



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



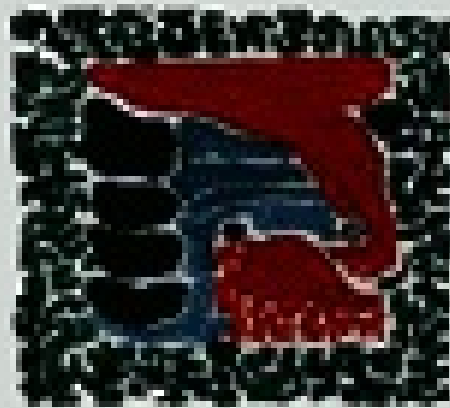
عليه
صباح
الرمضان

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

نصر حامد أبو زيد

الإجاء 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 التفسىر
٧	اشاره
٧	اشاره
١١	مقدمه
١٥	تمهيد الإطار التاريخى لنشأه الفكر الاعتزالى
٥٣	الفصل الأول: المعرفه و الدلاله اللغويه
٥٣	اشاره
٥٧	١ - المعرفه و الايمان و القدره
٦٢	٢ - مفهوم العقل و مراحل المعرفه عند الحارث المحاسبى
٦٩	٣ - مفهوم العقل و مراحل المعرفه عند المعتزله
٨١	٤ - الدلاله اللغويه و شرط المواضعه
٩٧	٥ - الدلاله اللغويه و شرط القصد
١٠٨	الفصل الثانى: مفهوم المجاز نشأته و تطوره
١٠٨	اشاره
١١٠	١ - نظره تاريخيه
١١٠	اشاره
١١١	أ - مصطلح المثل عند المفسرين
١١٤	ب - مقاتل بن سليمان و الاحساس بتعدد الدلاله
١١٧	ج - أبو عبيده و أنواع المجاز
١٢٤	د - الفراء و بلوره المصطلح
١٣٧	٢ - الجاحظ و نضح المصطلح
١٤٣	٣ - الرمانى و الكشف عن الأثر النفسى
١٤٨	٤ - مفهوم المجاز عند القاضى عبد الجبار

١٦٧	الفصل الثالث: المجاز و التأويل
١٦٧	اشاره
١٦٩	١ - التأويل عند المفسرين (ابن عباس و مجاهد)
١٧٧	٢ - التأويل عند الحسن البصرى و مقاتل بن سليمان
١٨٦	٣ - التأويل عند أبى عبيده و الفراء
١٩٩	٤ - المحكم و المتشابه كأساس للتأويل
١٩٩	أ - الامام القاسم الرس
٢٠٥	ب - ابن قتيبه
٢١٥	ج - الامام يحيى بن الحسين
٢١٧	٥ - المجاز و التأويل عند القاضى عبد الجبار
٢١٧	أ - المحكم و المتشابه كأساس للتأويل
٢٣١	ب - التوحيد و قضيته رؤيه الله
٢٥٧	ج - مبدأ العدل و قضيته خلق الأفعال
٢٨٧	خاتمه
٢٨٧	اشاره
٢٩٣	أهم المصادر و المراجع
٢٩٣	اشاره
٣٠٣	مراجع عربيه و أجنبيه
٣٠٨	هوامش الكتاب
٣٠٨	تمهيد: الاطار التاريخى لنشأه الفكر الاعتزالى
٣١٥	هوامش الفصل الأول: المعرفه و الدلاله اللغويه
٣٢٤	هوامش الفصل الثانى: «مفهوم المجاز» نشأته و تطوره
٣٣٥	هوامش الفصل الثالث: المجاز و التأويل
٣٥٩	تعريف مركز

سرشناسه : ابوزيد، نصر حامد

Abuzayd, Nasr Hamid

عنوان و نام پديد آور : الاتجاه العقلي في التفسير: دراسه في قضيه المجاز في القرآن عند المعتزله / نصر حامد ابوزيد

مشخصات نشر : بيروت : المركز الثقافى العربى ١٩٩٨م = ١٣٧٧.

مشخصات ظاهري : ص ٢٨٠

يادداشت : كتابنامه ص ٢٥٤ - ٢٤٧

موضوع : كلام -- معتزله موضوع : قرآن -- مجاز

موضوع : قرآن -- مسائل ادبى موضوع : معتزله رده بندي كنگره : BP٢٠٣/٢/الف٢الف ٢ ١٣٧٧

شماره كتابشناسى ملي : م ٨٠-٣٢٢٠٦

ص : ١

تتبعه الباحثون إلى أثر القرآن الكريم في نشأة العلوم العربيّة عامه، و في نشأة علوم النقد و البلاغّه بصفه خاصه. و حاولوا في أبحاث كثيره 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 البلاغّه، و هو مبحث «المجاز» بدراسه مستقله تعنى بتقصي ظروف نشأته، و أثر القرآن في تحديد ماهيته و وظيفته في التعبير البليغ. و لقد أشار الباحثون إلى أثر المعتزله بصفه خاصه في انضاج مفهوم «المجاز» من خلال سعيهم الدائب لنفي التصورات الشعبيه عن الذات الالهيه و عن أفعالها.

غير أن هذه الاشارات جاءت مجمله في سياق موضوع أعم هو موضوع الصوره الأدبيه في النقد العربي. و أهم هذه الاشارات الفصل الذي خصصه الدكتور مصطفى ناصف للمؤثرات الروحيه في بحث الاستعاره، و ذلك في كتابه عن «الصوره الادبيه» و كذلك ما أشار اليه الدكتور جابر عصفور في تمهيده للفصل الخاص بالأنواع البلاغيه للصوره، و ذلك في كتابه عن «الصوره الفنيه في التراث النقدي و البلاغّي». و كان لهذه الإشارات - على عموميتها - الفضل في تنبيه الباحث إلى أهميه الموضوع، و ضروره التوفّر على دراسته دراسه تفصيليه تهدف إلى الكشف عن تلك العلاقه الوثيقه بين الفكر الاعتزالي و بين بحث المجاز في القرآن.

و هي علاقه كان لها أثرها - دون شك - في توجيه مبحث المجاز وجهه خاصه في دراسه الشعر و النثر على السواء.

و لكي يحقق الباحث هذه الغايه، كان عليه أن يعتمد بصفه أساسيه على المصادر الأصليه للفكر الاعتزالي، دون غيرها من المصادر التي تؤرّخ لهم أو تحكي آراءهم. و قد أتيح لتلك المصادر أن ترى النور منذ فتره قليله لا تزيد على السنوات العشر. و أهم هذه المصادر مؤلفات القاضي عبد الجبار الأسدآبادي المتوفى عام

٤١٥ هـ، وهى مؤلفات كثيره و متنوعه. و أهم هذه المؤلفات موسوعته الضخمه «المغنى فى أبواب التوحيد و العدل» التى تقع فى عشرين جزءا ما تزال سته أجزاء منها مفقوده، و هى الأجزاء: الأول، و الثانى، و الثالث، و العاشر، و الثامن عشر، و التاسع عشر، و لم يكن حجم هذه المؤلفات يمثّل صعوبه للباحث، و إنما. تركّزت الصعوبه الحقيقيه فى معاناه فهم هذه الماده المتشعبه بلغتها المعقده التى كثيرا ما ألجأت الباحث إلى محاوله إعاده تركيب الجمل تقديما و تأخيرا، بل و إعرابها كلمه كلمه فى أحيان كثيره، حتى يطمئن إلى فهمه للفكره التى يراد التعبير عنها. فإذا أضفنا إلى ذلك أن عمليه تحقيق هذا الكتاب الضخم لا تكاد تتجاوز نسخ المخطوط الوحيد الذى تعتمد عليه فى أغلب الأحيان، إلى شرح للمصطلحات أو بيان لأفكار المؤلف. إذا أضفنا ذلك كله أدركنا العبء المزدوج الذى كان على الباحث أن يقوم به. عبء الفهم و تقويم النص معا.

و نظرا لهذه الصعوبات، أحسّ الباحث أنه من الضرورى أن يقف بالحدود الزمنيه لبحثه عند القرن الرابع الهجرى - عصر القاضى عبد الجبار - دون أن يتجاوزه، هذا القرن الذى يمثّل النضج النهائى للفكر الاعترالى فى عصر نهضته الثانيه فى بلاط الدوله البويهيه. و كانت الإشاره للمؤلفات المتأخره فى بعض الأحيان تهدف إلى بيان الفكره و توضيحها دون التركيز على تحليلها فى هذه المؤلفات.

و من الطبيعى أن تفرض طبيعه الماده على الباحث طريقه التناول و منهج العرض. و إذا كانت الأبحاث اللغويه و الدلاليه فى مؤلفات المعتزله قد جاءت متناثره و متفرقه، فقد كان على الباحث أن يحاول وضعها فى نسق يحقق مبدأ الوحده الفكرية التى حرص المعتزله أنفسهم على تحقيقها، و إن حققوها بوسائلهم الخاصه التى خضعت فى الغالب لمنهج التأليف القديم، ذلك المنهج الذى يعتمد على الاستطراد و الاسهاب و التفریع. هذا علاوه على ما تميّز به المعتزله خاصه من الجدل عن طريق الرد على اعتراضات الخصوم أو توهم اعتراضات يوردها المؤلف على نفسه.

و إذا كان المجاز و سيله خاصه من وسائل الأداء اللغوى، فإن أى فهم لطبيعه المجاز و لوظيفته لا يمكن أن ينفصل عن تصور ما لطبيعه اللغه و دلالتها. و هذا التصور لطبيعه اللغه إنما يتمّ فى ضوء تصور أعم لطبيعه النشاط العقلى فى سعيه نحو المعرفة. و لقد كان لإعلاء المعتزله من شأن العقل، هذا الإعلاء الذى ميّزهم عن غيرهم من المتكلمين، أثره فى تنبهم للترابط بين مبحث المجاز و بين مجالات اللغه و المعرفة بشكل عام. و نتيجة لذلك كان من الطبيعى أن ينقسم البحث إلى

يتناول التمهيد نشأ الفكر الاعتزالي و يحاول أن يفسّرَها في ضوء الظروف الاجتماعيه للمجتمع الاسلامى أواخر القرن الأول و أوائل القرن الثانى الهجرى، و ذلك لإدراك العلاقة بين الواقع و الفكر الاعتزالي بأبعاده المتعدده. و يتناول الفصل الأول العلاقة بين المعرفه و الدلاله اللغويه عند المعتزله، و يكشف عن أثر الفكر الدينى الاعتزالي فى صوغ اللغه بين أنواع الدلاله العقليه، و جعلها آخر هذه الأنواع. و كانت الشروط التى وضعها المعتزله لصحة الدلاله اللغويه بمثابة مدخل طبيعى لمناقشه مفهوم المجاز عند المعتزله، كان من الضرورى الإشاره إلى التطور التاريخى لمفهوم الانتقال فى الدلاله و ذلك منذ المراحل الأولى لنشأ علم التفسير، و بيان العلاقة بين نضج المفاهيم البلاغيه عامه، و بين تأويل النص القرآنى لخدمه الخلافات العقائديه بين الفرق المختلفه. غير أن هذه العلاقة بين المجاز و التأويل كانت فى حاجه لفصل خاص - الفصل الثالث - للكشف - بشكل أعمق - عن هذه العلاقة على المستويين المعرفى و الدينى على السواء.

و لقد اعتمد البحث بشكل رئيسى على المقارنه بين المعتزله و الأشاعره خاصه، و هى مقارنه تهدف إلى الكشف بعمق عن خصوصيه الفكر الاعتزالي دون أن تتجاوز ذلك إلى بيان الأصول الفكرية للأشاعره، فذلك أمر يحتاج إلى بحث مستقل.

و كل ما يرجوه الباحث، أن يكون قد وفق فى الكشف عن جانب هام من جوانب تراثنا الدينى الاسلامى فى مجال البحث النقدى و البلاغى.

لا- تطمح هذه الصفحات لرصد العوامل التاريخيه لنشأه الفكر الاعترالى، بقدر ما تحاول تفهم هذه الظروف بغيه فهم الفكر الاعترالى نفسه فى إطار ظروفه البيئيه و التاريخيه، و ذلك ايماناً بأن الفكر لا ينشأ من فراغ، أو مستقلاً عن الظروف الموضوعيه - الاجتماعيه و السياسيه - التى يكون هذا الفكر نفسه استجابيه لها و محاوله للتصدى لها تغييراً أو تأييداً. و من جهه أخرى فتفسير الفكر الاعترالى بعوامل التأثير الثقافى الأجنبى - و هو ما درج عليه كثير من المستشرقين و بعض الدارسين العرب (١) - هو نفى لفعاليه هذه الظروف الموضوعيه، أو إعطاء دور سلبي لها فى أحسن الفروض. و إنكار هذا التأثير الأجنبى - و هو ما حاوله بعض الباحثين المتحمسين من العرب (٢) - رد فعل يناقض الحقيقه التاريخيه و العلميه.

و لكن الأساس فى التأثير الفكرى بين ثقافتين أو حضارتين، أن الأفكار الوارده على الثقافه و الحضاره من الصعب أن تمارس تأثيرها الفعّال و المثمر فى هذه الحضاره ما لم تكن الظروف الموضوعيه - الاجتماعيه و السياسيه - مهيأه لتلقى هذه البذور و احتضانها، و تهيئه المناخ الملائم لها لكي تنمو و تزدهر و تؤتى أكلها.

هذا الأساس يصدق على الفكر الاعترالى، و على ظروف نشأته فى الفكر الاسلامى. و إذا كانت المبادئ الفكرية للمعتزله - بعد تطورها و نضجها - قد أمكن تلخيصها فى مبدأين رئيسيين هما «أن الله واحد... و أنه العدل فى قضائه الرحيم بخلقه» (٣) و هما ما أطلق عليهما مبدأى «التوحيد و العدل» فإن باقى أفكار المعتزله، أو مبادئها الخمسه يمكن أن ترتدّ - فى التحليل النهائى - إلى هذين المبدأين. فمبدأ «الوعد و الوعيد» داخل فى العدل لأنه كلام فى أنه تعالى إذا وعد المطيعين بالثواب، و توعد العصاه بالعقاب، فلا بدّ من أن يفعل و لا يخلف فى وعده و لا فى وعيده و من العدل أن لا يخلف و لا يكذب، و كذلك المنزل بين المنزلتين داخل فى باب العدل... و كذا الكلام فى «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر» (٤). و معنى ذلك

ص: ١١

-
- ١ - ١. انظر على سبيل المثال نلينيون: بحوث فى المعتزله، فى (التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ ص ٦٧، دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام/٤٨-٤٩ زهدى جار الله: المعتزله ص ٢، ٣٦، ٧٥
 - ٢ - ٢. انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/١٧-٢٤.
 - ٣ - ٣. الخياط: الانتصار ١٣-١٤
 - ٤ - ٤. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣

أن مبدأ «العدل» يتضمن كل مبادئ المعتزلة - عدا التوحيد - ومنها القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو القول الذى تجمع المصادر على أن واصل بن عطاء خالف به أستاذه الحسن البصرى، و انفصل بسببه عن حلقة مكثرت حلقه جديده كانت اللبنة الأولى فى بناء المذهب الاعتزالى.

و الواقع أن هذا الخلاف بين واصل و أستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيره، و الحكم عليه، يظل مجرد خلاف فقهى ما لم ننظر إليه فى ظل الظروف التاريخيه التى طرحت هذا السؤال على علماء العالم الاسلامى، و التى حددت فى نفس الوقت طبيعه الاجابات التى طرحت عليه من كافة الإتجاهات السياسيه و الدينيه فى ذلك الوقت.

(١) تعدّ الفتنة التى انتهت بمقتل الخليفه الثالث عثمان بن عفان مفتاح كل الخلافات السياسيه و العقائديه فى المجتمع الاسلامى. و يحدّد الأشعرى (ت ٣٣٠هـ) هذه البدايه بقوله «و كان الاختلاف بعد الرسول صلى الله عليه و سلم فى الامامه. و لم يحدث خلاف غيره فى حياه أبى بكر رضوان الله عليه و أيام عمر إلى أن ولّى عثمان ابن عفان - رضوان الله عليه - و أنكر قوم عليه فى آخر أيامه أفعالا... فصار ما أنكروه عليه اختلافا إلى اليوم، ثم قتل رضوان الله عليه، و كانوا فى قتله مختلفين، فأما أهل السنّه و الاستقامه فإنهم قالوا: كان رضوان الله عليه مصيبا فى أفعاله، قتله قاتلوه ظلما و عدوانا، و قال قائلون بخلاف ذلك، و هذا اختلاف بين الناس إلى اليوم» (٢)

و إذن فقد كانت نقطه البدايه هى الخلاف حول الإمامه و شروطها و مدى السلطه المخوّله للخليفه. و قد أثار قتل عثمان على أيدي الثوار من الأمصار - و على رأسهم ثوار مصر - قضيه شرعيه الخروج على الإمام و الثوره على الخليفه. و لقد حدّدت ظروف الفتنة منذ بدايتها طبيعه القوى التى اشتركت فى الثوره، و من ثمّ ساهمت فى الجدل الفكرى و العقائدى حول الإمامه و الخلافه. و لقد بدأت هذه القوى تتشكّل ملامحها حين أباح عثمان لأعلام قريش «أن يملكوا الضياع و يشيدوا القصور فى الولايات الاسلاميه المفتوحه كالعراق و الشام و مصر، كما سمح لهم أن يستبدلوا بأملا-كهم فى الحجاز أملاكا فى تلك الأمصار» (٣) و كانت هذه السياسه مخالفه تمام المخالفه لسياسه الخليفه عمر بن الخطاب الذى حطّر على الصحابه مغادره المدينه أو الإقامه فى الأمصار خوفا عليهم أن تفتنهم الدنيا و تشغلهم عن أمور الدين. و كان من الطبيعى أن تثير هذه السياسه المتساهله - إلى جانب مجامله

ص: ١٢

- ١ - ١. انظر على سبيل المثال نلينو: بحوث فى المعتزله، فى (التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ ص ٦٧، دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام/٤٨-٤٩ زهدى جار الله: المعتزله ص ٣٦، ٣٧، ٧٥
- ٢ - ٥. مقالات الاسلاميين ١/٤٧-٤٩
- ٣ - ٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٥٧

عثمان لأقاربه و تساهله معهم - غضب أتقياء الصحابه مثل عمار بن ياسر و أبى ذر الغفارى اللذين لم يخفيا غضبهما. و لم تتسم سياسه عثمان إزاء هذين الصحابين بالحلم و الكياسه، بل قابل اعتراضهما على سياسته بالشده و النفى حتى صارا من أشد المعارضين لخلافته.

و إذا كانت سياسه عثمان أثارت ضده بعض الصحابه، فإنها - من جانب آخر - أثارت سخط مسلمى الأمصار الأخرى كالكوفه و البصره و مصر. و قد كان من شأن سياسته الاقتصاديه المتساهله، و تهاونه مع أقاربه، أن تكوّنت طبقه من الأرسقراطيه الدينيه و القرشيه فى مقابل أهل الأمصار و فقراء المقاتلين الذين وقع عليهم الغبن على يد ولاة عثمان و حكامه «باستئثارهم بالفىء و الغنائم لأنفسهم و خزائن دولتهم و حرمان المقاتلين منها، مدّعين أن الفىء لله و ليس للمحارب إلا أجر قليل يدفع إليه» (١).

و لا نريد الخروج عن مهمه هذا البحث بتتبع الجذور الاقتصاديه و السياسيه لفتنه (٢). بقدر ما تهمننا الإشاره إليها لتحديد طبيعه القوى التى أسهمت فيها و من ثم أسهمت فى الحوار الفكرى حول قضاياها. و الذى يكشف عن طبيعه هذه القوى «اختلاف الوفود التى أتت من الولايات الإسلاميه لخلع عثمان، على من توليه خلفا له، حتى قال أهل البصره نولى الزبير، و قال أهل الكوفه نولى طلحه» (٣). و تمسك أهل البصره بالزبير، و أهل الكوفه بطلحه، و كلاهما من أثرياء الصحابه ينم عن طبيعه القوى التى تساندتهما، و هى قوى لها أسبابها للثوره ضد عثمان الذى رفع أسرته فوق قريش كلها بما فيها الصحابه.

أما ثوار مصر الذين اشتركوا فى الثوره، فقد كان لهم منحنى آخر، إذ ذهبوا إلى المطالبه بتوليه على بن أبى طالب. و لقد قام عبد الله بن سبأ بدور خطير فى الثوره ضد عثمان، و فى تأليب الأمصار ضده. و علاقه عبد الله بن سبأ بأبى ذر الغفارى فى الشام، و اعتراضهما معا على سياسه معاويه يؤكّد الأساس الاقتصادى لفتنه، و الثوره. و قد وجد عبد الله بن سبأ لدعوته فى مصر صدى لم يجده فى كل من الكوفه و البصره. و كان يخطب فى المصريين قائلا «أن عثمان أخذ الخلافه بغير حق، و هذا على وصى رسول الله صلى الله عليه و سلم، فانهمضوا فى هذا الأمر فحركوه، و ابدءوا بالطعن على أمرائكم، و أظهروا الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر تستميلوا الناس و ادعوهم إلى هذا الأمر» (٤). و من الواضح أن عبد الله بن سبأ قد استغلّ بعض الأفكار الدينيه اليهوديه - كالقول بوصايه على - للدعوه للثوره ضد عثمان.

و لكن هذا لا يجعلنا نلجأ لتفسير حركه التاريخ بالهوى الفردى كما يذهب إلى

ص: ١٣

١-٧. المرجع السابق ٣٥٧/١-٣٥٨

٢-٨. انظر المرجع السابق ٣٥٤/١ و ما بعدها، طه حسين: الفتنة الكبرى ١٨٠/١-١٨٥.

٣-٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٥٧/١-٣٥٨

٤-١٠. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٦٠/١ نقلا عن الطبرى.

ذلك كل من قالوا بأن عبد الله بن سبأ سعى للفتنه لحقده على الإسلام و رغبته في الكيد لأهله.

و قد كان أهل الشام - تحت أمره معاوية بن أبي سفيان - من القوى المسانده 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 العسكريه في حاله حياد، حتى ليغلب على الظن أنه تماطل في إرسال العون إلى عثمان بالمدينه حتى قتله الثوار، ثم ثار بعد ذلك مطالباً بدمه و قاتله و مرتدياً قميصه المملّخ بالدم. و قد بلغ من ذكاء معاوية السياسى أنه لم يتدخل في الحرب بين على و طلحه و الزبير مكتفياً بالمسانده الكلاميه لطلحه و الزبير، و ذلك حتى تقضى إحدى القوتين على الاخرى، ثم ينشط هو بقواته الكامله للقضاء على القوه المنتصره. من الصعب إذن التيقن مما إذا كان معاوية - و القوى التى ساندته - يعمل لحساب بنى أميه منذ أول الفتنه، أم أنه كان يعمل لحساب عثمان حتى قتل ثم تحوّل ليعمل لحساب نفسه بعد ذلك، و كلا الأمرين على أى حال سواء في الدلاله على الجذور الاقتصاديه و الاجتماعيه للفتنه و ما ترتّب عليها من خلاف سياسى و دينى.

نجحت الثورة في تحقيق هدفها، و استطاع الثوار - و المصريون على رأسهم - ان يفرضوا على بنى أبي طالب خليفه على المسلمين بعد عثمان. و لكن الفتنه كانت قد كسرت - فيما كسرت - إجماع أهل الحل و العقد في الدوله الاسلاميه، أعنى الصحابه أنفسهم. و قد تجلّى ذلك في أن البيعه لعلى لم ينعقد عليها الإجماع الذى انعقد لسابقه، و إن انعقد عليها إجماع من نوع جديد، هو إجماع عامه المسلمين الذين كانوا يشكّلون جماهير الثورة ضد عسف حكام عثمان و ولاته. (١)

و قد كان على على أن يواجه كل القوى المناهضه له، و منها زعامات لها قدرها و شرفها الدينى مثل طلحه و الزبير و السيده عائشه. و من الطبيعي أن يكون دم الخليفه المقتول هو الستار الذى يخفى حقيقه الصراع و أبعاده. و كانت موقعه «الجمال» التى انتهت بانتصار على بنى أبي طالب هى المواجهه العسكريه الاولى للقوى المتصارعه. و ظلّ معاوية في انتظار ما تسفر عنه الأحداث. و حين انتصرت القوى المواليه لعلى، خرج معاوية مرتدياً نفس الرداء و مطالباً بقاتل عثمان و ثأره.

و ليس من قبيل الصدفه أن يوجد في معسكر على كل من عمار بن ياسر و أبو ذر الغفارى و عبد الله بن سبأ المعترضين على سياسه عثمان و معاوية، و الذين تعرّضوا للنفى و التشريد، رغم جلال قدر بعضهم و صلّتهم بالرسول صلى الله عليه و سلم و صحبتهم الطويله له.

ص: ١٤

و فى هذا الصراع الدموى كانت ثمه قوه أخرى اعتزلت هذا الصراع، و خشيت الخوض فى الفتنه كسعد بن أبى وقاص و عبد الله بن عمر و عمران ابن الحصين و أبى بكره و غيرهم ممن وقف موقف الحياد فى النزاع، و حجتها فى ذلك الحديث الشريف الذى رواه أبو بكره عن الرسول صلى الله عليه و سلم «ستكون فتنه، القاعد فيها خير من الماشى، و الماشى فيها خير من الساعى إليها، إلا- إذا نزلت أو وقعت فمن كان له ابل فليلحق بإبله، و من كان له غنم فليلحق بغنمه، و من كان له أرض فليلحق بأرضه» (١) فالقعود هنا يعنى التجرّج عن الخوض فى هذا الصراع الذى لا يعرف المحق فيه من المبطل. و لقد تطوّر هذا التوقف فيما بعد - بعد انتهاء الأمر الى معاويه - إلى نزع تبريره أطلق عليها اسم الإرجاء و أطلق على أصحابها اسم المرجئه. و إذا كان القعود - الذى حاول أن يتزيا بالدين و يعتصم به - كانت له مبرراته فى الصراع بين على و غيره من الصحابه و فيهم زوج الرسول صلى الله عليه و سلم، السيده عائشه، فإنه بعد ذلك تحوّل الى طاقه تبريره وصلت إلى حد القول - روايه عن الرسول - «و كن حلس بيتك فإن دخل عليك فادخل مخدعك فإن دخل عليك فقل بؤ يا ثمى و إثمك و كن عبد الله المقتول و لا- تكن عبد الله القاتل» (٢) «أى افعل هذا فى زمن الفتنه، و اختلاف الناس على التأويل و تنازع سلطانين كل واحد منهما يطلب الأمر و يدّعه لنفسه بحجه. يقول فكن حلس بيتك فى هذا الوقت و لا- تسل سيفا و لا تقتل أحدا فإنك لا تدري من المحق من الفريقين و من المبطل و اجعل دمك دون دينك» (٣) و من شأن هذا المنطق السلبى أن يضيف للظلم قوه عن طريق الانتقاص من قوى الحق بهذه السلبيه، و هو ما عبّر عنه الرسول بقوله: «الساكت عن الحق شيطان أخرس». و لكن المرجئه فى الواقع لم تظل على سلبيتها هذه، بل شاركت - فى اواخر العصر الأموى - فى الثوره و كان لها دورها الذى لا ينكر فى القضاء على الأمويين كما سنشير بعد قليل.

و ننتهى من ذلك كله إلى أن الفتنه تمخّضت عن وجود ثلاث قوى أساسيه فى الصراع هى قوه العلويين فى مواجهه قوه الأمويين. و بينهما القاعدون أو المتجرّجون أو معتزله الصراع الذين تطوروا إلى المرجئه فيما بعد. و لقد أدّت مهزله التحكيم المعروفه إلى انقسام القوه الكبرى التى كانت تقف خلف على إلى ما عرف بالشيعه و الخوارج. و كان من شأن هذا الانقسام - بمستوييه العسكرى و الفكرى - أن ينتهى إلى انتصار الأمويين، و استيلائهم على السلطه و انفرادهم بها. و تنازل الحسن بن على لمعاويه عن حقه فى الخلافه، و تنازل بالتالى عن حقوق كل القوى التى كانت تقف خلف أبيه و تسانده. و كان هذا الاستسلام من جانب الزعامه الأساسيه يعنى التسليم بسلطان الأمويين المطلق فى كافه الولايات الاسلاميه.

ص: ١٥

١-١٢. أحمد أمين: فجر الاسلام ٣٣٣/١ و ما بعدها.

٢-١٣. ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث ٣-٤

٣-١٤. المرجع السابق ١٩٣

و لقد اعتبر المسلمون - فيما يقول نيكلسون- «انتصار بنى أميه و على رأسهم معاويه 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، ففضوا عليها و أقاموا على أنقاضها دعائم الاسلام... لذلك لا ندهش إذا كره المسلمون بنى أميه و غطرتهم و كبرياءهم و إشارتهم الأحقاد القديمه، و نزوعهم للروح الجاهليه، و لا سيما أن جمهور المسلمين كانوا يرون بين الأمويين رجالا كثيرين لم يعتنقوا الاسلام إلا سعيا وراء مصالحهم الشخصيه.

و لا غرو فقد كان معاويه يرمى إلى جعل الخلافه ملكا كسرويا. و ليس أدلّ على ذلك من قوله - فيما يروى يعقوبى- «أنا أول الملوک» (١).

(٢) لم يكف الخوارج و كذلك الشيعه عن نضالهم السياسى و العسكرى ضد الحكم الأموى. و فى مواجهه الأفكار التبريريه للمرجئه كان لا بدّ من التسلح بالفكر الدينى الذى يلتزم النص القرآنى لمواجهه الصراع الفكرى جنبا إلى جنب مع الصراع السياسى و العسكرى. و كانت قضيه الإمامه و الحكم على الإمام الجائر هى أساس الحوار الفكرى و العقائدى الذى تمايزت به القوى السياسيه، و اصطبغت من خلاله بالصبغه 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 معاويه و عمرو بن العاص و أبا موسى الأشعري، و يرون أن الإمامه فى قريش و غيرهم إذا كان القائم بها مستحقا لذلك، و لا يرون إمامه الجائر» (٣) و هو موقف واضح و صريح و يتسم بالشجاعه و الجرأه و قليل من المغالاه خصوصا فى إنكارهم إمامه على لقبوله التحكيم. و من جانب آخر فرأيهم فى الخلافه و فى جواز أن تكون فى قريش أو غيرها، و رأيهم فى إنكار إمامه الجائر، كل ذلك يتطابق تطابقا كاملا مع سعيهم الدائب لإزاله 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 راقتها كثيرا ميول الخوارج الديموقراطيه و احتجاجهم على مظالم الحكام والولاه» (٤) كما انضم إليهم أيضا «اولئك العرب الخلل من رجال الصحراء و بخاصه بعض القبائل العربيه

ص: ١٦

١- ١٥. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٢٧٨/١-٢٧٩، و انظر جولد تسيهر: العقيدته و الشريعه فى الاسلام ٧٠-٧١.

٢- ٢. انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/١٧-٢٤.

٣- ١٦. الأشعري «مقالات الاسلاميين» ٢٠٤/١.

٤- ١٧. جولد تسيهر: العقيدته و الشريعه فى الاسلام/١٧٢.

ذات الخطر و الشأن مثل قبيله تميم و أبطال القادسيه و رؤساء الجند» (١).

أما المرجئه - و هم مفكرو الحزب الأموى - فلم يتناولوا مسأله الإمامه تناولا صريحا. و ليس فى أقدم مصادر الفرق و المقالات أى إشاره لرأى لهم فى هذا الخلاف المستعر حولهم، بل كانت القضية التى شغلتهم هى تعريف الايمان و الكفر و تأويل آيات الوعيد. و تتفق كل فرق المرجئه على أن الايمان هو المعرفه بالله و التصديق دون العمل، أو هو المعرفه 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» (٢) و يجمع المرجئه أيضا على تأويل آيات الوعيد الوارده 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 المفسد، 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» (٣) و لا شك أن المرجئه - بهذا التحرج و الخشيه من اتخاذ موقف صريح و واضح - يعدّون امتدادا طبيعيا لأولئك الذين اعتزلوا صراع على و طلحه و الزبير، و توقفوا فى الحكم على عثمان. (٤)

و كان من الطبيعى - فى مجال الصراع الفكرى - أن يقرن الخوارج بين الايمان و العمل، و أن ينكروا ما يقول المرجئه من أن الايمان هو التصديق بالقلب أو الإقرار باللسان دون العمل. و من الصعب على الباحث أن يحدّد بدقه الفتره التى بدأ الخوارج فيها يساهمون فى الجدل الفكرى، إلى جانب تحمّلهم عبء المقاومه العسكريه. و يشير بعض الباحثين إلى أن الخوارج بدءوا هذه المساهمه فى خلافه عبد الملك بن مروان حيث مزجوا بين آرائهم فى الإمامه و هى آراء سياسيه ذات صبغه دينيه، و بين الابحاث الدينيه البحتة، أو التى تبدو كذلك «فقالوا إن العمل بأوامر الدين من صلاه 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» (٥).

و إذن فالصراع السياسى بين الخوارج و الأمويين، وازاه صراع فكرى حول

ص: ١٧

١- ١٨. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٨/١.

٢- ١٩. الأشعري: مقالات الاسلاميين ٢٢٥/١.

٣- ٢٠. المرجع السابق ٢٢٥/١-٢٣٤.

٤- ٢١. انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام ٧٧-٧٨.

٥- ٢٢. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٩/١.

قضيتين أساسيتين، هما قضية الإمامه، و قضية الحكم على مرتكب الكبيره، أو الإمام الجائر إذا استخدمنا لغه الخوارج. و المعسكران اللذان أسهما في الحوار هما الخوارج و المرجئه. و لَمَّا كان المرجئه هم ممثلو الحزب الأموي فقد امتنعوا عن الخوض في أحقيه الإمامه أو شروطها، لأن واقع الخلفاء الأمويين و مسلكهم العملي إزاء عامه المسلمين اتسم بالعسف و الجور، الأمر الذي منع مفكريهم من الخوض في قضية الإمامه، لأنها بكل المعايير ستكون قضيه خاسره. و بناء على ذلك تحوّلوا بالقضيه الى خلاف فقهي حول تعريف الايمان و الكفر و علاقتهما بالعمل. و تصدّى الخوارج للرد على هذه النزعه التبريريّه التي تخلّ في النهايه بمعايير الثواب و العقاب، و تؤدي إلى نوع من الفوضى الأخلاقيه و الاجتماعيه، نتيجة لفتح باب الغفران على مصراعيه.

غير أن البعد السياسي لهذه الخلافات الدينيه لا ينبغي أن يلفتنا عن الوجه المتصل بالتقوى الدينيه، تلك التقوى التي جعلت كثيرا من المسلمين - و الذين لم يكونوا من الخوارج - لا يستريحون لسلوك كثير من خلفاء بني أميه، هؤلاء الخلفاء الذين قتلوا آل بيت رسول الله و هدموا بيت الله و نبشوا القبور و ملّوا بالجثث..

الخ. كان أتقياء المسلمين إذن غير راضين عن أحوال الدوله، و لكنهم لم يكونوا يملكون سوى الصمت. و بديهي أن أفكار المرجئه «لم تكن تتفق و عاطفه أولئك الورعين الذين لا يرون في سياسه وصول الأمويين للحكم، و في رجالاتهم و عمالهم، إلا عدم تقوى، بل كفرا». (١) و لقد حاول الأمويون الدفاع عن سياستهم القائمه على العسف و الظلم، و كان طبيعيا أن يحاولوا استغلال التصور الدينى - القائم على التقوى أيضا - الذى يرى أن كل شىء فى هذا الكون إنما هو خاضع لإرادته الله و مشيئته، تلك الإراده الحرّه التي لا يمكن أن تحدّ منها الإراده الانسانيه. حاول الأمويون أن يستغلوا هذا التصور لتثبيت دعائم سلطانتهم على أساس دينى مكين.

و لَمَّا كان من الصعب على وجدان المسلم التقى أن يحدّ من قدره الله و إرادته، و أن يضع الإراده الانسانيه كمقابل للإرادته الإلهيه فقد كان من الطبيعى أن يتلقى العلماء المسلمون الردّ على ذلك من علماء الكلام أو اللاهوت المسيحيين «فدمشق المركز العقلى للاسلام فى عصر الخلافه الأمويه، كانت فى الوقت نفسه مركز التفكير النظرى فى القدر، و فى المذهب الجبرى أيضا، و من هناك انتشر هذا التفكير سريعا فى ميدان أكثر اتساعا» (٢).

و لقد كان من الطبيعى أن يكون للموالى فى هذا الصراع الفكرى، و فى التأثير بالأفكار اللاهوتيه المسيحيه أو اليهوديه دور ليس للعرب الخالص بحكم ثقافتهم

ص: ١٨

١- ٢٣. جولد تسيهر: العقيدته و الشريعه فى الاسلام/٧٦.

٢- ٢٤. المرجع السابق/٨٤، و انظر أيضا زهدى جاد الله: المعتزله/٢٣ و ما بعدها.

المزدوجه أولاً، و بحكم المكانه التي وضعتهم فيها الدوله الأمويه بسبب طبيعتها العربيه لا الاسلاميه. و كان من الطبيعي ان يمثل الموالى قطاعا كبيرا من قطاعات الثوره ضد الحكم الأموى، و من ثم انضموا للأحزاب المناوئه لهذا الحكم و التي كانت تمنحهم حقوقا مساويه لحقوق العرب الخالص تحت رايه التعاليم الاسلاميه «و قد سبق الخوارج إلى ذلك، فقبلوا الموالى فى جماعتهم و فى جيشهم، و جعلوهم على قدم المساواه مع العرب. و قد ترسم الشيعة خطى الخوارج فى ذلك و نجحوا أكثر منهم بكثير» (١).

و يبدو أن إعلان مقوله «الجبر» كنوع من التبرير الدينى، كان القصد منه أن توحى إلى أتقياء المسلمين «أن الله قد حكم أزلا ان تصل هذه الأسره إلى الحكم و أن ما يعملون ليس إلا أثرا أو نتيجه لقدر إلهى محكم» (٢) و لذلك وقف خلفاء بنى أميه موقفا غايه فى العنف من أولئك المفكرين الأوائل الذين قالوا بحريه الإراده الانسانيه و بمسئوليه الانسان عن فعله. فالخليفه عبد الملك بن مروان لم يتورع عن قتل معبد الجهنى (ت ٨٠هـ) و لم يتورع خالد بن عبد الله القسرى أن يذبح الجعد بن درهم (ت ١٢٠هـ) أسفل المنبر بعد صلاه العيد. و كلاهما ذهب إلى «القول بالقدر و إنكار إضافه الخير و الشر إلى القدر» (٣) أما غيلان الدمشقى (ت ٩٩هـ) فقد قتله هشام بن عبد الملك أيضا. و تنسب المصادر إلى معبد الجهنى أنه أخذ فكرته فى القدر عن معلّم نصرانى لا تتفق فى تحديد اسمه (٤)، أما الجعد بن درهم فقد «كان يقيم بدمشق إذ كانت له دار بالقرب من القلاسين إلى جانب الكنيسه» (٥). و جدير بالذكر أن الجعد بن درهم كان مؤدبا لمروان بن محمد آخر خلفاء بنى أميه، و ذلك أيام كان واليا على الجزيره و قبل أن يتولى الخلافه و فى هذا دلالة على ثقافته و سمعته الطيبه.

و لقد كان من الطبيعي أن ترتبط مقوله «التوحيد» و نفى مشابهه الله للبشر بمقوله «العدل» و مسئوليه الانسان عن أفعاله منذ البدايه، و ذلك رغم التعارض الظاهرى بينهما. و يبدو هذا التعارض فى توهم أن القول بحريه الإراده الانسانيه يعنى الحدّ من حريه الإراده الالهيه، أو التعارض معها على الأقل.

و لقد كان الوجدان المسلم أقرب إلى التسليم بحريه الإراده الالهيه حريه مطلقه، و باعتبار الاراده الانسانيه محكوم به بإرادته الله القادر على كل شىء و خاضعه لها. و بدت أفكار معبد الجهنى و الجعد بن درهم و غيلان الدمشقى غريبه على التفكير الدينى حتى «تبرأ منهم المتأخرون من الصحابه كعبد الله بن عمر، و جابر ابن عبد الله، و أبى هريره، و ابن عباس؛ و أنس بن مالك، و عبد الله بن أبى أوفى،

ص: ١٩

١- ٢٥. فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه/٦٧-٦٨.

٢- ٢٦. جولد تسيهر: العقيد و الشريعه فى الاسلام/٨٦.

٣- ٢٧. الشهرستانى: الملل و النحل ٣٠/١، انظر أيضا البغدادى: الفرق بين الفرق/١٨-١٩.

٤- ٢٨. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٤١٩/١، أيضا مقالات الاسلاميين: المقدمه/١٠-١١.

٥- ٢٩. خالد العلى: جهنم بن صفوان و مكانته فى الفكر الاسلامى/٤٩.

و عقبه بن عامر الجهني و أقرانهم» (١). 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 مقوله «الجبر» كان، بالتالي، ينسب كل مظاهر الظلم و الشر إلى الإرادة الالهيه باعتبارها هي الإرادة النافذه. و ثمه حادثه 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» (٢) و معنى ذلك أن كل مظالم بنى أميه كانت تنسب - تحت مقوله الجبر - إلى الإرادة الالهيه. و كان على الذين يحملون لواء المعارضة، بعد أن أعلنوا مقوله «الاختيار» ضد «الجبر» أن ينفوا عن الله إرادته الظلم و القتل و العسف. هذا النفي كان من شأنه أن يؤدي إلى التفرقة بين الصفه الانسانيه و الصفه الإلهيه، و إلى نفي مشابهه الله للبشر ذاتا و فعلا، ما دام البشر - بإرادتهم المختاره - هم الذين يفعلون الشر.

و من المؤسف أن أقوال هؤلاء المفكرين الاوائل في حريه الإراده و التوحيد لم تصلنا مفصله باستثناء إنكار الجعد بن درهم أن يكون الله متكلمًا و قوله بخلق القرآن، و هما القولان اللذان تجعلهما المصادر سببا لذبحه. أمّا غيلان الدمشقي فقد ذهب إلى جانب قوله «بالقدر خيره و شره من العبد في الإمامه أنها تصلح في غير قريش و كل من كان قائما بالكتاب و السنه كان مستحقا لها، و أنها لا تثبت إلا بإجماع الأمه» (٣) و هو قول يضعه في معسكر الخوارج و يخرج من معسكر المرجئه الذي يضعه فيه مؤرخو المقالات كالأشعري و البغدادي و الشهرستاني. و لكن علينا أن نلاحظ أن الإرجاء لم يثبت على أفكاره السلبيه التبريريه في أوائل العصر الأموي، و إنما تحوّل بحكم عوامل كثيره، من أهمها العنف الذي واجه به الأمويون كل مخالف في الرأي، ثم سوء معاملته الموالي، و جلّ مفكرى المرجئه المتأخرين من الموالي. كل ذلك جعل أفكار المرجئه تتطور من السلبيه إلى الايجابيه، بل جعل المرجئه أنفسهم يشاركون في الثورة على بنى أميه. و يقابلنا أول تقسيم لفرق المرجئه عند البغدادي حيث يقول «و المرجئه ثلاثه أصناف. صنف منهم قال بالإرجاء في الايمان و بالقدر على مذاهب القدريه المعتزله، كغيلان و أبي شمر، و محمد بن شبيب البصرى... و صنف منهم قالوا بالإرجاء في الايمان، و بالجبر في الأعمال على مذهب جهم بن صفوان، فهم إذا من جمله الجهميه، و الصنف الثالث منهم خارجون عن الجبريه و القدريه» (٤). أما الشهرستاني فإنه يضيف فرقه رابعه يطلق

ص: ٢٠

١- ٣٠. البغدادي: الفرق بين الفرق/١٩.

٢- ٣١. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام/٨٧ نقلا عن ابن قتيبه: الإمامه و السياسه.

٣- ٣٢. الشهرستاني: الملل و النحل/١٤٣/١.

٤- ٣٣. البغدادي: الفرق بين الفرق/٢٠٢.

عليها «مرجئه الخوارج» (١) و لعل في ذلك ما يؤكد ما يذهب إليه بعض الباحثين من أن المرجئه حاولوا «تثوير» عقائدهم» إذ تأثرت بآراء الخوارج و الشيعة في الثوره على الظلم، كما تبنت بعض مبادئ القدرية في الحرية الانسانيه» (٢).

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 الكبيره يعنى السلبيه إزاء معطيات الواقع اليوميه، 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 الذى خرج على هشام بن عبد الملك لأنه «فاجأ...»

الموالى بضريبه خراجيه لا قبل لهم باحتمالها» (٣). و يبدو التناقض أشد مع جهم ابن صفوان بالذات لأنه جبرى إلى جانب أنه مرجئ. و لكن هذا التناقض تخف حدته إذا نظرنا لثوره جهم و فكره في ظل السياسه الماليه و الضرائبيه إزاء الموالى في العصر الأموى. 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 الذمه، و وضع بذلك مبدأ خطيرا يتناقض مع نصوص الاسلام الصريحه و ذلك تلافيا للنقص في بيت المال. و كان من شأن هذا القرار أن يثير ثائره الموالى المسلمين، الذين رفع عنهم الاسلام هذا القيد المادى.

فإذا أضفنا إلى ذلك سوء معامله الموالى بشكل عام، و اعتبارهم مواطنين من الدرجه الثانيه «لم يصلوا إلى التمتع بالحقوق المدنيه للمواطنين و لا بالحقوق الحريه و مزاياها الماديه، فاعتبروا موالى للقبائل العربيه، و لم تتسع لهم الدوله الثيوقراطيه إلا على هذه الصوره، أعنى صوره التبعية للقبائل العربيه» (٤) إذا وضعنا في اعتبارنا كل ذلك، نجد من الطبيعى أن يشترك جهم بن صفوان في ثوره الحارث بن سريج و هى ثوره كانت موجهه أصلا ضد هشام بن عبد الملك الذى فرض على الموالى ضرائب جديده لا قبل لهم باحتمالها. و كان عمر بن عبد العزيز قبل ذلك قد رفع عنهم الجزيه و عاملهم معامله المسلمين العرب بكل حقوقهم و واجباتهم.

و ليس من الطبيعى أن يتحوّل جهم بن صفوان من التبرير إلى الثوره دون أن تتطور أفكاره. و مع ذلك فالمصادر التى بين أيدينا تكتفى بذكر المقالات كامله دون بيان لتطورها عند نفس المفكر أو عند اتباعه الأمر الذى يجعلنا نطلّ في مجال التخمينات و الافتراضات. و يفترض محمد عماره أن جهم بن صفوان نقم على الأمويين «موقفهم الذى يرفض الاعتراف باسلام الموالى من أهل فارس و خراسان، بحجه أن اسلامهم غير خالص لله» و يضيف «فالجهميه كالأمويين كانوا جبريه

ص: ٢١

١- ٣٤. الملل و النحل ١/١٣٩.

٢- ٣٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/٥٣.

٣- ٣٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٣٣.

٤- ٣٧. فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه/٦٧.

مرجئه و إن كان الخلاف بينهما قد كان فى حقل الإرجاء، و على من يستفيد من هذا الإرجاء... الحكام الأمويون؟ أم الجماهير التى أسلمت من موالى فارس و خراسان؟» (١) و إذا كان هذا الافتراض - على وجهته - قد فسّر إرجاء جهم، فإنه لم يفسّر جبريته، و من ثمّ يحتاج ذلك إلى افتراض آخر ذى شقين: الشق الأول يكمن فى الروح العدائيه التى قوبل بها القول بالقدر عند معبد الجهنى و الجعد بن درهم و غيلان الدمشقى من جانب الخلفاء الأمويين و أتقياء المسلمين معاً، أمّا الشق الثانى فيكمن فى ذلك التعارض القائم بين القول بالقدر و التوحيد المطلق. و إذا استعرضنا أقوال جهم فى الجبر و التوحيد فسنلاحظ على الفور أنه أوقع نفسه فى التناقض الذى لا يمكن حلّه إلاّ عن طريق القول بالجبر. و التوحيد - عند جهم - هو نفى مشابهه الله للأشياء «لا أقول أن الله سبحانه شىء لأن ذلك تشبيه له بالأشياء» (٢) «و امتنع عن وصف الله تعالى بأنه شىء أو حى أو عالم أو مريد، و قال: لا- أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشىء، و موجود، و حى، و عالم، و مريد، و نحو ذلك. و وصفه بأنه قادر، و موجود، و فاعل، و خالق، و محيى، و مميت.

لأن هذه الأوصاف مختصه به وحده، و قال بحدوث كلام الله تعالى كما قالت القدرية، و لم يسم الله متكلماً به» (٣) و هذا الفصل الكامل بين صفات الله و صفات غيره بحيث لا يقع بينهما وصف مشترك يطلق على كليهما، هو الذى أدّى بجهم - لكى يكون مخلصاً لمبادئه - إلى القول بالجبر. فكل الصفات التى أحسّ جهم أنها تطلق على الانسان - أو الاشياء - نفى أن تطلق على الله. و فى مقابل ذلك فقد وصف جهم الله بصفات نفى أن تطلق على الانسان و منها الوصف بأنه قادر. و نفى القدره عن الانسان، و جعلها من صفات الله أدت بجهم إلى أن يقول «أنه لا فعل لأحد فى الحقيقه إلاّ الله وحده، و أنه هو الفاعل، و أن الناس انما تنسب اليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحركت الشجره، و دار الفلك، و زالت الشمس، و إنما فعل ذلك بالشجره و الفلك و الشمس الله - سبحانه - إلاّ أنه خلق للانسان قوه كان بها الفعل، و خلق له إرادته للفعل و اختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، و لونا كان به متلوناً» (٤).

القول بالجبر إذن عند جهم هو محاوله لتأكيد التوحيد و تثبيته، و علينا أن نلاحظ - إن صحّت روايه الأشعرى السابقه - أنه جبر لا- ينفى فعاليه الانسان نفياً كاملاً كجبر الامويين، فلانسان قوه و إرادته، و لكنهما مخلوقتان لله، بمعنى أنهما خاضعتان للمشيئه الالهيه التى لا- يندّ شىء فى العالم عن قدرتها. و الدليل على ذلك ما يرويه الأشعرى أيضاً من أن جهما كان «ينتحل الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر» (٥) و هو اتجاه يقتربه من الخوارج الذين كان هذا المبدأ من أهم مبادئهم بعد

ص: ٢٢

١- ٣٨. محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/٢٨، ٢٩.

٢- ٣٩. الأشعرى: مقالات الاسلاميين ١/٣٣٨.

٣- ٤٠. البغدادي: الفرق بين الفرق/٢١١-٢١٢، و انظر أيضاً الشهرستاني: الملل و النحل ١/٨٦-٨٧.

٤- ٤١. الأشعرى: مقالات الاسلاميين: ١/٣٣٨، انظر الشهرستاني: الملل و النحل ١/٨٧.

٥- ٤٢. المقالات ١/٣٣٨.

رأيهم في الإمامه و محاربه الإمام الجائر.

إذا كان المرجئه قد تطوّرت أفكارهم و مبادئهم مع ازدياد الضغط الأموي ضد الثوار و الموالى حتى أنهم التقوا مع الخوارج في بعض أفكارهم الثوريه، خصوصا رأيهم في الإمامه الذي عبّر عنه غيلان الدمشقي و الذي أشرنا له سالفًا، فإنهم من جانب آخر قد اقتربوا من الشيعة في قولهم بالمهدى المنتظر، فيروى عن الحارث بن سريج، الذي حارب جهم بن صفوان في صفه و كان متحدًا باسمه في المفاوضات بينه و بين سلم بن أحوز أنه كان «يزعم أنه المهدي الذي أرسله الله لتخليص المضطهدين و الأخذ بناصر المظلومين حتى انضم إليه في ثورته هذه أنصار من العرب، و سرعان ما استولى على المدن الواقعة على ضفاف نهر سيجون» (١) غير أن أفكار الشيعة تحتاج لوقفه هادئه.

(٢) أشرنا إلى دور عبد الله بن سبأ في الثورة على عثمان و في الدعوه لعلي في الكوفه و البصره و مصر. و يبدو أن عداء عبد الله بن سبأ لمسلك معاويه في الشام كان وراء ثورته على عثمان، فقد كان يقول لأبي ذر الغفاري «يا أبا ذر أ لا تعجب إلى معاويه يقول المال مال الله؟ ألا أن كل شيء لله، كأنه يريد أن يحتججه دون المسلمين، و يمحو اسم المسلمين» (٣). و قد ذهب عبد الله بن سبأ - متأثرًا في ذلك بمعتقداته اليهوديه - إلى القول بوصايه 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 عزّ و جلّ إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَى مَعَادٍ (سوره القصص ٢٨):

(٨٥) (٤).

و تطوّرت أفكار ابن سبأ مع تطور الفتنه، ففي البدايه «زعم أنه كان نبيا، ثم غلا فيه حتى زعم أنه إله، و دعا إلى ذلك قوما من غواه الكوفه... و خاف (علي) إختلاف أصحابه عليه، فنفى ابن سبأ إلى سباب المداين، فلمّا قتل علي رضي الله عنه زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن عليا، و إنما كان شيطانا تصور للناس في صوره علي و أن عليا صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام، و قال:

كذبت اليهود و النصرى في دعواها قتل عيسى كذلك كذبت النواصب و الخوارج في دعواها قتل علي، و إنما رأّت اليهود و النصرى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى، و كذلك القائلون بقتل علي رأوا قتيلا يشبه عليا فظنوا أنه علي، و علي قد صعد إلى السماء، و أنه سينزل إلى الدنيا و ينتقم من أعدائه، و زعم بعض السبّيه أن عليا في السحاب و أن الرعد صوته، و البرق سوطه، و من سمع من هؤلاء صوت الرعد

ص: ٢٣

١- ٤٣. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ٣٣٣/١

٢- ٣. الخياط: الانتصار ١٣-١٤

٣- ٤٤. المرجع السابق ٣٥٨/١-٣٥٩ نقلا عن الطبري.

٤- ٤٥. السابق: نفس الصفحه.

قال: عليك السلام يا أمير المؤمنين. وقد روى عن عامر بن شراحيل الشعبي أن ابن سبأ قيل له: ان علياً قد قتل، فقال: إن جئتمونا بدماغه في صرّه لم نصدّق بموته، لا يموت حتى ينزل من السماء، و يملك الأرض بحذافيرها» (١).

و إذا حاولنا أن نعيد ترتيب هذه الوقائع في نسق تاريخي، فمن السهل أن نقدر أن فكر عبد الله بن سبأ قد مرّ بثلاث مراحل. المرحلة الأولى هي فكره إبان الثورة على عثمان و الدعوه لعلي حيث قال بوصايه على للرسول صلى الله عليه و سلم مثلما كان يوشع ابن نون وصيا لموسى عليه السلام، و ليس ببعيد أن يكون عبد الله بن سبأ قد ذهب في هذه المرحلة إلى رجعه النبي قياساً على ايمان المؤمنين برجعه عيسى عليه السلام مستدلاً بالآيه التي أوردناها. أمّا المرحلة الثانيه فهي مرحله الصراع الذى خاضه على ضد طلحه و الزبير أولاً، ثم معاويه ثانياً، و الخوارج ثالثاً. في هذه المرحلة لا يستبعد أن يكون عبد الله بن سبأ قد رفع علياً إلى مرتبه النبوه و ذلك لتأكيد حقه في الخلافه خصوصاً بعد مهزله التحكيم المشهوره. و تأتي المرحلة الثالثه بعد قتل علي على يد عبد الرحمن بن ملجم، فذهب ابن سبأ إلى وجود جزء إلهي في علي رضى الله عنه، و أنه لم يمت، و أنه سيعود ليملاً الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، و سيملك الأرض و ينتقم من أعدائه. و هذا الترتيب يستبعد أن يكون عبد الله ابن سبأ قد ادعى كل هذه الشناعات في حياه علي، إذ ليس من المعقول أن يكتفى على بنفيه إلى المدائن على حين حرق قوماً من أتباعه. و ما يورده البغدادى في هذا الصدد لا يكاد يتفق مع شخصيه على التي لا تعرف هواده فيما يتصل بالدين. يقول «فنهاه ابن عباس عن ذلك (يعنى عن قتل ابن سبأ) و قال له: إن قتلته اختلف عليك أصحابك، و أنت عازم على العود إلى قتال أهل الشام، و تحتاج إلى مداراه أصحابك» (٢) و لا- أظنّ أن سوء الحال كان قد بلغ بعلي رضى الله عنه مبلغاً يجعله يتجاوز عن مثل هذا التخريب العقائدى في الدين. و لو كان علي يدارى أصحابه لتاب من قبوله التحكيم لكى يرضى الخوارج و هم القوه التي لم يكن يستهان بها قوه و عدداً و شجاعه و الذين أدى انشاقهم عليه إلى التعجيل بانتصار معاويه.

و لا- شك أن هذه الأفكار على ما فيها من بعد عن الاسلام، كانت محاوله لرفع الروح المعنويه للشيعة، و دفعهم للتماسك و الاستمرار ما دام إمامهم ما يزال حياً، و ما دام باب الأمل مفتوحاً و أنه سيعود - يوماً ما - ليقودهم إلى النصر النهائى ضد الظلمه الجبارين. و لا- ينبغى - فى نفس الوقت - أن يغيب عن الأذهان أن هذا التفسير لنشأه الفكر الحلولى التجسيدى لا ينفى وجود المؤثرات اليهوديه و المسيحيه، و خصوصاً تلك المؤثرات غير المباشره، فالعقائد المسيحيه و اليهوديه

ص: ٢٤

١-٤٦. البغدادى: الفرق بين الفرق ٢٣٣-٢٣٤، و انظر المقالات ٨٦/١، الملل و النحل ١/١٧٤.

٢-٤٧. الفرق بين الفرق/٢٣٥.

موجوده فى الجزيره العربيه، و فى المدينه خصوصا، منذ فتره باكره و قبل البعثه النبويه «ف عند اليهود و النصارى أن النبى ايليا قد رفع إلى السماء، و أنه لا- بد أن يعود إلى الأرض فى آخر الزمان لإقامه دعائم الحق و العدل، و لا شك أن ايليا هو الانموذج الأول لأئمه الشيعة المختفين الغائبين، الذين يحيون لا يراهم أحد، و الذين سيعودون يوما كمهدين منقذين للعالم» (١)

و إذا كنا لا- ننكر التأثير غير المباشر للفكر اليهودى أو المسيحى، و نربطه بواقع المجتمع الاسلامى، فاننا لا نتقبل ببساطه تلك الفكره الساذجه التى ترى فى هذه الأفكار محاوله مقصوده لهدم الاسلام من الداخل عن طريق اعتناقه و تخريبه بعقائد أجنبيه «فالحركه العلويه نشأت فى أرض عريه بحته و لم تمتد إلى العناصر الاسلاميه غير الساميه إلا خلال ثوره المختار، بل إن قواعد نظريه الإمامه، و الفكره الشيوقراطيه المناهضه لنظريه الحكم الدنيويه، و كذا الفكره المهديه التى أدت إليها نظريه الإمامه و التى تجلّت معالمها فى الاعتقاد بالرجعه ينبغى ان نرجعها كلها، كما رأينا، إلى المؤثرات اليهوديه و المسيحيه. كما أن الإغراق فى تأليه على، الذى صاغه فى مبدأ الأمر عبد الله بن سبأ، حدث فى بيئه ساميه عذراء لم تكن قد تسربت إليها بعد الأفكار الآريه، و انضم لهذه الحركه فى بدء قيامها جموع غفيره من العرب، حتى أن أول الواضعين لجزء من مبادئ التجسيم و الحلول قوم لا شك أنهم من الجنس العربى الصميم» (٢)

و يؤكّد ابن خلدون فكره التأثير غير المباشر حين يقول «و أهل التوراه الذين بين العرب يومئذ باديه مثلهم. و لا يعرفون من ذلك». (يعنى من بدء الخليقه و أسرار الوجود) إلا- ما تعرفه العامه من أهل الكتاب» (٣). و لا- شك أن النزعه التجسيديه و التشبيهيه كانت كامنه فى نفوس بعض العرب الذين كانوا ما يزالون قريبي عهد بالجاهليه، و كان الانتماء لعلى بن أبى طالب باعتباره ابن عم رسول الله و زوج ابنته و أقربهم إليه يعبر عن عاطفه دينيه عميقه خصوصا فى ظروف تعرّض فيها المجتمع الاسلامى لمحنه التمزق الداخلى. و لم يكن معاويه - بكل تاريخ أسرته فى محاربه 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 الجماعه على شرط أن يجعل الأمر بعده شورى للمسلمين، سكن الشيعة لبعض الوقت حتى بدأ معاويه يأخذ البيعه لابنه يزيد. و مع خلافه يزيد كان واضحا أن الدوله الدينيه تتحوّل إلى ملك كسروى وراثى. و إذا أضفنا إلى ذلك

ص: ٢٥

١- ٤٨. جولد تسيهر: العقيد و الشريعه فى الاسلام/١٩٢.

٢- ٤٩. المرجع السابق/٢٠٥.

٣- ٥٠. المقدمه/٣٧٥.

السيره الخاصه ليزيد، و التي لم تكن مقبوله من أى مسلم تقى، أدركنا أن خروج الشيعة كان ضروره حتميه للدفاع عن مصالحهم من جهه، و لإقامه حكم الاسلام من جهه أخرى. و بعد فشل ثوره الحسين و ارتكاب الأمويين لمذبحة كربلاء، ثار عبد الله بن الزبير باعتباره ممثلاً للقوى التي سبق أن ناهضت على بن أبى طالب فى موقعه الجمل. و مع ثوره 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» (١) 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. (٢) و لعل فى هذه الواقعه دلالة على بدايه الإحساس بضروره التجمّع و التوحيد فى وجه العدو المشترك. و من ناحيه أخرى يؤكد ذلك أن الخلاف حول الحكم على المتحاربين فى الفتنه ظلّ هو جذر الخلاف بين الفرق المختلفه، و هو خلاف لسنا بحاجة إلى تأكيد نشأته على يد الخوارج بعد التحكيم.

الذى نريد التأكيد عليه هنا هو أن الشيعة رفعوا فكره الدوله الدينيه و الإمام المقدّس فى مواجهه الدوله الدنيويه التي أسسها الأمويون، و كان للضربات المتلاحقه التي وجهها الأمويون ضدهم، تلك الضربات التي بلغت قمته الأساسيه فى التمثيل بسبط الرسول بكربلاء، أثرها فى تأكيد فكره المهدي المنتظر الذى ألحّ الشيعة على قداسته «و هكذا غلب الجانب الدينى فى التشيع على الجانب السياسى و تقدّم عليه، و وجد الشيعة فى أقدم دوله ناوءوها و هى دوله الأمويين، الفرصه الأولى فى أن يتجهوا فى حركتهم اتجاها دينيا، و كان مسلك الأمويين دائما - إذا تركنا جانبا مسأله الحق الشرعى فى الخلافه - عنوانا للمخازى و الفضائح فى نظر الأتقياء، لأنهم كانوا يضعون نصب أعينهم المصلحه الدنيويه للحكومه الاسلاميه و يجعلونها فى المحل الأول، بينما رأى الأتقياء تغليب المصلحه الدينيه» (٣)

و إذا كان الشيعة قد انقسموا إلى ثلاث فرق رئيسيه تدرج تحت كل منها فروع كثيره، فإن الفرق الثلاث و هى الغاليه و الإماميه و الزيديه تتفق فى امامه على و أحقيته للخلافه. و يعتبر عبد الله بن سبأ مؤسس «الغاليه» لأنه غالى فى على حتى جعله إلها، أما مؤسس الاماميه فهو المختار بن عبيد «الذى خرج و طالب بدم الحسين بن على و دعا إلى محمد بن الحنفية» (٤) عام ٦٦ هـ فى عهد عبد الملك بن مروان. و كان محمد بن الحنفية بعد مقتل أخيه الحسين «قد اختار العزله، فأثر الخمول على الشهره» (٥) و دون أن نتعرض لتفاصيل أفكار المختار أو «الكيسانيه»

ص: ٢٦

١- ٥١. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٢/١-٣٨٣ نقلا عن ابن الأثير.

٢- ٥٢. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٤٠٣/١-٤٠٤.

٣- ٥٣. جولد تسيهر: العقيد و الشريعة فى الاسلام/١٧٦.

٤- ٥٤. الأشعري: المقالات ٩١/١.

٥- ٥٥. الشهرستاني: الملل و النحل ١٥٠/١.

كما يسميها كتاب الفرق، فإن فكره الإمامه هي الفكره الأساسيه التي قامت عليها دعوه المختار. و واضح أن دعوه المختار كانت أول انشقاق في صفوف الشيعة و ذلك عن طريق الدعوه لمحمد بن الحنفية، و كانت الإمامه قبل ذلك مقصوره على أولاد علي من فاطمه و هما الحسن و الحسين و أعقابهما. و على يد المختار نمت فكره عصمه الإمام و انفراده بعلم تأويل الشريعة، و اختفائه و رجعتة. 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 الافكار، فإن الذي يهمننا هو بيان تطور فكره الامامه لتلائم طبيعه الظروف المتغيره في الدوله الاسلاميه.

و الذي لا شك فيه أن المختار نجح في اثاره القلق في أرجاء الدوله الأمويه. و لو استطاع مع ابن الزبير أن يكوّنا جبهه واحده مع الخوارج، لكان للتاريخ قول آخر، و لكن اختلاف مصالح القوى كان كفيلا بأن يفرّق بينها.

أما الفرقة الثالثه من فرق الشيعة فهي الزيديه و هم ينتسبون إلى زيد بن علي زين العابدين «و كان زيد بن علي يبيع له بالكوفه في أيام هشام بن عبد الملك و كان أمير الكوفه يوسف بن عمر الثقفي، و كان زيد بن علي يفضّل علي بن أبي طالب علي سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم، و يتولى أبا بكر و عمر، و يرى الخروج علي أئمه الجور، فلَمّا ظهر في الكوفه في أصحابه الذين بايعوه سمع من بعضهم الطعن علي أبي بكر و عمر، فأنكر ذلك علي من سمعه منه، فتنفّرق عنه الذين بايعوه» (١) و ستعرض بعد قليل لفكر الشيعة الزيديه و مدى اتفاه مع فكر المعتزله في كثير من المبادئ و التفاصيل باستثناء فكره النص علي إمامه علي. و الذي يهمننا الآن أن نلمح الطابع الواقعي لفكر الشيعة الزيديه، 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 يؤكّد لنا مره ثانيه أن الخلاف حول الحكم علي الائمه و الخلفاء ظلّ خلافا أساسيا يفرّق بين الاتجاهات المختلفه حتى داخل حزب واحد كالشيعة.

(٢) يعدّ عصر عبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ) عصر العواصف التي ملأت كل مدته خلافته تقريبا (٣) فهو الذي قتل عمرو بن سعيد - كما سبقت الاشاره - و ألقى بجثته إلى اتباعه زاعما أنه قتله بقضاء الله السابق. و هو الذي قتل معبدا الجهني (٨٠هـ) أول من قال بالقدر. و هو الذي فرض ضرائب جديده علي

ص: ٢٧

١- ٥٦. الأشعري: المقالات ١/١٣٦-١٣٧.

٢- ٤. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣

٣- ٥٧. انظر فلهوزن: الدوله العرييه/١٩٦.

الموالى أثقلت كواهلهم حتى خرج عليه الحارث بن سريج. وهو الذى ولى الحجاج بن يوسف الثقفى الذى قال عنه الحسن البصرى «ما زال النفاق مقموعا حتى عمم هذا عمامه وقلد سيفاً» (١) هذا كله إلى جانب العصبية القبلية التى أسهب المؤرخون فى وصفها. وإذا كان يعدّ بحق «المؤسس الثانى للدولة الأموية» (٢)، فإنه من جانب آخر يعدّ مؤصل العداوة الأصيلة ضد الدولة الأموية. ويحسّ الباحث أن هذا العصر قد شهد تحولا فى مشاعر أولئك المسلمين الأتقياء الذين تعايشوا - بحكم الأمر الواقع - مع خلفاء بنى أمية.

و إذا كان القول بالقدر و بمسئولية الانسان و حريته فى الاختيار، لم يجد صدى فى قلوب أولئك الأتقياء الذين يميلون فى الغالب إلى التسليم بقدره الله القاهره، فإن تسرّ الأمويين وراء القول بالجبر كان كفيلا - مع ازدياد جرائمهم - برفع الغشاوه عن هذه العيون المؤمنه لتدرك المغزى السياسى 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 ايمانه هذا، و بين الايمان بقدره الله القاهره و إرادته الشامله التى لا يمكن لإرادته الانسان أن تتصدى لها أو تخالفها. و لذلك من السهل أن نفسّر كراهيه الصحابه المتأخرين للقول بالقدر و نفورهم من قائله على أساس أنهم - دون ادراك لمغزاه السياسى - اعتبروه دعوه مناقضه للايمان الكامل. و من ناحيه أخرى فإن القول بالقدر - كما سبقت الاشاره - كان يحمل فى طياته رائحه الفكر المسيحى الذى كان شائعا فى دمشق، و هذا من شأنه أن يؤدى إلى نفور المسلم الورع. و لكن هذا النفور و لم يدم طويلا، إذ سرعان ما كشفت سياسه الخلفاء الأمويين عن طابعها اللادينى، و بذلك فقدت صمت هؤلاء المتدينين الورعين و استسلامهم للأمر الواقع، كما فقدت أيضا توقف المرجئه و تبريريتهم حتى تحول بعضهم إلى مشاركين فى الخروج على خلفائها كما رأينا فى حاله جهم بن صفوان.

و إذا كانت المصادر الاعتزاليه و الشيعيه ترد القول بالقدر إلى على بن أبى طالب، و تربطه على لسانه بالوعد و الوعيد، على أساس أن نفى قدره الانسان و اختياره تؤدى إلى إبطال الثواب و العقاب، و سقوط الوعد و الوعيد (٣)، فإن ذلك يعدّ - فى نظر الباحث - محاوله لتأصيل هذا الفكر و رده إلى الإمام الأول عند الشيعه، أو إلى صحابى جليل القدر عند المعتزله. و قد يكون على بن أبى طالب قد واجه هذا السؤال فى عصره، و قد يكون قد أجاب عليه مثبتا مسئوليه الانسان عن

ص: ٢٨

١- ٥٨. المرتضى: الأمالى ١/١٦١. و انظر أيضا أقوالا مشابهه للحسن: الجاحظ: الحيوان ١/٢٢٥، ٥/١٠٠.

٢- ٥٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٢٩٢.

٣- ٦٠. انظر على سبيل المثال: المرتضى: الأمالى ١/١٥٠-١٥١.

فعله، لكن هذا الربط بين القول بالقدر والوعد والوعيد والثواب والعقاب هو بلا شك من اجتهاد المعتزلة والشيعة والزيدية. وواضح من هذه الرواية أن المعتزلة والشيعة معا يحاولون أن يلصقوا بخصومهم - على لسان علي - ما اتهموهم به من تهمه القدريه، و من ثم يجعلون عليا يقول عن منكري القدر «تلك مقاله عبده الأوثان، و حزب الشيطان، و خصماء الرحمن و شهداء زور، و قدرية هذه الأمة و مجوسها» (١).

و أقرب الشخصيات التي يمكن اعتبارها أساس نشأ الاعتزال هو الحسن البصري (ت ١١٠ هـ) أستاذ كل من واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد مؤسسي المذهب الاعتزالي باتفاق المصادر القديمة. و ينتمي الحسن البصري من حيث أصوله الاجتماعيه إلى قطاع الموالي، فهو من «أهل ميسان» مولى لبعض الأنصار، «و كان اسم أمه خيره، مملوكه لأم سلمه زوج النبي صلى الله عليه و آله» (٢). و من الطبيعي أن يكون الحسن - بكل تقواه و ورعه - ناقما على بني أميه مظالمهم.

و لقد بلغت سطوه الأمويين على العراق أشدها في عصر عبد الملك بن موران حين ولى الحجاج بن يوسف عليها بعد أن قضى على ثوره ابن الزبير و هدم الكعبه. و لا شك أن مشاعر المسلمين قد استاءت إزاء هذا الاعتداء على الكعبه و مهبط الوحي، غير أنهم كانوا يتقون سطوه الحجاج. و لم يكن الحجاج يعرف أقدار الأتقياء، فقد أراد أن يقتل الحسن لقول قاله في غيبته، و ما أكثر أقوال الحسن في الحجاج، «و أمر بالنطع و السيف فأحضرا، و وجه إليه، فلما دنا الحسن من الباب، حرك شفثيه 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 مني 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» (٣).

و لقد كان من شأن هذه القسوه في معامله الحسن و أمثاله - على قدرهم و ورعهم - أن تجعلهم أقرب إلى المهادنه و التقيه، على الأقل في مواجهه الحجاج و أمثاله. و إن كانوا حين يخلون إلى تلاميذهم يعلنون رأيهم بصراحه. و قد روى أن الحسن تلا يوما: إنا عرضنا الأمانة على السماوات و الأرض و الجبال (الاحزاب: ٧٢)، ثم قال: «إن قوما غدوا في المطارف العتاق، و العمائم الرقاق، يطلبون الامارات و يضيعون الأمانات، يتعرضون للبلاء و هم منه في عافيه، حتى إذا أخافوا من فوقهم من أهل العفّه، و ظلموا من تحتهم من أهل الذمه أهزلوا دينهم

ص: ٢٩

١- ٦١. السابق: نفس الصفحه، و انظر أيضا: القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٤.

٢- ٦٢. السابق ١/١٥٢.

٣- ٦٣. الأمالي ١/١٦١.

و أسمنوا براذنينهم، و وسعوا دينهم، و ضيقوا قبورهم» (١).

و إشارة الحسن إلى إخافه أهل العقه، و ظلم أهل الذمه، لها دلالتها في تحديد طبيعه الثوره النفسيه التي تعتمل في نفس رجل من الأتقياء، يدرك الظلم و يلمس مظاهره الاجتماعيه في الاثراء على حساب الدين و فقراء المسلمين و غيرهم من أهل الأديان الأخرى. و جاء رجل يسأله يوما عن عطاء له عند بنى أميه 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» (٢). و معنى ذلك أن نزعه الزهد التي اشتهر بها الحسن لم تمنعه من ادراك الظلم الاجتماعى و الاقتصادى الذى يمارسه رجال الدوله الأمويه ضد جماهير المسلمين، و لم تحل بين عينيه و بين رؤيه مظاهر هذا الظلم.

و إذا كان عداء الأمويين السافر كان موجها ضد الخوارج و الشيعة و من حمل السلاح فى وجوههم، و لم يمنع ذلك الحجاج من امتحان الحسن و سؤاله عن رأيه فى على و عثمان، فقد كان من الطبيعى أن يلجأ الحسن إلى التقيه حين يحدث عن على بن أبى طالب، رغم أنه لم يكن شيعيا. فقد صار حب على تهمه يعاقب عليها «و كان الحسن إذا أراد أن يحدث فى زمن بنى أميه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: قال أبو زينب» (٣).

لم يكن من الطبيعى أن يظل أمثال الحسن على سلبيتهم إزاء مظاهر الظلم المتعدده أمام أعينهم. و إذا كان متأخرو الصحابه قد استشعروا كثيرا من سوء الظن بقول معبد الجهنى بالقدر، فإن تعلل الأمويين - و عبد الملك بن مروان بالذات - بالجبر تبريرا لأفعالهم و جرائمهم كان كفيلا. برفع الغشاوه عن أعين هؤلاء المؤمنين الأتقياء من أمثال الحسن. و لم يتردد الحسن فى تبنى القول بالقدر على مذهب معاصره معبد الجهنى. و ليس من المستبعد أن يكون الحسن قد عدل قليلا من قول معاصره الذى ذهب إلى أن القدر خير و شره من العبد كما تحكى عنه كتب المقالات. و لقد كان تعديل هذا القول ضروره لا غنى عنها حتى لا يؤدى ذلك إلى نفي قدره الله أو الانتقاص منها.

و لما كان بنو أميه يرفعون القول بالجبر لتبرير معاصيهم، فإن اسناد المعاصى إلى قدره العبد كاف فى الرد عليهم دون أن يؤدى ذلك إلى الانتقاص من قدره الله. لذلك كله عدل الحسن من قول معبد و غيلان و الجعد، و قال «كل شىء بقضاء و قدر إلا المعاصى» (٤) و هذه الصياغه لمبدأ القدر تنفى عن الله فعل الشر و تثبت قدره العبد عليه. و من شأن هذه الصياغه للمبدأ أن تجعله مقبولا لدى أتقياء

ص: ٣٠

١- ٦٤. السابق ١/١٥٤.

٢- ٦٥. السابق ١/١٥٩.

٣- ٦٦. الأمالى ١/١٦٢.

٤- ٦٧. السابق ١/١٥٣.

المسلمين، لأنها رفعت عنه الحرج السابق الذى يؤدى إلى ايهام انه يتناقض مع الايمان الحق. كما أنها من جانب آخر تثبت مبدأ الثواب و العقاب الذى يعدّ ركنا أساسيا فى العقيدة الدينيه، ذلك المبدأ الذى يخلّ به القول بالجبر و ينفى مسئوليته الانسان عن فعله.

و يقول الحسن مؤكداً مبدأه و كاشفاً عن مراميه «من زعم أن المعاصى من الله عزّ و جلّ جاء يوم القيامة مسوداً وجهه، ثم قرأ: وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ (الزمر: ٦٠)» (١). و يشير ابن قتيبه إلى علاقته بمعبد الجهنى عرضاً حين يقول: «و كان (أى الحسن) تكلم فى شىء من القدر ثم رجع عنه و كان عطاء بن يسار قاصاً و يرى القدر... فكان يأتى الحسن هو و معبد الجهنى 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» (٢). و هذه العلاقة التى تجعل معبداً الجهنى يأتى ليسأل الحسن عن رأيه فى القدر، تؤكّد ما نذهب إليه من تعديل الحسن لمقوله بمعبد. و يبدو أن الحسن - خلافاً لما يزعمه ابن قتيبه - كان يتحرّج من القول بالقدر، و يبدو أن سؤال معبد له، بهذه الطريقة الاستفزازيه، كان المقصود منه ضمه إلى رأيه حتى يكتسب أنصاراً من كبار التابعين أمثال الحسن. و سرعان ما استجاب الحسن لرأى معبد بعد أن صاغه تلك الصياغة التى توائم بينه و بين الايمان المطلق بقدره الله. و أغلب الظن أن قتل معبد على قوله كان له دخل كبير فى تمسك الحسن بقوله و المجاهره به، بعد أن كان لا يقوله إلا فى خاصته.

و قد وصلتنا عن الحسن رساله فى نفى القدر ترجع إلى عصر عبد الملك بن مروان. و ينكر الشهرستاني نسبه هذه الرساله إلى الحسن، و ينسبها إلى واصل بن عطاء، على أساس «أن الحسن ما كان ممن يخالف السلف فى أن القدر خير و شره من الله تعالى» (٣) و هو قول ينكره ما أوردناه لابن قتيبه سالفاً و هو مصدر أقدم من الشهرستاني. و من جهة أخرى فسواء نسبت الرساله للحسن أو لواصل بن عطاء، فإن دلالتها على ما نحن بصدد تطلّ قائمه.

و تبدو أهميه الرساله فيما تثيره من اعتراض عبد الملك بن مروان، فالرساله 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 الجهنى، فالحسن - بزهد و ورعه و تقواه - قد يثير سخط العامه، و لذلك يلجأ عبد الملك إلى أسلوب النقاش «و قد كان أمير المؤمنين يعلم منك صلاحاً فى حالك،

ص: ٣١

١- ٦٨. الأمالى ١/١٥٣.

٢- ٦٩. المعارف ١/١٥٣.

٣- ٧٠. الملل و النحل ١/٤٧. و يلاحظ أن واصل ولد عام ٨٠ هـ، و لا يتفق هذا مع أن الرساله وجهه لعبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ).

و فضلا فى دينك و درايه للفقہ، و طلبا له و حرصا عليه. ثم أنكر أمير المؤمنين هذا القول من قولك، فاكتب إلى أمير المؤمنين بمذهبك، و الذى به تأخذ، أ عن أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و سلم؟ أم عن رأى رأيته؟ أم عن أمر يعرف تصديقه فى القرآن؟ فإننا لم نسمع فى هذا الكلام مجادلا و لا ناطقا قبلك» (١) و تبدو فى لهجه الرساله نبره الضيق التى ترى تناقضا بين الصلاح و الفضل و الفقه و بين القول بالقدر، مما يؤكد أن انتماء الحسن إلى صف القائلين بالقدر أقلق الخليفه الأموى و دفعه لهذه التساؤلات حول أصل هذا الرأى و منشئه فى القرآن أو السنه أو آراء السلف الصالح. و لم يكن صعبا على الحسن أن يستشهد بالقرآن على صحه مذهبه، ففى القرآن آيات كثيره تحمّل الانسان مسئوليته فعله. و يلجأ الحسن إلى تأويل تلك الآيات الأخرى التى توهم بالجبر، و هذه مسأله ستعرض لها فى الفصل الخاص بالتأويل و المجاز. أمّا الذى نريد التركيز عليه الآن فهو لمز الحسن لمعاصريه على قولهم بالجبر «و قد أدركنا، يا أمير المؤمنين، السلف الذين عملوا بأمر الله، و رووا حكمته، و استنوا بسنه رسوله، صلى الله عليه و سلم، فكانوا لا ينكرون حقا و لا يحقون باطلا، و لا يلحقون بالرب، تبارك و تعالى إلا ما ألحق بنفسه، و لا يحتجون إلا بما احتج الله به على خلقه فى كتابه» (٢) ثم ينتهى إلى أنه «لما أحدث المحدثون الكلام فى دينهم ذكرت من كتاب الله خلافا لما قالوا و أحدثوا» (٣) و الحسن فى هذا الرد يتهم معاصريه بأنهم أحدثوا - بالقول الجبر - قولاً لم يقل به أحد من السلف الصالح، و ألحقوا بالرب ما لم يلحق بنفسه من نسيب معاصيهم إليه، فكان عليه أن يتصدى لهم، و يكشف عن زيف معتقدتهم.

و ننتهى من ذلك كله إلى أن القول بالقدر و بمسئوليته الانسان عن فعله كان سلاحا فكريا و عقائديا ضد تستر الأميين وراء مبدأ الجبر لتبرير أعمالهم. و قد رفع لواء هذا المبدأ مفكرون دفعوا حياتهم ثمنا له، و تحرّج متأخرو الصحابه و التابعون من القول به لما يوهمه من انتقاص للقدره الإلهيه. و ظلّ الأمر كذلك حتى عدل الحسن البصرى من صياغه هذا المبدأ بما يجعله يتلاءم مع الايمان المطلق بقدره الله و مشيئته اللانهائيه. و كان الذى دفع الحسن إلى ذلك هو انكشاف البعد السياسى لمقوله «الجبر» فى عهد عبد الملك ابن مروان. و يعدّ ما فعله الحسن بذلك بمثابة اعطاء شرعيه دينيه و فقهيه لمبدأ يثير الشك فى وجدان المسلم العادى و ذلك عن طريق الاستشهاد بآيات القرآن التى تتمشى مع المبدأ، و فى نفس الوقت تأويل تلك الآيات التى يوهم نصها الحرفى مناقضه هذا المبدأ.

ص: ٣٢

١- ٧١. محمده عماره: رسائل العدل و التوحيد ٨٢/١.

٢- ٧٢. نفس المصدر ٨٣/١.

٣- ٧٣. نفس المصدر ٨٨/١.

(١) سبقت الاشارة إلى أن الخلاف الذى اعتزل بسببه واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ) حلقة أستاذه الحسن هو الخلاف حول مرتكب الكبيره. و لقد رأينا فى الصفحات السابقه أن هذا الخلاف يمتد إلى بدايه نشأه حركه الخوارج، و إن أطلقوا عليه «الإمام الجائر» لا- «مرتكب الكبيره». و لقد كان الخوارج واضحين و متسقين مع نزوعهم الثورى، فذهبوا إلى تكفير كل من خالفهم، و ذهبوا إلى ضروره الخروج على الإمام الجائر و محاربهه بالسيف. و لم يفرّق الخوارج بين امامهم الأول «على بن أبى طالب» و بين «معاويه بن أبى سفيان» ما داموا قد آمنوا بأن كليهما على باطل، و إن اختلفت درجه باطل كل منهما. و فى الجانب الآخر كان المرجئه يحكمون على «مرتكب الكبيره» بالايمان و ذلك تأسيسا على تعريفهم للايمان الذى سبقت الاشاره إليه. و قد انشغل الشيعه، الغاليه منهم و الإماميه، بقضيه الإمامه دون غيرها من القضايا. أمّا الحسن البصرى - الفقيه الورع الزاهد - فقد تحرّج فى 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 المرجئه. و لذلك انتهى إلى أن مرتكب الكبيره منافق، ليس كافرا و ليس مؤمنا.

و مما يرتبط بهذا الخلاف ما سبقت الاشاره إليه من أن الحكم على عثمان و على و طلحه و الزبير كان جزءا من الخلاف بين الفرق و الاتجاهات المختلفه. و لقد امتحن الخوارج عبد الله بن الزبير و حين خالفهم لم يحاربوا معه. و كذلك امتحن زيد بن على أصحابه فى هذه القضيه، و انفضوا عنه حين رفض الخوض فى أبى بكر و عمر. و ليس ببعيد عنا امتحان الحجاج للحسن البصرى حين سأله عن عثمان و على.

و إذن فالخلاف حول قضايا مرتكب الكبيره و الحكم على المتنازعين لم يكن مجرد خلاف فقهى و إن بدا كذلك على يد الحسن و تلميذه واصل، و مرد ذلك إلى طبيعه الضغوط التى تعرّض لها الحسن على يد الحجاج، و هى ضغوط جعلته فى كثير من الأحيان يلجأ للتقيه و المداراه.

لم يقبل واصل بن عطاء رأى الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيره بأنه كافر، و كذلك لم يقبل رأى المرجئه بأنه مؤمن، ثم خرج على أستاذه الحسن أخيرا و لم يقتنع بقوله أنه منافق. و خرج بوصف له بأنه فاسق فى منزله بين المنزلتين، أى بين منزله المؤمن و الكافر. و حكم عليه بأنه يخلد فى النار إن مات على غير توبه.

و قد يبدو هذا الرأى الذى أثاره واصل فى مرتكب الكبيره مذهبا رابعا يضاف إلى

ص: ٣٣

المذاهب الثلاثة السابقة عليه. و من الواضح أن هذا المذهب ليس مذهبا محايدا كما ذهب إلى ذلك نلليو (١) كما أنه ليس خروجاً عن الإجماع كما ذهب إلى ذلك كل خصوم المعتزله. فواصل يتفق مع الخوارج في خلود مرتكب الكبيره في النار، و يشترط عدم التوبه. و هو شرط لا يجعله مخالفا لهم و إن لم ينصوا عليه. و سلوك الخوارج العملى فى استتابه مخالفهم يؤكد الاتفاق بينهم و بين واصل فى هذه النقطه. و هو لم يتفق مع المرجئه الذين يجعلونه مؤمنا و يفتحون أمامه باب الأمل فى رحمه الله الواسعه. و يبدو أن خلاف واصل مع أستاذه - بحسب ما تتيحه المصادر - هو خلاف فى التسميه فقط. و معنى ذلك كله أن واصلًا فى حكمه على مرتكب الكبيره - إذا أضفنا شرط التوبه - يتفق مع الخوارج و يختلف مع المرجئه.

و فيما يرتبط بمسأله اطلاق الأسماء، يبدو أن واصلًا كان يسعى لتوحيد الحكم على مرتكب الكبيره بين الفرق المختلفه بدلا من هذا الخلاف فى تسميته و الحكم عليه. و كان اشتراط التوبه هو الحل السعيد لطرفى النقيض بين الخوارج و المرجئه، فالتوبه تمثل باب الأمل المشروط عند واصل، بدلا من الباب المفتوح على مصراعيه عند المرجئه. و ينكر الخياط خروج واصل فى قوله فى مرتكب الكبيره عن الإجماع بقوله «وجد الأمه مجمعه على تسميه أهل الكبائر بالفسق و الفجور، مختلفه فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه و أمسك عمّا اختلفوا فيه. و تفسير ذلك أن الخوارج و أصحاب الحسن كلهم مجمعون على أن صاحب الكبيره فاسق فاجر. ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت: هو مع فسقه و فجوره كافر. و قالت المرجئه 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 الكبيره بالفسق و الفجور، فهذا اسم له صحيح بإجماعكم و قد نطق به القرآن فى آيه القاذف و غيرها من القرآن فوجب تسميته به» (٢) و هذا الموقف الذى اتخذه واصل من مرتكب الكبيره وقفه الشيعه الزيديه فيما يقول صاحب المقالات (٣).

أمّا الحكم على المتحاربين: على و طلحه و الزبير، و كذلك على عثمان و قاتليه فقد كان أيضا محل خلاف بين الخوارج و الشيعه من جانب، و بين الشيعه بفرقها المختلفه من جانب آخر. ذهبت الشيعه إلى تكفير كل من حارب عليا و تخطئته، بل غالى بعضهم و خاض فى أبى بكر و عمر و شكك فى أحقيتهما للخلافه، و ذهبت الخوارج كذلك إلى تخطئه عثمان فى أواخر خلافته و كذلك خطئوا عليا بعد قبوله التحكيم، و لم ينج من أحكامهم أحد من مخالفهم كما سبقت الاشاره. أمّا موقف واصل من عثمان «فقد توقف فيه و فى خاذليه و قاتليه و ترك البراءه من واحد

ص: ٣٤

١- ٧٤. بحوث فى المعتزله/١٨١.

٢- ٧٥. الانتصار/١١٨-١١٩ و انظر أيضا الأمالى ١٦٥/١-١٦٩ مناقشه بين واصل و عمرو بن عبيد تؤكد الفكره التى نذهب إليها.

٣- ٧٦. ١٦٧/٢.

منهم... و ذلك أنه قد صحّت عنده لعثمان أحداث في الست الأواخر فأشكل عليه أمره فأرجأه الى عالمه» (١) و نفس الموقف يقفه هو و زميله عمرو بن عبيد من على و محاربيه طلحه و عائشه و الزبير «فقد كان القوم عندهما أبرارا أتقياء مؤمنين قد تقدّمت لهم سوابق حسنه مع رسول الله صلى الله عليه و سلم و هجره و جهاد و أعمال جميله، ثم وجداهم قد تحاربوا و تجالذوا بالسيوف فقالا: قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعا، و جائز أن تكون إحدى الطائفتين محقه 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 عاصيه لا ندرى أيكما هي» (٢)

و يبدو مذهب واصل و عمرو بن عبيد في هذه القضية أقرب إلى المرجئه منه إلى الخوارج، و لكنهم مرجئه لا ينفون الخطأ و لا يغمضون أعينهم عنه، فثم أخطاء وقعت في الست الأواخر من حكم عثمان، و لكن النفس التقيه التي تتأثم من الرجم بالغيب تتوقف في الحكم، و ترجئ الأمر لعلام الغيوب. و المعتزله - على عكس المرجئه - لا يفتحون باب الرحمة و لا يحكمون بالايمان أو الكفر، بل يتوقفون مع الاقرار بوقوع الخطأ. و هم يختلفون مع المرجئه في اقرارهم بالخطأ دون تحديد المخطئ، و يختلفون مع الشيعة و الخوارج كذلك بتوقفهم عن تحديد المخطئ.

أما 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 معاويه و من كان في شقهما... و هذا قول لا تبرأ المعتزله منه و لا تعتذر من القول به» (٣) و في هذا القول يتفق المعتزله مع كل من الشيعة و الخوارج، و يختلفون مع المرجئه بكل اتجاهاتها و مذاهبها. (٤)

و تثير مسأله خلاف واصل مع أستاذه الحسن حول وصف مرتكب الكبيره علامه استفهام تحتاج للاجابه و التوضيح، خصوصا و هما يشتركان في كراهيه بنى أميه. و يحسّ الباحث أن هذا الخلاف كان خلافا شكليا يتصل بالتسميه دون أن يرتدّ إلى خلاف أعمق من ذلك. و ليس معنى وصف الخلاف 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. (٥) و ترتدّ هذه الأهميه في نظرنا إلى ما سبق أن ألمحنا إليه من رغبه واصل في رفع الخلاف حول تسميه مرتكب الكبيره و الحكم عليه، و توحيد بههدف توحيد قوى المعارضه، و إزاله أسباب الخلاف بينها.

ص: ٣٥

١- ٧٧. الخياط: الانتصار/٧٣.

٢- ٧٨. الخياط: الانتصار/٧٣-٧٤.

٣- ٧٩. السابق/٧٤.

٤- ٨٠. راجع رأى المرجئه مفصلا في المقالات ١/٢٢٩-٢٣٠.

٥- ٨١. انظر الشريف المرتضى: الأمالي ١/١٦٥-١٦٩، القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٥٠-٥١.

و لسنا بحاجة لتأكيد أن الحسن كان يمثل تلك الجماعه من أتقياء المسلمين و زهادهم الذين تعايشوا - لفتهه - مع الحكم الأموى بحكم الأمر الواقع، و إن لم يجاهروا بعدائه خوفا من سطوه حكامه و جيروتهم خصوصا فى عهد عبد الملك بن مروان، و واليه على العراق الحجاج بن يوسف الثقفى. و لم تمنعهم هذه المعايشه من محاوله التصدى - فكريا - لكل الأفكار التى حاولت أن تدعم هذا النظام و تسانده. و لقد كان من الطبيعى أن تؤدى هذه النظرة التقيه المسالمة إلى الحكم على مرتكب الكبيره بأنه منافق «و حكم الله فى المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يعلم به و كان ظاهره الاسلام فهو عندنا مسلم له ما للمسلمين و عليه ما عليهم» (١) و من المؤكد أن أحدا من الحكام الأمويين لم يعلن نفاقه، و من ثم فمعاملتهم معاملة المسلمين أمر واجب على أتقياء المسلمين. و من الضرورى ألا يغيب عن الأذهان أثر الضغط الأموى، و تزايد سياستهم الارهابيه فى تكوين هذه النظرة المسالمة إذا قورنت بنظرة الخوارج الواضحه كالسيف.

و لقد كان من الطبيعى أن ينفر أمثال الحسن من الخروج و من شهر السيوف، و أن يؤدى بهم هذا النفور إلى معاداه الخوارج، خصوصا مع مبالغتهم فى استخدام مبدأ «التكفير» و العرض على السيف لكل من خالفهم فى الأصول أو التفاصيل.

و لم يكن هذا الموقف المهادن وفقا على الحسن و أمثاله، فالشيعة ركنت - بعد مأساه كربلاء - إلى مهادنه الأمويين. و إذا استثنينا ثوره التوآيين و ثوره المختار، و هى ثورات لم تكن تحت قياده علويه مباشره، لا نجد خروجا شيعيا مسلحا إلا مع ثوره زيد بن على بن الحسين (ت ٩٥ هـ) فى عهد هشام بن عبد الملك. و لقد رفض محمد بن الحنفية الخروج مع عبد الله بن الزبير، كما أنه - فيما يقال - استنكر أقوال المختار الذى خرج باسمه. و لم يخرج من أبناء الحسن أو الحسين أحد حتى قرر زيد بن على الخروج. و يبدو أن خروج زيد لم يكن أمرا متفقا عليه بينه و بين باقى أهل البيت من إخوته، و فيهم من هو أحق بالإمامه و الخروج منه بحكم السن. و دون الخوض فى تفاصيل هذا الخلاف و أسبابه، يهمننا أن نشير إلى أن الموقف السياسى كان وراء رفض بعض الائمة الخروج «و كان الباعث على ذلك الشده التى اتبعها الامويون تجاه من يخرج على سلطانهم. فقد أدرك أئمه الشيعة أن الثورات المحليه المسلحه لا تجدى نفعا ما دامت الدوله الأمويه تعزز سلطانها بالجند و المال، لهذا أشاعوا بين أتباعهم التزام الهدوء أمام الأحداث التى كانت جاريه آنذاك، مهما بلغت من العنف و القسوه، اللهم إلا فى حاله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، و فى حدود معينه لا يتعرض فيها المؤمن إلى فتك السلطان» (٢) و يبدو أن الخلاف

ص: ٣٦

١- ٨٢. الخياط: الانتصار/١١٩.

٢- ٨٣. ناجى حسن: ثوره زيد بن على/١٤٨.

الذى واجهه زيد بن علي كان حادا حتى أنه - فيما يقول الشهرستاني - ذهب إلى أن «كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامه، أن يكون إماما واجب الطاعة سواء من أولاد الحسن أو من أولاد الحسين رضى الله عنهما» (١) و هو قول يجعل قدره على الخروج و حمل السيف شرطا للإمامه و مسوِّغا 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» (٢)

و لم يكن واصل بن عطاء على أى حال بعيدا عن جو الخلاف الشيعي هذا.

و نحن بالقطع لا نستطيع أن نتقبل تلك الروايه التي تجعل من واصل تلميذا مباشرا لمحمد بن الحنفية، بل و تدعى أنه «أخذ علم الكلام عنه، و صار كالأصل لسنده» (٣) و تبالغ حتى تنسب إليه أنه «ربى واصل و علمه حتى تخرَّج و استحكم» (٤) 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 سلسله السند التي يعتز بها كل من المعتزله 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» (٥) و من جهة أخرى تؤكده هذه المصادر صله واصل بأبي هاشم هذا «و كان معه في المكتب» (٦). و لسنا نذهب من هذه الروايه إلى نسبة الاعتزال إلى محمد بن الحنفية كما تحاول المصادر الاعتزاليه و الشيعة أن تفعل، بقدر ما نحاول إثبات الصله بين واصل و الشيعة في هذه الفتره لرصد التأثير المتبادل بينهما. و من المحتمل أن يكون ابن الحنفية الذي «اختار الغزله، فأثر الخمول على الشهره» قد ذهب إلى الإرجاء أو التقيته تبريرا لهذا الموقف الذي فرضته عليه الظروف.

و لقد ظلَّ هذا الرأي الذي يرى الهدوء و التريث و التقيته سائدا بين صفوف الشيعة حتى قرر زيد بن علي الخروج. و كان قراره هذا موضعا لخلاف أخيه محمد الباقر و ابن أخيه جعفر بن محمد الصادق. و يبدو أن واصل كان على رأى زيد في ضروره الخروج حتى اتهمه جعفر بن محمد بأنه أتى أمرا يفرِّق الكلمه و يطعن به على الأئمه. و كان رد واصل على هذا الاتهام - في حضور زيد بن علي و غيره من آل البيت «و إنك يا جعفر ابن الأئمه شغلكت حب الدنيا فأصبحت بها كلفا» (٧).

و يمكننا أن نستنبط من الاتهام و الرد معا أن الخلاف بين واصل و بين جعفر لم يكن حول قضيه من قضايا الفكر الاعتزالي الشهيره، أو أصولهم الخمسه، لأن هذه الأصول لا تتضمن أى اساءه للأئمه. و أغلب الظن أن هذا الخلاف كان حول

ص: ٣٧

١- ٨٤. الملل و النحل ١/١٥٤-١٥٥.

٢- ٨٥. السابق ١/١٥٦.

٣- ٨٦. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٩.

٤- ٨٧. السابق/١٧.

٥- ٨٨. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله ١٨، ٣١.

٦- ٨٩. السابق/٣٢.

٧- ٩٠. راجع القصة كلها: طبقات المعتزله/٤٤-٤٦. و يقول الشهرستاني عن جعفر بن محمد أنه «دخل العراق و أقام بها مده ما

تعرض للامامه قط، و لا نازع أحدا في الخلافه قط» الممل و النحل ١٦٦/١.

مشروعيه الخروج و شهر السيف ضد الخليفه الأموى، و هو أمر لم يكن يراه جعفر بن محمد، و كان يراه زيد بن علي الذي عضده واصل. و ليس أدل على صدق هذا الاستنتاج من أن اشتراط زيد لصحة الإمامه القدره على الخروج و الثوره - و هو ما أنكره باقي آل البيت خصوصا أخوه الباقر - يتفق مع قول المعتزله فى هذه القضيه.

و موقف زيد من أبى بكر و عمر و توليها و عدم الخوض فيها - و هو ما أنكره بعض أنصاره - يؤكّد أثر واصل و أثر الفكر الاعتزالى فى الشيعة الزيديه. و يؤكّد الشهرستاني هذا الأثر بقوله عن زيد بن علي «فتلمذ لواصل بن عطاء الغزال الأئغ رأس المعتزله، و رئيسهم... و صارت أصحابه كلهم معتزله» (١).

يرى بعض الباحثين أن ثوره زيد بن علي «كانت أول دعوه علويه نهجت نهجا سريا فى نشر مبادئها» (٢). و لس من المستبعد - و الحاله هذه - أن يكون واصل بن عطاء قد ساهم بشكل ما فى تنظيم هذه الدعوه، فلقد كان لواصل دعاه كثيرون أرسلهم إلى الآفاق «بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير، و بعث إلى خراسان حفص بن سالم... و بعث القاسم إلى اليمن، و بعث أيوب إلى الجزيره، و بعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفه، و عثمان الطويل إلى أرمينيه» (٣). و ليس من المعقول أن تكون مهمه هؤلاء الدعاه هى مجرد الدعوه إلى أفكار المعتزله فى العدل و التوحيد، أو فى نشر الاسلام، دون أن ترتبط هذه الأفكار بمغزاها الاجتماعى و السياسى، و بالدعوه للثوره ضد النظام الأموى.

و إذا كانت ثوره زيد بن علي قد أمكن القضاء عليها، فإن علاقته بين المعتزله و الثورات الزيديه التاليه ظلت قائمه، حتى مع انتهاء الخلافه الأمويه و قيام دوله بنى العباس. و تتبدى علاقته عمرو بن عبيد بمحمد بن عبد الله بن الحسن بن علي المعروف بالنفس الزكيه (قتله المنصور ١٤٥ هـ) من نص يورده الشريف المرتضى عن حوار دار بينه و بين الخليفه المنصور «قال: بلغنى أن محمد بن عبد الله بن الحسن كتب إليك كتابا، قال: قد جاءنى كتاب يشبه أن يكون كتابه، قال: فيما ذا أجبتة؟ قال: أ و لست قد عرفت رأيى فى السيف أيام كنت تختلف إلينا و أنى لا- أراه، قال: أجل و لكن تحلف لى ليطمئن قلبى، قال: لئن كذبتك تقيه لأحلفن لك تقيه» (٤) و هى علاقته من الواضح أنها تعلق الخليفه المنصور الذى يطلب من عمرو بن عبيد - رغم ثقته فيه و احترامه الزائد له - أن يقسم له.

و لقد شارك المعتزله بشكل ايجابى و فعّال فى ثوره إبراهيم بن عبد الله بن الحسن أخى محمد النفس الزكيه الذى ثار بالبصره «فغلب عليها و على الأهواز و على فارس و أكثر السواد، و شخص عن البصره فى المعتزله و غيرهم من الزيديه

ص: ٣٨

١- ٩١. الملل و النحل ١/١٥٥.

٢- ٩٢. ناجى حسين: ثوره زيد بن علي/١٠٩.

٣- ٩٣. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٤.

٤- ٩٤. الأمالى ١/١٧٥. حاول المعتزله أحيانا احتواء بعض الخلفاء و ترشيدهم دون اللجوء للسيف كما فعلوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك و محمد بن مروان آخر خلفاء بنى أميه. انظر محمد اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٤١.

يريد محاربه المنصور و معه عيسى بن زيد بن علي فبعث اليه أبو جعفر بعيسى بن موسى و سعيد بن سلم فحاربهما إبراهيم حتى قتل، و قتل المعتزله بين يديه» (١).

و جدير بالذكر أن هذين الثائرين من الزيديه (كانا ممن دعاهما واصل إلى القول بالعدل، فاستجابا له، و ذلك لما حج واصل، و دعا الناس بمكة و المدينة» (٢).

و معنى ذلك كله أن القول «بالمنزله بين المنزلتين» - رغم توفيقته الظاهره - كان محاوله للخروج من حاله التقيّه التي غلبت على موقف الحسن و عبرت عن نفسها بالقول بنفاق مرتكب الكبيره من جهه، و كانت أيضا محاوله لبث روح الثوره في موقف الشيعه الذي كان قد سكن و ركن للهدوء. و من جهه أخرى يعدّ هذا الموقف وقوفا ضد النزعه الدمويه التي سيطرت على الفكر الخارجى خصوصا الأزارقه الذين فقدوا عطف أتقياء المسلمين. غير أن هذا الخلاف بين واصل و الخوارج ليس خلافا جوهريا، إذ أن اشتراط التوبه لدخول مرتكب الكبيره الجنه يرفع الخلاف بين واصل و بين الخوارج. و يظلّ خلاف واصل مع المرجئه في قضيه مرتكب الكبيره هو الخلاف الأساسى و الجوهرى. و الفارق بين واصل و المرجئه أن واصل لم يفتح باب العفو و الأمل على مصراعيه، بل جعله؟؟ بالتوبه الصادقه.

و هذا كله يؤكّد البعد السياسى لقضيه مرتكب الكبيره و ينفى عنها تلك الصبغه الفقهيّه الخالصه التي تصبغها بها كتب المقالات (٣).

و يؤكّد أيضا ما نذهب إليه من أن واصلًا كان يسعى للتوفيق بين قوى المعارضه و خلق جبهه موحده ضد حكم الأمويين ما سبق أن بيّناه من رأيه في عثمان و علي و طلحه و الزبير رغم ما يبدو عليه من طابع الإرجاء في مواجهه أحداث الماضى. و من الواضح أن مرتكب الكبيره الذى اختلف الناس حول الحكم عليه «كان المقصود به تحديد الموقف من الأمويين، باعتبارهم مرتكبي الكبائر هم و عمالهم و أنصارهم في حق جماهير المسلمين» (٤) و ذلك خلافا لما يذهب إليه زهدى جار الله من أن المقصود بهم عامه المسلمين «الذين كثر إقدامهم على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القاده على الخلافه 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» (٥).

و يرتبط بهذا القول، القول بمسئوليه الانسان عن الفعل و قدرته عليه في مواجهه مبدأ «الجبر» الذى رفعه الحزب الأموى، و هو مبدأ أخذه واصل عن أستاذه الحسن الذى أخذه بدوره عن معبد الجهنى. و من المحتمل أن يكون واصل قد

ص: ٣٩

١- ٩٥. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/١٥٤.

٢- ٩٦. المرتضى: الأمالى ١/١٦٩.

٣- ٩٧. انظر محمود اسماعيل: الحركات السريه في الاسلام/١٣٣، ١٤٠.

٤- ٩٨. محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمه/٦٧.

أخذه مباشرة عن غيلان الدمشقي، ذلك أن الحسن بن محمد ابن الحنفية هو «أستاذ غيلان و يميل إلى الإرجاء، و لهذا قالت به الغيلانيه من المعتزله، (١) و يؤكد هذه العلاقه بين غيلان و المعتزله احتفاؤهم به فى كتبهم و وضعهم إياه فى الطبقة الرابعه منهم. و القارئ لقصه اعتراضه على استغلال بنى أميه لفقراء المسلمين و اعتراضه على ثرائهم الفاحش، ثم قتلهم إياه على هذا الموقف. القارئ لذلك فى كتابات المعتزله يدرك مكانته عندهم حتى أنهم حوّلوا عمليه صلبه فى عهد هشام بن عبد الملك إلى مظاهره سياسيه تجعله - فى كتبهم - بطلا يبيكه الناس، و تحفّ به أرواح الشهداء (٢).

و تؤدى هذه الأفكار بالضروره إلى تأكيد فكره الثواب و العقاب، فمسئوليه الانسان عن فعله و قدرته عليه، تجعل مرتكب الكبيره مسئولا عن كبيرته و محاسبا عليها، إذ لا يمكن أن يتساوى المطيع و العاصى و إلا أدى ذلك إلى نفى صفه العدل عن الله. و لتأكيد هذه الصفه كان لا بدّ من القول بأن الله لا بدّ أن يحقق وعده للمؤمن و وعيده للكافر. و فى هذا المبدأ «الوعد و الوعيد» يتفق المعتزله مع الخوارج بكل اتجاهاتهم ما عدا مرجئتهم، و يختلفون مع المرجئه بكل اتجاهاتهم.

