سرّ التوحيد بين التأويل والتفسير في المذهب الاعتزالي
-القاضي عبد الجبّار أنموذجا-

أ. محمّد علاقي -جامعة سوسة/ تونس.

إنّ ظهور فلسفة التأويل ساعد علماء المسلمين على الغوص في غمار النصّ القرآني لمحاولة تأويل معانيه وفق قراءات مختلفة.

وما دمنا نبحث في إشكاليّة التوحيد بين التأويل والتفسير في الفكر الاعتزالي لدى القاضي عبد الجبّار، نشير إلى أنّ القرون الأولى للحضارة العربيّة الإسلاميّة كانت مهادا نمت فيه النّزعة التأويليّة، فمثّل علم الكلام مجالا خصبا للمجادلة في النصّ الدّيني ومقتضيات فهمه.

ولعلّ جهد القاضي عبد الجبّار يكمن في كونه أسقط من خلال عمله التأويلي وتعويله على العقل المقالات القائلة بتشبيه الذات الإلهيّة، وفنّد عقيدة التثليث. لذلك كان القاضي برهانيا في إثبات أصل التوحيد الّذي قامت عليه عقيدة المعتزلة، محاولة منه لإثبات سلامة منهجه التأويلي المتّبع في كتاباته.

Resumé:

Montheism between interpretation and explanation in Elmoutazila school of thought: Alkadhi abdeljabar as a case study

The emergence of hermenentics helped Muslim scholars delve into the Koran text in an attempt to interpret the meanings of the Book in the light of different readings. Being concerned with the issue of the interpretation of monotheism in Elmutazila thought, Alkadhi Abdeljabar noticed that the early centuries of the Arab –Muslim civilization paved the way for the development of the interpretative

hermenentics tendency which is a field called Alkalam- or "speculative theology." It represents a fertile domain of argumentation on the religious text and requirements for its inderstanding.

Alkadhi abdeljabar's contribution consists in refuting the proposition of the personification of the divine-self which served to fend the dogma of trinity while relying on interpretation and rationality.

As such, he had been able to reasonably identify the origin of monotheism as the cornerstone of Elmutazila's doctrine to confirm the integrity of his interpretation- oriented writings.

مقدّمة:

إنّ ظهور فلسفة التّأويل في الفكر الغربيّ واتّساع التّطبيقات المتعدّدة للتّأويليّة كشف أهمّية مسألة التّأويل وأبرز أنّها لم تكن وليدة اليوم[1] على الرّغم من الطّابع العلميّ الذي أُضفي عليها حديثا، وأضحى التّأويل بها أساسا لوجود النصّ وفهمه على أوجهه المحتملة، إذ لا ريب أنّ كلّ نصّ يفترض قراءة والقراءة تستدعي الفهم وما دام الفهم محكوما بالذّات في مختلف السّياقات التي تحكم القراءة، فإنّه سيبقى نسبيّا ومتعدّدا ومختلفا ومتنوّعا وذلك حسب الذّوات والسّياقات التي تحكمه، وهذا هو حقيقة أساس قيام التّأويلات ووجودها.

وما دمنا نبحث في إشكاليّة التّوحيد أصلا عقائديّا مُؤَوَّلا، نشير إلى أنّ القرون الأولى في الحضارة العربيّة الإسلاميّة شكّلت مهادا نمت فيه النّزعة التّأويليّة، إذ مثّل علم الكلام، أو ما عُرف بعلم التّوحيد وبعلم النّظر والاستدلال، مجالا خصبا للمجادلة حول النصّ الدّيني ومقتضيات فهمه[2]، هذه المجادلة أنتجت علم التأويل كمبحث يعنى بالبحث في المسائل الكلاميّة والمتعلّقة أساسا بالبحث في ماهيّة الذات الإلهيّة وصولا إلى البحث في حقيقة التوحيد، ولكن قبل الخوض في قضيّة التّوحيد لدى القاضي عبد الجبّار سنحاول التطرّق إلى دوافع العمل التأويلي.

1. دوافع العمل التّأويلي:

إنّ العمل التّأويلي لم يكن صدفة وإنّما كان نتاج مبرّرات اقتضاها إمّا الجانب الدّيني أو السّياسي أو الاقتصادي. لذلك سنسعى إلى ذكر أبرز دِعامات العمل التأويلي في التراث الدّيني سواء كان قرآنا أم سنّة.

أ- النصّ القرآني:

منذ القرن الثّالث ومع نضج الفكر العربي الإسلامي واحتكاك أهله بثقافات متنوّعة وحصول عمليّة المثاقفة وهذه النّقلة النوعيّة من طور المشافهة إلى المكتوب أصبح يُنظر إلى القرآن نظرة إشكاليّة[3]، ففيه آيات تدلّ على التّنزيه المطلق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشّورى،11/42)، وفيه آيات تدلّ على التّشبيه من قبيل قوله تعالى ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ (الشّورى،11/42) ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح،10/48)، فمثل هذه المتشابهات وأمثالها، أشار القرآن في آياته إلى أنّ فهمها وتأويلها وإدراك معناها المقصود على الحقيقة، لا يعلمه إلاّ الله والرّاسخون في العلم، وهو ما دفع القدماء إلى تأويلها من أجل الوصول إلى نوع من الانسجام في بنية النصّ القرآني، خاصّة وأنّه نصّ منفتح الدّلالة، ولا يقبل القراءة الأحاديّة، وميزته أنّه قابل للفهم والتّأويل حسب ذهنيّة متقبّله، لكن شريطة أن يبتعد المُؤوِّل عن الإسقاطات التي لا يحتملها النصّ.

ب- التنوّع الاجتماعي والثّقافي:

ونجم عن "ازدهار العلوم والثّقافات بداية من القرن الثّالث ونموّ التّفكير الإسلامي وظهور طرائق في النّظر ونظريّات وفلسفات لم يكن للعرب المسلمين عهد بها قبل ذلك"[4]. وهذه الثّقافة المتنوّعة كان الرّائد فيها إمّا العقل أو القلب، العقل والبرهان أو القلب والوجدان، اللوقوس أو الميتوس[5].

فمثل هذه الثّقافة برافديها الأساسيّين – الاتّباع متمثّلا في الإيمان على علاّته، والإبداع مجسّدا في العقل وتأمّلاته– فرض ضرورة تطابق ثقافة بعينها مع النصّ القرآني، فكان لا بدّ من اجتهاد كلا الفريقين قصد تطويع المعنى القرآني في ضوء تلك المستجدّات الثّقافيّة الحادثة، دون الخروج في كلّ مرّة عن مسلّمة في الفكر الإسلامي وهي أنّ الحقيقة واحدة وأنّ القرآن هو الذي ينطوي عليها ﴿ مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام،38/6). فهي إذن كامنة فيه مسبقا ولا يمكن بحال أن تخرج عنه.

ج- التحوّل السّياسي والاجتماعي:

دُفع أصحاب الإيديولوجيّات الاجتماعيّة والسياسيّة والفرق المتصارعة حول القضايا العقديّة للبحث عن شرعيّة دينيّة لأفكارها، إذ لا يمكن في ذلك الوقت وربّما في ما تلاه أن تُستساغ فكرة من الأفكار، إلاّ إذا كان لها سند من الدّين وقبول من المسلمين وبرهان من النصّ القرآني، ولمّا كانت التّأويلات تتقلّب بين المنطقين والمنهجين العقليّ والعرفاني نشأت في حيّزهما أصناف أخرى من التّأويل والفهم لعلّ أبرزها التّأويل الفلسفي، غير أنّ عدم استساغته الكاملة والنّفور من ينابيعه اليونانيّة الدّخيلة، جعل كلاّ من التيّار التّأويلي العرفاني والتيّار العقلي أعلق بقلوب المسلمين وأذهانهم.

2. وقوفا عند مراحل التّأويل:

مثّل التّأويل في تعريفه الجامع، الوقوف عند أصل الكلمة بالعودة إلى جذورها الأولى مع ضرورة الوقوف على مدلولاتها المحتملة والذاوية فيها، فالتّأويل في نهاية المطاف "فهم على الدّوام وممارسة لا تنتهي غمارها"[6]، أما مراحله الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي فيمكن لنا أن نوجزها قفي مرحلتين اثنتين،، نرصد من خلالهما مسار مصطلح التّأويل وما آل إليه في كلّ مرحلة.

أ- **التّأويل مع الطّبري**:

كان "التّأويل مع الطّبري (تـ 310 هـ) ومع أهل التّفسير بالمأثور[7] غير مستبين وغر طاف على سطح الفكر الإسلامي، فالقرآن مع الطّبري – باعتباره مفسّرا للقرآن– قد فُهم فهما مستقيما سويّا، حيث يقع إعداد العدّة اللغويّة والمفهوميّة للوصول إلى المعنى الدّقيق الواضح، وللوقوف على معنى الآيات القرآنيّة، فالتّأويل مع الطّبري لم يتعدّ كونه ضربا من التّفسير والشّرح البسيط لآيات القرآن[8]، إذ "ما كان الطّبري يتعرّض للاستنباط والرّأي"[9] إلاّ عرضا.

