المنهج العقلي الانتقائي في التفسير عند المعتزلة
ـدراسة تحليليةـ

م.د.عبد الله علي عباس الحديدي
قسم السيرة والدراسات النبوية
كلية العلوم الإسلامية / جامعة الموصل

تاريخ تسليم البحث: ٢٠١٢/٢/١٣ ؛ تاريخ قبول النشر: ٢٠١٢/٤/٢٦

ملخص البحث:

يناقش البحث بعض الآيات التي تأوّلها المعتزلة تأوّلاً بعيداً إرساءاً لأصولهم الفكرية متجاوزين في ذلك الطابع الشمولي لعملية التفسير التي تقوم على تفسير القرآن بالقرآن كأحد أهم معايير القبول في التفسير القرآني حيث يقوم المعتزلة في كثير من الأحيان بالوقوف على آية معينة دون النظر إلى الآيات الأخرى ذات العلاقة في تشكيل المعنى أو دون النظر في ذات السياق لهذه الآية كما يقومون بتجزئة بعض التراكيب عن بعض للخروج بمعنى مزعوماً ترفضهُ طبيعة النصِّ القرآني الموضوعية، فقد أكتشف البحث أن لهم منهج انتقائي متحيز إلى معنى مراد مسبقاً يقوم على استخراجهم المعاني المرغوب فيها من خلال استنطاق للنصِّ القرآني بما لا يدل عليه معتمدين في كل ذلك على انتقاء نص دون آخر أو تركيب دون آخر وكذلك على المساحة الواسعة التي تعطيها احتمالات اللغة في مفردة معينة من توسع في المعنى فيكون الانتقاء من قبلهم للمعنى الداعم لاعتزالهم دون المعاني الأخرى داخل تلك النصوص كما يقوم على انتقاء الاحتمالات العقلية التي تدعم موقفهم في التفسير والاستنباط وانتقاء بعض القراءات الشاذة دون غيرها بالرغم من أنها غير معتبرة لا سنداً ولا لغةً فلهذا يمكن أن يوصف بأنه منهج لاعتماده على أُسس في التفسير وإن كانت غير سليمة كما يوصف بالانتقائي لأنه لا يتسم بالشمول في جمعه لأطراف الأدلة القرآنية ولتجاوزهم أيضاً البيان النبوي للقرآن الذي نصَّ القرآن على ضرورته فهو منهج غير محايد في توجيهه للنصّ القرآني.

Reasonable Selective Method of Explaining Quraan by Al-Mu'tazila An Analytical Study

Lect. Dr. Abdullah Ali Abaas
Department of Holy Quran
College of Islamic Science / Mosul University

Abstract:

The paper discusses some of the Quraanic verses which Al-mu'tazilahavedealt with. Al-Mu'tazilay have given a false explanation their to prove mental fundamentals by exceeding the inclusive nature of the explanation process which is based on explaining the holyQuraan as one of the most important measures of acceptance in Quraanic explanation. So, most of Al-mu'tazila explain a certain verse without looking at other verses which have relation in forming the meaning and without looking at the same context for this verse. They also portioning some structures to reach a pretended meaning which is refused by the objective nature of Quraanic text. This paper has discovered that they have a distinguished procedure to reach the intended meaning. So, they extract the desirable meanings through pronouncing the Quraanic text with what does not refer to it depending in that on selecting a text without another and on the wide area that linguistic possibilities give to a certain vocabulary from an extension in meaning. Then, their selection from an extension in meaning that supports their solitude without the other meaningsis inside these texts. It is also built on selecting mental possibilities which support their situation in explaining, invention and the selection of strange readings other than the others. Although those readings are incorrect in their language and evidence,this method can be described as such because it depends on some bases in explaining although it’s the method is also described as being selective because it is not comprehensive in collecting the Quraanic evidences and exceeding the prophetic explanation of the Holy Quraan which insists on it's necessity. As such, the method is a natural procedures in directing the Quraanic text.

المبحث الأول
المفهوم الإجرائي للبحث ودواعي وآليات المنهج العقلي الانتقائي
المطلب الأول
المفهوم الإجرائي للبحث

يتحدد المفهوم الإجرائي المراد من عنوان البحث من خلال الكشف عن بعض مدلولات المفردات الآتية: (المنهج - الانتقائي -العقلي) ومدى صدق وصفها على الفكر المعتزلي.

فالمنهج هو مجموعة من الخطوات العقلية المتبعة في اكتشاف وإيضاح حقيقة ما[١]، وكنظرية يُعرَّف بأنه مجموعة من العبارات [التقريرات] التي تعطي معنى للمنهج عن طريق تحديد العلاقات بين عناصره وتوجيه تطويره واستخدامه وتقويمه[٢]، وبهذين التعريفين يتبين أن المنهج عبارة عن خطوات وأسس تؤدي إلى المعرفة او هو عبارة عن علاقات مترابطة يعضِّد بعضها بعضاً وهذا ما يوصف به المنهج العقلي عند المعتزلة كبناء رصين من العلاقات المترابطة التي يكمل بعضها بعضاً أو يتفرع بعضها عن البعض[٣].

فنجد الدكتور فتحي حسن ملكاوي يبين أهمية المنهج العام وعلى أي أساس يقوم فيقول: ((وإذا كانت المنهجية تُحدد القواعد العامة لطريقة التفكير فأنها تتضمن بالضرورة التصور والتخطيط المسبق والرؤية الكلية للعناصر، كما ينبثق عنها مناهج تفصيلية تحدد طريقة الوصول إلى أهداف محددة من خلال اجراءات عملية وأساليب تنفيذية ولا نتصور عملاً ولا تنفيذاً لأمر من الأمور لا يسبقه تصور وتفكير مسبق))[٤].

لذا نجد ان المنهج الاعتزالي في تعاطيه مع النصِّ القرآني إنما يمثل تصوراً وطريقة في التفكير كأساس لهذا المنهج الذي يوصف بالعقلي ذلك أن المعتزلة التزموا العقل منهجاً لهم في التفسير[٥].

وأما الوصف بالانتقائي فله وجه في اللغة بمعنى الاختيار من انتقى المخ من العظم: نقَّاه والشيء اخْتَارَهُ[٦]، ووجه من حقيقة المنهج الاعتزالي في النظر والتفسير وهو عدم الجمع بين أطراف الأدلة القرآنية وهو ما عليه الفرق الضالة كما نصَّ عليه الشاطبي[٧]، في كتابه الموافقات[٨].

ومن خلال الإيضاحات السابقة للمفردات ذات العلاقة بالعنوان يمكن الخروج بمفهوم إجرائي بالقول إن المنهج العقلي الانتقائي في التفسير عند المعتزلة: هو ما اعتمده المعتزلة من نظر عقلي يقوم على الانتقاء لا الشمول في تفسير النصِّ القرآني يتواءم وأصولهم العقائدية ، وبهذا المفهوم تتحدد طبيعة هذه الدراسة في هذا البحث بوصفها دراسة تأصيلية لطبيعة المنهج

العقلي الاعتزالي في تعاطيه مع النص القرآني وليست دراسة استقصائية لكل التفسيرات الاعتزالية للنص القرآني .

المطلب الثاني
دواعي وآليات المنهج العقلي الانتقائي في التفسير عند المعتزلة

أما دواعي هذا المنهج العقلي الانتقائي فتتمثل بما يأتي:

أولاً: عدم كفاية الأدلة النقلية في إفحام خصوم المعتزلة الفكريين:

يقول زهدي جار الله في بيان ذلك إن: ((الأدلة النقلية وحدها غير كافية لإفحام الغير وإلزامهم الحجة، وإنما هي تفتقر إلى البراهين العقلية التي تسندها وتُظهر حجتها، وهكذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة كيما يتأتَّى لهم أن يحاربوا خصوم الدين الإسلامي بنفس سلاحهم ويخاطبوهم باللغة التي اعتادوا أن يفهموا والأساليب التي درجوا عليها وألفوها))[٩].

