

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

كلية العلوم الإجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة الموسومة بـ:

التأويل في الفكر الإسلامي المعتزلة أنموذج

تحت إشراف الدكتور:

د/ حموم لخضر

من إعداد الطالبتين:

مسعودي خيرة

عكريش حكيمة

السنة الجامعية

2014-2013

الخاتمة:

إن النشأة المبكرة لفكرة التأويل في تراثنا الإسلامي إنما هي شهادة للإنسان العربي وتراثه بالأصالة، وتفتح هذا الفكر على الثقافات الإنسانية وتفاعله معها، يدعمان من هذه الأصالة. ويضفان عنصر التجديد إلى عنصر الابتكار، كما أن دراسة هذه المباحث في تراثنا العربي الإسلامي يجب أن تخرج من إطار الدراسات "الكلامية" إلى إطار الدراسات التي تقدم في إطار الظروف السياسية والاجتماعية التي صاحبت النشأة والتطور لهذه النظريات والأفكار. إذ تبدأ استراتيجية التأويل عند المعتزلة بتصنيف آيات القرآن إلى محكمة ومتشابهة، المحكمة وهي الأصل ما وفق ظاهرها مقولات المعتزلة، والمتشابهة وهي الفرع ما خلفها، والعلاقة التي تصل المحكم بالمتشابه هي حمل الفرع على الأصل. أما دلالة الآية عند المعتزلة لا تستقي فقط من المواضع فهناك إعتبارات أخرى تتدخل في صميم تحديد الدلالة التي أرادها الله فإذا كانت هذه المواضع تتناقض مع ما يمليه العقل، وجب القفز عليها وإذا كانت هذه المواضع تتعارض في الظاهر مع مقاصد الله وجب أن تقدم المقاصد، وإذا كان نص الآية يقتضي أمرا متعلقا بالذات الإلهية وجب العودة إلى الأصول الخمسة للحسم فيما يقتضيه. فالأصول الخمسة التي اجتمع عليها المعتزلة اتفقوا على جملتها وخطوطها الأساسية والعامية، وهي نظرية تستحق التأمل لأنها تقدم لنا تيارا فكريا ومدرسة وفرقة لها نظرية متكاملة، شملت أبحاثها وجوانبها علاقات الإنسان بخالقه وبنفسه وبالجمتمع الذي يعيش فيه. وأن العلاقة الوثيقة بين هذه الأصول الخمسة وقضية الحرية والاختيار بالنسبة للإنسان كل هذا يؤكد الأهمية البالغة في فكر القائلين بالعدل والتوحيد، وهذا الأخير مثل في كثير من جوانبه ومباحثه جهدا فكريا ونظريا لتحرير العقل الإنساني.

فالمعتزلة قدمت للإسلام خدمة لا تقدر، فقد جاءت الدولة العباسية تحمي الفرس، لأنها قامت على أكتافهم وطارت من على عاتقهم، حيث استطاعوا بفضل الحجج العقلية دحض خصوم الفلسفة الإسلامية من يهود ووثنيين الذين تسلحوا بالفلسفة اليونانية وكونوا منها براهين على مذاهبهم، وحموا المسلمين من هجوماتهم وبث دعواتهم، وألفوا الكتب الكثيرة في الرد عليهم، وفي إثبات الوحي والنبوة فلو لم يقف المعتزلة بفضل حلقات الجدل والمناظرة موقف صحيح، وقت هجوم خصوم الإسلام لما وصل إليه الإسلام بموصلة الحالي الحديث فما كان يعد إلا ترتيب لأرائهم وتعديل لبعضها، حتى أن النهضة الحديثة التي جاءت من بعدها كان لها فيها لونا من ألوان الإعتزال ففيها الشك والتجربة، وهما منهجان من مناهج المعتزلة، كما رأينا في النظام والجاحظ، والإيمان بسلطة وحرية الإرادة وبعبارة أخرى خلق الإنسان لأفعاله بنفسه، وما يتبع ذلك من مسؤولية، وفيها حرية الجدل والبحث

والمناظرة، و شعور الإنسان بشخصيته، وعدم تحميل القدر كل تبعه إلى كثير من أمثال ذلك وكلها مبادئ قال بها المعتزلة وجرأ عليها وربما كان الفارق الوحيد بين تعاليم المعتزلة وتعاليم النهضة الحديثة، أن تعاليم المعتزلة هذه المبادئ كانت مؤسسة على الدين وتعاليم النهضة الحديثة مؤسسة على العقل الصرف، فمبادئ المعتزلة كانت متصلة أتم الإتصال بالدين حيث كانوا يرون هذه المبادئ ديناً، ، وفي رأينا أنه من أكبر مصائب المسلمين موت المعتزلة.

يعد التأويل واحد من مناهج الفكر القديم المتجدد، وقد تنوعت مواقفه ورهاناته بتنوع السلطات الفاعلة سواء كانت عقلية أو أسطورية أو لاهوتية تقوم على مركزية النص، لكن هذا الأمر مختلف بالنسبة للتأويل الإسلامي حيث كانت هناك تصورات جديدة غدت الرهان الرابع فيه، أي أن النص باعتباره مساحة معرفية تحمل الكثير من العلامات والمعاني الدلالية المتجددة قد يجعل منه نصاً متفتوحاً على العديد من الاتجاهات المعرفية، ولو عدنا إلى جينالوجيا التأويل نجد حضوراً عبر جميع العصور.

المبحث الأول: التأويل لغة واصطلاحاً

أخذ التأويل عدت اشتقاقات لغوية ومصطلحات من حيث العمل والوظيفة الفلسفية التي يقدمها.

أ- لغة : التأويل مشتق من الأول وهو الرجوع¹، وفي الأصل ترتبط ظاهرة التأويل بالدلالة الأسلوبية ومحاولة التوصل إلى الغاية المقصودة من الأساليب اللغوية ومن هنا فهو من الناحية اللغوية ظاهرة لها أهميتها في تاريخ الفكر الإنساني بصفة عامة .

¹ عمار جيدل، سلسلة دراسات في الفرق الإسلامية، دار البلاغ للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان - ط1، 2002، ص20.

وخاصة في تاريخ الفكر الديني منذ أن حاول الناس فهم النصوص الدينية في الكتب السماوية، فقد كان لظاهرة التأويل ومازال خصوصية في تاريخ الفكر الإسلامي، ونجد كلمة التأويل في معاجم اللغة تحمل عدة معاني :

1- التفسير والتدبر: يذكر أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت 210 هـ) صاحب مجاز القرآن أن التفسير والتأويل بمعنى واحد فنقول تأولت في فلان الأمر أي تحريته وتدبرته والأمر الذي تجدر ملاحظته أن دعوى التأويل عند الصحابة والتابعين كانت لا تخرج عن معنى التفسير والتدبر ومن هذا المفهوم كانت دعوة الرسول (ص) لابن عباس " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " .

2- الرجوع : عن الأزهري (ت 370 هـ) أن الأول هو الرجوع وآل يؤول أولاً أي رجع مأخوذة من الأول أي الرجوع فكأن المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني .

3- العاقبة: ابن فارس (ت 395 هـ) أنه الكلام هو عاقبته ويستدل على ذلك بقوله تعالى: " هل ينظرون إلى تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعون لنا أو نرد فنعمل الذي غير كنا نعمل " * أي عاقبته وما يؤول إليه وقت بعثهم ونشوزهم فما ينتظر أهل مكة (إلا عاقبة) ما وعد به

من عذاب في الدنيا يوم (بعثهم)، ويقول ابن فارس في تعريف التأويل " إنه آخر الأمر وعاقبته " ويقال إلى أي شيء مال هذا الأمر ؟ أي مصيره وآخره وعقباه.

ب-اصطلاحاً: ابن منظور (ت 711 هـ) ألت الشيء أوله إذا جمعته وأصلحت فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أشكله باللفظ الواحد لا إشكال فيه وتلك هي متابعة الشيء بالسياسة والإصلاح حتى يصل غايته¹. وهو يتعدى شرح النصوص المقدسة لغويا إلى مرحلة أخرى أعمق يغدو فيها فناً أو جمالية يعنى بأبنية النصوص الداخلية وحقائقها المضمرة التي تتجاوز المعلن إلى ما هو إيديولوجي وتاريخي وثقافي.²

المبحث الثاني: التأويل عند اليونان- اليهودي

المسيحي

قد ارتبط التأويل في بدايته بإشكالية قراءة الكتابات اللاهوتية والنصوص المقدسة، ليفتح عهداً جديداً مع كل من شلايرماخر ودلتاي وغيرهم. أ- في الفكر اليوناني القديم: كلمة **هرمنيوطيقا** هي التعبير الإنجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية **hermeneus** (هرمس) وتعني المفسر أو الشارح وفي الأسطورة اليونانية كان هرمس رسول الآلهة يتميز بسرعته ورشاقته وكان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل وأسرار آلهة أليمبوس Olympus كان هرمس قادراً على تجسير الفجوة الإلهي والعالم البشري يصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض

¹ عمار جيدل، سلسلة دراسات في الفرق الإسلامية، المرجع السابق، ص21.

القابع وراء القدرة البشرية على التعبير، ومهمته هي بناء جسر التفاهم بين العالمين وجعل ما يبدو لا عقلي شيئا ذي معنى واضحا للأذان البشرية¹، فالهرمنيوطيقا "هرمسة" قلبا وقالبا من حيث فن الفهم وتأويل النصوص ورغم أن المفهوم قد اتسع في القرن 18 و 20 ليشمل مناهج فهم النصوص الدينية والدينيوية وإن الأصل اليوناني "هرمنيوطيقا" يوحي بعملية الإفهام حين تشتمل هذه العملية على اللغة وهذا الإفهام الذي تتوسطه اللغة هو العنصر المشترك في الاتجاهات الثلاث الأساسية لمعنى لفظة Hermeuin ولفظة hermeneia.²

الاستخدام القديم هذه الاتجاهات الثلاث للفظ "يؤول" في اليونانية هي:

- 1- يعبر بصوت عال في كلمات أي يقول أو يتلو.
- 2- يشرح كما شرح موقف من المواقف .
- 3- يترجم كما في حالة ترجمة لغة أجنبية.

¹ داغيد جاسر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، دار العربية لعلوم الطباعة والنشر، بيروت-لبنان-ط1، 2003، ص29.

² عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا " نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت - (لبنان)، ط1، 2003، ص17.

ويشير التأويل إلى ثلاث أمور مختلفة في الاستعمال اليوناني أو الانجليزي " التلاوة الشفاهية"
" الشرح المعقول " " الترجمة من لغة إلى لغة أخرى " ويستخدم التأويل عندما يشير إلى تأويل
مطرب لأغنية ما أو تأويل قائد أو ركسترا السيفونية وبهذا يكون التأويل شكلا من أشكال القول
وبالمثل يكون الإلقاء الشفاهي أو الغناء تأويلا ، كما نجد كلمة تأويل تشير أحيانا إلى التلاوة
الشفهية تلاوة قصيد ملحمي لهومر.¹

وتشير كلمة "hermenos" إلى كاهنة "priest" معبد دلفي كما يشير الاسم
hermétique " هرمس " والكلمة وثيقة الصلة بكلمة هرمتيك التي تعني الغموض أو
السحر أو الخبيث الدفين أو يقال إنها مشتقة من الترجمة اليونانية لاسم اله مصري "تحت" وهو
المؤلف الأسطوري لنصوص الأسرار والسحر.²

ويرجع الفضل "لشلا يرماخر" في أنه أول من عمل على توسيع دلالة هذا المصطلح فيما
وراء نطاق اللاهوت أو المشكلات الجزئية في تفسير النصوص الدينية حيث امتد ليشمل علوم
التفسير "كالفيولوجيا" و"القانون" و

¹ المرجع نفسه، ص23.

² عبد الغني بارة ، الهرميوطيقا والفلسفة " نحو مشروع عقلي تأويلي"، الدار العربية لعلوم الطباعة والنشر، بيروت- لبنان-
ط1، 2008، ص115.

التاريخ" إلى جانب تفسير النصوص الدينية للأنظمة الأربعة التي اشتغلت بها الهرمنيوطيقا حتى القرن "19" وبذلك فإن إسهام "شلايرماخر" كان بمثابة محاولة أولى لتأسيس الهرمنيوطيقا بوصفها نشاطا عاما في التفسير يقوم على الفهم وظل تفسير النصوص الدينية يشغل اهتمام شلايرماخر في المقام الأول ولذلك يرى جادامير أن "شلايرماخر" قد جعل اهتمام اللاهوت نصب عينيه بوضوح قاصدا أن يجعل من الهرمنيوطيقا نظرية عامة في فن الفهم ذات فاعلية في العمل الخاص المتعلق بتغيير الكتاب المقدس.¹

تعني كلمة " الهرمنيوطيقا " علم أو فن التأويل وإذا أردنا أن نستخدم عبارة أدق مع شلايرماخر أنها تعني فن في هذا المعنى أما الممارسة التأويلية في حد ذاتها فإنها تعود إلى أبعد من ذلك². وقد اختلف المؤرخون حول أصولها فمنهم من يردها إلى الجهود التي بذلها الأثينيون في العصر الكلاسيكي من أجل استخراج الملاحم الهومييرية، في حين يؤكد "غوسدورف جورج" أنها تعود إلى عشرات القرون، وأنها بدأت في الإسكندرية ثم استرجعت في عصر النهضة والإصلاح، لكي تزدهر بعد ذلك في عصر الأنوار، وعصر الرومانسية وهي في نظره ذات أصول دينية محضة، وقد أملت الحاجة إلى تأويل الكتاب المقدس الإنجيل الذي لم يعد فهمه المباشر

¹ سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان- ط1، 2002، ص83.

² عبد الكريم شرقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)، الدار العربية لعلوم الطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط1، 2007، ص17 ص18.

ممكنا ولذلك نجده يربط الانتشار الواسع الذي عرفته الهرمنيوطيقا بازدهار " البروتستانية " في عصر النهضة .

"فشلايرماخر" يقضي التأويل ويضع الفهم في مركز الممارسة "الهرمنيوطيقية" على أساس أن التأويل يبحث فقط على المعنى الحرفي أو المجازي في حين أن المطلوب هو " فهم " خطاب آخر غيرته أي في تفردده .

أما "فلهلم دلتاي" WILHELM dilthey فقد جعل التأويل شكلا خاصا من أشكال الفهم وحالة جزئية منه ويميز بينهما وبين التفسير تمييزا كاملا بحيث يناقض كل طرف منها الآخر ويستبعده كلية¹.

إن التفسير في نظره هو المنهج العلمي الذي تتميز به المدارس والعلوم الوضعية في حين يشكل الفهم أو التأويل

"المنهج العلمي" المناسب لحقل الفكر والعلوم الإنسانية .

¹ عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، المرجع السابق، ص20.

تنطلق فكرة "شلايرماخر" عن تأويله كلية من حقيقة أن تجربة اغتراب الفهم وإمكانية سوء الفهم هي تجربة كلية و من الصحيح أن هذا الاغتراب أعظم وسوء الفهم أسهل في القول الفني وأعظم في القول الشفهي الذي يؤول باستمرار بواسطة الصوت الحي .

ولكن توسيع " شلايرماخر" للمهمة التأويلية أدى إلى حوار ذي معنى، وهذا أمر يتميز به "شلايرماخر" هو بالضبط ما يبين إلى أي مدى أساسي وبعيد يغير فيه معنى الاغتراب الذي يفترض بالتأويلية تجاوزه مقارنة بمهمة التأويلية المتصورة الآن .

فأصبح الاغتراب يفترض بمعنى جديد وشامل ملازما لفردية الأنت¹.

