خصومهم، و تظهر فيها بوضوح كامل مشكلة التأويل لورود بعض آيات القرآن باثباتها، و ذلك على عكس قضية الكلام التي تعدد قضية جدلية أكثر منها قضية متصلة بتأويل النص القرآني، أما قضية خلق الأفعال فترجع أهميتها إلى أنها أساس نشأة الفكر الاعتزالي برمته كما سبقت الإشارة في التمهيد. و هي- أيضا- قضية خلافية ظل الخلاف فيها مستمرا، هي و قضية الرؤية، حتى عصور متأخرة. لذلك كله نكتفي بهاتين القضيتين كنموذجين لقضايا التوحيد و العدل، يكشفان لنا عن نهج القاضي في التأويل و علاقته بباقي جوانب الفكر الاعتزالي التي أسهبنا في شرحها.

ب- التوحيد و قضية رؤية الله

ب- التوحيد و قضية رؤية الله قضية الرؤية، و جوازها على الله و عدم جوازها عليه، من القضايا الهامة التي ثارت بين المعتزلة و خصومهم، و أثارت كثيرا من الجدل و النقاش. و ترتبط هذه القضية- في مفاهيم المعتزلة- بقضية التوحيد و نفى الجسمية عن الله، ذلك أن اثبات الله مرثيا يقتضى كونه في جهة و متحيزا في المكان. و لذلك سعى المعتزلة إلى نفى أن يكون الله مرثيا بأى صورة من الصور، و إلى نفى ذلك عنه في الدنيا و في الآخرة على السواء. و لم يكن سبيل ذلك سهلا أمامهم، فالاعتراضات كثيرة. و إذا كانوا قد وجدوا في بعض آيات القرآن سندا لوجهة نظرهم، فقد اعترضتهم آيات أخرى استشهد بها خصومهم في رد هذه الدعوى. و من ثم لم يكن أمام المعتزلة سبيل إلا تأويل هذه الآيات التي يستشهد بها الخصوم تأويلا يتفق مع وجهة نظرهم في التوحيد، و فيما يجوز على الله و ما لا- يجوز عليه. و نظروا إلى الآيات التي استشهد بها الخصوم على أنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم، و نظروا إلى الآيات التي تسند وجهة نظرهم على أنها من المحكم الذي ترد إليه آيات الخصوم المتشابهة. و كان من الطبيعي أن يلجأ الخصوم إلى نفس الحيلة، فيعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكما، و ما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهة. و كان من الطبيعي أيضا أن يدعى كل طرف لنفسه صفة «الراسخين في العلم» القادر على التأويل الصحيح. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩١ و يستلفت نظر الباحث في هذه القضية أن المعتزلة- على غير عاداتهم- لا يلزمون خصومهم الكفر على القول بجواز رؤية الله جل و عز، و من ثم فهم أقل تشددا في الهجوم على خصومهم، و ذلك على عكس ما نرى من تشدد في مواقفهم من قضية خلق الأفعال أو خلق القرآن، و هما قضيتان ترتبط أولاهما بالأصل الثاني من أصول المعتزلة و هو العدل، أما الثانية فترتبط بأصل التوحيد الأول. و المعتزلة- في قضية الرؤية- لا يتساهلون مع خصومهم فحسب، بل يلتمسون لهم العذر إذا هم جوزوا الرؤية على الله من غير كيفية، أى من غير تشبيهه لله بالاجساد. و هم- أى المعتزلة- في ذلك يفرقون بين أنواع المدركات، و مدى وضوحها و العلم بها، فأجناس المسموعات و المشمومات و المدقوقات لا جدال في وضوحها و العلم بها، و ليس كذلك أجناس المرثيات التي منها ما هو جوهر، و منها ما هو عرض، و هي لذلك ليست على نفس الدرجة من الوضوح و العلم، و من ثم كثرت فيها الشبه و الاعتراضات. و من أجل هذه الشبه التي تتعلق بالمرثيات دون ما عداها من أنواع المدركات لا يلزم من جوز على الله الرؤية الكفر، إذا جوزها من غير تشبه لله بالاجساد، إذ أنه بذلك لا يكون مخالفا للمعتزلة في الأصل الذي يدافعون عنه، و هو التوحيد و التنزيه، و إنما يكون خلافه لهم ناتجا عن سوء التفرقة بين أنواع المدركات. يقول أبو هاشم الجبائي: «إن العلم بأن ما خالف في جنسه الأصوات و الكلام لا يصح أن يكون مسموعا أظهر من العلم بأن ما خالف هذه الأجناس المرثية لا يصح أن يكون مرثيا... إنه يقرب عندي أن يكون العلم بأن الجسم لا

يسمع، و الحركة لا تسمع و لا يصح ذلك فيهما، ضروريا ... إن المسموعات نوع واحد، فلا يصح اثبات مسموع ليس منها، و كذلك المدركات من جهة الشم. و الذوق. فأما المرئيات فمخالفة لها في ذلك، لأنها تشتمل على نوعين مختلفين جوهر و عرض، فلم ينحصر المرئي على الوجه الذي انحصر عليه المسموع، فلذلك لزم من قال إن الله تعالى يسمع الكفر، و لم يلزم ذلك من قال إنه يرى إذا نفى التشبيه. و لذلك ظهر القول في أنه تعالى لا يسمع، و التبس ذلك في الرؤية و كثرت الشبه «١٧٥». غير أن قضية نفى الرؤية عن الله، إلى جانب اتصالها بأصل التوحيد، و هو الأصل الأول للمذهب الاعتزالي، تتصل من جانب آخر بصفات المدح التي لا يجب نفيها عن الله. بمعنى أن الله تعالى إذا كان قد تمدح نفسه بأنه لا يرى، فإن الزعم بأنه يرى هو نفى للمدح الذي مدح به ذاته. و في هذا السبيل يقسم المعتزلة ما يمتدح به الله سبحانه نفسه إلى قسمين: القسم الأول، ما يرجع إلى صفات الفعل، أما القسم الثاني فهو ما يرجع إلى صفات الذات. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٢ و ينقسم القسم الأول من صفات المدح إلى: ما يتمدح باثباته، و ما يتمدح بنفيه. و ما يتمدح باثباته من الصفات الراجعة إلى الفعل ينقسم بدوره إلى قسمين: أحدهما يقتضى نفيه نقصا، مثل التمدح بفعل الواجب و التمكين و ازاحة العلل و اثابة المطيع، و ثانيهما ما لا يقتضى نفيه نقصا مثل فعل الاحسان و التفضل. و أما ما يتمدح بنفيه من صفات الفعل فعلى قسمين أيضا: أحدهما يوجب اثباته النقص كنفى الظلم، و ثانيهما ما لا يقتضى اثباته نقصا مثل أن يتمدح بألا يعاقب الكافر و لو عاقبه لم يقتض ذلك نقصا فيه. أما القسم الثاني، و هو التمدح بالأمر الذي يرجع إلى صفات الذات، فينقسم إلى ثلاثة أقسام: أولهما التمدح بما هو اثبات في الحقيقة، و نفى ذلك يوجب النقص، و ذلك كمدحه بأنه قديم. و ثانيهما التمدح بما يجري مجرى الاثبات مثل وصفنا له بأنه عالم و قادر و حي، و نفى ذلك يوجب النقص. و ثالثهما التمدح بما يجري مجرى نفى الرؤية و النوم، و اثبات ذلك يوجب النقص. ١٧٦. و إلى هذا النوع الثالث من القسم الثاني ينتمى ما تمدح الله به نفسه من نفى الرؤية عن ذاته، و من ثم فإن اثبات الرؤية له تقتضى نقصا ينبغى نفيه عن الله جل و عز. و الدليل السمعي الذي يورده المعتزلة على خصومهم في هذا الصدد هو قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الانعام/١٠٣). و لكي يؤكد المعتزلة أن هذه الآية وردت مورد التمدح يلجئون إلى السياق الذي وردت فيه الآية «لأن سياق الآية يقتضى ذلك، و كذلك ما قبلها و ما بعدها، لأن جميعه في مدائح الله تعالى، و غير جائز من الحكيم أن يأتي بجملة مشتملة على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا: فلان ورع تقى الجيب مرضى الطريقة أسود يأكل الخبز يصلى بالليل و يصوم بالنهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير في المدح. يبين ذلك، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى الصاحبة و الولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأنه لا يرى و يرى» ١٧٧. و فكرة المدح لا تنفصل عند المعتزلة عن فكرة التوحيد و التنزيه و نفى مشابهة الله للبشر و الأجساد، بل هما فكرتان مرتبطتان غير منفصلتين «فإن قيل: و أى مدح في أنه لا يرى القديم تعالى و قد شاركه فيه المعدومات و كثير من الموجودات؟ قلنا: لم يقع التمدح بمجرد أن لا يرى، و إنما يقع التمدح بكونه رائيا و لا يرى، و لا يمتنع في الشيء أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شيء آخر إليه يصير مدحا، و هكذا فلا مدح في نفى الصاحبة و الولد مجردا ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفة به صار الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٣ مدحا. و هكذا فلا مدح في أنه لا أول له، فإن المعدومات تشاركه في ذلك، ثم يصير مدحا بانضمام شيء آخر إليه، و هو كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موجودا، كذلك في مسألتنا. و حاصل هذه الجملة، أن التمدح إنما يقع لما تقع به البيئونة بينه و بين غيره من الذوات، و البيئونة لا تقع إلا بما نقوله، لأن الذوات على أقسام، منها ما يرى و يرى كالواحد منا، و منها ما لا يرى و لا يرى كالمعدومات، و منها ما يرى و لا يرى كالجما، و منها ما لا يرى و يرى كالقديم سبحانه و تعالى. و على هذا الوجه صح التمدح بقوله: و هو يطعم و لا يطعم» ١٧٨ و هكذا ترتبط فكرة المدح بتباين الذات الالهية عن الذوات البشرية. و فكرة التباين ليست سوى التنزيه عن صفات النقص البشرية، و تأكيد صفات الكمال، بمعنى أن الذات الالهية و إن حملت بعض الصفات البشرية كالحياة و العلم و الارادة و السمع و البصر، فإن هذه الصفات قد بلغت أوج كمالها في الله و تفاوتت في البشر، أما صفات النقص و الضعف في البشر فهي منفية نفيًا كاملا عن الله. و هكذا تقع البيئونة التي هي أساس المدح.

وهكذا تلتقى فكرتا التوحيد و المدح في قضية نفى الرؤية عن الله. و إذا كان المعتزلة- على غير عاداتهم- لا يلزمون من جواز رؤية الله من غير كيفية الكفر على أساس أن التفرقة بين أنواع المراتب مما يصعب و يلتبس، فإنهم أيضا- على غير عاداتهم- يجيزون الاستدلال على مسألة نفى الرؤية بالعقل و السمع جميعا «لأن صحة السمع لا تقف عليها، و كل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن. و لهذا جؤزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيا، لما لم نقف صحة السمع عليها، يبين ذلك أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صنعا حكيما، و إن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، و لهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضى جهلا بذاته و لا بشيء من صفاته» ١٧٩ و المسألة ترتبط في النهاية بعدم المساس بأصل التوحيد الذي يدافع عنه المعتزلة، لكنهم حين يجدون خصومهم يبدؤون استدلالهم بالسمع، أى من القرآن الشريف، و السنة النبوية، على اعتبار أن قضية التوحيد، و منها الرؤية، لا تؤخذ إلا من السمع و لا مجال فيها للعقل، و هو منطلق يخالف تمام المخالفة ما ينطلق منه المعتزلة حيث يعتبرون أن قضايا التوحيد و العدل هي قضايا عقلية في الأساس الأول و أن السمع قد جاء لتأكيدهما، و لذلك قال أبو على الجبائي «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد و العدل ورد مؤكدا لما في العقول، فأما أن يكون دليلا بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداء فمحال» ١٨٠. حين يجد المعتزلة أن خصومهم يبدؤون استدلالهم بالسمع يلجئون إلى نزع هذا السلاح من يدهم بادئ ذي بدء على الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٤ أساس أنهم لا يصح لهم العلم بالسمعيات «لأنهم قد أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لضافتهم القبائح كلها إلى الله» ١٨١. و إذا كانت قضايا التوحيد و العدل هي قضايا عقلية في المحل الأول، فإن صحة السمع تنبنى على أدلة العقل، و ما ورد في السمع مخالفا لأدلة العقل يجب تأويله بما يتفق مع هذه الأدلة العقلية. و لا تناقض بين هذا المبدأ و بين قول المعتزلة إن قضية الرؤية مما يصح أن يستدلّ عليها بالعقل و السمع معا إذا كانت هذه القضية، حتى مع الجهل بها، لا تقدر في أساس التوحيد. على أنهم في هذه القضية يربطون بين العقل و السمع و لا يقدمون السمع على العقل، بل يجعلونهما متساويين في الدلالة. (١) و إذن يقوم مسلك المعتزلة في تأكيد أفكارهم العقلية عن الله تعالى على ثلاث وسائل: الوسيلة الأولى هي التفرقة بين المحكم و المتشابه، و اعتبار ما يدعم وجهه نظرهم محكما يدل بظاهره، و في نفس الوقت اعتبار ما يدعم وجهه نظر الخصوم متشابها في حاجة إلى التأويل. أما الوسيلة الثانية فهي التأويل و غايته رفع التناقض الذي يمكن أن يوجد بين أفكارهم العقلية عن الله و بين ظاهر بعض الآيات التي يستشهد بها الخصوم، و التي يعدها المعتزلة متشابها. أما الوسيلة الثالثة فهي انكار حق الخصوم، أو قدرتهم على معرفة السمعيات و فهمها، لأن صحة السمع موقوفة على العدل و التوحيد و هي قضايا عقلية، و لأن الخصوم «قد أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لضافتهم القبائح كلها إلى الله». و هذه الوسيلة الأخيرة لا يسلكها المعتزلة في الرد على خصومهم في قضية الرؤية و ذلك لأنها لا تقدر في أصل التوحيد أولا، و ثانيا لأنها من المسائل الشائكة التي كثرت فيها الشبه و الاعتراضات، بسبب صعوبة التفرقة بين أنواع المدركات كما سبقت الإشارة. و على ذلك يبدأ المعتزلة نقاشهم قضية الرؤية على أساس إيراد أدلتهم السمعية، و هي المحكمة من وجهه نظرهم على نفى الرؤية، ثم يلجئون إلى أدلة الخصوم- و هي المتشابهة- مستخدمين سلاح التأويل و المجاز. يورد المعتزلة على خصومهم قوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الأنعام/ ١٠٣) فيأخذونه دليلا على صحة ما أثبتوه عقلا من أن الله تعالى لا يصح أن يرى. غير أن هذا الدليل السمعي لا يسلم للمعتزلة من النقض، إذ يلجأ خصومهم إلى التفرقة بين لفظ «أدرك» و لفظ «رأى» على أساس أن الإدراك غير الرؤية و أن الله إذا كان قد نفى أن يدرك بالبصر فإنه لم الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٥ ينف أن يرى إذ «أن الإدراك عبارة عن الاحاطة و منه فلما أدركه الغرق أحاط به و إنا لمدركون أى محاط بنا فالمنفى إذا عن الأبصار احاطتها به عز و علا لا مجرد الرؤية ... يدل لنا أن تخصيص الاحاطة بالنفى يشعر بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك و أقله مجرد الرؤية كما أننا نقول لا تحيط به الأفهام و إن كانت المعرفة بمجردا حاصله لكل مؤمن فالاحاطة للعقل منفية كنفى الاحاطة للحس و ما دون الاحاطة من المعرفة للعقل و الرؤية للحس ثابت غير منفي» ١٨٢. و يضطر المعتزلة إلى الدخول في مناقشات لغوية حول لفظ «أدرك» و الفرق بينه و بين لفظ «رأى». و

ينفى المعتزلة أن يكون الإدراك هو الاحاطة و «الاحاطة ليس هو بمعنى الإدراك لا فى حقيقة اللغوة و لا فى مجازها أ لا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينة و لا يقولون أدركها أو أدرك بها ... على أنه كما لا تحيط به الأبصار، فكذلك لا يحيط هو بالأبصار، لأن المانع فى الموضوعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور فى الآية على الاحاطة» ١٨٣ ثم يفرقون بين الإدراك مطلقا، و بين الإدراك إذا قيد بالنظر كما هو منطوق الآية الكريمة. فالإدراك «إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر، و إن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحق، يقال: أدرك الغلام إذا بلغ، و أدركت الثمرة إذا نضجت، و أدرك فلان فلانا إذا لحقه، و قال سبحانه: حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعُرْقُوعُ يَعْنِي لِحْقَهُ الْغُرْقُوعُ، و قَالَ أَضِحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمَيْدْرُكُونَ يَعْنِي لَمْلُحِقُونَ. و قد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة و البرودة و أدركت الصوت، و كل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، و متى قرن به زال الاحتمال عنه، فاختص بفائدة واحدة و هى الرؤية بالبصر. فإذا صح ذلك فيجب أن يكون قوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ فى باب الدلالة على أنه لا يرى بمنزلة قوله تعالى: لا تراه الأبصار» ١٨٤ و بصرف النظر عن خلافهم حول «الإدراك» هل هو الاحاطة أو البلوغ أو اللحق، فإن الفكرة التى يطرحها القاضى عبد الجبار للفرقة بين لفظ «أدرك» عند الإطلاق، و بين نفس اللفظ إذا قيد بالنظر تبدو فكرة أصيلة من ناحية الدلالة على أساس أن اللفظ يكتسب معنى محددًا من خلال التركيب و السياق، و أن هذا اللفظ حين لا يكون موضوعًا فى سياق محدد، لا يكون له حينئذ سوى معنى هلامى مهوَّش. غير أن الآية تثير أشكالا آخر حول مفهوم كلمه «الأبصار» إذ يبدو مفهوما و منطقيا نفى أن تدرك الأبصار الله، و لكن كيف يدرك هو الأبصار؟ و هنا يلجأ المعتزلة إلى القول ب «أن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علّق الإدراك بما هو آله فيه و عنى به الجملة. أ لا ترى أنهم يقولون: مشيت رجلى، و كتبت يدي، و سمعت اذنى، و يريدون الجملة» ١٨٥ و على ذلك يكون معنى الآية أن المبصرين لا يدركون الله و لكنه يدرك المبصرين. و هنا يثور اشكال جديد فحواه أن الآية الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ١٩٦ تقتضى على هذا التأويل - أى تأويل الابصار بالمبصرين - «أن يرى الله نفسه لأنه من المبصرين» ١٨٦ غير أن المعتزلة يردون على هذا الاشكال بدليل عقلي فحواه «أنه تعالى و إن كان مبصرا، فإنما يرى ما تصح رؤيته، و نفسه يستحيل أن ترى - لما قد بينا أنه يمدح بنفى الرؤية عن نفسه مدحا يرجع إلى ذاته، و ما كان نفيه راجعا إلى ذاته فإن اثباته نقص، و النقص لا يجوز على الله تعالى» ١٨٧ و لا يكون هذا الاشكال واردا على مفسر معتزلى كالزمخشري لأنه لم يتأول الأبصار على أنها المبصرون كما فعل القاضى عبد الجبار، و إنما البصر عنده «هو الجوهر اللطيف الذى ركبته الله فى حاسة النظر و به تدرك المبصرات، فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به و لا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصرا فى ذاته لأنه الأبصار إنما تتعلق بما كان فى جهة أصلا أو تابعا كالأجسام و الهيئات (و هو يدرك الأبصار) و هو للطف ادراكه للمدركات يدرك تلك الجواهر اللطيفة التى لا يدركها مدرك (و هو اللطيف) يلطف عن أن تدركه الأبصار (الخبير) بكل لطيف يدرك الأبصار لا تلطف عن ادراكه و هذا من باب اللف» ١٨٨. و فى هذا التفسير تسعف الزمخشري معرفته البلاغية فيبتعد عن الاشكال الذى يثيره تأويل «الأبصار» بالمبصرين، و يساعده على ذلك ربط آخر الآية بأولها على طريقة «اللف» بمعنى أن نفى ادراك الأبصار لله يؤكد كونه - سبحانه - لطيفا، و اثبات ادراكه لها يؤكد كونه خبيرا. ثم إن تعريف الزمخشري للأبصار بأنها جواهر لطيفة و أن الله يدركها يستند إلى أساس كلامى للمعتزلة، و للنظام خصوصا فى أن الجواهر يجوز أن ترى. و بذلك يرى الله ما تجوز عليه رؤيته، و يرتفع الاعتراض الذى يمكن أن يثور من الخصوم على ذلك. إلى هنا ينتهى المعتزلة من ايراد دليلهم المحكم من السمع، و يدفعون الاعتراض الذى يثيره الخصوم على هذا الدليل. و هذا يؤدى بهم إلى الخوض فى مسائل لغوية و دلالية حول معنى اللفظ منفردا و معناه فى تركيب معين. و فى هذه النقطة أفلح القاضى عبد الجبار فى تفسير الآية بما يتفق مع وجهة النظر الاعتزالية. غير أن تأويله للأبصار بأن المقصود بها المبصرون أوقعه فى اشكالات راح يدفعها، و هى اشكالات تخلّص منها الزمخشري تخلّصا بلاغيا استخرجه من السياق العام للآية الذى لا يفصل بين أولها و آخرها. غير أننا يجب أن نثبت أن القاضى عبد الجبار له كتابان: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، و شرح الأصول الخمسة، و أنه فى الكتاب الأول لم يورد هذا التأويل الذى أوقعه فى الاشكالات. بل ورد هذا التأويل فى كتابه الثانى «شرح الأصول الخمسة» و هو كتاب يختلف فى أسلوبه و

طريقه عرضه عن الكتاب الأول، الأمر الذي يجعلنا نظن أن هذه التأويلات من صنع شارح الكتاب و المعلق عليه و هوم أحد تلاميذ القاضي عبد الجبار. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٧ يثير خصوم المعتزلة- على الدليل السابق- اعتراضا آخر، فحواه أن الله و إن كان يستحيل أن يرى في الدنيا، فما المانع من رؤيته في الآخرة و الحال غير الحال؟ و يبنون هذا الاعتراض على أساس أن نفى الرؤية في الآيه المقصود به الرؤية في الدنيا لا في الآخرة ١٨٩ و يبنى المعتزلة ردهم على هذا الاعتراض على أساسين: الأساس الأول أن الآيه وردت مورد التمدح، و اثبات ما تمدح الله بنفيه عن نفسه يوجب النقص. و الأساس الثاني أن الآيه عامه و لم تخصص بوقت دون وقت، فلا دليل للخصوم على تخصيص عموم الآيه، و الأصل في ذلك «أنه تعالى قد نفى أن يدرك بالأبصار نفيًا عامًا من غير توقيت، فيجب القطع على أن المراد به في كل حال، و لا فرق بين من قال إنه أراد به في الدنيا دون الآخرة، و بين من قال إنه أراد بذلك في بعض أوقات الدنيا دون بعض على ما يذهب إليه بعض من يقول بالحلول. و لا فرق بين من قال ذلك في هذه الآيه و بين من قال بمثله في سائر ما تمدح بنفيه عن نفسه، نحو تمدحه بنفي السنه و النوم، و نفي الصاحبه و الولد، و نفي المثل. فإذا وجب حمل ذلك أجمع على أن المراد به النفي و ما كان نفيه مدحا مما يرجع إلى ذاته، فاثباته له لا- يكون إلما نقصا. و صفات النقص لا تجوز على القديم سبحانه في الدنيا و لا في الآخرة، فيجب أن لا يرى في الدنيا و لا في الآخرة، و أن لا يصح أن يكون المراد بالآيه النفي في وقت دون وقت، كما لا يصح أن يكون المراد بقوله: لا تأخذه سنةٌ و لا نومٌ نفى ذلك في حال دون حال» ١٩٠. و هناك دليل آخر يتشبه به المعتزلة على عدم جواز رؤية الله تعالى، و هو دليل سمعي من قصة موسى عليه السلام، و المقصود بذلك قوله تعالى لموسى حين طلب رؤيته لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (الأعراف/ ١٤٤) «فنفى أن يراه و أكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، و تبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه اياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور في مذاهب العرب لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع (لا) على جهة الشرط لكن على جهة التباعد» ١٩١. و يبدو أن طلب موسى الرؤية من الله عز و جل بقوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (الأعراف/ ١٤٣) كان قد أثار لدى المعتزلة السابقين على القاضي عبد الجبار مشكلة تصدوا لحلها. هذه المشكلة تتمثل في حل التعارض القائم بين قولهم بأن معرفة توحيد الله و عدله هي معرفة عقلية لا تستند إلى السمع، و بين طلب موسى عليه السلام الرؤية، مما يوهم بجعله- و هو النبي المعصوم- بصفات الله و ما يليق به. و كان أن تصدى علماء المعتزلة كأبي الهذيل العلاف، و أبي علي الجبائي إلى تأويل «النظر» في قوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ بأن المقصود به المعرفة الضرورية الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٨ التي تزول معها الشبه، و تصل إلى درجة أشبه بالمعرفة اليقينية. كأن موسى عليه السلام طلب من الله أن يعرّفه نفسه معرفة ينجلي عنها الشك كأنها المعرفة الناتجة عن الرؤية و النظر المباشر. و معنى هذا أن الآيات الواردة في قصة موسى كانت تمثل لدى المعتزلة السابقين متشابهًا في حاجة إلى التأويل. و يبدو أنها كانت سلاحًا في يد خصوم المعتزلة يستدلون بها على جواز رؤية الباري جل و عز بدليل أن موسى عليه السلام طلب رؤيته. و كان خصوم المعتزلة- فيما يبدو- يحملون دك الجبل من الله و عدم تحقق الرؤية على أن موسى طلب رؤية الله في الدنيا، و هي غير جائزة- في رأيهم- إلّا في الآخرة. و يتشبه المعتزلة بفكرة التباعد الموجودة في قوله تعالى: لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. و معنى ذلك أن الله علّق رؤية موسى باستقرار الجبل، لا على جهة الشرط، و لكن على جهة التباعد بأن ذلك لن يحدث. و يستشهدون على فكرة التباعد هذه بآيات أخرى من القرآن، و بآيات من الشعر «كما يقول قائلهم: «لا كلمتك ما لاح كوكب أو أضاء فجر» و كما قال الشاعر: إذا شاب الغراب أتيت أهلي و صار القار كاللبن الحليب و كما قال جل و عز: وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَ كما قال تعالى: وَ أَمَّا الَّذِينَ سُبِعُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ فَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ثم جعله الجبل دكا يبين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه» ١٩٢. و هناك فكرة أخرى تؤكد فكرة التباعد السابقة و هي أن الله قال لموسى: لَنْ تَرَانِي وَ «لن موضوعه للتأييد، فقد نفى أن يكون مرثيا البتة، و هذا يدل على استحالة الرؤية عليه» ١٩٣. و فكرة أن «لن» موضوعه للتأييد قد يجد الخصوم فيها مطعنا يستدلون عليه من القرآن الكريم، ذلك أن «الله قال حاكيا عن اليهود وَ لَنْ

يَتَمَنُّوهُ أَيْدَاءً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ، أى لا يتمنون الموت، ثم قال حاكيا عنهم: يا مالِكُ لِيُقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَثُرُونَ فكيف يقال: إن لن موضوعه للتأييد؟ قلنا: إن لن موضوعه للتأييد ثم ليس يجب أن لا يصح استعماله إلا حقيقة، بل لا يمتنع أن يستعمل مجازاً، و صار الحال فيه كالحال في قولهم أسد و خنزير و حمار، فكما أن موضعها و حقيقتها الحيوانات المخصوصة ثم تستعمل في غيرها على سبيل المجاز و التوسع، و استعمالهم في غيرها لا يقدح في حقيقتها، كذلك هاهنا» ١٩٤ و معنى ذلك أن «لن» موضوعه في حقيقتها للتأييد، ثم قد تستعمل مجازاً كما في الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ١٩٩ الآيات التي يستدل بها الخصوم. و تلتقى فكرة أن «لن» موضوعه للتأييد، مع فكرة التباعد المتضمنة في الشرط في الآية، ليستدل بهما المعتزلة على أن رؤية الله مستحيلة. و لكن خصوم المعتزلة يرون في هذه الآيات رأياً آخر. فهم يسلمون بجواز الرؤية على الله، لكنهم لا يرونها جائزة في هذه الحياة الدنيا، و يكون الأمر أنها لم تحدث لأن موسى طلبها في غير أوانها و لهذا تاب موسى من ربه على ذلك و تبرأ من سفاهة قومه. و توبته و تبرؤه من طلب الرؤية «ليس لأنها غير جائزة على الله و لكن الله تعالى أخبره أنها لا تقع في دار الدنيا و الخبر صدق» ١٩٥. و إذا كان المعتزلة قد اعتمدوا على فكرتى أن «لن» موضوعه للتأييد، و أن الشرط في الآية هو على طريقة التباعد المعروفة في مذاهب العرب، و ذلك لكى يؤكدوا استحالة الرؤية على الله استحالة مطلقه، فما زال أمامهم سؤال موسى نفسه الله بقوله: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ و هو سؤال يتناقض مع معرفة موسى العقلية بعدل الله و توحيد ما يقدر في عصمته كنى. و هذا التناقض حلّه أبو الهذيل و أبو على الجبائي بتأويل النظر في الآية على أنه المعرفة كما سبقت الإشارة. و هذا التأويل معناه أن الآية من المتشابه، و لكن القاضى عبد الجبار شاء أن يحول الآية إلى دليل للمعتزلة، و من ثم وجد نفسه مضطراً إلى رفض تأويل مشايخه، و أخذ الآية على ظاهرها بأن موسى طلب الرؤية. و الأساس الذى يستند إليه عبد الجبار أن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلا النظر، و لا يحتمل المعرفة. يقول: «إن الرؤية إذا قرن إليها النظر و عداه يالى فالمراد به الرؤية بالبصر. و قد قال سبحانه رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ فلما قرنه بالنظر و عداه يالى و جب حمل ظاهره على الرؤية بالبصر، لأنه لا يصح أن يكون المراد بهذا النظر و الفكر، لأنه لا يقال فى نظر الفكر ينظر إليه على الحقيقة، و إنما يقال ينظر فيه. و قد ورد الكتاب بما يدل على ذلك: فقال سبحانه: يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ و قال تعالى: وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ و متى قرن بالرؤية ذكر الجهره، فالمراد به رؤية البصر. و ذلك يدل على أن موسى صلى الله عليه إنما سأل الرؤية، و متى حمل سؤاله على هذا الوجه أمكن حمل قوله (أنظر إليك)، على ظاهره و متى حمل على أن المراد به العلم احتيج إلى حذف الآيات فى الكلام، فيصير فى التقدير كأنه قال: رب أرني أنظر إلى الآيات التى عندها أعرفك ضرورة من غير أن يدل الظاهر عليه» ١٩٦ و إذا أخذت الآية على ظاهرها بأن موسى طلب رؤية الله حقاً، فكيف يتأتى منه هذا الطلب و هو النبى المعصوم الذى يجب أن يعرف بعقله الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٠٠ ما يجوز على الله و ما لا يجوز عليه؟ هنا ينكر القاضى عبد الجبار أن يكون موسى طلب الرؤية لنفسه، بل دفعه قومه بعنادهم إلى ذلك. إذ هو أعلم بالله و صفاته و توحيدته من أن يسأل هذا السؤال الذى ينم عن جهل لا يليق بنبوته «و قد حكى فى القصة أن قومه سألوه أن يريهم ربهم جهرة، فأجابهم بأن ذلك يستحيل على الله تعالى، فلم يقنعوا بجوابه، و أحبوا أن يرد الجواب من قبل الله تعالى، فوعدهم بذلك ظناً منه أن الجواب إذا وقع من قبله كان أحسم للشبهة و أكد فى الحجة، فاختار السبعين لحضور الميقات، و هو الذى أرادته تعالى بقوله: وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا و وعد قومه بأنه سأله سبحانه الرؤية بحضور السبعين فى الميقات، و سأله عز و جل كما وعد، فأجابه بما دلّ به على أن ما سألوه لا يجوز عليه. و قوله تعالى: فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّائِي، أَ تُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا يدل على صحة ما قدمناه، لأنه بين أن للسفهاء فيما سأل من الاختصاص ما ليس له و للسبعين. و ظاهر ذلك يدل على أنه إنما سأل على لسانهم، و أنهم لم يؤمنوا بأنه جل و عز لا يجوز أن يرى عند جوابه» ١٩٧ و يكاد خصوم المعتزلة يتفقون معهم فى ذلك، إلا أنهم لا يستنتجون من هذا الموقف عدم جواز الرؤية على الله، بل يرون أن قوم موسى أخطأوا حين طلبوا رؤية الله فى الدنيا، و هى غير جائزة