ثانياً: جاءوا بمنهجهم العقلي لهدم عقائد الديانات الأخرى ولمفارقة المذاهب المنحرفة:

يوضح الدكتور ألبير نصري نادر هذه النقطة بأنها أحد الأسباب التي دعت إلى تمسك المعتزلة ببعض المقولات التي جاءت كردة فعل لمناهضة العقائد والافكار المنحرفة التي ظهرت في زمانهم فيقول: ((فالقول بخلق القرآن جاء رداً على ركن من أركان المسيحية وهو الاعتقاد بأن المسيح هو كلمة الله الأزلية، فأراد الجعد[١٠]، إنكار ألوهية الكلمة (أعني المسيح) وذلك دون أن يستبدل المسيح بالقرآن واحتجت المعتزلة لقول الجعد هذا بالحجج والبراهين المنطقية... فكان جُلَّ هم المعتزلة ردّ قول النصارى بالأقنوم الثاني وعدم استبداله بشيء آخر مماثل له))[١١]، وفي مفارقتهم للمذاهب المنحرفة يقول: ((والذي أدى بالمعتزلة إلى فهم التوحيد هذا الفهم أعني إلى نفي الصفات وردَّها كلها إلى ذات الله هو أنهم أرادوا أن يتجنبوا المذهب الحلولي[١٢]، وكل تشبيه من جهة وأن يثبتوا علاقة واحدة وهي علاقة الوجود بين الله والعالم))[١٣]، ففي هذه النصوص التي دلت على الأسباب الداعية لقيام المنهج العقلي في الفكر الاعتزالي يبدو أن اعتماد المعتزلة على العقل كأحد الأسلحة الفكرية إنما كانت تُمثّله ظروف تاريخية ضاغطة يقابلها طبيعة النُّصوص القرآنية التي قد تتناهى جدليتها مع العقل الإنساني الذي يخرج إلى فضاءات لم يطرقها الخطاب القرآني فكان المعتزلة على وعي بهذه المشكلة لذلك سعوا إلى اعتماد العقل ذاته في دحض عقلانية الخصوم الفكريين ومن هنا كانت ولادة المنهج العقلي الإعتزالي الذي يوصف بالانتقائي فيما يخص تفسير النصِّ القرآني ذاك أن احتمالات العقل واللغة بشكل عام والاختلاف الذي سببه التنوع الدلالي للنصوص القرآنية بشكل خاص أخذ مساحة واسعة في الفكر الإسلامي ذي التيارات الفكرية المتعددة فكان

الانتقاء من تلك الاحتمالات سمة بارزة من سمات المنهج العقلي الانتقائي في التفسير عند المعتزلة الذي جاء البحث لإثباته من خلال تسليط الضوء على الآليات الآتية لهذا المنهج وهي:

أولاً: أوجبوا تأويل النصِّ القرآني المعارض لمقتضى العقل بالاعتماد على احتمالات اللغة بما يوافق مذهبهم:

ينصُّ القاضي عبد الجبار[١٤]، على هذه الآلية في توجيه النصِّ المُفسَّر فيقول: ((دليل العقل إذا منع من الشيء فالواجب في السمع إذا وردَ ظاهره وبما يقتضي ذلك الشيء أن نتأوَّله لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض))[١٥]، ولا يُخفى ما في هذا النصِّ من خطورة التعميم في تحديد العلاقة ما بين النصِّ الذي يُمثله الوحي المعصوم والعقل الذي يُمثله البشر المتلقي غير المعصوم، ويعرج على هذا المعنى الدكتور أحمد محمود صبحي بقوله: ((ولكن ماذا لو تعارض ظاهر النصِّ مع العقل؟ أيهما المرجح تقديس النصِّ والنأي به عن النظر العقلي وذلك هو موقف النصِّيين من أهل الظاهر أما تأويل ظاهر النصِّ كي يتمشى مع العقل فيتسنى إقناع المخالفين خصوصاً من أصحاب الديانات الأخرى أولئك هم المؤوِّلة ومنهم المعتزلة))[١٦]، كما تتبين خطورة التعميم الذي أطلقه القاضي عبد الجبار في تبعية النقل للعقل والتي تبدو هي السبب في تجاوزاتهم العقلية في ما هو خاضع للتوقيف دون التوفيق والتعليل والنظر من خلال ما نصَّ على بيانه الدكتور أحمد محمود صبحي بقوله: ((ومعلوم أن في الشريعة مسائل اصطلح على اعتبارها توقيفية حيث العقل الإنساني عاجز عن التعليل وحيث ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[١٧]، وأخرى توفيقية أو تعليلية خاضعة للنظر العقلي ولم ينكر المعتزلة ما هو توقيفي ولكن المشكلة تكمن غالباً في الحدود الفاصلة بين ما هو توقيفي وما هو توفيقي، ربما كانت هذه الحدود واضحة في مسائل الشريعة العملية في الفقه ولكنها ليست كذلك في أصول العقيدة النظرية ولقد استطاع خصوم المعتزلة بما يلزم عن النقاش العنيف من شدّوجذب أن يجرُّوا المعتزلة إلى تعليل مالا يُعلَّل أو إلى تحدي منهجهم العقلي فكانت السقطة التي أُخذت عليهم، كما كانت نقطة البدء في منطلق أكبر فرقة معارضة وأعني بها الأشاعرة فليس الخطأ في المنهج استخدام العقل في مسائل الدين أو منهج التأويل ولكن الخطأ في تجاوز العقل حدوده بين التوفيق والتوقيف))[١٨].

ثانياً: التمسك بالاحتمالات التي يُجوّزُها العقل بما يوافق مذهبهم من خلال التذرُّع بعلم المنطق:

يُبين هذه الآلية في التعامل مع النصِّ القرآني لدى المعتزلة والتي كثيراً ما دارت حول مسائل العقيدة فيقول عبد الحليم محمد قنبس: ((جعل المعتزلة القضايا المنطقية تتحكَّم في كثير

من أمور العقيدة فمثلاً إنهم يقيسون الغائب على الشاهد فوقعوا في أخطاء جِسَام، لأنه لا ضرورة لأن يكون ما يُعتبر ظلماً إذا فعله الإنسان أن يكون كذلك ظلماً إذا فعله الله تعالى، لأن اعتبار العمل ظلماً أو عدلاً يقتضي الإطلاع على جميع ملابساته وأحواله وما يكتنفه، وهذا بالنسبة للإنسان ممكن، بل ويسير أن يُعرض وأن يُحاط به، ولكنه بالنسبة إلى الله مستحيل لأن الإحاطة بالله سبحانه مستحيلة، قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[١٩]، فإيجاب العدل على الله تعالى كما يتصوره الإنسان خطأ محض، والحكم على فعل من أفعال الله، بأنه ظلم كذلك خطأ والعياذ بالله لأن الله تعالى غير الإنسان، فقياس الله سبحانه على الإنسان في منتهى الخطأ والخطل))[٢٠]، ثم يعود عبد الحليم محمد قنبس فينقض الاحتمالات العقلية التي يقدمها العقل من خلال المنطق وقضاياه والتي تمسك بها المعتزلة في كثير من مواقفهم الفكرية في التعامل مع الذات الإلهية فيقول: ((ثم إن القضايا المنطقية تُوقع المعتمد عليها في الخطأ، فمثلاً قولهم (لو كانت إرادة الله تعالى تتعلق بكل ما في العالم من خير وشر لكان الخير والشر مرادين لله تعالى وذلك محال)[٢١]، فهذا القول خطأ لأنه لا يلزم من تعلق إرادة الله تعالى بالشيء أن يكون الله راضياً عن ذلك الشيء، فإنه ليس معنى كون الشيء وقع وفق إرادة الله تعالى أن يكون الله تعالى راضياً عنه، بل معناه: أنه لم يحصل جبراً عن الله تعالى، بل حصل بإرادته، وقد يكون راضياً وقد يكون غير راض عنه وهكذا جميع أدلتهم لا تخرج عن قياس الله تعالى على الإنسان، وعن قضايا منطقية ومقدمات ونتائج، وليست أدلة عقلية مبنية على الإدراك بل على الاحتمال المجرد مأخوذة من الواقع المحسوس أو من دلالات النصوص القرآنية حسب فهم اللغة))[٢٢].