أمّا المبدأ الرابع - الذى يرتبط بالعدل - فهو «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر» و هو مبدأ لا يختلف عليه أحد من المسلمين، شيعه أو خوارج أو مرجئه.

و يتركز الخلاف حول كيفيه تحقيق هذا الهدف. فالخوارج رأّت ضروره الخروج و العرض على السيف لمخالفهم. و رأى زيد بن على - متأثرا بواصل - أن القدره على الخروج شرط للإمامه، و بذلك قرن بين فكر الشيعه و فكر الخوارج. و من المؤكد أن واصل له أثره فى هذا الربط و التقريب بين المذاهب كما سبقت الاشاره.

و إذن فقد ضمّ مبدأ «العدل» فى اهابه كل أفكار المعتزله، و هى أفكار يغلب عليها - إذا استثنينا القول بالمنزله بين المنزلتين - الطابع الانتقائى الذى يؤكد ما سبق أن افترضناه من أن واصل كان يسعى لتوحيد الفرق المختلفه لا الخروج عليها. و لا يخرج عن هذا التفسير قول واصل بالتوحيد و نفى مشابهه الله للبشر.

و إذا كانت الاتجاهات التجسيديه و التشبيهيه قد تركّزت فى فرق الشيعه الغاليه التى ترتدّ إلى الأثر اليهودى الذى أدخله عبد الله بن سبأ لتأكيد إمامه على، فإن مبدأ «التوحيد» و نفى مشابهه الله للبشر يعدّ - فى هذا الإطار - محاوله لتأكيد المفهوم القرآنى عن الله، و هو مفهوم يؤكد الهوّه الواسعه بين الله و الانسان، و إن استخدم تعبيرات و صفات لها طابعها الانسانى بحكم طبيعه اللغه الانسانيه. و لقد كان من الطبيعى أن يذهب القائلون بالقدر إلى نفى مشابهه الله للبشر، على أساس أن

ص: ٤٠

١- ١٠٠. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٣٢، ٣٨.

٢- ١٠١. انظر المرجع السابق/٣٨-٤١.

النموذج البشرى المستقرّ على قمه الهرم الاجتماعى، و المتمثل فى الخليفه الاموى كان عنوانا للظلم و الشر. و كان القول بعدل الله و رحمته يعنى بالضروره الفصل بين صفاته و بين صفات البشر. و قد سبقت الاشاره إلى تأثر معبد الجهنى و غيلان الدمشقى بالاتجاهات اللاهوتيه المسيحيه، كما سبقت الاشاره إلى نفور جيل الصحابه الأواخر من قولهم بالقدر لما يوهمه من الانتقاص من قدره الله الشامله.

و إذا كان الحسن البصرى قد استطاع أن يعدّل صياغه مبدأ القدر لكى يجعله مناسبا لروح التسليم المطلق بقدره الله و إرادته الشامله، فمن الطبيعى أن يفتح هذا التعديل الباب لتأثرات أخرى مما كان شائعا فى دمشق من أقوال يحيى الدمشقى فى المسائل الدينيه التى كان يعالجها عن صفات الله فى الكتاب المقدس و ضروره تأويلها بما يتفق مع التوحيد السليم الذى ينفى مشابهه الله للبشر (١).

و لقد استعرضنا فيما سبق قول جهم بن صفوان فى صفات الله، و حاولنا تفسير جمعه بين القول بنفى الصفات و بين القول بالجبر. و من المؤكد أن واصل ابن عطاء قد عرف أفكار جهم و تأثر بها، بل تنسب كتب المعتزله لواصل أنه علم جهما كيف يردّ على السمنيه و يدلل على وجود الله. (٢) و لكنها من جانب آخر تجعل من واصل خصما لجهم يرسل إليه حفص بن سالم يناظره و يقطعه فى ترمذ، حتى «رجع إلى قول الحق، فلما عاد حفص إلى البصره رجع جهم إلى قول الباطل» (٣) و الروايتان ليستا متعارضتين على أى حال، فواصل يتفق مع جهم فى مبدأ التوحيد و نفى مشابهه الله للبشر، و يختلفان حول «القدر»، فجهم جبرى ينفى قدره الانسان ليثبت تفرد الله بصفه «القدره» وحده كما سبقت الاشاره، بينما واصل قدرى على مذهب الحسن و معبد و غيلان. و معنى ذلك أن المناظره التى دارت بين حفص و جهم كانت حول القدر. و من المؤسف أن المصادر لا تدلنا كيف استطاع واصل أن يحلّ المأزق الذى لم يستطع جهم أن يحلّه و الذى أوقعه فى مقوله «الجبر». و من المحتمل أن واصل لم يواجه هذا المأزق أصلا لأن الحسن أثبت قدره العبد على المعصيه حين قال «كل شىء بقضاء و قدر إلا المعاصى»، و هو القول الذى خفف به من قول معبد و غيلان حتى صار مقبولا فى الأوساط المؤمنه.

غير أن البعد السياسى الواضح لنشأ الاعتزال يمكن أن يفسر لنا ما يرويه الشهرستانى من أن «القول بنفى صفات البارى تعالى، من العلم و القدره، و الإراده و الحياه. و كانت هذه المقاله فى بدئها غير نضيجه. و كان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، و هو الاتفاق على استحاله وجود إلهين قديمين أزليين. قال و من أثبت معنى صفه قديمه فقد أثبت إلهين» (٤) و معنى ذلك أن قضيه «التوحيد» و نفى

ص: ٤١

١- ١٠٢. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٢٦ و ما بعدها.

٢- ١٠٣. انظر القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٦-٤٧.

٣- ١٠٤. المرجع السابق/٤٤.

٤- ١٠٥. الملل و النحل ١/٤٦، و انظر أيضا محمد عبد الهادى أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظم و آراؤه الكلاميه/٨٠. ١. راجع فى هذا الصدد ما يرويه صاحب «فرق و طبقات المعتزله» من فشل الفقهاء فى التصدى لمجادله أصحاب الأديان الأخرى، و

اضطرار الرشيد للاستعانه 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 المحدثه و الغنوصيه في الحديث/٢١٨ و ما بعدها. التراث اليوناني في الحضاره الاسلاميه. ٤. عبد المنعم ماجد: العصر العباسي الأول/١٦٧ و انظر أيضا أوليري: الفكر العربي و مركزه في التاريخ/٦٠-٦١. ٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه في الاسلام/١٣٥. ٦. الأشعري: مقالات الاسلاميين ٢١٤/١. ٧. المرجع السابق/٢١٧. ٨. على 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: المغنى في أبواب التوحيد و العدل/١١/٩. ١٤. السابق/١٢/٩. ١٥. الجاحظ: الحيوان ٣٦/٥. ١٦. البغدادي: أصول الدين/٦. ١٧. الخياط: الانتصار/٤٠-٤١. ١٨. الحيوان ٥٤٢/٥-٥٤٣. ١٩. الحيوان ٥٦/٧. ٢٠. السابق/٤٢/١. ٢١. السابق/١١٦/٢. ٢٢. الشهرستاني: الملل و النحل و النحل/٧٥/١. و أنظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥. ٢٣. المغنى في أبواب التوحيد و العدل/١١/٩. ٢٤. البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥-١٧٦. ٢٥. انظر حسين القوتلي: مقدمه «العقل»، «فهم القرآن»/١٠٧ نقلا- عن ابن الأثير و الخطيب البغدادي. ٢٦. البغدادي: أصول الدين/٣٠٨. ٢٧. أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين ٣٤٦/١. ٢٨. الباقلاني: الانصاف/١٢٧. ٢٩. الحارث المحاسبى: 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 الهادى أبو ريده: مقدمه كتاب «التمهيد» للباقلاني/١٤. ٣٧. الشهرستاني: الملل و النحل و النحل/٩٧/١. ٣٨. المرجع السابق/٩٨/١. ٣٩. التمهيد/٣٤ و انظر الانصاف/١٢. ٤٠. المرجع السابق/٣٥، الانصاف/١٣. ٤١. المرجع السابق/٣٥، الانصاف/١٣. ٤٢. المرجع السابق/نفس الصفحه، الانصاف/نفس الصفحه. ٤٣. الانصاف/١٣. ٤٤. التمهيد/٣٧. ٤٥. السابق/نفس الصفحه. ٤٦. السابق/نفس الصفحه. ٤٧. السابق/٣٦. ٤٨. الانصاف/١٣. ٤٩. الانصاف/١٤ و فى التمهيد/٤٠ هو تقسيم المستدل و فكره فى 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 بدوى: فى النفس. المقدمه/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 و النحل/٨٢/١. ٦١. الشهرستاني: الملل و النحل و النحل/٤٩/١. ٦٢. الشهرستاني: الملل و النحل و النحل/٩٥/١. ٦٣. الملل و النحل/٨٥/١. ٦٤. المغنى في أبواب التوحيد و العدل/٣٥٤/١٦. ٦٥. الملل و النحل و النحل/٨١/١. ٦٦. القاضي عبد الجبار: المغنى ٤٠٣/١٦. ٦٧. القاضي عبد الجبار: المغنى ١٧٤/٤-١٧٥. ٦٨. انظر القاضي عبد الجبار: المغنى ٩٣/١١ و ما بعدها. ٦٩. القاضي عبد الجبار: المغنى ٣٧١/١١-٣٧٢. ٧٠. المغنى ٣٧٢/١١. ٧١. المغنى ٣٧٥/١١. ٧٢. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٣. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٤. المغنى ٢٢٩/١٣-٢٣٠. ٧٥. المغنى ٤٧/١٢. ٧٦. المغنى ٤٨/١٢. ٧٧. المغنى ٤٨/١٢. ٧٨. المغنى ٣٢٦/٤. ٧٩. المغنى ١٦/١٢. ٨٠. المغنى ١٣/١٢. ٨١. المغنى ٥٨/١٢. ٨٢. الحيوان ٢٠٧/١. ٨٣. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٨٣/١١. ٨٤. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٨٤/١١. ٨٥. البغدادي: أصول الدين/٢٤. ٨٦. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٧٥/١١. ٨٧. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٤٨٣/١١-٤٨٤. ٨٨. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٨٧/١٢. ٨٩. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١/١٢. ٩٠. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١٢/١٢. ٩١. الحيوان ٣٥/٦-٣٦. ٩٢. المغنى ٤٠١/١٢. ٩٣. المغنى ٤٠٢/١٢-٤٠٣. ٩٤. المغنى ٤٤/١٢. ٩٥. المغنى ٤٣١/١٢-٤٣٢ و انظر أيضا ص ٤٣٣ صياغه أخرى للخاطر. ٩٦. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٨، و انظر المغنى ٢١٠/١١. ٩٧. القاضي عبد الجبار: المغنى ١١/١٢. ٩٨. المغنى ٣٤٩/١٦ و انظر أيضا نفس المصدر ١٥٢/١٥. ٩٩. انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٥-٦٦ و أنظر أيضا ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي/٩٦. ١٠٠. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠١. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠٢. القاضي عبد

الجبار: المغنى ٢١٥/٨. ١٠٣. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٧٢ و ما بعدها. ١٠٤. الأشعرى: المقالات ٢٤٥/١. ١٠٥. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٣٦/٧.

مشابهه الله للبشر لم تكن قضيه ملحه، على عكس قضيه العدل - بكل تفريعاتها - التي ارتبطت بظروف الخلافات السياسيه، و من ثم ارتبطت باهداف اجتماعيه و عمليه. و علينا أن نلاحظ أن نفى إلهين قديمين فكره قرآنيه أصلا لا تحتاج لتأصيل فلسفى، إلى جانب أنها تتضمن ردًا على فكر الشيعه الغاليه فى تأليه على و رجعتة، و هى فكره أدت إلى السلبه الكامله لهذا القطاع من الشيعه، حيث أنهم رفضوا الخروج إلا - مع إمامهم المهدي المنتظر الذى اختلفوا فى تحديده و تعيينه. و كان من آثار فكره المهدي الذى يحمل جانبا إلهيا - الغرق فى الفكر الغنوصى الإشراقى الذى يتناقض بطبيعته مع الفعاليه الانسانيه التى سعى المعتزله لتأكيدھا و الدفاع عنها.

الفصل الأول: المعرفة و الدلاله اللغويه

اشاره

ص: ٤٣

إذا كان الفكر الاعتزالي في بواكيره الأولى قد نشأ - كما أسلفنا - استجابة لظروف اجتماعيه و سياسيه اصطبغت بالصبغه الدينيه، فإنه في تطوره و حركته التاريخيه قد اصطدم بثقافات دينيه أخرى لا تسلّم بدهاه بما جاء به القرآن من أدله على العدل و التوحيد و غيرها من القضايا التي جاهد المعتزله في سبيل تأصيلها. و إذا كانت أقوال واصل في «التوحيد» لم تكن «نضيجه» كما قال الشهرستاني، فإن الجدل مع الفرق الأخرى و أهل الأديان المخالفه بما تصطبغ به من فلسفات مختلفه كان كفيلا بانضاجها. (1) و لقد كان على المعتزله أن ينظموا وسائلهم الاستدلاليه لمواجهه 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 للمعتزله ان يتخلّوا عن أدلتهم الدينيه المستمده من الكتاب و السنه - و هي أدله لا تقنع الخصم - إلى أدله جديده لا يجد الخصم بدا من التسليم بها. و بعبارة أخرى كان على المعتزله أن يميزوا بين أدله العقل و أدله 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 الفلاسفه و التأثر بها (٢). و يعدانها بدايه التحول من المنهج الديني الخالص إلى الطريقه الجدليه التي يهتما الانتصار على الخصم عن طريق ايراد مقدمات شائعه مشهوره لا يستطيع الخصم المنازعه في صحتها. و كما نفر رجال الحديث و الفقهاء من القول «بالقدر» و نفى الصفات عن الله، فقد نفروا كذلك من طريقه المتكلمين في تثبيت العقيدة و الدفاع عنها، حتى أصبح الصاق صفة الكلام بالمحدّث كافيا لاطراح مروياته و التشكك في صدقها.

غير أن البحث في الأدله العقلية، و الإعلاء من شأن العقل عند المعتزله لم

ص: ٤٥

-
- ١ - ١. انظر على سبيل المثال نلليو: بحوث في المعتزله، في (التراث اليوناني في الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليري: الفكر العربي و مركزه في التاريخ ص ٦٧، دي بور: تاريخ الفلسفه في الاسلام/٤٨-٤٩ زهدى جار الله: المعتزله ص ٣٦، ٧٥.
 - ٢ - ٢. انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/١٧-٢٤.

يكن أثرا من آثار الفكر الأجنبي فحسب، ذلك أن القول بقدره الانسان على الفعل والاختيار و مسؤوليته عن هذا الفعل يتضمن بالضرورة اعترافا بوجود قوه مميّزه لدى الانسان تدفعه للاختيار بين الممكنات المختلفه، و من ثم تحدد مسؤوليته عن اختياره. و القرآن الكريم نفسه قد أعلى من شأن العقل و جعله مناط المسؤوليه الانسانيه، و ذمّ أولئك الذين لا يعقلون و لا يفقهون. و لقد احتفت الأوساط الدينيه الاسلاميه منذ أوائل القرن الثاني الهجرى 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 جلالى ما خلقت خلقا أكرم علىّ منك، بك آخذ، و بك أعطى، و بك أثيب و بك أعاقب». و بصرف النظر عن المعانى التى حملها هذا الحديث بعد ذلك (١) فإن الذى يهمننا من الاستشهاد به هو بيان مدى احتفاء كافه الفرق و الإتجاهات الاسلاميه بالعقل و إن اختلفت فى تحديد مدى نشاطه و ميادينه.

و ثم عامل هام له أثره فى تمجيد المعتزله لشأن العقل، و اعتبار المعرفه هى أساس التمايز بين البشر بدلا من عوامل العرق و النسب و الوراثه. و نعى بذلك العامل تلك العصبية البغيضه التى بدأت بوادرها فى أواخر العصر الأموى - مقارنة لنشأه الاعتزال تقريبا - و التى وصلت أقصى درجات تطرفها فى العصر العباسى «فقد كانت القوميه الفارسيه تعتبر نفسها ندا للقوميه العربيه منذ آخر عهد الأمويين، مما مهّد لنصرها بقيام الخلافه العباسيه على أكتافها» (٢) و بالتالى ازدادت المشكله حده، خصوصا فى عهد المأمون الذى أعطى للعنصر الفارسى سياده مطلقه فى شئون الحكم و الدوله. و إذا كان الفرس يفخرون على العرب بحضارتهم و فلسفتهم و تراثهم الفكرى، و يتهمونهم بأنهم شعب بدوى لا- تسنده حضاره أو فلسفه، و من ناحيه أخرى إذا كان العرب يفخرون على الفرس بأنهم أشرف الأمم لأن التنزيل إليهم نزل، و منهم النبى... الخ، كل ذلك مما نجده ماثورا فى كتب الجاحظ و رسائله. إذا كان الأمر كذلك، فقد كان من الطبيعى أن يحاول المعتزله أن يقفوا من هذا الصراع موقفا يتسم بالتعقل. و يعدّ الاعلاء من شأن العقل و المعرفه محاوله لرفع التفاخر بالأنساب و العصبية و الأجناس، و رد قيمه الانسان - اجتماعيا و دينيا - إلى قيمه يتساوى الناس فى ملكيتهم لها، و إن اختلفوا تبعاً لمدى استخدامهم لها. و لا يجب - فى هذا الصدد - أن ننسى أن كبار رجال المعتزله 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 معتزله البصره من موالى عبد القيس، و إبراهيم بن سيار النّظام - أستاذ الجاحظ - بصرى

ص: ٤٦

١-٣. الخياط: الانتصار ١٣-١٤

٢-٤. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣

من موالى آل زياد، و ثمامه بن أشرس من شيوخ معتزله البصره من موالى بنى نمير، و الجاحظ العالم المعتزلى الأشهر ذو الثقافه الموسوعيه كان من موالى البصره كذلك» (١)

١ - المعرفة و الايمان و القدره

و لقد ارتبطت قضيه المعرفة - و هى أساس البحث فى العقل - منذ نشأه الفرق الكلاميه - بقضيه الايمان، و ذلك على يد المرجئه. و انقسم المرجئه - كما سبقت الاشاره - إلى جبريه على رأسهم جهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ) و إلى قدريه و على رأسهم غيلان الدمشقى (ت ٩٩ هـ). و إذا كانوا جميعا قد اتفقوا على تحديد الايمان بأنه معرفه الله «و زعموا أن الكفر بالله هو الجهل به» (٢) كما يحكى عن جهم، فمن الطبيعى أن يختلفوا حول قدره الانسان على المعرفة بناء على اختلافهم فى الجبر و الاختيار. و إذا كان جهم قد ذهب إلى انكار أى قدره للانسان على الفعل و ذلك حتى تثبت القدره لله وحده سعيا منه إلى اقامه مبدأ التوحيد و نفى مشابهه الله للبشر، فإن غيلان الدمشقى متسقا مع مبدئه فى القدر ذهب إلى «ان الايمان بالله هو المعرفة الثانيه» (٣) و من حقنا أن نستنتج أن المعرفة الثانيه هى المعرفة الناتجه عن النظر، و ذلك للتفرقه بينها و بين المعرفة الأولى التى يجدها الانسان فى نفسه دون نظر أو استدلال، و هو ما يطلق عليه فى اصطلاح المتكلمين التالين المعرفة الضروريه.

و معنى ذلك أن معرفه الله - عند غيلان - تعدّ نتيجه لفعل انسانى هو النظر، و هو فعل يقع تحت مقدور الانسان و بحسب ارادته. و يمكننا - بناء على ذلك - أن نلمح فى هذه المرحله الباكره ارتباط قضيه المعرفة - بالايمان من جانب، و ارتباطها بالقدره الانسانيه و حريه الاختيار من جانب آخر.

و ظلّ هذا الارتباط بين المعرفة و القدره و الايمان قائما عند أبى الهذيل، حتى اشترط لقدره الانسان على الشىء «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 التى لا يعرفون كيفيتها كالألوان و الطعوم و الأرييح و الحياه و الموت و العجز و القدره فليس يجوز أن يوصف البارى بالقدره على أن يقدرهم على شىء من ذلك» (٤). و هذه التفرقه بين ما يقدر الانسان عليه و ما لا يقدر ترتدّ إلى المعرفة الانسانيه. و قدره الانسان نفسها هى قدره من فعل الله القادر على كل شىء. و واضح أن أبى الهذيل - هنا - كان يفرّق بين قدره الله و قدره الانسان، و يبدو أنه كان يحاول رفع التناقض الذى ظلّ قائما بين القول بقدره

ص: ٤٧

١-٥. مقالات الاسلاميين ١/٤٧-٤٩

٢-٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٥٧

٣-٧. المرجع السابق ١/٣٥٧-٣٥٨

٤-٨. انظر المرجع السابق ١/٣٥٤ و ما بعدها، طه حسين: الفتنة الكبرى ١/١٨٠-١٨٥.

الانسان على الفعل، و بين الايمان بقدره الله الشامله و إرادته النافذه، ذلك الايمان الذى يعدّ أساس التوحيد المطلق عند أتقياء المسلمين. و لكن أبا الهذيل يظلّ - رغم ذلك - معترفاً بأن المعرفة فعل انساني، و أن قدره - التى يمنحها الله للانسان - تتعلّق بهذه المعرفة. و من شأن هذا التصور أن يؤدى - من جديد - إلى ما حاول أبو الهذيل الهرب منه، بمعنى أنه يؤدى إلى ربط القدره الإلهيه الممنوحه للعبد بفعل من أفعال العبد هو المعرفة. و للخروج من هذا المأزق يضطر أبو الهذيل إلى القول بأن «المعارف ضربان: أحدهما باضطرار و هو معرفه الله عزّ و جل، و معرفه الدليل الداعى إلى معرفته، و ما بعدهما من العلوم الواقعه عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار و اكتساب» (١) و هو بذلك يقف موقفاً وسطاً بين جبريه جهم فى المعرفة، و اختياريه غيلان الدمشقى. و لكن جبريته فى معرفه الله عن طريق اعتبارها معرفه ضروريه يعدّ أمراً غريباً، و لكنه من جانب آخر يكشف عن ذلك التصادم بين أهم مبادئ من مبادئ المعتزله، و هما «العدل» و «التوحيد» فيينا كان من شأن اثبات الوجدانيه الإلهيه أن يفضى آخر الأمر إلى الإقرار بسلطه الله المطلقه على الكون، كان فحوى قولهم أن الانسان خالق أفعاله هو الحدّ من هذه السلطه» (٢).

و تزداد هذه المشكله حده عند كل من النظام (ت ٢٣٠ هـ) و الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، فقد أراد النظام أن ينفى عن الله القدره على الظلم و الكذب و سائر القبائح، و غالى فى ذلك حتى أخضع الفعل الإلهي لقانون أخلاقي صارم جعله يقترب من أن يكون سبحانه مجبوراً فى أفعاله غير مختير. و الغايه التى كان يسعى لها النظام من اخضاع الفعل الإلهي للقانون الأخلاقي هى نفى مشابهته للبشر الذين يقع منهم الظلم، ذلك «أن الظلم و الكذب لا يقعان إلا من جسم ذى آفه... فالواصف لله بالقدره عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفه، لأن القادر على شىء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدلّ وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفه» (٣) غير أن نفى قدره الله على فعل من الأفعال كان من شأنه أن يخلّ بمبدأ التوحيد الذى يسعى النظام لتأكيد، و لذلك كان على النظام أن يؤكّد خيره الله المطلقه فى مواجهه الانسان الذى يتأتى منه الخير و الشر. و ليس من المستبعد - فى هذه الحاله - أن يكون النظام قد تأثر فى أفكاره تلك بالأفكار المانويه التى قام بجهد كبير فى مجادله معتنقيها و محاوله نفى قولهم بالاثنييه التى تفسّر وجود الشر و الخير فى العالم تفسيراً يسلم بصدورهما عن قوتين متعارضتين.

و كان من الطبيعى أن يخضع تأثر النظام بهذه الأفكار لاتجاهات الفكر الدينى الاعتزالي، و أن يوظّف لخدمه مقولاته الأساسيه و هى العدل و التوحيد. و ما دام قد

ص: ٤٨

١-٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٥٧/١-٣٥٨

٢-١٠. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٦٠/١ نقلا عن الطبرى.

٣-١١. راجع فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه ٥١-٥٢

ذهب إلى توحيد الفعل الإلهي الذي لا يمكن إلا أن يتصف بصفه الخيرية المطلقة، فقد كان من الطبيعي أن يوحد الفعل الحيواني، فذهب إلى أن «أفعال الحيوان كلها من جنس واحد وهي 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» (١). فالفعل الانساني - متضمنا العلوم و الإرادات - جنس واحد يرجع كله إلى الحركة و السكون. و السكون عند النظام هو حركة الاعتماد، فهو نوع من الحركة أيضا. و إذا كانت الأعراض عند النظام كلها حركات، فإن الانسان لا يقدر بذلك إلا على الأعراض، و ذلك على عكس الله الذي يقدر على الأعراض و الجواهر معا، و بذلك تتميز قدره الله على قدره الانسان و تعلقها عليها.

غير أن الفعل الانساني - الحركة - ينقسم إلى فعل مباشر، و هو ما يفعله الانسان في نفسه، و فعل متولد، و هو ما يتجاوز نطاق ذاته و ذلك كأن يلقي الانسان بحجر في ماء راكد، فيتحرك الماء بحركة الحجر. فحركة الحجر تعدّ فعلا مباشرا للانسان، أما حركة الماء فهي فعل متولد عن حركة الحجر. و لقد كان النقاش حول الفعل المتولد و مدى مسئوليته الانسان عنه امتدادا للبحث في مسئوليته الانسان عن فعله نتيجة لتأكيد المعتزلة على قدره 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 - بالتالي - مسئولا عنه. سواء كان فعلا مباشرا أو متولدا. أما النظام فقد ذهب إلى أن الفعل المتولد ليس فعلا للانسان على الحقيقة، وإنما هو «فعل الله جل و عز بايجاب خلقه، بمعنى أنه تعالى طبع الحجر طبعا و خلقه خلقا إذا دفعته ذهب» (٢). و ليست فكره الطبع هذه عند النظام إلا محاوله لتأكيد قدره الإلهيه الشامله التي قد يقلل منها اخضاع الفعل الإلهي للقانون الأخلاقي. و لكن قدره الإلهيه هنا تعتبر عن نفسها من خلال قوانين طبيعيه من صنعها و غير مفروضه عليها من الخارج. و يصبح الانسان نفسه - بكل قدرته على الفعل - جزءا من هذا القانون، و بذلك ينتفى التعارض و يزول اعتراض المعتزسين.

و الإدراك - أول مراتب المعرفة - يتولد عن حركة الحواس، فإدراك المرئيات يتولد عن فتح العين و توجيهها تجاه المرئى. و هو بهذا الفهم يعدّ جزءا من الأفعال المتولده التي تقع عن الطبع الذي خلقه الله «و كان أبو اسحاق النظام يقول في الإدراك خاصه أن الله سبحانه يفعله بايجاب خلقه و بحواس» (٣) و على ذلك

ص: ٤٩

١-١٢. أحمد أمين: فجر الاسلام ٣٣٣/١ و ما بعدها.

٢-١٣. ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث ٣-٤

٣-١٤. المرجع السابق ١٩٣

يمنع النظام أن يقول قائل «إنما رأيتك لأنى التفت. و هو إنما رآه لطبع فى البصر الدرّاك» (١) الذى يتولّد عنه الرّؤيه أو الإدراك. و إذا كان الإدراك يعدّ فعلا- لله لأنه فعل متولّد، فإن المعرفة بأكملها - و هى متولّده عن النظر - فعل الله أيضا بايجاب حركة القلب، و ذلك تأسيسا على تعريف النظام للعلم بأنه «حركة من حركات القلب» (٢). و لقد بلغ من سيّطره فكره الطبع على ذهن النظام أن جعلها مدخله لإثبات وجود الله، و ذلك على أساس أن اجتماع الضدين دليل على أن ثم من قهرهما على غير طبيعتهما «وجدت الحر مضادا للبرد و وجدت الضدين لا يجتمعان فى موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودهما مجتمعين أن لهما جامعا جمعتهما و قاهرا قهرهما على خلاف شأنهما. و ما جرى عليه القهر و المنع فضعيف، و ضعفه و نفوذ تدبير قاهره 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» (٣) و هذا كله يؤكّد ارتباط قضيه 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 قضيه المعرفة و القدره و الطبع أيضا. يتميّز الانسان - عند الجاحظ - عن غيره من الكائنات الحيوانيه بقدرته و استطاعته على الفعل و الاختيار. و يترتب على القدره و الاستطاعه وجود العقل «إن الفرق الذى بين الانسان و البهيمة، و الانسان و السبع و الحشره، و الذى صيّر الانسان الى استحقاق قول الله عز و جل: وَ سَيَخْرُ لَكُمْ مَا فِى السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ لَيْسَ هُوَ الصَّوْرَهُ، وَ أَنَّهُ خَلَقَ مِنْ نَظْفِهِ وَ أَن أَبَاهُ خَلَقَ مِنْ تَرَابٍ، وَ لَا أَنَّهُ يَمْشَى عَلَى رِجْلَيْهِ، وَ يَتَنَاوَلُ حَوَائِجَهُ بِيَدَيْهِ، لَأَنَّ هَذِهِ الْخِصَالَ كُلَّهَا مَجْمُوعَةٌ فِى الْبَلْبَةِ وَ الْمَجَانِينِ، وَ الْأَطْفَالِ وَ الْمَنْقُوصِينَ. وَ الْفَرْقُ إِنَّمَا هُوَ الْاِسْتِطَاعَةُ وَ التَّمَكُّينُ. وَ فِى وَجُودِ الْاِسْتِطَاعَةِ وَجُودِ الْعَقْلِ وَ الْمَعْرِفَةِ. وَ لَيْسَ يَوْجِبُ وَجُودَهُمَا وَجُودُ الْاِسْتِطَاعَةِ» (٤). فالعقل تابع من توابع الاستطاعه، و المعرفة نتيجته لها، بمعنى أن انعدام القدره و الاستطاعه يلغى فاعليه العقل و يهدم أساس المعرفة، و على ذلك تعدّ الاستطاعه أساسا لوجود العقل الذى يترتب على وجوده وجود المعرفة.

غير أن الجاحظ يربط المعرفة و العقل بالحاجه الانسانيه و ضرورتها، فهو يحكى على لسان أحد الحكماء «و قيل لأحد الحكماء: متى عقلت؟ قال: ساعه و لدت. فلما رأى انكارهم لكلامه قال: أما أنا فقد بكيّت حين خفت، و طلبت الأكل حين جعت، و طلبت الثدى حين احتجت، و سكت حين أعطيت. يقول هذه مقادير حاجاتى، و من عرف مقادير حاجاته إذا منعها و إذا أعطيها، فلا حاجه

ص: ٥٠

١- ١٥. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٢٧٨/١-٢٧٩، و انظر جولد تسيهر: العقيدته و الشريعه فى الاسلام/٧٠-٧١.

٢- ١٦. الأشعري «مقالات الاسلاميين» ٢٠٤/١.

٣- ١٧. جولد تسيهر: العقيدته و الشريعه فى الاسلام/١٧٢.

٤- ١٨. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٨/١.

به في ذلك الوقت إلى أكثر من ذلك العقل» (١). و معنى ذلك أن حاجات الطفل الحيويه الطبيعيه هي التي تحدد له معارفه، التي أطلق عليها الجاحظ اسم العقل، و هو الإحساس بما يريد و يحتاج.

ينتقل الجاحظ بعد ذلك من حاله الطفل، أو الانسان منفردا، إلى الجماعه فيرى «أن حاجه بعض الناس إلى بعض، صفة لازمه في طبائعهم و خلقه قائمه في جواهرهم، و ثابتة لا تزايلهم، و محيطه بجماعتهم، و مشتمله على أدناهم و أقصاهم» (٢). و إذا كان الطفل لا- يحتاج من العقل - أو المعرفه - إلا بمقدار حاجاته الحيويه، فإن الجماعه البشريه - و الاجتماع في طبائع الناس - لها بالضروره احتياجاتها الجديده، التي تتطلب وسائل جديده تعين الانسان على المعرفه و إدراك عالميه الطبيعي و الانساني معا، ثم بعد ذلك معرفه عالم الغيب و معرفه 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 المعرفه بمعناها العام - ضروره للاجتماع البشري. و تترقى المعرفه - تبعا لذلك - من التمييز بين الضار و النافع - و هذه هي المرحله الدنيا للوجود الانساني - حتى تصل إلى المعرفه التي تؤدى إلى السعاده، و بذلك يترقى الانسان «من معرفه الحواس إلى معرفه العقول. و من معرفه الرويه من غايه إلى غايه، حتى لا يرضى من العلم و العمل إلا بما أداه إلى الثواب الدائم، و نجاه من العقاب الدائم» (٣).

بهذا الربط بين المعرفه و الحاجه الانسانيه، كان من الطبيعي أن يعتبر الجاحظ المعرفه ضروره من ضرورات الوجود البشري. و لما كانت فكره الصلاح و الأصلح - و هي الفكره التي وضع النظام أساسها الفلسفى - تقتضى أن يفعل الله ما فيه خير البشر و نفعهم و صلاحهم، كان من الطبيعي القول بأن المعرفه فعل لله. غير أن اسناد المعرفه لله من شأنه أن يخل بمبدأ القدره الانسانيه التي اعتبرها الجاحظ أساس وجود العقل و المعرفه، و لذلك يحل الجاحظ هذا التعارض باللجوء لفكره «الطبايع» التي لجأ إليها استاذة، و من ثم يذهب إلى أن «المعارف كلها ضروريه طباع، و ليس شيء من ذلك من أفعال العباد. و ليس للعبد كسب سوى الإراده، و تحصل أفعاله منه طباعا» (٤) و يؤكد القاضي عبد الجبار ما يرويه البغدادي و الشهرستاني عن الجاحظ و غيره من المعتزله من اعتبار كل أفعال الانسان من فعل الله و إن وقع من الانسان بطبعه باستثناء الإراده التي يعدونها هي الفعل الانساني الذي تترتب عليه مسئوليته الانسان عن فعله، و من ثم استحقاقه للثواب و العقاب. يقول «و منهم من قال إن الانسان إنما يفعل الإراده فقط دون ما عداه، و هو قول ثمامه و الجاحظ،

ص: ٥١

١- ١٩. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/٢٢٥.

٢- ٢٠. المرجع السابق ١/٢٢٥-٢٣٤.

٣- ٢١. انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعه في الاسلام/٧٧-٧٨.

٤- ٢٢. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/٣٨٩.

و اختلفوا فيما سوى الإرادة، فقال أبو عثمان الجاحظ أنه يقع من الانسان بطبعه، و أنه ليس باختيار له» (١). و يترتب على القول بضروريه المعرفه و ربطها بقانون الطبائع عند الجاحظ و غيره من المعتزله نوع من الجبريه فى الايمان تؤدي إلى القول بأن الكافر ليس قادرا على الايمان لانه مما لا يحتمله طبعه الذى هو من خلق الله فيه. و لكن الجاحظ يحاول إنكار هذه النتيجة و ذلك عن طريق القول بأن الكافر قد وقعت له المعرفه الضروريه 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» (٢).

و ننتهى من كل ذلك إلى أن قضيه المعرفه ارتبطت فى أصولها الكلاميه بقضيه الايمان من جانب، و القدره الانسانيه من جانب آخر. و من السهل أن نردّ كل محاولات العلاف و النظام و الجاحظ لرفع التناقض بين القول بقدره الانسان و القول بضروره المعرفه إلى رغبتهم فى رفع التناقض بين «العدل» و «التوحيد» ذلك التناقض الذى كان يطرحه خصوم المعتزله دائما فى وجوههم لدرجه اتهامهم بالشرك لأنهم يجعلون مع الله خالقا آخر هو الانسان. غير أنه من الصعب على الباحث تقويم جهود المعتزله فى هذه القضيه، و الحكم عليها سلبا أو ايجابا، فذلك أمر يخرج عن نطاق البحث، كما أنه يخرج عن حدود امكانيات الباحث و أدواته. و الذى يهمنى هنا هو محاوله استجلاء رأيهم فى طبيعه النشاط العقلى وصولا إلى المعرفه لنرى حدود هذا النشاط و مجالاته.

٢ - مفهوم العقل و مراحل المعرفه عند الحارث المحاسبى

و الباقلانى

يعدّ كتاب «العقل» للحارث المحاسبى (ت ٢٤٣ هـ) أول مؤلّف - فيما نعلم - يتناول تعريف العقل و يعين حدود نشاطه. و يعدّ الحارث المحاسبى نفسه أول من تكلم فى اثبات الصفات و إليه ينسب أكثر متكلمى الصفاتيه (٣) و هو ينتسب إلى المدرسه الكلابيه التى تزعمها عبد الله الكلابى (ت ٢٤٠ هـ) و التى يعدّها الأشاعره أساس مدرستهم «و على كتب الحارث بن أسد فى الكلام و الفقه و الحديث معول متكلمى أصحابنا و فقهاءهم و صوفيتهم» (٤) و يؤمن رجال هذه المدرسه «أنه لا خالق إلاّ الله، و أن سيئات العباد يخلقها الله، و أن أعمال العباد يخلقها الله عز و جل، و أن العباد لا يقدرّون أن يخلقوا منها شيئا» (٥). و لقد حاول الأشاعره - و رائدهم تربيّ فى أحضان المعتزله - التخفيف من هذه الصياغه الجبريه لمبدأ التوحيد، فذهبوا إلى أن الفعل الانسانى مخلوق لله و يكتسب من جهه العبد

ص: ٥٢

١- ٢٣. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٧٦.

٢- ٢٤. المرجع السابق/٨٤، و انظر أيضا زهدى جاد الله: المعتزله/٢٣ و ما بعدها.

٣- ٢٥. فلهوزن: تاريخ الدوله العرييه/٦٧-٦٨.

٤- ٢٦. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٨٦.

٥- ٢٧. الشهرستانى: الملل و النحل ٣٠/١، انظر أيضا البغدادى: الفرق بين الفرق/١٨-١٩.

بالقدره الحادثه التي يخلقها الله فيه مقارنه للفعل «فهى منه خلق و للعباد كسب» (١).

فى اطار هذه النظرة للقدره الانسانيه، و هى نظره تظلّ - رغم مقوله الكسب الأشعريه - أقرب إلى الجبر منها إلى الحريه، يصبح مفهوم العقل أنه «غريزه جعلها الله فى الممتحنين من عباده، أقام به على البالغين للحلم الحجه» (٢) و هو «غريزه يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفه بالأسباب الدالّه على المعقول» (٣). و التفرقه بين الغريزه التي يولد العبد بها، و بين المعرفه التي تسبب زياده العقل تفترض بالضروره أن العقل - الذى هو الغريزه - أساس و وسيله للمعرفه. و المعرفه نفسها تنشأ عن استخدام العقل و ذلك عن طريق النظر فى الأدلّه. و معنى ذلك أن ثم ثلاث مراحل للمعرفه الكامله: المرحله الأولى هى الغريزه الفطريه التي «وضعها الله سبحانه فى 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 عرّفهم الله إياها بالعقل منه» (٤) أى أنها غريزه لا- يمكن التعرف عليها إلا بالعقل نفسه، فهى غريزه غير مرئيه أو محسوسه أو ملموسه. أمّا المرحله الثانيه فهى مرحله الاستدلال و النظر. و يقسم الحارث المحاسبى الأدلّه إلى نوعين «عيان ظاهر، أو خبر قاهر. و العقل مضّم بالدليل، و الدليل مضّم بالعقل.

و العقل هو المستدلّ. و العيان و الخبر هما علّه الاستدلال و أصله. و محال كون الفرع مع عدم الأصل، و كون الاستدلال مع عدم الدليل. فالعيان شاهد يدلّ على الغيب. و الخبر يدلّ على صدق، فمن تناول الفرع قبل احكام الأصل سفّه» (٥).

و الفرع هنا هو الاستدلال، و الأصل هو الأدله. و تقسيم الأدله إلى هذين النوعين؛ العيان و الخبر، و اعتبار العقل هو المستدلّ يعبر عن ايمان بفاعليه العقل و قدرته على الوصول إلى المعرفه عن طريق النظر فى الأدلّه. غير أننا يجب أن لا ننسى أن العقل غريزه من خلق الله، و كذلك علينا أن لا ننسى أن الأدلّه هى التي أقامها الله أمام أعين المكلفين لينظروا فيها و يستدلوا، فالعيان هو الأدلّه الماديه القائمه فى العالم و التي تدلّ على احكام الصنعه و وجود الخالق و المبدع و المخترع.

و الخبر - على مستوى المعرفه الدينيه - هو خطاب الله للبشر على ألسنه رسله.

و المرحله الثالثه بعد مرحله الاستدلال و النظر هى مرحله المعرفه أو كمال العقل. و يتفاوت البشر فى هذه المرحله، بناء على تفاوتهم فى القدره على النظر و الاستدلال. و فى هذا الصدد يقسم الحارث المحاسبى الناس على أربع فرق «فرقه عقلت عن الله تعالى عظم قدره و قدرته و ما وعد و توعد، فأطاعت و خشعت و فرقته

ص: ٥٣

١- ٢٨. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٤١٩، أيضا مقالات الاسلاميين: المقدمه ١٠-١١.

٢- ٢٩. خالد العلى: جهم بن صفوان و مكانته فى الفكر الاسلامى ٤٩.

٣- ٣٠. البغدادى: الفرق بين الفرق ١٩.

٤- ٣١. جولد تسيهر: العقيد و الشريعه فى الاسلام ٨٧ نقلا عن ابن قتيبه: الإمامه و السياسه.

٥- ٣٢. الشهرستانى: الملل و النحل ١/١٤٣.

عقلت البيان ثم جحدت كبرا و عنادا لطلب الدنيا» (١). «و فرقه طغت، و أعجبت، و قلّدت، فعميت عن الحق أن تتبينه 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 فرقه رابعه عقلت قدر الله عز و جل في تدبيره و تفرّده بالصنع، و عرفت قدر الايمان في النجاه 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. فأقرت و آمنت، و لم تعقل عظيم قدر الله في هيئته، و جلاله، و عظيم قدر ثوابه و عقابه في اتیان معاصيه، و القيام بفرائضه، فعصت، و ضيّعت، و غفلت، و نسيت، إلا أنها علمت عظيم قدر الايمان في النجاه، و عظيم ضرر الكفر، قد عقلته عن الله تعالى فهي قائمه به، دائمه عليه» (٢). 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 صوفى يعطى للعمل و السلوك الدينى و المجاهده الروحيه دورا خطيرا في الحكم على البشر، و من ثم لا يفصل بين المعرفة و السلوك العملي، و يعتبر التهاون في العمل نقصا في المعرفة الحقّه كما يفهمها المتصوفه. و يكاد الحارث يقترب مما قاله الجاحظ من أن المعرفة حاصله لكل البشر لو لا أنهم جحدوا و عنادوا طلبا للدنيا، أو تقليدا و جريا وراء ما ألفوه. و الفارق بينه و بين الجاحظ أنه يرى أن الله «قد يخصّ بالتبنيه و التوفيق من يشاء من عباده، و يختصّ بجواره من أحبّ من خلقه» (٣) و بالتالى يردّ التهاون في العمل و الكفر و كل معاصى الانسان إلى إرادته الله الشامله.

يعدّ الباقلانى (ت ٤٠٣ هـ) أول متكلم أفرد في مؤلفاته مقدمات أسهب فيها في الحديث عن المعرفة و وسائلها و شروطها. و إذا كان الباقلانى يعدّ من مؤصلى الفكر الأشعرى، فإنه ليس مجرد مواصل لحمل تراث الأشاعره المتقدمين عليه، بل قد تمّ على يديه توضيح بعض النقط و تحديد بعض المفهومات مما أدى إلى تعديل مذهب الأشعرى من بعض الوجوه و إلى تقريبه من رأى المعتزله» (٤). و النقطه التى تهمننا في هذا المجال هى تعديله لمذهب الأشعرى في الكسب و القدره الحادته للعبد. فقد ذهب الأشعرى إلى أن الفعل مكتسب للعبد بالقدره الحادته التى يخلقها الله فيه مقارنة للفعل، و لم يجعل لهذه القدره الحادته أى فعاله في الفعل نفسه «غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يحقق عقيب القدره الحادته، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراد العبد و تجرّد له، و يسمى هذا الفعل كسبا، فيكون خلقا من الله تعالى ابداعا و احداثا، و كسبا من العبد: حصولا تحت القدره الحادته» (٥).

و قد ذهب الباقلانى - متأثرا في ذلك بالمعتزله - إلى اثبات تأثير القدره الحادته في

ص: ٥٤

١- ٣٣. البغدادى: الفرق بين الفرق/٢٠٢.

٢- ٣٤. الملل و النحل ١/١٣٩.

٣- ٣٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه في الاسلام/٥٣.

٤- ٣٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٣٣.

٥- ٣٧. فلهوزن: تاريخ الدوله العرييه/٦٧.

حال الفعل، بمعنى أن الحركة التي يأتيها الانسان هي فعل لله يكتسبه العبد بالقدرة الحادته، و لكن هذه القدرة الحادته هي التي تؤثر في الحال الحركة فتجعلها قياما أو قعودا أو صلاه أو سجودا. و بكلمات أخرى فإن تحويل الحركة المخلوقه لله و المكتسبه من العبد إلى طاعه أو إلى معصيه، و الحركة تحتل الأمرين، أمر من فعل العبد بهذه القدرة الحادته «و تلك الجبهه هي المتعينه لأن تكون مقابله بالثواب و العقاب. فإن الوجود من حيث هو وجود لا يستحق عليه ثواب و عقاب. خصوصا على أصل المعتزله، فإن جبهه الحسن و القبح هي التي تقابل بالجزاء. و الحسن و القبح صفتان ذاتيتان وراء الوجود. فالوجود من حيث هو موجود ليس بحسن و لا قبيح» (١) و هكذا انتهى الباقلاني إلى تحميل الانسان مسئوليه قبح الفعل و حسنه، و نفى ذلك عن الله نفيا تاما، و بذلك نجح في سد الثغره التي كانت قائمه بين «العدل» و «التوحيد» و أخضع كل ما يحدث في العالم لقدرة الله و إرادته الشامله.

و إذا كانت مقدمات الباقلاني عن المعرفه في كتبه تعدّ أول مقدمات و افيه تصلنا عن هذا الموضوع، فمن المؤكد أنه تأثر فيها خطي المعتزله و آراءهم، تلك الآراء التي لم تصلنا متكامله، و إن بقيت منها شذرات حاولنا - قدر الامكان - أن نتعرّف عليها فيما سبق.

يعرّف الباقلاني العلم بأنه «معرفه المعلوم على ما هو به» (٢) و يقسمه إلى نوعين «فعلم قديم، و هو علم الله، عز و جل، و ليس بعلم ضروره و لا استدلال، و علم محدث، و هو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكه و الجن و الأنس و غيرهم من الحيوان» (٣). و ينقسم علم المخلوقين إلى قسمين «فقسم منها علم ضروره، و الثاني منها علم نظر و استدلال» (٤).

أمّا العلم الضروري فهو «علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا- يمكنه معه الخروج عنه و لا- الانفكاك منه، و لا يتهيأ له الشك في متعلقه و لا الارتياح به» (٥) و هذه العلوم الضروريه «تقع للخلق من سته طرق. فمنها درك الحواس الخمس و هي: حاسه الرؤيه، و حاسه السمع، و حاسه الذوق، و حاسه الشم، و حاسه اللمس. و كل مدرك بحاسه من هذه الحواس من جسم، و لون و كون، و كلام، و صوت، و رائحه، و طعم، و حراره، و بروده، و لين، و خشونه، و صلابه، و رخاوه، فالعلم به يقع ضروره. 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 ينطوي عليها من اللذّه و الألم، و الغمّ و الفرح، و القدره، و العجز، و الصحه، و السقم. و العلم

ص: ٥٥

١- ٣٨. محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/٢٨، ٢٩.

٢- ٣٩. الأشعري: مقالات الاسلاميين ٣٣٨/١.

٣- ٤٠. البغدادي: الفرق بين الفرق/٢١١-٢١٢، و انظر أيضا الشهرستاني: الملل و النحل ٨٦/١-٨٧.

٤- ٤١. الأشعري: مقالات الاسلاميين: ٣٣٨/١، انظر الشهرستاني: الملل و النحل ٨٧/١.

٥- ٤٢. المقالات ٣٣٨/١.

بأن الضدين لا- يجتمعان، و أن الأجسام لا تخلو من الاجتماع و الافتراق و كل معلوم بأوائل العقول» (١). و من الواضح أن هذا العلم الضروري هو علم المحسوسات أو الإدراك الناتج عن استخدام الحواس الخمسه. و المعرفة الحسيه عند الباقلاني معرفه ضروريه لا- يمكن الشك فيها أو الارتياب بمتعلقها. و يضاف إلى هذه الحواس الخمسه ما يطلق عليه الباقلاني «أوائل العقول» التي «تخترع في النفس ابتداء من غير أن تكون موجوده ببعض هذه الحواس» (٢). و يبدو أن الباقلاني بذلك يساوي بين المعرفة الحسيه و المعرفة البديهيه - أوائل العقول - و لا يعلّق ثانيتهما بأولاهما. بل هو يؤكّد هذا الانفصال الكامل بينهما بقوله «فكل هذه العلوم الواقعه لنا بالمعلومات التي وصفناها توجد مخترعه في النفس، وجدت هذه الحواس و ما يوجد بها من الإدراكات أو لم توجد» (٣) و ليس من المستبعد أن تكون هذه العلوم الضروريه بجانبها الحسى و البديهي من خلق الله، و لا قدره للانسان عليها أصلاً، فهي مما يجده الانسان في نفسه دون إرادته لها أو قصد إليها» و حقيقه وصفه بذلك في اللغه أنه مما أكره العالم به على وجوده، لأن الاضطرار في اللغه هو الحمل و الاكراه، و هو الالغاء» (٤).

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 و الرويّه و تأمل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا علم نظرى. و قد يجعل مكان هذه الألفاظ أن نقول: العلم النظرى هو ما بنى على علم الحس و الضروره، أو على ما بنى العلم بصحته عليهما. و معنى قولنا في هذا العلم أنه كسبى أنه مما وجد بالعالم، و له عليه قدره محدثه» (٥) فالعلم النظرى بذلك مباين للعلم الضرورى من جميع الوجوه، فهو - أولاً - علم استدلالى يقع بعد نظر و تفكّر في حال المنظور فيه. و هو - من هذه الزاويه - مباين للعلم الضرورى لأن «من حكمه جواز الرجوع عنه و الشك في متعلقه» (٦). و العلم النظرى - ثانياً - مباين للعلم الضرورى في أنه مما يقدر عليه العالم بالقدره الحادثه، فهو علم من فعل العبد و يقع تحت قدرته، و لذلك يسمى علماً كسبياً. و العلم النظرى - ثالثاً - ليس علماً مبتدأ كالعالم الضرورى، بل هو علم يبنى على علم الحس و الضروره، بمعنى أنه لا- يمكن أن يوجد أو يتوصّل إليه إلا- بعد وجود العلم الضرورى بجانبه الحسى و البديهي اللذين يعدّان مقدمات ضروريه له.

و ثمّ مرحله وسطى بين العلم الضرورى و العلم النظرى لا بدّ من اجتيازها، ألا و هي مرحله النظر و الاستدلال. و يعرف الباقلاني الاستدلال بأنه «هو نظر

ص: ٥٦

١- ٤٣. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٣٣/١

٢- ٤٤. المرجع السابق ٣٥٨/١-٣٥٩ نقلا عن الطبرى.

٣- ٤٥. السابق: نفس الصفحه.

٤- ٤٦. البغدادي: الفرق بين الفرق ٢٣٣-٢٣٤، و انظر المقالات ٨٦/١، الملل و النحل ١٧٤/١.

٥- ٤٧. الفرق بين الفرق ٢٣٥.

٦- ٤٨. جولد تسيهر: العقيد و الشريعه فى الاسلام ١٩٢.

القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضروره و الحسن» (١) و يعرف الدليل بأنه «هو ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفه ما لا يعلم باضطرار. و هو على ثلاثه أضرب: عقلي له تعلق بمدلوله نحو دلالة الفعل على فاعله و ما يجب كونه عليه من صفاته نحو حياته، و علمه، و قدرته، و إرادته. و سمعي شرعي دال من طريق النطق بعد المواضعه و من جهة معنى مستخرج من النطق. و لغوي دال من جهة المواطأه و المواضعه على معاني الكلام و دلالات الأسماء و الصفات و سائر الألفاظ» (٢).

و الذى يهمننا الإشاره إليه هنا هو وضع اللغه بين أنواع الدلاله، و اعتبار وجه دلالتها هو المواطأه و المواضعه على معاني الكلام. و تفصيل ذلك - كما يرى الباقلانى - أنه «قد يستدل بتوقيف أهل اللغه لنا على أنه لا نار إلا حاره ملتهبه، و لا انسان إلا ما كانت له هذه البنيه على أن كل من خبرنا من الصادقين بأنه رأى نارا أو انسانا، و هو من أهل لغتنا، يقصد إلى إفهامنا أنه ما شاهد إلا مثل ما سمى بحضرتنا نارا أو انسانا، لا نحمل بعض ذلك على بعض، لكن بموجب الاسم، و موضوع اللغه، و وجوب استعمال الكلام على ما استعملوه و وضعه حيث وضعوه» (٣).

و من حقنا أن نتساءل - و الحاله هذه - عن الفارق بين الدلاله اللغويه و الدلاله السمعيه الشرعيه، إذا كان كلاهما يدلّ من جهة المواطأه و المواضعه؟ و بالرغم من أن الباقلانى يعتبر الدلاله السمعيه «فرعا لأدله العقول و قضاياها» (٤) فإنه - من جانب آخر - يرى أنه «قد يستدل أيضا على بعض القضايا العقلية و على الأحكام الشرعيه بالكتاب، و السنّه، و إجماع الأمه و القياس الشرعي المنتزع من الأصول المنطوق بها» (٥) و هو بذلك يختلف - كأشعري - عن المعتزله الذين يفصلون - بحسم - بين الدلاله العقلية، و الدلاله الشرعيه، و يعتبرون النوع الأول أصلا للثاني كما سنتعرض لذلك فيما بعد. و الباقلانى - خلافا للقاضى عبد الجبار مثلا - يسلك فى تقرير قضايا مؤلفاته مسلك الأشاعره، الذين يبدءون بالأدله الشرعيه من آيات القرآن و الأحاديث النبويه، و الأخبار و الآثار الوارده عن الصحابه و التابعين، ثم ينتهى بالأدله العقلية التى تؤكّد هذه القضايا. و هذا المسلك يتسق مع إعلاء الأشاعره من شأن الوحي و تقديمهم إياه على العقل. و يقرر الباقلانى هذا المبدأ بقوله «إن طرق البيان عن الأدله التى يدرك بها الحق و الباطل خمسّه أوجه:

١- كتاب الله عز و جل و-٢- سنّه رسوله صلى الله عليه و سلم و-٣- إجماع الأمه و-٤- ما استخرج من هذه النصوص و بنى عليها بطريق القياس و الاجتهاد و-٥- حجج العقول» (٦).

ص: ٥٧

١- ٤٩. المرجع السابق/٢٠٥.

٢- ٥٠. المقدمه/٣٧٥.

٣- ٥١. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٢/١-٣٨٣ نقلا عن ابن الأثير.

٤- ٥٢. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٤٠٣/١-٤٠٤.

٥- ٥٣. جولد تسيهر: العقيد و الشريعه فى الاسلام/١٧٦.

٦- ٥٤. الأشعري: المقالات ٩١/١.

و إذا كان الباقلاني لم يتعرّض لتحديد ماهية العقل و مراحلته المختلفه، فإن تقسيمه للعلوم إلى ضروريه و نظريه ينبى عن تصور ما لطبيعته النشاط العقلى و انتقاله من مرحله إلى مرحله. و من المؤكد أن الباقلاني و غيره من متكلمي القرن الرابع لم يكونوا يعيدون عن المباحث الفلسفيه التى تأثرت خطى أرسطو فى التفرقة بين مراحل النشاط العقلى فى كتابه «فى النفس» ابتداء من الإدراك الحسى و انتهاء إلى العقل الفعّال مرورا بالحس المشترك. غير أن المتكلمين ركّزوا نشاطهم العلمى فى البحث عن مظاهر النشاط العقلى دون البحث فى ماهيته. و إذا كان الفلاسفة قد تأثروا خطى الاسكندر الأفروديسى - أحد شراح أرسطو - فى التمييز بين ثلاثه أنواع من العقول هى «العقل الهولانى، و العقل بالملكه، و العقل الفعّال» (١) فإن العقل الهولانى ليس إلا الغريزه التى وهبها الله للممتحنين كما أشار إليها الحارث المحاسبى، و بعبارة الخوارزمى «هو القوه فى الانسان و هى فى النفس بمنزله القوه الناطقه فى العين» (٢). أو «هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، و هو قوه محضه خاليه عن الفعل كما للأطفال و إنما نسب إلى الهولوى الأولى الخاليه فى حد ذاتها عن الصور كلها» (٣). و أمّا العقل بالملكه فهو يساوى عند الباقلاني ما أطلق عليه العلم الضرورى، و «هو علم بالضروريات و استعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات» (٤). و أخيرا فإن العقل الفعّال - أو المستفاد - هو ما أطلق عليه الباقلاني العلم النظرى و «هو أن تصير النظريات مخزونه عند قوه العاقله بتكرار الاكتساب، بحيث يحصل لها ملكه الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد» (٥) و من الملاحظ أن الباقلاني لم يشر إلى «العقل الهولانى» أو إلى الغريزه التى تعدّ مقدمه لتلقى العلوم الضروريه بجانبها الحسى و البدهى، و اكتفى بالحديث عن أقسام العلوم و قسمها إلى علم إلهى قديم ليس بعلم ضروره أو استدلال، و علم المخلوقين المحدث بقسميه الضرورى و النظرى. و هذه القسمة تكشف عن المنطلق الذى حدد للمتكلمين دروبهم الخاصه فى البحث فى قضيه العقل و المعرفه، فلم تنفصل هذه القضيه - كما سبقت الإشارة - عن قضايا التوحيد و العدل. و هى مرتبطه عند الباقلاني بقضيه العلم الالهى و التفرقة بينه و بين العلم البشرى. و يبدو تأثير الباقلاني فى هذه المشكله واضحا بأبى هاشم الجبائى (ت ٣٣٠هـ) الذى ذهب إلى أن الله «عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حاله هى صفه معلومه وراء كونه ذاتا موجودا، و إنما تعلم الصفه على الذات لا بانفرادها» (٦) أى أنه يثبت العلم صفه وراء الذات و ليست منفصله عنها أو مغايره لها. و هو فى هذه النقطه يختلف عن أبى الهذيل العلاف الذى اعتبر أن «علمه ذاته» (٧) و لم يثبت العلم صفه أو حالا وراء الذات. يقول الباقلاني متفقا مع أبى هاشم «الحال الذى

ص: ٥٨

- ١- ٥٥. الشهرستانى: الملل و النحل ١/١٥٠.
- ٢- ٥٦. الأشعرى: المقالات ١/١٣٦-١٣٧.
- ٣- ٥٧. انظر فلهوزن: الدوله العرييه/١٩٦.
- ٤- ٥٨. المرتضى: الأمالى ١/١٦١. و انظر أيضا أقوالا مشابهه للحسن: الجاحظ: الحيوان ١/٢٢٥، ١٠٠/١.
- ٥- ٥٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٢٩٢.
- ٦- ٦٠. انظر على سبيل المثال: المرتضى: الأمالى ١/١٥٠-١٥١.
- ٧- ٦١. السابق: نفس الصفحه، و انظر أيضا: القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٤.

أثبتته أبو هاشم هو الذى نسميه صفه خصوصا إذا أثبت حاله أوجبت تلك الصفات» (١).

و تأثر الباقلانى بأبى هاشم فى مسأله العلم، و تأثره - الذى أشرنا إليه سابقا - بالمعتزله عموما فى مسأله القدره الحادته و دورها فى تحديد حاله الفعل، يكشفان عن التقارب الفكرى بين المعتزله و الأشاعره، و هو تقارب يعدّ ثمره للحوار المتصل و الجدل المستمر بين متكلمى الفريقين. و لقد كان من ثمره هذا التقارب ما نجده من تطابق كبير بين أفكار الباقلانى فى المعرفه و العلم و أفكار القاضى عبد الجبار (ت ٤١٥هـ) الذى انتهج أيضا - فيما يروى الشهرستانى - «طريقه أبى هاشم» (٢) يؤكّد ذلك كثره روايات القاضى عن أبى على الجبائى (ت ٣٠٢هـ) و أبى هاشم اللذين يعدّهما أساتذته المباشرين، و ينقل عنهما دائما، و يكتفى - فى أحيان قليله - بمناقشتهما و محاوله التوفيق بين رأييهما. و تكاد آراء القاضى فى العلم و المعرفه أن تكون هى آراء الجبائين مع خلافات يسيره فى مسائل فرعيه لا- يعتدّ بها، الأمر الذى يجعلنا نفترض - دون مغالاه - أن كلا من الباقلانى و القاضى عبد الجبار أخذوا من معين واحد جلّ أفكارهما فى هذه القضيه. و لا يجب أن ننسى أيضا أن أبا الحسن الأشعري كان تلميذا مباشرا لأبى على الجبائى. غير أن ذلك لا يجب أن ينسبنا الفروق الأساسيه بين المعتزله و الأشاعره.

٣ - مفهوم العقل و مراحل المعرفه عند المعتزله

و الفارق الأساسى بينهما يكمن فى دور العقل و هل هو سابق على الشرع أم تابع له، و لقد ذهب الأشاعره إلى أسبقيه الشرع على العقل كما رأينا عند الباقلانى، و ذلك على عكس المعتزله الذين اعطوا للعقل دورا أوليا و سابقا على الشرع، و جعلوا الدليل السمعى تابعا للدليل العقلى و مترتبا عليه. أى أنهم جعلوا الدليل العقلى أصلا، و الدليل الشرعى فرعاً على الدليل العقلى، حتى ذهب القاضى إلى أن «كلامه تعالى لا يدلّ على العقلية، من التوحيد و العدل، لأن العلم بصحة كونه دلاله، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دلّ عليه لوجب كونه دالاً- على أصله، و من حق الفرع أن لا- يدلّ على الأصل، لأن ذلك يتناقض» (٣) و يرتدّ هذا الفصل بين الدليل العقلى و الدليل الشرعى، و تقرير أسبقيه الأول على الثانى إلى الجبائين أبى على و أبى هاشم اللذين اتفقا - فيما يروى الشهرستانى - «على أن المعرفه و شكر المنعم و معرفه الحسن و القبح واجبات عقليه، و أثبتنا شريعته عقليه و ردّا الشريعته النبويه إلى مقدرات الأحكام و مؤقتات الطاعات التى لا يتطرق إليها عقل، و لا يهتدى

ص: ٥٩

١- ٦٢. السابق ١/١٥٢.

٢- ٦٣. الأمالى ١/١٦١.

٣- ٦٤. السابق ١/١٥٤.

إليها فكر» (١) 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 - كالصلاه و الصوم و الزكاه - 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 أصلاً، و الثاني فرعاً، لا يعنى وجود التعارض بينهما، فهما متفقان و متطابقان إذ «ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقه العقل، و لو جعل ذلك دلاله على أنه من عند الله، من حيث لا يوجد في أدلته إلا ما يسلم على طريقه العقول و يوافقها، إمّا على جهه الحقيقه، أو على المجاز لكان أقرب» (٢) غايه الأمر أن المعتزله - لأسباب كثيره بينها في أول هذا الفصل - حاولوا الاحتكام إلى العقل وحده و اعتبروه أساساً لفهم الشريعة، و اعتبروا الشريعة مؤكّده لما في العقول و متفقه معه، دون أن تكون هي وحدها الدليل على وحدانيه الله و عدله و سائر الأحكام العقلية «إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد و العدل و رد مؤكّدا لما في العقول. فأما ان يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً فمحال» (٣).

و لكي يؤكد المعتزله هذا الاتفاق بين العقل و النقل، كان عليهم تحديد ماهيه العقل و التعرف على طبيعه الوسائل التي يمكنه عن طريقها الوصول إلى المعرفه اليقينيّه، ثم تحديد طبيعه الأفكار التي يستطيع العقل - بمفرده - الوصول إليها.

و تتحدد ماهيه العقل عند المعتزله بناء على تحديدهم لطبيعه وظيفته و حاجه الانسان الضروريه له. فإذا كان الله قد خلق الانسان لا لعله إلا لِنفعه (٤) ثم جعل التكليف و سبلته إلى هذا النفع، فمن الطبيعي أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلفه به. و كما زوّده بالقدره التي يستطيع بها مزاوله الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوّده أيضاً بالقدره على معرفه ما كلفه به و تمييزه، و ذلك حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم بأحواله. و هذا الاختيار القائم على المعرفه و العلم هو مناط الثواب و العقاب و المسئوليّه. و هكذا يصبح العقل ضروره من ضرورات التكليف الالهي للبشر، و هو ضروره بحكم مسئوليّه الانسان و قدرته على الفعل. «اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكناً من احداث الفعل بالقدره و الآلات ليصحّ منه أداء ما كلف فذلك يحتاج إلى أن يكون عالماً بما كلف و صفاته، و الفصل بينه و بين غيره، ليصحّ أن يقصد إلى إحداثه، و ليصحّ أن يعلم

ص: ٦٠

١-٦٥. السابق ١/١٥٩.

٢-٦٦. الأمالي ١/١٦٢.

٣-٦٧. السابق ١/١٥٣.

٤-٦٨. الأمالي ١/١٥٣.

أنه قد أدى ما كلف» (١) وهذه المعرفة تحتاج للقوه المميزه بين الأشياء و الأفعال.

و خلافا لما ذهب إليه العلاف و النظام من ضروريه هذه المعرفة، التي تردّ الانسان إلى حاله الجبر و تنفى عنه الاختيار، ذهب القاضى عبد الجبار إلى ضروره أن تكون المعرفة من فعل الانسان. و الوسيله التي يتوصّل بها الانسان إلى المعرفة هي العقل، و من ثمّ فلا بدّ من أن يزوّد الله الانسان بالعقل ليتمكن من أداء ما كلف به على الوجه الذى تتحدد به مسؤوليته عن الفعل. «و إن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضروريا فلا بدّ من أن يخلقه - تعالى - فيه. و إن صحّ كونه مكتسبا حسن من القديم - تعالى - أن يمكنه منه ليصحّ أن يعلم و يؤدي ما علمه، على الوجه الذى كلف» (٢)

العقل - إذن - ضرورى للمكّلف حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به.

و المعرفة التي يحتاج إليها المكلف تنقسم إلى ضروريه، و مكتسبه. و المعارف الضروريه لا بدّ أن يخلقها الله في العبد، كما أنه يحسن أن يمكنه من العلوم المكتسبه. و لما كانت العلوم الضروريه مقدمه للعلوم المكتسبه و تمهيدا لها، لم يفصل القاضى عبد الجبار بين العلوم الضروريه و العقل. و عزّف العقل بناء على ذلك بأنه «عبارة عن جملة من العلوم مخصوصه، متى حصلت في المكّلف صحّ منه النظر و الاستدلال و القيام بأداء ما كلف» (٣) و يرفض القاضى أن يسمى العقل جوهرًا أو آله أو حاسه أو قدره إلاّ على سبيل التشبيه و التوسع، و ذلك لأن الجواهر و الآلات و الحواس و القدره مما تقع فيها الزيادة و النقصان. و هذا الحرص على عدم الفصل بين العقل و العلوم الضروريه عند المعتزله يعبر عن ايمانهم بتساوى البشر في هذه العلوم الضروريه، أى تساويهم فيما وهبهم الله من عقل. و من هذه العلوم الضروريه ضروره العلم بالمدرّكات، فلا بدّ للانسان «من أن يكون عالما بما يدركه، و يعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لبس» (٤) و وجه الضروره في هذا أن الانسان «لو لم يحصل عالما بالمدرّك لم يصحّ أن يعرف أحوال المدرّكات، و لما تمّ منه استدلال على اثبات الأعراض و حدوث الأجسام و صفات الفاعل و لا على العدل بأسره. فالحاجه إليه في التكليف ماسّه» (٥) و القاضى بذلك يحدد الغايه من التكليف و من المعرفة معا و هي معرفه الله - المكّلف - و معرفه صفاته من التوحيد و العدل للتوصّل من وراء ذلك إلى معرفه التكليف و أدائه.

و بناء على هذه الغايه تتحدد طبيعه العقل، أى العلوم الضروريه التي لا بدّ للمكّلف من معرفتها. و أول هذه العلوم هو العلم بالمدرّكات. و العلم بالمدرّكات لا يصحّ أن يختلف عليه اثنان، بل لا بدّ أن يتساوى فيها البشر إذا لم يكن هناك لبس. و هو من هذه الزاويه يعدّ علما ضروريا لا يحتاج لا ثبات، فغايه المستدلّ على

ص: ٦١

١- ٦٩. المعارف/١٥٣.

٢- ٧٠. الملل و النحل/١٤٧. و يلاحظ أن واصلا ولد عام ٨٠٠هـ، و لا يتفق هذا مع أن الرساله موجهه لعبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ).

٣- ٧١. محمده عماره: رسائل العدل و التوحيد/١٨٢.

٤- ٧٢. نفس المصدر/١٨٣.

٥- ٧٣. نفس المصدر/١٨٨.

شئ ما أن يصل به إلى مرحله أن يجعله كالمدرک بالحواس، و بهذا يكون الإدراک أوضح طرق العلم «اعلم أنه لا طريق للعلم بالشئ أوضح من الإدراک. فمتى تناول الإدراک شيئاً فقد استغنى في اثباته عن دليل، لأن نهايه ما يبلغه المستدلّ على اثبات الشئ أن يرده إلى المدرک. فإذا حصل الشئ مدرکاً فالواجب في اثباته أن يكون أصلاً و أن يستغنى عن دليل. و لهذه الجمله لم يحتج في اثبات السواد إلى دليل و إن احتجنا إلى ضرب من التأمل في كونه غير المحل» (١) و معنى ذلك ان المعرفة الإدراکيه أو الحسيه تختلف عن المعرفة الاستدلاليه - و هي مرحله النظر - في أنها أكثر منها وضوحاً و بياناً. و لكن هذه الثقه في الإدراک الحسى قد يعترض عليها معترضون زاعمين أنه «لا حقيقه للأشياء في نفسها و حقيقتها» (٢) و أن المدرک هو الذى يحدد حقيقه الشئ حسب ما يعتقد و يدركه، بمعنى أن الأشياء ليس لها وجود مستقل عن مدرک يهبها - عن طريق عمليه الإدراک - وجودها الذى لا ينفصل او يستقل عن معتقداته و أفكاره. و يتصدى القاضى عبد الجبار للفصل بين المدرک و الشئ المدرک على أساس أن عمليه الإدراک لا دخل لها في تحديد طبيعه الشئ أو تحديد صفاته. و هذا الفصل بين طرفى الإدراک هو ما يثبت عند المعتزله وجود الواقع الخارجى، و يثبت نتيجة لذلك عمليه الإدراک، و من ثم يهبها موضوعيتها. و يلزم القاضى أصحاب هذا الرأى الوقوع في التناقض، على أساس أن «هذا يوجب أن يصح منا الجسم و القدره إذا اعتقدنا ذلك فيهما، بل يوجب أن يكون تعالى موجوداً و مختصاً بسائر ما هو عليه من جهتنا إذا اعتقدنا كونه كذلك، بل يوجب إذا اعتقد المعتقد، في الشئ، جوهرًا و سواداً، أن يحصل بهذه الصفه، و قد بينا فساد ذلك، بل يجب على هذا صحه كون الشئ الواحد بياضاً سواداً إذا اعتقد المعتقد أن ذلك فيه، و قديماً محدثاً، و موجوداً معدوماً. و قد بينا أن العلم باستحاله ذلك ضرورى» (٣)

و يزيد القاضى هذه الفكره وضوحاً حين يردّ على من يسميهم «أصحاب التجاهل» الذين يعتمدون في نفى المعرفة الحسيه على ما هو مشاهد من خداع الحواس. يقودنا القاضى في رده عليهم إلى شروط صحه المعرفة الحسيه، أو الإدراک، و هي سلامه الحاسه و ارتفاع الموانع. يقول «فأما تعلقهم بأن المدرک يسكن إلى أن السراب ماء، و أن العسل إذا غلب عليه الصفراء مرّ، كسكونه إلى سائر ما يدركه، ثم ينكشف له خلاف ما اعتقد، فما الذى تؤمنه من مثله في سائر المدرکات التى يعلمها، فبعيد. لأن نفسه لا تسكن إلى أن ما رآه ماء و انما تشاهده بصفه الماء لتشبهه به في البياض و اللعان و اضطرابه في الموضع الذى أدركه. فما

ص: ٦٢

١- ٧٤. بحوث في المعتزله/١٨١.

٢- ٧٥. الانتصار/١١٨-١١٩ و انظر أيضاً الأمالى ١٦٥/١-١٦٩ مناقشه بين واصل و عمرو بن عبيد تؤكد الفكره التى نذهب إليها.

٣- ٧٦. ١٦٧/٢

أدرکه صحیح، و إن أخطأ فی اعتقاده. و لیس كذلك ما یعلمه من كون الماء ماء، عند مشاهدته له» (١).

و علی ذلك فالمعرفه الحسیه معرفه صحیحه بشرط سلامه الحاسه و ارتفاع الموانع التي قد تخدع الحواس أو تضللها. و إذا كانت الحاسه سليمه، و الموانع مرتفعه، و جب اثبات ما ندرکه و نفی ما لا ندرکه «إذا ما كان طریق العلم به الإدراک بالحواس و جب نفیه إذا لم یدرک مع سلامه الحاسه و ارتفاع الموانع المعقوله لعدم الطریق الذی به یتوصل إلى معرفته» (٢) هذا الحرص علی اثبات الإدراک الحسی، و اعتباره علما ضروريا عند کل من الأشاعره و المعتزله، یعدّ مسأله هامه و ضروريه لا ثبات العالم الخارجی الذی یتستدل بوجوده علی وجود الصانع. غیر أن المعرفه الحسیه لیست الطریق الوحید للمعرفه، بل هی أول طریق المعرفه، فالحس «إنما نعبر به عن أول العلم بالمدرکات» (٣).

إذا كانت المعرفه الحسیه هی أول العلم بالمدرکات، فما هی العلاقه بینها و بین المعرفه العقلیه؟ یعرف القاضی العلم بأنه «المعنی الذی یقتضی سکون نفس العالم إلى ما تناوله» (٤) فکل معرفه أدت إلى سکون النفس إلى ما علیه المعلوم اعتبرت علماء، سواء أ كانت علما بالمدرکات أم علما ضروريا، أم علما مكتسبا. و من هذه الزاویه تعدّ هذه العلوم علوما منفصله لا یقتضی صحه أحدها علی صحه آخر.

غیر أن هذه العلوم - من جانب آخر - تتصل اتصالا وثیقا، فالعلم بالمدرکات - الذی هو نتیجه للإدراک الحسی - یعدّ مقدمه للعلوم الضروريه. و هذه بدورها تعدّ مقدمه للوصول إلى العلوم المكتسبه عن طریق النظر و الاستدلال. و علی ذلك لا یصحّ القول بأن علوم الحواس قاضیه علی علوم العقل و حکما علی صحته، إلاّ علی معنی «أنه لو لا العلم بما یدرک بالحواس، لما صحّ أن یعلم الانسان سائر الأمور. و إن أرادوا بذلك أن بالإدراک تعلم صحه العلوم العقلیه فذلك باطل...

و یجب علی هذا، أن یكون العقل قاضیا علی صحه العلم بالمدرکات، لأن به نعلم صحتها» (٥) أی أن هذه العلوم ترتبط ببعضها البعض ارتباط العله بالنتیجه، و لا یقتضی الإدراک الحسی علی العلوم العقلیه و لا یحکم بصحتها. و الصحیح أن علوم العقل هی الحاكمه علی علوم الإدراک الحسی، و هو ما عبّر عنه الجاحظ بقوله: «للأمور حکمان: حکم ظاهر للحواس، و حکم باطن للعقول، و العقل هو الحجّه» (٦) و معنی ذلك أن علوم الحس إذا أدت إلى العلم الذی یقتضی سکون النفس كانت علما منفصلا بذاته. و العلاقه بینها و بین علوم العقل أن هذه تبنى علیها. و هذا الانفصال و الاستقلال لا یمنع أن یكون العقل حاکما علی الحس،

ص: ٦٣

١- ٧٧. الخياط: الانتصار/٧٣.

٢- ٧٨. الخياط: الانتصار/٧٣-٧٤.

٣- ٧٩. السابق/٧٤.

٤- ٨٠. راجع رأى المرجئه مفصلا فى المقالات ١/٢٢٩-٢٣٠.

٥- ٨١. انظر الشريف المرتضى: الأمالى ١/١٦٥-١٦٩، القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٥٠-٥١.

٦- ٨٢. الخياط: الانتصار/١١٩.

و قاضيا على صحه ما تؤدى إليه الحواس. وهذا أمر ضرورى خصوصا للرد على أولئك الذين يتشككون فى صحه المعرفه الحسيه لما يعثورها أحيانا من خداع و عوائق تمنع عن الإدراك الصحيح.

و إذا كان الإدراك الحسى يعدّ أول العلم بالمدركات كما قرّر القاضى، فإنه أيضا يعدّ مقدمه للعلوم الضروريه التى هى من كمال العقل، أو التى هى العقل فى تعريف القاضى. و إذا كانت غايه المعرفه هى معرفه الله لمعرفه أوامره و نواهيه - التكليف - فإن المعرفه الإدراكيه تحتاج لقدر آخر من المعارف التى يعتبرها القاضى معرفه ضروريه من كمال العقل. «و من كمال العقل أن يعرف من حال المدركات التى هى الأجسام ما تحصل عليه: من كونها مجتمعه أو متفرقه، و من استحاله كونها فى مكانين، لأن متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجرى مجراها، و لا يصحّ منه الاستدلال على اثبات الأعراض و حدوثها، و حدوث الأجسام، و تعلق الفعل بالفاعل، لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم» (١) و هذه المعرفه بحال المدركات - بعد العلم بها - تعدّ ضروريه فى نظر القاضى لارتباطها بأدله التوحيد، لأنها مقدمه 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 القدره و العلم و الحياه.

«و من كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات، و بعض المحسنات، و بعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم و كفر النعمه و الكذب الذى لا نفع فيه و لا دفع ضرر، و يعلم حسن الاحسان و التفضّل، و يعلم وجوب شكر النعم و وجوب رد الوديعة عند المطالبه، 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 للمكلّف الخوف من ألاّ يفعل النظر، و ابتداء التكليف متعلق به، و لأنه لا يصحّ منه العلم بالعدل إلاّ معه، لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن و القبيح لم يصح أن ينزّه القديم - تعالى - عن المقبحات، و يضيف إليه المحسنات» (٢) و لا شك أن القاضى عبد الجبار، و من قبله مشايخه، بوضعهم كل هذه المعارف فى إطار العلم الضرورى، كانوا يسعون إلى تأكيد أفكارهم العقليه فى العدل و التوحيد تأكيدا يلزم خصومهم التسليم بها. و من الواضح أن هذه المقدمات - أو العلوم الضروريه - فيها الكثير مما يحتاج إلى نظر و استدلال. فكون الجسم لا يخلو من الاجتماع و الافتراق و كاهه الاعراض - و هو

ص: ٦٤

١- ٨٣. ناجى حسن: ثوره زيد بن على / ١٤٨.

٢- ٨٤. الملل و النحل / ١٥٤-١٥٥.

مقدمتهم لا ثبات الصانع بصفاته من قدره و العلم و الحياه - يعدّ من لطيف الكلام الذى يحتاج لنظر و استدلال، و من الصعب اعتباره معرفه ضروريه. أمّا العلوم الضروريه المتصله بالعدل، فهى علوم لا يسلم لهم خصومهم ببدييتها «فأما وجوب الأفعال و حظرها و تحريمها على العباد فلا يعرف إلا من طريق الشرع» (١).

و اعتبار العقل هو كل هذه العلوم الضروريه لا ثبات التوحيد و العدل، يعدّ تعريفا يخلط بين المعرفه نفسها و بين مفهوم العقل باعتباره أداه للمعرفه و نشاطا متميزا للوصول إلى المعرفه. و يعدّ هذا التعريف - من جانب آخر - متناقضا مع ما يقرره القاضى من أن «المكّلف يحتاج إليه (يعنى العقل)، لأن به يعلم الكثير مما كلف، نحو وجوب رد الوديعة و شكر المنعم و قبح الظلم و حسن الاحسان» (٢) فكيف تعرف بالعقل هذه الأشياء مع اعتبارها من العلوم الضروريه التى هى العقل فى تعريف القاضى؟ و كيف تكون هذه الأشياء من التكليف الذى يحتاج المكّلف إلى العقل لمعرفتها، و هى فى نفس الوقت من علوم العقل الضروريه؟ هنا يحسّ الباحث أن القاضى قد خلط بين العقل كوسيله و أداه للمعرفه، و بين المعرفه ذاتها التى هى نتيجته و محصله لنشاط العقل فى ربطه بين المدركات و تحصيل الكليات.

و يذهب القاضى إلى اعتبار كل هذه العلوم بديهيه و فطريه و من كمال العقل، بمعنى أنها علوم لا ينفك عنها العاقل المكّلف، و لا- تؤثر فيها عوامل الزمان و المكان و البيئه «إن العلم بالمدح و الذم و استحقاقهم على الأفعال... من كمال العقل، و ليس بموقوف على أن ذلك قد وقع، بل لو خالط الناس و لم يقع من أحد معصيه لما وقع الذم، و لو لم يقع منهم طاعه لما وقع المدح على جهه، و لم يؤثر ذلك فى كون ما ذكرناه من كمال العقل. و كذلك القول فيه لو خلق فى أرض فلاه فى أنه يحسن أن يكلف متى كمل عقله و علم مكان الحمد و الذم، و إن لم يعلم فاعلا لهما» (٣).

و على هذا فالعقل شرط فى التكليف، رأى الانسان الخير و الشر متجسّدين أم لم يرهما. و العقل وحده يستطيع أن يعرف ما يستحق المدح من الأفعال و ما يستحق المدح من الأفعال و ما يستحق منها الذم، دون أن يعرف الأفعال نفسها.

*** يعدّ النظر أو الاستدلال هو الوسيله الأساسيه للانتقال من مرحله العلوم الضروريه التى يتساوى فيها البشر، إلى مرحله العلوم النظرية، أو الاكتسابيه، التى يتفاوت فيها البشر نتيجة تفاوتهم فى قدراتهم على النظر و الاستدلال. و النظر هو أول مراحل التكليف العقلى. و يتمّ هذا التكليف عن طريق باعث أو داع أو خاطر يسلّطه الله على نفس المكّلف «و تلك الأماره هى تنبيه الداعى و الخاطر، لأنهما

ص: ٦٥

١- ٨٥. السابق ١/١٥٦.

٢- ٨٦. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٩.

٣- ٨٧. السابق/١٧.

يفيدانه ما يخاف عنده من العقاب بترك النظر، و يدلانه على ما ترتب في عقله من الخوف الذى يجده فاعل القبيح و النقص الذى يختص به. فإنه لا يأمن من مضره عظيمه تستحق به، فيخاف عند ذلك» (١) و يقوم تخويف الداعى و الخاطر على ما ترتب فى العقل من ضروره حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، فيخشى الانسان، إن هو لم يستجب للداعى و الخاطر فى حسن النظر، أن يكون بترك النظر واقعا فى قبيح يستحق عليه الذم. و يدفعه هذا الخوف من الوقوع فى القبيح إلى النظر ليصل بذلك إلى المعرفه.

غير أن النظر، شأنه شأن الإدراك الحسى، لا بد له من شروط حتى يؤدى إلى العلم و المعرفه. و كما اشترط القاضى لصحه الإدراك الحسى سلامه الحاسه و ارتفاع الموانع، فإنه يشترط وجود الشك، و كأن الشك يعتبر بذلك مقدمه طبيعیه و ضروريه للفكر المؤدى إلى النظر «و من حق النظر ألا يصح إلا مع الشك فى المدلول» (٢) و تعدد فكره الشك فكره أساسيه عند جميع المعتزله تقريبا، على اعتبار أن الشك ترجيح بين احتمالات مختلفه أو وجوه متعدده. و من شأن هذا الشك أن يثير التأمل و يحرك الفكر، مما يجعل الشاك أقرب إلى معرفه الحقيقه ممن يثق بظنه، و يستنيم إلى فكره و وهمه «و الذى حصّلناه فى هذا الباب، أن النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على صفه و أنه ليس عليها، فيجب أن يقارنه هذا التجويز. و قد يحصل ذلك مع الشك، و قد يحصل مع الظن، و قد يحصل مع الاعتقاد على جهه التبخيت. و لا يصح ذلك مع العلم، و لا مع الجهل الواقع بالشبهه، لأن العالم و الجاهل بهذا العلم و الجهل يتساويان فى أنهما لا يجوزان خلاف ما اعتقده» (٣) بمعنى أن العالم تسكن نفسه إلى ما علمه، و كذلك الجاهل، و كلاهما لا يمكن أن يقع منهما النظر، و ذلك على عكس الشاك أو المتردد بين احتمالات مختلفه.

و تلتقى فكره الداعى و الخاطر - أساس التكليف العقلى للنظر - مع فكره الشك و التجويز و إثارة الاحتمالات المختلفه فى الذهن، تلك الاحتمالات التى تكون مثيرا يدفع للنظر و الفحص و الاستدلال. و يؤكّد الجاحظ تلك العلاقه بين الشك و الوصول إلى اليقين فيما يرويه عن أستاذه النظام «نازعت من الملحدين الشاك و الجاحد فوجدت الشاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود...

الشاك أقرب إليك من الجاحد، و لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك، و لم ينتقل أحد عن اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهم حال شك» (٤).

و الداعى و الخاطر يثيران الشك فى الانسان، و يخيفانه من أن يكون على باطل، و من أن يكون جاهلا بالحقيقه. و هذا الخوف يدفعه للتأمل و الاستدلال

ص: ٦٦

١- ٨٨. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله ١٨، ٣١.

٢- ٨٩. السابق/٣٢.

٣- ٩٠. راجع القصه كلها: طبقات المعتزله/٤٤-٤٦. و يقول الشهرستانى عن جعفر بن محمد أنه «دخل العراق و أقام بها مده ما تعرض للامامه قط، و لا نازع أحدا فى الخلافه قط» الملل و النحل ١٦٦/١.

و النظر حتى يصل إلى الحقيقه التى تسكن إليها نفسه و يهدأ لها باله. و على ذلك تقوم المعرفه عند القاضى على أساسين: أساس نفسى هو الخوف من أن يكون على خطأ، أو على جهل قد يهدد مصيره الانسانى. و أساس معرفى هو الشك فيما يعتقد، و تجوز أن يكون الواقع على خلاف ما يعتقد. و بناء على هذين الاساسين تتحدد الغايه الدينيه للمعرفه، و هى غايه ذات شقين: غايه دينيه أخلاقيه هدفها أن تجنب الانسان القبيح الذى يترتب عليه استحقاقه للذم، و أن تؤدي به إلى فعل الحسن الذى يستحق به المدح. و غايه أخرويه هدفها خلاص الانسان من العذاب الذى يمكن أن يلاقه نتيجة جهله بخالقه، و تقصيره فى أداء ما كلف به. و أساسا المعرفه - الشك و الخوف - و غايتها - الدينويه و الأخرويه - غير منفصلتين بأى حال من الأحوال، فكلاهما تفضى إلى الأخرى.

يختلف كل من أبى على الجبائى و ابنه أبى هاشم فى تحديد طبيعه الخاطر الذى يدعو إلى ضروره النظر، فذهب أبو على إلى «أنه ليس بكلام و أنه اعتقاد» (١) بينما ذهب أبو هاشم إلى «أنه كلام، إمّا أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكه بفعله» (٢) و حاول القاضى عبد الجبار التوسّط فذهب إلى أنه معنى «لأنه أمر حادث يختصّ من ورد عليه، و لا بدّ إذا كان معنى، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح، لأن اثباته سوى هذين لا يصح» (٣). و بصرف النظر عن هذا الخلاف الدقيق، فإن مهمه الداعى و الخاطر تنحصر - عند أبى هاشم - فى بيان وجه الضرر الذى يلحق بالمكلف إذا ترك النظر و من ثمّ يتوجّه إليه قائلا «انظر لتعلم أن لك صناعا 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 التباعده منه أقرب، لأنك تجد استحقاق الذم على القبيح مع ما يؤثر فيك من غم و نقيصه، فلا تأمن أن تستحق به المضار العظيمه» (٤) عند ذلك يخاف المكلف من ترك النظر «حتى لو لم يخف البتة لم يكن مكلفا و لا عاقلا، إذ العاقل إذا خوّف بأماره صحيحه خاف لا محاله» (٥).

و من اللافت للانتباه أن القاضى عبد الجبار إذا كان قد اعتبر العقل فطريا و قاسما مشتركا بين البشر، لا يتأثر بظروف الزمان أو المكان أو البيئه، فإنه أدرك أن الباعث على النظر و الاستدلال و اكتساب العلوم النظرية يأتى من خارج الانسان - الداعى و الخاطر - و من داخله - الشك - معا، فالخاطر يثير الخوف من العقاب الخارجى، و الشك يثير الرغبه فى التوازن الداخلى وصولا لليقين. و لكن هل من

ص: ٦٧

-
- ١- ٩٢. ناجى حسين: ثوره زيد بن على/ ١٠٩.
 - ٢- ٩٣. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/ ٤٤.
 - ٣- ٩٤. الأمالى/ ١: ١٧٥. حاول المعتزله أحيانا احتواء بعض الخلفاء و ترشيدهم دون اللجوء للسيف كما فعلوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك و محمد بن مروان آخر خلفاء بنى أميه. انظر محمد اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/ ١٤١.
 - ٤- ٩٥. الأشعري: مقالات الاسلاميين/ ١: ١٥٤.
 - ٥- ٩٦. المرتضى: الأمالى/ ١: ١٦٩.

الضرورى أن يؤدى النظر إلى المعرفه؟ أ لا- يجوز أن يؤدى بنا للجهل؟ و فى هذه الحاله لا يكون ثمّه ضروره له ما دام سينقلنا إلى جهل آخر. ينكر القاضى أن يؤدى النظر إلى الجهل و إن جَوَزَ أن يؤدى إلى غالب الظن أو أن يؤدى - على أسوأ تقدير - إلى الشك مره أخرى. ولكنه إذا كان نظرا من عاقل فى دليل معلوم، فلا بدّ أن يؤدى إلى العلم «و من حق النظر أن يكون فيه ما يوئد العلم، إذا كان نظرا من عاقل فى دليل معلوم له على الوجه الذى يدلّ، و يكون فيه ما لا يوئد العلم، بل يقتضى غالب الظن فى أمور الدنيا، و قد يكون فيه ما لا يحصل عنده الوجهان جميعا. و لا يصحّ أن يكون فيه ما يوئد الشبهه أو الجهل... و كما لا يجوز أن يوئد الجهل، فكذلك لا يجوز أن يوئد غير الاعتقاد من أفعال القلوب» (١).

و معنى ذلك أن النظر من شأنه أن يوئد العلم إذا كان نظرا فى دليل معلوم على الوجه الذى يدلّ. و عدم الوصول بالنظر إلى مرحله العلم يعنى وجود نوع من الخطأ فى استخدام الدليل، أو فى معرفه وجه الاستدلال به.

و تتحدد أنواع الأدلّه عند القاضى عبد الجبار بناء على تحديده لغايه المعرفه.

و غايه المعرفه هى الوصول إلى معرفه المكلف بكل صفاته من التوحيد و العدل، ثم الوصول بعد ذلك إلى معرفه أوامره و نواهيه حتى يمكن أداء التكاليف الشرعيه التى تؤدى إلى الثواب و تعصم من العقاب، و من الطبيعى أن تنقسم الأدلّه تبعا لهذا الترتيب المعرفى. فثمّ أدلّه تعرف بها قضايا التوحيد. و ثمّ أدلّه تعرف بها قضايا العدل. و نوع ثالث تعرف به النبوات و الشرائع. و هكذا تنقسم الأدلّه إلى أنواع ثلاثه يختصّ كل منها بمرحله من مراحل المعرفه «فمنها ما يدلّ على الصحه و الوجوب، و منها ما يدلّ فى الدواعى و الاختيار، و منها ما يدلّ بالمواضعه و القصد. و رتبنا كل واحد من هذه الوجوه، بأن يبيّننا أن المقدم على ما يدلّ من حيث الصحه، و هو الذى يتطرّق به إلى معرفه التوحيد، ثم يتلوه ما يدلّ بالدواعى، و هو الذى يعرف به العدل، ثم يتلوه ما يدلّ بالمواضعه و تعرف - به - النبوات و الشرائع (٢).

يختصّ النوع الأول من الأدلّه بأنه يعرف به التوحيد. و تفصيل ذلك أن هذا النوع الأول يدلّ على الصحه و الوجوب، بمعنى أن وجود الفعل أو وقوعه يدلّ - وجوبا - على وجود الفاعل. و إن وقع الفعل محكما دلّ على أن فاعله عالم و لا دخل لحال الفاعل أو الفعل فى هذه الدلاله. أى أنها دلالة مجردة منفصله عن أحوال الفعل و أحوال الفاعل معا. و تستند هذه الدلاله - فى حركه العقل الفكرية للنظر و الاستدلال - إلى العلوم الضرورية القائمه فى الذهن و التى اعتبرها القاضى من كمال العقل. و أول هذه الحركه الاستدلاليه البدء بالضروريات، و أهمها أن

ص: ٦٨

١- ٩٧. انظر محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٣٣، ١٤٠.

٢- ٩٨. محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمه/٦٧.

الفعل يتعلّق بالفاعل، و أن ثمّ أجسادا في العالم لا نقدر عليها، فلا بدّ 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 محدثه و لا يجوز عليها البقاء و كل ما لا يخلو من الحدوث محدث مثله. و هكذا ينتهي المتكلم إلى اثبات حدوث العالم.

لا يمكن لفاعل العالم أن يكون محدثا و إلا كان مثلها، و بذلك تثبت صفة القدم لله.

ثم يستدلّ بوقوع الفعل أيضا على قدره، و بوقوعه محكما على العلم. و يستدلّ بوجود قدره و العلم على الحياه (١).

أمّا النوع الثاني من الأدلّة، و هو ما يدلّ بالدواعي و الاختيار، فهو النوع الذي يتوصّل به إلى معرفه «العدل». و هذا النوع يقع في 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» (٢). الخ، إذا عرفنا ذلك أمكننا أن نعرف ما يختاره من الأفعال و ما يمتنع عنه. و ما دمنّا 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 الحسنه دون القبيحه. و ينتهي 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 حسنه. فبهذه الطرق يحصل المرء لنفسه علوم التوحيد و العدل» (٣).

و النوع الثالث من الأدلّة و هو الذي يدلّ بالمواضعه و تعرف به النبوات و الشرائع، أو بكلمات أخرى هو الوحي، الذي نستطيع عن طريقه معرفه الشريعة. غير أن علينا أن نلاحظ أن القاضى قد رتبّ الأنواع الثلاثه من الأدلّة ترتيبا بحسب أهميتها المعرفيه. فأدلّه التوحيد أولا، ثم أدلّه العدل فأدلّه الشرع.

و معنى هذا أننا - كما سبقت الاشاره - لا نستطيع معرفه الشرع إلاّ بعد معرفه التوحيد و العدل إذ أن معرفه الشرع فرع عليهما.

و يفترّق القاضى عبد الجبار بين أنواع الأدلّة من وجه آخر يكشف بشكل أوضح عن الدلاله الشرعيه «اعلم أن الأدلّة على ضربين: أحدهما يدلّ على ما يدلّ عليه، لوجه يختصه لا يتعلّق باختيار الفاعل له و ما جرى مجراه فهذا لا يجوز أن تتغير حاله في الدلاله، و ذلك كدلاله الأعراض على حدوث الاجسام، و الفعل بمجردده على أن فاعله قادر، و بكونه محكما على أنه عالم. و الثاني يدلّ على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله، كدلاله الكلام على ما يدلّ عليه، لأن الخبر إنما

ص: ٦٩

١- ٩٩. المعتزله/٦٤.

٢- ١٠٠. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٣٢، ٣٨.

٣- ١٠١. انظر المرجع السابق/٣٨-٤١.

يدلّ على المخبر عنه من حيث قصد به الاخبار عما هو خبر عنه، و من حيث كان فاعله على صفه و لا يدلّ بجنسه» (١) و معنى ذلك أن الكلام - الدلالة الشرعيه - لا يدلّ إلا بعد فهم دواعى المتكلم و قصده. و لا يمكن فهم الدواعى إلا بعد معرفه التوحيد و العدل. أى معرفه الله بصفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز. و هذا هو الشرط الأول لفهم الدلالة الشرعيه. أما الشرط الثانى فهو المواضعه، فالكلام - الدلالة الشرعيه - لا يمكن أن يدلّ على ما يدلّ عليه إلا مع قدم المواضعه.

هذه التفرقه الحاسمه بين أنواع الدلالات الثلاث، و الفصل بينها، و ترتيبها ترتيبا تنازليا يبدأ بالأهم فالمهم، أو بالعلة فالنتيجه، هو لبّ الخلاف بين المعتزله و الأشاعره. (٢) فلقد رأينا أن الباقلانى لم يميز بوضوح بين الدليل العقلى و الدليل الشرعى من حيث الترتيب و الأهميه، فأحيانا يعتبر العقل حكما على الشرع، و أحيانا يفعل العكس. و كان سلوكه العملى تطبيقا حرفيا لمبدأ سياده الشرع على العقل.

و من جهه أخرى لم نجد عنده فرقا حاسما بين الدلالة الشرعيه و دلالة اللغه، بالرغم من أنه اعتبرهما داليتين. أما القاضى عبد الجبار فقد وّحد بينهما، و كان هذا مدخله الطبيعى لدراسه القرآن و لقضيه التأويل و من ثمّ تحتاج لوقفه متمهله.

٤ - الدلالة اللغويه و شرط المواضعه

يعدّ البحث فى «الكلام» قضيه خلافيه حاده بين المعتزله و خصومهم، خصوصا الأشاعره. و إذا كان كل من الباقلانى و القاضى عبد الجبار قد اعتبر الدلالة الشرعيه تدلّ من جهه المواضعه و المواطأه، و أضاف القاضى إليها شرط «القصد»، فإنهما لم يتفقا على تحديد مفهوم الكلام، و لا على تحديد جهه المواضعه و المواطأه. و الجذر الدينى لهذه المشكله يتصل - فى الفكر الاعتزالى - بقضيه التوحيد و بقضيه خلق القرآن. و قد كان هدف المعتزله من اثاره هذه المشكله - متأثرين بمن سبقهم من المتكلمين كالجعدي بن درهم و غيلان الدمشقى - مرتبطا برغبتهم فى نفى وجود أى صفه قديمه خارجه عن الذات الإلهيه، و ذلك ليخلص لهم مبدأ التنزيه و التوحيد نقيًا من أى إيهام بالتعدد و لذلك فصلوا بين صفات الذات و صفات الفعل. و اقتصرت الصفات الذاتيه عندهم على العلم و القدره و الحياه و القدم، و هى صفات ليست منفصله عن الذات، بل هى هو؛ فالله - عند أبى الهذيل العلاف - «عالم بعلم هو هو، و قادر بقدره هو هو، و هو حى بحياه هو هو» (٣). أما الكلام فقد اعتبره المعتزله من صفات الفعل. و هى صفات لا تختلف فى الغائب عنها فى الشاهد، و بالتالى يجوز فيها القياس، و اقامه معرفتنا لما

ص: ٧٠

١- ١٠٢. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٢٦ و ما بعدها.

٢- ١٠٣. انظر القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٦-٤٧.

٣- ١٠٤. المرجع السابق/٤٤.

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 وقادرا. ومنها ما يستحيل عليه في كل حال، ككونه متحركا وساكنًا، إلى سائر ما يختص ما خالفه من الجواهر والأعراض. ومنها ما يستحيل عليه فيما لم يزل و يصحّ عليه فيما بعد ذلك، كصفات الأفعال أجمع، ككونه محسنا و متفضّلا و رازقا و خالقا، فلا يجب إذا قلنا أنه يستحيل كونه متكلمًا فيما لم يزل أن يستحيل ذلك عليه أبدا، بل يصحّ ذلك عليه إذا صحّ أن يفعل الكلام، كما ذكرناه في صفات الأفعال» (١) فصفه الكلام إذن صفة فعل، و ليست صفة ذات. و صفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل، بل هي صفة حادثه مع وجود الحاجه 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 مرأى. و الكلام الإلهي - من ناحيه أخرى - لا بد أن يكون مفيدا، لأنه يتوجه إلى مخاطب. فإن لم يكن مفيدا دخل في العبث الذي ينتزه الله عنه، لوقوع أفعاله كلها في دائره الحكمة و الصواب. و وجوب الإفاده في كلام الله مع وجوب الحدوث يؤديان معا إلى ضروره أن يكون كلامه سبحانه مسبقا بالمواضعه «لأن الكلام لا يكون مفيدا إلا و قد تقدّمت المواضعه عليه، و إلا كانت حاله و حال سائر الحوادث لا تختلف» (٢).

لا يختلف الأشاعره مع المعتزله في اعتبار المواضعه شرطا من شروط الدلاله اللغويه 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» (٣). و هذا الخلاف بين قدم الكلام الإلهي - قول الأشاعره - و بين حدوثه - قول المعتزله - كان من شأنه أن يثير خلافا حول أصل المواضعه في اللغة هل هي توقيف من الله أم اصطلاح من البشر؟ و كان من الطبيعي أن يذهب الأشاعره إلى اعتبار المواضعه توقيفا، ما دام الكلام صفة ذاته قديمه من صفات الله عز و جل. و إلى العكس من ذلك ذهب المعتزله اتساقا مع نظرتهم للكلام الإلهي على أنه صفة من صفات الفعل.

و إذا كانت هذه القضية تبدو واضحة 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

ص: ٧١

١- ١٠٥. الملل و النحل ١/٤٦، و انظر أيضا محمد عبد الهادي أبو ريده: إبراهيم بن سيار النّظام و آراؤه الكلاميه/٨٠. ١. راجع في هذا الصدد ما يرويه صاحب «فرق و طبقات المعتزله» من فشل الفقهاء في التصدي لمجادله أصحاب الأديان الأخرى، و اضطرار الرشيد للاستعانه 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 المحدثه و الغنوصيه في الحديث/٢١٨ و ما بعدها. التراث اليوناني في الحضاره الاسلاميه. 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 السريه في الاسلام/١٣٥. ٦. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/٢١٤. ٧. المرجع السابق/٢١٧. ٨. على 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: المغنى في أبواب التوحيد والعدل ١١/٩. ١٤. السابق ١٢/٩. ١٥. الجاحظ: الحيوان ٣٦/٥. ١٦. البغدادي: أصول الدين/٦. ١٧. الخياط: الانتصار/٤٠-٤١. ١٨. الحيوان ٥٤٢/٥-٥٤٣. ١٩. الحيوان ٥٦/٧. ٢٠. السابق ٤٢/١. ٢١. السابق ١١٦/٢. ٢٢. الشهرستاني: الملل والنحل ٧٥/١. و أنظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥. ٢٣. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ١١/٩. ٢٤. البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥-١٧٦. ٢٥. انظر حسين القوتلى: مقدمه «العقل»، «فهم القرآن»/١٠٧ نقلا- عن ابن الأثير و الخطيب البغدادي. ٢٦. البغدادي: أصول الدين/٣٠٨. ٢٧. أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين ٣٤٦/١. ٢٨. الباقلاني: الانصاف/١٢٧. ٢٩. الحارث المحاسبى: 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 الهادى أبو ريده: مقدمه كتاب «التمهيد» للباقلاني/١٤. ٣٧. الشهرستاني: الملل والنحل ٩٧/١. ٣٨. المرجع السابق ٩٨/١. ٣٩. التمهيد/٣٤ و انظر الانصاف/١٢. ٤٠. المرجع السابق/٣٥، الانصاف/١٣. 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 فى التمهيد/٤٠ هو تقسيم المستدل و فكره فى 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 بدوى: فى النفس. المقدمه/٢. ٥٦. مفاتيح العلوم/٨١. ٥٧. الشريف الجرجاني: التعريفات/٨١. ٥٨. الشريف الجرجاني: التعريفات/٨١. ٥٩. الشريف الجرجاني: التعريفات/٨١. ٦٠. الشهرستاني: الملل والنحل ٨٢/١. ٦١. الشهرستاني: الملل والنحل ٤٩/١. ٦٢. الشهرستاني: الملل والنحل ٩٥/١. ٦٣. الملل والنحل ٨٥/١. ٦٤. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ٣٥٤/١٦. ٦٥. الملل والنحل ٨١/١. ٦٦. القاضي عبد الجبار: المغنى ٤٠٣/١٦. ٦٧. القاضي عبد الجبار: المغنى ١٧٤/٤-١٧٥. ٦٨. انظر القاضي عبد الجبار: المغنى ٩٣/١١ و ما بعدها. ٦٩. القاضي عبد الجبار: المغنى ٣٧١/١١-٣٧٢. ٧٠. المغنى ٣٧٢/١١. ٧١. المغنى ٣٧٥/١١. ٧٢. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٣. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٤. المغنى ٢٢٩/١٣-٢٣٠. ٧٥. المغنى ٤٧/١٢. ٧٦. المغنى ٤٨/١٢. ٧٧. المغنى ٤٨/١٢. ٧٨. المغنى ٣٢٦/٤. ٧٩. المغنى ١٦/١٢. ٨٠. المغنى ١٣/١٢. ٨١. المغنى ٥٨/١٢. ٨٢. الحيوان ٢٠٧/١. ٨٣. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ٣٨٣/١١. ٨٤. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ٣٨٤/١١. ٨٥. البغدادي: أصول الدين/٢٤. ٨٦. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ٣٧٥/١١. ٨٧. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ٤٨٣/١١-٤٨٤. ٨٨. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ٣٨٧/١٢. ٨٩. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ١١/١٢. ٩٠. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ١٢/١٢. ٩١. الحيوان ٣٥/٦-٣٦. ٩٢. المغنى ٤٠١/١٢. ٩٣. المغنى ٤٠٢/١٢-٤٠٣. ٩٤. المغنى ٤٤/١٢. ٩٥. المغنى ٤٣١/١٢-٤٣٢ و انظر أيضا ص ٤٣٣ صياغه أخرى للخاطر. ٩٦. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٨، و انظر المغنى ٢١٠/١١. ٩٧. القاضي عبد الجبار: المغنى ١١/١٢. ٩٨. المغنى ٣٤٩/١٦ و انظر أيضا نفس المصدر ١٥٢/١٥. ٩٩. انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٥-٦٦ و أنظر أيضا ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي/٩٦. ١٠٠. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠١. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠٢. القاضي عبد الجبار: المغنى ٢١٥/٨. ١٠٣. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٧٢ و ما بعدها. ١٠٤. الأشعري: المقالات ٢٤٥/١. ١٠٥. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ١٣٦/٧.

٢- ١٠٦. المغنى في أبواب التوحيد والعدل ٩٢/٧.

٣- ١٠٧. الباقلاني: الانصاف/٢٣.

القرآن و هي خلافات أدت إلى فتن داميه، انتهت بالقضاء على الإزدهار الاعتزالي في التاريخ الاسلامي (١).

و يقرر القرآن أن الله هو الذي علم آدم الاسماء كلها، و لذلك استند اصحاب التوقيف إلى هذه الآيه (سوره البقره/٣١) للاستدلال على صحه رأيهم.

