مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد10 /العدد: 01 (2022)، ص 471- 495

إشكالية تأويل النص الديني في الفكر الإسلامي : المعتزلة أنموذجا

The problem of interpreting the religious text in Islamic thought:the mu'tazila az a model

د/ زينب بومهدي[1]

[1] جامعة مولود معمري تيزي وزو (الجزائر)،

zineb.boumehdi@ummto.dz

تاريخ الاستلام: 2022/01/06 تاريخ القبول: 2022/01/09 تاريخ النشر:2022/01/23

ملخص:

كل نص على اختلاف مضمونه يفترض قراءة معينة والقراءة بدورها تحتاج للفهم، ولكن الفهم يختلف من قارئ إلى آخر هذا ما يجعل عملية الفهم نسبية ومتعددة ومختلفة في الآن ذاته، والنص الديني الإسلامي من بين أهم النصوص التي تمت قراءتها ومحاولة فهمها وتفسيرها ومن ثم تأويلها من قبل الفقهاء وعلماء الكلام وحتى الفلاسفة.

وتأتي ورقتنا العلمية هذه لتتناول بالدراسة والتحليل إشكالية تأويل النص الديني في الثقافة الإسلامية تحديدا عند علماء الكلام، وهذا باختيار فرقة المعتزلة كنموذج والتي نهدف من خلالها إلى الوقوف على تراثنا الديني في كل جوانبه، وهذا من خلال علاقة المؤول بالنص.

كلمات مفتاحية: التأويل، التفسير، المعتزلة، النص الديني، العقل.

Abstract:

Each text, regardless of its content, presupposes a specific reading, in turn requires understanding, but the understanding, but the understanding differs from one reader to another jurists, theologians, and even philosophers.

this scientific paper comes to study and analyze, the religious text in islamic culture in particular among scholars of

theolgy, and choosing the Mu'tazila group as a model, through which we aim to stand on our religious heritage in all its aspects, and this is through the relationship of the interpreter to the text.
Keywords: interpretation, interpretation, Mu'tazila, religious text, the mind.

المؤلف المرسل: زينب بومهدي

1. مقدمة:

إن الخوض في مسألة التأويل العقلي في الثقافة الإسلامية تتطلب منا العودة إلى بداية تشكله، وهذه البداية لا يمكن لها أن تخرج عن إطار علم الكلام وظهور الفرق الكلامية وهذا انطلاقا من محاولة فهم الخطاب الديني سواء ما تعلق بالآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية، وإخراج دلالته وهذا بمساءلته وإظهار مكنونه، وحينما نتحدث عن التأويل العقلي نحن نتحدث نحن نتحدث ضمنيا عن المعتزلة باعتبارها مارست هذا النوع من التأويل.

اتبعت المعتزلة منهجا خولها لقراءة النص قراءة مغايرة لباقي الفرق الكلامية الأخرى، قراءة اعتمدت على العقل انطلاقا من هنا تحاول هذه الدراسة الإجابة على الإشكالية التالية: كيف أولت المعتزلة النص الديني، و ماهي آليات هذا التأويل وحدوده عندهم ؟ ماهي أسس التأويل في الخطاب الاعتزالي؟ وما مدى تقارب خطابهم التأويلي مع باقي الفرق الكلامية؟ و حتى نتمكن من الإجابة على هذه الإشكالية نحن بحاجة للبحث في مفهوم التأويل والتفسير في الثقافة الإسلامية أولا، بعدها سنخوض في البحث في قضايا التأويل في فكر المعتزلة.

2. بين التأويل والتفسير... في جدل المصطلح

1.2 التأويل لغة:

يأخذ التأويل في اللغة العربية بمعنى الترجيع والرجوع ففي لسان العرب نجد التأويل هو إدراك المرجعية والمآل، وما لا يفصح عنه ظاهر اللفظ فيحتاج إلى

دليل يكشف عما وراء الظاهر "فالأول: هو الرجوع ... وأول الكلام وتأوَّله: دبَّره وقدّره ... وفسره وهو نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرك ظاهر اللفظ ... والتأويل والتأوُّل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصلح إلا ببيان غير لفظه ... وعلم التأويل ما ينبغي أن يُنظر فيه... والتأويل عبارة الرؤيا ..." (ابن منظور، د/ت ، ص 32، 33) ؛ من خلال هذا التعريف نلحظ مسألة مهمة وهي إن ابن منظور يأخذ التفسير و التأويل بمعنى واحد في حين نجد الأمر مختلف عند الجرجاني فهو يعرف مصطلح التأويل قائلا: "في الأصل: الترجيع وفي الشرع: صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿ يخرج الحي من الميت ﴾ (الأنعام 95) إن أراد به إخراج الطير من البيضة كان تفسيرا. وإن أراد إخراج المؤمن من الكافر أو العالم من الجاهل كان تأويلا..." (الجرجاني، 1971، ص 43) .في حين يأتي تعريف الفيروز آبادي للتأويل على أنه " اشتقاقه من الأول وهو الرجوع، فيكون بيان الشيء الذي يرجع إليه معنى الآية ومقصودها" (الفيروز آبادي، د/ت، ص 79). من كل هذه التعريفات نصل إلى أن التأويل هو الرجوع، والتفسير، والجمع .

2.2 التأويل اصطلاحا:

مخطأ من يعتقد أنه يوجد اتفاق في تعريف التأويل من الناحية الاصطلاحية لأنه وعلى الرغم من أن التأويل ظاهرة لغوية قد ارتبطت ولا زالت باللفظ والمعنى إلاّ أن استعماله في البنية اللغوية لم يكن بالشكل الذي استعمل فيه في الدراسات الإسلامية الأخرى ، ولهذا سنحاول استعراض مفهومه في الحقول المعرفية الإسلامية والتي لها علاقة وارتباط بما نبحث فيه في هذه الدراسة، فلفظة التأويل في القرآن الكريم قد وردت في ستة عشر موضعا وهذا في السور القرآنية التالية: سورة يوسف، الكهف، النساء، الإسراء، آل عمران،

الأعراف، يونس، ولنأخذ بعض الآيات التي ورد فيها لفظ التأويل على سبيل المثال لا الحصر ففي سورة يوسف قوله تعالى: ﴿ وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا ...﴾ (سورة يوسف، الآية 100) وقوله تعالى في سورة الإسراء ﴿ و أوفوا الكيل إذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ (سورة الإسراء، الآية 35) وكذا قوله ﴿ بل كذبوا ما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتيهم تأويله﴾ (سورة يونس، الآية 39).