ب- **التّأويل بعد القرن الثّالث الهجري**:

أصبح معنى التّفسير مع القرن الثّالث وما تلاه من قرون متعاقبة، لا يختلف عمّا نفهمه نحن اليوم من كلمة تأويل نصّ من النّصوص، فقد نشأ في هذه الفترة الحرجة من تاريخ الفكر الإسلامي – تحديدا أواسط القرن الرّابع الهجري– هذا المعنى الاصطلاحي للتّأويل، خاصّة بعدما برز الاعتقاد في أنّ للقرآن ظاهرا وباطنا اختصّ فيه التّفسير بالمعنى الظّاهر، بينما اختصّ التّأويل بالمعنى الباطن[10].

وبهذا الاعتبار كان التّأويل عملا، لا يستهدف المعنى اللّغوي، وإنّما يبتغي الوصول إلى المعنى الباطن المتواري وراء ظاهر اللّفظ. ومن ثمّة أصبح ينظر إلى لغة القرآن بوصفها لغة رمزيّة إشاريّة، وسيميائيّة[11] تحتاج إلى من يفكّ مستغلقاتها، لكي نصل إلى المعنى الخفيّ والمقصود، والذي لا يصل إليه عامّة النّاس وإنّما يصل إليه الخاصّة، وخاصّة الخاصّة[12].

سيطر المنهج التّأويلي إذن على فهم النّصوص الدّينيّة في ثقافتنا، سواء كان المُؤوّل سنّيا أو شيعيّا صوفيّا أو برهانيّا ممّا أتاح للمفسّرين فرصة الاجتهاد في فهم النّصوص، أي أن يُعملوا العقل والبصيرة في إدراكها، قصد استنباط معانيها، في ضوء شواغلهم الاجتماعيّة والثقافيّة والفكريّة والسياسيّة،

واستجابة لمصالحهم وحاجياتهم، ممّا يجعل النّصوص الدّينيّة – قرآنا وحديثا– قابلة لتعدّد الأفهام ومستوعبة لكلّ القراءات، لكن شريطة أن لا تتعسّف عن المعنى الجوهر فتكون قراءة مشحونة بالإيديولوجيا.

وإنّنا في هذا الإطار من البحث سنحصر اهتمامنا في رؤية تأويليّة للتّوحيد شكّل القاضي عبد الجبّار الرّكن الأساسي لها باعتباره شيخ المعتزلة ولا يعوّل إلاّ على العقل.

فكيف تعامل عبد الجبّار مع هذا الأصل العقائدي؟

وما هي أبرز مسارات التّأويل التي انتهجها؟

3. التّوحيد سِمة الدّيانات السماويّة:

تقرّ الدّيانات الثلاث[13] – يهوديّة كانت مسيحيّة أو إسلاما– بالتّوحيد[14]، غير أنّ المسلمين جعلوه عنوان عقيدتهم الأكبر بل مفتاح الدّخول في دينهم، فمن قال "لا إله إلاّ الله" فقد ثبت توحيده، غير أنّ الفلاسفة وعلماء الكلام فلسفوا هذا التّوحيد وبحثوا فيه بحثا كلاميّا وعمّقوه تعميقا جدليّا وأضافوا إليه صيغا منطقيّة، كان القصد منها إثبات صانع للعالم ومحدث له كلّ حسب رؤيته وفهمه للوجود وتأوّله له.

ولئن اتّفق المسلمون على أنّ الله تعالى واحد، فقد اختلفوا في علاقة ذاته بأسمائه، وصفاته وقالوا بأنّ كثرا من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة تنسب إلى العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام، فهل هذه الصّفات هي أسماء زائدة عن الذّات أم هل هي عين الذّات؟ أو بالأحرى هل أنّ هذه الأسماء مجرّد صفات ألحقت بالذّات أم هل هي عين الذّات؟ وكلّها أسئلة خطيرة وقع التصوّر الكلامي في دائرتها، نتيجة قياس الغائب الإلهي على الشّاهد الإنساني[15]. ولكنّ ذلك لم يمنع من تمكّنها في السّاحة الفكريّة العربيّة الإسلاميّة واستمرار الجدل فيها.

4. **القاضي عبد الجبّار موحّدا اعتزاليّا:**

بدأت المعتزلة بفكرة أو عقيدة واحدة، ثمّ تطوّر خلافها في ما بعد، ولم يقف عند حدود تلك المسألة، بل تجاوزها ليشكّل منظومة من العقائد والأفكار، والتي في مقدّمتها الأصول الخمسة الشّهيرة وهي **التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، التي لا يُعدّ معتزليّا – على حدّ عبارة الجاحظ– من لم يقل بها، وسوف نعرض لأهمّ عقائدهم وهو التّوحيد، هذا الأصل الذي دافع عنه القاضي ومن ورائه المعتزلة مستخدمين مختلف الطّرائق المنطقيّة والبرهانيّة. فكيف تأوّل القاضي فكرة التوحيد حتّى صارت سمة المذهب الإعتزالي؟

يقصد المعتزلة بالتّوحيد "إثبات وحدانيّته سبحانه وننفي المثل عنه، وأدرجوا تحته نفي صفات الله سبحانه، فهم لا يصفون الله إلاّ بالسلوب، فيقولون عنه أنّه: "لا جوهر ولا عرض ولا طويل ولا عريض ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة ولا بذي حرارة ولا برودة، أمّا الصّفات الثبوتيّة، كالعلم والقدرة فينفونها عن الله سبحانه تحت حجّة أنّ في إثباتها إثبات لقدمها، وإثبات قدمها إثبات لقديم غير الله"[16].

يقول القاضي عبد الجبّار (ت429ه) معرّفا التّوحيد: "والأصل فيه أنّ التّوحيد في أصل اللّغة عبارة عمّا يصير به الشّيء واحدا، كما أنّ التّحريك عبارة عمّا يصير به الشّيء متحرّكا، والتّسويد عبارة عمّا به يصير الشّيء أسودا، ثمّ يُستعمل في الخبر عن كون الشّيء واحدا ولمّا لم يكن الخبر صادقا إلاّ وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنّه في أصل اللّغة عبارة عن الإيجاب"[17].

إنّ نشأة علم الكلام ومنبع الاعتزال إنّما طفق لدعم فكرة التّوحيد إذ صادف بعض الآيات القرآنيّة أن التبس فهمها فبعضها لا يخلو من تعبير

يوهم بالتّشبيه بين الخالق والإنسان من مثل قوله تعالى ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾ (الأعراف، 56/7) وقوله تعالى﴿ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح، 10/48). إلاّ أنّ المعتزلة لم يرضوا ولم يقنعوا بالمعاني الظّاهرة لبعض الآيات القرآنيّة فحملوها محمل المجاز وبحثوا لها عن مخارج تأويليّة تذهب بها بعيدا عن التّجسيم والتّشبيه.

لقد "أوّل المعتزلة الآيات المتشابهة تأويلا يتماشى ونظرتهم إلى التّوحيد، وانتهوا إلى أنّ حقيقة الله فرديّة لا تكثّر فيها فلم يميّزوا بين الذّات والصّفات لأنّهما جهتان تمثّلان كتلة غير قابلة للتّجزئة، فعطّلوا نسبة الصّفة إلى الله لذلك سُمّوا بالمعطّلة، لقد اختار المعتزلة والقاضي عبد الجبّار على وجه الخصوص أن لا تكون الصّفات غير الذات الإلهيّة، بل هي عين الذات ومن هنا لا يمكن الحديث إلاّ عن شيء واحد هو ذات الله، فإذا قيل قادر فهو قادر بذاته لا بقدرة عليهم بذاته لا بعلم حيّ بذاته لا بحياة مريد بذاته لا بإرادة"[18].

لقد استهدف القاضي في دراسته لأصل التّوحيد إسقاط كلّ الظّواهر التشبيهيّة والتجسيميّة التي تبدو واضحة في الفكر اليهودي وفنّد عقيدة التّثليث لدى النّصارى محاولا الردّ عليهما بكلّ ما ينقض مقالاتهم فيها – عقيدة التّثليث– وعمل جاهدا على دحضها، وقد جاء كلّ ذلك من منطلق تصوّره الخاصّ لفكرة التّوحيد، فالقاضي يرى لأصل التّوحيد أهمّية قصوى تتأتّى من قيمته العليا بالتّقديم والشّرح[19].

ولمّا بحث القاضي هذا الأصل في المحيط بالتّكليف أوضح "أنّ أوّل ما يلزم المكلّف معرفته: أصلان هما العدل والتّوحيد، وأنّ التّوحيد يلزم العلم به أوّلا"[20] وذلك لسببين، السّبب الأوّل أنّ العلم بالعدل هو علم بأفعال الله تعالى فلا بدّ من تقدّم العلم بذاته، ليصحّ بعد ذلك أن نتكلّم في أفعاله التي هي كلام في غيره، أمّا السّبب الثّاني فهو أنّنا نستدلّ على العدل بكونه عالما وغنيّا

وذلك من باب التّوحيد، وعلى هذا فلا بدّ من "تقديم العلم بالتّوحيد ثمّ يُرتّب العدل ويُبنى عليه"[21].