أما القائلون بالاصطلاح فقد وقعوا في مأزق حاولوا الخروج منها بالتأويل.

و اضطرب المعتزله جميعا أمام هذه الآيه اضطرابا عظيما. ذهب أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ) مستندا إلى هذه الآيه إلى أن «هذه اللغات أصلها التوقيف» (٢) و بذلك أراح نفسه، لأنه كان يعتبر الخاطر الداعي إلى النظر - أساس التكليف - اعتقاد، و بالتالي لا بدّ قبل وقوع التكليف من جهه الله من التوقيف على بعض اللغات ليصحّ النظر، و يحسن ارسال الرسل. و لقد خالف أبو هاشم (ت ٣٢١هـ) أباه في هذه القضية، و يهاجم ابن القيم الجوزيه أبا هاشم على أساس «أنه زعم أن اللغات اصطلاحيه، و أن أهل اللغه اصطلاحوا على ذلك» (٣) و أنه أول من ابتدع هذه البدعه. و يبدو في حديث أبي هاشم أنه يردّ على أبيه تعليقه بعثه الرسل و الوحي على التوقيف على بعض اللغات حين يقول: «إن التوقيف في تعليم الأسماء و الصفات لا يصحّ. و يقول (متأولا آيه سوره البقره) إن تعليم الله تعالى آدم الأسماء لا يصحّ إلاّ و قد عرف، مواضعه، على لغه الملائكه، ثم وقعت المخاطبه بها، فعرف عند ذلك ما عرفه الله تعالى» (٤) و هكذا يفترض أبو هاشم أن ثمّ لغه تواضعت عليها الملائكه، و أن آدم كان قد عرف هذه اللغه قبل أن يعلمه الله أسماء الأشياء، ثم علمه الله أسماء هذه الأشياء باللغه التي عرفها آدم عن الملائكه. و ينسى أبو هاشم أنه يرتدّ بقضيه المواضعه إلى الملائكه الذين هم خلق لله، و يسلب آدم أي فعّاليه في المواضعه اللغويه. و حقيقه المعضله التي لم يدركها أبو هاشم أن سياق الآيه نفسها كان في معرض بيان فضل آدم على الملائكه، و اختيار الله له للخلافه في الأرض، و من ثمّ تزويده ببعض الوسائل التي تعينه على الحياه و منها تعليمه أسماء الأشياء، و هي أسماء لم تكن الملائكه تعرفها، حتى أنها عجزت عن الإنباء بأسماء هذه الأشياء، و بذلك تميّز عنهم آدم بهذا العلم الذي وهبه الله إياه.

و تعدّ فكره الاصطلاح في اللغه - عند المعتزله - ضروريه لنفي مشابهه الله للبشر، و ذلك إلى جانب اتصالها بقضيه الكلام و حدوثه. فالمواضعه تحتاج للإشاره الماديه الحسيه بمعنى أن المواضعه بين اثنين مثلا على تسميه شيء ما باسم ما تستلزم أن يشير أحدهما للشيء و ينطق الاسم عدّه مرات، و ذلك «على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلم لغه والديه، إذا تكررت منهما الإشارات» (٥). هذه

ص: ٧٢

١- ١٠٨. و القضية على أي حال طرحت في القديم من وجهه نظر فلسفيه عند اليونان، و ليست لدينا قرائن تؤيد أو تنفي اطلاع المفكرين المسلمين على هذا الجانب من الفكر اليوناني. و من وجهه نظر الكتب المقدسه فالقضيه مطروحه في العهد القديم بشكل يوحى أن آدم هو الذي أعطى للأشياء أسماءها. فقد جاء في سفر التكوين بعد خلق آدم «و قال الرب الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده. فأصنع له معينا نظيره. و جبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البريه و كل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليري ما ذا يدعوها. و كل ما دعا به آدم ذات نفس حيه فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم و طيور السماء و جميع حيوانات البريه». فالعهد القديم ينسب إلى آدم تسميه الأشياء التي عرضها الرب عليه، و هي تسميه صارت لها فيما بعد، بمعنى

أن آدم هو الذى وضع الأسماء دون أن يتلقى من الله تعليماً مباشراً لهذه الأسماء. (الاصحاح الثانى/ ١٩-٢١ وقد راجعت النص على الأصل العبرى بمعونه الأستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى فوجدناه مطابقاً).

٢- ١٠٩. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

٣- ١١٠. الصواعق المرسله ٢/٢٤٤.

٤- ١١١. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

٥- ١١٢. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

الإشارة المادية - التي هي جزء من المواضعه - لا- تجوز على الله لأنه ليس جسما، و هي فكره يطرحها كل من ابن جنى و القاضي عبد الجبار. يقول ابن جنى:

«و القديم سبحانه لا- يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدا من عباده على شىء، إذ قد ثبت أن المواضعه لا بدّ معها من ايماء و إشاره بالجارحه، نحو المومى إليه، و المشار نحوه، و القديم سبحانه لا جارحه له، فيصحّ الايماء و الإشاره بها منه. فبطل عندهم أن تصحّ المواضعه على اللغه منه» (١). و يقول القاضي مؤكدا نفس الفكرة: «و أما أول المواضعات فلا بدّ فيه من تقدم الإشاره التي تخصص المسمى... و لذلك جؤزنا من القديم تعالى تعليمه لغه بعد تقدم المواضعه على لغه، و لم نجؤز أن يبتدىء بالمواضعه لاستحاله الإشاره عليه سبحانه» (٢).

و ينتهى المعتزله - تأكيدا لمبدأ التوحيد - إلى أن المواضعه على اللغات لا بدّ أن تسبق كلام الله حتى يقع مفيدا، و لا يجوز أن يبدأ الله المواضعه على اللغه، لأن المواضعه تستلزم الإشاره الحسيه التي لا تجوز عليه سبحانه فإذا تقدّمت المواضعه على لغه ما بين البشر، فلا مانع عند المعتزله بعد ذلك من أن يبدأ الله مواضعه على لغه أخرى. و هذه المواضعه الثانيه لا تستلزم الإشاره الحسيه، لأن الكلام باللغه المتواضع عليها سابقا يغنى - فى هذه الحاله - عن الإشاره الحسيه التي لا تجوز على الله. «يجوز أن ينقل الله اللغه التي قد وقع التواضع بين عباده عليها، بأن يقول:

الذى كنتم تعبّرون عنه بكذا، عبّروا عنه بكذا، و الذى كنتم تسمونه كذا ينبغي أن تسموه كذا، و جواز هذا منه سبحانه كجوازه من عباده» (٣).

و إلى جانب ارتباط فكره الاصطلاح فى المواضعه اللغويه بقضيه التوحيد، فإنها ترتبط بقضيه المعرفه من جانب التفرقه بين العلم الضرورى و العلم الاكتسابى. فالإشاره الحسيه - و هي شرط فى المواضعه - قرينه المعرفه الضروريه، أى أن الإسم حين يرتبط نطقه بالإشاره الحسيه، يقع العلم الضرورى بأن هذا الشىء المشار اليه يدعى بهذا الاسم. و هذه المعرفه الضروريه تعدّ نتيجةه للإشاره الحسيه، إذ هي معرفه ادراكيه، أو علم بالمدركات كما يقول المعتزله. و إذا كانت هذه الإشاره الحسيه لا تجوز على الله، فإننا من جانب آخر لا يمكن أن نعرف قصده تعالى باضطرار، كما نعرف قصد المتكلم العادى الذى يزواج - عاده - بين الكلام و الإشاره «أنه لا- طريق إلى العلم بالمقاصد على جهه الاكتساب بالكلام، و تعلقه بالمسمى» (٤). و نحن لا- يمكن أن نعرف قصد الله تعالى باضطرار، لأن هذه المعرفه لا تجوز «فى حال التكليف كما لا نعلم ذاته باضطرار فى حال التكليف» (٥).

و ليس الانسان وحده هو الذى لا يجوز عليه معرفه قصد الله معرفه ضروريه،

ص: ٧٣

١- ١١٣. الخصائص ١/٤٣.

٢- ١١٤. المغنى ٥/١٦٤ و انظر نفس المرجع ٧/١٠٩.

٣- ١١٥. ابن جنى: الخصائص ١/٤٣.

٤- ١١٦. القاضي عبد الجبار: المغنى ٥/١٦٣.

١١٧-٥. القاضي عبد الجبار: المغنى ١٦٤/٥ و أنظر نفس المرجع ١٦٢/١٥.

بل الملائكة أيضا لا يتسنى لها ذلك «لأنها مكلفه و لم يكن لها قبل التكليف حال علمت فيه القديم، جل و عز، ضروره لأن هذه الحال إنما تجوز في أهل الآخرة و من يجرى مجراهم دون غيرهم» (1) و هكذا إذا كانت معرفه الله بصفاته لا يجوز أن تكون ضروريه، سواء للملائكة أو البشر لتساويهما في التكليف العقلي، فإن معرفه قصده لا يمكن أن تكون ضروريه، بل كلاهما معرفه نظريه كسبيه استدلاليه.

كل ذلك ينفي أن يبدأ الله الملائكة أو البشر مواضعه على لغه، لأن من شرط المواضعه الإشاره الحسيه التي تؤدى إلى معرفه قصد المتكلم و المشير باضطرار. و كلاً الأمرين مستحيل في حق الله، لأنه يؤدى إلى هدم مبدأ التكليف العقلي، و هو حجر الزاويه في الفكر الاعتزالي، إلى جانب ما يؤدى اليه من مشابهه الله للأجساد.

و إذا كانت قضيه المواضعه و الاصطلاح في اللغه تعدّ هامه في الفكر الاعتزالي، لاتصالها بالتوحيد من جانب و بالمعرفه الاستدلاليه بالله من جانب آخر، فقد كان من الطبيعي أن يعتبر القاضي عبد الجبار - خلافاً للباقلاني - القصد شرطاً من شروط الدلاله الشرعيه و هى الكلام. فإذا كان المتكلم المائل أمامنا يمكن أن نفهم قصده باضطرار بحكم ما يقارن كلامه من اشارات، فإن هذه المقارنه ليست متوفره في كلام الله، لأنه ليس ماثلاً أمامنا، و لا هو ممن تجوز عليه الإشاره.

و من جهه أخرى فإن صفات الله - صفات الذات و الفعل معا - يمكن التوصل إلى معرفتها عن طريق الدليل العقلي. و صفات الفعل هى التي تكشف عن دواعى الله و اختياراته، أى هى 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 ترتدّ الدلاله اللغويه - الكلام - إلى العقل الذي يعرف قصد الله استدلالاً قبل ورود الشرع، و هذا أمر ستتعرض له تفصيلاً عند حديثنا عن المجاز و التأويل.

قضيه الاصطلاح في المواضعه إذن ليست قضيه فرعيه أو ثانويه، فهى تمتد بجذورها في كل قضايا الفكر الاعتزالي. و لقد كان من الطبيعي أن تتجمع خيوط هذه القضيه حول الآيه الكريمة وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. و هى آيه كانت تواجه كل مفكر معتزلي يبحث في أصل اللغه و منشئها. و لقد سبق أن رأينا تسليم أبي على الجبائي بمنطوقها، و افتراضات أبي هاشم لتأويلها. أما القاضي عبد الجبار فيكاد يجمع كل تفاصيل النقاش في القضيه عند تأويله لهذه الآيه «إن الله لا يصح أن

ص: ٧٤

يعرّف المكلف الأسماء كلها لأنه لا بدّ من مواضعه متقدمه على لغه واحده، ليفهم بها سائر اللغات، فمتى لم تتقدم، لم يصح أن يعرّفه مع التكليف، لأن تعريف الأسماء يقتضى تعريف المقاصد و لا- يصحّ فيمن يعرف الله باستدلال أن يعرف مقاصده ضروره، حتى إذا عرف لغه واحده صحّ أن يخاطبه بها فيعرفه سائر اللغات، فلا بدّ أن يكون آدم قد عرف مواضعه الملائكه على لغه ما، ثم علّمه الاسماء فى سائر اللغات بتلك اللغه» (١) و إذا كانت الآيه تنصّ على أن الله قد علّم آدم كل الأسماء، فصلاح التأويل كفيّل بحل المشكله. و الدليل العقلى على استحاله أن يكون قد علّمه كل الأسماء، لاستحاله ابتداء المواضعه على الله، كفيّل بتخصيص عموم لفظ «كل». فإذا كان هذا اللفظ يدلّ على العموم، و ليس فى لفظ الآيه ما يدلّ على تخصيص هذا العموم كالاستثناء أو غيره من أدوات التخصيص اللغويه، فإن هذا الدليل العقلى يخصص عموم الآيه. و من جهه أخرى فالعقل يحدد قصد الله و يعرفه، و هو بذلك لا- يقلّ دلالة عن القرينه اللفظيه إن لم يزد عليها. «إذا صحّ بما ذكرناه من دليل العقل أن العلم بمراده بالخطاب لا يصحّ إلا على الوجه الذى قدّمناه (يعنى تقدم المواضعه) و جب تخصيص قوله «الأسماء كلها، و القطع على أنه لا- بدّ من لغه عرفها إمّا بمواضعه بينه و بين حواء أو الملائكه، أو على جهه الإتيان للغتهم، ثم علّمه أسماء تلك الأجناس باللغات الأخرى، و إن لم يمتنع أن يعرّفه أسماء أشياء لم يتواضع عليها فى تلك اللغه، لأن ذلك غير ممتنع فى بعض الأسماء، إذا حصلت المواضعه على غيرها من الأسماء.

و بعد، فإن ظاهر الآيه يقتضى أن ما علمه من الأسماء هو ما تقدّمت المواضعه عليها، و صارت بذلك أسماء، لأن الاسم إنما يسمى بذلك متى تقدّمت فيه مواضعه أو ما يجرى مجراه، لانه إنما يصير اسماً للمسمى بالقصد، و متى لم يتقدّم تعلقه بالمسمى لأجل القصد، لم يسم بذلك» (٢).

*** خالف أهل السنه و الأشاعره المعتزله فى قضيه المواضعه الاصطلاحيه للغه.

و هذا الخلاف يرتدّ فى جذوره الحقيقيه، إلى قضيه خلق القرآن من جهه، و قضيه المعرفه من جهه أخرى. ذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن القرآن «كلام الله غير مخلوق» (٣)، و ذهب إلى تقديم النقل على العقل. يقول فيما يحكيه الباقلانى عنه و يوافقه عليه «لا مدخل للعقل و القياس فى ايجاب معرفته و تسميته و إنما يعلم ذلك بفضل من جهته» (٤). و إذا كان أول من قال بالمواضعه الاصطلاحيه للغات هو أبو هاشم الجبائى، فإن أول من قال بالتوقيف من غير المعتزله هو أبو الحسن

ص: ٧٥

١- ١١٩. متشابه القرآن/٨٣-٨٤.

٢- ١٢٠. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، ١٦٩/٥.

٣- ١٢١. المقالات ٣٤٦/١.

٤- ١٢٢. الانصاف/٣٦.

الأشعري، وصله كليهما بأبي على الجبائي معروفه. فقد جمعت بين التلمذه و البنوه الصريحه عند أبي هاشم، و بين التلمذه و بنوه التريه عند الأشعري. و ينقل السيوطي عن الفخر الرازي آراء المختلفين حول هذه القضية «الألفاظ إما أن تدلّ 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 فإنّما 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 ١٦/١) 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 الذيوع و الانتشار و لم يتحمس له أحد من المشاركين في بحث المشكله، بل رفضوه جميعا «و دليل فساده أن اللفظ لو دلّ بالذات لفهم كل واحد منهم كل اللغات، لعدم اختلاف الدلالات الذاتية» (١).

و من الطبيعي أن يستدلّ القائلون بالتوقيف على صحه رأيهم بالآيه الكريمة وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا و كل تفسيرات المفسرين القدماء ابتداء من ابن عباس يمكن - في هذه الحاله - أن يستدلّ بها. (٢) أما الدليل العقلي فيعرضه ابن فارس على النحو التالي: لو كانت اللغه اصطلاحا لجاز الاستشهاد بأشعار المحدثين و بكلامنا نحن المحدثين، و الدليل على أنها توقيف «اجماع العلماء على الاحتجاج بلغه القوم فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ثم احتجاجهم بأشعارهم. و لو كانت اللغه مواضعه و اصطلاحا لم يكن أولئك في الاحتجاج بهم بأولى منا في الاحتجاج بنا لو اصطلاحنا على لغه اليوم و لا فرق» (٣) غير أن هذا الرأي يؤدى - بدهاه - إلى انكار فكره التطور في اللغه، ما دام دليل التوقيف هو الاستشهاد بلغه القدماء دون المحدثين. و يبدو أن ابن فارس بالفعل يؤمن بذلك، و إن كان لا ينكر حدوث التجديد و التطور في اللغه و لكنه يقف بالتطور عند عصر الرسول صلى الله عليه و سلم حيث بلغت اللغه غايه نضجها و تمامها. و معنى ذلك أن التوقيف في اللغه لم يتم دفعه واحده، بل بدأ بآدم، و ظلّ يتطور و تنمو اللغه مع احتياج البشر و ارسال الرسل، حتى كانت بعثه محمد صلى الله عليه و سلم «فأتاه الله - عز و جل - من ذلك ما لم يؤته أحدا قبله تماما على ما أحسنه من اللغه المتقدمه. ثم قرّر الأمر قراره فلا نعلم لغه من بعده حدثت» (٤).

و هكذا ينتهي ابن فارس إلى ربط الحاجه للغه بالبعثه، تماما كما فعل أبو على

ص: ٧٦

١- ١٢٣. المزهر ١٦/١.

٢- ١٢٤. انظر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١٧٠/١-١٧١.

٣- ١٢٥. الصحابي ٣٣.

٤- ١٢٦. الصحابي ٣٣.

الجبائي، و ما دامت البعثه و الشريعه تأتي من عند الله، و اللغه من لوازمها ليفهم عن الله ما أنزل، فهي بدورها توقيف من الله علمه 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 (١) و رغم محاوله ابن جنى رفع التناقض و تأويل الآيه و جعلها بعيده 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 محاله. فإذا كان ذلك محتملا، غير مستنكر، سقط الاستدلال به» (٢). و هو تأويل يخرج من الافتراضات التي افترضها كل من أبي هاشم و القاضي عبد الجبار و تأولا الآيه على أساسها. رغم هذه المحاوله الناجحه إلى حد كبير، و التي تقترب من حل المشكله، يعود ابن جنى ليفترض ان الله قد يجوز أن يوضع ابتداء، و دون مواضعه على لغه سابقه و ذلك «بأن يحدث في جسم من الأجسام، خشبه أو غيرها، اقبالا على شخص من الأشخاص، و تحريكا لها نحوه، و يسمع في نفس تحريك الخشبه نحو ذلك الشخص صوتا يضعه اسما له، و يعيد حركه تلك الخشبه نحو ذلك الشخص دفعات، مع أنه - عز اسمه - قادر على أن يقنع في تعريفه ذلك، بالمره الواحده، فتقوم الخشبه في هذا الايماء، و هذه الاشاره، مقام جارحه ابن آدم في الاشاره بها في المواضع» (٣) و هو افتراض لا يختلف كثيرا عن افتراض زملائه المعتزله أن الله يخلق كلاما في جسم، شجره مثلا، يسمعه النبي، و أنه لا يجوز أن يكون الله متكلمًا إلا- 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 محاوله للجمع بين جواز أن تكون اللغه توقيفا من الله، و بين نفى الاشاره و الجارحه عن الله. و الواقع أن ابن جنى ظلّ مترددا بين الأمرين - بين الاصطلاح و التوقيف - و سجّل لنا هذه الحيره و التردد. «و اعلم فيما بعد، أنني على تقادم الوقت، دائم التنقير و البحث في هذا الموضوع، فأجد الدواعي و الخوارج قويه التجاذب لي، مختلفه جهات التغول على فكري، و ذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغه الشريفه، الكريمه، اللطيفه، وجدت فيها من الحكمه، و الدقه، و الارهاف، و الرقه، ما يملك عليّ جانب الفكر، حتى يكاد يطمح به أمام غلوه السحر، فمن ذلك ما تبّه عليه أصحابنا رحمهم الله، و منه ما حدوته على أمثلتهم، فعرفت بتتابعه و انقياده، و بعد مراميه و آماده، صحه ما وفقوا لتقديمه منه، و لطف ما أسعدوا به، و فرق لهم عنه، و انضاف الى ذلك

ص: ٧٧

١- ١٢٧. الخصائص ٣٩/١.

٢- ١٢٨. الخصائص ٣٩/١.

٣- ١٢٩. الخصائص ٤٤/١.

وارد الأخبار المأثوره، بأنها من عند الله جل و عز، فقوى في نفسى اعتقاد كونها توقيفا 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 الباهره 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 حسيرا، و أكاثرهما فأنكفى مكسورا، و إن خطر خاطر فيما بعد، يعلق الكف باحدى الجهتين، و يكفيها عن صاحبها، قلنا به، و بالله التوفيق» (١) 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 اللغه نشأت تقليدا لأصوات الطبيعه «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» (٢) 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 تفرعا على القول بالاصطلاح، و هذا ما جعل ابن جنى يقصر حيرته و تردده بين الاصطلاح و التوقيف.

*** و يرتبط الخلاف حول أصل المواضعه - أيضا - بخلاف آخر حول تحديد مفهوم الكلام. فالكلام عند المعتزله - كما يعبر عنهم القاضى عبد الجبار- «ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقوله حصل فى حرفين أو حروف.

فما اختصّ بذلك وجب كونه كلاما، و ما فارقه لم يجب كونه كلاما. و إن كان من جهه التعارف لا يوصف بذلك، إلا إذا وقع ممن يفيد أو يصحّ أن يفيد، فلذلك لا يوصف منطوق الطير كلاما، و إن كان قد يكون حرفين أو حروفا منظومه» (٣) و يقوم هذا التعريف عند القاضى - و هو تعريف يشترط فى الكلام الافاده - على أساس مبدأ أثير عند المعتزله، هو «قياس الغائب على الشاهد» أى أن «كلام الله عز و جل من جنس الكلام المعقول فى الشاهد، و هو حروف منظومه و أصوات مقطعه» (٤) و الفارق بين الشاهد و الغائب أننا نحتاج فى إحداث الكلام إلى بنيه مخصوصه «لأن ذلك آله لنا فى ايجاده» (٥) لأننا قادرون بقدره «و ليس كذلك حكم القادر لنفسه، لأنه ليس يحتاج فى ايجاده لما يوجد له إلى آله، و لا إلى سبب» (٦).

و بذلك ينتهى القاضى إلى أن كلام الله «عرض يخلقه الله سبحانه فى الأجسام على

ص: ٧٨

١- ١٣٠. الخصائص ١/٤٥-٤٦.

٢- ١٣١. الخصائص ١/٤٥.

٣- ١٣٢. المغنى ٦/٧ يرى أبو على الجبائى أن الكلام هو الحروف لا الأصوات. راجع خلاف أبى هاشم معه نفس الجزء ٣١/٣١.

٤- ١٣٣. المغنى ٣/٧.

٥- ١٣٤. المغنى ٧/٤٠.

٦- ١٣٥. المغنى ٧/٤١.

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 الخير و سائر الأقسام، ككلام العباد» (١) و بذلك ينتهى المعتزله إلى اثبات حدوث كلام الله و نفى قدمه و ذلك حفاظا على وحده الله الأزليه.

أمّا الأشاعره فقد كان لهم منحنى آخر، و اتجاه مغاير، و إن كانت غايتهم و غايه المعتزله واحده 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 صفه نقص لا تجوز على الله الذى جمع صفات الكمال المطلقه. و لم يكن هذا الاعتراض واردا فى ذهن المعتزله، لأنهم - كما سبقت الاشاره - اعتبروا الكلام صفه من صفات الفعل لا من صفات الذات كما ذهب الاشاعره، و ربطوه ببعثه الرسل التى يفترض - قبلها - وجود البشر الذين تبعت الرسل لمصلحتهم. و يعبر الأشعري عن هذا المنحنى حين يقول: «و مما يدلّ من القياس على أن الله لم يزل متكلماً أنه لو كان لم يزل غير متكلم و هو ممن لا يستحيل عليه الكلام لكان موصوفاً بـضد من أصداد الكلام من السكوت أو الآفه. و لو كان لم يزل موصوفاً بـضد الكلام لكان ضد الكلام قديماً. و لو كان ضد الكلام قديماً لاستحال أن يعدم و أن يتكلم البارى لأن القديم لا يجوز عدمه كما لا يجوز حدوثه فكان يجب أن لا يكون البارى تعالى قائلاً و لا آمراً و لا ناهياً على وجه من الوجوه و هذا فاسد عندنا و عندهم - و إذا فسد هذا صحّ أن البارى لم يزل متكلماً قائلاً» (٢) و المعتزله - على عكس ما يقول الأشعري - لا يعتبرون الله قائلاً و لا آمراً فيما لم يزل. فقلوه تعالى، و أوامره، و نواهيه، محدثه 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 تلامذه القاضى عبد الجبار - ردا على هذا الرأى - إلى أن الخرس و السكوت «ليس بينهما و بين الكلام تضاد، لأن الخرس فساد يلحق آله الكلام» (٣) و الله - عند المعتزله - ليس متكلماً بآله.

و إذا كان تعريف المعتزله للكلام أنه الأصوات المنظومه المفيده التى تترتب فى الحدوث على وجه مخصوص، فقد كان من الطبيعى أن يعترض الأشاعره 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. فتاره تكون قولاً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان و ما اصطالحوا عليه و جرى به

ص: ٧٩

١- ١٣٦. المغنى ٣/٧.

٢- ١٣٧. اللمع/١٧.

٣- ١٣٨. التذكرة/٣٤٠.

و جعل لغه لهم» (١). و إذا كان الكلام هو المعنى القائم فى النفس، و الكلام أماره تدلّ عليه، فمن الطبيعى أن يساوى الباقلانى بين دلالة الكلام و غيره من الدلالات كالكتابه و الاشاره و الرموز الأخرى. و لا يكتفى الباقلانى بقصر هذا التعريف على الكلام الإلهى - محور المعضله - بل يمتدّ بتعريفه أيضا للكلام البشرى «إن حقيقه الكلام على الاطلاق فى حق الخالق و المخلوق إنما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تاره بالصوت و الحروف نطقا، و تاره بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابه دون الصوت و وجوده و تاره إشاره و رمزا دون الحروف و الأصوات و وجودهما» (٢) و يكون الفارق بين كلام الله و كلام الخلق عنده أن «الخلق كلامهم مخلوق كهم، و كلام الله ليس بمخلوق ك هو سبحانه و تعالى» (٣).

و هذا التوحيد بين المعنى النفسى و الكلام عند الأشاعره، و كذلك توحيدهم بين الدلالة الصوتيه و غيرها من أنواع الدلالات، ثم عدم تفرقتهم بين الكلام الإلهى و الكلام البشرى، قد يوقعهم فى مجموعه من الاعتراضات و الالزامات لو استخدمنا طريقه المعتزله فى الجدل. و أول هذه الالزامات أنه يلزمهم وصف الأخرس بأنه متكلم لأن نفسه لا تخلو من معان. و يلزمهم وصف من يدل أخرسا على الطريق بأنه متكلم و إن كان يشير دون صوت. و أهم من ذلك كله أنه يلزمهم وصف كل صامت فى الحال بأنه متكلم، لأنه لا يخلو - رغم صمته - من التفكير فى أمر من الأمور. غير أن المعتزله لا ينكرون المعانى القائمه بالنفس، و إن كانوا لا يعتبرونها كلاما، بل يتوقفون عند حد اعتبارها معانى و يكون «غرضهم بقولهم» فى نفس الكلام «أنى عالم بأمر أريد أن أبديه لك بالخطاب، و أنا عازم عليه» (٤) «و قولهم: فلا-ن يرتب الكلام فى نفسه ثم يتكلم به يعنون به أنه يرتب معنى الكلام، و إلا كان قولهم: ثم يتكلم به ناقضا له، لأن ما رتب و فعل لا يجوز أن يفعل من بعد» (٥).

و يبدو الخلاف هنا خلافا شكليا، خصوصا و المعتزله - أيضا - يعتبرون الكلام دلالة على ما فى النفس و لا ينكرون ذلك، و إن كانوا يفرقون بينهما و لا- يوحّدون كما فعل الباقلانى «فلو كان الكلام معنى فى النفس لم يصح أن يقال فى العبارة أنها تدلّ عليه، لأن لا نسبه بينها و بينه و لا تعلق» (٦) و لكن ارتباط القميه - برمتها - بقضيه التوحيد هو الذى جعل المعتزله ينفرون من اعتبار الكلام هو المعانى القائمه فى النفس، لأن المعانى - عندهم - هى الصفات، و هم لا يثبتون لله صفه مغايره لذاته كما يفعل الأشاعره. و لعل هذا يفسّر لنا استخدام القاضى لمصطلح «القصد» الذى اعتبره - إلى جانب المواضعه - شرطا لاعتبار الكلام دلالة، و سنتعرض

ص: ٨٠

١- ١٣٩. الانصاف/٩٤.

٢- ١٤٠. الانصاف/٩٥.

٣- ١٤١. الانصاف/٩٥.

٤- ١٤٢. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧/٧.

٥- ١٤٣. السابق نفس الجزء/١٨.

٦- ١٤٤. السابق/نفس الجزء/١٩.

لدلاله هذا المصطلح عمّا قريب.

وحدّ الباقلائي - كما لاحظنا - بين دلالة الصوت و الكتابة و الاشاره و الرمز.

و يقارن القاضي عبد الجبار - من جانب المواضعه - بين الكلام من جانب، و بين الإشارات و المعجزات من جانب آخر. و مقارنته بين الكلام و الاشارات ينتهي منها إلى أن الإشاره يمكن أن تحلّ محلّ الأصوات إذا سبقت عليها مواضعه، غير أن الأصوات تعبر بشكل أوسع عمّا لا تستطيع الإشاره التعبير عنه بحكم تعدد الأصوات و كثرتها. و ينتهي من مقارنته بين الكلام و المعجزات إلى أن المعجزه أشدّ دلالة على ما تدلّ عليه من الكلام، لأن الكلام قد يقع فيه الاشتراك و المجاز و الاستعاره. و كلتا المقارنتين ضروريه لفهم طبيعه المواضعه من جانب، و لفهم خصوصيه الدلاله الكلاميه من جانب آخر. و هي خصوصيه لم يتعرّض لها الأشاعره تفصيلا لتوحيدهم بين أنواع الدلالات الوضعيه من جهه، و لقولهم بالتوقيف في المواضعه من جهه أخرى.

و المقارنه التي يعقدها القاضي بين الاشاره و الكلام توخّده بينهما بشرط وجود المواضعه «و لذلك نجد أحدنا يستدعي من غلامه سقى الماء بالإشاره، على حد ما يستدعيه بالعباره، لعاده تقدّمت، يعرف بها أن الاشاره تحلّ محلّ العبارة التي تقدّمت معرفه فائدتها» (1).

و كما تدلّ الإشاره إذا تقدّمت عليها مواضعه، تدلّ المعجزه كدلاله الكلام، إذا وقعت بعد ادّعاء النبي أنه نبي، و أن علامه صدقه أن تنقلب العصا حيه. فإذا انقلبت العصا حيه كان هذا الفعل دلالة على صدق النبي، و ذلك للاتفاق السابق بينه و بين من يتحدث إليه. فإذا انتفى شرط الاتفاق السابق بين النبي و قومه لم يكن لانقلاب العصا أي دلالة. و معنى ذلك أن المعجزه لا تدلّ على صدق النبي إلاّ باتفاق سابق أو مواضعه سابقه على دلالتها «و على هذا الوجه تنزل المعجزات منزله التصديق بالقول فنقول: إذا صحّ لو صدقه تعالى، عند ادّعائه النبوه و الرساله كونه نبيا، فكذلك إذا فعل ما يحلّ هذا المحلّ من المعجزات، لأن مجموع قوله: اللهم إن كنت صادقا فيما ادّعت من الرساله فاقب العصا حيه، ثم وقوع ما سأل عنه مطابقا لمسألته بمنزله المواضعه المتقدمه على التصديق، بل ذلك أقوى في بابه، لأن من حق التصديق بالقول أن يقع فيه، و الحال هذه، المجاز و الاستعاره لأمر يرجع إلى ذات الكلام، و صحه هذه الطريقه فيه. و لا يتأتى ذلك في الفعل المخصوص إذا التمسه الرسول من المرسل للمرسل اليه» (2) فالمعجزه شأنها شأن الكلام إذا وقعت تصديقا لادّعاء النبي. بل يذهب القاضي إلى أنها أشدّ

ص: ٨١

١- ١٤٥. المغنى ١٥/١٦١.

٢- ١٤٦. المغنى ١٥/١٦١.

دلالة، و أقوى فى بابه، لأنها لا تحتمل المجاز و لا الاستعاره الذى يحتمله الكلام لأمر يرجع إلى طبيعته الخاصه.

و إذا كانت دلالة الكلام - فى باب المعجزات - أقل من الفعل لجواز وقوع المجاز و الاستعاره فيه، فإن الكلام يتميز عن الاشارات و الحركات بأنه يعبر باتساع عن حاجات الناس و مطالبهم، و هى حاجات لا تستطيع الاشارات و الحركات - لضيقها و محدوديتها - أن تتسع له. و يربط الجاحظ بين وسائل البيان و الحاجات البشرية الاجتماعيه. و إذا كان الانسان - فى نظر الجاحظ - اجتماعيا بطبعه، فمن الطبيعى أن يحس بالحاجه للابانه عن نفسه و التواصل مع غيره من بنى البشر «فحاجه الغائب موصوله بحاجه الشاهد، لاحتياج الأدنى إلى معرفه الأقصى، و احتياج الأقصى إلى معرفه الأدنى... و جعل حاجتنا إلى معرفه أخبار من كان قبلنا، كحاجه من كان قبلنا إلى اخبار من كان قبلهم، و حاجه من يكون بعدنا إلى أخبارنا» (١) فلا بدّ إذن من وسيله لنقل المعرفه و الخبره، و التواصل بين القريب و البعيد، و بين الماضى و الحاضر و المستقبل. و لا تترك العنايه الإلهيه الانسان دون أن تكمل له وسائله و حاجاته. و على قدر تعدد الحاجات للابانه، تتعدد وسائل الابانه، و على ذلك فإن الله «لم يرض لهم من البيان بصنف واحد... و جعل آله البيان التى بها يتعارفون معانيمهم، و الترجمان الذى إليه يرجعون عند اختلافهم فى أربعة أشياء... هى: اللفظ، و الخط، و الإشاره، و العقد» (٢).

يتفق القاضى عبد الجبار مع الجاحظ فى تأكيد وجه المصلحه فى وجود وسيله للابانه، و إن اختلف معه فى التفرقه بين الاشاره و الكلام، اللذين وحيد الجاحظ بينهما فى النص السابق، و ذلك بناء على تفرقه بينهما من حيث الضيق و الاتساع «إن حاجه العقلاء لثبوت دعوت إلى الإنشاء عمياً فى النفس، لما فيه من النفع، و دفع الضرر، و علموا أن ذلك و إن صح بالمواضعه على الحركات و غيرها فلا يتسع ذلك اتساع الكلام، اقتضى ذلك المواضعه على الكلام الذى عند التأمل تعرف أنه أشد اتساعاً من كل ما تصح فيه المواضعه. و ليس يمتنع أن يعرفوا ذلك الهاما، أو بالتأمل، أو الاختبار، و للاجتماع فى ذلك من التأثير ما ليس للانفراد، لأن جميعهم إذا تعارفوا على المراد قل فيه اللبس و ظهر فيه الغرض» (٣).

ص: ٨٢

١- ١٤٧. الحيوان ١/٤٣.

٢- ١٤٨. الحيوان ١/٤٥.

٣- ١٤٩. المغنى ١٦/٢٠٢، و انظر نفس المصدر ٥/١٦٢، ١٥/١٦٠.

بعد أن انتهينا من مناقشه الجوانب المتعدده لشرط المواضعه الذى بدونه لا يصح وقوع الكلام دلالة، من الضرورى - أيضا - أن نناقش الجوانب المختلفه لمفهوم «القصد» الشرط الثانى للدلالة الكلاميه. و أول هذه الجوانب معنى «القصد» عند القاضى عبد الجبار. و قد لاحظنا - من قبل - أن الباقلانى لم يشترط فى حديثه عن الدلالة الشرعيه و الدلالة اللغويه سوى شرط المواضعه و المواطأه، و لم يتعرض لشرط القصد من بعيد أو قريب.

و أول معنى من معانى «القصد» عند القاضى عبد الجبار يمكن لنا أن نتلمسه فى حديثه عن علاقته الاسم بالمسمى، و هى قضيه خلافيه - أيضا - بين المعتزله و الأشاعره. و لقد كان من نتائج تسويه الأشاعره بين المعنى النفسى و الكلام أنهم على مستوى الدلالة اللغويه لم يفرقوا بين الاسم و المسمى و اعتبروهما شيئا واحدا «إن الاسم هو المسمى بعينه و ذاته و التسميه الدالّه عليه تسمى اسما على سبيل المجاز» (١) و قد كانت التفرقه بين المعانى النفسيه و الكلام هى المقدمه الطبيعيه لتفرقه المعتزله بين الاسم و المسمى، و اعتبار الاسم إشاره إلى المسمى. غير أن هذا الخلاف يرتدّ - بدوره - إلى قضيه الخلاف حول صفات الله عز و جل - و منها صفة الكلام - و حول حدوثها و قدمها. و اتفق المعتزله و الخوارج و كثير من المرجئه و كثير من الزيديه على أن «أسماء البارى هى غيره و كذلك صفاته» و ذهبوا إلى أن «الأسماء و الصفات هى الأقوال، و هى قولنا الله عالم، الله قادر، و ما أشبه ذلك» (٢) و كان من الطبيعى أن يمتدّ هذا الخلاف و يسحب ظلّه على قضايا الدلالة اللغويه. و كلا الفريقين على أى حال متسق مع وجهه نظره العامه فى التوحيد و الكلام و المواضعه اللغويه.

و كان على المعتزله أن يكشفوا - بطريقه أو بأخرى - عن طبيعه علاقته بين الاسم و المسمى. تلك العلاقه التى سكت عنها الأشاعره بحكم توحيدهم بين الكلام و المعانى النفسيه، و من ثمّ بين الاسم و المسمى. و من الطبيعى كذلك أن يدور هذا الخلاف حول الآيه التى سبق أن دار الخلاف حولها فى قضيه المواضعه و هى قوله تعالى: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (البقره/٣١). و من استعراض آراء المفسّرين القدماء لهذه الآيه لا نجد أى ظل لهذا الخلاف (٣) غير أن الطبرى نفسه (ت ٣١٠ هـ) و هو أقرب إلى أهل السنه منه إلى المعتزله - يفرّق بين الاسم

ص: ٨٣

١- ١٥٠. الباقلانى: الانصاف/٥٣ و انظر أيضا البغدادي: أصول الدين/١١٤-١١٥ و هو يوحد - أيضا - بين الاسم و الصفه.

٢- ١٥١. الأشعري: مقالات الاسلاميين ٢/٢٥٣.

٣- ١٥٢. انظر تفسير الطبرى ١/١٧٠-١٧١.

و المسمى و لا يعتبرهما شيئاً واحداً. و يهاجم - عند تفسير البسملة - أبا عبيده معمر بن المثنى (ت ٢٠٧ هـ) لقوله فى بيت لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما و من يبك حولاً كاملاً 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» (١) و لكن هذا الخلاف يظلّ خلافاً لغويّاً لا يمتدّ إلى أبعد من تفسير البيت أو تفسير البسملة عند الطبرى.

و يكشف الجاحظ، و هو بصدد الرد على متأولى هذه الآيه عن فهمه للعلاقة بين الاسم و المسمى فى 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 كالظرف الخالى. و الأسماء فى معنى الأبدان و المعانى فى معنى الأرواح. اللفظ للمعنى بدن و المعنى للفظ روح. و لو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئاً جامداً لا حركة له، و شيئاً لا حس فيه، و شيئاً لا منفعه عنده.

و لا يكون اللفظ اسماً إلا و هو مضمّن بمعنى، و قد يكون المعنى و لا اسم له، و لا يكون اسم إلا و له معنى» (٢) و هذا النص يكشف أمرين: الأمر الأول هو اشتراط تضمّن الاسم لمعنى و إلا صار لغواً و ظرفاً خالياً و جسداً ميتاً لا منفعه فيه، و معنى ذلك أن تعليم الله آدم الأسماء لا بدّ أنه تضمّن تعليمه محتويات هذه الأسماء و مضامينها و هى المعانى و من حقنا هنا أن نستنتج أن العلاقة بين الاسم و المسمى هى ما يطلق عليه الجاحظ «المعنى». أمّا الأمر الثانى الذى يكشف عنه النص، فهو تلك التفرقة الحاده بين الأسماء و المعانى. و رغم اعتبار اللفظ جسماً و المعنى روحاً، و هو تشبيه ينبئ عن قوه العلاقة بين الألفاظ و المعانى، فالجاحظ يفترض وجود معان بلا أسماء، و ذلك يؤكّد الفاصل الحاد بينهما فى ذهن الجاحظ. و إن كان من ناحيه أخرى يحيل وجود أسماء بلا معان.

و يكاد القاضى عبد الجبار - فى تأويله للآيه - يكرر نفس ألفاظه. غير أنه يستخدم كلمه «القصد» بدلا من كلمه «المعنى» التى يستخدمها الجاحظ. يقول:

«و لا- يصحّ أن يعرف المكلف الأسماء كلها لأنه لا بدّ من مواضعه متقدمه على لغه واحده 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 ضروره» (٣). و إذا كان القاضى قد ربط بين المواضعه و القصد و التكليف من جانب، و بين التفرقة بين العلم الاستدلالي و العلم

ص: ٨٤

١- ١٥٣. السابق/نفس الجزء/٤٠.

٢- ١٥٤. رسائل الجاحظ ١/٢٦٢.

٣- ١٥٥. القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ١/٨٣-٨٤.

الضروري من جانب آخر، و هو أمر لم يتعرّض له الجاحظ بحكم استطراداته، فإن استخدام القاضى لكلمه «القصده» بدلا من كلمه «المعنى» التى استخدمها الجاحظ، يجعلهما بمعنى واحد. و يؤكد ذلك ما يقوله القاضى فى مكان آخر حول نفس الآيه «إن ظاهر الاسم إنما يسمى بذلك متى تقدّمت فيه مواضعه، أو ما يجرى مجراها، لأنه إنما يصير اسما للمسمى بالقصده» (١) و هى نفس الفكرة التى طرحها الجاحظ من أن الاسم لا يكون اسما إلا و هو مضمّن بمعنى و يظلّ الخلاف حول تفسير الآيه، و حول علاقه الاسم بالمسمى يتردد عند المفسّرين، 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 عوض عنه باللام» و يهاجمه ابن المنير السنى لأنه «يفرّ من اعتقاد ان الاسم هو المسمى لأن ذلك معتقد أهل السنه فيعمل الحيله فى ابعاده عن مقتضى الآيه» (٢).

و إذا كانت كلمه «القصده»، عند القاضى تعطى نفس مفهوم كلمه «معنى» عند الجاحظ، فمعنى ذلك أن المواضعه و القصد - جانبى الدلاله اللغويه - غير منفصلين، إذ المواضعه لا بدّ أن ترتبط بقصد المتواضعين و إلا استحال التفاهم بينهم. و لكى تؤدى اللغه 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 كافيه فى حاله حضور الأشياء، فإن التسميه تصبح ضروريه للإخبار عنها حاله 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 الفائده به للمشير و المشار إليه، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبه المسمى، أو يكون المسمى مما لا يظهر للحواس لأن ذلك فى أن الإشارة لا تصحّ إليه على كل وجه بمنزله المشاهد إذا غاب» (٣) و هكذا تتحدد المواضعه بأنها بديل عن الإشارة للأشياء الحسيه، و ذلك بهدف الاخبار عنها حاله غيابها عن الحواس.

و تصبح المواضعه ضروريه للإخبار عن تلك الأشياء التى لا تظهر للحواس، و ذلك كالأفكار المجرّده التى لا تقع على متعين مخصوص كالبقاء و الفناء و القدم.. الخ كل هذه الألفاظ التى لا- يمكن أن تشير إلى موجودات حسيه. و التفرقه بين المحسوسات التى يحسن تسميتها، و بن الذهنيات التى يجب تسميتها لاستحاله الإشارة إليها يمكن اعتبارها موازاه للمعرفه الإدراكيه الضروريه، و المعرفه النظرية الاستدلاليه. و كلا

ص: ٨٥

١- ١٥٦. المغنى ١٦٩/٥.

٢- ١٥٧. الكشاف ٢٧٢/١ ورد ابن المنير على الهامش.

٣- ١٥٨. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٤/٥-١٧٥.

المستويين من المعرفة يتطلّب الإخبار عنه، و هي الحاجه التي تجعل الموضوعه ضروريه، ما دامت وظيفه اللغه هي «الإنباء» عمّا في النفس لتبادل المعرفة و الخبره.

و مما يؤكّد هذه الموازاه أن القاضى كما فصل بين المدرك و المدرك حين ردّ على منكرى الإدراك الحسى، و بين العلم و المعلوم و اعتبر أن الادراك و العلم يتعلقان بالمدركات و بالمعلومات على ما هي به، دون أن تؤثر فيها سلبا أو ايجابا، و كذلك كما فصل بين الدلاله العقليه و ما تدلّ عليه و اعتبرها دلاله مجردة تدلّ بذاتها و لا تؤثر في حال المدلول عليه. كما فعل ذلك كله، نراه يفصل الدلاله اللغويه عن مدلولها فصلا كاملا، و يربط بين التسميه و العلم ربطا تاما «فقد ثبت أن الاسم في تعلقه بالمسمى بمنزله الخبر عن الشىء، و العلم به، و الدلاله عليه، بل هو في ذلك دون مرتبه. فإذا كان العلم و الدلاله و الخبر لا تؤثر فيما تتعلق به، فالاسم بالأ يؤثر أولى. و كذلك لا يصح استعماله على وجه يفيد إلا بعد تقدّم العلم بالمعنى أو الاعتقاد له» (1). و يظلّ «القصد» هو الرابط الوحيد بين الدلاله اللغويه و ما تدلّ عليه. و معنى ذلك أن الموضوعه - وحدها - تتساوى مع الاشاره. أمّا «القصد» فهو الذى يعطى للموضوعه ثباتها و يحوّل الأصوات إلى دلالة «و لذلك يصحّ أن تتغير اللغات بحسب الدواعى و الأغراض» (2).

إذا كان مفهوم «القصد» عند القاضى عبد الجبار يعنى «المعنى» و هو علاقه بين الاسم و المسمى على مستوى المفردات اللغويه. و هذا القصد ليس من صنع الفرد، بل هو من صنع الجماعه عن طريق الموضوعه على مسميات الأشياء. إذا كان الأمر كذلك، فإن مفهوم «القصد» يتسع على مستوى التركيب اللغوى ليعبّر عن «المعنى القائم فى النفس» عند الباقلانى.

و إذا كانت وظيفه التسميه - و من ثمّ اللغه - 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 الموضوعه - حتى يتمكن أن يفيد الكلام. و اصرار المعتزله هنا على فكره «القصد» - من جانب المتكلم - تؤكّد أن الموضوعه وحدها فى التركيب لا تكفى، فالكلام «قد يحصل من غير قصد فلا يدلّ، و مع القصد فيدلّ، و يفيد. فكما أن الموضوعه لا بدّ منها فكذلك المقاصد التى بها يصير الكلام مطابقا للموضوعه» (3). فالموضوعه - على أهميتها و ضرورتها - لا تكفى وحدها لوقوع الكلام دلالة، لأنها، و إن جعلت الكلام مفيدا و محتملا- للمعاني المتواضع عليها، لا يمكن أن تنفصل فائدتها عن قصد المتكلم الذى يقصد بالكلام إلى أن يكون

ص: ٨٦

١- ١٥٩. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٢/٥.

٢- ١٦٠. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٢/٥.

٣- ١٦١. المغنى ١٥/١٦٢.

دلالة. و خير مثال يوضح ذلك أن المجنون قد يتكلم بكلام مفيد، بمعنى أن ألفاظه و عباراته من الممكن أن تفيد معاني سبقت المواضعه 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 المواضعه - من أن يراعى حال المتكلم و قصده ليستدلّ بكلامه على ما يريد «و إنما اعتبر حال المتكلم لأنه لو تكلم به و لا يعرف المواضعه، أو عرفها و نطق بها على سبيل ما يؤدّيه الحافظ، أو يحكيه الحاكي، أو يتلقنه المتلقن، أو تكلم به من غير قصد لم يدل.

فإذا تكلم به، و قصد وجه المواضعه 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 يدل، و إن كان متى وقع ممن ليس هذا حاله، لم يصح أن يستدلّ به» (1).

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 دليلا على القصد، بل هو الوسيله الوحيدة لمعرفة قصد المتكلم. أما اشتراط معرفه القصد - سلفا - قبل معرفه الكلام، فهو أمر ينفي عن الكلام أى دور ايجابى فى الدلاله على القصد. غير أن المعتزله لم يكونوا يواجهون مثل هذا التساؤل، و لم يكن يعينهم الرد عليه أو حتى مناقشته. فالكلام عندهم هو الدلاله الشرعيه عند الباقلانى. بمعنى أن الكلام - عندهم - هو كلام الله. و فى هذا الاطار يمكن فهم تمسكهم بشرط القصد - إلى جانب المواضعه - لوقوع الكلام دلالة، و هو شرط لم يشر إليه الباقلانى و إن أشار للمواضعه و اعتبرها شرطا.

و فى هذا الاطار أيضا يمكن فهم اشتراطهم معرفه قصد المتكلم قبل الاستدلال بكلامه. فالمتكلم بالدلاله الشرعيه هو الله عز و جل. و كما اشترط المعتزله سبق المواضعه على كلام الله، اشترطوا معرفه قصد الله. و هذه المعرفه - كما أسلفنا - هى معرفه صفه أفعاله و ما يجوز عليه منها و ما لا يجوز، و هذه المعرفه عندهم معرفه عقليه سابقه - فى الترتيب - على المعرفه الشرعيه. و هكذا ينتهى المعتزله فى قضيه الدلاله اللغويه إلى اعتبارها تابعه للدلاله العقليه و مترتبه عليها.

و لَمَّا كان جذر الخلاف بين المعتزله و الأشاعره يكمن فى هذه القضيه - قضيه المعرفه - فقد كان من الطبيعى أن يكتفى الأشاعره بشرط المواضعه دون الاشاره إلى شرط القصد، لأن القصد عندهم لا يمكن معرفته إلا بدلاله الكلام، و لذلك وُحِدَ الأشاعره بين الكلام - الدلاله - و المعانى النفسيه - المدلول - و اعتبروهما شيئا

واحدا قديما أزليا قائما بالله. و لعل في هذا كله ما يؤكد أن مفهوم «القصْد» على مستوى التركيب عند المعتزله يتساوى مع مفهوم «المعاني النفسيه» عند الأشاعره.

غايه الأمر أن المعتزله يتخرجون من اعتبار المعاني و الصفات قائمه بالذات لأن ذلك يؤدي إلى التركيب و التعدد اللذين يتنافيان مع التنزيه المطلق.

و مما يؤكد ما نذهب إليه من أن المعتزله لم يكونوا مشغولين بقضيه المتكلم في الشاهد، أن القاضي عبد الجبار يعتبر أن معرفه قصد المتكلم في الشاهد هي معرفه اضطراريه، على عكس معرفه قصد الله عز و جل التي هي معرفه استدلاليه نظريه.

و هي معرفه سابقه على وقوع الدلاله الشرعيه - الكلام - و ضروريه لفهمها «إن الكلام في الشاهد صح أن يدلّ بالمواضعه و القصد، و لنا طريق إلى معرفه الكلام بالادراك و المواضعه بالأخبار، و ما يجرى مجراها، و القصد بالاضطرار. فصحّ، عند ذلك، أن يعرف به الغرض، و يصير كالدلاله في الشاهد. و لا يصحّ أن نعرف قصده تعالى باضطرار، لتعذر ذلك مع التكليف. فوجب أن نعرفه بالاستدلال» (١).

انتهينا من مناقشه جانبي الدلاله اللغويه، أو دلاله الكلام، و نرى من الضروري أن نشير إلى جانب الوظيفه في دلاله الكلام. و لقد ركّز الجاحظ على جانب «الابانه» بينما ركّز القاضي على جانب «الإنباء». و مفهوم «الابانه» أوسع دون شك من مفهوم «الإنباء» لأنه يتضمّن علاوه على جانب «الإنباء» جوانب أخرى تناولها الجاحظ، لا باعتباره معتزليا، بل باعتباره كاتباً منشئاً أدبيا. و يهمننا هنا أن نحاول تفهيم مفهوم «الإنباء» عند القاضي عبد الجبار.

و لقد رأينا - فيما سبق - أن التسميه، أو اطلاق الاسماء على الأشياء تعدّ مسأله ضروريه و ذلك للإخبار عن الأشياء حاله غيابها عن الحواس. و أنها بذلك تعدّ بديلا للإشاره التي لا تتمّ إلا في حضور الشيء. أمّا الاشياء التي لا تظهر للحواس أصلا، فيجب تسميتها ليتمكن الاخبار عنها و التعريف بها. و رأينا أن العلاقه بين الاسم و المسمى هي علاقه انفصام كامله، و لا يربط بينهما سوى قصد المتواضعين، و لذلك يجوز المعتزله قلب الاسماء عن مسمياتها «و لو أن أهل اللغه بدا لهم في العريه على الوجه الذي تواضعوا عليه و غيرهه حتى يجعلوا (قديما) مكان (محدث) و (عالما) مكان (جاهل) و (طويلا) مكان (قصير) كان لا يمتنع... فلو سمى السواد بياضا و الجوهر عرضا لم يؤثر ذلك فيه و لكان حاله كحال الآن و هو مسمى بما يسمى به» (٢).

و إذا كانت العلاقه على مستوى المفردات اللغويه علاقه انفصام، فإنها كذلك

ص: ٨٨

١- 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».

٢- ١٦٤. المغنى ٥/١٧٢-١٧٣.

أيضا على مستوى التركيب. فثم معان في النفس. و ثم عبارات تدلّ عليها. و إذا كان الأشاعره قد وحدوا بين الدلاله و المدلول فقد فصل المعتزله بينهما. و على مستوى الكلام الإلهي امتنع المعتزله عن استخدام عباره «المعاني النفسيه» و استخدموا بدلا منها كلمه «القصده». و كما أن التسميه تحسن للاخبار عن الشيء، فكذلك عباره «تنبيء» أو «تخبر» عن قصد المتكلم.

و لا يكف القاضى عبد الجبار في حديثه عن الدلاله اللغويه، من ادخال الخبر فيها حتى ينتهى به الأمر إلى التوحيد بينهما. فلا يكفى في الخبر - لكي يكون خبرا - الصيغه اللغويه المعروفه بالجمله الخبريه، و لا تكفى المواضعه السابقه، بل لا بدّ من اعتبار إرادته المتكلم للاخبار و قصده إليه «اعلم أنه لا يكفى في كونه خبرا صيغه القول و نظامه، و لا المواضعه المتقدمه، 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 المواضعه، أو ما يجرى مجراها، كما لا بدّ من ظهور القول و كما لا بدّ من وقوعه من قبل المريد، و كل ذلك شروط مصححه لكونه خبرا» (١).

و يؤكّد القاضى هذه الفكره مره أخرى، و لكن على مستوى الكلام الإلهي، حيث يوحد - أيضا - بين الكلام و الخبر. و هو هنا يشترط معرفه حال «المخبر» من أنه لا يكذب و لا يختار القبيح، و ذلك حتى نعلم صدقه في خبره «لأن الخبر إذا جاز، و الصنعه واحده، 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» (٢).

و لا يكتفى القاضى بهذا التوحيد بين الخبر و الدلاله اللغويه، بل إنه يوحد بين كل الصيغ التعبيريّه في اللغه 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 الواقعه بالكلام أجمع لا- بدّ من أن تكون راجعه إلى الخبر أو إلى معناه. لكنه ربما تتأوّل الفائدته بصريح لفظه فيكون خبرا، و ربما أفاد من جهه المعنى فلا- يسمى خبرا، و الفائدته 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

ص: ٨٩

١- ١٦٥. المغنى ٣٢٣/١٥.

٢- ١٦٦. المغنى ٢١٥/٨.

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 اللغه لمّا ثبتت على طريق الحكمة فصل بين أن يكون المتكلم مفيدا للأمور الثابته أو المنفيه و كلامه الذى هو عبارته 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 الذى وضع ليعبر به عن الأمور الثابته، فلذلك ما صاغوا، عند المواضع، أقوالا مختلفه النظام لهذه الفروق المعقوله، ثم وجدوا الخبر تختلف حاله فى الفائده، فقسموه أقساما يرجع جميعها إلى الخبر، لأن زياده فوائده لا تخرجه عن أن يكون خيرا. و ذلك نحو وصفهم لبعض الأخبار بأنه جحد، و تشبيهه، و نفى، و اثبات، و وعد، و وعيد، و قسم، و خصوص، و عموم، إلى غير ذلك» (1) و معنى ذلك أن الخبر أو «الإخبار» هو الوظيفه الأساسيه للغه، و إلى معناه ترتدّ كل أبنيه اللغه. و كما أن اللغه تدلّ بشرطين هما المواضعه و القصد، فكذلك الخبر لا يقع خيرا إلا بإرادته المتكلم، و لا نستطيع الحكم عليه بالصدق و الكذب إلا بعد العلم بحال المتكلم و أنه لا يختار القبيح و لا يكذب فى أخباره.

و ننتهى من قضيه البحث فى الدلاله اللغويه عند المعتزله إلى ملاحظه هذا التداخل الكامل بين وظيفه اللغه من جانب، و بين شرطى دلالته من جانب آخر، و هما المواضعه و القصد. و إذا كانت العلاقه بين الاسم و المسمى علاقه انفصام لا يربطها سوى قصد الجماعه التى تتواضع على هذه العلاقه، فإن العلاقه بين العباره - التركيب - و ما تدلّ عليه من المعنى النفسى على المستوى البشرى، و من القصد على المستوى الإلهى هى أيضا علاقه انفصام. و بذلك انتهى المعتزله إلى الفصل بين المعنى و اللفظ على مستوى الأفراد، و إلى الفصل بين العباره و المعنى على مستوى التركيب.

و ليس معنى ذلك أن الأشاعره لم ينتهوا إلى نفس النتيجة، رغم أنهم - كما سبقت الاشاره - وحدوا بين الكلام و المعنى القائم فى النفس. فاعتبار الكلام دلاله على ما فى النفس، و التسويه بين الكلام و بين الخط و الاشاره فى الدلاله على هذا المعنى يؤكد هذا الانفصال بين الدلاله و المدلول عليه و الخلاف بين الأشاعره و المعتزله من هذا الجانب خلاف دينى أو كلامى كما سبقت الاشاره.

أما كيف تنتقل الدلاله اللغويه من مستوى الحقيقه إلى مستوى المجاز، و كيف يمكن أن تعبر، من ثم، عن قصد المتكلم و معانيه؟ فذلك أمر سيتناوله النص التالى بالتفصيل.

ص: ٩٠

١-١٦٧. المغنى ٣٢٥/١٥. ١. تأويل مشكل القرآن/٢٠-٢١. ٢. معجم ألفاظ القرآن الكريم ١٢٢/٢. ٣. السابق ٥/٢. ٤. راجع المعجم المفهرس ٥٢٧/٢-٦٢٧. ٥. راجع المعجم المفهرس ٢٠٧/٢. ٦. انظر لسان العرب «مثل» و غيره من المعاجم أيضا، القاموس و أساس البلاغه. ٧. الميدانى: مجمع الأمثال ٥١/١. ٨. انظر تفسير الآيه فى الطبرى ٣٩٨/١ و ما بعدها. ٩. الطبرى: التفسير ٥٤٤/٥-٥٤٥. ١٠. الطبرى ٥٠٤/١ و انظر مواضع أخرى يرد فيها نفس التفسير ٤٨٧/٣، ٥٠٥، ١١٨/٥. ١١. السيوطى: الاتقان ١٤٢/١. ١٢. الطبرى: ١٩٨/٦. ١٣. الطبرى ١١٤/٣ و انظر رد الطبرى لهذه القراءه و تفسيره للآيه. ١٤. الطبرى ٣٩٩/٥ و راجع أمثله أخرى كثيره لهذا الجدل المبكر حول القرآن: محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفه ٣٢ و ما بعدها. ١٥. الطبرى ٣٩٧/٥. ١٦. الطبرى ١٧٢/٢-١٧٣. ١٧. جولد تسيهر: مذهب التفسير الاسلامى/١٣٢، و انظر أيضا طبقات المفسرين للدوادى ٣٠٧/٢-٣٠٨. ١٨.

السابق/١٣٣. ١٩. الاتقان ١/١٤١. ٢٠. السيوطي: الاتقان ١/١٤١. ٢١. الأشباه والنظائر/٢٢٦-٢٢٨. ٢٢. الأشباه والنظائر. انظر على الترتيب ١٠٨، ١١٦، ١٢٧، ١٣٩، ٢١٥، ٣١٣. ٢٣. السابق/١١٦-١١٧. ٢٤. الأشباه والنظائر/١٨١. و انظر أيضا الوجوه المختلفه لكلمه «نار»/٢٢٣. ٢٥. الأشعرى: مقالات الاسلاميين ١/١٩٨، و انظر الجاحظ: البيان والتبيين ١/٢٧٣-٢٧٤، الزمخشري: ٢/٢٩٣-٢٩٤. ٢٦. ٢٧. ٣٧-٣٨. **Graham Hough: Style and Stylistics**. أحمد مصطفى المراغى: تاريخ علوم البلاغه العربيه/٤٣ و انظر ايضا: شوقي ضيف: البلاغه تطور و تاريخ/٢٩. ٢٨. أحمد مصطفى المراغى: تاريخ علوم البلاغه العربيه/٤٩. ٢٩. محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد العربى/٣٩-٤٠ نقلا عن ياقوت: ارشاد الأريب. ٣٠. السيوطي: الاتقان ١/١١٩. ٣١. محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد العربى/٤٢-٤٣. ٣٢. مجاز القرآن ١/١٠٠-١٠١. ٣٣. السابق ١/٤٧ و لمزيد من الأمثله فى مجاز الحذف انظر ١/٢٢٩، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٨٦. ٣٤. مجاز القرآن على الترتيب ١/١١٠-١١١، ١٠١، ١٧١، ١٩٢، ٣٦٦، ١٩/٢، ١٢٦، ١٥٠. ٣٥. ٦٤. مجاز القرآن ٢/٩٣. ٣٦. السابق ٢/١٩٦، ١٦٢، ١٥٣. ٣٧. اللسان (جوز) و انظر القاموس ايضا. ٣٨. معانى القرآن ١/١٤-١٥. ٣٩. معانى القرآن ٢/٣٦٣. ٤٠. معانى القرآن ٣/١٨٢. ٤١. السابق ٢/٣٨٤-٣٨٥. ٤٢. السابق ٢/٤٠٦. ٤٣. السابق ٣/٨٩. ٤٤. السابق ١/٢٣١. ٤٥. معانى القرآن ١/٤٠-٤١. ٤٦. السابق ١/٢٢٨-٢٢٩. ٤٧. معانى القرآن ١/٢٣٠. ٤٨. السابق ١/٣٠٥. ٤٩. معانى القرآن ٢/٣٤-٣٥. ٥٠. السابق ٢/١٥٥-١٥٦. ٥١. معانى القرآن ٢/٢٤٢. ٥٢. معانى القرآن ٣/٩٠. ٥٣. معانى القرآن ١/١٥. ٥٤. السابق ١٦، ١٨٩، ٣٠٣، ٣٩٣، ١١٨/٢، ١٣٥، ٢٠/٣. ٥٥. معانى القرآن ٢/٢٧٢-٢٧٣. ٥٦. السابق ٢/٣٨٨. ٥٧. **Warren A. Shibbes: An** ٥٨. ٣٢. **Anagnosis of Metaphor, P.** محمد عبد الهادى أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلاميه/٥٣ نقلا عن البيان و التبيين. ٥٩. انظر العثمانيه/٢٣٠. ٦٠. الحيوان ٤/٧٦. ٦١. الحيوان ٧/٥٧. ٦٢. السابق ٥/٣٢ و انظر أمثله لهذه الاستخدامات ٥/٢٣-٣١ و انظر البيان و التبيين ٣/٢٨-٢٩ و لم أورد هذه الأمثله لكثرة الاستشهاد بها فى الدراسات الحديثه. انظر شوقي ضيف: البلاغه تطور و تاريخ ٥٥-٥٦ محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد ٨٤/٦٣. العثمانيه/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: الصوره الفنيه فى التراث النقدى و البلاغى ١/٢١١. ٦٨. الحيوان ١/٢١١. ٦٩. الحيوان ٥/٢٨٠-٢٨١. ٧٠. الحيوان ١/٣٤٨. ٧١. الحيوان ٢/١٥. ٧٢. رساله فى نفى التشبيه. ضمن رسائل الجاحظ ١/٢٨٩، و انظر أيضا الحيوان ١/١٥٣-١٥٤. ٧٣. انظر الجزء الأول ١/١٨٨-، ٢٠٨، ١٨٩ و الجزء الرابع ٨-٩، ١٥، ٢٠، ٣٧-٤٠، ٧٧، ٨٠-٨٥، ٨٧-٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤-١٠٩، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٧١-٢٧٣، ٢٧٥، ٢٧٨-٢٧٨، ٢٨٩، الجزء الخامس ٢٣-٣١، ٩٢-٩٣، ٩٩، ١٠٠، ١٦١-١٦٢، ٢٧٩، ٢٨٠-٢٢٥، ٢٢٦-٢٢٦، ١٦٢-١٦٢، ٢١٠، ٢١٣-٢١٤، ٢٤٨، ٢١٥، ٢١٨، ٢١٨، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٧٢-٢٧٢، 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 فى تطور النقد العربى/٨٤ و ما بعدها. و أنظر أيضا: مصطفى ناصف: الصوره الأدبيه/٧٨. ٧٩. أنظر شوقي ضيف: البلاغه تطور و تاريخ/٥٦. ٨٠. تأويل مشكل القرآن/٢٠-٢١. ٨١. النكت فى اعجاز القرآن/٧٥. ٨٢. السابق/نفس الصفحه. ٨٣. السابق/٧٥-٧٦. ٨٤. انظر الرساله/٩٥، ١١٢. و الاستشهاد نفسه يؤكد ما نذهب إليه. ٨٥. انظر الرساله/٧٦. ٨٦. النكت فى اعجاز القرآن/٧٦-٧٧. ٨٧. السابق/٨٠. ٨٨. السابق/٨١. ٨٩. السابق/نفس الصفحه. ٩٠. السابق/نفس الصفحه. ٩١. النكت فى اعجاز القرآن/٨٢. ٩٢. السابق/٨٥-٨٦. ٩٣. النكت فى اعجاز القرآن/٨٦. ٩٤. السابق/نفس الصفحه. ٩٥. السابق/نفس الصفحه. ٩٦. السابق/نفس الصفحه. ٩٧. النكت/٨٨. ٩٨. السابق/١٠٤. ٩٩. السابق/نفس الصفحه. ١٠٠. السابق/نفس الصفحه. ١٠١. النكت/١٠٥. ١٠٢. السابق/١٠٤. ١٠٣. المغنى ١٥/١٦١. ١٠٤. المغنى ٥/١٧٢-١٧٣. ١٠٥. السابق ٧/١٣٠، ٢٠٩. ١٠٦. شرح الأصول الخمسه/٤٣٦. ١٠٧. شرح الأصول/٤٣٦. ١٠٨. السيوطي: الاتقان ٢/٣٦ و انظر أيضا ابن القيم الجوزيه: الصواعق المرسله ٢/٢٤٢-٢٤٣. ١٠٩. المغنى ١٥/١٧٨-١٨٠. ١١٠. المغنى ١٣/١٥٨. ١١١. المغنى ٥/١٩٨-

١٩٩. ١١٢. المغنى ١٧/٧. ١١٣. انظر المغنى ٨/٣٥، ٣٦، ٨٥-٨٦. ١١٤. المغنى ٥/١٨٧. ١١٥. س. أولمان: دور الكلمه فى اللغه/٦٢.
١١٦. المغنى ٥/١٨٦، انظر أيضا فى قياس الغائب على الشاهد ٥/٢٢٩، ٧/٤٩، ٨/٢٢٨، ٢٣٣-٢٣٤، ١١/١٣٥. ١١٧. المغنى ٥/١٩٨-١٩٩. ١١٨. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغه ٢/٢٦٩. ١١٩. المغنى ٥/٢٢٧-٢٢٨. ١٢٠. السابق ٥/٢١٥. ١٢١. السابق ٥/١١١. ١٢٢. السابق ٥/١٨٨. ١٢٣. شرح الأصول/٤٦٨. ١٢٤. المغنى ٧/٢١٣. ١٢٥. المغنى ٨/٢٣١. ١٢٦. السابق ١٢/١٨. ١٢٧. المغنى ٥/١٨٧. ١٢٨. السابق ٥/١٩٧. ١٢٩. السابق ٥/١٨٨. ١٣٠. انظر هذا الخلاف: المغنى ٥/١٨٨-١٨٩. ١٣١. المغنى ٥/١٩٠. ١٣٢. المغنى ٥/١٨٩، و انظر أيضا نفس المصدر ٧/١٨٦. ١٣٣. المغنى ١٥/٣٢٣. ١٣٤. المغنى ٥/١٦٦. ١٣٥. المغنى ١٣/٢٨٠. ١٣٦. السابق ١٥/١١٤. ١٣٧. المغنى ٦ (القسم الثانى) ١٥-١٦. ١٣٨. السابق ١٧/٢٨. ١٣٩. المغنى ١٧/٣٧. ١٤٠. السابق ١٥/٣٢٤. ١٤١. أنظر: الامام الشافعى: الرساله ١٧-١٨. و مناقشه القاضى عبد الجبار لقضيه دلالة العموم والخصوص: المغنى ١٧/٨١-٨٤. ١. الطبرى ٦/١٩٨. ٢. السابق/نفس الجزء والصفحه. ٣. الطبرى ٦/١٩٧-١٨٠ و أنظر الروايه كامله ١/٢١٦-٢١٨ و نقد المرحوم أحمد شاکر للروايه بالهامش ٢١٨ و ما بعدها. ٤. الطبرى ٦/١٨٦-١٨٧. ٥. انظر فى تعضيد هذا الرأى: النيسابورى: أسباب النزول/٥٣. و الطبرى نفسه يورد هذا السبب فى روايه أخرى عن محمد بن جعفر ابن الزبير ٦/١٥١-١٥٤. ٦. الطبرى ٦/١٨٧ و طبقات المفسرين ٢/٤٤. ٧. الطبرى ٦/١٨٩. ٨. الطبرى ٦/١٧٥. ٩. السابق ٦/١٧٤. ١٠. الطبرى ٦/٢٠٣. ١١. الداودى: طبقات المفسرين ٢/٣٠٨. ١٢. الطبرى ٦/١٧٧. ١٣. انظر ١/٥٩، ٢٦٢-٢٦٥، ٢/٦١٦. ١٤. انظر ١٩-٢٠، ٢٠، ١٣٧. ١٥. الحسن البصرى: رساله فى القدر: ضمن (رسائل العدل و التوحيد) ١/٨٤. ١٦. السابق/٨٦-٨٧. ١٧. السابق/٨٧. ١٨. جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/١٣٢ و لمزيد من التفاصيل انظر طبقات المفسرين ٢/٣٠٧-٣٠٨. ١٩. جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/١٣٣. ٢٠. الطبرى ٦/١٧٧. ٢١. الطبرى ٦/١٧٧. ٢٢. الطبرى ٦/١٩٩. ٢٣. السابق ٦/٢٠٠. ٢٤. السابق ٦/٢٠١-٢٠٣. ٢٥. رساله فى القدر (ضمن رسائل العدل و التوحيد) ١/٨٣. ٢٦. الزمخشرى: الكشاف ٢/٤٩. ٢٧. الداودى: طبقات المفسرين ٢/٣٣١. ٢٨. الأشباه و النظائر: المقدمه ٨١. ٢٩. انظر محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفه: ٣٥ نقلا- عن الملطى. 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. ٣٨. جابر عصفور: الصوره الفنيه فى التراث النقدى و البلاغى/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 ماده «نرى» ٢٣٧-٢٣٦. ٤٤. الأشباه و النظائر/٢٣٩. ٤٥. مقدمه الأشباه و النظائر/٥٢. ٤٦. مقدمه 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. ٧٢. مجاز القرآن ٧/٢٧٠. ٧٣. المدارس النحويه ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥. ٧٤. أثر القرآن فى تطور النقد العربى/٥٨. ٧٥. معانى القرآن ٢/٣٦٠-٣٦١. ٧٦. Toshihko Izutsu: Revelation as Alinguistic Concept in Islam.p.١٢٩. ٧٧. و كأنما لم يكن جبريل يستطيع أن يرفعه للسماء دون كؤه. ٧٨. معانى القرآن ١/٢١٨. ٧٩. معانى القرآن ٢/٣٨٤ و انظر أيضا جولد تسيهر: مذاهب التفسير فى الاسلام/٣٣-٣٥. ٨٠. معانى القرآن ١/٣٢٥ و انظر أيضا جولد تسيهر/٣٦-٣٧. ٨١. معانى القرآن ١/٢٤٩ و لمزيد من الامثله انظر: ٢/٢٠٤، ٣/٣٤، ١٠١، ١٥٨، ٢٦١

١١٦. ٨٢. س. أولمان: دور الكلمه فى اللغه/١٦٩. ٨٣. راحه العقل/٥٣. ٨٤. راحه العقل/٥٠. ٨٥. السابق/٤٢-٤٣. ٨٦. السابق/٥١-٥٢. ٨٧. معانى القرآن ٣١٤/٢. ٨٨. السابق/٦٥/٣. ٨٩. السابق/١٧٧/٣. ٩٠. معانى القرآن ٤١٢/٢. ٩١. السابق/٣٢٩/١. ٩٢. السابق/١٣٢/٢. ٩٣. السابق/٣٦٦/١ و انظر أيضا ١٢٤/١. ٩٤. السابق/٨٩/٣. ٩٥. الصواعق المرسله ١١/١. ٩٦. الصواعق المرسله ١٢/١-١٣. ٩٧. السابق/١١-١٢. ٩٨. الكشاف ٣٨٢/٣. ٩٩. معانى القرآن ١١٩/٢. ١٠٠. معانى القرآن ٨٩/٣. ١٠١. انظر متشابه القرآن/٦٢٨-٦٢٩ و تنزيه القرآن عن المطاعن ٤٠٢. ١٠٢. الكشاف ٢١/٤. ١٠٣. معانى القرآن ٤١٥/٢ و لمزيد من الأمثله فى قضيه العدل انظر ٢٥٧/٢-٢٥٨، ١٨٧/٣، ٢٧١، ١٠٤. رسائل العدل و التوحيد ٩٦/١. ١٠٥. السابق/نفس الجزء و الصفحه. ١٠٦. رسائل العدل و التوحيد ٩٧/١. ١٠٧. السابق/نفس الجزء و الصفحه. ١٠٨. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٠٦-٦٠٧. ١٠٩. رسائل العدل و التوحيد ١٠٦/١. ١١٠. السابق/١٠٩/١. ١١١. انظر هذه الأدله القرآنيه و مناقشه القاضى لها: المغنى ٨٧/٧-٩١. ١١٢. للقاضى عبد الجبار جزء كامل من كتابه المغنى هو الجزء السابع أفرده لقضيه خلق القرآن. و انظر أيضا أحمد أمين: ضحى الاسلام ١٦١/٣ و ما بعدها. ١١٣. تأويل مشكل القرآن/١١١. ١١٤. السابق/١١٢-١١٥. ١١٥. المغنى ٩٠/٧. ١١٦. انظر الشهرستاني: الملل و النحل ١٦٢/١، محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمه/٥٠. ١١٧. أبو المعين النسفى: بحر الكلام فى علوم التوحيد/٦٨. ١١٨. جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/٣. ١١٩. ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث/٥٥-٥٧. ١٢٠. رسائل العدل و التوحيد ٩٧/١-٩٨. ١٢١. تأويل مختلف الحديث/٥٥. ١٢٢. انظر العثمانيه/١٠٠، ١١٥-١١٩. ١٢٣. انظر تأويل مختلف الحديث/٧١-٧٣. ١٢٤. انظر تأويل مشكل القرآن ١١٥-١٢١. ١٢٥. السابق/١٠٣. ١٢٦. السابق/١٠٤ و أنظر أيضا القاضى عبد الجبار فى تأويل هذه الصفه فى الكتاب المقدس، المغنى ١١٠/٥-١١١. ١٢٧. تأويل مشكل القرآن/١٣٢-١٣٣. ١٢٨. تأويل مشكل القرآن/١١٢-١١٥. ١٢٩. مصطفى ناصف: الصوره الأديه/٧٩، و انظر أيضا جابر عصفور الصوره الفنيه/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 و ما بعدها، ٢٨٠. ١٣٥. تأويل مختلف الحديث/٣٤-٣٥. ١٣٦. تأويل مشكل القرآن/١٢٣-١٢٥. ١٣٧. الزمخشري: الكشاف ٤٢٦/٢-٤٢٧. ١٣٨. تأويل مشكل القرآن/٢٨٢. ١٣٩. تأويل مشكل القرآن/٤٨١-٤٨٢. ١٤٠. السابق/٧٦. ١٤١. السابق/٧٦-٧٨. ١٤٢. السابق/٧٦-٧٨. ١٤٣. السابق/٧٦-٧٨. ١٤٤. المحكم و المتشابه (ضمن رسائل العدل و التوحيد)/١٠٧/٢. ١٤٥. المحكم و المتشابه ٣٧/٢. ١٤٦. السابق/١٠٨/٢. ١٤٧. المحكم و المتشابه انظر على الترتيب: ٨٥/٢-٨٩، ٨٦-٩١، ٩٢-٩٣، ٩٤-٩٧، ٩٨. ١٤٨. رسائل العدل و التوحيد انظر على الترتيب ٩٩/٢، ١٠٠-١٠٢، ١٠٣-١٠٦. ١٤٩. رسائل العدل و التوحيد ٨٧/٢-٨٨. ١٥٠. رسائل العدل و التوحيد ٩٠/٢. ١٥١. متشابه القرآن/١٠. ١٥٢. المغنى ١٧٦/١٢. ١٥٣. متشابه القرآن/١، انظر أيضا المغنى ٣٩٥/١٦. ١٥٤. المغنى ٣٩٤/١٦-٣٩٥. 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 و لمزيد من التفاصيل حول هذه الفكره انظر نفس المصدر/٢٤ و ما بعدها، المغنى ٣٧٣/١٦-٣٧٦، شرح الأصول الخمسه/٥٩٩-٦٠٠. ١٦٣. متشابه القرآن/٣٤. ١٦٤. المغنى ٣٩٥/١٦. ١٦٥. كان الخلاف حول تعريف المحكم و المتشابه ما يزال مستمرا، و كذلك الخلاف حول امكانيه معرفه المتشابه، و بالتالى التوجيه النحوى للآيه على العطف أو الاستثناء. انظر مقالات الاسلاميين ٢٩٣/١-٢٩٥. ١٦٦. متشابه القرآن/٢٠. ١٦٧. انظر الخلاف حول تفسير هذه الظاهره الطبرى ٢٠٥/١ و ما بعدها.

الفصل الثاني: مفهوم المجاز نشأته و تطوره

اشاره

ص: ٩١

يحسّ الباحث أن من الضروري قبل بيان كيفية الانتقال في اللغة عند المعتزله من الدلاله الحقيقيه إلى الدلاله المجازيه، البدء ببيان الجوانب المتعدده التي دخلت تحت مفهوم المجاز. و يعدّ الجاحظ - كما سنرى - أول من تبلور على يديه مصطلح المجاز باعتباره قسيما للحقيقه و مقابلا لها. و قد حدد ابن قتيبه (ت ٢٧٦ هـ) - المتأثر بالجاحظ بشكل واضح - جوانب المجاز و جعلها تشمل «الاستعاره و التمثيل و القلب و التقديم و التأخير و الحذف و التكرار و الاخفاء و الاظهار و التعريض و الافصاح و الكنايه و الايضاح و مخاطبه الواحد مخاطبه الجميع، و الجميع خطاب الواحد، و الواحد و الجميع خطاب الاثنين، و القصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء أخرى كثيره» (١) و هي كلها ظواهر أسلوبيه تعنى التغيير في الدلاله، و الخروج بها عن دلاله المواضعه الشائعه. و الذى يهمنى هنا هو تحديد كيفية بلوره هذه الجوانب على يدى المفسّرين منذ ابن عباس حتى وصلت إلى الجاحظ و ابن قتيبه.

و يعدّ مصطلح «المثل» أكثر المصطلحات المجازيه ورودا في القرآن الكريم، سواء في أصله الثلاثى أو في مشتقاته المتعدده، و هو يتراوح بين عدّه معان أهمها «الصفه العجيبه كأنها لغرابتها يشبه بها و يتمثل» (٢) و معنى ذلك أن مصطلح «المثل» يصبح قريبا جدا من معنى «التشبيه» و يدلّ عليه. و مما يؤكّد هذا التطابق الذى يكاد يكون تاما بين «المثل» و «التشبيه» أن ماده «شبه» في القرآن لا تأتي إلا بمعنى الاشتباه و الاختلاط و التداخل و عدم القدره على التمييز «شبه الشئ تشبيها، أشكل. و شبه عليه. خلط عليه الأمر حتى اشتبه بغيره. و شبه عليه الأمر: لبس عليه» (٣) و المعنى واضح في المشتقات الأخرى للماده أنه هو الاختلاط، و ذلك في «تشابه» و «مشتبه» و «متشابه».

و لم يرد لفظ «الكنايه» في القرآن، و إن وردت الماده في معنى الاخفاء

ص: ٩٣

-
- ١ - ١. انظر على سبيل المثال نلينو: بحوث في المعتزله، في (التراث اليوناني في الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليرى: الفكر العربى و مركزه في التاريخ ص ٦٧، دى بور: تاريخ الفلسفه في الاسلام/٤٨-٤٩ زهدى جار اللّه: المعتزله ص ٢، ٣٦، ٧٥.
- ٢ - ٢. انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/١٧-٢٤.
- ٣ - ٣. الخياط: الانتصار ١٣-١٤.

و الستر. (١) و ترد في معنى «الكنايه» أو قريبا منها «التعريض» و هي خلاف التصريح و هو «ما توسع في دلالته فصار له وجهان ظاهر و باطن» (٢) و ذلك في قوله تعالى فيما عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النَّسَاءِ (البقره/٢٣٥).

و قد وردت ماده «جوز» بمعنى القطع و العبور، و هذا المعنى ليس بعيدا عن المفهوم المتأخر لكلمه «مجاز» على أساس أن المجاز هو تجاوز المعنى الحقيقي للعباره الى معنى آخر يتعلق به تعلقا تاما..

أمّا ماده «عير» الأصل الاشتقاقى لمصطلح «الاستعاره» فلم ترد في القرآن الكريم، و لذلك كان من الطبيعي أن يكون هذا المصطلح أكثر المصطلحات البلاغيه تأخرا في الظهور. و على العكس من ذلك كان مصطلح «المثل» مع ما يشتق منه كالتمثيل هو أكثر المصطلحات ظهورا عند المفسرين، و ذلك بحكم كثره دورانه في القرآن الكريم و دلالته على معنى «التشبيه». و كان مصطلح «الكنايه» أقل ظهورا من مصطلح «المثل» لقله وروده في القرآن من جانب، و لعدم وضوح دلالته البلاغيه من جانب آخر.

أ - مصطلح المثل عند المفسرين

و لقد شاع استخدام مصطلح «المثل» على ألسنه المفسرين مثل ابن عباس و مجاهد و قتاده و السدى، ثم على ألسنه اللغويين كأبي عبيده و الفراء من بعد في تحليلهم للعبارات القرآنيه. و إذا كانت الكلمه تعدّ مرادفه لمفهوم التشبيه، فإنها - من جانب آخر قد تتسع للدلاله على معنى التصوير «و مثل له الشئ صورّه حتى ينظر إليه و امثله هو صورّه» (٣) و هي بذلك تشير - إلى جانب دلالتها على التشبيه - إلى القدره على التجسيد و التصوير بالعبارات و الكلمات. و للكلمه معان أخرى في سياقات مختلفه يحاول المبرد أن يردها كلها إلى معنى «التشبيه» المثل مأخوذ من المثال، و هو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول، و الأصل فيه التشبيه، فقولهم «مثل بين يديه» إذا انتصب، معناه أشبه صورّه المنتصبه، و «فلان أمثل من فلان» أى أشبه بماله من الفضل. و المثال القصاص لتشبيه حال المقتص منه بحال الأول.

فحقيقه المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأول» (٤).

و من الضروري الاشاره إلى ما أثارته بعض محتويات الصور القرآنيه - التي عبر عنها بالمثل - من الجدل و الاستنكار من غير المسلمين. و قد عبر القرآن نفسه عن هذا الاعتراض بقوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا

ص: ٩٤

١-٤. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣

٢-٥. مقالات الاسلاميين ١/٤٧-٤٩

٣-٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٥٧

٤-٧. المرجع السابق ١/٣٥٧-٣٥٨

فَوْقَهَا، فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ، وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (البقره/٢٦) (١) و تنسب الروايات إلى عمر بن الخطاب أنه لم يفهم معنى بعض الآيات التي سقت مساق المثل. و يتساءل عن معنى قوله تعالى: أَيْوَدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ، لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ، فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ (البقره/٢٦٦). و لكن أحدا من الحاضرين لم يستطع أن يفسر له معنى هذه الآية «حتى قال ابن عباس - و هو خلفه: يا أمير المؤمنين، انى أجد فى نفسى منها شيئا.

قال: فتلفت إليه فقال: تحول هاهنا، لم تحقر نفسك؟ قال: هذا مثل ضربه الله عز و جل فقال: أ يود أحدكم أن يعمل عمره بعمل أهل الخير و أهل السعادة، حتى إذا كان أحوج ما يكون إلى أن يختمه بخير حين فنى عمره و اقترب أجله، ختم ذلك بعمل من عمل أهل الشقاء - فأفسده كله، فحرقه أحوج ما يكون إليه» (٢) و هذه الرواية، إن صحّت، و لم تكن مجرد رغبة من الرواه لبيان فضل ابن عباس و علمه، تعدّ دلالة على تلك الجده الأسلوبية التى 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 الكهان. و الآية فى سياقها العام لا تخرج عن فهم ابن عباس لها، و كلمة «المثل» ترد فى صدر الآية التى 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» (٣) و بذلك يلمح - من بعيد - وظيفه التعبير بالكناية، و ترك المعنى المباشر الذى قد يخذش الحياء، أو يصدّم الشعور، أو ترى فيه الجماعه 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 بعيده 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 لمجادله الخوارج و محاوله إقناعهم بخطأ موقفهم و صحه موقف على. و لم يخل هذا الجدل من الاستشهاد بالقرآن من كلا الطرفين على صحه موقفه و اتساقه مع معطيات القرآن، حتى تحوّل النزاع - على مستوى

ص: ٩٥

١- ٨. انظر المرجع السابق ٣٥٤/١ و ما بعدها، طه حسين: الفتنة الكبرى ١٨٠/١-١٨٥.

٢- ٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٥٧/١-٣٥٨

٣- ١٠. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٦٠/١ نقلا عن الطبرى.

الجدل الدينى - إلى فهم النص القرآنى نفسه و الاستدلال به. و هذا كله ما جعل على بن أبى طالب ينهى ابن عباس عن مجادله الخوارج بالقرآن «فخاصمهم و لا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه و لكن خاصمهم بالسنة» (١). و لكن ابن عباس - فيما يبدو - لم يكن فى موقف الاختيار. و الذى نوّد أن نشير إليه - إن صحّت الروايه - أن هذا الاحساس المبكر بتعدد الوجوه فى التعبير القرآنى ينبى عن تصور ما لا مكانيه تعدد الدلاله. 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» (٢).

و مما يرويه الطبرى عن ابن عباس روايه مؤداها أنه لم يتقبل القراءه المشهوره للآيه الكريمه فإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا (البقره/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» (٣).

و من المحتمل - إن صحّت الروايه - أن ابن عباس كان مدفوعا إلى ذلك رغبه منه فى نفى أى شبيه أو مثل لله، خصوصا مع ما ذهب إليه ابن سبأ من تأليه الأئمه و القول بالرجعه.

و لم يكن الجدل حول القرآن وقفا على الفرق وحدها، أو على الجدل بين المسلمين و غيرهم من أهل الأديان، كاليهود و النصرى كما سنشير من بعد. بل توقف كثير من المسلمين عند بعض آيات القرآن متسائلين عن المعنى الحقيقى وراء صورتها اللفظيه. فيروى الطبرى عن الربيع أنه «لمّا نزلت وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَالَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، هذا الكرسي وسع السموات و الأرض، فكيف العرش؟ فأنزل الله تعالى: وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِلَى قَوْلِهِ:

سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (٤). و إذا كان الرسول قد سكت عن تساؤل المتسائلين تاركا لله - عز و جل - الرد عليهم و استنكار هذا السؤال الذى ينم عن جهل بحقيقه الألوهيه، فإن ابن عباس - و الجدل قد اشتد و اتسع مداه - يفسّر الآيه على أن «كرسيه: علمه» (٥) و هو تأويل يقربنا من جو التأويل الاعتزالى الذى يهدف إلى نفى مشابهه الله للبشر أو حلوله فى المكان.

لم يكن المفسّر القديم إذن بعيدا عن الجدل و الصراع الكلامى، و من ثم لم يكن استخدامه لوسائله التحليليه للنص القرآنى بعيدا عن هذا الجدل. و ليست كلمه «المثل» فى الآيه التى حاول ابن عباس تعديل قراءتها بعيده عن المصطلح البلاغى الذى كثيرا ما استخدمه لتحليل آيات القرآن، بل إن ما توهمه من معنى

ص: ٩٤

١- ١١. راجع فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه ٥١-٥٢

٢- ١٢. أحمد أمين: فجر الاسلام ٣٣٣/١ و ما بعدها.

٣- ١٣. ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث ٣-٤

٤- ١٤. المرجع السابق ١٩٣

٥- ١٥. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٢٧٨/١-٢٧٩، و انظر جولد تسيهر: العقيد و الشريعه فى الاسلام/٧٠-٧١.

«الشبه» هو الذى دفعه لتغيير قراءتها. و لقد استخدم مجاهد - تلميذ ابن عباس - هذا المصطلح فى تأويل آيه على غير ظاهرها، و هو تأويل استنكره الطبرى استنكارا شديدا، و ذلك فى قوله تعالى: **وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ آَعْتَدُوا 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» (١) و لم يكن مجاهد بعيدا عن الجدل العقائدى، و ما يحكى عن نزعتة العقلية، و ما نسب إليه «من الميل إلى تتبع التصورات الاسطوريه بالدرس و الفحص، و الانتقال بنفسه إلى الأماكن التى يتصل بها شىء من الخوارق الخرافيه، ليجد لنفسه تفسيراً لها عن عيان و شهاده» (٢) كل ذلك يقربه من المعتزله أكثر مما يباعد عنه. و تأويلاته الكثيره لآيات القرآن تتفق مع التأويلات الاعتزاليه حتى ليعده جولد تسيهر رائدا لهم فى مسائل كثيره فى التأويل، و ينحصر فضل المعتزله عنده فى أنهم «جعلوا هذه الطريقه تستوعب جميع دائره العبارات القرآنيه الداله على التشبيه» (٣).

ب - مقاتل بن سليمان و الاحساس بتعدد الداله

و مما يؤكد الارتباط بين تطور المصطلح البلاغى، و الخلافات العقائديه أن أول كتاب متخصص يصلنا فى تحليل النص القرآنى هو لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ) الذى تنسب إليه المصادر القول بالتجسيم، كما تنسب إليه مجادلته لجهم بن صفوان (ت ١٢٨ هـ). و قد سبقت الاشاره - فى التمهيد - إلى دور جهم فى ثوره الحارث بن سريج فى عهد هشام بن عبد الملك، و كان مقاتل فى المعسكر المعادى للحارث. و التقى كل من جهم و مقاتل كممثلين لا تجاهين متعارضين، سياسيا و فكريا. و عنوان الكتاب «الأشبه و النظائر» بل و الكتاب نفسه بمنهجه و طريقه تناوله للنص القرآنى يكشف عن ذلك الاحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد تبعا لتعدد السياقات و اختلافها، و هو بذلك يقربنا خطوه إلى جو «المجاز» بمعناه الاصطلاحى. و يعدّ الكتاب بذلك تطبيقا لما سبق أن ألمح إليه على بن أبى طالب من قبل من أن «القرآن حيّال أوجه» و هذا الاحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد فى القرآن ظلّ يلحّ على أفنده المفسرين و يؤرقهم حتى صار موضوع «الوجوه و النظائر» فرعا من فروع الدراسات القرآنيه، كالناسخ و المنسوخ، و الاعراب.. الخ و هو فرع يعرّفه السيوطى بقوله: «فالوجوه اللفظ المشترك الذى يستعمل فى عده معان كلفظ الأمه... و قيل النظائر فى اللفظ و الوجوه فى المعانى» (٤) و كتاب مقاتل يتعرض لبعض الألفاظ و العبارات، بل و الحروف أيضا، التى وردت فى القرآن، و يحاول أن يحصر «وجوه» معانى هذه الألفاظ و العبارات

ص: ٩٧

١- ١٦. الأشعري «مقالات الاسلاميين» ٢٠٤/١.

٢- ١٧. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/١٧٢.

٣- ١٨. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٨/١.

٤- ١٩. الأشعري: مقالات الاسلاميين ٢٢٥/١.

و الحروف، مستشهدا على كل وجه من هذه الوجوه بمجموعه من الآيات القرآنيه.

و الذى نلاحظه أن مقاتلا- معنى بالدرجه الأولى بشرح معنى اللفظ فى سياقاته المختلفه. و معنى ذلك أن فكره الانتقال فى الدلاله من معنى إلى معنى باللفظ الواحد كانت وارده فى ذهن مقاتل، و إن لم يشغل نفسه بمحاولة الكشف عن العلاقه القائمه بين هذه الدلالات أو الوجوه المختلفه للفظ الواحد. و تسميه المعانى 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 كثيره» (١).

و يدرك مقاتل ادراكا واضحا أن للفظ الواحد معنى محددًا أو وجهًا محددًا، و يدرك أن باقى الوجوه أو المعانى فروع لذلك المعنى أو الوجه. و حين يشير إلى ذلك الوجه أو المعنى الأصلي - إن صح لنا استخدام هذه الكلمه الآن - يقول «كذا عينه».

و هو يعنى بذلك أن هذا الوجه من وجوه معانى اللفظ هو الوجه المعروف المتداول، و الذى يطرأ على الذهن لأول وهله. فكلمه «الموت» مثلا- لها خمس وجوه، الأربعة الأولى كلها معان فرعيه، كأن يشار بها فى القرآن إلى النطف التى لم تخلق، أو إلى الضال عن التوحيد، أو إلى جدوبه الأرض و قله النبات، أو إلى ذهاب الروح عقوبه بغير أن يستوفوا الأرزاق. ثم يشير مقاتل إلى الوجه الخامس - الأصلي - بقوله: «الموت بعينه. ذهاب الروح بالآجال و هو الموت الذى لا يرجع صاحبه إلى الدنيا، فذلك قوله إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ و قوله: كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ (٢) و هذا الوجه الخامس هو المعنى المباشر - أو الأصلي - لكلمه «الموت» أما باقى الوجوه الأربعة فهى معان فرعيه أو دلالات ثانويه.

و يسلك مقاتل نفس المسلك ازاء بعض العبارات و التراكيب القرآنيه، فيتوقف عند عبارات «الحسنه و السيئه» و «الظلمات و النور» و «الطيب و الخبيث» و «أقام الصلاه» و «ما بين أيديهم و ما خلفهم» و «مستقر و مستودع» (٣) و لا يختلف بيانه لوجوه هذه العبارات و معانيها كثيرا عن بيانه لوجوه الألفاظ، بمعنى أنه يشير إلى الوجوه الفرعيه، أو الدلالات غير المباشره، كما يشير إلى الوجه الأصلي أو الدلاله المباشره. فعباره «الظلمات و النور» - على سبيل المثال - لها وجهان «فوجه منهما: الظلمات يعنى الشرك، فذلك قوله فى البقره 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 وَ مَلَائِكَتُهُ يُخْرِجُكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يعنى من الشرك إلى الايمان و نحوه كثير. و الوجه الثانى: الظلمات: الليل، و النور، يعنى النهار، فذلك قوله فى الأنعام: أَلْحَمِدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ يعنى جعل الليل و النهار ليس مثلهما فى القرآن» (٤). و لا يتوقف مقاتل - و هذا طبيعى - أمام التعبير بالظلمات و النور عن الشرك و الايمان لبيّن العلاقه بين الوجهين، و ذلك لأن غايته هى ايراد المعنى المباشر لهذه الألفاظ و العبارات و وجوها المختلفه فى القرآن.

ص: ٩٨

١- ٢٠. المرجع السابق ٢٢٥/١-٢٣٤.

٢- ٢١. انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٧٧-٧٨.

٣- ٢٢. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٩/١.

و يسلك مقاتل نفس المسلك ازاء بعض العبارات و التراكيب القرآنيه، فيتوقف عند عبارات «الحسنه و السيئه» و «الظلمات و النور» و «الطيب و الخبيث» و «أقام الصلاه» و «ما بين أيديهم و ما خلفهم» و «مستقر و مستودع» (١) و لا يختلف بيانه لوجوه هذه العبارات و معانيها كثيرا عن بيانه لوجوه الألفاظ، بمعنى أنه يشير إلى الوجوه الفرعيه، أو الدلالات غير المباشره، كما يشير إلى الوجه الأصلي أو الدلاله المباشره. فعباره «الظلمات و النور»- على سبيل المثال - لها وجهان «فوجه منهما: الظلمات يعنى الشرك، فذلك قوله فى البقره اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يعنى يخرجهم من الشرك إلى الايمان، نظيرها عنده. و قال فى الأحزاب هُوَ الَّذِي يُصَيِّمُ لِي عَلَيْكُمْ وَ مَلَائِكَتُهُ يُخْرِجُكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ يعنى من الشرك إلى الايمان و نحوه كثير. و الوجه الثانى: الظلمات: الليل، و النور، يعنى النهار، فذلك قوله فى الأنعام: الْحَمِيدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ يعنى جعل الليل و النهار ليس مثلهما فى القرآن» (٢). و لا يتوقف مقاتل - و هذا طبيعى - أمام التعبير بالظلمات و النور عن الشرك و الايمان لبيّن العلاقه بين الوجهين، و ذلك لأن غايته هى ايراد المعنى المباشر لهذه الألفاظ و العبارات و وجوها المختلفه فى القرآن.

و كما تتعدد وجوه اللفظ الواحد، تتعدد كذلك وجوه الحرف الواحد، و يتعرض مقاتل فى هذا الصدد للوجوه المختلفه للحروف، و لكنه لا- يشير فى أى من هذه الحروف أو الأدوات إلى وجه أصلى و وجوه فرعيه أو ثانويه، بل تتساوى وجوه الحرف الواحد فى امكانيه ورودها. و الكتاب - من هذه الوجهه - يعدّ أقدم كتاب وصلنا فى معانى الحروف، مما يؤكد أن تفسير القرآن، أو الدراسات القرآنيه عموما، كانت فى الحضاره الاسلاميه هى البيئه الطبيعيه التى نضجت فى أحضانها كل فروع الدراسات اللغويه و البلاغيه.

و إلى جانب هذه الدراسه التى قرّبت المفسّر من مفهوم «المجاز» نرى أن مصطلح «المثل» يتقدم خطوه للامام، حيث يكشف مقاتل عن العلاقه بين المعنى الأصلي و المعنى المجازى فى المثل و ذلك حين يفسّر الوجوه المختلفه لكلمه «ماء» فى القرآن، فهو يرى أن لها وجوها ثلاثه هى المطر، و النطفه، «و الوجه الثالث: الماء:

يعنى القرآن، كما أن الماء حياه الناس، كذلك القرآن حياه لمن آمن به» (٣)

ج - أبو عبيده و أنواع المجاز

و إذا كان مقاتل بن سليمان صاحب ميول تجسيديه واضحه، و ذا نزعه ارجائيه معروفه، و هو أول من وصلنا عنه كتاب فى «الأشباه و النظائر» فإن أول كتاب يصلنا بعنوان «مجاز القرآن» هو لأبى عبيده معمر بن المثنى (ت ٢٠٧ هـ) الخارجى (٤). و فى نفس الفتره تقريبا نلتقى بكتاب «معانى القرآن» للفراء (ت ٢٠٩ هـ) و له ميول اعتزاليه أشار إليها المدارسون. و كما فعلنا مع كتاب مقاتل، سنكتفى هنا بمحاوله رصد ما يندرج تحت مفهوم المجاز من أساليب، تاركين الكشف عن الجوانب الكلاميه فى هذه المؤلفات للفصل الخاص بالتأويل.

و لا شك أن طبيعه ثقافه كل من أبى عبيده و الفراء قد أثرت - بشكل أو بآخر - على زاويه رؤيه كل منهما للتركيب القرآنى، و على طريقه تحليلهما لهذا التركيب و تذوقهما له. و الدوافع التى دفعت كلا منهما لتأليف كتابه تكشف - من جانب آخر - عن وجود مجموعه من العوامل الخارجيه أهمها استغلاق النص القرآنى على أفهام كثيرين من رجال الدوله ذوى الأصول الأعجميه

فى غالب الأحيان، هذا إلى جانب أخطائهم فى نطق القرآن أو اللحن فيه. و كان من أثر ذلك كله أن تطورت مهمه

ص: ٩٩

١- ٢٢. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٩/١.

٢- ٢٣. جولد تسيهر: العقيدہ و الشريعه فى الاسلام/٧٦.

٣- ٢٤. المرجع السابق/٨٤، و انظر أيضا زهدى جاد اللّٰه: المعتزله/٢٣ و ما بعدها.

٤- ٢٥. فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه/٦٧-٦٨.

المفسّر قليلا عن ذى قبل، فصار عليه أن يتناول النص القرآني من زاوية التركيب كما يتناوله من زاوية شرح الغامض من ألفاظه. وعلاوه على ذلك كان عليه أن يتناول الجانب الاعرابي. وبمعنى آخر كان على هؤلاء المفسرين أن يخوضوا في مباحث بلاغية وأسلوبية أكثر اتساعا مما تعرّض له المفسرون السابقون، بحكم هذه المهمة التي كانت تواجههم.

وإذا كانت الدراسات الأسلوبية المعاصرة لا تفصل بين اللغة و البلاغه، و تدخل في صميم عملها جنبا إلى جنب دراسه «موقع اللفظ، و التكرار، و الوسائل الايقاعية و الموسيقية، و الاستعاره و الرمز و الصورة» (١) فكذلك كان الأمر في تراثنا القديم، حيث كانت الدراسه البلاغية متداخله مع الدراسه اللغويه في كتب النحاه الأوائل أمثال «سيبويه» حتى اعتبره بعض الباحثين «واضع علمى المعانى و البيان» (٢) و اعتبر أن أبا عبيده 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 عبيده 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 العربيه من تقديم أو تأخير أو حذف إلى نحو ذلك» (٣) و معنى ذلك أن مفهوم المجاز عند أبى عبيده يتسع ليشمل كل ما يندرج تحت دراسه الأساليب. و مما يؤكد هذا المفهوم عند أبى عبيده ما يحكيه هو نفسه عن سبب تأليف كتابه من أن كاتباً للفضل بن ربيع سأله عن قوله تعالى طَلَعَهَا كَأَنَّه رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ و قال: إنما يقع الوعد و الايعاد بما عرف مثله و هذا لم يعرف، فقال له أبو عبيده: «إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أ يقتلنى و المشرفى مضاجعى و مسنونه زرق كأنياب أغوال

و هم لم يروا الغول قط، و لكنهم لما 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 البصره عملت كتابى الذى سميت «المجاز» (٤). و هذا الذى يحكيه أبو عبيده 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 الشائعه. و مثل هذا يتوقف أمام التركيب اللغوى الذى لا يتفق

ص: ١٠٠

١-٢٦. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٨٦.

٢-٢٧. الشهرستانى: الملل و النحل ٣٠/١، انظر أيضا البغدادى: الفرق بين الفرق ١٨-١٩.

٣-٢٨. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٤١٩/١، أيضا مقالات الاسلاميين: المقدمه ١٠-١١.

٤-٢٩. خالد العلى: جهم بن صفوان و مكانته فى الفكر الاسلامى/٤٩.

و القواعد التي درس على أساسها اللغة، و قد يدفعه ذلك إلى رفض التركيب و اتهامه بالخطأ. و غنى عن البيان أن أى قاعده نحويه أو لغويه تضيق دائما عن امكانيات الواقع الحى للغه و ثرائه، و يظل من يتعلم اللغه - و لفته طويله جدا - فى حدود القواعد و الحدود، دون أن يتجاوز ذلك إلى رحابه الأساليب الفنيه للغه، تلك الأساليب التي تخضع القواعد لها دون أن تخضع هى للقواعد. و الأمر الثانى الذى يلفتنا إليه كلام أبى عبيده أنه يردّ المثال القرآنى الذى سئل عنه إلى طريقه العرب التي 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 القرآنيه.

و يعدّ هذا المسلك من جانب أبى عبيده استمرارا للتقليد الذى رفع شعاره ابن عباس «إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر فإن الشعر ديوان العرب» (١).

و معنى هذا كله أن مصطلح «المجاز» عند أبى عبيده، و إن ظلّ شديد الالتصاق بمعناه اللغوى، فإنه كان يديره «على أمر فى نفسه، و أنه التزم فكره بعينها كانت تشغل ذهنه، فلم تكن هذه الكلمه تعبر عن مدلول كلمه تفسير، أو كلمه معنى بصفه مطلقه، و إن كان هذا لا ينفى اطلاقها أحيانا فى ذلك المعنى» (٢).

و الحذف - و هو ظاهره أسلوبيه - يعدّ من المجاز عند أبى عبيده. 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 يَقُولُ: «العرب تختصر لعلم المخاطب بما أريد به فكأنه خرج مخرج قولك: فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ، فحذف هذا و اختصر فى الكلام» و يستشهد على ذلك بما قال الأسدي:

كذبتم و بيت الله لا تنكحونها بنى شاب قرناها تصر و تحلب

و يقول: «أراد بنى التى شاب قرناها، و قال النابغه الذيبانى:

كأنك من جمال بنى أقيش يققع خلف رجله بشن

يقول: كأنك جمل يققع خلف الجمل بشن، ففهم عنه ما أراد» (٣) و من الواضح أن وظيفه 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، مجازه، مجاز الاختصار، أشربوا فى قلوبهم العجل، حب العجل، و فى القرآن وَ سئلَ الْقَرْيَةَ

ص: ١٠١

١- ٣٠. البغدادى: الفرق بين الفرق/١٩.

٢- ٣١. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٨٧ نقلا عن ابن قتيبه: الإمامه و السياسه.

فإذا تركنا الحذف إلى وسائل التعبير التصويرية كالتشبيه والتمثيل والاستعارة فسنجد أبا عبيده يلجأ لتبسيط التراكيب الاستعارية والتمثيلية بدلا من أن يحلها ويتذوقها ويكشف عن مناحي الجمال فيها، فقوله سبحانه كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ يصبح معناه «ميتة» وقوله ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ يتحول إلى «الزموا المسكنة» وقوله وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ يَصِيرُ «جعلنا». أما أخذ الله للأسماع والأبصار في الآيه قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ «فمجازه إن أصم الله أسماعكم و أعمى أبصاركم». وقوله تعالى فَأَلْقُوا إِلَيْهِمُ الْقَوْلَ إِنَّكُمْ لَكَاذِبُونَ معناه «قالوا: إنكم لكاذبون. و تصبح الهبة الالهيه وَ أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي «مجازه جعلت محبه منى فى صدور الناس». وَ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ مجازه تقبلونه و يأخذه بعضكم عن بعض». و كذلك قوله وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ «مجازه و جعل فيها رواسى أى جبالا قد رست أى ثبتت» وقوله تعالى قُلْ إِنْ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَٰمُ الْغُيُوبِ تصير «يأتى بالحق» (٢).