ويأتي تأكيد ابن تيمية على أن التأويل في القرآن الكريم يختلف عن اللفظ عند المتأخرين من أهل الأصول والفقه، وكذا أهل التفسير والسلف وعليه فهو يأخذ بالمعنى البياني للفظ التأويل وهو المعنى الذي كان موجودا حتى القرن الثالث الهجري ويرفض كل الاصطلاحات التي ظهرت عند المتأخرين وهو يقول في ذلك: "التأويل هو تفسير الكلام سواء وافق ظاهره أم لم يوافقه، وهذا هو التأويل في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم" (ابن تيمية، د/ت، ص35).

أما التأويل عند الفلاسفة سنتناوله من خلال الغزالي وابن رشد، فهو عند الغزالي " عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، و كذلك تخصيص العموم برد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز، فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار أما ابن رشد فإنه يعرف التأويل على أنه "ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يُخَلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي" (ابن رشد، 1997، ص 97).

يمثل هذا التعريف جوهر أطروحة ابن رشد في التأويل، فلقد تعرض لهذه المسألة في جميع كتبه تقريبا إلاّ أن كتاب **فصل المقال وتقرير مابين الشريعة**

والحكمة من الاتصال يعد من أهم الكتب التي تناولت هذه المسألة وما نجم عنها من مواقف قد تكون خارجة عن المألوف وفقا لطبيعة ذلك العصر، وعليه فالحديث عن التأويل لا يخرج عن إطار تسوية مسألة العلاقة بين الدين والفلسفة أو الحكمة والشريعة التي أخذت عند ابن رشد شكلا خاصا ومميزا. وهذا تأكيد على أن التأويل تختص به فئة من الناس لا غيرهم.

أما التأويل عند أهل النحو فهو يختلف عما وجدناه عند الفلاسفة أو المتكلمين ومفسرين وعلماء أصول الفقه فهو " يعنى بحمل الظواهر للتوفيق والمواءمة بين أساليب اللغة العربية وقواعد النحو" (بن عبد الكريم سالم، ص 32).

3.2 التفسير لغة :

يأخذ التفسير بمعنى البيان والإيضاح، وقد وردت لفظة التفسير في القرآن مرة واحدة في قوله تعالى في سورة الفرقان "ولا يأتونك بمثل إلاّ جئنك بالحق وأحسن تفسيرًا" أي ما يأتونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بيانا، وأحسن معنى وفي هذا يقول الراغب الأصفهاني: " الفَسْر والسَفْر متقارب المعنى كتقارب لفظيهما، لكن جُعل الفسر لإظهار المعنى المعقول، والسفر لإبراز الأعيان للأبصار، يقال: سفرت المرأة عن وجهها، وأسفرت، وأسفر الصبح، وقال تعالى: "ولا يأتونك بمثل إلاّ جئنك بالحق وأحسن تفسيرا" أي بيانا وتفصيلا" ، ومنه نقول أن المعنى اللغوي للتفسير جاء مرتبطا بشكل واضح بالمعنى القرآني.

أما في لسان العرب فهو " الفسر: البيان فسر الشيء يفسره - بالكسر - ويفسره - بالضم - فسرا، وفسره: أبانه ... والفسر كشف المغطى" (ابن منظور، ، ص 3412) والمقصود بالتفسير هنا هو البيان والوضوح.

يقول الزركشي في معنى التفسير "أما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار و الكشف، وأصله في اللغة من التفسير، وهو القليل من الماء الذي ينظر

فيه الأطباء، فكما الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المرض، فكذلك المفسر يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاق للمحتبس عن الفهم به، ويقال فسرت الشيء أفسره تفسيرًا، وفسرته أفسره فسرًا، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال وبمصدر الثاني منهما سمى أبو الفتح ابن جني كتبه الشارحة الفَسْر " (الزركشي، 2006، ص 160)

التفسير اصطلاحا:

يرى الزركشي أن التفسير هو " علم نزول الآية و سورتها وأقاصيصها والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها، وزاد فيها قوم علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها" (الزركشي، 2006، ص 163).

وجاء تعريف التفسير في الاصطلاح عند أبو حيان الأندلسي وهو ما نقله عنه السيوطي بأنه "علم بحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها، وأحكامها الافرادية والتركيبية، ومعانيها التي تحمل عليها حال التركيب، وتتمات ذلك " (السيوطي، 1935، ص 462).

والتفسير عند جمهور المفسرين لا يخرج عن هذان الاتجاهان: التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي

1- التفسير بالمأثور: وهو المعروف بالتفسير بالنقل والذي يكون هدفه الوصول " إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية و اللغوية التي تساعد على فهم النص فهما "موضوعيا" أي كما فهمه المعاصرون كنزول هذا النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة" (أبو زيد، 2014، ص 15). ويعتمد التفسير بالمأثور على "ذكر الآية ونقل ما روي في تفسيرها عن

الصحابة، والتابعين بالسند، مثل تفسير بن عيينة، و وكيع بن الجراح، وعبد الرزاق وغيرهم، ولم تصل إلينا هذه التفاسير، وإنما وصل إلينا ما تلا الطبقة وأشهرهم ابن جرير الطبري" (أمين، 1975، ص 206).