والذي يبدو أن المعتزلة يحاولون بقوة من خلال علم المنطق الذي يستمد معارفه من العقل أن يربطوا ما في القرآن من غيب عن الإنسان بعالم الأسباب ولو كانت هذه الأسباب عبارة عن احتمالات عقلية محكمة بإملاءات الحس في عالم الشهادة فوقعوا في كثير من الأحيان بالمواجهة المباشرة مع ظواهر النصوص الشرعية المتحدثة عن عالم الغيب والتي يجب الإذعان لها والتسليم بها[٢٣]، لأن ما وراء العقل قد يكون بعيداً عن تصور العقل وتوهمه بعداً بالغ النهاية لأن العقل محجوب عنه في حدوده التي لا يستطيع أن يتعداها[٢٤].

المبحث الثاني
نماذج من التطبيقات المنهجية للانتقاء العقلي في التفسير عند المعتزلة
المطلب الأول
مسألة رؤية الله تعالى في الآخرة

يدل على هذا المنهج العقلي الانتقائي في التفسير عند المعتزلة تمسكهم ببعض النصوص دون بعض ثم البحث عن الاحتمالات الدلالية للغة النصِّ القرآني التي يمكن أن تُعضِّد رؤيتهم الاعتزالية وكذلك البحث عن الاحتمالات العقلية المجردة دون النظر إلى مجموع النصوص الأخرى التي تُعد كاشفة لدلالة النصِّ المفُسَّر، ومن هذه النصوص التي حاولوا تأوّلها بعيداً عن مفادها الدلالي النَصِّي من خلال التمسك بالاحتمالات اللغوية والعقلية مع تجاوزهم النصوص المؤيدة لتلك الدلالة النصِّيَة هو قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢٥]، يقول الجبائي[٢٦]: ((إذا ثبت أن لفظة الانتظار قد تعدى ببعض حروف الجرفيقال: (أنا منتظر لفلان) فغير ممتنع أن تعدى بإلى، لأن حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض... فلا يمتنع أن يعدى ناظر بمعنى الانتظار بإلى ويقوم مقام اللام))[٢٧]،وتعبير الجبائي (فلا يمتنع) يدل على أنه مجرد احتمال لغوي لا يقوى أمام الشواهد القرآنية التي أوردها الباقلاني[٢٨]، بقوله: ((والمراد بقوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أنها لربها رائية، لأن النظر إذا عدي بكلمة إلى اقتضى الرؤية نصَّاً كقوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ﴾[٢٩] وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[٣٠]))[٣١].كما قطع الأزهري[٣٢] ببطلان هذا الاحتمال من حيث اللغة فقال: ((قلت ومن قال: إن معنى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾بمعنى منتظرة، فقد أخطأ لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء بمعنى انتظرته، إنما تقول نظرت فلاناً أي انتظرته))[٣٣].

وبالرغم من بطلان الاحتمال الدلالي لهذه المفردة في الدلالة على معنى الانتظار في الآية السابقة[٣٤]، نجد أن المعتزلة تمسكوا بهذه الدلالة وبنوا عليها فروضهم العقلية ومنهم أبو مسلم الأصفهاني[٣٥]، حيث يحمل النظر في الآية على الانتظار أيضاً لكن بمعنى مراد منه وهو أن نفوس المؤمنين يوم القيامة مؤملة لتجديد الكرامة لها حيث قال: ((وأما من حمل النظر في الآية على الانتظار واختلفوا في معناه على أقوال... ثانيها: أن معناه مؤملة لتجديد الكرامة كما يقال عيني ممدودة إلى الله تعالى، وإلى فلان، وأنا شاخص الطرف إلى فلان، ولما كانت العيون بعض أعضاء الوجوه أضيف الفعل الذي يقع بالعين إليها عن أبي مسلم))[٣٦].

وأخذ معنى الانتظار الذي اختاره أبو مسلم الأصفهاني بقوله: ((عيني ممدودة إلى الله... الخ)) والزمخشري[٣٧] متمسكاً أيضا بما تُفضيه اللغة من احتمالات متعددة للمعنى إذ

يقول:((﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره وهذا معنى تقديم المفعول إلا ترى إلى قوله: ﴿إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾[٣٨]... كيف دل فيها التقديم على معنى الاختصاص معلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي تريد معنى التوقع والرجاء))[٣٩]، فنجد الزمخشري يتمسك بالاحتمالات العقلية بقوله: ((فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظوراً إليه محال))، وهذا الافتراض العقلي مبني لديهم على الأمور العادية الحسية وربطها بحقائق الآخرة الغيبية فهم هنا: مستندون : ((لشبه عقلية أقواها: أن الرؤية تستلزم المقابلة والمقابلة تستلزم الجهة وهي تستلزم التحيزوذلك يستلزم أن يكون جرماً أو عرضاً وأيدوا حجتهم بقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[٤٠]))[٤١]، ورد عليهم العلماء : ((أن ما ذكروه إنما هي شروط عادية لا عقلية يمكن حصولها بدون هذه الشروط عقلاً))[٤٢] بمعنى أن الحقائق لا تتعلق بالعادات، وأما: ((الجواب عن تمسكهم بالآية الكريمة: أن معنى لا تدركه لا تحيط به، ولذا لم يقل: لا تراه. والأبصار لا تحيط به كما لا تحيط به العقول إذ لو أحاطت به الأبصار لكان متناهياً))[٤٣]، هذا في الرَّد على استدلال الزمخشري باحتمالات العقل أما في الردِّ عليه في احتمالات اللغة للمعنى المراد فيردَّه ابن المنير المالكي [٤٤]، بقوله: ((صنع في مصادمتها بالاستدلال على أنه لو كان المراد الرؤية لما انحصرت بتقديم المفعول لأنها حينئذٍ غير منحصرة على تقدير رؤية الله تعالى وما يعلم أن المتمتع برؤية جمال وجه الله تعالى لا يصرف عنه طرفه ولا يؤثر عليه غيره ولا يعدل به عزّ وعلا منظوراً سواه وحقيق له أن يحصر رؤيته إلى من ليس كمثله شيء ونحن نشاهد العاشق في الدنيا إذا أظفرته برؤية محبوبه لم يصرف عنه لحظة ولم يؤثر عليه فكيفبالمحب لله عزّ وجل إذا نظر إلى وجهه الكريم))[٤٥].

