حضور النص في "أصل التوحيد"عند المعتزلة

Presence of the Religious Text in "the Origin of Monotheism" by Mu'tazilah

عبد المجيد مسالتي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة
Abdelmadjid.messalti@univ-msila.dz

تاريخ الاستلام: 2020 /02/03 تاريخ القبول: 2021/09/05

ملخص:

عُرفت المعتزلة، على أنها فرقة كلامية، عقدية، أكثر منها سياسية، دافعت عن العقيدة الإسلامية، ضد فرق متعددة إسلامية كانت أو غير إسلامية، واشتهرت بقولها "بالعقل قبل ورود السمع"، وهنا يطرح التساؤل حول منزلة النص في أصولها عموما والتوحيد خصوصا، باعتباره رأس الأصول الخمسة؟إنّ تقديم المعتزلة للعقل، لا يعني إهمالهم للنقل، وليس ناتجًا عن قناعتهم بتفوق العقل على النص، بل أنّ العقل يخدم النقل، أو هو وسيلة للفهم، وإصدار الأحكام الشرعية، والأكثر من ذلك، أنّ الله خص الكائن العاقل، وهو الإنسان بخلافته، وما كان لله أن يكلف عباده، لو لم يكونوا عاقلين، وعليه، فتقديم المعتزلة للعقل على النقل في أصولها عامة، والتوحيد على الخصوص، لم يكن من باب الأفضلية، بل من باب الأولوية. فمن حيث الأفضلية، الشرع هو الأول، لأنه المقصد الأول من مقاصد الشريعة، والعقل هو الثاني، ولكن من باب الأوَّلِية يبقى العقل هو الأول، لانّ منهج المعتزلة اقتضى ذلك.

الكلمات المفتاحية: المعتزلة، النقل، العقل، التوحيد، الصفات الإلهية، التجسيم واستحالة الجهة.

Summary:

Mu'tazilah was known as a rhetorical sect more than a political one; it defended the Islamic faith against various groups, whether or not Islamic. It was famous of saying
"mind before hearing". Here, arises the question about the status of the text in its origins in general and monotheism in particular, as being the head of the five origins?

Mu'tazilis' preface to the mind neither does mean their neglect to the religion nor is it the result of their conviction of the superiority of the mind over the text. However, it means that the mind serves religion, or is a means of understanding, and issuance of legal rulings. More than that, God singled out the rational being, which is human, to succeed him. Mu'tazilis' preface to the mind in its origins in general and monotheism in particular was not a matter of preference, but rather a matter of priority. In terms of preference, the divine law is the first because it is the first destination of the purposes of the Islamic law, and the mind is the second, but as a matter of priority, the mind remains the first, because the Mu'tazilite method required that.

Keywords: Mu'tazilah, religion, mind, monotheism, Divine Attributes, embodiment, the Impossibility of destination

---

عبد المجيد مسالتي، abdelmadjid.messalti@univ-msila.dz

مقدمة :

إذا كان علم الكلام قد ظهر نتيجة اختلافات بين المسلمين، وفي تطوره، تحول الى مجابهة التحديات العَقَدية،والتصدي للأخطار التي أحدقت بالعقيدة الإسلامية، ورد فعل للهجمات الفكرية، من ديانات مختلفة، وكان غرض أصحابها، التصدي للدين التوحيدي، الزاحف على جغرافيتهم، وتاريخهم، فإن النتيجة المستنبطة، هي أن الغاية الأولى لعلم الكلام أصبحت: إثبات العقائد الدينية، بالأدلة العقلية، والثانية: رفع الشبهات التي ألحقها أعداء الإسلام به، من أهل أديان فارس الوثنية، من مانوية ومزدكية، ومسيحيين.

لِذا أصبح المسلمون يواجهون في عقيدتهم، هجومات تجاوزت الاستدلالات النصية،إلى استدلالات عقلية، قائمة على قواعد فكرية عامة، وقوالب منطقية معينة، لذلك كان المعتزلة ذوو النزعة العقلية، من السابقين لتجديد أسلوب الدفاع. وإدخال العنصر العقلي فيه، رغم أنهم لم يهملوا القرآن والسنة، وهما المصدر الأساسي الذي استمد منه المسلمون عامة، والمعتزلة خاصة، تصوراتهم العقدية.

إذن، فالصراع كان بين أنصار التعدد، وأهل التوحيد، باعتبار أن التوحيد أساس العقيدة الإسلامية، وجوهرها، وقد كان الركن الأول في الإسلام، ولذلك فإن مبحث الوحدانية، ومبحث الذات والصفات، ومبحث كلام الله، قد شغل مساحة كبيرة من علم الكلام، وخاصة عند المعتزلة،الذين لقبوا بأهل التوحيد والعدل. إلاَّ أنَّ المعتزلة، لم تكن الفرقة الوحيدة في ساحة علم الكلام، ولم تكن كذلك الوحيدة المدافعة عن الدين الإسلامي، وإذا كانت قد اعتمدت على أدلة متعددة للبرهنة على أصل التوحيد، فما هي مكانة وحضور النص فيه؟ وماذا يميزها عن غيرها من الفرق الإسلامية خاصة أهل النص والأشاعرة؟

-ضبط مفهوم التوحيد

يعني التوحيد في اللغة، الحكم بأنّ الشيء واحدٌ، والعلم بأنه واحد، وفي اصطلاح الفلاسفة، يعني تجريد الذات الإلهية من كل ما يُتصور في الأَفهام ويتخيل في الأوهام والأذهان، وهو على حد تعبير "الجرجاني"(ت.471هـ): «معرفة الله بالربوبية والإقرار بالوحدانية ونفي الأنداد عنه جملة»[1]. والوحدة، هي الانفراد، والواحد، هو الشيء الذي لا جزء له، وإذا وصف الله بالواحد، فمعناه أنه لا تصح في حقّه التجزئة ولا التكثر[2].