ب- في اللاهوت اليهودي المسيحي: يبدو أن المسيحية لم تكن كمذهب مثل الفلسفة اليونانية فهذه الأخيرة كانت مذهب متلاحم حينما كان الفلاسفة يتجهون إلى استعمال العقل، كان عيسى يركز الجليل للأمين . حيث كانت عقولهم قادرة على استيعاب الأمثال والحكايات بدلا من فهم الاستدلالات إذن إن المسيحية لم تكن تأملية في بدايتها أي لم تكن ما يسمى "بالفلسفة المسيحية" حيث أنهم فهموا نصوص "الإنجيل" بيسر كما هي وبناء على ذلك لم

¹ هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية : تر:حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الطباعة والنشر والتنمية الثقافية أوياء، طرابلس -ليبيا - (دط)، 2007، ص88 .

تعرف المسيحية "التأويل" في بداية الأمر وتحت تغير الثقافة اليونانية قبل "8م" الأمثال والحكايات بدلا من فهم إذن إن لم تغيرات البيئة الدينية المسيحية بحيث تجلى ذلك في تغيير أفكارهم والانتقال من الثقة في الله إلى اللاهوت المذهبي وتوفي يتكلم عن الله في المطلق .

أكثر ما يتعلق عن علاقة الإنسان بالله¹

وقد بدأ تكوين التراكيب اللاهوتية على يد كليماس وأورجين في مدرسة الإسكندرية وقد بدأ أورجين بالصلة بين حكمة اليونان كثيرة التنوع في الألوهية وحكمة المسيح المشتقة من الترتيل² وبنظام عقلائي جددت المسيحية رؤيتها لمعرفة الكون، والنظام العقلائي بدأ منذ زمن طويل عند اليونان وبعد ذلك إلى المسيحية وهنا بدأ التأويل يعمل عمله في فهم التغيرات الحاصلة في الكتاب المقدس لتأول بذلك القصائد ومن هذا آثار جدال وصراع أدى إلى ظهور مدرستين

¹ بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرمنيوطيقية، تر: منذر عياشي، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس-ليبيا- ط1، 2005، ص35.

² جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبيل، الدار العربية لعلوم النشر والطباعة، بيروت-(لبنان)، ط1، 2008، ص15.

المدرسة الأولى تكتفي بظاهر النص؛ والمدرسة الثانية هي التأويلية والمتأثرة أكثر منه باليونانية ليظهر هناك فلاسفة أطلعوا على ذلك أهمهم كليما تس الإسكندري وأور يجنس المسيحي¹.

الإسكندري: أول رجل حاول التوفيق بين الفلسفة واللاهوت المسيحي وقال بأن فهم المعنى الظاهر يقود إلى الإيمان البسيط عكس منه فهم المعنى المجازي الذي يدلي إلى أسمى درجات الإيمان كما أنه صب المسيحية يميزها قالب التعليم اليوناني . كما أنه مزج بين الفيتاغورية والأفلاطونية فيما يخص وحدانية الله على أساس التأويل المجازي مثلما كان عند الفيتاغوريين في فكرة تجسيد الشخصيات في لوحة "قايس"². وكل شخصية موجودة فيها ترمز لحالة من الحالات النفسية كما أنه رأى "أن كل خير في الفلسفة إنما يأتي من المسيح واليهود إله."

أ- أورجين المسيحي : مؤسس المدرسة العقلانية المسيحية ق 3م فسر القصائد الدينية بالفلسفة مثلما هو الحال في السفر لتكوين "بدأ خلق السموات والأرض " حيث أنه تم خلقها من قبل أي الأزل وقد قسم الكتاب المقدس إلى

¹ وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل "قراءة في مشروع أمبرتوايكو النقدي"، الدار العربية لعلوم الطباعة والنشر، بيروت - (لبنان)، ط1، 2008، ص20.

² سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، تر: نحلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة بيروت - لبنان - ط1، فبراير 2008، ص20 ص21 .

ثلاث معاني معنى حرفي ومعنى أخلاقي والآخر رمزي فالأول يخص "المبتدئين"،
والثاني "المتقدمين"، والثالث "الخاصة فقط".

أما المسائل التي دار حولها التأويل عنده ثلاث:

1- طبيعة المسيح: حيث قال أورجين إن المسيح ابن الله وفي هذا المعنى المجازي أكثر ما
منه ظاهري وفي تأويل قال إن المسيح عقل الله يتجسد في تلاوة في الوجود أما فيما يخص أن
المسيح هو عيسى تجسد ذلك في عيسى الإنسان بمعنى المساواة معنى ذلك أن عيسى إنسان
إلهي ظاهر بإنسان وباطنيا ينتمي بإله وذلك قوله تلاميذته¹. أنحث الكلمة يجسد عيسى عليه
السلام كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم .

2- الأقانيم الثلاث: تتمثل في الله كلمة الروح القدس و أولها مجازيا بمعنى الوجود و العلم
و الحياة و يرجع إسمها إلى التأثير أكثر منه، باليونانية و مقابلة الله لفكرة الوجود إنما تعني إتصال
الله بالوجود الأصلي و معناه الوجود الفلسفي المطلق كما كان عند اليونان و هو ثابت حسب
قول أورجين " أنه كامل ومغاير " .

¹ سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، المرجع السابق، ص21.

استخدم كلمة مقارنة لكلمة ما يسمى بالمجاز اللغوي. أما العلاقة بين كلمة الله وأقنوم العلم فكلمة معناها العقل و هي تتقارب من العلم أي يتحدى في تحصيل معرفة ما أما بالنسبة أقنوم الحياة و الروح القدس بمعنى أن أساس الحياة مأخوذة من فكرة القداسة.

3- الجبر والاختيار: قال تلاميذة أورجين بالاختيار دليل ذلك قول أستاذهم "إن الله لم يخلق سوى موجودات عائلة متساوية، وهذه الخلائق بحرية الإرادة" مادام الإنسان ذو عقل تأملي فله الحق في دراسة النص¹ دراسة تأملية لإيضاح مسائل العقيدة. من هذا كله حصر التأويل في الفكر المسيحي في الديانة المسيحية، بمعنى هو دراسة الدين المسيحي دراسة تأويلية أي إظهار المعنى المجازي والظاهر والبرهان عليه بطريقة عقلية تمر بنتائج مفيدة.

المبحث الثالث: التأويل في الإسلام

كانت عناية المسلمين بالقرآن الكريم كبيرة فأتجهوا إلى النص القرآني، يعملون عقولهم فيه بحثا عن معانيه، فعكفوا على دراسته محاولين التوصل إلى فهم ما بدا لهم غامض لبيان معانيه المقصودة، وبذلك نشأت الحاجة إلى التأويل بوصفه الوجه الآخر للنص، وهذا الأخير جاء في وقت كثر فيه النقاش والجدل بين مفكرين الإسلام وأصحاب الفرق الكلامية حول مسائل الأسماء والأفعال والصفات، إذ ظهر معنى التأويل تحت ظروف عقائدية، سياسية، مذهبية وهذا ما فتح مجالا

¹ د عاطف العراقي، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي جامعة القاهرة، ط1، 1413-1993، ص68 ص69.

أوسع تنوعت معه دلالة النص المقدس، وبذلك إختلفت البيعات الفكرية المتعددة في تناولها
للتأويل بما يتفق ودواعي الإستعمال عند كل منهم.

1- **فئة الفلاسفة:** الذين وهبوا حدا معينا من المنطق وكثيرا من مقومات الميزان العقلي
الذي يؤهل أصحابه إلى بلوغ درجة عليا من الفهم، وكانت طريقتهم في معالجة النص الديني
تطمح إلى أن يقتنع كل عقل مادام هو أعدل قسمة بين الناس وأن لا يناقض الروح الدينية
للنص مادام النص في أصله لا يناقض نتاج العقل.

2- **صنف المتكلمين:** وهم في منزلة تعلو على فئة الجمهور ولا ترقى إلى مستوى
الفلاسفة وتعجز عن بلوغ درجة الراسخين في العلم من الفقهاء، ومن هنا جاء التحذير من
استخدام المنهج الكلامي لأنه غير واف بمقصود العلم الإلهي لأن تأويلهم مدعاة للحيرة و
الشكوك.

3- **صنف الفقهاء:** ونعني بهم المالكية من أهل العرب والأندلس مقربون بالتأويل العقلي
لأسباب يطول شرحها ولعل أهمها فقهاء يتعاطون المنهج التأويلي أو على الأقل¹ يرضونه
كالإمام الشاطبي، ابن رشد، الفاضل ابن عاشور وغيرهم.

¹ علي أحمد، لدراسات فلسفية، الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى الثامنة لوفاته، مجلة سداسية مختصة يصدرها معهد
الفلسفة بالجامعة- الجزائر- 1996، ص182، ص 183.

نقول أن الفقهاء المغاربة بالرغم من محاولاتهم المتكررة لإيجاد حلول عديدة لقضايا الحياة اليومية غير أنهم كانوا يصطدمون بقضايا يعجزون عن تحليلها عقليا كمسألة التيمم في العبادة، فالتراب لا يزيل النجاسة عقليا، و إنما

هي مسألة تعبدية وهذا ما جعل ابن رشد يعلق بسخرية على هذا الحكم "التعبدية" فيقول: " و إنما يلجأ الفقيه إلى

أن يقول عبادة إذا ضاق عليه مسلك مع الخصم فتأمل من ذلك فإنه بين من أمرهم في تكثُر
المواضيع".¹

-التأويل في الاصطلاح الإسلامي: " له أنواع"

التأويل في "الاصطلاح" ورد في أقوال كثيرة هو الظن بالمراد والتفسير القاطع به، فاللفظ المحمل إذا لحقه البيان بدليل ظني كخير الواحد يسمى مؤولا، وإذا لحقه بدليل قطعي سمي مفسرا أما في "اصطلاح المتأخرين" بصيغة مدرسيه

عديدة منها صرف اللفظ عن الظاهر إلى معنى يحتمله بشرط أن يكون المحتمل موافقا للكتاب والسنة وورد بصيغة صرف اللفظ عن المعنى الراجع إلى المعنى المرجوع بدليل يقتزن به.¹ وقالوا صرف اللفظ عن الظاهر لأمر محتمل.

¹ علي أحمد، لدراسات فلسفية، المرجع السابق، ص184.

والتأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجاوز عن تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عدت².

نذكر بعض التعاريف الاصطلاحية للتأويل مرتبة ترتيبا زمنيا نلاحظ مدى التطور في التعريف:

1- ذكر السيوطي في قول الماتوريدي (ت333هـ) هو ترجيح أحد المحتملات بدون قطع وهو يرجع أحد تلك المعاني المحتملة لكن دون القطع بأنه المعنى المراد من اللفظ، وتعريفه بعد محاولة مبكرة لوضع مصطلح التأويل.

¹ عمار جيدل، سلسلة دراسات في الفرق الإسلامية، المرجع السابق، ص116.

² أبو الوليد بن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة- مصر- ط3، د(س)، ص32.

2- ابن حزم (ت406 هـ) إن التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهر وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق وإن كان ناقله بخلاف ذلك طرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك النقل بأنه باطل.¹

3- الغزالي (ت505 هـ) هو بيان معناه بعد إزالة ظاهر وهذا إما أن يقع من العامي مع نفسه أو من العارف مع العامي أو من العارف مع نفسه بينه و بين ربه.

4- جاء في تفسير البغوي (ت510 هـ) وهو فقيه أن التأويل صرف الآية على معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط .

بناءً على عرض تلك التعاريف للمعنى الاصطلاحي يمكن استخلاص مايلي:

إن المعنى المستخلص من هذه التعريفات و الذي يعد قاسماً مشتركاً عند هؤلاء هو أن التأويل عبارة عن صرف اللفظ عن المعنى الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعده دليل ومن هنا فالمتأول مطالب بأمرين:

1- أن يبين احتمال اللفظ للمعنى الذي إدعاه.

¹ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية-مصر-ط1،2001، ص29.

2- أن يوضح الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الظاهر.

أ- ظهر معناه تحت ظروف معقدة خاصة الجدل والنزاع حول مسائل الأسماء والصفات والأفعال في تناول النصوص الدينية من ناحية ودعوة الفرق خاصة الباطنية إلى القول بالتأويل الباطني من ناحية أخرى .

ب- التأويل كمصطلح بدأ على أيدي المشتغلين بالنص الديني مع اختلاف بئاتهم واتجاهاتهم فالمتكلمون يستخدمونه في محاوراتهم الجدلية.

وأصحاب التشريع في النص واستنباط الأحكام، والفلاسفة في صرف ظاهر النصوص إلى ما يوافق العقل إذا ما تعارضت معه.¹

أنواع التأويل:

أ-التأويل البياني عند النحويين: البعد البياني يحيلنا إلى البعد اللغوي بجميع مكوناته في لغتنا العربية حيث نلتقي بالظاهر، والمستتر، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والمنقوطة والمسكوت عنه والحقيقي والمجازي، والتنزيه والتشبيه وبكلمة واحدة الدال والمدلول، وهو يمثل أسس مكونات التأويل .

¹ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، المرجع السابق، ص 31 ص 32.

و هناك عبارتين لهما أثر في فلسفة ابن رشد التأويلية هما: "الدلالة الحقيقية"، و "الدلالة المجازية"، وإن التأويل في ذاته هو الدال وليس المدلول أي أن البياني يصنع المعرفي ذلك أن الدليل والعقل كلاهما أصل في عملية الاستدلال.

إذن يجب الرجوع إلى القواميس والمعاجم لنرى جذور الدلالة اللغوية والبيانية لمفهوم التأويل ففي معجم مقاييس لغة التعريف لمفرده "أول" الهمزة والواو واللام أصلان: ابتداء الأمر وانتهاءه. أما الأول فالأول وهو مبتدأ الشيء وآل يؤول أي يرجع يقال " أول الحكم إلى أهله" أي أرجعه ورده إليه. وقوله تعالى: " هل ينظرون إلى تأويله". ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم.

ب-التأويل الفلسفي: جاءت ضرورة استخدام التأويل الفلسفي كضرب من ضروب تجاوز الظاهر اللفظي وهو كأداة حفر في ذاكرة المفسر للقرآن أو النص الديني عموماً لاستبطان معانيه الغامضة .

وهاجس الفلاسفة المسلمين ولا سيما ابن رشد فيما قاموا به يتمثل في تحقيق هدف مزدوج أسمى ألا وهو تمكين الفلسفة من ولوج كل المجالات منها القداسة، وحماية الشريعة من السداجة¹. وهو معنى بالبحث في دائرة المذكورة، يعتمدونه في صرف ظاهر الشرع إلى ما يوافق العقل في مجال التوفيق بين الحكمة والشريعة، وقد لجأ إليه مفكروا الإسلام على اختلاف بيئاتهم،

¹ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، المرجع السابق، ص172.

يؤيدون ما انتهى إليه تفكيرهم من نتائج وآراء¹، إنّه المنهج العقلي الذي يستجد به الفلاسفة لطرد كل ألوان الغلو العقلي أو العقدي الديني من جهة بإحداث التوازن المفقود بين المشتغلين بالفكر ضمن دائرة البحث الإسلامي.

يقول "ابن رشد": نحن نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، أنّ ذلك يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من تناول هذا المعنى وجز به، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول².

فالتأويل كنقطة ارتكاز وأداة تفسير دينية: ليقوم بعملية استقصاء رائدها التحليل، وميزانها النقد ووازعها المعتقد مستعينا في ذلك كله بمختلف المفاهيم التي أعطيت لمعنى التأويل من لدن المفسرين، والمتكلمين فكانت الشروط التي وضعت لعملية التأويل ضمن ما أصبح يعرف بالحدود حسب التعبير المنطقي، تقوم عملية التأويل على ثلاث حدود:

- النص الديني و هو موضوع التأويل .

- القصدية أو الهدف أي الإطار الفلسفي أو العقائدي الذي يؤول النص من خلاله.

¹ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، المرجع السابق، ص33.

² بومدين بوزيد، الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي)، منشورات الإختلاف، دط، 2008، ص31.

-المؤول وهو المفسر القائم بعملية التأويل¹.