ومن النصوص التي احتج بها أهل السنة على رؤية الله تعالى في الآخرة قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[٤٦]، ((قال الإمام مالك (رحمه الله): والناس ينظرون إلى ربهم يوم القيامة بأعينهم وقال: لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يُعير الكفار بالحجاب))[٤٧]، وبالرغم من أن هذا التفسير هو مذهب جمهور المفسرين[٤٨]، نجد القاضي عبد الجبار يتأوَّل هذا النص مستغلاً احتمالات مادة (حجب) التي تدل على الستر والمنع سواء بسواء[٤٩]، بقوله: ((والمراد بالآية: أنهم ممنوعون من رحمة الله لأن الحجب هو المنع))[٥٠]، ولو قدرنا تساوي كلٍ من التفسيرين لهذه الآية في قوة الاستدلال يبقى لنا من المرجحات في هذه المسألة البيان

النبوي الذي قارب التواتر في وقوع الرؤية في الآخرة والاجماع الذي سبق ظهور المعتزلة على جواز الرؤية[٥١]، ولو سلَّمنا باعتراض المعتزلة الذي يرد خبر الأحاد في ما يعتقد به[٥٢]، بقولهم: ((إن ما يكون تعبدنا فيه بالعلم فلا نقبل فيه خبر الواحد))[٥٣]، وعدم تسليمهم بالإجماع المنعقد بمخالفتهم له[٥٤]نقول هناك من النصوص القرآنية الظاهرة في دلالتها على إمكان الرؤية أكثر من النصوص السابقة مع وضوح تعسُّف وتكلُّف المعتزلة في تأويلها منها قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾[٥٥]، علَّق الشيخ الشعراوي على هذه الآية مستدركاً ومضيفاً إلى ما قاله القدماء [٥٦] تعليلاً لسبب الرؤية في الآخرة إذ يقول : ((إذن فالله يتجلى لبعض خلقه أما أن يراه الخلق في الدنيا فلا لأن تكويننا غير مؤهل لأن يرى الحق... لماذا لا تقولون أن الإدراك سيوجد في الآخرة بكيفية ليست موجودة في دنيانا لأننا في هذه الدنيا معدّون إعداد أسباب وفي الآخرة سنكون مُعدِّين إعداد لغير أسباب))[٥٧]، يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية متجاوزاً لدلالتها النصّية الظاهرة: ((﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ فلما ظهر له اقتداره وتصدَّى له أمره وإرادته ﴿جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾))[٥٨]، وعُلِمَ أن موسى طلب الرؤية وبغض النظر من أن الأنبياء لا يطلبون إلا ما جاز وقوعه شرعاً[٥٩]، فالمطلوب هو الرؤية والتجلي الإلهي على الخلق وهذا ما دلت عليه الآية بسياقها من سؤال موسى (عليه السلام) فجاء هذا التجلي للجبل كما أكدته الآية بظاهر دلالتها ولا يُتعقَّل أن يعلق إمكانية الرؤية باستقرار الجبل ثم يكون التجلي للجبل هو لاقتدار الله وأمره وإرادته وهذه المعاني لم تكن مطلوبة من سؤال موسى (عليه السلام) إذ أنه لم يسأل عن قدرة الله وأمره وإرادته فالتمحُّل والتكلُّف ظاهر من قبل الزمخشري ومعلوم أن السيّاق من أجَّل المرجحات في التفسير القرآني[٦٠].

وبذلك نجد أن النصوص القرآنية متعاضدة مع بعضها ومع ما تثيره من استدلالات عقلية على جواز الرؤية والبيان النبوي وإن جاء بطريق الآحاد لكنه رجَّح بدلالته القطعية ظاهر بعض الدلالات القرآنية المحتملة لغير ظاهرها والاجماع قطع بذلك أيضاً، فأهل السنة اعتمدوا في تفسير الأمور الغيبية بما جاء به الوحي من الغيب بينما اعتمد المعتزلة على عقولهم المتأثرة بالثقافات الغريبة عن طبيعة الخطاب القرآني يقول الدكتور مصطفى ناصف في بيان ذلك: ((لقد نصر المعتزلة فكرة العقلي على فكرة الغيبي، وأحالوا النص الديني عن وجهه، لقد خيل إلى العقليين أنهم يدافعون عن هذا النص حين قالوا في كل مكان: هذا تصوير لعظمة الله وتخييل فقط. وعلى هذا النحو هدموا الحرفي في قسوة، ونسوا أن الحرفي الغيبي يجمع بين النفي والإثبات، هذا الجمع الذي لا يعرفه المنطق التقليدي الأرسطي الذي استبد بالمعتزلة. والواقع أن الدراسات المعاصرة جميعاً لا تعترف بمنطق المعتزلة وأسلوبهم في البحث والدراسات المعاصرة لا تعترف بمبدأ العقل بل تأخذ الحرفي والمجازي في آن معاً باعتبارهما معاً مطلباً إيمانياً واحداً))[٦١].

المطلب الثاني
مسألة خلق القرآن

المعتزلة في هذه القضية لا ينفكون عن منهجهم الانتقائي في توجيه النصِّ القرآني فهم كما يجتزئون النصوص عن بعضها البعض لتؤدي غرضهم المذهبي يجتزئون أيضاً المعاني المحتملة لبعض الآيات ولو بعدت عن المراد من سياق الآية ومن أمثلة اجتزائهم للمعاني المحتملة تمسكهم بقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[٦٢]، يقول القاضي عبد الجبار في تفسيرها: ((يدل على حدث القرآن؛ لأنه تعالى قد نصَّ على أن الذّكر مُحدث، وبين بغير آية أن الذكر هو القرآن، بقوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾[٦٣]، وقوله: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾[٦٤]، فإذا صح أنه ذكر، وثبت بهذه الآية حدوث الذّكر فقد وجب القول بحدوث القرآن))[٦٥].

إن توجيه القاضي عبد الجبار لهذه الآيات لا يخلو من شيء من التزييف والتحريف للمعنى الكلي لمجموع هذه الآيات إذ إنه تناول المفردات للآيات التي ورد فيها لفظ الذّكر وربطها بالآية التي ذُكِر فيها الحدوث بمعزل عن حقيقة بُعدها الدلالي وبعدها الفلسفي الذي لا يتسق مع ما ذكره القاضي عبد الجبار ذلك أن القرآن لاشك أنه ذكر لكن ما المحدث من هذا الذّكر هل هو اللفظ الدال على المعنى أم ذات المعنى فعند أهل السنة إنما الحدثان للفظ دون المعنى الأزلي القديم الذي لا تقول به المعتزلة[٦٦]، وبهذا نطق الأمام الرازي[٦٧]، الذي يرى أن لفظ الذّكر إنما المراد به الأحرف والأصوات لا المعنى الأزلي القديم القائم في الذات الإلهية فيقول: ((والجواب من وجهين، الأول: أن قوله: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[٦٨]، وقوله: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ﴾[٦٩]، إشارة إلى المركب من الحروف والأصوات فإذا ضممنا إليه قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ لزم حدوث المركب من الحروف والأصوات وذلك مما لا نزاع فيه بل حدوثه معلوم بالضرورة، وإنما النزاع في قدم كلام الله تعالى بمعنى آخر))[٧٠]، فتوجيه الرازي هنا يبدو متسقاً تماماً مع فحوى النظرية الأشعرية في قدم الكلام الإلهي ذاك أن التذكير يحصل بهذه الأحرف والأصوات لا بالمعنى الأزلي القديم. وعلى اعتبار إن هذا الكلام مجرد جدل وجه ضد المعتزلة لا يحمل على القطع[٧١]، فإن الرازي عاد باعتراض آخر ليفند تقدير الكلام لدى المعتزلة القائلين بأن لفظ (محدث) يدل بالنصِّ على خلق القرآن في الآية حيث يقول في ردِّه عليهم: ((الثاني: أن قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾[٧٢]، لا يدل على حدوث كل ما كان ذكراً بل على ذكر ما محدث، كما أن قول القائل: لا يدخل هذه البلدة رجل فاضل إلا يبغضونه، فإنه لا يدل على أن كل رجل يجب أن يكون فاضلاً بل على أن في الرجال من هو فاضل وإذا كان كذلك فالآية لا