لقد أراد القاضي "أن يكون برهانيّا في إثبات أصل التّوحيد الذي تقوم عليه عقيدة المعتزلة وذلك ليتمكّن من إقناع الخصوم من بقيّة الفرق – لا سيّما منها الأشاعرة– بسلامة المنهج التّأويلي المتوخّى، وكما كان لا بدّ لأصل العدل من مقدّمات ينبني عليها ويُعرف المقصود به من خلالها، كذلك لا يتمّ العلم بالتّوحيد إلاّ بالمقدّمات التي يترتّب عليها والمتمثّلة أساسا في خمسة أبواب منهجيّة"[22].

أوّل هذه الأبواب "إثبات الطّريق إلى الله، ثانيها المُحْدَثات لا بدّ بها من مُحدِث، ثالثها ما يستحثّه هذا المُحدِث من الصّفات الواجبة في ذاته، رابعها ما يجب نفيه من الصّفات التي لا تصحّ على الله في كلّ حال أو بعض الحالات، خامس الأبواب وآخرها تأكيد وحدة هذه الصّفات وأنّه لا يشاركه فيها أحد نفيا وإثباتا ولا ينازعه في استحقاقها غيره"[23].

لقد أقام القاضي هذه المقدّمات حتّى يبني عليها أصل التّوحيد، ورأى أنّه لا بدّ من أن تكون على هذا الشّكل المخصوص من التّرتيب فكلّ مقدّمة من المقدّمات السّابقة تؤدّي إلى التي تليها ولا تستقيم الفكرة المقصودة أو تُستكمل دون إتمام سابقتها، وهكذا ينتهي هذا التّرتيب المنطقي إلى نتائج حاسمة، يقرّ بمقتضاها القاضي أنّ الله تعالى واحد في ذاته وصفاته يربو عن المماثلة والمشابهة في مطلق الأحوال.

إنّ القاضي يرى في التّرتيب السّابق لأبواب التّوحيد ارتباطا وثيقا بين فكرة التّوحيد وفكرة الخلق إذ لا بدّ حسب مقتضيات الفهم الاعتزالي للتّوحيد، من إثبات الله تعالى خالقا للعالم وموجدا للمُحدَثات ولا سبيل إلى إثباته تعالى خالقا مُحدِثا إلاّ بالنّظر في المحدَثات وإثبات احتياجها إلى خالق مُحدث أو

بمعنى آخر إثبات حوادث مخصوصة لا تتأتّى من كلّ القادرين بل من قادر واحد له مطلق القدرة لا يشاركه أحد في صفاته أو أفعاله[24].

لقد استقام علم التّوحيد عند القاضي عبد الجبّار وثبت بنيانه بمعرفة الطّريق المثلى إلى الله تعالى والتي بفضلها عُرف أنّ للمُحدَثات مُحدِثا حكيما خلق كلّ شيء بمقدار فدلّ الخالق على المخلوق "ودلّت الكثرة على الوحدة"[25]. فكان الخالق مباينا للمخلوق متميّزا عنه ذاتا وصفة وجديرا بالعبادة والتّنزيه والتّوحيد.

لقد أدرك معظم مفكّري الإسلام عجزهم عن الإحاطة بحقيقة الذّات الإلهيّة و"أدركوا عدم جواز الخوض في مثل هذه الأمور ولكنّ الجانب الذي استفاضوا فيه هو البحث والكشف عن الطرّيق المؤدّية إلى الله وإلى إثبات وجوده ومعرفته صانعا للعالم خالقا له"[26].

ويرى القاضي "أنّ أوّل ما يجب على المُكلّف إدراكه هو معرفة الله خاصّة وأنّ القرآن يدعو النّاس في أكثر من آية إلى ضرورة معرفة اخالق والتّصديق بوجوده سبحانه عبر الأدلّة العقليّة"[27] يقول الله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا رَبّكَمُ الذِي خَلَقَكُمْ والذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ (البقرة، 21/2) ويقول تعالى ﴿ أَفِي الله شَكٌّ فَاطِرُ السّمَاوَاتِ والأَرْضِ﴾ (إبراهيم، 10/14).

"إنّ الطّريق التي نصبها الشّرع للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى بالنّظر، ولقد اتّفق المسلمون جميعا أنّ النّظر في معرفة الله واجب"[28]، إذ لا خلاف بين بين أهل الإسلام "في وجوب النّظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدّمة للمعرفة الواجبة مطلقا"[29]. إلاّ أنّ الخلاف الذي وقع بين أهل العلم والمتكلّمين حول طريق ثبوته هل هو من جهة الشّرع أم من جهة العقل أم هل أنّه أمر معروف بالضّرورة.

أمّا تأويل القاضي في هذه المسألة – أقصد مسألة معرفة الله– فقد دقّق القاضي فيها وتناولها بحرص شديد وأقام الرّأي في هذه المسألة على أنّ اعتماد أيّ طريق غير التفكّر والتدبّر مرفوض "فالقاضي يعتبر النّظر هو الطّريق المؤدّي لمعرفة الله تعالى لذلك رفض بقيّة السّبل والطّرق"[30].

لقد اعتمد القاضي على قاعدة أساسيّة في معرفة الله تعالى وهي النّظر والاستدلال، ويلاحظ أنّ الهيكل التنظيمي لهذه القاعدة إنّما يقوم على عدّة عناصر تمثّل في:

1- إثبات أنّ النّظر "هو أوّل الواجبات بمعنى أنّه من الواجبات التي لا ينفكّ المُكلَّف عنها بوجه من الوجوه وعلى هذا فهو من الواجبات المضيّقة التي لا يسع الإخلال بها، ووجوب النّظر لا يراد لذاته بل يُراد لما يوصل إليه من المعرفة إذ "لو كان في الإمكان تحصيل المعرفة دونه لكان لا معنى لإيجابه"[31].

2- "اعتبار اللّطف إحدى الدّلالات البارزة على وجوب معرفة الله تعالى فالدّليل على وجوب معرفة الله وصفاته وعدله أنّه لطيف في أداء الواجبات واجتناب التّقيحات وما كان لطفا، كان واجبا لأنّه جار مجرى دفع الضّرر عن النّفس، فالإنسان إذا عرف أنّ له صانعا صنعه ومدبّرا دبّره، إن أطاعه أثابه وإن عصاه عاقبه كان أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبّحات فاللّطف على وجه التّحقيق هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب، لأنّه الذي يثبت له حظّ الدّعاء والصّرف، إلاّ أنّ ذلك لو لم يترتّب على العلم بالله في اللّطف لما تمّ اللّطف به"[32].

3- بيان حقيقة النّظر وأنواعه وأقسامه وحتّى تتّضح هذه الحقيقة فقد "فصّل القاضي في بيان معاني ألفاظ أخرى قد تتضمّن معاني قريبة جدّا من النّظر وخلص إلى تحديد النّظر وتميّزه عن غيره من الألفاظ من قبيل المعرفة والفكر والعلم"[33].

وعليه لقد خالف القاضي عبد الجبّار أصحاب المعارف[34] الذين يذكر أنّهم افترقوا، فقال قائل منهم إنّ المعارف كلّها تحصل إلهاما وهؤلاء لا يُوجبون النّظر البتّة، ومنهم من قال إنّ المعارف تحصل بالنّظر فيوجبون النّظر إليه ولكن على نحو غير ما يوجبه القاضي ومن هنا وقع الخلاف بينه وبينهم.

فعلى سبيل المثال "رأى القاضي أنّ الله تعالى لا يُعرف ضرورة في دار الدّنيا مع بقاء التّكليف، في حين رأى الجاحظ أنّ المعارف كلّها ضرورة طباع وليس شيء من ذلك من أفعال العباد وليس للعباد كسب سوى الإرادة وتحصل أفعاله كلّها طباعا، ونجد القاضي أيضا ينقض مبدأ أبي القاسم البلخي القائل بمعرفة الله تعالى في الآخرة دلالة ويرى أنّ الاستدلال والنّظر يستتبعان مشقّة وكلفة تؤدّي إلى إحداث التّنغيص وجلب الكدر وهذا ما لا يصحّ حدوثه في أهل الجنّة"[35].

ومن هنا كانت معرفة الله عند القاضي في الآخرة ضرورة لا استدلالا، ثمّ حاول القاضي أيضا أن يقوّض استدلال أبي القاسم البلخي[36] بخصوص معرفة الله في الآخرة دلالة، والذي اعتمد فيه على الأصل القائل بأنّ ما يُعرف استدلالا لا يجوز أن يُعرف إلاّ استدلالا، وبيّن أنّ اعتماده على الاستدلال غير مستقيم ولا يصحّ قبوله لأنّه جمع بين أمرين من غير علّة تجمعهم.