إلما في الآخرة. أما الخطأ الثاني الذي وقع فيه قوم موسى فهو «توقيفهم الايمان عليها حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً ألا ترى أن قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا إنما سألوا فيه جانزا و مع ذلك قرعوا به لاقتراحهم على الله ما لا يتوقف وجوب الايمان عليه» ١٩٨. و هنا يثور تساؤل يطرح نفسه على المعتزلة و يحاولون الاجابة عليه. إذا كان موسى طلب الرؤية لقومه لا لنفسه لأنه «أعرق في معرفة الله تعالى من واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد و النظم و أبي الهذيل و الشيخين و جميع المتكلمين» ١٩٩ فلما ذا نسب السؤال إلى نفسه بقوله: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ و لم يقل مثلا: «رب أرهم ينظرون إليك»؟ و لما ذا جاء جواب الله له (لن تراني) و لم يجيء مثلا «لن يروني»؟ يورد المعتزلة هذه الأسئلة على أنفسهم و يجيبون عن ذلك ب «أنه لا يمتنع أن يورد السائل عن غيره المسألة على سبيل الاضافة إليه، فيكون الحال في ذلك معقولا لما تقدم من المقدمات، و على ذلك يشفع أحدنا إلى غيره لغيره، فيقول: أحب أن تفعل بي كيت و كيت، و أن تقضى حقي فيه، و يجيب المشفوع إليه: بأني قد فعلت ذلك لك و بك، و يكون ذلك صحيحا، و إن كان السؤال عن غيره. و إنما كان كذلك لأن السائل لغيره عن غيره لغرض فيه تكفل بالمشقة لأجل غيره كتكفله بها لأجل نفسه، فتحقق باضافة السؤال إلى نفسه اهتماما بذلك، و إن كان سائلا- عن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠١ غيره كاهتمامه إذا كان سائلا لنفسه» ٢٠٠. و يورد المعتزلة على أنفسهم سؤالا- آخر، أو ربما أورد هذا السؤال خصومهم، فحواه: إذا كان موسى لم يسأل الرؤية لنفسه، بل سألها لقومه على طريقة التشفع، فلما ذا تاب عن هذا السؤال، و التوبة لا تصح إلّا من فعل نفسه؟ و تكون الاجابة أن موسى تاب عن ذلك، لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن، و لا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمة من غير إذن سمعي، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يجابوا، فيكون ذلك تنفيرا عن قبول الأمة» ٢٠١. و لعل في كل ما أوردناه في قصة موسى من حوار بين المعتزلة و خصومهم ما يبين تنازعهم في الاستدلال بهذه القصة كل لصالح و جهة نظره. فالمعتزلة في بادئ الأمر أنكروا أن يكون موسى عليه السلام طلب الرؤية، حتى اضطر أبو الهذيل العلاف و أبو علي الجبائي إلى تأويل النظر في قوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ بأنه المعرفة. و لم يسلم القاضي عبد الجبار بهذا التأويل من مشايخه، ربما لأن قول الله لَنْ تَرَانِي اجابة لهذا الطلب، يؤكد أن موسى طلب الرؤية، و من ثم أخذ الآية على ظاهرها بناء على أن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلّا الرؤية. و معنى ذلك- كما أسلفنا- أن الآية كانت تمثل لدى المعتزلة متشابها يحتاج للتأويل. و لكن القاضي عبد الجبار حوّلها إلى محكم يستدل به المعتزلة على عدم جواز الرؤية على الله عز و جل. و اضطروهم ذلك إلى الرد على الاعتراضات الأخرى حول نسبة سؤال موسى إلى نفسه لا إلى قومه، و حول تبرير توبه موسى من هذا السؤال .. الخ كل ذلك. و إذا كان القاضي عبد الجبار قد رفض تأويل مشايخه للآية على أساس أن موسى قد طلب رؤية الله حقا، و نفى في نفس الوقت أن يكون قد طلب الرؤية لنفسه، بل دفعه قومه إلى هذا الطلب، فطلبه لقومه و نسبه لنفسه على طريقة التشفع، و بذلك نقل الآية من أن تكون دليلا- للخصوم و جعلها دليلا للمعتزلة عليهم. إذا كان القاضي عبد الجبار قد فعل ذلك، فإن جار الله الزمخشري لم يسلك هذا المسلك، بل قبل التأويلين معا دون أن ينصر أحدهما على الآخر. و لعل هذا المسلك من الزمخشري يفسيه أنه ليس متكلم بقدر ما هو مفسّر يجمع آراء المعتزلة في تفسير الرؤية دون أن يناقش هذه الآراء، و ذلك على عكس القاضي عبد الجبار الذي هو متكلم في المقام الأول يعنيه رفع التناقض فيما يراه من آراء مشايخه و ذلك في وجه الاعتراضات التي وردت- أو يمكن أن ترد- على آراء هؤلاء المشايخ ٢٠٢. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٢ (٢) ينتقل المعتزلة بعد تقرير وجهة نظرهم، و دفع الاعتراضات على الآيات التي يعتبرونها محكمة تردّ إليها المتشابهات التي هي أدلة الخصوم، ينتقلون بعد ذلك إلى أدلة الخصوم السميعة، سواء من جهة الحديث النبوي الشريف أو القرآن الكريم فيستخدمون سلاح التأويل لتخلص لهم و جهة نظرهم في نفى مشابهة الله للبشر و تقرير أصل التوحيد تقريرا كاملا. و فيما يتصل بالأحاديث النبوية التي يوهم ظاهرها جواز رؤية الباري عز و جل، لا يجد المعتزلة كبير عناء في ردها. و الأساس الذي يستندون إليه في رد هذه الأحاديث أنها أحاديث آحاد لا يؤخذ بها في أصول الدين و إن أخذ بها في فروعها. غير أنهم من جانب آخر قد يلجئون إلى تأويل ما ورد فيها تأويلا يتفق مع أصول مذهبهم. أو إلى معارضة هذه الأحاديث بأحاديث أخرى تتفق مع ما يذهبون إليه.

و معنى ذلك أن هناك ثلاث وسائل في مواجهة الحديث النبوي الذي يستند إليه الخصوم فيما يذهبون إليه من جواز الرؤية على الله. الوسيلة الأولى هي رفض هذه الأحاديث باعتبارها آحاد «و لا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم، لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، و يصح كونه كاذبا فيه، و لا يجوز أن ندين و نقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه، لأننا لا نأمن بالاقدم على اعتقاده من أن يكون جهلا و لا- نأمن أن تكون أخبارنا كذبا. و إنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، و ما يصح أن يتبع العمل فيه غالب الظن، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح، و لذلك لا يرجع إليه في معرفة التوحيد و العدل و سائر أصول الدين، و ذلك يبطل تعلقهم بهذه الأخبار لو كانت صحيحة السند سليمة من الطعن في الرواة، فكيف و قد طعن أهل العلم في روايتها، و ذكروا من حالهم ما يمنع من الرجوع إلى خبرهم» ٢٠٣. أما السلاح الثاني في مواجهة الخصوم حين يستشهدون بالأحاديث النبوية- و ذلك بعد دفع هذه الأحاديث على اعتبار أنها أحاديث آحاد لا يؤخذ بها في أصول العلم- فهو أن تعارض بأحاديث أخرى تؤكد وجهة النظر الاعتزالية في نفى الرؤية عن الله جل و عز «و هو ما روى عن أبي الزبير، عن جابر بن عبد الله، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لن يرى الله أحد في الدنيا و لا في الآخرة» و ما روى عن أبي ذر، عن رسول الله صلى الله عليه و سلم أنه قال لرسول الله: «هل رأيت ربك؟ قال: نور أنتي أراه» يعني لا أراه، كقوله تعالى: يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ، و ما روى عن الشعبي عن عبد الله بن الحرث، عن كعب، أنه كان يقول: إن الله الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٣ قسم كلامه و رؤيته بين موسى و محمد فكلم موسى مرتين و رآه محمد مرتين فأتى مسروق عائشة، فقال: يا أم المؤمنين، هل رأى محمد ربه؟ فقالت: سبحان الله لقد قف شعري مما قلته ثلاثا، من حدثك بهذا فقد كذب، من حدثك أن محمدا رأى ربه فقد كذب. قال الله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ قَالَ: ما كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا وَ من حدثك أن محمدا كتم شيئا من الوحي فقد كذب. و قد روى مسروق عن عائشة أنه قال لها: أليس الله يقول في كتابه وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَهُ أُخْرَى فَقَالَتْ: أنا أول هذه الأمة، سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال: «ذلك جبريل رأيته في صورته التي خلقه الله عليها مرتين» ٢٠٤. الخ كل هذه الأحاديث التي يعارض بها المعتزلة أحاديث خصومهم في هذه القضية. و ليس يعيننا الكشف هنا عن مدى صدق هذه الأحاديث من ناحية السند أو المتن، بقدر ما يعيننا أن نرصد طريقة المعتزلة في الرد و منازعة الخصوم. و المعتزلة أنفسهم لا يعولون كثيرا على الحديث فيما يتصل بأصول العقائد فيكفي أن تكون هذه الأحاديث «معارضة لما نقلوه، و إن لم تزد في الظهور على تلك لم تنقص منه، فلم صار التعلق بتلك أولى من هذه؟ و يجب عند تعارضهما الرجوع إلى ما دلّ عليه العقل و الكتاب لو ثبت أن أخبار الآحاد تقبل» ٢٠٥. أمّا السلاح الثالث في مواجهة الأحاديث التي يستشهد بها الخصوم فهو سلاح التأويل، و هو نفس السلاح الحاد الذي يواجه به المعتزلة الآيات التي يستشهد بها الخصوم على صحة قولهم من القرآن الكريم. غير أن التأويل- في مواجهة النصوص القرآنية- هو السلاح الوحيد، و إن كان- في مواجهة الأحاديث النبوية- سلاحا من أسلحة عديدة، بل هو آخر هذه الأسلحة. خصوصا إذا اتصل الأمر بأصولهم العقلية. و ليس بعيدا تأويلهم لقول الرسول صلى الله عليه و سلم حين سئل «هل رأيت ربك فقال: نور أنتي أراه» حيث أولت «أنتي» بمعنى «لا» و استشهدوا على ذلك بقوله تعالى يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ هذه القراءة لا تسلم للمعتزلة تماما، فأهل السنة يوردون الحديث على أن «أنتي» ظرف لا نفى ٢٠٦ و على أي حال فتأويل منطوق الحديث بما يتفق مع الأصول مسلوك اعتزالي مشروع. و بنفس الطريقة يؤول المعتزلة الأحاديث التي وردت و يفيد ظاهرها الرؤية، على أن الرؤية فيها بمعنى العلم لا رؤية العين «على أن شيوخنا قد بينوا أن خبر جرير لو صحّ لكان له تأويل سليم على قولنا و هو أنه أراد بقوله: (ترون ربكم) تعلمون ربكم، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة. يبين ذلك قوله جل و عز: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ وَ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ، و قوله إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ نَرَاهُ قَرِيبًا، و هو تعالى يعني البعث، و قول المسلمين: اللهم أرنا الحق الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٤ حقا فنتبعه، و الباطل باطلا فنجتبه. و قد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدّت إلى مفعولين و إذا كانت بمعنى الإدراك لم تعدد إلّا إلى مفعول واحد. فإذا صحّ ذلك، و أن الرؤية قد تكون بمعنى العلم، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله ترون ربكم (تعلمون ربكم) كما

تعلمون القمر ليلة البدر، و يكون هذا أصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه كما يدركون القمر فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حمل على العلم من حيث شاركه في أنه ضروري، أصح» ٢٠٧. غير أن تأويل الرؤية بمعنى العلم في الحديث السابق يحتاج إلى تأويل آخر، ذلك أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تتعد إلا إلى مفعول واحد كما ذكر أهل اللغة الذين يروى عنهم القاضي عبد الجبار في النص السابق. وإذا كان القاضي عبد الجبار لم يحل هذا الاشكال الذي أورده على نفسه، و اكتفى بالدليل العقلي على أساس أن حمل «ترو» في الحديث على الإدراك يقتضى الإدراك في جهة مخصوصة كما يدرك القمر في جهة مخصوصة، إذا كان القاضي عبد الجبار لم يحل الاشكال اللغوي و اكتفى باقائه تأويله على أساس عقلي، فإنه في مكان آخر يتبّه إلى هذا الاشكال و يحاول حله. أو لعل شارح كتابه و المعلق عليه هو الذى أحس بالاشكال ورد عليه «فإن قالوا: الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، نحو رأيت فلانا فاضلا، و لا يجوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى المشاهدة، قلت: لا يمتنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه، ثم يقتصر على أحد مفعوليه توسعا و مجازا، كما أن همزة التعدية إذا دخلت في الفعل الذى يتعدى إلى مفعولين، تقتضى تعديه إلى ثلاثة مفاعيل، ثم قد تدخل على الفعل الذى هذا حاله و يقتصر على مفعولين، و لهذا قال تعالى: أَرِنَا مَناسِكَنا فَأَدْخِلْنا هَمْزَةً عَلَى الرُّؤْيَةِ، و اقتصر على مفعولين. على أن حال الرؤية إذا كانت بمعنى العلم ليس بأكثر من حال العلم، و معلوم أنهم يقتصرون في العلم على أحد مفعولين فيقولون أعلم ما في نفسك، و لهذا قال تعالى: تَعَلَّمْ ما فِي نَفْسِي وَ لا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ فَإِنْ قال: إن العلم هاهنا بمعنى المعرفة، فلهذا جاز أن يقتصر على أحد المفعولين، قلنا: فافرض منا بمثل هذا الجواب» ٢٠٨. و هذا الرد يتضمن ثلاث وسائل لغوية: الوسيلة الأولى أن اقتصار «الرؤية» بمعنى العلم على مفعول واحد توسع و مجاز. و الشاهد على ذلك أن همزة التعدية إذا دخلت على الفعل الذى يتعدى إلى مفعولين تعديه إلى ثلاثة مفاعيل، لكنها قد تدخل عليه و يعدى إلى مفعولين فقط كما هو الأصل كما في قوله تعالى: أَرِنَا مَناسِكَنا (البقرة: ١٢٨). الوسيلة الثانية أن حال الرؤية كحال العلم، و أن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٥ الفعل «علم» قد يعدى إلى مفعول واحد فلذلك جاز أن يعدى الفعل «يرى» بمعنى «علم» إلى مفعول واحد حسب معناه. فإن قيل إن الفعل «علم» في قوله تعالى تَعَلَّمْ ما فِي نَفْسِي وَ لا أَعْلَمُ ما فِي نَفْسِكَ بمعنى «عرف» و لهذا عدى إلى مفعول واحد، يلجأ المعتزلة إلى وسيلة ثالثة و هو أن «ترو» في الحديث بمعنى «تعرفون» و لذلك فأنت تعديته إلى مفعول واحد صحيحة. و تأويل «الرؤية» في الحديث بمعنى «العلم» أو «المعرفة» يتلقفه الزمخشري و هو بصدد تفسير قوله تعالى رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ مستشهدا به على أن النظر في الآية بمعنى المعرفة، كأن الحديث قد سلم للمعتزلة تماما على هذا التأويل. يقول الزمخشري في تفسير الآية «أنظر إليك» أعرفك معرفة اضطراب كأنى انظر إليك كما جاء في الحديث سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر بمعنى ستعرفونه معرفة جلية هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ و استوى» ٢٠٩. (٣) يتصدى المعتزلة بعد ذلك للآيات التى استشهاد بها الخصوم على صحة ما ذهبوا إليه من جواز الرؤية على الله جل و عز. و أول هذه الآيات قوله تعالى فى سورة القيامة/ ٢٢-٢٣ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّها نَاطِرَةٌ ٢١٠ حيث قالوا: «إنه جل و عز دلّ بذلك على أنه يصحّ أن يرى لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل إلا الرؤية ... و النظر إذا عدى إلى مفعول واحد لا يحتمل إلا الرؤية و لم يحتمل الانتظار، لأنه لا يقال فى زيد أنه ناظر إلى فلان و يراد به الانتظار، و إنما يقال هو منتظر فلانا ... على أننا إذا قسمنا النظر خرج من القسمة أن المراد بالآية الرؤية على ما نقوله، و ذلك أن النظر يحتمل وجوها: منها الفكر، و منها التعطف و الرحمة، و منها الانتظار، و منها الرؤية. و قد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الفكر و الاعتبار مرادا بالآية، لأنه تعالى ليس هو ممن يفكر فيه، و يعتبر به، و إنما يفكر فى الحوادث، و يعتبر بها، ليتوصل بالفكر فيها إلى معرفة غيرها، و لأن النظر بمعنى الفكر لا يعدى إلى مفعول واحد. ألا ترى أن القائل إنما يقول نظرت فى الشئ، بمعنى الفكر، و لا يقول نظرت إليه. و لا يجوز أن يراد الانتظار لوجوه: منها أنه علق بالوجه، و النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل الانتظار كما أن الكتابة إذا علق باليد لم تحتمل إلا الكتابة المخصوصة، و كذلك كل شئ وصل إليه بالآلة متى علق بالآلة لم يحتمل سواه. و منها أن النظر بمعنى الانتظار لا يعدى إلى مفعول واحد. و منها أن الرؤية واردة فى أهل الجنة و لا يجوز

عليهم الانتظار، لأن الانتظار يوجب الحسرة و الغم، و قد ضرب أهل اللغة المثل به حتى قالوا: «إن الانتظار يورث الصغار» و ذكره في الأمثال الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٦ و الأشعار، و ذلك لا يجوز على أهل الجنة. فإذا بطل أن يكون المراد بالنظر المذكور في الآية هذه الوجوه، ثبت أن المراد به الرؤية على ما قلناه» ٢١١. في هذا النص يلخص القاضي عبد الجبار أدلة خصومه على أن المراد بالآية النظر الذي هو الرؤية بالحاسة. و الأساس الأول الذي تقوم عليه هذه الأدلة أن النظر قد علق بالوجه، و الوجه آله في النظر، و من ثم لا تحتمل الآية معنى الانتظار. أما الأساس الثاني فهو أن النظر قد عدى بحرف الجر «إلى» و من ثم لا يحتمل معنى الفكر، لأن النظر بمعنى الفكر لا يعدى بحرف الجر «إلى» و إنما يعدى بحرف الجر «في». الأساس الثالث أن الآية وردت في شأن أهل الجنة الذين لا يجوز عليهم الانتظار لما يسببه لهم من غم و قلق لا يليق بحال أهل الجنة و تكريمهم. و يتصدى القاضي عبد الجبار لمناقشة هذه الأسس التي يقيم عليها الخصوم دليلهم. و سبيله في هذه المناقشة، و تأويل الآية بما يتفق مع أصوله، ليس سهلا و لا بسيطا، و إنما شأنه في ذلك تفتيت الآية و اعمال سلاح المجاز في معظم ألفاظها، بل و في حرف الجر أيضا. يبدأ القاضي عبد الجبار - أولا - بالترقية بين «النظر» و «الرؤية» «لأن النظر في الحقيقة هو تقلب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسا لرؤيته، و الرؤية ادراك المرئي عند النظر ... فالنظر هو طريق للرؤية فينا فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال. يدل على ذلك أننا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظرا، و لا- نعلمه رائيا إذا كان المرئي مما يدق و يخفى. يبين ذلك أننا نعلم أن الجماعة ناظرة إلى الهلال و لا نعلمها رائية له، و لذلك يحتاج أن يرجع إلى قولها في أنها رأت الهلال أم لم تره، و لا يحتاج في كونها ناظرة إلى ذلك، بل نعلمه باضطرار. فثبت أن النظر الذي نعلمه من حالها غير الرؤية التي نجهلها و لا نعلمها، و أن النظر الذي نعلمه لا من قبلها غير الرؤية التي نعلمها من قبلها» ٢١٢. و بعد هذه التفرقة بين «النظر» و «الرؤية» و أن النظر هو تقلب الحدقة الصحيحة في الشيء التماسا لرؤيته و الرؤية هي ادراك الشيء، و على ذلك فليس كل من نظر فقد رأى، لأن الرؤية نتيجة للنظر، و تتوقف على حال المرئي من الدقة و الخفاء أو الوضوح و الانكشاف. بعد هذه التفرقة ينتقل القاضي عبد الجبار إلى أدلة الخصوم دليلا دليلا لمناقشتها و تأويل الآية. و الدليل الأول الذي يناقشه القاضي هو قول الخصوم أن النظر إذا علق بالوجه لا- يحتمل إلا الرؤية، لأن الوجه آله في النظر. يرى القاضي أن تعلق النظر بالوجه مجاز و ليس حقيقة لأن الوجوه لا- ترى في الحقيقة «و لا يصح أن ينظر بها أيضا لأن النظر يقع بالعين التي في الوجه دون الوجه. و إذا لم يجز أن يراد بالوجوه العضو على الحقيقة، لأن العضو لا- ينظر في الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٧ الحقيقة، و لا ينظر به في الحقيقة، فيجب متى حمل الكلام عليه أن يكون مجازا يحتاج الحامل له عليه إلى دليل» ٢١٣ و إذن فالوجه لا ينظر في الحقيقة و لا- ينظر به لأنه ليس بآله للنظر، و من ثم فالوجه هنا مجاز يدل على الجملة التي هي الانسان «و مما يبين ذلك أيضا أنه تعالى قال: إلى ربها ناظرة و قد علمنا أنه لم يرد بقولها «ربها» المالك، لأنه لا يكون لأهل الجنة في ذلك اختصاص، بل لا يكون للحى فيه اختصاص لكونه تعالى مالكا لجميع الأشياء، و مقتدرا على تصريفه، فعلم أن المراد بقوله إلى ربها ما يخص الانسان الذي هو مستحق لعبادته الثواب و التعظيم و التبجيل، و ذلك يوجب منع حمله على أن المراد بالوجوه العضو، و يوجب أن المراد به جملة الانسان» ٢١٤ و يقوم تأويل أن المراد بالوجوه جملة الانسان على أن الضمير «الهاء» في «ربها» لا يجوز أن يعود للوجه، لأن الله تعالى لا- يملك الوجوه وحدها. و إذا كانت الآية واردة في شأن أهل الجنة فإضافة الضمير إلى «الرب» يقتضى تكريما لأهل الجنة و اختصاصا يحول دون عودة الضمير إلى الوجوه و يؤكد عودتها إلى الجملة. و على ذلك يكون تأويل الوجوه على أن المراد بها الجملة مشروعا. و بذلك يكون هذا القول من الله تعالى قد جرى «على منهاج ما ذكره في قوله: ووجوه يومئذ بأسرته، تظن أن يفعل بها فاقرة فذكر الوجوه و أراد جملة الانسان و قوله: ووجوه يومئذ ناعمة لسيخها راضية فكما أن تعليق الظن بالوجوه يقتضى أن المراد به جملة الانسان، لأنه الظان دون الوجه، فكذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة يدل على ذلك، لأن الناظر هو صاحب الوجه دونه. و قد صح استعمال الوجه في اللغة على هذه الطريقة: فلذلك يقول القائل: هذا وجه الرأى، و وجه الطريق، و يريد به: نفس الرأى، و نفس الطريق. و على هذا حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه: وَبِئْسَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. و لا

يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك، لأن بالوجه تتميز الجملة عن غيرها، فلما كان التمييز والمعرفة تقع به، وصفت الجملة بهذه الصفة» ٢١٥. وإذا كانت الرؤية غير النظر، وإذا كان تعلق النظر بالوجه مجازاً، لأن المقصود بالوجه جملة الانسان، فإذا وصف الانسان بأنه ناظر دون أن يقيد ذلك بالعين أو القلب، جاز للنظر في هذه الحالة أن يحتمل الانتظار. ولكن خصوم المعتزلة قد يوردون هنا اعتراضاً فحواه أن حمل الوجود على أن المراد بها جملة الانسان مجاز، وحمل النظر على أن المراد به الانتظار مجاز أيضاً وبذلك يكون في الآية مجازان وتأويلان «و لأن يحمل الكلام على الوجه الذي هو حقيقة في بعض الوجوه فهو أولى من حمله على ما هو مجاز من كل وجه» ٢١٦. وهذا الاعتراض الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٨ يجعل المعتزلة ينكرون أن النظر بمعنى الانتظار مجاز وذلك حتى لا- يتهموا بحمل الآية على تأويلين ومجازين، ولكن هذا الإنكار لمجازية «النظر» ينسأه المعتزلة- أعنى القاضي عبد الجبار- ليعودوا من جديد معترفين بأن النظر بمعنى الانتظار مجاز. يقول القاضي عبد الجبار في إنكاره لمجازية «النظر» في الآية «إن ما ادعيته من أن النظر بمعنى الانتظار مجاز ليس بمسّم، لأنهم قد استعملوه فيه على وجه قد اطرده استعمالهم ذلك في النظر بالعين، فلا يمتنع أن يكون ما له سمي الجميع ذلك نظراً يرجع إلى معنى واحد وهو الطلب، فكأن المفكر المعتبر يطلب المعرفة بحال ما يفكر فيه، والناظر يطلب الرؤية، والمنتظر يطلب ما يتوقعه من جهة غيره، فمعنى الطلب في الجميع يتساوى على ما ذكرناه. ومتى صح حمل الجميع على أنه مأخوذ من وجه واحد، وموضوع في اللغة بطريقة واحدة، فما أوجب كونه حقيقة في البعض يوجب كونه حقيقة في الكل» ٢١٧ و يبنى القاضي عبد الجبار إنكاره لمجازية «النظر» بمعنى الانتظار على أساسين: الأساس الأول أن الرؤية والانتظار والفكر كلها ترجع لمعنى الطلب. وبذلك يكون استعمال «النظر» بمعنى الطلب، ليستوعب كل هذه المعاني، حقيقة وليس مجازاً. الأساس الثاني أن العرب قد استعملت النظر بمعنى الانتظار على وجه قد اطرده استعمالهم ذلك في النظر بالعين و يورد القاضي شواهد من استعمالهم «نظر» بمعنى «انتظر» «و النظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى: فَنَظَرُهُ إِلَى مَيْسِرَةٍ (البقرة / ٢٨) أى فانتظار و قال جل و عز فيما حكى عن بلقيس فَنَازِلَةٌ بِمَ يَزْجِعُ الْمُزْسَلُونَ (النمل / ٣٥) أى منتظرة. و قال الشاعر: فَإِنْ يَكُ صَدْرُ هَذَا الْيَوْمِ وَلِي فَإِنْ غَدَا لِنَازِلِهِ قَرِيبٌ أَيْ لِمَنْتَظَرٍ. و قال آخر: و إن امرأ يرجو السبيل إلى الغنى بغيرك عن حد الغنى جد جائر تراه على قرب و إن بعد المدى بأعين آمال اليك نواظر و قال آخر: وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن يأتي بالخلاص و قال الخليل: إنما يقال أنظر إلى الله و إلى فلان من بين الخلائق، أى انتظر خيره، ثم خير فلان» ٢١٨. و لكن القاضي عبد الجبار حين يتعرض لمناقشة الأساس الثاني للخصوم، و هو الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٠٩ قولهم إن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلا الرؤية و لم يحتمل الانتظار أو الفكر، حين يتعرض لمناقشة هذا الأساس يعود للاعتراف بأن «النظر» بمعنى «الانتظار» مجاز، و من ثم يقع في التناقض. غير أن مناقشة هذا الأساس توقعه في تناقض آخر مع قضيه سبق أن قررها حين تعرض لقوله في قصه موسى رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ فهناك قرر أن النظر إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلا الرؤية و ذلك حين كان يتصدى لتأويل مشايخه بأن «النظر» بمعنى العلم، أما هنا فهو لا يجد مانعاً من أن يعدى «النظر» بإلى و يكون معناه الانتظار و ذلك على أساس «أن اللفظة إذا قصد بها في اللغة معنى، و ظاهرها موضوع في اللغة لغيره فقد تستعمل على ما يقتضيهما اللفظ تارة، و على ما يقتضى معناها أخرى، و هذا كقوله عز و جل: وَ كَأَيِّنْ مِنْ قَوِيَّةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ فَأَعْمَلِ الْلفظ و أنت، ثم قال في آخره: أَعْيَدَ اللَّهُ لَهُمْ عَزَاباً شَدِيداً فَأَعْمَلِ المعنى المراد. فكذلك لا يمتنع أن يكون سبحانه أجرى في الخطاب على ما يقتضيه لفظ «ناظر» فعدها بإلى دون ما يقتضى المعنى. على أن اللفظة إذا أفادت في اللغة أمراً و تجوز بها في غيره، فيجب أن تستعمل في المجاز على الوجه الذي وضعت له في الحقيقة، فتكون مستعارة فيه على الحد الذي هو حقيقة في غيره، و متى غيرت عما تستعمل عليه في حقيقتها لم تكن هي المستعارة. فلما كان قولنا «ناظر» يستعمل في الحقيقة في نظر العين معدى بإلى صح أن يتجاوز به في الانتظار على هذا الحد و إن كان لو صرح بلفظ «الانتظار» بدلا منه لم يعد بإلى، و هذا كقولنا «إن زيدا يحب عمراً» بمعنى الارادة، و لو صرح بلفظ الارادة لم يسغ دون أن يذكر نفس المراد الذي هو منافعه، فيقال: «إن زيدا يريد منافع عمرو» ٢١٩. و إذن يعود القاضي عبد الجبار إلى الاعتراف بأن استعمال «نظر» بمعنى الانتظار مجاز و ليس حقيقة، غاية الأمر أنها