2- التفسير بالرأي: وهو القائم على الاجتهاد بمعنى الاعتماد على قدرات ومؤهلات المفسر ونقصد بها ما يملكه من قدرة على الاستنباط والاستدلال، وهنا يمكن لمن يتبع هذا النوع من التفسير أن يقدم الجديد والإضافة على عكس النوع الأول، ويأتي رأي نصر حامد أبوزيد ليؤكد أن التفسير بالرأي أو ما يمكن أن نطلق عليه التأويل قد نظر إليه في الفكر الإسلامي على أنه "تفسير غير موضوعي لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولا أن يجد في القرآن (النص) سندا لهذا الموقف" (أبو زيد، 2014، ص 15).

إن هذا التمييز بين الاتجاهين أساسه قائم في علاقة المفسر بالنص و في نظره إليه فالاتجاه الأول يتجاهل المفسر لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية في حين أن الثاني لا يتجاهل هذه العلاقة (أبو زيد، 2014، ص 16)، أما فيما يتعلق في النظرة إلى هذين الاتجاهين في تاريخ الفكر الإسلامي فستختلف هي الأخرى بدورها باعتبار أن الأول هم أهل السنة والسلف الصالح، بينما الثاني فهم الفلاسفة وبعض الفرق الكلامية كالمعتزلة والشيعة والمتصوفة، فالأول حضي بالإجلال والاحترام في حين أن الثاني حضي بالرفض وفي بعض الأحيان التكفير ، وتاريخ الفكر شاهد على ذلك.

3 التأويل و التفسير وتداخل المعنى في الثقافة الإسلامية:

نظر العلماء إلى التأويل والتفسير ورأوا أن هناك جملة فروق حاصلة بينهما إذا يرتبط التفسير بالألفاظ في حين أن التأويل ينصب اهتمامه بالمعاني وهذا بغية التوفيق بين ظاهر النص وباطنه فالتفسير هو التوضيح، فنحن حينما نقول فسرت الكلمة وفسرت النص وفسرت المسألة نعني بها أوضحت دلالاتها ومطالبها،

وتفسير الحقيقة العلمية وإيضاحها هو أن نثبت ومطالبها وتفسير الحقيقة العلمية وإيضاحها هو أن نثبت أنها متضمنة في غيرها من الحقائق المعلومة أو أنها لازمة على المبادئ البديهية اضطرار، ويرى الراغب الأصفهاني أن التأويل يقل أهمية عن التفسير وهو يقول في هذا "والتفسير أهم من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير من الألفاظ والتأويل في المعاني، كتأويل الرؤيا، والتأويل يستعمل أكثر في الكتب الإلهية، والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها" (الأصفهاني، 1970، ص 580) .

أما أبي منصور الماتريدي فهو بدوره يرى أن: " الفرق بين التأويل والتفسير هو ما قيل: التفسير للصحابة رضي الله عنهم والتأويل للفقهاء ... فالتفسير ذو وجه واحد، والتأويل ذو وجوه" (الماتريدي، 1983، ص 56).

وهذا الأمر نجده عند بعض علماء المسلمين في القديم إذ يترادف التأويل مع التفسير وهذا نظرا لتقارب الدلالة اللغوية لكلا المصطلحين إذ يقول أبو هلال العسكري: "الفرق بين التأويل والتفسير: أن التفسير هو الإخبار عن أحاد الجملة، والتأويل الإخباري بمعنى الكلام، وقيل التفسير إفراد ما إنتضمه ظاهر التنزيل، والتأويل الإخبار بغرض المتكلم، وقيل التأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه يقال تأويل المتشابه" (العسكري، 1983،ص 48-49) .

في حين يأتي تأكيد محمد عابد الجابري على أن التأويل في الفكر العربي الإسلامي تمركز حول الخطاب الديني بشكل كبير ويظهر ذلك في قوله: "وإذا كان علماء أصول الفقه قد اهتموا أكثر من غيرهم بوضع قوانين لتفسير هذا الخطاب، فإن علماء الكلام قد اهتموا إلى جانب ذلك بوضع حدود للتأويل وذلك بربطه بوجوه البيان؛ أي بأنواع العلاقة التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الأساليب العربية" (الجابري، 1990، ص66).

أما نصر حامد أبو زيد فإنه يؤكد على أن مصطلح التفسير لم يرد في القرآن كله سوى مرة واحدة فقط في حين أن كلمة تأويل وردت أكثر من عشر مرات، ويذهب إلى أكثر من ذلك إلى القول أنه تم إلصاق دلالة التحريف بمصطلح التأويل ما جعل مصطلح التفسير يتقدم على حساب الأول باعتباره مصطلح يدل على البراءة الموضوعية، كل هذا يعود إلى أسباب سياسية وفترة تاريخية بالتحديد اختلط فيها الديني مع الدنيوي وهذا في القرن الرابع للهجرة والذي شهد العداء بين الدولة السنية الممثلة في الخلافة العباسية والدولة الشيعية التي استطاعت أن تمتد بسلطانها حتى مصر من خلال الدولة الفاطمية، وهو نفسه القرن الذي سيشهد الانتصار السياسي عن طريق تأييد الدولة - مع الخليفة المتوكل- للفكر الفقهي السني المحافظ (أبو زيد، 2010، ص136).

4. التأويل العقلي وسلطة النص:

شكل القرآن والسنة النبوية المصدرين الأساسيين للتشريع الفقهي الإسلامي إلاّ أن الاجتهاد في الرأي نشأ مبكرا وهذا كضرورة مارسها الخلفاء الراشدين، ففي القرن الأول للهجرة ظهر في أوساط الفقهاء والقضاة تيار تشريعي اعتمد مبدأ الاجتهاد في الرأي عرف بمدرسة الرأي اعتمدت على القرآن والاجتهاد كمبدأين وهنا ستصبح الأولوية للاجتهاد في الرأي على الحديث وهذا عائد إلى قضية الشك في الرواية والإسناد ومن أبرز الممثلين لهذا التيار أو المدرسة "عبد الله بن مسعود" و "أبوحنيفة" وقد فتحت الباب واسعا فيما بعد لفقه التأويل حيث شكل قول الإمام أبي حنيفة بالآيات المتشابهات والأخر المحكمات الأساس في القول بظاهر وباطن للنص.