تدل إلا على أن بعض الذّكر محدث فيصير نظم الكلام هكذا القرآن ذكر وبعض الذكر محدث وهذا لا ينتج شيئاً كما أن قول القائل الإنسان حيوان وبعض الحيوان فرس لا ينتج شيئاً فظهر أن الذي ظنوه قاطعاً لا يفيد ظناً ضعيفاً فضلاً عن القطع))[٧٣]، والذي يبدو أن عقدة الإشكال الدلالي في تفسير هذا النص تتمحور حول قوله (من ذكر) هذا التركيب الذي تجاوزه القاضي عبدالجبار واقتصر على وصف القرآن بالذكر وهي رؤية تقوم على التحيز والانتقاء حيث يتجلى لنا بشكل واضح من خلال السياق أن (من) من قوله: (من ذكر) يراد بها التبعيض إذ ان سياق الآية العام يرجحه فيكون المراد بالتبعيض هنا الآيات التي خصّ بها الكفار في الخطاب القرآني في هذه الآية ونظائرها دون غيرهم ذلك أنه ليس كل خطاب في القرآن هو خطاب لهم على وجه الخصوص وبذلك يسقط استدلال القاضي عبدالجبار الذي يقضي بأن لفظ (محدث) وصف لذات القرآن لا لنزوله لأنه لا يعقل أن يكون بعضه مخلوقاً والبعض الآخر غير مخلوق وبذلك نتجاوز الجدل حول لفظ (محدث) بمعناه الدلالي الدقيق هل أنه يدل على نقيض القدم بمعنى الخلق كما تبناه المعتزلة أم على تكرار النزول المتجدد كما تبناه أهل السنة حيث كشف لنا عن المعنى الأقرب لروح السياق في هذه الآية أكثر من مُفسِّر فقد نصُّوا على أن الحدوث إنما هو للتنزيل لا المنزل ومنهم ابن عجيبة[٧٤] إذ يقول: ((مُحدث تنزيله بحسب اقتضاء الحكمة؛ بمعنى أنه نزل شيئاً فشيئاً))[٧٥]، وأردف هذا المعنى الطاهر بن عاشور[٧٦]، بشيء من التفصيل والبيان لهذه الحكمة المتعلقة بالمخاطبين فيقول: ((والذّكر القرآن أُطلِق عليه اسم الذّكر الذي هو مصدر لإفادة قوة وصفه بالتذكير والمحدث: الجديد أي الجديد نزوله متكرراً، وهو كناية عن عدم انتفاعهم بالذّكر كلما جاءهم بحيث لا يزالون بحاجة إلى إعادة التذكير وإحداثه مع قطع معذرتهم لأنه لو كانوا سمعوا ذكراً واحداً فلم يعبأوا به لانتحلوا لأنفسهم عذراً كانوا ساعتئذٍ في غفلة فلما تكرر حدثان إتيانه تبين لكل منصف أنهم معرضون عنه صداً))[٧٧].

المطلب الثالث
مسألة الحرية الإنسانية المطلقة

إن المعتزلة الذين ينصُّون على حرية الإرادة الإنسانية يتجاوزون بمقولتهم هذه حدود المشيئة الإلهية المهيمنة والخالقة لكل فعل إنساني ويعلل خطأهم الدكتور خميس سبع في مذهبهم هذا اقتصارهم على جانب الأعمال والعباد الذي تكلمت عنه الآيات القرآنية دون النظر إلى جانب المشيئة الإلهية والخلق الإلهي[٧٨]، وهذا ما يؤكده لنا منهجهم الانتقائي الذي يتحيز إلى مجموع نصوص قرآنية دون أخرى أو تراكيب دون أخرى ونجد ذلك ماثلاً في تفسير القاضي عبد الجابر الذي سنعقبه بشيء من التحليل حيث يقول في قوله تعالى:

((﴿ وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى ﴾[٧٩]، وقال: ﴿ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴿١٣﴾ وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ ﴾[٨٠]، وقال: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ﴾[٨١]، والمراد بذلك أجمع: ما يفعله الله تعالى من الألطاف والتأييد، والخواطر، والدواعي، وإنما يوصف ذلك بأنه هدى لأنه يحل محل الأدلة في أنه كالطريق لفعل الطاعة والباعث عليه))[٨٢].

والذي يبدو أن تفسير القاضي عبد الجبار لهذه النصوص لا يخلو من شيء من الانتقاء والتحيز لمعاني بعض المفردات والتراكيب دون بعض وهي: (اهتدوا هدى)، (هدى)، (أن يهديه) حيث تأوّلها بمجرد ألطاف وخواطر لا تأثير لها في الفعل الإنساني دون النظر إلى فاعلية الله المرادة والمقصودة من دلالة المنطوق[٨٣] في التراكيب الآتية: (ويزيد الله)، (وزنادهم)، (فمن يرد الله) وهذا تلاعب في البعد التلازمي الدلالي لكلا التركيبين في كل آية من الآيات السابقة التي تنصُّ على أن الهداية لا يمكن ان تكون خارجة عن الإرادة الإلهية فالنصُّ منها في الإرادة الإلهية الحاضرة في الفعل الإنساني قوله تعالى: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ ﴾، والنصُّ منها في الفاعلية المحيطة بالفعل الإنساني قوله تعالى: (ويزيد الله) و(وزدناهم) فهذه نصوص لا تحتمل تأويلاً ولا تبديلاً وتدل نصوص أخرى معاضدة لهذه الدلالة النصِّية بأنه كما أن الهداية محيطة بها الإرادة الإلهية كذلك الافتتان والضلال إنما تحيط به الإرادة الإلهية النافذة ومن هذه النُّصوص قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾[٨٤]، ومع ما في هذه الآية من نصِّية في الدلالة على أن الافتتان والضلال إنما يكون فعلاً من الأفعال الإنسانية غير الخارجة عن المشيئة الإلهية المتصرِّفة في كل شيء نجد الزمخشري يتأوّلها أيضاً متحيزاً للدلالة المرجوحة دون الدلالة الراجحة الظاهرة فيقول: ((﴿ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾[٨٥]، فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يمنحهم من الطاقة ما يطهر به قلوبهم لأنهم ليسوا من أهلها لعلمه أنها لا تنفع فيهم ولا تنجع))[٨٦]، وردَّه ابن المنير بقوله: ((وإذا لم تنجع ألطاف الله تعالى ولم تنفع فلطف من ينفع وإرادة من تنجع وليس وراء الله للمرء مطمع))[٨٧]، وردَّ عليه أيضاً محمد بن عمر السكوني[٨٨]، بقوله: ((لأن عند المعتزلة أن الله لا يريد فتنة المفتون على ظاهر الإخبار الشرعي لأجل مذهبهم الفاسد في مسألة إرادة الكائنات وخلق أعمال العباد... وبطل مذهبهم وعلم أن كل كائن فبإرادة الله تعالى كونه مكوناً لوجوب انفراده تعالى بالخلق... ثم تهافت كلامهم حيث قالوا فلن يملك له من الله شيئاً وهو قد وفقه الله عندهم لأنه قد بين له وأعلم أن التوفيق الحق ما قاله أهل الحق وهو خلق الله سبحانه القدرة للعبد على الطاعة والمقدور معاً وهدايته لذلك ويختص التوفيق بموافقة الخلق للأمر الإلهي: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[٨٩]، وموافقة أمر التكوين، لأن التكليف واللطف هو ثبوت الخير للعبد من حيث يعلم))[٩٠]، ووفقاً لطبيعة