استعملت - من حيث التعدية - كما استعملت في الحقيقة و عدت بحرف الجر «إلى». و هذا الاستعمال - في رأى القاضى - هو الذى يجعل المجاز فى اللفظ و يؤكده. و لو استعملت اللفظة فى المجاز على غير ما تستعمل فى الحقيقة لم تكن هى المستعارة، أى لم يكن المجاز فى اللفظ المستعمل. و يستشعر عبد الجبار أن المسألة لم تحل تماما، و من ثم يدعم هذا الرأى بسند لغوى ينسبه إلى أستاذه أبى على الجبائى، و هو رأى لغوى شائع يقول إن حروف الجر تنوب عن بعضها «و قد قال شيخنا أبو على رحمه الله: إذا ثبت أن لفظه الانتظار قد تعدى ببعض حروف الجر فيقال: أنا منتظر لفلان فغير ممتنع أن تعدى بإلى، لأن حروف الجر يقوم بعضها مقام البعض، و ذلك نحو قوله تعالى: يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَيَهْدِي لِلْحَقِّ فَأَقَامَ أَحَدَهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ، و كقوله وَ لَأَصِيبُنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ يَعْنِي عَلَى جُذُوعِ النَّخْلِ، و قد يقال الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢١٠ فى التعارف: «زيد قوى على عمله» و «قوى فى عمله» و «هو مستعمل على عمرو و لعمرو» فلا يمتنع أن يعدى ناظر بمعنى الانتظار بإلى، و يقوم مقام اللام فى هذا الباب. و ليس لأحد أن يقول: فجوزوا أن يقال فى زيد أنه ضارب إلى عمرو، كما يقال ضارب لعمرو على قياس ما ذكرتم، و إلاً فيجب بطلان ما ذكرتموه. و ذلك أن ما ذكرناه مجاز، فلا- يجب اطراده و استعمال القياس فيه». ٢٢٠. و إذا كانت نيابة الحروف عن بعضها مجازاً، و استعمال «نظر» بمعنى «انتظر» مجازاً ثانياً، و تعلق النظر بالوجه مجازاً ثالثاً، فقد وجدت فى الآية ثلاثة مجازات ركب بعضها فوق بعض و هذا مما يباه المعتزلة عموماً، و القاضى عبد الجبار خصوصاً، حتى أنه منذ قليل أنكر أن تكون «نظر» بمعنى «انتظر» مجازاً، و لكنه عاد فاعترف بها، و وقع - بالتالى - فى أكثر مما حاول الهرب منه. و وقع فى ثلاثة مجازات حمل عليها الآية، و كان قد حاول الهرب من مجازين فقط. غير أن هناك تأويلاً يورده القاضى قد يعفيه من هذه المجازات التى يأخذ بعضها بخناق بعض، هو أن «إلى فى الآية على ما قيل، هو (لا) حرف الجر و لا- حرف التعدية، و إنما هو واحد الآلاء التى هى النعم، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناضرة آلاء ربها منتظرة، و نعمه مترقبه» ٢٢١ غير أن هذا التأويل لا يستهوى القاضى عبد الجبار فيما يبدو. و أغلب الظن أنه من اجتهادات شارح الأصول، لأنه - أى هذا التأويل - لم يرد فى «المغنى». و حمل النظر فى الآية على الانتظار - بهذه التأويلات المتعددة - لا يريح القاضى فيما يبدو، و يدفعه - على غير عادته - إلى أن يستشهد بآراء المفسرين السابقين عليه أمثال مجاهد و الحسن البصرى فيما ذهبوا إليه من أن معنى «النظر» فى الآية هو «الانتظار» ٢٢٢ غير أنه من جانب آخر - و ما دام قد قبل من تفسيراتهم ما يؤكد وجهة نظره - لا يستطيع أن يرفض التفسيرات التى وردت عنهم من طرق أخرى، و التى قد لا تلتقى تماماً مع وجهة نظره. فقد ورد عن مجاهد و الحسن البصرى و عن غيرهما أمثال ابن عباس و عكرمة و السدى أن النظر فى الآية بمعنى النظر الحسى لا الانتظار و لكن الآية - فى تفسير هؤلاء جميعاً - تعنى أن الوجوه ناظرة إلى ثواب الله لا إلى الله نفسه و هو تأويل ابن عباس و مجاهد. أما عكرمة فيرى أن الوجوه ناظرة إلى أمر الله، بينما يرى السدى أنها ناظرة إلى ما يأتى من عند الله ٢٢٣. و بصرف النظر عن الخلاف بينهم فى تحديد المحذوف فى الآية، هل هو الثواب أو الأمر أو ما يأتى، فإنهم جميعاً يتفقون على أن فى الآية حذفاً، و ذلك حتى لا يقع نظر الوجوه على الله عز و جل. و معنى ذلك أن هناك فى التراث التفسيري السابق على القاضى تأويلين للآية: تأويل يتفق مع ما ذهب إليه. و هو ما ورد عن الحسن البصرى و مجاهد من أن «النظر» فى الآية بمعنى «الانتظار» و هو يقبل هذا الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢١١ التفسير و يستشهد به على صحة ما ذهب إليه. و التأويل الثانى لا يلتقى تماماً مع تأويل القاضى و إن كان لا يتناقض معه، و من ثم فهو يقبله أيضاً. غير أنه يحاول التوفيق بين التأويلين. و هو يبدأ بمحاولة اعطاء شرعية لغوية لتأويل الحذف «و ليس يمتنع فى اللغة أن يذكر الشئ و يراد غيره، و يحذف ذكر المراد، و ذلك طريقته ظاهرة فى المجاز، نحو قوله: وَ سَلَّ الْقَرْيَةَ وَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَ جَاءَ رُبُّكَ وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ، وَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ، وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ حَسْبُ اللَّهِ» ٢٢٤. و ربما أحس القاضى عبد الجبار أن استشهاده بهذه الآيات، على أن فيها حذفاً، لا يستقيم إلاً على تأويل اعتزالي قد ينازعه فيه الخصوم ٢٢٥، و من ثم يلجأ إلى الشعر العربى، فيرى أن قول عنترة: هَلَّا سَأَلْتُ الْخَيْلَ يَا ابْنَ مَالِكِ إِنْ كُنْتَ جَاهِلَةً بِمَا لَمْ تَعْلَمْ الْمَقْصُودَ بِهِ «أرباب الخيل»، و كذلك يرى فى قول الشاعر: سَلِ الرَّبْعَ أَنْ يَمُمْتَ أُمَّ مَالِكٍ وَ هَلْ عَادَهُ لِلرَّبْعِ أَنْ يَتَكَلَّمَ ٢٢٦ بعد أن يؤكد القاضى شرعية الحذف كطريقة فى التعبير، يحاول

التوفيق بين التأويلين الذين قبلهما عن المفسرين قبله، وذلك لأن أحدهما يعضد تأويله المعقد «للنظر» بأنه الانتظار، والآخر لا يتناقض مع تأويله هذا. وليست محاولة عبد الجبار التوفيق فحسب، بل هي التأليف والمزج، فليس لديه مانع «أن يراد المعنيان المختلفان بالعبارة الواحدة، فلا مانع يمنع من ذلك، وما قدمنا ذكره من أن معنى الانتظار ومعنى النظر بالعين معنى واحد، ويرجعان في الموضوع إلى أصل واحد، يقتضى صحة إرادة الله تعالى لهم جميعا بعبارة واحدة على مذهب من يقول إن العبارة الواحدة لا يجوز أن يراد بها المعنيان المختلفان، لأنه قد بان بذلك أن معناهما غير مختلف، ولو ثبت أنه لا يصح بعبارة واحدة، لكان ما قدمناه على أنهما قد أريدا، ولوجب أن نحكم أن الله تعالى قد تكلم بالآية مرتين وأراد كلا المعنيين، فالطعن بما قلنا بهذا الوجه لا يصح، ولا يمتنع عندنا، فيما ليس طريقة الاجتهاد من الآي، أن يراد به أمران مختلفان، وعلى هذه الطريقة قال شيخنا أبو علي رحمه الله في قوله: وَمَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِصَنِينٍ، ... و بصنين، أنه قد أريد كلا الأمرين به، وإن كان طريق ذلك الخبر دون الاجتهاد. ومتى صح ذلك في القراءتين لم يمتنع مثله في العبارة الواحدة إذا احتمل الأمرين» ٢٢٧. وإذن فإن عبد الجبار في محاولته جمع التأويلين في اهاب واحد لا يجد ما يمنع أن تعبر عبارة واحدة عن معنيين. وهو في هذا المبدأ ينسى فكرة السياق ودلالة التركيب وتأثير ذلك في المعنى الكلي الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢١٢ للعبارة. غير أنه إن عورض بمثل هذا الاعتراض وجد في محاولته لرد الانتظار والنظر والفكر إلى معنى واحد هو الطلب تبريرا لهذا الادعاء، على أساس أنها ليست معاني مختلفة، وبالتالي فالعبارة لم تعبر عن معان مختلفة. ومن الواضح- في هذه الآية- أن القاضي عبد الجبار وقع في اضطرابات كثيرة، وتناقض مع نفسه أكثر من مرة وهو بصدد تأويل هذه الآية، لكن عذر عبد الجبار في هذه التأويلات أن الآية ترتبط بقضية التوحيد، وأن القرينة العقلية أو الدليل العقلي الذي يرى أن الله لا يرى لصفة تتعلق بذاته، أقوى عند المعتزلة من القرينة اللفظية. ويتبقى أمام القاضي عبد الجبار الأساس الأخير الذي يرتكز عليه خصوم المعتزلة، وهو أن حمل الآية على الانتظار- لا النظر- لا يجوز، لأن الانتظار يورث الغم والحسرة، وهذا لا يليق بوصف أهل الجنة الذين وردت فيهم الآية. ويرد القاضي هذا الاعتراض بقوله: «إن الانتظار هو توقع الشيء الذي يعلم حصوله في المستقبل أو يظنه، وقد ينقسم: فإن كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال، ويلحقه بفقده مضره، كانتظار الجائع المأكول، والمحبوس الخلاص، فذلك يوجب الحسرة. وكذلك فلو انتظر ما لا يحتاج إليه في الحال، لكنه يخشى فوته، ولا يثق بحصوله، فإنه قد تلحقه الحسرة. فأما القسم الثاني، وهو أن يكون ما ينتظره غير محتاج إليه في الحال، و يثق بحصوله في الوقت الذي ينتظره، وجميع ما يشتهيه في الحال حاصل، فإن ذلك لا يوجب الحسرة. ولذلك يختلف حال المنتظر بحسب ثقته بمن ينتظر الشيء من جهته، فكل من كانت نفسه إليه أسكن كانت حسرته في الانتظار أقل ... وإنما يقال إن الانتظار يورث الحسرة ويراد به الوجه الأول، و كل من ذكره في مثل أو شعر فمراده الأول لأنه المألوف في الشاهد، وإلا فما ذكرناه من القسم الثاني في الانتظار لا يحيل حصوله على عاقل أنه لا يورث حسرة ولا غما» ٢٢٨ و على هذا فإن المنتظر لثواب الله لا يلحقه غم ولا حسرة، بل هو إلى السرور أقرب لسكونه إلى ربه وثقته بما وعده من النعيم. وحين يرد القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض الأخير، فإنه- ربما دون أن يحس- يكون قد حلّ التعارض بين التأويلين اللذين نقلهما عن المفسرين قبله، إذ يتناغم تأويله للنظر بأنه الانتظار مع تأويل الحذف إذ أن المنتظر لا بد أن يكون في انتظار شيء ما من جهة الله، وهذا الشيء قد يكون الثواب، وقد يكون الأمر، وقد يكون ما يأتي من عند الله وبذلك لا يكون القاضي في حاجة إلى الزعم بأن العبارة الواحدة يراد بها معنيان. وفي نفس الوقت لا يكون في حاجة لمحاولته التوفيقية بين التأويلين، لأنهما- في الواقع- ليسا متناقضين. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢١٣ (٤) يستدل خصوم المعتزلة على جواز رؤية الله عز وجل بآية أخرى لا يجد المعتزلة كبير عناء في ردها وتأويلها. هذه الآية هي قوله تعالى كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ. والخلاف بين المعتزلة و خصومهم حول معنى الحجاب أولا، ثم حول معنى مدلول الآية و منطوقها ثانيا. فخصوم المعتزلة يرون أنه «لا معنى لرفع الحجاب إلا الإدراك بالعين وإلا فالحجاب على الله تعالى بغير هذا التفسير محال» ٢٢٩ أى أن الحجاب في رأيهم هو الحجب عن الرؤية، ولا ينبغي أن يكون حجابا ماديا لأن ذلك محال في حق الله. ويستنتج خصوم المعتزلة من هذا المنطوق المباشر للآية مدلولاً غير مباشر

يوردونه على النحو التالي: «إن الله تعالى لما خصَّ الفجار بالحجاب دل على أن المؤمنين الأبرار مرفوع عنهم الحجاب» ٢٣٠. أي أن الآية، وإن كانت قد وردت في شأن الكفار فإنها تدل على أن حال الأبرار عكس ذلك. فإذا كان الكفار سيحجبون عن رؤية الله، فإن الأبرار سيرونه. غير أن المعتزلة يرون أن هذه الآية تختص بوصف أهل النار «و ليس فيه دليل على أن غيرهم بخلافهم، فمن أين أن أولياء الله يجب أن يروا الله؟ على أننا قد بينا من قبل أن قوله (لمحجوبون) معناه ممنوعون من رحمة الله و ثوابه، و بينا أن الحجاب قد يكون بمعنى المنع على ما يقال ان الأخوة يحجبون الأم عن السدس، فإذا صحَّ ذلك، و كان المراد به ممنوعون من رحمة الله فيجب أن يكون من خالفهم من أولياء الله غير ممنوعين من رحمة الله و ثوابه، و كذلك نقول. على أن ظاهر هذا القول يوجب أنه تعالى ممن يصح أن يحتجب و يحجب، فيراه واحد دون آخر، و هذا يوجب كونه جسماً في مكان مخصوص، و قد بينا فساد ذلك» ٢٣١. و معنى ذلك أن المعتزلة يقيمون تأويلهم للآية على أساسين: الأساس الأول أن الحجب بمعنى المنع لا الحجاب المادى الذى لا يجوز إلماً على الأجسام. و الأساس الثانى أنهم ممنوعون عن ثواب الله، فيكون قوله تعالى عَن رَبِّهِمُ الْمَقْصُودُ بِهِ «عن ثواب ربهم» على أساس أن فى الآية محذوفاً على ما يقتضيه الدليل العقلى. و جدير بالملاحظة أن المعتزلة، و إن كانوا ممنوعوا خصومهم من الانتقال من منطوق الآية إلى مدلولها، و أخذوا عليهم ذلك، قد سمحوا لأنفسهم بهذا الانتقال، و من ثم استنتجوا من الآية أن «أولياء الله غير ممنوعين من رحمة الله و ثوابه». و لكن انتقال المعتزلة يظل مشروعاً و مستنداً لأدلة عقلية و سمعية كثيرة يوردونها فى مواطن أخرى. أمّا انتقال الخصوم فيظل - على الأقل من وجهة نظر المعتزلة - انتقالاً غير مشروع، و ليس مستنداً إلى أدلة العقل أو السمع. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٢١٤ غير أن الزمخشري يرى أن فى الآية تمثيلاً «للاستخفاف بهم و اهانتهم لأنه لا يؤذن على الملوك إلماً للوجهاء المكرمين لديهم، و لا يحجب عنهم إلماً الأدياء المهانون عندهم» ٢٣٢. و فكرة التمثيل فكرة بلاغية أرحب من فكرة الحذف النحوية، إلى جانب أنها تخفف من جفاف التأويل العقلى و تعود بالآية إلى رحابة التصوير الفنى الذى يثير مشاعر المؤمن و يغذى وجدانه. و يستخدم القاضى عبد الجبار نفس السلاح النحوى، أعنى سلاح الحذف، حين يتعرض للرد على الخصوم فى تمسكهم بقوله تعالى تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ (الأحزاب / ٤٤) و كذلك قوله: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا (الكهف / ١١٠) إلى غير ذلك من الآيات التى ذكر فيها اللقاء مضافاً إلى الله عز و جل. و إلى جانب استخدامه سلاح الحذف، يلزم الخصوم على قولهم بأن لقاء الله هو رؤيته، يلزمهم على هذا القول أن المنافقين أيضاً سيرونه لأنه تعالى قال: فَأَعْقَبْتُهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ (التوبة / ٧٧) على أساس أن هذه الآيات لو كانت «دالة على أن المؤمنين يرون الله تعالى» لوجب فى قوله: فَأَعْقَبْتُهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ أن يدل على أن المنافقين أيضاً يرونه، و هم لا يقولون بذلك، فليس إلماً أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى فى كل حال، و أن لقاءه فى هذه الآية محمول على عقابه، كما فى تلك الآية محمول على ثواب الله أو لقاء ملائكته» ٢٣٣. و تحديد المحذوف فى الآية لا يتم عشوائياً و إنما يستند المعتزلة على القرآن نفسه فى تحديد هذا المحذوف فيكون «المراد بقوله تعالى تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ أى يوم يلقون ملائكته، كما قال فى موضع آخر: وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ (الرعد / ٢٣). و أمّا قوله عز و جل: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا أى ثواب ربه، ذكر نفسه و أراد غيره. كما قال فى موضع آخر: وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ أى إلى طاعة العزيز الغفار، و قال: إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي أى إلى حيث أمرنى ربي، و كقوله: وَجَاءَ رَبُّكَ أى و جاء أمر ربك، و قوله: وَسَيَلِّ الْقَرْيَةَ يعنى أهل القرية، و نظائر هذا أكثر من أن تحصي» ٢٣٤. و الأساس الذى يقيم المعتزلة عليه تأويلهم للقاء و أنه غير الرؤية أساس لغوى يستند إلى «أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية، و لهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، و لهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلاناً و جلست بين يديه و قرأت عليه، و لا يقول رأيتة. و كذلك فقد يسأل أحدهم غيره هل لقيت الملك؟ فيقول: لا، و لكن رأيتة على القصر. فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لم يجز ذلك، فثبت أن الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٢١٥ اللقاء ليس هو بمعنى الرؤية و أنهم إنما يستعملونه فيها مجازاً، و إذا ثبت ذلك، فيجب أن نحمل هذه الآية على وجه يوافق دلالة العقل» ٢٣٥. و إذن فإن المعتزلة يفرقون بين «اللقاء» و «الرؤية» أولاً، و هى تفرقة دلالية دقيقة، ثم يلجئون بعد ذلك إلى تأويل اللقاء بأنه لقاء

الله أو الملائكة على أساس أن الله ذكر نفسه و أراد غيره، على طريقة حذف المضاف و اقامه المضاف اليه مكانه و هي طريقة تعبيرية مشروعة لها سند من القرآن و كلام العرب. و في مقابلة هذا المسلك اللغوي و النحوي من جانب القاضي عبد الجبار في تأويله الآيه، يقابلنا المسلك البلاغي عند الزمخشري الذي يرى أن في الآيات تمثيلاً- يرى أن التحية في قوله تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سِلامٌ مثل و كذلك اللقاء ٢٣٦. لا يتبقى أما المعتزلة من آيات يستشهد بها على جواز الرؤية سوى قوله تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ و يتأول الخصوم كلمة الزيادة على أساس أنها رؤية الله، و هو تأويل هزيل لا سند له من اللغة و لذلك لا يجد المعتزلة أدنى عناء في رده، بل و السخرية منه. أما الرد فهو معارضة ما رواه الخصوم في تفسير «الزيادة» عن الصحابة بتأكيد تعارضها فإذا كان الخصوم قد رووا عن أبي بكر، و عن صهيب أن تأويل قوله «و زيادة» النظر إلى وجه الله، فإن المعتزلة يروون ما ورد عن علي و غيره في تفسير الزيادة على أنها تضعيف الحسنات «و هو الذي أراده عز و جل بقوله: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا و قال بعضهم هو التفضل الذي وعد الله المؤمنين به بقوله: فَيُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ وَيَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» ٢٣٧. و أما السخرية فتتمثل في أن المعتزلة يلزمون خصومهم على هذا القول أن يكون الثواب هو التمكين من النظر إلى الله، و أن يكون العقاب هو الحرمان من النظر إليه، و أن يقتصر في الثواب العقاب على ذلك «لأن ذلك إذا كان معظم الثواب، و كان ما عداه يسيراً بالاضافة إليه، فغير ممتنع أن يقتصر في اثابهم عليه، و يزداد في لذتهم القدر الذي يكافئ سائر ملاذهم. و يجب أيضاً أن لا يؤمن أن يقتصر الله في تعذيب أهل النار على تعذيبهم بأن ينفر طباعهم من رؤيته و يزيد في ذلك بحسب اختلاف أحوالهم، و في ذلك ابطال الجنة و النار و الثواب و العقاب بسائر الوجوه المعقولة» ٢٣٨.

ج- مبدأ العدل و قضية خلق الأفعال.

ج- مبدأ العدل و قضية خلق الأفعال. تعد هذه القضية أساس قضية العدل- الأصل الثاني من الأصول الخمسة- عند المعتزلة، ذلك أن كون الله عادلاً يقتضى منه أن يعاقب المسيء، و أن يثيب الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢١٦ المحسن، أى أن يحقق وعده للمؤمن، و وعيده للكافر. و لكي تتحقق هذه العدالة لا بد من أن يكون الانسان حراً مختاراً في فعله و مستولاً عنه، و من ثم يستحق الثواب أو العقاب. و على العكس من ذلك فإن نفي قدرة الانسان على الفعل يستلزم بالضرورة عدم استحقاقه للثواب أو العقاب. و هذا بدوره يؤدي إلى أن تعذيب الله للمخطئ ظلم ما دام الانسان غير مختار للخطأ الذي وقع فيه. و معنى ذلك أن الحرية الانسانية و العدالة الالهية وجهان لعملة واحدة، و نفي أولاهما يستلزم بالضرورة نفي الأخرى و يؤدي إلى عبثية الوجود الانساني و الفعل الالهى معاً. غير أن قضية خلق الأفعال تتصل من جانب آخر بأصل المعتزلة الأول و هو التوحيد، ذلك أن اثبات فاعل قادر في الشاهد يعدّ مقدمة ضرورية يبنى عليها اثبات فاعل قادر في الغائب لأنه «لو كان تعالى هو الخالق و المحدث لأفعال العباد، لأدى هذا الاعتقاد إلى أن لا يعرف القديم أصلاً، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه. فإذا لم يثبت هذا القائل، في الشاهد، حاجة المحدث إلى محدث، لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجة المحدثات التي يتعدّر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثاً، فقد صح أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلاً. فكيف يقال: إنه الخالق لأفعالهم، و كيف يصح اعتقاد فرع يؤدي إلى هدم أصله؟ ٢٣٩. و إذا كانت هذه القضية أساسية لكل من أصلى العدل و التوحيد، فهي على نفس الدرجة من الأهمية، بالنسبة لباقي أصول الفكر الاعتزالي، و هي «المنزلة بين المنزلتين» و «الوعد و الوعيد» و «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر». فالقول بالمنزلة بين المنزلتين - حكماً على مرتكب الكبيرة- يفترض - سلفاً- مسئولية الانسان عن فعله و حرّيته في اختياره. و مبدأ «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر» يهدف إلى التأثير في تغيير السلوك الانساني عن طريق الاقتناع، و هو مبدأ يستند بالضرورة إلى امكانية التعديل في سلوك الانسان، و هي امكانية تتم بناء على رغبة الانسان، أى أنها تتم بناء على اختياره و حرّيته. و لو لم يكن الأمر كذلك لكان «المقدم على المنكر لا يتهيأ له مفارقتها، لأنه مخلوق فيه، و لا- التارك للمعروف يمكنه ايجاده، لأنه قد خلق فيه تركه. فيجب أن لا- يكون للتعبد بهما (الأمر

بالمعروف و النهى عن المنكر) معنى، و أن لا- يكون بين أمر المقدم على المنكر بالمنكر و بين نهيه عنه فصل» ٢٤٠. و إذا كان مبدأ «الوعد و الوعيد» ينصب أساسا على الفعل الإلهي، فإنه- طبقا لمبدأ العدالة الإلهية- لا ينفصل عن السلوك الانساني في تطبيقه، فالوعد الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢١٧ لا بد أن يتحقق للمخطئ، و الوعد لا بد أن يتحقق للمحسن. أما الخطأ و الاحسان فهما من اختيار الانسان و من فعله. و لقد سبقت الاشارة إلى البعد الاجتماعي و السياسي لهذه القضية في الفكر الاسلامي عامة. و هذا أمر يعود القاضى عبد الجبار ليؤكد في القرن الرابع «إن أول من قال بالجبر و أظهره معاوية، و أنه أظهر أن ما يأتيه بقضاء الله و من خلقه، ليجعله عذرا فيما يأتيه، و يوهم أنه مصيب فيه، و أن الله جعله إماما و ولما الأمر، و فشا ذلك في ملوك بني أمية» ٢٤١ و يذهب القاضى إلى الزام القائلين بالجبر و المدافعين عنه الزامات شنيعة، أهمها أن القول بالجبر يؤدي إلى انهيار النظام الاجتماعي أولا، و إلى هدم قانون السببية ثانيا، و إلى هدم الشرع و الدين ثالثا. فمسئولية الانسان في المجتمع تحتم كونه مختارا حرا. أما القول بأنه ليس حرا و لا- مختارا و لا- فاعلا فهو قول يناقض العرف و العادة «و يجب، على قولهم، أن لا يحسن نصب الأئمة و الأمراء لأنهم إنما ينصبون لمنع الظالم عن ظلمه، و الانتصاف منه للمظلوم، و الزام الأحكام، و القيام بالحدود، و كل ذلك إنما يصح متى كان للعبد فعل و اختيار. فأما إن كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم، فكيف يعاقبون عليها؟ و كيف يؤدب الفاعل، و يعزر و يقوم و يؤخذ لمظلومه منه، و يكف عن الظلم بالتخويف» ٢٤٢. و إذا كان القول بأن فعل الانسان لا يتعلق به سيؤدى إلى انهيار النظام الاجتماعي، فإنه من جانب آخر سيؤدى إلى انهيار قانون السببية الذى يقوم عليه العالم، ذلك أن نسبة أفعال العباد إلى الله القادر على كل شىء تحيل تعلق المسببات بأسبابها إذ «يصح أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآلة بلا آله، لأنه تعالى لا يحتاج فى خلق الصعود فى زيد إلى السلم، و الطيران فى الطير إلى الجناح، و الكتابة فى الورق إلى القلم و اليد. فكان يجب أن تكون الآلات، وجودها كعدمها، فى أنه لا يحتاج إليها البتة. و كان يجب أن لا يخل فقدها بتعذر ما هى آله فيه، حتى يكون الزمن بمنزلة الصحيح فى الأفعال، و الضرير كالبصير فيها، بل لا يمتنع أن يكون تعالى قد أجرى العادة، فى بعض البلاد و بعض الأوقات، أن المفقود من الآلة يصح منه ما يتعذر على كامل الآلة، من حيث يخلق تعالى الفعل فيه دون وافر الآلة» ٣٤٣. و لا يكتفى القاضى بذلك، بل يذهب إلى القول بأن نسبة أفعال العباد لله تعالى تؤدى إلى فساد الشرع و الدين لأنه «لو كان تعالى هو المخترع لفعل العباد، لم يخل ما يقبح من العبد أن يقبح من الله تعالى أو يحسن منه. لأنه لا يصح أن يقال، مع علمه به، أنه لا يحسن منه و لا يقبح، لأن ذلك يؤدى إلى تجويز مثل ذلك فى الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢١٨ فعل العالم منا. و هذا يستحيل، لأنه متى كان عالما بفعله، فلا بد من أن يعلمه على وجه، لكونه عليه له فعله، و لا يستحق به الدم، أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله، و يصح أن يستحق به الدم. فإذا صح أنه لا يخلو مما ذكرناه، فلو قبح منه ما يقبح من العبد، و صح مع ذلك أن يخلقه، لم نأمن أن يخلق سائر القبائح منفردا بها فيكذب فى أخباره، و يأمر بالقبيح، و ينهى عن الحسن، و لا يفى بشىء من وعده و وعيده، و يعذب الأنبياء، و يثيب الفراعنة، و يتفرد بكل ظلم، لأنه إذا جاز أن يفعل القبائح مع قبحها منه، لم يؤمن من كل ما ذكرناه» ٢٤٤. و إذا كان اثبات الانسان فاعلا لفعله مقدمة لا بد منها لاثبات فاعل فى الغائب قادر على ما لا نقدر عليه من الأجسام و الأعراض، و إذا كانت نسبة أفعال الانسان لله تؤدى إلى كل ما سبق من تقويض للنظام الاجتماعي، إلى اهدار لقانون السببية، إلى فساد للشرع و الدين، إذا كان هذا القول يؤدى إلى كل ذلك، فمن الطبيعي أن تكون معرفته ضرورية لا تنبنى على السمع. بل يذهب المعتزلة إلى القول بأن صحة السمع تنبنى على معرفة تعلق فعل الانسان به .. و من ثم «لا يسأل إلى اثبات القديم سبحانه، و اثبات أحواله، إلما بعد العلم بأن تصرف زيد هو فعله، و أنه يدل على كونه قادرا عالما. و متى لم يحصل للمستدل هذا الاعتبار من حال الشاهد، لم يمكنه معرفة القديم تعالى» ٢٤٥. و إذا كان اثبات الله بصفاته نتيجة تنبنى على أن الانسان فاعل، و صحة السمع تنبنى على معرفة الله بتوحيده و عدله، فإن اثبات الانسان فاعلا حرا مختارا هو المقدمة الأولى لاثبات السمع و الاستدلال به «الآن من لا- يعلم صدقه فى قوله إلما بوصفه نفسه بأنه صادق، لم يعلم صادقا. لأنه يجوز عليه الكذب فى قوله: إنى صادق. و لا وجه يؤمن كذبه فى هذا الخبر المخصوص إلما ما يقوله مما يوجب القبائح عنه. و لا يمكنهم التعلق فى ذلك بقول الرسول، لأننا قد أزرناهم