لقد دافع القاضي باستماتة عن مبدأ التّوحيد حتّى داخل الدّائرة الاعتزاليّة ذاتها وحاول في كلّ مسألة من مسائلها المتفرّعة كالنّظر والتّكليف والأسماء والصّفات أن يقارع الحجّة بالحجّة ويقابل الاستدلال بالاستدلال وها هو في مسألة الرّؤية وهي إحدى كبريات مسائل التّوحيد يرى "أنّ المشاهدة هي الإدراك بالحواسّ وفي الأغلب تُستعمل للإدراك بحاسّة البصر، هذا إذا كان

اللّفظ مطلقا، أمّا إذا اللّفظ مطلقا، أمّا إذا أضيف إلى العلم فقيل علم المشاهدة فالمراد به العلم المستند إلى الإدراك بحاسّة البصر فقط"[37].

ومن هنا أكّد القاضي عبد الجبّار أنّه لمّا كان معنى المشاهدة الإدراك بالبصر، ولمّا كان العلم بالمشاهدة هو العلم المستند إلى الإدراك بحاسّة البصر كان من الطّبيعي أن يرفض القول بأنّ معرفة الله تعالى تتمّ بالمشاهدة "لأنّه ينفي رؤية بالأبصار وذلك أنّ الرّؤية تقتضي حاسّة وتقتضي المقابلة وهذا محال"[38].

اعترض القاضي على الرّأي القائل بأنّ معرفة الله تعالى تتمّ بالتّقليد، ذلك أنّ التّقليد يعني قبول آراء الغير من دون المطالبة بحجّة ودليل ولذلك يرى القاضي أنّ التّقليد لا يمكن بحال أن يكون طريقا للعلم بالله ووحدانيّته ورفض القاضي مختلف أشكال التّقليد، حتّى تلك التي يدلّ ظاهرها على الصّلاح والزّهد والتقشّف، فالنّصارى يبدون الزّهد والرهبانيّة رغم أنّ معظم أحوالهم باطلة.

لقد استدلّ القاضي على فساد التّقليد قائلا: "إنّ المُقلّد لا يخلو من أمور إمّا أن يقلّد عالما أو غير عالم فأمّا تقليد غير العالِم فو غير جائز، أمّا إذا قلّد العالم، فلا يخلو ذلك العالِم إمّا أن يكون قد علم ما قد علمه تقليدا أو بطريقة أخرى، ولا يجوز أن يكون قد علمه تقليدا لأنّه سيؤدّي إلى تسلسل المقلّدين إلى ما لا نهاية ومعلوم بطلان هذا، واستحالته، فإن علمه بطريقة أخرى فلا يخلو، أن يكون علمه اضطرارا واستدلالا ولمّا كان من غير الجائز أن يعلمه اضطرارا فلم يبق إلاّ أن يعلمه استدلالا"[39].

وإذا كان القاضي عبد الجّبار ينكر على المقلّد في معرفته الطّريق إلى الله فإنّ أبا حامد الغزالي قد وضع قانونا تأويليّا رصد من خلاله أصناف المؤوّلين وطرقهم مبيّنا السّبيل الأمثل للتّأويل حرصا على أن يُميط اللّثام عن

حدود العقل، ومقاربة مختلف المسائل المشتبهة على المؤمن، مقاربة تـــربط بين العقل والرّوح وتجعل من المنقول موافقا للمعقول وموازيا له، ومن عمل الغزالي على تقريب التّوحيد وتبسيطه الفكر في تناوله للعقائـــد والظّـــواهر الكونيّة، لذلك يقول: "فإنّا إذا نظرنا إلى العالم لم ننظر فيه من حيث أنّه عالم وجسم وسماء وأرض بل من حيث أنّه صنع الله سبحانه"[40].

نخلص بعد هذا العرض إلى أنّ القاضي قد اشتغل بالتّفسير – في مؤلّفـــه متشابه القرآن مثلا– واعتمد في بقيّة مؤلّفاته وعلى رأسها "**المغني**" و"**شـــرح الأصول الخمسة**" منهجا تأويليّا تمّ ترشيده عقليّا على يد أهل الاعتزال الذين سبقوه وكانت مبادرته في هذا المنهج العقلي تنمّ عن نشاطه التـــأويلي الـــذي أبدى معارضة شديدة للتّأويل الباطني الذي شاع في الفرق الباطنيّة وكـــذلك رفضه التّأويل الظاهري واستياؤه منه.

حاول القاضي من خلال تصوّره الخاصّ للتّوحيد الذي يُعدّ ذروة النّضـــج العقلي الاعتزالي أن يرسم شروطا للتّأويل ومنهجا ثابتا له إذ يرى أنّ التّأويل لميكن مطلقا في عموم ال آيات وإنّما لامس متشابهها، فضل عن أنّ تأويلـــه في مجمل المسائل العقديّة وخاصّة منها تأويله لآيـــات الأســـماء والصّـــفات يكشف عن التزام بالمنهج العقلي، دون ردّ واضح ونهائي للنّقل، فلـــئن قـــدّم العقل إنّما كان ذلك تقديم يدلّ فقط على وجوب تأويل ظاهر النصّ بما يتّفـــق مع معطيات العقل وأقيسته وحججه من جهة، وما يتوافق وأصول مذهبـــه الاعتزالي من جهة ثانية.

إنّ القاضي عبد الجبّار أراد أن يؤكّد من خلال مبحث التّوحيد الذي يُعـــدّ من أهمّ المباحث العقديّة "أنّ التّأويل ليس حكرا على فرقة بعينها ولكن أيضا ليس في متناول كلّ العقول والقدرات إذ يرى أنّ المُؤوّل يجـــب أن يكـــون مقتدرا لحمل المتشابه على المُحكم والفصل بينهما فضلا عن شروط أخرى،

كأن يكون عالما باللّغة العربيّة وأن يتميّز بثقافة فقط وأن يكون العدل والتّوحيد معيارا أساسيّا وشرطا لإجازة المؤوّل فضلا عن كونه علما بصفات الله وما يجب منها وما يستحيل"[41].

5. التّأويل قضيّة خلافيّة:

❖ **القاضي مُؤوّلا عقليّا:**

إنّما يقصد المعتزلة بعلم التّوحيد العلم بأنّ الله تعالى واحد لا شريك في ما يستحقّه من الصّفات نفيا وإثباتا على الحدّ الذي يليق به، وهذا الحدّ الذي يليق بذاته العليّة هو التّنزيه المطلق، ونفي المثليّة في حقّه سبحانه بأيّ وجه من الوجوه، وفي هذا الإطار من ولمعرفة الذّات الإلهيّة نشأت مسألة الذّات والصّفات، يقول القاضي عبد الجبّار: "فإذا قل فما التّوحيد؟ قيل لهم أن تعلم أنّ الله عزّ وجلّ واحد لا ثاني له في الأزل وتفرّد بذلك فإذا قيل فما علم التّوحيد؟ قيل له هو العلم بما تفرّد الله عزّ وجلّ به من الصّفات التي لا يشاركه فيها أحد من المخلوقين"[42].

إنّ معرفة الذات الإلهيّة عند المعتزلة كما يراها القاضي واجبة شرعا ": فإن سأل سائل فقال ما أوّل ما أوجب الله عليك فقل النّظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى لأنّه تعالى لا يُعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكّر والنّظر"[43].

إنّ طريقة التفكّر والنّظر حسب القاضي عبد الجبّار هي التي تقود إلى الالتزام بحدود الشّريعة الذي هو الغاية القصوى من التّكليف، ولأنّ مفهوم المعتزلة للإيمان، أساسه العمل[44] فإنّ معرفة الحقيقة الإلهيّة تستوجب الاقتناع بها ممّا يدفع إلى كمال العقل والتشبّث بالطّاعات العمليّة، وعلى هذا الأساس وجّه شيوخ المعتزلة قاطبة جهودهم إلى تركيز حقيقة التّوحيد في العقول أوّلا، ثمّ النّفوس ثانيا موظّفين مختلف الأساليب المنطقيّة وسائر

المواضعات العقليّة، حتّى يصلوا إلى إثبات أحقّية الذّات الإلهيّة بالتّصديق والتّسليم ومن ثمّة العمل على طاعتها والاستجابة لأوامرها.

لقد أجمع المعتزلة وفي مقدّمتهم القاضي عبد الجبّار "على أنّ الله واحد ليس كمثله شيء، وأنّه ليس بجسم طبيعيّ أو حيوانيّ، وأنّ ذاته ليست مؤلّفة من جوهر ذي أعراض من شأن الحواسّ أن تدركها، وأنّه سبحانه منزّه عن عوارض المادّة وخواصّها، وأنّه بسيط يستحيل عليه التجزّؤ، ولا يحيط به المكان ولا يجري عليه الزّمان، ولا تحدّه سبحانه الحدود والنّهايات، ولا تحيط به الكمّيات، فإنّه تعالى تامّ الكمال بحيث لا يُتصوّر له شبيه، ووجوده أزليّ، لا يشاركه فيه أحد، فالله عندهم واحد لا شريك له من أيّ جهة كانت، لا كثرة في ذاته البتّة، وهو خالق الجسم وليس بجسم ولا في الجسم، ومحدث الأشياء كلّها، وليس بمحدث، ومنزّه عن كلّ صفات الحدوث"[45].