ومن جهة أخرى ظهر اتجاه آخر وهو ما عرف فيما بعد بمدرسة الحديث وهنا سيظهر الاختلاف والمعارضة بين الاتجاهين أو المدرستين، حيث سنجد أصحاب هذه المدرسة سيعارضون مدرسة الرأي وهذا بإنكارهم للعمل به ومن ثمة

إعادة الاعتبار للحديث كأحد مصادر التشريع الإسلامي إلى جانب القرآن ومن أبرز رجال هذه المدرسة الإمام "مالك بن أنس" وستكون هذه المدرسة نواة الفقه الظاهري ، وعليه يمكن أن نميز بين تيارين:

أ/ التيار الأول أكد على العقل وعلى ضرورة إعماله في النص الديني مميزا في النص بين ظاهره وباطنه.

ب/التيار الثاني وهو الذي عمل على رفض التأويل العقلي معتبرا مهمة العقل تتمثل في إعادة القراءة أو ما يعرف بالتفسير.

انطلاقا من الآية القرآنية ﴿ هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيبتغون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾.

بالعودة إلى تاريخ الثقافة العربية الإسلامية نجد أن الخلاف الذي حدث كان حول تأويل النصوص الدينية وفهمها، وقد أدى هذا الخلاف إلى ظهور مجموعة من العلوم التي اعتمدت على النص الديني (القرآن) كأساس في انطلاقتها الفكرية وتمثلت هذه العلوم في علوم اللغة والبلاغة وعلم الكلام بالإضافة إلى الفلسفة والتي جعلت هدفها الأساسي هو التوفيق بين الدين والفلسفة، وهنا سنأخذ نموذج من تأويلات المسلمين للنص الديني من خلال علم الكلام.

5. التأويل المجازي ومرتكزاته عند المعتزلة :

يرجع التأويل العقلي عند المسلمين في نظر الكثير من الباحثين إلى مرحلة جمع الحديث وما صاحبه من حشو كبير وبهذا ظهر أصحاب التفسير العقلي الذين رفضوا منهج السلف وطريقتهم في رد ذلك الحشو عن طريق صحة السند فقط لتأتي معارضتهم في ما بعد مسألة التمسك بالظاهر وعدم التأويل، وهنا فقط ظهرت مصطلحات جديدة من قبيل: العقل، التأويل، الدراية، التوفيق، وكانت

السياسة تتدخل من حين إلى آخر في هذا الأمر ومن هنا يرى علي سامي النشار أن التأويل قد "انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديما إلى المعتزلة، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الإثني عشرية، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف" (النشار، 1984، 329) .

يطلق التأويل عند علماء الكلام وحتى المتصوفة وأهل الفقه على أنه " صرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى ذهني وراء الظاهر، يفهم بالقرائن اللفظية أو العقلية، وبمعرفة مسالك الدلالات اللغوية" وهو المعنى ذاته الذي سنجده عند المعتزلة غير أن ما يميز المعتزلة تأكيدهم على ضرورة عرض تلك المعاني على العقل فكل ما يتوافق معه فهو صحيح .

1.5 أسس الفكر الاعتزالي:

لن نتحدث عن نشأة المعتزلة* لأن هذا الحديث يمكن العودة إليه من خلال كتب تاريخ المذاهب و الفرق الكلامية في الإسلام، وإنما سنكتفي بالحديث عن الإطار الفكري لهذه الفرقة الكلامية الذي يمثل هويتها القائمة على مجموعة منطلقات نظرية تميزها عن باقي الفرق الأخرى، سنتحدث هنا عن مبدأ العقل وكذا الأصول الخمسة.

يقوم الفكر الاعتزالي على مجموعة أسس عامة تتلخص فيما يلي: العقل، واللغة وشواهدها، وكذلك رد المتشابه من القرآن إلى محكمه، ويأتي قول القاضي عبد الجبار مؤكدا على هذه الأسس "فإذا ثبت ما قدمنا لم يمكنهم ادعاء الاختلاف والمناقضة فيه، لأن محكمه ومتشابهه سواء في أنهما لا يدلان، وفي أن الواجب عرضهما على دليل العقول وإذا وجب ذلك فيهما حملنا ما يمكن إيفاء الحقيقة حقها على حقيقته وما لا يمكن أن يوفيه حقه حملناه على مجازه المعروف" (القاضي، 1960، ص 395)، وأما ما تعلق بمبدأ العقل فجاء تعريف القاضي عبد الجبار للعقل بأنه " عبارة عن مجموعة من العلوم المخصوصة أي العلوم

الضرورية التي إن حصلت في المكلف، صح منه النظر والاستدلال، والقيام بما كلف ولكي يكون عقلا، لابد أن يجتمع هذه العلوم، أما إذا تفرقت عن بعضها فهي ليست كذلك" (القاضي، 1960، ص375).

يأتي العقل عند المعتزلة كدليل أول فهم يختلفون في ترتيبه عن أهل الحديث وأهل السنة عامة فإذا كانت عند هؤلاء الكتاب والسنة والإجماع، فهي عند المعتزلة بهذا الترتيب: العقل أولا ثم الكتاب، السنة، الإجماع وهكذا يسبق العقل النقل، وهو الأصل فيهم جميعا، وعليه فالأدلة عندهم "أولها : دلالة العقل؛ لأنه به يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة وكذلك السنة، والإجماع فقط أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس كذلك لأن الله -تعالى- لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة، والإجماع فهو الأصل في هذا الباب" (القاضي، 1972، ص 127).

الأمر الأكيد عند المعتزلة هو تقديم العقل على النقل وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار فهو يقول: " ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل فهي لا تكون بالكتاب، ولا بالسنة، ولا بالإجماع، ولا بمجموع ذلك كله، لأن ما عدا حجة العقل فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده، وعدله فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كلنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، فالدليل العقلي عند المعتزلة فوق المناقشة لأنه يفرض نفسه على كل الأدلة الأخرى فهو " أول الأدلة وليس ذلك فقط بل هو أصلها الذي به يعرف صدقها، وبواسطته يكتسب الكتاب والسنة والإجماع قيمة الدليل وحجيته ... لأن حجية القرآن الكريم متوقفة على حجية الرسالة، وهما متوقفان على التصديق بالأولوهية، لأنها مصدرهما، فوجب أن يكون لإثبات الالوهية طريق سابق عليهما، وهذا الطريق هو برهان العقل" (عمارة، 1991، ص 70). فنحن نتفق جميعنا على أنه ما يميز الإنسان هو

قدرته على الفهم والإدراك وهذا أساسه العقل وهذا بدوره ما أقرته المعتزلة ودافعت عنه، وأخذ كل المركزية في تفكيرهم.