و فى هذه الآيات كلها يبدو التركيب القرآنى - فى شرح أبى عبيده - كما لو كان فيه اطاله تحتاج للحذف و الاختصار. و بذلك يتعادل التركيب المعقد و التركيب البسيط ليعبرا عن معنى واحد فى النهايه. و معنى ذلك كله أن أبا عبيده أدرك أن فى هذه التعبيرات جميعا شيئا غير عادى، شيئا يحتاج للتوضيح كما احتاج التشبيه برءوس الشياطين إلى الشرح و التوضيح. و هو و إن كان لم يبين الفارق الدقيق بين مستويى التعبير المجازى و التعبير الحقيقى، فإن مجرد توقفه أمام هذه النماذج و وضعه اياها تحت المجاز يعدّ نقله كبيره فى انضاج مفهوم المجاز و تطويره.

و من انجازات أبى عبيده أنه يلتفت إلى ما يمكن أن نطلق عليه أسلوب «التشخيص» فى القرآن، و هو اطلاق صفات انسانيه على الحيوان و الجماد. غير أن ما يلفت نظر أبى عبيده إلى هذا الأسلوب هو استخدام ضمائر العاقل بدلا من ضمائر غير العاقل. و الأمثلة التى يتوقف أمامها هى قوله تعالى قَالَتْ نَمْلُهُ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ يقول: «هذا من الحيوان الذى خرج مخرج الآدميين».

و العرب قد تفعل ذلك. قال:

شربت إذا ما الديك يدعو صباحه إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا» (٣)

و يقول فى قوله تعالى قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ «هذا مجاز الموات الذى يشبه تقدير فعله بفعل الآدميين» و هى نفس النظرة التى ينظر بها إلى الآيات وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ وَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى (٤).

ص: ١٠٢

١- ٣٣. البغدادى: الفرق بين الفرق/٢٠٢.

٢- ٣٤. الملل و النحل ١/١٣٩.

٣- ٣٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/٥٣.

٤-٣٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/٣٣٣.

شربت إذا ما الديك يدعو صباحه إذا ما بنو نعش دنوا فتصوبوا» (١).

و يقول في قوله تعالى قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ «هذا مجاز الموات الذى يشبه تقدير فعله بفعل الأدميين» و هى نفس النظرة التى ينظر بها إلى الآيات وَ كُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبُحُونَ وَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى (٢).

د - الفراء و بلوره المصطلح

إذا تركنا أبا عبيده، و انتقلنا لمعاصره الفراء، فسنجد تحديدا أدق لمفهوم المجاز، أو التجاوز فى الدلالة عموما. و إذا كان الفراء لم يستخدم كلمه «مجاز» التى جعلها أبو عبيده عنوانا لكتابه، فإنه استخدم صيغه الفعل «تجاوز» و ذلك حين تعرّض لقوله تعالى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ حيث اعتبر اسناد الربح الى التجاره تجوزا فى التعبير. و هذا الاستعمال للفعل «تجاوز» فى هذا السياق يعنى أن مفهوم «المجاز» أو «التجاوز» قد تقدّم على يد الفراء خطوه بعد أبى عبيده، و ذلك أن معنى «تجاوز فى كلامه أى تكلم بالمجاز» (٣).

يقول الفراء فى تعليقه على هذه الآيه «ربما قال القائل: كيف تريح التجاره و إنما يريح الرجل التاجر؟ و ذلك من كلام العرب: ربح بيعك و خسر بيعك، فحسن القول بذلك، لأن الربح و الخسران إنما يكون فى التجاره، فعلم معناه، و مثله من كلام العرب: هذا ليل نائم. و مثله من كتاب الله: فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما العزيمه للرجال، و لا يجوز الضمير إلا فى مثل هذا. فلو قال قائل: قد خسر عبدك، لم يجر ذلك إن كنت تريد أن تجعل العبد تجاره يربح فيه أو يوضع، لأنه قد يكون العبد تاجرا فيربح أو يوضع، فلا يعلم معناه إذا ربح هو من معناه إذا كان متجوزا فيه.

فلو قال قائل: قد ربحت دراهمك و دنانيرك و خسر بزك و رقيقك، كان جائزا لدلاله بعضه على بعض» (٤) و لعله من المفيد أن نتوقف قليلا- أمام هذا النص محاولين استجلاء مفهوم التجاوز فى التعبير عند الفراء. و أول ما يلفت الانتباه فى هذا النص محاوله الفراء - شأن أبى عبيده و المفسرين قبله - أن يردّ العبارة القرآنيه إلى كلام العرب، ثم أن يبين أن سبب التجاوز هو أن «الربح و الخسران إنما يكون فى التجاره فعلم معناه» أى أن التجاوز فى الاسناد لم يؤدّ إلى غموض المعنى بسبب تلك الصله القائمه بين التاجر - الفاعل الحقيقى للربح - و بين التجاره - التى يحدث فيها الربح - و لذلك فذهن القارئ ينصرف فورا إلى أن المعنى هو ربح التاجر فى التجاره. و الرغبه فى وضوح المعنى هى التى تجعل الفراء يرفض التجاوز فى مثل «خسر عبدك» إذا كنت تريد أن تجعل العبد تجاره لا تاجرا. و الذى يجعل الفراء يرفض التجاوز فى هذا التركيب أن جمله «خسر عبدك» تحتل معنيين: المعنى الأول: أن يكون العبد تاجرا فى مال سيده فيخسر، و بذلك يكون الاسناد حقيقيا لا مجازيا. و المعنى الثانى: أن يكون العبد نفسه تجاره يخسر فيها السيد، و هنا يكون الاسناد مجازيا، أو متجوزا فيه على حد تعبير الفراء. يرفض الفراء هذا التركيب

ص: ١٠٣

١- ٣٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/٥٣.

٢- ٣٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٣٣.

٣-٣٧. فلهوزن: تاريخ الدوله العرييه/٦٧.

٤-٣٨. محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/٢٨،٢٩.

لأنه يؤدي إلى غموض يعوقنا عن فهم المراد، و ذلك لأنه يحتمل الاسناد الحقيقي و المجازى معا دون مرجح أو قرينه ترجح بينهما. فإذا ورد تركيب مشابه لهذا التركيب في سياق يفهم منه المعنى كأن تقول «قد ربحت دراهمك و دانيرك، و خسر بزك و رقيقك» كان جائزا لدلاله بعضه على بعض. و الذى يهمننا فى هذا النص هو التفات الفراء لمعنى التجاوز فى التعبير، و استخدامه لكلمه «التجوز» التى هى أقرب إلى كلمه «مجاز» ثم ادراكه للعلاقه بين المجاز و الحقيقه فى اسناد الفعل إلى غير فاعله، و ذلك لوجود علاقته بين الفاعل الأصلى و الفاعل النحوى فى العبارة.

و إذا كان الفراء قد تنبه - فى النص السابق - إلى التجاوز فى إسناد الفعل إلى غير فاعله، فهو فى مواطن كثيره يتنبه إلى هذا التجاوز، دون أن يشير إلى كلمه «التجوز» التى كثرت اشارته إليها فى النص السابق، بل يستخدم كلمه قريبه جدا من معنى التجوز هى «الاتساع». يقف أمام قوله بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ و يقول:

«المكر ليس لليل و لا للنهار، و انما المعنى: بل مكركم 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 فى المعنى للآدميين كما تقول: نام ليلك، و عزم الأمر، إنما عزمه القوم. فهذا مما يعرف معناه فتتسع به العرب» (١). و يلح الفراء هنا كما فى المثال السابق على وضوح الدلاله «فهذا مما يعرف معناه».

و إذا كان التجاوز فى المثالين السابقين تجاوزا فى الاسناد، فثم نوع آخر من التجاوز يكون فى دلالة الصيغه الصرفيه، فصيغه «فاعل» تدل على اسم الفاعل، و لكنها قد يتجاوز بها فتدل على اسم المفعول. و من الطبيعى أن يقف نحوى كالفراء أمام هذه الظواهر ليتأملها و يحاول أن يردها إلى ما هو معروف من كلام العرب.

يتوقف مثلا أمام قوله تعالى: فِي عَيْشِهِ رَاضِيَةً فيقول: «فيها الرضاء، و العرب تقول: هذا ليل نائم، و سر كاتم، و ماء دافق، فيجعلونه فاعلا و هو مفعول فى 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» (٢) و الفراء هنا يحدد وظيفه للانتقال بالصيغه عمّا وضعت له من دلالتها الصرفيه إلى دلالة أخرى، هذه الوظيفة هى المدح أو الذم. و المقصود بالمدح و الذم هنا هو التعبير عن شىء وراء الوصف الظاهرى. و بدون هذا الشىء لا يصح استخدام الصيغه فى غير ما وضعت له، و معنى ذلك أن الانتقال بالصيغه من معنى الفاعل إلى معنى المفعول يتضمن مدحا أو ذما لا تعبر عنه الصيغه فى دلالتها الأصلية.

ص: ١٠٤

١- ٣٩. الأشعرى: مقالات الاسلاميين ٣٣٨/١.

٢- ٤٠. البغدادي: الفرق بين الفرق ٢١١-٢١٢، و انظر أيضا الشهرستاني: الملل و النحل ٨٦/١-٨٧.

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، أى تأتوننا تخدعوننا بأقوى الوجوه. و اليمين: القدره و القوه. و كذلك قوله فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ أى بالقوه و القدره. و قال الشاعر:

إذا ما غايه رفعت لمجد تلقاها عرابه باليمين

أى بالقدره و القوه» (١). و كذلك يتوقف الفراء أمام قوله تعالى أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ليقول: «يريد أولى القوه و البصر فى أمر الله» (٢) «و قوله عز و جل:

بِأَيْدٍ بِقُوهِ» (٣). و لا يشير الفراء فى هذه الأمثله للعلاقه المجازيه بين الأيدى و القوه. و لكنه فى مثال آخر يحاول توضيح هذه العلاقه، و ذلك حين يتعرض لقوله تعالى يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَ هُمْ يَسْجُدُونَ حيث يقول «السجود فى هذا الموضع اسم للصلاه لا- للسجود، لأن التلاوه لا تكون فى السجود و لا فى الركوع» (٤). و العلاقه التى يشير اليها الفراء هنا هى علاقه تعبير الجزء عن الكل، فالسجود جزء من الصلاه، و لذلك عبر عن الصلاه - الكل - بالسجود - الجزء.

و القرينه التى تسمح بهذا التجوز أن التلاوه لا تكون فى السجود و لا فى الركوع، بل تكون فى الصلاه عموما و لهذا السبب - أى بسبب عدم غموض المعنى - جاز هذا التعبير.

و يتوقف الفراء، شأن معاصره أبى عبيده، أمام مجاز الحذف فى آيات كثيره.

و هو يسلك مسلكه فى الحرص على تعيين المحذوف و تحديده. يقف أمام قوله تعالى:

إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ نَجْمًا ليقول «معناه - و الله أعلم - فاضرب فانفجرت. فعرف بقوله «فانفجرت» أنه قد ضرب، فاكتفى بالجواب، لأنه أدّى عن المعنى. فكذلك قوله أَنْ إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ و مثله فى الكلام أن تقول: أنا الذى أمرتك بالتجاره فاكتسبت الأموال، فالمعنى فتجرت فاكتسبت» (٥). و من الواضح أن الفراء يهتم بوضوح المعنى الذى يجوز معه الحذف، ما دام الحذف لن يعوق المتلقى عن فهم المعنى المراد.

و مما يؤكد المدخل النحوى للوقوف الطويل أمام مجاز الحذف، بحث الفراء عن «الفاء» فى جواب «أما» فى قوله تعالى فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَ كَفَرْتُمْ وَ هِيَ نَفْسُ الْآيَةِ التى توقف أمامها أبو عبيده، و إن لم تشغله قضيه «الفاء» و هذا هو الفارق بين لغوى - كأبى عبيده - يبحث عن استواء العبارة، و بين نحوى كالفراء يبحث عن استواء القاعده. يقول الفراء: «إن «أما» لا بد لها من الفاء جوابا فأين هى؟ فيقال: إنها كانت مع قول مضمر، فلما سقط القول سقطت الفاء معه.

ص: ١٠٥

١- ٤١. الأشعري: مقالات الاسلاميين: ٣٣٨/١، انظر الشهرستاني: الملل و النحل ٨٧/١.

٢- ٤٢. المقالات ٣٣٨/١.

- ٣-٤٣. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ٣٣٣/١
- ٤-٤٤. المرجع السابق ٣٥٨/١-٣٥٩ نقلًا عن الطبري.
- ٥-٤٥. السابق: نفس الصفحة.

و المعنى - و الله أعلم - فأما الذين اسودت وجوههم فيقال: أكفرتهم، فسقطت الفاء مع (فيقال) و القول قد يضم. و منه في كتاب الله شيء كثير، من ذلك قوله وَ لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا وَقَوْلِهِ وَ إِذِ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا وَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ وَ يَقُولُونَ رَبَّنَا (١) 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 عبيده للوظيفة الاسلوبية لما أسموه «الحذف» خصوصا في فعل القول، تلك الوظيفة التي «تتبع من الرغبة في التمثيل أكثر من مجرد القص أو الإخبار بأحداث القصة» (٢) و ذلك لأنهما كانا مشغولين بتوضيح النص القرآني و شرحه و جعله مفهوما. و كان من الطبيعي أيضا - أن يتعاملا 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:

رأتني بحبليها فصدت مخافه و في الحبل روعاء الفؤاد فروق

ليقول: أقبلت بحبليها

و يتوقف أمام قول الآخر:

حتنتي حانبات الدهر حتى كأنى خاتل أدنو لصيد

قريب الخطو يحسب من رآني و لست مقيدا أنى بقيد

يريد مقيدا بقيد» (٣)

و كما اشترط الفراء في التجاوز الاسنادي و 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 الْآخَرِ قَالَ لِمَأْقَلَتْنِكَ، «و لم يقل قال الذي لم يتقبل منه لأقتلنك و مثله في الكلام أن نقول: إذا اجتمع السفیه 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 امرأه فأعنت، و أنت تريد أحدهما لم يجر حتى يبين، لأنهما ليس فيهما علامه تستدل بها على موضع المعونه، إلا أن تريد فأعنتهما جميعا» (٤). و معنى ذلك أن وضوح الدلالة لا بد أن يقارن الحذف، و معه يجوز. فإذا لم يتعين المحذوف من سياق الكلام لم يجر الحذف. و قد كان الفراء يستطيع - ببساطه - أن يحلّ المشكله دون تقدير المحذوف أو تعيينه، ذلك أن المعنى واضح في الآيه من السياق. و لو

ص: ١٠٦

١- ٤٦. البغدادى: الفرق بين الفرق ٢٣٣-٢٣٤، و انظر المقالات ٨٦/١، الملل و النحل ١/١٧٤.

٢- ٣٦. Graham Hough: Style and Stylistics. P.

٣- ٤٧. الفرق بين الفرق ٢٣٥.

تتبعنا مسلك النحاه، لقلنا إن الضمير في «قال» يعود إلى أقرب اسم و هو «الآخر».

و يكون المعنى «قال الآخر لأفتلنك» و ذلك دون حاجه لتقدير محذوف فى الكلام.

و يدخل فى أسلوب التجاوز عند الفراء، استخدام الضمائر العاقله لغير العاقل من الحيوان و الجماد، و هى ما أطلقنا عليه ظاهره «التشخيص» و لا- تختلف وقفه الفراء عند هذه الظاهره عن وقفه أبى عبيده إلا- فى التناول التفصيلى حيث اكتفى أبو عبيده بالإشاره المجرمله. يقول الفراء فى قوله تعالى رَأَيْتُهُمْ لى ساجِدِينَ «فإن هذه النون و الواو إنما تكونان فى جمع ذكران الجن و الانس و ما أشبههم. فيقال: الناس ساجدون، و الملائكه ساجدون. فإذا عدوت هذا صار المؤنث و المذكر إلى التانيث فيقال الكباش قد ذبحن و ذبحت و مذبحات. و لا- يجوز مذبحون. و إنما جاز فى الشمس و القمر و الكواكب بالنون و الياء لأنهم وصفوا بأفاعيل الآدميين، أ لا- ترى أن السجود و الركوع لا- يكونان إلا من الآدميين فأخرج فعلهم على فعال الآدميين، و مثله وَ قَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا فكَأَنَّهُمْ خَاطِبُوا رِجَالًا إِذْ كَلِمَتُهُمْ وَ كَلِمُوهَا. و كذلك يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ فما أتاك موافقا لفعل الآدميين من غيرهم أجرته على هذا» (١) و يمكن لنا أن نستنتج من هذا النص أن المبرر الذى 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 يعدّ - من جانب آخر - تجاوزا فى الاسناد. و هذا أمر يكشف عنه الفراء حين يتوقف أمام قوله تعالى يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ حَيْثُ يَقُولُ: «يقال: كيف يريد الجدار أن ينقض؟ و ذلك من كلام العرب أن يقولوا: الجدار يريد أن يسقط. و مثله قول الله وَ لَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ وَ الْغَضَبُ لَا يَسْكُتُ إِلَّا بِرَأْيِ رَبِّهِ» (٢) 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 عنتره:

فازورّ من وقع القنا بلبانه و شكا إلى بعبره و تحمحم» (٢)

ص: ١٠٧

١- ٤٩. المرجع السابق/٢٠٥.

٢- ٥٠. المقدمه/٣٧٥.

و بهذا التحليل للأسلوب التصويرى فى القرآن، بما يتمنه من اسناد فعل الانسان إلى الحيوان، و هو تحليل يركز على زاوية الرؤيه النحويه فى المجاز، يمكن لنا أن نعلل عدم وجود مصطلح «الاستعاره» عند الفراء. على أن تحليله لبعض الصور الاستعاريه لم يخل من احساس بدور التعبير الاستعارى فى تجسيد المعنوى.

يقف أمام قوله تعالى: **وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ لِيَقُولَ «البرزخ من يوم يموت إلى يوم يبعث»**. وقوله **وَ جَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخاً** يقول: حاجزا. و الحاجز المسافه البعيده، و تنوى الأمر المانع، مثل اليمين و العداوه، فصار المانع فى المسافه كالمانع فى الحوادث، فوقع عليهما البرزخ» (١) و هو شرح يركز على وجه الشبه الذى يسمح باستعمال اللفظ الواحد فى معنيين متقاربين، أحدهما حسى و الآخر معنوى.

فالحاجز فى الأصل - هو المسافه البعيده، و هذا هو المعنى الحسى، و لكن اللفظه قد تستخدم فى كل ما يمنع من اللقاء مثل اليمين و العداوه.. الخ فاستعمال اللفظ فى المعنى الثانى و نقله عن المعنى الأول يمكن لعلاقه المشابهه بينهما. و قد لاحظنا من قبل أن اسناد أفعال الآدميين لغير الآدميين و كذلك ضمائرهم لا بد أن يقوم على أساس المشابهه. و هذا كله يجعل التشابه هو أساس التجاوز أو الانتقال فى الدلاله عند الفراء. و مثال آخر يؤكد هذا المنحى فى فكر الفراء نجده فى قوله تعالى **فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوباً** حيث يقول «و الذنوب فى كلام العرب: الدلو العظيمه، 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 أبيتتم فلنا القلب» (٢)

و إذا كان التشبيه هو الأصل فى التجاوز. سواء فى اسناد الأفعال أو الضمائر، فمن الطبيعى أن يتوقف الفراء عند «المثل» - التشبيهه - وقفه تكشف عن طبيعه فهمه له. و من الطبيعى أيضا أن تكون وقفته فى تحليل المثل - التشبيهه - هى وقفه النحوى الذى تستلقت نظره ظواهر نحويه فى الأسلوب. يتوقف عند قوله تعالى: **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً** و الظاهره التى تستوقفه فى هذه الآيه 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 للأعيان، 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 خَلَقْتُمْ وَ لَا بَعَثْتُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً**، فالمعنى - و الله أعلم - إلا - كبعث نفس واحده، و لو كان التشبيه للرجال لكان مجموعا كما قال **كَأَنَّهُمْ حُشْبٌ مَسِينَةٌ...** و قال **كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ** فكان مجموعا إذا أراد تشبيه أعيان الرجال، 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 إلا كفعل الذئب، فابن على هذا، ثم تلقى الفعل فتقول: ما فعلك إلا كالحمير و كالذئب» (٣) فالتشبيه بالأعيان لا بد فيه من مطابقه المشبه للمشبه به مطابقه نحويه كامله، أعنى من حيث الافراد و التنيه و الجمع. و لا تشترط هذه المطابقه النحويه إذا كان التشبيه بالأفعال. و يسمح الفراء بتلقى هذه التشبيهات و اجازتها فى الشعر حتى مع حذف المشبه الذى هو الفعل.

ص: ١٠٨

٢-٥٢. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٤٠٣-٤٠٤.

٣-٥٣. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/١٧٦.

لنا ذنوب و لكم ذنوب فإن أيتم فلنا القلب» (١)

و إذا كان التشبيه هو الأصل في التجاوز. سواء في اسناد الأفعال أو الضمائر، فمن الطبيعي أن يتوقف الفراء عند «المثل»- التشبيه - وقفه تكشف عن طبيعه فهمه له. و من الطبيعي أيضا أن تكون وقفته في تحليل المثل - التشبيه - هي وقفه النحوى الذى تستلفت نظره ظواهر نحويه فى الأسلوب. يتوقف عند قوله تعالى: **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا** و الظاهره التى تستوقفه فى هذه الآيه 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 للأعيان، و إنما هو مثل للنفاق، فقال مثلهم كمثل الذى استوقد نارا، و لم يقل الذين استوقدوا. و هو كما قال الله **تَدْوُرُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْشَى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ** و قوله **مَا خَلَقَكُمْ وَلَا يَبْعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ**، فالمعنى - و الله أعلم - **إِلَّا** كبعث نفس واحده، و لو كان التشبيه للرجال لكان مجموعا كما قال **كَأَنَّهُمْ حُشْبٌ مِّنْ سِدِّئَةٍ...** و قال **كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ** فكان مجموعا إذا أراد تشبيه أعيان الرجال، 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 **إِلَّا** كفعل الحمير، و ما أفعالكم **إِلَّا** كفعل الذئب، فابن على هذا، ثم تلقى الفعل فتقول: ما فعلك **إِلَّا** كالحمير و كالذئب» (٢) فالتشبيه بالأعيان لا بد فيه من مطابقه المشبه للمشبه به مطابقه نحويه كامله، أعنى من حيث الافراد و التنبيه و الجمع. و لا تشترط هذه المطابقه النحويه 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 عمليه التشبيه أو التمثيل، و علينا أن نلاحظ أن الفراء يقدر المحذوف محافظه على وضوح المعنى. و بذلك يكون الفراء - رغم زاويه التحليل - قد أضاع بعض جوانب عمليه 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 عبيده و المفسرون مثله لمفهوم «الكنايه» (٣) 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: «فَكُنِّيَ عَنْ هِي، وَ هِيَ لِلآيْمَانِ وَ لَمْ تَذَكَرْ. وَ ذَلِكَ أَنَّ الْغُلَّ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْيَمِينِ. وَ الْعُنُقُ جَامِعًا لِلْيَمِينِ وَ الْعُنُقِ، فَيَكْفَى ذَكَرَ أَحَدَهُمَا عَنْ صَاحِبِهِ، كَمَا قَالَ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَضَمَّ الْوَرِثَةَ إِلَى الْوَصَى وَ لَمْ يَذَكَرُوا، لِأَنَّ الصَّلْحَ إِنَّمَا يَقَعُ بَيْنَ الْوَصَى وَ الْوَرِثَةِ. وَ مِثْلُهُ قَوْلُ الشَّاعِرِ:**

و ما أدرى إذا يممت وجهها أريد الخير أيهما يلينى

الخير الذى أنا مبتغيه أم الشر الذى لا يأتينى

فكنى عن الشر و إنما يذكر الخير وحده، و ذلك أن الشر يذكر مع الخير، و هى فى قراءه عبد الله **إِنَّا جَعَلْنَا فِي آيْمَانِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَكَفَّتِ الْآيْمَانَ عَنْ ذَكَرِ الْأَعْنَاقِ فِي حَرْفِ عَبْدِ اللَّهِ، وَ كَفَّتِ الْأَعْنَاقُ مِنَ الْآيْمَانِ فِي قِرَاءَةِ الْعَامَةِ...**

و معناه: **إِنَّا حَبَسْنَاهُمْ عَنِ الْإِنْفَاقِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ» (٤)** و من الملاحظ أن فكره الحذف متضمنه فى الكنايه - بهذا المفهوم - بشكل

واضح بمعنى أننا نكتفى بذكر شيء واحد عن ذكر شيئين لتضمن أحدهما للآخر، سواء في المفهوم اللفظي أو السياق المعنوي.

و مما يرتبط بالكنايه التعريض و التوريه، و هى فكره يتوقف الفراء عندها لينفى

ص: ١٠٩

١- ٥٢. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٤٠٣-٤٠٤.

٢- ٥٣. جولد تسيهر: العقيدته و الشريعه فى الاسلام/١٧٦.

٣- ٥٤. الأشعري: المقالات ١/٩١.

٤- ٥٥. الشهرستاني: الملل و النحل ١/١٥٠.

ارتباطها بالكذب، و هو يستند فى ذلك لكلمه لعمر بن الخطاب، و تسند أحيانا لعلى بن أبى طالب. و يبدو أن الآيه التى تثير هذه المسأله - و هى على لسان إبراهيم عليه السلام - كان لا بدّ أن تثير قضيه الكذب، و من ثم فلا بدّ من أن يسعى المفسر لنفى الكذب عن نبي من أنبياء الله المعصومين. يقول الفراء تعليقا على قوله تعالى حكاية لقول إبراهيم لقومه إِنِّي سَيِّئٌ مُّسْقَمٌ «أى مطعون من الطاعون. و يقال إنها كلمه 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 عماره عن المنهال بن عمرو و عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن أبى بن كعب الأنصارى فى قوله لا تُؤَاخِذُنِي بِمَا نَسِيتُ قَالَ: لم ينس و لكنها من معاريض الكلام و قد قال عمر فى قوله: (إن فى معاريض الكلام لما يغينا عن الكذب)» (١)

و من الواضح فى كل هذه التحليلات للتراكيب المجازيه فى القرآن، أن الفراء و كذلك أبا عبيده توقفا عند مرحله الكشف عن المعنى، و بيان توافق التركيب القرآنى مع تراكيب اللغه الشائعه فى الشعر و كلام العرب و كانت زاويه التحليل عند كل منهما متأثره بثقافتهما من ناحيه، و بطبيعه المهمه التى واجهاها من ناحيه أخرى.

و كان من الطبيعى - فى هذه مرحله - أن لا يدرك المفسر الفارق بين التركيب المباشر، و التعبير الاستعارى. أو المجازى، ذلك التركيب الذى نعتبره اليوم «أكثر الوسائل أهميه لاكتشاف المعانى الجديده» و من ثم يعدّ ضروره لغويه تتطور من خلاله اللغه للتعبير عن مدركات جديده، أو تعبر من خلاله «ما هو معروف إلى ما لم يعرف بعد» (٢).

و مع ذلك كله فقد كشف كل من أبى عبيده و الفراء عن هذه الأساليب المجازيه، و استطاعا أن يبلورا كثيرا من عناصر المجاز التى لم تنفصل عنه بعد ذلك، و بذلك مهّدا الطريق - من بعدهما - للجاحظ و ابن قتيبه 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 عبيده و الفراء و المفسرون قبلهم منفصلين عن هذه المهمه التأويليه التى أجلنا التعرّض لجهودهم فيها إلى الفصل التالى، مكتفين هنا برصد تطور مفهوم المجاز و تحديد العناصر التى دخلت تحته.

ص: ١١٠

١- ٥٦. الأشعرى: المقالات ١/١٣٦-١٣٧.

٢- ٥٧. انظر فلهوزن: الدوله العرييه/١٩٦.

تحددت وظيفه اللغه عند الجاحظ بأنها هي «الابانه» التي اعتبرها ضروره من ضرورات الاجتماع البشرى لتبادل المعرفه و نقل الخبره. و ما دام الأمر كذلك فمن حق أهل اللغه أن يستخدموها و يتعاملوا بها بالطريقه التي يرونها محققه لهذه الوظيفه و مؤديه لهذه الغايه. و ثمّه مجالات يرى كل من النّظام و الجاحظ ضروره أن تراعى فيها الدقه فى استخدام اللغه دون توسع أو تجاوز فى دلالاتها. فقد ذهب النّظام إلى «أن طلاق الكنايه مثل قول الانسان: الخليه و البريه و البته، أو حبلك على غاربك.

لا- يقع، و إن قارنته نيه الطلاق» (١). و ليس أشدّ من الطلاق التصاقا بحياه الناس و مصالحهم و لذلك يمنع النّظام من وقوع طلاق الكنايه و المجاز، حتى مع توفر النيه، بل لا بدّ من استخدام التعبير المباشر.

و الجاحظ و إن كان لا يرى رأى أستاذة فى طلاق الكنايه (٢) - و هو خلاف فقهي على أى حال - يتفق معه فى المبدأ العام، و هو استبعاد مجال المعاملات من الحريه فى استخدام الكلمات، على أساس أن المعاملات حاجات نفعيه مباشره لا تحتمل اللبس أو التأويل و الخلاف. فإذا استبعدنا هذا المجال النفعي الخالص جاز للناس «أن يضعوا كلامهم حيث أحبوا إذا كان لهم مجاز، إلاّ فى المعاملات» (٣).

و هذا كله يؤكد حرص الجاحظ على وظيفه اللغه العمليه فى حياه الناس.

و لكن هذه الحريه فى نقل الألفاظ و العبارات ليست حريه مطلقه كما توهم العبارة السابقه، فلها شرطان لا بدّ من مراعاتهما: الشرط الأول أن يكون بين المعنى المنقول إليه اللفظ و المعنى المنقول عنه علاقه ما. أمّا الشرط الثانى فهو أن الحريه فى النقل من حق الجماعه لا من حق الفرد، و على الفرد أن يتبع فى عباراته و أساليبه طرق الدلاله التى سارت عليها الجماعه قبله، دون أن يخرج على هذه الأطر الدلاليه أو التعبيريّه، أو دون حتى أن يسمح لنفسه القياس عليها. و الغايه وراء هذين الشرطين هى الوضوح الذى لا بدّ منه لأداء اللغه لوظيفتها الاجتماعيه، وظيفه الابانه. فلو لم توجد علاقه بين المعنى المنقول عنه اللفظ و المعنى المنقول إليه لا-ختلّت دلالة الألفاظ على المعانى. و لو ترك الأمر لكل متكلم و حريته يستخدم الألفاظ حيث شاء، و يجريها حيث أراد، لصار كل فرد جزيره لغويه منعزله لا-تستطيع التواصل و الابانه لغيرها عن نفسها. و تفقد الابانه - و الحاله هذه - أهميتها و ضرورتها، بل لا-تصبح إبانة على الاطلاق. و كلا الأمرين سيؤدى فى النهايه إلى القضاء على الوظيفه الاجتماعيه للغه. و هى الابانه، و من ثم ينفصّ عقد

ص: ١١١

١- ٥٨. المرتضى: الأمالى ١/١٦١. و انظر أيضا أقوالا مشابهه للحسن: الجاحظ: الحيوان ١/٢٢٥، ١٠٠/٥.

٢- ٥٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٢٩٢.

٣- ٦٠. انظر على سبيل المثال: المرتضى: الأمالى: ١/١٥٠-١٥١.

الاجتماع البشرى، و يعود الانسان إلى عالم البهيمه و السبع، بل يعود إلى عالم الجماد أو النبات، فالحيوانات لها منطقتها الخاص الذى يعبر عن احتياجاتها و يكفى «لتفاهمهم حاجه بعضهم إلى بعض» (١).

و الشرط الأول للحرية فى نقل الألفاظ لا يذكره الجاحظ بشكل مباشر و تفصيلى، و إنما يشير إليه أثناء تحليله لبعض العبارات و التراكيب. و جدير بالذكر أن المصطلحات ما تزال متداخلة عند الجاحظ. فهو مره يستخدم مصطلح المجاز، و أخرى يستخدم المثل، و ثالثه الاشتقاق. و قد يجمع بينهم جميعا فى تحليل عباره واحده، و ذلك للدلاله على استخدام اللفظ فى غير ما وضع له فى اللغه. فكللمات المجاز و المثل و التشبيه و الكنايه و الاشتقاق تدل على معنى واحد. يقول «و للعرب اقدم على الكلام ثقه بفهم أصحابهم عنهم. و هذه أيضا فضيله 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» (٢). و شرط الوضوح أساس فى الانتقال باللفظ من معنى إلى معنى، و هو شرط ينفى عن الكلام مظنه الكذب «و قد يكون اخلاص ظاهر لفظه على شىء و معناه غيره، فلا يكون كذبا، لمعرفه القائل بفهم المستمع عنه، و هذا باب كثيرا ما يستعمله العرب» (٣).

و يعدّ الجاحظ الكنايه نوعا من أنواع الاشتقاق فى المعانى أيضا، و بذلك يدخلها فى المجاز «و يقال لموضع الغائط: الخلاء، و المذهب، و المخرج، و الكنيف، و الحش، و المرحاض، و المرفق، و كل ذلك كنايه و اشتقاق» (٤).

و تلخّ فكره الوضوح على الجاحظ الحاحا شديدا لما لها من خطرهما على وظيفه البيان التى هى إحدى شروط الاجتماع «و من الكلام كلام يذهب السامع منه إلى معانى أهله و قصد صاحبه» (٥). و هى فكره تجعل الجاحظ يعود للآيه التى كانت - فيما يبدو - مطعنا فى عدم وضوح بعض الآيات القرآنيه، و هى الآيه التى سئل عنها أبو عبيده معمر بن المثنى، و كانت سببا فى تأليفه كتابه. يعود الجاحظ إلى هذه الآيه فيرفض تفسير المفسرين الذين قالوا إن رءوس الشياطين نبات فى اليمن، و ذلك ليردوا التشبيه فى الآيه إلى مدرك حسى واضح للعيان. يقول الجاحظ «و قد قال الناس فى قوله تعالى: إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصِيلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ فزعم أناس أن رءوس الشياطين ثمر شجره. تكون ببلاد اليمن، لها منظر كرية. و المتكلمون لا يعرفون هذا التفسير، و قالوا: ما عنى إلا رءوس

ص: ١١٢

١- ٦١. السابق: نفس الصفحه، و انظر أيضا: القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٤.

٢- ٦٢. السابق ١/١٥٢.

٣- ٦٣. الأمالى ١/١٦١.

٤- ٦٤. السابق ١/١٥٤.

٥- ٦٥. السابق ١/١٥٩.

الشياطين المعروفين بهذا الاسم، من فسقه الجن و مردتهم. فقال أهل الطعن و الخلاف كيف يجوز أن يضرب المثل بشيء لم نره فتوهمه، و لا وصف لنا صورته في كتاب ناطق، أو خبر صادق، و مخرج الكلام يدل على التخويف بتلك الصورة و التفريع منها. و على أنه لو كان شيء أبلغ في الزجر من ذلك لذكره. فكيف يكون الشأن كذلك، و الناس لا يفزعون إلا 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 التطيّر له، كما نسمى الفرس الكريمة شوهاء، و المرأة الجميله صماء، و قرناء، و خنساء، و جرباء، و أشباه ذلك، على جهة التطيّر له. ففي اجماع المسلمين و العرب و كل من لقيناه، على ضرب المثل بقبح الشيطان، دليل على أنه في الحقيقة أقبح من كل قبيح» (١).

و الجاحظ في هذا النص الطويل يقرن بين المثل و التشبيه مما يؤكد تداخل المصطلحات عنده و دلالتها كلها على المجاز، و هو من ناحيه أخرى يلجّ على فكره الوضوح مستدلا عليها بما ثبت في طبائع العرب من استقباح صورته الشيطان حتى ضربوا به المثل استقباحا أو تطيرا. و ربط وضوح الدلالة بالمعرفه من جهه، و ربط المجاز بعلاقه المشابهه أو الاشتقاق المعنوي من جهه أخرى يؤكد وظيفه اللغة البيانيه عند الجاحظ. و هكذا يرتبط الشرط الأول في الانتقال بالدلالة من معنى إلى معنى - شرط التشبيه و الاشتقاق - بالغايه النهائيه للغه. و ليس من شأن المشابهه أو الاشتقاق أن تلغى الفواصل بين الأشياء، أو أن تؤدي إلى الخلط بين الدلالات، بل لا بدّ من المحافظه على تمايز الأسماء و دلالاتها. فإذا كان الاسم علامه على الشيء، فحين ننقله لنعبر به عن شيء آخر لمشابهه بينهما في المعنى، فإننا لا ننقله على أنه علامه، بل ننقله لتؤكد وجه المشابهه مدحا أو ذما، دون أن ندخل الشئيين 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 بالحيه و بالنجم،

ص: ١١٣

ولا يخرجون بهذه المعانى 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 القرني ثم لا يدخلون هذه الأشياء فى حدود الناس و لا أسمائهم، و لا يخرجون بذلك الانسان إلى هذه الحدود و هذه الأسماء» (١)

أما الشرط الثانى للانتقال باللفظ من معنى إلى معنى - إلى جانب علاقه المشابهه بين المعنيين - فهو أن يكون هذا النقل من صنع الجماعه لا من صنع الفرد، و لا يجوز للفرد - و حاله هذه - إلا السير على الدرب الذى مهّده الجماعه قبله و ذلك حفاظا على الابانه اللغويه أن يعثورها الغموض. و قد يبدو أحيانا أن الجاحظ يعطى هذا الحق - حق النقل و الاشتقاق - للشعراء و حدهم، و يجعلهم سدنه على اللغه لهم كل الحريه فى تغييرها و استخدامها كيف شاءوا. و لكن المؤسف أن الجاحظ يتحدث عن طبقه من الشعراء - شعراء العصر الجاهلى - كان لها وحدها هذا الحق، أمّا الشعراء بعدهم فعليهم الاحتذاء و التقليد. و الدليل على ذلك أنه يعدد - فى نص طويل - تشبيهات الشعراء كأنه يقوم بعملية حصر ليهتدى بها و يتعلم منها شعراء عصره، و هو من ناحيه أخرى يمنع الشعراء من القياس على تشبيهات الشعراء السابقين يقول: «و سمو الجاربه غزالا، و سموها أيضا خشفا، و مهره، و فاخته و حمامه، و زهره، و قضييا و خيزرانا على ذلك المعنى... و ليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه و إنما نقدم على ما أقدموا و نحجم عمّا أحجموا و ننتهى إلى حيث انتهوا و نراهم يسمون الرجل جملا و لا يسمونه بعيرا، و لا يسمون المرأه ناقه، و يسمون الرجل ثورا. و لا يسمون المرأه بقره، و يسمون الرجل حمارا و لا يسمون الرجل أتاناً، و يسمون المرأه نعجه و لا يسمونها شاه» (٢) و هكذا يفقد الفرد المعبر - باستثناء طبقه الشعراء القدماء - أى فعاله فى اثناء اللغه، أو اثناء التجربه الشعوريه التى هى موضوع الشعر أو النص البليغ.

هذا التقييد من حريه الفرد فى الاشتقاق المجازى كان ضروريا عند الجاحظ للمحافظه على الوظيفه البيانيه للغه كما فهمها الجاحظ. و لكن هذا التقييد فى مجال البيان الانسانى، قابلته حريه واسعاه فى مجال البيان القرآنى. و ذلك على أساس أن اللغه، ملك لله و هى عاريه فى أيدي البشر، و من ثم فله كل الحريه فى وضعها حيث شاء. و من جهه أخرى فقد ربط الجاحظ اللغه بالمعرفه. و قد تفرد الله سبحانه بمعرفه ما لا يمكن أن يعرفه أحد من خلقه «فإذا كان للنبغه أن يبتدىء» الأسماء على الاشتقاق من أصل اللغه، كقوله:

و النوى كالحوض بالمظلومه الجلد

ص: ١١٤

١-٦٧. السابق ١/١٥٣.

٢-٦٨. الأمالي ١/١٥٣.

و حتى اجتمعت العرب على تصويبه، و على اتباع أثره، و على أنها لغة عربيه فالله الذى له أصل اللغة أحق بذلك» (١) فالمعارف كلها، بل العالم كله بما فيه من كائنات و موجودات و طبائع من خلق الله، و هو الذى خلق الانسان و مكّنه، و زوده بكل ما يساعده على تحقيق وجوده الأكمل، و زوده باللغه ليبين بها عن نفسه «إذا كانت العرب يشتقون كلاما من كلامهم و أسماء من أسمائهم، و اللغه عاريه فى أيديهم ممن خلقهم و مكنهم و ألهمهم و علمهم، و كان ذلك منهم صوابا عند جميع الناس، فالذى أعارهم هذه النعمه أحق بالاشتقاق» (٢) و قد كانت التفرقه بين معارف البشر و معارف الله، ثم هذا التسليم بحق الله فى الاشتقاق و الابتداء بوضع الأسماء، كانت هذه التفرقه كفيله بأن توجه مبحث المجاز فى القرآن و وجهه مختلفه عن تلك الوجهه السائده منذ أبى عبيده و الفراء و التى تبحث عن سند لمجازات القرآن و عباراته فى الشعر الجاهلى. غير أن غايه التعليم و التوضيح - و لم تكن بعيده عن جهود الجاحظ بأى حال - حاولت رد كل تعبير مجازى فى القرآن إلى الشعر العربى أو كلام فصحاء العرب. و الجاحظ نفسه تابع أسلافه، و اعتبر لغة العرب هى الأساس فى فهم القرآن. و لا ينكر الباحث أن يكون الشعر العربى دليلا فى فهم النص القرآنى، ما دام كلام الله قد اتخذ اللغه العربيه أداه للتوصيل. و لكن الآيات الخلافيه التى كانت مثار جدل بين المعتزله و خصومهم، سواء المجبره او المشبهه، لا يمكن النظر إليها من خلال الشعر وحده و مواضع اللغه منفرده.

فالإسلام قد جاء برؤيه جديده لطبيعه الذات الالهيه. و هى رؤيه تتناقض مع واقع المعتقدات العربيه الجاهليه. و على ذلك تعبر هذه الآيات - التى تصف الله - عن وعى دينى جديد تماما على الشعور العربى، و على المدركات و المعارف التى تعبر عنها اللغه و الشعر. و هذا الوعى كان يستخدم اللغه العربيه للتعبير عن نفسه، و من ثم كان من الضرورى أن يحدث تغيير فى النسق المتعارف عليه للغه من أجل أن تتسع لحمل هذا الوعى الجديد.

و على ذلك فارجاع هذه الآيات للشعر العربى و مجازه هو ردّ لهذا الوعى و المعرفه إلى معرفه و وعى متخلفين عن هذا الوعى الجديد. و لعل الجاحظ أحس بهذه المشكله احساسا غامضا، حتى اشترط لمن يتعرّض لقضايا الدين أن يكون متكلما إلى جانب علمه باللغه العربيه، و ذلك حتى يستطيع الوصول إلى تلك المعرفه التى يعبر عنها القرآن «و لو كان أعلم الناس باللغه، لم ينفعك حتى يكون عالما بالكلام» (٣) و مع ذلك كله فقد سار الجاحظ - فى كتاب لم يصلنا فى الرد على المشبهه - على درب أسلافه اللغويين. يقول: «وقد كتبت... فى الرد على المشبهه كتابا لا يرتفع عنه الحاذق المستغنى، و لا يرتفع عن الريض المبتدئ، و أكثر ما يعتمد

ص: ١١٥

١- ٦٩. المعارف/١٥٣.

٢- ٧٠. الملل و النحل ١/٤٧. و يلاحظ أن واصلا ولد عام ٨٠هـ، و لا يتفق هذا مع أن الرساله موجهه لعبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ).

٣- ٧١. محمده عماره: رسائل العدل و التوحيد ١/٨٢.

عليه العامه و دهماء أهل التشبيه من هذه الأمور و يشتمل عليه الفضل من حشوه الناس، و يختدع به المحذون من الجمهور الأعظم، تحريف آي كثيره إلى غير تأويلها، و روايات كثيره إلى غير معانيها. و قد بينت ذلك بالوجه المختصره و بالأشعار الصحيحه، و الأمثال السائره، و استشهدت بالكلام المعروف، و بالقياس على الموجود» (١) و لا ينبغي أن ننسى أن الجاحظ نفسه لم ينج من أثر الغايتين الدفاعيه و التعليميه اللتين شغل بهما كل من أبي عبيده و الفراء، إلى جانب أن وظيفه اللغه البيانيه عنده كانت تبرر هذا السلوك. و من جهه ثالثه كان استشهد المشبهه و الظاهرية بمواضع اللغه و الشعر العربي كفيلا بأن يحدد لا مسلك الجاحظ وحده، بل مسلك المعتزله جميعا في تناول المجاز في القرآن. يؤكد ذلك عند الجاحظ وقفاته الطويله في كتبه كلها - خاصة كتاب الحيوان - للرد على المؤولين و الطاعنين في القرآن (٢) و هي كلها وقفات يستدل فيها الجاحظ على صحه العبارات القرآنيه و التجوز فيها بالشعر العربي و أقوال العرب. و من المؤسف أننا لا نجد في أي من هذه الآيات التي توقف عندها الجاحظ آيه واحده من تلك الآيات الخلافيه بين المعتزله و خصومهم، فكلها آيات ترتبط باستطرادات الجاحظ في الكتاب، مثل قصه الهدهد، و حديث النمل، و علاقه الأنس بالجن، و رءوس الشياطين التي أشرنا إليها.. الخ كل هذه الموضوعات و الآيات القرآنيه التي تمسّ موضوع الحيوان من قريب أو بعيد. و لسنا بصدد درس نهج الجاحظ في تفسير القرآن عامه حتى نتوقف أمام هذه الآيات محللين أو كاشفين عن طريقه الجاحظ في تفسير القرآن.

و إذا كان الجاحظ قد استخدم كلمات الاشتقاق و التشبيه و المثل و المجاز بمعنى واحد، فإننا لأول مره نواجه مصطلح «المجاز» باعتباره قسيما للحقيقه، و إن لم نعدم في كتابات الجاحظ بعض الاستخدامات اللغويه له. بمعنى أننا إذا كنا عند أبي عبيده وجدنا المصطلح واسع الدلاله يتناول أساليب العربيه أو طرق التعبير عامه، و إذا كنا عند الفراء وجدنا استعمالا لكلمه «تجوز» بدل المجاز و معنى أقرب للمعنى الاصطلاحي، فإننا عند الجاحظ نجد المصطلح قد تحدد تحدد كاملا ليشير إلى كل الأنواع البلاغيه كالمثل و التشبيه و الاستعاره و الكنايه. و المواضع التي تحدث فيها الجاحظ عن المجاز كمقابل للحقيقه بشكل مباشر قليله جدا، و إن كان سياق استخداماته الكثيره للفظ يدل على فهمه الاصطلاحي لها. من هذه المواضع القليله قوله في البخلاء «فلاسم الجود موضعان: أحدهما حقيقه، و الآخر مجاز فالحقيقه ما كان من الله، و المجاز المشتق له من هذا الاسم» (٣). و أشار إليه بنفس المعنى في كتاب فصل ما بين العداوه و الحسد حين تحدث عن العلماء المشهورين بالحسد

ص: ١١٦

١- ٧٢. نفس المصدر ٨٣/١.

٢- ٧٣. نفس المصدر ٨٨/١.

٣- ٧٤. بحوث في المعتزله/١٨١.

فقال: «وقد وسموا انفسهم بسمات الباطل و تسموا بأسماء العلم على المجاز من غير الحقيقه» (١) أمّا في كتاب الحيوان فأغلب استعمال اللفظ، و إن فهم منه أنه مقابل الحقيقه، فإنه لم يرد بهذا المعنى بشكل مباشر. فحين يحاول الجاحظ تأويل تهديد سيدنا سليمان للهدهد بالذبح، ردا على من طعنوا في الآيه 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 كثيره، منها «على أنا لو تأولنا الذبح على مثال تأويل قولنا في ذبح إبراهيم اسماعيل عليهما السلام - و إنما كان ذلك ذبحا في المعنى غيره - 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» (٢). و في موضع آخر من الحيوان يضع الجاحظ كلمه «مثل» في مقابل كلمه «حقيقه» و هو بذلك يساوى بين «المثل» و «المجاز» في وضعهما في مقابل الحقيقه.

يقول: «و يذكرون نارا أخرى. و هي على طريق المثل لا على طريق الحقيقه، كقولهم في نار الحرب» (٣).

و هذا كله يؤكد تداخل الحدود بين التشبيه و المثل و المجاز من ناحيه (٤) و يؤكد أن مصطلح «المجاز» صار أكثر تحديدا، باعتباره الوجه الآخر للحقيقه من جهه أخرى (٥) و بذلك صار هو المصطلح الأثير لدى المعتزله الذي يؤولون على أساسه كل الآيات التي يوهم ظاهرها - أو حقيقتها - بالتعارض مع آرائهم و أفكارهم العقلية.

٣- الرماني و الكشف عن الأثر النفسي.

لم ينفصل «المجاز» عن «التأويل» عند ابن قتيبه (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 مخاطبه الواحد مخاطبه 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 كثيره» (٦). و إذا كان الجاحظ و من قبله الفراء قد ركزا على جانب المشابهه باعتبارها أساس الانتقال في الدلاله، فإن ابن قتيبه لم يتوقف كثيرا ليشرح كيفيه الانتقال من الحقيقه إلى المجاز، و ذلك بحكم

ص: ١١٧

١- ٧٥. الانتصار/١١٨-١١٩ و انظر أيضا الأمالي ١/١٦٥-١٦٩ مناقشه بين واصل و عمرو بن عبيد تؤكد الفكره التي نذهب إليها.

٢- ٧٦. ١٦٧/٢.

٣- ٧٧. الخياط: الانتصار/٧٣.

٤- ٧٨. الخياط: الانتصار/٧٣-٧٤.

٥- ٧٩. السابق/٧٤.

٦- ٨٠. راجع رأى المرجئه مفصلا في المقالات ١/٢٢٩-٢٣٠.

غلبه الجانب التأويلي على كتابه، تلك الغايه التي ينم عليها عنوان الكتاب نفسه «تأويل مشكل القرآن». و لذلك أجلنا الدراسه التفصيليه لهذا الكتاب للفصل التالي.

و إذا كان ابن قتيبه سلك مسلك سابقه في رد عباره القرآنيه إلى الشعر العربى أسلوبا و تركيبا، فثم جهود أخرى حول القرآن كانت أقرب إلى ادراك تميز الأسلوب القرآنى و تباينه عن أسلوب الشعر العربى. و قد كان لأصحاب هذه الجهود بالتالى أثر كبير فى تحديد مجالات المجازات القرآنيه، و الكشف عن أثرها النفسى و وظيفتها البيانيه. تلك هى الجهود حول «اعجاز القرآن» و فكره «الاعجاز» نفسها تسلم - بداهه - بمبدأ التباين بين كلام الله و كلام البشر من حيث الأسلوب و الصياغه، و من ثم تسعى للكشف عن هذا التباين و أثره و ملامحه. و يعدّ كتاب الرمانى (ت ٣٨٦هـ) «النكت فى اعجاز القرآن» أهم هذه الجهود لمجال بحثنا، و ذلك بحكم أن صاحبه معتزلى من جهه، و بحكم أن البحث البلاغى لم ينفصل عنده عن التأويل من جهه أخرى. غير أن التأويل عند الرمانى ليس هو الهدف، بل يأتى عرضا فى سياق التحليل البلاغى.

يعرّف الرمانى البلاغه «بأنها ايصال المعنى إلى القلب فى أحسن صورته من اللفظ» (١) و لا- يكتفى بوظيفه «الافهام» التى ركز عليها سابقوه «لأنه قد يفهم المعنى متكلمان أحدهما بليغ و الآخر عيب» (٢) و إذا كان قد قسم البلاغه إلى ثلاث طبقات، فإنه اعتبر أن «أعلاها طبقه فى الحسن بلاغه القرآن» (٣) و كان من الطبيعى - و الأمر كذلك - أن تخلو رسالته من الاستشهاد بالشعر خلوا يكاد يكون تاما إلا فى موضعين اثنين (٤).

و قد قسم الرمانى البلاغه إلى عشره أقسام يهمنها منها هنا «الايجاز» و «التشبيه» و «الاستعاره» و «المبالغه».

و يقسم الرمانى الايجاز إلى وجهين «حذف، و قصر، فالحذف اسقاط كلمه للاجترأ عنها، بدلاله غيرها من الحال أو فحوى الكلام. و القصر بنيه الكلام على تقليل اللفظ و تكثير المعنى من غير حذف» (٥). و يضرب للنوع الأول - الحذف - المثال الشائع «و اسأل القرية»، و حذف جواب الشرط. و إذا كان المحذوف مدلولاً عليه بغيره فإن الرمانى لا يعنى بتحديد المحذوف و تعيينه. بقدر ما يعنى بابرز الأثر النفسى للحذف، خصوصا 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» (٦).

ص: ١١٨

١- ٨١. انظر الشريف المرتضى: الأمالى ١٦٥/١-١٦٩، القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٥٠-٥١.

٢- ٨٢. الخياط: الانتصار/١١٩.

٣- ٨٣. ناجى حسن: ثوره زيد بن على/١٤٨.

٤- ٨٤. الملل و النحل/١٥٤-١٥٥.

٥- ٨٥. السابق/١٥٦.

٦- ٨٦. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٩.

و هكذا يحدد الرماني الوظيفة النفسية للحذف، و يتجاوز بذلك وقفات أبي عبيده و الفراء و الجاحظ و ابن قتيبة جميعا.

يفرّق الرماني بين التشبيه بمعناه اللغوي و التشبيه بمعناه البلاغي فيرى أن التشبيه عموما «هو العقد على أن أحد الشئيين يسدّ مسد الآخر في حس أو عقل» (١) أمّا التشبيه البليغ فهو «اخراج الأغمض إلى الأظهر بأداه التشبيه مع حسن التأليف» (٢). و إذا كانت المشابهة عادة تؤدي إلى التسوية بين الطرفين، فالتشبيه البليغ هو مقارنه بين طرفين بهدف الكشف عن أحدهما أو اظهاره «بلاغه التشبيه الجمع بين شيئين بمعنى يجمعهما يكسب بيانا فيهما» (٣)، و يسهب الرماني في الكشف عن وجوه الأظهر الذي يقع فيه البيان بالتشبيه «منها اخراج ما لا تقع عليه الحاسه إلى ما تقع عليه الحاسه. و منها اخراج ما لم تجر به عادة، و منها اخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بالبديهة. و منها اخراج ما لا قوه له في الصفه إلى ما له قوه في الصفه. فالأول نحو تشبيه المعدوم بالموجود، و الثاني نحو تشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم، و الثالث تشبيه اعاده الأجساد باعاده الكتاب، و الرابع تشبيه ضياء السراج بضياء النهار» (٤) و كل هذه الوجوه التي يقع عليها التشبيه بهدف بيان المشبه عن طريق مقارنته بما هو أظهر منه، تتفق مع تفريق المعتزله بين مستويي المعرفة الحسيه و العقلية. و غايه التشبيه هي بيان الشيء عن طريق مقارنته بما هو أظهر منه و أوضح و أجلى، بنفس الطريقة التي يؤدي بها الاستدلال وظيفته في الانتقال من الواضح الى الغامض. و لم يكن الرماني على أي حال بعيدا عن انجاز المعتزله في هذه الجوانب، فقد كان متكلمًا إلى جانب كونه لغويا و بلاغيا.

و من أمثله التشبيه الذي أخرج ما لا تقع عليه الحاسه إلى ما تقع عليه في القرآن قوله تعالى وَ أَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسِلَخَ مِنْهَا مَمَلُوكَهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِذَا تَحَمَّلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ (الأعراف/١٧) «و قد اجتمعا في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير و في التخصيس، فالكلب لا يطيعك في ترك اللهث حملت عليه أو تركته، و كذلك الكافر لا يطيع بالايمان على رفق و لا على عنف، و هذا يدل على حكمه الله سبحانه و تعالى في أنه لا يمنع اللطف» (٥) و من هذا التحليل لعلاقه المشابهة في الآيه يشير الرماني إلى انكشاف المعنى الغامض عن طريق الصوره الحسيه فحسب، دون أن يلحظ التركيب كله خصوصا صورته «الانسلاخ» بدلالاتها و ايقاعها الصوتي معا. و علينا أن نلاحظ - من جانب آخر - كيف استدلل الرماني من الآيه - بهذا التحليل البلاغي - على أن الكافر يمتنع عن

ص: ١١٩

١- ٨٧. السابق/١٧.

٢- ٨٨. القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله ١٨، ٣١.

٣- ٨٩. السابق/٣٢.

٤- ٩٠. راجع القصه كلها: طبقات المعتزله/٤٤-٤٦. و يقول الشهرستاني عن جعفر بن محمد أنه «دخل العراق و أقام بها مده ما تعرض للامامه قط، و لا نازع أحدا في الخلافه قط» الملل و النحل ١/١٦٦.

٥- ٩١. الملل و النحل ١/١٥٥.

الايمان بارادته، لا بالاجبار، فالله قد وهبه الآيات و لكنه هو الذى انسلخ منها بارادته الحره و لا يلمح الرماني وجه الشبه فقط، و لكنه يشير أيضا إلى أثر هذه الصورة فيما أطلق عليه «التخصيس» فالآيه - بهذا التشبيه - تحقّر من شأن الكافر عن طريق تشبيهه بالكلب فى صورته اللهث المستمر، و هى صورته لا شك مقززه.

و تقوم الاستعاره كذلك على أساس المشابهه، و الفارق بينهما - عند الرماني - وجود الأداه فى التشبيه، ذلك «أن ما كان - من التشبيه - بأداه التشبيه فى الكلام فهو على أصله، لم يغير عنه فى الاستعمال، و ليس كذلك الاستعاره، لأن مخرج الاستعاره ما العبارة ليست له فى أصل اللغه» (١) و من الواضح أن الرماني يدخل التشبيه البليغ - المحذوف الأداه - فى حد الاستعاره. و يؤكد هو هذا التداخل بقوله: «و كل استعاره بليغه فهى جمع بين شيئين بمعنى مشترك بينهما يكسب بيان أحدهما بالآخر كالتشبيه، إلا أنه بنقل الكلمه، و التشبيه بأداته الدالّه عليه فى اللغه» (٢). و يكون الفارق بين التشبيه و الاستعاره هو أن الاستعاره 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 أداه التشبيه التى تقوم بهذا النقل. و ينتقل اللفظ فى الاستعاره بنفسه. و اعتماد الاستعاره على النقل عند الرماني - دون التشبيه - يجعلنا نعتبره أول من أخرج التشبيه من دائره المجاز، و ذلك على الرغم من أن مصطلح «المجاز» لم يرد له ذكر فى رسالته. غير أنه من جانب آخر يجعل الاستعاره مقابلا للحقيقه «و كل استعاره فلا بد لها من حقيقه، و هى أصل الدلاله على المعنى فى اللغه» (٣) و إذا كان التشبيه البليغ داخلا فى حد الاستعاره فهو بالتالى داخل فى حد المجاز بحكم أن نقله تتم فيه دون وجود الأداه. و إذا كانت مهمه التشبيه هو البيان عن طريق المقارنه بين شيئين أحدهما أظهر من الآخر و أجلى منه، فإن مهمه الاستعاره لا تخرج عن ذلك «و كل استعاره حسنه فهى توجب بلاغه بيان لا تنوب منابه الحقيقه، و ذلك أنه لو كان تقوم مقامه الحقيقه، كانت أولى به، و لم تجز الاستعاره» (٤) غير أن الرماني لا- يكشف لنا بشكل واضح عن الفارق بين التعبير الحقيقى و التعبير الاستعارى، و يكتفى فحسب بتقريره.

و يرتبط هذا التحديد للاستعاره بغايه التأويل عند الرماني، فمن استعارات القرآن وَ قَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا (الفرقان/٢٣) «حقيقه قدمنا هنا عمدنا و قدمنا أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معامله القادم من سفر، لأنه من أجل امهاله لهم كمعامله الغائب عنهم، ثم قدم فرآهم على خلاف ما أمرهم. و فى هذا تحذير من الاغترار بالامهال، و المعنى الذى يجمعهما

ص: ١٢٠

١- ٩٢. ناجى حسين: ثوره زيد بن على/١٠٩.

٢- ٩٣. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٤.

٣- ٩٤. الأمالى: ١/١٧٥. حاول المعتزله أحيانا احتواء بعض الخلفاء و ترشيدهم دون اللجوء للسيف كما فعلوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك و محمد بن مروان آخر خلفاء بنى أميه. انظر محمد اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٤١.

٤- ٩٥. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/١٥٤.

العدل، لأن العمد إلى ابطال الفاسد عدل، و القدوم أبلغ لما بينا» (١). و واضح أن الرمانى يريد أن ينفى عن الله الحركه و الانتقال، فلذلك ما حاول الكشف عن أصل النقل فى الفعل «قدم» و أنه بمعنى العمد. غير أن الرمانى يكتفى بالقول بأن القدوم أبلغ و ذلك لما يؤديه من غايه حددها بأنها هى التحذير من الاغترار بالامهال، و بذلك يكشف عن الوظيفه النفسيه للاستعاره فى هذه الآيه.

ثم آيه أخرى يسلك الرمانى ازاءها نفس المسلك و هى قوله تعالى سَيَنْفَعُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ (الرحمن/٣١) «و الله عز و جل لا يشغله شأن عن شأن، و لكن هذا أبلغ فى الوعيد، و حقيقته سنعمد، إلا أنه لما كان الذى يعمد إلى شىء قد يقصر فيه لشغله بغيره معه، و كان الفارغ له هو البالغ فى الغالب مما يجرى به التعارف، دللنا بذلك على المبالغه من الجبهه التى هى أعرف عندنا لما كانت بهذه المنزله، ليقع الزجر بالمبالغه التى هى أعرف عند العامه و الخاصه موقع الحكمة» (٢). و التحليل هنا لا يختلف كثيرا عن تحليل الآيه السابقيه من حيث بيان وجه المشابهه فى الاستعاره، و الكشف عن أثرها النفسى فى المتلقى، غير أن الرمانى يستخدم هنا كلمه «المبالغه» للدلاله على الاستعاره. و هذا يقودنا لمعنى المبالغه عنده، و الفارق بينها و بين الاستعاره.

و تعريف الرمانى للمبالغه بأنها «الدلاله على كبر المعنى على جبهه التغيير عن أصل اللغه لتلك الابانه» (٣) فهو تعريف يدخلها فى حد المجاز و الفارق بين الاستعاره و المبالغه أن الاولى تقوم على التشبيه، بينما تقوم الثانيه على علاقه غير علاقه المشابهه. و يحدد الرمانى هذه العلاقه على وجوه «منها المبالغه فى الصفه المعدوله عن الجاريه بمعنى المبالغه و ذلك على أبنيه كثيره منها: فعلان، و منها فعال، و فعول، و مفعول، و مفعال ففعالان كرحمان عدل عن راحم للمبالغه» (٤) أما الوجه الثانى فهو استخدام صيغه العموم للتعبير عن الخصوص للمبالغه. و الثالث «اخراج الكلام مخرج الاخبار، عن الأ-عظم الأ-كبر للمبالغه كقول القائل: جاء الملك إذا جاء جيش عظيم له» (٥) و من الواضح أن النوعين الثانى و الثالث من وجوه المبالغه يدخلان فيما سمي بعد ذلك بالمجاز المرسل، بينما يدخل النوع الأول فى المبالغه بالصيغه. و من الواضح أيضا أن الرمانى لم يدخل هذا الباب فى باب الاستعاره، حتى لا تختلط الحدود بين التجاوز الذى يقوم على التشبيه، و التجاوز الذى يقوم على علاقه من نوع آخر. و قد كانت هذه التفرقه مدخلا لتأويل بعض الآيات فى التوحيد و العدل، و هى آيات يصعب تأويلها على أساس الاستعاره و إلا أدى هذا التأويل إلى افتراض مشابهه الله للبشر، أو امكانيه وجود هذه المشابهه على الأقل.

ص: ١٢١

١- ٩٦. المرتضى: الأمالى ١/١٦٩.

٢- ٩٧. انظر محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٣٣، ١٤٠.

٣- ٩٨. محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمه/٦٧.

٤- ٩٩. المعتزله/٦٤.

٥- ١٠٠. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٣٢، ٣٨.

مثال ذلك قول الله تعالى وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَيِّفًا صَيِّفًا (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 أَيْ أَتَاهُمْ بِعَظْمٍ بِأَسِهِ فِجْعَلُ ذَلِكَ آتِيَانَا لَهُ عَلَى الْمِبَالِغَةِ. و منه قوله تعالى فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا (١) و من الصعب على الرماني تحليل هذه الآيات على الاستعارة، لأن ذلك سيؤدى إلى وجود مشابهة - فى حس أو عقل - بين الله و البشر الذين يجوز عليهم الحركة و المجيء و الاتيان. و يكون تأويل هذه الآيات على ذلك أن الفعل أسند لله - مبالغة - و إن كان فى الحقيقة لغيره. غير أن استعمال الرماني لكلمة «المبالغة» فى تحليل آية فى باب «الاستعارة» يجعلنا نفترض أنهما يعبران - مع التساهل - عن مدلول واحد، خصوصا إذا اعتبرنا المبالغة - البيان عن طريق الكشف و الاظهار - هى الوظيفة الأساسية للتشبيه و الاستعارة معا.

و مما يدخل فى النوع الثانى من المبالغة، و هو استخدام صيغه العموم للخصوص، قول الله تعالى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ (الانعام/١٠٢) و الذى يجعل الرماني يضع الآيه هذا الموضوع هو ما يذهب إليه المعتزلة من أن الانسان هو خالق أفعاله عن حريه و اختيار، و بالتالى تكون لفظه «كل» فى الآيه لا يقصد عمومها، لأن أفعال الناس مستثناه - بالدليل العقلى - من هذا العموم. غاية الأمر أن الآيه وردت مورد المبالغة «كقول القائل: أتانى الناس، و لعله لا يكون أتاه إلا خمسة فاستكثرهم، و بالغ فى العبارة» (٢).

و خلاصه الأمر أن الرماني استطاع أن يفيد من جهود سابقيه، و أن يفرق تفرقه واضحه بين التشبيه و الاستعارة. كما استطاع أن يكشف عن علاقته الاستعارة بالمجاز، و فى نفس الوقت استطاع أن يفرق بين الاستعارة و المجاز المرسل. و لم تكن كل هذه الجهود البلاغية بعيدة عن غايته التأويلية كمعتزلى، بل كانت مرتبطة بها و فى خدمتها كما رأينا.

٤ - مفهوم المجاز عند القاضى عبد الجبار

وضع القاضى عبد الجبار اللغة بين أنواع الدلالة العقلية، كما اعتبرها الجاحظ إحدى الوسائل البيانية كما سبقت الاشاره. و قد ميز القاضى اللغة من أنواع الدلالة الأخرى بأنها تدل على شرطين: المواضعه السابقه، و مراعاة حال المتكلم و قصده حتى يمكن فهم المراد بكلامه. و قد تحدد مفهوم المواضعه عنده بأنها

ص: ١٢٢

١- ١٠١. انظر المرجع السابق/٣٨-٤١.

٢- ١٠٢. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٢٤ و ما بعدها.

المواضعه الاشاريه البحتة التي تنفى وجود أى علاقه بين الاسم و المسمى، أو الدال و المدلول. و إذا كان هناك اسم و مسمى، فإن المتكلم هو الذى يشير بالاسم لمسماه فى حاله غياب هذا المسمى و ذلك بهدف الاخبار عنه، و على ذلك يقوم المتكلم بايجاد علاقات بين الاشارات اللغويه. فالعباره (السماء جميله) مثلا تشير إلى شيئين:

إلى السماء و إلى معنى الجمال، و المتكلم هو الذى أسند الجمال إلى السماء ليخبر، بمعنى أن المتكلم حين يخبر - و وظيفه الاخبار هى الوظيفه المركزيه للغه عند القاضى - فإنه يشير بالاسم إلى الشئ ثم يسند إليه الخبر. و على ذلك فدور المتكلم فى الدلاله اللغويه يعادل دور المواضعه و لا غناء لأحدهما عن الآخر.

و حين قارن القاضى عبد الجبار بين دلالة المعجزه و دلالة الكلام، اعتبر أن المعجزه أشد دلالة «لأن من حق التصديق بالقول أن يصح فيه... المجاز و الاستعاره لأمر يرجع إلى ذات الكلام» (١) و على ذلك يرفع من شأن التصديق بالمعجزه على حساب التصديق بالكلام الذى يمكن أن يقع فيه المجاز و الاستعاره و هما أمران ثابتان فى الكلام لا زمان له. أى 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 الاستعاره. لا بدّ من وضع ضوابط لهذه الأمور و إلا خرج الكلام عن أن يكون دلالة. و من الضرورى - و حاله هذه - أن يحدد القاضى عبد الجبار الوجه الذى يقع منه المجاز فى الكلام. و من البديهي أن لا يكون المجاز واقعا فى أصل المواضعه. فإذا كان المعترله قد انتهوا - كما بيّنا سالفاً - إلى أن العالم الخارجى ثابت و قائم بصرف النظر عن ادراكنا و معرفتنا به، و إذا كانوا قد ذهبوا إلى أن الادراك لا يؤثر فى المدرك و لا فى صفه من صفاته سلبياً أو ايجاباً، و إذا كانت الاسماء اللغويه مجرد اشارات للأشياء، فمن الطبيعى أن تكون المواضعه اللغويه لها ثبات الأشياء، بمعنى أن يصبح الاسم كالسمه و العلامه للشئ. و اللغه - من هذه الجبهه (المواضعه) - لا يجوز أن تدخلها الاستعاره أو المجاز. غير أن من حق الجماعه اللغويه أن تنتقل بالمواضعه فى الاسم عن معناه الحقيقى الى معنى آخر مجازى بشرط وجود علاقه بين المعنى المنقول منه الاسم و المعنى المنقول إليه «و بذلك جوّزنا نقل الألفاظ إلى الاحكام الشرعيه، و جوّزنا انتقال حكم اللفظه بالتعارف عن المجاز إلى الحقيقه و عن الحقيقه إلى المجاز، و كل ذلك لا يوجب قلب المعانى» (٢) و معنى ذلك أن المواضعه يجوز أن يحدث فيها التجاوز مع مراعاة قصد الجماعه، أى مراعاة المعنى الذى تقصد إليه الجماعه حيث تطلق اسما على شئ من الأشياء أو صفه من الصفات. و هذا التجاوز لا يعنى عند القاضى قلب المعانى أو التداخل بين حدود

ص: ١٢٣

١- ١٠٣. انظر القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعترله/ ٤٦-٤٧.

٢- ١٠٤. المرجع السابق/ ٤٤.

الأشياء. و يكون المجاز حينئذ مواضعه طارئه على المواضعه الأصلية. و على ذلك يشترط القاضي عبد الجبار أن يكون للاسم اللغوي حقيقه سابقه قبل استعماله فى المجاز «لأن كون اللفظه مجازا و لا حقيقه لها لا يصح فى اللغه» (١) و «لأن التجوز هو أن يستعمل اللفظ فى غير ما وضع له فى الأصل» (٢).

و تدخل الاستعاره و المجاز أيضا فى الكلام من الجانب الثانى للدلاله اللغويه، أعنى جانب المتكلم الذى يعبر، و يستخدم اللغه للتعبير عن قصده و ارادته. و ما دام المتكلم عنصرا ثانيا من عناصر الدلاله اللغويه و ما دام قصده شرطا لاعتبار اللغه دلاله، فمن الطبيعى أن يدخل المجاز و الاستعاره اللغه من هذا الجانب. فالمواضعه تظل حتى مع التجاوز فيها مواضعه اجتماعيه لا بدّ فيها من تواطؤ الجماعه صاحبه اللغه بأكملها إلى جانب أن المجاز الذى يدخل المواضعه يرتبط بالأسماء المفرده، و لا يتناول جانب التركيب الذى لا- يتم إلا من جانب المتكلم للتعبير عن قصده و ارادته. و على ذلك فالمجاز و الاستعاره فى التركيب يختصان باراده المتكلم و رغبته فى التعبير عما يريد و ذلك «لأن الأمر لا يكون أمرا إلا بالاراده و كذلك الخبر» (٣).

*** و وقوع الاتساع و الاشتراك و المجاز فى اللغه من شأنه أن يثير اعتراضا فى وجه المعتزله على اعتبارهم اللغه دلاله، بمعنى أن ذلك يخلّ بمبدأ الاشاره اللغويه. فإذا كانت المعجزه تقع موقع التصديق عند ادعاء النبوه، و إذا كان الفعل بمجرد يدل على وجود الفاعل، و بوقوعه محكما يدل على أن فاعله عالم، فهذه - فى النهايه - دلالات مباشره لا يدخلها الاتساع و المجاز الذى قد يخلّ بمبدأ الدلاله. لكن اللغه مع ما يدخلها من الاتساع و المجاز قد تضلل بدلا من أن تدل. و هذا الاعتراض كان واردا على المعتزله من كثيرين «منهم الظاهريه و ابن القاص من الشافعيه و ابن خويزمنداد من المالكيه و شبهتهم أن المجاز أخو الكذب و القرآن منزّه عنه و أن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقه فيستعير و ذلك محال على الله تعالى» (٤).

و يتضمن رد المعتزله على هذا الاعتراض التفرقه بين أمرين: الأمر الأول المتكلم نفسه، أما الثانى فالكلام. و من ناحيه المتكلم يفرّق المعتزله بين من ثبتت حكمته - و هو الله تعالى - و بين من لم يعرف حاله - و هو المتكلم العادى. أمّا كلام من ثبتت حكمته فهو يدل لا محاله لأنه لا يقع فيه الكذب أو محاوله التضليل. و كلام

ص: ١٢٤

١- ١٠٥. الملل و النحل ١/٤٦، و انظر أيضا محمد عبد الهادى أبو ريده: إبراهيم بن سيار النّظام و آراؤه الكلاميه/٨٠. ١. راجع فى هذا الصدد ما يرويه صاحب «فرق و طبقات المعتزله» من فشل الفقهاء فى التصدى لمجادله أصحاب الأديان الأخرى، و اضطرار الرشيد للاستعانه فى 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 الأفلاطونيه المحدثه و الغنوصيه فى الحديث/٢١٨ و ما بعدها. التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه. ٤. عبد المنعم ماجد: العصر العباسى الأول ١/٦٧ و انظر أيضا أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ/٦٠-٦١. ٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٣٥. ٦. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/٢١٤. ٧. المرجع السابق ١/٢١٧. ٨. على مصطفى الغرابى: أبو الهذيل العلاف/٩٠ نقلًا عن المقالات. ٩. البغدادي: الفرق بين الفرق/١٢٩. ١٠. ماجد فخري: دراسات فى الفكر العربى/٧٨. ١١. الخياط: الانتصار/٢٨. ١٢. البغدادي: الفرق بين الفرق/١٣٨. ١٣. القاضي عبد الجبار: المغنى فى 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 ٥٤٢/٥-٥٤٣. ١٩. الحيوان ٥٦/٧. ٢٠. السابق ٤٢/١. ٢١. السابق ١١٦/٢. ٢٢. الشهرستاني: الملل و النحل و النحل ٧٥/١. و أنظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥. ٢٣. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١١/٩. ٢٤. البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥-١٧٦. ٢٥. انظر حسين القوتلى: مقدمه «العقل»، «فهم القرآن»/١٠٧ نقلا- عن ابن الأثير و الخطيب البغدادي. ٢٦. البغدادي: أصول الدين/٣٠٨. ٢٧. أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين ٣٤٦/١. ٢٨. الباقلاني: الانصاف/١٢٧. ٢٩. الحارث المحاسبى: 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 الهادى أبو ريده: مقدمه كتاب «التمهيد» للباقلاني/١٤. ٣٧. الشهرستاني: الملل و النحل و الفرق بين الفرق/٩٧. ٣٨. المرجع السابق ٩٨/١. ٣٩. التمهيد/٣٤ و انظر الانصاف/١٢. ٤٠. المرجع السابق/٣٥، الانصاف/١٣. 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 فى التمهيد/٤٠ هو تقسيم المستدل و فكره فى 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 بدوى: فى النفس. المقدمه/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 و الفرق بين الفرق/٨٢. ٦١. الشهرستاني: الملل و النحل و الفرق بين الفرق/٤٩. ٦٢. الشهرستاني: الملل و النحل و الفرق بين الفرق/٩٥. ٦٣. الملل و النحل/٨٥. ٦٤. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٥٤/١٦. ٦٥. الملل و النحل/٨١. ٦٦. القاضى عبد الجبار: المغنى ٤٠٣/١٦. ٦٧. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٤/٤-١٧٥. ٦٨. انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٩٣/١١ و ما بعدها. ٦٩. القاضى عبد الجبار: المغنى ٣٧١/١١-٣٧٢. ٧٠. المغنى ٣٧٢/١١. ٧١. المغنى ٣٧٥/١١. ٧٢. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٣. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٤. المغنى ٢٢٩/١٣-٢٣٠. ٧٥. المغنى ٤٧/١٢. ٧٦. المغنى ٤٨/١٢. ٧٧. المغنى ٤٨/١٢. ٧٨. المغنى ٣٢٦/٤. ٧٩. المغنى ١٦/١٢. ٨٠. المغنى ١٣/١٢. ٨١. المغنى ٥٨/١٢. ٨٢. الحيوان ٢٠٧/١. ٨٣. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٨٣/١١. ٨٤. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٨٤/١١. ٨٥. البغدادي: أصول الدين/٢٤. ٨٦. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٧٥/١١. ٨٧. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٤٨٣/١١-٤٨٤. ٨٨. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٨٧/١٢. ٨٩. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١١/١٢. ٩٠. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٢/١٢. ٩١. الحيوان ٣٥/٦-٣٦. ٩٢. المغنى ٤٠١/١٢. ٩٣. المغنى ٤٠٢/١٢-٤٠٣. ٩٤. المغنى ٤٤/١٢. ٩٥. المغنى ٤٣١/١٢-٤٣٢ و انظر أيضا ص ٤٣٣ صياغه أخرى للخاطر. ٩٦. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٨، و انظر المغنى ٢١٠/١١. ٩٧. القاضى عبد الجبار: المغنى ١١/١٢. ٩٨. المغنى ٣٤٩/١٦ و انظر أيضا نفس المصدر ١٥٢/١٥. ٩٩. انظر القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٥-٦٦ و أنظر أيضا ماجد فخري: دراسات فى الفكر العربى/٩٦. ١٠٠. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠١. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠٢. القاضى عبد الجبار: المغنى ٢١٥/٨. ١٠٣. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٧٢ و ما بعدها. ١٠٤. الأشعري: المقالات ٢٤٥/١. ١٠٥. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٣٦/٧.

٢- ١٠٦. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٩٢/٧.

٣- ١٠٧. الباقلاني: الانصاف/٢٣.

٤- ١٠٨. و القضية على أى حال طرحت فى القديم من وجهه نظر فلسفيه عند اليونان، و ليست لدينا قرائن تؤيد أو تنفى اطلاع المفكرين المسلمين على هذا الجانب من الفكر اليونانى. و من وجهه نظر الكتب المقدسه فالقضية مطروحه فى العهد القديم بشكل يوحى أن آدم هو الذى أعطى للأشياء أسماءها. فقد جاء فى سفر التكوين بعد خلق آدم «وقال الرب الإله ليس جيدا أن

يكون آدم وحده. فأصنع له معينا نظيره. و جبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البريه و كل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ما ذا يدعوها. و كل ما دعا به آدم ذات نفس حيه فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم و طيور السماء و جميع حيوانات البريه». فالعهد القديم ينسب إلى آدم تسميه الأشياء التي عرضها الرب عليه، و هي تسميه صارت لها فيما بعد، بمعنى أن آدم هو الذي وضع الأسماء دون أن يتلقى من الله تعليما مباشرا لهذه الأسماء. (الاصحاح الثاني/ ١٩-٢١ و قد راجعت النص على الأصل العبري بمعونه الأستاذ الدكتور محمود فهمي حجازي فوجدناه مطابقا).

من لم يعرف حاله يكون طريقا للنظر و الثبوت و التيقن، و على هذا فكلام كليهما يقع دلالة.

أمّا الأمر الثانى و هو الكلام نفسه، فيفترق القاضى عبد الجبار بين الكلام إذا وقع مجردا عن قرينه، أو إذا قارنته قرينه تصرفه عن ظاهر المراد به. فى الحاله الأولى يدل الكلام بظاهر المواضعه، بينما يدل فى الحاله الثانيه بالقرينه على اعتبار أنها جزء من الدلاله. و هذه التفرقه بين المتكلم الذى ثبتت حكمته و غيره، و بين اللغه مجردة عن القرينه أو بها، تظل تفرقه تدور فى اطار الغرض الدينى للمعتزله الذى يهدف إلى معرفه كلام الله - القرآن - و ما يدل عليه «فأما من يقول: إن المعجز، إذا كان إنما يدل كدلاله التصديق، و كان الكلام لا يدل على شىء لصحة وقوعه مجملا و مشتركا، و لدخول الاتساع و المجاز (فيه)، فما يحل محله، بالأ- يدل أولى» فقوله فى ظاهر السقوط، لأنه جعل ما نصب منصب الأدله خارجا عن أن يكون دلالة، لأن الكلام نصب هذه المنصبه، ليدل بالمواضعه، على ما لا يدل عليه الفعل، و على ما لا يعلم بالمشاهده. لكن المتكلم قد يكون حكيما، فيجب فى كلامه أن يكون دالاّ و قد لا- نعلم حكمته، فكلامه يكون طريقا للنظر، لا لأنه ليس بدلاله، لأننا لو علمنا من حاله أنه حكيم، لكان دلالة، و إنما لا نعدّه دلالة، إذا وقع من جهه (من) لم تثبت حكمته، لأمر يرجع إلى أنه لم يقع منه على الوجه الذى يدل، من حيث لا نعلم أن مقاصده صحيحه، و ذلك أمر لا يقدر فى دلالته.

يبين ذلك أن الفعل المحكم يدل على كون فاعله عالما، إذا وقع مرتبا على طريقه مخصوصه، و متى وقع على طريقه الاحتذاء، أو على غير جهه الترتيب، لم يدل. و لا يخرج ذلك الفعل المحكم من أن يكون دلالة. فكذلك القول فى الكلام.

فإن كان ما ظنه السائل من الاشتراك و دخول المجاز يمنع من كون الكلام دلالة، فلما قلناه فى الفعل المحكم و صحه 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 الذى يدل عليه إذا ضامه قرينه، و لم يتجرد. و نقول: إنه يدل، إذا وقع من الحكيم الذى مقاصده صحيحه، على خلاف الوجه الذى 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 دلالاته على الوجه الآخر، بمنزله افتراق الجنسيتين... لأن الكلام إنما يدل، متى تجرد، على ما وضع له، لأنه يخالف حاله إذا قارنه غيره فقد صار باختلاف هاتين الحالتين، تختلف دلالاته» (1).

ص: ١٢٥

و كل هذه المقارنه الطويله بين الفعل إذا وقع محكما و دلالتة على علم فاعله، و بينه إذا وقع على جهه الاحتذاء فلا يدل، و بين اللغة و كيف أن وقوعها من جهه الحكيم يجعلها تدل، بينما وقوعها من جهه من لم تثبت حكمته يجعلها طريقا للنظر.

كل ذلك يؤكد النظره الدينيه لطبيعه اللغة و دلالتها عند المعتزله. هذا من جهه التفرقه بين المتكلمين. أمّا من جهه الكلام نفسه، فالكلام يدل إذا تجرّد عن القرينه بطريقه تختلف عن دلالتة مع وجود القرينه، لكنها تدل على أى حال.

و المهم أن نفهم قصد المتكلم و غرضه. و القرينه فى حاله المتكلم العادى - من لم تثبت حكمته - لا بدّ أن تكون قرينه لفظيه موجوده فى الكلام نفسه. أمّا فى حاله المتكلم الحكيم - و هو الله - فمعرفةنا بحكمته و أنه لا يكذب و لا يفعل القبيح - و هى معرفه عقليه سابقه على الشرع عند المعتزله - هى القرينه التى تعلق على كل قرينه، و التى تجعل كلامه دلالة لا محاله. و سواء كانت القرينه لفظيه أو عقليه فوضوح قصد المتكلم يظل هو الهدف ما دامت اللغة دلالة، و على ذلك «لا يمتنع اطلاق العبارة فى غير حقيقتها إذا فهم الغرض» (١)

*** إذا كان الاتساع و الاشتراك يدخل من جهه المواضعه، كما يدخل من جانب المتكلم، فليس من حق المتكلم أن ينقل أى لفظ شاء إلى أى معنى يريد، و إلاّ اختلّت الدلالة اللغويه. فهناك فى اللغة نوعان من الأسماء: الألقاب المحضه، و أسماء المعانى أو الصفات. و الفارق بين هذين النوعين أن اللقب لا يفيد فيما يشير إليه أكثر من مجرد الاشاره، و ذلك كاسم العلم الذى يشير إلى مسماه دون أن يحدد صفه من صفاته أو يبرز خاصيه من خواصه. و لذلك قد يطلق اسم واحد على أفراد كثيرين دون أن تختل دلالة الاشاره فى اللقب. أمّا اسماء الصفات أو أسماء المعانى فهى تشير إلى خاصيه فى الشىء المشار إليه، فكلمه «أسود» تشير إلى صفه «السواد» فى الشىء المشار إليه «اعلم أن الاسم على ضربين: أحدهما لا يفيد فى المسمى به و إنما يقوم مقام الاشاره 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 صفه... و هو الذى يسميه شيوخنا صفات، و لا يجعلون الفارق بين الاسم و الصفه ما يقوله أهل العريه فى ذلك و مثال اللقب المحض هو قولنا زيد و عمرو إلى ما شاكله. و القول فى أن ذلك لا يفيد بين، لأنه يقع موقع الاشاره فكما أن الاشاره تعرف و لا تفيد فى المشار إليه حالا و صفه، فكذلك ما أقيم مقامها، و لذلك يصح تبديل اللقب و صفه الملقب واحده، و تختلف الألقاب و الصفه واحده، و تتفق

ص: ١٢٤

فاللقب المحض على ذلك لا يحمل أى معنى، بعكس الصفه التى تدل على معنى، و هذا المعنى الذى تدل عليه الصفه لا بدّ أن يكون ثابتا - أولا - بالدليل العقلى، ثم تأتى عبارته أو الصفه للدلاله عليه «إن اثبات المعانى بالأقوال و الأسماء لا يصح، لأن الواجب اثباتها بالطريق الذى ثبت منه، ثم يعبر عنها» (٢) و لذلك يمنع المعتزله خصومهم فى مواضع كثيره من الاستدلال بوجود العبارات على وجود المعانى (٣) على أساس أن العبارات يجب أن تدل على معان سبقت معرفتها بالأدله العقليه، أمّا العبارات التى لا تدل على معان فتعدّ من قبيل الخطأ اللغوى. و يتبدّى حرص المعتزله على وضوح الدلاله اللغويه فى هذه المسأله فى تأكيدهم على ضروره أن تستعمل أسماء الصفات فى معانيها، و إلّا تحول الكلام من أن يكون صدقا إلى أن يكون كذبا «اعلم أن كل اسم يفيد و لم يكن لقباً محضاً لا يحسن أن يستعمل إلّا فيما علم فيه ما يفيد. و غلبه الظن فى ذلك لا يقوم مقام العلم فى الاخبار لما فيه من تجويز كونه كذباً. فأما فى ابتداء الوضع فإنه يقوم مقامه... و لا يحسن استعمال عبارته المفيده إلّا على الوجه الذى وضعت له فى سائر ما تنقسم إليه من الكلام، و إلّا- كان المتكلم بها عابثاً أو فى حكم العابث. و لذلك لا يحسن اتباع أهل اللغه فى مواضعاتهم إلّا بعد العلم بمقاصدهم فيما وضعوه من اللغه. فثبت بذلك أن اجراءهم الاسم المفيد لا يحسن إلّا- بعد العلم بفائدته كما أن ما علم فيه فائده الاسم يحسن اجراء الاسم عليه» (٤). و هذا الحرص على استعمال أسماء الصفات فى معانيها المعقوله أولاً، حتى أنه لا يجب اتباع أهل اللغه فى اسمائهم إلّا بعد العلم بمقاصدهم، هذا الحرص لا يمنع من اجراء هذه الأسماء على ما علم فيه فائده 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 فائده «الطول» و ليست هذه محاوله منا لاستنتاج أن اسماء الصفات هى التى يجوز فيها الاستعاره و المجاز دون الألقاب المحضه التى تنسبى و لا- تعنى فيما يقول ستيوارت مل» (٥) فالقاضى نفسه - تمشياً مع مبدأ المعتزله الأثير (قياس الغائب على الشاهد) لا يمنع من اطلاق الاسماء - و هى أسماء المعانى كما سنرى بعد ذلك - على الغائب إذا ثبتت صحتها فى الشاهد و ذلك على أساس أن المواضعه إنما تتم على الشاهد المحسوس المدرك، ثم يمكن للمتكلم أن ينتقل بعد ذلك فى اطلاق هذه الاسماء على ما غاب عنه، إذا أفادت مثل هذه المعانى المعقوله فى الشاهد «اعلم أن المواضعه إنما تقع على المشاهدات و ما جرى مجراها، لأن الأصل فيها الاشاره، على ما بيناه. فإذا ثبت ذلك، فيجب، متى أردنا التكلم بلغه مخصوصه، أن نعقل معانى

ص: ١٢٧

١- ١١١. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

٢- ١١٢. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

٣- ١١٣. الخصائص ١/٤٣.

٤- ١١٤. المغنى ٥/١٦٤ و انظر نفس المرجع ٧/١٠٩.

٥- ١١٥. ابن جنى: الخصائص ١/٤٣.

الأوصاف و الأسماء فيها فى الشاهد، ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائده نجرى عليه الاسم فى الغائب. و هذا فى بابه بمنزله معرفه ما له أصل فى الشاهد فى أنه يجب أن يعلم أولاً ثم يبنى عليه الغائب، نحو ما بيناه فى الاستدلال بالشاهد على الغائب» (١) و مبدأ قياس الغائب على الشاهد مبدأ أثير لدى المعتزله، بل هو حجر الزاويه فى فلسفتهم كلها سواء ما اتصل منها بالعدل أم التوحيد.

و الذى يصح أن ننقله من الأسماء من الشاهد إلى الغائب لا يمكن أن يكون الألقاب المحضه، لأنها كما سبق أن أشرنا تشير و لا تفيد، و الأسماء التى تنقل من الشاهد إلى الغائب يجب أن تفيد إلى جانب وظيفتها الاشاريه، و إلا لم يكن لاطلاقها على ما غاب عنا أى معنى. و إذا جاز أن نطلق الألقاب المحضه على ما غاب عنا فما حاجتنا إلى أن نعقل معانيها فى الشاهد، و هى أصلاً لا تحمل أى معنى، و لا تؤدى أى وظيفه سوى مجرد الاشاره العاريه عن أى معنى؟

لا- يتركنا القاضى عبد الجبار للاستنتاج و التخمين، فإذا كان اللقب المحض لا يفيد معنى أو صفه، و إنما يشير إلى مسماه فحسب، فإن الألقاب المحضه لا- يجوز أن تطلق على الله، لأنه ليس مما يشار إليه ليقع به التعريف أولاً، و إنما هو سبحانه مما يجوز عليه الوصف، فذلك نطلق عليه الأوصاف التى تفيد فيه معنى أو وصفا دون تلك الألقاب التى لا تفيد شيئاً «و أمّا ما لا يفيد التعريف، و لكنه تعريف من المفيد فى إبانة نوع من الأنواع أو جمله أو ضرب من الفعل من نحو قولنا إرادته و قدره و حياه، و قولنا انسان و دابه، و قولنا ضرب و عدد، فذلك، و إن كان من باب الألقاب، فمن حيث حل محل المفيد، أجرى مجراه فى حكم الاستعمال.

و الأسماء المفيده أو الجاربه مجرى المفيد يحسن استعمالها فى الله تعالى. فأما الألقاب المحضه فاستعمالها فيه لا يحسن إلا أن يرد التقييد به... فإذا ثبت أنها لا تفيد فيجب أن لا يحسن استعمالها فيه، لأنه عبث لا فائده فيه» (٢) و لعل هذا كله يسمح لنا باستنتاج أن الألقاب المحضه التى لا تفيد أى معنى سوى دلالتها الاشاريه لا يصح فيها المجاز كما أنها لا يصح أن تطلق على ما غاب عنا من المعانى. و على عكس ذلك فأسماء الصفات و المعانى هى التى يصح فيها النقل و المجاز و الاستعاره «و لذلك تراهم لا يطلقون المجاز فى الأعلام اطلاقهم لفظ النقل فيها» (٣).

*** المجاز إذن لا يكون فى الألقاب المحضه - أسماء الأعلام - لأنها تنبئ و لا تعنى، تشير و لا تدل، و إنما يكون فى الصفات و أسماء المعانى. و إذا كانت هذه الاسماء نفسها لا تطلق إلا بعد أن تعقل المعانى، فمن الطبيعى أن يكون نقلها

ص: ١٢٨

١- ١١٦. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٦٣/٥.

٢- ١١٧. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٦٤/٥ و أنظر نفس المرجع ١٦٢/١٥.

٣- ١١٨. القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٦٧/٥.

من مجال إلى مجال، أو من الشاهد إلى الغائب، مرتبطاً بوجود علاقته بين معنى الاسم وبين ما ينقل إليه على سبيل المجاز أو الاستعارة. ويخشى المعتزله - أعنى القاضى عبد الجبار - إطلاق لفظ المشابهه على هذه العلاقة بين المعانى، وذلك لأنهم فى إطار فكرهم و فلسفتهم يحاولون نفى مشابهه الله للبشر فى ذاته و صفاته.

و لكن معنى المشابهه بين المعانى المجازيه و المعانى الحقيقيه يمكن أن يفهم من تحليلا-تهم لبعض العبارات المجازيه فى القرآن. فإذا وصف الله نفسه بقوله وَ أَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَ أَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا «فمجاز لأن الاحاطه فى الحقيقه تستعمل فيما يحتوى على الشىء، و ذلك من صفه الاجسام، و إنما وصف نفسه بذلك من حيث علم جميع المعلومات، فتشبهه من حيث علمها أجمع، بالمحيط بالشىء، لأنه من حيث أحاط به يعلم أحواله» (١) و إذا وصف الرجل العظيم بأنه رفيع فإنما يكون ذلك «على جهه المجاز تشبيها له بمن ارتفع مكانه» (٢) و إذا سمي عيسى بأنه كلمه الله فالغرض «أن الناس يهتدون به كاهتدائهم بالكلمه» (٣) .. الخ كل هذه الأمثله الموثقه فى الجزء الخامس من كتاب المغنى و التى تؤكد جميعا فكره المشابهه كأساس للعلاقة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى للفظ الواحد.

غير أن فكره المشابهه لا- تعنى التطابق، و إلا- لتحوّل المجاز الى حقيقه، و لضاعت الحدود بين العوالم، خصوصا بين عالمى الشاهد و الغائب، و هى حدود يحرص المعتزله على وجودها و صلابتها. و إن كان ذلك لا يمنع قياس احدهما - الغائب - على الآخر - الشاهد. و مبدأ القياس نفسه يقوم على نوع من المشابهه التى لا تتطابق و لا تلغى الحدود بين العالمين. و هذا هو الذى يجعل القاضى عبد الجبار يمنع من استعمال اللفظ مجازا على جهه الحقيقه، أى يمنع من الخلط بين الاستعمالين الحقيقى و المجازى للفظ الواحد: «اعلم أن من حق المجاز إذا استعمل أن لا يراعى معناه كما يراعى ذلك فى الحقائق، لأن ذلك يوجب كونه فى حكم الحقيقه. لأنه إن روعى معناه و جعل تابعا له؛ و أجرى حيث يجرى معناه، حلّ محل الحقيقه» (٤) و هى نفس الفكره التى سبقت الاشاره إليها عند الجاحظ.

و غايه كل من الجاحظ و القاضى واحده على أى حال. فالجاحظ قد اشترط ذلك للمحافظه على الوظيفه البيانيه للغه، و كذلك يشترط القاضى عبد الجبار محافظه على الوظيفه الدلاليه. و يظلّ اللاحاح - عند كليهما - و الحاله هذه على علاقته المشابهه التى ينتقل اللفظ على أساسها من معنى إلى معنى آخر. و أى نسيان لمبدأ المشابهه من شأنه أن يخلّ بمبدأ الدلاله فى المجاز من ناحيه، و أن يخلّ بتمايز عالمى الغيب و الشهاده إذا كان المجاز فى صفات الله و أحواله من ناحيه أخرى.

و قد كان متوقعا و قد ربط المعتزله الدلاله اللغويه بقصد المتكلم و ارادته بما فى

ص: ١٢٩

١- ١١٩. متشابه القرآن/٨٣-٨٤.

٢- ١٢٠. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٦٩/٥.

٣- ١٢١. المقالات ٣٤٦/١.

٤- ١٢٢. الانصاف/٣٦.

ذلك الانتقال من الحقيقة إلى المجاز، أن يتنبهوا إلى الوظيفة النفسية و الانفعاليه للمجاز في التعبير عن حالات و أحوال تعجز اللغة العاديه - لغة الحقيقة و الاشاره - عن الافصاح عنها بحكم ثبات دلالتها و فقرها الايحائي. إلا أننا لا نجد شيئاً من ذلك على الاطلاق. إذ أن اطار الجدل الديني، و تركز البحث حول الله، باعتباره متكلماً، و حول القرآن باعتباره كلام الله، و الرغبة الدينيه في استخراج الدلاله المعرفيه من النص القرآني. كل ذلك كان له تأثيره في توجيه مبحث المجاز هذه الوجهه التي تعنى في المحل الأول بالدلاله أكثر من عنايتها بالصوره، و من ثم تحولت ابحاث المجاز التصويريه - على يد المعتزله - إلى دلالات إشاريه. و بناء على ذلك لم يجد المعتزله من وظيفه للمجاز في القرآن سوى اثاره التأمل العقلي و الاجتهاد النظري الذي عدّوه جزءاً من التكليف الغرض منه تعريض الناظر لمزيد من الثواب يزيد على ثواب المقلّد و يربو عليه.

و من أجل تثبيت الدلاله المجازيه، و المحافظه على وضوح الدلاله اللغويه، يمنع المعتزله المتكلم من استعمال المجاز فيما لم يستعمل، حتى لو كانت علاقته المشابهه واضحه بارزه. فاللفظان قد يتفقان في المعنى، و مع ذلك ينقل أحدهما عن الحقيقة إلى المجاز و لا ينقل الآخر، مع امكانيه أن تقوم المشابهه بين استعمالهما معاً في الحقيقة و استعمالهما معاً في المجاز. و الأصل في المنع أو التجويز يظل - في النهايه - هو استعمال الجماعه لا الفرد. فما استعملته الجماعه مجازاً جاز استعماله، و ما امتنعت عن استعمال المجاز فيه لا يجوز استعماله «و لا يمتنع في اللفظتين المتفقتين في المعنى أن تستعمل أحدهما مجازاً حيث لا تستعمل الأخرى، و على هذا فان الغائط و المكان المطمئن كانا في الأصل واحداً، ثم استعمل أحدهما في الكنايه عن قضاء الحاجه و لم يستعمل الآخر» (1)

و مما يدخل في الحرص على تثبيت الدلاله اللغويه و يؤكدها أن المعتزله لا يحبون التوسع كثيراً في الاستعمالات المجازيه، و يحرصون على البعد عن التأويلات المجازيه كلما وجدوا في حقيقه اللغة مخرجا. و بالرغم من أن خصومهم قد اتهموهم بأنهم يحملون الآيات على التأويلات المجازيه المستكرهه، فواقع الامر أن المعتزله - شأن غيرهم من الفرق - يعدّون من أنصار الحقيقة، و كل الخلاف أنهم يعتمدون إلى جانب القرينه اللفظيه على القرينه العقليه 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 اللفظه متى أمكن حمل معناها في كل موضع على حقيقه واحده،

ص: ١٣٠

فحملها على فوائد مختلفة، أو على المجاز في موضع و الحقيقة في موضع آخر لا يجوز» (١).

و هم لا يمنعون تأويل اللفظ على المجاز فحسب بل يمنعون استعماله كذلك إلا فيما استعمال فيه، فإذا استعمال لفظ «جائر» في السهم إذا زال عن سمته، فلا يصح أن تنقل اللفظه 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 الفائده. أ لا ترى أنه لَمَّا أفاد وقوع الجور منه، استمر في كل من فعل الجور؟ و أمّا وصفهم السحاب بأنها ظالمه، 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 الشجره إذا تأخر نضج ثمارها، بأنها ظالمه فعلم بذلك، أنه استعمال فيها تشبيها بفعل الظلم لما كان المبتغى منها المطر في حين ما أخطأ به كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم» (٢). و إذا لم يكن ثم ما يمنع من وصف شجره بأنها ظالمه، إذا كانت هذه الصفه في السياق الذي ترد فيه تؤدي وظيفه في نقل خبره أو انفعال أو تجربه، فإن القاضي عبد الجبار يمنع ذلك - رغم وجه المشابهه الواضح - حتى لا تتداخل الحدود بين الحقيقة و المجاز. و تظل هذه الشروط التي تحدّد من طاقه المجاز على التعبير عن مدركات و خبرات و أحوال جديده خاضعه للمبدأ الاعتزالي عن اللغه و هو أنها نوع من أنواع الدلاله. و يظلّ الالاحاح على علاقته المشابهه التي أقامت على أساسها الجماعه عبارتها المجازيه هو الأساس في الاستخدام المجازي و ذلك بهدف التفرقة بين الدالتين الحقيقيه و المجازيه حتى لا تختلط احدهما بالأخرى في ذهن المتكلم أو المستمع، الأمر الذي قد يؤدي للبس و الابهام، و يعوق عمليه التوصيل التي هي وظيفه الدلاله اللغويه. و على ذلك لا يمتنع أن يطلق اللفظ في معنى ما يشبهه و يكون حقيقة في هذا المعنى الثاني، إذا كانت الجماعه استعمالته في كليهما على الحقيقة «و قد أنكر بعضهم أن يوصف العلم بأنه اعتقاد على الحقيقة. لأن العاقل يحكم ما عرفه، كاحكام من يعقد الجبل و الخيط بالعقد المحكم. و هذا و ان 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 و تصير مع ذلك حقيقة في الثاني، إلا أن ثبت بالدلاله، أن أهل اللغه استعمالوها في الثاني على جهه التشبيه بالأول، فيجب الحكم فيه بأنه مجاز» (٣).

ص: ١٣١

١- ١٢٤. انظر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١/١٧٠-١٧١.

٢- ١٢٥. الصاحبى/٣٣.

٣- ١٢٦. الصاحبى/٣٣.

و كل هذه الشروط السابقة تعود بالمجاز إلى أن يكون مواضعه سابقه تواضعت عليها الجماعه اللغويه و لا يجوز للفرد أن يخرج عن اطارها و لا أن يقيس عليها. و الشرط للاستعمال المجازي للجماعه أن تكون أدركت وجه الشبه بين المعنيين، و لو كان وجه الشبه موجودا و لم تدركه الجماعه، و لم تستعمل اللفظ مجازا، فلا يجوز ادعاء المجاز فيه. و هذا التواضع المجازي يساوي في قوته و ثباته المواضعه الحقيقيه، و ذلك لأن «المجاز قد صار موضوعا لما استعمل فيه مجازا، فهو في الحكم بمنزله اسم يستعمل في أمرين على وجه الاشتراك» (١) و كل هذا ينتهي إلى تثبيت الدلاله اللغويه - مجازيه كانت أو حقيقيه - و يعود بها إلى أن تكون دلالة عاديه رامزه مشيره، لا تحمل أى نبض ايحائي. و هى فى ذلك تتساوى مع أنواع الدلالات الأخرى العقلية و السمعيه. و تصبح اللغه - بنظامها الثابت - هى المرجع فى معرفه الأسماء و الصفات. و يفقد المتكلم - الذى ألحّ المعتزله على دوره فى الدلاله اللغويه - أى فعاليه ايجاييه «قد بينا من قبل أن استعمال الأسماء و الأوصاف يحسن من وجهه اللغه، و إن لم يرد بها التوقيف. و إن صحّ ذلك صارت اللغه هى الأصل فيه، كما أن أصل ما يعلم من وجهه السمع، فأدله السمع هى الأصل فيه، و ما يعلم بالعقل فهو الأصل فيه. فكما أن الحكم العقلى يجب الرجوع فى معرفته إلى الطريق العقليه و كذلك السمعي، فكذلك القول فى اللغه إذا التبس الحال فيه» (٢).

و إذا كان المجاز - شأنه شأن الحقيقه - يعتمد على المواضعه السابقه للجماعه، فمن الطبيعى أن يكون المجاز الذى سبق استعماله هو المقياس فى الاستعمال. و إذا كان المعتزله قد أباحوا لأنفسهم قياس الغائب على الشاهد فيما طريقه المعرفه العقليه، و فى اطلاق الاسماء و الصفات، فانهم قد منعوا القياس فى المجاز، بل لا بدّ من متابعه الاستعمالات المجازيه التى 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. و لو كان ذلك حقيقه لرعى المعنى المفاد و لأجرى الاسم حيث يجرى المعنى» (٣).

و ثمّ خلاف بين أبى على و أبى هاشم الجبائين حول جواز القياس على المجاز.

و هو خلاف لا يتصل بجوهر القضية. فأبو هاشم يمنع القياس منعا باتا، بينما يجوز أبو على إذا كانت علاقته المقاربه واضحه بحيث يظهر المعنى للمخاطب (٤).

و كلاهما يسعى إلى وضوح الدلاله اللغويه أو المجازيه على السواء.

و هذا المبدأ - مبدأ عدم القياس فى المجاز - يكاد المعتزله يطبقونه مع مبدأ

ص: ١٣٢

١- ١٢٧. الخصائص ٣٩/١.

٢- ١٢٨. الخصائص ٣٩/١.

٣- ١٢٩. الخصائص ٤٤/١.

٤- ١٣٠. الخصائص ٤٥/١-٤٦.

التعارف السابق على المجاز على النص القرآني نفسه. فمن المؤكد أن القرآن قد جاء بعبارات مجازيه لم ترد في الشعر العربي. بمعنى أن القرآن يتضمن من الصور المجازيه الكثير مما لم يوجد في الشعر العربي، خصوصا في تلك الآيات التي تعبر عن ذات الله أو صفاته. وهذه الصور المجازيه تقف ضد مبدأ المعتزله بعرفيه المجاز و ضروره أن يكون سابقا في عرف الجماعه. وفي محاوله رد هذه الصور المجازيه في القرآن إلى مبدأهم العام يفترض المعتزله أن هذه الصور المجازيه كانت مسبوقة بمجازات عربيه مثلها لم ينقلها لنا الرواه. و يعتبرون أن القرآن نفسه دليل على وجود هذه المجازات في لغه العرب «فإن قيل: أليس قد خاطب تعالى في كتابه بأنواع من المجاز لا تعرف في اللغه 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 و لا- يجب في جميع ما تكلموا به من المجاز أن يكون منقولا إلينا، و لا يجب إذا لم نعرفه أن لا يكون معروفا عند بعض العرب، و لو انقطع نقله لكان الكتاب يدل عليه و لو أن واحدا منهم حكى ضربا 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 جاءني و أنا مشغول، و يراد به رسوله بأمره، لم يمتنع أن يقول جلّ و عزّ: وَ جَاءَ رَبُّكَ، لأن الباب في ذلك واحد كما ذكرناه في القريه. 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» (1).