لقد جاء التّأويل الاعتزاليّ عامّة وتأويل التّوحيد خاصّة منهجا ترشيديّا لمناهج التّأويل السّائدة، خاصّة تلك التّأويلات الباطنيّة، التي أوغلت في نفي الظّاهر وتقرير الباطن القرآني أو تلك التّأويلات التي جسّمت وشبّهت فبلغت التّجاوز على الله والمسّ بجلال ألوهيّته[46]، وعلى هذا الأساس من التّرشيد العقلي جاءت قراءات القاضي عبد الجبّار لمسألة التّوحيد وفهم الذّات الإلهيّة.

ويعتقد القاضي أنّ التّأويل متى خرج عن المسار الصّحيح والرّشيد يكون الخروج بمقتضاه عن مقاصد الشّريعة الإسلاميّة. ويفسّر هذا الأمر تفطّنه المبكّر لخطر التّأويل الباطني وخروجه عن خطّ التّأويل الإسلامي القويم والمقبول.

فإذا كان القاضي قد نبّه إلى خطورة التّأويل الإسماعيلي الهادم للشّريعة[47] مثلا، فإنّه تميّز في ضبطه لشروط التّأويل، إذ يرى أنّ التّأويل لن يكون مطلقا في عموم الآيات القرآنيّة وإنّما الذي يطلبه ويحكم مساره هو المتشابه

اللّفظي فقط، فالمنهج الذي يعتمد على الآيات القرآنيّة باعتبارها حجّة وبرهانا لا بدّ أن يعتمد ضرورة على الحجج العقليّة. ولمّا كانت الآيات المتشابهات تستوقف العقل وتا خذه في غير مذهب جليّ، كان لا بدّ من فهمها وتأويلها على مقتضى مقاصد الشّريعة التي نصّت عليها.

لقد تجلّت نظرة القاضي التأويليّة في فهمه لآيات القرآن، وفي استخدامه للعقل حكما في متشابه النصّ وهذا لا يعني أنّ القاضي ألغى النّقل بالكلّية أو أقلّ من شأنه، إنّما قدّم العقل في وجوب تأويل ظاهر النصّ بما يوافق معطيات العقل وبما يتناسب وأصول مذهبه النّازعة إلى التّنزيه المطلق للذّات الإلهيّة وفي نفي التّجسيم والتّشبيه.

فإذا كان التّأويل يتّجه إلى المتشابه لاحتمال ظاهرها في السّمع معاني أخرى، فإنّ الآيات المحكمات في رأي القاضي يكون ضابطها العقل[48]، ولأنّ المُحكم في القرآن لا اختلاف فيه فإنّه اعتُبر أصلا والمُتشابه اعتَبر فرعا ويجب ردّ الفرع إلى الأصل، وهذا ما لم يختلف وما لم يتنازع فيه أهل التّأويل.

ومن هنا سعى القاضي عبد الجبّار "إلى اعتبار أنّ من مهامّ المؤوّل وشروطه أن يكون مقتدرا لحمل المتشابه على المُحكم والفصل بينهما فصلا صحيحا أمّا الشّرط الثّاني أن المُؤوِّل عالما باللّغة العربيّة وعلومها ذا دراية بالنّحو والرّواية ثمّ لا بدّ له بعد ذلك أن يكون متميّزا بثقافة فقهيّة تتّسع لأحكام القرآن وأصوله، بينما يجعل القاضي العدل والتّوحيد معيارا أساسيّا في هذا الباب وشرطا أكيدا في إجازة كلّ مُؤوّل ومفسّر"[49].

ويتحدّث عبد الستّار الرّاوي عن هذه الشّروط التي ذكرت آنفا مؤكّدا "أنّ الشّرط الأخير يمثّل أوكد شرط لا سيّما وأنّه يتّصل بأصل العقائد ألا وهو التّوحيد- فالمُؤوِّل، عليه أن يكون عالما بما يجب لله من صفات وما لا يجب

وما يصحّ وما يستحيل، وما يحسن منه وما لا يحسن فـإذا اجتمعـت هـذه الشّروط كان مُؤوّلا وإلاّ فلا"[50].

ولمّا كان همّنا كشف النّقاب عن وجه القاضي العقلاني في التّأويل، كان لا بدّ لنا من الخوض في المجال التّطبيقي لهذه الشّروط التي ضبطها القاضـي آنفا، وذلك للوقوف على مستويات التّأويل العقلي والفهم الاعتزالي والتـي شكّلت اللّغةُ والمأثور أبرز ميادينه.

أمّا في مستوى اللّغة فيرى القاضي أنّ للّغة مهمّة أنيطـت بهـا وهـي التّحليل[51]، بينما يتكفّل العقل بمهمّة التّأويل فهذه العلاقة التبادليّة تتّجه جـدليّا من أجل بناء منهج القاضي التّأويلي المنطلق من أصول خمسة يتصـدّرها التّوحيد. و"يتمثّل جهد القاضي – باعتباره ممثّلا للجبائيّة– في اتّجاهه للتّأويل المجازي خصوصا بالنّسبة للعبارات الدّالة على التّشـبيه، إذ يتـابع الكلمـة الواحدة تحليلا لغويّا ثمّ يتوجّه بها إلى المعنى الذي يتّفق ومذهبه، ولا يُعدّ هذا الأمر مستغربا فقد عُدّت مساهمة المعتزلة وتوسّعهم في اسـتغلال التّأويـل المجازي، نقلة بلورت مفهوم المجاز نفسه وحدّدت دلالاته تحديدا لـم يكـن موجودا عند غيرهم من قبل"[52].

صحيح أنّ القاضي قد استعان في تأويله بعلوم اللّغـة – قواعـد النّحـو والإعراب والعناية بالنّظم القرآني– وصحيح ايضا أنّه أقرّ بضـرورة بقـاء الصّلة اللغويّة والمعنويّة قائمة بين الآيات، إلاّ أنّ اللّغة التي اقتفاها القاضـي عبد الجبّار لا تعدو أن تكون أداة لتأويله، ومن هنا فإنّ الحكم علـى مـنهج القاضي في تأويل المتشابه، يفضي بنا إلى القول "بأنّه منهج قائم على التّأويل العقلي لا التّأويل اللّغوي وإن كان الاثنان يرتبطان عنده ارتباطا تفاعليّا"[53].

وإذا كان المعتزلة "قد ألمحوا إلى الجانب الإشاري من اللّغـة فـإنّهم لـم يتمكّنوا من التّمييز بين اللّغة (Langue) والكلام (Parole) على النّحو الـذي

نراه لدى دي سوسير إذ يرى أنّ اللّغة تمثّل نشاطا اجتماعيّا يرتكز على رموز صوتيّة تشتمل على دلالات ومعان اتّفق عليها المجتمع أمّا الكلام فإنّه يمثّل الاستخدام الفردي لهذا النّظام"[54]. ويتحدّد الكلام لدى القاضي عبد الجبّار بأنّه "ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة حصل في حرفين أو حروف"[55].

وبهذا يتداخل في هذا التّحديد لمفهوم الكلام واللّغة على النّحو الذي أرساه دي سوسّير إذ يؤكّد هذا البعد في أحد جوانبه الطبيعيّة الرمزيّة للّغة[56] ويشتمل على الاستخدام الفردي لها ضمنا، فالكلام لدى القاضي عبد الجبّار لا بدّ من أن يتوفّر فيه عنصران. أوّلهما الحروف المعقولة ويعني بها الأصوات المشتملة على الدّلالات إذ تركّبت مع غيرها لأنّ الحرف وحده لا يعدو كونه صوتا لا دلالة له شأن الأصوات الأخرى كصرير الباب[57]. ثانيهما النّظام الخاصّ بهذه الحروف لأنّه بهذا النّظام تتألّف الكلمة ويتداخل هنا النّظام بطبيعة الأصوات لأنّ الحروف لدى القاضي عبد الجبّار إنّما هي "أصوات مقطّعة"[58] ولأنّ الكلام "لا يكون حروفا منظومة دون ذكر الأصوات"[59].

ويرفض القاضي "أن يكون الكلام معنى في النّفس رافضا على رأس المعتزلة مفهوم الكلام النّفسي عند الأشاعرة، لأنّ الكلام يمثّل ظاهرة ماديّة محدثة لا يصحّ وجودها إلاّ بعد حدوثها أمّا ما يوجد في النّفس فليس كلاما وإنّما هو العلم بكيفيّة الكلام إذ تنطوي النّفس على فكر فيه القصد على إيجاد الكلام وإحداثه"[60].

أمّا في مستوى المأثور فإنّ استعانة القاضي النقليّة في إطار فهمه للتّوحيد وبقيّة الأصول مرتبطة بالضّرورة بموقف القاضي وفهمه للحديث وفلسفته الخاصّة في التّعامل معه[61]، وإذا كان قد توقّف طويلا في مسائل فقهيّة محضة كالعقود والمبايعات[62] والأحكام والإرث والزّواج والزنا فإنّه في هذه

المسائل استعان بالمأثور عن النبيّ والصّحابة والتّابعين وجعل المأثور وسيلة لتفسير الأحكام الفقهيّة بصفة عامّة وليس هدفا كما اتّجهت إليه السلفيّة الاتباعيّة في تفسيرها.