احتمالات اللغة من جانب الطبيعة القرائية المتنوعة للنصِّ القرآني نجد أن المعتزلة يوظفون ذلك في إثبات الحرية الإنسانية المطلقة لديهم من خلال انتقاء بعض القراءات لتأييد ما يذهبون إليه وهذا الانتقاء التوظيفي لهذه القراءات واضح في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ ۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا ۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾[٩١]، حيث يكشف عبد الهادي عبد الرحمن عن ذلك فيقول: ((ولأن المعتزلة يرفضون الجبر ويؤمنون بحرية الإرادة، كان عليهم أن يقرؤها قراءة مختلفة عن تلك التي قرأها بها جمهور الفقهاء[٩٢]، لأنه لا يجوز الله المنزه أن يملي للآثم ليزداد إثماً... وقد حلوا تلك المعضلة ببساطة حينما أبدلوا فقد الهمزة في (أنما) وجعلوها (إنما)[٩٣]، بحيث تصبح (إنما نملي لهم) جملة اعتراضية، وبهذا الإبدال يتغير المعنى إلى النقيض تماماً... فتتحول الآية إلى التالي (ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً، إنما نملي لهم خير لأنفسهم)[٩٤]، بمعنى لا يحسبن الكافرون بأننا نمهلهم من أجل أن يزدادوا إثماً وإنما نمهلهم ليأخذوا فرصة التوبة ويدخلوا في الإيمان وهنا تقفز إلينا (ولهم عذاب مبين) فلا نجد لها موقعاً في تفكيك المعتزلة للآية، فتخرج تلك الجملة عن سياقها وستبدو أمراً زائداً، لأنه من الضروري أن يستتبع ذلك النص في قراءة المعتزلة جملة تُعنى بالتوبة أو الغفران أو العودة للصواب وليس العذاب المبين... ستكون إذن (ولهم عذاب مهين) طرفاً مبتوراً في قراءة المعتزلة وتصبح الآية كلها بتلك الجملة أكثر تفككاً هنا سترد جملة (ولهم عذاب مهين) الآية كلها إلى القراءة الأولى بـ(أنما) بدلاً من (إنما) وسيكون حينئذٍ مقصدها الذي هو مقصد جمهور الفقهاء والمفسرين أكثر اتساقاً وقبولاً من ناحية ارتباط اللغة بالموضوع، أما تأويل المعتزلة للنصِّ، فهو توظيف بين يتسق ومفاهيمهم وتصوراتهم في القدرية وحرية الإرادة))[٩٥].

الخاتمة

أهم النتائج المستخلصة من البحث كانت كالآتي:

١. إن اعتماد المعتزلة على العقل وتقديمهم له على ظواهر النصوص القرآنية دفعهم إلى تأويل كثير من النصوص القرآنية تأويلاً متعسفاً مُتكلَّفاً وهذا ظاهر في تأويلات القاضي عبد الجبار والزمخشري.

٢. إن تعامل المعتزلة في تفسير النصوص القرآنية فيما ناقشه البحث يظهر أن للمعتزلة منهجاً يقوم على أُسُس وأُصول في التعامل مع النصِّ القرآني لكنها أُسُس لا يمكن أن توصف بالموضوعية بل أُسس تقوم على الانتقاء والاجتزاء ما بين النصِّ الأصلي المُفسَّر والنصوص الدوال ذوات العلاقة به أو الانتقاء والاجتزاء لتركيب دون آخر أو

التحيز لمعنى محتمل مرجوح دون معنى ظاهر الدلالة راجح البيان أو لافتراض عقلي دون آخر أو التمسك بقراءة قرآنية شاذة دون أخرى ثابتة النقل.

٣. كما اعتمد البحث في ترجيحه لأقوال بعض المفسرين وتحليلاته الخاصة على السياق كأحد أقوى القرائن المرجحة للدلالة المرادة من المفردات والتراكيب القرآنية فقد أبرز البحث نصاً مهماً في مسألة الرؤية أثاره الشيخ الشعراوي تبعاً للقدماء لقوة دلالته على الرؤية في الآخرة والتي يسقط أمامها تأويل المعتزلة الذي ناقشه البحث بالتحليل وأثبت تهافته من خلال الاعتماد على قرينة السياق المؤيدة لظاهر هذا النص كما رجح البحث من خلال قرينة السياق أيضاً أن (من) من قوله تعالى (من ذكر) هي للتبعيض وبذلك يسقط استدلال القاضي عبدالجبار الذي يقضي بأن لفظ (محدث) وصف لذات القرآن لا لنزوله.

٤. أثبت البحث من خلال الجمع بين التراكيب القرآنية أولاً وبعض الآيات ذوات العلاقة الموضوعية بالآيات موضع التحليل ثانياً مدى تكلف القاضي عبد الجبار في تأويله للإرادة الإلهية بالألطاف والخواطر غير المؤثرة في الفعل الإنساني ومدى خروجه برؤيته التجزيئية الانتقائية على تلك النصوص الدالة على طلاقة الإرادة الإلهية والفاعلة في الفعل الإنساني.

هوامش البحث

(١) سمير سعيد حجازي، معجم المصطلحات الحديثة، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت - ٢٠٠٥م): ٢٦٢.

(٢) جورج بو شامب، نظرية المنهج، ط١، الدار العربية (القاهرة-١٩٨٧م): ١٨٥.

(٣) ينظر أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ط٤، مؤسسة الثقافة الجامعية (د. م -١٩٨٢م): ١٤١، ١٦٧.

(٤) فتحي حسن ملكاوي، التفكير المنهجي وضرورته، مجلة إسلامية المعرفة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد(٢٨)، (د. م: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م): ٢١.

(٥) ينظر: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين: ١٧١.

([٦]) ينظر: أحمد حسن الزيات وآخرون، المعجم الوسيط مادة (نهج) المكتبة الإسلامية (إستانبول - د. ت): ٩٥٠.

([٧]) الشاطبي: هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي القرناطي أصولي حافظ من أئمة المالكية من كتبه: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام توفي سنة ٧٩٠ هـ. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ط١٦، دار العلم للملايين (بيروت: ٢٠٠٥م): ٧٥/١.

([٨]) ينظر: إبراهيم بن موسى الغرناطي، الموافقات في أصول الشريعة، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م): ٦٩/٣، ٧١.

([٩]) زهدي حسن جار الله، المعتزلة، مطبعة مصر (القاهرة-١٩٤٧م): ٤٨.

([١٠]) الجعد: هو الجعد بن درهم من الموالي: مبتدع، له أخبار في الزندقة، سكن الجزيرة الفراتية من زعمه قوله: إن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر فكانت وفاته ١١٨ هـ. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام: ١٢٠/٢.

([١١]) البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقين، دار الثقافة (الإسكندرية - د.ت): ١١٠-١١١.

([١٢]) المذهب الحلولي: هو أقدم المذاهب الفلسفية، فهو مضمون الأرواحية والطوطمية والديانات الباطنية والغنوصية والمصرية والهندية، فهو المذهب القائل بأن الله حالٌّ في الكون أو في الإنسان. ينظر: عبدالمنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف (سوسة: د.ت): ٤٢٧.

([١٣]) البير نصري نادر، فلسفة المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقين: ١٢٦.