إن حديثنا عن العقل عند المعتزلة يقتضي أولا أن ندرك أنه يقوم على مرتكزات يتعلق بعضها بعلاقة العقل بالشرع ودوره ومكانته، وجانب أخر متعلق بعلاقته باللغة، أما الجانب الأخير فهو ما تعلق بالفهم و التكليف؛ وعن علاقة العقل بالوحي أو النص الديني فهنا نجد أبي الحسين البصري قد خصص بابا - في كتابه **المعتمد في أصول الفقه** - وضح فيه هذه العلاقة وجاء تحت اسم " فيما يعلم بأدلة العقل وما يعلم بأدلة الشرع"، وهنا تقدم لنا المعتزلة نظامين من المعرفة هما المعرفة العقلية والمعرفة الشرعية ورغم اختلافهما إلا أن هدفهما واحد هو بلوغ الحقيقة ويظهر هذا في قول أبي الحسين البصري: " اعلم أن الأشياء المعلومة بالدليل إما أن يصح أن تعلم بالعقل فقط، وإما بالشرع فقط، وإما بالشرع والعقل" (البصري، 1964، ص 886- 887).

يعتبر النص بمثابة الطاقة الدلالية التي ينطلق منها القارئ إلا أنه يحتاج دوما إلى العقل وهذا حتى يصبح أكثر فاعلية وعليه يمكن القول أن العقل عند المعتزلة هو الكاشف، وهذا ما يؤكده أدونيس فهو يقول: " إذا كان القول بالنقل يتضمن القول بصحة المنقول التامة المستمرة عبر الزمان والمكان، مما يعني أن مجال التطور في المنقول ضيق أو مغلق، فإن القول بالعقل يتضمن الانفتاح قابلية التطور المستمر بالضرورة، ذلك أن الموقف النقلي تقليدي بالضرورة أي تكراري بالضرورة، أما العقل فيرفض ويغير ويختار وفي هذا يكمن التطور" (أدونيس، 1986، ص 210).

وضعت المعتزلة العقل في مكانة عالية لم تضعه أي فرقة كلامية أخرى وجاءت ثقتهم فيه وخصوصا في قضية التحسين والتقبيح وذلك لأن " الحسن والقبح عندهم ذاتيان، أي طبيعيان فهم هنا يعطون العوامل الطبيعية وزنها

الحقيقي، ويجعلون إدراكها وظيفة من وظائف العقل دونما دخل في شيء من ذلك للنصوص والمأثورات" (عمارة، 1991، ص 75). لكن لابد من توضيح مسألة مهمة وهي أن هذا التقديم الذي حضي به العقل أدى بالمعتزلة إلى القول أن الشرع لم يأت مطلقا بما يخالف العقل ودليلهم في ذلك أن الحجج الشرعية هي حجج لا يمكن أن يفهمها كل الناس، بل يدركها فقط الخاصة من الناس أو أهل العقول، والدليل على ذلك قوله عز وجل في سورة العنكبوت ﴿ وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلاّ العالمون﴾ (سورة العنكبوت: 43)، وكذلك قوله عز وجل ﴿ إن في ذلك لآيات لأولي النهي﴾ (سورة طه: 54).

أما فيما يخص الأسس الفكرية فهي تخص الأصول الخمسة التي قالوا بها، وهي: التوحيد، والعدل الإلهي، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، وأخيرا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،وفي هذا الصدد يقول القاضي عبد الجبار في كتابه **الأصول الخمسة**[**]: " فإذا قيل: أخبرني عن الجملة التي تلزمك معرفتها في أصول الدين. قيل له: أصول الدين خمسة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه الأصول عليها مدار الدين" (القاضي، 1998، ص 67).

يقوم الإسلام على مبدأ التوحيد وهو المبدأ المشترك بين جميع المسلمين والأصل الأول لعقيدة الإسلام لكن المعتزلة كفرقة كلامية معها سيصبح هذا المبدأ هو الأساس في تفكيرها، والأصل الأول من أصولها الخمسة " والملحوظ هنا أنهم ينطلقون في تفسير مبدأ التوحيد من الموقف الفلسفي بمعزل عن النصوص الإسلامية الواردة في الموضوع" (مروة، 2008، ص 194). إذن جاء تفسير المعتزلة لمبدأ التوحيد تفسيرا عقليا ويتضح ذلك من خلال نصوصهم في هذا الجانب إذ يقول الأشعري: "إن الله واحد ليس مثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم، ولا شخص ولا جوهر

ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم و لا رائحة و لا مجسمة (ملمس)، ولا بذي حرارة ولا برودة ولا رطوبة و لا يبوسة، ولا طول و لا عرض، ولا عمق، ولا اجتماع ولا إفتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض وليس بذي جهات ولا بذي يمين وشمال..." (الأشعري، 1969، ص 155).