وبهذا المعنى كان للمأثور وظيفته الفقهيّة[63] التي لا غنى عنها غير أنّ هذا لا يعني أنّ القاضي احتوى المأثور احتواء عشوائيّا فقد وضع للحديث النبويّ أسسا تمّ بموجبها رفض الكثير من الرّواة وأحاديثهم إلى حدّ تجريح ناقلها وتسفيه آرائهم، بينما حاول في مسألة الرّؤية أن يجعل إسناد الأحاديث التي وريت في عدم جوازه – الرّؤية– إلى رجال لا يتطرّق الشكّ إلى صدقهم.

أمّا المستوى الإجرائي الثّالث للتّأويل – العقل– فيتّضح جليّا في عمق تفكّر القاضي وحجم استخداماته العقليّة التأويليّة للآيات المتشابهة خاصّة في ردّه على خصوم مذهبه من الجبريّة[64] الذين تمسّكوا بالظاهريّة التفسيريّة إذ لم يقف القاضي عند حدّ التّأويل للمتشابه بل أحكم تفسيره وضبطه من خلال لجوئه إلى الآيات المحكمات والتي كانت مهمّتها الأولى الاستدلال على مذهبه في العدل والتوحيد.

وإذا كان القاضي قد آثر التمسّك بالمأثور في حدود المسائل الفقهيّة فإنّ اعتراضاته المتتابعة على المجبّرة[65] والمشبّهة[66] وإعلان أصوله الخمسة لتوافق القرآن وتنسجم معه، جعل منهج القاضي متّسما بالعقليّة في تأويله وفي مباحثه الكلاميّة الأخرى، ولعلّ الذي يشكّل أهمّ مصادره في تأويله ومراجعاته في الردّ على خصوم مذهبه هو المأثور العقلي، هذا المأثور الذي قد تمثّل في منهجه التأويلي والذي اتّخذ به ما يمكن أن نعبّر عنه بالاتباعيّة العقليّة غير أنّها اتباعيّة متطوّرة ومطوّرة لبعض الاتّجاهات التقليديّة للاعتزال.

ويتّضح هذا الزّعم من خلال الرّصيد الضّخم لمقولاته عن شيوخ مذهبه السّابقين[67] وأستاذيه الجبائيين[68]. ولعلّ أبرز ملاحظة يمكن تسجيلها لتأكيد وجاهة منهج القاضي في موضوع التّأويل العقلي واللّغوي المجازي[69] هو القاعدة الاحتماليّة تجنّبا للوقوع في الخطأ أو الجنوح إلى ما لا ينبغي فقد زخر على سبيل المثال كتابه المتشابه بهذه النسبيّة في التأويل والأحكام.

يرى كريم الوائلي[70] أنّه إذا استثنينا المعرفة الضروريّة التي أودعها الله فطريّا في الإنسان فإنّ المعرفة لدى المعتزلة بعدين جوهرين أحدهما عقليّ والآخر نقليّ، غير أنّ هذا التّصنيف لبعدي المعرفة ليس دقيقا تماما إذ أنّ أحدهما يسبق الآخر ويتأسّس عليه، ففي حين يحتلّ العقل مكان الصّدارة ويعوّل عليه كغاية ومعيار يتراجع النّقل من كتاب وسنّة إلى أداة نصّية تخضع لأبعاد العقل وحدوده ولذلك حصل التّفاوت بين هذين البعدين ليكون العقل سابقا ويستخدمه الإنسان ليكشف به عن الحقيقة وعن الحكم الشّرعي على نحو الإجمال، ويكون النّقل لاحقا للعقل وخاضعا له وقابلا للتّفسير في ضوء معطياته.

لقد عُني المعتزلة كثيرا بالعقل و"اعتبروه أداتهم المعرفيّة الأساسيّة واستخدموه في الجدل والنّقاش وأخضعوا له الظّواهر الفلسفيّة الكبرى وأقاموا على أسسه تصوّرهم عن الله والعالم والإنسان ومن هنا جاء الحديث عن سبق العقل للسمع وتحكّمه فيه بل إنّ معرفة السّمع لا تصحّ إلاّ بالعقل"[71] بمعنى أنّ معرفة القرآن ومعرفة الرّسول لا تتمّ إلاّ بوجود العقل لأنّهما أي الرّسول والقرآن عرفا به ولم يعرف بهما.

لقد خلص المعتزلة إلى أنّ بعدي المعرفة متطابقان وأنّه لا تناقض بين المعقول والمنقول لأنّ الإنسان قادر بعقله على تمييز الحسن من القح وانتبهوا إلى أنّ النصّ يؤكّد ما توصّل إليه العقل ويؤيّده. ولذلك أكّد المعتزلة أنّ

الإنسان مكلّف نزل الوحي أو لم ينزل ما دام الإنسان كائنا عاقلا قادرا بعقله على الكشف والتّمييز بين الحسن والقبح، وحين يتعارض العقل والسّمع أو الدّليل العقلي والدّليل السّمعي فإنّ هذا الأخير يخضع لدّليل العقلي تأويلا وتفسيرا، وهذا يعني أنّ رؤية الإنسان تلقي ظلالها على النصّ السّمعي فتصبغه بطابعها الخاصّ.

وعلى الرّغم من أنّ المعتزلة تؤكّد تطابق الدّليلين وتطابق نمطي المعرفتين العقليّة والنّقليّة "يبقى التّمايز بين العرفتين قائما، فالمعرفة البشريّة تمثّل تصوّرا مختلفا داخل الإنسان ونابعا من إرادته وفعله ومقترنا بعقله أمّا المعرفة الإلهيّة فإنّها تمثّل تصوّرا يفسّر للإنسان الله والعالم والإنسان، غير أنّ الإنسان يتحوّل إزاءها من مبدع إلى متلقّ فهو ليس صانعا للمعرفة وليس مسهما في إيجادها وإنّما هو متلقّ سيكون في أحسن واعيا بمعطياتها"[72].

ونتيجة كلّ هذا أنّ المعتزلة كانوا أصحاب نزعة عقليّة متميّزة فقد جعلوا العقل أداتهم لمعالجة القضايا والظّواهر لأنّه يمثّل القوّة القادرة على إرساء البناء الفكر ومن دونه لا يمكن إدراك الحقائق كما أنّه لا يمكن أن يكشف عن القضايا إلاّ إذا بلغ درجة من النّضج وليس الوحيد شرطا وحيدا لتحقيق ذلك فالعقل قادر بذاته والقدرة تعني اشتماله على مجموعة من المعارف التي متى "صحّت في المُكلّف صحّ منه النّظر والاستدلال والقيتم بأداء ما كُلّف"[73].

ووفق هذه المقتضيات العقليّة كان التّوحيد لدى المعتزلة تنزيه الله تعالى عن المماثلة والمشابهة عمّا سواه فهو القديم الذي لا يشاركه غيره في ما يستحقّ من الصّفات نفيا وإثباتا على الحدّ الذي يستحقّه، والتّوحيد متعلّق بالذّات الإلهيّة وتنزيهها وقد قاد هذا إلى الحديث عن صفات الله فقسّمها المعتزلة إلى صفات ذات وصفات أفعال.

أمّا الأولى فإنّ الله لا يوصف بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالقدرة والعلم والحياة والوجود ويجوز في الثّانية أن يوصف الله بأضدادها وبالقدرة على أضدادها ومنها الكلام، أي كلام الله الذي تفرّعت عنه قضيّة خلق القرآن الشّهيرة، ويتّصل التّوحيد م زاوية أخرى بالإنسان وكيفيّة توحيده لله إذ لا يصحّ أن يكون الإنسان مُوجِّدا إلاّ إذا علم بوحدانيّة الله وما يستحقّ من صفات ولا بدّ من الاعتقاد مع العلم والإقرار بذلك لأنّ الإنسان "لو علم ولم يُقرّ أو أقرّ ولم يعلم لم يكن موحّدا"[74].

لقد شكّل القاضي عبد الجبّار في نظرته للتّوحيد الاتّجاه العقلي الاعتزالي الذي لا يفهم التّوحيد، إلاّ في صلته ببقيّة الأصول الثّابتة للمعتزلة، ورغم أنّه يقرّ أنّ التّوحيد هو أهمّ أركان الفهم الاعتزالي لبقيّة المسائل من عدل وغيرها، إلاّ أنّه كان صريحا في كلّ مرّة على أن يُطوّع فهمه للتّوحيد وفق مبدأ الحرص على التّنزيه ووفق الفهم العقدي العامّ للمعتزلة، فهل كان الغزالي بمثل هذا التوجّه والحرص داخل دائرته الصوفيّة السنّية؟ وهل تفاعل مع مسألة التّوحيد على المسار التأويلي نفسه المرتبط ضرورة بالحاضنة الفكريّة الأمّ؟ هذا ما سنحاول الكشف عنه في تتبّع نظرة الغزالي باعتباره موحّدا إشراقيّا.