أن يظهر تعالى المعجز على كذاب أو صادق بعينه ليضل العباد، فكيف يوثق بقول من هذا حاله؟ ولا يمكنهم التعلق في ذلك بالاجماع، لأن صحة الاجماع تتبع صحة الكتاب و السنة، فكيف يصح تصحيحهما به وهو فرع عليهما، أو على أحدهما؟ ولا يصح لهم أن يقولوا: إن الكذب لا يقع إلّا من محتاج أو جاهل أو منقوص أو محدث لأن ذلك إنما يصح بمثل الطريق الذي يوجب أن الظلم لا يقع إلّا من هذا وصفه. فإذا جوزوا فعل القبائح منه تعالى، وإن كان عالما غنيا، فكذلك يلزمهم في الكذب» ٢٤٦. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢١٩ (١) انتهى المعتزلة كما رأينا إلى أن تعلق الفعل بفاعله قضية ضرورية يبنى عليها اثبات الله بصفاته من التوحيد والعدل، و يبنى عليها - بالتالي - صحة الشرع والدين. والخلاف بين المعتزلة و خصومهم في قضية خلق الأفعال يرتد بدوره إلى قضية العلاقة بين الشرع والعقل. ولقد ذهب الأشاعرة كما سبقت الإشارة إلى الاعلاء من شأن السمع واعتباره الأساس في معرفة صفات الله و أسمائه. وإذا كان القول بالجبر - بمعناه الغليظ - قد أثار استياء اتقياء المؤمنين، خصوصا مع انكشاف بعده السياسي والاجتماعي، فإن القول بحرية الانسان المطلقة ظل يثير مسألة التعارض بين إرادة الله وإرادة الانسان. بمعنى أن الايمان بارادة الانسان الحرة قد يؤدي إلى التقليل من حرية الارادة الالهية. وقد سبقت الإشارة إلى أن الحسن البصري - تفاديا لهذا الموقف - ذهب إلى أن «كل شيء بقضاء و قدر إلّا المعاصي» فنفي قبائح الفعل الانساني عن الله، و اكتفى بهذا النفي دون أن يثبت إرادة مستقلة للانسان متحررة من إرادة الله الشاملة. غير أن هذه المعادلة ظلت سلاحا في يد خصوم المعتزلة يشهرونه في وجوههم، و يكفرونهم به، على أساس أن القول بحرية الارادة الانسانية يؤدي إلى أن يقع في ملك الله ما لا يريد الله. فإذا كان الله لا يريد الكفر لأنه قبيح، و الكفر يقع من الانسان بارادته الحرة المختارة، فمعنى ذلك أن الكافر قد اختار الكفر خلافا لإرادة الله و مشيئته. و يرى الأشاعرة أن هذا القول يؤدي إلى نسبة الضعف و الغفلة إلى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا «لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريد له لوجب أحد أمرين إما اثبات سهو و غفلة أو اثبات ضعف و عجز و وهن و تقصير عن بلوغ ما يريد فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريد» ٢٤٧. و لا - يرى الأشاعرة في إرادة الله لكفر الكافر أو خلقه له فيه أي نقص أو شك في عدالته. و الأساس الذي يستندون إليه أن إرادة الله يجب أن تشمل كل شيء يقع في ملكه، لأن الارادة صفة ذاتية من صفات الله تعالى «إن الارادة إذا كانت من صفات الذات ... و جب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما إذا كان العلم من صفات الذات و جب عمومه بكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته. و أيضا فقد دلّت الدلالة على أن الله خالق كل شيء حادث، و لا يجوز أن يخلق ما لا يريد» ٢٤٨. أما أن إرادة الله للقبائح لا تستلزم وصفه بالقبح أو الانتقاص من عدالته، فالأساس في اثبات هذه القضية عند الأشاعرة هي التفرقة بين الله و بين الانسان، فالله هو «الملك القاهر الذي ليس الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٢٠ بمملوك و لا فوّه مبيح و لا آمر و لا زاجر و لا حاطر و لا من رسم له الرسوم و حدّ له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء. إذا كان الشيء إنما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حدّ و رسم لنا و أتينا ما لم نملك اتيانه. فلما لم يكن الباري مملوكا و لا تحت أمر لم يقبح منه شيء» ٢٤٩. و لا يسلم المعتزلة للأشاعرة بهذا القول، و ذلك تأسيسا على أن الفعل إنما يقبح لصفة خاصة به لا صلة لها بالفاعل. بمعنى أن الفعل لا يقبح أو يحسن بفاعله، بل يقبح أو يحسن لصفة ذاتية في الفعل نفسه. و بناء على ذلك يقع الفعل قبيحا أو حسنا من أي فاعل كان، فما يقبح من العبد يقبح من الله إن وقع بنفس الطريقة. و ما دام الله عالما، فإنه يعلم قبح القبيح، و يعلم استغناءه عن فعله، و من ثم يخضع فعله خضوعا ذاتيا لهذا العلم، بمعنى أن علمه يمنعه من اختيار القبيح و فعله. و من جهة أخرى فإن القبيح إنما يقع من الواحد منا لجلب نفع أو دفع ضرر، و الله تعالى يجوز عليه اجتلاب المنافع أو دفع المضار، لأنه ليس جسما، و لا يجوز عليه الزيادة و النقصان. و على ذلك يستحيل وقوع القبيح منه. و في سبيل رفع التناقض بين إرادة الله و إرادة البشر، أنكر المعتزلة أن تكون الارادة الالهية صفة ذاتية قديمة كما ذهب الأشاعرة و ذهبوا إلى أنها صفة من صفات الأفعال، و صفات الأفعال لا تتعلق بكل شيء، على عكس العلم الذي يتعلق بكل معلوم. بل ألزموا الأشاعرة على قولهم بالارادة القديمة القول بقدم العالم «لاعتقدكم أنه تعالى يريد لذاته أو بارادة قديمة» ٢٥٠. و من جهة أخرى ذهبوا إلى أن إرادة الله تنقسم إلى ضربين «أحدهما من مقدوره، و الآخر من مقدور

عباده. فما يريد من مقدوره فلا بد من وقوعه، وانتفاؤه يقتضى فيه ما لا يجوز عليه. و ما يريد من مقدور غيره على ضربين: أحدهما يريد على جهة الالغاء و الاكراه فيجب وقوعه عند ما يفعله من الالغاء، و لو لم يقع لاقتضى منه ما لا يجوز عليه. و الثانى ما يريد من غيره على جهة الاختيار و الطوع، نحو ما اراده من المكلفين، و ذلك لا يوجب فيه الضعف و لا النقص إذا لم يقع. و كذلك وقوع ما كرهه منهم على هذا الوجه، لا- يوجب فيه الضعف، و إن كان وقوع ما كرهه فى الوجهين الأولين يوجب مثل ما يوجب انتفاء ما أراد» ٢٥١. و هكذا ينتهى المعتزلة إلى أن إرادة الله لأفعال عبادة إنما هى إرادة لها على سبيل الاختيار لا الالغاء، و من ثم لا يعد وقوع القبيح منهم على غير ارادته نقصا فيه أو غفلة منه أو سهوا. و لا يجب أن ننسى أن قدرة الانسان على الاختيار هى نفسها قدرة من خلق الله، بمعنى أن الله خلق الانسان مختارا، لا يقع الفعل منه إلا على هذه الصفة «و ذلك لأن العبد و إن أحدث الفعل و أوجده، فإنما الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٢١ صح منه ذلك من حيث جعله تعالى على الصفات التى لو لا كونه عليها لما صح منه أن يحدث و يفعل» ٢٥٢. و لكن الخلاف حول هذه القضايا بين المعتزلة و خصوصاً الأشاعرة لم يكن خلافا فكريا معزولا عن محاولة الاستدلال بالنص القرآنى لتأكيد وجهة نظر كل فريق. و من الطبيعى أن يجد كل فريق فى القرآن ما يؤيد وجهة نظره، و أن يحاول من ثم أن يتأول الآيات التى يستشهد بها خصمه على صحة ما يذهب إليه. و فى هذه القضية، كما فى غيرها من القضايا، سارع المعتزلة إلى اعتبار ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره و ما يدعم وجهة نظر الخصوم متشابها لا يدل بظاهره، بل هو فى حاجة للتأويل الذى يرد إلى المحكم. و تتساوى القرائن التى يقوم على أساسها التأويل، لفظية كانت أم عقلية ما دامت تنتهى إلى رفع التناقض الظاهرى بين آيات القرآن أولا، و إلى تأكيد قضية العدل الالهى و مسئولية الانسان ثانيا. (٢) يستدل المعتزلة بمجموعة من الآيات على نفي إرادة الله للقبيح و الكفر، و ذلك سعيا لتأكيد خيريته أولا، و إلى تحميل الانسان مسئولية فعله ثانيا. و ما دام هدفنا هو الكشف عن العلاقة بين الوظيفة التأويلية للمجاز و بين الفكر الاعتزالى، فسنكتفى بالأمثلة الخلافية الحادة دون الاستقصاء الدقيق لكل الآيات التى ترتبط بهذه القضية. و الدليل الأول الذى يستدل به المعتزلة فى هذا الصدد قوله تعالى «و ما خلقت الجن و الإنس إلا ليعبدون (الذاريات/ ٥٦)» و هذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العباد و الطاعة، لأن هذه اللام لام الغرض، الذى يسميه أهل اللغة: لام كى، بدليل أنهم لا يفصلون بين قول القائل: دخلت بغداد لطلب العلم، و بين قوله دخلت و غرضى طلب العلم. و يدل أيضا على أن هذه الأفعال محدثة من جهتنا و متعلقة بنا، و إلا كان لا معنى لهذا الكلام» ٢٥٣ أى أن الله خلق العباد لكى يعبدوه، و أراد منهم ذلك فقط دون الكفر به، أو بعبارة الزمخشري «إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة لا مضطرين إليها لأنه خلقهم ممكنين فاختر بعضهم ترك العبادة مع كونه مريدا لها و لو أرادها على القسر و الالغاء لوجدت من جميعهم» ٢٥٤. و من الطبيعى أن يحتاج هذا الدليل لتأويل الأشاعرة حتى يتسق مع أصولهم. و يطرح الباقلانى ثلاثة تأويلات لهذه الآية «أحدها: أنه أراد بعض الجن و الانس. الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٢٢ و الذى يدل على صحة ذلك أن كثيرا من الجن و الانس يموت قبل أن يبلغ حد التكليف و العبادة و صار هذا كقوله: لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ و أراد البعض لا الكل لأن منهم من مات قبل الدخول و قتل قبل الدخول» ٢٥٥ بمعنى أن الآية لا تعم بمنطوقها جميع المكلفين، بل بعضهم فحسب. و بعبارة أخرى لا تدل الآية عند الباقلانى- على أن الله قد أراد العبادة من جميع الخلق، بل أرادها من بعضهم فقط «و يدل عليه أيضا قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ و هم الذين لم يرد أن يطيعوه فاعلم ذلك» ٢٥٦ و الباقلانى- إلى جانب تأويله السابق لدليل المعتزلة- يطرح دليلا للأشاعرة من القرآن يدل بظاهره على ما يذهبون إليه من جانب و يخصص عموم الآية التى يستدل بها المعتزلة من جانب آخر. و فى الرد على تأويل الأشاعرة، يسلم القاضى عبد الجبار بأن الآية لا تعم جميع الخلق لأن «المجنون و من لم يبلغ هذا الحد، فلا يجوز دخوله فى الكلام، لأنه يتضمن أنه أراد العبادة ممن تصح منه» ٢٥٧، ولكنه من جهة أخرى لا يسلم بأن الله يريد معصية من عصي. و من ثم يتصدى لتأويل الآية التى استشهد بها الباقلانى و كذلك غيرها من الآيات التى تسند إلى الله الإضلال أو إرادة الكفر «و ذلك لأن الآية التى اعتمدنا عليها، المراد بها حقيقتها، و سائر ما أوردته مجاز، لأن قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ دخلت اللام على ما لا

يصح أن يكون مراداً منه، لانه إنما يراد منه الكفر أو الايمان، دون نفس جهنم. فعلم بذلك أن المراد بهذه اللام العاقبة، و أنه أراد بذلك: أنني قد ذرأتهم، و علمت أن مصيرهم جهنم، كقوله تعالى: **فَمَا تَقْطُءُ آلَ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَنًا** و معلوم من حالهم أنهم التقطوه لتقر أعينهم به، لكن مصيره لئما كان إلى معاداتهم جاز أن يقال ذلك» ٢٥٨. و يعتمد هذا التأويل على التفرقة بين معنى اللامين في الآيتين، فاللام في الآية التي يستدل بها المعتزلة هي لام الغرض التي هي بمعنى لكى، أما اللام في دليل الأشاعرة فهي لام العاقبة. و معنى ذلك أن الله لم يشأ دخولهم جهنم، و إنما هم دخلوها بعملهم. و استشهاد القاضى بمثال من القرآن على لام العاقبة يعدّ دليلاً آخر يقوى تأويله للآية التي يستشهد بها الخصوم. و اعتبار القاضى أن الآيات التي يستشهد بها الخصوم مجاز يؤكّد ما ذهبنا إليه من أن المجاز تحوّل إلى وسيلة تأويلية لرفع التناقض الظاهري بين آيات القرآن الكريم. و بنفس الطريقة يتأول القاضى كل الآيات التي يستدل بها الأشاعرة «و قوله تعالى: **إِنَّمَا نُكَلِّمُ لَهُمْ لِيُذَادُوا** إِنَّمَا و يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا يقارب تأويله ما الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٢٣ قدمناه و إنما أراد أنه سيزدادون عند الاملاء، و يضلون عمّا بين لهم عند اتيان الذي فعله لكى لا يضلوا. و كذلك قوله: **يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا** أراد أنه يفعل ما يقع الضلال منهم عنده، فأضاف ضلالتهم إليه توسعاً لما ضلوا عند فعله، كقوله: **وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ** من حيث دعاهم إلى الضلال، أو أراد بذلك أنه تعالى يضلّهم عن الثواب في الآخرة بالكفر به كثيراً، و يهديهم إلى الثواب في الآخرة بالايان به كثيراً. و إنما حملنا هذه الآية على هذا الوجه ليكون موافقاً للحكم الذي قدمنا الكلام فيه، لأن تلك الآية لا احتمال فيها، و يقوى ما قدمناه قوله سبحانه: **وَ لَا يَرَاوُنَّ مُخْتَلِفِينَ** إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَ لِتَذَكَّ خَلَقَهُمْ فيبين تعالى أنه للرحمة خلقهم» ٢٥٩. *** و من أدلّة المعتزلة على عدم إرادة الله للقيح قوله تعالى **وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ** (البقرة/ ٢٠٥). و حتى تدل الآية على مراد المعتزلة، كان عليهم أن يوحّدوا بين الحب و الارادة، و بين البغض و الكراهة «و أنه تعالى إذا صح كونه مريداً، فيجب كونه محباً، و كل ما صحّ أن يريده صحّ أن يحبه، و كل ما أوجب قبح محبته، أوجب قبح ارادته» ٢٦٠. و من الطبيعي أن يفرق الأشاعرة بين الحب و الارادة، حتى يتسنى لهم تأويل الآية تأويلاً يتفق مع أفكارهم. فالمراد بالآية عند الباقلاني «أنه لا يثيب على الفساد و لا يمدحه و لا يأمر به فإن اسم المحبة إنما يقع على ما يثاب عليه و يمدح فاعله عليه و ليس كل ما يريده المريد يقال فيه إنه أحبه ألا ترى أن المريد يريد بذل ما له للسلطان الجائر من هدية و رشوة ليتقى بذلك شره ثم لا يقال إنه أحب ذلك، و كذلك الرجل اللبيب يريد ضرب ولده و قره عينه ليؤدبه ثم لا يقال إنه أحب ذلك، و كذلك يريد ربط جروحه ... و شرب المر من الدواء و لا يقال إنه أحب ذلك. و كذلك الحميم يريد و يبادر في الحفر لميته و تجهيزه و تعييبه تحت التراب و لا يقال إنه محب لذلك و لا يؤثره. فعلم أنه ليس كل ما أراد المريد أحبه و إنما يقال أحب الشيء إذا مدحه و أثنى عليه و أثاب عليه و الله تعالى لم يمدح الفساد و لم يثن على المفسد و لم يثبه» ٢٦١ و هذه التفرقة بين الحب و الارادة إن صدقت في مجال العواطف البشرية- و أمثلة الباقلاني تشهد على ذلك- من الصعب أن تصدق في مجال الارادة الالهية النافذة. و قد كانت فكرة الثواب- دلالة على الحب- و العقاب- دلالة على البغض- تكفي الباقلاني لتأويل الآية، غير أنه كان يناقش أساس التأويل الاعترالي. و هو أساس وقع بدوره في التسوية بين المجالين. ذلك أن المعتزلة اعتبروا أن إرادة الله لأفعال عباده هي الأمر بها، و بغضه لها هو الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٢٤ النهى عنها، و بالتالي حاولوا تأويل كل الآيات التي تسند لله الحب على أن الحب هو الارادة. و لم يكتف المعتزلة بذلك في مجال تأويل آيات القرآن، بل نقلوا هذه التسوية بين الحب و الارادة إلى مجال التعبير البشري، و اعتبروا أن العبارة «أحب زيداً» عبارة مجازية معناها «أريد منافع زيد» لكنهم استجازوا حذف ذكر المحبوب من الكلام بالتعارف، و لم يستجيزوا مثله في الارادة، و إلا فالمحبة إنما تعلّقت بمنافعه دونه كالارادة. و لذلك يستحيل كونه محباً له من غير أن يريد منافعه» ٢٦٢ و معنى ذلك أن التعبير عن الارادة بالحب تعبير مجازي حذف منه ذكر المحبوب. و يختلف أبو هاشم الجبائي مع والده أبي علي في عبارات مثل «أحب اللحم» و «أحب جاريتي» فيذهب أبو هاشم إلى أنه «قد يقال ذلك بمعنى الشهوة مجازاً» و يقول أبو علي «أنه حقيقة و المراد به أنه يريد أكل اللحم، و الاستمتاع بالجارية» ٢٦٣ و كلا القولين ينتهي إلى نفس النتيجة بصرف النظر عن الخلاف حول مجازية العبارات أو حقيقتها، و لذلك ينتهي القاضى من استعراض

هذين القولين إلى تأكيد ما ذهب إليه من التسوية بين الإرادة والمحبة على المستوى الالهي والبشري معا. كانت هذه التسوية عند المعتزلة- إذن- هي التي دفعت الباقلاني لتلك الأمثلة البشرية التي يفرق فيها بين المحبة والإرادة، رغبة منه في هدم الأساس الذي يتكئ عليه المعتزلة في الاستشهاد بالآية.*** و إذا كانت الآية السابقة قد احتاجت لهذا الجهد اللغوي حتى تستقيم دليلاً للمعتزلة فثم آية أخرى واضحة الدلالة لورود لفظ الإرادة فيها بدلاً من لفظ الحب، تلك هي قوله تعالى «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ (غافر / ٢١)» ومن السهل على الأشاعرة رد هذا الدليل على أساس أن الظلم إنما يقع منا لأننا نتصرف فيما لا نملك، أما الله المالك القاهر الذي ليس فوقه أمر أو ناه فله مطلق الحرية في أن يريد ما يشاء ويفعل ما يريد. ومن جهة أخرى ففكرة الكسب الأشعرية تنفي أن يكون الله ظالماً بظلم الظالم وإن كان هو الذي خلقه، كما أنه لا يمكن أن يكون متحركاً بحركة المتحرك وإن كان هو الذي خلقها فيه. و يذهب الباقلاني إلى «أن الله تعالى خلق الظلم ظلماً للظالم به، و خلق الجور جوراً للجائر به، و خلق الكذب كذباً للكاذب به كما أنه خلق الظلمة ظلمةً للمظلم بها، و خلق الضوء ضوءاً للمستضيء به، و خلق الحمرة حمرةً للأحمر بها، و خلق السواد سواداً للأسود به، و خلق السم سماً للمسموم به: فكما أن الله تعالى خلق الظلمة لليل، و الضياء للنهار، و الحمرة للأحمر، و السواد للأسود و السم للحية و لا يوجب ذلك كونه ظلمةً للاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٢٥ و لا ضياء و لا سواداً و لا حمرةً و لا سما، فكذلك خلق الطاعة طاعةً للطائع بها، و الكذب كذباً للكاذب به، و الجور جوراً للجائر به و لا يوجب ذلك كونه جائراً و لا ظالماً و لا كاذباً» ٢٦٤ و لقد سبقت الإشارة إلى رفض المعتزلة لهذه الفكرة بناء على ما ذهبوا إليه من أن القبيح و الحسن صفتان ذاتيتان للفعل. و بنفس الطريقة يستطيع الأشاعرة رد استدلال المعتزلة بقوله تعالى «وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ أَوْ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» دون أدنى حساسية من إزمات المعتزلة لهم أو هجومهم عليهم. و لكي يؤكد الأشاعرة ما يذهبون إليه من إرادة الله المطلقة، تلك الإرادة التي تشمل عندهم كفر الكافر و إيمان المؤمن، و طاعة المطيع، و عصيان العاصي، يذهبون إلى الاستدلال بآيات كثيرة من القرآن. و هي آيات تدل بظاهرها على ما يذهبون إليه. و يكون مسلك المعتزلة إزاء هذه الآيات هو التأويل تماماً كما فعل الأشاعرة مع الآيات التي استدلت بها المعتزلة على وجهة نظرهم. و الآيات التي استدلت بها الأشاعرة تشتمل على كل النصوص التي تربط مشيئة العباد بمشيئة الله المطلقة و ذلك كقوله تعالى «وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ فَاخْبِرْنَا أَمْ لَا»- نشاء إلّا ما شاء الله أن نشاءه. و قال تعالى «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا. و قال تعالى «وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا و قال «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ و قال «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلْتُمْ و لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ فَاخْبِرْنَا أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَرِدِ الْقِتَالُ لَمْ يَكُنْ و أَنْ مَا أَرَادَ مِنْ ذَلِكَ قَدْ فَعَلَهُ» ٢٦٥. و يؤول المعتزلة هذه الآيات كلها استناداً إلى ما سبق أن أشرنا إليه من تفرقتهم بين إرادة الله لفعل نفسه، و بين إرادته لفعل غيره، و التفرقة في هذا الوجه الأخير بين ما يريده على سبيل القسر و الإلجاء، و ما يريده على سبيل الطوع و الاختيار. و يكون معنى المشيئة في هذه الآيات كلها مشيئة الإلجاء و الاضطرار «فإن قوله تعالى: «وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فِي ظَاهِرِهِ مَا يَبِينُ مَا قَلْنَا، لِأَنَّهُ نَسَبَ اجْتِمَاعَهُمْ إِلَيْهِ تَعَالَى، فَلَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَا اجْتَمَعُوا عَلَيْهِ- أَوْ مَا أَوْجَبَهُ- مِنْ قَبْلِهِ و لا- يكون إلّا بالإلجاء» ٢٦٦. و يستعين المعتزلة على تأكيد تأويل المشيئة بالإلجاء بفكرة السياق التي تسعفهم عليها بعض الآيات «و أمّا قوله «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ فَفِي آخِرِهِ مَا يَدُلُّ عَلَى مَا قَلْنَا، و هو قوله «فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فَلَوْ لا- أن المراد بالكلام طريقة الإكراه لم يكن لهذا الكلام معنى» ٢٦٧. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٢٦ (٣) انتهى المعتزلة إلى تثبيت مسئولية الانسان عن فعله، و انتهوا- من ثم- إلى تأكيد مبدأ العدالة الالهية. و كان عليهم أن يستدلوا على صدق قضيتهم بآيات من القرآن لم يسلم لهم خصومهم بدلائلها على ما يريدون. و لقد أثارت مسألة خلق الانسان لأفعاله حساسية أهل السنة و الأشاعرة، على أساس أن هذا الزعم يؤدي إلى الشرك «إن قلت أن الواحد منا يخلق أفعاله من طاعة، أو معصية، أو إيمان، أو كفر فقد شركتم بيننا و بين الله تعالى في الخلق و أنه لا يتم خلقه إلّا بخلقنا. و ذلك أن الجسم لا يخلو من حركة، أو سكون، أو كفر، أو إيمان، أو طاعة، أو معصية، فصح أن جميع الذوات مشتركة الخلق بين العبد و بين الرب و أنه لا يتم خلق أحدهما إلّا بمخلوق آخر. و هذا شرك ظاهر نعوذ بالله منه» ٢٦٨. و بالرغم من تهافت هذا الالتزام الذي يستند إلى التسوية بين الفعل الاختياري

و الفعل الاضطرارى الذى لا ينفك عنه الجسم، فقد سعى المعتزلة لمحاولة نفي هذا الاتهام. و كان الخلاف الأساسى بينهم و بين خصومهم حول امكانية أن يسمى الانسان «خالقا» لأفعاله. و يبدو أن كلمة «خالق» هي التى أثارت كل هذا الخلاف لما يمكن أن تؤدي إليه من التسوية- على الأقل فى الوصف- بين الله و الانسان. و رغم أن المعتزلة قد رفعوا التناقض بين أفعال العباد و أفعال الله، و أعطوا لهذه الأخيرة الأولوية فى الوجود ٢٦٩ إلما أن وصف الانسان بأنه خالق ما تزال تحتاج منهم لبعض الجهد حتى لا يصبح للخصوم أى شبهة عليهم. و الجهد هنا جهد لغوى حول تحديد معنى «الخلق» و قد اختلف هذا التحديد بين أبى على الجبائى و أبى هاشم أساتذة القاضى عبد الجبار، الذى يعرض الرأىين و يرجح بينهما «و قد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، إنما سمي الخالق خالقا من حيث قصد بالفعل إلى بعض الأغراض. و قال: إن تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق، و الخلق و التقدير هما ارادتان، و لا يوصف الخلق بأنه خلق إلما و المخلوق موجود. و متى كان معدوما لم يسم خلقا، و التقدير لا يسمى خلقا إلما بشرط وجود المقدور، و لا مخلوق إلما محدث، و قد يكون محدثا ليس بمخلوق، لأنه يفيد صفة زائدة على حدوثه» ٢٧٠. و يلفتنا هذا النص إلى ثلاثة أمور: الأول أن الخلق فعل مقصود لتأديته غرض ما، و الخالق يسمى كذلك لأنه يقصد بفعله إلى بعض الأغراض، و لا يفعله عبثا أو خبط عشواء، أو على سبيل السهو و النسيان. الأمر الثانى أن المخلوق مشتق من معنى هو الخلق. و الفرق بين الارادة- و هى معنى أيضا- و الخلق، أن الخلق لا يسمى كذلك إلما و المخلوق موجود. أى أن الخلق، و إن كان معنى، يرتبط الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٢٧ بالتحقق الفعلى. الأمر الثالث أن الخلق غير الإحداث، و أن كل مخلوق محدث، و ليس كل محدث مخلوق أى أن المحدث قد يوجد لا لغرض، و ليس كذلك المخلوق ٢٧١. و ينكر أبو على أن يكون المخلوق مشتقا من معنى هو الخلق، بمعنى أنه يرفض تسوية أبى هاشم بين الخلق و الارادة، و يسوى بين الخلق و التقدير. و يتفق القاضى مع أبى على «و قد بينا أن القول بأن هذه الصفة مشتقة من معنى يبعد، و أن الذى قاله أبو على، رحمه الله، فى هذا الباب أولى و أقرب إلى التعارف و الاستعمال. و بينا أن ما يحتج به، رحمه الله، (يعنى أبا هاشم) فى أنه اشتقاق من قول الشاعر: و بعض القوم يخلق ثم لا- يفرى إنما يريد به أنه يخلق ما يفعله فى الادم من التقدير، لا أنه أراد به أنه يريد و لا يقطع» ٢٧٢ فالخلق- عند أبى على و عبد الجبار- فعل و ليس معنى، بعكس الارادة التى هى معنى. و إذا كان أبو هاشم قد فهم البيت على أساس أنه يريد و لا يقطع، و يكون معنى الخلق عنده هو الارادة، فإن أبى على و القاضى قد فهمما البيت على أساس أن الخلق هو فعل ما سبق تقديره. و بناء على ذلك لا بأس لدى المعتزلة، من حيث قضية اللغة لا الاصطلاح، أن يسمى الانسان خالقا «ذلك أنا لو خيلنا و قضية اللغة، لاجرينا هذا اللفظ على الواحد منا كما نجريه على الله تعالى، لأن الخلق ليس بأكثر من التقدير، و لهذا يقال، خلقت الأديم ... و قال زهير: و أنت تفرى ما خلقت و بعض القوم يخلق ثم لا يفرى و قيل للحجاج: إنك إذا وعدت وفيت، و إذا خلقت فريت، أى قدرت و قطعت. و أظهر من ذلك كله قوله تعالى: وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي و قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ فلو لا أن الاسم مما يجوز اجراءه على غيره و إلما لتنزل ذلك منزلة قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة. و معلوم خلافه. و أما فى الاصطلاح فإنما لم يجز أن نجري هذا اللفظ على الواحد منا، لأنه عبارة عن فعله مطابقا للمصلحة، و ليس كذلك أفعالنا، فإن فيها ما يوافق المصلحة، و فيها ما يخالفها، فلهذا لم يجز اجراء هذه اللفظة على الواحد منا لا لشيء آخر» ٢٧٣ و هكذا يتحرج المعتزلة بدورهم من اطلاق هذا اللفظ على غير الله، و إن كانت اللغة تسمح بذلك. لا يختلف الاشاعرة مع المعتزلة فى أن معنى الخلق هو التقدير، و إن اختلفوا معهم فى الاستدلال بهذه الآيات على جواز تسمية الانسان بأنه خالق «فعيسى عليه الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٢٨ السلام يقدر الطين صورة و الخلق يقدرون الصورة صورة لا أنهم يخرجون الصورة من العدم إلى الوجود» ٢٧٤ و علينا أن نلاحظ أن سعى الباقلانى لنفى اليجاد من العدم فى تأويل هذه الآية، يتسق مع ما سبق أن أشرنا اليه من أن الأشاعرة عموما ينسبون خلق الفعل الانسانى إلى الله، و ينسبون اكتسابه إلى العبد. و لقد سبق أن أشرنا- أيضا- إلى ما ذهب إليه الباقلانى خاصة من أن الانسان هو الذى يحول فعل الله- كالحركة مثلا- إلى طاعة أو إلى معصية. و معنى ذلك كله أن الانسان لا يخلق فعله من عدم، و إنما هو يكتسب فحسب. و لذلك كله يحاول الباقلانى تأويل الآية التى استشهد

بها القاضي عبد الجبار، و التي نسبت إلى عيسى عليه السلام خلق صورة من الطين. و يذهب الباقلاني إلى أن عيسى لم يخلق الصورة، أي لم يوجد لها من عدم، و إنما هو فقط قدرها على مثال سابق معروف هو هيئة الطير التي هي من خلق الله. و الذي لم يلاحظه الباقلاني أن المعتزلة يستدلون بهذه الآيات على جواز التسمية فحسب، دون أن يذهبوا إلى أن الانسان خالق، بمعنى اليجاد من عدم. و إذا كانت الآية السابقة لم تحتج من الباقلاني إلى جهد كبير، فإن قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ يحتاج إلى أكثر من وجه للتأويل، أحدهما «أن الله تعالى هو الخالق لا- خالق سواه. لكن لمّا ذكر معه غيره قال (أحسن الخالقين) و إن كان هو الخالق على الحقيقة دون غيره كما يقال عدل العمرين و إنما هما أبو بكر و عمر، لكن لمّا جمع بينهما سماهما باسم واحد. و كذلك قول الفرزدق: أخذنا بأكناف السماء عليكم لنا قمرها و النجوم الطوالع و القمر واحد لكن لمّا جمعه مع الشمس سماهما قمرين، و كأنه تعالى لمّا علم من الكفار و منكم أن تجعلوا معه غيره خالقاً قال فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ على زعمهم أن معه خالقاً غيره. و هذا كقوله تعالى وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ على زعمكم لأن عنده أن النشأة أهون من الاعداء فذكر ذلك على سبيل الرد عليهم و الإنكار لقولهم أن معه خالقاً غيره، لا- أنه أثبت معه خالقاً غيره. جواب آخر: و ذلك أن لفظه أفعل في كلام العرب قد يراد بها اثبات الحكم لأحد المذكورين و سلبه عن الآخر من كل وجه و ذلك في قوله تعالى: أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا فأثبت حسن المقيل لأهل الجنة مع حسن المستقر و سلب ذلك عن أهل النار أصلاً و رأساً لأن أهل النار ليس لهم حسن مستقر و لا حسن مقيل فكذلك قوله تعالى: أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ أثبت الخلق له، و أنه المنفرد به دون غيره. و كذلك يقول القائل: العسل أحلى من الخل، لا يريد أن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٢٩ للخل حلاوة بوجه، بل يريد اثبات الحلاوة للعسل و سلبها عن الخل أصلاً و رأساً، فكذلك قوله (أحسن الخالقين) أثبت الخلق له دون غيره» ٢٧٥. و لا- شك أن كلا- من المعتزلة و الأشاعرة في انشغالهم بقضاياهم الكلامية قد أخرجوا الآية عن سياقها الذي وردت فيه. فلم يرد في الآية ذكر لغير الله، خلافاً لما ذهب إليه الباقلاني في جوابه الأول. فالآية سقت لبيان عظمة الله و الكشف عن قدرته الباهرة في خلق الانسان خطوة خطوة و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون / ١٢-١٤). و رغم أن الباقلاني- في جوابه الثاني- نجح في الاستدلال اللغوي على أن صيغة «أفعل» قد تثبت الحكم لأحد المذكورين و تسلبه عن الآخر، فإنه لم يدرك أن بيان العظمة و السمو ينكشف عن طريق المقارنة التي عبر عنها بهذه الصيغة في كلمة «أحسن» مع اضافتها إلى «الخالقين». فالمفاضلة في الآية ليست بين خالق و خالق، بل بين خالق و بين كافة الخالقين. *** إذا كان المعتزلة قد وجدوا في القرآن آيات يستدلون بها على جواز اطلاق لفظ «خالق» على الانسان، فإن خصومهم، الأشاعرة، يجدون بدورهم آيات أخرى يستدلون بها على أن صفة «الخالق» لا يجوز أن يوصف بها غير الله. و كما حاول الأشاعرة تأويل الآيات التي استدلت بها المعتزلة كذلك يحاول المعتزلة تأويل الآيات التي استدلت بها الأشاعرة. و يتم كل ذلك في اطار ما أشرنا إليه سالفاً من تقسيم كل منهم للقرآن إلى محكم و متشابه، مع خلافهم فيما يندرج تحت المحكم، و ما يندرج تحت المتشابه من آيات. و الدليل الأول عند الأشاعرة قوله تعالى في آيات كثيرة خَالِقٌ كُلُّ شَيْءٍ ٢٧٦ «و معلوم أن أفعالنا مخلوقة اجماعاً و أن اختلافنا في خالقها و هو تعالى قد أدخل في خلقه كل شيء مخلوق فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره سبحانه و تعالى. فإن قيل فكلامه شيء فيجب أن يكون مخلوقاً، قلنا: قد احتزنا بمحمد الله عن هذا السؤال بقولنا أنه أخبر أنه خلق كل شيء مخلوق. و كلامه و صفات ذاته تعالى قد أثبتنا أنها غير مخلوقة و لا- خالقة، بل هي صفة الخالق تعالى قديمة بقدمه و موجودة بوجوده قبل جميع المخلوقات. فبطل هذا السؤال» ٢٧٧ و استثناء الباقلاني كلام الله من الأشياء المخلوقة التي يقع عليها عموم لفظ «كل» في الآية، يتسق مع ما ذهب إليه الأشاعرة من قدم الكلام الالهي. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٣٠ و المعتزلة- من جانب آخر- يستنون أفعال العباد من عموم الآية، و يدخلون فيها القرآن «و لو لا- قيام الأدلة على اخراج أفعال العباد منه لوجب دخوله في العموم، و لا دلالة توجب اخراج القرآن منه، فيجب دخوله فيه» ٢٧٨ و في مسلك كلا الفريقين إزاء هذه الآية ما يكشف لنا كيف تحوّل القرآن- عند