ج-التأويل عند الفقهاء والمتصوفة: يأخذ التأويل الديني في فكرنا الإسلامي منحى آخر يختلف تماما عن المنحى الفلسفي بل ويكاد يناقض أحيانا جوهر النص القرآني بالذات، وهو ما أدى إلى نوع من التصادم بين دعاة التأويل من فلاسفة وخصوصهم من الفقهاء والمتكلمين. وهم أصحاب التشريع يعولون عليه في تناولهم للنص باستنباط الأحكام الفقهية، ولقد ظهر الفقه الإسلامي في بداياته منحصرًا على نفسه، إذ أعلن الحرب على المشتغلين بالعلوم العقلية، فاضطهدوا فكرهم وحرقوا كتبهم، ثم ظهرت فترات قفز فيها الفقهاء إلى واجهة الصدارة الفكرية في الثقافة الإسلامية عندما تطلّعوا بالعلوم الأخرى، وانفتحوا عليها فاستعاروا ما يصلح من البنى والأدوات المعرفية فكان التأويل واحداً منهم.

فقد أطلق "أبو حامد الغزالي" شرارة هذا الصدام قديماً وتبعه في ذلك فقهاء آخرون وقدماء محدثون ك"ابن تيمية" و تلاميذ مدرسته كما وقف في مشكلة المنزلة بين المنزلتين المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة فقد خاضوا بمنهجهم الخاص في إشكالية التأويل من منظور ديني. .
يهدف الغزالي من خلال التأويل إلى التفرقة بين الإيمان والكفر وهنا مكنم الخطورة ذلك أن الغزالي يبين لنا أماكن اللجوء إلى التأويل الديني وأنواع الوجود في الأشياء التي يقسمها إلى ذاتي، حسي خيالي، عقلي، شبهي.

¹ بومدين بوزيد، الفهم والنص(دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي)، المرجع السابق، ص176.

فمن اعترف بوجود ما أخبر " الرسول صلى الله عليه و سلم " عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق¹.

د-التأويل في الشرع الإسلامي "شروطه ووظائفه":

وفي الشرع التأويل صدق اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى تعالي يخرج الحيا من الميت إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تغيراً وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلاً².

ويشيع إسماله كثيراً في القرآن الكريم منها:

1-سورة آل عمران قال تعالى: " هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقلون آمن به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب"^{*}. هذه الآية كانت مثيرة للجدل بين الباحثين، فهي تتناول المحكم و المتشابه في القرآن الكريم، وهذا ماسياًني تفصيله عند الحديث عن المحكم والمتشابه في النصوص الدينية. و يستعمل التأويل في المتشابه من الآيات ويعرف "ابن قتيبة" المتشابه قائلًا " أصل التشابه أن

¹ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، المرجع السابق، ص 172.

² فروخ عمر، عبقرية العرب في العلم و الفلسفة، منشورات دار المكتبة العصرية بيروت-لبنان- (دط)، 1970، ص75.

يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان ثم يقال لكل ما غمض، ودق متشابه فالمتشابه هو عدم الوضوح التام¹

ورد التأويل في الآية " وما يعلم تأويله إلا الله يعلم وقت قيام الساعة وانقضاء مدة أجل محمد وأمهته إلا الله دون من سواه من البشر الذين أملاوا إدراك علم ذلك وغايته وعاقبته من جهة الحساب والتنجيم و الكهنة، فالتأويل هو الغاية والعاقبة.

2- في سورة النساء وردت لفظة تأويل مرة واحد قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً"**. .

نلاحظ أنها تدور حول ما يتنازع فيه الناس مع أولي الأمر ويكون حسم الخلاف بين المسلمين وأولي الأمر في عاقبة رد النزاع ويقتضي الإيمان إلى الله و رسوله أي إلى القرآن والرسول في حياته وسنته بعد وفاته وتلك هي أفضل عاقبة لهذا النزاع.

¹ أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، المرجع السابق، ص 22 ص 23.

* سورة آل عمران الآية 7.

* سورة النساء الآية 59.

فالتأويل هنا بمعنى العاقبة والمصير.

شروط التأويل ووظائفه:

إن الخطاب الديني خطاب موجه للناس كافة على اختلافهم مستوياتهم المعرفية مخاطب فيهم الحس والخيال والعقل أي أن اختلاف مستوى المخاطبين وتباين مؤهلاتهم وإستعدادتهم المعرفية كان سببا وراء تعدد طرائق الإقناع في الخطاب الديني واشتماله على "ظاهر وباطن" محكم ومتشابه فهناك كثير من الموضوعات البعيدة عن الحس وليس لها شبيه في الشاهد، فكان من الصعب توصيلها إلى العامة وتقريبها إلى أذهانهم فاكتفى النص الديني بالإشارة إليها ونهى عن السؤال عنها مثل مسألة الروح.

و القول أن النص الديني فيه ظاهر وباطن لا يتعارض مع مبدأ وحدة الحقيقة للحقيقة واحدة وما يعرفه العلماء لا يختلف عن ما يعرفه العامة، إلا بالدرجة فالعلماء يعرفون معلومات أكثر تفصيلية من العامة ويعرفون لماذا اختار الشارع هذا النوع من الخطاب لتعليم الناس ويدركون أكثر هذا الإعجاز الذي تميز به الخطاب الديني.¹

¹ فوزي حامد الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد نموذجاً، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان-

يرى "أبو الوليد بن رشد" أن علماء الأمة يجمعون على أن النص الديني فيه ظاهر وباطن محكم ومتشابه، لكنهم اختلفوا فيما بينهم على أن: من هذه الآيات يجب تأويله وأي منها أخذه على ظاهره، وهذه الحيرة والشك ناتجة إذن من جهل هؤلاء الناس بخصائص وبنية الخطاب الديني، وعدم تقيدهم بقوانين التأويل الذي يجب أن يراعي المبدأ الثالث القائل بوجوب إحترام وحدة النص المقروء، ومنطقه الداخلي فكل ما أدى إليه النظر البرهاني لا يتعارض مع ما جاءت به الشريعة، لأن " الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له"، إن عملية التأويل للقول الديني هو مسؤولية كبيرة قبل أن يكون حقا يقع على عاتق العلماء، وهذه المسؤولية تطلبت أن يقنن التأويل ويحدد على أسس واضحة لا تترك لأهواء، ورغبات المؤول. ونجد أيضا من شروط التأويل مايلي:

1- إحترام خصائص الأسلوب العربي في التعبير.

2- إحترام الوحدة الداخلية للقول الديني.

3- مراعاة المستوى المعرفي لمن يوجه له التأويل.

و من هنا كان التأويل هو مخاطبة الناس حسب عقولهم¹.

¹ د. محمد عابد الجابري، نحن والتراث " قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان- ط6، 1993، ص243.

إن الكتاب هو القرآن، وقد إعتمد عليه المعتزلة في تأويلهم أكثر من إعتمادهم على السنة التي إحتوت في نظرهم على الكثير من الأحاديث الموضوعية، وقال القاضي عبد الجبار: " ولو كان التقليد حقاً لوجب تقليده تعالى، ولاستغنى عن طريق البيان في ذلك ولوجب أن يقتصر صلى الله عليه وسلم أيضاً على دعاوى دون إقامة البراهين". ولذلك نجد أن المعتزلة قد أباحت التأويل وجعلت من العقل هو الحكم الذي يفصل بين الآيات المتشابهات وغيرها.

المبحث الأول: مجالات التأويل عند المعتزلة

حاولت المعتزلة تعقل النصوص الدينية حتى يكون إيمانهم بها قويا، وبذلك إتهموا إلى رد شبهات الخصم والتغلب عليه حتى يحفظوا قواعد الدين الإسلامي وطريقتهم في الدفاع هي تأويل كل ما رأوه يوجب التفكير والتأمل في عدت مجالات.

1- حرية إختيار الإنسان: إذا كان الأساس الذي قام عليه مفهوم العدل المعتزلي هو حرية إرادة الإنسان في أفعاله فقد حاول المعتزلة إذن أن يوطدوا هذا الأساس بقوة البرهان¹. فالمعتزلة جماعة أقاموا مذهبهم على النظر العقلي فهم يؤولون تعاليم الدين تأويلاً يتفق مع العقل.

ومن أهم المسائل التي دار حولها البحث، مسألة أفعال الإنسان فهل هو حر فيما يفعل؟ أم هو مجبر؟ فكان القدرية يقولون بأن الإنسان حر الإرادة وكذلك ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مجاب لأفعاله ولو لم يكن الإنسان خالق أفعاله لما كان من العدل

¹ حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " المعتزلة الأشعرية المنطق " المرجع السابق، ص320.

أن يعد مسؤولاً عنها لكن الله عادل لا يصدر عنه الشر وكذلك تحدثوا في مسألة الثواب والعقاب وكذلك في الحوادث الطبيعية¹

لذا ظهر الفقهاء في عصر انتشرت فيه المذاهب الكلاسيكية ومنها مذهب المعتزلة التي تنفي الصفات عن الله تعالى، ولهذا اهتموا بالتعطيل واضطروا إلى تأويل القرآن الكريم بما يوافق وجهة نظرهم في نفي الصفات².

الحرية تقتضي العبودية: هو مبدأ شديد الإلتصاق من حيث دلالاته بمبدأ العقل ذلك أن الإنسان الحر هو الإنسان العاقل من حيث أن العقل هو مركز فعالية النشاط الإنساني، أما فيما يخص العبودية "العقل" فهي أشد خطراً على جوهر الإنسان وهي توصل بالإنسان إلى مرتبة البهيمية في حين أن العبودية الإجتماعية تبقى كسلطة خارجية.

وقد استشهدوا بأدلة ونصوص تؤكد أن الحرية مبدأ كلي ويظهر في الإسلام أنه قائم على أساس حرية الإختيار المطلقة إختيار المسلم للإسلام ديناً لا يمكن أن يكون نافياً لمفهوم الحرية الأصلي ذلك لأن الفرع لا يلغي الأصل فدخول الإنسان الإسلام حراً مختاراً، كما يوهم بعض الناس الذين يخلطون بين مفهوم العبودية ومفهوم العبادية الذي صاغه القرآن الكريم لعلاقة الإنسان بالله تعالى³.

المعتزلة مذهب إنساني: يركز محور البحث عندهم حول تمحور العلاقة بين الإنسان والله أي من حيث المسألة الأخلاقية وما يترتب عن العلاقة بين المكلف والمكلف وهذا ما

¹ إسماعيل شرفا، الموسوعة الفلسفية، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان- ط1، 2002، ص20.

² أحمد محمد سالم، نقد الفقهاء علم الكلام بين "حراسة العقيدة وحركة التاريخ" دار النشر والتوزيع القاهرة-مصر- ط1، 2008، ص64.

³ نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت-لبنان- ط2، 2005، ص204ص206.

استأثر إهتمام المعتزلة وطبع تفكيرهم بالطابع الإنساني حيث انصب¹ إهتمامهم على قابلية الفرد في وسطه الطبيعي ومدى قدرته على بلورة فكره، فالأخلاق مثلاً عندهم هي نتاج فردي ترتد إلى الذات الفاعلة فبالعقل ندرك ما في الكون وندرك الحسن الذاتي في الأفعال، وبالإرادة نحفظ ما نختار وبالقدرة نحقق ما نريد، إذن فالقصد الإرادي أو التوجه الفعلي هو ما يبين الفصل بين ماهية الفعل الإنساني وبين الفعل الإلهي.

فأساس المسألة الخلقية هو إعتدال الدواعي ما يستوجب على العقل التدخل لقيادة وطريق الفعل الإنساني لذلك نجد المعتزلة يركزون على الآنية الفاعلة للفرد القادر وعلى خلق أفعالها وبالتالي تعبيراً عن حقيقة الجوهر الإنساني إذن يبقى العقل هو المرشد الذي يستدل به حسن الأفعال وقبحها.

2- نفي صفات الله تعالى: يعد واصل بن عطاء(111هـ)، أول من قال بنفي الصفات، والمعتزلة بوجه عام استندوا في نفيهم للصفات على حجة خاصة تتمثل في : أنه لو قامت الحوادث بذات الله لاتصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف بذلك لتغير والتغير دليل الحدوث فإنه لا يمكن إعتبار الصفات أزلية، كما لا يصح إعتبارها حادثة حسب تصور المعتزلة.

فنحن إذا تكلمنا عن علم الله مثلاً: لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذات الله تعالى، لأنه إما أن تكون أزلية كالذات وإما حادثة، فإذا كانت أزلية كان هناك أزليان وهذا يرفضه أهل التوحيد، والعدل وإذا كانت حادثة فإن الذات بهذا المعنى قد تغير من حال، "عدم العلم" إلى حال " العلم" والتغير دليل الحدوث فتكون الذات بذلك حادثة في صفاتها، وهذا ما لا يتفق وكمال الله تعالى فالله واحد ليس كمثله شيء ولا نعلم شيئاً عن ماهيته تعالى سوى أنه

¹ سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير للطباعة النشر والتوزيع، بيروت-لبنان-د(ط)، 2007، ص336ص337.

الواحد.¹

3- في الأصوليات: من أهم مبادئهم الدعوة إلى سلطان العقل فهم يقدسونه تقديساً عظيماً وله مظاهر كبيرة في تعاليمهم منها:

أ- ينكر كرامة الأولياء وينكر الحكايات الواردة في ذلك، لأنه يرى أن هناك قانوناً طبيعياً كتب الله على نفسه إتباعه إلا عند ضرورة المعجزات قالوا: فلا نؤمن بتغير القوانين الطبيعية إلا بالبرهان القاطع.

ب- فسروا السحر بأنه لعب الساحر بعين المسحور أو بخياله، فالساحر لا يقلب حقائق الأشياء بدليل قوله تعالى: " سحرُوا أعين الناس واسترهبوهم "*.

ج- أثاروا مسألة التحسين والقبیح العقليين وتساءلوا هل العقل وحده قادر على أن يعرف أن الشيء حسن أو قبيح؟

فقالوا أن العقل يمكنه وحده أن يدرك حسن الشيء أو قبحه قالوا نعم وإن هناك أشياء لا يدرك حسنهما إلا بالشرع كالصلاة.

أما مخالفوهم قالوا إذا لم يرد شرع فلا يتميز فعل عن فعل ولا يمكن أن يعرف أحسن هو أم أقبح، واحتج المعتزلة بأن الناس كلهم متدينين وغير متدينين متفقون على أشياء حسنة وقبيحة.

حيث تسألوا هل الجاهلون قبل الإسلام مسؤولون عن أعمالهم التي يدركها العقل كالصدق والكذب والقتل أو غير مسؤولين؟²

¹ عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف للطباعة والنشر، الإسكندرية-مصر- (د-ط-س)، ص120.

² أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط1، 2005، ص213.

فمن قال إن العقل يدرك ذلك كله ولو لم يرد فيه شرع جعلهم مسؤولين، ومن لم يقل بذلك جعلهم غير مسؤولين... ومن ذلك إختلافهم أيضا في شكر المنعم هل هو واجب عقلا أم شرعا؟ فالمعتزلة قالوا إنه يجب شكر المنعم عقلا والذين يقولون بالتحسين والتقيح الشرعيين فقط أنكروا وجوب شكر المنعم عقلا.¹

المبحث الثاني: الإختلاف في فهم النص (العقل والنقل)

لقد كان للمعتزلة عدت أسباب دفعت بهم إلى تمجيد دور العقل والإعلاء من شأنه، باعتبار أن الله وهب البشر جميعا عقولا، كما ذم القرآن الكريم أولئك الذين لا يعقلون ولا يفقهون، وجعلهم شرا من الدواب.