و الذى يمكن الخروج به من هذا النص أن المعتزله - فى دفاعهم عن صحه تأويلاتهم - كان عليهم الاستشهاد بالشعر سائرين فى ذلك على درب اللغويين و المفسرين منذ ابن عباس. و لكن مشكله الاستشهاد بالشعر أن الخصم يمكن له أن يستشهد به كذلك. و من ناحيه أخرى فهناك آيات مثل وَ جَاءَ رَبُّكَ لا يستطيعون ايجاد ما يقابلها فى التراكيب العربيه و الشعريه للدلاله على المعنى الذى يريدون إليه. و بدلا من أن يسلم المعتزله بوجود مجازات فى القرآن لم ترد فى الاستعمال العربى، 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 الرغبه فى تثبيت الدلاله المجازيه، و ربط القرآن الكريم هذا الربط الميكانيكى باللغه العربيه و وسائلها التعبيريّه و طرائفها الأسلوبيه، حتى ليجعلوه يقل - من هذه الزاويه - عن شعر

ص: ١٣٣

شاعر كامرئ القيس أو زهير فيما أضافه للغه من تعبيرات و تراكيب و صور.

و ربما أمكن التماس العذر للمعتزله فى هذه الافتراضات التى راحوا يتمحلونها، إذ الآيات التى تثير هذه المشكله آيات لا يسلم خصوم المعتزله بتأويلهم لها، بل ذهب أغلبهم - خصوصا الظاهريه - إلى أنها حقائق، و إن كانوا نفوا كيفيه المعجىء. و نتيجه لذلك حاول المعتزله - لتأكيد وجهه نظرهم - ربط هذه التعبيرات المجازيه بمثيلات لها فى اللغه، و افترضوا وجود مثلها فى اللغه و إن لم تصلهم عن العرب و لم ينقلها أحد.

أما فى الألفاظ الشرعيه التى نقلها القرآن عن معناها اللغوى إلى معناها الشرعى، كألفاظ الصلاه و الزكاه و الصوم، فلا نزاع بين المعتزله و خصومهم حول هذا التجاوز فى الدلاله، و من ثم لا يحتاج المعتزله للافتراض و التمحل، و يسلمون بأن نقل مثل هذه الألفاظ يعدّ بمثابة ابتداء مواضعه من جهه الله، و لم تستعمل فى القرآن على سابق مثال «و لا تلزم على ذلك الألفاظ الشرعيه، لأنه جلّ و عزّ، من حيث ثبتت حكمته يجب صرف كلامه إلى أنه أراد به الوجه الصحيح. فإذا بينه و نقل اللفظ عن اللغه صار كابتداء مواضعه منه» (١) و هكذا يقع المعتزله فيما حاولوا الهروب منه، و يسلمون بجواز أن يكون فى القرآن ما لم تقع المواضع عليه، و يستندون فى ذلك إلى فكره الحكمه الإلهيه، و هى فكره كانت كفيله باخراجهم من المأزق السابق دون افتراضات أو تمحلات.

*** تحددت مهمه اللغه عند القاضى على مستوى التركيب بأنها «الانباء» عما فى النفس، و اعتبر القاضى أن وظيفه «الاجبار» هى الوظيفه المركزيه للغه، لدرجه أنه ردّ كل الصيغ اللغويه من أمر و نهى و استفهام و نداء و قسم إلى معنى الخبر. و يرتبط الخبر فى دلالته بقصد المتكلم و ارادته «و لذلك يصح فى الخبر المجاز و التعريض و الالغاز» (٢). و قد استبعد المعتزله من دائره بحثهم المتكلم البشرى على أساس أن كلامه يمكن معرفه دلالته بالاضطرار، و ذلك على عكس كلام الله عز و جل الذى لا يمكن معرفه دلالته كامله إلا استدلالا كما سبقت الاشاره. و إذا كان تقدم المواضعه يعدّ عند المعتزله شرطا لوقوع كلام الله دلاله، فإن معرفه قصده تعالى يعدّ شرطا ثانيا لا يقلّ فى أهميته عن المواضعه السابقه. يقول القاضى مشرطا المواضعه «اعلم أنه لا بدّ من لغه يتواضع عليها المخاطب أولا ليصحّ أن يفهم عن الله سبحانه و تعالى ما يخاطبه به... و الذى يدلّ على ذلك أن العلم بما يفيد الخطاب الوارد عن الله سبحانه هو علم بأنه أراد به ما يتعلق ذلك الخطاب به، فمتى لم

ص: ١٣٤

١- ١٣٢. المغنى ٦/٧ يرى أبو على الجبائى أن الكلام هو الحروف لا الأصوات. راجع خلاف أبى هاشم معه نفس الجزء ٣١/٣١.

٢- ١٣٣. المغنى ٣/٧.

تتقدم من المخاطب لغيره لم يعلم مراده، عزّ وجلّ، بكلامه، لأنه إنما يعلم ذلك متى تقدّم منه ما يقتضى صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات، فيكون خطابه دلالة على مراده بتقدم المواضعه» (١).

و إذا كانت معرفه قصد المتكلم بالكلام هي معرفه اضطراريه، فإن معرفه قصد الله بكلامه هي معرفه استدلاليه عند المعتزله. و قد سبقت الاشاره في الفصل السابق إلى أن قضايا العدل و التوحيد هي قضايا عقليه في الأساس الأول، و هي سابقه في معرفتها على الدلاله الشرعيه، و هي دلالة الكلام. و معنى ذلك أننا بالعقل نعرف قصد الله و ما يصحّ أن يختاره و يأمر به و ما لا يجوز عليه من ذلك. و هذه المعرفه تمكننا من صحه الاستدلال بكلامه عز و جل. و لا يمكن عند المعتزله أن يدل كلام الله على خلاف ما دلّ عليه العقل «لأن الناصب لأدله السمع هو الذى نصب أدله العقل فلا يجوز فيهما التناقض» (٢).

و بناء على ذلك فإذا ورد في كلام الله - الدلاله الشرعيه - ما يدل ظاهره على خلاف ما يدل عليه العقل و جب علينا أن نتأوله لأن الدلاله الشرعيه و الدلاله العقليه يتطابقان و لا يتناقضان «و اعلم أن ورود الشرائع و المصالح على المكلف أشدّ مطابقه لما فى عقله و مناسبه 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 فى العقول، و لأن ما يرد بالسمع تكليف كما أن ما يرد بالعقل تكليف من قبل القديم، و كشف العقل عنهما و عن وجوبهما و طريقه وجوبهما لا يختلف. و لذلك قلنا: إن أصل التكليف يقتضيه العقل كما أن السمع يقتضيه العقل و اقتضاءه لهما لا يختلف» (٣). و هكذا يصبح التأويل ضروره لا محيص عنها لرفع التناقض الظاهري بين أدله العقل و ادله الشرع.

و السلاح الذى يستعمله المعتزله للتأويل هو سلاح المجاز، و إذا كنا فى الفقره السابقه قد ركّنا على وجه المجاز فى الاسم المفرد، فإن علينا الآن أن نحدد كيفيه الانتقال فى الدلاله فى التركيب و لقد سبق أن أشرنا إلى توحيد القاضى بين الصيغ اللغويه وردها كلها إلى معنى الخبر. و الخبر لا- يمكن أن يقع خبرا إلا بقصد المتكلم و ارادته، و من حق المخبر - و الحال هذه - أن يلغز فى كلامه و يعرض و يستخدم المجاز «لو كان ما يتعلق بالخبر يزيد يستحيل تعلقه بغيره بالقصد، لبطل التوسع، لأنه إنما يتجوّز باللفظه إلى أن تستعمل فى غير ما وضعت له، و لهذا يحتاج الحكيم أن يدل عليه، من حيث لو لا الدلاله لكان ظاهرها كما وضعت له و فى هذا ابطال القول به. و قد أباح الله تعالى ذلك بقوله: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ

ص: ١٣٥

١- ١٣٤. المغنى ٤٠/٧.

٢- ١٣٥. المغنى ٤١/٧.

٣- ١٣٦. المغنى ٣/٧.

بِالإيمانِ لأنه إذا أكره على القول بأنه تعالى ثالث ثلاثه، فلو كان هذا الخبر يجب أن يتعلق بالله تعالى لاستحالة أن يصير خلافه بالقصد. وقد علم أن الموضوع للأمر قد يستعمل في التهديد كقوله «و استفز» وقوله: «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 اللفظه بعينها تقع على الوجهين بالقصد لما صح ذلك فيها» (١).

و معنى ذلك أن قصد المتكلم هو الذى يحدد ما إذا كانت الصيغه اللغويه قد استعملت على حقيقتها المتواضع عليها، أو قد انتقلت إلى معنى مجازى. و الصيغه اللغويه يمكن انتقالها من الحقيقه إلى المجاز، كما يمكن الانتقال فى الاسم المفرد، فصيغه الأمر قد تستعمل للتهديد. و المعيار النهائى للتجاوز فى الصيغ اللغويه هو قصد المتكلم و ارادته. و قد سبقت لنا المعرفه العقليه بأن الله حكيم لا يختار القبيح و لا يأمر به. فإذا ورد فى كلامه أمر يدل بصيغته على القبيح، كان لنا أن نتأول هذا الأمر على أن المقصود به هو التهديد. و هذه المعرفه بقصد الله - و هى معرفه عقليه - هى التى تسمح لنا بتأويل ظاهر الصيغه، و هى التى يطلق عليها المعتزله القرينه العقليه أو الدليل العقلى.

و ثم قرينه أخرى تسمح لنا باخراج النص عن ظاهره، و هى القرينه اللفظيه المقارنه 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 المعتزله يعتبرون القرينه العقليه هى الأساس فى عمليه التأويل «فلذلك صحّ عندنا أن تدلّ على خصوص كلامه أدله 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 حلّ هذا المحل هو أقوى من نفس المواضعه فى الدلاله، فإذا كانت المواضعه المتقدمه تدل على المراد بالكلمه فالعهد بأدله العقول و ما قدر، جل و عز فيها بأن يدل على ذلك و أن يقدم، أولى» (٢) و لا- يخلو كلام الله - القرآن - عن هذين النوعين من القرينه اطلاقاً لأنه «لا بدّ 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 بدّ من بيان مقترن به كاقتران بعض الكلام ببعض، لأنه إن كان مما يدل بالسمع فلا بدّ من أن يتصل به أصل الشرط و الاستثناء، أو ما يجرى مجراهما، و إن كان من أدله العقول فاقترانه به أوكد من ذلك، و لا يجوز فى خطابه أن يخلو من هذين الوجهين» (٣).

و تقسيم خطاب الله هذه القسمة إلى ما يدل بدليل العقل، و إلى ما يدل بدليل الخطاب المقترن به لفظاً، ليس الا التفرقة بين آيات الأحكام و التشريع،

ص: ١٣٦

١- ١٣٧. الممع/١٧.

٢- ١٣٨. التذكرة/٣٤٠.

٣- ١٣٩. الانصاف/٩٤.

و الآيات التي تدل على التوحيد و العدل. و من الطبيعي أن يضع المعتزله 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 عمومًا، و مره خصوصًا» (١) غير أن تخصيص العام أو تعميم الخاص لا بدّ أن يستند إلى قرينه لفظيه في الخطاب نفسه، سواء في نفس الآية أو في آيه أخرى غيرها (٢).

أمّا الآيات التي تدلّ على التوحيد و العدل فهي الآيات التي تدلّ أولاً بالدلاله العقلية. و قد كانت هذه الآيات هي مجال الخلاف في التأويل بين المعتزله و خصومهم من الصفاتيه و الظاهريه و الأشاعره و المجسمه. و كان لا بدّ من البحث عن أساس للتأويلات الاعتزاليه لهذه الآيات. و قد وجد المعتزله في التفرقه بين المحكم و المتشابه - و هي تفرقه قرآنيه - أساسهم الديني للتأويل، إلى جانب الأساس العقلي الذي أشرنا إليه. و هذه التفرقه و غايتها هي ما يعالجه الفصل التالي عن المجاز و التأويل.

ص: ١٣٧

١- ١٤٠. الانصاف/٩٥.

٢- ١٤١. الانصاف/٩٥.

الفصل الثالث: المجاز و التأويل

اشاره

«المجاز و التأويل»

ص: ١٣٩

١ - التأويل عند المفسرين (ابن عباس و مجاهد)

منذ فتره باكره جدا ارتبط تأويل القرآن بالخلاف حول المحكم و المتشابه من جهه، و بالخلافات السياسيه و العقائديه من جهه أخرى. و إذا كانت العلاقه بين التأويل و المجاز تبدو خافته جدا فى هذه المرحله الباكره، فما ذلك إلا لان مصطلح «المجاز» لم يكن قد تحدّد بعد، فضلا عن أن يكون قد ظهر على ألسنه المفسرين.

و قد سبق أن أشرنا إلى أن مصطلح «المثل» كان أقدم المصطلحات شيوعا للدلاله على العبارة أو اللفظه التى لا يراد بها ما وضعت له فى أصل اللغه.

أمّا ارتباط التأويل بالخلاف حول المحكم و المتشابه من جهه، و بالخلافات السياسيه من جهه أخرى فيؤكده ما يرويه الطبرى عن ابن عباس أيضا من أنه قد «ذكر عنده الخوارج و ما يلفون عند القرآن قال: يؤمنون بمحكمه و يهلكون عند متشابهه» (١) بل إن الطبرى نفسه يستغل الآيه لمهاجمه كل الفرق الاسلاميه و غير الاسلاميه و يرى «أن هذه الآيه و إن كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك، فإنه معنى بها كل مبتدع فى دين الله بدعه فمال قلبه إليها، تأويلات منه لبعض متشابه آى القرآن، ثم حاج به و جادل به أهل الحق، و عدل عن الواضح من أدله آيه المحكمات، إرادته منه بذلك اللبس على أهل الحق من المؤمنين، و طلبا لعلم تأويل ما تشابه عليه من ذلك، كائنا من كان، و أى أصناف المبتدعه كان:

من أهل النصرانيه كان أو اليهوديه أو المجوسيه، أو كان سبئيا، أو حروريا، أو قدريا، أو جهميا، كالذى قال صلى الله عليه و سلم: «فإذا رأيتم الذين يجادلون به، فهم الذين عنى الله، فاحذروهم» (٢).

غير أن محاوله تأويل آى القرآن - أو الخلاف حول المحكم و المتشابه - ترتبط بزمن نزول القرآن نفسه. و يبدو أن محاوله تأويل آى القرآن و التشكيك فيه قد ارتبطت بجدل أهل الكتاب مع الرسول فى المدينه. و من العسير على الباحث تحديد نقطه البدايه فى هذا الجدل. و مع ذلك فالقرآن نفسه قد سجّل هذه المحاولات و ردّ

ص: ١٤١

١ - ١. انظر على سبيل المثال نللينو: بحوث فى المعتزله، فى (التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليرى:

الفكر العربى و مركزه فى التاريخ ص ٦٧، دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام/٤٨-٤٩ زهدى جار الله: المعتزله ص ٢، ٣٦، ٧٥

٢ - ٢. انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/١٧-٢٤.

عليها. و لو رتبت آيات القرآن و سورة حسب ترتيب النزول - بحسب ما تسمح به مصادرنا الحاليه عن أسباب النزول - لأمكن حسم كثير من المعضلات التي ترتبط بالدراسات القرآنيه بشكل عام. فالقرآن - قبل كل شىء و بعد كل شىء - هو المصدر الوحيد الذى لا يتطرق اليه الشك كمصدر تاريخى لعصر النبوه بشقيه المكى و المدنى. و لقد سجّل لنا القرآن فى سورة آل عمران هذه المحاولات التأويليه 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، وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاْسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا.

يورد الطبرى فى سبب نزول هذه الآيه عدّه أقوال: أولها ما يرويه ابن عباس عن جابر بن رثاب أن معنى «المتشابه» الحروف المقطعه التى فى أوائل بعض سور القرآن، من نحو «الم» و «المص»، و «المر» و «الر» و ما أشبه ذلك، لأنهن متشابهات فى الألفاظ، و موافقات حروف حساب الجمل. و كان قوم من اليهود على عهد رسول الله صلى الله عليه و سلم طمعوا أن يدرکوا من قبلها معرفه مده الإسلام و أهله، و يعلموا نهايه أكل محمد و أمته» (١) و هى روايه ضعيفه، و إن كان الطبرى يتقبلها و يعضدها و يبنى تفسيره كله على أساسها.

أمّا الروايه الثانيه فيرويها الطبرى عن الربيع «قال: عمدوا - يعنى الوفد الذين قدموا على رسول الله صلى الله عليه و سلم من نصارى نجران - فخاصموا النبى صلى الله عليه و سلم (فى المسيح)، قالوا: أ لست تزعم أنه كلمه 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 إِنْ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ» (٢).

و تبدو هذه الروايه أقرب إلى معنى الآيه و إلى سياقها، فالتعبير القرآنى فى وصف عيسى بأنه بِكَلِمَةٍ مِنْهُ (آل عمران/٤٥) كان كفيلا بأن يتخذ النصارى دليلا لهم - من وجهه نظرهم - يحاجون به النبى، و من ثم نزلت هذه الآيه تقرّعهم على تمسكهم بما يحتمل التأويل. ثم نزلت الآيه الأخرى إِنْ 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 جاده الحق و الصواب. و سيتعرّض المعتزله فيما بعد - خصوصا القاضى عبد الجبار - لتأويل هذه الآيات التى وردت فى المسيح و ردها إلى المجاز اعتمادا على هذه الآيه الأخيره. و يؤكّد ما نذهب إليه من اعتبار هذه الحادثه سببا لنزول آيه المحكم و المتشابه أن الآيات الثلاث كلها فى

ص: ١٤٢

١-٣. الخياط: الانتصار ١٣-١٤

٢-٤. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣

سوره آل عمران و هي مدنيه باتفاق. و على هذا يتفق سبب النزول مع السياق و مع وجود الرسول بالمدينه، و بدايه الحوار و الجدل مع أهل الكتاب من النصارى و اليهود على السواء. (١)

و إذا كانت الآيه قد نزلت في مناسبه الحوار و الجدل الذى أثاره النصارى في وجه الرسول صلى الله عليه و سلم متأولين لبعض العبارات المجازيه في القرآن تأويلا يريدون به أن يظهرُوا موافقه الرسول لهم في معتقدهم، فإن المفسرين قد رفعوها سلاحا في وجه «كل مبتدع في دينه بدعه مخالفه لما ابتعث به رسوله محمدا صلى الله عليه و سلم، بتأويل يتأوله من بعض آى القرآن المحتمل التاويلات» (٢) كما يقول قتاده (ت ١١٧ هـ) الذى يروى عنه الطبرى أيضا أنه كان يقول حين يقرأ الآيه «إن لم يكونوا الحروريه و السبائيه فلا أدرى من هم» (٣). و معنى ذلك كله أن الآيه صارت تفسّر - على يد قتاده و ابن عباس قبله كما أشرنا - لمواجهة الجدل الدينى للخوارج، و السبائيه، و اتهامهم بأصحاب الزيغ الذين يتبعون المتشابه.

و لعله من المفيد - ما دامت قضيه المحكم و المتشابه و التأويل قد ارتبطت بالنزاع السياسى - ان نستعرض خلاف المفسرين حول أمرين يتصلان بهذه القضيه: الأمر الأول الخلاف حول تعريف المحكم و المتشابه، الأمر الثانى الخلاف حول امكانيه معرفه معنى المتشابه بما يترتب عليه من اعراب قوله تعالى وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ وَ هَلْ تَعْطِفَ عَلَى مَا قَبْلَهَا، أم تقطع عمّا قبلها و تعتبر جملة مستأنفه؟ و ذلك لما لهذا الخلاف من أهميه إذ ستتحول هذه القضيه على يد المعتزله إلى قانون عام يحكم - من وجهه نظرهم - مشكله التأويل.

لا حاجه بنا لروايه ابن عباس عن جابر بن رثاب التى تعرّضنا لها منذ قليل لضعفها من جهه، و لأنها تعرّف المتشابه - بناء على ما اعتبرته سببا للنزول - بأنه الحروف المقطعه فى أوائل السور من جهه أخرى. و من المنطقى أن تنفى هذه الروايه امكانيه معرفه المتشابه، لأن مدّه 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 عمّا قبله، و كلاما مستأنفا.

و يروى الطبرى روايه أخرى عن ابن عباس يعرّف بها المحكم بأنه «ناسخه و حلاله و حرامه، و حدوده و فرائضه، و ما يؤمن به و يعمل به» أمّا المتشابهات فهى «منسوخه، و مقدمه و مؤخره، و أمثاله و أقسامه، و ما يؤمن به و لا يعمل به» (٤) و تؤكّد هذه الروايه روايه أخرى يشير فيها ابن عباس إلى آيات الأحكام فى سوره الأنعام على أساس أنها هى الآيات المحكمه و هى «الثلاث الآيات من هاهنا: قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ إِلَى ثَلَاثِ آيَاتٍ وَ التّى فى «بنى اسرائيل»: وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ» (٥) و معنى ذلك أن المحكم عند ابن عباس هو الآيات التى يؤمن بها و يعمل بها، و هى آيات الأحكام التى تحدد الحلال و الحرام، أو بمعنى آخر هى آيات التشريع العملى. أمّا المتشابهات فهى تلك الآيات التى يؤمن بها و لا يعمل بها، أو هى التى لا- تتصل بالتشريع، سواء أ كانت منسوخه عن حكمها و بقيت فى رسم المصحف للتلاوه فقط، أو كانت من غير آيات الأحكام أصلا. و يدخل ابن عباس فى المتشابهات المقدم و المؤخر، و الأمثال و القسم و كلها ظواهر أسلوبيه ستدخل فى المجاز عند أبى عبيده و عند الفراء و عند الجاحظ و ابن قتيبه. و سيصبح المجاز كله و سيله للتأويل عند القاضى عبد الجبار كما سنرى بعد ذلك.

- ١-٥. مقالات الاسلاميين ١/٤٧-٤٩
- ٢-٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/٣٥٧
- ٣-٧. المرجع السابق ١/٣٥٧-٣٥٨
- ٤-٨. انظر المرجع السابق ١/٣٥٤ و ما بعدها، طه حسين: الفتنة الكبرى ١/١٨٠-١٨٥.
- ٥-٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ١/٣٥٧-٣٥٨

و يروى الطبرى روايه أخرى عن ابن عباس يعرّف بها المحكم بأنه «ناسخه و حلاله و حرامه، و حدوده و فرائضه، و ما يؤمن به و يعمل به» أمّا المتشابهات فهي «منسوخه، و مقدمه و مؤخره، و أمثاله و أقسامه، و ما يؤمن به و لا يعمل به» (١) و تؤكد هذه الروايه روايه أخرى يشير فيها ابن عباس إلى آيات الأحكام فى سورة الأنعام على أساس أنها هى الآيات المحكمه و هى «الثلاث الآيات من هاهنا: قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ إِلَى ثَلَاثِ آيَاتٍ وَالتى فى «بنى اسرائيل»: وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ إِلَى آخِرِ الْآيَاتِ» (٢) و معنى ذلك أن المحكم عند ابن عباس هو الآيات التى يؤمن بها و يعمل بها، و هى آيات الأحكام التى تحدد الحلال و الحرام، أو بمعنى آخر هى آيات التشريع العملى. أمّا المتشابهات فهى تلك الآيات التى يؤمن بها و لا يعمل بها، أو هى التى لا- تتصل بالتشريع، سواء أ كانت منسوخه عن حكمها و بقيت فى رسم المصحف للتلاوه فقط، أو كانت من غير آيات الأحكام أصلا. و يدخل ابن عباس فى المتشابهات المقدم و المؤخر، و الأمثال و القسم و كلها ظواهر أسلوبيه ستدخل فى المجاز عند أبى عبيده و عند الفراء و عند الجاحظ و ابن قتيبه. و سيصبح المجاز كله و سيله للتأويل عند القاضى عبد الجبار كما سنرى بعد ذلك.

و إذا كان ابن عباس قد فرّق هذه التفرقه بين المحكم و المتشابه فمن الطبيعى أن يقول عن نفسه بعد ذلك «أنا ممن يعلم تأويله» (٣). و فى 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 (٤) - عن أستاذه فى تعريف المتشابه، و إن اتفق معه فى 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 وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ و مثل قوله: كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ، و مثل قوله: وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ» (٥). و تحتاج هذه الآيات التى استشهد بها مجاهد و فقه حتى نستطيع أن نفهم دلالة هذا الاستشهاد. و اللافت للنظر أن هذه الآيات الثلاث جميعا يعدّها المعتزله من المتشابه و قد تعرّض لها القاضى عبد الجبار فى كتابيه «متشابه القرآن» (٦) و «تنزيه القرآن عن المطاعن» (٧). و هذه الآيات يوهم ظاهرها أن الله هو الذى يضلّ الفاسقين و يجعل الرجس و يهدى المهتدى. و معنى ذلك أن تعريف مجاهد للمتشابهات - بهذا الاستشهاد - يدخلنا إلى جو التأويل الاعترالى للمتشابهات. و ليس الأمر غريبا على أى حال فمجاهد (ت ١٠٤ هـ) كان معاصرا للحسن البصرى (ت ١١٠ هـ) صاحب رساله فى القدر أشرنا إليها سالفا.

و يستشهد الحسن البصرى فى هذه الرساله بآيتين من الآيات الثلاث التى استشهد بها مجاهد و ذلك حيث يقول: «و ذلك أن الله تعالى جعل فيهم من قدره ما

ص: ١٤٤

١- ٨. انظر المرجع السابق ٣٥٤/١ و ما بعدها، طه حسين: الفتنة الكبرى ١٨٠/١-١٨٥.

٢- ٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٥٧/١-٣٥٨.

٣- ١٠. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٦٠/١ نقلا عن الطبرى.

- ٤-١١. راجع فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه ٥١-٥٢
- ٥-١٢. أحمد أمين: فجر الاسلام ١/٣٣٣ و ما بعدها.
- ٦-١٣. ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث ٣-٤
- ٧-١٤. المرجع السابق ١٩٣

يتقدمون بها و يتأخرون، و ابتلاهم لينظر كيف يعملون، و ليلو أخبارهم فلو كان الأمر كما يذهب إليه المخطفون 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 يَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (١).

و إذا كان الحسن البصرى يستشهد بهذه الآية على تعلق فعل الانسان به و قدرته عليه و مسؤوليته عنه، فإن الآية الثانية التى 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 فى يد القائلين بالجبر يشهرونه فى وجه المعتزله.

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، خصّ قوما بشرح الصدور بغير عمل صالح قدموه، و قوما بضيق الصدور يعنى القلوب، بغير كفر كان منهم و لا فسق و لا ضلال، و لا لهؤلاء سبيل إلى ما كلفهم من الطاعة، و هم مخلدون فى النار طول الأبد، و ليس ذلك يا أمير المؤمنين، كما ذهب إليه الجاهلون و المخطفون. ربنا أرحم و أعدل و أكرم من أن يفعل ذلك بعباده» (٢). و يعود الحسن ليؤول الآية من وجهه نظره قائلا: «و إنما ذكر الله، يا أمير المؤمنين، الشرح و الضيق فى كتابه، رحمه منه لعباده، و ترغيبا منه لهم فى الأعمال التى يستوجبون بها، فى حكمته، أن يشرح صدورهم، و ترهيدا منه لهم فى الأعمال التى يستوجبون بها، فى حكمته، تضيق الصدور، و لم يذكر لهم ليقطع رجاءهم، و لا ليؤيسهم من رحمته و فضله، و لا ليقطعهم عن عفوه و مغفرته و كرمه، إذا هم صلحوا» (٣).

و إذن فلم يكن مجاهد بعيدا عن جو الجدل العقائدى، و الخلاف حول القدر، و حول الحريه و الجبر، و ما يحكى عن نزعتة العقلية، و ما نسب إليه «من الميل إلى تتبع التصورات الشعبيه بالدرس و الفحص، و الانتقال بنفسه إلى الأماكن التى يتصل بها شىء من الخوارق الخرافية، ليجد لنفسه تفسيرا لها عن عيان و شهادة» (٤) كل ذلك يقربه من المعتزله أكثر مما يباعد عنه، على الأقل فى هذا النزوع العقلى، و الرغبة فى التثبت، حتى ليعده جولد تسيهر سابقا على المعتزله فى تأويلاته العقلية و رائدا لهم فى مسائل متفرقة «و لكن فضل المعتزله ينحصر فى أنهم

ص: ١٤٥

- ١-١٥. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٢٧٨/١-٢٧٩، و انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام ٧٠-٧١.
- ٢-١٦. الأشعرى «مقالات الاسلاميين» ٢٠٤/١.
- ٣-١٧. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام ١٧٢.
- ٤-١٨. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٨/١.

جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دأره العبارات القرآنيه الدأله على التشبيه» (١).

و إذا كان مجاهد قد عرّف المتشابهات بايراد بعض الآيات المتشابهه، فإن مفسرا آخر هو محمد بن جعفر بن الزبير يعرف المحكم و المتشابه تعريفاً نظرياً مجرداً يشير فيه - دون أن يصرح - لمفهوم الغموض فى المتشابه. يقول معرّفا المحكمات بأن «فيهن حجه الرب، و عصمه العباد، و دفع الخصوم و الباطل، ليس لها تصريف و لا تحريف عمّا وضعت له» أمّا المتشابهات فهى متشابهات «فى الصدق، لهن تصريف و تحريف و تأويل. ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم فى الحلال و الحرام، لا يصرفن إلى الباطل و لا- يحرفن عن الحق» (٢). و هذه التفرقه إلى جانب اثارها لمشكله الوضوح و الغموض - تقترب كثيرا من مفهوم المعتزله من جانبيين: الجانب الأول أن المتشابه هو ما يحتاج لتأويل أو تصريف عمّا وضع له فى أصل اللغه، و هنا يرتبط التأويل بالمجاز ربطا واضحا). أمّا الجانب الثانى فهو أن محمد بن جعفر بن الزبير يلمح الغايه وراء ايراد المتشابه. و يحددها بأنه الابتلاء و الامتحان و الاختبار.

و هى فكره سيتوسع فيها القاضى عبد الجبار بعد ذلك و يربطها بفكره التكليف العقلى السابقه على التكليف الشرعى.

و إذا كان ابن عباس فى الروايه التى قبلناها عنه قال عن نفسه «أنا ممن يعلم تأويله»، فقد ذهب مجاهد و الربيع و محمد بن جعفر بن الزبير إلى أن الراسخين فى العلم يعلمون المتشابه (٣).

أمّا الروايه الأخرى عن ابن عباس، و هى الروايه التى فسّرت المتشابه على أنه الحروف المقطعه فى أوائل السور، فقد فسّرت التأويل على أنه «المتأول» أو العاقبه و قال: «و ما يعلم تأويله إلاّ الله»، يعنى تأويله يوم القيامه «إلاّ الله» (٤) و معنى ذلك أن التأويل هنا بمعنى العاقبه، و هو ما يذهب إليه السدى ايضا، و لكن على أنهم «إنما أرادوا أن يعلموا متى يجيء ناسخ الأحكام التى كان الله جل ثناؤه شرعها لأهل الاسلام قبل مجيئه، فنسخ ما قد كان شرعه قبل ذلك» (٥). و بناء على هذا التعريف يذهب كل من ابن عباس - و الروايه ضعيفه عنه - و السدى و هشام بن عروه، و أبو نهيك الأسدى و عمر بن عبد العزيز، و الامام مالك، و يضيف الطبرى اليهم روايات عن السیده عائشه. يذهبون جميعا إلى أن «الراسخون فى العلم» مقطوع عمّا قبله، و أنه كلام مستأنف، و بذلك يكون «الراسخون فى العلم» لا يعلمون معنى المتشابه. و الطبرى نفسه يأخذ جانب هذه الروايات فى كل جوانبها، أعنى فى سبب النزول و معنى المتشابه و التأويل و اعراب الآيه على القطع لا العطف. (٦)

ص: ١٤٦

١- ١٩. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/٢٢٥.

٢- ٢٠. المرجع السابق ١/٢٢٥-٢٣٤.

٣- ٢١. انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٧٧-٧٨.

٤- ٢٢. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٨٩.

٥- ٢٣. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٧٦.

٦- ٢٤. المرجع السابق/٨٤، و انظر أيضا زهدى جاد الله: المعتزله/٢٣ و ما بعدها.

و تعدّ رساله الحسن البصرى «فى القدر» أقدم ما تحت أيدينا من وثائق الخلاف العقائدى، و ما ارتبط به من التأويل بهدف اثبات فكره معينه، و هى مسئوليته الانسان عن فعله، و نفى مسئوليته الله عن أفعال البشر. و منهج الرساله، و أسلوبها الجدلى يعدّان بذورا طبيعيا لنهج الفكر الاعتزالى و أسلوبه حتى عصر القاضى عبد الجبار، باستثناء خلو رساله الحسن من أى أثر لمنطقيه التفكير، و اتساع الفكره و تشعبها. و لا يخفى أسلوب الرساله البسيط تلك النزعه الجدليه فى صورتها الباكراه، و التى أصبحت فيما بعد سمه غالبه على المصنفات الاعتزاليه. أمّا منهج الرساله فهو تقرير الفكره أولا «فإن الله تبارك و تعالى يقول، و قوله الحق:

و ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُونَ فَأمرهم الله بعبادته التى لها خلقهم، و لم يكن ليخلقهم لأمر ثم يحول بينهم و بينه، لأنه تعالى ليس بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ» (١). ثم يسهب الحسن فى ايراد آيات قرآنيه كثيره تدل على صحه مذهبه. و كلها آيات سيتعرض لها المعتزله فيما بعد. ثم ينتقل الحسن بعد ذلك للآيه التى كان يستشهد بها الخصوم - و التى تعرّضنا لها فيما سبق - و يحاول تأويلها تأويلا يردّها إلى الآيات التى تثبت فكرته. لا يشير الحسن بالطبع إلى «محكم» أو «متشابه» أو «مجاز» و هذا أمر طبيعى، فلم تكن المصطلحات قد صار لها - كما أصبح لها عند المتأخرين - هذا الوزن و التقدير.

و الذى تجدر الاشاره إليه أن الحسن حين يؤول الآيه التى استشهد بها الخصوم، يفسّر «الشرح» على أنه ثواب على طاعه العبد، و «التضييق» عقاب على كفره. و لعل الحسن بهذا التفسير وضع البذره الأولى لفكره «اللطيف» الذى يمنحه الله لمن يعلم أنه يختار الايمان، و لذلك يجوز الحسن - و وراءه المعتزله - أن ينسب الهدى و الايمان لله دون أن يؤدى ذلك إلى الجبر، و ذلك على أساس أن الله يلطف بالعبد، أو يمنحه لطفًا، يكون عنده أقرب إلى اختيار الايمان. فنسبه الايمان - و الحال هذه - لله نسبه صحيحه، بعكس نسبه الكفر أو الاضلال إليه سبحانه.

يؤكد ذلك أن الحسن يجعل الآيه كلها رحمه من الله للعباد، و ترغيبا لا ايثاس و قطع رجاء. و لا يخرج الزمخشري - فى تفسيره للآيه - عن هذا التفسير الذى يقوله الحسن، غير أنه يستخدم مصطلحات الفكر الاعتزالى الناضج. يقول: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ أَنْ يُلطّف به و لا يريد أن يُلطّف إلا بمن له لطف «يشرح صدره للاسلام» يُلطّف به حتى يرغب فى الاسلام و تسكن إليه نفسه و يجب

ص: ١٤٧

الدخول فيه وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ أَنْ يُخْذِلَهُ وَيُخْلِيَهُ وَ شَأْنَهُ وَ هُوَ الَّذِي لَا لُطْفَ لَهُ يَجْعَلُ صَيْدَهُ ضَيْقًا حَرَجًا يَمْنَعُهُ الْطَافَةَ حَتَّى يَقْسُو قَلْبَهُ وَ يَنْبُو عَنْ قَبُولِ الْحَقِّ وَ يَنْسُدُّ فَلَا يَدْخُلُهُ الْإِيمَانَ» (١).

و هكذا تفسر الآيه كلها بفكره «اللطيف» الالهي. و الرساله - فى النهايه - تؤكد ما سبق أن أشرنا اليه فى الفصل الأول من أن قضيه العدل كانت هى القضيه الأساسيه، و لب نشأه الفكر الاعتزالى. و هى من ناحيه أخرى تفرّق 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 متوقعا فى ذلك العصر على أى حال.

و إذا كان الفكر الاعتزالى لم يصلنا منه فى هذه الفتره الباكره سوى رساله الحسن الصغيره، فقد وصلنا من نقيض الفكر الاعتزالى - المجسمه أو المشبهه - كتاب كامل هو «الأشبه و النظائر فى القرآن الكريم» لمقاتل بن سليمان. و إذا كنا فى الفصل السابق قد تعرّضنا لهذا الكتاب من زاويه دلالتة على الاحساس بوجود وجوه من المعانى للفظ الواحد فى السياقات المختلفه و أشرنا إلى أنها فكره تعدّ مقدمه طبيعیه للمجاز، فإننا فى هذا الفصل نوّد أن ننظر للكتاب من زاويه أخرى، هى زاويه علاقته بمبحث المحكم و المتشابه و قضيه التأويل. و الزاويتان ليستا منفصلتين على أى حال، فهما - على الأقل عند المعتزله - وجهان لعمله واحده هى ضروره اتفاق الشرع و العقل و رفع التناقض بينهما. و السؤال الآن حول علاقته «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» (٢). يرجح محقق «الأشبه و النظائر» أن يكون الكتاب الذى حققه هو «الآيات المتشابهات»، فىكون الكتاب واحدا و اسمه متعدد» (٣) و أغلب الظن أن هذه الكتب - إن صحّت نسبتها إلى مقاتل - لم تعن بالمتشابهات بالمعنى الاصطلاحى عند المعتزله، بل هى أقرب إلى أن تكون فى الرد على شكك الشاكين فى القرآن و الطاعنين عليه، و الزاعمين وجود التناقض فيه. (٤) و بذلك يكون معنى «المتشابه» أقرب للدلاله اللغويه، بمعنى المشكل، و لا يبعد حينئذ أن يكون «الأشبه و النظائر» أحد هذه الكتب التى عنت بالمتشابه فى هذه المرحله. يؤكد ما نذهب إليه أن مقاتلا- حين يتعرّض لآيه المحكم و المتشابه (آل عمران/٧) فى سياق عرضه لوجوه كلمه «تأويل» فى القرآن يردد روايه ابن عباس التى ترى أن المتشابه هو الحروف المقطعه فى أوائل السور، و يكون معنى التأويل هو «التأويل» و تنتفى امكانيه

ص: ١٤٨

١- ٢٦. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٨٦.

٢- ٢٧. الشهرستانى: الملل و النحل ٣٠/١، انظر أيضا البغدادى: الفرق بين الفرق/١٨-١٩.

٣- ٢٨. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٤١٩/١، أيضا مقالات الاسلاميين: المقدمه/١٠-١١.

٤- ٢٩. خالد العلى: جهنم بن صفوان و مكانته فى الفكر الاسلامى/٤٩.

معرفة المتشابه على هذا التفسير. و مقاتل يضع هذا التفسير فى الوجه الأول لكلمه «تأويل». يقول: «تأويله: يعنى منتهى كم يملك محمد و أمته، فذلك قوله فى آل عمران: **إِنِّيغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ إِنِّيغَاءَ 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 و ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ يعنى و ما يعلم تأويل كم يملك محمد و أمته إِلَّا اللهُ، لا يعلم ذلك إِلَّا اللهُ بأنهم يملكون إلى يوم القيامة و لا يرجع الملك إلى اليهود» (١) و هذا التفسير ينفى وعى مقاتل بالمعنى الاصطلاحى للمحكم و المتشابه، و إن كان لا ينفى وعية بمصطلح التأويل الذى يحدد وجوهه الأخرى فى القرآن.

أمّا الوجه الثانى لكتاب مقاتل - و الذى يهمنى الحديث عنه لاتصاله المباشر بموضوع الدراسة - فهو ما أثير عنه من القول بالتجسيد و الارعاء (٢) و هما فكرتان تصدى المعتزله لابطالهما بكافه الوسائل ابتداء بالتدليل العقلى و انتهاء بتأويل النصوص التى يوهم ظاهرها التجسيد أو الارعاء. و إذا كان الأشاعره - و هم تلاميذ المعتزله - لم يختلفوا مع المعتزله فيما ذهبوا إليه من التنزيه و تأويل النصوص التى توهم مشابهه الله لخلقه، و هم بذلك لا يعدّون خصوما للمعتزله فى قضيه التوحيد، باستثناء خلافهم حول رؤيه الله عز و جل. إذا كان الأشاعره كذلك، فإن المجسده و الظاهريه يعدّون خصوما للمعتزله فى هذا الجانب. و من هنا تتبع أهميه الوقفه مع آيات الصفات لنرى كيف يفسرها مقاتل.

يتعرّض مقاتل لكلمه «يد» و وجوهها المختلفه فى القرآن، و يرى أنها على ثلاثه وجوه «فوجه منها: اليد يعينها، فذلك قوله فى «ص» لا بليس ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجِدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّْ يعنى بيدي الرحمن تبارك و تعالى، خلق آدم بيده التى بها قبض السموات و الأرض، يعنى اليد بعينها و قال فى المائده: **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** يعنى اليد بعينها و قال لموسى عليه السلام: **وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ** يعنى اليد بعينها» (٣) و اشارته إلى أن «اليد» المقصود بها «اليد بعينها» معناه أنه يفسّر اليد تفسيراً حرفياً بمعناها الأصلي و هو الجارحه المعروفه. ثم وضعه للآيه التى يتحدث القرآن فيها عن يد موسى فى وجه واحد مع الآيات التى تتحدث عن يد الله يؤكد النزعه الحسيه - و لا أقول التجسيديه - للتفسير عند مقاتل.

و حين يتعرّض مقاتل لليد فى آيات أخرى مثل قوله تعالى: **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ** يعتبر ذلك مثلاً و يضع الآيه فى الوجه الثانى «فهو مثل ضربه لليد فى أمر النفقه فذلك قوله فى بنى اسرائيل للنبي - صلى الله عليه و سلم -: **وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ** يقول لا تمسك يدك من النفقه بمنزله المغلوله يده إلى عنقه فلا يستطيع بسطها، و كقوله فى المائده **وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ** قالوا أمسك الله يده عن النفقه علينا فلا يوسع فى الرزق، كما فعل لهم فى زمان بنى اسرائيل فهذا مثل ضربه الله تبارك و تعالى» (٤). و هنا لا يجد مقاتل لليد معنى سوى أنها مثل، و بذلك يلتقى التأويل و المصطلح البلاغى. و واضح أن كلمه «مثل» لا تشير إلى اليد وحدها، بقدر ما تشير إلى الصوره الكليه، صوره اليد المغلوله إلى العنق تعبيراً حسياً عن الامساك فى النفقه.

ص: ١٤٩

١- ٣٠. البغدادى: الفرق بين الفرق/١٩.

٢- ٣١. جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٨٧ نقلا عن ابن قتيبه: الإمامه و السياسه.

٣-٣٢. الشهرستاني: الممل و النحل ١/١٤٣.

٤-٣٣. البغدادي: الفرق بين الفرق/٢٠٢.

و حين يتعرض مقاتل لليد فى آيات أخرى مثل قوله تعالى: وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ يعتبر ذلك مثلاً و يضع الآيه فى الوجه الثانى «فهو مثل ضربه لليد فى أمر النفقه فذلك قوله فى بنى اسرائيل للنبي - صلى الله عليه و سلم-: وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ يَقول لا تمسك يدك من النفقه بمنزله المغلوله يده إلى عنقه فلا يستطيع بسطها، و كقوله فى المائده وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلَّتْ أَيْدِيَهُمْ قَالُوا أَمْسَكَ اللَّهُ يده عن النفقه علينا فلا يوسع فى الرزق، كما فعل لهم فى زمان بنى اسرائيل فهذا مثل ضربه الله تبارك و تعالى» (١). و هنا لا يجد مقاتل لليد معنى سوى أنها مثل، و بذلك يلتقى التأويل و المصطلح البلاغى. و واضح أن كلمه «مثل» لا تشير إلى اليد وحدها، بقدر ما تشير إلى الصوره الكليه، صوره اليد المغلوله إلى العنق تعبيراً حسياً عن الامساك فى النفقه.

و فى ماده «فوق» يضع مقاتل قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فى الوجه الثانى من وجوه «فوق» يعنى أفضل، فذلك قوله فى الفتح يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يَقول فعل الله بهم الخير أفضل من فعلهم فى أمر البيعه يوم الحديبيه» (٢) و هو هنا فى تفسيره العام للآيه يفسر «اليد» بأنها «الفعل» و يؤكد ذلك بوضع هذه الآيه نفسها فى الوجه الثالث من وجوه «اليد» و الوجه الثالث: يد: يعنى فعل. فذلك قوله فى يس: أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا، و قال فى الفتح:

يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يعنى فعل الله بهم الخير أفضل من فعلهم فى أمر البيعه يوم الحديبيه. و قال فى يس: وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ يعنى لم يكن ذلك من فعلهم. و قال فى الحج: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ يَدَاكَ يعنى بفعلك» (٣) و إذا كان هذا المعنى ينطبق على العبارات «عملت أيدينا» و «قدمت يداك» و «عملته أيديه» لوجود الفعل «عمل» فى اثنتين منهما و الفعل «قدم» فى ثالثتهما، فإنه لا يمكن أن ينطبق على قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ لا بتركيبها و لا فى سياقها و مناسبه نزولها. فلم يكن الله - عز و جل - فى معرض المن على المبايعين، بل كان فى معرض الثناء عليهم إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسَّ يَوْمَئِذٍ أَجْرًا عَظِيمًا. و لقد أدرك الزمخشري سياق الآيه و طبيعتها التصويريه حين فسّر الآيه «على طريق التخيل فقال يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يريد أن يد رسول الله التى تعلق أيدى المبايعين هى 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 (٤) و استخدام الزمخشري لكلمه «تخيل» يثير حساسيه مفسر كابن المنير السنى و إن كان لا يعترض على التأويل، و لكنه يفضل على «التخيل» كلمه «مثل» بقوله: «كلام حسن بعد اسقاط لفظ التخيل و ابداله بالتمثيل» (٥) و لا يمكن تفسير حساسيه ابن المنير إزاء لفظ «التخيل» إلا بما سبق أن اسلفناه من أن استخدام لفظ «مثل» فى القرآن أعطاه شرعيه لدى المفسرين عموماً لم يتمتع بها أى

ص: ١٥٠

١- ٣٣. البغدادى: الفرق بين الفرق/٢٠٢.

٢- ٣٤. الملل و النحل ١/١٣٩.

٣- ٣٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/٥٣.

٤- ٣٦. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٣٣.

٥- ٣٧. فلهوزن: تاريخ الدوله العريبه/٦٧.

مصطلح بلاغى آخر، هذا إلى «جانب السمع السئته التي اكتسبتها كلمه تخييل» (١) في تاريخ النقد العربى عامه.

و مما يتصل بقضيه التوحيد نفى المكان عن الله، و يبدو مقاتل فى هذه الناحيه أقرب للتأويل و أبعد عن التجسيد أو التشبيه، ففى الوجه التاسع من وجوه «فوق» يقول: «فوق يعنى فى السلطان و القهر، فذلك قوله فى الأنعام: وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ يعنى سلطانه فوق سلطان العباد و ملكه و أمره. و حكى فى الأعراف قول فرعون: سَيَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ يعنى سلطانى و أمرى فوق سلطانهم، قاهرهم بذلك بالسلطان و الملك» (٢)، و هذا التأويل للفوقيه لا يختلف عن تأويل الزمخشري، بل يكاد الزمخشري يردد نفس ألفاظ مقاتل و يستشهد بنفس الآيه: «يقول: فَوْقَ عِبَادِهِ تصوير للقهر و العلو بالغلبه و القدره كقوله و إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ» (٣) و الزمخشري هنا يستخدم كلمه «تصوير» كما استخدم فى الآيه السابقه كلمه «تخييل» و غنى عن البيان صلّه كلتا الكلمتين بالمجاز بمعناه العام الشامل.

و إذا كان المعتزله ينفون نفيا قاطعا امكانيه رؤيه الله عز و جل، على أساس أن الرؤيه لا تجوز إلا على الأجسام المتحيزه فى المكان و القائمه فى جهه، و بذلك يذهبون إلى نفى الرؤيه فى الدنيا و الآخره على السواء، فإن مقاتل يذهب إلى جواز الرؤيه و النظر إلى وجه الله. و يذهب إلى أن الرؤيه لا تجوز فى الدنيا، و أنها لا تحدث إلا فى الآخره. و لا يعرض مقاتل لهذه القضيه بشكل مباشر، بل يتعرض لها فى ثنايا حديثه عن وجوه لألفاظ بعيده بمادتها عن قضيه الرؤيه. ففى معنى أو وجوه كلمه «الحسنى» يرى أنها فى الوجه الأول تعنى الجنه «فذلك قوله فى يونس:

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى يعنى الذين وجدوا لهم الحسنى يعنى الجنه (و زياده) يعنى النظر إلى وجه الله» (٤). و يعود لنفس القضيه فى ماده «أول». يقول: «و الوجه الثالث: أول يعنى أول المؤمنين بأن الله لا يرى فى الدنيا. فذلك قوله فى الأعراف:

قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْمَ تَقَرَّرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَبَقًا، فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ يقول أنا أول المصدقين بأنك لن ترى فى الدنيا» (٥) و جدير بالذكر أن الآيه الأولى «الحسنى» سيسهل على المعتزله رفض تأويلها على هذا المعنى الذى ذهب إليه مقاتل، بينما سيضطربون فى الآيه الثانيه اضطرابا شديدا كما سنعرض له فى مكانه.

يتعرض مقاتل فى ماده «العلم» لعلم الله و يؤوله على ثلاثه وجوه «فوجه

ص: ١٥١

١- ٣٨. محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/٢٨، ٢٩.

٢- ٣٩. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/٣٣٨.

٣- ٤٠. البغدادي: الفرق بين الفرق/٢١١-٢١٢، و انظر أيضا الشهرستاني: الملل و النحل ١/٨٦-٨٧.

٤- ٤١. الأشعري: مقالات الاسلاميين: ١/٣٣٨، انظر الشهرستاني: الملل و النحل ١/٨٧.

٥- ٤٢. المقالات ١/٣٣٨.

منها: يعلم: يعنى يرى فذلك قوله فى سورة محمد - صلى الله عليه و على أهل بيته و سلم-: وَ لَنُبَلِّغَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ يعنى حتى نرى المجاهدين منكم و قد علم الله من يجاهد منهم قبل أن يجاهد و لكنه يعنى نرى، و من لم يجاهد فإن الله لم ير جهاده حتى يجاهد، و قد علم أنه سيفعل و قال فى آل عمران: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَ يَعْلَمِ الصَّابِرِينَ عند البلاء يرى صبرهم، و قال فى براءه: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ يعنى و لم ير الله الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ و نحوه كثير.

و الوجه الثانى: العلم بعينه، فذلك قوله: يَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَ مَا يُعْلِنُونَ وَ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ مِنَ الْقَوْلِ وَ يَعْلَمُ مَا تَكْتُمُونَ فهذا العلم بعينه يعلم ما كان قبل الخلق و ما يكون.

و الوجه الثالث: علم: إذن: فذلك قوله فى هود: فَقُلْ أِنَّمَا أَنْزَلَ بِعِلْمِ اللَّهِ يعنى باذن (الله) (١) و فى كل هذه الوجوه يحاول مقاتل أن ينفى أولا حدوث علم الله، ثانيا أن لله علما غير ذاته. و هو فى محاولته لنفى حدوث علم الله، يفرق بين العلم و الرؤيه، و إذا كانت رأى بمعنى علم جائزه فى اللغه، فإن علم بمعنى رأى تظل محاوله تأويليه من مقاتل لا- سند لها من اللغه. و المشكله سيعرض لها أبو عبيده و الفراء و المعتزله جميعا بعد ذلك و لهم 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 الطريقه التى ينفى بها مقاتل حدوث علم الله، يحاول أن ينفى عن الله صفه النسيان الوارده فى القرآن الكريم و ذلك على أساس أن النسيان صفه من صفات النقص التى تلحق بالبشر، و لذلك يجعل الوجه الأول من وجهى «النسيان» هو الترك «فذلك قوله فى طه: وَ لَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ فترك العهد، كقوله فى تنزيل السجده: فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا يقول بما تركتم الايمان بقاء يومكم هذا إِنَّا نَسِينَاكُمْ يقول: إنا تركناكم فى العذاب، و قال فى البقره: وَ لَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ يقول لا- تتركوا الفضل بينكم، و قال أيضا ما نَسِيخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا يعنى أو نتركها فلا ننسخها» (٢) و واضح أن مقاتلا يقرأ الآيه الاخيريه على فتح النون لا على ضمها كما هى القراءه المشهوره، لكن الآيه لا تثير 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 و ذلك قد ينفى عن تفسيره للنسيان فى حق الله صفه التأويل.

ص: ١٥٢

١- ٤٣. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٣٣/١

٢- ٤٤. المرجع السابق ٣٥٨/١-٣٥٩ نقلا عن الطبرى.

و كل ما قدمناه من تفسير مقاتل لآيات الصفات يكاد يقترب به من ظاهريه أهل السنه و يبتعد به عن المجسده و المشبهه بالمعنى الحرفى لهذه الكلمه. و بذلك نكاد نتفق مع محقق الكتاب فيما قال بعد أن استعرض ما قاله مؤرخو الفرق عن مقاتل «و الظاهره الجديده بالملاحظه أن تفسير مقاتل، و كتبه الباقية للآن، قد خلت خلوا تاما من القول باللحم و الدم المنسوب إليه فى كتاب النحل، فإمّا 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 المفسّر، كما ذكر ذلك السكسكى فى برهانه، أو يكون رواه تفسير مقاتل هذبوه و حذفوا منه القول باللحم و الدم، أو يكون مقاتل قال ذلك فى علم الكلام، أو عند جداله مع جهم فى الصفات و لم يقله فى مؤلفاته» (١).

أمّا ما ينسب لمقاتل من القول بالارجاء فمحقق الكتاب لا ينفيه عنه، و إن كان يعتبره من مرجئه السنه لا من مرجئه البدعه «و إذا قرأنا تفسير مقاتل أدركنا أنه ليس من مرجئه البدعه الذين يقولون لا تضرّ مع الايمان معصيه و لا تنفع مع الكفر طاعه، و فى تفسيره لبعض الآيات نشم رائحه الارجاء عند مقاتل، و لكن ليس ارجاء البدعه، بل هو ارجاء السنه أو أقرب الأشياء إلى ارجاء السنه» (٢) و إذا كان المعتزله لا يفصلون فى الايمان بين التصديق و العمل، و يعتبرون الايمان محصله نهائيه لامتراجهما، و لا يعدّ التصديق ايمانا حتى يقارنه العمل، و هذه قضيه خلافيه بينهم و بين المرجئه بصفه خاصه، فإن مقاتل يذهب إلى أن الايمان هو التصديق.

ففى ماده «ايمان» يحدد لها أربعة وجوه كلها تدور حول معنى التصديق «فوجه منها:

الايمان الإقرار باللسان من غير تصديق... الوجه الثانى: الايمان: يعنى التصديق فى السر و العلانيه... و الوجه الثالث: الايمان يعنى التوحيد... الوجه الرابع:

الايمان: يعنى ايمانا فى شرك» (٣) و هى كلها وجوه تفصل بين الايمان و العمل.

و يؤكّد موقف مقاتل الارجائي رأيه فى مرتكب الكبيره، حيث يرى أنه لن يخلد فى النار، بل لا بدّ من خروجه منها، و دخوله الجنه فى نهايه المطاف. يقول فى الوجه السابع من وجوه «ما» «ما يعنى كما... كقوله فى هود: فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي 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 إلاّ ما شاء ربك لأهل التوحيد الذين أدخلوا النار فلا يدومون فى النار معهم و لكن يخرجون إلى الجنه» (٤) و يتضح خلاف المرجئه و المعتزله فى تأويل الآيه من قول القاضى عبد الجبار «و جوبنا أن للنار سماء و أرضا و كذلك الجنه و لا يفنيان فهذا هو المراد. و قد قيل إن المراد بذلك تبعيد خروجهم فعلقه تعالى بما يبعد فى العقول

ص: ١٥٣

١- ٤٥. السابق: نفس الصفحه.

٢- ٤٦. البغدادى: الفرق بين الفرق ٢٣٣-٢٣٤، و انظر المقالات ٨٦/١، الملل و النحل ١٧٤/١.

٣- ٤٧. الفرق بين الفرق/٢٣٥.

زواله على مذهب العرب في مثل قول الشاعر:

إذا شاب الغراب أتيت أهلي و صار القار كاللبن الحليب» (١)

و مع ذلك كله فلا تكفى هذه التفسيرات لكى يعدّ مقاتل مرجئاً، بالمعنى الذى ينكره المعتزله، فهو لم يشر فى الآيه الأخيره إلى إن كان المقصود بالاستثناء مرتكب الكبائر، أم المؤمن الذى يعدّب على بعض المعاصى الصغيره. و المعتزله أنفسهم لا يقولون بتخليد المؤمن العاصى فى النار ما لم تكن معصيته من الكبائر.

و إذا أضفنا أن المعتزله قد اعتبروا أن تحديد الكبائر مما لا علم لنا به، لأن الله أخفاه عنا لطفاً منه بنا، حتى لا نواقع الصغائر خشيه أن تكون كبائر. إذا ذكرنا هذا عند المعتزله - خصوصاً القاضى عبد الجبار - تميّعت الحدود بين الصغيره و الكبيره. و صار ارجاء مقاتل محل تساؤل كما كان وضعه فى المشبهه و المجسده محل تساؤل كذلك.

٣ - التأويل عند أبى عبيده و الفراء

و إذا كان أبو عبيده - كما سبق أن أشرنا - هو أول من سلط الضوء على كلمه «مجاز» لتصبح فيما بعد مصطلحاً بلاغياً يضم فى اهايه كل الوسائل التصويريه فى اللغه، فإنه - من جانب آخر - قد أسهم اسهاماً له أهميته فى قضيه التأويل.

و تتداخل مصطلحات المجاز و التشبيه و المثل مع التأويل عند أبى عبيده، و تصبح هذه المصطلحات - باعتبارها طرائق للتعبير - وسيله للتأويل لاخراج الآيه عن ظاهرها الموهم بالتشبيه أو الظلم إلى معنى ينفى عنها هذا الایهام. و ليس أبو عبيده على أى حال بعيداً عن جو التأويل، فهو خارجى، و الاتفاق بين الخوارج و المعتزله فى أصول كثيره سبقت الاشاره إليه فى التمهيد، لدرجه أنهم يتبادلون عبارات الثناء و الاعجاب. يقول أبو عبيده عن النظام «ما ينبغى أن يكون كان فى الدنيا مثل النظام» (٢). و يردّ له الجاحظ - تلميذ النظام - هذه المجامله بقوله: «و ممن كان يرى رأى الخوارج: أبو عبيده معمر بن المثنى مولى تيم بن مره، و لم يكن فى الأرض خارجى و لا جماعى أعلم بجميع العلم منه» (٣).

و على ذلك فمن الطبيعى أن يتوقف أبو عبيده عند الآيات التى يوحى ظاهرها بمشابهه الله للبشر ليؤولها تأويلاً يتفق مع التنزيه و التوحيد الذى آمن به كل من الخوارج و المعتزله. فيكون مجاز قوله تعالى كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «إلا هو» (٤) و يكون التعبير القرآنى فى جَنبِ اللَّهِ و فى «ذات الله» واحد (٥). و يكون

ص: ١٥٤

١- ٤٩. المرجع السابق/٢٠٥.

٢- ٥٠. المقدمه/٣٧٥.

٣- ٥١. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٢/١-٣٨٣ نقلًا عن ابن الأثير.

٤- ٥٢. انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٤٠٣/١-٤٠٤.

تأويل يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ إِذَا اشْتَدَّ الْحَرْبُ وَالْأَمْرُ قَبِيلَ: قد كشف الأمر عن ساق» (١) و قوله إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا مجازه إِلَّا هُوَ فِي قَبْضَتِهِ وَ سُلْطَانِهِ» (٢) وَقُلِ اللَّهُ أَسْرِعُ مَكْرًا أَى أَخْذًا وَ عَقُوبَهُ وَ اسْتِدْرَاجًا لَهُمْ» (٣) وَ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ أَى خَيْرِ اللَّهِ مَمْسُوكٌ» (٤) وَ يَكُونُ قَوْلُهُ إِنَّنِي مَعَكُمْ» مجازه أَعَيْنَكُمَا» (٥) وَ قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ «مجازه وَ عَمَدْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا» (٦) وَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ يُصْبِحُ مَعَهَا «هل يريد ربك» (٧) وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى مَجَازُهُ: مَا ظَفَرْتَ وَ لَا أَصَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ أَيْدِكَ وَ أَظْفَرَكَ وَ أَصَابَ بِكَ وَ نَصَرَكَ» (٨) وَ إِنَّا نَسِينَاكُمْ مَجَازُهُ: إِنَّا تَرَكْنَاكُمْ وَ لَمْ نَنْظُرْ إِلَيْكُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَنْسَى فَيَذْهَبُ الشَّيْءُ مِنْ ذِكْرِهِ» (٩) وَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ الْمَحَارِبَةُ هَاهُنَا: الْكُفْرُ» (١٠). أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى فَاذْهَبْ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلَا مَجَازُهَا: اذْهَبِ أَنْتَ وَ رَبُّكَ فَقَاتِلَا:

وَ لِيُقَاتِلْ رَبُّكَ أَى لِيَعْنِكَ وَ لَا يَذْهَبُ اللَّهُ» (١١) وَ شَاقُّوا اللَّهَ مَجَازُهُ: خَانُوا اللَّهَ وَ جَانَبُوا أَمْرَهُ وَ دِينَهُ وَ طَاعَتَهُ» (١٢).

أَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مَجَازُهُ إِلَّا لِنَمِيزَ» (١٣) وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا مَجَازُهُ: فَلْيَمِيزَنَّ اللَّهُ لِأَنَّ اللَّهَ قَدْ عَلِمَ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِ» (١٤).

وَ إِذَا كَانَ أَبُو عُبَيْدَةَ يَسْتَعْمِدُ كَلِمَةَ «مَجَازٍ» لِتَأْوِيلِ كُلِّ هَذِهِ الْآيَاتِ أَوْ مَعْظَمِهَا، وَ هِيَ كُلُّهَا آيَاتٌ تَتَّصِلُ بِنَفْيِ الْجَسْمِيَّةِ مِنَ الْيَدِ وَ السَّاقِ وَ الْحُلُولِ كَمَا تَنْفَى عَنِ اللَّهِ صِفَاتِ الْبَشَرِ كَالْمَكْرِ وَ الْحَرَكَةِ.. الْخُ كُلِّ ذَلِكَ. فَإِنَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَ الْمَجَازِ وَ الْمَثَلِ وَ التَّشْبِيهِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: فَآتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ بِقَوْلِهِ «مَجَازِ الْمَثَلِ وَ التَّشْبِيهِ» (١٥). هَذَا الرِّبْطُ بَيْنَ التَّأْوِيلِ وَ الْمَصْطَلِحَاتِ الْبَلَاغِيَّةِ يُؤَكِّدُ أَنَّهَا وَجْهَانِ لِعَمَلِهِ وَاحِدَةٍ كَمَا قَلْنَا مِنْ قَبْلٍ. وَ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى فَكُلُّ هَذِهِ الْآيَاتِ الَّتِي تَعَرَّضَ لَهَا أَبُو عُبَيْدَةَ سَيَتَنَاوَلُهَا الْمَعْتَزَلَةُ بِالتَّفْصِيلِ، وَ التَّفْصِيلُ هُوَ الْفَارِقُ بَيْنَ الْمَتَأَخَّرِ وَ الْمَتَقَدِّمِ وَ إِنْ كَانَ الْمُنْحَى الْعَامُ فِي التَّأْوِيلِ يَظَلُّ وَاحِدًا.

وَ كَمَا أَوَّلَ أَبُو عُبَيْدَةَ آيَاتِ التَّشْبِيهِ، فَإِنَّهُ يَحَاوِلُ أَنْ يُؤْوَلَ آيَاتِ الْجَبْرِ أَوْ مَا يُوْهِمُ إِرَادَةَ اللَّهِ لِلْقِيحِ، وَ لِذَلِكَ يَحَاوِلُ أَنْ يُؤْوَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى: وَ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا بِقَوْلِهِ: «أَى أَكْثَرْنَا مُتْرَفِيهَا، وَ هِيَ مِنْ قَوْلِهِمْ: قَدْ أَمَرَ بَنُو فُلَانٍ، أَى كَثُرُوا، فَخَرَجَ عَلَى تَقْدِيرِ قَوْلِهِمْ عِلْمُ فُلَانٍ، وَ أَعْلَمْتَهُ» (١٦) وَ هُوَ بِذَلِكَ يَنْفَى أَنْ يَكُونَ اللَّهُ قَدْ أَمَرَ الْمُتْرَفِينَ بِالفَسْقِ، كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ بِالْآيَةِ، بَلْ يَنْفَى أَنْ يَكُونَ الْفِعْلُ هُوَ أَمْرٌ، بَلْ هُوَ أَمْرٌ مُتَعَدٌّ بِالْهَمْزِ مِنْ أَمْرِ بَنِي فُلَانٍ، إِذَا كَثُرُوا. وَ هَذَا التَّأْوِيلُ سَيَسْتَفِيدُ مِنَ الْمَعْتَزَلَةِ بَعْدَ ذَلِكَ، وَ إِنْ كَانُوا سَيُضَيِّفُونَ إِلَيْهِ اِحْتِمَالَاتٍ أُخْرَى مِثْلَ

ص: ١٥٥

- ١- ٥٤. الأشعري: المقالات ٩١/١.
- ٢- ٥٥. الشهرستاني: الملل و النحل ١٥٠/١.
- ٣- ٥٦. الأشعري: المقالات ١٣٦-١٣٧.
- ٤- ٥٧. انظر فلهوزن: الدولة العربية ١٩٦.
- ٥- ٥٨. المرتضى: الأمالي ١٦١/١. و انظر أيضا أقوالا مشابهة للحسن: الجاحظ: الحيوان ١٠٠/٥، ٢٢٥/١.
- ٦- ٥٩. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ٢٩٢/١.
- ٧- ٦٠. انظر على سبيل المثال: المرتضى: الأمالي: ١٥٠/١-١٥١.

- ٨-٦١. السابق: نفس الصفحة، وانظر أيضا: القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٤.
- ٩-٦٢. السابق/١٥٢.
- ١٠-٦٣. الأمالي/١٦١.
- ١١-٦٤. السابق/١٥٤.
- ١٢-٦٥. السابق/١٥٩.
- ١٣-٦٦. الأمالي/١٦٢.
- ١٤-٦٧. السابق/١٥٣.
- ١٥-٦٨. الأمالي/١٥٣.
- ١٦-٦٩. المعارف/١٥٣.

قول القاضي عبد الجبار «أنه أمرهم بالطاعة ففسقوا بالخروج عن ذلك» (١) 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 بينى الزمخشري تأويله للآية على المجاز «و الأمر مجاز لأن حقيقه أمرهم بالفسق أن يقول لهم افسقوا و هذا لا يكون، فبقي أن يكون مجازاً، و وجه المجاز أنه صبّ عليهم النعمة صبّاً فجعلوها ذريعه إلى المعاصى و اتباع الشهوات، فكأنهم مأمورون بذلك لتسبب إيلاء النعمة فيه، و إنما حوّلهم إليها ليشكروا و يعملوا فيها الخير و يتمكنوا من الاحسان و البر» (٢).

و مما يرتبط بهذه القضية - العدل - أن يدرك أبو عبيده أن مجاز «الأمر فى الآيه فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا مجازه: الوعيد» (٣).

*** تعرّض الفراء - معاصر أبى عبيده - لكثير من التأويلات التى تناولها المعتزله 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 المعتزله، و كأنه - شأن كثير من المعتزله - يردّ لهم الاسم الذى أطلقوه على المعتزله. و علاقه الفراء بالمعتزله و ببلاط المأمون الخليفه المعتزلى واضحه يشير إليها الدارسون. و يظن الدكتور شوقى ضيف أن الفراء «اختلف... إلى حلقات المعتزله 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 متكلماً يميل إلى الاعتزال، و آثار اعتزاله واضحه فى كتابه معانى القرآن إذ نراه يتوقف مرارا للرد على الجبريه» (٤) و يؤكّد الدكتور محمد زغلول سلام هذه الحقيقه بقوله «و كان لميل الفراء إلى الكلام و الأخذ بآراء المعتزله أثر فى معانى القرآن» (٥).

و الآيات التى يتوقف أمامها الفراء ليؤولها من وجهه نظر اعتزاله كثيره، و تغطى كثيرا من جوانب الفكر الاعتزالى. و الكتاب يعدّ بهذا الشكل أول مؤلف اعتزالى يصلنا. و من الغريب أن شخصيه النحوى تكاد تختفى أمام هذه الآيات التى تمسّ الفكر الاعتزالى، أو يبدو أنها تتناقض مع مسلماته. و على هذا فسأتناول هذه الآيات بشىء من التفصيل، لا تبعا لترتيبها، بل تبعا لقضايا الفكر الاعتزالى،

ص: ١٥٦

١- ٧٠. الملل و النحل ٤٧/١. و يلاحظ أن واصلا ولد عام ٨٠هـ، و لا يتفق هذا مع أن الرساله موجهه لعبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦هـ).

٢- ٧١. محمده عماره: رسائل العدل و التوحيد ٨٢/١.

٣- ٧٢. نفس المصدر ٨٣/١.

٤- ٧٣. نفس المصدر ٨٨/١.

٥- ٧٤. بحوث فى المعتزله ١٨١.

هذه القضايا التي تدور حول محورين أساسيين هما محور العدل، و محور التوحيد.

فيما يتصل بقضيه التوحيد تواجهنا تلك الآيات التي يوهم ظاهرها بمشابهة الله للبشر، و هي تلك الآيات التي تثبت لله وجهها و يدا 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 بدّ من اخضاعها لسلاح التأويل و هو سلاح عقلى صارم.

و كان الشعر - استجابته لصيحه ابن عباس - هو الملاذ للبحث عن سند لتأويلاتهم. و لكن الاستشهاد بالشعر لم يحل المشكله، فالواقع أن الاسلام جاء بتصوير جديد لله و للواقع. هذا التصور الجديد عبّر عن نفسه في لغه تعكس مدارك أهلها و ثقافتهم، و لذلك كان من الضروري - لكي تتسع اللغه للتعبير عن هذا التصور الجديد - أن يحدث تغيير في تراكيبها و أنسقتها التعبيرية. و لقد أدرك الفراء جانباً من هذه المعضله و اقترب هونا ما من لمسها و ذلك في قضيه نفى الجهل عن الله حين تعرّض لقول الله تعالى وَ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ يَضْلَهُمْ بِهِ حُجَّةً، إلّا أنّا سلطناه عليهم لنعلم من يؤمن بالآخره. يقول الفراء «فإن قال القائل: إن الله يعلم أمرهم بتسليط ابليس و بغير تسليطه. قلت: مثل هذا كثير في القرآن. قال الله وَ كَتَبْنَا نُكُومَكُمْ 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: سنأتى بحطب و نار لنعلم أيهما يأكل صاحبه فهذا وجه بين. و الوجه الآخر أن تقول لَنَبْلُوَنَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ مَعْنَاهُ: حتى نعلم عندكم فكأن الفعل لهم في الأصل، و مثله مما يدل عليه قوله وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ عندكم يا كفره، و لم يقل: (عندكم)، يعنى: و ليس في القرآن (عندكم)، و ذلك معناه. و مثله قوله دُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ عند نفسك إذا كنت تقوله في دنياك. و مثله ما قال الله لعيسى أ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ و هو يعلم ما يقول و ما يجيبه به، فرد عليه عيسى و هو يعلم أن الله لا يحتاج إلى اجابته. فكما صلح أن يسأل عما يعلم و يلتمس من عبده و نبيه الجواب فكذلك يشترط من فعل ما يعلم، حتى كأنه عند الجاهل لا يعلم» (1).

و الفكره المطروحه هنا، أعنى فكره المخاطبه على حسب اعتقاد المخاطب و على

ص: ١٥٧

١-٧٥. الانتصار/١١٨-١١٩ و انظر أيضا الأمالي ١٦٥/١-١٦٩ مناقشه بين واصل و عمرو بن عبيد تؤكد الفكره التي نذهب إليها.

قدر عقله، و على قدر ما تتسع له لغته بمواضعتها و أبنيتها، لو وسعها المعتزله قليلا ليناقدشوا على أساسها كل الآيات التي اعتبروها متشابهات لاقتربوا بذلك من التحليل السليم لهذه الآيات، و لأدركوا جوهر المشكله المعقده التي واجهتهم و هي «أن الوحي قد اختار اللغة العربيه كنظام إشارى عام بين الله و الانسان» (١) و هي لغه بطبيعتها بشريه و محدوده، لا تتسع إلا لمدارك البشر و معارفهم. و لكن هذه الفكره - فكره المخاطبه على قدر عقل المخاطب و اعتقاده - ظلت للأسف فكره جزئيه، يلجأ إليها المعتزله فى تأويل بعض الآيات. و الفراء فى المثال السابق يريد أن ينفى الجهل عن الله، و من ثم يلجأ إلى هذه الفكره التي تكشف عن هدفه لكنها تظل فكره جزئيه تدور فى اطار نحوى هو تقدير محذوف هي كلمه (عندك) أو (عندكم).

و لقد كانت هذه الفكره نفسها - حتى مع ضيقها و جزئيتها - كفيله بأن تحل مشكله الآيات التي تنسب إلى الله افعال البشر من المكر و العجب و كافه الانفعالات الانسانيه. لكن الفراء يطرحها وراء ظهره تماما حين يتعرض لمثل هذه الآيات.

ففى قوله تعالى وَ مَكْرُؤًا وَ مَكْرَؤًا يَقُولُ: «نزل هذا فى شأن عيسى إذ أرادوا قتله، فدخل بيتا فيه كوه و قد أيده الله تبارك و تعالى بجبريل صلى الله عليه و سلم، فرفعه إلى السماء من الكوه (٢) 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 فى البيت أحد، فقتلوه و هم يرون أنه عيسى. فذلك قوله وَ مَكْرُؤًا وَ مَكْرَؤًا وَ المكر من الله استدراج، لا- على مكر المخلوقين» (٣) و بذلك يعتمد الفراء على الموروث القصصى لينفى المكر بالمعنى الانسانى عن الله.

فإذا انتقل إلى آيه أخرى هي قوله تعالى: بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ راح يرجح بين القراءات. يقول: «قرأها الناس بنصب التاء و رفعها و الرفع إلى أحب لأنها قراءه على و ابن مسعود و عبد الله بن عباس... قال شقيق: قرأت عند شريح بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ فقال: إن الله لا- يعجب من شىء، إنما يعجب من لا يعلم. قال: فذكرت ذلك لابراهيم النخعي فقال: إن شريحا شاعر يعجبه علمه، و عبد الله أعلم بذلك منه. قرأها (بل عجبت). قال أبو زكريا: و العجب و إن أسند إلى الله فليس معناه من الله كمعناه من العباد و كذلك قوله اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لَيْسَ ذَلِكَ مِنْ اللَّهِ كَمَعْنَاهُ مِنَ الْعِبَادِ ففى هذا بيان بكسر قول شريح.

و إن كان جائزا، لأن المفسرين قالوا: بل عجبت يا محمد و يسخرون هم. فهذا وجه النصب» (٤). و الفراء، و إن انتهى إلى اختيار قراءه الرفع، لا يجد مفرًا من القول بأن عجب الله ليس كعجب المخلوقين، دون أن يبين ذلك أو يوضحه. و مع

ص: ١٥٨

١- ٧٦.١٦٧/٢.

٢- ٧٧. الخياط: الانتصار/٧٣.

٣- ٧٨. الخياط: الانتصار/٧٣-٧٤.

٤- ٧٩. السابق/٧٤.

ذلك يجد لقراءه النصب وجها على قول المفسرين.

و فى آيه أخرى يختار الفراء القراءه التى تتفق مع التنزيه فى تصوره، و ذلك فى قول تعالى هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ يَقُولُ «بالتاء و الياء. قرأها أهل المدينة و عاصم بن أبى 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 على و عائشه رحمهما الله أنهما قرآ (هل تستطيع ربك) بالتاء، و هذا وجه حسن، أى هل تقدر أن تسأل ربك (أن ينزل علينا مائده من السماء) (1) و لم تكن الآيه فى حاجه للترجيح بين القراءتين، فسياق الآيه يحتمل قراءه الياء على أساس أن القول صادر من الحواريين الذين كثيرا ما أرهقوا الرسل بمطالبهم. و الآيه - بعد ذلك - فى سياق قصصى و لا تحتاج لتأويل من وجهه نظر المسلم العادى، فضلا عن المعتزلى.

و فى قوله تعالى وَ لِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ تثير كلمه ميراث بما تتضمنه من معنى الحصول على شىء، شيئا من الخشيه، و هى خشيه وارده خصوصا من أولئك الذين لا يدركون أسرار اللغه، و من ثم يصبح الشرح و التبسيط وسيله لا غنى عنها، و يصبح المعنى «يميت الله أهل السموات و أهل الأرض و يبقى وحده، فذلك ميراثه تبارك و تعالى أنه يبقى و يفنى كل شىء» (2).

فإذا انتقلنا لمناقشه وقفات الفراء أمام الآيات التى ثبت لله جوارح، وجدنا أن استشهاد الفراء بالشعر لا يحل له المشكله، فالواقع أن التصور التنزيهى الكامل للذات الالهيه - كما يبتغيه المعتزله - يبدو غايه فى الصعوبه بحكم حسيه اللغه من جانب، و التصورات البشريه للوجود من جانب آخر. فاللغه مليئه بالعبارات التى تسند للموجودات أحاسيس البشر و جوارح البشر، فنحن نقول «عنى الزجاجه» و «رجل الكرسى».. الخ هذه العبارات التى تستعير من الجسم الانسانى لتعبّر عمّا هو غير انسانى. «و الحق أن جسم الانسان يعدّ قطاعا من القطاعات البارزه التى تنتقل الكلمات منها و إليها، أو قل إنه مركز الانتشار و الجاذبيه» (3) المعضله إذن فى استخدام اللغه للتعبير عن الله، أنك لا تستطيع أن تنجو من التشبيه مهما حاولت.

و لقد أدرك الداعى أحمد حميد الدين الكرمانى هذه المعضله، و هاجم المعتزله 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 حى عالم قادر فسائر الصفات» (4). و بصرف النظر عن هذه الحده فى الهجوم و الاتهام، فالأساس الذى يعتمد عليه الكرمانى - و بصرف النظر عن نتائجه عنده - هو معضله اللغه التى

ص: ١٥٩

١- ٨٠. راجع رأى المرجئه مفصلا فى المقالات ١/٢٢٩-٢٣٠.

٢- ٨١. انظر الشريف المرتضى: الأمالى ١/١٦٥-١٦٩، القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله ٥٠/٥١.

٣- ٨٢. الخياط: الانتصار/١١٩.

٤- ٨٣. ناجى حسن: ثوره زيد بن على/١٤٨.

أشرنا إليها «و إذا كانت الأسماء و الصفات و الألفاظ مشاكله لما تدل عليه، و كانت الأسماء و الألفاظ مؤلفه من الحروف البسيطة التي تبني سائر اللغات منها، و الحروف محدثه، كان ما تدل عليه و توجهه في مثل حالها محدثا، و إذا كان ما تدل عليه الحروف المركبه في اللغات كلها محدثا، مثلها على ما بيناه و هو تعالى كبرياؤه ليس بمحدث، فقد استبان امتناع الحروف المركبه الحادته عنها اللغات عن أن يكون لها سلوك في الدلاله على ما يليق بكبريائه، بكونه تعالى مبينا للمحدثات و غير مناسب لها و لا من جوهرها، و إذا كان مبينا للمحدثات فقد حصل اليأس بالكلية من أن تكون للألفاظ 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 هويه ظهرت عنها المبدعات و المنبعثات و المكونات التي منها هي، و هو تعالى من ورائها في ذروه العزه فلا تهتدى العقول إلى تناوله بصفه، أم كيف يكون للعقل طريق إلى تصور فيه و هي لا- تعقل إلا- بما شملته سمه الجوهرية و العرضيه! كلا إنه من العلاء في سمائه و من الكمال في روائه فسبحانه من إله لا تعرب عنه الألفاظ و العبارات بشيء إلا و كان ذلك الشيء تحت اختراعه» (١) و إذا كان الكرمانى ينتهى بنا إلى اليأس المطلق من امكانيه التعبير عما جاوز الواقع الحسى بلغه الواقع و الحس، و يعتبر أن اثبات أى صفه من صفات اللغه المعروفه لله المتعالى كذب محض (٢) فإنه يحاول حل المعضله عن طريق استخدام النفى بدل الاثبات فى وصفه عز و جل (٣) و مع هذا كله فقد نزل القرآن للناس كافه، و كان لا بد من التعبير عن هذا الموجود اللامتناهى بلغه الحس المتناهى، و من أجل ذلك استخدم القرآن اللغه التصويريه ليخاطب الناس على قدر عقولهم.

من الطبيعى بعد ذلك كله ألا تفلح دائما محاوله رد القرآن للشعر العربى، خصوصا فيما يتصل بآيات الصفات. و من الطبيعى كذلك أن يقع الاختلاف بين الفرق، و لنر الآن ما ذا فعل الفراء.

يقول الفراء فى 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 عملى» (٤) و الاستشهاد بالشعر هنا لا يحل المشكله، فالشاعر حين يتحدث عن وجهه و عمله، لا يعنى أن كلمه الوجه هنا تعنى الذات الانسانيه كلها كما هو مقصود الفراء بتأويل الآيه «إلا هو» و إذا كان قد حاول الاستشهاد بالشعر فى هذه الآيه، فإنه فى آيه أخرى هى قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يمر بها

ص: ١٦٠

١- ٨٤. الملل و النحل ١/١٥٤-١٥٥.

٢- ٨٥. السابق ١/١٥٦.

٣- ٨٦. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٩.

٤- ٨٧. السابق/١٧.

مرورا سريعا ليقول «بالوفاء و العهد» (١). و قد سبق أن توقفنا عند هذه الآيه مع مقاتل و رأينا كيف نجح الزمخشري عن طريق ادراك البعد التصويرى للآيه ان يتخلص من الحرج. و تستحق كلمه «الساق» فى قوله تعالى يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وقفه أطول من الفراء و ذلك لتوجيه الحركه على الياء فى «يكشف» ثم الاستشهاد على الاستعمال المجازى للفظ «ساق» ثانيا. يقول: «القراء مجتمعون على رفع الياء... عن ابن عباس أنه قرأ يوم تكشف عن ساق يريد القيامه و الساعه لشدتها. و أنشدنى بعض العرب لجد أبى طرفه:

كشفت لهم عن ساقها و بدا الشر لا براح» (٢)

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 فكره التجاوز، أو على الأقل يعوقها، على أساس أن تشبيه اليد يؤكد إرادته معناها الحقيقى لا المجازى، و لهذا فهو يحتاج إلى وقفه أطول. و هدف الفراء من هذه الوقفه أن يساوى فى الدلاله بين المفرد و المثنى فيقول: «اجتمعت القراء على التشبيه و لو قرأ قارئ (بيدى) يريد يدا واحده كان صوابا كقول الشاعر:

أيها المبتغى فناء قريش بيد الله عمرها و الفناء

و الواحد من هذا يكفى عن الاثنين، و كذلك العينان و الرجلان و اليدان تكفى احدهما من الأخرى، لأن معناهما واحد» (٣) و يكاد الفراء - لو لا الخشيه - يقترح قراءه للإفراد يفضلها على قراءه المثنى لأنها أسهل فى التأويل من صيغه المثنى.

و يواصل الفراء عمليه التأويل للآيات التى توهم الحلول فى المكان أو التحيز فى الجبهه. فإذا أخبر الله عن نفسه بقوله: وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ فمعنى ذلك أن «كل شىء قهر شيئا فهو مستعل عليه» (٤) 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» (٥) و كذلك لا يجوز على الله الاتيان و التحرك و المجىء، فإن قال هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ فالتفسير أن «اتيان الملائكه لقبض ارواحهم (أو يأتى ربك): القيامه (أو يأتى بعض آيات ربك): طلوع الشمس من مغربها» (٦).

و مما قد يوهم الجبهه قوله تعالى فَفَرَّوْا إِلَى اللَّهِ و يكون تفسيرها «فروا إليه إلى طاعته من معصيته» (٧) و قد يكون من الضرورى الاشاره إلى أن كل هذه التأويلات لا تسلم للمعتزله من النقد، و إن وافقهم على بعضها خصومهم، فتسويه

ص: ١٦١

١- ٨٨. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله ١٨، ٣١.

٢- ٨٩. السابق/٣٢.

٣- ٩٠. راجع القصة كلها: طبقات المعتزله/٤٤-٤٦. و يقول الشهرستانى عن جعفر بن محمد أنه «دخل العراق و أقام بها مده ما تعرض للامامه قط، و لا نازع أحدا فى الخلافه قط» الملل و النحل ١/١٦٦.

٤- ٩١. الملل و النحل ١/١٥٥.

٥-٩٢. ناجى حسين: ثوره زيد بن على/١٠٩.

٦-٩٣. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٤.

٧-٩٤. الأمالى: ١/١٧٥. حاول المعتزله أحياناً احتواء بعض الخلفاء و ترشيدهم دون اللجوء للسيف كما فعلوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك و محمد بن مروان آخر خلفاء بنى أميه. انظر محمد اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٤١.

الفراء بين المفرد و المثنى فى اليد فى قوله تعالى ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ يرد عليه ابن القيم الجوزيه على أساس أنه تأويل «ما لم يحتمل اللفظ بينيته الخاصه من تشنيه أو جمع، و إن احتمله مفردا» (١) «و لا ريب أن العرب تقول: لفلان عندى يد. و قال عروه بن مسعود للصديق 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 خاصه خصص بها صفيه آدم دون البشر كما خصص المسيح بأنه نفخ فيه من روحه و خصص موسى بأنه كلمه بلا واسطه» (٢) و بذلك ينظر ابن القيم نظره أعمق إلى التركيب تحيل تأويل اليد على أنها النعمه. و يرى أيضا أن فى تأويل هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكهُ أو يأتى ربك أو يأتى بفض آيات ربك بأن اتيان الرب اتيان بعض آياته التى هى أمره، و هذا بأباه السياق كل الإباء فإنه يمتنع حمله على ذلك مع التقسيم و التنويع و الترديد (٣) و يستطيع الزمخشري أن يتخلص من كل هذه الردود بقدرته العميقه على التحليل البلاغى للنص القرآنى، فاليدان مثلا- يصبحان عنده «أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التى تباشر بغيرهما حتى قيل فى عمل القلب: هو مما عملت يداك» (٤)

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الآيات التى ترتبط بالعدل، و هو المبدأ الثانى من مبادئ المعتزله، 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 مهد السبيل فى كثير من الآيات لكثير من المعتزله بعده ليسيروا على نفس الطريق الذى مهده، كما نجده فى أمثله كثيره يختلف عن معاصره - أبى عبيده - فى تأويل الآيات و شرحها. نجد هذا الخلاف واضحاً فى قوله تعالى أمرنا مُتَرَفِّهًا فأبو عبيده قرأها «أمرنا» على وزن أفعل و فسرها بأنها بمعنى أكثرنا، و ذلك ليتفادى القول باراده الله للقبیح، و هو خارجى يتفق مع المعتزله فى مبدأ العدل و حريه الانسان.

و لكن الفراء يتجه اتجاهها آخر فهو يقبل القراءه المشهوره «أمرنا» يقول: «قرأ الأعمش و عاصم و رجال من أهل المدينه (أمرنا) خفيفه. حدثنا محمد قال حدثنا الفراء قال حدثنى سفيان ابن عيينه عن حميد الأعرج عن مجاهد (أمرنا) خفيفه و فسر بعضهم (أمرنا مترفيها) بالطاعه (ففسقوا) أى أن المترف إذا أمر بالطاعه خالف إلى الفسوق» (٥) و هو التأويل الذى قبله القاضى عبد الجبار و رفضه الزمخشري كما أسلفنا. و اعتراض الزمخشري قائم على أساس أن فى الآية على هذا التأويل محذوفا لا يدل عليه السياق.

ص: ١٦٢

١- ٩٥. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/١٥٤.

٢- ٩٦. المرتضى: الأمالى ١/١٦٩.

٣- ٩٧. انظر محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٣٣، ١٤٠.

٤- ٩٨. محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمه/٦٧.

٥- ٩٩. المعتزله/٦٤.

أما قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» فهو يثير إشكال العموم والخصوص، فأهل السنه يرون أنها مخصصة بدليل قوله تعالى «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ»، و يرى المعتزله أن الآيه عامه ليس فيها تخصيص و أن الله «خلقهم ليفعلوا ففعل بعضهم و ترك بعض، و ليس فيه لأهل القدر حجه» كما قال الفراء (١) و يتفق القاضى عبد الجبار (٢) و الزمخشري (٣) مع الفراء فى هذا التفسير مع قليل من الاضافات الكلاميه الضروريه. و على ذلك فالآيه تعدّ من المحكم عند المعتزله لأنهم يأخذونها بظاهرها دون حجه لتأويل. أما الآيه التى يستشهد بها أهل السنه فالمعتزله يتأولونها على أن فيها مجازا و حذفاً، و أن اللام فى «لجهنم» ليست لام تعليل و لكنها لام العاقبه. و هكذا يتحوّل المجاز إلى سلاح تأويلى لرفض التناقض بين المحكم و المتشابه، و هو فى النهايه يخضع للأساس العقلى الذى يستند إليه المعتزله فى عمليه التأويل كلها.

و بنفس الطريقه ينفى الفراء عن الله أن يريد الكفر، و لذلك يقول فى قوله تعالى «وَأَنْ تَشْكُرُوا يَرْضَاهُ لَكُمْ» «يرضى لكم الشكر. و هذا مثل قوله:

فَأَحْسَبُهُمْ فِرَاقَهُمْ إِيْمَانًا أَى فزادهم قول الناس، فإن قال قائل: كيف قال «وَأَنْ تَشْكُرُوا يَرْضَاهُ لَكُمْ»؟ قلت: إنه لا يرضى أن يكفروا فمعنى الكفر: أن يكفروا. و ليس معناه الكفر بعينه. و مثله مما بينه لك أنك تقول: لست أحب الاساءه، و انى لأحب أن يسىء فلان فيعذب فهذا مما يبين لك معناه» (٤).

و المأزق الذى يحاول الفراء الخروج منه مأزق دقيق جدا، فإذا كان الله لا يرضى لعباده الكفر، و منهم من كفر فعلا. فمعنى ذلك أنه قد وقع فى ملك الله ما لا يرضاه. و يخرج الفراء من المأزق بالتفرقه 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 الذى ضربه الفراء هذه التفرقه، و الفراء يحاول أن يثبت أن الكفر من فعل العباد و واقع منهم، لا من فعل الله.

و التعبير القرآنى نفسه «وَأَنْ تَشْكُرُوا يَرْضَاهُ لَكُمْ» لا يرضى لعباده الكفر ينقلنا إلى جو آخر بعيد عن ذلك التأويل الجامد. فالتعبير بالفعل «يرضى» و اضافته العباد إلى الهاء الراجعه إلى اسم الجلاله يخلق جوا من الألفه و القرب بين الله و هؤلاء العباد (عباده)، و يكون عدم الرضا فى هذه الحاله أقرب إلى اللوم الهادئ. قد يمكن للمعتزلى - فى هذه الحاله - أن يعتبر اللوم دليلا على مسئوليه الانسان عن الفعل، و نفى مسئوليه الله، لكن ذلك يظلّ استنتاجا عقليا بعيدا عن روح الآيه و ما توحىه فى نفس القارئ من قلق من عدم رضا سيده و مولاه.

ص: ١٦٣

١- ١٠٠. القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٣٢، ٣٨.

٢- ١٠١. انظر المرجع السابق/٣٨-٤١.

٣- ١٠٢. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٢٦ و ما بعدها.

٤- ١٠٣. انظر القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٦-٤٧.

إذا كان كل من أبي عبيده و الفراء و قبلهما الحسن البصرى و المفسرون لم يربطوا تأويلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل و أدلته حاولوا أن يضعوا أصولاً عامه للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقليه فى العدل و التوحيد، و فى نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال و التأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها. و لقد وجدوا فى «المحكم و المتشابه» - هذه المشكله القديمه - منفذا لارساء ضوابط للتأويل. و إذا كان القرآن نفسه قد سكت عن تحديد المحكم و المتشابه و إن أشار إلى ضروره رد المتشابه إلى المحكم، فإن المعتزله اعتبروا كل ما يدعم وجهه نظرهم محكما يدل بظاهره، و كل ما يخالف هذا الوجهه اعتبروه متشابها يجوز، بل يحق لهم تأويله.

و بذلك نقلوا الخلافات العقليه الاستدلاليه إلى القرآن على أساس وجود المحكم و المتشابه فيه. و كان من الطبيعى أن يلجأ خصوم المعتزله لنفس السلاح فيعتبروا ما يدعم وجهه نظرهم محكما، و ما يدعم وجهه نظر المعتزله متشابها.

و تجدر الاشاره فى هذا المجال إلى أن خصوم المعتزله كانوا دائما يستفيدون من نهج المعتزله فى النظر و التأويل و إن خالفوهم فى النتائج دائما. و ليس ذلك بغريب فأبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٠هـ) خصم المعتزله اللدود قد تربى على فكر المعتزله، بل و فى حجر شيخهم أبى على الجبائى.

و أول محاوله تكشف عن هذا الربط بين الأصول العقليه للمعتزله و بين قضيه المحكم و المتشابه هى رساله القاسم الرس (ت ٢٤٦هـ) «كتاب أصول العدل و التوحيد». و هو فى هذه الرساله يقسم العباده التى هى الغايه من خلق المكلفين و ما خَلَقَتِ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ «أولها معرفه الله. و الثانى:

معرفه ما يرضيه و ما يسخطه. و الوجه الثالث: اتباع ما يرضيه و اجتناب ما يسخطه» (١) و لكل عباده من هذه العبادات حجج هى على الترتيب «العقل و الكتاب و الرسول». فالعقل هو الحججه التى تؤدى بنا إلى معرفه الله بعدله و توحيده و كل صفاته و ما يجوز عليها منها و ما لا يجوز. و الكتاب هو الحججه التى نعلم عن طريقها أوامر الله و نواهيه، و معرفه ما يرضيه و ما يسخطه. و السنه أو الرسول هى الحججه الثالثه التى تؤدى بنا إلى معرفه كيفيه اتباع أوامر الله و اجتناب نواهيه، أو

ص: ١٦٤

بألفاظ أخرى هي الموضحة و المبينه لحجه الكتاب. و يجعل القاسم الرسى «العقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، و لم يعرف بهما» (١).

و تنقسم هذه الحجج الثلاث إلى أصول و فروع، فالعقل - كما سبق أن أشرنا - ينقسم إلى ضرورى و اكتسابى. و الضرورى هو أصل للاكتسابى «و إنما وقع الاختلاف فى ذلك لاختلاف النظر و التمييز فيما يوجب النظر و الاستدلال بالدليل الحاضر المعلوم على المدلول عليه الغائب المجهول. فعلى قدر نظر الناظر و استدلاله يكون دركه لحقيقه المنظور فيه و المستدل عليه» (٢).

و الحججه الثانيه من حجج العباده و هى حجه الكتاب تنقسم أيضا إلى أصول و فروع «و أصل الكتاب هو المحكم الذى لا اختلاف فيه، الذى لا يخرج تأويله مخالفا لتزويله، و فرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذى لا اختلاف فيه بين أهل التأويل» (٣) و هكذا ترتبط قضيه التأويل و المحكم و المتشابه بالنسق العام للفكر الاعتزالى، و لا تصبح مهمه المفسر - و حاله هذه - مجرد الشرح و التوضيح، بل لا بدّ من أن تتوافر فيه مجموعه من الشروط، أهمها و أخطرهما فى نفس الوقت تلك القدره العقليه على معرفه ما يجوز على الله و ما لا يجوز عليه. و لا يصبح العلم بالعربيه و تراكيبها كافيا، بل يأتى فى الدرجه الثانيه من المعرفه العقليه «اعلم أنه لا يكفى فى المفسر أن يكون عالما باللغه العربيه، ما لم يعلم معها النحو و الروايه، و الفقه الذى هو العلم بأحكام المشرّع و أسبابها، و لن يكون المرء فقيها عالما بأحكام الشرع و أسبابها إلاّ و هو عالم بأصول الفقه، التى هى أدلّه الفقه و الكتاب و السنّه و الإجماع و القياس و الأخبار و ما يتصل بذلك. و لن يكون عالما بهذه الأحوال إلاّ و هو عالم بتوحيد الله تعالى و عدله، و ما يجب له من الصفات و ما يصح و ما يستحيل و ما يحسن منه فعله و ما لا يحسن منه فعله بل يقبح، فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف و كان عالما بتوحيد الله و عدله و بأدلّه الفقه و أحكام الشرع، و كان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم و الفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، و من عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرّض لكتاب الله جل و عز، اعتمادا على اللغه المجرده، أو النحو المجرد، أو الروايه فقط.

يبين ما ذكرناه و يوضحه، أن المفسر لا بدّ من أن يكون بحيث يمكنه حمل قوله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ عَلَى قَوْلِهِ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَ قَوْلِهِ وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ إِلَى قَوْلِهِ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ وَ هكذا الحال فى غيرها من الآيات المتشابهه و المحكمه.

فهذا هو الذى يجب أن يكون عليه المفسر من الأوصاف (٤) و فى رساله

ص: ١٦٥

١- ١٠٥. الملل و النحل ١/٤٦، و انظر أيضا محمد عبد الهادى أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلاميه/٨٠. ١. راجع فى هذا الصدد ما يرويه صاحب «فرق و طبقات المعتزله» من فشل الفقهاء فى التصدى لمجادله أصحاب الأديان الأخرى، و اضطرار الرشيد للاستعانه فى 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 الأفلاطونيه المحدثه و الغنوصيه فى الحديث/٢١٨ و ما بعدها. التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه. ٤. عبد المنعم ماجد: العصر العباسى الأول ١/٦٧ و انظر أيضا أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ/٦٠-٦١. ٥. محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٣٥. ٦. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/٢١٤. ٧. المرجع

- السابق ٢١٧/١. ٨. على 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: المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١/٩. ١٤. السابق ١٢/٩. ١٥. الجاحظ: الحيوان ٣٦/٥. ١٦. البغدادي: أصول الدين/٦. ١٧. الخياط: الانتصار/٤٠-٤١. ١٨. الحيوان ٥٤٢/٥-٥٤٣. ١٩. الحيوان ٥٦/٧. ٢٠. السابق ٤٢/١. ٢١. السابق ١١٦/٢. ٢٢. الشهرستاني: الملل و النحل و النحل ٧٥/١. و أنظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥. ٢٣. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١/٩. ٢٤. البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥-١٧٦. ٢٥. انظر حسين القوتلي: مقدمه «العقل»، «فهم القرآن»/١٠٧ نقلا- عن ابن الأثير و الخطيب البغدادي. ٢٦. البغدادي: أصول الدين/٣٠٨. ٢٧. أبو الحسن الأشعري: مقالات الاسلاميين ٣٤٦/١. ٢٨. الباقلاني: الانصاف/١٢٧. ٢٩. الحارث المحاسبى: 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: مقدمه كتاب «التمهيد» للباقلاني/١٤. ٣٧. الشهرستاني: الملل و النحل و العدل ٩٧/١. ٣٨. المرجع السابق ٩٨/١. ٣٩. التمهيد/٣٤ و انظر الانصاف/١٢. ٤٠. المرجع السابق/٣٥، الانصاف/١٣. 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 فى التمهيد/٤٠ هو تقسيم المستدل و فكره فى 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 بدوى: فى النفس. المقدمه/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 و العدل ٨٢/١. ٦١. الشهرستاني: الملل و النحل و العدل ٤٩/١. ٦٢. الشهرستاني: الملل و النحل و العدل ٩٥/١. ٦٣. الملل و النحل ٨٥/١. ٦٤. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٥٤/١٦. ٦٥. الملل و النحل ٨١/١. ٦٦. القاضي عبد الجبار: المغنى ٤٠٣/١٦. ٦٧. القاضي عبد الجبار: المغنى ١٧٤/٤-١٧٥. ٦٨. انظر القاضي عبد الجبار: المغنى ٩٣/١١ و ما بعدها. ٦٩. القاضي عبد الجبار: المغنى ٣٧١/١١-٣٧٢. ٧٠. المغنى ٣٧٢/١١. ٧١. المغنى ٣٧٥/١١. ٧٢. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٣. المغنى ٣٨٠/١١. ٧٤. المغنى ٢٢٩/١٣-٢٣٠. ٧٥. المغنى ٤٧/١٢. ٧٦. المغنى ٤٨/١٢. ٧٧. المغنى ٤٨/١٢. ٧٨. المغنى ٣٢٦/٤. ٧٩. المغنى ١٦/١٢. ٨٠. المغنى ١٣/١٢. ٨١. المغنى ٥٨/١٢. ٨٢. الحيوان ٢٠٧/١. ٨٣. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٨٣/١١. ٨٤. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٨٤/١١. ٨٥. البغدادي: أصول الدين/٢٤. ٨٦. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٧٥/١١. ٨٧. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٤٨٣/١١-٤٨٤. ٨٨. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٣٨٧/١٢. ٨٩. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١١/١٢. ٩٠. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١٢/١٢. ٩١. الحيوان ٣٥/٦-٣٦. ٩٢. المغنى ٤٠١/١٢. ٩٣. المغنى ٤٠٢/١٢-٤٠٣. ٩٤. المغنى ٤٤/١٢. ٩٥. المغنى ٤٣١/١٢-٤٣٢ و انظر أيضا ص ٤٣٣ صياغه أخرى للخاطر. ٩٦. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٨، و انظر المغنى ٢١٠/١١. ٩٧. القاضي عبد الجبار: المغنى ١١/١٢. ٩٨. المغنى ٣٤٩/١٦ و انظر أيضا نفس المصدر ١٥٢/١٥. ٩٩. انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٥-٦٦ و أنظر أيضا ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي/٩٦. ١٠٠. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠١. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦. ١٠٢. القاضي عبد الجبار: المغنى ٢١٥/٨. ١٠٣. انظر زهدى جار الله: المعتزله/٧٢ و ما بعدها. ١٠٤. الأشعري: المقالات ٢٤٥/١. ١٠٥. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١٣٦/٧.
- ٢- ١٠٦. المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٩٢/٧.
- ٣- ١٠٧. الباقلاني: الانصاف/٢٣.

٤-١٠٨. و القضية على أى حال طرحت فى القديم من وجهه نظر فلسفيه عند اليونان، و ليست لدينا قرائن تؤيد أو تنفى اطلاع المفكرين المسلمين على هذا الجانب من الفكر اليونانى. و من وجهه نظر الكتب المقدسه فالقضية مطروحه فى العهد القديم بشكل يوحى أن آدم هو الذى أعطى للأشياء أسماءها. فقد جاء فى سفر التكوين بعد خلق آدم «و قال الرب الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده. فأصنع له معينا نظيره. و جبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البريه و كل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ما ذا يدعوها. و كل ما دعا به آدم ذات نفس حيه فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم و طيور السماء و جميع حيوانات البريه». فالعهد القديم ينسب إلى آدم تسميه الأشياء التى عرضها الرب عليه، و هى تسميه 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 بمعونه الأستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى فوجدناه مطابقا).

أخرى للقاسم الرس بعنوان «كتاب العدل و التوحيد و نفى التشبيه عن الله الواحد الحميد» يتعرّض لمناقشه الآيات القرآنيه التي يستدل بها كل من المشبهه و المجبره، و يؤولها تأويلا يتفق مع أصول الفكر الاعتزالي و هي كلها تأويلات تخضع لذلك القانون العام، قانون رد المتشابه إلى المحكم، و هو يعرض للآيات المتشابهه التي يستند إليها المشبهه، ثم يؤول هذه الآيات كلها آيه آيه حسب معتقد المعتزله في التنزيه و نفى مشابهه الله للبشر. يقول «و تأولت أيضا المشبهه قول الله، تبارك و تعالى: خَلَقْتُ يَدَيَّ و قوله: وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ، و قوله: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صِفًّا صَفًّا، و قوله: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا، و قوله: سَمِيعٌ بَصِيرٌ، و قوله: وَ يُحَذِّرُكُمْ 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» (١).

و يهمننا أن نتوقف عند تأويل القاسم الرسي لبعض هذه الآيات لنرى نمو الطريقه الجدليه في التأويل عمّا وجدناه عند الحسن البصري و الفراء، و هو نمو يكشف عن الارتباط الكامل بين قضايا التأويل و المحكم و المتشابه و الفكر الاعتزالي عامه.

و معظم هذه الآيات سبق أن تعرّضنا لها عند أبي عبيده 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 الآيه تجعل القاسم يثير قضيه خلق القرآن، و هي قضيه خلافيه حاده بين المعتزله و أهل السنه 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 المشبهه إلى أن الله، تعالى عمّا قالوا علوا كبيرا، يكلم بلسان و شفقتين، و خرج الكلام منه كما خرج من المخلوقين، فكفروا بالله العظيم حين ذهبوا إلى هذه الصفة. و معنى كلامه، جلّ ثناؤه، لموسى صلوات الله عليه، عند أهل الايمان و العلم، أنه أنشأ كلاما خلقه كما شاء فسمعه موسى، صلى الله عليه و فهمه» (٢).

و القاسم هنا يريد أن ينفى عن الله صفة الكلام بمعناه الحسى الحرفى، و يخرج من ذلك لمناقشه مشكله خلق القرآن، و يستدل على حدوث القرآن - الكلام الالهى - بآيات أخرى من القرآن. و لا يخرج هذا الاستدلال بعمومه عن الآيات التي استدلل بها القاضى عبد الجبار على حدوث القرآن و خلقه» (٣).

و الخلاف بين المعتزله و خصومهم جميعا في هذه القضيه ناشئ عن تحديد

ص: ١٦٦

١- ١٠٩. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

٢- ١١٠. الصواعق المرسله ٢/٢٤٤.

٣- ١١١. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

صفه الكلام، هل هي من صفات الذات، أم من صفات الأفعال، و ينفي المعتزله عن الله أى صفه ذاتيه سوى العلم و القدره و الحياه و القدم و ما عدا ذلك فهي صفات أفعال و منها الكلام. و على ذلك فكلام الله محدث و للمعتزله على ذلك أدله كثيره نخرج عن حدود البحث لو استعرضناها أو ناقشناها (١) و الذى يهمنى فى موضوع المجاز و التأويل أن القاسم الرسى يحاول نفي صفه الكلام الحقيقيه عن الله.

و يبدو أن ابن قتيبه كان يردّ على هذا الرأى حين اشترط لوقوع المجاز فى الأفعال ألا يؤكّد بالمصادر أو بأى نوع من التأكيد اللفظى. و ابن قتيبه فى هذه المحاوله يمثل الجانب الآخر للمعتزله «إن أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر و لا تؤكّد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، و لا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادته شديده، و قالت الشجره فمالت، و لا تقول: قالت الشجره فمالت قولاً شديداً.

و الله تعالى يقول: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا فوَكَّدَ بالمصدر معنى الكلام، و نفي عنه المجاز» (٢). و يتخذ ابن قتيبه هذه القاعده سنداً ليخالف المعتزله فيما ذهبوا إليه من نفي كلام جهنم و تسبيح الجبال، و تكوين الله للأشياء كلها بكلمه «كن» على أساس أن هذه كلها تعبيرات مجازيه. يخالفهم ابن قتيبه فى ذلك كله و يذهب إلى أن كل هذه التعبيرات حقائق لأنها مما لا يخرج عن قدره الله أولاً، و لأن كثيراً منها قد وُكِّدَ بالمصدر أو غيره من أنواع التوكيد» (٣).