المتكلمين - إلى وسيلة استدلالية للجدل والنزاع. وما دام الفريقان قد تنازعا الآية، فمن حق كل منهم أن يتأولها وفقا لرأيه. ويتم اخراج الآية عن عمومها و ظاهرها - عند المعتزلة - على أساس أنها «وردت مورد التمدح، و لا مدح بأن يكون الله تعالى خالقا لأفعال العباد و فيها الكفر و الالحاد و الظلم، فلا يحسن التعلق بظاهره. فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل، فلستم بالتأويل أولى منا، فتأولوه على وجه يوافق الدليل العقلي، فنقول إن المراد به الله خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ أَي معظم الأشياء، و الكل يذكر و يراد ما ذكرنا، قال الله تعالى في قصه بلقيس و أوتيت من كل شئ مع أنها لم تؤت كثيرا من الأشياء» ٢٧٩. و يستخدم أبو هاشم الجبائي، عند تأويله للآية، لفظ «المبالغة» و هو نفس اللفظ الذي وضع الرماني الآية تحته في رسالته «النكت في اعجاز القرآن» كما أسلفنا الإشارة. يقول: «إن التعارف في استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير و المبالغة كقوله تعالى: وَ أُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ (النمل / ٢٣) و قوله تَدْمَرُ كُلُّ شَيْءٍ (الأحقاف / ٤٥) يُجْبِي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ (القصص / ٥٧)، مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ (الأنعام / ٣٨) ... و كقول الرجل أكلنا كل شئ، و عندنا كل خير، و على هذا خاطب عز و جل العرب» ٢٨٠ و استخدام مصطلح «المبالغة» - بالمعنى الذي أشار إليه الرماني - له دلالة في الارتباط الوثيق بين المجاز و التأويل، و استخدام المجاز أداة للتأويل و اخراج النص عن ظاهره ليلائم الدليل العقلي. غير أن هذا التأويل يستند إلى شواهد كثيرة من القرآن و كلام العرب. و الدليل الثاني الذي يستدل به الأشاعرة هو قوله تعالى وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (الصافات / ٩٦) «فأخبر تعالى أنه خالق لأعمالنا على العموم كما أخبر أنه خالق لصورنا و ذواتنا على العموم و هذا من أوضح أدلة الكتاب» ٢٨١. و يستند المعتزلة في تأويلهم لهذه الآية إلى فكرة السياق من ناحية، و إلى تقدير محذوف في الكلام من ناحية أخرى. أما فكرة السياق فلأن الله «إنما ذكر ذلك ليقرع عباد الأصنام و يوبخهم، و معلوم أن التوبيخ و التفرغ لا تعلق له بعملهم، و له تعلق بما عملوا فيه من الأصنام، فأراد تعالى أن يبين أنه الخالق لما يحاولون الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٣١ عبادته، كما أنه الخالق لهم، و أنه أولى بالعبادة من الأمرين، و أنه لا معنى في عبادة الصنم إلا و مثله قائم في عبادة الانسان» ٢٨٢ أى أن التفرغ في الآية لا - ينصب على الفعل الانساني، و إنما ينصب على الأصنام التي يقوم الانسان بصنعها ثم يعبدها. و معنى ذلك أن «ما تعملون» ليس المقصود بها العمل، و إنما المقصود بها المعمول فيه. و على ذلك يكون تأويل الآية «ما تعملون فيه على نحو قول أهل اللغة: فلان يعمل الأثواب و الحصر، و فلان يعمل الطين، و إنما أراد الأصنام التي عملوا فيها النحت» ٢٨٣ و معنى ذلك أن في الكلام محذوف تقديره «فيه». و يكون معنى الآية أن الله خلق الانسان و ما يعمل فيه من المواد كالخشب و الحجاره و غيرها. أما عمله نفسه في هذه المواد، فهو من خلقه، و لا يدخل تحت منطوق الآية. و هكذا يصبح تقدير المحذوف - و الحذف مجاز - وسيلة للتأويل، و العدول عن الظاهر. و لا يسلم هذا التأويل تماما للمعتزلة، إذ يذهب أبو الحسن الأشعري إلى التفرقة بين «ما تنحتون» و «ما تعملون» و يرى أن «ما تنحتون» هي التي ترجع إلى الأصنام دون «ما تعملون» و ذلك لأن الاصنام منحوتة لهم في الحقيقة، و ليست معمولة لهم «فرجع الله تعالى بقوله تَعْمَلُونَ إِلَيْهَا. و ليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ إِلَيْهَا» ٢٨٤. و يرد الزمخشري على هذه التفرقة على أساس أن «ما» في «ما تنحتون» موصولة و ليست مصدرية. و يرى أن ما يعطف عليها ينبغي أن يكون كذلك حتى لا يختل النظم القرآني، بمعنى أن «ما» في «ما تعملون» ينبغي كذلك أن تكون موصولة حتى يستقيم العطف، و ذلك أن «ما تعملون ترجمه عن قوله ما تنحتون و ما في تنحتون موصولة لا مقال فيها فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر في علم البيان و لا تبصر لنظم القرآن» ٢٨٥. أما الدليل الثالث الذي يستند إليه الأشاعرة فهو قوله تعالى هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ (فاطر / ٣) و سهل على المعتزلة تأويل هذه الآية بالرجوع إلى فكرة السياق «فليس فيه ما ظنوه لأن فائدة الكلام معقودة بآخره، و قد قال تعالى: هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَزُوقُكُمْ وَ نحن لا نثبت خالقا غير الله يرزق» ٢٨٦. و بنفس الطريقة لا يجدون صعوبة في تأويل قوله تعالى أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقِ عَلَيْهِمْ و ذلك على أساس «أن المراد أن خلق أحدنا لا يشبه خلق الله تعالى، فإن خلقه جل و عز يشتمل على الأجسام و الأعراض، و ليس كذلك خلقنا فإننا لا نقدر إلا على هذه التصرفات التي هي القيام و القعود و ما جرى مجراهما» ٢٨٧. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٣٢ و هكذا ينتهي المعتزلة إلى نفي صفة الشرك التي حاول

الأشاعرة الصاقها بهم، كما ينتهون إلى تأكيد أن الانسان هو خالق أفعاله حسب قصده و ارادته الحرّة. و الفارق بين ما يخلقه الله و بين ما يخلقه الانسان هو الفارق بين قدرة الله اللامتناهية و قدرة الانسان المحدودة، تلك القدرة التي لا تتعلق إلّا بتصرفاته دون غيرها من الأجسام و الأعراض التي لا يقدر عليها إلّا الله جل و عز. و آخر ما يستدل به الأشاعرة قولهم إن من شروط من يقدر على الخلق أن يكون عالما بما يخلقه. و لَمَّا كان علم الله يشمل كل ما يمكن أن يعلم، فمن الطبيعي أن يشتمل خلقه على كل ما يمكن أن يخلق «لأن الخالق الصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه كما قال: أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ (الملك/ ١٤) ٢٨٨» يوضح ابن المنير السني هذا الدليل قائلاً «إن أهل السنة يستدلون على أن العبد لا يخلق أفعاله بأنه لا يعلمها و هو استدلال بنفي اللازم الذي هو العلم على نفي الملزوم الذي هو الخلق. و بهذه الملازمة دلت الآية فإن الله تعالى أرشد إلى الاستدلال على ثبوت العلم له عز و جل بثبوت الخلق و هو استدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم» ٢٨٩. و يتركز الخلاف حول تأويل الآية بين المعتزلة و خصومهم في تحديد مفعول الفعل «خلق». يذهب الأشاعرة إلى أن المفعول ضمير يعود إلى القول و «أَسْرَرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ أَجْهَرُوا بِهِ أَوْ إِلَى ضَمِيرِهِ الْمَحذُوفِ فِي «يَعْلَمُ» وَ عَلَى ذَلِكَ يَكُونُ «مَنْ فَاعِلًا مَرَادًا بِهِ الْخَالِقُ وَ مَفْعُولُ الْعِلْمِ مَحذُوفٌ تَقْدِيرُهُ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى السِّرِّ وَ الْجَهْرِ، وَ مَفْعُولُ خَلْقٍ مَحذُوفٌ ضَمِيرُهُ عَائِدٌ إِلَى ذَلِكَ. وَ التَّقْدِيرُ فِي الْجَمِيعِ أَلَّا يَعْلَمُ السِّرُّ وَ الْجَهْرُ مِنْ خَلْقِهِمَا» ٢٩٠. و يتركز تأويل القاضي عبد الجبار على أن «من» مفعول للفعل «يعلم» و ليس فاعلا. كما يذهب إلى أن المفعول المحذوف في «خلق» ليس القول، بل أمر العباد عموماً «و اعلم أن المراد بذلك ألما يعلم من خلق أمر العباد الذين يسرون بالقول و يجهرون، منها بذلك على أنه لا تخفى عليه أحوالهم كتموها أو جهروا بها، و لو كان المراد به ما قالوه، لقال أَلَا يَعْلَمُ مَا خَلَقَ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يَعْبُرُ عَنْهُ بَمَنْ لِأَنَّ ذَلِكَ عِبَارَةٌ عَنِ الْعَقْلَاءِ» ٢٩١ و لا تستقيم الآية- من حيث المعنى- على تأويل الأشاعرة «يبين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ما قلناه يجري مجرى أن يقول: و أسروا قولكم أو اجهروا به فاني عليم بما أنا فاعله. و هذا لا يستقيم» ٢٩٢. و من المؤكد أن الآية في سياقها لا تساعد الأشاعرة على ما ذهبوا إليه، فقد وردت مورد الهم والذم والتوبيخ لأولئك الذين يظنون أن الله غير مطلع على خبايا صدورهم. و يدرك الزمخشري معنى الآية و يربط أولها بآخرها ربطاً محكماً، فيكون الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٣٣ مفعول «من خلق» «الأشياء و حاله أنه اللطيف الخبير المتوصل علمه إلى ما ظهر من خلقه. و يجوز أن يكون من خلق منصوباً بمعنى أَلَا يَعْلَمُ مَخْلُوقَهُ وَ هَذِهِ حَالُهُ» ٢٩٣ و يمنع الزمخشري أهل السنة من الاستدلال بهذه الآية على ما ذهبوا إليه من أن الخلق لا يصح إلّا مع العلم. و يستند في ذلك إلى أن تركيب الآية، و وصف الله- في آخرها- بأنه لطيف خبير يمنع من هذا الاستدلال «لأنك لو قلت أَلَا يَعْلَمُ مَا خَلَقَ مِنْ هُوَ خَالِقُهُ وَ هُوَ اللطيف الخبير لم يكن المعنى صحيحاً لأن أَلَا يَعْلَمُ معتمد على الحال و الشيء لا يوقت بنفسه، فلا يقال أَلَا يَعْلَمُ وَ هُوَ عَالِمٌ وَ لَكِنْ يُقَالُ أَلَا يَعْلَمُ كَذَا وَ هُوَ عَالِمٌ بِكُلِّ شَيْءٍ» ٢٩٤. (٤) يلجأ المعتزلة بعد ذلك كله إلى إيراد أدلتهم التي تثبت مسئولية الانسان عن فعله. و هي تنقسم في القرآن إلى قسمين: أدلة اثبات، و أدلة نفي. أما أدلة الإثبات فهي كل تلك الآيات التي تثبت تعلق فعل الانسان به و هي أنواع ثلاثة: النوع الأول منها يشمل كل الآيات التي يضاف فيها الفعل إلى العبد بصيغة الفاعل إضافة واضحة «و يدل على ذلك من كتاب الله، سبحانه، كل إضافة للفعل إلى العبد بلفظ الفاعل نحو قوله هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (البقرة/ ٢) و سائر ما وصف به، مما يوجب إضافة الفعل إليه» ٢٩٥. أمّا النوع الثاني من أدلة الإثبات فيشمل كل الآيات التي تعلق الجزاء بأفعالهم نحو قوله تعالى: جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٩٦ «فلو لا- أننا نعمل و نصنع، و إلّا كان هذا الكلام كذبا، و كان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحاً» ٢٩٧ و يشمل النوع الثالث كل «ما في كتاب الله من الهم والذم والتوبيخ نحو قوله: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ، وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ (البقرة/ ٢٨)، و قوله: فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (الانشقاق/ ٢٠) وَ مَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا (الاسراء/ ٤٩) ٢٩٨ و من جملة ذلك قوله تعالى و تقدس: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ (التغابن/ ٢) أورد الآية على وجه التوبيخ، و ذلك لا يحسن إلّا بعد احتياج الكفر و الايمان إلينا و تعلقهما بنا، و إلّا كان ذلك بمنزلة أن يوبخ أحدنا على طول قامته و قصرها، فيقال قد انعمنا عليك و صنعنا بك و فعلنا، فقصرت قامتك أو طالت» ٢٩٩. و يصعب على الأشاعرة رد هذه الأدلة، و إن كانوا يحاولون ردها إلى مقولة «الكسب» الأشعرية، تلك المقولة التي تجعل وجه تعلق الفعل بالانسان

هو الكسب دون الخلق و الایجاد. یساوی الباقلائی بین الفعل و الكسب حین یرد علی المعتزلة «فإن احتجوا بقوله تعالى: جزاء بما كانوا یعملون قالوا: فأثبت لنا العمل، الاتجاه العقلي فی التفسیر، ص: ٢٣٤ و العمل هو الفعل، و الفعل هو الخلق. فالجواب أنه تعالى أراد هنا بالعمل الكسب. و العبد مكتسب علی ما بینا. یدل علی ذلك أنه قال فی موضع آخر جزاء بما كانوا یكسبون (التوبة/ ٨٢) و نحن لا نمنع أن یكون سمي الكسب عملاً، إنما نمنع أن یكون العبد خالقاً مخترعاً مخرجا له من العدم إلى الوجود. و قد بینا أن الخلق و الاختراع و الخروج من العدم إلى الوجود لا یقدر علیہ إلا الله تعالى فلم یكن لهم فی الآیة حجة» ٣٠٠ و لا ینكر الأشاعرة- بالطبع- أن الانسان مجازی محاسب، و لكنهم یجعلون الجزاء عقاباً علی الكسب و الإرادة دون ایجاد الفعل و خلقه. و ثم آیات یمكن أن یتدل بها الأشاعرة علی أن الانسان لم یوجد ضلاله و لم یخلق كفره، بل الله خلقه فیہ، كما خلق فیہ الايمان و الهدی. و قد سبق أن تعرضنا بالتفصیل لكثیر من هذه الآیات و كشفنا عن تأویل المعتزلة لها فی ثنایا القسم السابق من هذا الفصل، الأمر الذی یجعلنا نتجاوزها هنا حتی لا- نفع فی التكرار و الاطالة. غیر أن المعتزلة لا- یمنعون نسبة ايمان العبد إلى الله علی أساس فكرة اللطف التي سبقت الاشارة إليها. و لا یتناقض ذلك علی أي حال مع اصرارهم علی نسبة أفعال العبد إلیه، ما داموا قد نفوا عن الله إرادة الكفر و القبائح كلها أو خلقه اياها فی العبد و هذا هو الهدف النهائي من قضیة العدل كلها.*** و یطیل المعتزلة فی شرح و توضیح أدلة النفي التي تنفی عن الله خلق أفعال البشر، و ذلك لأنها أدلة ینازعهم فیها خصومهم و لا یسلمون لهم بها. و أول هذه الأدلة قوله تعالى فی سورة الملك/ ٣ ما ترى فی خلقی الرّحمن من تفاوتٍ، ذلك أن نفي التفاوت عن خلق الله، یعنی- بدلیل الخطاب- أن ما هو متفاوت لیس من خلقه. و أفعال العباد متفاوت بین الحسن و القبیح، و لهذا لا یصح اسنادها إلى الله إذا كان قد نفي التفاوت عن خلقه. و یتركز الخلاف بین المعتزلة و الأشاعرة فی تأویل هذه الآیة حول نوع الفعل الالهی المقصود نفي التفاوت عنه. و یتذهب المعتزلة إلى أن المقصود بها نفي التفاوت فی باب الحكمة، دون أن یكون المقصود بها نفي التفاوت فی المخلوقات أو فی صفاته عز و جل «إنما أراد بذلك فی باب الحكمة، لأنه لو أراد فی صفاته، لكان قد نفي ما ثبوتہ معلوم باضطرار لأنه تعالى یمدح بذلك، و لا یلیق التمدح بنفي التفاوت عنها فی سائر أوصافها، و إن كان ظاهر التفاوت یقتضی التناقض فی الحكمة. و لذلك لا یقولون: إن خلق زید متفاوت إلا علی هذا الوجه، و لا یقولون ذلك من حین یتغیر خلقه علی وجه یحمد. فیجب أن ینفی أن یكون فی فعله التفاوت فی الحكمة من قبیح و حسن، بل یجب الاتجاه العقلي فی التفسیر، ص: ٢٣٥ كون جمیعہ حسناً. و ذلك یمنع من كون أفعال العباد فعلاً له. و لیس لأحد أن یقول: إن الغرض بذلك نفي التناقض عن خلقه، و أنه لیس فیہ متضاد، و ذلك، لأن هذا علم استحالة وجوده من فعل أي فاعل كان لأمر یرجع إلى نفسه، فمعنی التمدح فیہ لا یصح. و إنما قال سبحانه ذلك عقیب ذكره ما خلقه من الموت و الحیاة و التكلیف، و أنه الذی خلق سبغ سماءٍ طباقاً ثم نبه علی عظیم نعمه بذلك، من حیث أنه خلقه علی وجه یتسق فی الحكمة، و إلا خرج جمیعہ من أن یكون نعمه، لأنه لو كان فی أفعاله شیء قبیح لفسد التدبیر، و لم یثق المكلف بوعد و لا وعید، و ذلك یرجع کل أفعاله من أن تكون نعمه» ٣٠١. و هكذا یحدد المعتزلة معنی التفاوت بأنه التناقض أو الاضطراب ٣٠٢، ثم ینكرون أن یكون نفي التفاوت واقعا علی أفعال الله، لأنه تمدح نفسه بذلك، فوصف نفسه بالرحمة و بالجبروت و هما صفتان متناقضتان ظاهرياً، و إن كانتا غیر متناقضتين فی باب الحكمة. و هم من ناحية أخرى ینكرون أن یقع نفي التفاوت علی مخلوقات الله، لأن فیها الصغیر و الكبیر و الطویل و القصیر .. الخ. و علی ذلك لا یبقى لهم إلا أن نفي التفاوت عن خلق الله واقع فی باب الحكمة. و معنی ذلك أن كل أفعال الله تجری علی نسق من الحكمة لا تفاوت فیها، و لیس كذلك أفعال الانسان، و علی ذلك فإن أفعال الانسان لا یمكن أن تكون مخلوقة لله. ٣٠٣. غیر أن الأشاعرة لا یسلمون للمعتزلة بهذا التفسیر، علی أساس أن قوله تعالى فی آخر الآیة هل ترى من فطورٍ یدل أن المقصود بالآیة نفي التفاوت عن المخلوقات، لأنه تعالى قال ذلك بعد قوله هو الذی خلق سبغ سماءٍ طباقاً و لم یذكر الله تعالى الكفر و لا أفعال العباد فی هذه الآیة فیكون للقدریة فی ذلك حجة ٣٠٤ و فی الرد علی هذا الاعتراض یتستند المعتزلة إلى مبدأ من مبادئ أصول الفقه فی التعمیم و التخصیص. و من رأى المعتزلة «أن تخصیص آخر الآیة لا یقدح فی عموم أولها، أ لا ترى

أن قوله تعالى وَ الْمُطَّلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقرة / ٢٢٨) عام في المطلقات، البوائن منها و الرجعيات، ثم تخصيص قوله وَ بُعُولَتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ لَا يُقَدِّحُ فِي عَمُومِ الْأَوَّلِ. كذلك في مسألتنا ٣٠٥ و هو مبدأ غريب لا يصح في تفسير سياق هذه الآية، و إن صح في أحكام الفقه. و الخطأ في التفسير بين آيات الأحكام و آيات الصفات يتناقض مع ما سبق أن قاله القاضي نفسه عند اخراج آيات الأحكام من المحكم و المتشابه. و بالاضافة إلى ذلك كله فإن الآية- كما قال الأشعري- لا تشير من قريب أو من بعيد إلى خلق الأفعال. و هي واردة في بيان الحكمة الالهية في خلق السماوات، و على ذلك يعدّ الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٣٦ استدلال المعتزلة بهذه الآية استدلالاً بدليل الخطاب لا بمنطوقه المباشر. و هذا أمر ينكره المعتزلة على خصومهم في مواضع كثيرة، بل و في هذه الآية نفسها. و يبدو هذا التناقض واضحاً في موقف القاضي حين يورد على نفسه اعتراضاً فحواه «لو أمكن الاستدلال بهذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد لأن فيها التفاوت، و قد نفى التفاوت عن خلقه، أمكن أيضاً أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهة الله تعالى فلا تفاوت فيها» ٣٠٦ ينكر القاضي على خصومه هذا الاستدلال لأنه- في رأيه- «استدلال بدليل الخطاب، و ذلك مما لا يعتبر في فروع الفقه، فكيف يعتبر في أصول الدين؟ يبين ذلك أن تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على أن ما عداه خلافه، ألا ترى أن قائلاً لو قال: فلان لا يظلم و لا يكذب، فإنما يقتضى هذا الكلام أنه لا يختار ما هو الظلم و الكذب، و ليس فيه أن ما هو خارج من هذين النوعين فإنه هو الفاعل له، كذلك في مسألتنا، ليس يجب إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه، بل الواجب أن ينفي عنه جميع ما يتفاوت، و يكون ما لا تفاوت فيه موقوفاً على الدلالة، فإن دلّ على أنه هو الفاعل له قيل به، و إن لم يدل، بل دلّ على خلافه لم يقل به. و في مسألتنا قامت الدلالة على أن هذه التصرفات من الطاعات و غيرها متعلقة بنا لوقوعها بحسب قصدنا و داعينا، فيجب أن تكون فعلاً لنا واقعا من جهتنا على ما قلناه» ٣٠٧. غير أن هذا التناقض في موقف القاضي يمكن أن يفسّر في ضوء ما أشرنا إليه من أن القرآن تحوّل إلى وسيلة للاستدلال سواء بمنطوق الآيات المباشر، أو بمدلولها غير المباشر، و ذلك عن طريق التأويل الذي يستند- أولاً- إلى الدليل العقلي. *** و الدليل الثاني الذي يستدل به المعتزلة هو قوله تعالى الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (السجدة / ٧) و يختلف المعتزلة مع الأشاعرة في توجيه الفعل «أحسن»، ذلك أنه قد يكون مشتقاً من الاحسان، أو من الحسن، بمعنى أنه قد يكون مشتقاً من الفعل «أحسن» أو من الفعل «حسن». و يذهب المعتزلة إلى أنه مشتق من «الحسن» لا- من «الاحسان» و ذلك «لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون احساناً كالعقاب» ٣٠٨ و على العكس من ذلك يذهب الأشاعرة، فالمعنى عندهم «أنه يحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصياغة أى يعلم كيف يصوغ فأخبر الله تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء» ٣٠٩ و معنى ذلك أن الأشاعرة يذهبون بالآية إلى معنى الخبر دون المدح الذي يؤكده السياق ذَلِكَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (السجدة / ٦-٧) و الذي يتنبه إليه تفسير المعتزلة. و يحاول المعتزلة مناقشة هذا الاعتراض من جانب الأشاعرة، و لذلك يفرق القاضي عبد الجبار بين صيغة الماضي و صيغة المضارع في هذا الفعل «لأن أحسن بمعنى علم لم يجيء و إن جاء مضارعه، و ليس يمتنع أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه. و على هذا استعملوا مضارع نحو: وذر، و ودع، فقالوا: يذر و يدع، و لم يستعملوا ماضيه، فلم يقولوا: أودر، و لا أودع. و صار هذا في باب كاستعمالهم الماضي من دون استعمال المضارع نحو قولهم: عسى و ليس، فحسب» ٣١٠ و من الواضح أن المعتزلة يريدون بهذا التوجيه للفعل أن يذهبوا إلى أن أفعال الله كلها حسنة، و ليست كذلك أفعال الانسان، و من ثم لا يصح الزعم بأن الله هو خالق أفعال الانسان. و غنى عن البيان أن القاضي هنا يستدل- كما فعل في الآية السابقة- بدليل الخطاب، دون منطوقه المباشر. و يذهب القاضي إلى نفس الاستدلال من قوله تعالى صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ (النمل / ٨٨) فنسبه الاتقان إلى صنع الله و فعله ينفي امكانية أن يكون هو خالق أفعال البشر التي تتضمن «التهود و التنصر و التمجس، و ليس شيء من ذلك متقناً، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها» ٣١١. و من الأدلة التي يستدل بها المعتزلة أيضاً قول الله تعالى وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا (ص / ٢٧) و كذلك قوله ما خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ. و وجه الاستدلال أن الله «نفى، عمّا خلقه منهما، الباطل، و

الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ يَعْنِي مِنَ الْعَهودِ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَيْنَهُمْ إِذَا انْقَضَتْ الْأَرْبَعَةُ الْأَشْهُرُ. ثم استثنى قوما من المشركين يقال إنهم من بنى كنانة فقال إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِلَى انْقِضَاءِ مَدَّتِهِمْ. على أن الله تعالى ذكر المشركين ولم يقل (من شركهم) ولو كان قوله «بريء من المشركين» يدل على أنه لم يخلق شركهم لدل على أنه لم يخلقهم لأنه تعالى برىء من المشركين و من شركهم. ولو كان قوله «بريء من المشركين» يوجب أنه ما خلق شركهم للزم القدرية إذ قال إنه وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ فقد خلق إيمانهم. فلما لم يكن هذا عندهم هكذا بطل ما قالوه «٣٢٠». و انتهى من هذا كله إلى ما سبق أن قرناه من أن المجاز صار سلاحا للتأويل لرفع التناقض بين نصوص القرآن من جهة، وبينها وبين أدلة العقل من جهة أخرى. و لم يفلح المعتزلة دائما في رفع هذا التناقض و ذلك لمحاولتهم - في أغلب الأحيان - لى عنق النص القرآني و اخراجه عن سياقه و ذلك ليتحول إلى دلالة عقلية نظرية. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤١

خاتمة

إشارة

خاتمة انتهينا في التمهيد إلى أن الفكر الاعتزالي لم ينشأ مستقلا عن الظروف الاجتماعية للمجتمع الاسلامي، و كان القول بالاختيار محاولة للوقوف ضد النزعة الجبرية التي تستر وراءها النظام الأموي لتكريس استغلاله لجماهير المسلمين. و قد حاول الحسن البصري التخفيف من الصياغة المسيحية لمبدأ الاختيار، فاكفى بنفى اسناد المعاصي إلى الله و أثبت مسئولية الانسان عنها. و انتهينا إلى أن الخلاف حول مرتكب الكبيرة لم يكن مجرد خلاف فقهي، بل كان خلافا يجسد مواقف سياسية متباينة. و كان قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين محاولة لرأب صدع الخلاف بين الفرق المختلفة، و خلق جبهة موحدة ضد النظام الأموي، و كان من نتيجة ذلك أن آراء الفرق تقاربت في كثير من القضايا، و استطاع واصل بن عطاء أن يوحد بين المعتزلة و الشيعة الزيدية توحيدا يكاد يكون تاما. غير أن المعتزلة شغلتهم - إلى جانب ذلك - مهمة الدفاع عن الاسلام ضد مهاجميه من أبناء الأديان الأخرى، و كان عليهم من ثم أن ينظموا وسائلهم الاستدلالية لاقامة أفكارهم على أساس معرفي مكين. و كان الاعلاء من شأن العقل هو وسيلتهم لتحقيق الغايتين معا، إلى جانب ما يؤدي إليه هذا الاعلاء من التسوية بين البشر، و إلى عدم التفرقة بينهم على أساس الجنس أو الثروة. و إذا كان القرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل و الفكر، فقد كان للمعتزلة الفضل الأكبر في الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبة من الله و هبها جميع البشر دون تمييز، و جعلوه أساسا للتكليف و مقدمه ضرورية له. و العقل عند المعتزلة هو مجموعة من العلوم الضرورية التي يخلقها الله في المكلف، و هي علوم لا ينفك عنها الانسان و لا يشك في متعلقها. هذه العلوم الضرورية هي الأساس الذي يستطيع الانسان به الوصول إلى المعرفة، و ذلك عن طريق التفكير و النظر في الأدلة. و حين قارن المعتزلة بين المعرفة الحسية و المعرفة العقلية انتهوا إلى الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤٢ اثبات المعرفة الحسية إذا كانت تؤدي إلى سكون النفس إلى ما تتناوله من المدركات. و قامت هذه النظرة عندهم على أساس أن الإدراك عملية محايدة من جانب المدرك لا تؤثر فيما يدركه سلبا أو ايجابا. أما المعرفة العقلية فهي تلك التي تتم عن طريق النظر في الأدلة نظرا صحيحا. و بهذا النظر يستطيع الانسان الانتقال من العقل الفطري - العلوم الضرورية - إلى العلوم النظرية، و هي المعرفة. و لقد كان من الطبيعي أن تتحدد وظيفة المعرفة عند المعتزلة بأنها معرفة الله بصفاته من التوحيد و العدل، ثم معرفة أوامره و نواهيه، و ذلك حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به من الأعمال التي تؤدي به إلى الثواب، و تنجيه من العقاب. و نتيجة لذلك انقسمت الأدلة عندهم إلى أنواع ثلاثة، يؤدي كل نوع منها إلى مرحلة من مراحل المعرفة الدينية. فالنوع الأول من الأدلة هو الذي يدل بالوجوب، و ذلك كدلالة الفعل على الفاعل. و هذا النوع من الأدلة هو الذي يؤدي إلى التوحيد. و النوع الثاني من الأدلة هو الذي يدل بالدواعي و الاختيار، و هذا النوع هو الذي