أما المبدأ الثاني فهو العدل ويطلق على المعتزلة أهل العدل وهذا لأنهم لم يأخذوا هذا المبدأ بمعناه الأولي البسيط الذي يشترك فيه كل المسلمين، وإنما فكرة العدل الإلهي عندهم قد أخضعوها إلى "التأويل العقلي ولعملية تنظير كلامي فلسفي تحدد العلاقة بين الفعل الإلهي و الفعل الإنساني" (مروة، 2008، ص 308)، و حتى نفهم العدل الإلهي في الفكر الاعتزالي علينا بمعرفة قاعدة مهمة باعتبارها المدخل لهذا المفهوم هذه القاعدة هي حرية الإنسان وهذه الحرية تتضمن مسؤوليته عن أفعاله خيرها وشرها

2.5 نماذج من تأويلات المعتزلة :

عملت المعتزلة كفرقة كلامية على اعتماد التأويل المجازي للآيات القرآنية بهدف إبعاد كل ما يمكن أن يحتمل التجسيم أو التشبيه للذات الإلهية، وهذا بتأكيد الوحدانية لله عز وجل وكذا عدله من جهة، وحرية الإنسان في أعماله من جهة أخرى وهذا حتى لا تنتفي المسؤولية وتثبت على الإنسان أفعاله، ومن هنا جاءت تأويلاتهم التي صرفت الكثير من الآيات عن معناها الظاهر إلى المعنى المجازي واعتمدوا في ذلك على القرآن الكريم بآياته وكذا اللغة لتقرير المعاني التي رأوا أنها هي المقصودة، وهذا يقودنا إلى قضية المجاز التي أثارتها المعتزلة .

لابد من التنويه إلى مسألة مهمة وهي أن اللغة التي نزل بها القران الكريم تضمنت نوعين من الأسلوب الأول تقريري قاطع وهو لا يحتاج إلى اختلاف ومن ثم مناقشة أو محاجة وهنا تحديدا تدخل تدخل آيات التشريع وهي المعروفة بالآيات المحكمات، والأسلوب الثاني فهو المجازي والذي يحمل الكناية والتشبيه

والاستعارة وهنا تنضوي الآيات المتشابهات، إذن التمييز في نوع الأسلوب يقودنا إلى الحديث عن المحكم والمتشابه في مفهوم المعتزلة، ولقد وضح القاضي عبد الجبار في كتابه **متشابه القران** "إن المحكم أنما وصف بذلك لأن مُحْكِمًا أحكمه، كما أن المكرم إنما وصف بذلك لأن مُكْرِمًا أكرمه، وهذا بين في اللغة، وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، في سائر ما يرجع إلى جنسه و صفته، فيجب أن يكون المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة - لكونه عليها تأثير في المراد - وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل ... وذلك نحو قوله تعالى: ﴿قل هو الله أحد الله الصمد﴾ (سورة الإخلاص، الآية 1-2)... فأما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشتبه على السامع لكونه عليها المراد به من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به، لشيئ يرجع إلى اللغة أو التعارف وهذا نحو قوله تعالى: ﴿ إن الذين يؤذون الله ورسوله ولعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابا مهينا﴾ (سورة الأحزاب، الآية 57)" (القاضي، د/ت، ص 19-20).

يرى الكثير من الدارسين أن جهود المعتزلة في التأويل جاءت مركزة على مسألتين هي آيات التوحيد والعدل وما نتج عنها من مسائل خلافية بين المعتزلة وباقي الفرق الكلامية الأخرى تعلقت بقضية رؤية الله عز وجل وكذا قضية خلق الأفعال، وتعد هاتين القضيتين وخصوصا الأولى في رأي نصر حامد أبو زيد من أهم القضايا التي تظهر فيها بوضوح كامل مشكلة التأويل، وجاءت الأدلة كثيرة لتأكيد مسألة التوحيد ونفي الرؤية عن الله عز وجل وسنعرض هنا دليل القاضي عبد الجبار على "عدم جواز رؤية الله عز وجل وهو دليل سمعي من قصة موسى عليه السلام، والمقصود بذلك قوله تعالى لموسى حين طلب رؤيته ﴿ لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ (الأعراف، الآية 144) فنفى أن يراه

وأكد ذلك بأن عقله باستقرار الجبل، ثم جعله دكا، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب لأنهم يؤكدون الشيء بما يُعلَم أنه لا يقع (لا) على جهة الشرط لكن على جهة التبعيد" (القاضي، 1960، ص 246)

فالنص الديني (الآيات القرآنية) إذا أخذت بمعناها الظاهري والحرفي فهي تشير إلى التجسيم والتشبيه، فقضية رؤية الله وجوازها من عدمه من أهم القضايا التي أثارت الجدل بين المعتزلة وباقي الفرق الكلامية الأخرى، وهي مرتبطة في الفكر الاعتزالي بقضية التوحيد وكذا نفي الجسمية عن الله عز وجل "ولذلك سعى المعتزلة إلى نفي أن يكون الله مرئيا بأي صورة من الصور، والى نفي ذلك عنه في الدنيا وفي الآخرة على السواء" (أبو زيد، 1996، ص 190) ولهذا جاء تأويل الآيات التي تشير إلى التجسيم والرؤية من قبل المعتزلة حتى يتم صرفها عن معناها الظاهري إلى معاني مجازية ومثل هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ (سورة الأنعام، الآية 102) وهو دليلهم على صحة ما أثبتوه عقلا من أنه لا تصح رؤية الله عز وجل، بالإضافة إلى أدلة أخرى نذكر منها ﴿ إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها ...﴾ (سورة البقرة، الآية 26) ، وقوله تعالى في سورة الحشر: ﴿ لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾ (سورة الحشر، الآية 21) .

لقد أولت المعتزلة الآية ﴿ وهو القاهر فوق عباده﴾ يعنى بها سلطانه فوق سلطان العبد وملكه وأمره كما أنها أولت الآية التالية والمتعلقة بالفوق ﴿ سنقتل أبناءهم ونستحي نساءهم وإنما فوقهم قاهرون﴾ تم تأويلها بأنه سلطان الله فوق سلطانهم، وهو قاهرهم بالسلطان والملك وهو نفس التأويل - للفوقية- سنجده عند الزمخشري إذ يقول: " ﴿ فوق عباده ﴾ تصوير للقهر والعلو بالغلبة والقدرة

كقوله وإنا فوقهم قاهرون والزمخشري هنا يستخدم كلمة تصوير كما استخدم في الآية السابقة كلمة "تخييل" وغني عن البيان صلة كلتا الكلمتين بالمجاز بمعناه العام الشامل " (أبو زيد، 1996، ص 151) ، وعليه يمكن القول أن السلاح الذي اعتمدته المعتزلة للتأويل هو المجاز. أما عن الآية الكريمة التالية: ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم، فمن نكث فإنما نكث نفسه ومَنْ أوفى بما عاهد عليه فسيؤتيه أجرا عظيماً﴾ "ولقد أدرك الزمخشري سياق الآية وطبيعتها التصويرية حين فسر الآية على طريقة التخييل فقال ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ يريد أن يد رسول الله التي تعلو أيدي المبايعين هي يد الله، والله تعالى منزه عن الجوارح وعن صفات الأجسام، وإنما المعنى تقرير أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله من غير تفاوت بينهما كقوله تعالى: ﴿ مَنْ يطع الرسول فقد أطاع الله ﴾" (أبو زيد، 1996، ص 150).