([١٤]) القاضي عبد الجبار: هو عبدالجبار بن أحمد الهمذاني أبو الحسين، قاض وأصولي كان شيخ المعتزلة في عصره له تصانيف كثيرة منها: تنزيه القرآن عن المطاعن وشرح الأصول الخمسة، توفي ٤١٥ هـ. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام: ٢٧٣/٣.

([١٥]) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق مصطفى السقا، (القاهرة-١٩٦٥م): ٢٨٠/١٣؛ وينظر: حسني زينة، العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة (بيروت - د. ت): ١٢٢.

([١٦]) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين: ١٠٧.

([١٧]) سورة الأنبياء: الآية (٢٢).

([١٨]) أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين: ١٦٨ -١٦٩.

([١٩]) سورة البقرة: الآية (٢٥٥).

([٢٠]) عبد الحليم محمد قنبس، مسألة القضاء والقدر نشأتها لدى الفلاسفة والمتكلمين بحثها على مقتضى منهج السلف (بيروت -١٩٨٠م): ١٩.

([٢١]) ينظر: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط٢، دار الكتاب العربي (بيروت -١٩٨٢م): ١٥٧/٣.

([٢٢]) عبد الحليم محمد قنبس، مسألة القضاء والقدر نشأتها لدى الفلاسفة والمتكلمين بحثها على مقتضى منهج السلف: ١٩ -١٨.

([٢٣]) ينظر بهذا المعنى: محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤٢١هـ -٢٠٠٠م): ١١٤/١.

([٢٤]) ينظر: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط٧، دار القلم (دمشق: ١٤٢٥هـ -٢٠٠٤م): ١٣١.

([٢٥]) سورة القيامة: الآية (٢٢ -٢٣).

([٢٦]) الجبائي: هو محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي أبو علي من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه نسبة الطائفة الجبائية له تفسير حافل مطول رد عليه الأشعري توفي سنة ٣٠٣ هـ . ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام: ٢٥٦/٦.

([٢٧]) تفسير أبي علي الجبائي، تحقيق خضر محمد نبها، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت -٢٠٠٧م): ٤٧٨ -٤٧٩.

([٢٨]) الباقلاني: هو محمد بن الطيب بن محمد أبو بكر، قاضٍ من كبار علماء الكلام، أنتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة من كتبه دقائق الكلام وكشف أسرار الباطنية توفي ٤٠٣ هـ . ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام: ١٧٦/٦.

([٢٩])سورة البقرة: الآية (٢٥٩).

([٣٠])سورة الغاشية: الآية (١٧).

([٣١]) أبي بكر بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط٢، مطبعة السنة المحمدية (د. م: ١٣٨٢هـ -١٩٦٣م): ٤٨.

(٣٢) الأزهري: هو محمد بن أحمد بن الأزهر الهروي أبو منصور، أحد الأئمة في اللغة والأدب من كتبه غريب الألفاظ التي استعملها الفقهاء وتفسير القرآن توفي ٣٧٠ هـ. ينظر: خيرالدين الزركلي، الأعلام: ٣١١/٥.

(٣٣)محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة مادة (نظر)، تحقيق محمد عوض مرعب، ط١، دار أحياء التراث العربي (بيروت -٢٠٠١م): ٢٦٦/١٤.

(٣٤) وممن تابع المعتزلة الفضل بن الحسن الطبرسي من الشيعة الإمامية وحاول الانتصار لدلالة الانتظار من لفظ (ناظرة) بقوله: ((إنه قد جاء في الشعر بمعنى الانتظار ومعدى بـ(إلى))) وذكر أبيات من الشعر كالآتي: ((ناظرات إلى الرحمن، وإذا نظرت إليك من ملك والبحر دونك زودتني نعماً، إني إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغني الموسر)) والحق أن المعنى لناظرات ولناظر ونظرت يكون معنىً مفتوحاً غير محدد إذ ما عزل عن السياق أما في سياقه يكون معنى ناظرات إلى الرحمن أي وجهنَ النظر إلى السماء للدعاء لأنه محله في العرف كما ذكره الايجي وهو أبلغ من حمله على معنى الانتظار لأن المؤمن يدعو الله ويعمل ويبادر للوصول إلى النصر ولا ينتظر ان يأتي إليه وسياق الكلام ومناسبته تؤيدان أن المعنى هنا هو النظر لأن البيت في معركة بدر أما البيتين الأُخرين فيحملان بظاهرهما على الرؤية وهناك أبيات من الشعر استشهد بها المعارضون للرؤية في الآخرة وكان للإيجي توجيهاً حسناً لها. ينظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م): ١٥٦/١٠ ؛ وينظر: عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، المواقف، تحقيق عبد الرحمن عميرة، ط١، دار الجيل (بيروت: ١٤١٧هـ-١٩٩٧م): ١٦٥/٣-١٦٧.

(٣٥) أبو مسلم الأصفهاني: هو محمد بن بحر الأصفهاني: أبو مسلم وال من أهل اصفهان معتزلي من كبار الكتّاب، كان عالماً بالتفسير وبغيره من صنوف العلم وله شعر من كتبه: جامع التأويل في التفسير والناسخ والمنسوخ. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام: ٥٠/٦.

(٣٦) أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني وتفسيره دراسة تحليلية، دراسة وتحقيق خضر محمد بنها، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت: ٢٠٠٧م): ٢٥١.

(٣٧) الزمخشري: هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري، أبو القاسم من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والأدب من كتبه أساس البلاغة والكشاف توفي ٥٣٨ هـ . ينظر: خيرالدين الزركلي، الأعلام: ١٧٨/٧.

(٣٨)سورة القيامة: الآية (١٢).

([٣٩]) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل وعليه تعليقات كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لابن المنير المالكي، ط١، دار المعرفة (بيروت: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م): ١١٦٢.

([٤٠])سورة الأنعام: الآية (١٠٣).

([٤١]) محمد بن محمد الحنيفي، المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد، ط١، دار ابن حزم (بيروت: ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م): ١٠١.

([٤٢])محمود بن أحمد العيني، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي (بيروت: د. ت): ١٢٢/٢٥.

([٤٣]) محمد بن محمد الحنيفي المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد: ١٠١.

([٤٤]) ابن المنير: هو أحمد بن محمد بن منصور من علماء الإسكندرية وأُدباءها ولي قضاءها وخطابتها مرتين له تصانيف منها تفسير حديث الإسراء على طريقة المتكلمين والانتصاف من الكشافوتوفي ٦٨٣ هـ. ينظر: خيرالدين الزركلي، الأعلام: ٢٢٠/١.

([٤٥]) ابن المنير المالكي، كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال بحاشية المصدر السابق: ١١٦٢.

([٤٦])سورة المطففين: الآية (١٥).

([٤٧]) حيدر بن علي القاشي، المعتمد من المنقول فيما أُوحي إلى الرسول، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت: د. ت): ٦٧٩.

([٤٨]) ينظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب (القاهرة: د. ت): ٢٦١/١٩.

([٤٩]) ينظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح مرتب ترتيباً ألف بائياً وفق أوائل الحروف، مادة (حجب)، ط١، دار المعرفة (بيروت: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م): ٢١١.

([٥٠]) عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث (القاهرة: د. ت): ٦٨٣.

([٥١]) ينظر: شرح التفتازاني النسفية مذيلاً بحاشية الخيالي ومهمشاً بشرح العلامة العصام، دار إحياء الكتب العربية (مصر: د. ت): ٩٤.