غير أن القاضى عبد الجبار يستدل بهذه الآيه نفسها - كما فعل القاسم الرسى - على حدوث القرآن، اعتماداً على أن المصادر حادثه «و قوله تعالى «تكليماً» يقتضى أن ما كلم به غيره حادث، لأن المصادر لا تكون إلا حادثه» (٤).

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 المجبره و فى تأكيد كل المبادئ و الأفكار التى يتفق فيها - كشيعة - مع المعتزله، و هى أفكار تكاد تتطابق مع الفكر الاعترالى تطابقاً واضحاً باستثناء رأيهم فى الامامه» (٥).

و تنتهى من ذلك كله إلى أن التفرقه بين المحكم و المتشابه، و تأويل المتشابه برده إلى المحكم قد نضجت على أيدي المعتزله، و صارت قانوناً يحكم تأويلاتهم بناء على أصولهم العقليه التى يقال أن أبا الهذيل العلاف (ت ٢٣٥ هـ) كان أول من وضعها لهم فى صورتها الكامله «و صنف لهم كتاباً و بين مذهبهم و جمع علومهم و سمي ذلك الكتاب الأصول الخمسه» (٦).

ص: ١٦٧

١- ١١٢. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

٢- ١١٣. الخصائص ١/٤٣.

٣- ١١٤. المغنى ٥/١٦٤ و انظر نفس المرجع ٧/١٠٩.

٤- ١١٥. ابن جنى: الخصائص ١/٤٣.

٥- ١١٦. القاضى عبد الجبار: المغنى ٥/١٦٣.

٦- ١١٧. القاضى عبد الجبار: المغنى ٥/١٦٤ و أنظر نفس المرجع ١٥/١٦٢.

و إذا كان خصوم المعتزله قد نهجوا نهج المعتزله فى تقسيم القرآن إلى محكم و متشابه، فإنهم قد اختلفوا معهم فى تحديد الآيات المحكمه، كما اختلفوا معهم فى تحديد الآيات المتشابهه. و راح كل فريق منهم يعطى نفسه الحق فى التأويل، و يعتبر نفسه المقصود بالراسخين فى العلم فى الآيه الكريمه، و انتهى القرآن بين المتنازعين إلى أن صار مجالا للجدل و اللجاج و الخصومه حتى صدق على القرآن «ما قاله فى الانجيل العالم اللاهوتى التابع للكنيسه الحديثه: بيتر فيرفير نفلس «كل امرئ يطلب عقائده فى هذا الكتاب المقدس، و كل امرئ يجد فيه على وجه الخصوص ما يطلبه» (١). و لم يسترح كثير من الفقهاء و أهل الظاهر إلى هذا المسلك من كلا الفريقين، فذهبوا إلى أن كل ما جاء به القرآن حق، و أنه «يدل على الاختلاف بالقول بالقدر صحيح و له أصل فى الكتاب و القول بالاجبار صحيح و له أصل فى الكتاب - و من قال بهذا فهو مصيب - و من قال بهذا فهو مصيب لأين الآيه الواحده ربما دلت على وجهين مختلفين و احتملت معنيين متضادين. و سئل يوما (يعنى عبيد الله بن الحسن قاضى البصره) عن أهل القدر و أهل الاجبار فقال كل مصيب هؤلاء قوم عظموا الله و هؤلاء قوم نزهوا الله.

قال و كذلك القول فى الأسماء فكل من سمى الزانى 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 المعانى.

قال و كذلك السنن المختلفه كالتقول بالقرعه و خلافه و القول بالسعايه و خلافه و قتل المؤمن بالكافر و لا يقتل مؤمن بكافر و بأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال و لو قال أنّ القاتل فى النار كان مصيبا و لو قال هو فى الجنه كانت مصيبا و لو وقف فيه و أرجأ أمره كان مصيبا إذ كان إنما يريد بقوله أن الله تعالى تعبه بذلك و ليس عليه علم الغيب. و كان يقول فى قتال على لطلحه و الزبير و قتالهما له إن ذلك كله طاعه لله تعالى» (٢).

و كان من الطبيعى أن يكون هذا رأى عرضه لهجوم الطرفين - المعتزله و أهل السنه - و غرضا لسخريتهما. فالقاسم الرسى يقول: «و قد أنكرت الحشويه من أهل القبله رد المتشابه إلى المحكم، و زعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض.

ص: ١٦٨

١- ١١٨. القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٦٧/٥.

٢- ١١٩. متشابه القرآن/ ٨٣-٨٤.

و أن كل آيه منه ثابتة واجب حكمها بوجوه تنزيلها و تأويلها، و لذلك ما وقعوا فى التشبيه و جادلوا عليه لما سمعوا عن متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التى جاءت بنفى التشبيه» (١).

و يمثل ابن قتيبه الطرف المقابل للمعتزلة فى الهجوم على صاحب هذا الرأى، 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» (٢).

و إذا كان الجاحظ - كما سبق أن أشرنا - قد استغلّ المجاز - بأنواعه المختلفه - لتأويل بعض الآيات القرآنيه للرد على الطاعنين فى القرآن و الذين يتهمونه بالتناقض، و يحاولون التشكيك فى عربيته و بلاغته، فإنه لم يشر من قريب أو بعيد إلى «المحكم و المتشابه»، ربما لأن الآيات التى تعرّض لها بال تفسير و التأويل كانت من ذلك النوع الذى استدعاه سياق الموضوع الذى كان يكتب فيه. و من جهة أخرى فقد كان الجاحظ يتعرّض أحيانا - و بشكل عارض - للرد على بعض التأويلات، خصوصا على الشيعة فى قولهم بإمامه على بالنص (٣)، و هو فى 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 - فى الرد على المشبهه سبقت الإشارة إليه.

و لكن معاصرا للجاحظ هو ابن قتيبه (ت ٢٧٦ هـ) ربط ربطا محكما بين مجالات التأويل و المجاز و المحكم و المتشابه. و واضح من كتابه، كما فى «تأويل مختلف الحديث»، عنايته بالرد على كثير من آراء الجاحظ و تسفيها (٤) الأمر الذى يجعلنا نفترض أن الجاحظ كانت له فى المحكم و المتشابه آراء لم تصل إلينا. و تسميه كتابه عن القرآن باسم «تأويل مشكل القرآن» له دلالة الواضحه فيما نحن بصدده.

و لكن مفهوم «المتشابه» عند ابن قتيبه يتسع ليشمل كل الآيات التى كانت محلا للظن فى القرآن أو التشكيك فى عربيته و بلاغته. جدير بالذكر أنه - على عكس المعتزلة - لا يضع المحكم مقابلا للمتشابه، و لا يردّ المتشابه إلى طريقه العرب فى التعبير، و بذلك يعدّ المجاز وحده هو مدخله للتأويل. و نتيجة لذلك فقد كان من الطبيعى أن يتسع مفهوم المجاز عنده كما سبقت الاشارة.

و مما يؤكد الغايه الدفاعيه لابن قتيبه فى الكتاب الرد على منكرى السحر و الجن خصوصا رأى النظم الذى يورده الجاحظ فى «الحيوان» (٥) و يتسع سلاح التأويل المجازى ليتجاوز القرآن إلى الكتب المقدسه الأخرى ردا على النصارى فى

ص: ١٦٩

١- ١٢٠. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٦٩/٥.

٢- ١٢١. المقالات ٣٤٦/١.

٣- ١٢٢. الانصاف ٣٦.

٤- ١٢٣. المزهر ١٦/١.

٥- ١٢٤. انظر الطبرى: جامع البيان عن تأويل آى القرآن ١٧٠/١-١٧١.

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 أبى و أذهب إلى أبى» و أشباه هذا، إلى أبوه الولاده.

و لو كان المسيح قال هذا في نفسه خاصه دون غيره، ما جاز لهم أن يتأولوه هذا التأويل في الله - تبارك و تعالى عما يقولون علوا كبيرا - مع سعه المجاز، فكيف و هو يقوله في كثير من المواضع لغيره؟ كقوله حين فتح فاه بالوحى: «و إذا تصدقت فلا تعلم شمالك بما فعلت يمينك، فان أباك الذى يرى الخفيات يجزيك به علانيه، و إذا صليت فقولوا: يا أبانا الذى فى السماء ليتقدّس اسمك، و إذا صمت فاعسل وجهك و ادهن رأسك لئلا يعلم بذلك غير أبيك» (١) و بذلك لا يختص المسيح وحده بأن يكون ابنا لله، إن صحّ أخذ هذه العبارات على ظاهرها. و لذلك فلا بدّ من اعتبارها عبارات مجازيه. و يستشهد ابن قتيبه على ذلك بأبيات من الشعر العربى سميت فيه الأرض أما، و يستشهد كذلك بأيات من القرآن مثل «فأمه هاويه» للدلاله على أن التعبير بالأُم لا يقصد به أصل المعنى، و لكن «لما كانت كافلة الولد و غاذيته و مأواه و مربيته و كانت النار للكافر كذلك جعلها أمه» (٢).

و مما يؤكد أهميه «المجاز» عند ابن قتيبه كأداه للتأويل و إزاله التناقض الذى اتهم به القرآن، أنه يكاد يرفع المجاز إلى مستوى الضروره اللغويه التى لا محيص عنها للمتكلم. و قد كان من الممكن لهذا الرأى أن يميز ابن قتيبه عن معاصريه جميعا، و لو لا أنه يعود - بعد ذلك - ليربط المجاز بالمواطأه بين المتكلمين، و هو بذلك يعيد المجاز لمستوى العرف اللغوى، لا مستوى الضروره التعبيريّه. و من ناحيه أخرى فإنه فى ردوده على المعتزله يبدو محافظا فى رغبته فى ابعاد المجاز عن الآيات التى استشهد بها المعتزله، و رغبته فى أخذها على مستواها الحقيقى الحرفى كما رأينا فى اشتراطه للمجاز ألا يؤكّد بأى صيغه من صيغ التأكيد، و كما رأينا فى ايمانه بكلام حقيقى لجهنم و للسماء و للأرض، و بأن كلام الله كلام حقيقى.. الخ كل ذلك. و لذلك يبدو ابن قتيبه فى ردوده على الطاعنين فى القرآن متحمسا حماسا شديدا للتأويل المجازى، بينما يبدو فى رده على المعتزله متحمسا لأخذ الآيات على ظاهرها دون تأويل.

«و أمّا 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 قله أفهامهم. و لو كان المجاز كذبا، و كل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا - كان

ص: ١٧٠

١- ١٢٥. الصحابى/٣٣.

٢- ١٢٦. الصحابى/٣٣.

أكثر كلامنا فاسداً، لأننا نقول: نبت البقل، وطالت الشجره، و أينعت الثمره، و أقام الجبل، و رخص السعر. و نقول: كان هذا الفعل منك فى 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 شىء بلا غايه، لم يحدث: فيكون بعد أن لم يكن.

و الله تعالى يقول: فَاِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ و إنما يعزم عليه. و يقول تعالى: فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ و إنما يربح فيها. و يقول: وَ جَاءُ عَلَى قَمِيصِهِ بَدَمٌ كَذِبٌ و إنما كذب به.

و لو قلنا للمنكر لقوله:(جدارا يريد أن ينقض): كيف كنت أنت قائلاً فى جدار رأيت على شفا انهيار: رأيت جدار ما ذا؟ لم يجد بداً من أن يقول: جدارا يهيم أن ينقض، أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. و أيا ما قال فقد جعله فاعلاً، و لا أحسبه يصل إلى هذا المعنى فى شىء من لغات العجم، إلا بمثل هذه الألفاظ» (١).

غير أن ابن قتيبه يتراجع عن هذا الحماس فى الرد على الطاعنين و منكرى المجاز فى القرآن، ذلك الحماس الذى يصل إلى القول بأن المجاز ضروره تعبيريه 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 اللغه التى هى جزء من عالمنا المتناهى و تصوراتنا البشريه القاصره. فإذا كانت اللغه - بحكم بشريتها - تعجز عن التعبير عن الحيوان و الجماد دون أن تسند له الفعل و الحواس، فما بالك حين تعبر هذه اللغه عن المطلق اللامتناهى السرمدى، إنها و لا شك لا بد أن تقع فى التشبيه و التجسيد رغما عنها. هذه النظره لضروره المجاز، و اثبات عجز المتكلم عن الكلام دون اللجوء للمجاز يتراجع عنها ابن قتيبه، و لذلك يستنكر تأويل المعتزله لكلام السماء و الأرض و جهنم بأنه مجاز «و أما تأويلهم فى قوله جل و عز للسماء و الأرض: إِيْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ: إنه عباره عن تكوينه لهما. و قوله لجهنم هَلِ امْتَلَأْتِ وَ تَقُولُ: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ إنه اخبار عن سعتها - فمما يحوج إلى التعسف و التماس المخارج بالحيل الضعيفه؟ و ما ينفع من وجود ذلك فى الآيه و الآيتين و المعنى و المعنيين - و سائر ما جاء فى كتاب الله عز و جل من هذا الجنس، و فى حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم - ممتنع عن مثل هذه التأويلات؟

و ما فى 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 سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِشْرَاقِ، وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَابٌ و قال:

ص: ١٧١

و ما فى نطق جهنم و نطق السماء و الأرض من العجب؟ و الله تبارك و تعالى ينطق الجلود، و الأيدى، و الأرجل، و يسخر الجبال و الطير بالسيح، فقال: **إِنَّا سَخَرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ، وَ الطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَاتٌ** و قال:

يا جبال أوّبي معه و الطير أى سبحن معه و قال: و إن من شئٍ إلاّ يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم إنّه كان حليماً غفوراً.

و قال فى جهنم: **تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ** أى تتقطع غيظا عليهم كما تقول:

فلاذن يكاد ينقد غيظا عليك، أى ينشق. و قال: **إِذَا رَأَتْهُمْ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظًا وَ زَفِيرًا.** و روى فى «الحديث» أنها تقول: «قط قط» أى حسبى، و هذا سليمان عليه السلام يفهم منطق الطير و قول النمل... و هذا «رسول الله» صلى الله عليه و سلم، تخبره الذراع المسمومه و يخبره البعير أن أهله يجيعونه و يدأبونه» (١). و على الرغم من أن محافظه ابن قتيبه على المعنى الحرفى لأمثال هذه الآيات «أجدت على الحاسه الدينيه أكثر مما أغنى التأول المجازى الحاد» (٢) فإنها من جانب آخر لم تلمح ما سبق أن قرره ابن قتيبه نفسه من ضروره التعبير المجازى. على أن ابن قتيبه - و هو من رجال الحديث - يعتمد على كثير من المرويات المأثوره ليدعم بها وجهه نظره، و بذلك يكون أقرب إلى وجدان المسلم العادى من تأويلات المعتزله.

و إذا كان ابن قتيبه لا يردّ على المعتزله و حدهم، و إنما يردّ على كل المتأولين و الطاعنين فى القرآن، فمن الطبيعى أن يتسع مفهوم «المتشابه» عنده. و تعريفه لأصل المتشابه بأنه «أن يشبه اللفظ اللفظ فى الظاهر، و المعنيان مختلفان» (٣) يعود بنا الى المفهوم «المتشابه» عند المفسرين، و عند مقاتل فى «الأشبهاء و النظائر». و لكن ابن قتيبه يتجاوز هذا المعنى الحرفى - الأصيلى - للتشابه ليبدل به على كل ما غمض عموماً، و بذلك يكون معنى «المتشابه» «الغامض» و منه يقال: اشتبه على الأمر، إذا أشبه غيره لم تكذ تفرق بينهما، و شبهت على إذا ألبست الحق بالباطل، و منه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الباطل بالحق.

ثم قد يقال لكل ما غمض و دق: متشابه، و إن لم تقع الحيره فيه من جهة الشبهه بغيره، ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطعه فى أوائل السور: متشابه، و ليس الشك فيها، و الوقوف عندها لمشاكلتها غيرها، و التباسها بها» (تأويل مشكل القرآن، ١٠١-١٠٢). و هكذا إذا كان معنى «المتشابه» يعود فى الأصل إلى التشابه، فإن الكلمه قد تعنى الغموض عامه. و لكن السؤال الذى يحاول أن يجيب عليه ابن قتيبه، و واضح أن الطاعنين فى القرآن كانوا قد طرحوه هو: إذا كان القرآن قد نزل على لغه العرب، و على أسلوبها و طرائقها كما يقول ابن قتيبه نفسه، فكيف أشكل أو غمض على العرب معرفه معانى بعض آياته، حتى احتاجوا لمن يقدر لهم زناد فكره، و يستخرج لهم معانيه بردها إلى الأسلوب العربى؟ و السؤال

ص: ١٧٢

١- ١٢٨. الخصائص ٣٩/١.

٢- ١٢٩. الخصائص ٤٤/١.

٣- ١٣٠. الخصائص ٤٥/١-٤٦.

نفسه لا- ينطوى على البراءة التى يوحى بها ظاهره، فالقرآن قد وصف نفسه بأنه «هدى» و بأنه «بيان»، فكيف يأتي فيه «المتشابه» الذى أثار الخلاف و أوقع الفتن؟ و يرد ابن قتيبه هذا الطعن رابطا وجود «المتشابه» بفكره الاختبار و الابتلاء و التكليف ليتبين المجتهد من المقلد، و ليطمايز الناس بمعارفهم. و ذلك لا يتناقض - من وجهه نظره - مع نزول القرآن على لغة العرب و أسلوبها فى التعبير، فاللغة نفسها فيها «الإيجاز و الاختصار، و الاطالة و التوكيد و الاشاره إلى الشيء و اغماض بعض المعانى حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، و اظهار بعضها، و ضرب الأمثال لما خفى.

و لو كان القرآن كله ظاهرا مكشوفاً حتى يستوى فى معرفته العالم و الجاهل لبطل التفاضل بين الناس، و سقطت المحنة، و ماتت الخواطر. و مع الحاجة تقع الفكرة و الحيلة، و مع الكفايه يقع العجز و البلاده» (١).

و إذا كان معنى «المتشابه» عند ابن قتيبه قد أخذ هذا المعنى الواسع، حتى أدخل فيه الحروف المقطعه فى أوائل السور، و إذا كان ابن قتيبه، شأنه شأن أبى عبيده و الفراء و الجاحظ - كان مشغولاً بالرد على الطاعنين و المتأولين، فمن الطبيعي أن يسلم بإمكانه معرفه «المتشابه» ما دام قد سلم بأهميته لتمييز المجتهد من المقلد «و لسنا ممن يزعم أن المتشابه فى القرآن لا يعلمه الراسخون فى العلم. و هذا غلط من متأوليه على اللغة و المعنى و لم ينزل الله شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده، و يدل به على معنى أراد. فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره للزمننا للطاعن مقال، و تعلق علينا بعلمه» (٢) و يحتاج ابن قتيبه - بعد ذلك - للتأويل النحوى للآيه، خصوصا قوله تعالى وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَ هَلْ هِيَ مَعْطُوفَةٌ مَعَ مَا قَبْلَهَا وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ أَمْ هِيَ جَمَلَةٌ مُسْتَأْنَفَةٌ مَقْطُوعَةٌ عَنْهَا؟ و المشكله الا-عرايه فى الآيه تتركز فى جمله «يقولون آمنا به» لأنها ليست مسبوقه بواو الحال أو واو العطف و هذا يجعلها أقرب للجمله الخبريه للراسخين فى العلم، و من جهة أخرى فإن أسلوب القصر بما و الا- فى الجمله السابقه يجعل عطف الجملتين صعبا. و لكن ابن قتيبه يخرج من ذلك كله بتوجيه الآيه على أن «يقولون» هاهنا فى معنى الحال، كأنه قال: الراسخون فى العلم قائلين: آمنا به. و مثله فى الكلام:

لا يأتينك إلا عبد الله و زيد يقول: أنا مسرور بزيارتك. يريد: لا يأتينك إلا عبد الله و زيد قائلا: أنا مسرور بزيارتك. و مثله لابن مفرغ الحميرى يرثى رجلا فى قصيده أولها:

أصرمت حبلك من أمامه من بعد أيام برامه

و الريح تبكى شجوها و البرق يلمع فى غمامه

ص: ١٧٣

١- ١٣١. الخصائص ٤٥/١.

٢- ١٣٢. المغنى ٦/٧ يرى أبو على الجبائى أن الكلام هو الحروف لا الأصوات. راجع خلاف أبى هاشم معه نفس الجزء ٣١/٣١.

أراد: و البرق لا معا في غمامه تبكى شجوه أيضا، و لو لم يكن البرق يشرك الريح في البكاء لم يكن لذكر البرق و لمعه معنى» (١). 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 قضيه التوحيد و نفى مشابهه 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 و في جميع الآيات التي تضيف لله وجهها، معناه هو. و يضع في الاستعارة قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ و يكون معناه «أى عن شدة الأمر»، و كذلك قوله: وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا و تكون أهون في قوله تعالى وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ بمعنى «هين عليه، أى سهل عليه». و أما قوله تعالى سَيَنْفُخُ لَكُمْ أَيُّهُ الثَّقَلَانِ فَإِنْ مَعْنَاهُ «و مجازه: سنقصد لكم بعد طول الترك و الإهمال». و قوله تعالى مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هِيَ آخِذَةٌ بِنَاصِيَتِهَا أى يقهرها و يذلها بالملك و السلطان». أما خشينا في قوله تعالى فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا فتكون معناها «علمنا» لأن في الخشية و الخوف طرفان من العلم». و من الواضح في هذا التأويل الأخير عجز التحليل اللغوى عن ادراك المعنى، فسياق الآيه في سورة الكهف، في حوار بين موسى عليه السلام و العبد المؤمن الذى أوتى العلم اللدنى، و من الطبيعى أن يعبر العبد المؤمن عن علمه بالخشية، و حتى لو كان الفعل مسندا لله، فتظل معضله اللغه 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 أبى عبيده و الفراء، أما الآيات التي تسند المكر و الاستهزاء إلى الله فيضعها ابن قتيبة فيما جاء مخالفا معناه لظاهر لفظه «و من ذلك الجزاء عن الفعل بمثل لفظه و المعنيين مختلفان: نحو قوله تعالى: إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ، اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ أى يجازيهم جزاء الاستهزاء». و من هذا النوع من المجاز أيضا - مخالفه ظاهر اللفظ للمعنى - «أن يأتى الكلام على لفظ أمر و هو تهديد: كقوله إِعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ» (٢).

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 الذى

ص: ١٧٤

١- ١٣٣. المغنى ٣/٧.

٢- ١٣٤. المغنى ٧/٤٠.

يعنى بالشرح أكثر من التحليل ما يزال طاغيا. و فى هذه القضية ليس ثمة خلاف أساسى بين المعتزله و ابن قتيبه، 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 السنيه لابن قتيبه. و إذا كان فى «تأويل مشكل القرآن» لم يتعرض أو يشير من قريب إلى «محكم» مقابل «اللمتسابه» فإنه فى «تأويل مختلف الحديث» و حين يرد على النظام هجومه على ابن مسعود يلمح بشكل غير مباشر إلى معنى الاحكام فى بعض الآيات التى يفسرها على ظاهرها مخالفا بذلك المعتزله الذين يتأولون هذه الآيات على أساس أنها «متشابهات» و هى كلها آيات توهم بأن الله هو الذى يضلّ و هو الذى يهدى. يقول: «و كيف يكذب ابن مسعود فى أمر يوافقه عليه الكتاب يقول الله تعالى أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ أَى جعل فى قلوبهم الايمان، كما قال فى الرحمه فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ الْآيَهُ أَى سأجعلها و من جعل الله تعالى فى قلبه الايمان فقد قضى له بالسعاده، و قال عز و جل لرسوله صلى الله عليه و سلم إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِنَّكَ لَا تَسْمَى مِنْ أَحْبَبْتَ هَادِيَا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَسْمَى مِنْ يَشَاءُ هَادِيَا، و قال فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ، وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ كَمَا قَالَ وَ أَضَلُّ فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَى وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ سَمَى فِرْعَوْنَ قَوْمَهُ ضَالِينَ وَ مَا سَمَاهُمْ مَهْتَدِينَ و قال فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ و قال وَ لَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هِدَايَا وَ لَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ أَجْمَعِينَ و أشباه هذا فى القرآن و الحديث يكثر و يطول» (1) و هذه الاستشهادات الكثيره على مسأله واحده، تعنى أن هذه الآيات - من وجهه نظر ابن قتيبه - محكمات لا تحتاج لتأويل، و إن احتاجت لمزيد من الشرح و التوضيح ردا على تأويلات المعتزله لها.

و يتوقف ابن قتيبه طويلا أمام قوله يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ لينفى عنه تأويلات المعتزله السابقين عليه، و هو يعتمد فى ذلك على التفرقه بين صيغتي أفعل بزيادة الهمزه، و فعل بالتضعيف و معنى كل منهما. فصيغه أفعل تعنى وجدت الشىء على صفه، بينما فعل تعنى وصف الشىء بصفه و ذهب «أهل القدر» فى قوله عز و جل: يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إلى أنه على وجه التسميه و الحكم عليهم بالضلاله، و لهم بالهدايه و قال «فريق منهم» يضلهم ينسبهم إلى الضلاله، و يهديهم: يبين لهم و يرشدهم. فخالفوا بين الحكمين. و نحن لا نعرف فى

ص: ١٧٥

اللغة أفعلت الرجل نسبته. وإنما يقال إذا أردت هذا المعنى فعلت. تقول: شجعت الرجل و جبنته و سرقته و خطأته و كفرته و فسقته و فجرته و لحتته. و قرئ: (ان ابنك سرق) أى نسب الى السرق. و لا يقال فى شىء من هذا كله، أفعلته، و أنت تريد نسبته إلى ذلك.

و قد احتج «رجل من النحويين» كان يذهب إلى «القدر» لقول العرب:

كذبت الرجل و أكذبتة. بقول الله تعالى: فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ و لا يكذبونك، و ذكر أن أكذبت و كذبت جميعا بمعنى: نسبت إلى الكذب و ليس ذاك كما تأول، و إنما معنى أكذبت الرجل: ألفتة كاذبا. و قول الله تبارك و تعالى: فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ بالتخفيف أى: لا يجدونك كاذبا فيما جئت به، كما تقول: أبخلت الرجل و أجبنته و أحمقته، أى وجدته جانا بخيلا أحمق» (١). و واضح أن الجدل و النقاش كان يجعل كلا الفريقين يعدل من موقفه و تأويلاته تفاديا لهجوم خصمه، فالزمخشرى يتخلص من هذا المأزق اللغوى فى الآيه عن طريق اخضاعها لمقوله اللطف و الخذلان فالضلال معناه «أن يخذل من علم أنه يختار الكفر و يصمم عليه و يهيدى مَنْ يَشَاءُ هو أن يلطف بمن علم أنه يختار الايمان: يعنى أنه بنى الأمر على الاختيار و على ما يستحق به اللطف و الخذلان و الثواب و العقاب، و لم يبينه على الاجبار الذى لا يستحق به شىء من ذلك و حققه بقوله وَ كَتَسَلَّنْ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ و لو كان هو المضطر إلى الضلال و الاهتداء لما أثبت لهم عملا يسألون عنه» (٢). و الزمخشرى إلى جانب ربطه بين أول الآيه و آخرها، يستغل مقوله اللطف استغلالا ذكيا، ربما لم يكن معاصر و ابن قتيبه أو السابقون عليه قادرين عليه.

و فى مجيء اللفظ عاما يراد به الخصوص، يتعرض ابن قتيبه لآيه سبق أن تعرض لها الفراء، و أخذها على عمومها و هى قوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. أما ابن قتيبه فهو يخصص عموم الآيه. يقول: «يريد المؤمنون منهم. يدللك على ذلك قوله فى موضع آخر: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ (٣) و فى استشهاد ابن قتيبه بالآيه الأخيره على أنها محكمة، و هى عند المعتزله متشابهه، ما يؤكّد ما سبق أن قلناه من أن كلا الفريقين المعتزله و أهل السنه قد حاولوا تقسيم القرآن طبقا لمعتقداتهم و أفكارهم، فكل ما أيد هذه الأفكار اعتبروه محكما، و كل ما خالفها اعتبروه متشابها. و بذلك أصبح «المجاز» سلاحا للتأويل. و لذلك كله ليس غريبا أن يضع ابن قتيبه «العموم و الخصوص» و هى مقوله فقيهه فى الأساس الأول ضمن أنواع المجاز.

ص: ١٧٦

١- ١٣٦. المغنى ٣/٧.

٢- ١٣٧. اللمع ١٧/.

٣- ١٣٨. التذكرة ٣٤٠/.

فإذا تركنا هذه الجوانب، وجدنا ابن قتيبة يميل إلى الأرجاء بالمعنى السنن الذي 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 كلمه ايمان (١) و لتأكيد اتفاهه مع مقاتل فيما ذهب إليه نلاحظ أنه عند تفسير قوله تعالى: خالدين فيها ما دامت السموات و الأرض إلا ما شاء ربك يتوقف وقفه طويله، و يقترح ثلاثه تأويلات للآيه. أميا التأويل الأول فهو يتفق مع المعتزله على أن ارتباط الخلود بدوام السموات و الأرض لا يعنى انقطاعه «و للسماء و الأرض وقت يتغيران فيه عن هيتهما» (٢) لكنهما خالدتان و ليستا زائلتين. أميا الاستثناء فتأويله أن «إلا فى هذا الموضع بمعنى «سوى» و مثله فى الكلام: لأسكنن فى هذه الدار حولا إلا ما شئت. تريد سوى ما شئت أن أزيد على الحول» (٣) و معنى ذلك أن الاستثناء لا يعنى انقطاع الخلود فى الجنة أو النار و إنما يعنى أنه دائم «سوى ما شاء الله أن يزيدهم من الخلود على مده العالم. أميا الوجه الثانى فهو «أن يجعل دوام السماء و الأرض بمعنى الأبد، على ما تعرف العرب و تستعمل، و إن كانتا تتغيران، و تستثنى المشيئه من دوامهما، لأن أهل الجنة و أهل النار قد كانوا فى وقت من أوقات دوام السماء و الأرض فى الدنيا لا فى الجنة، فإنه قال: خالدين فى الجنة و خالدين فى النار دوام السماء و الأرض، إلا ما شاء ربك من تعميرهم فى الدنيا قبل ذلك» (٤) و هذا الوجه أيضا لا يختلف عما قاله المعتزله، و المتأخرون منهم خصوصا القاضى عبد الجبار و الزمخشري. أميا الوجه الثالث من وجوه التأويل - و هو الذى يهمننا فيما يتصل بارجاء ابن قتيبه - هو أن يكون الاستثناء من الخلود مكث أهل الذنوب من المسلمين فى النار حتى تلحقهم رحمه الله، و شفاعه رسوله، فيخرجوا منها إلى الجنة» (٥)

و ننتهى من ذلك كله إلى أن معنى «المتشابه» عند ابن قتيبه لم يقتصر على الآيات الخلافيه، بل اتسع ليشمل كل ما هو غامض أو محل للظن أو التشكيك، سواء من الوجهه الكلاميه، أو اللغويه، أو النحويه، أو البلاغيه و كانت نتيجه ذلك كله أن «المتشابه» لا يخضع عنده للمحكم، و إن خضع للتأويل المجازى 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 - فى الغالب - عن تصور كامل لضروره رد المتشابه إلى المحكم. و معنى ذلك أن قانون «المحكم و المتشابه» كأساس لعمليه التأويل، و استخدام المجاز كأداة من أدوات التأويل، هو مسلک اعتزالي صرف، نقله غير المعتزله عنهم و حاولوا بذلك الرد عليهم بنفس أدواتهم و أسلحتهم.

ص: ١٧٧

١- ١٣٩. الانصاف/٩٤.

٢- ١٤٠. الانصاف/٩٥.

٣- ١٤١. الانصاف/٩٥.

٤- ١٤٢. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧/٧.

٥- ١٤٣. السابق نفس الجزء/١٨.

و من ناحيه اخرى يبدو أن المسأله حتى أواخر القرن الثالث و أوائل القرن الرابع لم تكن قد حسمت بهذا الوضوح الكامل فالامام يحيى بن الحسين (ت ٢٩٨ هـ) الشيعى المعتزلى 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 يدى رسول كريم» (١) و لكنه حين يتعرض للرد على القدرية أو المشبهه يبدأ بايراد الآيات التى يحتجون بها ثم يؤولها تأويلا يتفق مع حربه الاراده الانسانيه. و يبدو من تأويلات الامام يحيى التنبيه الدائم لفكره السياق كأساس يردّ به على المحتجين. يقول: «ثم احتجوا بقوله، سبحانه: وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ، وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصِيرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ، أَ فَلَا تَذَكَّرُونَ وَ جَهِلُوا مَا قَبْلَ ذَلِكَ مِنْ قَوْلِهِ: أَمْ قَرَأْتِ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ عَبْدَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ، وَ عِلْمَ ذَلِكَ مِنْهُ وَ مَنْ فَعَلَهُ، فَأَضَلَّهُ اللَّهُ بَعْدَ مَا فَعَلَ وَ بَعْدَ مَا كَانَ مِنْهُ، وَ لَعَلَّمَهُ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ وَ لَا يَدْعُ مَا هُوَ عَلَيْهِ مِنَ الْكُفْرِ. فهذا معنى علم الله به، لم يدخله العلم فى شىء و لم يحل بينه و بين شىء، و إنما أخبر باضلاله و الاضلال من الله إنما هو فى اهماله و ترك تسديده و توفيقه للخير» (٢).

و إذا لم تسعفه فكره السياق فى الآيه نفسها، فإنه يلجأ - و الحاله هذه - إلى الاستشهاد بآيه محكمه ترد اليها هذه الآيه التى يستشهد بها الخصوم و تؤول على أساسها. و القاعده العامه للمفسر عند الامام يحيى أنه «إذا مرّ عليه شىء من القرآن يقع عنده أنه مخالف لهذه الآيات (يعنى قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَ لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ فليعلم أن تفسيره مثل تفسير المحكم، إلا أنه جهل تفسيره» (٣).

و كل هذه المحاولات التأويلية تقود الامام يحيى إلى أبحاث دلاليه حول معانى بعض الكلمات التى كانت مثار خلاف بين المعتزله و خصومهم فى القرآن، مثل معنى الهدى، و الضلال، و العباده، و الاراده، و الاذن (٤) و الكفر و الشرك و الزكاه (٥) و تعدد هذه الابحاث الدلاليه حول معنى الكلمات فى القرآن امتدادا «للأشبهاء و النظائر» عند مقاتل، و مثلتها عند ابن قتيبه فى «تأويل مشكل القرآن».

و الفارق بين أبحاث الامام يحيى و أبحاث من سبقه أنه يدخل فيها فكره الاعتزالى و يخضعها له مخلصا لمبدأ اخضاع المحكم و المتشابه مع للعقل، ثم تأويل المتشابه برده إلى المحكم الذى يؤكد ثمار العقل و النظر السليم. و يكاد الامام يحيى أن

ص: ١٧٨

١- ١٤٤. السابق/نفس الجزء/١٩.

٢- ١٤٥. المغنى ١٥/١٦١.

٣- ١٤٦. المغنى ١٥/١٦١.

٤- ١٤٧. الحيوان ١/٤٣.

٥- ١٤٨. الحيوان ١/٤٥.

يستوعب في مادتي «الهدى» و «الضلال» تأويل كل الآيات المتشابهة في موضوع «العدل». يقول «الهدى من الله عز وجل، هديان: هدى مبتدأ، و هدى مكافأه، فأما الهدى المبتدأ: فقد هدى الله به البر والفاجر، وهو العقل والرسول والكتاب، 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 مكافأه على فعله، كما قال، عز وجل:

وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ آتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ، وَ قَالَ: وَ يَزِيدُ اللَّهُ 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 غشاوه، و ذلك قوله، تبارك و تعالى: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ عَنِ الْهُدَى الثَّانِي، وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَقُولُ: و من يرد أن يوقع اسم الضلاله 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 وجل، في آخر الآيه أنه لم يضلّه و لم يضيق صدره إلا بعد عصيانه و كفره و ضلاله، لأنه يقول:

كَذَلِكَ يَجْعِلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ و لم يقل أنه يجعل الرجس على الذين آمنوا، ثم قال: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَ أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً كَمَا اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَوْقَعَ عَلَيْهِ اسْمَ الضَّلَالِ و سماه به و دعاه بعد أن اتخذ إلهه هواه و ختم على سمعه، و تركه من التوفيق و التسديد و خذله و لم يؤيده و لم يسدده كما أيد و سدّد الذي عبده، عز وجل، 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 مُشِيرٌ مُرْتَابٌ، كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا (١). و معنى ذلك أن الله قد هدى الناس جميعا بما منحهم من العقل القادر على النظر، ثم أرسل لهم الرسل و الكتب للهدايه أيضا، فمن اهتدى بهذه الأدله 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 أساسا هو المسئول عن اهتدائه أو ضلاله.

و لا يختلف هذا التأويل عما ذكره الامام يحيى في ماده «الضلال»، بل يلتقى

ص: ١٧٩

التأويلان لتأكيد حريه الانسان و نفى الجبر و الالغاء و القسر عنه، و بذلك تتحدد مسؤليته 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، و يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ، و نحو هذا في القرآن كثير. يعنى فى 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 عذب 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 ظالما و عليهم متعديا، و هو مع ذلك يعيب على من فعل مثل هذا الفعل» (١).

و هكذا يصبح التأويل و المحكم و المتشابه عند الامام يحيى كما كانا عند الامام القاسم الرسى و جهين لقضيه واحده، و إذا كان كلاهما لم يستخدم مصطلح «المجاز» فذلك لأن «التأويل» مصطلح يشمل «المجاز» عند الشيعة، خصوصا عند المتأخرين منهم. و مع ذلك كله «التأويل» و «المجاز» عند المعتزله أنفسهم يشيران إلى معنى واحد فى التحليل النهائى و إذا كان كل من أبى عبيده و الفراء و الجاحظ و ابن قتيبه قد أسهبوا فى بيان كثير من التفاصيل و الأنواع التى تدخل كلها تحت مصطلح «المجاز» بمعناه العام، فإنهم فى نفس الوقت قد ربطوه بغايه محدده هى «التأويل» بمعناه اللغوى الذى يعنى الشرح و التفسير و لكن بشيء من النظر و التأمل و اعمال الفكر. و سنجد أن القاضى عبد الجبار قد استفاد من كل هذه الجهود و إن كان له فضل الصياغه النهائيه و الربط الكامل بين وجوه «التأويل» و «المجاز» و «المحكم و المتشابه» من جهه، و بين الأسس الفكرية و العقلية للمدرسه الاعتزاليه فى شكلها الناضج و النهائى من جهه أخرى.

٥ – المجاز و التأويل عند القاضى عبد الجبار

أ – المحكم و المتشابه كأساس للتأويل.

أفرد القاضى عبد الجبار ضمن مؤلفاته العديده كتابا كبيرا من قسمين لتأويل متشابهات القرآن و ردها إلى المحكمات. و قدّم بين يدي هذا الكتاب مقدمه ضافيه وضع فيها الأسس و القواعد التى ينبغى أن تحكم عمليه التأويل و تضبطها. هذا علاوه على المواضع الكثيره التى تناول فيها هذه القضيه فى موسوعته الضخمه

ص: ١٨٠

١- ١٥٠. الباقلانى: الانصاف/٥٣ و انظر أيضا البغدادي: أصول الدين/١١٤-١١٥ و هو يوحد - أيضا - بين الاسم و الصفه.

«المغنى فى أبواب التوحيد و العدل» و فى شرحه للأصول الخمسه كذلك. و الأساس عنده أن القرآن كلام الله، و الكلام ليس صفه من صفات الذات، و إنما هو صفه من صفات الأفعال (لأنه محدث على وجه مخصوص) (١). و هو كلام قصد به منفعه البشر و هدايتهم و لذلك فلا بدّ من أن يكون دلالة، و إلاّ انتفت عنه صفه المنفعه، و انتفت الحكمه - بالتالى - عن فعل من أفعال الله. «و القول إذا كان بلغه مخصوصه فقد وضع ليدل على المراد، فمتى خاطب به الحكيم الذى لا تصح عليه الحاجه إلاّ ليفيد به المخاطب، فقد خاطب به على وجه يقبح» (٢).

و إذا كان القول - و كلام الله قول - بلغه مخصوصه فإنه يدل بشرطين:

الشرط الأول هو وجود مواضعه سابقه و الشرط الثانى هو معرفه 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 فى القرآن لم يتقدم لنا العلم بحال مخبره، فيجب أن لا يعلم أنه صدق إلاّ بعد العلم بحال المخبر و أنه حكيم» (٣).

و معنى هذا أن الاستدلال بالقرآن، أو اعتباره دلالة لا يصحّ إلاّ بعد معرفه 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 فى أخباره. و إذا كانت كل هذه الاشياء من صميم النظر العقلى، لا- من الاستدلال السمعى، فإن القرآن نفسه لا- بدّ أن يخضع فى الاستدلال به للنظر العقلى. و الواقع أن المعتزله لم يتصوروا للحظه واحده امكانيه أن يدل العقل على خلاف ما يدل عليه القرآن، غايه الأمر أنهم كانوا فى 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 فى القرآن كان ناقصا و خاطئا «لأنهم إنما أتوا فى ذلك من جهه الجهل بما يجوز على الله تعالى، و (ما) لا- يجوز و بطريقه اللغه، فأما مع معرفه بذلك و تأمل الآيات فلا بدّ من أن ينكشف أنه لا اختلاف فى دلالتة، و هذا كما نقول من أن قول الله تعالى لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ مُّوَافِقٌ لِقَوْلِهِ وَ جَاءَ رَبُّكَ مَتَى حَمَلْتُ ذَلِكَ عَلَى أَنْ تَأْوِيلُهُ وَ جَاءَ مَتَحْمَلُو أَمْرَ رَبِّكَ... و نحو قوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيُعْبَدُونِ انه موافق لقوله وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ إِذَا حَمَلْتُ عَلَى أَنْ الْمُرَادُ بِهِ الْعَاقِبَةُ... إن المتعلق بمثل ذلك لا يخلو من أن يزعم أن القرآن دلالة على التوحيد و العدل، أو يقول: لا نعلم صحه دلالتة إلاّ بعد العلم بالتوحيد و العدل، و بينا فساد القول الأول، بأن قلنا: إن من

ص: ١٨١

١- ١٥١. الأشعري: مقالات الاسلاميين ٢/٢٥٣.

٢- ١٥٢. انظر تفسير الطبرى ١/١٧٠-١٧١.

٣- ١٥٣. السابق/نفس الجزء/٤٠.

لا- يعرف المتكلم، ولا- يعلم أنه ممن لا يتكلم إلا بحق، لا يصح أن يستدل بكلامه، لأنه لا يمكن أن يعلم صحه كلامه إلا بما قدمناه، لأنه لا يصح أن يعلمه بقوله: أن كلامه حق، لأنه إذا جَوَز في كلامه أن يكون باطلا يجوز في هذا القول أيضا أن يكون باطلا، وإذا وجب تقدم ما ذكرناه من المعرفة ليصح أن يعرف أن كلامه تعالى حق و دلاله» (١).

و إذا كان القرآن لا تعرف دلالاته إلا بعد تقدم المعرفة العقلية بتوحيد الله و عدله و سائر صفاته، فإن الحاجه للقرآن و للسمع عموما تصبح تابعه للعقل. و يبدو أن المعتزله في هذه الحاله يعطون للعقل الأولويه على النص.

و لكننا لا ينبغي أن ننسى أن العقل الضروري - العلوم الضرورية - هبه من الله للبشر جميعا منحها لهم و على أساسه كلفهم بعد أن نصب لهم الأدله. في هذه الحاله لا يحسّ المعتزله أى تناقض بين العقل و القرآن لأن كليهما من عند الله، و كلاهما يتفقان بالضروره. و إنما يأتي خطأ من يستدل بالقرآن من خطئه في الاستدلال العقلي، أو من اهماله لقضيه الاستدلال العقلي اهمالا تاما. و على ذلك فالمعتزله حين يردون الخصم إلى أدله العقل، لا يردونه إلى شىء خارج اطار القدره الالهيه أو النعمه الالهيه. الفارق الوحيد بين أدله العقل و أدله القرآن، أن أدله العقل لا يدخلها الاشتراك و المجاز و الاستعاره، كما يدخل ذلك في أدله القرآن، التى هى لغه من طبيعتها الاشتراك و المجاز و الاستعاره. أما الفارق الثانى فهو أن اللغه لا تدل إلا بعد معرفه قصد القائل، على العكس من الفعل الذى يدل بمجردة على الفاعل، و بوقوعه محكما على أن فاعله عالم. و الفعل في هذه الحاله يدل دون أن نضع الفاعل في اعتبارنا، و الأمر على عكس ذلك في اللغه التى لا بدّ من اعتبار حال الفاعل و قصده حتى تقع دلالة فإن «كل فعل لا تعلم صحته و لا وجه دلالاته إلا بعد أن يعرف حال فاعله لا يمكن أن يستدل به على اثبات فاعله و لا على صفاته، و إنما يمكن أن يستدل به على سوى ذلك من الأحكام، لأنه إن دلّ على حال فاعله، و لا يعلم صحته إلا و قد علم فاعله، أدّى ذلك إلى أن لا يدل عليه إلا بالمعرفه به، و متى علم الشىء استغنى عن الدلاله عليه» (٢) و هكذا يعود بنا القاضى عبد الجبار إلى الاساس الذى سبق أن ناقشناه، و هو الأساس الذى يضع اللغه نوعا ثالثا من أنواع الدلاله العقلية.

و إذا كانت اللغه نوعا من الاستدلال المؤدى إلى المعرفة، فمن الطبيعى و الحاله هذه، أن يكون فيها - كأنواع الأدله عموما - ما هو واضح، و منها ما هو غامض. و على مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح، و سيكون

ص: ١٨٢

١- ١٥٤. رسائل الجاحظ ٢٤٢/١.

٢- ١٥٥. القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ٨٣/١-٨٤.

المتشابه هو الدليل الغامض الذى يحتاج لمزيد من النظر حتى يدل. أمّا على مستوى اللغة العاديه - كلام البشر - فسيصبح الكلام الخالى من القرينه و الذى يدل بظاهره هو الدليل الواضح، و الغامض هو الذى لا يدل بظاهره و إنما يحتاج لمضامه القرينه حتى يدل. و كل ذلك يتساوى فى النهايه، أى يتساوى مفهوم المحكم و المتشابه، مع مفهوم اللغه الحقيقه و اللغه المجازيه، و بالتالى يصبح التأويل فى المتشابهات هو الوسيله لرفع غموضها بردها إلى المحكم، و يصبح المجاز هو الأداة الرئيسيه لعمليه التأويل هذه. و هذه المقابله بين الاستدلال اللغوى و الاستدلال العقلى يعقدها القاضى عبد الجبار بشكل يؤكّد ما نذهب إليه. يقول: «اعلم أن الغرض بكتاب الله جل و عز التوصل به إلى العلم بما كلفناه و بما يتصل بذلك من الثواب و العقاب، و القصص و غيره. و العلوم قد يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضروريه و أن تكون مكتسبه. و متى كانت ضروريه فقد يكون الصلاح أن يتوصل إليها بمعاناه، و قد يكون الصلاح فى خلافه و كذلك المكتسب قد يكون الصلاح فى أن ينجلي طريقه، و قد تكون المصلحه فى أن يغمض ذلك. و صارت العلوم فى هذا الوجه بمنزله سائر الافعال التى يفعلها الله و التى يكلفناها. فإذا ثبت ذلك، فكما ليس لأحد من أصحاب المعارف أن يقول: ما الفائدة فى أن نكلف اكتساب المعرفه بالله عز و جل و بتوجيهه و عدله، و هلا جعل ذلك أجمع فى العلوم الضروريه، ليكون أجلى و لتزول الشبه و الشكوك، فكذلك لا يجوز لهذا السائل مثله فى طرق الأدله فيقول: هلا جعلها عز و جل متفقه فى الوضوح! و بمثل ذلك أبطلنا قول من قال بنفى القياس و الاجتهاد إذا عوّل على أن النصوص تزول عنها الريب فيجب أن تكون الأحكام مستدرکه بها، فقلنا: إن المصلحه قد تختلف فى طرق الأحكام كما تختلف فى نفس الأحكام، فكما لا يجوز أن يقال فيها: إنه يجب أن يجرى على وجه واحد، فكذلك القول فى طريقها و أدلتها» (١) و هذا الاختلاف بين الأدله فى وضوح بعضها و غموض بعضها الآخر يردّ إلى مصلحه خاصه بالمكلف، و هى مصلحه ترتد إلى اثاره العقل «لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح فى بعض الأدله أن يستقل بنفسه فيعرف المراد به بانفراده، و فى بعضها أن لا يعرف المراد به إلاّ مع غيره، ألاّ ترى أن العاده قد جرت أنّا نعلم المدركات الواضحه بالادراك، و لا نعلم بالاخبار ما تتناوله إلاّ إذا تكررت، و كذلك المدركات إذا غمضت. فإذا جاز اختلاف المصالح فيما يفعله تعالى من العلوم، ففيها ما يفعله تعالى ابتداءً. و فيها ما يفعله عن سبب واحد، و فيها ما يفعله عن أسباب، بحسب ما يعلم من الصلاح» (٢). و بفكره الصلاح يعود القاضى للرد على التساؤل الذى يمكن أن يثار حول أهميه القرآن إذا كان العقل وحده يستطيع أن يعرف الله بكل صفاته من

ص: ١٨٣

١- ١٥٦. المغنى ١٦٩٩/٥.

٢- ١٥٧. الكشف ٢٧٢/١ ورد ابن المنير على الهامش.

و لكى يبين القاضى وجه المصلحه فى خطاب الله تعالى يفرق بين وجهين من الكلام «أحدهما يتصل بنفس الخطاب و موضوعه، و الآخر بما يدل الخطاب عليه من الأحكام العقلية و السمعية» (١): أولهما الكلام نفسه، و الثانى ما يدل عليه هذا الكلام من أحكام العقل و السمع.

فأما الجانب الأول - جانب الخطاب نفسه - فهو ينقسم إلى ضربين:

«أحدهما مستقل بنفسه فى الانباء عن المراد، فهذا لا- يحتاج إلى غيره فى كونه حجه و دلالة. و الثانى: لا- مستقل بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره، ثم ينقسم ذلك إلى قسمين: أحدهما يعرف المراد به و بذلك الغير بمجموعهما، و الثانى يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده و يكون هذا الخطاب لظفا و تأكيداً» (٢) فى هذا الوجه الأول، و هو ما يختص بالخطاب نفسه، أى بالعباره من حيث هى عباره لغويه، ينقسم الخطاب إلى ثلاثه أنواع: نوع يدل بنفسه - أى بظاهره - دون حاجه لأى معرفه خارجيه مستقلة عنه. أما النوع الثانى و هو ما يحتاج فى معرفته إلى غيره فينقسم بدوره إلى قسمين: الأول أن يدل الخطاب بنفسه و بذلك الغير معاً، أى أن يدل الخطاب على ما يدل عليه بتركيبه الذاتى و بالقرينه الملازمه له - عقلية كانت أو لفظية - معاً. أما النوع الثانى فهو النوع الذى لا- يدل فيه الخطاب على شىء، بل القرينه، العقلية أساساً هى التى تدل، و هى قرينه منفصله عن الخطاب. و تكون وظيفه الخطاب و الحاله هذه تأكيد هذه الدلالة العقلية السابقه، و يعتبر القاضى عبد الجبار هذا النوع الأخير لظفا.

و يربط القاضى عبد الجبار بين القرينه اللفظية و العقلية فى هذه الأنواع من وجهى الخطاب ربطاً محكماً حيث يقول «و لا يخرج خطاب الله أجمع عن هذه الأقسام الثلاثه. و القرائن قد تكون متصله سمعاً، و قد تكون منفصله سمعاً و عقلاً، و قد بينا أن الدليل العقلى و إن انفصل فهو كالم متصل فى أن الخطاب يترتب عليه، لأن قوله جل و عز: يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ مع الدليل العقلى الدال على أنه لا يكلف من لا عقل له، أكد فى بابه من أن يقول: يا أَيُّهَا الْعُقَلَاءُ اعْبُدُوا رَبَّكُم» (٣).

كانت هذه الأنواع هى الأنواع التى ينقسم إليه الخطاب بنفسه، أى بينائه اللغوى. أما الوجه الآخر من وجهى الخطاب و هو ما يدل عليه الخطاب من الأحكام العقلية و السمعية فينقسم أيضاً إلى أنواع ثلاثه، و هذه الأنواع الثلاثه الأخرى تتطابق مع الأنواع الثلاثه السابقه، غايه الأمر أن الأنواع الثلاثه الأولى

١- ١٥٨. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٤/٥-١٧٥.

٢- ١٥٩. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٢/٥.

٣- ١٦٠. القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٢/٥.

تتعلق بينيه الخطاب، أما هذه الأنواع فترتبط بمضمونه «و اعلم أن الخطاب على ضربين: أحدهما يدل على ما لو لا الخطاب لما صح أن يعلم بالعقل، و الآخر يدل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدله العقول. ثم ينقسم ذلك، ففيه ما لو لا الخطاب لأمكن أن يعلم بأدله 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 صح أن يعلم بالعقل الصلوات الواجبه 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 سمعا و عقلا، و كذلك كثير من مسائل الوعيد.

و الثالث بمنزله التوحيد و العدل، لأن قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ لَا يُظَلَّمُ 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» (1).

و هكذا يوضح القاضى عبد الجبار - بالأمثله - أنواع وجهى الخطاب.

فالنوع الذى يدل ببنيته و لا يحتاج لقرينه عقليه أو لفظيه هو الذى يدل على الأحكام الشرعية، فهذه الأحكام كالصلاه و مقاديرها و شروطها لا يمكن أن تعلم إلا بخطاب الله، و لا يمكن الوصول إليها بالعقل وحده. أما النوع الثانى فهو ما يدل بنفسه و بأدله العقل معا، و يمكن للخطاب وحده أن يدل عليه، و كذلك يمكن للعقل وحده أن يدل عليه، و ذلك مثل الآيات التى وردت فى نفى الرؤيه عن الله و فى كثير من مسائل الوعيد. أما النوع الثالث من أنواع الخطاب الإلهى فهو لا يدل اطلاقا بصيغته على المراد به، بل العقل هو الذى يدل منفردا، و ذلك كل الآيات التى وردت فى التوحيد و العدل.

و يظلّ التساؤل حول النوعين الثانى و الثالث و سبب ورودهما ما دامت أدله العقل وحدها تفيد عنهما واردا. و لكن علينا ألا ننسى أن القاضى لا يفرق بين القرينه اللفظيه و العقليه، بل يعتبر القرينه العقليه «أكد فى بابه» على حد تعبيره.

و مع ذلك يظلّ السؤال واردا، إذ ما دام العقل وحده يمكن أن يدلنا على مضمون النوعين الثانى و الثالث فما الحاجه للخطاب إذن، و ما وجه دلالتة و أهميته؟ هنا يربط

ص: ١٨٥

القاضي عبد الجبار ورود هذا النوع من الخطاب بالتكليف العقلي و ضروره 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 غايته اثاره العقل و دفعه للنظر و البحث و الاستدلال «إنه عز و جل إنما خاطب بذلك ليعث السائل على النظر و الاستدلال، بما ركب في العقول من الأدله. 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» (١).

بعد هذا التفسير الثلاثي للخطاب الالهي بوجهيه، الصيغه و المضمون، يستبعد القاضي عبد الجبار النوع الأول من دائره المحكم و المتشابه، على أساس أنه يدل بنفسه دون حاجه أو معرفه خارجيه، و هو ذلك النوع الذي يدل على الأحكام الشرعيه كالصلاه و شروطها و مواقيتها.. الخ. أمّا النوعان الثاني و الثالث و هو الخطاب الذي لا يستقلّ بنفسه فإن الناس قد اختلفوا في العبارة عنه «و ليس المعتمد بالعبارة، لأن وصف بعضه بأنه محكم، و بعضه بأنه متشابه و بعضه بأنه مجاز، و بعضه بأنه محذوف، إلى ما شاكله، لا يؤثر في أنه متفق في الوجه الذي ذكرناه، و في أنه يحتاج فيه إلى طلب قرينه يعرف بها المراد، لكنه قد يختلف، فيه ما يحتاج إلى قرائن و فيه ما يحتاج إلى قرينه واحده و يتفاوت في ذلك، و ربما ظهر الحال في تلك القرينه و ربما غمض، و لذلك يكثر اختلاف الفقهاء و أهل العلم فيما هذا حاله» (٢). و يؤكّد 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 دالّه في الحقيقه على الحلال و الحرام لا يمكن ادعاء التناقض فيها، لأنها إذا اختلفت فلا بدّ من أن تقدر التقدير الذي قدمناه، فيخص بعضها بعضاً، و تجعل و هي مفترقه كأنها متصله، و كأن بعضها مقيد ببعض، على ما يجب في طريقه اللغه» (٣).

و لكي يتأكد للقاضي عبد الجبار هذا الربط بين آيات القرآن و أدلّه العقل و ضروره رد الأولى إلى الثانيه، خصوصاً تلك الآيات التي لا تدل بظاهر صيغتها، كان عليه أن ينفي كل تعريفات المحكم و المتشابه التي كانت مطروحه قبله أو في عصره (٤) و منها الآراء التي سبق أن أشرنا إليها في صدر هذا الفصل. فهو يرفض الرأي القائل بأن المحكم و المتشابه هو الناسخ و المنسوخ و ذلك «لأن اللغه لا تقتضي ذلك، و قد يكون المنسوخ مما يدل ظاهره على المراد فيكون محكماً فيما أريد به و إن نسخ و قد يكون الناسخ غير مستقل بنفسه فيكون متشابهاً و إن كان المراد به ثابتاً

ص: ١٨٦

١- ١٦٢. المغني ١٦/٣٤٧.

٢- ١٦٣. المغني ١٥/١٦٢-١٦٣ و انظر نفس المرجع ١٦٦/٥ «ان العلم بقصده فرع على العلم بذاته، فلا يصح أن يكون ضرورياً و العلم بذاته مكتسباً».

٣- ١٦٤. المغني ٥/١٧٢-١٧٣.

٤- ١٦٥. المغني ١٥/٣٢٣.

و كذلك القول فى القصص إنه إذا كان المراد به جليا و جب أن يكون محكما» (١).

و من الطبيعى أن يرفض القاضى أيضا ذلك الرأى الذى يقول إن المتشابه هو الحروف المقطعه فى أوائل السور، لأن ذلك يؤدى بالضرورة إلى قبول الرأى القائل بعدم امكانيه معرفه المتشابه. و لا يكتفى القاضى برفض هذا الرأى فحسب، بل يحاول أن يطرح تفسيراً لهذه الظاهره، أو بمعنى أصح أن يقبل تفسير الحسن البصرى لهذه الظاهره، و هى أن هذه الحروف ليست إلا أسماء للسور (٢).

يقول: «فأما قوله عز و جل فى فواتح السور، و ذلك مثل: (المص) و (الم) إلى ما شاكله، 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 الكلمه اسماً للسوره، و القصد بها إلى ذلك مما يحسن فى الحكمه، كما يحسن من سائر من عرف شيئاً و فصل بينه و بين غيره أن يجعل له اسماً ليميزه به من غيره» (٣).

و بعد كل هذه المناقشه و الجدل يعود القاضى ليؤكد الربط بين المحكم و المتشابه من جهه، و بين أنواع الخطاب و دلالاته من جهه أخرى «إن المحكم إنما وصف بذلك لأن محكما أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مكرما أكرمه، و هذا بين فى اللغه. و قد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم فى ذلك، و فى سائر ما يرجع إلى جنسه و صفته، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفه مخصوصه - لكونه عليها (له) تأثير فى المراد - و قد علمنا أن الصفه التى تؤثر فى المراد هى أن توقعه على وجه لا يحتمل الا ذلك المراد فى أصل اللغه، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفه أن يكون محكما، و ذلك نحو قوله تعالى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ و نحو قوله:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظَلُّمُ النَّاسَ شَيْئًا إِلَى مَا شَاكَه. فَأَمَّا الْمُتَشَابِهَ فَهُوَ الَّذِي جَعَلَهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى صِفَةٍ تَشْتَبِهَ عَلَى السَّمْعِ - لكونه عليها (غمض) المراد به - من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغه أو التعارف، و هذا نحو قوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ إِلَى مَا شَاكَه لَأَن ظَاهِرُهُ يَقْتَضِي مَا عَلِمْنَاهُ مُحَالًا، فالمراد به مشتبه و يحتاج فى معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات» (٤).

و يورد القاضى عبد الجبار على نفسه اعتراضاً مؤداه أن الله وصف القرآن كله بأنه محكم و ذلك فى قوله تعالى الر كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ ثُمَّ وَصَفَهُ كَلِمَةً بِأَنَّهُ مُتَشَابِهٌ وَ ذَلِكَ فى قوله: اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْكِتَابِ مُتَشَابِهًا وَ لَكِنَّهُ - ببساطه يساعده عليها سياق الآيات كلها - يرد الاحكام هنا إلى الاعجاز،

ص: ١٨٧

١- ١٦٦. المغنى ٨/٢١٥.

٢- ١٦٧. المغنى ١٥/٣٢٥. ١. تأويل مشكل القرآن/٢٠-٢١. ٢. معجم ألفاظ القرآن الكريم ٢/١٢٢. ٣. السابق ٥/٢. ٤. راجع المعجم المفهرس ٢/٥٢٧-٦٢٧. ٥. راجع المعجم المفهرس ٢/٢٠٧. ٦. انظر لسان العرب «مثل» و غيره من المعاجم أيضا،

القاموس و أساس البلاغه. ٧. الميداني: مجمع الأمثال ٥١/١. ٨. انظر تفسير الآيه في الطبري ٣٩٨/١ و ما بعدها. ٩. الطبري: التفسير ٥٤٤/٥-٥٤٥. ١٠. الطبري ٥٠٤/١ و انظر مواضع أخرى يرد فيها نفس التفسير ٣/٤٨٧، ٥٠٥، ١١٨/٥. ١١. السيوطي: الاتقان ١٤٢/١. ١٢. الطبري: ١٩٨/٦. ١٣. الطبري ١١٤/٣ و انظر رد الطبري لهذه القراءه و تفسيره للآيه. ١٤. الطبري ٣٩٩/٥. و راجع أمثله أخرى كثيره لهذا الجدل المبكر حول القرآن: محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفه ٣٢/٢ و ما بعدها. ١٥. الطبري ٣٩٧/٥. ١٦. الطبري ١٧٣-١٧٢/٢. ١٧. جولد تسيهر: مذهب التفسير الاسلامي ١٣٢/١، و انظر أيضا طبقات المفسرين للدواودي ٣٠٧/٢-٣٠٨. ١٨. السابق ١٣٣/١. ١٩. الاتقان ١٤١/١. ٢٠. السيوطي: الاتقان ١٤١/١. 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 ١٨١/١. و انظر أيضا الوجوه المختلفه لكلمه «نار» ٢٢٣. ٢٥. الأشعري: مقالات الاسلاميين ١٩٨/١، و انظر الجاحظ: البيان و التبيين ٢٧٣/١-٢٧٤، الزمخشري: ٢٩٣/٢-٢٩٤. ٢٦. ٢٧. ٣٧-٣٨. Graham Hough: Style and Stylistics. أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغه العربيه ٤٣/١ و انظر ايضا: شوقي ضيف: البلاغه تطور و تاريخ ٢٩/٢. ٢٨. أحمد مصطفى المراغي: تاريخ علوم البلاغه العربيه ٤٩/٢. ٢٩. محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي ٣٩-٤٠ نقلا عن ياقوت: ارشاد الأريب. ٣٠. السيوطي: الاتقان ١١٩/١. ٣١. محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي ٤٢-٤٣. ٣٢. مجاز القرآن ١٠٠/١-١٠١. ٣٣. السابق ٤٧/١ و لمزيد من الأمثله في مجاز الحذف انظر ٢٢٩/١، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٨٦. ٣٤. مجاز القرآن على الترتيب ١١٠/١-١١١، ١٠١، ١٧١، ١٩٢، ٣٦٦، ١٩/٢، ١٢٦، ١٥٠. ٣٥. ٦٤. مجاز القرآن ٩٣/٢. ٣٦. السابق ١٩٦/٢، ١٦٢، ١٥٣. ٣٧. اللسان (جوز) و انظر القاموس ايضا. ٣٨. معاني القرآن ١٤/١-١٥. ٣٩. معاني القرآن ٣٦٣/٢. ٤٠. معاني القرآن ١٨٢/٣. ٤١. السابق ٣٨٤-٣٨٥. ٤٢. السابق ٤٠٦/٢. ٤٣. السابق ٨٩/٣. ٤٤. السابق ٢٣١/١. ٤٥. معاني القرآن ٤٠/١-٤١. ٤٦. السابق ٢٢٨-٢٢٩. ٤٧. معاني القرآن ٢٣٠/١. ٤٨. السابق ٣٠٥/١. ٤٩. معاني القرآن ٣٤/٢-٣٥. ٥٠. السابق ١٥٥-١٥٦. ٥١. معاني القرآن ٢٤٢/٢. ٥٢. معاني القرآن ٩٠/٣. ٥٣. معاني القرآن ١٥/١. ٥٤. السابق ١٦، ١٣/١-٢٠. ٥٥. معاني القرآن ٢٧٢/٢-٢٧٣. ٥٦. السابق ٣٨٨/٢. ٥٧. Warren A. Shibbes: An Anagysis of Metaphor, P. ٣٢. ٥٨. محمد عبد الهادي أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظم و آراءه الكلاميه ٥٣/١ نقلا عن البيان و التبيين. ٥٩. انظر العثمانيه ٢٣٠. ٦٠. الحيوان ٧٦/٤. ٦١. الحيوان ٥٧/٧. ٦٢. السابق ٣٢/٥ و انظر أمثله لهذه الاستخدامات ٢٣/٥-٣١ و انظر البيان و التبيين ٢٨/٣-٢٩ و لم أورد هذه الأمثله لكثره الاستشهاد بها في الدراسات الحديثه. انظر شوقي ضيف: البلاغه تطور و تاريخ ٥٥-٥٦ محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد ٨٤/٦٣. ٦٤. الحيوان ٢٩٥/٥. ٦٥. البيان و التبيين ٢٢٢/٢. ٦٦. الحيوان ٢١٠/٦-٢١٣ و انظر أيضا ٣٩/٤-٤٠. ٦٧. الحيوان ٢١١/١ و انظر أيضا جابر عصفور: الصوره الفنيه في التراث النقدي و البلاغي ٢١١/٦٨. ٦٨. الحيوان ٢١١/١. ٦٩. الحيوان ٢٨٠/٥-٢٨١. ٧٠. الحيوان ٣٤٨/١. ٧١. الحيوان ١٥/٢. ٧٢. رساله في نفى التشبيه. ضمن رسائل الجاحظ ٢٨٩/١، و انظر أيضا الحيوان ١٥٣/١-١٥٤. ٧٣. انظر الجزء الأول ١٨٨/١-٢٠٨، ١٨٩ 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، ٤٢٦-٤٢٥، ٤٢٦-٤٢٥، ١٦٢-١٦٢، ٢١٠-٢١٣، ٢١٤، ٢٤٨، ٢١٥، ٢١٨، ٢٥٢-٢٦٠، ٢٧٢-٢٩٩، ٥٠٠-٥٠٠. الجزء السابع ٥٠، ٥٦، ٥٧. ٧٤. البخلاء ١٤٤. ٧٥. رسائل الجاحظ ٣٣٩/١. ٧٦. الحيوان ٨٤/٤-٨٥. ٧٧. السابق ١٣٣/٥. ٧٨. أنظر محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي ٨٤/١ و ما بعدها. و أنظر أيضا: مصطفى ناصف: الصوره الأدبيه ٧٨/٧٩. ٧٩. أنظر شوقي ضيف: البلاغه تطور و تاريخ ٥٦. ٨٠. تأويل مشكل القرآن ٢٠/٢١-٨١. النكت في اعجاز القرآن ٧٥/٨٢. السابق/نفس الصفحه. ٨٣. السابق ٧٥-٧٦. ٨٤. انظر الرساله ٩٥/١١٢. و الاستشهاد نفسه يؤكد ما نذهب إليه. ٨٥. انظر الرساله 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. المغنى ١٥/١٦١. ١٠٤. المغنى ٥/١٧٢-١٧٣. ١٠٥. السابق ٧/١٣٠، ٢٠٩. ١٠٦. شرح الأصول الخمسة/٤٣٦. ١٠٧. شرح الأصول/٤٣٦. ١٠٨. السيوطي: الاتقان ٢/٣٦ وانظر أيضا ابن القيم الجوزية: الصواعق المرسله ٢/٢٤٢-٢٤٣. ١٠٩. المغنى ١٥/١٧٨-١٨٠. ١١٠. المغنى ١٣/١٥٨. ١١١. المغنى ٥/١٩٨-١٩٩. ١١٢. المغنى ٧/١٧. ١١٣. انظر المغنى ٨/٣٥، ٣٦، ٨٥-٨٦. ١١٤. المغنى ٥/١٨٧. ١١٥. س. أولمان: دور الكلمه فى اللغه/٦٢. ١١٦. المغنى ٥/١٨٦، انظر أيضا فى قياس الغائب على الشاهد ٥/٢٢٩، ٧/٤٩، ٧٦. ١١٧. السابق ١١/١٣٥. ١١٧. المغنى ٥/١٩٨-١٩٩. ١١٨. عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغه ٢/٢٦٩. ١١٩. المغنى ٥/٢٢٧-٢٢٨. ١٢٠. السابق ٥/٢١٥. ١٢١. السابق ٥/١١١. ١٢٢. السابق ٥/١٨٨. ١٢٣. شرح الأصول/٤٦٨. ١٢٤. المغنى ٧/٢١٣. ١٢٥. المغنى ٨/٢٣١. ١٢٦. السابق ١٢/١٨. ١٢٧. المغنى ٥/١٨٧. ١٢٨. السابق ٥/١٩٧. ١٢٩. السابق ٥/١٨٨. ١٣٠. انظر هذا الخلاف: المغنى ٥/١٨٨-١٨٩. ١٣١. المغنى ٥/١٩٠. ١٣٢. المغنى ٥/١٨٩، وانظر أيضا نفس المصدر ٧/١٨٦. ١٣٣. المغنى ١٥/٣٢٣. ١٣٤. المغنى ٥/١٦٦. ١٣٥. المغنى ١٣/٢٨٠. ١٣٦. السابق ١٥/١١٤. ١٣٧. المغنى ٦ (القسم الثانى) ١٥-١٦. ١٣٨. السابق ١٧/٢٨. ١٣٩. المغنى ١٧/٣٧. ١٤٠. السابق ١٥/٣٢٤. ١٤١. أنظر: الامام الشافعى: الرساله ١٧-١٨. و مناقشه القاضى عبد الجبار لقضيه دلالة العموم والخصوص: المغنى ١٧/٨١-٨٤. ١. الطبرى ٦/١٩٨. ٢. السابق/نفس الجزء و الصفحة. ٣. الطبرى ٦/١٩٧-١٨٠ و أنظر الروايه كامله ١/٢١٦-٢١٨ و نقد المرحوم أحمد شاکر للروايه بالهامش ٢١٨ و ما بعدها. ٤. الطبرى ٦/١٨٦-١٨٧. ٥. انظر فى تعضيد هذا الرأى: النيسابورى: أسباب النزول/٥٣. و الطبرى نفسه يورد هذا السبب فى روايه أخرى عن محمد بن جعفر ابن الزبير ٦/١٥١-١٥٤. ٦. الطبرى ٦/١٨٧ و طبقات المفسرين ٢/٤٤. ٧. الطبرى ٦/١٨٩. ٨. الطبرى ٦/١٧٥. ٩. السابق ٦/١٧٤. ١٠. الطبرى ٦/٢٠٣. ١١. الداودى: طبقات المفسرين ٢/٣٠٨. ١٢. الطبرى ٦/١٧٧. ١٣. انظر ١/٥٩، ٢٦٢-٢٦٥، ٢/١٦٤. ١٤. انظر ١٩-٢٠، ٣٧، ١٣٧. ١٥. الحسن البصرى: رساله فى القدر: ضمن (رسائل العدل و التوحيد) ١/٨٤. ١٦. السابق/٨٦-٨٧. ١٧. السابق/٨٧. ١٨. جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/١٣٢ و لمزيد من التفاصيل انظر طبقات المفسرين ٢/٣٠٧-٣٠٨. ١٩. جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/١٣٣. ٢٠. الطبرى ٦/١٧٧. ٢١. الطبرى ٦/١٧٧. ٢٢. الطبرى ٦/١٩٩. ٢٣. السابق ٦/٢٠٠. ٢٤. السابق ٦/٢٠١-٢٠٣. ٢٥. رساله فى القدر (ضمن رسائل العدل و التوحيد) ١/٨٣. ٢٦. الزمخشري: الكشاف ٢/٤٩. ٢٧. الداودى: طبقات المفسرين ٢/٣٣١. ٢٨. الأشباه و النظائر: المقدمه ٨١. ٢٩. انظر محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفه: ٣٥ نقلا- عن الملقى. 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. ٣٨. جابر عصفور: الصوره الفنيه فى التراث النقدى و البلاغى/٩٤. ٣٩. الأشباه و النظائر/٢٣٤. ٤٠. الكشاف ٢/٩. ٤١. الأشباه و النظائر/١١١. ٤٢. الأشباه/٢٩٢. ٤٣. السابق/٢٣٥-٢٣٦. ٤٤. انظر أيضا ماده «نرى» ٢٣٧-٢٣٦. ٤٤. الأشباه و النظائر/٢٣٩. ٤٥. مقدمه الأشباه و النظائر/٥٢. ٤٦. مقدمه الأشباه و النظائر/٥٧. ٤٧. الأشباه و النظائر/١٣٧-١٣٨. ٤٨. السابق/٢٤٤. ٤٩. تنزيه القرآن عن المطاعن/١٨٤ و انظر ايضا 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

٤٦٢/٢ و تنزيه القرآن عن المطاعن/٢٢٧. ٧١. الكشاف ٤٤٢/٢. ٧٢. مجاز القرآن ٢٧٠/٧. ٧٣. المدارس النحويه ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥. ٧٤. أثر القرآن في تطور النقد العربي/٥٨. ٧٥. معاني القرآن ٣٦٠-٣٦١. ٧٦. Toshihko Izutsu: Revelation as Alinguistic Concept in Islam.p.١٢٩. ٧٧. و كأنما لم يكن جبريل يستطيع أن يرفعه للسماء دون كؤه. ٧٨. معاني القرآن ٢١٨/١. ٧٩. معاني القرآن ٣٨٤/٢ و انظر أيضا جولد تسيهر: مذاهب التفسير في الاسلام/٣٣-٣٥. ٨٠. معاني القرآن ٣٢٥/١ و انظر أيضا جولد تسيهر/٣٦-٣٧. ٨١. معاني القرآن ٢٤٩/١ و لمزيد من الامثله انظر: ٢٠٤/٢، ٣٤٣/٣، ٨٩، ١٠١، ١٥٨، ٢٦١/١١٦. ٨٢. س. أولمان: دور الكلمه في اللغه/١٦٩. ٨٣. راحه العقل/٥٣. ٨٤. راحه العقل/٥٠. ٨٥. السابق/٤٢-٤٣. ٨٦. السابق/٥١-٥٢. ٨٧. معاني القرآن ٣١٤/٢. ٨٨. السابق/٦٥/٣. ٨٩. السابق/١٧٧/٣. ٩٠. معاني القرآن ٤١٢/٢. ٩١. السابق/٣٢٩/١. ٩٢. السابق/١٣٢/٢. ٩٣. السابق/٣٦٦/١ و انظر أيضا/١٢٤. ٩٤. السابق/٨٩/٣. ٩٥. الصواعق المرسله ١١/١. ٩٦. الصواعق المرسله ١٢/١-١٣. ٩٧. السابق ١١-١٢. ٩٨. الكشاف ٣٨٢/٣. ٩٩. معاني القرآن ١١٩/٢. ١٠٠. معاني القرآن ٨٩/٣. ١٠١. انظر متشابه القرآن/٦٢٨-٦٢٩ و تنزيه القرآن عن المطاعن ٤٠٢. ١٠٢. الكشاف ٢١/٤. ١٠٣. معاني القرآن ٤١٥/٢ و لمزيد من الأمثله في قضيه العدل انظر ٢٥٧/٢-٢٥٨، ١٨٧/٣، ٢٧١. ١٠٤. رسائل العدل و التوحيد ٩٦/١. ١٠٥. السابق/نفس الجزء و الصفحه. ١٠٦. رسائل العدل و التوحيد ٩٧/١. ١٠٧. السابق/نفس الجزء و الصفحه. ١٠٨. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٠٦-٦٠٧. ١٠٩. رسائل العدل و التوحيد ١٠٦/١. ١١٠. السابق ١٠٩/١. ١١١. انظر هذه الأدله القرآنيه و مناقشه القاضي لها: المغني ٨٧/٧-٩١. ١١٢. للقاضي عبد الجبار جزء كامل من كتابه المغني هو الجزء السابع أفرده لقضيه خلق القرآن. و انظر أيضا أحمد أمين: ضحى الاسلام ١٦١/٣ و ما بعدها. ١١٣. تأويل مشكل القرآن/١١١. ١١٤. السابق/١١٢-١١٥. ١١٥. المغني ٩٠/٧. ١١٦. انظر الشهرستاني: الملل و النحل ١٦٢/١، محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمه/٥٠. ١١٧. أبو المعين النسفي: بحر الكلام في علوم التوحيد/٦٨. ١١٨. جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامي/٣. ١١٩. ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث/٥٥-٥٧. ١٢٠. رسائل العدل و التوحيد ٩٧/١-٩٨. ١٢١. تأويل مختلف الحديث/٥٥. ١٢٢. انظر العثمانيه/١٠٠، ١١٥-١١٩. ١٢٣. انظر تأويل مختلف الحديث/٧١-٧٣. ١٢٤. انظر تأويل مشكل القرآن ١١٥-١٢١. ١٢٥. السابق/١٠٣. ١٢٦. السابق/١٠٤ و أنظر أيضا القاضي عبد الجبار في تأويل هذه الصفه في الكتاب المقدس، المغني ١١٠/٥-١١١. ١٢٧. تأويل مشكل القرآن/١٣٢-١٣٣. ١٢٨. تأويل مشكل القرآن/١١٢-١١٥. ١٢٩. مصطفى ناصف: الصوره الأدبيه/٧٩، و انظر أيضا جابر عصفور الصوره الفنيه/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 و ما بعدها، ٢٨٠. ١٣٥. تأويل مختلف الحديث/٣٤-٣٥. ١٣٦. تأويل مشكل القرآن/١٢٣-١٢٥. ١٣٧. الزمخشري: الكشاف ٤٢٦-٤٢٧. ١٣٨. تأويل مشكل القرآن/٢٨٢. ١٣٩. تأويل مشكل القرآن/٤٨١-٤٨٢. ١٤٠. السابق/٧٦. ١٤١. السابق/٧٦-٧٨. ١٤٢. السابق/٧٦-٧٨. ١٤٣. السابق/٧٦-٧٨. ١٤٤. المحكم و المتشابه (ضمن رسائل العدل و التوحيد)/١٠٧. ١٤٥. المحكم و المتشابه ٣٧/٢. ١٤٦. السابق ١٠٨/٢. ١٤٧. المحكم و المتشابه انظر على الترتيب: ٨٥/٢-٨٩، ٩١-٩٢، ٩٣، ٩٤-٩٧، ٩٨. ١٤٨. رسائل العدل و التوحيد انظر على الترتيب ٩٩/٢، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦. ١٤٩. رسائل العدل و التوحيد ٨٧/٢-٨٨. ١٥٠. رسائل العدل و التوحيد ٩٠/٢. ١٥١. متشابه القرآن/١٠. ١٥٢. المغني ١٧٦/١٢. ١٥٣. متشابه القرآن/١، انظر أيضا المغني ٣٩٥/١٦. ١٥٤. المغني ٣٩٤/١٦-٣٩٥. 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 و لمزيد من التفاصيل حول هذه الفكره انظر نفس المصدر/٢٤ و ما بعدها، المغني ٣٧٣-٣٧٦، شرح الأصول الخمسه/٥٩٩-٦٠٠. ١٦٣. متشابه القرآن/٣٤. ١٦٤. المغني ٣٩٥/١٦. ١٦٥. كان

الخلاف حول تعريف المحكم و المتشابه ما يزال مستمرا، و كذلك الخلاف حول امكانيه معرفه المتشابه، و بالتالى التوجيه النحوى للآيه على العطف أو الاستثناء. انظر مقالات الاسلاميين ١/٢٩٣-٢٩٥. ١٦٦. متشابه القرآن/٢٠. ١٦٧. انظر الخلاف حول تفسير هذه الظاهره الطبرى ١/٢٠٥ و ما بعدها.

٣-١٦٨. متشابه القرآن/١٦-١٧.

٤-١٦٩. متشابه القرآن/١٩ و انظر أيضا شرح الأصول الخمسه/٦٠٠-٦٠١.

و يرد التشابه إلى التساوى فى المصلحه و الدلاله «فأمّا وصف جميعه بأنه محكم فليس المراد به ما قدمناه، و إنما أريد به أنه تعالى أحكمه فى باب الاعجاز و الدلاله على وجه لا يلحقه خلل، و وصف جميعه بأنه متشابه، المراد به أنه سوى بين الكل فى أنه أنزل على وجه المصلحه و دل به على النبوه، لأن الأشياء المتساويه فى الصفات المقصود إليها يقال فيها متشابهه» (١).

و إذا كان القاضى قد أخضع دلالة القرآن كله لدلاله العقل، بناء على أن اللغه لا تدل إلا بعد معرفه القائل، فإن المحكم و المتشابه كليهما فى حاجه إلى هذه المعرفه 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 معرفه حكمه الفاعل و أنه لا يجوز أن يختار القبيح، لأن الوجه الذى له قلنا ذلك لا يميز المحكم من المتشابه... و أمّا الوجه الذى يختلفان فيه، فهو أن المحكم إذا كان فى موضوع اللغه أو لمضامه القرينه، لا يحتمل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقه الخطاب و علم القرائن أمكنه أن يستدل فى الحال على ما يدل عليه. و ليس كذلك المتشابه، لأنه و إن كان من العلماء باللغه و يحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ و نظر مجدد ليحملة على الوجه الذى يطابق المحكم أو دليل العقل. و يبين صحه ذلك أنه عز و جل بين فى المحكم أنه أصل للمتشابه، فلا بد أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصحّ جعله أصلا له» (٢).

و هكذا يظلّ القاضى عبد الجبار يلجّ على فكره النظر التى هى و الاستدلال شىء واحد، و ذلك ليظل مخلصا لتصوره العام للغه على أنها نوع من أنواع الدلاله، و إذا كان الكلام محتملا لوقوع المجاز فيه، على عكس الأنواع الأخرى من الدلاله، فمن الطبيعى أن ينفى القاضى عن المجاز تهمة الكذب التى سعى خصومهم للزامهم بها، و ذلك لنفى الكذب عن القرآن، و جعل تأويلاتهم قائمه على أساس مكين.

و نفى الكذب عن المتشابه، ليس إلاّ دفاعا عن المجاز فى اللغه عموما مما يؤكد علاقه 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 الحقيقه، دون المجاز، و إنما يكون المتكلم صادقا، بالكلام الذى يجوز أن يتناول المراد باللغه، على وجه إذا قصد به وجه الصدق، فإذا صح ذلك فى المتشابه، كصحته فى المحكم، و لم

ص: ١٨٨

١- ١٧٠. متشابه القرآن/ ٢٠-٢١.

٢- ١٧١. السابق ٦-٧.

يتمتع 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 ينفي وقوعه من الحكيم؟» (١).

و إذا كان المحكم يدل بظاهرة على ما يدل عليه العقل، فالحاجه إليه تصبح ضروريه و هامه لمجادله الخصوم الذين يتمسكون بظاهر المتشابه، و ذلك إلى جانب ضرورته لاثاره التأمل و الحث على النظر و الاستدلال. «إن المخالفين في التوحيد و العدل يمكن أن نحاجهم بذكر المحكم و نبين مخالفتهم لما أقرؤا بصحته في الجملة، و يبعد ذلك في المتشابه، فلذلك تجد كتب شيوخنا رحمهم الله مشحونه بذكر هذا الباب ليبينوا أن القوم كما خرجوا عن طريقه العقول فكذلك عن الكتاب» (٢).

و هكذا يتحوّل القرآن بمحكمه و متشابهه، و كذلك المجاز، إلى قرائن و أدلّه عقليه غايتها الحث على التأمل و النظر و مجادله الخصوم و كشف تهافت حججه و أقاويله. و من الطبيعي بعد ذلك أن يكون المتشابه مما يمكن معرفته، لأنه لا بدّ أن يقع دلاله و إلاّ كان الله عابثا بمخاطبتنا به. و من الطبيعي أيضا أن يكون التوجيه النحوي للآيه عند القاضي على العطف لا على الاستئناف، و يكون الراسخون في العلم يعلمون المتشابه و هم «مع العلم بذلك يقولون آمنا به في أحوال علمهم به ليكمل مدحهم، لأن العالم بالشيء إذا أظهر التصديق فقد بالغ بما يلزمه، و لو علم و جحد لكان مذموما» (٣).

و بذلك كله يكون القاضي عبد الجبار قد ربط بين المجاز و التأويل و المحكم و المتشابه. و ربط كل هذه القضايا بالأساس العقلي للمعرفه عند المعتزله. و يصبح هناك نوع من الموازه بين المحكم و المتشابه من جهه، و المعرفه الضروريه و المعرفه النظرية من جهه أخرى. يتشابه المحكم مع المعرفه الضروريه بوضوحه و انكشافه دون حاجه للاستدلال. و على العكس من ذلك المتشابه الذي لا يعرف المراد به إلاّ بالتأمل و التأويل، تماما كما لا يمكن التوصل إلى العلوم النظرية إلاّ بالاستدلال و النظر. و كما أن العلوم الضروريه تعدّ أساسا للعلوم النظرية، فكذلك المحكم يعدّ أساسا لفهم المتشابه. و نتيجة لذلك كله يصبح التأويل قرينا للاستدلال و مرادفا له بنفس القدر الذي أصبحت فيه اللغه نوعا ثالثا من الدلاله العقليه لها شروطها الخاصه لوقوعها دلاله.

و من الضروري - لاكتمال جوانب دراستنا - أن نعرض لبعض جهود القاضي عبد الجبار في التأويل. و لما كانت جهود المعتزله في التأويل تنصبّ أساسا

ص: ١٨٩

١- ١٧٢. المغنى ٣٧٢/١٦.

٢- ١٧٣. متشابه القرآن/٧.

٣- ١٧٤. متشابه القرآن/١٥ و انظر أيضا المغنى ١٧٣/١٢-١٧٧، ٣٧٨/١٦، ٣٨٠- و شرح الأصول/٦٠٣.

على آيات التوحيد و العدل بكل تفاصيلهما، و لما كنا قد عرضنا لكثير من هذه الآيات فى الفصول السابقه، فقد رأينا أن نقتصر فى عرض جهود القاضى على قضيتين أساسيتين هما: قضيه رؤيه الله عز و جل، و قضيه خلق الأفعال. و مبرر اختيار هاتين القضيتين، أن أولاهما تعدّ - إلى جانب قضيه الكلام - من أهم القضايا الخلافيه بين المعتزله و خصومهم، و تظهر فيها بوضوح كامل مشكله التأويل لورود بعض آيات القرآن باثباتها، و ذلك على عكس قضيه الكلام التى تعدّ قضيه جدليه أكثر منها قضيه متصله بتأويل النص القرآنى، أمّا قضيه خلق الافعال فترجع أهميتها إلى أنها أساس نشأه الفكر الاعتزالى برمته كما سبقت الاشاره فى التمهيد.

و هى - أيضا - قضيه خلافيه ظل الخلاف فيها مستمرا، هى و قضيه الرؤيه، حتى عصور متأخره. لذلك كله نكتفى بهاتين القضيتين كنموذجين لقضايا التوحيد و العدل، يكشفان لنا عن نهج القاضى فى التأويل و علاقته بباقى جوانب الفكر الاعتزالى التى أسهبنا فى شرحها.

ب - التوحيد و قضيه رؤيه الله

قضيه الرؤيه، و جوازها على الله و عدم جوازها عليه، من القضايا الهامه التى ثارت بين المعتزله و خصومهم، و أثارت كثيرا من الجدل و النقاش. و ترتبط هذه القضيه - فى مفاهيم المعتزله - بقضيه التوحيد و نفى الجسميه عن الله، ذلك أن اثبات الله مرثيا يقتضى كونه فى جهه و متحيزا فى المكان. و لذلك سعى المعتزله إلى نفى أن يكون الله مرثيا بأى صورته من الصور، و إلى نفى ذلك عنه فى الدنيا و فى الآخره على السواء. و لم يكن سبيل ذلك سهلا أمامهم، فالاعتراضات كثيره. و إذا كانوا قد وجدوا فى بعض آيات القرآن سندا لوجهه نظرهم، فقد اعترضتهم آيات أخرى استشهد بها خصومهم فى رد هذه الدعوى. و من ثم لم يكن أمام المعتزله سبيل إلا تأويل هذه الآيات التى يستشهد بها الخصوم تأويلا يتفق مع وجهه نظرهم فى التوحيد، و فيما يجوز على الله و ما لا يجوز عليه. و نظروا إلى الآيات التى استشهد بها الخصوم على أنها من المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلا الله و الراسخون فى العلم، و نظروا إلى الآيات التى تسند وجهه نظرهم على أنها من المحكم الذى ترد إليه آيات الخصوم المتشابهه. و كان من الطبيعى أن يلجأ الخصوم إلى نفس الحيله، فيعتبروا ما يدعم وجهه نظرهم محكما، و ما يدعم وجهه نظر المعتزله متشابهها. و كان من الطبيعى أيضا أن يدعى كل طرف لنفسه صفه «الراسخين فى العلم» القادر على التأويل الصحيح.

و يستلقت نظر الباحث في هذه القضية أن المعتزله - على غير عادتهم - لا يلزمون خصومهم الكفر على القول بجواز رؤيه 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 المعتزله و هو العدل، أما الثانيه فترتبط بأصل التوحيد الأول.

و المعتزله - في قضية الرؤيه - لا يتساهلون مع خصومهم فحسب، بل يلتمسون لهم العذر إذا هم جؤزوا الرؤيه على الله من غير كيفيه، أى من غير تشبيه لله بالاجساد. و هم - أى المعتزله - في ذلك يفرقون بين أنواع المدركات، و مدى وضوحها و العلم بها، فأجناس المسموعات و المشمومات و المدوقات لا جدال في وضوحها و العلم بها، و ليس كذلك أجناس المرثيات التي منها ما هو جوهر، و منها ما هو عرض، و هى لذلك ليست على نفس الدرجه من الوضوح و العلم، و من ثم كثرت فيها الشبه و الاعتراضات. و من أجل هذه الشبه التي تتعلّق بالمرثيات دون ما عداها من أنواع المدركات لا يلزم من جؤز على الله الرؤيه الكفر، إذا جؤزها من غير تشبه لله بالاجساد، إذ أنه بذلك لا يكون مخالفا للمعتزله في الأصل الذي يدافعون عنه، و هو التوحيد و التنزيه، و إنما يكون خلافه لهم ناتجا عن سوء التفرقه 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 المرثيه لا يصح أن يكون مرثيا... إنه يقرب عندى أن يكون العلم بأن الجسم لا يسمع، و الحركه 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 المرثيات فمخالفه لها في ذلك، لأنها تشتمل على نوعين مختلفين جوهر و عرض، فلم ينحصر المرثى 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 الرؤيه و كثرت الشبه» (1).

غير أن قضية نفى الرؤيه 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 تمدّح نفسه بأنه لا يرى، فإن الزعم بأنه يرى هو نفى للمدح الذي مدح به ذاته. و في هذا السبيل يقسم المعتزله ما يمدح به الله سبحانه نفسه إلى قسمين: القسم الأول، ما يرجع إلى صفات الفعل، أما القسم الثاني فهو ما يرجع إلى صفات الذات.

ص: ١٩١

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 ازاحه العلل و اثابه 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 بالأ يعاقب الكافر و لو عاقبه لم يقتض ذلك نقصا فيه.

أما القسم الثانى، و هو التمدح بالأمر الذى يرجع إلى صفات الذات، فينقسم إلى ثلاثة أقسام: أولهما التمدح بما هو اثبات فى الحقيقة، و نفى ذلك يوجب النقص، و ذلك كمدحه بأنه قديم. و ثانيهما التمدح بما يجرى مجرى الاثبات مثل وصفنا له بأنه عالم و قادر و حى، و نفى ذلك يوجب النقص. و ثالثهما التمدح بما يجرى مجرى النفى مثل نفى الرؤيه و النوم، و اثبات ذلك يوجب النقص. (١).

و إلى هذا النوع الثالث من القسم الثانى ينتمى ما تمدح الله به نفسه من نفى الرؤيه عن ذاته، و من ثم فإن اثبات الرؤيه له تقتضى نقصا ينبغى نفيه عن الله جل و عز. و الدليل السمعى الذى يورده المعتزله على خصومهم فى هذا الصدد هو قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (الانعام/١٠٣). و لكى يؤكد المعتزله أن هذه الآيه وردت مورد التمدح يلجئون إلى السياق الذى وردت فيه الآيه «لأن سياق الآيه يقتضى ذلك، و كذلك ما قبلها و ما بعدها، لأن جميعه فى مدائح الله تعالى، و غير جائز من الحكيم أن يأتى بجملة مشتمله على المدح ثم يخلطها بما ليس بمدح البتة، ألا ترى أنه لا يحسن أن يقول أحدنا: فلان ورع تقى نفى الجيب مرضى الطريقه أسود يأكل الخبز يصلى بالليل و يصوم بالنهار، لما لم يكن لكونه أسود يأكل الخبز تأثير فى المدح. يبين ذلك، أنه تعالى لما بين تميزه عما عداه من الأجناس بنفى صاحبه و الولد بين أنه يتميز عن غيره من الذوات بأنه لا يرى و يرى» (٢).

و فكره المدح لا تنفصل عند المعتزله عن فكره التوحيد و التنزيه و نفى مشابهه الله للبشر و الأجساد، بل هما فكرتان مرتبطتان غير منفصلتين «فإن قيل: و أى مدح فى 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 فى الشىء أن لا يكون مدحا ثم بانضمام شىء آخر اليه يصير مدحا، و هكذا فلا مدح فى نفى صاحبه و الولد مجردا ثم إذا انضم إليه كونه حيا لا آفه به صار

ص: ١٩٢

١- ١٧٦. راجع المغنى ٤/١٥٤-١٥٦، شرح الأصول الخمسه ٢٣٨.

٢ - ١٧٧. شرح الأصول الخمسه ٢٣٥-٢٣٦، و سياق الآيه يؤكد الفكره. و انظر انكار الباقلانى لفكره المدح فى الآيه. الانصاف/١٤١.

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 بينونه بينه و بين غيره من الذوات، و بينونه 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 كالجماد، و منها ما لا يرى و يرى كالقديم سبحانه و تعالى.

و على هذا الوجه صحّ التمدح بقوله: و هو يطعم و لا يطعم» (١) و هكذا ترتبط فكره المدح بتباين الذات الالهيه عن الذوات البشريه. و فكره التباين ليست سوى التنزيه عن صفات النقص البشريه، و تأكيد صفات الكمال، بمعنى أن الذات الالهيه و إن حملت بعض الصفات البشريه كالحياء و العلم و الاراده و السمع و البصر، فإن هذه الصفات قد بلغت أوج كمالها في الله و تفاوتت في البشر، أمّا صفات النقص و الضعف في البشر فهي منفيه نفيا كاملا عن الله. و هكذا تقع بينونه التي هي أساس المدح. و هكذا تلتقي فكرتا التوحيد و المدح في قضيه نفى الرؤيه عن الله.

و إذا كان المعتزله - على غير عاداتهم - لا يلزمون من جوّز رؤيه الله من غير كيفيه الكفر على أساس أن التفرقه بين أنواع المرئيات مما يصعب و يلبس، فإنهم أيضا - على غير عاداتهم - يجيزون الاستدلال على مسأله نفى الرؤيه بالعقل و السمع جميعا «لأن صحه السمع لا تقف عليها، و كل مسأله لا تقف عليها صحه السمع فلا استدلال عليها بالسمع ممكن. و لهذا جوّزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيا، لما لم نقف صحه السمع عليها، يبين ذلك أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعا حكيما، و إن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا، و لهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسأله، لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضى جهلا بذاته و لا بشيء من صفاته» (٢) و المسأله ترتبط في النهايه بعدم المساس بأصل التوحيد الذي يدافع عنه المعتزله، لكنهم حين يجدون خصومهم يبدؤون استدلالهم بالسمع، أي من القرآن الشريف، و السنه النبويه، على اعتبار أن قضيه التوحيد، و منها الرؤيه، لا تؤخذ إلا من السمع و لا مجال فيها للعقل، و هو منطلق يخالف تمام المخالفه ما ينطلق منه المعتزله حيث يعتبرون أن قضايا التوحيد و العدل هي قضايا عقليه 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» (٣). حين يجد المعتزله أن خصومهم يبدؤون استدلالهم بالسمع يلجئون إلى نزع هذا السلاح من يدهم بادئ ذي بدء على

ص: ١٩٣

١- ١٧٨. شرح الأصول الخمسه ٢٣٦-٢٣٧.

٢- ١٧٩. شرح الأصول الخمسه/٢٣٣ و بذلك تكون الآيه واقعه في الصنف الثاني من أصناف دلالة الخطاب على ما يدل عليه. قآيات الرؤيه تدل على ما يدل عليه العقل من نفياها. و الآيات وحدها، و كذلك العقل وحده - دلالة - و لا يتعلق أحدهما بالآخر. انظر الفصل السابق.

٣- ١٨٠. المغنى ١٧٤/٤-١٧٥.

أساس أنهم لا يصح لهم العلم بالسمعيات «لأنهم قد أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لاضافتهم القبائح كلها إلى الله» (١).

و إذا كانت قضايا التوحيد و العدل هي قضايا عقلية في المحل الأول، فإن صحة السمع تبني على أدله العقل، و ما ورد في السمع مخالفا لأدله العقل يجب تأويله بما يتفق مع هذه الأدله العقلية. و لا تناقض بين هذا المبدأ و بين قول المعتزله إن قضيه الرؤيه مما يصح أن يستدل عليها بالعقل و السمع معا إذا كانت هذه القضيه، حتى مع الجهل بها، لا تقدر في أساس التوحيد. على أنهم في هذه القضيه يربطون بين العقل و السمع و لا يقدمون السمع على العقل، بل يجعلونها متساويين في الدلاله.

(٢) و إذن يقوم مسلك المعتزله في تأكيد أفكارهم العقلية عن الله تعالى على ثلاث وسائل: الوسيله الأولى هي التفرقه بين المحكم و المتشابه، و اعتبار ما يدعم وجهه نظرهم محكما يدل بظاهره، و في نفس الوقت اعتبار ما يدعم وجهه نظر الخصوم متشابه في حاجه إلى التأويل. أما الوسيله الثانيه 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 المعتزله متشابهة. أما الوسيله الثالثه فهي انكار حق الخصوم، أو قدرتهم على معرفه السمعيات و فهمها، لأن صحة السمع موقوفه على العدل و التوحيد و هي قضايا عقلية، و لأن الخصوم «قد أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لاضافتهم القبائح كلها إلى الله».

و هذه الوسيله الأخيره لا يسلكها المعتزله في الرد على خصومهم في قضيه الرؤيه و ذلك لأنها لا تقدر في أصل التوحيد أولا، و ثانيا لأنها من المسائل الشائكه التي كثرت فيها الشبه و الاعتراضات، بسبب صعوبه التفرقه بين أنواع المدرجات كما سبقت الاشاره. و على ذلك يبدأ المعتزله نقاشهم قضيه الرؤيه على أساس ايراد أدلتهم السمعيه، و هي المحكمه من وجهه نظرهم على نفى الرؤيه، ثم يلجئون إلى أدله الخصوم - و هي المتشابهه - مستخدمين سلاح التأويل و المجاز.

يورد المعتزله 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 للمعتزله من النقص، إذ يلجأ خصومهم إلى التفرقه بين لفظ «أدرك» و لفظ «رأى» على أساس أن الإدراك غير الرؤيه و أن الله إذا كان قد نفى أن يدرك بالبصر فإنه لم

ص: ١٩٤

١- ١٨١. المغنى ١٧٣/٤.

٢- ١. انظر على سبيل المثال نلليو: بحوث في المعتزله، في (التراث اليوناني في الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليري: الفكر العربي و مركزه في التاريخ ص ٦٧، دي بور: تاريخ الفلسفه في الاسلام/٤٨-٤٩ زهدى جار الله: المعتزله ص ٣٦، ٧٥، ٢

ينف أن يرى إذ «أن الإدراك عبارة عن الاحاطه و منه فلما أدركه الغرق أحاط به و إنّنا لمدركون أى محاط بنا فالمنفى إذا عن الأبصار احاطتها به عز و علا لا مجرد الرؤيه... يدل لنا أن تخصيص الاحاطه بالنفى يشعر بطريق المفهوم بثبوت ما هو أدنى من ذلك و أقله مجرد الرؤيه كما أنّنا نقول لا تحيط به الأفهام و إن كانت المعرفه بمجردا حاصله لكل مؤمن فالاحاطه للعقل منفيه كنفى الاحاطه للحس و ما دون الاحاطه من المعرفه للعقل و الرؤيه للحس ثابت غير منفى» (١). و يضطر المعتزله إلى الدخول فى مناقشات لغويه حول لفظ «أدرك» و الفرق بينه و بين لفظ «رأى».

و ينفى المعتزله أن يكون الإدراك هو الاحاطه و «الاحاطه ليس هو بمعنى الإدراك لا فى حقيقه اللغه و لا فى مجازها أ لا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينه 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 الآيه على الاحاطه» (٢). ثم يفرقون بين الإدراك مطلقا، و بين الإدراك إذا قيد بالنظر كما هو منطوق الآيه الكريمه. فالإدراك «إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤيه البصر، و إن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق، فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ، و أدركت الثمره إذا نضجت، و أدرك فلان إذا لحقه، و قال سبحانه: حتّى إذا أدركه الغرق يعنى لحقه الغرق، و قال أصحاب موسى إنّنا لمُدركون يعنى لملاحقون.

و قد يقال عند الاطلاق أدركت الحراره و البروده و أدركت الصوت، و كل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، و متى قرن به زال الاحتمال عنه، فاخص بقاءه واحده و هى الرؤيه بالبصر. فإذا صحّ ذلك فيجب أن يكون قوله تعالى: لا تُدركه الأبصار فى باب الدلاله على أنه لا يرى بمنزله قوله تعالى: لا تراه الأبصار» (٣). و بصرف النظر عن خلافهم حول «الإدراك» هل هو الاحاطه أو البلوغ أو اللحوق، فإن الفكره التى يطرحها القاضى عبد الجبار للفرقه بين لفظ «أدرك» عند الاطلاق، و بين نفس اللفظ إذا قيد بالنظر تبدو فكره أصيله من ناحيه الدلاله على أساس أن اللفظ يكتسب معنى محددًا من خلال التركيب و السياق، و أن هذا اللفظ حين لا يكون موضوعا فى سياق محدد، لا يكون له حينئذ سوى معنى هلامى مهوَّش. غير أن الآيه 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 المعتزله إلى القول ب «أن المراد بالأبصار المبصرون، إلا أنه تعالى علّق الإدراك بما هو آله فيه و عنى به الجمله. أ لا ترى أنهم يقولون: مشّت رجلى، و كتبت يدي، و سمعت اذنى، و يريدون الجمله» (٤). و على ذلك يكون معنى الآيه أن المبصرين لا يدركون الله و لكنه يدرك المبصرين. و هنا يثور اشكال جديد فحواه أن الآيه

ص: ١٩٥

١- ١٨٢. ابن المنير: الانتصاف ٣٠٧/١ و انظر الباقلاني: الانصاف/١٦٢.

٢- ١٨٣. شرح الأصول/٢٣٩-٢٤٠.

٣- ١٨٤. المغنى: ١٤٤/٤-١٤٥.

٤- ١٨٥. شرح الأصول/٢٤٠.

تقتضى على هذا التأويل - أى تأويل الابصار بالمبصرين- «أن يرى الله نفسه لأنه من المبصرين» (١) غير أن المعتزله يردون على هذا الاشكال بدليل عقلى فحواه «أنه تعالى و إن كان مبصرا، فإنما يرى ما تصحّ 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» (٢) و لا يكون هذا الاشكال واردا على مفسّر معتزلى كالزمخشري لأنه لم يتأول الأبصار على أنها المبصرون كما فعل القاضى عبد الجبار، و إنما البصر عنده «هو الجوهر اللطيف الذى ركبه الله فى حاسه 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 جهه 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 تلتطف عن ادراكه و هذا من باب اللف» (٣) و فى هذا التفسير تسعف الزمخشري معرفته البلاغية فيبتعد عن الاشكال الذى يثيره تأويل «الأبصار» بالمبصرين، و يساعده على ذلك ربط آخر الآيه بأولها على طريقه «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 للمعتزله، 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 المعتزله من ايراد دليلهم المحكم من السمع، و يدفعون الاعتراض الذى يثيره الخصوم على هذا الدليل. و هذا يؤدى بهم إلى الخوض فى مسائل لغويه و دلاليه حول معنى اللفظ منفردا و معناه فى تركيب معين. و فى هذه النقطة أفلح القاضى عبد الجبار فى تفسير الآيه بما يتفق مع وجهه النظر الاعتزاليه. 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 للآيه 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 الخمسه، و أنه فى الكتاب الأول لم يورد هذا التأويل الذى أوقعه فى الاشكالات. بل ورد هذا التأويل فى كتابه الثانى «شرح الأصول الخمسه» و هو كتاب يختلف فى أسلوبه و طريقه عرضه عن الكتاب الأول، الأمر الذى يجعلنا نظن أن هذه التأويلات من صنع شارح الكتاب و المعلق عليه و هو أحد تلاميذ القاضى عبد الجبار.

ص: ١٩٦

١- ١٨٦. شرح الأصول/٢٤١.

٢- ١٨٧. شرح الأصول/٢٤١.

٣- ١٨٨. الكشف ٢/٤١-٤٢.

يثير خصوم المعتزله - 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 (١) و يبنى المعتزله 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 نفيا عاما 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 بنفى السنه و النوم، و نفى صاحبه و الولد، و نفى المثل. فإذا وجب حمل ذلك أجمع على أن المراد به النفي و ما كان نفيه مدحا مما يرجع إلى ذاته، فاثباته له لا يكون إلا نقضا. 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 تأخذُه سنهٌ و لا نوْمٌ نفى ذلك في حال دون حال» (٢).

و هناك دليل آخر يتشبه به المعتزله على عدم جواز رؤيه الله تعالى، و هو دليل سمعى من قصه موسى عليه السلام، و المقصود بذلك قوله تعالى لموسى حين طلب رؤيته لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي (الأعراف/١٤٤) «نفى 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 جهه الشرط لكن على جهه التباعد» (٣).

و يبدو أن طلب موسى الرؤيه من الله عز و جل بقوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (الأعراف/١٤٣) كان قد أثار لدى المعتزله السابقين على القاضى عبد الجبار مشكله تصدوا لحلها. هذه المشكله تتمثل في حل التعارض القائم بين قولهم بأن معرفه توحيد الله و عدله هي معرفه عقليه لا تستند إلى السمع، و بين طلب موسى عليه السلام الرؤيه، مما يوهم بجهله - و هو النبي المعصوم - بصفات الله و ما يليق به. و كان أن تصدى علماء المعتزله كأبي الهذيل العلاف، و أبي على الجبائي إلى تأويل «النظر» في قوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ بأن المقصود به المعرفه الضروريه

ص: ١٩٧

١- ١٨٩. انظر الأشعري: اللمع/٣٥.