وجاء تأويل المعتزلة للآيات التي تشير في ظاهرها إلى الحلول في المكان فعلى سبيل المثال لا الحصر الآية التي يخبر فيها المولى عز وجل عن نفسه ﴿ وهو القاهر فوق عباده﴾ تم تأويلها بمعنى أن كل شيء قهر شيء آخر فهو مستعل عليه كما أن الآيات التي تحمل وتشير إلى الظاهر والباطن فهي لا تعني الظهور المادي الذي يأخذ حيزا ومكانا معينا فالظاهر على كل شيء هو العلم وكذلك الباطن على كل شيء هو العلم، بالإضافة إلى هذا تم نفي الحركة والمجيء والإتيان عن الله وتم تأويل الآيات التي يشير ظاهرها إلى ذلك، ونجد تأويل الزمخشري للعلو في قوله تعالى ﴿ إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحيي نساءهم إنه كان من المفسدين ﴾ (سورة القصص، الآية 04)، إذ يقول: " علا في الأرض يعني أرض مملكته قد طغى فيها وجاوز الحد في الظلم والتعسف" (الزمخشري، 1998، ص 481) وعليه فدلالة العلو في هذه الآية لا تعني أبدا السمو والرفعة، وإنما تدل على الطغيان والظلم الشديد. ومنه يمكن

القول أن ما قامت به المعتزلة من عملية التفرقة بين المحكم والمتشابه، ومن ثم تأويل كل ما هو متشابه من الآيات، ومن ثم أصبحت إحدى القوانين التي تحكم تأويلاتهم وهذا بناءا على أصولهم العقلية التي وضعوها (الأصول الخمسة) .

فانطلاقا من نفي الصفات عن الذات الإلهية جاءت الرؤية العقلية للمعتزلة و أوجبت بذلك ضرورة تأويل الآيات المتشابهة تأويلا يخضع دلالتها لحكم العقل، نحن نتحدث هنا عن الآيات التي تدل في ظاهرها على إثبات الصفات الجسمية للخالق عز وجل ومن بين هذه الآيات قوله تعالى في سورة الفتح ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ و التي تظهر أن لله يد مثله مثل البشر وكذلك قوله ﴿يبقى وجه ربك ﴾ (سورة الرحمان الآية 25) والظاهر فيها إثبات الوجه وأيضا قول الرحمان في سورة النحل ﴿يخافون ربهم فوقهم﴾ (سورة النحل، الآية، 50) وهنا إظهار الجهة وعليه يأتي التأويل العقلي الذي أرست قواعده المعتزلة حتى تنفي كل دلالة مادية، وهذا بصرف الألفاظ ذات الدلالة المادية من معناها اللغوي المباشر إلى المعنى المجازي، فاليد تعني القدرة والاستطاعة، والأعين تدل أو تشير إلى الإرادة، ومنه فمبدأ التوحيد التي قالت به المعتزلة هو في نظر حسين مروة " يتخذ صفة المفهوم الفلسفي المستند إلى مقولات منطقية فلسفية كمقولة الكل والجزء ومقولة المكان والزمان، ومقولة الجهات والأبعاد، ومقولة الجوهر والعرض الخ" (مروة، 2008، ص 198).

نحن نتحدث عن التأويل المجازي عند المعتزلة فلذا أخذنا مثلا قوله تعالى في محكم تنزيله ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (سورة القصص، الآية 88)، وقوله تعالى ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (سورة الرحمان، الآية 25) فهذه الآيات عند أهل السنة وعلماء اللغة تثبت في ظاهرها صفة الوجه، في حين أن هذا لا يتوافق مع مبدأ التوحيد الذي يعد الأصل الأول من أصول الاعتزال وعليه جاءت تأويلاتهم لمثل هذه الآيات كما وضحه القاضي عبد الجبار" المراد كل شيء

هالك إلا ذاته أي نفسه، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة يقال وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة " (القاضي، 1998 ص227)، أما تأويل الآية الثانية فهو يدل على إثبات وجه له تعالى عن قولهم، وذلك لأن وجه الرأي و وجه الأمر، و وجه الطريق ... فيختلف موقع هذه اللفظة بحسب ما يستعمل فيه فإذا صح ذلك وجب أن يكون المراد: ويبقى ربك" (القاضي، 1998 ص 637- 638).

6. خاتمة:

وفي الأخير يمكن القول أن دراسة التأويل عند المعتزلة أفضى بنا إلى بعض النتائج : - حاولت المعتزلة مثلها مثل باقي الفرق الكلامية الدفاع عن الإسلام ضد كل من هاجمه من أصحاب الملل والنحل و الديانات الأخرى، وفي دفاعهم هذا رأوا هم بحاجة للحجة والدليل وهذا بدوره هو بحاجة إلى أساس معرفي رصين، وهنا جاء اعتمادهم على العقل أولا وإعلائهم له، وهذا ما يجعلنا نقول أن للمعتزلة الفضل والأسبقية في هذا الإعلاء في الفكر الإسلامي.