يؤدى إلى معرفة أفعال الله، و يؤدى بنا إلى معرفة عدله. و النوع الثالث من الأدلة هو الذى يدل بالمواضعة و القصد، و ذلك كدلالة الكلام على ما يدل عليه. و هذا النوع يؤدى بنا إلى معرفة كلام الله و أوامره و نواهيه. و لقد انتهى المعتزلة إلى أن هذه الأنواع الثلاثة يترتب بعضها على بعض ترتب النتيجة على المقدمة، بمعنى أن كلام الله لا يقع دلالة إلا بعد معرفة صفاته من التوحيد و العدل. و لقد كان من الطبيعى أن يختلف الأشاعرة مع المعتزلة فى ترتيبهم أدلة الشرع على أدلة العقل. و من ثم اعتبروا كلام الله دالاً بمفرده على ما يدل عليه. و قد انعكس هذا الخلاف بدوره على شروط الدلالة اللغوية، حيث اشترط المعتزلة- إلى جانب المواضعة- معرفة قصد المتكلم و حاله لوقوع كلامه دلالة. و هذا شرط لم يشر له الأشاعرة من قريب أو من بعيد. و إذا كان المعتزلة و الأشاعرة قد اتفقوا على أن المواضعة شرط لدلالة الكلام فقد اختلفوا فى أصل المواضعة على اللغة، هل هى توقيف من الله أم اصطلاح؟ و كان هذا الخلاف بدوره امتدادا لخلافهم حول قدم القرآن و حدوثه. فقول الأشاعرة بقدم القرآن أدى بهم إلى أن المواضعة أصلها التوقيف من الله، و ذلك لاعتبارهم الكلام صفة ذاتية قديمة. و على العكس من ذلك ذهب المعتزلة تأسيسا على أن الكلام صفة من صفات الفعل لا من صفات الذات. و من جهة أخرى فقد ربط المعتزلة بين المواضعة و الإشارة الحسية، و هى إشارة لا تجوز على الله، و لذلك ذهبوا إلى أن المواضعة اللغوية الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٤٣ اصطلاح و ليست توقيفا. و لقد حدّد القاضى عبد الجبار الغاية من المواضعة اللغوية بأنها الإخبار عن الأشياء حالة غيابها عن الحواس أو الإخبار عن تلك الأشياء التى لا تظهر للحس أصلا. و هى بذلك تعدّ بديلا للإشارة الحسية. و حين قارن بين المواضعة على الكلام، و المواضعة على الحركات أو الاشارات، انتهى إلى أن البشر تواضعوا على الكلام- الأصوات- لأنها أكثر اتساعا للتعبير عن حاجات الناس دون الحركات و الاشارات. و انتهى القاضى إلى أن المواضعة على الأسماء مجرد مواضعة عرفية، بمعنى أن العلاقة بين الاسم و المسمى علاقة إشارية بحثة، و الجماعة- بقصدتها- هى التى تقيم هذه العلاقة، و هى العلاقة التى نشير إليها اليوم باسم المعنى. و حين انتقل القاضى إلى اللغة على مستوى التركيب ربط بين قصد المتكلم و المعنى الذى يدل عليه كلامه. و كان هذا الربط نتيجة طبيعة لدوران هذه المباحث كلها فى اطار الفكر الدينى، الذى يسعى إلى معرفة الله بتوحيده و عدله و قصده من كلامه. و إذا كانت معرفة قصد المتكلم شرطا أساسيا لمعرفة ما يدل عليه كلامه، فلا مانع و الحالة هذه من وقوع الاشتراك و الاتساع و المجاز فى الكلام. فذلك كله لن يؤدى لاستغلاق معنى الكلام، لأن معرفتنا بقصد المتكلم و حاله تجعلنا قادرين على فهم ما يريد التعبير عنه. و كان هذا كله دفاعا عن وجود المجاز فى القرآن- كلام الله- و نفى صفة الكذب عنه. و لقد تحدّد مفهوم المجاز نفسه باعتباره قسيما للحقيقة على يد المعتزلة ابتداء من الجاحظ. و لا شك أنهم قد استفادوا من جهود المفسّرين و اللغويين حول النص القرآنى. و إذا كان المصطلح نفسه لم يرد فى القرآن، لا بمعناه اللغوى أو الاصطلاحى، فقد كان مصطلح «المثل» هو المصطلح البديل فى مرحلة نشأة التفسير الذى ارتبط بالخلاف حول تأويل النص القرآنى بين الفرق المختلفة. و كان ورود هذا المصطلح بكثرة فى القرآن بمثابة اعطاء شرعية له ليستخدم فى الدلالة على عدم إرادة المعنى الحرفى للفظ أو العبارة. و مع نمو حركة التفسير و التأويل تحددت عناصر المجاز و أنواعه المختلفة كالكناية و التشبيه و الاستعارة و الحذف و غيرها. و لم ينفصل هذا التحديد عن الغاية التأويلية للنص القرآنى. و مما له دلالة فى هذا الصدد أن أول كتاب اتخذ «المجاز» عنوانا له، هو كتاب «مجاز القرآن» لأبى عبيدة الخارجى. و هو كتاب يتعرّض لتأويل آيات كثيرة تأويلا يتفق فى عمومته مع معطيات الفكر الاعترالى، خصوصا أفكار التوحيد و التنزيه التى التقى فيها الخوارج مع الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٤٤ المعتزلة. و إذا كان أبو عبيدة قد استخدم مصطلح «المجاز» بمعنى عام جدا يشمل كل تغير فى الاسلوب، فإن معاصره الفراء- و له ميول اعتزالية واضحة- كان أكثر تحديدا فى استخدام المصطلح، و ذلك رغم مدخله النحوى عموما، و رغم أنه لم يستخدم كلمة «مجاز» و استخدم منها صيغة الفعل «تجوز». و رغم التداخل بين المصطلحات فى مؤلفات الجاحظ، فإنه يعدّ أول من حدد مفهوم المجاز باعتباره قسيما للحقيقة، و أدخل فى عناصره التشبيه و المثل و الاستعارة و الكناية و الحذف. و استطاع الرماني أن يبلور كثيرا من جوانب التأثير النفسى الذى تحدثه العبارة المجازية، تلك الآثار التى تعجز العبارة الحقيقية عن التعبير عنها. و تفرّد الرماني بالتركيز على جانب التأثير النفسى

للتعبير المجازي يعدّ نتيجة طبيعية لانشغاله بالبحث عن أوجه الإعجاز في القرآن، و عدم انشغاله بالغايات التأويلية و الدفاعية التي انشغل بها سابقوه. غير أن الرماني - وهو معتزلي - لم يكن بعيدا تماما عن الغاية التأويلية، و لكنها جاءت هامشية في كتابه، و لم يضع فيها جهده كله. و لم ينفصل البحث في المجاز عند القاضي عبد الجبار عن تصويره لطبيعة اللغة و شروط دلالتها. و لقد انتهى إلى جواز وقوع المجاز في الاسم المفرد و في التركيب معا. غير أنه اشترط في الاسم المفرد أن يكون له حقيقة أولا - قبل نقله من معناه الحقيقي لمعنى مجازي، كما اشترط وجود مشابهة بين المعنى المنقول إليه اللفظ، و المعنى المنقول عنه. و على مستوى التركيب أجاز وقوع المجاز في الكلام، ما دامت معرفة قصد المتكلم ستؤدي بنا إلى معرفة مراده. و في هذا الصدد فرق القاضي بين المتكلم في الشاهد، و المتكلم في الغائب - و هو الله - و ذهب إلى أن معرفتنا بقصد المتكلم في الشاهد هي معرفة اضطرار. و على عكس ذلك معرفتنا بقصد الله فهي معرفة نظرية استدلالية. و إذا كانت معرفتنا بعدل الله - و هي قصده في أفعاله عموما - معرفة عقلية لا تستند إلى الشرع، فإن معرفتنا بكلامه - و الكلام فعل من أفعاله - لا تتم إلا بعد معرفة قصده. فإذا ورد في كلامه ما يوهم التناقض مع معرفتنا العقلية بقصده، كان ذلك مجازا. و هكذا يصبح المجاز وسيلة للتأويل و أداة رئيسية له. و من الطبيعي - و الحالة هذه - أن يتسع المجاز ليشمل كل ما اندرج تحته من عناصر تصويرية أو أسلوبية. و لقد وجد المعتزلة في تقسيم القرآن إلى محكم و متشابه وسيلة دينية شرعية للتأويل، رغم أنهم أخضعوا دلالة القرآن كله للدليل العقلي. و كان من الطبيعي أن الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤٥ تكون الآيات التي تسند وجهه نظرهم و أفكارهم العقلية محكمة، و أن تكون تلك التي يستدل بها خصومهم متشابهة في حاجة للتأويل. و سلك خصوم المعتزلة نفس مسلكهم. و كان القول بالمجاز عند كليهما وسيلة للتأويل و اخراج النص عن ظاهره. و حين يعجز المعتزلة عن تأويل النص استنادا إلى تركيبه اللغوي، يلجئون إلى الاستناد إلى الدليل العقلي. و كلا الدليلين عندهم سواء في تأويل النص القرآني. و قد اتضح ذلك كله في تأويل الآيات التي تتصل بقصيتي رؤية الله و خلق الأفعال، و هما القضيتان اللتان أخذناهما كمثالين للتدليل على العلاقة الوثيقة بين مفهوم المجاز و التأويل من ناحية، و بين قضايا الفكر الاعتزالي من ناحية أخرى. و كان الخلاف بين المعتزلة و الأشاعرة في قضية رؤية الله امتدادا لخلافهم حول قضايا التوحيد و نفى الصفات عن الله. و قد نفى المعتزلة نفيا قاطعا أن يرى الله، على أساس أن الرؤية إنما تجوز على الاجساد المتحيزة في المكان و القائمة في جهة. و استندوا في التدليل على صحة رأيهم بآيات من القرآن أهمها قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ عَتَبُوا آيَاتِ مُحْكَمَاتٍ تَدُلُّ بِظَاهِرِهَا. أما تلك الآيات التي لا تتفق مع وجهه نظرهم فقد اعتبروها متشابهات في حاجة للتأويل. و كان «المجاز» هو سلاحهم الرئيسي في عملية تأويل هذه الآيات. و هو سلاح يشمل العبارة و اللفظ، و الحروف أيضا إن احتاج الأمر. و الهدف النهائي عند المعتزلة هو نفى مشابهة الله للبشر و تأكيد وحدانيته المطلقة و تفرده الكامل. و في سبيل هذا الهدف لا بأس من اخراج النص عن ظاهره بادعاء المجاز فيه. أما قضية خلق الأفعال فهي أساس مبدأ العدل، ذلك المبدأ الذي يسعى لنفى فعل القبيح أو إرادة فعله عن الله، و من ثم يسعى لتأكيد قيام الفعل الانساني على الاختيار و الحرية، لا على الضرورة و الاضطرار. و إذا كان الأشاعرة قد ذهبوا إلى اطلاق الارادة الالهية لتشمل كل المراتب، و منها كفر الكافر، و كذب الكاذب، فإن المعتزلة ميزوا بين ما يريد الله من فعل نفسه، و بين ما يريد من فعل غيره. و ذهبوا إلى أن إرادة الله للفعل الانساني إنما هي إرادة على سبيل الاختيار لا الاجراء. و حين انتقل المعتزلة للاستدلال على أفكارهم تلك بالقرآن الكريم، نازعهم خصومهم في صحة استدلالهم. و من ناحية أخرى أوردوا عليهم أدلة أخرى تتناقض مع مسلماتهم العقلية. و كان القول بالمجاز هو الأداة الرئيسية للتأويل. و حين يعجز التحليل اللغوي عن بيان وجه التجاوز في العبارة، يعتصم المعتزلة بالقرينة العقلية، التي اعتبروها أشدّ دلالة من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤٦ و أيا كان تقويمنا لجهود المعتزلة، فالذي لا شك فيه أنهم حاولوا مخلصين رفع التناقض بين العقل و الشرع من جانب، و بين النصوص المتعارضة ظاهريا في القرآن من جانب آخر. و كانت جهودهم في مجالات المعرفة و اللغة و المجاز - لخدمة هذه المهمة - انجازا له آثاره العديدة على هذه

المجالات، و على المتخصصين فيها في تراثنا العربي. و لعل هذه الدراسة أن تكون تمهيدا لرصد هذه التأثيرات التي تركها المعتزلة في غيرهم من أعلام الثقافة العربية و علومها. (الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤٧)

أهم المصادر و المراجع مصادر البحث

إشارة

أهم المصادر و المراجع مصادر البحث ابن جنى (أبو الفتح عثمان) - الخصائص. الجزء الأول. مطبعة الهلال بالفجالة. مصر. ١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م ابن خلدون - المقدمة. كتاب التحرير. ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م ابن فارس (أبو الحسين أحمد) - الصحابي في فقه اللغة و سنن العرب في كلامها. تحقيق: مصطفى الشويمي. مؤسسه أ. بدران للطباعة و النشر. بيروت. ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم) - تأويل مختلف الحديث. مطبعة كردستان العلمية. مصر. ١٣٢٦ هـ - تأويل مشكل القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار التراث القاهرة. ط الثانية. ١٩٧٣ م ابن القيم الجوزية - الصواعق المرسله على الجهمية و المعطلة. تصحيح: زكريا علي يوسف. مطبعة الامام. مصر. ١٣٨٠ هـ ابن متويه (الحسن النجاني) - التذكرة في أحكام الجواهر و الأعراض. تحقيق: سامي نصر لطف، فيصل عون. دار الثقافة للطباعة و النشر. القاهرة. ١٩٧٥ م ابن المنير (أحمد بن محمد الاسكندري المالكي) - الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. بهامش الكشاف للزمخشري. الأشعري (أبو الحسن) الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤٨ - كتاب اللع في الرد على أهل الزيغ و البدع. نشر و تصحيح الأب ريتشارد يوسف مكارثي. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٥٢ م - مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٧٠ م أبو عبيدة (معمربن المثنى) - مجاز القرآن. تحقيق: محمد فؤاد سركين. مكتبة الخانجي. ط الثانية. القاهرة ١٩٧٠ م الباقلاني (القاضي أبو بكر محمد بن الطيب) - الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به. تحقيق: السيد عزت عطار الحسيني. تعليق و تقديم: محمد زاهد الكوثري. مكتب نشر الثقافة الحديثه. مصر. ١٩٥٠ م - التمهيد في الرد على الملحده و المعطلة و الرافضة و الخوارج و المعتزلة. تحقيق: محمود محمد الخضيرى، محمد عبد الهادي أبو ريده. دار الفكر العربي. القاهرة. ١٩٤٧ م البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي) - أصول الدين. مدرسه الالهيات. بدار الفنون التركية. استانبول. ١٩٢٨ م - الفرق بين الفرق: تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. مكتبة محمد علي صبيح. بدون تاريخ الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) - البخلاء. تحقيق: طه الحاجري. دار المعارف. مصر. ١٩٥٨ م - البيان و التبيين. تحقيق: حسن السندوبي. المكتبة التجارية. ط الثانية. القاهرة. ١٩٣٢ م - الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط الأولى. القاهرة. ١٩٤٣ م - رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي. مصر. ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م - العثمانية. تحقيق: عبد السلام هارون. دار الكاتب العربي. مصر. ١٩٥٥ م الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٤٩ الحارث المحاسبى - العقل، فهم القرآن. تحقيق: حسين القوتلى. دار الفكر. بيروت. ١٩٧١ م الحسن البصرى - رساله في القدر، ضمن رسائل العدل و التوحيد. تحقيق: محمد عمارة. دار الهلال. ١٩٧١ م الخوارزمي (محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب) - مفاتيح العلوم. ادارة الطباعة المنيرية. مصر. ١٣٤٢ هـ الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان) - الانتصار في الرد على ابن الراوندى. تحقيق: نيرج. المطبعة الكاثوليكية. بيروت. ١٩٥٧ م الداودى (الحافظ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد) - طبقات المفسرين. تحقيق: علي محمد عمر. مكتبة وهبه. القاهرة ١٩٧٢ م الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى) - النكت في اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القرآن. تحقيق: محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام. دار المعارف ط الثانية. مصر. ١٩٦٨ م الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر) - الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل في وجوه التأويل. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. ط الثالثة. ١٩٦٦ م السيوطى (عبد الرحمن جلال الدين) - الاتقان في علوم القرآن. مصطفى البابي الحلبي. ط الثالثة. القاهرة. ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م - المزهر

في علوم اللغة و أنواعها. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد الجاوي، محمد أحمد جاد المولى. عيسى البابي الحلبي بدون تاريخ. الشريف الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد بن علي) - التعريفات. الدار التونسية للنشر. تونس. ١٩٧١ م الشريف المرتضى (علي بن الحسين). - الآمال. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الكاتب العربي بيروت. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٠ الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) - الملل و النحل. تحقيق: محمد سيد الكيلاني. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. ١٩٦٧ م الطبري (محمد بن جرير) - جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق محمود محمد شاكر. دار المعارف. القاهرة. ١٩٧١ م عبد الجبار (القاضي أبو الحسن الأسدآبادي) - تنزيه القرآن عن المطاعن. دار النهضة الحديثة. بيروت. بدون تاريخ - شرح الأصول الخمسة. تعليق: الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم. تحقيق: عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة. ط الأولى. القاهرة. ١٩٦٦ م - فرق و طبقات المعتزلة. تحقيق: علي سامي النشار، عصام الدين محمد علي. دار المطبوعات بالجامعة. الاسكندرية. ١٩٧٢ م - متشابه القرآن. تحقيق: عدنان محمد زرزور. دار التراث. القاهرة. ١٩٦٦ م - المغنى في أبواب التوحيد و العدل. حقق بإشراف طه حسين و إبراهيم. مذكور. وزارة الثقافة و الارشاد القومي. مصر. ١٩٦٠ - ١٩٦٥ م الجزء الرابع: رؤية الباري. تحقيق: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. يونيو ١٩٦٥ م الجزء الخامس: الفرق غير الاسلامية. تحقيق: محمود محمد الخضيرى. يونيو ١٩٦٥ م. الجزء السادس: (القسم الأول): التعديل و التجوير. تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني. ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م الجزء السادس (القسم الثاني): الارادة. تحقيق: الأب ج. ش قنوانى. بدون تاريخ الجزء السابع: خلق القرآن. تحقيق إبراهيم اليبارى ١٩٦١ م الجزء الثامن: المخلوق. تحقيق: توفيق الطويل، و سعيد زائد. بدون تاريخ الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥١ الجزء التاسع: التوليد. تحقيق: توفيق الطويل، و سعيد زائد ١٩٦٤ م الجزء الحادى عشر: التكليف. تحقيق محمد علي النجار، و عبد الحليم النجار ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م الجزء الثانى عشر: النظر و المعارف. تحقيق: إبراهيم مذكور ١٩٦٢ م الجزء الثالث عشر: اللطف. تحقيق: أبو العلاء عفيفى. ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م الجزء الرابع عشر: الأصلاح - استحقاق الدم - التوبة. تحقيق: مصطفى السقا. ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م الجزء الخامس عشر: التنبؤات و المعجزات. تحقيق: محمود الخضيرى، محمود قاسم. ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م الجزء السادس عشر: اعجاز القرآن. تحقيق: أمين الخولى. ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م الجزء السابع عشر: الشرعيات. تحقيق: أمين الخولى. ١٩٦٢ م الفراء - معانى القرآن. ثلاثة أجزاء الجزء الأول: تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار دار الكتب المصرية. ١٩٥٥ م الجزء الثانى: تحقيق: محمد علي النجار. الدار المصرية للتأليف و الترجمة. القاهرة. ١٩٦٦ م الجزء الثالث: تحقيق: عبد الفتاح اسماعيل شلبى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٣ م القاسم الرس (الامام القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل) - كتاب أصول التوحيد و العدل، ضمن رسائل العدل و التوحيد. تحقيق محمد عمارة. دار الهلال. ١٩٧١ م - كتاب العدل و التوحيد و نفى التشبه عن الله الواحد الحميد، ضمن رسائل العدل و التوحيد. الكرمانى (الداعى أحمد حميد الدين) الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٢ - راحة العقل. تحقيق: محمد كامل حسين، محمد مصطفى حلمى. دار الفكر العربى. القاهرة. ١٩٥٢ م مقاتل بن سليمان - الأشباه و النظائر فى القرآن الكريم. دراسة و تحقيق: عبد الله محمود شحاتة. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٧٥ م الميدانى - مجمع الأمثال. الجزء الأول. تحقيق: محمد محبى الدين عبد الحميد. مطبعة السنة المحمدية. القاهرة ١٩٥٥ م النيسابورى (أبو الحسن علي بن أحمد الواحدى) - أسباب النزول. مصطفى البابى الحلبي. ط الثانية. القاهرة ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٨ م يحيى بن الحسين - المحكم و المتشابه، ضمن رسائل العدل و التوحيد. تحقيق: محمد عمارة.

مراجع عربية و أجنبية

مراجع عربية و أجنبية - أحمد أمين: ضحى الاسلام. مكتبة النهضة المصرية. ط ٧. القاهرة. ١٩٦٤ م - أحمد مصطفى المراغى: تاريخ علوم البلاغة ط ١ مصطفى البابى الحلبي ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م - أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ. ترجمة اسماعيل البيطار. دار الكتاب اللبنانى. بيروت ١٩٧٢ م - جابر عصفور: الصورة الفنية فى التراث النقدى و البلاغى. دار الثقافة للطباعة و النشر. القاهرة. ١٩٧٤

م - جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام. ترجمة محمد يوسف موسى و آخرين. دار الكاتب المصري. القاهرة. ١٩٤٦ م
العناصر الأفلاطونية المحدثة و الغنوصية في الحديث ضمن التراث اليوناني في الحضارة العربية ط ٢ القاهرة. ١٩٦٥ م مذاهب التفسير
الاسلامي. ترجمة محمد عبد الحليم النجار. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٣ مطبعة الخانجي. القاهرة. ١٩٥٥ م - حسن إبراهيم
حسن: تاريخ الاسلام السياسي. مكتبة النهضة المصرية ط ٧ القاهرة. ١٩٦٤ م - خالد العلي: جهم بن صفوان و مكاتته في الفكر
الاسلامي. المكتبة الأهلية بغداد ١٩٦٥ م - دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده. لجنة التأليف و
الترجمة و النشر. القاهرة ١٩٣٨ م - زهدى جار الله: المعتزلة. مطبعة مصر. القاهرة. ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م - ستيفن أولمان: دور الكلمة في
اللغة. ترجمة كمال بشر. الدار القومية للطباعة و النشر. القاهرة. ١٩٦٢ م - س بينيس: مذهب الذرة عند علماء المسلمين. ترجمة محمد
عبد الهادي أبو ريده. مكتبة النهضة المصرية. ١٩٤٦ م - شوقي ضيف: البلاغة تطور و تاريخ دار المعارف. ط ٢ ١٩٦٥ م المدارس
النحوية. دار المعارف. ط ٢ ١٩٧٢ م - عبد المنعم ماجد: العصر العباسي الأول. مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٣ م - علي مصطفى
الغرابي: أبو الهذيل العلاف. مكتبة الحسين التجارية ط ١ ١٩٤٩ م - فلهوزن: تاريخ الدولة العربية. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده
لجنة التأليف و الترجمة و النشر. القاهرة. ١٩٥٨ م - محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي. دار المعارف ط ٣ ١٩٦٨ م
- محمد عبد الهادي أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية. لجنة التأليف و الترجمة و النشر. القاهرة. ١٩٤٦ م - محمد
عمارة: رسائل العدل و التوحيد (المقدمة) دار الهلال. القاهرة ١٩٧١ م - محمد عمارة: المعتزلة و مشكلة الحرية الانسانية. المؤسسة
العربية للدراسات و النشر بيروت. ١٩٧٢ م الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٤ - محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفة. دار
المعارف ط ٣ القاهرة ١٩٥٨ م - محمود اسماعيل: الحركات السرية في الاسلام. مؤسسة روز اليوسف القاهرة ١٩٧٣ م - مصطفى
ناصر: الصورة الأدبية. مكتبة مصر. القاهرة. ١٩٥٨ م - ناجي حسن: ثورة زيد بن علي. مكتبة النهضة. بغداد ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م -
نلليو: بحوث في المعتزلة «ضمن التراث اليوناني في الحضارة العربية ترجمة عبد الرحمن بدوي. ١٩٦٩. nodnoL scitsilytS
dna elytS :hguoH maharG - esenapaj ehT .١٩٦٢. V. loV .thguoht laveideM ni seidutS .malsI
ni tpecnoc citsiugnil A sA noitaleveR :ustuzI okihihsoT - .yhposolihp laveideM fo yteicos
.selibhS :siraP ,notuoM seiroehT s'nobruM .W fo thgiL ehT ni rohpateM fo sisylanA nA .١٩٧١.
A. nerraW - الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٥

هوامش الكتاب

تمهيد: الاطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي

تمهيد: الاطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي (١) انظر على سبيل المثال نلليو: بحوث في المعتزلة، في (التراث اليوناني في الحضارة
الاسلامية) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليري: الفكر العربي و مركزه في التاريخ ص ٦٧، دي بور: تاريخ الفلسفة في الاسلام / ٤٨ - ٤٩ زهدى جار
الله: المعتزلة ص ٢، ٣٦، ٧٥ (٢) انظر: محمد عمارة: المعتزلة و مشكلة الحرية الانسانية / ١٧ - ٢٤. (٣) الخياط: الانتصار ١٣ - ١٤ (٤)
القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ١٢٣ (٥) مقالات الاسلاميين ١ / ٤٧ - ٤٩ (٦) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي
١ / ٣٥٧ (٧) المرجع السابق ١ / ٣٥٧ - ٣٥٨ (٨) انظر المرجع السابق ١ / ٣٥٤ و ما بعدها، طه حسين: الفتنة الكبرى ١ / ١٨٠ - ١٨٥. (٩)
حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١ / ٣٥٧ - ٣٥٨ (١٠) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١ / ٣٦٠ نقلا- عن
الطبري. (١١) راجع فلهوزن: تاريخ الدولة العربية ٥١ - ٥٢ (١٢) أحمد أمين: فجر الاسلام ١ / ٣٣٣ و ما بعدها. (١٣) ابن قتيبة: تأويل
مختلف الحديث ٣ - ٤ (١٤) المرجع السابق ١٩٣ (١٥) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١ / ٢٧٨ - ٢٧٩، و انظر جولد

تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ٧٠-٧١. (١٦) الأشعري «مقالات الاسلاميين» ١/ ٢٠٤. (١٧) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ١٧٢. (١٨) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٣٨٨. (١٩) الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/ ٢٢٥. (٢٠) المرجع السابق ١/ ٢٢٥-٢٣٤. (٢١) انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ٧٧-٧٨. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٦ (٢٢) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٣٨٩. (٢٣) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ٧٦. (٢٤) المرجع السابق / ٨٤ و انظر أيضا زهدى جاد الله: المعتزلة / ٢٣ و ما بعدها. (٢٥) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية / ٦٧-٦٨. (٢٦) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ٨٦. (٢٧) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٣٠، انظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق / ١٨-١٩. (٢٨) انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٤١٩، أيضا مقالات الاسلاميين: المقدمة / ١٠-١١. (٢٩) خالد العلي: جهنم بن صفوان و مكانته في الفكر الاسلامي / ٤٩. (٣٠) البغدادي: الفرق بين الفرق / ١٩. (٣١) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ٨٧ نقلا عن ابن قتيبة: الإمامة و السياسة. (٣٢) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ١٤٣. (٣٣) البغدادي: الفرق بين الفرق / ٢٠٢. (٣٤) الملل و النحل ١/ ١٣٩. (٣٥) محمود اسماعيل: الحركات السريّة في الاسلام / ٥٣. (٣٦) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٣٣٣. (٣٧) فلهوزن: تاريخ الدولة العربية / ٦٧. (٣٨) محمد عمارة: المعتزلة و مشكلة الحرية الانسانية / ٢٨، ٢٩. (٣٩) الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/ ٣٣٨. (٤٠) البغدادي: الفرق بين الفرق / ٢١١-٢١٢، و انظر أيضا الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٨٦-٨٧. (٤١) الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/ ٣٣٨، انظر الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٨٧. (٤٢) المقالات ١/ ٣٣٨. (٤٣) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٣٣٣. (٤٤) المرجع السابق ١/ ٣٥٨-٣٥٩ نقلا عن الطبري. (٤٥) السابق: نفس الصفحة. (٤٦) البغدادي: الفرق بين الفرق ٢٣٣-٢٣٤، و انظر المقالات ١/ ٨٦، الملل و النحل ١/ ١٧٤. (٤٧) الفرق بين الفرق / ٢٣٥. (٤٨) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ١٩٢. (٤٩) المرجع السابق / ٢٠٥. (٥٠) المقدمة / ٣٧٥. (٥١) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٣٨٢-٣٨٣ نقلا عن ابن الأثير. (٥٢) انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٤٠٣-٤٠٤. (٥٣) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام / ١٧٦. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٧ (٥٤) الأشعري: المقالات ١/ ٩١. (٥٥) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ١٥٠. (٥٦) الأشعري: المقالات ١/ ١٣٦-١٣٧. (٥٧) انظر فلهوزن: الدولة العربية / ١٩٦. (٥٨) المرتضى: الأمالي ١/ ١٦١. و انظر أيضا أقوالا مشابهة للحسن: الجاحظ: الحيوان ١/ ٢٢٥، ٥ / ١٠٠. (٥٩) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/ ٢٩٢. (٦٠) انظر على سبيل المثال: المرتضى: الأمالي: ١/ ١٥٠-١٥١. (٦١) السابق: نفس الصفحة، و انظر أيضا: القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة / ٢٤. (٦٢) السابق ١/ ١٥٢. (٦٣) الأمالي ١/ ١٦١. (٦٤) السابق ١/ ١٥٤. (٦٥) السابق ١/ ١٥٩. (٦٦) الأمالي ١/ ١٦٢. (٦٧) السابق ١/ ١٥٣. (٦٨) الأمالي ١/ ١٥٣. (٦٩) المعارف / ١٥٣. (٧٠) الملل و النحل ١/ ٤٧. و يلاحظ أن واصلا ولد عام ٨٠هـ، و لا يتفق هذا مع أن الرسالة موجهة لعبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ). (٧١) محمده عمارة: رسائل العدل و التوحيد ١/ ٨٢. (٧٢) نفس المصدر ١/ ٨٣. (٧٣) نفس المصدر ١/ ٨٨. (٧٤) بحوث في المعتزلة / ١٨١. (٧٥) الانتصار / ١١٨-١١٩ و انظر أيضا الأمالي ١/ ١٦٥-١٦٩ مناقشة بين واصل و عمرو بن عبيد تؤكد الفكرة التي نذهب إليها. (٧٦) ٢ / ١٦٧. (٧٧) الخياط: الانتصار / ٧٣. (٧٨) الخياط: الانتصار / ٧٣-٧٤. (٧٩) السابق / ٧٤. (٨٠) راجع رأي المرجئة مفصلا في المقالات ١/ ٢٢٩-٢٣٠. (٨١) انظر الشريف المرتضى: الأمالي ١/ ١٦٥-١٦٩، القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة / ٥٠-٥١. (٨٢) الخياط: الانتصار / ١١٩. (٨٣) ناجي حسن: ثورة زيد بن علي / ١٤٨. (٨٤) الملل و النحل ١/ ١٥٤-١٥٥. (٨٥) السابق ١/ ١٥٦. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٨ (٨٦) القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة / ٢٩. (٨٧) السابق / ١٧. (٨٨) القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة / ١٨، ٣١. (٨٩) السابق / ٣٢. (٩٠) راجع القصة كلها: طبقات المعتزلة / ٤٤-٤٦. و يقول الشهرستاني عن جعفر بن محمد أنه «دخل العراق و أقام بها مدة ما تعرض للإمامة قط، و لا نازع أحدا في الخلافة قط» الملل و النحل ١/ ١٦٦. (٩١) الملل و النحل ١/ ١٥٥. (٩٢) ناجي حسين: ثورة زيد بن علي / ١٠٩. (٩٣) القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة / ٤٤. (٩٤) الأمالي: ١/ ١٧٥. حاول المعتزلة أحيانا احتواء بعض الخلفاء و ترشيدهم دون اللجوء

للسيف كما فعلوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك و محمد بن مروان آخر خلفاء بني أمية. انظر محمد اسماعيل: الحركات السرية في الاسلام/ ١٤١. (٩٥) الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/ ١٥٤. (٩٦) المرتضى: الأمالي ١/ ١٦٩. (٩٧) انظر محمود اسماعيل: الحركات السرية في الاسلام/ ١٣٣، ١٤٠. (٩٨) محمد عمارة: رسائل العدل و التوحيد. المقدمة/ ٦٧. (٩٩) المعتزلة/ ٦٤. (١٠٠) القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ٣٢، ٣٨. (١٠١) انظر المرجع السابق/ ٣٨- ٤١. (١٠٢) انظر زهدى جار الله: المعتزلة/ ٢٦ و ما بعدها. (١٠٣) انظر القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزلة/ ٤٦- ٤٧. (١٠٤) المرجع السابق/ ٤٤. (١٠٥) الملل و النحل ١/ ٤٦، و انظر أيضا محمد عبد الهادي أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية/ ٨٠.