٢- ١٩٠. المغنى ٤/١٥٠-١٥١، راجع أيضا: متشابه القرآن/٢٥٥.

٣- ١٩١. المغنى: ٤/١٦١-١٦٢، شرح الأصول/٢٦٤-٢٦٥.

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 الرؤيه و النظر المباشر. و معنى هذا أن الآيات الواردة في قصه موسى كانت تمثل لدى المعتزله السابقين متشابهها في حاجه إلى التأويل. و يبدو أنها كانت سلاحا في يد خصوم المعتزله يستدلون بها على جواز رؤيه البارى جل و عز بدليل أن موسى عليه السلام طلب رؤيته. و كان خصوم المعتزله - فيما يبدو - يحملون دك الجبل من الله و عدم تحقق الرؤيه على أن موسى طلب رؤيه الله في الدنيا، و هى غير جائزه - فى رأيهم - إلا فى الآخره.

و يتشبه المعتزله بفكره التباعد الموجوده فى قوله تعالى: لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي. و معنى ذلك أن الله علّق رؤيه موسى باستقرار الجبل، لا على جهه الشرط، و لكن على جهه التباعد بأن ذلك لن يحدث. و يستشهدون على فكره 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 أهلى و صار القار كاللبن الحليب

و كما قال جل و عز: وَ لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ و كما قال تعالى: وَ أَمَّا الَّذِينَ سُرِعْدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ فَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ثم جعله الجبل دكا بين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤيه لا تقع على وجه» (١).

و هناك فكره أخرى تؤكد فكره التباعد السابقه و هى أن الله قال لموسى:

لَنْ تَرَانِي و «لن موضوعه للتأييد، فقد نفى أن يكون مرثيا البته، و هذا يدل على استحاله الرؤيه عليه» (٢). و فكره أن «لن» موضوعه للتأييد قد يجد الخصوم فيها مطعنا يستدلون عليه من القرآن الكريم، ذلك أن «الله قال حاكيا عن اليهود وَ لَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ، أى لا يتمنون الموت، ثم قال حاكيا عنهم: يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رُبُكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُتُبُونَ فَكَيْفَ يُقَالُ: إِنْ لَنْ مَوْضُوعُهُ لِلتَّأْيِيدِ؟ قُلْنَا: إِنْ لَنْ مَوْضُوعُهُ لِلتَّأْيِيدِ ثُمَّ لَيْسَ يَجِبُ أَنْ لَا يَصِحَّ اسْتِعْمَالُهُ إِلَّا حَقِيقَةً، بَلْ لَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ مَجَازًا، وَ صَارَ الْحَالُ فِيهِ كَالْحَالِ فِي قَوْلِهِمْ أَسَدٌ وَ خَنْزِيرٌ وَ حِمَارٌ، فَكَمَا أَنْ مَوْضِعُهَا وَ حَقِيقَتُهَا الْحَيَوَانَاتِ الْمَخْصُوصَةِ ثُمَّ تَسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ وَ التَّوَسُّعِ، وَ اسْتِعْمَالُهُمْ فِي غَيْرِهَا لَا يَقْدَحُ فِي حَقِيقَتِهَا، كَذَلِكَ هَاهُنَا» (٣) و معنى ذلك أن «لن» موضوعه فى حقيقتها للتأييد، ثم قد تستعمل مجازا كما فى

ص: ١٩٨

١- ١٩٢. المغنى: ١٦٢/٤.

٢- ١٩٣. شرح الأصول/٢٦٤-٢٦٥.

٣- ١٩٤. شرح الأصول/٢٦٤-٢٦٥.

الآيات التي يستدل بها الخصوم. و تلتقى فكره أن «لن» موضوعه للتأييد، مع فكره التباعد المتضمنه في الشرط في الآيه، ليستدل بهما المعتزله على أن رؤيه الله مستحيله. و لكن خصوم المعتزله يرون في هذه الآيات رأيا آخر. فهم يسلمون بجواز الرؤيه على الله، لكنهم لا يرونها جائزه في هذه الحياه الدنيا، و يكون الأمر أنها لم تحدث لأن موسى طلبها في غير أوانها و لهذا تاب موسى من ربه على ذلك و تبرأ من سفاهاه قومه. و توبته و تبرؤه من طلب الرؤيه «ليس لأنها غير جائزه على الله و لكن الله تعالى أخبره أنها لا تقع في دار الدنيا و الخبر صدق» (١).

و إذا كان المعتزله قد اعتمدوا على فكرتي أن «لن» موضوعه للتأييد، و أن الشرط في الآيه هو على طريقه التباعد المعروفه في مذاهب العرب، و ذلك لكي يؤكدوا استحاله الرؤيه على الله استحاله مطلقه، فما زال أمامهم سؤال موسى نفسه الله بقوله: رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ و هو سؤال يتناقض مع معرفه موسى العقليه بعدل الله و توحيده مما يقدر في عصمته كنبى. و هذا التناقض حلّه أبو الهذيل و أبو على الجبائى بتأويل النظر في الآيه على أنه المعرفه كما سبقت الاشاره.

و هذا التأويل معناه أن الآيه من المتشابه، و لكن القاضى عبد الجبار شاء أن يحوّل الآيه إلى دليل للمعتزله، و من ثم وجد نفسه مضطرا إلى رفض تأويل مشايخه، و أخذ الآيه على ظاهرها بأن موسى طلب الرؤيه. و الأساس الذى يستند إليه عبد الجبار أن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلاّ النظر، و لا يحتمل المعرفه. يقول: «إن الرؤيه إذا قرن إليها النظر و عداه بإلى فالمراد به الرؤيه بالبصر. و قد قال سبحانه رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ فلما قرنه بالنظر و عداه بإلى و جب حمل ظاهره على الرؤيه بالبصر، لأنه لا يصح أن يكون المراد بهذا النظر و الفكر، لأنه لا يقال في نظر الفكر ينظر إليه على الحقيقه، و إنما يقال ينظر فيه.

و قد ورد الكتاب بما يدل على ذلك: فقال سبحانه: يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ و قال تعالى: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ و متى قرن بالرؤيه ذكر الجهره، فالمراد به رؤيه البصر. و ذلك يدل على أن موسى صلى الله عليه إنما سأل الرؤيه، 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 في الكلام، فيصير في التقدير كأنه قال: رب أرني أنظر إلى الآيات التي عندها أعرفك ضروره من غير أن يدل الظاهر عليه» (٢) و إذا أخذت الآيه على ظاهرها بأن موسى طلب رؤيه الله حقا، فكيف يتأتى منه هذا الطلب و هو النبى المعصوم الذى يجب أن يعرف بعقله

ص: ١٩٩

١- ١٩٥. ابن المنير: الانتصاف ١١٢/٢.

٢- ١٩٦. المغنى: ١٦٣/٤-١٦٤.

ما يجوز على الله و ما لا يجوز عليه؟ هنا ينكر القاضى عبد الجبار أن يكون موسى طلب الرؤيه لنفسه، بل دفعه قومه بعنادهم إلى ذلك. إذ هو أعلم بالله و صفاته و توحيده من أن يسأل هذا السؤال الذى ينم عن جهل لا يليق بنبوته «و قد حكى فى القصة أن قومه سألوه أن يريهم ربهم جهره، فأجابهم بأن ذلك يستحيل على الله تعالى، فلم يقنعوا بجوابه، و أحبوا أن يرد الجواب من قبل الله تعالى، فوعدهم بذلك ظنا منه أن الجواب إذا وقع من قبله كان أحسم للشبهه و أكد فى الحججه، فاختار السبعين لحضور الميقات، و هو الذى أراده تعالى بقوله: وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا وَ وَعَدَ قَوْمَهُ بِأَنَّهُ سَبِّحَانَهُ الرَّؤْيِيَهُ بِحُضُورِ السَّبْعِينَ فِى الْمِيقَاتِ، 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 أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَ إِيَّائِي، أَ تَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا يَدُل على صحه 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» (١) و يكاد خصوم المعتزله يتفقون معهم فى ذلك، إلا- أنهم لا يستنتجون من هذا الموقف عدم جواز الرؤيه على الله، بل يرون أن قوم موسى أخطئوا حين طلبوا رؤيه الله فى الدنيا، و هى غير جائزه إلا فى الآخره. أمّا الخطأ الثانى الذى وقع فيه قوم موسى فهو «توقيفهم الايمان عليها حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهره أ لا- ترى أن قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا إنما سألوا فيه جائزا و مع ذلك قرعوا به لاقتراحهم على الله ما لا يتوقف و جوب الايمان عليه» (٢).

و هنا يثور تساؤل يطرح نفسه على المعتزله و يحاولون الاجابه عليه. إذا كان موسى طلب الرؤيه لقومه لا لنفسه لأنه «أعرق فى معرفه الله تعالى من واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد و النظام و أبى الهذيل و الشيخين و جميع المتكلمين» (٣) 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 ترانى) و لم يجيء مثلا «لن يرونى»؟ يورد المعتزله هذه الأسئلة على أنفسهم و يجيبون عن ذلك ب «أنه لا يمتنع أن يورد السائل عن غيره المسأله على سبيل الاضافه إليه، فيكون الحال فى ذلك معقولا لما تقدم من المقدمات، و على ذلك يشفع أحدنا إلى غيره لغيره، فيقول: أحب أن تفعل بى كيت و كيت، و أن تقضى حقى فيه، و يجيب المشفوع إليه: بأنى 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 بالمشقه لأجل غيره كتكفله بها لأجل نفسه، فتحقق باضافه السؤال إلى نفسه اهتماما بذلك، و إن كان سائلا عن

ص: ٢٠٠

١- ١٩٧. المغنى: ١٦٤/٤.

٢- ١٩٨. ابن المنير: الانتصاف: ١١٣/٢.

٣- ١٩٩. الزمخشري: الكشاف: ١١٣/٢.

غيره كاهتمامه إذا كان سائلا لنفسه» (١).

و يورد المعتزله على أنفسهم سؤالاً آخر، أو ربما أورد هذا السؤال خصومهم، فحواه: إذا كان موسى لم يسأل الرؤيه لنفسه، بل سأله لقومه على طريقه التشفع، فلما ذا تاب عن هذا السؤال، و التوبه لا تصح إلا من فعل نفسه؟ و تكون الاجابه أن موسى تاب عن ذلك، لأنه سأل الله بحضرة القوم من غير إذن، و لا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى بحضرة الأمه من غير إذن سمعي، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن يجابوا، فيكون ذلك تنفيراً عن قبول الأمه» (٢).

و لعل في كل ما أوردناه في قصه موسى من حوار بين المعتزله و خصومهم ما يبين تنازعهم في الاستدلال بهذه القصه كل لصالح وجهه نظره. فالمعتزله في بادئ الأمر أنكروا أن يكون موسى عليه السلام طلب الرؤيه، حتى اضطر أبو الهذيل العلاف و أبو على الجبائي إلى تأويل النظر في قوله رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ بأنه المعرفه. و لم يسلم القاضي عبد الجبار بهذا التأويل من مشايخه، ربما لأن قول الله لَنْ تَرَانِي اجابه لهذا الطلب، يؤكد أن موسى طلب الرؤيه، و من ثم أخذ الآيه على ظاهرها بناء على أن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلا الرؤيه.

و معنى ذلك - كما أسلفنا - أن الآيه كانت تمثل لدى المعتزله متشابها يحتاج للتأويل.

و لكن القاضي عبد الجبار حوّلها إلى محكم يستدل به المعتزله على عدم جواز الرؤيه على الله عز و جل. و اضطرهم ذلك إلى الرد على الاعتراضات الأخرى حول نسبه 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 للآيه على أساس أن موسى قد طلب رؤيه الله حقا، و نفى في نفس الوقت أن يكون قد طلب الرؤيه لنفسه، بل دفعه قومه إلى هذا الطلب، فطلبه لقومه و نسبه لنفسه على طريقه التشفع، و بذلك نقل الآيه من أن تكون دليلاً للخصوم و جعلها دليلاً للمعتزله 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 يفسره أنه ليس متكلماً بقدر ما هو مفسّر يجمع آراء المعتزله في تفسير الرؤيه 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 (٣).

ص: ٢٠١

١- ٢٠٠. المغنى: ١٦٧/٤، راجع شرح الأصول/٢٦٣-٢٦٤.

٢- ٢٠١. شرح الأصول/٢٦٣-٢٦٤ راجع كل هذا الحوار حول الآيه في متشابه القرآن/٢٩١-٢٩٨.

٣- ٢٠٢. راجع تفسير الزمخشري للآيه: الكشاف/١١٢-١١٦، ورد ابن المنير: الانتصاف/١١٢/٢-١١٣.

(١) ينتقل المعتزله بعد تقرير وجهه نظرهم، و دفع الاعتراضات على الآيات التي يعتبرونها محكمة تردّ إليها المتشابهات التي هي أدله الخصوم، ينتقلون بعد ذلك إلى أدله الخصوم السمعيه، سواء من جهه الحديث النبوى الشريف أو القرآن الكريم فيستخدمون سلاح التأويل لتخلص لهم وجهه نظرهم في نفى مشابهه الله للبشر و تقرير أصل التوحيد تقريراً كاملاً.

و فيما يتصل بالأحاديث النبويه التي يوهم ظاهرها جواز رؤيه الباري عز و جل، لا يجد المعتزله 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 فروعه. غير أنهم من جانب آخر قد يلجئون إلى تأويل ما ورد فيها تأويلاً يتفق مع أصول مذهبهم. أو إلى معارضه هذه الأحاديث بأحاديث أخرى تتفق مع ما يذهبون إليه. و معنى ذلك أن هناك ثلاث وسائل في مواجهه الحديث النبوى الذي يستند إليه الخصوم فيما يذهبون إليه من جواز الرؤيه على الله.

الوسيله 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 كاذباً فيه، و لا يجوز أن ندين و نقطع على الشئ من وجه يجوز الغلط فيه، لأننا لا نأمن بالاقدم على اعتقاده من أن يكون جهلاً، 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 معرفه التوحيد و العدل و سائر أصول الدين، و ذلك يبطل تعلقهم بهذه الأخبار لو كانت صحيحه السند سليمه من الطعن في الرواه، فكيف و قد طعن أهل العلم في رواتها، و ذكروا من حالهم ما يمنع من الرجوع إلى خبرهم» (٢).

أمّا السلاح الثاني في مواجهه الخصوم حين يستشهدون بالأحاديث النبويه - و ذلك بعد دفع هذه الأحاديث على اعتبار أنها أحاديث آحاد لا يؤخذ بها في أصول العلم - فهو أن تعارض بأحاديث أخرى تؤكد وجهه النظر الاعتزاليه في نفى الرؤيه 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 أنى أراه» يعنى لا أراه، كقوله تعالى: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ، و ما روى عن الشعبي عن عبد الله بن الحرث، عن كعب، أنه كان يقول: إن الله

ص: ٢٠٢

١- ٢. انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريره الانسانيه/ ١٧-٢٤.

٢- ٢٠٣. المغنى ٢٢٥/٤؛ الشريف الرضى: المجازات النبويه/ ٤٥-٤٦.

قسم كلامه و رؤيته بين موسى و محمد فكلم موسى مرتين و رآه محمد مرتين فأتى مسروق عائشه، 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 كان ليُشِيرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا وَ من حدثك أن محمدا كتم شيئا من الوحي فقد كذب. و قد روى مسروق عن عائشه أنه قال لها: أ ليس الله يقول في كتابه وَ لَقَدْ رَأَى نَزْلَهُ أُخْرَى فَقَالَتْ: أنا أول هذه الأمه، سألت رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال: «ذلك جبريل رأته في صورته التي خلقه الله عليها مرتين» (١).. الخ كل هذه الأحاديث التي يعارض بها المعتزله أحاديث خصومهم في هذه القضية. و ليس يعيننا الكشف هنا عن مدى صدق هذه الأحاديث من ناحيه السند أو المتن، بقدر ما يعيننا أن نرصد طريقه المعتزله في الرد و منازعه الخصوم. و المعتزله أنفسهم لا يعولون كثيرا على الحديث فيما يتصل بأصول العقائد فيكفي أن تكون هذه الأحاديث «معارضه 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» (٢).

أمّا السلاح الثالث في مواجهه الأحاديث التي يستشهد بها الخصوم فهو سلاح التأويل، و هو نفس السلاح الحاد الذي يواجه به المعتزله الآيات التي يستشهد بها الخصوم على صحه قولهم من القرآن الكريم. غير أن التأويل - في مواجهه النصوص القرآنيه - هو السلاح الوحيد، و إن كان - في مواجهه الأحاديث النبويه - سلاحا من أسلحه عديده، بل هو آخر هذه الأسلحه. خصوصا إذا اتصل الأمر بأصولهم العقليه. و ليس بعيد تأويلهم لقول الرسول صلى الله عليه و سلم حين سئل «هل رأيت ربك فقال: نور أتى أراه» حيث أولت «أتى» بمعنى «لا» و استشهدوا على ذلك بقوله تعالى بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَتَى يَكُونُ لَهُ وَكَلْدٌ وَ هذه القراءه لا تسلم للمعتزله تماما، فأهل السنه يوردون الحديث على أن «أتى» ظرف لا نفى (٣) و على أى حال فتأويل منطوق الحديث بما يتفق مع الأصول مسلك اعترالى مشروع. و بنفس الطريقه يؤول المعتزله الأحاديث التي وردت و يفيد ظاهرها الرؤيه، على أن الرؤيه فيها بمعنى العلم لا رؤيه 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 الرؤيه قد تكون بمعنى العلم في اللغه. يبين ذلك قوله جل و عز: أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ وَ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ، و قوله إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً وَ نَرَاهُ قَرِيباً، و هو تعالى يعنى البعث، و قول المسلمين: اللهم أرنا الحق

ص: ٢٠٣

١- ٢٠٤. المغنى ٢٣٠/٤، انظر تفسير الآيه وَ لَقَدْ رَأَى نَزْلَهُ أُخْرَى عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُتَّهَى (النجم/١٣-١٤) في متشابه القرآن/٦٣٢.

٢- ٢٠٥. المغنى: ٢٢٨/٤-٢٢٩ و ما بعدها أحاديث كثيره.

٣- ٢٠٦. في شرح الأصول/٢٦٩-٢٧١ يرد الحديث على قراءه أخرى و تأويل آخر «فقال: نور هو؟ أى أنور هو؟ كيف أراه؟ فحذف همزه الاستفهام وجوبا على عادتهم في الاختصار، و على هذا قال الشاعر: فو الله ما أدري و إن كنت داريا بسبع رميت الجمر أم بثمان

حقاً فنتبعه، و الباطل باطلا- فنجتنبه. و قد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين و إذا كانت بمعنى الادراك لم تعد إلا- 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 ليله البدر، و يكون هذا أصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه كما يدركون القمر فيجب أن يدرک في جهه مخصوصه كالقمر، فثبت أن وجه التشبيه فيه، إذا حمل على العلم من حيث شارکه في أنه ضروري، أصح» (١).

غير أن تأويل الرؤية بمعنى العلم في الحديث السابق يحتاج إلى تأويل آخر، ذلك أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، و إذا كانت بمعنى الادراك لم تعد إلا إلى مفعول واحد كما ذكر أهل اللغة الذين يروى عنهم القاضي عبد الجبار في النص السابق. و إذا كان القاضي عبد الجبار لم يحل هذا الاشكال الذي أورده على نفسه، و اكتفى بالدليل العقلي على أساس أن حمل «ترون» في الحديث على الادراك يقتضى الادراك في جهه مخصوصه كما يدرک القمر في جهه مخصوصه، إذا كان القاضي عبد الجبار لم يحل الاشكال اللغوي و اكتفى باقامه تأويله على أساس عقلي، فإنه في مكان آخر يتنبه إلى هذا الاشكال و يحاول حله. أو لعل شارح كتابه و المعلق عليه هو الذي أحس بالاشكال ورد عليه «فإن قالوا:

الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين، نحو رأيت فلانا فاضلا، و لا يجوز الاقتصار على أحد مفعوليه إلا إذا كان بمعنى المشاهده، قلت: لا يمتنع أن يكون الأصل ما ذكرتموه، ثم يقتصر على أحد مفعوليه توسعا و مجازا، كما أن همزه التعديه إذا دخلت في الفعل الذي يتعدى إلى مفعولين، تقتضى تعديه إلى ثلاثة مفاعيل، ثم قد تدخل على الفعل الذي هذا حاله و يقتصر على مفعولين، و لهذا قال تعالى:

أَرِنَا مَناسِكَنا فأدخل الهمزه على الرؤية، 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 في نَفْسِي وَ لا أَعَلَّمْ ما في نَفْسِكَ فإن قال: إن العلم هاهنا بمعنى المعرفة، فلهذا جاز أن يقتصر على أحد المفعولين، قلنا: فارض منا بمثل هذا الجواب» (٢).

و هذا الرد يتضمن ثلاث وسائل لغويه: الوسيله الأولى أن اقتصار «الرؤية» بمعنى العلم على مفعول واحد توسع و مجاز. و الشاهد على ذلك أن همزه التعديه إذا دخلت على الفعل الذي 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 (البقره: ١٢٨). الوسيله الثانيه أن حال الرؤية كحال العلم، و أن

ص: ٢٠٤

١- ٢٠٧. المغنى ٢٣١/٤، شرح الأصول ٢٧٠-٢٧١، الشريف الرضى: المجازات النبويه ٤٧-٤٨.

٢- ٢٠٨. شرح الأصول ٢٧١-٢٧٢.

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» فى قوله تعالى تَعَلَّمَ مَا فِى نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ بمعنى «عرف» و لهذا عدى إلى مفعول واحد، يلجأ المعتزله إلى وسيله ثالثه و هو أن «ترون» فى الحديث بمعنى «تعرفون» و لذلك فأنت تعديته إلى مفعول واحد صحيحه.

و تأويل «الرؤيه» فى الحديث بمعنى «العلم» أو «المعرفه» يتلقفه الزمخشري و هو بصدد تفسير قوله تعالى رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ مستشهدا به على أن النظر فى الآيه بمعنى المعرفه، كأن الحديث قد سلم للمعتزله تماما على هذا التأويل. يقول الزمخشري فى تفسير الآيه «أنظر إليك» أعرفك معرفه اضطرار كأنى انظر إليك كما جاء فى الحديث سترون ربكم كما ترون القمر ليله البدر بمعنى ستعرفونه معرفه جليه هى فى الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ و استوى» (١).

(٢) يتصدى المعتزله بعد ذلك للآيات التى استشهد بها الخصوم على صحه ما ذهبوا إليه من جواز الرؤيه على الله جل و عز. و أول هذه الآيات قوله تعالى فى سوره القيامه/٢٢-٢٣ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (٣) حيث قالوا:

«إنه جل و عز دلّ بذلك على أنه يصحّ أن يرى لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل إلا الرؤيه... و النظر إذا عدى يالى لم يحتمل إلا الرؤيه 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 بالآيه الرؤيه على ما نقوله، و ذلك أن النظر يحتمل وجوها: منها الفكر، و منها التعطف و الرحمه، و منها الانتظار، و منها الرؤيه. و قد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الفكر و الاعتبار مرادا بالآيه، لأنه تعالى ليس هو ممن يفكر فيه، و يعتبر به، و إنما يفكر فى الحوادث، و يعتبر بها، ليتوصل بالفكر فيها إلى معرفه غيرها، و لأن النظر بمعنى الفكر لا يعدى يالى. ألا ترى أن القائل إنما يقول نظرت فى الشئ، بمعنى الفكر، و لا يقول نظرت إليه.

و لا- يجوز أن يراد الانتظار لوجه: منها أنه علق بالوجه، و النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل الانتظار كما أن الكتابه إذا علق باليد لم تحتمل إلا الكتابه المخصوصه، و كذلك كل شئ وصل إليه بالآله متى علق بالآله لم يحتمل سواه.

و منها أن النظر بمعنى الانتظار لا- يعدى يالى على ما بيناه. و منها أن الرؤيه وارده فى أهل الجنه و لا يجوز عليهم الانتظار، لأن الانتظار يوجب الحسره و الغم، و قد ضرب أهل اللغه المثل به حتى قالوا: «إن الانتظار يورث الصغار» و ذكروه فى الأمثال

ص: ٢٠٥

١- ٢٠٩. الكشاف: ١١٦/٢.

٢- ٣. الخياط: الانتصار ١٣-١٤.

٣- ٢١٠. تعرّض عبد الجبار للآيه فى ايجاز فى متشابه القرآن/٦٧٣-٦٧٤.

و الأشعار، و ذلك لا يجوز على أهل الجنه. فإذا بطل أن يكون المراد بالنظر المذكور في الآيه هذه الوجوه، ثبت أن المراد به الرؤيه على ما قلناه» (١). في هذا النص يلخص القاضي عبد الجبار أدلّه خصومه على أن المراد بالآيه النظر الذى هو الرؤيه بالحاسه. و الأساس الأول الذى تقوم عليه هذه الأدلّه أن النظر قد علّق بالوجه، و الوجه آله فى النظر، و من ثم لا تحتمل الآيه معنى الانتظار. أمّا الأساس الثانى فهو أن النظر قد عدى بحرف الجر «إلى» و من ثم لا يحتمل معنى الفكر لا- يعدى بحرف الجر «إلى» و إنما يعدى بحرف الجر «فى». الأساس الثالث أن الآيه وردت فى شأن أهل الجنه الذين لا يجوز عليهم الانتظار لما يسببه لهم من غم و قلق لا- يليق بحال أهل الجنه و تكريمهم. و يتصدى القاضى عبد الجبار لمناقشه هذه الأسس التى يقيم عليها الخصوم دليلهم. و سبيله فى هذه المناقشه، و تأويل الآيه بما يتفق مع أصوله، ليس سهلا و لا بسيطا، و إنما شأنه فى ذلك تفتيت الآيه و اعمال سلاح المجاز فى معظم ألفاظها، بل و فى حرف الجر أيضا.

يبدأ القاضى عبد الجبار - أولا - بالترقيه بين «النظر» و «الرؤيه» «لأن النظر فى الحقيقه هو تقليب الحدقه الصحيحه نحو الشىء التماسا لرؤيته، و الرؤيه ادراك المرئى عند النظر... فالنظر هو طريق للرؤيه فينا فأما أن يكون هو الرؤيه فى الحقيقه فمحال. يدل على ذلك أننا نعلم بالمشاهده كون الناظر ناظرا، و لا- نعلمه رائيا إذا كان المرئى مما يدق و يخفى. يبين ذلك أننا نعلم أن الجماعه ناظره إلى الهلال و لا نعلمها رائيه له، و لذلك يحتاج أن يرجع إلى قولها فى أنها رأت الهلال أم لم تره، و لا يحتاج فى كونها ناظره إلى ذلك، بل نعلمه باضطرار. فثبت أن النظر الذى نعلمه من حالها غير الرؤيه التى نجهلها و لا نعلمها، و أن النظر الذى نعلمه لا من قبلها غير الرؤيه التى نعلمها من قبلها» (٢).

و بعد هذه التفرقه بين «النظر» و «الرؤيه» و أن النظر هو تقليب الحدقه الصحيحه فى الشىء التماسا لرؤيته و الرؤيه هى ادراك الشىء، و على ذلك فليس كل من نظر فقد رأى، لأن الرؤيه نتيجته للنظر، و تتوقف على حال المرئى من الدقه و الخفاء أو الوضوح و الانكشاف. بعد هذه التفرقه ينتقل القاضى عبد الجبار إلى أدلّه الخصوم دليلا دليلا لمناقشتها و تأويل الآيه. و الدليل الأول الذى يناقشه القاضى هو قول الخصوم أن النظر إذا علّق بالوجه لا يحتمل إلا الرؤيه، لأن الوجه آله فى النظر. يرى القاضى أن تعلق النظر بالوجه مجاز و ليس حقيقه لأن الوجوه لا ترى فى الحقيقه «و لا يصح أن ينظر بها أيضا لأن النظر يقع بالعين التى فى الوجه دون الوجه. و إذا لم يجز أن يراد بالوجه العضو على الحقيقه، لأن العضو لا ينظر فى

ص: ٢٠٦

١- ٢١١. المغنى ١٩٧/٤-١٩٨.

٢- ٢١٢. المغنى ١٩٨/٤، راجع شرح الأصول/٢٤٢-٢٤٤.

الحقيقه، و لا- ينظر به فى الحقيقه، فيجب متى حمل الكلام عليه أن يكون مجازا يحتاج الحامل له عليه إلى دليل» (١) و إذن فالوجه لا ينظر فى الحقيقه و لا ينظر به لأنه ليس بآله للنظر، و من ثم فالوجه هنا مجاز يدل على الجملة التى هى الانسان «و مما يبين ذلك أيضا أنه تعالى قال: إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ و قد علمنا أنه لم يرد بقولها «ربها» المالك، لأنه لا يكون لأهل الجنة فى 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 الذى هو مستحق لعبادته الثواب و التعظيم و التبجيل، و ذلك يوجب منع حمله على أن المراد بالوجه العضو، و يوجب أن المراد به جملة الانسان» (٢) و يقوم تأويل أن المراد بالوجه جملة الانسان على أن الضمير «الهاء» فى «ربها» لا يجوز أن يعود للوجه، لأن الله تعالى لا يملك الوجه وحدها.

و إذا كانت الآيه واردة فى شأن أهل الجنة فاضافه الضمير إلى «الرب» يقتضى تكريما لأهل الجنة و اختصاصا يحول دون عوده الضمير إلى الوجه و يؤكد عودتها إلى الجملة. و على ذلك يكون تأويل الوجه على أن المراد بها الجملة مشروعا. و بذلك يكون هذا القول من الله تعالى قد جرى «على منهاج ما ذكره فى قوله: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بِسِتْرَةٍ، تَنْظُرْنَ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ فذكر الوجه و أراد جملة الانسان و قوله:

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاعِمَةٌ لِسِجِّجِهَا رَاضِيَةٌ فكذا أن تعليق الظن بالوجه يقتضى أن المراد به جملة الانسان، لأنه الظان دون الوجه، فكذلك وصف الوجه بأنها ناظره يدل على ذلك، لأن الناظر هو صاحب الوجه دونه. و قد صح استعمال الوجه فى 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 جماعه المسلمين قوله سبحانه:

وَ يَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ وَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. و لا يبعد أن تكون الجملة و صفت بذلك، لأن بالوجه تتميز الجملة عن غيرها، فلما كان التمييز و المعرفة تقع به، و صفت الجملة بهذه الصفة» (٣).

و إذا كانت الرؤيه غير النظر، و إذا كان تعلق النظر بالوجه مجازا، لأن المقصود بالوجه جملة الانسان، فإذا وصف الانسان بأنه ناظر دون أن يقيد ذلك بالعين أو القلب، جاز للنظر فى هذه الحاله أن يحتمل الانتظار. و لكن خصوم المعتزله قد يوردون هنا اعتراضا فحواه أن حمل الوجه على أن المراد بها جملة الانسان مجاز، و حمل النظر على أن المراد به الانتظار مجاز أيضا و بذلك يكون فى الآيه مجازان و تأويلان «و لأن يحمل الكلام على الوجه الذى هو حقيقه فى بعض الوجه فهو أولى من حمله على ما هو مجاز من كل وجه» (٤). و هذا الاعتراض

ص: ٢٠٧

١- ٢١٣. المغنى ٢٠٣/٤.

٢- ٢١٤. المغنى: ٢٠٣/٤.

٣- ٢١٥. المغنى ٢٠٣/٤-٢٠٤. يعوق تأويل القاضى عبد الجبار بأن المقصود بالوجه جملة الانسان و وصف الوجه بأنها ناضره. غير أن التأويل يتسق إذا قلنا أن وصف الوجه بالنضاره روعى فيها اللفظ، و وصفها بأنها ناظره روعى فيها المعنى، و ذلك قياسا على تأويل القاضى لقوله تعالى: وَ كَأَيُّنْ مِنْ قَوِيهِ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ... أَعِدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا و هى فى الصحيحه

التاليه.

٢٠٦/٤. المغنى ٢١٦-٤.

يجعل المعتزله ينكرون أن النظر بمعنى الانتظار مجاز و ذلك حتى لا- يتهموا بحمل الآيه على تأويلين و مجازين، و لكن هذا الانكار لمجازيه «النظر» ينسأه المعتزله - أعنى القاضى عبد الجبار - ليعودوا من جديد معترفين بأن النظر بمعنى الانتظار مجاز.

يقول القاضى عبد الجبار فى انكاره لمجازيه «النظر» فى الآيه «إن ما ادعيتة من أن النظر بمعنى الانتظار مجاز ليس بمسّم، لأنهم قد استعملوه فيه على وجه قد اطرده كاستعمالهم ذلك فى النظر بالعين، فلا يمتنع أن يكون ما له سمى الجميع ذلك نظرا يرجع إلى معنى واحد و هو الطلب، فكأن المفكر المعتبر يطلب المعرفة بحال ما يفكر فيه، و الناظر يطلب الرؤيه، و المنتظر يطلب ما يتوقعه من جهه غيره، فمعنى الطلب فى الجميع يتساوى على ما ذكرناه. و متى صح حمل الجميع على أنه مأخوذ من وجه واحد، و موضوع فى اللغه بطريقه واحده، فما أوجب كونه حقيقه فى البعض يوجب كونه حقيقه فى الكل» (١) و بينى القاضى عبد الجبار انكاره لمجازيه «النظر» بمعنى الانتظار على أساسين: الأساس الأول أن الرؤيه و الانتظار و الفكر كلها ترجع لمعنى الطلب. و بذلك يكون استعمال «النظر» بمعنى الطلب، ليستوعب كل هذه المعانى، حقيقه و ليس مجازا. الأساس الثانى أن العرب قد استعملت النظر بمعنى الانتظار على وجه قد اطرده كاستعمالهم ذلك فى النظر بالعين و يورد القاضى شواهد من استعمالهم «نظر» بمعنى «انتظر» و النظر بمعنى الانتظار قد ورد قال تعالى: فَتَنْظُرُهُ إِلَىٰ مَيْسِرَةٍ (البقره/٢٨) أى فانتظار و قال جل و عز فيما حكى عن بلقيس فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ (النمل/٣٥) أى منتظره. و قال الشاعر:

فإن يك صدر هذا اليوم ولى فإن غدا لناظره قريب

أى لمنتظر. و قال آخر:

و ان 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 يأتى بالخلاص

و قال الخليل: إنما يقال أنظر إلى الله و إلى فلان من بين الخلائق، أى انتظر خيره، ثم خير فلان» (٢).

و لكن القاضى عبد الجبار حين يتعرض لمناقشه الأساس الثانى للخصوم، و هو

ص: ٢٠٨

١- ٢١٧. المغنى ٢٠٦/٤-٢٠٧.

٢- ٢١٨. شرح الأصول/٢٤٥.

قولهم إن «النظر» إذا عدى بحرف الجر «إلى» لم يحتمل إلا-الرؤية و لم يحتمل الانتظار أو الفكر، حين يتعرّض لمناقشه هذا الأساس يعود للاعتراف بأن «النظر» بمعنى «الانتظار» مجاز، و من ثم يقع فى التناقض. غير أن مناقشه هذا الأساس توقعه فى تناقض آخر مع قضيه سبق أن قررهما حين تعرض لقوله فى 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، أمّا هنا فهو لا يجد مانعا من أن يعدى «النظر» بإلى و يكون معناه الانتظار و ذلك على أساس «أن اللفظه إذا قصد بها فى اللغه معنى، و ظاهرها موضوع فى اللغه لغيره فقد تستعمل على ما يقتضيه اللفظ تاره، و على ما يقتضى معناها أخرى، و هذا كقوله عز و جل: وَ كَأَيُّ مَنِ قَزِيهِ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ فَأَعْمَلِ الْفَلْظَ وَ أَنْتَ، ثم قال فى آخره: أَعْيَدَ اللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فَأَعْمَلِ الْمَعْنَى الْمُرَادَ. فكذلك لا يمتنع أن يكون سبحانه أجرى فى الخطاب على ما يقتضيه لفظ «ناظر» فعدها بإلى دون ما يقتضى المعنى. على أن اللفظه إذا أفادت فى اللغه أمرا و تجوز بها فى غيره، فيجب أن تستعمل فى المجاز على الوجه الذى وضعت له فى الحقيقة، فتكون مستعاره فيه على الحد الذى هو حقيقه فى غيره، و متى غيرت عما تستعمل عليه فى حقيقتها لم تكن هى المستعاره. فلما كان قولنا «ناظر» يستعمل فى الحقيقة فى نظر العين معدى بإلى صح أن يتجاوز به فى الانتظار على هذا الحد و إن كان لو صرح بلفظ «الانتظار» بدلا منه لم يعد بإلى، و هذا كقولنا «إن زيدا يحب عمرا» بمعنى الاراده، و لو صرّح بلفظ الاراده لم يسغ دون أن يذكر نفس المراد الذى هو منفعه، فيقال:

«إن زيدا يريد منافع عمرو» (1). و إذن يعود القاضى عبد الجبار إلى الاعتراف بأن استعمال «نظر» بمعنى الانتظار مجاز و ليس حقيقه، غايه الأمر أنها استعملت - من حيث التعديه - كما استعملت فى الحقيقة و عدت بحرف الجر «إلى». و هذا الاستعمال - فى رأى القاضى - هو الذى يجعل المجاز فى اللفظ و يؤكده. و لو استعملت اللفظه فى المجاز على غير ما تستعمل فى الحقيقة لم تكن هى المستعاره، أى لم يكن المجاز فى اللفظ المستعمل. و يستشعر عبد الجبار أن المسأله لم تحل تماما، و من ثم يدعم هذا رأى 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 أَحَدُهُمَا مَقَامَ الْآخَرِ، و كقوله وَ لَأَصْلَبُنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ يعنى على جذوع النخل، و قد يقال

ص: ٢٠٩

فى التعارف: «زىء قوى على عمله» و «قوى فى عمله» و «هو مستعل على عمرو و لعمرو» فلا ىمتنع أن ىعدى ناظر بمعنى الانتظار ىالى، و ىقوم مقام اللام فى هذا الباب. و لىس لأحد أن ىقول: فجزوا أن ىقال فى زىء أنه ضارب إلى عمرو، كما ىقال ضارب لعمرو على قىاس ما ذكرتم، و إلا- فىجب بطلان ما ذكرتموه. و ذلك أن ما ذكرناه مجاز، فلا ىجب اطراة و استعمال القىاس فىه». (١). و إذا كانت نىابه الحروف عن بعضها مجازا، و استعمال «نظر» بمعنى «انتظر» مجازا ثانيا، و تعلق النظر بالوجه مجازا ثالثا، فقد وءءت فى الآىة ثلاثة مجازات ركب بعضها فوق بعض و هذا مما ىأباه المعتزله عموما، و القاضى عبء الجبار خصوصا، حتى أنه منذ قلىل أنكر أن تكون «نظر» بمعنى «انتظر» مجازا، و لكنه عاد فاعترف بها، و وقع - بالتالى - فى أكثر مما حاول الهرب منه. و وقع فى ثلاثة مجازات حمل عليها الآىة، و كان قد حاول الهرب من مجازىن فقط. غير أن هناك تأویلا ىورءه القاضى قد ىعفىه من هذه المجازات التى ىأخذ بعضها بخناق بعض، هو أن «إلى فى الآىة على ما قىل، هو (لا) حرف الجر و لا حرف التعلیء، و إنما هو واحد الآلاء التى هى النعم، فكأنه تعالى قال: ووجه ىومئذ ناضره آلاء ربها منتظره، و نعمه مترقبه» (٢) غير أن هذا التأویل لا- ىستهوى القاضى عبء الجبار فىما ىبدو. و أغلب الظن أنه من اجتهادات شارح الأصول، لأنه - أى هذا التأویل - لم ىرد فى «المغنى».

و حمل النظر فى الآىة على الانتظار - بهذه التأویلات المتعءة - لا ىرىح القاضى فىما ىبدو، و ىءفعه - على غير عاآته - إلى أن ىستشهد بأراء المفسرىن السابقىن علیه أمثال مجاهد و الحسن البصرى فىما ذهبا إلىه من أن معنى «النظر» فى الآىة هو «الانتظار» (٣) غير أنه من جانب آخر - و ما دام قد قبل من تفسىراتهم ما ىؤكد وجهه نظره - لا ىستطىع أن ىرفض التفسىرات التى وءءت عنهم من طرق أخرى، و التى قد لا تلتقى تماما مع وجهه نظره. فقد وءء عن مجاهد و الحسن البصرى و عن غیرهما أمثال ابن عباس و عكرمه و السءى أن النظر فى الآىة بمعنى النظر الحسى لا- الانتظار و لكن الآىة - فى تفسىر هؤلاء جمىعا - تعنى أن الوجه ناظره إلى ثواب الله لا إلى الله نفسه و هو تأویل ابن عباس و مجاهد. أما عكرمه فىرى أن الوجه ناظره إلى أمر الله، بینما ىرى السءى أنها ناظره إلى ما ىأتى من عند الله (٤). و بصرف النظر عن الخلاف بینهم فى تحءىء المحذوف فى الآىة، هل هو الثواب أو الأمر أو ما ىأتى، فإنهم جمىعا ىتفقون على أن فى الآىة حذفا، و ذلك حتى لا ىقع نظر الوجه على الله عز و جل. و معنى ذلك أن هناك فى التراث التفسىرى السابق على القاضى تأویلىن للآىة: تأویل ىتفق مع ما ذهب إلىه. و هو ما وءء عن الحسن البصرى و مجاهد من أن «النظر» فى الآىة بمعنى «الانتظار» و هو ىقبل هذا

ص: ٢١٠

١- ٢٢٠. المغنى ٢٠٩/٤-٢١٠.

٢- ٢٢١. شرح الأصول/٢٤٥.

٣- ٢٢٢. راجع المغنى: ٢١٢/٤-٢١٣.

٤- ٢٢٣. راجع المغنى ٢١٣/٤-٢١٤.

التفسير و يستشهد به على صحة ما ذهب إليه. و التأويل الثاني لا يلتقى تماما مع تأويل القاضى و إن كان لا يتناقض معه، و من ثم فهو يقبله أيضا. غير أنه يحاول التوفيق بين التأويلين. و هو يبدأ بمحاولة اعطاء شرعية لغويه لتأويل الحذف «و ليس يمتنع فى اللغة أن يذكر الشىء و يراد غيره، و يحذف ذكر المراد، و ذلك طريقه ظاهره فى المجاز، نحو قوله: وَ سَأَلَ الْقَرْيَةَ وَ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ وَ جَاءَ رُبُّكَ وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ، وَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ، وَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ لِأَنَّهُ فى ذلك أجمع ذكر نفسه و أراد غيره» (١). و ربما أحس القاضى عبد الجبار أن استشهاده بهذه الآيات، على أن فيها حذفاً، لا يستقيم إلا على تأويل اعتزالي قد ينازعه فيه الخصوم (٢)، و من ثم يلجأ إلى الشعر العربى، فىرى أن قول عنترة:

هَلَا سَأَلْتَ الْخَيْلَ يَا ابْنَ مَالِكِ إِنْ كُنْتَ جَاهِلَهُ بِمَا لَمْ تَعْلَمْ

المقصود به «أرباب الخيل»، و كذلك يرى فى قول الشاعر:

سَلِ الرَّبِيعَ أَنْى يَمْتَمُ أَمْ مَالِكِ وَ هَلْ عَادَهُ لِلرَّبِيعِ أَنْ يَتَكَلَّمَ (٣)

بعد أن يؤكّد القاضى شرعية الحذف كطريقه فى التعبير، يحاول التوفيق بين التأويلين الذين قبلهما عن المفسرين قبله، و ذلك لأن أحدهما يعضد تأويله المعقد «للنظر» بأنه الانتظار، و الآخر لا يتناقض مع تأويله هذا. و ليست محاولة عبد الجبار التوفيق فحسب، بل هى التأليف و المزج، فليس لديه مانع «أن يراد المعنيان المختلفان بالعباره الواحد، فلا مانع يمنع من ذلك، و ما قدمنا ذكره من أن معنى الانتظار و معنى النظر بالعين معنى واحد، و يرجعان فى الموضوع إلى أصل واحد، يقتضى صحه إرادته الله تعالى لهم جميعا بعباره واحده على مذهب من يقول إن العباره الواحد لا يجوز أن يراد بها المعنيان المختلفان، لأنه قد بان بذلك أن معناهما غير مختلف، و لو ثبت أنه لا يصح بعباره واحده، لكان ما قدمناه على أنهما قد أريدا، و لوجب أن نحكم أن الله تعالى قد تكلم بالآيه مرتين و أراد كلا المعنيين، فالطعن بما قلنا بهذا الوجه لا يصح، و لا يمتنع عندنا، فيما ليس طريقه الاجتهاد من الآى، أن يراد به أمران مختلفان، و على هذه الطريقه قال شيخنا أبو على رحمه الله فى قوله: وَ مَا هُوَ عَلَى الْعَيْبِ بِضَمِّينٍ... و بضنين، أنه قد أريد كلا الأمرين به، و إن كان طريق ذلك الخبر دون الاجتهاد. و متى صح ذلك فى القراءتين لم يمتنع مثله فى العباره الواحد إذا احتمل الأمرين» (٤). و إذن فإن عبد الجبار فى محاولته جمع التأويلين فى اهاب واحد لا يجد ما يمنع أن تعبر عباره واحده عن معنيين. و هو فى هذا المبدأ ينسى فكره السياق و دلالة التركيب و تأثير ذلك فى المعنى الكلى

ص: ٢١١

١- ٢٢٤. المغنى: ٢١٥/٤.

٢- ٢٢٥. راجع المغنى ٢١٦/٤-٢١٧ وورد المعتزله على خصومهم بأن المجاز لا يقاس عليه.

٣- ٢٢٦. شرح الأصول/٢٤٧.

٤- ٢٢٧. المغنى: ٢١٦/٤.

للعبارة. غير أنه إن عورض بمثل هذا الاعتراض وجد في محاولته لرد الانتظار و النظر و الفكر إلى معنى واحد هو الطلب تبريرا لهذا الادعاء، على أساس أنها ليست معانى مختلفه، و بالتالى فالعبارة لم تعبر عن معان مختلفه. و من الواضح - فى هذه الآيه - أن القاضى عبد الجبار وقع فى اضطرابات كثيره، و تناقض مع نفسه أكثر من مره و هو بصدد تأويل هذه الآيه، لكن عذر عبد الجبار فى هذه التأويلات أن الآيه ترتبط بقضيه التوحيد، و أن القرينه العقليه أو الدليل العقلى الذى يرى أن الله لا يرى لصفه تتعلق بذاته، أقوى عند المعتزله من القرينه اللفظيه.

و يتبقى أمام القاضى عبد الجبار الأساس الأخير الذى يركز عليه خصوم المعتزله، و هو أن حمل الآيه على الانتظار - لا النظر - لا يجوز، لأن الانتظار يورث الغم و الحسره، و هذا لا يلىق بوصف أهل الجنه الذين وردت فيهم الآيه. و يرد القاضى هذا الاعتراض بقوله: «إن الانتظار هو توقع الشئ الذى يعلم حصوله فى المستقبل أو يظنه، و قد ينقسم: فإن كان ما ينتظره يحتاج إليه فى الحال، و يلحقه بفقدته مضره، كانتظار الجائع المأكول، و المحبوس الخلاص، فذلك يوجب الحسره.

و كذلك فلو انتظر ما لا يحتاج إليه فى الحال، لكنه يخشى فوته، و لا يثق بحصوله، فإنه قد تلحقه الحسره. فأما القسم الثانى، و هو أن يكون ما ينتظره غير محتاج إليه فى الحال، و يثق بحصوله فى الوقت الذى ينتظره، و جميع ما يشتهيه فى الحال حاصل، فإن ذلك لا يوجب الحسره. و لذلك يختلف حال المنتظر بحسب ثقته بمن ينتظر الشئ من جهته، فكل من كانت نفسه إليه أسكن كانت حسرته فى الانتظار أقل... و إنما يقال إن الانتظار يورث الحسره و يراد به الوجه الأول، و كل من ذكره فى مثل أو شعر فمراده الأول لأنه المألوف فى الشاهد، و إلا فما ذكرناه من القسم الثانى فى الانتظار لا يحيل حصوله على عاقل أنه لا يورث حسره و لا غما» (1) و على هذا فإن المنتظر لثواب الله لا يلحقه غم و لا حسره، بل هو إلى السرور أقرب لسكونه إلى ربه و ثقته بما وعده من النعيم.

و حين يردّ القاضى 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 بدّ أن يكون فى انتظار شئ ما من جهه الله، و هذا الشئ قد يكون الثواب، و قد يكون الأمر، و قد يكون ما يأتى من عند الله و بذلك لا يكون القاضى فى حاجه إلى الزعم بأن العبارة الواحده يراد بها معنيان. و فى نفس الوقت لا يكون فى حاجه لمحاولته التوفيقه بين التأويلين، لأنهما - فى الواقع - ليسا متناقضين.

ص: ٢١٢

(١) يستدل خصوم المعتزلة على جواز رؤيه الله عز و جل بآيه أخرى لا يجد المعتزله كبير عناء فى ردها و تأويلها. هذه الآيه هى قوله تعالى كَلَّا- إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ. و الخلاف بين المعتزله و خصومهم حول معنى الحجاب أولا، ثم حول معنى مدلول الآيه و منطوقها ثانيا. فخصوم المعتزله يرون أنه «لا معنى لرفع الحجاب إلا الادراك بالعين و إلا فالحجاب على الله تعالى بغير هذا التفسير محال» (٢) أى أن الحجاب فى رأيهم هو الحجب عن الرؤيه، و لا ينبغى أن يكون حجابا ماديا لأن ذلك محال فى حق الله. و يستنتج خصوم المعتزله من هذا المنطوق المباشر للآيه مدلولاً غير مباشر يوردونه على النحو التالى: «إن الله تعالى لما خصّ الفجار بالحجاب دل على أن المؤمنين الأبرار مرفوع عنهم الحجاب» (٣). أى أن الآيه، و إن كانت قد وردت فى شأن الكفار فإنها تدل على أن حال الأبرار عكس ذلك.

فإذا كان الكفار سيحجبون عن رؤيه الله، فإن الأبرار سيرونه. غير أن المعتزله يرون أن هذه الآيه 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 رحمه الله و ثوابه، و بينا أن الحجاب قد يكون بمعنى المنع على ما يقال ان الأخوه يحجبون الأم عن السدس، فإذا صحّ ذلك، و كان المراد به للممنوعون من رحمه الله فيجب أن يكون من خالفهم من أولياء الله غير ممنوعين من رحمه 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 جسما فى مكان مخصوص، و قد بينا فساد ذلك» (٤).

و معنى ذلك أن المعتزله يقيمون تأويلهم للآيه على أساسين: الأساس الأول أن الحجب بمعنى المنع لا الحجاب المادى الذى لا يجوز إلا على الأجسام. و الأساس الثانى أنهم ممنوعون عن ثواب الله، فيكون قوله تعالى عَنْ رَبِّهِمُ الْمُقْصُودُ به «عن ثواب ربهم» على أساس أن فى الآيه محذوفا على ما يقتضيه الدليل العقلى.

و جدير بالملاحظه أن المعتزله، و إن كانوا منعوا خصومهم من الانتقال من منطوق الآيه إلى مدلولها، و أخذوا عليهم ذلك، قد سمحوا لأنفسهم بهذا الانتقال، و من ثم استنتجوا من الآيه أن «أولياء الله غير ممنوعين من رحمه الله و ثوابه». و لكن انتقال المعتزله يظل مشروعا و مستندا لأدله عقليه و سمعيه كثيره يوردونها فى مواطن أخرى. أما انتقال الخصوم فيظل - على الأقل من وجهه نظر المعتزله - انتقالا غير مشروع، و ليس مستندا إلى أدله العقل أو السمع.

ص: ٢١٣

١-٤. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣

٢-٢٢٩. ابن المنير: الانتصاف: ٢٣٢/٤.

٣-٢٣٠. ابن المنير: الانتصاف ٢٣٢/٤.

٤-٢٣١. المغنى ١٢١/٤، و راجع شرح الأصول/٢٦٧، متشابه القرآن/٦٨٣.

غير أن الزمخشري يرى أن في الآية تمثيلاً «للاستخفاف بهم واهانتهم لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم، و لا يحجب عنهم إلا الأذنياء المهانون عندهم» (١). وفكره التمثيل فكره بلاغيه أرحب من فكره الحذف النحوي، إلى جانب أنها تخفف من جفاف التأويل العقلي و تعود بالآية إلى رحابه 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 مضافا 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 أيضا سيرونه لأنه تعالى قال:

فَأَعْقَبْتُهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ (التوبة/٧٧) على أساس أن هذه الآيات لو كانت «دالّة على أن المؤمنين يرون الله تعالى» لوجب فى قوله: فَأَعْقَبْتُهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ أن يدل على أن المنافقين أيضا يرونه، و هم لا يقولون بذلك، فليس إلا أن الرؤيه مستحيله على الله تعالى فى كل حال، و أن لقاءه فى هذه الآيه محمول على عقابه، كما فى تلك الآيه محمول على ثواب الله أو لقاء ملائكته» (٢). و تحديد المحذوف فى الآيه لا يتم عشوائيا و إنما يستند المعتزله على القرآن نفسه فى تحديد هذا المحذوف فىكون «المراد بقوله تعالى تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ أى يوم يلقون ملائكته، كما قال فى موضع آخر: وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ (الرعد/٢٣). و أما 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: وَ أَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ أى إلى طاعه العزيز الغفار، و قال: إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي أى إلى حيث أمرنى ربي، و كقوله:

وَ جَاءَ رَبُّكَ أى و جاء أمر ربك، و قوله: وَ سَأَلِ الْقَرْيَةَ يعنى أهل القرية، و نظائر هذا أكثر من أن تحصي» (٣).

و الأساس الذى يقيم المعتزله عليه تأويلهم للقاء و أنه غير الرؤيه أساس لغوى يستند إلى «أن اللقاء ليس هو بمعنى الرؤيه، و لهذا استعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، و لهذا فإن الأعمى يقول: لقيت فلانا 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

ص: ٢١٤

١- ٢٣٢. الكشاف ٢٣٢/٤.

٢- ٢٣٣. شرح الأصول/٢٦٦.

٣- ٢٣٤. نفس المصدر السابق.

اللقاء ليس هو بمعنى الرؤيه و أنهم إنما يستعملونه فيها مجازا، و إذا ثبت ذلك، فيجب أن نحمل هذه الآيه على وجه يوافق دلالة العقل» (١). و إذن فإن المعتزله يفرقون بين «اللقاء» و «الرؤيه» أولا، و هي تفرقه دلاليه دقيقه، ثم يلجئون بعد ذلك إلى تأويل اللقاء بأنه لقاء الله أو الملائكه على أساس أن الله ذكر نفسه و أراد غيره، على طريقه حذف المضاف و اقامه المضاف اليه مكانه و هي طريقه تعبيريه مشروعه لها سند من القرآن و كلام العرب. و فى مقابله هذا المسلك اللغوى و النحوى من جانب القاضى عبد الجبار فى تأويله الآيه، يقابلنا المسلك البلاغى عند الزمخشري الذى يرى أن فى الآيات تمثيلا. يرى أن التحيه فى قوله تَجِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ مثل و كذلك اللقاء (٢).

لا يتبقى أما المعتزله من آيات يستشهد بها على جواز الرؤيه سوى قوله تعالى:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ و يتأول الخصوم كلمه الزيادة على أساس أنها رؤيه الله، و هو تأويل هزيل لا سند له من اللغه و لذلك لا يجد المعتزله أدنى عناء فى ردّه، بل و السخرية منه.

أما الرد فهو معارضه ما رواه الخصوم فى تفسير «الزيادة» عن الصحابه بتأكيد تعارضها فإذا كان الخصوم قد رووا عن أبى بكر، و عن صهيب أن تأويل قوله «و زياده» النظر إلى وجه الله، فإن المعتزله يروون ما ورد عن على و غيره فى تفسير الزيادة على أنها تضعيف الحسنات «و هو الذى أراده عز و جل بقوله: مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرٌ أَمْثَالِهَا و قال بعضهم هو التفضّل الذى وعد الله المؤمنين به بقوله: فَيُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمْ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» (٣).

و أمّا السخرية فتتمثل فى أن المعتزله 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 فى الثواب و العقاب على ذلك «لأن ذلك إذا كان معظم الثواب، و كان ما عداه يسيرا بالاضافه إليه، فغير ممتنع أن يقتصر فى اثابتهم عليه، و يزداد فى لذتهم القدر الذى يكافئ سائر ملاذهم. و يجب أيضا أن لا يؤمن أن يقتصر الله فى تعذيب أهل النار على تعذيبهم بأن ينفر طباعهم من رؤيته و يزيد فى ذلك بحسب اختلاف أحوالهم، و فى ذلك ابطال الجنه و النار و الثواب و العقاب بسائر الوجوه المعقوله» (٤).

ج - مبدأ العدل و قضيه خلق الأفعال.

تعدّ هذه القضيه أساس قضيه العدل - الأصل الثانى من الأصول الخمسه - عند المعتزله، ذلك أن كون الله عادلا يقتضى منه أن يعاقب المسيء، و أن يثيب

ص: ٢١٥

١- ٢٣٥. شرح الأصول/٢٦٥-٢٦٦. انظر أيضا فى معنى اللقاء. متشابه القرآن/٣٤١ - ٣٤٢، ٣٥٤-٣٥٥ و أيضا ٥٢٩، ٥٥٣.

٢- ٢٣٦. راجع الكشاف ٢٢٦/٣.

٣- ٢٣٧. المغنى ٢٢٢/٤.

٤- ٢٣٨. المغنى ٢٣٧/٤، انظر أيضا متشابه القرآن/٣٦١-٣٦٢.

المحسن، أى أن يحقق وعده للمؤمن، و وعيده للكافر. و لكى تتحقق هذه العدالة لا بدّ من أن يكون الانسان حرا مختارا فى فعله و مسئولاً عنه، و من ثم يستحق الثواب أو العقاب. و على العكس من ذلك فإن نفى قدره الانسان على الفعل يستلزم بالضرورة عدم استحقاقه للثواب أو العقاب. و هذا بدوره يؤدى إلى أن تعذيب الله للمخطئ ظلم ما دام الانسان غير مختار للخطأ الذى وقع فيه.

و معنى ذلك أن الحرية الانسانية و العدالة الالهيه و جهان لعمله واحده، و نفي أولاهما يستلزم بالضرورة نفي الأخرى و يؤدى إلى عبثيه الوجود الانسانى و الفعل الالهى معا.

غير أن قضيه خلق الأفعال تتصل من جانب آخر بأصل المعتزله الأول و هو التوحيد، ذلك أن اثبات فاعل قادر فى الشاهد يعدّ مقدمه ضروريه يبنى عليها اثبات فاعل قادر فى الغائب لأنه «لو كان تعالى هو الخالق و المحدث لأفعال العباد، لأذى هذا الاعتقاد إلى أن لا يعرف القديم أصلاً، لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه. فإذا لم يثبت هذا القائل، فى الشاهد، حاجه المحدث إلى محدث، لم يمكنه حمل الغائب عليه فلا يمكنه أن يستدل على حاجه المحدثات التى يتعدّر وقوعها من جهتنا على أن لها محدثاً، فقد صح أن ذلك يمنع من معرفه القديم أصلاً.

فكيف يقال: إنه الخالق لأفعالهم، و كيف يصح اعتقاد فرع يؤدى إلى هدم أصله؟ (١).

و إذا كانت هذه القضيه أساسيه لكل من أصلى العدل و التوحيد، فهى على نفس الدرجه من الأهميه، بالنسبه لباقي أصول الفكر الاعتزالى، و هى «المنزله بين المنزلتين» و «الوعد و الوعيد» و «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر». فالقول بالمنزله بين المنزلتين - حكماً على مرتكب الكبيره - يفترض - سلفاً - مسئوليته الانسان عن فعله و حريره فى اختياره. و مبدأ «الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر» يهدف إلى التأثير فى تغيير السلوك الانسانى عن طريق الاقتناع، و هو مبدأ يستند بالضرورة إلى امكانيه التعديل فى سلوك الانسان، و هى امكانيه تتم بناء على رغبه الانسان، أى أنها تتم بناء على اختياره و حريره. و لو لم يكن الأمر كذلك لكان «المقدم على المنكر لا- يتهياً له مفارقتة، 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» (٢).

و إذا كان مبدأ «الوعد و الوعيد» ينصب أساساً على الفعل الإلهى، فإنه - طبقاً لمبدأ العدالة الالهيه - لا ينفصل عن السلوك الانسانى فى تطبيقه، فالوعد

ص: ٢١٦

١- ٢٣٩. القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٨/٢٢٣.

٢- ٢٤٠. المغنى ٨/٢١٧.

لا بدّ أن يتحقق للمخطيء، و الوعد لا بدّ أن يتحقق للمحسن. أمّا الخطأ و الاحسان فهما من اختيار الانسان و من فعله.

و لقد سبقت الاشاره إلى البعد الاجتماعى و السياسى لهذه القضيه فى الفكر الاسلامى عامه. و هذا أمر يعود القاضى عبد الجبار ليؤكّده فى القرن الرابع «إن أول من قال بالجبر و أظهره معاويه، 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 ولاء الأمر، و فشا ذلك فى ملوك بنى أميه» (1) و يذهب القاضى إلى الزام القائلين بالجبر و المدافعين عنه الزامات شنيعه، أهمها أن القول بالجبر يؤدّى إلى انهيار النظام الاجتماعى أولا، و إلى هدم قانون السببيه ثانيا، و إلى هدم الشرع و الدين ثالثا.

فمسئوليه الانسان فى المجتمع تحتم كونه مختارا حرا. أمّا القول بأنه ليس حرا و لا مختارا و لا فاعلا فهو قول يناقض العرف و العاده «و يجب، على قولهم، أن لا- يحسن نصب الأئمه و الأمراء لأنهم إنما ينصبون لمنع الظالم عن ظلمه، و الانتصاف منه للمظلوم، و الزام الأحكام، و القيام بالحدود، و كل ذلك إنما يصحّ 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» (2).

و إذا كان القول بأن فعل الانسان لا يتعلق به سيؤدى إلى انهيار النظام الاجتماعى، فإنه من جانب آخر سيؤدى إلى انهيار قانون السببيه الذى يقوم عليه العالم، ذلك أن نسبه أفعال العباد إلى الله القادر على كل شىء تحيل تعلق المسببات بأسبابها إذ «يصح أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآله 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 بمنزله الصحيح فى الأفعال، و الضرير كالبصير فيها، بل لا يمتنع أن يكون تعالى قد أجرى العاده، فى بعض البلاد و بعض الأوقات، أن المفقود من الآله يصح منه ما يتعذر على كامل الآله، من حيث يخلق تعالى الفعل فيه دون وافر الآله» (3).

و لا يكتفى القاضى بذلك، بل يذهب إلى القول بأن نسبه أفعال العباد لله تعالى تؤدّى 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

ص: ٢١٧

١- ٢٤١. المغنى ٤/٨.

٢- ٢٤٢. المغنى ٢١٨/٨.

٣- ٢٤٣. المغنى ٢٠٢/٨-٢٠٣.

فعل العالم منا. و هذا يستحيل، لأنه متى كان عالما بفعله، فلا بدّ من أن يعلمه على وجه، لكونه عليه له فعله، و لا يستحق به الذم، أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله، و يصح أن يستحق به الذم. فإذا صحّ 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 في أخباره، و يأمر بالقيح، و ينهى عن الحسن، و لا يفى بشيء من وعده و وعيده، و يعذب الأنبياء، و يثيب الفراعنه، و يتفرد بكل ظلم، لأنه إذا جاز أن يفعل القبائح مع قبحها منه، لم يؤمن من كل ما ذكرناه» (١).

و إذا كان اثبات الانسان فاعلا لفعله مقدمه لا بدّ منها لاثبات فاعل في الغائب قادر على ما لا نقدر عليه من الأجسام و الأعراض، و إذا كانت نسبه أفعال الانسان لله تؤدي إلى كل ما سبق من تقويض للنظام الاجتماعي، إلى اهدار لقانون السببيه، إلى فساد للشرع و الدين، إذا كان هذا القول يؤدي إلى كل ذلك، فمن الطبيعي أن تكون معرفته ضروريه لا تنبني على السمع. بل يذهب المعتزله إلى القول بأن صحه السمع تنبني على معرفه تعلق فعل الانسان به.. و من ثم «لا يسأل إلى اثبات القديم سبحانه، و اثبات أحواله، إلا 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 معرفه القديم تعالى» (٢).

و إذا كان اثبات الله بصفاته نتيجة تنبني على أن الانسان فاعل، و صحه السمع تنبني على معرفه الله بتوحيده و عدله، فإن اثبات الانسان فاعلا حرا مختارا هو المقدمه الأولى لاثبات السمع و الاستدلال به «لأن من لا يعلم صدقه في قوله إلا بوصفه نفسه بأنه صادق، لم يعلم صادقا. لأنه يجوز عليه الكذب في قوله: إني صادق. و لا وجه يؤمن كذبه في هذا الخبر المخصوص إلا ما يقوله مما يوجب القبائح عنه. و لا يمكنهم التعلق في ذلك بقول الرسول، لأننا قد ألزمناهم أن يظهر تعالى المعجز على كذاب أو صادق بعينه ليضل العباد، فكيف يوثق بقول من هذا حاله؟ و لا يمكنهم التعلق في ذلك بالاجماع، لأن صحه الاجماع تتبع صحه الكتاب و السنه، فكيف يصح تصحيحهما به و هو فرع عليهما، أو على أحدهما؟ و لا يصح لهم أن يقولوا: إن الكذب لا يقع إلا من محتاج أو جاهل أو منقوص أو محدث لأن ذلك إنما يصح بمثل الطريق الذي يوجب أن الظلم لا يقع إلا من هذا وصفه. فإذا جوزوا فعل القبائح منه تعالى، و إن كان عالما غنيا، فكذلك يلزمهم في الكذب» (٣).

ص: ٢١٨

١- ٢٤٤. المغني ١٧٧/٨-١٧٨.

٢- ٢٤٥. السابق ١٦/٨.

٣- ٢٤٦. السابق ٢٠٥/٨، و انظر شرح الأصول الخمسه ٣٥٤-٣٥٥، ٣٨١-٣٨٢.

(١) انتهى المعتزله كما رأينا إلى أن تعلق الفعل بفاعله قضيه ضروريه يبنى عليها اثبات الله بصفاته من التوحيد و العدل، و يبنى عليها - بالتالى - صحه الشرع و الدين. و الخلاف بين المعتزله و خصومهم فى قضيه خلق الأفعال يرتدّ بدوره إلى قضيه العلاقه بين الشرع و العقل. و لقد ذهب الأشاعره كما سبقت الاشاره إلى الاعلاء من شأن السمع و اعتباره الأساس فى معرفه صفات الله و أسمائه. و إذا كان القول بالجبر - بمعناه الغليظ - قد أثار استياء اتقياء المؤمنين، خصوصا مع انكشاف بعده السياسى و الاجتماعى، فإن القول بحريه الانسان المطلقه ظلّ يثير مسأله التعارض بين إرادته الله و إرادته الانسان. بمعنى أن الايمان بإرادته الانسان الحره قد يؤدى إلى التقليل من حريه الاراده الالهيه. و قد سبقت الاشاره إلى أن الحسن البصرى - تفاديا لهذا الموقف - ذهب إلى أن «كل شىء بقضاء و قدر إلا المعاصى» فنفى قبائح الفعل الانسانى عن الله، و اكتفى بهذا النفى دون أن يثبت إرادته مستقله للانسان متحرره من إرادته الله الشامله.

غير أن هذه المعادله ظلّت سلاحا فى يد خصوم المعتزله يشهرونه فى وجوههم، و يكفرونهم به، على أساس أن القول بحريه الاراده الانسانيه يؤدى إلى أن يقع فى ملك الله ما لا يريد الله. فإذا كان الله لا يريد الكفر لأنه قبيح، و الكفر يقع من الانسان بإرادته الحره المختاره، فمعنى ذلك أن الكافر قد اختار الكفر خلافا لإرادته الله و مشيئته. و يرى الأشاعره أن هذا القول يؤدى إلى نسبه الضعف و الغفله إلى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا «لأنه لو كان فى سلطان الله تعالى ما لا يريد له لوجب أحد أمرين إمّا اثبات سهو و غفله أو اثبات ضعف و عجز و وهن و تقصير عن بلوغ ما يريد فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون فى سلطانه ما لا يريد» (٢). و لا يرى الأشاعره فى إرادته الله لكفر الكافر أو خلقه له فيه أى نقص أو شك فى عدالته. و الأساس الذى يستندون إليه أن إرادته الله يجب أن تشمل كل شىء يقع فى ملكه، لأن الاراده صفه ذاتيه من صفات الله تعالى «إن الاراده إذا كانت من صفات الذات... و جب أن تكون عامه فى 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 دلت الدلاله على أن الله خالق كل شىء حادث، و لا يجوز أن يخلق ما لا يريد» (٣). أمّا أن إرادته الله للقبائح لا تستلزم وصفه بالقبح أو الانتقاص من عدالته، فالأساس فى اثبات هذه القضيه عند الأشاعره هى التفرقه بين الله و بين الانسان، فالله هو «المالك القاهر الذى ليس

ص: ٢١٩

-
- ١ - ١. انظر على سبيل المثال نللينو: بحوث فى المعتزله، فى (التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣. أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ ص ٦٧، دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام/٤٨-٤٩ زهدى جار الله: المعتزله ص ٢، ٣٦، ٧٥
 - ٢ - ٢٤٧. أبو الحسن الأشعري: اللمع/٢٤ و انظر الباقلانى: الانصاف/١٤٣.
 - ٣ - ٢٤٨. الأشعري: اللمع/٢٤.

بمملوك و لا فوقه مبيح و لا آمر و لا زاجر و لا حاضر و لا من رسم له الرسوم و حدّ له الحدود. فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شىء. إذا كان الشىء إنما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حدّ و رسم لنا و أتينا ما لم نملك اتيانه. فلما لم يكن البارى مملكا و لا تحت أمر لم يقبح منه شىء» (١).

و لا يسلم المعتزله للأشاعره بهذا القول، و ذلك تأسيسا على أن الفعل إنما يقبح لصفه خاصه به لا صلها بالفاعل. بمعنى أن الفعل لا يقبح أو يحسن بفاعله، بل يقبح أو يحسن لصفه ذاتيه فى الفعل نفسه. و بناء على ذلك يقع الفعل قبيحا أو حسنا من أى فاعل كان، فما يقبح من العبد يقبح من الله إن وقع بنفس الطريقه.

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 جهه 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 فى سبيل رفع التناقض بين إرادته الله و إرادته البشر، أنكر المعتزله أن تكون الاراده الالهيه صفه ذاتيه قديمه كما ذهب الأشاعره و ذهبوا إلى أنها صفه من صفات الأفعال، و صفات الأفعال لا تتعلق بكل شىء، على عكس العلم الذى يتعلق بكل معلوم. بل ألزموا الأشاعره على قولهم بالاراده القديمه القول بقدم العالم «لاعتقادكم أنه تعالى مرید لذاته أو باراده قديمه» (٢). و من جهه أخرى ذهبوا إلى أن إرادته الله تنقسم إلى ضربين «أحدهما من مقدوره، و الآخر من مقدور عباده. فما يريد من مقدوره فلا بد من وقوعه، و انتفاؤه يقتضى فيه ما لا يجوز عليه. و ما يريد من مقدور غيره على ضربين: أحدهما يريد من الله على وجه الاجاء و الاكراه فيجب وقوعه عند ما يفعله من الاجاء، و لو لم يقع لاقتضى منه ما لا يجوز عليه. و الثانى ما يريد من غيره على وجه 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» (٣). و هكذا ينتهى المعتزله إلى أن إرادته الله لأفعال عباده إنما هى إرادته لها على سبيل الاختيار لا الاجاء، و من ثم لا يعدّ وقوع القبيح منهم على غير ارادته نقصا فيه أو غفله منه أو سهوا. و لا يجب أن ننسى أن قدره الانسان على الاختيار هى نفسها قدره من خلق الله، بمعنى أن الله خلق الانسان مختارا، لا- يقع الفعل منه إلا- على هذه الصفه «و ذلك لأن العبد و إن أحدث الفعل و أوجده، فإنما

ص: ٢٢٠

١- ٢٤٩. السابق/٧١.

٢- ٢٥٠. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٨٤.

٣- ٢٥١. القاضى عبد الجبار: المغنى/٦ القسم الثانى/٢٥٧.

صَحَّ منه ذلك من حيث جعله تعالى على الصفات التي لو لا كونه عليها لما صح منه أن يحدث و يفعل» (١).

و لكن الخلاف حول هذه القضايا بين المعتزلة و خصومهم خصوصا الأشاعره لم يكن خلافا فكريا معزولا عن محاوله الاستدلال بالنص القرآنى لتأكيد وجهه نظر كل فريق. و من الطبيعي أن يجد كل فريق فى القرآن ما يؤيد وجهه نظره، و أن يحاول من ثم أن يتأول الآيات التي يستشهد بها خصمه على صحه ما يذهب إليه.

و فى هذه القضية، كما فى غيرها من القضايا، سارع المعتزله إلى اعتبار ما يدعم وجهه نظرهم محكما يدل بظاهره و ما يدعم وجهه نظر الخصوم متشابها لا- يدل بظاهره، بل هو فى حاجه للتأويل الذى يرده إلى المحكم. و تتساوى القرائن التي يقوم على أساسها التأويل، لفظيه كانت أم عقليه ما دامت تنتهى إلى رفع التناقض الظاهرى بين آيات القرآن أولا، و إلى تأكيد قضيه العدل الالهى و مسئوليه الانسان ثانيا.

(٢) يستدل المعتزله بمجموعه من الآيات على نفي إرادته لله للقيح و الكفر، و ذلك سعيا لتأكيد خيريته أولا، و إلى تحميل الانسان مسئوليه فعله ثانيا. و ما دام هدفنا هو الكشف عن العلاقه بين الوظيفه التأويليه للمجاز و بين الفكر الاعتزالى، فسنتفى بالأمله الخلافيه الحاده دون الاستقصاء الدقيق لكل الآيات التي ترتبط بهذه القضية.

و الدليل الأول الذى يستدل به المعتزله فى هذا الصدد قوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاريات/٥٦)«و هذا يدل على أن الله تعالى لا يريد من العباد إلا العباده و الطاعه، لأن هذه اللام لام الغرض، الذى يسميه أهل اللغه: 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 محدثه من جهتنا و متعلقه بنا، و إلا كان لا معنى لهذا الكلام» (٣) أى أن الله خلق العباد لكى يعبدوه، و أراد منهم ذلك فقط دون الكفر به، أو بعبارة الزمخشري «إنما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعباده لا مضطرين إليها لأنه خلقهم ممكنين فاختر بعضهم ترك العباده مع كونه مريدا لها و لو أرادها على القسر و الاجاء لوجدت من جميعهم» (٤).

و من الطبيعي أن يحتاج هذا الدليل لتأويل الأشاعره حتى يتسق مع أصولهم.

و يطرح الباقلانى ثلاثه تأويلات لهذه الآيه «أحدها: أنه أراد بعض الجن و الانس.

ص: ٢٢١

١- ٢٥٢. المغنى ١٤٣/٨.

٢- ٢. انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/١٧-٢٤.

٣- ٢٥٣. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٦٢-٣٦٣. و انظر أيضا المغنى ٢٦٢/٨.

٤- ٢٥٤. الكشاف ٢١/٤.

و الذى يدل على صحه ذلك أن كثيرا من الجن و الانس يموت قبل أن يبلغ حد التكليف و العباده 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» (١) بمعنى أن الآيه لا تعم بمنطوقها جميع المكلفين، بل بعضهم فحسب. و بعبارة أخرى لا تدل الآيه عند الباقلاني - على أن الله قد أراد العباده من جميع الخلق، بل أرادها من بعضهم فقط «و يدل عليه أيضا قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ وَ هُم الَّذِينَ لَمْ يَرِدْ أَنْ يَطِيعُوا فَاعلم ذلك» (٢) و الباقلاني - إلى جانب تأويله السابق لدليل المعتزله - يطرح دليلا للأشاعره من القرآن يدل بظاهره على ما يذهبون إليه من جانب و يخصص عموم الآيه التى يستدل بها المعتزله من جانب آخر.

و فى الرد على تأويل الأشاعره، يسلم القاضى عبد الجبار بأن الآيه لا تعم جميع الخلق لأن «المجنون و من لم يبلغ هذا الحد، فلا يجوز دخوله فى الكلام، لأنه يتضمن أنه أراد العباده ممن تصح منه» (٣)، و لكنه من جهه أخرى لا يسلم بأن الله يريد معصيه من عصى. و من ثم يتصدى لتأويل الآيه التى استشهاد بها الباقلاني و كذلك غيرها من الآيات التى تسند إلى الله الإضلال أو إرادته الكفر «و ذلك لأن الآيه التى اعتمدنا عليها، المراد بها حقيقتها، و سائر ما أوردته مجاز، لأن قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ دَخَلَتِ اللَّامُ عَلَى مَا لَا- يصح أن يكون مرادا منه، لانه إنما يراد منه الكفر أو الايمان، دون نفس جهنم. فعلم بذلك أن المراد بهذه اللام العاقبه، و أنه أراد بذلك: أتى قد ذرأتهم، و علمت أن مصيرهم جهنم، كقوله تعالى: فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عِجْدًا وَ حَزَنًا و معلوم من حالهم أنهم التقطوه لتقر أعينهم به، لكن مصيره لَمَّا كان إلى معاداتهم جاز أن يقال ذلك» (٤). و يعتمد هذا التأويل على التفرقة بين معنى اللامين فى الآيتين، فاللام فى الآيه التى يستدل بها المعتزله هى لام الغرض التى هى بمعنى لكى، أمما اللام فى دليل الأشاعره فهى لام العاقبه. و معنى ذلك أن الله لم يشأ دخولهم جهنم، و إنما هم دخلوها بعملهم. و استشهاد القاضى بمثال من القرآن على لام العاقبه يعد دليلا آخر يقوى تأويله للآيه التى يستشهد بها الخصوم. و اعتبار القاضى أن الآيات التى يستشهد بها الخصوم مجاز يؤكد ما ذهبنا إليه من أن المجاز تحوّل إلى وسيله تأويله لرفع التناقض الظاهرى بين آيات القرآن الكريم.

و بنفس الطريقه يتأول القاضى كل الآيات التى يستدل بها الأشاعره «و قوله تعالى: إِنَّمَا نُنَمِّلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضَلُّوا يقارب تأويله ما

ص: ٢٢٢

١- ٢٥٥. الانصاف/١٤٤.

٢- ٢٥٦. الانصاف/١٤٥.

٣- ٢٥٧. مشابه القرآن/٦٢٩.

٤- ٢٥٨. المغنى ٦ القسم الثانى: ٢٣٤ و انظر مشابه القرآن/٣٠٥.

قدمناه وإنما أراد أنه سيزدادون عند الاملاء، و يضلون عمّا بين لهم عند اتیان الذي فعله لكى لا يضلوا. و كذلك قوله: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا أراد أنه يفعل ما يقع الضلال منهم عنده، فأضاف ضلالتهم إليه توسعا لما ضلوا عند فعله، كقوله:

وَ أَضَلَّهُمُ السَّيِّئَاتِ مِنْ حَيْثُ دَعَاهُمْ إِلَى الضَّلَالِ، أَوْ أَرَادَ بِذَلِكَ أَنَّهُ تَعَالَى يَضِلُّهُمْ عَنِ الثَّوَابِ فِي الْآخِرَةِ بِالْكَفْرِ بِهِ كَثِيرًا، وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى الثَّوَابِ فِي الْآخِرَةِ بِالْإِيمَانِ بِهِ كَثِيرًا. وَ إِنَّمَا حَمَلْنَا هَذِهِ الْآيَةَ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لِيَكُونَ مُوَافِقًا لِلْحَكْمِ الَّذِي قَدَّمْنَا الْكَلَامَ فِيهِ، لِأَنَّ تِلْكَ الْآيَةَ لَا احْتِمَالَ فِيهَا، وَ يَقْوَى مَا قَدَّمْنَاهُ قَوْلَهُ سُبْحَانَهُ:

وَ لَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَ لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ فَبَيْنَ تَعَالَى أَنَّهُ لِلرَّحْمَةِ خَلَقَهُمْ» (١).

*** و من أدلّه المعتزله على عدم إرادته الله للقيح قوله تعالى وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (البقره/٢٠٥). و حتى تدل الآيه على مراد المعتزله، كان عليهم أن يوحّدوا بين الحب و الاراده، و بين البغض و الكراهه «و أنه تعالى إذا صح كونه مريدا، فيجب كونه محبا، و كل ما صح أن يريد صح أن يحبه، و كل ما أوجب قبح محبته، أوجب قبح ارادته» (٢). و من الطبيعي أن يفرق الاشاعره بين الحب و الاراده، حتى يتسنى لهم تأويل الآيه تأويلا يتفق مع أفكارهم. فالمراد بالآيه عند الباقلاني «أنه لا يثيب على الفساد و لا يمدحه و لا يأمر به فإن اسم المحبه إنما يقع على ما يثاب عليه و يمدح فاعله عليه و ليس كل ما يريد المرید يقال فيه إنه أحبه ألا ترى أن المرید يريد بذل ما له للسلطان الجائر من هديه و رشوه 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 تغييبه تحت التراب و لا يقال إنه محب لذلك و لا يؤثره. فعلم أنه ليس كل ما أراد المرید أحبه و إنما يقال أحب الشئ إذا مدحه و أثنى عليه و أثاب عليه و الله تعالى لم يمدح الفساد و لم يثن على المفسد و لم يثبه» (٣) و هذه التفرقه بين الحب و الاراده إن صدقت في مجال العواطف البشرية - و أمثله الباقلاني تشهد على ذلك - من الصعب أن تصدق في مجال الاراده الالهيه النافذه. و قد كانت فكره الثواب - دلالة على الحب - و العقاب - دلالة على البغض - تكفى الباقلاني لتأويل الآيه، غير أنه كان يناقش أساس التأويل الاعترالى. و هو أساس وقع بدوره في التسويه بين المجالين.

ذلك أن المعتزله اعتبروا أن إرادته الله لأفعال عباده هي الأمر بها، و بغضه لها هو

ص: ٢٢٣

١- ٢٥٩. المغنى ٦/القسم الثاني/٢٣٥.

٢- ٢٦٠. المغنى ٦ القسم الأول/٥٤.

٣- ٢٦١. الانصاف/١٤٣.

النهى عنها، و بالتالى حاولوا تأويل كل الآيات التى تسند لله الحب على أن الحب هو الاراده. و لم يكتف المعتزله بذلك فى مجال تأويل آيات القرآن، بل نقلوا هذه التسويه بين الحب و الاراده إلى مجال التعبير البشرى، و اعتبروا أن العبارة «أحب زيدا» عبارة مجازيه معناها «أريد منافع زيد» لكنهم استجازوا حذف ذكر المحبوب من الكلام بالتعارف، و لم يستجيزوا مثله فى الاراده، و إلاّ فالمحبه إنما تعلقت بمنافعه دونه كالاراده. و لذلك يستحيل كونه محبا له من غير أن يريد منافعه» (١) و معنى ذلك أن التعبير عن الاراده بالحب تعبير مجازى حذف منه ذكر المحبوب.

و يختلف أبو هاشم الجبائى مع والده أبى على فى عبارات مثل «أحب اللحم» و «أحب جاريتى» فيذهب أبو هاشم إلى أنه «قد يقال ذلك بمعنى الشهوه مجازا» و يقول أبو على «أنه حقيقه و المراد به أنه يريد أكل اللحم، و الاستمتاع بالجاريه» (٢) و كلا القولين ينتهى إلى نفس النتيجة بصرف النظر عن الخلاف حول مجازيه العبارات أو حقيقتها، و لذلك ينتهى القاضى من استعراض هذين القولين إلى تأكيد ما ذهب إليه من التسويه بين الاراده و المحبه على المستوى الالهى و البشرى معا. كانت هذه التسويه عند المعتزله - إذن - هى التى دفعت الباقلاين لتلك الأمثله البشريه التى يفرّق فيها بين المحبه و الاراده، رغبه منه فى هدم الأساس الذى يتكى عليه المعتزله فى الاستشهاد بالآيه.

*** و إذا كانت الآيه السابقه قد احتاجت لهذا الجهد اللغوى حتى تستقيم دليلا للمعتزله فثمّ آيه أخرى واضحه الدلاله لورود لفظ الاراده فيها بدلا من لفظ الحب، تلك هى قوله تعالى وَ مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ (غافر/٢١) و من السهل على الأشاعره رد هذا الدليل على أساس أن الظلم إنما يقع منا لأننا نتصرف فيما لا نملك، أما الله المالك القاهر الذى ليس فوقه أمر أو ناه فله مطلق الحريه فى أن يريد ما يشاء و يفعل ما يريد. و من جهه أخرى ففكره الكسب الأشعريه تنفى أن يكون الله ظالما بظلم الظالم و إن كان هو الذى خلقه، كما أنه لا يمكن أن يكون متحركا بحركه المتحرك و إن كان هو الذى خلقها فيه. و يذهب الباقلاين إلى «أن الله تعالى خلق الظلم ظلما للظالم به، و خلق الجور جورا للجائر به، و خلق الكذب كذبا للكاذب به كما أنه خلق الظلمه ظلمه للمظلم بها، و خلق الضوء ضوءا للمستضىء به، و خلق الحمره حمره للأحمر بها، و خلق السواد سوادا للأسود به، و خلق السم سمّا للمسموم به: فكما أن الله تعالى خلق الظلمه لليل، و الضياء للنهار، و الحمره للأحمر، و السواد للأسود و السم للحيه و لا يوجب ذلك كونه ظلمه

ص: ٢٢٤

١- ٢٦٢. القاضى عبد الجبار: المغنى/٦ القسم الثانى/٥٣.

٢- ٢٦٣. السابق/نفس الجزء/٥٤.

ولا ضياء ولا سوادا ولا حمرة ولا سما، فكذلك خلق الطاعة طاعة للطائع بها، والكذب كذبا للكاذب به، والجور جورا للجائر به ولا يوجب ذلك كونه جائرا ولا ظالما ولا كاذبا» (١) ولقد سبقت الاشارة إلى رفض المعتزلة لهذه الفكرة بناء على ما ذهبوا إليه من أن القبيح والحسن صفتان ذاتيتان للفعل.

و بنفس الطريقة يستطيع الأشاعرة رد استدلال المعتزلة بقوله تعالى وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ أَوْ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا دون أدنى حساسية من إزامات المعتزلة لهم أو هجومهم عليهم.

و لكي يؤكد الأشاعرة ما يذهبون إليه من إرادة الله المطلقة، تلك الارادة التي تشمل عندهم كفر الكافر و ايمان المؤمن، و طاعة المطيع، و عصيان العاصي، يذهبون إلى الاستدلال بآيات كثيرة من القرآن. و هي آيات تدل بظاهرها على ما يذهبون اليه. و يكون مسلك المعتزلة إزاء هذه الآيات هو التأويل تماما كما فعل الأشاعرة مع الآيات التي استدلت بها المعتزلة على وجهه نظرهم. و الآيات التي يستدل بها الأشاعرة تشتمل على كل النصوص التي تربط مشيئة العباد بمشيئة الله المطلقة و ذلك كقوله تعالى وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ فَأَخْبِرْنَا أَنَّا لَا نَشَاءُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ نَشَاءَ. و قال تعالى وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا. و قال تعالى وَ لَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا و قال وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ و قال وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلَوْا وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ فأخبر أنه لو لم يرد القتال لم يكن و أن ما أراد من ذلك قد فعله» (٢).

و يؤول المعتزلة هذه الآيات كلها استنادا إلى ما سبق أن أشرنا إليه من تفرقتهم بين إرادة الله لفعل نفسه، و بين ارادته لفعل غيره، و التفرقة في هذا الوجه الأخير بين ما يريده على سبيل القسر و الاجراء، و ما يريده على سبيل الطوع و الاختيار. و يكون معنى المشيئة في هذه الآيات كلها مشيئة الاجراء و الاضطرار «فإن قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى في ظاهره ما يبين ما قلناه، لأنه نسب اجتماعهم إليه تعالى، فلا بدّ من أن يكون ما اجتمعوا عليه - أو ما أوجبه - من قبله و لا يكون إلا بالاجراء» (٣).

و يستعين المعتزلة على تأكيد تأويل المشيئة بالاجراء بفكره السياق التي تسعفهم عليها بعض الآيات «و أمّا قوله وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ ففي آخره ما يدل على ما قلناه، و هو قوله أَ فَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ فلو لا أن المراد بالكلام طريقه الاكراه لم يكن لهذا الكلام معنى» (٤).

ص: ٢٢٥

١- ٢٦٤. الانصاف/١٣٨.

٢- ٢٦٥. الأشعري: للمع/٣١.

٣- ٢٦٦. القاضي عبد الجبار: المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٢١٨/١٣.

٤- ٢٦٧. السابق/نفس الجزء و الصفحة.

(١) انتهى المعتزله إلى تثبيت مسئوليته الانسان عن فعله، و انتهوا - من ثم - إلى تأكيد مبدأ العدله الالهيه. و كان عليهم أن يستدلوا على صدق قضيتهم بآيات من القرآن لم يسلم لهم خصومهم بدلالاتها على ما يريدون. و لقد أثارت مسأله خلق الانسان لأفعاله حساسيه أهل السنه و الأشاعره، على أساس أن هذا الزعم يؤدى إلى الشرك «إن قلت أن الواحد منا يخلق أفعاله من طاعه، أو معصيه، أو ايمان، أو كفر، أو ايمان، أو طاعه، أو معصيه، فصح أن جميع الذوات مشتركه الخلق بين العبد و بين الرب يخلو من حركه، أو سكون، أو كفر، أو ايمان، أو طاعه، أو معصيه، فصح أن جميع الذوات مشتركه الخلق بين العبد و بين الرب و أنه لا يتم خلق أحدهما إلا بمخلوق آخر. و هذا شرك ظاهر نعوذ بالله منه» (٢). و بالرغم من تهافت هذا الالزام الذى يستند إلى التسويه بين الفعل الاختيارى و الفعل الاضطرارى الذى لا ينفك عنه الجسم، فقد سعى المعتزله لمحاوله نفي هذا الاتهام. و كان الخلاف الأساسى بينهم و بين خصومهم حول امكانيه أن يسمى الانسان «خالقا» لأفعاله.

و يبدو أن كلمه «خالق» هى التى أثارت كل هذا الخلاف لما يمكن أن تؤدى إليه من التسويه - على الأقل فى الوصف - بين الله و الانسان. و رغم أن المعتزله قد رفعوا التناقض بين أفعال العباد و أفعال الله، و أعطوا لهذه الأخيره الأولويه فى الوجود (٣) إلا أن وصف الانسان بأنه خالق ما تزال تحتاج منهم لبعض الجهد حتى لا يصبح للخصوم أى شبهه عليهم.

و الجهد هنا جهد لغوى حول تحديد معنى «الخلق» و قد اختلف هذا التحديد بين أبى على الجبائى و أبى هاشم أساتذته القاضى عبد الجبار، الذى يعرض الرأيين 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 تسميه المخلوق توجد من معنى هو الخلق، و الخلق و التقدير هما ارادتان، و لا يوصف الخلق بأنه خلق إلا و المخلوق موجود. و متى كان معدوما لم يسم خلقا، و التقدير لا يسمى خلقا إلا بشرط وجود المقدور، و لا مخلوق إلا محدث، و قد يكون محدثا ليس بمخلوق، لأنه يفيد صفه زائده على حدوثة» (٤).

و يلفتنا هذا النص إلى ثلاثه أمور: الأول أن الخلق فعل مقصود لتأديه 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 الاراده - و هى معنى أيضا - و الخلق، أن الخلق لا يسمى كذلك إلا و المخلوق موجود. أى أن الخلق، و إن كان معنى، يرتبط

ص: ٢٢٦

١-٣. الخياط: الانتصار ١٣-١٤

٢-٢٦٨. الباقلانى: الانصاف/١٣٠.

٣-٢٦٩. أنظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٨٨/٨-٢٨٩.

٤-٢٧٠. المغنى ١٦٢/٨.

بالتحقق الفعلي. 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 (1). و ينكر أبو علي أن يكون المخلوق مشتقا من معنى هو الخلق، بمعنى أنه يرفض تسوية أبي هاشم بين الخلق و الارادة، و يسوى بين الخلق و التقدير.

و يتفق القاضى مع أبى علي «و قد بينا أن القول بأن هذه الصفة مشتقه من معنى يبعد، و أن الذى قاله أبو علي، 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» (2) فالخلق - عند أبى علي 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، فان أبا علي و القاضى قد فهما البيت على أساس أن الخلق هو فعل ما سبق تقديره. و بناء على ذلك لا بأس لدى المعتزلة، من حيث قضيه اللغه لا الاصطلاح، أن يسمى الانسان خالقا «ذلك أنا لو خلينا و قضيه اللغه، لاجرنا 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 لأنت تفرى ما خلقت و بعض القوم يخلق ثم لا يفرى

و قيل للحجاج: إنك إذا و عدت و فیت، و إذا خلقت فريت، أى قدرت و قطعت.

و أظهر من ذلك كله قوله تعالى: وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأَذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأَذْنِي و قوله تعالى: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ فلو لا أن الاسم مما يجوز اجراؤه على غيره و إلا لتنزل ذلك منزله قوله: فتبارك الله أحسن الآلهة.

و معلوم خلافه. و أميا فى الاصطلاح فإنما لم يجرى هذا اللفظ على الواحد منا، لأنه عبارته عمّن يكون فعله مطابقا للمصلحه، و ليس كذلك أفعالنا، فإن فيها ما يوافق المصلحه، و فيها ما يخالفها، فلهذا لم يجرى اجراء هذه اللفظه على الواحد منا لا لشيء آخر» (3) و هكذا يتحرج المعتزلة بدورهم من اطلاق هذا اللفظ على غير الله، و إن كانت اللغه تسمح بذلك.

لا يختلف الاشاعره مع المعتزله فى أن معنى الخلق هو التقدير، و إن اختلفوا معهم فى الاستدلال بهذه الآيات على جواز تسميه الانسان بأنه خالق «فيعسى عليه

ص: ٢٢٧

١- ٢٧١. انظر شرح الأصول الخمسة/٢٨٣.

٢- ٢٧٢. المغنى ١٦٢/٨.

٣-٢٧٣. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/٣٧٩-٣٨٠. وانظر أيضا متشابه القرآن/٤٣٥،٨٣-٤٣٦،٤٣٥،٨٣.

السلام يقدر الطين صورته و الخلق يقدرون الصورة صورته لا أنهم يخرجون الصورة من العدم إلى الوجود» (1) و علينا أن نلاحظ أن سعى الباقلانى لنفى الایجاد من العدم فى تأویل هذه الآیه، يتسق مع ما سبق أن أشرنا إليه من أن الأشاعره عموما ينسبون خلق الفعل الانسانى إلى الله، و ينسبون اكتسابه إلى العبد. و لقد سبق أن أشرنا - أيضا - إلى ما ذهب إليه الباقلانى خاصه من أن الانسان هو الذى يحوّل فعل الله - كالحركه مثلا- - إلى طاعه أو إلى معصيه. و معنى ذلك كله أن الانسان لا يخلق فعله من عدم، و إنما هو يكتسب فحسب. و لذلك كله يحاول الباقلانى تأویل الآیه التى استشهد بها القاضى عبد الجبار، و التى نسبت إلى عيسى عليه السلام خلق صورته من الطين. و يذهب الباقلانى إلى أن عيسى لم يخلق صورته، أى لم يوجد لها من عدم، و إنما هو فقط قدرها على مثال سابق معروف هو هيئه الطير التى هى من خلق الله. و الذى لم يلاحظه الباقلانى أن المعتزله يستدلون بهذه الآيات على جواز التسميه فحسب، دون أن يذهبوا إلى أن الانسان خالق، بمعنى الایجاد من العدم.

و إذا كانت الآیه السابقه لم تحتج من الباقلانى 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 لما ذكر معه غيره قال (أحسن الخالقين) و إن كان هو الخالق على الحقيقه دون غيره كما يقال عدل العمرين و إنما هما أبو بكر و عمر، لكن لما جمع بينهما سماهما باسم واحد. و كذلك قول الفرزدق:

أخذنا بأكناف السماء عليكم لنا قمرها و النجوم الطوالع

و القمر واحد لكن لما جمعه مع الشمس سماهما قمرين، و كأنه تعالى لما علم من الكفار و منكم أن تجعلوا معه غيره خالقا قال فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ على زعمهم أن معه خالقا غيره. و هذا كقوله تعالى وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ على زعمكم لأن عنده أن النشأه أهون من الاعداده فذكر ذلك على سبيل الرد عليهم و الانكار لقولهم أن معه خالقا غيره، لا أنه أثبت معه خالقا غيره.

جواب آخر: و ذلك أن لفظه أفعل فى كلام العرب قد يراد بها اثبات الحكم لأحد المذكورين و سلبه عن الآخر من كل وجه و ذلك فى قوله تعالى: أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَ أَحْسَنُ مَقِيلًا فأثبت حسن المقيل لأهل الجنه مع حسن المستقر و سلب ذلك عن أهل النار أصلا و رأسا 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

ص: ٢٢٨

للخل حلاوه بوجه، بل يريد اثبات الحلاوه للعسل و سلبها عن الخل أصلا و رأسا، فكذلك قوله (أحسن الخالقين) أثبت الخلق له دون غيره» (١).

و لا شك أن كلا من المعتزله و الأشاعره فى انشغالهم بقضاياهم الكلاميه قد أخرجوا الآيه عن سياقها الذى وردت فيه. فلم يرد فى الآيه ذكر لغير الله، خلافا لما ذهب إليه الباقلانى فى جوابه الأول. فالآيه سيقت لبيان عظمه الله و الكشف عن قدرته الباهره فى خلق الانسان خطوه خطوه 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 أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون/١٢-١٤). و رغم أن الباقلانى - فى جوابه الثانى - نجح فى الاستدلال اللغوى على أن صيغه «أفعل» قد تثبت الحكم لأحد المذكورين و تسلبه عن الآخر، فإنه لم يدرك أن بيان العظمه و السمو ينكشف عن طريق المقارنه التى عبر عنها بهذه الصيغه فى كلمه «أحسن» مع اضافتها إلى «الخالقين». فالمفاضله فى الآيه ليست بين خالق و خالق، بل بين خالق و بين كافة الخالقين.

*** إذا كان المعتزله قد وجدوا فى القرآن آيات يستدلون بها على جواز اطلاق لفظ «خالق» على الانسان، فإن خصومهم، الأشاعره، يجدون بدورهم آيات أخرى يستدلون بها على أن صفه «الخالق» لا يجوز أن يوصف بها غير الله. و كما حاول الأشاعره تأويل الآيات التى استدلت بها المعتزله كذلك يحاول المعتزله تأويل الآيات التى استدلت بها الأشاعره. و يتم كل ذلك فى اطار ما أشرنا إليه سالفًا 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 الأشاعره قوله تعالى فى آيات كثيره خَالِقٌ كُلِّ شَيْءٍ (٢) «و معلوم أن أفعالنا مخلوقه اجماعا و أن اختلفنا فى خالقها و هو تعالى قد أدخل فى خلقه كل شىء مخلوق فدل على أنه لا خالق لشىء مخلوق غيره سبحانه و تعالى. فإن قيل فكلامه شىء فيجب أن يكون مخلوقا، قلنا: قد احترزنا بمحمد الله عن هذا السؤال بقولنا أنه أخبر أنه خلق كل شىء مخلوق. و كلامه و صفات ذاته تعالى قد أثبتنا أنها غير مخلوقه و لا خالقه، بل هى صفه الخالق تعالى قديمه بقدمه و موجوده بوجوده قبل جميع المخلوقات. فبطل هذا السؤال» (٣) و استثناء الباقلانى كلام الله من الأشياء المخلوقه التى يقع عليها عموم لفظ «كل» فى الآيه، يتسق مع ما ذهب إليه الأشاعره من قدم الكلام الالهى.

ص: ٢٢٩

١- ٢٧٥. الباقلانى: الانصاف/١٣٢-١٣٣.

٢- ٢٧٦. الأنعام/٢٠٢، الرعد/١٦، الزمر/١٣، غافر/٦٢.

٣- ٢٧٧. الباقلانى: الانصاف/١٢٨. و انظر استشهاد الأشعري بالآيه على شمول خلق الله لكل شىء. و قياس صفه الخلق على صفتى العلم و القدره: اللع/٥٠-٥١. و انظر رد القاضى على ذلك: المغنى/٣١٠/٨-٣١١.

والمعتزلة - من جانب آخر - يستثنون أفعال العباد من عموم الآيه، و يدخلون فيها القرآن «و لو لا قيام الادله على اخراج أفعال العباد منه لوجب دخوله في العموم، و لا- دلالة توجب اخراج القرآن منه، فيجب دخوله فيه» (١) و في مسلك كلا الفريقين إزاء هذه الآيه ما يكشف لنا كيف تحوّل القرآن - عند المتكلمين - إلى وسيله استدلاليه للجدل و النزاع. و ما دام الفريقان قد تنازعا الآيه، فمن حق كل منهم أن يتأوّلها وفقا لرأيه. و يتم اخراج الآيه 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، فتأوّلوه على وجه يوافق الدليل العقلي، فنقول إن المراد به الله خالق كل شئٍ ء أي معظم الأشياء، و الكل يذكر و يراد ما ذكرنا، قال الله تعالى في قصه بلقيس و أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ء مع أنها لم تؤت كثيرا من الأشياء» (٢).

و يستخدم أبو هاشم الجبائي، عند تأويله للآيه، لفظ «المبالغه» و هو نفس اللفظ الذي وضع الرمانى الآيه تحته في رسالته «النكت في اعجاز القرآن» كما أسلفنا الاشاره. يقول: «إن التعارف في استعمال هذه اللفظه قد جرى بمعنى التكثير و المبالغه كقوله تعالى: وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ء (النمل/٢٣) و قوله تُدْمَرُ كُلُّ شَيْءٍ ء (الأحقاف/٤٥) يُجْبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ ء (القصص/٥٧)، ما فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ء (الأنعام/٣٨)... و كقول الرجل أكلنا كل شئء، و عندنا كل خير، و على هذا خاطب عز و جل العرب» (٣) و استخدام مصطلح «المبالغه»- بالمعنى الذي أشار إليه الرمانى - له دلالتة في الارتباط الوثيق بين المجاز و التأويل، و استخدام المجاز أداه للتأويل و اخراج النص عن ظاهره ليلائم الدليل العقلي. غير أن هذا التأويل يستند إلى شواهد كثيره من القرآن و كلام العرب.

و الدليل الثانى الذى يستدل به الأشاعره 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 أدله الكتاب» (٤).

و يستند المعتزلة فى تأويلهم لهذه الآيه إلى فكره السياق من ناحيه، و إلى تقدير محذوف فى الكلام من ناحيه أخرى. أمّا فكره السياق فلأن الله «إنما ذكر ذلك ليقرع عباد الأصنام و يوبخهم، و معلوم أن التوبيخ و التفرير لا تعلق له بعملهم، و له تعلق بما عملوا فيه من الأصنام، فأراد تعالى أن يبين أنه الخالق لما يحاولون

ص: ٢٣٠

١- ٢٧٨. القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٩٤/٧.

٢- ٢٧٩. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٨٣.

٣- ٢٨٠. المغنى. ٣١٠/٨.

٤- ٢٨١. الباقلانى: الانصاف/١٢٧-١٢٨.

عبادته، كما أنه الخالق لهم، و أنه أولى بالعبادة من الأمرين، و أنه لا معنى فى عباده الصنم إلا و مثله قائم فى عباده الانسان» (1) أى أن التفرّيع فى الآيه لا ينصبّ على الفعل الانسانى، و إنما ينصبّ على الأصنام التى 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 الآيه «ما تعملون فيه على نحو قول أهل اللغة: فلان يعمل الأثواب و الحصر، و فلان يعمل الطين، و إنما أراد الأصنام التى عملوا فيها النحت» (2) و معنى ذلك أن فى الكلام محذوفاً تقديره «فيه». و يكون معنى الآيه أن الله خلق الانسان و ما يعمل فيه من المواد كالخشب و الحجاره و غيرها. أمّا عمله نفسه فى هذه المواد، فهو من خلقه، و لا يدخل تحت منطوق الآيه. و هكذا يصبح تقدير المحذوف - و الحذف مجاز - وسيله للتأويل، و العدول عن الظاهر.

و لا- يسلم هذا التأويل تماماً للمعتزله، إذ يذهب أبو الحسن الأشعري إلى التفرقه بين «ما تنحتون» و «ما تعملون» و يرى أن «ما تنحتون» هى التى ترجع إلى الأصنام دون «ما تعملون» و ذلك لأن الاصنام منحوتة لهم فى الحقيقة، و ليست معموله لهم «فرجع الله تعالى بقوله تَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ إليها. و ليست الخشب معموله لهم فى الحقيقة فيرجع بقوله خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ إليها» (3).

و يردّ الزمخشري على هذه التفرقه على أساس أن «ما» فى «ما تنحتون» موصوله و ليست مصدرية. و يرى أن ما يعطف عليها ينبغى أن يكون كذلك حتى لا- يختل النظم القرآنى، بمعنى أن «ما» فى «ما تعملون» ينبغى كذلك أن تكون موصوله حتى يستقيم العطف، و ذلك أن «ما تعملون ترجمه عن قوله ما تنحتون و ما فى تنحتون موصوله لا مقال فيها فلا يعدل بها عن أختها إلا متعسف متعصب لمذهبه من غير نظر فى علم البيان و لا تبصر لنظم القرآن» (4).

أمّا الدليل الثالث الذى يستند إليه الأشاعره فهو قوله تعالى هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ (فاطر/ ٣) و يسهل على المعتزله تأويل هذه الآيه بالرجوع إلى فكره السياق «فليس فيه ما ظنوه لأن فائده الكلام معقوده بآخره، و قد قال تعالى:

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَزُوقُكُمْ و نحن لا نشب خالقا غير الله يرزق» (5).

و بنفس الطريقه لا- يجدون صعوبه فى تأويل قوله تعالى أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ 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 التى هى القيام و القعود و ما جرى مجراهما» (6).

ص: ٢٣١

١- ٢٨٢. المغنى ٣٠٩/٨.

٢- ٢٨٣. القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٠٨/٨ و انظر شرح الأصول الخمسه ٣٨٢.

٣- ٢٨٤. اللمع/٣٧.

٤- ٢٨٥. الكشاف ٣٤٦/٣.

٥- ٢٨٦. شرح الأصول/٣٨٠. و انظر متشابه القرآن/٥٧١.

٢٨٧-٦. شرح الأصول/٣٨٠-٣٨١ و انظر الزمخشري: الكشاف/٣/٢٩٩.

و هكذا ينتهى المعتزله إلى نفى صفه الشرك التى حاول الأشاعره الصاقها بهم، كما ينتهون إلى تأكيد أن الانسان هو خالق أفعاله حسب قصده و ارادته الحره.

و الفارق بين ما يخلقه الله و بين ما يخلقه الانسان هو الفارق بين قدره الله اللامتناهيه و قدره الانسان المحدوده، تلك القدره التى لا تتعلق إلا بتصرفاته دون غيرها من الأجسام و الأعراض التى لا يقدر عليها إلا الله جل و عز.

و آخر ما يستدل به الأشاعره قولهم إن من شروط من يقدر على الخلق أن يكون عالما بما يخلقه. و لما كان علم الله يشمل كل ما يمكن أن يعلم، فمن الطبيعى 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) (١)» يوضح ابن المنير السنى هذا الدليل قائلا «إن أهل السنه يستدلون على أن العبد لا يخلق أفعاله بأنه لا يعلمها و هو استدلال بنفى اللازم الذى هو العلم على نفى الملزوم الذى هو الخلق.