لا يفوتنا بداية أن نؤكّد أنّ التصوّف – باعتباره علما– لم يكتمل إلاّ مع القرن الرابع للهجرة، شأنه شأن العلوم الإسلاميّة الأخرى[75]، وإنّ الذي يعنينا هنا ليس التصوّف بقدر ما تعنينا رؤية الغزالي الصوفيّة أو بالأحرى العرفانيّة في مسألة التّوحيد باعتباره أصلا اعتقاديّا مكينا في الإسلام.

لقد رُوي أنّ أوّل من تكلّم في علوم التّوحيد والورع ببغداد هو أبو الحسن السري السقطي (تـ 253 هـ) ومرجع أهمّيته في تاريخ التصوّف الإسلامي تكمن في أنّه أوّل من تكلّم ببغداد في الحقائق والتّوحيد من جهة أولى وأنّه

أوّل من تكلّم في المقامات والأحوال من جهة أخرى، أمّا معروف الكرخي (تـ 200 هـ) فهو أوّل من عرّف التصوّف وذلك بقوله "التصوّف الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق"[76].

لحق بمعروف الكرخي من المتوصّفة، المحاسبي (تـ 243 هـ) وذو النون النصري (تـ 245 هـ) الذي كان يتميّز بنظريّته في المعرفة والمحبّة[77] على أنّ هناك من انتهى إلى الاتّحاد بربّه من أنثال أبي يزيد البسطامي (تـ 261 هـ) ومن معاصريه برز أيضا اسم يحي بن معاذ الرّازي (تـ 258 هـ) صوفيّا مغرقا في الفناء.

أمّا في القرن الرّابع فبرز الطّوسي (تـ 378 هت) الذي ميّز بين علم الظّاهر والباطن وخصّ أعمال الجوارح من العبادات والأحكام بعلم الظاهر في حين خصّ أعمال القلوب المتمثّلة في المقامات والأحوال بعلم الباطن، ومنذ تلك الفترة صُنّف الدّين إلى شريعة وحقيقة[78]، وأضحى للدّين ظاهر معلوم وباطن مكنون، ممّا أثار حفيظة الفقهاء وردّوا ردّا عنيفا، على هذا التّصنيف الدّيني وأصبح نعت "الباطنيّ" يعني المروق عن الدّين والعداء الصريح له[79].

وإنّه لمّا ذاع هذا التّصنيف بين علم الظّاهر وعلم الباطن "انبرى في القرن الخامس أبو حامد الغزالي الفقيه الشافعي ليصحّح مسا فهم العقائد خاصّة بعد أن استفحل الفكر الباطني، فمثّل الغزالي بذلك محطّة مهمّة من محطّات الفكر الصّوفي السُنّي ومُرسيا لأبرز دعائمه وقواعده"[80].

الخاتمة:

يعتبر القاضي عبد الجبّار علما بارزا من أعلام الفكر الاعتزالي، باعتباره قد استطاع أن يجعل العقل مقدّما على النقل وجعلا كليهما يكمّل الآخر لكن السلطة المطلقة فهي للعقل البشري.

وعليه فإنّ عمله التأويلي أو التفسيري جعله يدحض فكرة المجسّمة والمشبّهة لأنّ الذات الإلهيّة أرقى من أن تشبّه. فكان أن جعل فكرة التوحيد هي فكرة اعتزاليّة بامتياز، لذلك عرفوا بأهل العدل والتوحيد. ويبقى الجدل متواصلا بين من يقول بإمكانية تشبيه الذات الإلهيّة وبين من يكفّر ذلك. فكانت المقالة الاعتزالية حلا وسطا بأن عقلنت المسألة ودعت من خلال القاضي عبد الجبّار إلى عدم الخوض في كلّ ما لا يقبله العقل البشري، لأنّه مقيّد بحدود وضوابط مهما ادعى سيادة الكون، لذلك من الضروري أن نعي أنّ مسألة الصفات الإلهيّة مسألة تخرج عن حيّز الإدراك البشري. لذلك حاول القاضي من خلال تصوّره التأويلي للتوحيد أن يرسم شروطا للتأويل ومنهجا ثابتا له فلم يكن تأويله مطلقا في عموم الآيات وإنّما لامس متشابهها، فضلا على أنّ تأويله في مجمل المسائل العقديّة وخاصّة منها تأويله لآيات الأسماء والصفات يكشف عن التزامه المطلق بالمنهج العقلي، لذلك لقب بشيخ المعتزلة.

هوامش البحث:

[1] – انظر: عبد الغني بارة، **الهيرمينوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي**، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، ط 1، 2008، ص 133.

[2] – يستطيع المتتبّع لجدل الأفكار وصراع المذاهب واختلاف النظريّات أن يرجع ذلك إلى قضيّة المعنى ومشكل التّأويل، فالأديان والفلسفات وإن أجمعت على تسميات واصطلاحات ومواضعات فإنّها اختلفت في المعاني التي حملتها هذه الاصطلاحات اختلافا وصل إلى حدّ التّعارض والانشطار، فالائتلاف حاصل في الأوضاع الأصليّة للمفاهيم، بينما الاختلاف ظاهر في تأويلات المفاهيم واستعمالاتها، لهذا احتلّ مفهوم التّأويل حيّزا معتبرا في المجال التّداولي العربي الإسلامي، وارتبطت به المعارك الكلاميّة المعروفة، وجرّ المسلمين إلى كثير من الجدال. انظر: مصطفى تاج الدّين، "**النصّ القرآني ومشكلة التّأويل**"، مجلّة إسلاميّة المعرفة (اللبنانيّة)، عدد 14، سنة 2000، ص 7.

[3] – انظر: علي عبد الفتّاح المغربي، **الفرق الكلاميّة الإسلاميّة، مدخل ودراسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1995، ص 46.

[4] – انظر: محمّد صالح محمّد السيّد، **مدخل إلى علم الكلام**، دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ط 1، 2001، ص ص 71- 72.

[5] – شقّ "ميتوس" وشقّ "لوغوس" عبارة لمؤرّخي الفلسفة ولمحمّد أركون في كتابه **نزعة الأنسنة في الفكر العربي،جيل مسكويه والتوحيدي**، ترج هاشم صالح، دار السافي، بيروت ط1،1997. ونعتقد في هذا الصّدد أنّ هذا التّقسيم الثّنائي الذي يجزّئ الفكر الإسلامي إلى شقّ إشراقي قلبي وشقّ برهاني عقلاني تقسيم يحتاج إلى إثبات ومراجعة، خاصّة أنّه يسعى إلى فصل الطّريقتين في الإدراك رغم أنّهما في رأيي يتقاطعان، ويتمايزان ويتكاملان، وهذا الأمر أراه من طبيعة الفكر نفسه فالمعارف تفترق في عديد المسائل، لكنّ ذلك لا يُعدم أيضا اجتماعها على مسائل أخرى وهذا هو شأن المعرفة عامّة.

[6] - Gadamer, *Vérité et méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophie*, Ed Seuil, Paris, 1996, p22.

[7] – من أمثال ابن ماجه (تـ 273 هـ) ومحمّد بن إبراهيم النيسابوري (تـ 319 هـ).

[8] – انظر: سعود بن عبد الله الفنيسان، **اختلاف المفسّرين: أسبابه وآثاره**، دار إشبيليا، مركز الدّراسات والإعلام، الرّياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط 1، 1997، ص 48.

[9] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[10] – أهمّ ممثّلي هذا الاتّجاه غلاة الشّيعة، أو ما يُعرف بالباطنيّة، وهم أحد الذين هاجمهم الغزالي في مؤلّفه **فضائح الباطنيّة** (المستظهري).

[11] –السّيميائيّة: ترجمة عربيّة للسيميولوجيا Sémiologie أو السيميوطيقا Sémiotique والمصطلح – السيميوطيقا– في العربيّة لم يزل مشتّتا بين ترجمات متعدّدة من قبيل (سيميولوجيا، علم الرّموز، إشاريّة، دلائليّة، سيمياء، رموزيّة، علم العلامات ...) انظر: عامر الحلواني، **دروب السيميولوجيا**، وحدة المناهج التأويليّة، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، الفصل الأوّل: "من ترديد المداليل إلى أفق التّأويل"، 2006، الهامش، ص 24.

[12] – مفهوم الخاصّة وخاصّة الخاصّة يكثر استعمالها في شروح الصوريّة وتصنيفاتهم للعقائد والأحوال تميّزا عن العامّة ومفارقة لهم.

[13] – إنّ نظرة مقارنيّة في النّصوص المقدّسة للأديان الكتابيّة تب اشتراكها في جملة من الخصائص المتعلّقة بصورة التّوحيد من ابرزها أنّ الله هو مصدر الوحي وما تعلّق بهذه الخاصّية من معان كخلق الكون وقدرته والإقرار بعلمه وقدرت، لمزيد التوسّع انظر: الحبيب عيّاد، **التّوحيد في الأديان الكتابيّة**، المركز القومي البيداغوجي، ط 1، 1998.