يرى المعتزلة أن البشر متساوون في القدرة العقلية التي خلقها الله فيهم وبالتالي تتساوى صلاحيتهم في أفعالهم²، حيث يعرف العقل عند بعض المتكلمين "إن العقل هو خليفة الله في الأرض"، وكذلك يعرفه البغدادي: "إن العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال"، ولا يبتعد الماتريدي كثير عن هذا المعنى حين يقول: "العقل... يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفريق... وهو الذي سمته الحكماء العالم الصغير"³. وقالت المعتزلة بأن: إن العاقل يميز بين مقدوره وبين مالميس بمقدوره، ويدرك التفرقة بين حركاته الإرادية، وبين الألوان التي لا يستطيع أن يتحكم فيها ولا اقتدار له عليها. كما أنهم يستدلون على ذلك بأن الفرد منا هو الذي يحدث تصرفه كالبناء والكتابة وغيرهما، فليس من المعقول أن يجمع الفرد آلات الكتابة أو آلات البناء، وينتظر أن تصير دارا مشيدة أو قصيدة مكتوبة، ومن ينتظر أن يحدث ذلك من الله فهذا يعد نوعا من الجهل.⁴

¹ د عاطف العراقي، أصل العدل عند المعتزلة، دار الفكر العربي-القاهرة- ط1، 1413-1993، ص126.

² المرجع نفسه، ص128.

³ حسني زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978، ص23ص24.

⁴ حسني زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، المرجع السابق، ص127.

ولهذا نجد المعتزلة تستخدم العقل في الإستدلال على إشكالية النقل فنجدهم قد تسلحوا بالآيات القرآنية الداعية للتأمل والنظر، واستندوا أيضا إلى جملة من الأحاديث المروية عن النبي عليه الصلاة والسلام في امتداح العقل، ومن الأحاديث قولهم " إن الرجل ليكون من أهل الصيام وأهل الصلاة وأهل الحج وأهل الجهاد فما يحزن يوم القيامة إلا بقدر عقله" وهو عندهم بمثابة وكيل الله في الأرض مستدلين بأنه قبل الإستناد إلى الكتاب والسنة يجب أن نعلم بأنه ثمة إلهها ومعرفته إلا بحجة العقل¹. فالعقل هو المجتمع الأول للحقائق اليقينية التي يمكن أن تأيد البعض منها بالنصوص العقلية والأدلة السمعية، كما ينص أحد المبادئ الأساسية في علم الكلام، أي تفيد اليقين في ميدان الدين والفقه².
فالعقل هو المقياس الأول في مذهبهم ويظهر في أن الآيات القرآنية إذا تعارضت ظاهرها مع العقل ينبغي أن تؤول بما توافق مع مقتضيات العقل وأحكامه، وفي ذلك يقول الأشعري ومما يجب في حكم النظر أن يبتدىء الناظر بالنظر في العقليات لأنها الأصل والأصل والسمع ظاهر وباطن وفيه محكم ومتشابه، وخاص وعام وصور تحتمل الخصوص والعموم والناسخ والمنسوخ، والعقل لا يجوز عليه شيء من ذلك وليس من ورائه ما يقضي عليه ويوضح عن حقيقته³.

إذا تعارض العقل مع النقل هو الحكم " إذ أن العقل أصل النقل تكذيب الأصل لتصديق الفرع محال إلا استلزامه تكذيبه أيضا⁴.

فالاتجاه عند المعتزلة في المسائل الفقهية واجب ولا ينبغي للإجماع أن يقف كعائق أمام الاجتهاد لأنها تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية⁵. وأساس المنهج العقلي عندهم هو الشك

¹ محمد جاحظ، الحيوان، دار المثنى للطباعة والنشر، بغداد-العراق - ط5، 1898، ص292.

² صادق الأصفهاني، شرح مطالع الأنظار، دار الوحدة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط2، 2000، ص28.

³ توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط2، 1999، ص49 ص50.

⁴ ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، منشورات دار المكتبة العصرية، بيروت-لبنان- د(ط-س) ص319 ص320.

⁵ ابن حزم الفصل في الملل والنحل، دار المثنى للطباعة والنشر، بغداد-العراق، د(ط-س) ص35.

وعدم التقليد، فصحة الإيمان تقوم على الاستدلال العقلي وهو ما ذهب إليه محمد ابن جرير " أن لا يكون مسلماً إلا من استدل " وعليه فإن العقل هو المعيار الأعلى لليقين بالنسبة إلى المعتزلة وفصل أيضاً بين المتشابه والمحكم وتحصيل الحقائق تتوافق والعقل¹. بالنسبة للمعتزلة فقد كانت الدلالة عند معظمهم - لإلزام النظام برفضه للإجماع أربعة أنواع أيضاً: (حجة العقل - الكتاب - السنة - الإجماع). وقد رفضوا أن يكون القياس متضمناً في هذه الأصول، وذلك راجع إلى " أنه يدخل تحت الإجماع أو الكتاب أو السنة فلا يجب إفراده بالذكر"، بمعنى أن القياس عبارة عن استخلاص الأحكام من المقدمات بطريقه المختلفة . فهو عملية عقلية منهجية لها أصولها التي لولاها لم تتم المعرفة. أما تقديم حجة العقل فذلك أكبر دليل على نزعتهم العقلية التي لا نجدها عند غيرهم من المتكلمين .

وهذا التقديم ناتج من إعتقادهم بأن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل قبل ورود الشرع فإننا نعرف الله تعالى بعقولنا حتى قبل مجيء الرسل وقبل الاستدلال بالمعجزات، على صدقهم وهذا الإعتقاد كان ناتجاً من فكرة عقلية من تصورهم للعقل، وهي ربما تكون واضحة عند الأوائل منهم، وإنما كانوا يدورون حول فكرة أن العقل مجموعة من المعارف والعلوم، كمال العقل ذات وحدة واحدة بإمكانها إدراك كل المعارف العقلية ومنها المعرفة بالله تعالى كفكرة معقولة².

أما بالنسبة لمناقشة المعتزلة مع أهل الأديان الأخرى، فيمكن أن نلاحظ منهج القاضي عبد الجبار في مناقشة عقيدة الاقانيم الثلاثة عند النصارى، إذ يلاحظ لأول وهلة،

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط1، 2005، ص50.

² عاطف العراقي، أصل العدل عند المعتزلة، المرجع السابق، ص31.

وعلى رغم طول مناقشة القاضي لهم وتعقيداتها وتشابكاتها العقلية أنه لا يستدل بالنصوص، بل يكتفي بالجدال العقلاني.

ويمكن الجمع بين الرأي القائل بعدم كفاية النصوص، والرأي الداهب إلى كفايتها، بأن النصوص (أي نصوص القرآن والحديث)، كما قال ابن تيمية، تتضمن قضايا كلية وقواعد عامة ومبادئ شاملة، إلا أن استخلاص الأحكام العقلية من هذه النصوص، سواء كانت عقيدية أو شرعية تتعلق بأحكام الفقه، إنما يحتاج إلى الاستنباط العقلي، في إطار هذه النصوص، واستخراج الأحكام العقلية من أصولها الكلية لمعالجة القضايا العملية ومن أجل هذا كان القياس في الإسلام واحداً من الأحكام الشرعية المعتمدة، وهو كما يعرفه أبو الحسين البصري المعتزلي: "إثبات حكم الأصل في الفرع لإجماعهما في علة الحكم" وكان القياس الشرعي منهجاً أصيلاً في الإسلام، ويعود إلى زمن مبكر في تاريخه، ويرى الدكتور سامي النشار أن فكرة القياس كانت قد وضعت في عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفي عصر الصحابة، ويستدل بقول الزركشي في البحر المحيط: "إن الصحابة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم تكلموا في العلل".¹

قلنا فيما تقدم أن المعتزلة قدموا العقل على النص لأسباب منهجية صرفة، وتقديمهم

هذا لا يعني أنهم يقدمون إعتبارات للعقل أكثر من النص، ولا يقدسون العقل على

حساب النص، وهذا شائع، لكنهم يرون أن النص لا يمكن أن يثبت إلا بحجة العقل

وأدلته. ويمكن تفهم ذلك في موضوع الحسن والقبح في الأشياء.

يطرح المعتزلة تساؤلات حول قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح في الأشياء، فهل الحياة

الخلقية لا تقوم إلا على الشرع، أم هي مستندة إلى العقل سابقة للوحي؟ يجيب المعتزلة: "

إن العقل يستدل به على حسن الأفعال وقبحها، والعقل يدرك القيمة الخلقية للأفعال،

¹ د. رواء محمود، مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان- ط1، 2006-1427، ص34 ص35-36.

وهذه القيمة في رأيهم مطلقة أي أن الأفعال في ذات حدها حسنة أو قبيحة، والوحي لا يثبت لها قيمتها، بل يخبر عنها فقط... فالصدق حسن في ذاته، والكذب قبيح في ذاته، والعقل يدرك ذلك"¹

فالقبح تعرف بالضرورة أو الإكتساب، على أساس أن أحكام الأفعال معلولة، ولكونها كذلك فالعلم بأصول المقبحات والمحسنتات ضروري، وهو ما يمكن عده من أسباب (كمال العقل)، ولو لم يكن كذلك لصار العلم بها غير معلوم أبداً، لأن العلم الضروري أو الاستدلالي لا يكون إلا ممن هو كامل العقل، لكي يقع عليه التكليف" هذا بالنسبة للقبح المعروفة بالعقل، أما القبح المعروفة بالشرع، فتعرف بالاستدلال، والضرورة لا تدخل في معرفتها، إلا عند ردها إلى الأصول، فإذا كان في الشيء مفسدة فهو قبيح عقلاً، وإذا كان فيه دفع للضرر فهو واجب عقلاً، ولكن العقل لا يعلم بأن في شيء ما مفسدة، إلا بعد البعثة (أي على طريق الاستدلال).²

فعلاقة الوحي بالعقل في فلسفة المعتزلة قائمة على إثبات النص لقيمة بعض الأفعال المشكوك فيها، ولكنه لا يعطي أية قيمة خلقية لها، لأن لكل فعل قيمة خلقية، (ذاتية)، فالوحي لا يناقض شريعة العقل الطبيعية بل يكملها ويوضحها، وهي حاصلة لكل إنسان ناضج، في حين أن الوحي لا يصل إلا إلى بعض الناس عن طريق البعثة، وإذا ناقض الوحي العقل وجب تأويله بمقتضاه.

ففي ما يخص مسألة الحسن والقبح تتصل بالعدل الإلهي، فإذا كان العدل الإلهي يقتضي أن تكون أفعاله كلها حسنة فلا بد من معرفة الحسن والقبح من الأفعال، وقد قال القاضي عبد الجبار في ذلك ب: " أنه من لم يعلم الفرق بين الحسن والقبح لم يصح منه أن ينزه

¹ د.ألبيير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية الكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958، ص 57 ص 58.

² أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط7، 1964، ص 357 ص 358.

الله تعالى عن تلك المقبيحات ويضيف إليه المحسنات... " والمعتزلة إيماناً منهم بدور العقل لم يرجعوا المقياس الخلقى إلى سلطة خارجية بل جعلوا هذا المقياس راجعاً إلى العقل، كما أكد القاضي عبد الجبار بأن معرفة الواجب لا تقتصر على العقل وحده بل لا بد من السمع فالعقل والسمع طريقان للمعرفة.¹

أما أدلة المعتزلة النقلية، فمنها: قوله تعالى: " إن الله يأمر بالعدل و الإحسان" *، وقوله سبحانه: " وينهى عن الفحشاء والمنكر " فأثبت المعتزلة وجودهما قبل النهي أيضاً، وتأكيد المعتزلة على الحسن والقبح الذاتي في الأفعال والأشياء إنما هو تأكيد لعدد من الأمور منها: التكليف العقلي قبل ورود الشرع، حرية الإرادة بتأكيد الاختيار، مقابل الجبر وسلب الإرادة، العقل وحرية، وغيرها.²

ونستنتج من خلال كل ذلك، أن نظرية المعرفة عند المعتزلة، إنما تهدف إلى إقامة بناء معرفي سابق للوحي، في سبيل تأسيس علاقة علمية صحيحة معه، وهذا ما يجعلنا نؤكد أن نظريتهم المعرفية لا يعني تقديمها للعقل على النص أنها لا تقيم إعتبرات (للنص المقدس)، وهم الباحثون عن (التوحيد المطلق)، و (العدل الكلي)، إنما تهدف هذه النظرية إلى تنظيم علاقة العقل بالنص، فتتجه إلى العقل أولاً، وتحدد وظائفه، وأقسام العلم المستفاد منه، ثم تعتمد إلى استخلاص الأدلة العقلية التي تثبت وجود واجب الوجود، وتثبت النبوة، والتي يثبت بها النص ضرورة، ثم تتجه إلى النص (القرآن والحديث)، لتحديد علاقة العقل بالنص، وتحدد ناتج هذه العلاقة وأهدافها وغايتها... الخ.³

ويتضح لنا مما سبق أن المعتزلة كانوا أصحاب مذهب عقلي العقل فيه هو الكاشف لأنه هو المعرفة، فكانت آراءهم في المعارف كلها نابعة من نظرهم للعقل، وأن خلاصة مذهبهم في

¹ د. عاطف العراقي، أصل العدل عند المعتزلة، المرجع السابق، ص 90 ص 91.

² القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط 1، 1382-1962، ص 58.

³ المرجع نفسه، ص 65.

ذلك التوحيد بين العقل والمعرفة فأصبحت المعرفة حتى الحسية منها والسمعية كلها عقلية. وأنهم بآرائهم هذه لم يكونوا ناقلين لثقافات أجنبية أو متأثرين بديانات سابقة بل كانوا معبرين عن روح الإسلام متبعين في ذلك منهجاً عقلياً صرفاً كانوا به فلاسفة الإسلام بحق مفرقين في ذلك بين مجال العقائد ومجال العبادات، فالعقل عندهم بنية متكاملة ذو أدلة منهجية وأدلة معرفية، لذلك أوجبوا المعارف كلها بالعقل،¹ وهم في ذلك لم ينقصوا من القدرة الإلهية لإثباتهم العقل والشرع لطفاً وتمكيناً أوجبه الله تعالى على نفسه لعباده ليتمكنهم من أداء ما كلفهم من معرفته تعالى بوحدانيته وعدله.²

المبحث الثالث: نقد الأشاعرة، الغزالي، ابن رشد

إن المعتزلة قد اعتمدوا على استخدام المنهج العقلي وتقديم الاستدلال به على سائر الاستدلالات الأخرى، لكنهم تناسوا أنه لا يمكن الاستدلال بالعقل على جميع أمور ومسائل الدين .

إذ اعتبروا الأشاعرة من أهم من إنتقدوا فرقة المعتزلة فهي تنطلق في نقدها من مسألة الحسن والقبح كلا الفرقتين إعتمدت عليها في مجال العدل، وإعتمدوا عليها كمقدمة في أقيستهم للحصول على نتائج تلزم عن هذه المقدمات.

فالأشاعرة إعتمدوا عليها كمقدمة ظنية مشهورة، وإعتمد عليها المعتزلة كفكرة عقلية أولية، ومن هنا جاءت فكرة نتائج المعتزلة عنها منطقية، ونتائج الأشاعرة متناقضة، لأن الأشاعرة رأوا أن الوجبات بالسمع والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب، والسمع لا يعرف، أي لا يوجد المعرفة بل يوجب فقط، فهذه الفكرة خارجة عن

¹ د. رواء محمود، مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، المرجع السابق، ص40.

² د. عاطف العراقي، الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1413-1993، ص319.