و بهذه الملازمه دلت الآيه فإن الله تعالى أرشد إلى الاستدلال على ثبوت العلم له عز و جل بثبوت الخلق و هو استدلال بوجود الملزوم على وجود اللازم» (٢).

و يتركز الخلاف حول تأويل الآيه بين المعتزله و خصومهم فى تحديد مفعول الفعل «خلق». يذهب الأشاعره إلى أن المفعول ضمير يعود إلى القول وَ أَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَرُوا بِهِ أَوْ إِلَى ضَمِيرِهِ المحذوف فى «يعلم» و على ذلك يكون «من فاعلا مرادا به الخالق و مفعول العلم محذوف تقديره ذلك إشاره إلى السر و الجهر، و مفعول خلق محذوف ضميره عائد إلى ذلك. و التقدير فى الجميع ألا يعلم السر و الجهر من خلقهما» (٣). و يتركز تأويل القاضى عبد الجبار على أن «من» مفعول للفعل «يعلم» و ليس فاعلا. كما يذهب إلى أن المفعول المحذوف فى «خلق» ليس القول، بل أمر العباد عموما «و اعلم أن المراد بذلك ألا يعلم من خلق أمر العباد الذين يسرون بالقول و يجهرون، منبها بذلك على أنه لا تخفى عليه أحوالهم كتموها أو جهروا بها، و لو كان المراد به ما قالوه، لقال ألا يعلم ما خلق لأن القول لا يعبر عنه بمن لأن ذلك عباره عن العقلاء» (٤) و لا تستقيم الآيه - من حيث المعنى - على تأويل الأشاعره «يبين ذلك أن هذا الكلام إذا لم يحمل على ما قلناه يجرى مجرى أن يقول: و أسروا قولكم أو اجهروا به فانى عليم بما أنا فاعله. و هذا لا يستقيم» (٥).

و من المؤكد أن الآيه فى سياقها لا تساعد الأشاعره على ما ذهبوا إليه، فقد وردت مورد الدم و التوبيخ لأولئك الذين يظنون أن الله غير مطلع على خبايا صدورهم. و يدرك الزمخشرى معنى الآيه و يربط أولها بآخرها ربطا محكما، فيكون

ص: ٢٣٢

١- ٢٨٨. الباقلانى: الانصاف/١٣٠.

٢- ٢٨٩. الانتصاف (على هامش الكشاف) ١٣٧/٤.

٣- ٢٩٠. السابق/نفس الجزء و الصفحه.

٤- ٢٩١. المغنى ٣١٩/٨.

٥- ٢٩٢. شرح الأصول/٣٨٦.

مفعول «من خلق» الأشياء و حاله أنه اللطيف الخبير المتوصل علمه إلى ما ظهر من خلقه. و يجوز أن يكون من خلق منصوبا بمعنى ألا يعلم مخلوقه و هذه حاله» (١) و يمنع الزمخشري أهل السنه من الاستدلال بهذه الآية على ما ذهبوا إليه من أن الخلق لا- يصح إلا- 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 ألا- يكون عالما من هو خالق و هو اللطيف الخبير لم يكن المعنى صحيحا لأن ألا يعلم معتمد على الحال و الشيء لا يوقت بنفسه، فلا يقال ألا يعلم و هو عالم و لكن يقال ألا يعلم كذا و هو عالم بكل شيء» (٢).

(٣) يلجأ المعتزلة بعد ذلك كله إلى ايراد أدلتهم التي تثبت مسئوليته الانسان عن فعله. و هي تنقسم في القرآن إلى قسمين: أدلته اثبات، و أدلته نفى. أما أدلته الاثبات 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 بصيغته الفاعل اضافه واضحه «و يدل على ذلك من كتاب الله، سبحانه، كل اضافه للفعل إلى العبد بلفظ الفاعل نحول قوله هُدَى لِلْمُتَّقِينَ (البقره/٢) و سائر ما وصف به، مما يوجب اضافه الفعل إليه» (٤). أمّا النوع الثاني من أدلته الاثبات فيشمل كل الآيات التي تعلق الجزاء بأفعالهم نحو قوله تعالى: جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٥) «فلو لا- أنا نعمل و نصنع، و إلا- كان هذا الكلام كذبا، و كان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحا» (٦) و يشمل النوع الثالث كل «ما في كتاب الله من الذم و التوبيخ نحو قوله: كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ، وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ (البقره/٢٨)، و قوله: فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (الانشقاق/٢٠) وَ مَا مَنَّ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا (الاسراء/٤٩) (٧) و من جمله ذلك قوله تعالى و تقدس: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ (التغابن/٢) أورد الآية على وجه التوبيخ، و ذلك لا يحسن إلا بعد احتياج الكفر و الايمان إلينا و تعلقهما بنا، و إلا كان ذلك بمنزله أن يوبخ أحدنا على طول قامته و قصرها، فيقال قد انعمنا عليك و صنعنا بك و فعلنا، فقصرت قامتك أو طالت» (٨).

و يصعب على الأشاعره رد هذه الأدلّة، و إن كانوا يحاولون ردها إلى مقوله «الكسب» الأشعريه، تلك المقوله التي تجعل وجه تعلق الفعل بالانسان هو الكسب دون الخلق و الایجاد. يساوى الباقلانى بين الفعل و الكسب حين يردّ على المعتزله «فإن احتجوا بقوله تعالى: جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ قالوا: فأثبت لنا العمل،

ص: ٢٣٣

١- ٢٩٣. الكشاف ١٣٧/٤.

٢- ٢٩٤. السابق ١٣٨/٤.

٣- ٤. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣.

٤- ٢٩٥. القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٦١/٨.

٥- ٢٩٦. السجده/١٧، الأحقاف/١٤، الواقعه/٢٤.

٦- ٢٩٧. القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسه/٣٦١ و انظر المغنى ٢٦١/٨.

٧- ٢٩٨. القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٦١/٨.

٨- ٢٩٩. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٦٢.

و العمل هو الفعل، و الفعل هو الخلق. فالجواب أنه تعالى أراد هنا بالعمل الكسب. و العبد مكتسب على ما بينا. يدل على ذلك أنه قال فى موضع آخر جزاءً بما كانوا يكسبون (التوبه/٨٢) و نحن لا- نمنع أن يكون سَمى الكسب عملاً- إنما نمنع أن يكون العبد خالقا مخترعا مخرجا له من العدم إلى الوجود. و قد بينا أن الخلق و الاختراع و الخروج من العدم إلى الوجود لا يقدر عليه إلا- الله تعالى فلم يكن لهم فى الآيه حجه» (١) و لا- ينكر الأشاعره - بالطبع - أن الانسان مجازى محاسب، و لكنهم يجعلون الجزاء عقابا على الكسب و الاراده دون ايجاد الفعل و خلقه.

و ثم آيات يمكن أن يستدل بها الأشاعره على أن الانسان لم يوجد ضلاله و لم يخلق كفره، بل الله خلقه فيه، كما خلق فيه الايمان و الهدى. و قد سبق أن تعرّضنا بالتفصيل لكثير من هذه الآيات و كشفنا عن تأويل المعتزله لها فى ثنايا القسم السابق من هذا الفصل، الأمر الذى يجعلنا نتجاوزها هنا حتى لا نقع فى التكرار و الاطاله.

غير أن المعتزله لا- يمنعون نسبه ايمان العبد إلى الله على أساس فكره اللطف التى سبقت الاشاره إليها. و لا يتناقض ذلك على أى حال مع اصرارهم على نسبه أفعال العبد إليه، ما داموا قد نفوا عن الله إرادته الكفر و القبائح كلها أو خلقه اياها فى العبد و هذا هو الهدف النهائى من قضيه العدل كلها.

*** و يطيل المعتزله فى شرح و توضيح أدله النفي التى تنفى عن الله خلق أفعال البشر، و ذلك لأنها أدله ينازعهم فيها خصومهم و لا يسلمون لهم بها. و أول هذه الأدله قوله تعالى فى سوره الملك/٣ ما ترى فى خلقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ، ذلك أن نفي التفاوت عن خلق الله، يعنى - بدليل الخطاب - أن ما هو متفاوت ليس من خلقه. و أفعال العباد تتفاوت بين الحسن و القبيح، و لهذا لا يصح اسنادها إلى الله إذا كان قد نفي التفاوت عن خلقه. و يتركز الخلاف بين المعتزله و الأشاعره فى تأويل هذه الآيه حول نوع الفعل الالهى المقصود نفي التفاوت عنه.

و يذهب المعتزله إلى أن المقصود بها نفي التفاوت فى باب الحكمه، دون أن يكون المقصود بها نفي التفاوت فى المخلوقات أو فى صفاته عز و جل «إنما أراد بذلك فى باب الحكمه، لأنه لو أراد فى صفاته، لكان قد نفي ما ثبوته معلوم باضطرار لأنه تعالى يمدح بذلك، و لا- يليق التمدح بنفي التفاوت عنها فى سائر أوصافها، و إن كان ظاهر التفاوت يقتضى التناقض فى الحكمه. و لذلك لا يقولون: إن خلق زيد متفاوت إلا على هذا الوجه، و لا يقولون ذلك من حين يتغير خلقه على وجه يحمد.

فيجب أن ينفى أن يكون فى فعله التفاوت فى الحكمه من قبيح و حسن، بل يجب

ص: ٢٣٤

كون جميعه حسنا. و ذلك يمنع من كون أفعال العباد فعلا له. و ليس لأحد أن يقول: إن الغرض بذلك نفى التناقض عن خلقه، و أنه ليس فيه متضاد، و ذلك، لأن هذا علم استحاله وجوده من فعل أى فاعل كان لأمر يرجع إلى نفسه، فمعنى التمدح فيه لا يصح. و إنما قال سبحانه ذلك عقيب ذكره ما خلقه من الموت و الحياه و التكليف، و أنه الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ثم نبه على عظيم نعمه بذلك، من حيث أنه خلقه على وجه يتسق فى الحكمة، و إلا- خرج جميعه من أن يكون نعمه، لأنه لو كان فى أفعاله شىء قبيح لفسد التدبير، و لم يثق المكلف بوعده و لا وعيده، و ذلك يخرج كل أفعاله من أن تكون نعمه» (١).

و هكذا يحدد المعتزله معنى التفاوت بأنه التناقض أو الاضطراب (٢)، ثم ينكرون أن يكون نفى التفاوت واقعا على أفعال الله، لأنه تمدح نفسه بذلك، فوصف نفسه بالرحمة و بالجبروت و هما صفتان متناقضتان ظاهريا، و إن كانتا غير متناقضتين فى باب الحكمة. و هم من ناحيه أخرى ينكرون أن يقع نفى التفاوت على مخلوقات الله، لأن فيها الصغير و الكبير و الطويل و القصير.. الخ. و على ذلك لا- يبقى لهم إلا- أن نفى التفاوت عن خلق الله واقع فى باب الحكمة. و معنى ذلك أن كل أفعال الله تجرى على نسق من الحكمة لا تفاوت فيها، و ليست كذلك أفعال الانسان، و على ذلك فإن أفعال الانسان لا يمكن أن تكون مخلوقه لله. (٣).

غير أن الأشاعره لا يسلمون للمعتزله بهذا التفسير، على أساس أن قوله تعالى فى آخر الآيه هل ترى من فطور يدل أن المقصود بالآيه نفى التفاوت عن المخلوقات، لأنه تعالى قال ذلك بعد قوله هو الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا و لم يذكر الله تعالى الكفر و لا- أفعال العباد فى هذه الآيه فيكون للقدرية فى ذلك حجه (٤) و فى الرد على هذا الاعتراض يستند المعتزله إلى مبدأ من مبادئ أصول الفقه فى التعميم و التخصيص. و من رأى المعتزله «أن تخصيص آخر الآيه لا يقدر فى عموم أولها، ألا ترى أن قوله تعالى وَ الْمَطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (البقره/٢٢٨) عام فى المطلقات، البوائن منها و الرجعيات، ثم تخصيص قوله وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ لا يقدر فى عموم الأول. كذلك فى مسألتنا» (٥) و هو مبدأ غريب لا يصح فى تفسير سياق هذه الآيه، و إن صح فى أحكام الفقه.

و الخلط فى التفسير بين آيات الأحكام و آيات الصفات يتناقض مع ما سبق أن قاله القاضى نفسه عند اخراج آيات الأحكام من المحكم و المتشابه. و بالاضافه إلى ذلك كله فإن الآيه - كما قال الأشعري - لا تشير من قريب أو من بعيد إلى خلق الأفعال. و هى وارده فى بيان الحكمة الالهيه فى خلق السماوات، و على ذلك يعد

ص: ٢٣٥

١- ٣٠١. القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٥٧/٨-٢٥٨، و انظر شرح الأصول الخمسه/٣٥٥.

٢- ٣٠٢. انظر الزمخشري: الكشاف ١٣٤/٤ و أساس البلاغه ماده «فوت».

٣- ٣٠٣. انظر متشابه القرآن/٦٦١.

٤- ٣٠٤. الأشعري: اللمع/٤٨ و انظر أيضا الباقلانى: الانصاف/١٣٣.

٥- ٣٠٥. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٥٥-٣٥٦.

استدلال المعتزله بهذه الآيه استدلالا بدليل الخطاب لا بمنطوقه المباشر. و هذا أمر ينكره المعتزله على خصومهم فى مواضع كثيره، بل و فى هذه الآيه نفسها. و يبدو هذا التناقض واضحا فى موقف القاضى حين يورد على نفسه اعتراضا فحواه «لو أمكن الاستدلال بهذه الآيه على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقا لأفعال العباد لأن فيها التفاوت، و قد نفى التفاوت عن خلقه، أمكن أيضا أن يستدل بها على أن طاعات العباد كلها من جهه الله تعالى فلا- تفاوت فيها» (١). ينكر القاضى على خصومه هذا الاستدلال لأنه - فى رأيه- «استدلال بدليل الخطاب، و ذلك مما لا يعتبر فى فروع الفقه، فكيف يعتبر فى أصول الدين؟ يبين ذلك أن تخصيص الشىء بالذكر لا- يدل على أن ما عداه خلافه، ألا ترى أن قائلا 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 فى مسألتنا، ليس يجب إذا نفى الله تعالى التفاوت عن خلقه أن يضاف إليه كل ما لا تفاوت فيه، بل الواجب أن ينفى عنه جميع ما يتفاوت، و يكون ما لا تفاوت فيه موقوفا على الدلاله، فإن دلّ على أنه هو الفاعل له قيل به، و إن لم يدل، بل دلّ على خلافه لم يقل به. و فى مسألتنا قامت الدلاله على أن هذه التصرفات من الطاعات و غيرها متعلقه بنا لوقوعها بحسب قصدنا و داعينا، فيجب أن تكون فعلا- لنا واقعا من جهتنا على ما قلناه» (٢). غير أن هذا التناقض فى موقف القاضى يمكن أن يفسّر فى ضوء ما أشرنا إليه من أن القرآن تحوّل إلى وسيله للاستدلال سواء بمنطوق الآيات المباشر، أو بمدلولها غير المباشر، و ذلك عن طريق التأويل الذى يستند - أولا - إلى الدليل العقلى.

*** و الدليل الثانى الذى يستدل به المعتزله هو قوله تعالى الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (السجده/٧) و يختلف المعتزله مع الأشاعره فى توجيه الفعل «أحسن»، ذلك أنه قد يكون مشتقا من الاحسان، أو من الحسن، بمعنى أنه قد يكون مشتقا من الفعل «أحسن» أو من الفعل «حسن». و يذهب المعتزله إلى أنه مشتق من «الحسن» لا من «الاحسان» و ذلك «لأن فى أفعاله تعالى ما لا يكون احسانا كالعقاب» (٣) و على العكس من ذلك يذهب الأشاعره، فالمعنى عندهم «أنه يحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصياغه أى يعلم كيف يصوغ فأخبر الله تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء» (٤) و معنى ذلك أن الأشاعره يذهبون بالآيه إلى معنى الخبر دون المدح الذى يؤكده السياق ذلكَ عالمِ الغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ العَزِيزِ الرَّحِيمِ. الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (السجده/٦-٧) و الذى يتنبه إليه تفسير المعتزله. و يحاول المعتزله مناقشه هذا الاعتراض من جانب الأشاعره، و لذلك يفرق القاضى عبد الجبار بين صيغه الماضى و صيغه المضارع فى هذا الفعل «لأن أحسن بمعنى علم لم يجىء و إن جاء مضارعه، و ليس يمتنع أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه. و على هذا استعملوا مضارع نحو: وذّر، و ودع، فقالوا: يذر و يدع، و لم يستعملوا ماضيه، فلم يقولوا: أوذّر، و لا- أودع. و صار هذا فى باب كاستعمالهم الماضى من دون استعمال المضارع نحو قولهم: عسى و ليس، فحسب» (٥) و من الواضح أن المعتزله يريدون بهذا التوجيه للفعل أن يذهبوا إلى أن أفعال الله كلها حسنه، و ليست كذلك أفعال الانسان، و من ثم لا يصح الزعم بأن الله هو خالق أفعال الانسان. و غنى عن البيان أن القاضى هنا يستدل - كما فعل فى الآيه السابقه - بدليل الخطاب، دون منطوقه المباشر.

ص: ٢٣٦

١- ٣٠٦. السابق/٣٥٦.

٢- ٣٠٧. الأصول الخمسه/٣٥٦.

- ٣-٣٠٨. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة/٣٥٧.
- ٤-٣٠٩. الأشعري: اللمع/٤٨.
- ٥-٣١٠. شرح الأصول/٣٥٧ و انظر المغنى ٨/٢٥٨-٢٥٩.

*** و الدليل الثانى الذى يستدل به المعتزله هو قوله تعالى الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ (السجده/٧) و يختلف المعتزله مع الأشاعره فى توجيه الفعل «أحسن»، ذلك أنه قد يكون مشتقا من الاحسان، أو من الحسن، بمعنى أنه قد يكون مشتقا من الفعل «أحسن» أو من الفعل «حسن». و يذهب المعتزله إلى أنه مشتق من «الحسن» لا من «الاحسان» و ذلك «لأن فى أفعاله تعالى ما لا يكون احسانا كالعقاب» (١) و على العكس من ذلك يذهب الأشاعره، فالمعنى عندهم «أنه يحسن أن يخلق كما يقال فلان يحسن الصياغه أى يعلم كيف يصوغ فأخبر الله تعالى أنه يعلم كيف يخلق الأشياء» (٢) و معنى ذلك أن الأشاعره يذهبون بالآيه إلى معنى الخبر دون المدح الذى يؤكده السياق ذلكَ عالمُ الغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ. الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ (السجده/٦-٧) و الذى يتنبه إليه تفسير المعتزله. و يحاول المعتزله مناقشه هذا الاعتراض من جانب الأشاعره، و لذلك يفرق القاضى عبد الجبار بين صيغه الماضى و صيغه المضارع فى هذا الفعل «لأن أحسن بمعنى علم لم يجىء 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 فى بابه كاستعمالهم الماضى من دون استعمال المضارع نحو قولهم: عسى و ليس، فحسب» (٣) و من الواضح أن المعتزله يريدون بهذا التوجيه للفعل أن يذهبوا إلى أن أفعال الله كلها حسنه، و ليست كذلك أفعال الانسان، و من ثم لا يصح الزعم بأن الله هو خالق أفعال الانسان. و غنى عن البيان أن القاضى هنا يستدل - كما فعل فى الآيه السابقه - بدليل الخطاب، دون منطوقه المباشر.

و يذهب القاضى إلى نفس الاستدلال من قوله تعالى صَيَّرَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ (النمل/٨٨) فنسبه الاتقان إلى صنع الله و فعله ينفى امكانيه أن يكون هو خالق أفعال البشر التى تتضمن «التهود و التنصر و التمجس، و ليس شىء من ذلك متقنا، فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقا لها» (٤).

و من الأدله التى يستدل بها المعتزله أيضا 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، عما خلقه منهما، الباطل، و لو كان قد خلق أفعال العباد، لوجب كون الباطل الذى بينهما من خلقه، فكان يجب أن يكون نفيه كذبا، تعالى الله عن ذلك» (٥). و الواقع أن هذا الاستدلال من جانب المعتزله يخرج الآيه عن سياقها اخراجا تاما. و يصبح تأويل الأشاعره أقرب إلى روح السياق. يقول الأشعرى «قال الله تعالى ذِئْبِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا فِدْلًا ذَلِكَ عَلَى أَنْ الْمَعْنَى فِيهِمَا خَلَقَهُمَا وَ مَا بَيْنَهُمَا وَ لَا أَنَا لَا أَثِيبُ مِنْ أَطَاعَنِى وَ لَا أَعَابَ مِنْ عَصَانِى وَ كَفَرُ بى لِأَنَّ الْكَافِرِينَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ لَا يَعَادُونَ وَ لَا لَهُمْ رَجْعَةٌ فَيَعَاقِبُونَ. فبين الله تعالى أنه ما خلق الخلق إلا و مصير بعضهم إلى ثواب و رجوع بعضهم إلى العقاب و أن الكافرين ظنوا ذلك لأنه بين أن ذلك باب الثواب و العقاب لأنه تعالى قال أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْمَأْرُضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ فَأخبر تعالى أن ظن المشركين الذين أنكروا عليهم أنهم ظنوا أنه لا عاقبه تقع فيها تفرقه بين المؤمنين و الكافرين» (٦) و الفكره التى

ص: ٢٣٧

١- ٣٠٨. القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٥٧.

٢- ٣٠٩. الأشعرى: اللمع/٤٨.

٣- ٣١٠. شرح الأصول/٣٥٧ و انظر المغنى ٨/٢٥٨-٢٥٩.

٤- ٣١١. شرح الأصول/٣٥٨.

٥- ٣١٢. المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٨/٢٦٢-٢٦٣.

٦- ٣١٣. اللمع/٤٩.

يحاول الأشعري التعبير عنها في هذا النص أن الآيه وردت مورد الرد على المشركين و الكفار الذين ظنوا أنهم لن يحاسبوا على ما قدمت أيديهم. فأخبرهم الله تعالى أنه لم يخلق هذا العالم بسماواته و أرضه عابثا و لا لاهيا، و إنما هو سبحانه قد خلق العالم للتكليف و الثواب و العقاب. و رغم أن هذا المعنى الواضح يتسق مع سياق الآيه في السوره، فإن القاضي عبد الجبار يذهب إلى القول بأن هذا المعنى الواضح الظاهر مجاز «فإن قال: أراد بذلك: لم أخلقهما على وجه العبث، بل خلقتهما للأمر و النهي و التعريض. قيل له: هذا هو مجاز، و حمل الكلام على الحقيقيه هو الواجب» (١).

و من الصعب الاتفاق مع القاضي على مجازيه هذا المعنى، لكن للقاضي عذره في هذا التأويل المجازي البعيد. و يبدو أن الذي ألجأ القاضي إلى الاستدلال بهذه الآيات لفظ «و ما بينهما» حيث توهم أن أعمال العباد تقع في هذا الحيز بين السماء و الأرض. فإذا نفى الله الباطل عن خلقه للسماوات و الأرض و ما بينهما، فإنه بذلك يكون قد نفى أفعال العباد، و منها الحق و الباطل، أن تكون من خلقه «و قد يقال في أفعال العباد أنها بينها بالتعارف، فليس لأحد أن يمنع دخول ذلك فيه من جهة الظاهر، و باطل في هذا الموضوع المراد به القبيح، و لهذا تمدح تعالى بذلك، و تمدحه به، يدل على أن اثبات ما تمدح بنفيه ذم، فلا يجوز أن يثبت في فعله شيء باطل» (٢).

و آخر ما يستدل به المعتزله قوله تعالى وَ إِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلِيَّةَ نَتَنَّهُمْ بِالْكِتَابِ، لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ، وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ، وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَ يَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ، وَ هُمْ يَعْلَمُونَ (آل عمران/٧٨) «نفى أن يكون لى ألسنتهم بالكتاب من عند الله، و لو كان من فعله لم يصح، على هذا القول» (٣). و يظل القاضي يدور في دائره الاستدلال بدليل الخطاب لا بظاهره، و يظل الأشعري أقرب إلى ادراك المعنى المباشر للآيه، و هو «أنهم حرفوا وصف رسول الله صلى الله عليه و سلم و أوهموا السفیه منهم أنه من كتابهم. قال الله تعالى وَ مَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ، وَ يَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْزَلَهُ. قَالَ اللَّهُ وَ مَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ أَيْ لَمْ أَنْزَلْ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ كَمَا يَدَّعُونَ» (٤).

و يحاول القاضي عبد الجبار - جاهدا - أن يؤول الآيه لتسلم له بدلالته على نفى أن يكون الفعل الانساني مخلوقا لله. و لكي يفعل القاضي ذلك يستند إلى أن النفي في الآيه كما يؤكد أن الله لم ينزل ما قاله أهل الكتاب، يؤكد كذلك أن الله لم يفعله، و بذلك يثبت أنهم هم الفاعلون له بمعنى أن تكرار النفي يؤكد نسبه التحريف إليهم دون الله «إن ما لم ينزله و يفعله، لا يجوز أن ينفي أن يكون من

ص: ٢٣٨

١- ٣١٤. المغنى ٢٦٣/٨.

٢- ٣١٥. السابق: نفس الجزء و الصفحه.

٣- ٣١٦. المغنى ٣٦٠/٨.

٤- ٣١٧. اللمع ٤٨.

عنده، فنفي كونه من عنده، على كل حال، يدل على ما قلناه. و بعد، فإن ما قالوه قد دل عليه قوله و ما هو من الكتاب فيجب أن يكون المراد بالنفي الثاني غيره و سواه» (١) و أيا كان الأمر، فالذى لا- شك فيه أن القاضى يظل بعيدا عن جو الآيه رغم محاولاته المستميتة للاستدلال بها على ما يريد.

و تبرأ الله من المشركين فى قوله تعالى: **أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ** (التوبه/٣) يدل - عند المعتزله - على تعلق الشرك بفاعله و مسئوليته عنه «لأنه لا- يجوز أن يتبرأ منهم لأجل شركهم إلا و هم فاعلون له» (٢). و لا يسلم الأشاعره بهذا الدليل، و يقيمون اعتراضهم على هذا الاستدلال - من جانب المعتزله - على أن سبب نزول الآيه لا يتفق مع هذا التخريج، فالآيه، «إنما نزلت فى العهود التى كانت بين المشركين و بين رسول الله صلى الله عليه و سلم، لأن الله تعالى قال **بِرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَ أَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ** (التوبه/١-٢) فأحلهم الله أربعه أشهر ثم قال **وَ أَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ يَقُولُ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ** يعنى من العهود التى كانت بين رسول الله صلى الله عليه و سلم و بينهم إذا انقضت الأربعه الأشهر. ثم استثنى قوما من المشركين يقال إنهم من بنى كنانه فقال **إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ** إلى انقضاء مدتهم. على أن الله تعالى ذكر المشركين و لم يقل (من شركهم) و لو كان قوله «برىء من المشركين» يدل على أنه لم يخلق شركهم لذل على أنه لم يخلقهم لأنه تعالى برىء من المشركين و من شركهم. و لو كان قوله «برىء 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» (٣).

و ننتهى من هذا كله إلى ما سبق أن قررناه من أن المجاز صار سلاحا للتأويل لرفع التناقض بين نصوص القرآن من جهة، و بينها و بين أدله العقل من جهة أخرى. و لم يفلح المعتزله دائما فى رفع هذا التناقض و ذلك لمحاولتهم - فى أغلب الأحيان - لى عنق النص القرآنى و اخراجه عن سياقه و ذلك ليتحول إلى دلالة عقليه نظريه.

ص: ٢٣٩

١- ٣١٨. المغنى ٢٦١/٨.

٢- ٣١٩. المغنى ٢٦٣/٨.

٣- ٣٢٠. اللمع ٥١-٥٢.

انتهينا فى التمهيد إلى أن الفكر الاعتزالى لم ينشأ مستقلا عن الظروف الاجتماعيه للمجتمع الاسلامى، و كان القول بالاختيار محاوله للوقوف ضد النزعه الجبريه التى تستر وراءها النظام الأموى لتكريس استغلاله لجماهير المسلمين. و قد حاول الحسن البصرى التخفيف من الصياغه المسيحيه لمبدأ الاختيار، فاكفى بنفى اسناد المعاصى إلى الله و أثبت مسئليه الانسان عنها. و انتهينا إلى أن الخلاف حول مرتكب الكبيره لم يكن مجرد خلاف فقهى، بل كان خلافا يجسد مواقف سياسيه متباينه. و كان قول المعتزله بالمتزله بين المتزلتين محاوله لرأب صدع الخلاف بين الفرق المختلفه، و خلق جبهه موحده ضد النظام الأموى، و كان من نتيجه ذلك أن آراء الفرق تقاربت فى كثير من القضايا، و استطاع واصل بن عطاء أن يوحد بين المعتزله و الشيعه الزيديه توحيدا يكاد يكون تاما.

غير أن المعتزله شغلتهم - إلى جانب ذلك - مهمه الدفاع عن الاسلام ضد مهاجميه من أبناء الأديان الأخرى، و كان عليهم من ثم أن ينظموا وسائلهم الاستدلاليه لاقامه أفكارهم على أساس معرفى مكين. و كان الاعلاء من شأن العقل هو وسيلتهم لتحقيق الغايتين معا، إلى جانب ما يؤدى إليه هذا الاعلاء من التسويه بين البشر، و إلى عدم التفرقه بينهم على أساس الجنس أو الثروه. و إذا كان القرآن نفسه قد أعلى من شأن العقل و الفكر، فقد كان للمعتزله الفضل الأكبر فى الانطلاق من هذا الأساس إلى آفاق أرحب، حيث انتهوا إلى أن العقل هبه من الله وهبها جميع البشر دون تمييز، و جعلوه أساسا للتكليف و مقدمه ضروريه له. و العقل عند المعتزله هو مجموعه من العلوم الضروريه التى يخلقها الله فى المكلف، و هى علوم لا ينفك عنها الانسان و لا يشك فى متعلقها. هذه العلوم الضروريه هى الأساس الذى يستطيع الانسان به الوصول إلى المعرفه، و ذلك عن طريق التفكير و النظر فى الأدله. و حين قارن المعتزله بين المعرفه الحسيه و المعرفه العقليه انتهوا إلى

اثبات المعرفة الحسية إذا كانت تؤدي إلى سكون النفس إلى ما تناوله من المدركات. وقامت هذه النظرة عندهم على أساس أن الإدراك عملية محايدة من جانب المدرك لا- تؤثر فيما يدركه سلباً أو إيجاباً. أمّا المعرفة العقلية فهي تلك التي تتم عن طريق النظر في الأدلة نظراً صحيحاً. وبهذا النظر يستطيع الإنسان الانتقال من العقل الفطري - العلوم الضرورية - إلى العلوم النظرية، وهي المعرفة.

ولقد كان من الطبيعي أن تتحدد وظيفه المعرفة عند المعتزلة بأنها معرفة الله بصفاته من التوحيد والعدل، ثم معرفه أوامره ونواهيه، وذلك حتى يستطيع أداء ما كلفه الله به من الأعمال التي تؤدي به إلى الثواب، وتنجيه من العقاب. ونتيجة 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، وذلك كدلاله الفعل على الفاعل. وهذا النوع من الأدلة هو الذي يؤدي إلى التوحيد.

والنوع الثاني من الأدلة هو الذي يدل بالدواعي والاختيار، وهذا النوع هو الذي يؤدي إلى معرفه أفعال الله، ويؤدي بنا إلى معرفه عدله. والنوع الثالث من الأدلة هو الذي يدل بالمواضعه والقصد، وذلك كدلاله الكلام على ما يدل عليه. وهذا النوع يؤدي بنا إلى معرفه كلام الله وأوامره ونواهيه.

ولقد انتهى المعتزلة إلى أن هذه الأنواع الثلاثة يترتب بعضها على بعض ترتب النتيجة على المقدمه، بمعنى أن كلام الله لا يقع دلاله إلا بعد معرفه صفاته من التوحيد والعدل.

ولقد كان من الطبيعي أن يختلف الأشاعره مع المعتزله في ترتيبهم أدله الشرع على أدله العقل. ومن ثم اعتبروا كلام الله دالاً بمفرده على ما يدل عليه.

وقد انعكس هذا الخلاف بدوره على شروط الدلاله اللغويه، حيث اشترط المعتزله - إلى جانب المواضعه - معرفه قصد المتكلم وحاله لوقوع كلامه دلاله.

وهذا شرط لم يشر له الأشاعره من قريب أو من بعيد. وإذا كان المعتزله والأشاعره قد اتفقوا على أن المواضعه شرط لدلاله الكلام فقد اختلفوا في أصل المواضعه على اللغه، هل هي توقيف من الله أم اصطلاح؟ وكان هذا الخلاف بدوره امتداداً لخلافهم حول قدم القرآن وحدوثه. فقول الأشاعره بقدم القرآن أدى بهم إلى أن المواضعه أصلها التوقيف من الله، وذلك لاعتبارهم الكلام صفه ذاتيه قديمه. وعلى العكس من ذلك ذهب المعتزله تأسيساً على أن الكلام صفه من صفات الفعل لا من صفات الذات. ومن جهه أخرى فقد ربط المعتزله بين المواضعه والإشاره الحسيه، وهي إشاره لا تجوز على الله، ولذلك ذهبوا إلى أن المواضعه اللغويه

اصطلاح و ليست توقيفا. و لقد حدّد القاضى عبد الجبار الغايه من المواضعه اللغويه بأنها الإخبار عن الأشياء حاله غيابها عن الحواس أو الإخبار عن تلك الأشياء التى لا- تظهر للحس أصلا. و هى بذلك تعدّ بديلا للإشاره الحسيه. و حين قارن بين المواضعه على الكلام، و المواضعه 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 المواضعه على الأسماء مجرد مواضعه عرفيه، بمعنى أن العلاقه بين الاسم و المسمى علاقه إشاريه بحتة، و الجماعه - بقصدها - هى التى تقيم هذه العلاقه، و هى العلاقه التى نشير إليها اليوم باسم المعنى. و حين انتقل القاضى إلى اللغه على مستوى التركيب ربط بين قصد المتكلم و المعنى الذى يدل عليه كلامه. و كان هذا الربط نتيجته طبيعه لدوران هذه المباحث كلها فى اطار الفكر الدينى، الذى يسعى إلى معرفه الله بتوحيده و عدله و قصده من كلامه. و إذا كانت معرفه قصد المتكلم شرطا أساسيا لمعرفه ما يدل عليه كلامه، فلا- مانع و الحاله هذه من وقوع الاشتراك و الاتساع و المجاز فى الكلام. فذلك كله لن يؤدّى 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 صفه الكذب عنه.

و لقد تحدّد مفهوم المجاز نفسه باعتباره قسيما للحقيقه على يد المعتزله 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 مرحله نشأه التفسير الذى ارتبط بالخلاف حول تأويل النص القرآنى بين الفرق المختلفه. و كان ورود هذا المصطلح بكثره فى القرآن بمثابة اعطاء شرعيه له ليستخدم فى الدلاله على عدم إرادته المعنى الحرفى للفظ أو العبارة. و مع نمو حركه التفسير و التأويل تحددت عناصر المجاز و أنواعه المختلفه كالكنايه و التشبيه و الاستعاره و الحذف و غيرها. و لم ينفصل هذا التحديد عن الغايه التأويليه للنص القرآنى. و مما له دلالتة فى هذا الصدد أن أول كتاب اتخذ «المجاز» عنوانا له، هو كتاب «مجاز القرآن» لأبى عبيده الخارجى. و هو كتاب يتعرّض لتأويل آيات كثيره تأويلا يتفق فى عمومته مع معطيات الفكر الاعترالى، خصوصا أفكار التوحيد و التنزيه التى التقى فيها الخوارج مع

المعتزله. و إذا كان أبو عبيده قد استخدم مصطلح «المجاز» بمعنى عام جدا يشمل كل تغير فى الأسلوب، فإن معاصره الفراء - و له ميول اعتزاليه واضحه - كان أكثر تحديدا فى استخدام المصطلح، و ذلك رغم مدخله النحوى عموما، و رغم أنه لم يستخدم كلمه «مجاز» و استخدم منها صيغه الفعل «تجوز». و رغم التداخل بين المصطلحات فى مؤلفات الجاحظ، فإنه يعدّ أول من حدد مفهوم المجاز باعتباره قسيما للحقيقه، و أدخل فى عناصره التشبيه و المثل و الاستعاره و الكنايه و الحذف.

و استطاع الرمانى أن يبلور كثيرا من جوانب التأثير النفسى الذى تحدته عبارته المجازيه، تلك الآثار التى تعجز عبارته الحقيقيه عن التعبير عنها. و تفرّد الرمانى بالتركيز على جانب التأثير النفسى للتعبير المجازى يعدّ نتيجة طبيعيه لانشغاله بالبحث عن أوجه الاعجاز فى القرآن، و عدم انشغاله بالغايات التأويليه و الدفاعيه التى انشغل بها سابقوه. غير أن الرمانى - و هو معتزلى - لم يكن بعيدا تماما عن الغايه التأويليه، و لكنها جاءت هامشيه فى كتابه، و لم يضع فيها جهده كله.

و لم ينفصل البحث فى المجاز عند القاضى عبد الجبار عن تصوره لطبيعته اللغه و شروط دلالتها. و لقد انتهى إلى جواز وقوع المجاز فى الاسم المفرد و فى التركيب معا. غير أنه اشترط فى الاسم المفرد أن يكون له حقيقه أولا قبل نقله من معناه الحقيقى لمعنى مجازى، كما اشترط وجود مشابهه بين المعنى المنقول إليه اللفظ، و المعنى المنقول عنه.

و على مستوى التركيب أجاز وقوع المجاز فى الكلام، ما دامت معرفه قصد المتكلم ستؤدى بنا إلى معرفه مراده. و فى هذا الصدد فرق القاضى بين المتكلم فى الشاهد، و المتكلم فى الغائب - و هو الله - و ذهب إلى أن معرفتنا بقصد المتكلم فى الشاهد هى معرفه اضطرار. و على عكس ذلك معرفتنا بقصد الله فهى معرفه نظريه استدلاليه. و إذا كانت معرفتنا بعدل الله - و هى قصده فى أفعاله عموما - معرفه عقليه لا تستند إلى الشرع، فإن معرفتنا بكلامه - و الكلام فعل من أفعاله - لا تتم إلا بعد معرفه قصده. فإذا ورد فى كلامه ما يوهم التناقض مع معرفتنا العقليه بقصده، كان ذلك مجازا. و هكذا يصبح المجاز وسيله لرفع التناقض الظاهرى بين كلام الله، و بين معرفتنا العقليه بعدله و توحيده. أو بمعنى آخر يصبح المجاز وسيله للتأويل و أداءه رئيسيه له. و من الطبيعى - و الحال هذه - أن يتسع المجاز ليشمل كل ما اندرج تحته من عناصر تصويريه أو أسلوبيه.

و لقد وجد المعتزله فى تقسيم القرآن إلى محكم و متشابه وسيله دينيه شرعيه للتأويل، رغم أنهم أخضعوا دلالة القرآن كله للدليل العقلى. و كان من الطبيعى أن

تكون الآيات التي تسند وجهه نظرهم و أفكارهم العقلية محكمه، و أن تكون تلك التي يستدل بها خصومهم متشابهه في حاجه للتأويل. و سلك خصوم المعتزله نفس مسلكهم. و كان القول بالمجاز عند كليهما وسيله للتأويل و اخراج النص عن ظاهره. و حين يعجز المعتزله عن تأويل النص استنادا إلى تركيبه اللغوى، يلجئون إلى الاستناد إلى الدليل العقلى. و كلا الدليلين عندهم سواء في تأويل النص القرآنى. و قد اتضح ذلك كله في تأويل الآيات التي تتصل بقضيتى رؤيه الله و خلق الأفعال، و هما القضيتان اللتان أخذناهما كمثلين للتدليل على العلاقه الوثيقه بين مفهوم المجاز و التأويل من ناحيه، و بين قضايا الفكر الاعتزالى من ناحيه أخرى.

و كان الخلاف بين المعتزله و الأشاعره فى قضيه رؤيه الله امتدادا لخلافهم حول قضايا التوحيد و نفى الصفات عن الله. و قد نفى المعتزله نفيا قاطعا أن يرى الله، على أساس أن الرؤيه إنما تجوز على الاجساد المتحيزه فى المكان و القائمه فى جهه. و استندوا فى التدليل على صحه رأيهم بآيات من القرآن أهمها قوله تعالى لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ اعتبروها آيات محكمات تدل بظاهرها.

أمّا تلك الآيات التي لا تتفق مع وجهه نظرهم فقد اعتبروها متشابهات فى حاجه للتأويل. و كان «المجاز» هو سلاحهم الرئيسى فى عمليه تأويل هذه الآيات. و هو سلاح يشمل العبارة و اللفظ، و الحروف أيضا إن احتاج الأمر. و الهدف النهائى عند المعتزله هو نفى مشابهه الله للبشر و تأكيد وحدانيته المطلقه و تفردّه الكامل. و فى سبيل هذا الهدف لا بأس من اخراج النص عن ظاهره بادعاء المجاز فيه.

أمّا قضيه خلق الأفعال فهى أساس مبدأ العدل، ذلك المبدأ الذى يسعى لنفى فعل القبيح أو إرادته فعله عن الله، و من ثم يسعى لتأكيد قيام الفعل الانسانى على الاختيار و الحرية، لا على الضروره و الاضطرار. و إذا كان الأشاعره قد ذهبوا إلى اطلاق الاراده الالهيه لتشمل كل المراتدات، و منها كفر الكافر، و كذب الكاذب، فإن المعتزله ميّزوا بين ما يريده الله من فعل نفسه، و بين ما يريده من فعل غيره. و ذهبوا إلى أن إرادته لله للفعل الانسانى إنما هى إرادته على سبيل الاختيار لا الاجاء. و حين انتقل المعتزله للاستدلال على أفكارهم تلك بالقرآن الكريم، نازعهم خصومهم فى صحه استدلالهم. و من ناحيه أخرى أوردوا عليهم أدله أخرى تتناقض مع مسلماتهم العقلية.

و كان القول بالمجاز هو الأداه الرئيسيه للتأويل. و حين يعجز التحليل اللغوى عن بيان وجه التجاوز فى العبارة، يعتصم المعتزله بالقرينه العقلية، التي اعتبروها أشدّ دلالة من القرينه اللفظيه المتصله بالكلام.

و أيا كان تقويمنا لجهود المعتزله، فالذى لا شك فيه أنهم حاولوا مخلصين رفع التناقض بين العقل و الشرع من جانب، و بين النصوص المتعارضه ظاهريا فى القرآن من جانب آخر. و كانت جهودهم فى مجالات المعرفة و اللغه و المجاز - لخدمه هذه المهمه - انجازا له آثاره العديده على هذه المجالات، و على المتخصصين فيها فى تراثنا العربى. و لعلّ هذه الدراسه أن تكون تمهيدا لرصد هذه التأثيرات التى تركها المعتزله فى غيرهم من أعلام الثقافه العربيه و علومها.

ص: ٢٤٤

مصادر البحث

ابن جنى (أبو الفتح عثمان)

- الخصائص. الجزء الأول. مطبعه الهلال بالفجالة. مصر.

١٣٣١ هـ - ١٩١٣ م

ابن خلدون

- المقدمه. 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 قتيبه (أبو عبد الله محمد بن مسلم)

- تأويل مختلف الحديث. مطبعه كردستان العلميه. مصر. ١٣٢٦ هـ

- تأويل مشكل القرآن. تحقيق: السيد أحمد صقر. دار التراث القاهره. ط الثانيه.

١٩٧٣ م

ابن القيم الجوزيه

- الصواعق المرسله على الجهميه و المعطله. تصحيح: زكريا على يوسف. مطبعه الامام. مصر. ١٣٨٠ هـ

ابن متويه (الحسن النجراني)

- التذكره في أحكام الجواهر و الأعراض. تحقيق: سامي نصر لطف، فيصل عون.

دار الثقافه للطباعة و النشر. القاهره. ١٩٧٥ م

ابن المنير (أحمد بن محمد الاسكندري المالكي)

- الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال. بهامش الكشاف للزمخشري.

الأشعري (أبو الحسن)

ص: ٢٤٧

- كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ و البدع. نشر و تصحيح الأب ريتشارد يوسف مكارثى. المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٩٥٢ م

م

- مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد.

مكتبه النهضة المصريه. ١٩٧٠ م

أبو عبيده (معمربن المثنى)

- مجاز القرآن. تحقيق: محمد فؤاد سركين. مكتبه الخانجى. ط الثانية.

القاهره ١٩٧٠ م

الباقلانى (القاضى أبو بكر محمد بن الطيب)

- الانصاف فيما يجب اعتقاده و لا يجوز الجهل به. تحقيق: السيد عزت عطار الحسينى. تعليق و تقديم: محمد زاهد الكوثرى.

مكتب نشر الثقافه الحديثه. مصر. ١٩٥٠ م

- التمهيد فى الرد على الملحده و المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله.

تحقيق: محمود محمد الخضيرى، محمد عبد الهادى أبو ريده. دار الفكر العربى. القاهره. ١٩٤٧ م

البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمى)

- أصول الدين. مدرسه الالهيات. بدار الفنون التركيه. استانبول.

١٩٢٨ م

- الفرق بين الفرق: تحقيق: محمد محى الدين عبد الحميد. مكتبه محمد على صبيح. بدون تاريخ

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)

- البخلاء. تحقيق: طه الحاجرى. دار المعارف. مصر. ١٩٥٨ م

- البيان و التبيين. تحقيق: حسن السندوبى. المكتبه التجاريه. ط الثانية.

القاهره. ١٩٣٢ م

- الحيوان. تحقيق: عبد السلام هارون. مطبعه مصطفى البابى الحلبي.

ط الأولى. القاهرة. ١٩٤٣ م

- رسائل الجاحظ. تحقيق عبد السلام هارون. مكتبه الخانجي. مصر.

١٣٨٥ هـ-١٩٦٥ م

- العثمانيه. تحقيق: عبد السلام هارون. دار الكاتب العربي. مصر.

١٩٥٥ م

ص: ٢٤٨

الحارث المحاسبى

- العقل، فهم القرآن. تحقيق: حسين القوتلى. دار الفكر. بيروت.

١٩٧١ م

الحسن البصرى

- رساله فى القدر، ضمن رسائل العدل و التوحيد. تحقيق: محمد عماره. دار الهلال. ١٩٧١ م

الخوارزمى (محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب)

- مفاتيح العلوم. اداره الطباعه المنيريه. مصر. ١٣٤٢ هـ الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)

- الانتصار فى الرد على ابن الراوندى. تحقيق: نيرج. المطبعه الكاثوليكيه.

بيروت. ١٩٥٧ م

الداودى (الحافظ شمس الدين محمد بن على بن أحمد)

- طبقات المفسرين. تحقيق: على محمد عمر. مكتبه وهبه. القاهره ١٩٧٢ م

الرمانى (أبو الحسن على بن عيسى)

- النكت فى اعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل فى اعجاز القرآن. تحقيق:

محمد خلف الله أحمد، محمد زغلول سلام. دار المعارف ط الثانيه. مصر.

١٩٦٨ م

الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر)

- الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الأقاويل فى وجوه التأويل. مطبعه مصطفى البابى الحلبي. ط الثالثه. ١٩٦٦ م

السيوطى (عبد الرحمن جلال الدين)

- الاتقان فى علوم القرآن. مصطفى البابى الحلبي. ط الثالثه. القاهره.

١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م

- المزهر فى علوم اللغه و أنواعها. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، على محمد البجاوى، محمد أحمد جاد المولى. عيسى البابى الحلبي بدون تاريخ.

الشرىف الجرجانى (أبو الحسن على بن محمد بن على)

- التعريفات. الدار التونسيه للنشر. تونس. ١٩٧١ م

الشرىف المرتضى (على بن الحسين).

- الآمالى. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. دار الكاتب العربى بيروت.

ص: ٢٤٩

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 الحديثه. بيروت.

بدون تاريخ

- شرح الأصول الخمسه. تعليق: الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم.

تحقيق: عبد الكريم عثمان. مكتبه وهبه. ط الأولى. القاهرة. ١٩٦٦ م

- فرق و طبقات المعتزله. تحقيق: علي سامي النشار، عصام الدين محمد علي. دار المطبوعات بالجامعه. الاسكندريه.

١٩٧٢ م

- متشابه القرآن. تحقيق: عدنان محمد زرزور. دار التراث. القاهرة.

١٩٦٦ م

- المغنى فى أبواب التوحيد و العدل. حقق بإشراف طه حسين و إبراهيم.

مدكور. وزاره الثقافه و الارشاد القومى. مصر. ١٩٦٠-١٩٦٥ م

الجزء الرابع: رؤيه البارى. تحقيق: محمد مصطفى حلمى، أبو الوفا الغنيمى التفتازانى. يونيه ١٩٦٥ م

الجزء الخامس: الفرق غير الاسلاميه. تحقيق: محمود محمد الخضيرى.

يونيه ١٩٦٥ م.

الجزء السادس:(القسم الأول): التعديل و التجوير. تحقيق: أحمد فؤاد الأهوانى. ١٣٨٢ هـ-١٩٦٢ م

الجزء السادس (القسم الثاني): الاراده. تحقيق: الأب ج. ش قنوانى.

بدون تاريخ

الجزء السابع: خلق القرآن. تحقيق إبراهيم الاييارى ١٩٦١ م

الجزء الثامن: المخلوق. تحقيق: توفيق الطويل، و سعيد زائد.

بدون تاريخ

ص: ٢٥٠

الجزء التاسع: التوليد. تحقيق: توفيق الطويل، و سعيد زائد

م ١٩٦٤

الجزء الحادى عشر: التكليف. تحقيق محمد على النجار، و عبد الحليم النجار ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م

الجزء الثانى عشر: النظر و المعارف. تحقيق: إبراهيم مدكور

م ١٩٦٢

الجزء الثالث عشر: اللطف. تحقيق: أبو العلاء عفيفى.

م ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م

الجزء الرابع عشر: الأصلح - استحقاق الدم - التوبه. 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.

م ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م

الجزء السابع عشر: الشرعيات. تحقيق: أمين الخولى. ١٩٦٢ م

الفراء

- معانى القرآن. ثلاثه أجزاء

الجزء الأول: تحقيق: أحمد يوسف نجاتى، محمد على النجار دار الكتب المصريه. ١٩٥٥ م

الجزء الثانى: تحقيق: محمد على النجار. الدار المصريه للتأليف و الترجمة. القايره. ١٩٦٦ م

الجزء الثالث: تحقيق: عبد الفتاح اسماعيل شلبى. الهيئه المصريه العامه للكتاب. القايره ١٩٧٣ م

القاسم الرس (الامام القاسم بن إبراهيم بن اسماعيل)

- كتاب أصول التوحيد و العدل، ضمن رسائل العدل و التوحيد. تحقيق محمد عماره. 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)

ص: ٢٥١

-راحه العقل. تحقيق: محمد كامل حسين، محمد مصطفى حلمى. دار الفكر العربى. القايره. ١٩٥٢ م

مقاتل بن سليمان

-الأشبه و النظائر فى القرآن الكريم. دراسه و تحقيق: عبد الله محمود شحاته. الهيئه المصريه العامه للكتاب. القايره ١٩٧٥ م

الميدانى

- مجمع الأمثال. الجزء الأول. تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد.

مطبعه السنه المحمديه. القايره ١٩٥٥ م

النيسابورى (أبو الحسن على بن أحمد الواحدى)

-أسباب النزول. مصطفى البابى الحلبي. ط الثانيه. القايره

١٣٨٧ هـ-١٩٦٨ م

يحيى بن الحسين

-المحكم و المتشابه، ضمن رسائل العدل و التوحيد. تحقيق: محمد عماره.

مراجع عربيه و أجنبيه

- أحمد أمين: ضحى الاسلام. مكتبه النهضه المصريه. ط ٧. القايره.

١٩٦٤ م

- أحمد مصطفى المراغى: تاريخ علوم البلاغه ط ١ مصطفى البابى الحلبي

١٣٦٩ هـ-١٩٥٠ م

- أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ. ترجمه اسماعيل البيطار. دار الكتاب اللبنانى. بيروت ١٩٧٢ م

- جابر عصفور: الصوره الفنيه فى التراث النقدى و البلاغى. دار الثقافه للطباعه و النشر. القايره. ١٩٧٤ م

- جولد تسيهر: العقيدته و الشريعه فى الاسلام. ترجمه محمد يوسف موسى و آخرين. دار الكاتب المصرى. القايره. ١٩٤٦ م

العناصر الأفلاطونيه المحدثه و الغنوصيه فى الحديث ضمن التراث اليونانى فى الحضاره العربيه ط ٢ القايره. ١٩٦٥ م

مذاهب التفسير الاسلامى. ترجمه محمد عبد الحليم النجار.

ص: ٢٥٢

مطبعة الخانجي. القاهرة. ١٩٥٥ م

- حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى. مكتبة النهضة المصريه ط ٧ القاهرة. ١٩٦٤ م

- خالد العلى: جهنم بن صفوان و مكانته فى الفكر الاسلامى. المكتبة الأهليه بغداد

١٩٦٥ م

- دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام. ترجمه محمد عبد الهادى أبو ريده. لجنه التأليف و الترجمه و النشر. القاهرة ١٩٣٨ م

- زهدى جار الله: المعتزله. مطبعه مصر. القاهرة. ١٣٦٦ هـ-١٩٤٧ م

- ستيفن أولمان: دور الكلمه فى اللغه. ترجمه كمال بشر. الدار القوميه للطباعه و النشر. القاهرة. ١٩٦٢ م

- س بينيس: مذهب الدرّه عند علماء المسلمين. ترجمه محمد عبد الهادى أبو ريده. مكتبة النهضة المصريه. ١٩٤٦ م

- شوقى ضيف: البلاغه تطور و تاريخ دار المعارف. ط ٢ ١٩٦٥ م

المدارس النحويه. دار المعارف. ط ٢ ١٩٧٢ م

- عبد المنعم ماجد: العصر العباسى الأول. مكتبة الانجلو المصريه ١٩٧٣ م

- على مصطفى الغرابى: أبو الهذيل العلاف. مكتبة الحسين التجاريه ط ١

١٩٤٩ م

- فلهوزن: تاريخ الدوله العرييه. ترجمه محمد عبد الهادى أبو ريده لجنه التأليف و الترجمه و النشر. القاهرة. ١٩٥٨ م

- محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد العربى. دار المعارف ط ٣

١٩٦٨ م

- محمد عبد الهادى أبو ريده: إبراهيم بن سيار النظام و آراؤه الكلاميه. لجنه التأليف و الترجمه و النشر. القاهرة. ١٩٤٦ م

- محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد (المقدمه) دار الهلال. القاهرة

١٩٧١ م

- محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه. المؤسسه العرييه للدراسات و النشر بيروت. ١٩٧٢ م

-محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفه. دار المعارف ط ٣ القايره ١٩٥٨ م

- محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام. مؤسسه روز اليوسف القايره

١٩٧٣ م

- مصطفى ناصف: الصوره الأدبيه. مكتبه مصر. القايره. ١٩٥٨ م

- ناجى حسن: ثوره زيد بن على. مكتبه النهضه. بغداد ١٣٨٦ هـ-١٩٦٦ م

- نلليو: بحوث فى المعتزله «ضمن التراث اليونانى فى الحضاره العربيه ترجمه عبد الرحمن بدوى.

-Graham Hough:Style and Stylistics London ١٩٦٩-

Toshihiko Izutsu:Revelation As A linguistic concept in Islam.Studies in Medieval –
thought.Vol.V.١٩٦٢.The japanese

.society of Medieval philosophy

.Warren A.Shibles:An Analysis of Metaphor in The Light of W-

.Murbon's Theories Mouton,Paris.١٩٧١

ص: ٢٥٤

تمهيد: الاطار التاريخي لنشأه الفكر الاعتزالي

(١) انظر على سبيل المثال نللينو: بحوث فى المعتزله، فى (التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه) ص ٢٠٢، ٢٠٣.

أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ ص ٤٧،

دى بور: تاريخ الفلسفه فى الاسلام/٤٨-٤٩

زهدى جار الله: المعتزله ص ٢، ٣٦، ٧٥

(٢) انظر: محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/١٧-٢٤.

(٣) الخياط: الانتصار ١٣-١٤

(٤) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/١٢٣

(٥) مقالات الاسلاميين ١/٤٧-٤٩

(٦) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى 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 السياسى ١/٣٥٧-٣٥٨

(١٠) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٣٦٠ نقلا عن الطبرى.

(١١) راجع فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه ٥١-٥٢

(١٢) أحمد أمين: فجر الاسلام ١/٣٣٣ و ما بعدها.

(١٣) ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث ٣-٤

(١٤) المرجع السابق ١٩٣

(١٥) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ١/٢٧٨-٢٧٩، و انظر جولد تسيهر:

العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٧٠-٧١.

(١٦) الأشعرى «مقالات الاسلاميين» ٢٠٤/١.

(١٧) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/١٧٢.

(١٨) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٨/١.

(١٩) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ٢٢٥/١.

(٢٠) المرجع السابق ٢٢٥-٢٣٤/١.

(٢١) انظر جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٧٧-٧٨.

ص: ٢٥٥

(٢٢) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٨٩/١.

(٢٣) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٧٦.

(٢٤) المرجع السابق/٨٤، و انظر أيضا زهدى جاد الله: المعتزله/٢٣ و ما بعدها.

(٢٥) فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه/٦٧-٦٨.

(٢٦) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٨٦.

(٢٧) الشهرستانى: الممل و النحل و/٣٠، انظر أيضا البغدادى: الفرق بين الفرق/١٨-١٩.

(٢٨) انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٤١٩/١، أيضا مقالات الاسلاميين:

المقدمه/١٠-١١.

(٢٩) خالد العلى: جهم بن صفوان و مكانته فى الفكر الاسلامى/٤٩.

(٣٠) البغدادى: الفرق بين الفرق/١٩.

(٣١) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة فى الاسلام/٨٧ نقلا عن ابن قتيبه: الإمامه و السياسه.

(٣٢) الشهرستانى: الممل و النحل و/١٤٣.

(٣٣) البغدادى: الفرق بين الفرق/٢٠٢.

(٣٤) الممل و النحل و/١٣٩.

(٣٥) محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/٥٣.

(٣٦) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسى ٣٣٣/١.

(٣٧) فلهوزن: تاريخ الدوله العربيه/٦٧.

(٣٨) محمد عماره: المعتزله و مشكله الحريه الانسانيه/٢٨، ٢٩.

(٣٩) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ٣٣٨/١.

(٤٠) البغدادى: الفرق بين الفرق/٢١١-٢١٢، و انظر أيضا الشهرستانى: الممل و النحل و/٨٦-٨٧.

(٤١) الأشعري: مقالات الاسلاميين: ٣٣٨/١، انظر الشهرستاني: الملل و النحل ٨٧/١.

(٤٢) المقالات ٣٣٨/١.

(٤٣) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ٣٣٣/١

(٤٤) المرجع السابق ٣٥٨/١-٣٥٩ نقلا عن الطبري.

(٤٥) السابق: نفس الصفحة.

(٤٦) البغدادي: الفرق بين الفرق ٢٣٣-٢٣٤، و انظر المقالات ٨٦/١، الملل و النحل ١٧٤/١.

(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 ٣٨٢/١-٣٨٣ نقلا عن ابن الأثير.

(٥٢) انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ٤٠٣/١-٤٠٤.

(٥٣) جولد تسيهر: العقيدة و الشريعة في الاسلام/١٧٦.

ص: ٢٥٦

(٥٤) الأشعري: المقالات ٩١/١.

(٥٥) الشهرستاني: الملل و النحل ١٥٠/١.

(٥٦) الأشعري: المقالات ١٣٦-١٣٧.

(٥٧) انظر فلهوزن: الدوله العربيه/١٩٦.

(٥٨) المرتضى: الأمالي ١٦١/١. و انظر أيضا أقوالا مشابهه للحسن: الجاحظ: الحيوان ١٠٠/٥، ٢٢٥/١.

(٥٩) حسن إبراهيم حسن: تاريخ الاسلام السياسي ٢٩٢/١.

(٦٠) انظر على سبيل المثال: المرتضى: الأمالي: ١٥٠/١-١٥١.

(٦١) السابق: نفس الصفحه، و انظر أيضا: القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٤.

(٦٢) السابق ١٥٢/١.

(٦٣) الأمالي ١٦١/١.

(٦٤) السابق ١٥٤/١.

(٦٥) السابق ١٥٩/١.

(٦٦) الأمالي ١٦٢/١.

(٦٧) السابق ١٥٣/١.

(٦٨) الأمالي ١٥٣/١.

(٦٩) المعارف/١٥٣.

(٧٠) الملل و النحل ٤٧/١. و يلاحظ أن واصلا ولد عام ٨٠ هـ، و لا يتفق هذا مع أن الرساله موجهه لعبد الملك بن مروان (٦٥-٨٦ هـ).

(٧١) محمده عماره: رسائل العدل و التوحيد ٨٢/١.

(٧٢) نفس المصدر ٨٣/١.

(٧٣) نفس المصدر ٨٨/١.

(٧٤) بحوث في المعتزله/١٨١.

(٧٥) الانتصار/١١٨-١١٩ و انظر أيضا الأمالي ١٦٥/١-١٦٩ مناقشه بين واصل و عمرو بن عبيد تؤكد الفكره التي نذهب إليها.

(٧٦) ١٦٧/٢.

(٧٧) الخياط: الانتصار/٧٣.

(٧٨) الخياط: الانتصار/٧٣-٧٤.

(٧٩) السابق/٧٤.

(٨٠) راجع رأى المرجئه مفصلا في المقالات ٢٢٩/١-٢٣٠.

(٨١) انظر الشريف المرتضى: الأمالي ١٦٥/١-١٦٩، القاضي عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٥٠-٥١.

(٨٢) الخياط: الانتصار/١١٩.

(٨٣) ناجي حسن: ثوره زيد بن علي/١٤٨.

(٨٤) الممل و النحل ١٥٤/١-١٥٥.

(٨٥) السابق/١٥٦.

ص: ٢٥٧

(٨٦) القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٢٩.

(٨٧) السابق/١٧.

(٨٨) القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله ١٨،٣١.

(٨٩) السابق/٣٢.

(٩٠) راجع القصه كلها: طبقات المعتزله/٤٤-٤٦. و يقول الشهرستانى عن جعفر بن محمد أنه «دخل العراق و أقام بها مده ما تعرض للإمامه قط، و لا نازع أحدا فى الخلافه قط» الممل و النحل ١/١٦٦.

(٩١) الممل و النحل ١/١٥٥.

(٩٢) ناجى حسين: ثوره زيد بن على/١٠٩.

(٩٣) القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٤.

(٩٤) الأمالى/١:١٧٥. حاول المعتزله أحيانا احتواء بعض الخلفاء و ترشيدهم دون اللجوء للسيف كما فعلوا مع يزيد بن الوليد بن عبد الملك و محمد بن مروان آخر خلفاء بنى أميه.

انظر محمد اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٤١.

(٩٥) الأشعري: مقالات الاسلاميين ١/١٥٤.

(٩٦) المرتضى: الأمالى ١/١٦٩.

(٩٧) انظر محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٣٣،١٤٠.

(٩٨) محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد. المقدمه/٦٧.

(٩٩) المعتزله/٦٤.

(١٠٠) القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٣٢،٣٨.

(١٠١) انظر المرجع السابق/٣٨-٤١.

(١٠٢) انظر زهدى جار الله: المعتزله/٢٦ و ما بعدها.

(١٠٣) انظر القاضى عبد الجبار: فرق و طبقات المعتزله/٤٦-٤٧.

(١٠٤) المرجع السابق/٤٤.

(١٠٥) الملل و النحل ١/٤٦، و انظر أيضا محمد عبد الهادى أبو ريده: إبراهيم بن سيار النّظام و آراؤه الكلاميه/٨٠.

هوامش الفصل الأول: المعرفه و الدلاله اللغويه

(١) راجع فى هذا الصدد ما يرويه صاحب «فرق و طبقات المعتزله» من فشل الفقهاء فى التصدى لمجادله أصحاب الأديان الأخرى، و اضطرار الرشيد للاستعانه فى 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 الأفلاطونيه المحدثه و الغنوصيه فى الحديث/٢١٨ و ما بعدها. التراث اليونانى فى الحضاره الاسلاميه.

(٤) عبد المنعم ماجد: العصر العباسى الأول ١/٦٧ و انظر أيضا أوليرى: الفكر العربى و مركزه فى التاريخ/٦٠-٦١.

(٥) محمود اسماعيل: الحركات السريه فى الاسلام/١٣٥.

ص: ٢٥٨

(٦) الأشعري: مقالات الاسلاميين ٢١٤/١.

(٧) المرجع السابق ٢١٧/١.

(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 ١١/٩.

(١٤) السابق ١٢/٩.

(١٥) الجاحظ: الحيوان ٣٦/٥.

(١٦) البغدادي: أصول الدين/٦.

(١٧) الخياط: الانتصار/٤٠-٤١.

(١٨) الحيوان ٥٤٢/٥-٥٤٣.

(١٩) الحيوان ٥٦/٧.

(٢٠) السابق ٤٢/١.

(٢١) السابق ١١٦/٢.

(٢٢) الشهرستاني: الملل و النحل ٧٥/١. و أنظر أيضا البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥.

(٢٣) المغني في أبواب التوحيد و العدل ١١/٩.

(٢٤) البغدادي: الفرق بين الفرق/١٧٥-١٧٦.

(٢٥) انظر حسين القوتلي: مقدمه «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) الباقلائي: 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: مقدمه كتاب «التمهيد» للباقلاني/١٤.

(٣٧) الشهرستاني: الملل و النحل و١/٩٧.

(٣٨) المرجع السابق ١/٩٨.

(٣٩) التمهيد/٣٤ و انظر الانصاف/١٢.

(٤٠) المرجع السابق/٣٥، الانصاف/١٣.

ص: ٢٥٩

(٤١) المرجع السابق/٣٥، الانصاف/١٣.

(٤٢) المرجع السابق/نفس الصفحه، الانصاف/نفس الصفحه.

(٤٣) الانصاف/١٣.

(٤٤) التمهيد/٣٧.

(٤٥) السابق/نفس الصفحه.

(٤٦) السابق/نفس الصفحه.

(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 بدوى: في النفس. المقدمه/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/٨٢/١.

(٤١) الشهرستاني: الملل و النحل ١/٤٩.

(٤٢) الشهرستاني: الملل و النحل ١/٩٥.

(٤٣) الملل و النحل ١/٨٥.

(٤٤) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٦/٣٥٤.

(٤٥) الملل و النحل ١/٨١.

(٤٦) القاضى عبد الجبار: المغنى ١٦/٤٠٣.

(٤٧) القاضى عبد الجبار: المغنى ٤/١٧٤-١٧٥.

(٤٨) انظر القاضى عبد الجبار: المغنى ١١/٩٣ و ما بعدها.

(٤٩) القاضى عبد الجبار: المغنى ١١/٣٧١-٣٧٢.

(٧٠) المغنى ١١/٣٧٢.

(٧١) المغنى ١١/٣٧٥.

(٧٢) المغنى ١١/٣٨٠.

(٧٣) المغنى ١١/٣٨٠.

(٧٤) المغنى ١٣/٢٢٩-٢٣٠.

(٧٥) المغنى ١٢/٤٧.

(٧٦) المغنى ١٢/٤٨.

ص: ٢٤٠

(٧٧) المغنى ٤٨/١٢.

(٧٨) المغنى ٣٢٦/٤.

(٧٩) المغنى ١٦/١٢.

(٨٠) المغنى ١٣/١٢.

(٨١) المغنى ٥٨/١٢.

(٨٢) الحيوان ٢٠٧/١.

(٨٣) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٨٣/١١.

(٨٤) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٨٤/١١.

(٨٥) البغدادى: أصول الدين/٢٤.

(٨٦) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٧٥/١١.

(٨٧) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٤٨٣-٤٨٤/١١.

(٨٨) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٨٧/١٢.

(٨٩) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١١/١٢.

(٩٠) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٢/١٢.

(٩١) الحيوان ٣٥-٣٦/٦.

(٩٢) المغنى ٤٠١/١٢.

(٩٣) المغنى ٤٠٢-٤٠٣/١٢.

(٩٤) المغنى ٤٤/١٢.

(٩٥) المغنى ٤٣١-٤٣٢ و انظر أيضا ص ٤٣٣ صياغه أخرى للخاطر.

(٩٦) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٨، و انظر المغنى ٢١٠/١١.

(٩٧) القاضي عبد الجبار: المغنى ١١/١٢.

(٩٨) المغنى ٣٤٩/١٦ و انظر أيضا نفس المصدر ١٥٢/١٥.

(٩٩) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٥-٦٦ و انظر أيضا ماجد فخري:

دراسات في الفكر العربي/٩٦.

(١٠٠) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦.

(١٠١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٦.

(١٠٢) القاضي عبد الجبار: المغنى ٢١٥/٨.

(١٠٣) انظر زهدى جار الله: المعتزله/٧٢ و ما بعدها.

(١٠٤) الأشعري: المقالات ٢٤٥/١.

(١٠٥) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ١٣٦/٧.

(١٠٦) المغنى في أبواب التوحيد و العدل ٩٢/٧.

(١٠٧) الباقلاني: الانصاف/٢٣.

(١٠٨) و القضية على أى حال طرحت فى القديم من وجهه نظر فلسفيه عند اليونان، و ليست لدينا قرائن تؤيد أو تنفى اطلاع المفكرين المسلمين على هذا الجانب من الفكر اليونانى.

و من وجهه نظر الكتب المقدسه فالقضية مطروحه فى العهد القديم بشكل يوحى أن آدم هو الذى أعطى للأشياء أسماءها. فقد جاء فى سفر التكوين بعد خلق آدم «و قال الرب

ص: ٢٦١

الإله ليس جيدا أن يكون آدم وحده. فأصنع له معينا نظيره. و جبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البريه و كل طيور السماء. فأحضرها إلى آدم ليرى ما ذا يدعوها.

و كل ما دعا به آدم ذات نفس حيه فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم و طيور السماء و جميع حيوانات البريه». فالعهد القديم ينسب إلى آدم تسميه الأشياء التي عرضها الرب عليه، و هي تسميه 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 بمعونه الأستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى فوجدناه مطابقا).

(١٠٩) القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

(١١٠) الصواعق المرسله ٢/٢٤٤.

(١١١) القاضى عبد الجبار: المغنى ١٥/١٠٦.

(١١٢) القاضى 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) القاضى عبد الجبار: المغنى ٥/١٦٣.

(١١٧) القاضى عبد الجبار: المغنى ٥/١٦٤ و أنظر نفس المرجع ١٥/١٦٢.

(١١٨) القاضى عبد الجبار: المغنى ٥/٢٦٧.

(١١٩) متشابه القرآن/ ٨٣-٨٤.

(١٢٠) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٥/١٦٩.

(١٢١) المقالات ١/٣٤٦.

(١٢٢) الانصاف/ ٣٦.

(١٢٣) المزهرة ١/١٦.

(١٢٤) انظر الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١/١٧٠-١٧١.

(١٢٥) الصاحبى/٣٣.

(١٢٦) الصاحبى/٣٣.

(١٢٧) الخصائص ١/٣٩.

(١٢٨) الخصائص ١/٣٩.

(١٢٩) الخصائص ١/٤٤.

(١٣٠) الخصائص ١/٤٥-٤٦.

(١٣١) الخصائص ١/٤٥.

(١٣٢) المغنى ٦/٧ يرى أبو على الجبائى أن الكلام هو الحروف لا الأصوات. راجع خلاف أبى هاشم معه نفس الجزء ٣١/٣١.

(١٣٣) المغنى ٣/٧.

(١٣٤) المغنى ٧/٤٠.

(١٣٥) المغنى ٧/٤١.

ص: ٢٦٢

(١٣٦) المغنى ٣/٧.

(١٣٧) اللمع/١٧.

(١٣٨) التذكرة/٣٤٠.

(١٣٩) الانصاف/٩٤.

(١٤٠) الانصاف/٩٥.

(١٤١) الانصاف/٩٥.

(١٤٢) القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧/٧.

(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 ١٦٢/٥، ١٥/١٦٠.

(١٥٠) الباقلانى: الانصاف/٥٣ و انظر أيضا البغدادى: أصول الدين/١١٤-١١٥ و هو يوحد - أيضا - بين الاسم و الصفه.

(١٥١) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ٢/٢٥٣.

(١٥٢) انظر تفسير الطبرى ١/١٧٠-١٧١.

(١٥٣) السابق/نفس الجزء/٤٠.

(١٥٤) رسائل الجاحظ ١/٢٦٢.

(١٥٥) القاضى عبد الجبار: متشابه القرآن ١/٨٣-٨٤.

(١٥٦) المغنى ١٦٩/٥.

(١٥٧) الكشاف ٢٧٢/١ ورد ابن المنير على الهامش.

(١٥٨) القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٤/٥-١٧٥.

(١٥٩) القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٢/٥.

(١٦٠) القاضى عبد الجبار: المغنى ١٧٢/٥.

(١٦١) المغنى ١٦٢/١٥.

(١٦٢) المغنى ٣٤٧/١٦.

(١٦٣) المغنى ١٦٢/١٥-١٦٣ و انظر نفس المرجع ١٦٦/٥ «ان العلم بقصده فرع على العلم بذاته، فلا يصح أن يكون ضروريا و العلم بذاته مكتسبا».

(١٦٤) المغنى ١٧٢/٥-١٧٣.

(١٦٥) المغنى ٣٢٣/١٥.

(١٦٦) المغنى ٢١٥/٨.

(١٦٧) المغنى ٣٢٥/١٥.

ص: ٢٦٣

هوامش الفصل الثاني: «مفهوم المجاز» نشأته وتطوره

- (١) تأويل مشكل القرآن/٢٠-٢١.
- (٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم ٦١٢/٢.
- (٣) السابق ٥/٢.
- (٤) راجع المعجم المفهرس ٥٢٧/٢-٦٢٧.
- (٥) راجع المعجم المفهرس ٢٠٧/٢.
- (٦) انظر لسان العرب «مثل» وغيره من المعاجم أيضا، القاموس و أساس البلاغه.
- (٧) الميداني: مجمع الأمثال ٥١/١.
- (٨) انظر تفسير الآيه في الطبري ٣٩٨/١ و ما بعدها.
- (٩) الطبري: التفسير ٥٤٤/٥-٥٤٥.
- (١٠) الطبري ٥٠٤/١ و انظر مواضع أخرى يرد فيها نفس التفسير ٤٨٧/٣، ٥٠٥، ١١٨/٥.
- (١١) السيوطي: الاتقان ١٤٢/١.
- (١٢) الطبري: ١٩٨/٦.
- (١٣) الطبري ١١٤/٣ و انظر رد الطبري لهذه القراءه و تفسيره للآيه.
- (١٤) الطبري ٣٩٩/٥ و راجع أمثله أخرى كثيره لهذا الجدل المبكر حول القرآن: محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفه/٣٢ و ما بعدها.
- (١٥) الطبري ٣٩٧/٥.
- (١٦) الطبري ١٧٢/٢-١٧٣.
- (١٧) جولد تسيهر: مذهب التفسير الاسلامي/١٣٢، و انظر أيضا طبقات المفسرين للداودي ٣٠٧/٢-٣٠٨.
- (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 المختلفه لكلمه «نار»/٢٢٣.

(٢٥) الأشعرى: مقالات الاسلاميين ١/١٩٨، و انظر الجاحظ: البيان و التبيين ١/٢٧٣-٢٧٤، الزمخشري: ٢/٢٩٣-٢٩٤.

(٢٦) Graham Hough: Style and Stylistics. p.٣٧-٣٨.

(٢٧) أحمد مصطفى المراغى: تاريخ علوم البلاغه العربيه/٤٣ و انظر ايضا: شوقي ضيف:

البلاغه تطور و تاريخ/٢٩.

(٢٨) أحمد مصطفى المراغى: تاريخ علوم البلاغه العربيه/٤٩.

(٢٩) محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد العربى/٣٩-٤٠ نقلا عن ياقوت:

ص: ٢٦٤

ارشاد الأريب.

(٣٠) السيوطي: الاتقان ١١٩/١.

(٣١) محمد زغلول سلام: أثر القرآن في تطور النقد العربي ٤٢-٤٣.

(٣٢) مجاز القرآن ١٠٠/١-١٠١.

(٣٣) السابق ٤٧/١ و لمزيد من الأمثلة في مجاز الحذف انظر ١/٢٢٩، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٨٦.

(٣٤) مجاز القرآن على الترتيب ١١٠/١-١١١، ١٠١، ١٧١، ١٩٢، ٣٦٦، ٢/١٩، ٤٤، ١٢٦، ١٥٠.

(٣٥) مجاز القرآن ٩٣/٢.

(٣٦) السابق ١٩٦/٢، ١٦٢، ١٥٣.

(٣٧) اللسان (جوز) و انظر القاموس ايضا.

(٣٨) معانى القرآن ١٤/١-١٥.

(٣٩) معانى القرآن ٣٦٣/٢.

(٤٠) معانى القرآن ١٨٢/٣.

(٤١) السابق ٣٨٤/٢-٣٨٥.

(٤٢) السابق ٤٠٦/٢.

(٤٣) السابق ٨٩/٣.

(٤٤) السابق ٢٣١/١.

(٤٥) معانى القرآن ٤٠/١-٤١.

(٤٦) السابق ٢٢٨/١-٢٢٩.

(٤٧) معانى القرآن ٢٣٠/١.

(٤٨) السابق ٣٠٥/١.

(٤٩) معانى القرآن ٣٤/٢-٣٥.

(٥٠) السابق ١٥٥/٢-١٥٦.

(٥١) معانى القرآن ٢٤٢/٢.

(٥٢) معانى القرآن ٩٠/٣.

(٥٣) معانى القرآن ١٥/١.

(٥٤) السابق ٣٠٣/١، ٣٩٣، ١١٨/٢، ١٣٥، ٢٠/٣، ١٦.

(٥٥) معانى القرآن ٢٧٢/٢-٢٧٣.

(٥٦) السابق ٣٨٨/٢.

(٥٧) Warren.A.Shibles:An Anagysis of Metaphor,P.٣٢.

(٥٨) محمد عبد الهادى أبو ريده: إبراهيم بن سيار النّظام و آراؤه الكلاميه/٥٣ نقلا عن البيان و التبيين.

(٥٩) انظر العثمانيه/٢٣٠.

(٦٠) الحيوان ٧٦/٤.

ص: ٢٦٥

(٦١) الحيوان ٥٧/٧.

(٦٢) السابق ٣٢/٥ و انظر أمثله لهذه الاستخدامات ٣١-٢٣/٥ و انظر البيان و التبيين ٣/ ٢٨-٢٩ و لم أورد هذه الأمثله لكثره الاستشهاد بها فى الدراسات الحديثه. انظر شوقى ضيف: البلاغه تطور و تاريخ ٥٥-٥٦ محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد /٨٤.

(٦٣) العثمانيه/٢٣٠.

(٦٤) الحيوان ٢٩٥/٥.

(٦٥) البيان و التبيين ٢٢٢/٢.

(٦٦) الحيوان ٢١٠/٦-٢١٣ و انظر أيضا ٣٩/٤-٤٠.

(٦٧) الحيوان ٢١١/١ و انظر أيضا جابر عصفور: الصوره الفنيه فى التراث النقدى و البلاغى /٢١١

(٦٨) الحيوان ٢١١/١.

(٦٩) الحيوان ٢٨٠/٥-٢٨١.

(٧٠) الحيوان ٣٤٨/١.

(٧١) الحيوان ١٥/٢.

(٧٢) رساله فى نفى التشبيه. ضمن رسائل الجاحظ ٢٨٩/١، و انظر أيضا الحيوان ١٥٣/١-١٥٤.

(٧٣) انظر الجزء الأول ١٨٨/١-٢٠٨، الجزء الرابع ٨-٢٠، ١٥، ٩، ٣٧، ٧٧، ٤٠، ٧٧، ٨٥، ٨٧، ٩٥، ٩٦، ١٠٠، ١٠٣، ١٠٤، ١٩٩-٢٠٠، الجزء الخامس ٢٣-٩٢، ٩٣، ٩٩، ١٠٠، ١٦١، ١٦٢، ٢٧٩، ٢٨٠، ٤٢٥-٤٢٦ الجزء السادس ١٦٢-١٦٤، ٢١٠، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٨، ٢٤٨، ٢٥٢، ٢٦٠، ٢٧٢، ٢٧٣، ٤٩٩-٥٠٠ الجزء السابع ٥٠، ٥٦، ٥٧.

(٧٤) البخلاء/١٤٤.

(٧٥) رسائل الجاحظ ٣٣٩/١.

(٧٦) الحيوان ٨٤/٤-٨٥.

(٧٧) السابق ١٣٣/٥.

(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.

ص: ٢٦٦

(٨٢) السابق/نفس الصفحة.

(٨٣) السابق/٧٥-٧٦.

(٨٤) انظر الرساله/٩٥،١١٢. و الاستشهاد نفسه يؤكّد ما نذهب إليه.

(٨٥) انظر الرساله/٧٦.

(٨٦) النكت فى اعجاز القرآن/٧٦-٧٧.

(٨٧) السابق/٨٠.

(٨٨) السابق/٨١.

(٨٩) السابق/نفس الصفحة.

(٩٠) السابق/نفس الصفحة.

(٩١) النكت فى اعجاز القرآن/٨٢.

(٩٢) السابق/٨٥-٨٦.

(٩٣) النكت فى 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) المغنى ١٥/١٦١.

(١٠٤) المغنى ٥/١٧٢-١٧٣.

(١٠٥) السابق ٧/١٣٠، ٢٠٩.

(١٠٦) شرح الأصول الخمسه/٤٣٦.

(١٠٧) شرح الأصول/٤٣٦.

(١٠٨) السيوطى: الاتقان ٢/٣٦ و انظر أيضا ابن القيم الجوزيه: الصواعق المرسله ٢/٢٤٢-٢٤٣.

(١٠٩) المغنى ١٥/١٧٨-١٨٠.

(١١٠) المغنى ١٣/١٥٨.

(١١١) المغنى ٥/١٩٨-١٩٩.

(١١٢) المغنى ٧/١٧.

(١١٣) انظر المغنى ٨/٣٥، ٣٦، ٨٥-٨٦.

(١١٤) المغنى ٥/١٨٧.

(١١٥) س. أولمان: دور الكلمه فى اللغه/٦٢.

ص: ٢٦٧

(١١٦) المغنى ١٨٦/٥، انظر أيضا فى قياس الغائب على الشاهد ١٢٢٩/٥، ١٢٢٩/٧، ١٢٢٩/٧، ١٢٢٩/٧.

٢٣٣، ٢٢٨/٨-١٣٥/١١.٢٣٤

(١١٧) المغنى ١٩٨/٥-١٩٩.

(١١٨) عبد القاهر الجرجانى: أسرار البلاغه ٢٦٩/٢.

(١١٩) المغنى ٢٢٧/٥-٢٢٨.

(١٢٠) السابق ٢١٥/٥.

(١٢١) السابق ١١١/٥.

(١٢٢) السابق ١٨٨/٥.

(١٢٣) شرح الأصول ٤٦٨/٤٦٨.

(١٢٤) المغنى ٢١٣/٧.

(١٢٥) المغنى ٢٣١/٨.

(١٢٦) السابق ١٨/١٢.

(١٢٧) المغنى ١٨٧/٥.

(١٢٨) السابق ١٩٧/٥.

(١٢٩) السابق ١٨٨/٥.

(١٣٠) انظر هذا الخلاف: المغنى ١٨٨/٥-١٨٩.

(١٣١) المغنى ١٩٠/٥.

(١٣٢) المغنى ١٨٩/٥، و انظر أيضا نفس المصدر ١٨٦/٧.

(١٣٣) المغنى ٣٢٣/١٥.

(١٣٤) المغنى ١٦٦/٥.

(١٣٥) المغنى ١٣/٢٨٠.

(١٣٦) السابق ١٥/١١٤.

(١٣٧) المغنى ٦ (القسم الثانى) ١٥-١٦.

(١٣٨) السابق ١٧/٢٨.

(١٣٩) المغنى ١٧/٣٧.

(١٤٠) السابق ١٥/٣٢٤.

(١٤١) أنظر: الامام الشافعى: رساله/١٧-١٨. و مناقشه القاضى عبد الجبار لقضيه دلالة العموم و الخصوص: المغنى ١٧/٨١-٨٤.

هوامش الفصل الثالث: المجاز و التأويل

(١) الطبرى ٦/١٩٨.

(٢) السابق/نفس الجزء و الصفحه.

(٣) الطبرى ٦/١٩٧-١٨٠ و أنظر الروايه كامله ١/٢١٦-٢١٨ و نقد المرحوم أحمد شاكر للروايه بالهامش ٢١٨ و ما بعدها.

ص: ٢٤٨

(٤) الطبرى ١٨٦/٦-١٨٧.

(٥) انظر فى تعضيد هذا الرأى: النيسابورى: أسباب النزول/٥٣. و الطبرى نفسه يورد هذا السبب فى روايه أخرى عن محمد بن جعفر ابن الزبير ١٥١/٦-١٥٤.

(٦) الطبرى ١٨٧/٦ و طبقات المفسرين ٤٤/٢.

(٧) الطبرى ١٨٩/٦.

(٨) الطبرى ١٧٥/٦.

(٩) السابق ١٧٤/٦.

(١٠) الطبرى ٢٠٣/٦.

(١١) الداودى: طبقات المفسرين ٣٠٨/٢.

(١٢) الطبرى ١٧٧/٦.

(١٣) انظر ١٥٩/١، ٢٦٢-٢٦٥، ٢٦٦/٢، ٦١٦.

(١٤) انظر ١٩-٢٠، ١٣٧.

(١٥) الحسن البصرى: رساله فى القدر: ضمن (رسائل العدل و التوحيد) ٨٤/١.

(١٦) السابق ٨٦-٨٧.

(١٧) السابق ٨٧.

(١٨) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/١٣٢ و لمزيد من التفاصيل انظر طبقات المفسرين ٣٠٧/٢-٣٠٨.

(١٩) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/١٣٣.

(٢٠) الطبرى ١٧٧/٦.

(٢١) الطبرى ١٧٧/٦.

(٢٢) الطبرى ١٩٩/٦.

(٢٣) السابق ٢٠٠/٦.

(٢٤) السابق ٢٠١/٦-٢٠٣.

(٢٥) رساله في القدر (ضمن رسائل العدل و التوحيد) ٨٣/١.

(٢٦) الزمخشري: الكشاف ٤٩/٢.

(٢٧) الداودي: طبقات المفسرين ٣٣١/٢.

(٢٨) الأشباه و النظائر: المقدمه ٨١.

(٢٩) انظر محمد يوسف موسى: القرآن و الفلسفه: 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 ٥٤٣/٣.

(٣٧) الانتصاف (على هامش الكشاف) ٥٤٣/٣.

ص: ٢٦٩

(٣٨) جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي و البلاغى/٩٤.

(٣٩) الأشباه و النظائر/٢٣٤.

(٤٠) الكشف ٩/٢.

(٤١) الأشباه و النظائر/١١١.

(٤٢) الأشباه/٢٩٢.

(٤٣) السابق/٢٣٥-٢٣٦ و انظر أيضا ماده «نرى»٢٣٦-٢٣٧.

(٤٤) الأشباه و النظائر/٢٣٩.

(٤٥) مقدمه الأشباه و النظائر/٥٢.

(٤٦) مقدمه 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 الكشف 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.

ص: ٢٧٠

(٧٢) مجاز القرآن ٢٧٠/٧.

(٧٣) المدارس النحويه ١٩٢، ١٩٣، ١٩٥.

(٧٤) أثر القرآن فى تطور النقد العربى/٥٨.

(٧٥) معانى القرآن ٣٦٠/٢-٣٦١.

(٧٦) Toshihko Izutsu: Revelation as Alinguistic Concept in Islam.p.١٢٩

(٧٧) و كأنما لم يكن جبريل يستطيع أن يرفعه للسماء دون كؤه.

(٧٨) معانى القرآن ٢١٨/١.

(٧٩) معانى القرآن ٣٨٤/٢ و انظر أيضا جولد تسيهر: مذاهب التفسير فى الاسلام/ ٣٣-٣٥.

(٨٠) معانى القرآن ٣٢٥/١ و انظر أيضا جولد تسيهر/٣٦-٣٧.

(٨١) معانى القرآن ٢٤٩/١ و لمزيد من الامثله انظر: ٢٠٤/٢، ٣٤/٣، ١٠١، ٨٩، ١١٦، ١٥٨، ٢٤١.

(٨٢) س. أولمان: دور الكلمه فى اللغه/١٦٩.

(٨٣) راحه العقل/٥٣.

(٨٤) راحه العقل/٥٠.

(٨٥) السابق/٤٢-٤٣.

(٨٦) السابق/٥١-٥٢.

(٨٧) معانى القرآن ٣١٤/٢.

(٨٨) السابق/٣-٤٥.

(٨٩) السابق/٣-١٧٧.

(٩٠) معانى القرآن ٤١٢/٢.

(٩١) السابق/١-٣٢٩.

(٩٢) السابق ١٣٢/٢.

(٩٣) السابق ٣٦٦/١ و انظر أيضا ١٢٤/١.

(٩٤) السابق ٨٩/٣.

(٩٥) الصواعق المرسله ١١/١.

(٩٦) الصواعق المرسله ١٢/١-١٣.

(٩٧) السابق ١١/١-١٢.

(٩٨) الكشاف ٣٨٢/٣.

(٩٩) معانى القرآن ١١٩/٢.

(١٠٠) معانى القرآن ٨٩/٣.

(١٠١) انظر متشابه القرآن/٦٢٨-٦٢٩ و تنزيه القرآن عن المطاعن ٤٠٢.

(١٠٢) الكشاف ٢١/٤.

(١٠٣) معانى القرآن ٤١٥/٢ و لمزيد من الأمثله فى قضيه العدل انظر ٢٥٧/٢-٢٥٨، ١٨٧/٣، ٢٧١.

ص: ٢٧١

(١٠٤) رسائل العدل و التوحيد ٩٦/١.

(١٠٥) السابق/نفس الجزء و الصفحه.

(١٠٦) رسائل العدل و التوحيد ٩٧/١.

(١٠٧) السابق/نفس الجزء و الصفحه.

(١٠٨) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٦٠٦-٦٠٧.

(١٠٩) رسائل العدل و التوحيد ١٠٦/١.

(١١٠) السابق ١٠٩/١.

(١١١) انظر هذه الأدله القرآنيه و مناقشه القاضى لها: المغنى ٨٧/٧-٩١.

(١١٢) للقاضى عبد الجبار جزء كامل من كتابه المغنى هو الجزء السابع أفرده لقضيه خلق القرآن. و انظر أيضا أحمد أمين:

ضحى الاسلام ١٦١/٣ و ما بعدها.

(١١٣) تأويل مشكل القرآن/١١١.

(١١٤) السابق/١١٢-١١٥.

(١١٥) المغنى ٩٠/٧.

(١١٦) انظر الشهرستاني: الملل و النحل ١٦٢/١، محمد عماره: رسائل العدل و التوحيد.

المقدمه/٥٠.

(١١٧) أبو المعين النسفى: بحر الكلام فى علوم التوحيد/٦٨.

(١١٨) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الاسلامى/٣.

(١١٩) ابن قتيبه: تأويل مختلف الحديث/٥٥-٥٧.

(١٢٠) رسائل العدل و التوحيد ٩٧/١-٩٨.

(١٢١) تأويل مختلف الحديث/٥٥.

(١٢٢) انظر العثمانيه/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 الصفه في الكتاب المقدس، المغني ١١٠/٥-١١١.

(١٢٧) تأويل مشكل القرآن/١٣٢-١٣٣.

(١٢٨) تأويل مشكل القرآن/١١٢-١١٥.

(١٢٩) مصطفى ناصف: الصوره الأدبيه/٧٩، و انظر أيضا جابر عصفور الصوره الفنيه /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 و ما بعدها، ٢٨٠.

ص: ٢٧٢

(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) السابق/٧٦-٧٨.

(١٤٢) السابق/٧٦-٧٨.

(١٤٣) السابق/٧٦-٧٨.

(١٤٤) المحكم و المتشابه (ضمن رسائل العدل و التوحيد) ٢/١٠٧.

(١٤٥) المحكم و المتشابه ٢/٣٧.

(١٤٦) السابق ٢/١٠٨.

(١٤٧) المحكم و المتشابه انظر على الترتيب: ٢/٨٥-٨٦، ٨٩-٩١، ٩٢-٩٣، ٩٤-٩٧، ٩٨.

(١٤٨) رسائل العدل و التوحيد انظر على الترتيب ٢/٩٩، ١٠٠-١٠٢، ١٠٣-١٠٦.

(١٤٩) رسائل العدل و التوحيد ٢/٨٧-٨٨.

(١٥٠) رسائل العدل و التوحيد ٢/٩٠.

(١٥١) متشابه القرآن/١٠.

(١٥٢) المغنى ١٢/١٧٦.

(١٥٣) متشابه القرآن/١، انظر أيضا المغنى ١٦/٣٩٥.

(١٥٤) المغنى ١٦/٣٩٤-٣٩٥.

(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 و لمزيد من التفاصيل حول هذه الفكرة انظر نفس المصدر/٢٤ و ما بعدها، المغنى ٣٧٣/١٦-٣٧٦، شرح الأصول الخمسة/٥٩٩-٦٠٠.

(١٦٣) متشابه القرآن/٣٤.

(١٦٤) المغنى ٣٩٥/١٦.

(١٦٥) كان الخلاف حول تعريف المحكم و المتشابه ما يزال مستمرا، و كذلك الخلاف حول امكانيه معرفه المتشابه، و بالتالى التوجيه النحوى لآيه على العطف أو الاستثناء. انظر مقالات الاسلاميين ٢٩٣/١-٢٩٥.

(١٦٦) متشابه القرآن/٢٠.

(١٦٧) انظر الخلاف حول تفسير هذه الظاهره الطبرى ٢٠٥/١ و ما بعدها.

(١٦٨) متشابه القرآن/١٦-١٧.

ص: ٢٧٣

(١٦٩) متشابه القرآن/١٩ و انظر أيضا شرح الأصول الخمسه/٦٠٠-٦٠١.

(١٧٠) متشابه القرآن/٢٠-٢١.

(١٧١) السابق ٦-٧.

(١٧٢) المغنى ١٦/٣٧٢.

(١٧٣) متشابه القرآن/٧.

(١٧٤) متشابه القرآن/١٥ و انظر أيضا المغنى ١٢/١٧٣-١٧٧، ١٦/٣٧٨-٣٨٠ و شرح الأصول/٦٠٣.

(١٧٥) المغنى ٤/١٣٤-١٣٥.

(١٧٦) راجع المغنى ٤/١٥٤-١٥٦، شرح الأصول الخمسه ٢٣٨.

(١٧٧) شرح الأصول الخمسه ٢٣٥-٢٣٦، و سياق الآيه يؤكد الفكره. و انظر انكار الباقلانى لفكره المدح فى الآيه. الانصاف/١٦١.

(١٧٨) شرح الأصول الخمسه ٢٣٦-٢٣٧.

(١٧٩) شرح الأصول الخمسه/٢٣٣ و بذلك تكون الآيه واقعه فى الصنف الثانى من أصناف دلالة الخطاب على ما يدل عليه. فأيات الرؤيه تدل على ما يدل عليه العقل من نفيها.

و الآيات وحدها، و كذلك العقل وحده - دلالة - و لا يتعلق أحدهما بالآخر. انظر الفصل السابق.

(١٨٠) المغنى ٤/١٧٤-١٧٥.

(١٨١) المغنى ٤/١٧٣.

(١٨٢) ابن المنير: الانتصاف ١/٣٠٧ و انظر الباقلانى: الانصاف/١٦٢.

(١٨٣) شرح الأصول/٢٣٩-٢٤٠.

(١٨٤) المغنى: ٤/١٤٤-١٤٥.

(١٨٥) شرح الأصول/٢٤٠.

(١٨٦) شرح الأصول/٢٤١.

(١٨٧) شرح الأصول/٢٤١.

(١٨٨) الكشاف ٤١/٢-٤٢.

(١٨٩) انظر الأشعري: اللمع/٣٥.

(١٩٠) المغنى ١٥٠/٤-١٥١، راجع أيضا: متشابه القرآن/٢٥٥.

(١٩١) المغنى: ١٦١/٤-١٦٢، شرح الأصول/٢٦٤-٢٦٥.

(١٩٢) المغنى: ١٦٢/٤.

(١٩٣) شرح الأصول/٢٦٤-٢٦٥.

(١٩٤) شرح الأصول/٢٦٤-٢٦٥.

(١٩٥) ابن المنير: الانتصاف ١١٢/٢.

(١٩٦) المغنى: ١٦٣/٤-١٦٤.

(١٩٧) المغنى: ١٦٤/٤.

(١٩٨) ابن المنير: الانتصاف: ١١٣/٢.

(١٩٩) الزمخشري: الكشاف ١١٣/٢.

ص: ٢٧٤

(٢٠٠) المغنى: ١٦٧/٤، راجع شرح الأصول/٢٦٣-٢٦٤.

(٢٠١) شرح الأصول/٢٦٣-٢٦٤ راجع كل هذا الحوار حول الآية في متشابه القرآن/٢٩١-٢٩٨.

(٢٠٢) راجع تفسير الزمخشري للآية: الكشاف ١١٢/٢-١١٦، ورد ابن المنير: الانتصاف ١١٢/٢-١١٣.

(٢٠٣) المغنى ٢٢٥/٤؛ الشريف الرضى: المجازات النبويه/٤٥-٤٦.

(٢٠٤) المغنى ٢٣٠/٤، انظر تفسير الآية وَ لَقَدْ رَأَاهُ نَزَلَةً أُخْرَى عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنْتَهَى (النجم/١٣-١٤) في متشابه القرآن/٦٣٢.

(٢٠٥) المغنى: ٢٢٨/٤-٢٢٩ و ما بعدها أحاديث كثيرة.

(٢٠٦) فى شرح الأصول/٢٦٩-٢٧١ يرد الحديث على قراءه أخرى و تأويل آخر «فقال: نور هو؟ أى أنور هو؟ كيف أراه؟ فحذف همزه الاستفهام وجوبا على عادتهم فى الاختصار، و على هذا قال الشاعر:

فو الله ما أدرى و إن كنت داريا بسبع رميت الجمر أم بثمان

(٢٠٧) المغنى ٢٣١/٤، شرح الأصول/٢٧٠-٢٧١، الشريف الرضى: المجازات النبويه ٤٧-٤٨.

(٢٠٨) شرح الأصول/٢٧١-٢٧٢.

(٢٠٩) الكشاف: ١١٦/٢.

(٢١٠) تعرّض عبد الجبار للآية فى ايجاز فى متشابه القرآن/٦٧٣-٦٧٤.

(٢١١) المغنى ١٩٧/٤-١٩٨.

(٢١٢) المغنى ١٩٨/٤، راجع شرح الأصول/٢٤٢-٢٤٤.

(٢١٣) المغنى ٢٠٣/٤.

(٢١٤) المغنى: ٢٠٣/٤.

(٢١٥) المغنى ٢٠٣/٤-٢٠٤. يعوق تأويل القاضى عبد الجبار بأن المقصود بالوجه جملة الانسان وصف الوجه بأنها ناضره. غير أن التأويل يتسق إذا قلنا أن وصف الوجه بالناضره روعى فيها اللفظ، و وصفها بأنها ناظره روعى فيها المعنى، و ذلك قياسا على تأويل القاضى لقوله تعالى: وَ كَأَيُّنْ مِنْ قَوْمِهِ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَ رُسُلِهِ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ عَذَاباً شَدِيداً وَ هى فى الصحيفه التاليه.

(٢١٦) المغنى ٢٠٦/٤.

(٢١٧) المغنى ٢٠٦/٤-٢٠٧.

(٢١٨) شرح الأصول/٢٤٥.

(٢١٩) المغنى ٢٠٨/٤-٢٠٩.

(٢٢٠) المغنى ٢٠٩/٤-٢١٠.

(٢٢١) شرح الأصول/٢٤٥.

(٢٢٢) راجع المغنى: ٢١٢/٤-٢١٣.

(٢٢٣) راجع المغنى ٢١٣/٤-٢١٤.

ص: ٢٧٥

(٢٢٤) المغنى: ٢١٥/٤.

(٢٢٥) راجع المغنى ٢١٦/٤-٢١٧ ورد المعتزله 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/٢٦٧، متشابه القرآن/٦٨٣.

(٢٣٢) الكشاف ٢٣٢/٤.

(٢٣٣) شرح الأصول/٢٦٦.

(٢٣٤) نفس المصدر السابق.

(٢٣٥) شرح الأصول/٢٦٥-٢٦٦. انظر أيضا فى معنى اللقاء. متشابه القرآن/٣٤١ - ٣٤٢، ٣٥٤-٣٥٥ و أيضا ٥٢٩، ٥٥٣.

(٢٣٦) راجع الكشاف 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 ٢٠٢/٨-٢٠٣.

(٢٤٤) المغنى ١٧٧/٨-١٧٨.

(٢٤٥) السابق ١٦/٨.

(٢٤٦) السابق ٢٠٥/٨، و انظر شرح الأصول الخمسه/٣٥٤-٣٥٥، ٣٨١-٣٨٢.

(٢٤٧) أبو الحسن الأشعري: اللمع/٢٤ و انظر الباقلاني: الانصاف/١٤٣.

(٢٤٨) الأشعري: اللمع/٢٤.

(٢٤٩) السابق/٧١.

(٢٥٠) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٨٤.

(٢٥١) القاضي عبد الجبار: المغنى/٦ القسم الثاني/٢٥٧.

(٢٥٢) المغنى ١٤٣/٨.

(٢٥٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٦٢-٣٦٣. و انظر أيضا المغنى ٢٦٢/٨.

(٢٥٤) الكشاف ٢١/٤.

(٢٥٥) الانصاف/١٤٤.

(٢٥٦) الانصاف/١٤٥.

ص: ٢٧٦

(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) الأشعرى: اللمع/٣١.

(٢٦٦) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ١٣/٢١٨.

(٢٦٧) السابق/نفس الجزء و الصفحه.

(٢٦٨) الباقلانى: الانصاف/١٣٠.

(٢٦٩) أنظر القاضى عبد الجبار: المغنى ٨/٢٨٨-٢٨٩.

(٢٧٠) المغنى ٨/١٦٢.

(٢٧١) انظر شرح الأصول الخمسه/٢٨٣.

(٢٧٢) المغنى ٨/١٦٢.

(٢٧٣) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٧٩-٣٨٠. و انظر أيضا متشابه القرآن /٤٣٥٨٣-٤٣٦٤،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 الأشعرى بالآيه على شمول خلق الله لكل شىء. و قياس صفه الخلق على صفتى العلم و القدره: للمع/٥٠-٥١. و انظر رد القاضى على ذلك: المغنى ٣١٠/٨-٣١١.

(٢٧٨) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٩٤/٧.

(٢٧٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٨٣.

(٢٨٠) المغنى ٣١٠/٨.

(٢٨١) الباقلانى: الانصاف/١٢٧-١٢٨.

(٢٨٢) المغنى ٣٠٩/٨.

(٢٨٣) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٣٠٨/٨ و انظر شرح الأصول الخمسه/٣٨٢.

(٢٨٤) للمع/٣٧.

(٢٨٥) الكشاف ٣٤٦/٣.

(٢٨٦) شرح الأصول/٣٨٠. و انظر متشابه القرآن/٥٧١.

(٢٨٧) شرح الأصول/٣٨٠-٣٨١ و انظر الزمخشرى: الكشاف/٢٩٩/٣.

(٢٨٨) الباقلانى: الانصاف/١٣٠.

ص: ٢٧٧

(٢٨٩) الانتصاف (على هامش الكشاف) ١٣٧/٤.

(٢٩٠) السابق/نفس الجزء و الصفحه.

(٢٩١) المغنى ٣١٩/٨.

(٢٩٢) شرح الأصول/٣٨٦.

(٢٩٣) الكشاف ١٣٧/٤.

(٢٩٤) السابق ١٣٨/٤.

(٢٩٥) القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٦١/٨.

(٢٩٦) السجده/١٧، الأحقاف/١٤، الواقعه/٢٤.

(٢٩٧) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسه/٣٦١ و انظر المغنى ٢٦١/٨.

(٢٩٨) القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٦١/٨.

(٢٩٩) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٦٢.

(٣٠٠) الانتصاف/١٣١.

(٣٠١) القاضى عبد الجبار: المغنى ٢٥٧/٨-٢٥٨، و انظر شرح الأصول الخمسه/٣٥٥.

(٣٠٢) انظر الزمخشري: الكشاف ١٣٤/٤ و أساس البلاغه ماده «فوت».

(٣٠٣) انظر متشابه القرآن/٦٦١.

(٣٠٤) الأشعري: اللمع/٤٨ و انظر أيضا الباقلاني: الانتصاف/١٣٣.

(٣٠٥) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٥٥-٣٥٦.

(٣٠٦) السابق/٣٥٦.

(٣٠٧) الأصول الخمسه/٣٥٦.

(٣٠٨) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسه/٣٥٧.

(٣٠٩) الأشعرى: اللمع/٤٨.

(٣١٠) شرح الأصول/٣٥٧ و انظر المغنى ٢٥٨/٨-٢٥٩.

(٣١١) شرح الأصول/٣٥٨.

(٣١٢) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل ٢٦٢/٨-٢٦٣.

(٣١٣) اللمع/٤٩.

(٣١٤) المغنى ٢٦٣/٨.

(٣١٥) السابق: نفس الجزء و الصفحه.

(٣١٦) المغنى ٣٦٠/٨.

(٣١٧) اللمع/٤٨.

(٣١٨) المغنى ٢٦١/٨.

(٣١٩) المغنى ٢٦٣/٨.

(٣٢٠) اللمع/٥١-٥٢.

ص: ٢٧٨

تمهيد: الاطار التاريخى لنشأه الفكر الاعترالى ٩

الفصل الأول: المعرفه و الدلاله اللغويه ٤٣

١ - المعرفه و الايمان و القدره ٤٧

٢ - مفهوم العقل و مراحل المعرفه عند الحارث المحاسبى و الباقلانى ٥٢

٣ - مفهوم العقل و مراحل المعرفه عند المعتزله ٥٩

٤ - الدلاله اللغويه و شرط المواضعه ٧٠

٥ - الدلاله اللغويه و شرط القصد ٨٣

الفصل الثانى: مفهوم المجاز، نشأته و تطوره ٩١

١ - نظره تاريخيه ٩٣

أ - مصطلح المثل عند المفسرين ٩٤

ب - مقاتل بن سليمان و الاحساس بتعدد الدلاله ٩٧

ج - أبو عبيده و أنواع المجاز ٩٩

د - الفراء و بلوره المصطلح ١٠٣

٢ - الجاحظ و نضج المصطلح ١١١

٣ - الرمانى 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 عبيده و الفراء ١٥٤

٤ - المحكم و المتشابه كأساس للتأويل ١٦٤

ص: ٢٧٩

أ - الامام القاسم الرس ١٦٤

ب - ابن قتيبه ١٦٨

ج - الامام يحيى بن الحسين ١٧٨

هـ - المجاز و التأويل عند القاضي عبد الجبار ١٨٠

أ - المحكم و المتشابه كأساس للتأويل ١٨٠

ب - التوحيد و قضيه الرؤيه ١٩٠

ج - مبدأ العدل و قضيه خلق الأفعال ٢١٥

الخاتمه ٢٤١

أهم المصادر و المراجع ٢٤٧

هوامش الكتاب ٢٥٥

ص: ٢٨٠

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبحان

الغمامة



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