[14] - Le monothéisme doctrine religion qui n'admet qu'un seul dieu. Monothéiste : adj. qui concerne au professe le monothéisme (Le judaïsme le christianisme et l'Islam sont des religions monothéistes. **Petit Larousse**, édition Larousse, Paris, 1989.

"التّوحيد عقيدة ودين يدين بعبادة إله واحد وصفة الموحّد تطلق على من اعتقد بصورة إله واحد وهو ما اشتركت فيه اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام فكلّ الدّيانات موحّدة أو هي بالأحرى تقرّ نهاية بالتّوحيد".

[15] – يرى الغزالي أنّ هذا القياس – الغائب على الشاهد– هو السّبب الرّئيسي الذي أضرّ بالتّأويل وأنتج ما يُسمّى بالتّأويل الفاسد الذي رفضه سلفيّو الأمّة من أمثال ابن تيميّة وابن القيم الجوزيّة رغم قبولهم غير المعلن بالتّأويل الذي لا يتنافى والنصّ القرآني والسنّة النبويّة خاصّة وأنّهم لم يجدوا بدلا عن القبول بالتّأويل ولا محيصا. انظر: أبو حامد الغزالي، **قانون التأويل**، قراءة وتخريج وتعليق محمود بيجو، ط 1، 1993، ص 3.

[16] – القاضي عبد الجبّار، **الأصول الخمسة**، تحقيق وتقديم فيصل بدير عون، مجلس النّشر العلمي، الكويت، ط 1، 1998، ص 128.

[17] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[18] – محمّد بن عيّاد، **مسالك التأويل السيميائي**، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة بصفاقس، وحدة المناهج التأويليّة، ط 1، 2009، ص 163.

[19] – انظر: القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، (التصدير)، ص 10.

[20] – انظر: القاضي عبد الجبّار، **المجموع في المحيط بالتّكليف**، تحقيق يان بيترس، توزيع المكتبة الشرقيّة، ط 1، 1999، ص 21.

[21] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[22] – انظر: رابحة نعمان عبد اللّطيف، **مشكلة الذّات والصّفات الإلهيّة عند القاضي عبد الجبّار المعتزلي**، جامعة الكويت، ط 1، ص 21.

[23] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[24] – المرجع نفسه، ص 114.

[25] – وهي مباينة للوحدة والكثرة التي نجدها عند ابن عربي، إنّما المقصود دلالة عظمة المخلوقات الكثيرة على عظمة الخالق الواحد.

[26] – رابحة نعمان عبد اللّطيف، **مشكلة الذّات والصّفات الإلهيّة عند القاضي عبد الجبّار المعتزلي**، ص 115.

[27] – انظر: ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بروت، ط 1، 1996، ص 47.

[28] – انظر: عضد الله عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، **المواقف في علم الكلام**، عالم الكتب، بيروت، (د. ت)، ص 25 وما يليها.

[29] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[30] – رابحة نعمان عبد اللّطيف، **مشكلة الذّات والصّفات الإلهيّة عند القاضي عبد الجبّار المعتزلي**، ص 124.

[31] – القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 67.

[32] – القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 64.

[33] – رابحة نعمان عبد اللّطيف، **مشكلة الذّات والصّفات الإلهيّة عند القاضي عبد الجبّار المعتزلي**، ص 124.

[34] – ويقصد بهم: الجاحظ عمرو بن بحر، والأسواري أبو علي أبو الهذيل من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم، والبلخي أبو القاسم أحد كبار معتزلة بغداد.

[35] – رابحة نعمان عبد اللّطيف، **مشكلة الذّات والصّفات الإلهيّة عند القاضي عبد الجبّار المعتزلي**، ص 119.

[36] – انظر: القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 60.

[37] – القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 51.

[38] – رابحة نعمان عبد اللّطيف، **مشكلة الذّات والصّفات الإلهيّة عند القاضي عبد الجبّار المعتزلي**، ص 121.

[39] – القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 63.

[40] – أبو حامد الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تح. معطف القبّاني الدّمشقي، المطبعة الأدبيّة، مصر، ط 1، د. ت، ص ص 4- 5.

[41] – انظر: عبد الستّار الرّاوي، **العقل والحرّية**، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيرت، ط 1، 1980، ص 84.

[42] – القاضي عبد الجبّار، **الأصول الخمسة**، نفسه، ص 67.

[43] – انظر: القاضي عبد الجبّار، **نفسه**، ص 39.

[44] – هذا العمل المتمثّل في التّكاليف لاشرعيّة أسقطها بعض المتصوّفة زعما أنّها من أعمال الخاصّة وأنّها لا تشمل العرافين من أصحاب المشاهدة والكشف. يقول الحلاّج: "واعلم أنّ المرء قائم على بساط الشّريعة ما ل يصل إلى مواقف التّوحيد فإذا ويل إليه سقطت من عينه الشّريعة وانشغل عنها باللّوائح الطّالعة من معدن الصّدق فإذا ترادفت عليه اللّوائح وتتابعت عليه الطّوالع

صار التّوحيد زندقة والشّريعة هو ما إن استعمل الشّريعة استعملها رسما وإن نطق بالتّوحيد نطق به قهرا". انظر: علي بن أنجب الساعي البغدادي، **أخبار الحلاّج**، دار الطّليعة الجديدة، دمشق- سوريا، ط 2، 1997.

[45] – انظر: يحي هويدي، **دراسات في الكلام والفلسفة الإسلاميّة**، دار الثّقافة للطّباعة والنّشر، القاهرة، ط 1، (د. ت)، ص 114.

[46] – انظر: عبد الستّار الرّاوي، **العقل والحرّية**، ص 86.

[47] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[48] – انظر: عبد الستّار الرّاوي، **العقل والحرّية**، ص 86.

[49] – المرجع نفسه، ص 84.

[50] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[51] – عبد الستّار الرّاوي، **العقل والحرّية**، ص 89.

[52] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[53] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[54] - Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, éd. Payot,1998 . p. 22.

[55] – القاضي عبد الجبّار، **المغني في أبواب التّوحيد والعدل**، تحقيق إبراهيم الأبياري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ج 7، ص 3.

[56] – انظر: كريم الوائلي، **الخطاب النّقدي عند المعتزلة**، مصر العربيّة للنشر والتوزيع، ط1، 1998، ص 3.

[57] – القاضي عبد الجبّار، **المغني في أبواب التّوحيد والعدل**، ج 7، ص 3.

[58] – القاضي عبد الجبّار، **المغني في أبواب التّوحيد والعدل**، ج 7، ص 3.

[59] – المرجع نفسه، ص 189.

[60] – القاضي عبد الجبّار، **المغني في أبواب التّوحيد والعدل**، ج 7، ص 189.

[61] – عبد الستّار الرّاوي، **العقل والحرّية**، ص 89.

[62] – القاضي عبد الجبّار، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، دار النهضة الحديثة، بيروت– لبنان، د. ت، ص 94.

[63] – انظر: القاضي عبد الجبّار، **متشابه القرآن**، (الحديث عن الجبريّة)، تحقيق محمّد عدنان زرزور، دار التّراث، القاهرة، 1966، ص 6.

[64] – عبد الستّار الرّاوي، **العقل والحرّية**، ص 90.

[65] – انظر: القاضي عبد الجبّار، **متشابه القرآن**، ص 32.

[66] – انظر: المرجع نفسه (المجسّمة التّشبيه وجواز المكان والأعضاء)، ص 5.

[67] – انظر مثلا ما نقله عن جعفر بن حرب المعتزلي في **متشابه القرآن**، ص 379.

[68] – انظر مثلا ما نقله في **متشابه القرآن**، عن أبي هاشم، ص 170. وما نقله عن أبـــي علـــي الجبائي، ص 55.

[69] – انظر: عبد الستّار الرّاوي، **العقل والحرّية**، ص 90.

[70] – في كتابه: الخطاب النّقدي عند المعتزلة، ص 56.

[71] – القاضي عبد الجبّار، **المغني في أبواب التّوحيد والعدل**، ج 7، ص 151.

[72] – انظر: كريم الوائلي، **الخطاب النّقدي عند المعتزلة**، ص 110.

[73] – القاضي عبد الجبّار، **المغني في أبواب التّوحيد والعدل**، ج 11، ص 358.

[74] – القاضي عبد الجبّار، **شرح الأصول الخمسة**، ص 27.

[75] – عبد الجليل بن سالم، **التّأويل عند الغزالي نظريّة وتطبيقا**، المطبعة العصريّة، تونس، ط 1، 2000، ص 83.

[76] – انظر: أبو القاسم القشيري، **الرسالة القشيريّة**، ص 20.

[77] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

[78] – عبد الجليل بن سالم، **التّأويل عند الغزالي نظريّة وتطبيقا**، ص 86.

[79] – عبد الجليل بن سالم، **التّأويل عند الغزالي نظريّة وتطبيقا**، ص 86.

[80] – المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.