العقل، بل الحسن حسن لأن الشرع أمر به، والقبيح قبيح لأن الشرع نهي عنه، فالشيء لا يحمل صفة الحسن والقبح في نفسه.¹

ونجد الباقلاني يكتفي بذكر بعض المسائل التي خالفت المعتزلة فيها الأشاعرة، يقول الباقلاني بالرغم من أن المعتزلة نزهوا الله عن صفات المخلوقات إلا أنهم أطلقوا الأحكام التقديرية على أفعال الله، مع العلم أن أفعال البشر من أحكام وتقديرات لا يصح ان تقاس على أفعال الله، كما ينكر الباقلاني أن يطلق على الله أية تسمية لم ترد في القرآن الكريم، أو الحديث الشريف، بحيث لا يمكن وصف الله بالعقل، كما لا يوصف بالشهوة حتى وإن كان القصد بذلك إرادة الله لأفعاله.²

أما في نقد أبو حامد الغزالي للمعتزلة فإنه ينطلق من جانب مسألة الحسن والقبح فيبين أن معرفة الحسن والقبح ليست معرفة عقلية خالصة، كما يرى المعتزلة وسائر العقليين، وأن ما يبدو فيها من عقلانية إنما هو أمر ظاهري وحسب وعند التغلغل إلى طبيعة القيم نجد المعرفة المتعلقة بها تترد إلى مكوناتها التاريخية والاجتماعية والنفسية، وبذلك تتبرأ ذمة العقل عن الوجبات المترتبة عن التحسين والتقبيح العقليين ف: العقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يوجب شكر المنعم، لا حكم للأفعال قبل ورود الشرع"

ومن خلال موقفه الديني العام أن المنهجين الأساسيين اللذين نشأ بجوار النص الديني وهما "السمع" و"العقل" أو المنهج السمعي (النقلي) الذي يعتبر الدين نصا وسمعا ونقلًا وحسب، والمنهج العقلي الذي يعتبر هذا النص منهجا مستجيبا إلى حد بعيد لنظر العقل وقيامه، حيث يمثل الأول "النصيون" أو السلفيون ومن جرى مجراهم، ويمثل المنهج الثاني "المعتزلة" ومن جرى مجراهم، فهذان المنهجان الأساسيان جاء الغزالي في موقفه الديني مشيرا إلى عدم الكفاية

¹ د. المرجع نفسه، ص38.

² د عبد الباري محمود داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية، د (ط)، 1996.

التي تلحق كل منهج على حدة، فالنصيون أو السلفيون من جهة، والمعتزلة والفلاسفة من جهة أخرى، كلا الفريقين- في نظر الغزالي- سواء في النصية والجمود، النصية لم تقتصر على الفريق الأول فالمعتزلة هم أيضا نصيون بمعنى من المعاني، وكل ما هنالك أن النصيين يتبعون نصوصا دينية، والمعتزلة والفلاسفة يتبعون نصوصا فلسفية (عقلية)، أما الدين بوصفه نقلا عقلا وتجربة فهو معدوم عند كلا الفريقين.

وبهذا المنهج المرن: النقل والعقل يقدم الغزالي الدين مستندا إلى الفلسفة والعقل والبصيرة وهو في ذلك يفصح عن موقف ديني ذي أبعاد فكرية فلسفية وجدنا بعض ما يماثلها في الفلسفة الحديثة كل من "برجسون" و"وليام جيمس".¹

أما فيما يتعلق بالتأويل يقول الغزالي أن في القرآن محكما ومتشابها قد إختلف المفسرون في معناه، وهذا الإختلاف، مرده عنده إلى عدم التوفيق في بيانه، ولا يكفي عنده القول بالذهب إلى أن المحكم ما يعرفه الراسخون في العلم، والمتشابه ما يتفرد به الله تعالى بعلمه. ولا قول القائلين: المحكم هو الوعد والوعيد والحلال والحرام، والمتشابه القصص والأمثال.²

والصحيح عنده أن المحكم يرجع إلى معنيين: "أحدهما المكشوف المعني الذي لا يتطرق إليه أشكال وإحتمال" وهو بذلك مقابل للمتشابه الذي "نعارض فيه الإحتمال". وثانها: "ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا إما على ظاهر أو تأويل ما لم يكن فيه متناقص ومختلف".

وأما المتشابه المقابل فهو قد يكون تعبيرا عن الأسماء المشتركة" كاللمس المردد بين المس والوطء" وقد يكون تعبيرا على ما ورد في القرآن من صفات الله مما يوهم ظاهره الجهة والتشبيه ويحتاج إلى تأويل.

¹ د. عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، د(ط)، ص438.
² المرجع نفسه، ص540 ص542.

وفي كل الحالات لا بد من تأويل، حتى في المحكم الذي لا يستطيع ترتيبه ترتيباً مفيداً على ظاهر كما سلف، فإن قيل للغزالي ما الموقف من العطف الوارد في قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم". أهى للوقف فلا يحصل العلم بالتأويل أم للعطف فيحصل؟ فيجيب الغزالي بقوله: "كل واحد محتمل، فإن كان المراد به وقت القيامة فالوقف أولى، وإلا فالعطف إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق".

فالراسخون في العلم، بحسب هذا يعلمون التأويل، وهذا ما يتسق وينسجم مع إتجاه الغزالي الخاص، ومذهب الأشعري العام، وإن كان في موضع آخر يذهب إلى عكس ذلك تماماً مما لا ينسجم والموقف الديني والفكري العام، حيث يقول في "معيار العلم": "فإذا أهمل الوقف على الله انعطف الراسخون في العلم يعلمون التأويل"¹.

إن الغزالي استطاع توجيه الأنظار إلا أن حجة الإسلام كان يتمتع إلى جانب سمته الدينية بسمة فلسفية أصيلة وبناءة، واستطاع أيضاً أن يحفز إلى إعادة النظر في تلك السمات التي علقت في أذهان الناس، والتي تبرز الغزالي عدواً للعقل أحص سماته "الهدم" و"الإرهاب" الفكريان إزاء الفكر الحر. وأبرز العلاقة بين العقل والشرع وبين عجز العقل عن إدراك كثير من الحقائق التي أتى بها الشرع، لذلك قال: "إن العقل بنفسه قليل العناء، لا يكاد يتوصل إلى معرفة كليات الشيء دون جزئياته، نحوان يعلم جملة حسن إعتقاد الحق وقول الصدق ونحو ذلك من غير أن يعرف ذلك في شيء شيء، والشرع يعرف كليات الشيء وجزئياته، ويبين ما الذي يجب أن يعتقده في شيء شيء وما الذي حق له في شيء شيء" وهذا يعني أن

¹ د. حامد درع عبد الرحمان الجميلي، الإمام الغزالي وأراؤه الكلامية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان- ط1، 2005، ص105.

الشرع أعلى مرتبة من العقل لكنهما متحدان يتناغمان في العلم السنة لإدراك الحقائق وفهمها.¹

ولقد إنطلق ابن رشد في نقده للمعتزلة من جانب حصرهم في زاوية ضيقة هي زاوية "النقل أو السمع"، حيث أنهم لا يلفون الأداة العقلية، ولكنهم يضعونها في الدرجة الثانية بعد النقل، مع بعض التجاوز على عكس ما يذهب معظم الفلاسفة وفي مقدمتهم ابن رشد نفسه بدليل أن العقل والنقل يستويان في درجة البرهنة، وإن كان للعقل درجة على العقل ضمناً وإن أبعد قصد إليه أبو الوليد ابن رشد في مواجهة المتكلمين "المعتزلة" هو الوصول إلى حكم لا يفصل العقل عن الإيمان ولا الدين عن الفلسفة، بل إبراز الوفاق، الكامل بين النقل والعقل لذلك نجد يكرر سواء في كتاب فصل المقال أو مناهج الأدلة، في مناهج الأدلة مايلي:

فإنه لا كنا بين قيل هذا في قوله أفرادناه مطابقة الحكمة للشريعة وأمر الشريعة بها وقلنا أن الشريعة قسمان، ظاهر ومؤول، وإن الظاهر فرض للجمهور والمؤول فرض للعلماء وأنه لا محل للعلماء أن يفصحوا بالتأويل للجمهور كما قال علي رضي الله عنه "حدثوا الناس بما يفهمون أن يكذب الله رسوله" حيث شرح كل هذا في "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة" وأبرز الظاهر من العقائد التي قصد الشارع حمل الجمهور عليها، وتتحرى ذلك كله في مقصد الشارح "ص"². من هذا يتبين لنا أن ابن رشد قد قلب معادلة المعتزلة بالإستخدام الذكي لسلطة التأويل، فهم إن كانوا ينطلقون في منهجهم من الفاعل إلى الفعل ومن الله إلى العالم، فإنه ينطلق من الموجودات إلى الموحد، فيؤسس بناء عقيدي على سلطة التأويل، ممثلة في القياس البرهاني مدعماً ببناءه هذا بالدليل القرآن الذي يدعونا سبحانه و تعالى بقوله "فاعتبروا

¹ د. حامد درع عبد الرحمان الجميلي، الإمام الغزالي وأراؤه الكلامية، المرجع السابق، ص105.

² محمد علي، دراسات فلسفية، مجلة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية لوفاته، متخصصة يصدرها معهد الفلسفة الجامعية، الجزائر، 1998، ص189 ص193.

يأولي الأَبصار " لقد استطاع ابن رشد الإنطلاق من المصدر القرآني في فحص المنهج الخطابي للمعتزلة، وتفرز الجانب البرهاني العقلاني الذي يفضي حتماً إلى سلطة التأويل في الدفاع عن أسس العقيدة الصحيحة وللكشف عن مقاصد الشريعة التي لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال اسنباط العلوم من المجهول واستخراجه منه¹. فهل هذا يعني أن المعتزلة معاون للتأويل مطلقاً يجب ابن رشد قائلان لقد تناول المعتزلة هم أيضاً قولهم في العالم فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض، وهذا ما لا يوجد فيه نص شرعي فكيف تصور في تأويلهم هذا أن الإجماع منعقد عليه وبهذا تم الحوار بين المعتزلة وأبو الوليد على قاعدة التأويل وقد تبين مدى الاضطراب الذي أوقع فيه ابن رشد علماء الكلام المعتزلة، من خلال تمزقهم بين النقل والعقل وارتباكهم أمام سلطة التأويل التي تبدوا باهضة عندهم وحاسمة عند أبو الوليد².

¹ محمد عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد بيروت-لبنان- ط1 1999، ص169.
² ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، المرجع السابق، ص116.

مع بدأ الصراع السياسي بين المسلمين على خلافة علي لعثمان، حيث وقعت معركة "الجمل" إثر مبايعة علي، وفيما بعد بين علي ومعاوية فاشتد الصراع فيما بعد بين علي ومعاوية ووقعت بينهما معركة صفين: يقول حسين مروة في كتابه النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، "...ثم تفرقوا بعد ذلك فصاروا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب، وفرقة منهم إعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص، فإن هؤلاء إعتزلوا عن علي وإمتنعوا عن محاربتة والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته، فسموا المعتزلة إلى آخر الأبد.

المبحث الأول: المعتزلة ، ظروف نشأتها

إذا كانت الحاجة إلى النزاع الفكري بين الدين والسياسة قد بطلت، فإن النزاع الفكري نفسه لم يبطل، ولم يكن من المعقول أن يبطل بعد أن نما واتسع، وهكذا نشأت طبقة جديدة من المفكرين أهملت في تفكيرها العنصر السياسي "وإعتزلت" مناعات الشيعة والخوارج لتنصرف إلى التفكير المحض: تلك كانت فرقة المعتزلة- التي انقسمت مع الأيام فرقا متعددة.

الإعتزال لغة واصطلاحاً:

لغة: الانفصال والتنحي، واعتزلت القوم أي فارقتهم وتنحيت عنهم، والمعتزلة هم المنفصلون¹. هذا في اللغة أما في الاصطلاح: فهي فرقة عقلانية كلامية فلسفية، تتكون من طوائف من أهل الكلام، الذين خلطوا بين الشرعيات والفلسفة والعقلييات في كثير من مسائل العقيدة، وقد خرجت المعتزلة عن السنة والجماعة في مصادر التلقي ومناهج الاستدلال ومنهج تقرير العقيدة، وفي أصول الإعتقاد ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية، و قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يُطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى، إحترازاً من وصمة اللقب إذ كان الذم به متفقاً عليه لقول النبي: "الْقَدَرِيَّةُ جُحُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ"².

-النشأة وجذور الإعتزال:

¹ د.علي المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة عابدين- القاهرة- (د-ط-س)، ص203.

² الشهرستاني، الملل و النحل، تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر مؤسسة الجبلى وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، (د-ط-س)، ص56.

أول ما يصادفنا بصدد فرقة المعتزلة كثرة الآراء حول عوامل نشأتها و سبب إطلاق إسم المعتزلة على رجالها؛ و يردد كثير من المؤرخين وكتاب الفرق ومعظمهم من خصوم المعتزلة القصة التالية كنقطة بدأ تاريخية لنشأتها.

دخل رجل على الحسن البصري وقال : يا إمام الدين لقد ظهر في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة و هم الخوارج وجماعة يرجنون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان؛ لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة و هم مرجئة الأمة؛ فكيف تحكم لنا في ذلك إعتقاداً؟¹

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً بل في منزلة بين المنزلتين: لأمؤمن ولا كافر، ثم قام واصل وإعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن فقال الحسن: إعتزل عنا واصل فسمي هو وأصحابه بالمعتزلة.

إختلف العديد من الخصوم في هذه التسمية فبعضهم نسبها إلى عمرو بن عبيد يقول السمعاني: المعتزلة نسبة إلى الإعتزال أي الإجتناج والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سموا بهذا الإسم لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد أحدث ما أحدث من البدع وإعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه فسموهم المعتزلة. واتجه هذا الإختلاف في الرؤية إلى وجهتين:²

-الوجهة الأولى: أن الإعتزال حصل نتيجة النقاش في مسائل عقادية دينية كالحكم على مرتكب الكبيرة، والحديث في القدر، بمعنى هل يقدر العبد على فعله أو لا يقدر، ومن رأي أصحاب هذا الاتجاه أن اسم المعتزلة أطلق عليهم لعدة أسباب:

1- أنهم اعتزلوا المسلمين بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين

2- أنهم عرفوا بالمعتزلة بعد أن اعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري وشكل حلقة خاصة به لقوله بالمنزلة بين

¹ د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة والأشاعرة، المؤسسة الثقافية الجامعية الإسكندرية (مصر)،

2009، ب(ط)، ص 102.

² زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق -بيروت- (ط-س)، ص68.

المنزلتين فقال: الحسن: "اعتزلنا واصل".¹

3- أو أنهم قالوا بوجوب اعتزال مرتكب الكبيرة ومقاطعته.

-والوجهة الثانية: أن الإعتزال نشأ بسبب الصراع السياسي الفكري في الإسلام قبل نشوء هذه الجماعة التي إستقر

عليها إسم المعتزلة في نهاية القرن الأول للهجرة وأواخر القرن السابع للميلاد وأصبحت كلمة الإعتزال منذ ذلك الحين

تعني الإثارة إلى مذهب هذه الجماعة بما تفرد به من آراء في جملة من الأصول الإعتقادية الإسلامية وبما تفرد به كذلك

من منهج عقلي في معالجة هذه الآراء.²

فإسم المعتزلة إذن لم ينشأ بنشأة هذه الجماعة وإنما هو يرجع إلى عهد تاريخي سابق ظهورها بأكثر من نصف قرن،

أما القاضي عبد الجبار الهمداني مؤرخ المعتزلة: فيزعم أن الإعتزال ليس مذهباً جديداً أو فرقة طارئة أو طائفة أو أمراً

مستحدثاً، وإنما هو استمرار لما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته، وقد لحقهم هذا الاسم بسبب اعتزالهم

الشر لقوله تعالى: "وأعتزلكم وما تدعون" ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (من اعتزل الشر سقط في الخير).

والواقع أن نشأة الاعتزال كان ثمرة تطور تاريخي لمبادئ فكرية وعقائدية وليدة النظر العقلي المجرد في النصوص الدينية،

وقد نتج ذلك عن التأثير بالفلسفة اليونانية والهندية والعقائد اليهودية والنصرانية .