هوامش الفصل الأول: المعرفة و الدلالة اللغوية

هوامش الفصل الأول: المعرفة و الدلالة اللغوية (١) راجع في هذا الصدد ما يرويه صاحب «فرق و طبقات المعتزلة» من فشل الفقهاء في التصدي لمجادلة أصحاب الأديان الأخرى، و اضطرار الرشيد للاستعانة في ذلك بالمتكلمين/ ٦٣- ٦٥. (٢) المرجع السابق/ ٥٥- ٥٦، و انظر البغدادي: الفرق بين الفرق/ ١٣١. (٣) انظر بحث جولد تسيهر عن هذا الحديث: العناصر الأفلاطونية المحدثة و الغنوصية في الحديث/ ٢١٨ و ما بعدها. التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية. (٤) عبد المنعم ماجد: العصر العباسي الأول ١/ ٦٧ و انظر أيضا أوليري: الفكر العربي و مركزه في التاريخ/ ٦٠- ٦١. (٥) محمود اسماعيل: الحركات السرية في الاسلام/ ١٣٥. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٥٩ (٦) الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/ ٢١٤. (٧) المرجع السابق ١/ ٢١٧. (٨) علي مصطفى الغرابي: أبو الهذيل العلاف/ ٩٠ نقلا- عن المقالات. (٩) البغدادي: الفرق بين الفرق/ ١٢٩. (١٠) ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي/ ٧٨. (١١) الخياط: الانتصار/ ٢٨. (١٢) البغدادي: الفرق بين الفرق/ ١٣٨. (١٣) القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد و العدل ٩/ ١١. (١٤) السابق ٩/ ١٢. (١٥) الجاحظ: الحيوان ٥/ ٣٦. (١٦) البغدادي: أصول الدين/ ٦. (١٧) الخياط: الانتصار/ ٤٠- ٤١. (١٨) الحيوان ٥/ ٥٤٢- ٥٤٣. (١٩) الحيوان ٧/ ٥٦. (٢٠) السابق ١/ ٤٢. (٢١) السابق ٢/ ١١٦. (٢٢) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٧٥. و أنظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق/ ١٧٥. (٢٣) المغني في أبواب التوحيد و العدل ٩/ ١١. (٢٤) البغدادي: الفرق بين الفرق/ ١٧٥- ١٧٦. (٢٥) انظر حسين القوتلي: مقدمة «العقل»، «فهم القرآن»/ ١٠٧ نقلا عن ابن الأثير و الخطيب البغدادي. (٢٦) البغدادي: أصول الدين/ ٣٠٨. (٢٧) أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/ ٣٤٦. (٢٨) الباقلاني: الانصاف/ ١٢٧. (٢٩) الحارث المحاسبي: العقل/ ٢٠٣. (٣٠) المرجع السابق/ ٢٠٥. (٣١) المرجع السابق/ ٢٠١- ٢٠٢. (٣٢) المرجع السابق/ ٢٣٢. (٣٣) العقل/ ٢١٥. (٣٤) السابق/ ٢١٦. (٣٥) السابق/ ٢٠٧. (٣٦) محمد عبد الهادي أبو ريده: مقدمة كتاب «التمهيد» للباقلاني/ ١٤. (٣٧) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٩٧. (٣٨) المرجع السابق ١/ ٩٨. (٣٩) التمهيد/ ٣٤ و انظر الانصاف/ ١٢. (٤٠) المرجع السابق/ ٣٥، الانصاف/ ١٣. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٠ (٤١) المرجع السابق/ ٣٥، الانصاف/ ١٣. (٤٢) المرجع السابق/ نفس الصفحة، الانصاف/ نفس الصفحة. (٤٣) الانصاف/ ١٣. (٤٤) التمهيد/ ٣٧. (٤٥) السابق/ نفس الصفحة. (٤٦) السابق/ نفس الصفحة. (٤٧) السابق/ ٣٦. (٤٨) الانصاف/ ١٣. (٤٩) الانصاف/ ١٤ و في التمهيد/ ٤٠ هو تقسيم المستدل و فكره في المستدل عليه و تأمله له. (٥٠) الانصاف/ ١٤. (٥١) التمهيد/ ٣٨- ٣٩. (٥٢) التمهيد/ ٣٩. (٥٣) التمهيد/ ٣٩. (٥٤) الانصاف/ ١٨. (٥٥) انظر عبد الرحمن بدوي: في النفس. المقدمة/ ٢. (٥٦) مفاتيح العلوم/ ٨١. (٥٧) الشريف الجرجاني: التعريفات/ ٨١. (٥٨) الشريف الجرجاني: التعريفات/ ٨١. (٥٩) الشريف الجرجاني: التعريفات/ ٨١. (٦٠) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٨٢. (٦١) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٤٩. (٦٢) الشهرستاني: الملل و النحل ١/ ٩٥. (٦٣) الملل و النحل ١/ ٨٥. (٦٤) المغني في أبواب التوحيد و العدل ١٦/ ٣٥٤. (٦٥) الملل و النحل ١/ ٨١. (٦٦) القاضي عبد الجبار: المغني ١٦/ ٤٠٣. (٦٧) القاضي عبد الجبار: المغني ٤/ ١٧٤- ١٧٥. (٦٨) انظر القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٩٣ و ما بعدها. (٦٩) القاضي عبد الجبار: المغني ١١/ ٣٧١- ٣٧٢. (٧٠) المغني ١١/ ٣٧٢. (٧١) المغني ١١/ ٣٧٥. (٧٢) المغني ١١/ ٣٨٠. (٧٣) المغني ١١/ ٣٨٠. (٧٤)

المغنى ١٣ / ٢٢٩ - ٢٣٠. (٧٥) المغنى ١٢ / ٤٧. (٧٦) المغنى ١٢ / ٤٨. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦١ (٧٧) المغنى ١٢ / ٤٨. (٧٨) المغنى ٤ / ٣٢٦. (٧٩) المغنى ١٢ / ١٦. (٨٠) المغنى ١٢ / ١٣. (٨١) المغنى ١٢ / ٥٨. (٨٢) الحيوان ١ / ٢٠٧. (٨٣) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١ / ٣٨٣. (٨٤) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١ / ٣٨٤. (٨٥) البغدادي: أصول الدين / ٢٤. (٨٦) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١ / ٣٧٥. (٨٧) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١ / ٤٨٣ - ٤٨٤. (٨٨) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١٢ / ٣٨٧. (٨٩) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١٢ / ١١. (٩٠) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١٢ / ١٢. (٩١) الحيوان ٦ / ٣٥ - ٣٦. (٩٢) المغنى ١٢ / ٤٠١. (٩٣) المغنى ١٢ / ٤٠٢ - ٤٠٣. (٩٤) المغنى ١٢ / ٤٤. (٩٥) المغنى ١٢ / ٤٣١ - ٤٣٢. وانظر أيضا ص ٤٣٣ صياغة أخرى للخاطر. (٩٦) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٦٨، وانظر المغنى ١١ / ٢١٠. (٩٧) القاضي عبد الجبار: المغنى ١١ / ١٢. (٩٨) المغنى ١٦ / ٣٤٩ و انظر أيضا نفس المصدر ١٥ / ١٥٢. (٩٩) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٦٥ - ٦٦ و انظر أيضا ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي / ٩٦. (١٠٠) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٦٦. (١٠١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٦٦. (١٠٢) القاضي عبد الجبار: المغنى ٨ / ٢١٥. (١٠٣) انظر زهدى جار الله: المعتزلة / ٧٢ و ما بعدها. (١٠٤) الأشعري: المقالات ١ / ٢٤٥. (١٠٥) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٧ / ١٣٦. (١٠٦) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٧ / ٩٢. (١٠٧) الباقلاني: الانصاف / ٢٣. (١٠٨) و القضية على أى حال طرحت في القديم من وجهة نظر فلسفية عند اليونان، و ليست لدينا قرائن تؤيد أو تنفي اطلاع المفكرين المسلمين على هذا الجانب من الفكر اليونانى. و من وجهة نظر الكتب المقدسة فالقضية مطروحة في العهد القديم بشكل يوحى أن آدم هو الذى أعطى للأشياء أسماءها. فقد جاء في سفر التكوين بعد خلق آدم «و قال الرب الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٢ الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده. فأصنع له معينا نظيره. و جبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية و كل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ما ذا يدعوها. و كل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم و طيور السماء و جميع حيوانات البرية». فالعهد القديم ينسب إلى آدم تسمية الأشياء التى عرضها الرب عليه، و هى تسمية صارت لها فيما بعد، بمعنى أن آدم هو الذى وضع الأسماء دون أن يتلقى من الله تعليما مباشرا لهذه الأسماء. (الاصحاح الثانى / ١٩ - ٢١ و قد راجعت النص على الأصل العبرى بمعونة الأستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى فوجدناه مطابقا.). (١٠٩) القاضي عبد الجبار: المغنى ١٥ / ١٠٦. (١١٠) الصواعق المرسله ٢ / ٢٤٤. (١١١) القاضي عبد الجبار: المغنى ١٥ / ١٠٦. (١١٢) القاضي عبد الجبار: المغنى ١٥ / ١٠٦. (١١٣) الخصائص ١ / ٤٣. (١١٤) المغنى ٥ / ١٦٤ و انظر نفس المرجع ٧ / ١٠٩. (١١٥) ابن جنى: الخصائص ١ / ٤٣. (١١٦) القاضي عبد الجبار: المغنى ٥ / ١٦٣. (١١٧) القاضي عبد الجبار: المغنى ٥ / ١٦٤ و انظر نفس المرجع ١٥ / ١٦٢. (١١٨) القاضي عبد الجبار: المغنى ٥ / ٢٦٧. (١١٩) متشابه القرآن / ٨٣ - ٨٤. (١٢٠) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٥ / ١٦٩. (١٢١) المقالات ١ / ٣٤٦. (١٢٢) الانصاف / ٣٦. (١٢٣) المزهري ١ / ١٦. (١٢٤) انظر الطبرى: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١ / ١٧٠ - ١٧١. (١٢٥) الصحابى / ٣٣. (١٢٦) الصحابى / ٣٣. (١٢٧) الخصائص ١ / ٣٩. (١٢٨) الخصائص ١ / ٣٩. (١٢٩) الخصائص ١ / ٤٤. (١٣٠) الخصائص ١ / ٤٥ - ٤٦. (١٣١) الخصائص ١ / ٤٥. (١٣٢) المغنى ٧ / ٦. يرى أبو على الجبائى أن الكلام هو الحروف لا الأصوات. راجع خلاف أبى هاشم معه نفس الجزء / ٣١. (١٣٣) المغنى ٧ / ٣. (١٣٤) المغنى ٧ / ٤٠. (١٣٥) المغنى ٧ / ٤١. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٣ (١٣٦) المغنى ٧ / ٣. (١٣٧) اللمع / ١٧. (١٣٨) التذكرة / ٣٤٠. (١٣٩) الانصاف / ٩٤. (١٤٠) الانصاف / ٩٥. (١٤١) الانصاف / ٩٥. (١٤٢) القاضي عبد الجبار: المغنى ٧ / ١٧. (١٤٣) السابق نفس الجزء / ١٨. (١٤٤) السابق / نفس الجزء / ١٩. (١٤٥) المغنى ١٥ / ١٦١. (١٤٦) المغنى ١٥ / ١٦١. (١٤٧) الحيوان ١ / ٤٣. (١٤٨) الحيوان ١ / ٤٥. (١٤٩) المغنى ١٦ / ٢٠٢، و انظر نفس المصدر ٥ / ١٦٢، ١٥ / ١٦٠. (١٥٠) الباقلاني: الانصاف / ٥٣ و انظر أيضا البغدادي: أصول الدين / ١١٤ - ١١٥ و هو يوحد - أيضا - بين الاسم و الصفة. (١٥١) الأشعري: مقالات الاسلاميين ٢ / ٢٥٣. (١٥٢) انظر تفسير الطبرى ١ / ١٧٠ - ١٧١. (١٥٣) السابق / نفس الجزء / ٤٠. (١٥٤) رسائل الجاحظ ١ / ٢٦٢. (١٥٥) القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن ١ / ٨٣ - ٨٤. (١٥٦) المغنى ٥ / ١٦٩. (١٥٧) الكشاف ١ / ٢٧٢ وورد ابن

المنير على الهامش. (١٥٨) القاضي عبد الجبار: المغنى ٥/ ١٧٤-١٧٥. (١٥٩) القاضي عبد الجبار: المغنى ٥/ ١٧٢. (١٦٠) القاضي عبد الجبار: المغنى ٥/ ١٧٢. (١٦١) المغنى ١٥/ ١٦٢. (١٦٢) المغنى ١٦/ ٣٤٧. (١٦٣) المغنى ١٥/ ١٦٢-١٦٣ و انظر نفس المرجع ٥/ ١٦٦ «ان العلم بقصده فرع على العلم بذاته، فلا يصح أن يكون ضروريا و العلم بذاته مكتسبا». (١٦٤) المغنى ٥/ ١٧٢-١٧٣. (١٦٥) المغنى ١٥/ ٣٢٣. (١٦٦) المغنى ٨/ ٢١٥. (١٦٧) المغنى ١٥/ ٣٢٥. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٤

هوامش الفصل الثاني: «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره

هوامش الفصل الثاني: «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره (١) تأويل مشكل القرآن / ٢٠-٢١. (٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم ٢/ ٦١٢. (٣) السابق ٢/ ٥. (٤) راجع المعجم المفهرس ٢/ ٥٢٧-٥٢٧. (٥) راجع المعجم المفهرس ٢/ ٢٠٧. (٦) انظر لسان العرب «مثل» و غيره من المعاجم أيضا، القاموس و أساس البلاغة. (٧) الميداني: مجمع الأمثال ١/ ٥١. (٨) انظر تفسير الآية في الطبري ١/ ٣٩٨ و ما بعدها. (٩) الطبري: التفسير ٥/ ٥٤٤-٥٤٥. (١٠) الطبري ١/ ٥٠٤ و انظر مواضع أخرى يرد فيها نفس التفسير ٣/ ٤٨٧، ٥٠٥، ٥/ ١١٨. (١١) السيوطي: الاتقان ١/ ١٤٢. (١٢) الطبري: ١٩٨/ ٦. (١٣) الطبري ٣/ ١١٤ و انظر رد الطبري لهذه القراءة و تفسيره للآية. (١٤) الطبري ٥/ ٣٩٩. و راجع أمثلة أخرى كثيرة لهذا الجدل المبكر حول القرآن: محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفة/ ٣٢ و ما بعدها. (١٥) الطبري ٥/ ٣٩٧. (١٦) الطبري ٢/ ١٧٢-١٧٣. (١٧) جولد تسيهر: مذهب التفسير الاسلامي/ ١٣٢، و انظر أيضا طبقات المفسرين للداودي ٢/ ٣٠٧-٣٠٨. (١٨) السابق/ ١٣٣. (١٩) الاتقان ١/ ١٤١. (٢٠) السيوطي: الاتقان ١/ ١٤١. (٢١) الأشباه و النظائر/ ٢٢٦-٢٢٨. (٢٢) الأشباه و النظائر. انظر على الترتيب ١٠٨، ١١٦، ١٢٧، ١٣٩، ٢١٥، ٣١٣. (٢٣) السابق/ ١١٦-١١٧. (٢٤) الأشباه و النظائر/ ١٨١. و انظر أيضا الوجوه المختلفة لكلمة «نار»/ ٢٢٣. (٢٥) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ١/ ١٩٨، و انظر الجاحظ: البيان و التبيين ١/ ٢٧٣-٢٧٤، الزمخشري: ٢/ ٢٩٣-٢٩٤. (٢٦). (٢٧). (٢٨). (٢٩). (٣٠) السابق/ ١١٩. (٣١) محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي/ ٤٢-٤٣. (٣٢) مجاز القرآن ١/ ١٠٠-١٠١. (٣٣) السابق ١/ ٤٧ و لمزيد من الأمثلة في مجاز الحذف انظر ١/ ٢٢٩، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٨٦. (٣٤) مجاز القرآن على الترتيب ١/ ١١٠-١١١، ١٠١، ١٧١، ١٩٢، ٣٦٦، ١٩/ ٢، ٦٤، ١٢٦، ١٥٠. (٣٥) مجاز القرآن ٢/ ٩٣. (٣٦) السابق ٢/ ١٩٦، ١٦٢، ١٥٣. (٣٧) اللسان (جوز) و انظر القاموس ايضا. (٣٨) معاني القرآن ١/ ١٤-١٥. (٣٩) معاني القرآن ٢/ ٣٦٣. (٤٠) معاني القرآن ٣/ ١٨٢. (٤١) السابق ٢/ ٣٨٤-٣٨٥. (٤٢) السابق ٢/ ٤٠٦. (٤٣) السابق ٣/ ٨٩. (٤٤) السابق ١/ ٢٣١. (٤٥) معاني القرآن ١/ ٤١-٤٠. (٤٦) السابق ١/ ٢٢٨-٢٢٩. (٤٧) معاني القرآن ١/ ٢٣٠. (٤٨) السابق ١/ ٣٠٥. (٤٩) معاني القرآن ٢/ ٣٤-٣٥. (٥٠) السابق ٢/ ١٥٥-١٥٦. (٥١) معاني القرآن ٢/ ٢٤٢. (٥٢) معاني القرآن ٣/ ٩٠. (٥٣) معاني القرآن ١/ ١٥. (٥٤) السابق ١/ ٣٠٣، ٣٩٣، ١١٨، ١٣٥، ٢٠/ ٣، ١٦. (٥٥) معاني القرآن ٢/ ٢٧٢-٢٧٣. (٥٦) السابق ٢/ ٣٨٨. (٥٧). (٥٨) selbihS. A. nerraW) محمد عبد الهادي أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلامية/ ٥٣ نقلا- عن البيان و التبيين. (٥٩) انظر العثمانية/ ٢٣٠. (٦٠) الحيوان ٤/ ٧٦. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٦ (٦١) الحيوان ٧/ ٥٧. (٦٢) السابق ٥/ ٣٢ و انظر أمثلة لهذه الاستخدامات ٥/ ٢٣-٣١ و انظر البيان و التبيين ٣/ ٢٨-٢٩ و لم أورد هذه الأمثلة لكثرة الاستشهاد بها في الدراسات الحديثة. انظر شوقي ضيف: البلاغة تطور و تاريخ ٥٥-٥٦ محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد/ ٨٤. (٦٣) العثمانية/ ٢٣٠. (٦٤) الحيوان ٥/ ٢٩٥. (٦٥) البيان و التبيين ٢/ ٢٢٢. (٦٦) الحيوان ٦/ ٢١٠-٢١٣ و انظر أيضا ٤/ ٣٩-٤٠. (٦٧) الحيوان ١/ ٢١١ و انظر أيضا جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي/ ٢١١ (٦٨) الحيوان ١/ ٢١١. (٦٩) الحيوان ٥/ ٢٨٠-٢٨١. (٧٠)

الحيوان ١/ ٣٤٨. (٧١) الحيوان ٢/ ١٥. (٧٢) رسالة في نفى التشبيه. ضمن رسائل الجاحظ ١/ ٢٨٩، و انظر أيضا الحيوان ١/ ١٥٣-١٥٤. (٧٣) انظر الجزء الأول ١/ ١٨٨-١٨٩، ٢٠٨ و الجزء الرابع ٨- ٩، ١٥، ٢٠، ٣٧- ٤٠، ٧٧- ٨٠، ٨٥- ٨٧، ٩٥- ٩٦، ١٠٠، ١٠٣- ١٠٤، ١٩٩- ٢٠٠، ٢٧١- ٢٧٣، ٢٧٥- ٢٧٨، ٢٧٨- ٢٨٩، الجزء الخامس ٢٣- ٣١، ٩٢- ٩٣، ٩٩، ١٠٠، ١٦١- ١٦٢، ٢٧٩- ٢٨٠، ٤٢٥- ٤٢٦، الجزء السادس ١٦٢- ١٦٤، ٢١٠- ٢١٣، ٢١٤- ٢١٥، ٢١٨، ٢٤٨- ٢٥٢، ٢٦٠- ٢٦٢، ٢٧٢، ٤٩٩- ٥٠٠، الجزء السابع ٥٠، ٥٦، ٥٧. (٧٤) البخلاء/ ١٤٤. (٧٥) رسائل الجاحظ ١/ ٣٣٩. (٧٦) الحيوان ٤/ ٨٤- ٨٥. (٧٧) السابق ٥/ ١٣٣. (٧٨) أنظر محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي/ ٨٤ و ما بعدها. و أنظر أيضا: مصطفى ناصف: الصورة الأدبية/ ٧٨. (٧٩) أنظر شوقي ضيف: البلاغة تطور و تاريخ/ ٥٦. (٨٠) تأويل مشكل القرآن/ ٢٠- ٢١. (٨١) النكت في اعجاز القرآن/ ٧٥. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٧ (٨٢) السابق/ نفس الصفحة. (٨٣) السابق/ ٧٥- ٧٦. (٨٤) انظر الرسالة/ ٩٥، ١١٢. و الاستشهاد نفسه يؤكد ما نذهب إليه. (٨٥) انظر الرسالة/ ٧٦. (٨٦) النكت في اعجاز القرآن/ ٧٦- ٧٧. (٨٧) السابق/ ٨٠. (٨٨) السابق/ ٨١. (٨٩) السابق/ نفس الصفحة. (٩٠) السابق/ نفس الصفحة. (٩١) النكت في اعجاز القرآن/ ٨٢. (٩٢) السابق/ ٨٥- ٨٦. (٩٣) النكت في اعجاز القرآن/ ٨٦. (٩٤) السابق/ نفس الصفحة. (٩٥) السابق/ نفس الصفحة. (٩٦) السابق/ نفس الصفحة. (٩٧) النكت/ ٨٨. (٩٨) السابق/ ١٠٤. (٩٩) السابق/ نفس الصفحة. (١٠٠) السابق/ نفس الصفحة. (١٠١) النكت/ ١٠٥. (١٠٢) السابق/ ١٠٤. (١٠٣) المغني ١٥/ ١٦١. (١٠٤) المغني ٥/ ١٧٢- ١٧٣. (١٠٥) السابق ٧/ ١٣٠، ٢٠٩. (١٠٦) شرح الأصول الخمسة/ ٤٣٦. (١٠٧) شرح الأصول/ ٤٣٦. (١٠٨) السيوطي: الاتقان ٢/ ٣٦ و انظر أيضا ابن القيم الجوزية: الصواعق المرسله ٢/ ٢٤٢- ٢٤٣. (١٠٩) المغني ١٥/ ١٧٨- ١٨٠. (١١٠) المغني ١٣/ ١٥٨. (١١١) المغني ٥/ ١٩٨- ١٩٩. (١١٢) المغني ٧/ ١٧. (١١٣) انظر المغني ٨/ ٣٥، ٣٦، ٨٥- ٨٦. (١١٤) المغني ٥/ ١٨٧. (١١٥) س. أولمان: دور الكلمة في اللغة/ ٦٢. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٨ (١١٦) المغني ٥/ ١٨٦، انظر أيضا في قياس الغائب على الشاهد ٥/ ٢٢٩، ٧/ ٤٩، ٧٦. ٨/ ٢٢٨، ٢٣٣- ٢٣٤. ١١/ ١٣٥. (١١٧) المغني ٥/ ١٩٨- ١٩٩. (١١٨) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة ٢/ ٢٦٩. (١١٩) المغني ٥/ ٢٢٧- ٢٢٨. (١٢٠) السابق ٥/ ٢١٥. (١٢١) السابق ٥/ ١١١. (١٢٢) السابق ٥/ ١٨٨ (١٢٣) شرح الأصول/ ٤٦٨. (١٢٤) المغني ٧/ ٢١٣. (١٢٥) المغني ٨/ ٢٣١ (١٢٦) السابق ١٢/ ١٨. (١٢٧) المغني ٥/ ١٨٧. (١٢٨) السابق ٥/ ١٩٧. (١٢٩) السابق ٥/ ١٨٨. (١٣٠) انظر هذا الخلاف: المغني ٥/ ١٨٨- ١٨٩. (١٣١) المغني ٥/ ١٩٠. (١٣٢) المغني ٥/ ١٨٩، و انظر أيضا نفس المصدر ٧/ ١٨٦. (١٣٣) المغني ١٥/ ٣٢٣. (١٣٤) المغني ٥/ ١٦٦. (١٣٥) المغني ١٣/ ٢٨٠. (١٣٦) السابق ١٥/ ١١٤. (١٣٧) المغني ٦ (القسم الثاني) ١٥- ١٦. (١٣٨) السابق ١٧/ ٢٨. (١٣٩) المغني ١٧/ ٣٧. (١٤٠) السابق ١٥/ ٣٢٤. (١٤١) أنظر: الامام الشافعي: الرسالة/ ١٧- ١٨. و مناقشه القاضي عبد الجبار لقضية دلالة العموم و الخصوص: المغني ١٧/ ٨١- ٨٤.

هوامش الفصل الثالث: المجاز و التأويل

هوامش الفصل الثالث: المجاز و التأويل (١) الطبري ٦/ ١٩٨. (٢) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (٣) الطبري ٦/ ١٩٧- ١٨٠ و أنظر الرواية كاملة ١/ ٢١٦- ٢١٨ و نقد المرحوم أحمد شاكر للرواية بالهامش ٢١٨ و ما بعدها. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٦٩ (٤) الطبري ٦/ ١٨٦- ١٨٧. (٥) انظر في تعضيد هذا الرأي: النيسابوري: أسباب النزول/ ٥٣. و الطبري نفسه يورد هذا السبب في رواية أخرى عن محمد بن جعفر ابن الزبير ٦/ ١٥١- ١٥٤. (٦) الطبري ٦/ ١٨٧ و طبقات المفسرين ٢/ ٤٤. (٧) الطبري ٦/ ١٨٩. (٨) الطبري ٦/ ١٧٥. (٩) السابق ٦/ ١٧٤. (١٠) الطبري ٦/ ٢٠٣. (١١) الداودي: طبقات المفسرين ٢/ ٣٠٨. (١٢) الطبري ٦/ ١٧٧. (١٣) انظر ١/ ٥٩، ٢٦٢- ٢٦٥، ٢/ ١٦٦. (١٤) انظر ١٩- ٢٠، ١٣٧. (١٥) الحسن البصري: رسالة في القدر: ضمن (رسائل العدل و التوحيد) ١/ ٨٤. (١٦) السابق/ ٨٦- ٨٧. (١٧) السابق/ ٨٧. (١٨) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامي/ ١٣٢ و لمزيد من التفاصيل انظر طبقات المفسرين ٢/ ٣٠٧- ٣٠٨. (١٩) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامي/ ١٣٣. (٢٠) الطبري ٦/ ١٧٧. (٢١) الطبري ٦/ ١٧٧. (٢٢) الطبري ٦/ ١٩٩.