- إن الاختلاف الذي كان قائما بين الفرق الكلامية سواء المعتزلة أو أهل السنة من أشاعرة وغيرهم في مسألة التأويل وكذا اعتماد العقل في ذلك هو تقيدهم بالحدود التي تسمح بها اللغة في التأويل ما جعل من " تأويلهم يبقى دائما بيانيا يقف في الطرف المقابل لنوعا آخر من التأويل يخترق حدود البيان ويفرغ اللغة من دلالاتها ويحول النص القرآني إلى جملة رموز وإشارات يضمنها أفكارا ونظريات يرجع أصلها - في الغالب- إلى الفلسفات الدينية القديمة والهرمسية منها بصفة خاصة، إنه التأويل العرفاني الذي مارسه الشيعة الإسماعيلية خاصة والمتصوفة" (بن عبد الكريم سالم، 2004، ص 30)

- نحن نتحدث عن نسقين من التأويل هما متقابلان متعارضان وهذا الاختلاف يعود في الأساس إلى أن كل واحد منهما يصدر عن نظام يختلف عن الأخر اختلافا كبيرا وهما التأويل البياني والتأويل العرفاني - الغنوصي - وتأتي هنا

المعتزلة كفرقة كلامية قد رفعت راية التأويل البياني، كما أنها كانت من أكثر الفرق اهتماما لرسم الحدود التي لا يجب أن يتعداها التأويل، وهذه الحدود تقوم على اللغة في الأساس.

- نحن على يقين أن قراءة النص الديني اختلفت قديما بين الفقهاء و علماء الكلام وحتى الفلاسفة، وهذا الاختلاف من المفروض أن يفتح لنا اليوم أفاقا جديدة حتى نعيد قراءة هذا النص وهذا باستحضار التأويل وكذا التفكير الاعتزالي الذي أعلى من شأن العقل، ولكن هذا الاستحضار يتطلب منا عدم إغفال معطيات عصرنا الحالي حتى نتمكن من تسليط الضوء على الكثير من الجوانب في تراثنا الإسلامي التي لا يزال يشوبها الكثير من الغموض و الضبابية، ومن بين هذه الأفكار التي تحتاج إلى إعادة قراءة و مناقشة مسألة الفرق بين التأويل والتفسير وهذا ما عملنا على تحليله في دراستنا هذه.

7. قائمة المراجع:

القرآن الكريم

* يقسم مؤرخو الفكر الإسلامي فرقة المعتزلة إلى عدة طوائف أو فرق وفي هذا التقسيم ينسبون كل فرقة إلى واحد من كبار مفكريها ومن ثم يتم تسميتها باسمه كالواصلية وهذا نسبة إلى واصل بن عطاء ، والنظامية نسبة إلى إبراهيم بن سيار النظام ...الخ، كما عدهم الملطي بعشرين فرقة، أما عند البغدادي فهم اثنين وعشرين فرقة، في حين أن الشهرستاني فيذكر منهم اثنتي عشر طائفة، ثم يقسمهم مؤرخو الفرق إلى معتزلة البصرة، و معتزلة بغداد. (مروة، 2008، ص 190).

** عملنا على توضيح الأصل الأول والثاني وهذا نظرا لأهميتها في الموضوع الذي نخوض فيه، كما يمكن القول أن باقي الأصول - حسب الكثير من المهتمين بالفكر الاعتزالي ،وعلى سبيل الذكر نصر حامد أبو زيد- أذا حللناها يمكننا ردها إلى الثاني فمبدأ الوعد والوعيد يدخل ضمن العدل الإلهي لأن الله عز وجل وعد عباده الصالحين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وهذا لا يتنافى مع مبدأ العدل، كما نجد أن المنزلة بين المنزلتين، و الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي بدورها لا تخرج عن إطار هذا المبدأ.

الأشعري، أبو الحسن، (1969)، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر.

ابن تيمية، أحمد، (د.ت)، الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد القاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.

ابن رشد، أبو الوليد (1997) فصل المقال ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان.

ابن منظور، (د.ت)، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، مصر.

أبو زيد، نصر حامد، (1996) الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب .

أبو هلال العسكري، (1983) الفروق في اللغة، دار الأفاق الجديدة، بيروت، لبنان .

أبي الحسين، البصري، (1964)، المعتمد في أصول الفقه، تقديم: محمد حميد الله، محمد بكر، حسن حنفي، المعهد العالي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، سوريا.

أدونيس، علي أحمد سعيد، (1986)، الثابت والمتحول، " تأصيل الأصول"، دار العودة، بيروت، لبنان

الأصفهاني، الراغب، (1970)، المفردات في غرائب القرآن، تحقيق: محمد أحمد خلف الله، مكتبة الأنجلو المصرية، ج 4 .

أمين، أحمد، (1975)، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر

بن عبد الكريم سالم، عبد الجليل، (2004)، التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر.

الجرجاني، (1971)، التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس

جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 314

الزركشي بدر الدين، محمد بن عبد الله، (2006)، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت. ط3، م ج2 .

الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر، (1998)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية.

السيوطي، (1935)، الإتقان في علم القرآن، مطبعة البابلي الحلبي، القاهرة، مصر.

عبد الجبار، القاضي، (1965)، المغني، تحقيق: محمد علي النجار وعبد الحليم النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر.

عبد الجبار، القاضي، (1998)، الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم: دكتور فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت.

علي سامي النشار (1984) ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر

عمارة، محمد، (1991)، تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، مصر.

الفيروز، أبادي، (د.ت)، القاموس المحيط، المطبعة الحسينية المصرية، مصر.

القاضي عبد الجبار، (1960)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، تحقيق بإشراف طه حسين وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

القاضي عبد الجبار، (1972)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد، طبعة تونس.

الماتريدي، أبي منصور، (1983)، تأويلات أهل السنة، تحقيق: محمد مستفيض الرحمن، نشر وزارة الأوقاف، بغداد، العراق.

محمد عابد الجابري، (1990)، بنية العقل العربي:دارسة تحليلية نقدية في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان.

مروة، حسين، (2008)، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت ، لبنان

معتصم السيد أحمد، (2009)، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.

النشار، علي سامي ، (د/ت) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام،ج1، دار المعارف، القاهرة، مصر

نصر حامد أبو زيد،(2010)، التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.