قبل بروز المعتزلة كفرقة فكرية على يد واصل بن عطاء، كان هناك جدل ديني فكري بدأ بمقولات جدلية كانت هي

الأسس الأولى للفكر المعتزلي وهذه المقولات نوجزها مع أصحابها بما يلي:

-مقولة أن الإنسان حر مختار بشكل مطلق، وهو الذي يخلق أفعاله بنفسه قالها: معبد الجهني، الذي خرج على عبد

الملك بن مروان مع عبد الرحمن بن الأشعث .. وقد قتله الحجاج عام 80هـ بعد فشل الحركة .

¹ زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، المرجع السابق، ص68.

² حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (المعتزلة- الأشاعرة- المنطق)، المجلد الثاني، دار الفارابي، بيروت -لبنان- ط1، 2002، ط2

-وكذلك قالها غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز وقتله هشام بن عبد الملك .

-ومقولة خلق القرآن ونفي الصفات، قالها الجهم بن صفوان، وقد قتله سلم بن أحوز في مرور عام 128هـ.¹

ولا ترجع أهمية المعتزلة إلى دورها البارز في علم الكلام فحسب أو أنها تمثل النزعة العقلية في الفكر الإسلامي فقط بل إمكاناتها في الحضارة الإسلامية إبان إزدهارها و نذكر منها مايلي:

1- إن المسار التاريخي للمعتزلة قد صاحب المسار التاريخي للحضارة الإسلامية إزدهارها وإنهيارها بمعنى أن إزدهار الإعتزال كان في أوج الحضارة الإسلامية في القرن (3هـ) كما أن غياب المعتزلة عن مرح الحياة الإسلامية قد إقترب بتدهور هذه الحضارة ولم يكن الحال كذلك بالنسبة لأية فرقة كلامية أخرى.

2- إن الأغلبية الساحقة من رجال هذه الفرقة كانت من الموالي بل من أصحاب الحرف وأهمية ذلك حضارياً ترجع إلى تحقيق مبدأ المسار في الحضارة الإسلامية على نحو جعل رواد الفكر أناساً من الشعوب المغلوبة بل من الطبقات الدنيا.² وأيضاً ظهرت هذه التسمية تاريخياً مع الصراع السياسي الحاد بين الخوارج وأهل السنة على الخلافة بين علي وعثمان؛ و فيما بعد بين علي ومعاوية فقد وقعت معركة "الجمل" إثر مبايعة علي؛ بين هذا الأخير وطلحة والزبير وفيما بعد اشتد الصراع بين علي ومعاوية ووقعت بينهما معركة الصفين.³

المبادئ والأفكار:

جاءت المعتزلة في بدايتها بفكرتين مبتدعتين:

-الأولى: القول بأن الإنسان مختار بشكل مطلق في كل ما يفعل، فهو يخلق أفعاله بنفسه، ولذلك كان التكليف، ومن

أبرز من قال ذلك غيلان الدمشقي، الذي أخذ يدعو إلى مقولته هذه في عهد عمر بن عبد العزيز، حتى عهد هشام بن عبد الملك، فكانت نهايته أن قتله هشام بسبب ذلك .

¹ حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (المعتزلة- الأشاعرة- المنطق)، المجلد الثاني، المرجع السابق، ص 175.

² د. فالخ الربيعي، تاريخ المعتزلة، فكرهم و عقائدهم (دراسة في إسهامات المعتزلة في الادب العربي)، الدار الثقافية للنشر، (د-ط-س)، ص 46 ص 47.

³ الأب سهيل قاشا، المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر، الطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2010، ص 48.

-الثانية: القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه فاسق فهو بمنزلة بين المنزلتين، هذه حاله في الدنيا

أما في الآخرة فهو لا يدخل الجنة لأنه لم يعمل بعمل أهل الجنة بل هو خالد مخلد في النار.¹

المبحث الثاني: أصول المعتزلة الخمسة

حث المعتزلة على التوغل بالرأي في بقية الآيات، في محاولة فهم لإجلاء الوجوه والمعاني الكامنة وراء الظاهر المشكل، وبذلك عمدوا إلى تأويل الآيات التي قد يظهر أنها تخالف الأولى فيؤولونها، فكان التأويل أهم مظاهرهم وأعظم عناصرهم وأكبر مميز لهم عن السلف، وبفضل تعرضهم لنصوص القرآن والدين عامة بهذا المنهج وهذه العقلية، قرروا لهم مذاهب في العدل والتوحيد وصفات الله وأفعال العباد وغيرها.

الأصل الأول: التوحيد

لغة: هو مشتق من وحده، توحيدا، أي جعله واحدا.

إصطلاحاً: عند المتكلمين* هو التأكيد بوحداية الله لا شريك غيره، فيها يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه، وتفرد بالقدم والازلية التي هي أخص أو صفات الألوهية عندهم وفي ذلك يقول القايي عبد الجبار: "ولابد من إعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعا لأنه لو علم ولم يقرأ ويعلم لم يكن موحداً"² وقد انتقدوا المعتزلة في تأويل صفتي "السمع" و "البصر" بالعلم في ثلاث وجوه هي:

الوجه الأول: إن كل ما ذكره في التأويل مرده قوله تعالى: "قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله و الله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير" من ثلاث مواضع أولها قوله تعالى "قد سمع الله" في الماضي الثاني أخبر سبحانه أنه سميع في المستقبل.

الثالث أخبر سبحانه انه سميع في الحال قوله "إن الله سميع بصير"

¹ د- فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة، المرجع السابق، ص 42.

² حسن محمود الشافعي، مدخل دراسات علم الكلام، مكتبة وهبة للطباعة والنشر القاهرة-مصر، ط2، 1991، ص99.

ويعني هذا أنه من لم يكن سميع في الماضي والحاضر والمستقبل لا يصح أن يكون إلهاً ويدل على ذلك قوله تعالى وهو يحكي لقول إبراهيم عليه السلام، في معرض مجالسه حين كان يعبد إلهاً معطلا عن السمع والبصر" إذ قال لأبيه يا أبتى لما لم يسمع ولا يبصر ولا يفني عنك شيئاً" سورة مريم أي نعبد من يسمع ويبصر.

الوجه الثاني: إن ما ذكر باطل لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به في الحال السماع، ثم يكون عالماً به في الحالة الثانية ولا يكون سامعاً وهذا يدل على أن السمع للشيء غير العلم به وفي ذلك يقول أبي الحسن الأشعري رحمه الله تعالى " ولو كان معنى - سميع بصير - معنى عالم لكان كل معلوم مسموع وإذا لم يجوز ذلكم بطل قولكم"¹

الوجه الثالث: هو أن الله تعالى يوصف بأنه عالم الحقيقة، فكذلك يوصف بأنه سميع بصير على الحقيقة فإذا كانت صفة العلم مستقلة فكذلك صفتا السمع والبصر مستقلتان وإن كان كل وصف مستقل عن الآخر فكيف يجوز لتأويل الأول والثاني؟

ولو جاز ذلك للزم من التأويل صفتي السمع والبصر بالعلم، سائر الصفات بذلك إذ لا فرق إذا انتقى الفرق فتخصيص هاتين الصفتين بالعلم دون سائر الصفات الأخرى التي أمر بها الشرع والعقل.² وفي هذا المصعب نجد أبو الحسن الأشعري يقول: " فيقول للمعتزلة إذا عزمتم أن معنى سميع بصير معنى عالم فهلا زعمتم إن معنى قادر معنى عالم" أما عن صفة الإستواء كانت ثابتة بنصوص قاطعة لا تقبل الرد، فاضطروا إلى تأويل هذه النصوص بما ينسجم مع عقيدتهم ففسروا :

إستوى: بمعنى " إستوعد" و " ملك" و "قهر" و " قدر" وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار "الاستواء هنا بمعنى الإستلاء والغلبة، وذلك مشهور في الفقه وقالوا : "إن الله في كل مكان ولا يخلو منه مكان"³.

الأصل الثاني: العدل

¹ عبد السلام محمد عبده، علم التوحيد في ثوب جديد، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، (د-ط-س)، 1980، ص 187 ص 188.

* المتكلمين: علماء الكلام و المعتزلة قد دعوا إلى ذلك برئاسة واصل بن عطاء

² د. عاطف العراقي، هانم إبراهيم يوسف، أصل العدل عند المعتزلة، جامعة القاهرة، ط1، 1413، 1993، ص 68 ص 69 .
³ محمد أحمد عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ، دار مكتبة الحياة للنشر و الطباعة ، بيروت - لبنان - (د-ط - س)، ص 603.

لغة: مصدر عدل عدلاً، وقد يذكر ويراد به الفاعل، فإذا أريد به الفاعل فذلك على طريق المبالغة لأنه معدول كما يجرى على فاعلين كقولهم للضارب: ضرب وللصائم: صوم. وله حدان، حد إذا استعمل في الفعل ومعناه " توفير حق الغير " وحد إذا استعمل في الفاعل ومعناه فاعل هذه الأمور.

إصطلاحاً: إذا قيل أنه تعالى "عدل" فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة ولا يفعل القبيح ، ولا يخل بما هو واجب عليه و في ذلك يقول ابن القيم: " وهو سبحانه خالق الخير والشر للشر في بعض مخلوقاته، لا في خلقه و فعله".¹
أما قولهم ولا يخل بما هو واجب عليه فمحتمل الوجهين هما:

الوجه الأول: أن يكون ذلك الواجب أوجبه هو سبحانه و تعالى على نفسه

الوجه الثاني: وهو أن يكون ذلك الواجب أوجبه عليه غيره، فإن كان المراد بجم الأول فهو حق على أن تعتقد أن ذلك الإيجاب تفضل منه سبحانه و تعالى على عباده أنه من باب الاستحقاق.²

إما أن يكون مرادهم الثاني فهو باطل لأنه لا يملك أحد من الخلق سلطة الإيجاب على الله تبارك و تعالى و العدل الإلهي أمر لا يختلف فيه احد من المسلمين، فالكل مثقف على أن الله تعالى هو الحكيم العدل لا يظلم الناس.³

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

"الوعد" هو خير يضمن إيصال نفع إلى الغير، أو نفع ضرر عنه في المستقبل ولا فرق عنده أن يكون حسناً مستحقاً و بين أن لا يكون كذلك.

"الوعيد" هو كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير تقريباً نفع عنه في المستقبل سواء كان ذلك حسناً مستحقاً أم لا ويرى المعتزل في أصل " الوعد و الوعيد" أنه يجب عن الله تعالى أن يفعل ما وعد به وما توعد عليه فيجب عليه إثابة الطائع ومعاقبة العاصي وإن لزم الخلف والكذب في وعده ووعيده ولزم عنه فساد التدبير ويقول " القاضي عبد الجبار" و

¹ علي بن صالح الضويحي ، آراء المعتزلة الأصوليين، شركة الرياض -السعودية- د (ط-س)، ص 108.

² محمد أحمد عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المرجع السابق، ص 609.

³ عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية، دار الثقافة العامة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط2، 1981، ص153.

أما علوم الوعد فهو أن يعلم أن الله تعالى وعد المطعين بالثواب، ونقد العصاة بالعقاب* وأنه يفعل ما وعد به توعد عليه لا محال ولا يجوز عليه الخلف و"الكذب"

و في هذا ينقل شيخ الإسلام ابن تيمية إتفاق السلف على أنه يجوز إخلاف الله تعالى لوعيده لأن الوعيد حق محض له، فإسقاطه يدل على جزيل كرمه وإحسانه وكله دليل واقع في كتاب الله عز و جل فيقول " و اتفقوا على أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجبا لحكم وعده، فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد"¹.

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

تقر المعتزلة أن مرتكب الكبيرة لا يستحق أن يسمى باسم الإيمان والإسلام، لأن في إطلاق ذلك عليه تشريفا له و هو ليس أهلا لهذا التشريف بسبب عصيانه، كما لا يستحق أن يطلق عليه اسم الكفر لأن أحكام الكفر تستحق أن نسميه فاسقا.

أما أصحاب السنة والجماعة فقد رفضوا هذا الحكم لأنهم يرون أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، فلا يخرج بمعصيته عن مسمى الإيمان والإسلام ولا يحكم له بالنار يوم القيامة إنما يكون واقع تحت مشيئة الله تبارك وتعالى، إن شاء غفر له و أدخله الجنة، وإن شاء عذبه وأدخله النار، فيها لقوله تعالى: " و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء"²

كما أن مرتكب الكبيرة لا يخرج لكبيرته على الإيمان فالله تبارك وتعالى جعله من المؤمنين فقال: " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتل"².

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المعروف عند المعتزلة: هو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه المنكر عند المعتزلة.

المنكر: هو كل فعل عرف فاعله قبيحة أو دل عليه

¹ د- محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، ط2، 1408-1988، ص13.

*مسألة الثواب و العقاب عند المعتزلة تتعلق بفعل الخير و الشر و هي أمور متعذرة بدون وحي إلهي.

² رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة دراسة في نشأتها ومبادئها ونظرياتها في الوجود، دار النور للطباعة والنشر، بيروت- لبنان- ط1، 1994، ص163.

وهم يرون وجوب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، بأي وجهها استطاع سواء أكان بالسيف أم بما هو دونه.¹

و يقول البلخي: "وأعلم أن المقصود بالمعروف هو إيقاع المعروف وبالغيب عن المنكر هو زوال المنكر فإذا ارتفع الفرض يزاوّل الأمر السهل لم يجوز العدل عنه إلى الصعب"²

والشروط التي وضعوها للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي كالتالي:

- أن يعلم أن الأمر به معروف والنهي عنه منكر
- أن يعلم أن المنكر حافز.
- قولهم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب وحق لا ريب فيه
- تقسيم الأمر بالمعروف إلى واجب و مندوب.
- إشتراطهم في الأمر والنهي أن يكون عالماً لما يأمر به ولا ينهى عنه.

-إشتراطهم في تغيير المنكر أن لا يؤدي إلى المنكر أعظم منه، و غيرها من الشروط التي وضعوها³. ورغم أن عدد الأصول هو خمسة، إلا أن التسمية التي غلبت على أصحابها هي تسمية أهل " العدل والتوحيد"، ذلك لأن ثلاثة من هذه الأصول وهي (الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، داخلة تحت أصل العدل، ومتضمنة فيه، وسموا في أحيان كثيرة بالعدليين نسبة إلى هذا الأصل وحده، وهذا يعطي أهمية لهذا الأصل في أصولهم، وبالتالي يدل على القدر الكبير من الجهد الذي بدله هؤلاء السلف في البحث، والجدل حول مشكلة حرية الإنسان⁴

المبحث الثالث: رجال المعتزلة وطبقاتهم

¹ د. إرثور سعد بييف، الفلسفة العربية الإسلامية، دار العربي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط2، 2002، ص59.

² نصر أبو حامد زيد، الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، مركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - للطباعة والنشر، -الجزائر- ط5، 2003، ص155.

* سورة النساء الآية 48.

³ محمد أحمد عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، المرجع السابق، ص640.

⁴ د. محمد عمارة المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، المرجع السابق، ص13.

تحاول كل فرقة أن يصلوا فرقتهم " برسول الله" وصحابته والسبب في ذلك هو بيان أن آرائهم ليست مستحدثة إنما ترجع إلى صاحب الرسالة، وما كان عليه أصحابه وذلك ما فعله كل من "القاضي عبد الجبار" و"ابن المريضي" فقد قسمهم الأول إلى عشرة طبقات ثم أضاف "ابن المرتضى" نقلاً عن الحاكم الجشمي طبقتين على النحو الآتي ذاكين أهمهم فقط:

الطبقة الأولى: علي وأبو بكر وعمر على هذا الترتيب ولم يذكر عبد الجبار عثمان بينما ذكره ابن المرتضى مع أن الأول معتزلي والثاني شيعي وأضاف إليهم ابن المرتضى ابن الدرداء وعبادة بن صامت، ووضح أن إدراج هؤلاء ضمن المعتزلة إنما قصد به بيان أن المعتزلة هي أتقى الفرق وأبرها.