- (٢٣) السابق ٦ / ٢٠٠. (٢٤) السابق ٦ / ٢٠١ - ٢٠٣. (٢٥) رسالة في القدر (ضمن رسائل العدل و التوحيد) ١ / ٨٣. (٢٦) الزمخشري: الكشاف ٢ / ٤٩. (٢٧) الداودي: طبقات المفسرين ٢ / ٣٣١. (٢٨) الأشباه و النظائر: المقدمة / ٨١. (٢٩) انظر محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفة: ٣٥ نقلا عن الملطي. (٣٠) الأشباه و النظائر / ١٣١. (٣١) السابق / ٢٥ - ٢٦. (٣٢) الأشباه و النظائر / ٣٢١. (٣٣) السابق / ٣٢١ - ٣٢٢. (٣٤) السابق / ٢٣٢. (٣٥) الأشباه و النظائر / ٣٢٢. (٣٦) الكشاف ٣ / ٥٤٣. (٣٧) الانتصاف (على هامش الكشاف) ٣ / ٥٤٣. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧٠ (٣٨) جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغي / ٩٤. (٣٩) الأشباه و النظائر / ٢٣٤. (٤٠) الكشاف ٢ / ٩. (٤١) الأشباه و النظائر / ١١١. (٤٢) الأشباه / ٢٩٢. (٤٣) السابق / ٢٣٥ - ٢٣٦ و انظر أيضا مادة «نرى» ٢٣٦ - ٢٣٧. (٤٤) الأشباه و النظائر / ٢٣٩. (٤٥) مقدمة الأشباه و النظائر / ٥٢. (٤٦) مقدمة الأشباه و النظائر / ٥٧. (٤٧) الأشباه و النظائر / ١٣٧ - ١٣٨. (٤٨) السابق / ٢٤٤. (٤٩) تنزيه القرآن عن المطاعن / ١٨٤ و انظر أيضا متشابه القرآن / ٣٨٤ - ٣٨٦. (٥٠) الجاحظ: الحيوان ٣ / ٤٧. (٥١) البيان و التبيين ١ / ٢٧٣ - ٢٧٤ و انظر أيضا الكشاف ٢ / ٢٩٣ - ٢٩٤، و انظر مقالات الاسلاميين ١ / ١٩٨. (٥٢) مجاز القرآن ٢ / ١١٢. (٥٣) السابق ٢ / ١٩٠. (٥٤) السابق ١ / ٢٦٦. (٥٥) السابق ١ / ٢٩٠. (٥٦) السابق ١ / ٢٧٦. (٥٧) السابق ١ / ١٧٠. (٥٨) السابق ٢ / ٢٠. (٥٩) السابق ٢ / ٧٣. (٦٠) السابق ١ / ٨٢. (٦١) السابق ١ / ٢٤٤. (٦٢) السابق ٢ / ١٣٢، ١ / ٢١٥. (٦٣) السابق ١ / ١٦٤. (٦٤) السابق ١ / ١٦٠. (٦٥) السابق ١ / ٢٤٣. (٦٦) السابق ٢ / ١٤٧. (٦٧) السابق ٢ / ١١٣. (٦٨) مجاز القرآن ١ / ٣٥٩. (٦٩) السابق ١ / ٣٧٢. (٧٠) متشابه القرآن ٢ / ٤٦٢ و تنزيه القرآن عن المطاعن / ٢٢٧. (٧١) الكشاف ٢ / ٤٤٢. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧١ (٧٢) مجاز القرآن ٧ / ٢٧٠. (٧٣) المدارس النحوية ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥. (٧٤) أثر القرآن في تطور النقد العربي / ٥٨. (٧٥) معاني القرآن ٢ / ٣٦٠ - ٣٦١. (٧٦) ١٢٩. (٧٧) *ustuzI okhihsot :ustuzI ni tpecnoC citsiugnilA sa noitalever p.malsI* و كأنما لم يكن جبريل يستطيع أن يرفعه للسماء دون كوة. (٧٨) معاني القرآن ١ / ٢١٨. (٧٩) معاني القرآن ٢ / ٣٨٤ و انظر أيضا جولد تسيهر: مذاهب التفسير في الاسلام / ٣٣ - ٣٥. (٨٠) معاني القرآن ١ / ٣٢٥ و انظر أيضا جولد تسيهر / ٣٦ - ٣٧. (٨١) معاني القرآن ١ / ٢٤٩ و لمزيد من الامثلة انظر: ٢ / ٢٠٤، ٣ / ٣٤، ٨٩، ١٠١، ١١٦، ١٥٨، ٢٦١. (٨٢) س. أولمان: دور الكلمة في اللغة / ١٦٩. (٨٣) راحة العقل / ٥٣. (٨٤) راحة العقل / ٥٠. (٨٥) السابق / ٤٢ - ٤٣. (٨٦) السابق / ٥١ - ٥٢. (٨٧) معاني القرآن ٢ / ٣١٤. (٨٨) السابق ٣ / ٦٥. (٨٩) السابق ٣ / ١٧٧. (٩٠) معاني القرآن ٢ / ٤١٢. (٩١) السابق ١ / ٣٢٩. (٩٢) السابق ٢ / ١٣٢. (٩٣) السابق ١ / ٣٦٦ و انظر أيضا ١ / ١٢٤. (٩٤) السابق ٣ / ٨٩. (٩٥) الصواعق المرسله ١ / ١١. (٩٦) الصواعق المرسله ١ / ١٢ - ١٣. (٩٧) السابق ١ / ١١ - ١٢. (٩٨) الكشاف ٣ / ٣٨٢. (٩٩) معاني القرآن ٢ / ١١٩. (١٠٠) معاني القرآن ٣ / ٨٩. (١٠١) انظر متشابه القرآن / ٦٢٨ - ٦٢٩ و تنزيه القرآن عن المطاعن ٢ / ٤٠٢. (١٠٢) الكشاف ٤ / ٢١. (١٠٣) معاني القرآن ٢ / ٤١٥ و لمزيد من الأمثلة في قضية العدل انظر ٢ / ٢٥٧ - ٢٥٨، ٣ / ١٨٧، ٢٧١. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧٢ (١٠٤) رسائل العدل و التوحيد ١ / ٩٦. (١٠٥) السابق / نفس الجزء و الصفحة. (١٠٦) رسائل العدل و التوحيد ١ / ٩٧. (١٠٧) السابق / نفس الجزء و الصفحة. (١٠٨) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٦٠٦ - ٦٠٧. (١٠٩) رسائل العدل و التوحيد ١ / ١٠٦. (١١٠) السابق ١ / ١٠٩. (١١١) انظر هذه الأدلة القرآنية و مناقشة القاضي لها: المغني ٧ / ٨٧ - ٩١. (١١٢) للقاضي عبد الجبار جزء كامل من كتابه المغني هو الجزء السابع أفرده لقضية خلق القرآن. و انظر أيضا أحمد أمين: ضحى الاسلام ٣ / ١٦١ و ما بعدها. (١١٣) تأويل مشكل القرآن / ١١١. (١١٤) السابق / ١١٢ - ١١٥. (١١٥) المغني ٧ / ٩٠. (١١٦) انظر الشهرستاني: الملل و النحل ١ / ١٦٢، محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمة / ٥٠. (١١٧) أبو المعين النسفي: بحر الكلام في علوم التوحيد / ٦٨. (١١٨) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامي / ٣. (١١٩) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث / ٥٥ - ٥٧. (١٢٠) رسائل العدل و التوحيد ١ / ٩٧ - ٩٨. (١٢١) تأويل مختلف الحديث / ٥٥. (١٢٢) انظر العثمانية / ١٠٠، ١١٥ - ١١٩. (١٢٣) انظر تأويل مختلف الحديث / ٧١ - ٧٣. (١٢٤) انظر تأويل مشكل القرآن ١١٥ - ١٢١. (١٢٥) السابق / ١٠٣. (١٢٦) السابق / ١٠٤ و انظر أيضا القاضي عبد الجبار في تأويل هذه الصفة في الكتاب المقدس، المغني ٥ / ١١٠ - ١١١. (١٢٧) تأويل مشكل القرآن / ١٣٢ - ١٣٣. (١٢٨) تأويل مشكل القرآن / ١١٢ - ١١٥. (١٢٩) مصطفى

ناصر: الصورة الأدبية/ ٧٩، وانظر أيضا جابر عصفور الصورة الفنية/ ١٦٤. (١٣٠) تأويل مشكل القرآن/ ١٠١. (١٣١) تأويل مشكل القرآن/ ٨٦. (١٣٢) السابق/ ٩٨-٩٩. (١٣٣) تأويل مشكل القرآن/ ١٠٠-١٠١. (١٣٤) تأويل مشكل القرآن: انظر على الترتيب/ ٢٥٤، ١٣٧، ١٣٨، ٣٨٢، ١٠٥، ١٨١، ١٩١، ٣١١-٣١٢، ٤٣٤، ٢٧٧، وما بعدها، ٢٨٠. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧٣ (١٣٥) تأويل مختلف الحديث/ ٣٤-٣٥. (١٣٦) تأويل مشكل القرآن/ ١٢٣-١٢٥. (١٣٧) الزمخشري: الكشاف ٢/ ٤٢٦-٤٢٧. (١٣٨) تأويل مشكل القرآن/ ٢٨٢. (١٣٩) تأويل مشكل القرآن/ ٤٨١-٤٨٢. (١٤٠) السابق/ ٧٦. (١٤١) (١٤٢) و (١٤٣) السابق/ ٧٦-٧٨. (١٤٤) المحكم والمتشابه (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ٢/ ١٠٧. (١٤٥) المحكم والمتشابه ٢/ ٣٧. (١٤٦) السابق ٢/ ١٠٨. (١٤٧) المحكم والمتشابه انظر على الترتيب: ٢/ ٨٥-٨٦، ٨٩-٩١، ٩٢-٩٣، ٩٤-٩٧، ٩٨. (١٤٨) رسائل العدل والتوحيد انظر على الترتيب ٢/ ٩٩، ١٠٠-١٠٢، ١٠٣-١٠٦. (١٤٩) رسائل العدل والتوحيد ٢/ ٨٧-٨٨. (١٥٠) رسائل العدل والتوحيد ٢/ ٩٠. (١٥١) متشابه القرآن/ ١٠. (١٥٢) المغنى ١٢/ ١٧٦. (١٥٣) متشابه القرآن/ ١، انظر أيضا المغنى ١٦/ ٣٩٥. (١٥٤) المغنى ١٦/ ٣٩٥-٣٩٦. (١٥٥) متشابه القرآن/ ١. (١٥٦) متشابه القرآن/ ٢٣-٢٤. (١٥٧) متشابه القرآن/ ١٨. (١٥٨) السابق/ ٣٣. (١٥٩) السابق/ ٣٤. (١٦٠) متشابه القرآن/ ٣٤. (١٦١) متشابه القرآن/ ٣٥-٣٦. (١٦٢) متشابه القرآن/ ٤ ولמיד من التفاصيل حول هذه الفكرة انظر نفس المصدر/ ٢٤ وما بعدها، المغنى ١٦/ ٣٧٣-٣٧٤، شرح الأصول الخمسة/ ٥٩٩-٦٠٠. (١٦٣) متشابه القرآن/ ٣٤. (١٦٤) المغنى ١٦/ ٣٩٥. (١٦٥) كان الخلاف حول تعريف المحكم والمتشابه ما يزال مستمرا، وكذلك الخلاف حول امكانية معرفة المتشابه، وبالتالي التوجيه النحوي للآية على العطف أو الاستثناء. انظر مقالات الاسلاميين ١/ ٢٩٣-٢٩٥. (١٦٦) متشابه القرآن/ ٢٠. (١٦٧) انظر الخلاف حول تفسير هذه الظاهرة الطبرى ١/ ٢٠٥ وما بعدها. (١٦٨) متشابه القرآن/ ١٦-١٧. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧٤ (١٦٩) متشابه القرآن/ ١٩ وانظر أيضا شرح الأصول الخمسة/ ٦٠٠-٦٠١. (١٧٠) متشابه القرآن/ ٢٠-٢١. (١٧١) السابق ٦-٧. (١٧٢) المغنى ١٦/ ٣٧٢. (١٧٣) متشابه القرآن/ ٧. (١٧٤) متشابه القرآن/ ١٥ وانظر أيضا المغنى ١٢/ ١٧٣-١٧٧، ١٦/ ٣٧٨-٣٨٠، شرح الأصول/ ٦٠٣. (١٧٥) المغنى ٤/ ١٣٤-١٣٥. (١٧٦) راجع المغنى ٤/ ١٥٤-١٥٦، شرح الأصول الخمسة ٢٣٨. (١٧٧) شرح الأصول الخمسة ٢٣٥-٢٣٦، و سياق الآية يؤكد الفكرة. وانظر انكار الباقلائي لفكرة المدح فى الآية. الانصاف/ ١٦١. (١٧٨) شرح الأصول الخمسة ٢٣٦-٢٣٧. (١٧٩) شرح الأصول الخمسة/ ٢٣٣ وبذلك تكون الآية واقعة فى الصنف الثانى من أصناف دلالة الخطاب على ما يدل عليه. فآيات الرؤية تدل على ما يدل عليه العقل من نفيها. والآيات وحدها، وكذلك العقل وحده- دلالة- ولا يتعلق أحدهما بالآخر. انظر الفصل السابق. (١٨٠) المغنى ٤/ ١٧٤-١٧٥. (١٨١) المغنى ٤/ ١٧٣. (١٨٢) ابن المنير: الانتصاف ١/ ٣٠٧ وانظر الباقلائي: الانصاف/ ١٦٢. (١٨٣) شرح الأصول/ ٢٣٩-٢٤٠. (١٨٤) المغنى ٤/ ١٤٤-١٤٥. (١٨٥) شرح الأصول/ ٢٤٠. (١٨٦) و (١٨٧) شرح الأصول/ ٢٤١. (١٨٨) الكشاف ٢/ ٤١-٤٢. (١٨٩) انظر الأشعري: اللمع/ ٣٥. (١٩٠) المغنى ٤/ ١٥٠-١٥١، راجع أيضا: متشابه القرآن/ ٢٥٥. (١٩١) المغنى: ٤/ ١٦١-١٦٢، شرح الأصول/ ٢٦٤-٢٦٥. (١٩٢) المغنى: ٤/ ١٦٢. (١٩٣) شرح الأصول/ ٢٦٤-٢٦٥. (١٩٤) شرح الأصول/ ٢٦٤-٢٦٥. (١٩٥) ابن المنير: الانتصاف ٢/ ١١٢. (١٩٦) المغنى: ٤/ ١٦٣-١٦٤. (١٩٧) المغنى: ٤/ ١٦٤. (١٩٨) ابن المنير: الانتصاف: ٢/ ١١٣. (١٩٩) الزمخشري: الكشاف ٢/ ١١٣. الاتجاه العقلي فى التفسير، ص: ٢٧٥ ٢٠٠ المغنى: ٤/ ١٦٧، راجع شرح الأصول/ ٢٦٣-٢٦٤. (٢٠١) شرح الأصول/ ٢٦٣-٢٦٤ راجع كل هذا الحوار حول الآية فى متشابه القرآن/ ٢٩١-٢٩٨. (٢٠٢) راجع تفسير الزمخشري للآية: الكشاف ٢/ ١١٢-١١٦، ورد ابن المنير: الانتصاف ٢/ ١١٢-١١٣. (٢٠٣) المغنى ٤/ ٢٢٥؛ الشريف الرضى: المجازات النبوية/ ٤٥-٤٦. (٢٠٤) المغنى ٤/ ٢٣٠، انظر تفسير الآية و لَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَهُ أُخْرَى عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (النجم/ ١٣-١٤) فى متشابه القرآن/ ٦٣٢. (٢٠٥) المغنى: ٤/ ٢٢٨-٢٢٩ وما بعدها أحاديث كثيرة. (٢٠٦) فى شرح الأصول/ ٢٦٩-٢٧١ يرد الحديث على قراءة أخرى و تأويل آخر «فقال: نور هو؟ أى أنور هو؟ كيف أراه؟ فحذف همزة الاستفهام وجوبا على عاداتهم فى الاختصار، و على هذا قال الشاعر: فوالله ما أدرى و إن كنت داريا بسبع رميت الجمر أم بثمان (٢٠٧) المغنى ٤/ ٢٣١، شرح الأصول/ ٢٧٠-٢٧١، الشريف الرضى:

المجازات النبوية ٤٧-٤٨. (٢٠٨) شرح الأصول/ ٢٧١-٢٧٢. (٢٠٩) الكشف: ١١٦/٢. (٢١٠) تعرض عبد الجبار للآية في ايجاز في متشابه القرآن/ ٦٧٣-٦٧٤. (٢١١) المغنى ١٩٧-١٩٨. (٢١٢) المغنى ١٩٨/٤، راجع شرح الأصول/ ٢٤٢-٢٤٤. (٢١٣) المغنى ٤/ ٢٠٣. (٢١٤) المغنى: ٢٠٣/٤. (٢١٥) المغنى ٢٠٣-٢٠٤. يعوق تأويل القاضى عبد الجبار بأن المقصود بالوجوه جملة الانسان وصف الوجوه بأنها ناضرة. غير أن التأويل يتسق إذا قلنا أن وصف الوجوه بالنضارة روعى فيها اللفظ، و وصفها بأنها ناضرة روعى فيها المعنى، و ذلك قياسا على تأويل القاضى لقوله تعالى: وَكَأَيِّنْ مِنْ قَوْمٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا وَ هِيَ فِي الصَّحِيفَةِ التَّالِيَةِ. (٢١٦) المغنى ٢٠٦/٤. (٢١٧) المغنى ٢٠٦-٢٠٧. (٢١٨) شرح الأصول/ ٢٤٥. (٢١٩) المغنى ٢٠٨-٢٠٩. (٢٢٠) المغنى ٢٠٩-٢١٠. (٢٢١) شرح الأصول/ ٢٤٥. (٢٢٢) راجع المغنى: ٢١٢-٢١٣. (٢٢٣) راجع المغنى ٢١٣-٢١٤. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧٦ (٢٢٤) المغنى: ٢١٥/٤. (٢٢٥) راجع المغنى ٢١٦-٢١٧ ورد المعتزلة على خصومهم بأن المجاز لا يقاس عليه. (٢٢٦) شرح الأصول/ ٢٤٧. (٢٢٧) المغنى: ٢١٦/٤. (٢٢٨) المغنى/ ٢١٠/٤ و راجع شرح الأصول/ ٢٤٧-٢٤٨. (٢٢٩) ابن المنير: الانتصاف: ٢٣٢/٤. (٢٣٠) ابن المنير: الانتصاف ٢٣٢/٤. (٢٣١) المغنى ١٢١/٤، و راجع شرح الأصول/ ٢٤٧، متشابه القرآن/ ٦٨٣. (٢٣٢) الكشف ٢٣٢/٤. (٢٣٣) شرح الأصول/ ٢٦٦. (٢٣٤) نفس المصدر السابق. (٢٣٥) شرح الأصول/ ٢٦٥-٢٦٦. انظر أيضا في معنى اللقاء. متشابه القرآن/ ٣٤١-٣٤٢، ٣٥٤-٣٥٥ و أيضا ٥٢٩، ٥٥٣. (٢٣٦) راجع الكشف ٢٢٦/٣. (٢٣٧) المغنى ٢٢٢/٤. (٢٣٨) المغنى ٢٣٧/٤، انظر أيضا متشابه القرآن/ ٣٦١-٣٦٢. (٢٣٩) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٢٢٣/٨. (٢٤٠) المغنى ٢١٧/٨. (٢٤١) المغنى ٤/٨. (٢٤٢) المغنى ٢١٨/٨. (٢٤٣) المغنى ٢٠٢-٢٠٣. (٢٤٤) المغنى ٨/ ١٧٧-١٧٨. (٢٤٥) السابق ١٦/٨. (٢٤٦) السابق ٢٠٥/٨، و انظر شرح الأصول الخمسة/ ٣٥٤-٣٥٥، ٣٨١-٣٨٢. (٢٤٧) أبو الحسن الأشعري: اللمع/ ٢٤ و انظر الباقلانى: الانصاف/ ١٤٣. (٢٤٨) الأشعري: اللمع/ ٢٤. (٢٤٩) السابق/ ٧١. (٢٥٠) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ٣٨٤. (٢٥١) القاضى عبد الجبار: المغنى/ ٦ القسم الثانى/ ٢٥٧. (٢٥٢) المغنى ١٤٣/٨. (٢٥٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ٣٦٢-٣٦٣. و انظر أيضا المغنى ٨/ ٢٦٢. (٢٥٤) الكشف ٢١/٤. (٢٥٥) الانصاف/ ١٤٤. (٢٥٦) الانصاف/ ١٤٥. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧٧ (٢٥٧) متشابه القرآن/ ٦٢٩. (٢٥٨) المغنى ٦ القسم الثانى: ٢٣٤ و انظر متشابه القرآن/ ٣٠٥. (٢٥٩) المغنى ٦/ القسم الثانى/ ٢٣٥. (٢٦٠) المغنى ٦ القسم الأول/ ٥٤. (٢٦١) الانصاف/ ١٤٣. (٢٦٢) القاضى عبد الجبار: المغنى/ ٦ القسم الثانى/ ٥٣. (٢٦٣) السابق/ نفس الجزء/ ٥٤. (٢٦٤) الانصاف/ ١٣٨. (٢٦٥) الأشعري: اللمع/ ٣١. (٢٦٦) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٢١٨/١٣. (٢٦٧) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (٢٦٨) الباقلانى: الانصاف/ ١٣٠. (٢٦٩) أنظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٨/ ٢٨٨-٢٨٩. (٢٧٠) المغنى ٨/ ١٦٢. (٢٧١) انظر شرح الأصول الخمسة/ ٢٨٣. (٢٧٢) المغنى ٨/ ١٦٢. (٢٧٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ٣٧٩-٣٨٠. و انظر أيضا متشابه القرآن/ ٨٣، ٤٣٥-٤٣٦، ٥١٥. (٢٧٤) الباقلانى: الانصاف/ ١٣٢. (٢٧٥) الباقلانى: الانصاف/ ١٣٢-١٣٣. (٢٧٦) الأنعام/ ٢٠٢، الرعد/ ١٦، الزمر/ ١٣، غافر/ ٦٢. (٢٧٧) الباقلانى: الانصاف/ ١٢٨. و انظر استشهاد الأشعري بالآية على شمول خلق الله لكل شيء. و قياس صفة الخلق على صفتى العلم و القدرة: اللمع/ ٥٠-٥١. و انظر رد القاضى على ذلك: المغنى ٨/ ٣١٠-٣١١. (٢٧٨) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٧/ ٩٤. (٢٧٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/ ٣٨٣. (٢٨٠) المغنى. ٨/ ٣١٠. (٢٨١) الباقلانى: الانصاف/ ١٢٧-١٢٨. (٢٨٢) المغنى ٨/ ٣٠٩. (٢٨٣) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٨/ ٣٠٨ و انظر شرح الأصول الخمسة/ ٣٨٢. (٢٨٤) اللمع/ ٣٧. (٢٨٥) الكشف ٣/ ٣٤٦. (٢٨٦) شرح الأصول/ ٣٨٠. و انظر متشابه القرآن/ ٥٧١. (٢٨٧) شرح الأصول/ ٣٨٠-٣٨١ و انظر الزمخشري: الكشف/ ٣/ ٢٩٩. (٢٨٨) الباقلانى: الانصاف/ ١٣٠. الاتجاه العقلي في التفسير، ص: ٢٧٨ (٢٨٩) الانتصاف (على هامش الكشف) ١٣٧/٤. (٢٩٠) السابق/ نفس الجزء و الصفحة. (٢٩١) المغنى ٨/ ٣١٩. (٢٩٢) شرح الأصول/ ٣٨٦. (٢٩٣) الكشف ٤/ ١٣٧. (٢٩٤) السابق ٤/ ١٣٨. (٢٩٥) القاضى عبد الجبار: المغنى ٨/ ٢٦١. (٢٩٦) السجدة/ ١٧، الأحقاف/ ١٤، الواقعة/ ٢٤. (٢٩٧) القاضى

عبد الجبار شرح الأصول الخمسة / ٣٦١ و انظر المغنى / ٨ / ٢٦١. (٢٩٨) القاضي عبد الجبار: المغنى / ٨ / ٢٦١. (٢٩٩) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٣٦٢. (٣٠٠) الانصاف / ١٣١. (٣٠١) القاضي عبد الجبار: المغنى / ٨ / ٢٥٧-٢٥٨، و انظر شرح الأصول الخمسة / ٣٥٥. (٣٠٢) انظر الزمخشري: الكشاف / ٤ / ١٣٤ و أساس البلاغة مادة «فوت». (٣٠٣) انظر متشابه القرآن / ٦٦١. (٣٠٤) الأشعري: اللمع / ٤٨ و انظر أيضا الباقلاني: الانصاف / ١٣٣. (٣٠٥) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٣٥٥-٣٥٦. (٣٠٦) السابق / ٣٥٦. (٣٠٧) الأصول الخمسة / ٣٥٦. (٣٠٨) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة / ٣٥٧. (٣٠٩) الأشعري: اللمع / ٤٨. (٣١٠) شرح الأصول / ٣٥٧ و انظر المغنى / ٨ / ٢٥٨-٢٥٩. (٣١١) شرح الأصول / ٣٥٨. (٣١٢) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل / ٨ / ٢٦٢-٢٦٣. (٣١٣) اللمع / ٤٩. (٣١٤) المغنى / ٨ / ٢٦٣. (٣١٥) السابق: نفس الجزء و الصفحة. (٣١٦) المغنى / ٨ / ٣٦٠. (٣١٧) اللمع / ٤٨. (٣١٨) المغنى / ٨ / ٢٦١. (٣١٩) المغنى / ٨ / ٢٦٣. (٣٢٠) اللمع / ٥١-٥٢. الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٢٧٩ المحتويات مقدمة ٥ تمهيد: الاطار التاريخى لنشأة الفكر الاعتزالى ٩ الفصل الأول: المعرفة و الدلالة اللغوية ٤٣-١ المعرفة و الايمان و القدرة ٤٧-٢ مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند الحارث المحاسبى و الباقلانى ٥٢-٣ مفهوم العقل و مراحل المعرفة عند المعتزلة ٥٩-٤ الدلالة اللغوية و شرط المواضعه ٧٠-٥ الدلالة اللغوية و شرط القصد ٨٣ الفصل الثانى: مفهوم المجاز، نشأته و تطوره ٩١-١ نظرة تاريخية ٩٣-أ- مصطلح المثل عند المفسرين ٩٤-ب- مقاتل بن سليمان و الاحساس بتعدد الدلالة ٩٧-ج- أبو عبيدة و أنواع المجاز ٩٩-د- الفراء و بلورة المصطلح ١٠٣-٢ الجاحظ و نضج المصطلح ١١١-٣- الرماني و الكشف عن الأثر النفسى ١٢٢ الفصل الثالث: المجاز و التأويل ١٣٩-١- التأويل عند المفسرين (ابن عباس و مجاهد) ١٤١-٢- التأويل عند الحسن البصرى و مقاتل بن سليمان ١٤٧-٣- التأويل عند أبى عبيدة و الفراء ١٥٤-٤- المحكم و المتشابه كأساس للتأويل ١٦٤ الاتجاه العقلى فى التفسير، ص: ٢٨٠-أ- الامام القاسم الرس ١٦٤-ب- ابن قتيبة ١٦٨-ج- الامام يحيى بن الحسين ١٧٨-ه- المجاز و التأويل عند القاضي عبد الجبار ١٨٠-أ- المحكم و المتشابه كأساس للتأويل ١٨٠-ب- التوحيد و قضية الرؤية ١٩٠-ج- مبدأ العدل و قضية خلق الأفعال ٢١٥ الخاتمة ٢٤١ أهم المصادر و المراجع ٢٤٧ هوامش الكتاب ٢٥٥

تعريف المركز القومية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١). قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ مُوسَى الرَّضَا - عَلَيْهِ السَّلَامُ: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَارِ - فِي تَلْخِصِ بَحَارِ الْأَنْوَارِ، لِلْعَلَّامَةِ فَيْضِ الْإِسْلَامِ، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرَّضَا(ع)، الشَّيْخُ الصَّدُوقُ، الْبَابُ ٢٨، ج ١ / ص ٣٠٧). مَوْسَسٌ مُجْتَمَعٌ "الْقَائِمِيَّةُ" الثَّقَافِيَّةُ بِأَصْبَهَانَ - إِيرَانَ: الشَّهِيدُ آيَةُ اللَّهِ "الشَّمْسُ أَبَاذِي" - "رَحِمَهُ اللَّهُ" - كَانَ أَحَدًا مِنْ جِهَابِذَةِ هَذِهِ الْمَدِينَةِ، الَّذِي قَدِ اشْتَهَرَ بِشَعْفِهِ بِأَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ (صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ) وَ لَاسِيَّمَا بِحَضْرَةِ الْإِمَامِ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَامُ) وَ بِسَاحَةِ صَاحِبِ الزَّمَانِ (عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ)؛ وَ لِهَذَا أُسِّسَ مَعَ نَظَرِهِ وَ دِرَايَتِهِ، فِي سَنَةِ ١٣٤٠ الْهَجْرِيَّةِ الشَّمْسِيَّةِ (= ١٣٨٠ الْهَجْرِيَّةِ الْقَمْرِيَّةِ)، مَوْسَسَةٌ وَ طَرِيقَةٌ لَمْ يَنْطَفِئْ مِصْبَاحُهَا، بَلْ تَتَّبَعُ بِأَقْوَى وَ أَحْسَنِ مَوْقِفٍ كُلِّ يَوْمٍ. مَرْكَزُ "الْقَائِمِيَّةِ" لِلتَّحْرِيِّ الْحَاسُوبِيِّ - بِأَصْبَهَانَ، إِيرَانَ - قَدِ ابْتَدَأَ أَنْشِطَتُهُ مِنْ سَنَةِ ١٣٨٥ الْهَجْرِيَّةِ الشَّمْسِيَّةِ (= ١٤٢٧ الْهَجْرِيَّةِ الْقَمْرِيَّةِ) تَحْتَ عِنَايَةِ سَاحَةِ آيَةِ اللَّهِ الْحَاجِّ السَّيِّدِ حَسَنِ الْإِمَامِيِّ - دَامَ عِزُّهُ - وَ مَعَ مَسَاعِدِهِ جَمَعَ مِنْ خِرَاجِي الْحُوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ وَ طُلَّابِ الْجَوَامِعِ، بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ، فِي مَجَالَاتِ شَتَّى: دِينِيَّةٍ، ثَقَافِيَّةٍ... الْأَهْدَافِ: الدَّفَاعِ عَنِ سَاحَةِ الشَّيْعَةِ وَ تَبْسِيطِ ثَقَافَةِ الثَّقَلَيْنِ (كِتَابُ اللَّهِ وَ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) وَ مَعَارِفَهُمَا، تَعزِيزِ دَوَافِعِ الشُّبَّابِ وَ عُمُومِ النَّاسِ إِلَى التَّحْرِيِّ الْأَدَقِّ لِلْمَسَائِلِ الدِّيْنِيَّةِ، تَخْلِيفِ الْمَطَالِبِ النَّافِعَةِ - مَكَانَ الْبَلَايَةِ الْمُبْتَدَلَةِ أَوْ الزَّيْدِيَّةِ - فِي الْمَحَامِلِ (=الْهُوَاتِفِ الْمَنْقُولَةِ) وَ الْحَوَاسِبِ (=الْأَجْهَزَةُ الْكَمْبِيُوتَرِيَّةُ)، تَمْهِيدِ أَرْضِيَّةٍ وَاسِعَةٍ جَامِعَةٍ ثَقَافِيَّةٍ عَلَى أُسَاسِ مَعَارِفِ الْقُرْآنِ وَ أَهْلِ الْبَيْتِ - عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - بِبَاعِثِ نَشْرِ الْمَعَارِفِ، خِدْمَاتِ لِلْمُحَقِّقِينَ وَ الطُّلَّابِ، تَوْسِعَةِ ثَقَافَةِ الْقِرَاءَةِ وَ إِغْنَاءِ أَوْقَاتِ فِرَاغِهِ هَوَاةِ بَرَامِجِ الْعُلُومِ الْإِسْلَامِيَّةِ، إِثَالَةَ الْمَنَابِعِ اللَّازِمَةِ لِتَسْهِيلِ رَفْعِ الْإِبْهَامِ وَ الشُّبُهَاتِ الْمُنْتَشِرَةِ فِي الْجَامِعَةِ، وَ... - مِنْهَا الْعَدَالَةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ:

التي يُمكن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدهً، على أنه يُمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّةِ و الإيرانيّةِ - في أنحاء العالم - من جهةٍ أُخرى. - من الأنشطة الواسعة للمركز: الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبه، نشره شهريّة، مع إقامة مسابقات القراءة ب) إنتاج مئآت أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبيّة، قابلة للتشغيل في الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المعارض ثلاثيّة الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و... د) إبداع الموقع الانترنّي " القائميّة " www.Ghaemiyeh.com و عدّه مواقعٍ أُخره) إنتاج المُنتجات العرضيّة، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية و) الإطلاق و الدّعم العلميّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤) ز) ترسيم النظام التلقائي و اليدويّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيرة SMS ح) التعاون الفخرى مع عشراتِ مراكزٍ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جمكران و... ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسة " الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة ي) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنّة المكتب الرئيسي: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد" / ما بين شارع "پنج رَمضان" و مُفترق " وفائي /" بناية "القائمة" تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجريّة الشمسيّة (=١٤٢٧ الهجريّة القمرية) رقم التسجيل: ٢٣٧٣ الهويّة الوطنيّة: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦ الموقع: www.ghaemiyeh.com البريد الالكتروني: Info@ghaemiyeh.com المتجر الانترنّي: www.eslamshop.com الهاتف: ٢٥-٢٣٥٧٠٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١) الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١) مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١) التجاريّة و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠١٠٩ امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١) ملاحظه هامية: الميزات الحائية لهذا المركز، شعبيّة، تبرعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنّها لا تُوافي الحجم المتزايد و المتسّع للامور الدينيّة و العلميّة الحائية و مشاريع التوسعة الثّقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركزُ صاحبَ هذا البيتِ (المسمّى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عجلَ اللهُ تعالى فرجه الشريف) أن يُوفّق الكلَّ توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حدّ التمكن لكلِّ احدٍ منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
الغمامة اصحمان



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