([٥٢]) وهو قول المتأخرين ومن تابعهم من المعاصرين من كبار علماء الأمة تخريجاً على كلام المعتزلة، ينظر: عبد الرحمن بن الجوزي، دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، تحقيق حسن السقاف، ط٣، دار الإمام النووي (الأردن: ١٤٣هـ-١٩٩٢م): ٣٠٣؛ وينظر: محمود

شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، ط١٨، دار الشروق، (القاهرة: ١٤٢١هـ-٢٠٠١م): ٥٨-٦٠؛ وينظر: محمد عبد الله عويضة، حجية خبر الآحاد في الأحكام والعقائد، ط١، دار الفرقان (عمان-١٤٢٠هـ-١٩٩٩م): ١١٥.

([٥٣]) محمد بن علي البصري، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية (بيروت: د.ت): ٩٦/٢، ١٠٢.

([٥٤]) ينظر: عبد الرحمن بن أحمد الايجي، المواقف: ١٦٧/٣.

([٥٥]) سورة الأعراف: الآية (١٤٣).

([٥٦]) ومعنى (التجلي) في الآية عند القدماء الظهور وقد يكون جهرة وعياناً بالحس وقد يكون بالدلالة عليه من خلال تجلي بعض ملكوته الذي في السماء او شيء من العرش والقولين لأهل السنة والجماعة من مفسرين ولغويين وعلماء كلام وأما ما رجحناه في البحث هو حقيقة التجلي الإلهي لقرينة السياق ، ينظر : الخليل بن احمد الفراهيدي ، العين ، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، دار الهلال (د. م : د. ت) : ١٨٠/٦ ، وينظر : محمد بن أحمد الأزهري ، تهذيب اللغة : ١٢٦/١١ ، وينظر : محمد بن الطيب الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل ، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، ط١ ، مؤسسة الكتب الثقافية (لبنان : ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧م) : ٣٠٨/١-٣٠٩ ، وينظر: محمد بن عمر الرازي، معالم أصول الدين ، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد ، دار الكتاب العربي (لبنان : ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م) : ٥٠١/١ ، وينظر : محمد بن عمر الرازي ، مفاتح الغيب : ١٨٦/١٤-١٩١ ، وينظر : عبد الله بن أحمد النسفي ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، ط١ ، دار المعرفة (بيروت : ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م) : ٣٨٥ .

([٥٧]) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، الأزهر مجمع البحوث الإسلامية (د.م: د.ت): ٣٨٤٧/٦-٣٨٤٨.

([٥٨]) محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ٣٨٦.

([٥٩]) ينظر: أبي بشر بن الطيب الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به: ١٧٧.

([٦٠]) ينظر: حسين بن علي الحربي، قواعد الترجيح عند الفسرين، ط١، دار القلم، (الرياض: ١٤١٧هـ-١٩٩٦م): ١٢٥/١.

([٦١]) مصطفى ناصف، مسئولية التأويل، ط١، دار السلام (مصر: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م): ٢٥٠.

([٦٢]) سورة الأنبياء: الآية (٢).

([٦٣]) سورة يس: الآية (٦٩).

([٦٤]) سورة الأنبياء: الآية (١٥٠).

([٦٥]) عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، متشابه القرآن: ٤٩٦.

([٦٦]) ينظر: المنهج السديد في شرح جوهرة التوحيد: ٦٦.

([٦٧]) الرازي: هو محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري فخر الدين الرازي الإمام المفسر أوحد زمانه في المعقول والمنقول من كتبه أساس التقديس والمحصول في علم الأصول. ينظر: خيرالدين الزركلي، الأعلام: ٣١٣/٦.

([٦٨]) سورة يوسف: الآية (١٠٤).

([٦٩])سورة الأنبياء: الآية (٥٠).

([٧٠]) محمد بن عمر الرازي، مفاتح الغيب، ط٢، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م): ١٢٢/٢٢.

([٧١]) ينظر: محمد بن محمد الحنيفي المنهج في شرح جوهرة التوحيد: ٦٤-٦٥.

([٧٢]) سورة الأنبياء: الآية (٢).

([٧٣]) محمد بن عمر الرازي، مفاتح الغيب: ١٢٢/٢٢.

([٧٤]) ابن عجيبة: هو أحمد بن محمد المهدي الحسني، مفسر صوفي من أهل المغرب له كتب كثيرة منها البحر المديد في تفسير القرآن المجيد والفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية والفتوحات القدوسية في شرح المقدمة الآجرومية. ينظر: خيرالدين الزركلي، الأعلام: ٢٤٥/١.

([٧٥]) أحمد بن محمد الحسيني، البحر السديد في تفسير القرآن المجيد، ط٢، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م): ٣٢٦/٤.

([٧٦]) الطاهر بن عاشور: هو محمد الطاهر بن عاشور رئيس المفتيين المالكيين بتونس من كتبه مقاصد الشريعة الإسلامية وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام توفي ١٩٧٣م. ينظر: خيرالدين الزركلي، الأعلام: ١٧٤/٦.

([٧٧]) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سحنون (تونس: د.ت): ١١/١٧.

([٧٨]) ينظر: خميس سبع الدليمي، الجبر في الفكر الإسلامي، مركز البحوث والدراسات الإسلامية (العراق: ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م): ١٠٥.

([٧٩]) سورة مريم: الآية (٧٦).

([٨٠]) سورة الكهف: الآية (١٣).

([٨١]) سورة الأنعام: الآية (١٢٥).

([٨٢]) متشابه القرآن: ٦٢.

([٨٣]) دلالة المنطوق: هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق. ينظر: عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تحقيق عبد الله محمود محمد، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤١٨هـ-١٩٩٧م): ٣٧٣/٢.

([٨٤]) سورة المائدة: الآية (٤١).

([٨٥]) سورة المائدة: جزء من الآية (٤١).

([٨٦]) محمد بن عمر الزمخشري الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: ٢٩١.

([٨٧]) ابن المنير المالكي، كتاب الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال بحاشية المصدر السابق: ٢٩١.

([٨٨]) عمر بن محمد السكوني: هو عمر بن محمد بن حمد أبو علي السكوني مقريء من فقهاء المالكية اشبيلي نزل بتونس له كتب منها كتاب الأربعين مسألة في أصول الدين على مذهب أهل السنةوتوفي ٧١٧ هـ. ينظر: خيرالدين الزركلي، الأعلام: ٦٣/٥.

([٨٩]) سورة الأعراف: الآية (٥٤).

([٩٠]) عمر بن محمد السكوني، التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في كتاب الله العزيز، ط١، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م): ١٤١/٢-١٤٢.

([٩١]) سورة آل عمران: الآية (١٧٨).

([٩٢]) ينظر: محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٨/٤.

([٩٣]) والصواب أن المعتزلة لم يبدلوا (أنما) بـ(إنما) إنما اعتمدوا في تلك على قراءة يحيى بن وثاب وهي قراءة تعد لحناً عند كبار القراء كيعقوب، ينظر: المصدر نفسه.

([٩٤]) ورد تقدير الكلام هذا الشيخ الحسن بن محمد النيسابوري بقوله: ((ورد بأن التقديم والتأخير خلاف الأصل، والقراءة الشاذة لاعتداد بها)). كما علق عليها الشوكاني بقوله:

((وهي قراءة ضعيفة باعتبار العربية)) ينظر: الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق زكريا عميران، ط١، دار الكتب العلمية، (بيروت: ١٤١٦هـ-١٩٩٦م): ٢/٢١٦؛ وينظر: محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر (بيروت: د.ت): ١/٤٠٤.

([٩٥]) عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص، ط١، الانتشار العربي، (د.م: ١٩٩٨م): ١٩-١٩٢.

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.