الطبقة الثانية: الحسن والحسين ابنا علي بن أبي طالب ، ومحمد بن حنفية بن علي بن أبي طالب ومن التابعين "سعد بن المسبب، طاووس اليماني وأبو الأسود الدؤلي، وأصحاب عبد الله بن مسعود وهم علقمة والأسود وشريح وغيرهم.

الطبقة الثالثة: من ذرية علي : الحسن بن الحسن وابنه عبد الله بن الحسن وأولاده، النفس الزكية وغيره، وأبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ،ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، وزيد بن علي، ابنه محمد النفس الزكية و زيد بن علي،¹ ثم محمد بن سريين بن محمد، وأخيراً الحسن البصري سيد التابعين.

الطبقة الرابعة: يبدأ مذهب المعتزلة بالمفهوم الكلامي وأهم رجالها غيلان بن مسلم الدمشقي، واصل بن عطاء، عمرو بن عبيد بن باب، مكحول بن عبد الله، قتادة بن دعامة السدوسي، صالح الدمشقي، صاحب غيلان، بشر الرحال.

الطبقة الخامسة: وأهم أصحاب "واصل" الذين بعث بهم إلى البلدان لنشر مذهب الاعتزال "أبو عمر و عثمان بن خالد الطويل" ، وقد رحل إلى أمينيا وعند ها أخذ أبو الهذيل الخلفاؤ المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل أحفص بن سالم وقد خرج إلى خراسان لمظاهرة الجهم بن صفوان الذي كان يشيع مذهب الجبر بن قاسم بن السعدي و

¹ د. عابد محمد الجابري، نحن والثرثا، "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان-ط6، 1993، ص243.

قد ذهب إلى اليمن وأيوب بن الأوتن وقد أرسله واصل غلى المدينة والجزيرة و البحرين الحسن بن ذكوان ومن تلاميذ عمرو بن مجيد شيب ابن شيبه وخالد بن صفوان وحفص ابن العوام وعمرو الحسين ابن حفص ابن سالم

الطبقة السادسة: وتشمل أعظم رجال المعتزلة وأعمقهم أثر في تشكيل المذهب وتحديد آرائه سواء في تحليل الكلام أو تدقيقه وعلى رأسهم أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدي الشهير بالعلاف وتلميذه إبراهيم بن سيار النظام و أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي مؤسس مدرسة بغداد المعتزلة ومعمر بن عباد السلمي، وموسى الأسوري وهشام بن عمرو العوصي أبو بكر بن كسان الأصم¹، أبو شمر الحنفي، إسماعيل بن إبراهيم أبي عثمان الآدمي، أبو مسعود عبد الرحمن العسكري، أبو خلدة، أبو عامر الأنصاري، عمرو بن فائد، موسى الأسواري، هشام بن عمرو الفوطي، وهذه الطبقات السادسة أعظم الطبقات وأحفلها بأساطين المعتزلة، وتمثل أوج مذهب الاعتزال.

الطبقة السابعة: وعلى رأسها أبو موسى المردار راهب المعتزلة، ثمامة بن الأشرس، عمرو بن بحر الجاحظ، عيسى بن صبيح، موريس بن عمر الفقيه، محمد بن شيب، وأحمد بن داوود ويوسف بن عبد الله بن إسحق الشحام، وعلي الأسواري، وعباد بن سليمان، وأبو جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي، وأبوا حسين محمد بن مسلم الصالح، وصالح قبة ثم الجعفران "جعفر بن مبشر الثقفي، وجعفر بن حرب"، أبو عفان النظامي، من أصحاب النظام، زرقان، عيسى بن الهيثم الصوفي، أبو سعيد أحمد بن سعيد الأسدي.

الطبقة الثامنة: وعلى رأسها أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو مجالد أحمد بن الحسين البغدادي، أبو الحسين الخياط عبد الرحيم بن محمد بن عثمان صاحب كتاب "الانتصار"، أبو قاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي، والناشئ عبد الله بن محمد، وكنيته أبو عباس، الشاعر، أبو الحسن أحمد بن علي الشطوري، محمد بن سعيد زنجي.

¹ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام "دراسات فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين"، المؤسسة الثقافية الجامعية للتوزيع و النشر جامعة الإسكندرية

الطبقة التاسعة: أبو هاشم السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو عمر سعيد بن محمد الباهلي و يبدو أنه في هذه الفترة الزمنية النصف الأول من القرن الرابع الهجري امتزجت معتقدات الشيعة بأراء المعتزلة، ومن ثم نجد في هذه الطبقة رجالاً من كبار مفكري الشيعة كأبي سهل النبوخي، والحسن بن موسى صاحب كتاب فرقة الشيعة.

الطبقة العاشرة: وهم تلاميذ أبو الهاشم الجبائي واشهرهم: ¹ أبو علي بن خلاد، وأبو عبد الله الحسين بن علي البصري وأبو إسحاق بن عياش، أبو القاسم السيرافي، أبو عمران السيرافي، أبو بكر بن الاخشيد، وأخت أبي هاشم، وبتأبي علي الجبائي، وتلك الطبقات العشر التي ذكرها القاضي عبد الجبار ورتبها، ثم جاء الحاكم فأضاف طبقتين هما الحادية عشر والثانية عشر.

الطبقة الحادي عشرة: وعلى رأسها قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمداني بن عبد الجبار الهمداني، و قد تتلمذ على يد أبي هاشم الجبائي، أبو عبد الله الداعي محمد بن الحسين بن القاسم وابن الحسن بن عبد الرحمان بن القاسم بن الحسين بن زيد بن علي بن أبي طالب، وأبو العباس الحسيني الإمام المؤيد بالله و أخوه الإمام أبو طالب يحيى بن محمد العلوي.

الطبقة الثانية عشرة: أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري صاحب كتاب "ديوان الأصول"، الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسن الموسوي، الإمام الحسن الحقيني، أبو الفتح الأصفهاني أبو الحسن الرفاء، القاضي أبو بشر الجرجاني،

ومذهب المعتزلة قد ظهر بالبصرة ثم ظهرت مدرسة ببغداد، وتجمع المدرستان أهم رجال المعتزلة وتشكلان التيارين الرئيسيين للإعتزال.²

¹ أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتب العلمية للطباعة و النشر، بيروت-لبنان) ط2، 2007، ص 119.

² الأب سهيل قاشا، المعتزلة ثورة الفكر الإسلامي الحر، المرجع السابق، ص 50 ص 51.

الفهرس

سورة البقرة

كلمة شكر وعرفان

المقدمة.....	أ ب ج د
الفصل الأول: في مفهوم التأويل.....	23 - 6
المبحث الأول: التأويل لغة وإصطلاحاً.....	7 - 6
المبحث الثاني: التأويل عند اليونان-اليهودي المسيحي.....	14 - 7
المبحث الثالث: التأويل في الإسلام.....	23 - 14
الفصل الثاني: المعتزلة.....	37 - 25
المبحث الأول: ظروف نشأتها.....	29 - 25
المبحث الثاني: أصول المعتزلة الخمسة.....	34 - 29
المبحث الثالث: رجال المعتزلة وطبقاتهم.....	37 - 34
الفصل الثالث: التأويل لدى المعتزلة.....	56 - 39
المبحث الأول: مجالات التأويل.....	43 - 39
المبحث الثاني: الإختلاف في فهم النص (العقل والنقل).....	50 - 43
المبحث الثالث: نقد الأشاعرة، الغزالي، ابن رشد.....	56 - 51
الخاتمة:.....	59 - 58
فهرس الأعلام.....	61 - 60
قائمة المصادر والمراجع.....	68 - 63

قائمة المصادر والمراجع المعتمدة:

أ- المصادر:

1- القرآن

- 2- أبو الوليد بن رشد، فصل المقال بين الحكمة والشريعة من اتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة- مصر- ط3، د(س).
- 3- أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط7، 1964.
- 4- أحمد أمين، ظهر الإسلام، دار الكتاب العربي للطباعة النشر، بيروت-لبنان-ط1، 2005.
- 5- ابن فورك، مجرد مقالات الأشعري، منشورات دارالمكتبة العصرية، بيروت-لبنان-د(ط-س). -
- 6- د. أرثورسعد بييف، الفلسفة العربية الإسلامية، دار العربي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط2، 2002
- 7- الأشعري أبو الحسن على بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط1، د(س).
- 8- ابن حزم الفصل في الملل والنحل، دارالمثنى للطباعة والنشر، بغداد-العراق- د(ط-س).
- 9- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، الناشر مؤسسة الحبلى وشركاه للتوزيع والتوزيع، القاهرة، د(ط-س).
- 10- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- د(ط)، 2005.
- 11- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج6، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط1، 1382-1962.
- 12- بول ريكور، صراع التأويلات دراسة هيرونيوطيقية، تر: منذر عياشي، دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس-ليبيا- ط1، 2005.
- 13- جان غراندان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، تر: عمر مهيبيل، الدار العربية لعلوم النشر والطباعة، بيروت-(لبنان)، ط1، 2008.
- 14- داينيد جاسر، مقدمة في الهرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، دار العربية لعلوم الطباعة والنشر،

بيروت-لبنان-ط1، 2003.

15- صادق الأصفهاني، شرح مطالع الأنظار، دار الوحدة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان-ط2، 2000 .

16- مالك بن نبي، شروط النهضة: تر عمر كامل عبد الصابور شاهين، دار الفكر- دمشق-ط1، 1987.

17- هانز جورج غادمير، الحقيقة والمنهج "الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية : تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار الطباعة والنشر والتنمية الثقافية أوياء، طرابلس-ليبيا - (ط)، 2007.

المراجع:

1- أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، تصدير عاطف العراقي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية-مصر-ط1، 2001.

2- أحمد محمد سالم، نقد الفقهاء علم الكلام بين " حراسة العقيدة وحركة التاريخ " دار النشر والتوزيع القاهرة-مصر- ط1، 2008.

4- د.أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين المعتزلة والأشاعرة، المؤسسة الثقافية الجامعية الإسكندرية - مصر- (ط)، 2009.

5- أمين حسين أحمد، دليل المسلم الحزين، دار الشروق، القاهرة، (ط)، 1983.

6- أوليري دي لاسي، الفكر العربي ومركزه في التاريخ، نقله إلى العربية وعلق عليه إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ط)، 1972.

7- د.ألبير نصري نادر، أهم الفرق الإسلامية السياسية الكلامية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان-(ط)، 1958.

8- ابن النديم، محمد بن إسحاق، كتاب الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (ط)، 1978.

9- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف النمري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي روايته وحمله، دار الفكر، بيروت، (ط-س).

10- الأب سهيل قاشا، المعتزلة ثورة في الفكر الإسلامي الحر، الطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2010.

- 11- بومدين بوزيد، الفهم والنص (دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلثاي)، منشورات الإختلاف، د(ط)،
- 12 - توفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي للطباعة والنشر، بيروت-لبنان - ط2، 1999.
- 13- حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية " المعتزلة الأشعرية المنطق " المجلد الثاني، بيروت-لبنان - ط1، 2002.
- 14-حسني زينة، العقل عند المعتزلة، تصور العقل عند القاضي عبد الجبار، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1978.
- 15- حسن محمود الشافعي، مدخل دراسات علم الكلام، مكتبة وهبة للطباعة والنشر القاهرة- مصر - ط1991، 2.
- 16 - حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، (المعتزلة- الأشاعرة- المنطق)، المجلد الثاني، دار الفارابي، بيروت -لبنان- ط1، 2002، ط2، 2008.
- 17- د. حامد درع عبد الرحمان الجميلي، الإمام الغزالي وأراؤه الكلامية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان - ط2005، 1 .
- 18- عصام الدين محمد علي، تاريخ الفلسفة الإسلامية، منشأة المعارف للطباعة والنشر، الإسكندرية-مصر - د(ط- س).
- 19- د.رواء محمود، مشكلة النص والعقل في الفلسفة الإسلامية، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان - ط1، 2006-1427.
- 20- رشيد البندر، مذهب المعتزلة من الكلام إلى الفلسفة دراسة في نشأتها ومبادئها ونظرياتها في الوجود، دار الينوع للطباعة والنشر، بيروت- لبنان - ط1، 1994.
- 21- سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، دار التنوير للطباعة النشر والتوزيع، بيروت-لبنان - د(ط)، 2007.
- 22- زكي نجيب محمود، المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، دار الشروق-بيروت - د(ط- س).

- 23- سعيد توفيق، في ماهية اللغة وفلسفة التأويل، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان- ط1، 2002
- 24 - سوزان سونتاغ، ضد التأويل ومقالات أخرى، تر: نهلة بيضون، المنظمة العربية للترجمة بيروت-لبنان- ط1، فبراير 2008.
- 25- د.عابد محمد الجابري، نحن والثرث، "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان- ط6، 1993.
- 26- د.عاطف العراقي، الإتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1413-1993.
- 27- د.علي المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة عابدين- القاهرة- (ط- س)
- 28- محمد عاطف العراقي، الفيلسوف ابن رشد ومستقبل الثقافة العربية، دار الرشاد بيروت-لبنان- ط1، 1999.
- 29- د. عبد الحميد خطاب، الغزالي بين الدين والفلسفة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د(ط)، 1986.
- 30- عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة (دراسة تحليلية نقدية في النظريات الغربية الحديثة)، الدار العربية لعلوم الطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط1، 2007.
- 31- عبد السلام محمد عبده، علم التوحيد في ثوب جديد، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، د(ط)-س) 1980
- 32- عبد الستار عز الدين، فلسفة العقل رؤية نقدية للنظرية الإعتزالية، دار الثقافة العامة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط2، 1981.
- 33- فروخ عمر، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، منشورات دار المكتبة العصرية بيروت-لبنان- د(ط)، 1970.
- 34- عبد الغني بارة، الهرميوطيقا والفلسفة " نحو مشروع عقلي تأويلي"، الدار العربية لعلوم الطباعة والنشر، بيروت- لبنان- ط1، 2008.
- 35- عادل مصطفى، مدخل إلى الهرميوطيقا " نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت-لبنان- ط1، 2003 .

- 36- د.علي المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مكتبة وهبة عابدين- القاهرة- (د-ط-س)،
2008.
- 37- عمار جيدل، سلسلة دراسات في الفرق الإسلامية، دار البلاغ للنشر والتوزيع، بيروت -
لبنان- ط1، 2002.
- 38- د. فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة، فكرهم و عقائدهم (دراسة في إسهامات المعتزلة في الادب
العربي)، الدار الثقافية للنشر، (د-ط-س).
- 39- فوزي حامد الهيتي، إشكالية الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي ابن رشد نموذجاً، دار
الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان- ط1، 2005.
- 40- محمد أحمد عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، دار مكتبة الحياة للنشر والطباعة، بيروت -
لبنان- (د-ط-س).
- 41- محمد جاحظ، الحيوان، دار المثني للطباعة والنشر، بغداد-العراق- ط5، 1898.
- 42- د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق-القاهرة- ط1408، 2-
1988
- 43- د. عمارة ناصر، مناهج البحث في الفلسفة، دار العرب القدس، جامعة مستغانم، (د-ط)،
2013
- 44- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، بيروت لبنان-
ط2، 2003
- 45- وحيد بن بوعزيز، حدود التأويل "قراءة في مشروع أمبرتوايكو النقدي"، الدار العربية لعلوم
الطباعة والنشر، بيروت -لبنان- ط1، 2008
- 46- د عبد الباري محمود داود، الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة دراسة فلسفية إسلامية، دار المعرفة الجامعية، د
(ط)، 1996.

المجلات والموسوعات:

- 1- إسماعيل شرفا، الموسوعة الفلسفية، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن-عمان - ط1، 2002.
- 2- بدوي عبد الرحمان، مذاهب الإسلاميين، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1979.
- 3- علي أحمد، لدراسات فلسفية، الندوة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى الثامنة لوفاته، مجلة سداسية مختصة يصدرها معهد الفلسفة بالجامعة- الجزائر - 1996
- 4- محمد علي، دراسات فلسفية، مجلة الوطنية حول ابن رشد بمناسبة الذكرى المئوية لوفاته، متخصصة يصدرها معهد الفلسفة الجامعية، الجزائر، 1998.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الله تعالى

"وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويفسك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون(30) وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين(31) قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم(32)"

صدق الله العظيم

** سورة البقرة **

فهرس الأعلام

أبا القاسم البلخي: أحياناً يلقب بالكعبي وقد كان رأس طائفة من المعتزلة الكعبية مات 217 هـ .

أبو علي الجبائي: أستاذ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة، كان رئيس المعتزلة نسبة إلى حي مات سنة 303 هـ .

أبو الهذيل العلاف: هو من موالي عبد القيس ويقال له العبدى ولد 135 هـ أي بعد ثلاث سنوات من قياس الدولة العباسية مات 235 هـ في أول خلافة المتوكل .

النظام: كان من أستاذة العلاف عاش في بغداد مات وهو شاب نحو 36 سنة من عمره سنة 221 هـ وكان أستاذ الجاحظ .

الجاحظ: كان وليد ونتاج له وصورة من صورته في البلاغة وفي منهج البحث وسعة الاصطلاح له عدة كتب كالحَيوان .

بشير بن المعتز: هو أبو سهل الهلالي مؤسس فرع الاعتزال في بغداد واتصل بفضل بن يحيى البرمكي مات سنة 210 هـ وقد برز أيام الخليفة هارون الرشيد هو شخصية بارزة في الأدب .

أبوموسى المردار: عيسى ابن صبيح إليه يرجع الفضل في انتشار الاعتزال في بغداد سمي براهب المعتزلة لكثرة وغطه للناس حيث كان زاهدا ورع .

الجعفراني: كان من حسنة المردار تلميذه الجعفراني بن مثير درس في بغداد على يد أبي موسى ومات سنة 234 هـ اشتهر برده على أستاذ العلاف .

ثمامة بن الأشرس: أبومعن الزموي اشتهر بمجالسه الكبيرة في علوم الكلام والأدب وكان جامع بين سخافة الدين وخلاعة النفس .

أحمد بن دواد: من أقوى الشخصيات كان له الأثر الكبير في حياة المسلم العربي من إياد ولد بالبصرة 160 هـ كان يحضر مجالس المؤمنين 240 هـ .

الزمخشري: إمام كبير في التعبير والنحو واللغة مؤلف تأليف عظيمة في اللغة والبلاغة.

أبو حامد الغزالي: أهم أعلام الفقه ومتصوف إسلامي وأحد أشهر علماء الدين في التاريخ الإسلامي الملقب بحجة الإسلام، أعجوبة الزمان ولد عام 450هـ، وتوفي في 14 من جمادى الآخرة 505هـ.

أبو الوليد ابن رشد: مبتدع مذهب الفكر الحر، كان يتعشق بالفلسفة ويهتم بالعلم، وهو الذي أضحى بين الفلسفة والمنطق، يعتبر من أشهر المفكرين المسلمين أثرا وأبعدهم نفوذا في الفكر الأروبي ولد 1126م-520هـ ومات 1198م-595هـ.

فرقة الأشاعرة: هي فرقة إسلامية تنتسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري 260هـ و متوفي 324هـ، تنتهج أسلوب أهل الكلام في تقرير العقائد والرد على المخالفين.

كلمة شكر وعرفان

قال تعالى: "قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"

إلى صاحب الروضة الفيحاء والقبة البيضاء ومن انشقت له حجب السماء وتفجر بين أصابعه الماء إلى سيدي وحببي أبي الزهراء.

إلى قدوتي الأولى، ونبرسي الذي ينير دربي، إلى منبع العطاء بلا مقابل والديّ الحبيبان

وتشكراتنا المتميزة والخالصة للدكتور الفاضل "حموم لخضر" على ما قدمه من جهد كبير وقيم خلال الموسم الدراسي سائلين المولى عز وجل أن يكتب له ذلك في ميزان حسناته.

نتقدم بالشكر الخالص لرئيس القسم إبراهيم أحمد، والدكتور الرائع بوجلال الذي لم يبخل علينا بالمجهودات التي بدلها من أجلنا في المادة الإنجليزية، وإلى كل أساتذتي الكرام عمارة ناصر، بن دنيا، قواسمي، العربي ميلود، السايح، مخلوف بشير، إلى العزيز على قلوبنا وأبيننا الرائع في محاضراته بن جدية محمد.

وإلى كل الطاقم الإداري بقسم الفلسفة أكرمهم الله جميعا

نسأل الله أن يعطيهم أطيب ما في الدنيا محبة الله، وأن يريهم أحسن ما في الجنة رؤية الله، وأن ينفعهم بأنفع الكتب كتاب الله، وأن يجمعهم بأبرىء الخلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى كل الذين لم يتسنى لنا ذكرهم جميعا لهم منا كل الشكر والتقدير ونسأل الله الشكر والتوفيق والنجاح.

مقدمة:

إنه لمن الأفكار الشائعة في أذهاننا هي فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل وهي ترفع من شأن التفسير وتنقص من قيمة التأويل، على أساس أن الأول موضوعي والثاني ذاتي. فالموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفرض أن يتجاوز المفسر إطار واقعه التاريخي، وأن يفهم النص كما فهموه في معطيات اللغة التاريخية - عصر نزوله- وقد يوضع هذا التصور في تناقض من الوجهة الدينية، فالنص صالح لكل زمان ومكان لأنه يحوي كل الحقائق، ويعد جماعا للمعرفة التامة، غير أن هذا الاجتهاد أيضا يتناقض والقول باعتماد المفسر على المآثرات المروية عن السلف والوقوف عند تفسيرهم وفهمهم للنص وحل هذا التعارض المنطقي ذهب أصحاب هذا التصور أن المعرفة الدينية لا تتطور، فالصحابه هم أصحاب المعرفة التامة الخاصة بالوعي والتمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل. ولكن أي آخذ من هذا لا ينبغي بالضرورة استبدال لفظ بلفظ آخر للشرح أو التوضيح أو التعبير عن المعنى بعبارات أخرى يتضمن بالضرورة فهما خاصا يرتبط بتطور دلالة اللفظ من عصر إلى عصر. فإذا أضفنا أن الألفاظ التي يظن أنها مترادفة تعكس فروق دقيقة دلالتها، أدركنا أنه لا بد لأي شرح أن يتضمن نوعا من التأويل ومعنى ذلك أن التفسير يتضمن التأويل مثلا نذكر " ابن عباس " الذي سمي ترجمان القرآن أنه آخذ من بعض التأويلات للخوارج للرد عليهم في كتب التفسير لديه، وخلاصة ذلك أن التفرقة الحاصلة بين التفسير والتأويل ما هي إلا اصطلاحية فقط مثلا " الطبري " سمي تفسيره " جامع البيان عن تأويل القرآن ". و " ابن عباس " أيضا نجده يدلي بأنه يعلم تأويل القرآن كما تؤكد الرويات أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد دعا له بقوله " اللهم فقهِه في الدين وعلمه التأويل " هنا العودة إلى الأصل وهو التوحيد بين التفسير والتأويل في إطار النص.

بما أننا بصدد معالجة فكرة التأويل أو بالأحرى فلسفة التأويل، فقد يمكن لهاته الأخيرة أن تصحح لنا كثيرا من أوجه القصور في فهمنا للفلسفة الإسلامية. بمعنى أن الوعي والواقع يظان علاقة جدلية فيغير فيها معنى النص، ويتحدد بتغير معطيات الواقع بنفس التمثيل الفكري الناتج عن حركة المزج في الأجناس والثقافات فنفهم الأفكار والفلسفات الطارئة في إطار هذه الحركة، أو لنقل نؤول هذه الأفكار والفلسفات تأويلا خاصا من خلال ذلك كله يتسع لنا مفهوم التأويل في تراثنا الفكري ليتجاوز بذلك ثنائية العقل والنقل وأيضا ثنائية التفسير والتأويل، ويمكن

أن يزِيل هذا المنظور التصدع القائم بين جوانب التراث في أذهاننا ومناهجنا، فلما نقيس الفكر الإسلامي باليونان أو غيره، ولا نقيس هذا الفكر من خلال منظور ديني مغلق يحكم عليه في النهاية بالخروج من دائرة الإسلام.

من جهة أخرى تقودنا قضية التأويل إلى دراسة مفاهيم القدماء عن اللغة بجوانبها المختلفة خاصة من الزاوية الفلسفية والكشف عن الأسس الوجودية والمعرفية التي شكلت هذا المفهوم. ولا تقف قضية التأويل عند حدود التراث بل يمتد هذا المغزى إلى الواقع الراهن الذي نعيشه، فالنص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا اليومية وفي ثقافتنا المعاصرة ويشكل حركة هذا الواقع، لا يتشكل تفسيري وفق مواقف متباينة من هذا الواقع، وألفنا في دراسة قضية التأويل يمكن أن تكشف لنا عن كثير من أصول المواقف التفسيرية التي تطالعنا بها المطابع كل يوم في شكل كتب أو مجلات، وفي الأخير يمكن القول أن فلسفة التأويل هي فهم الواقع بما فيه من تعارض وتباين من حيث أنها دراسة للتراث في حين أنها عكوفاً على الماضي واجتراراً لأجداده، في نفس الوقت تكشف لنا عن أصول الفرق المختلفة، وعن تفسيراتها المختلفة لميادين العلم كاملة كالتأويل المعتزلي والذي نحن بصدد معالجته كعنوان لمذكرتنا لإلقاء نظرة على كيفية الممارسة التأويلية وأثرها في الفكر الفلسفي الإسلامي بالنسبة للمعتزلة.

لقد كان من نتائج عصر الترجمة، انتشار الأفكار العقلانية بسرعة بين كافة الفرق والمذاهب الإسلامية حيث تربت في طورها فرقة المعتزلة، هاته الفرقة الكلامية التي كان له الفضل الأكبر في التأسيس لعلم الكلام وكانوا رجالها من أكبر المدافعين في ظل الموجات النصرانية واليهودية، فذاع صوتهم وعلا شأنهم بوجود طائفة ممتازة منهم واصل بن عطاء والنظام والجاحظ؛ أسلوبهم العقلاني المتمثل في عقلنة المسائل الدينية ما أثار الخلاف بينهم وبين أهل السنة في عدة مسائل كلامية؛ كخلق القرآن مرتكب الكبيرة و الجبر و الاحتيار و الصفات، وغيرها من مسائل تنقلنا من علم الكلام إلى علم أصول القفه، حيث استطاعت المعتزلة أن تتناول كل هاته المسائل في مجال التأويل. هذا الأخير الذي يعتبر كظاهرة لغوية مصاحبة لها في النشأة والتطور وتنوع وتتعدد المعاني والألفاظ اللغوية التاريخية لذا ينبغي لصاحبه أن يكون متضلعا في العقائد والأصول اللغوية حتى لا يخرج عن معناه التأويلي إلى

التحريفي، لذلك نجد أن أحد المعتزلين يعرفه بأنه "صرف المعنى الظاهر إلى معنى آخر مما يجعل المعنى المأول راجحاً بالدليل ليعرف هذا الأخير ويشهد مراحل في تطوره زادت من تضيق مفهومه، بعد ما كان بالدليل أصبح عند علماء السنة لأهل البرهان فقط أي فئة العلماء الخاصة بالتأويل مقاصد الشريعة لندخل في التفسير حيث كان للمعتزلة الدور الكبير في التفسير العقلي لتبلغ هاته الحركة العقلية ذروتها في هذا العصر الذي نؤرخه على يد الزمخشري "الكشاف" وكذلك مجالس الشريف المرتضى، أي المجالس الخاصة بتفسير القرآن والحديث واللغة، وبذلك أصبح مع المعتزلة مكانة في إخضاع القرآن للمذهب العقلي بعدما كان العكس.

ومن هذا كله ارتأينا في بحثنا هذا الاعتماد على المنهج التحليلي التاريخي الذي يتمثل في الانطلاق من فكرة التأويل وتحليلها عبر العصور التي مرت بها وصولاً إلى عنوان مذكرتنا وهو التأويل عند المعتزلة، لنصوغها في إشكالية عامة تمثلت في علاقة تأسيس الخطاب المعتزلي بالتأويل ليتضمن هذا الإشكال سؤال محوري تمثل في:

- هل أدى التأويل المعتزلي إلى فتوحات عقلية ساهمت في إثراء الفكر الفلسفي الإسلامي؟.

و أسئلة فرعية وهي:

- ما هو التأويل (لمحة تاريخية)؟

- ما هو التأويل عند المعتزلة؟ وكيف مارسه؟

- كيف تناولت المعتزلة مسألة العقل والنقل؟

- ما طبيعة الانتقادات التي وجهت للمعتزلة من طرف ابن رشد، الغزالي والأشاعرة؟

- ما هي الأسباب التي أدت إلى تقديم العقل على النقل عند المعتزلة؟

أما في ما يخص الخطة المتبعة فكانت تحتوي ثلاثة فصول يحتوي كل فصل على ثلاثة مباحث وهذا الأخير يحوي عدة فروع للشرح والتبسيط أكثر. فالفصل الأول بعنوان " في مفهوم التأويل " يتبعه المبحث الأول تمثل في التأويل لغة واصطلاحاً، ثم المبحث الثاني التأويل عند اليونان في المسيحي واليهودي وبسطنا ذلك من العصر اليوناني إنتقالاً إلى اللاهوت المسيحي اليهودي الوسيط، أما المبحث الثالث فقد تضمن التأويل في الإسلام كاصطلاحاً لأنواع التأويل مروراً إلى وظائفه وشروطه في الشرع الإسلامي، أما الفصل الثاني عنون ب: "المعتزلة" تناولنا في المبحث الأول ظروف نشأتها حيث تطرقنا إلى الأسباب التي أدت إلى ظهورها باختلاف أنواعها، أما المبحث الثاني فتضمن أصول المعتزلة حيث قمنا بشرح أصولها بالتفصيل، وفي المبحث الثالث تناولنا الفكر المعتزلي بعض رجالهم نموذج، لنتقل بعدها إلى الفصل الثالث بعنوان "التأويل لدى المعتزلة" يحتوي هذا الأخير على المبحث الأول مجالات التأويل عندهم، والمبحث الثاني تضمن الاختلاف في فهم النص (العقل، والنقل) إذ شرحنا ما أوله المعتزلة عقلياً وصولاً إلى المبحث الثالث إذ تضمن الانتقادات التي وجهت للمعتزلة من طرف الأشاعرة، أبو حامد الغزالي، وابن رشد مع توضيح نقاط الإختلاف بينهم، لنخلص في الأخير إلى خاتمة تبرز كتحقيق المتمثل في التصلب المركزي العقلاني لدى المعتزلة في التأويل وصولاً إلى دورهم الفعال في الفلسفة عموماً والفكر الإسلامي خصوصاً.

تعود أسباب اختيارنا لهذا البحث إلى ميول منذ السنة الأولى ماستر من أجل الوضوح أكثر حول بعض المسائل الغامضة فيما يخص إشكالية التأويل، وأيضاً للتعلم في دراسة إشكالية التأويل لدى المعتزلة واختلافها مع الفرق الأخرى وتوضيح العلاقة أكثر بينهم وبين الفرق الأخرى والفلاسفة البارزين في هذا المجال؛ مثلاً أخذ ابن رشد " بصفته قد استخدم المنهج العقلي نفسه بالنسبة للمعتزلة في نفس الوقت اتخذ كاسلوب لنقدهم، هاته الفكرة أثارت حماسنا أكثر في اختيارنا هذا البحث.