أما اصطلاحا، فقد اختلف المسلمون في إيجاد تعريف جامع مانع لمصطلح التوحيد، فقد يقصد به جميع مباحث العقيدة، سواء ما تعلق منها بالله

وصفاته، أو بالرسل والأنبياء، – عليهم الصلاة والسلام – أو الأمور الغيبية الواردة في الكتاب والسنة، وقد يقتصر مدلول التوحيد في البحث في ذات الله وصفاته[3]، ولذلك يعرف التوحيد: «بأنه إفراد المعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بها ذاتا وأفعالاً وصفاتا»[4].

لكن التوحيد عند القاضي عبد الجبار يعني أنّ الله واحد لا يشاركه أحد في الصفات وليس مثله موجود، وأنه الوحيد الجدير بهذه الصفات التي يستحق أن يوصف بها أو الصفات التي يجب ألا يتصف بها وفي هذا يقول: «التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحدا، أما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأنّ الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفيا وإثباتا على الحد الذي يستحقه والإقرار به»[5]. لأنّ الإسلام يُعرف بدين التوحيد، والتوحيد أوَّلٌ وأوَّلِيٌّ فيه، فهو أولٌ، لأنّ الاعتقاد أن «لا إله إلاَّ الله وحده لا شريك له» كانت الأولى في الشهادتين اللتين هما أول ركن من أركان الإسلام. و«لا شريك له» تعني وحدانيته في كل شيء، لذلك يغفر الله كل المعاصي عدا أن يُشرَك به. والتوحيد أوَّلِي لأنه أساس الأركان الأربعة الأخرى في الإسلام، إذْ دونه لا تقوم هذه الأسس. قال رسول الله: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»[6]. وليس المقصود بالتوحيد الاقرار بوحدانية الله فحسب، فهذا الامر مسلَّم به من جميع المسلمين، فلم نجد مسلما ينكر التوحيد بالله، ولم نر فرقة واحدة من الفرق الإسلامية لا تقول به. وإنما المقصود بالتوحيد هنا التوحيد بين الذات الالهية وصفاتها[7]. إلاّ أنّ المعتزلة لُقِبوا بأصحاب التوحيد والعدل، بل أنّ القاضي عبد الجبار ألف موسوعة ذات عشرين جزءاً تحت عنوان "المغني في أبواب التوحيد والعدل "[8] وهذا يبين أنهم كانوا متميزين في تفسيره، متفلسفين في العقيدة بكيفية معمقة ودقيقة فيه. وهنا نتساءل عن هذا التَمَيُزِ في التوحيد. وأول سؤالٍ في

التوحيد حول صفات الله: هل هي عين ذاته أو غير ذاته؟ أو هل هذه الصفات هي الذات نفسها أم هي زائدة عن الذات؟ وما حضور النص في كل هذا؟

– حضور النص في مسألة الصفات الإلهية

إنّ توحيد الله عند المعتزلة يعني التنزيه المطلق عن صفات المخلوقين وهم بهذا عارضوا التصور اليهودي حينما قالوا أنّ الله مرض فعادته الملائكة، لذلك اعتقد المعتزلة أنّ الله لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه،[لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ][9]، ولا تجري عليه الآفات ولا تحل به العاهات أي الأمراض، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار[10]، وتصدوا للمجوسيين الذين قالوا بإلهين، كما تصدوا للدهريين الذين أنكروا الله، فقال فيهم الله [I وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاّ الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاّ يَظُنُّون][11]، وإن كان الله كذلك فكيف نعرف صفاته؟ يجيب المعتزلة من خلال النظر في كل ما يحيط بنا من جماد وحيوان وإنسان فالكل حسب رأي " الجاحظ" له قدرة على البيان والتعبير «فشارك الحيوان، سوى الإنسان، جميع الجماد في الدلالة، فالأجسام الخرس الصامتة ناطقة من جهة الدلالة، كما خبر الهزال وشحوب اللون عن سوء الحال...سَلِ الأرض فقل من شق أنهارك وغرس أشجارك، وجنى ثمارك، فإن لم تجبك حِوارا أجابتك اعتبارا »[12]، فالاعتبار هو السبر والنظر والموازنة، والمُدارسة وأخذ العبرة، وقد سُئل أعرابي عن دليل وجود الله ؟ فقال: البعرة تدل على البعير.. والأثر يدل على المسير.. فسماء ذات أبراج .. وأرض ذات فجاج .. ألا تدل على العليم الخبير؟[13]لهذا يقول القاضي عبد الجبار: « ينبغي أن ينظر في الحوادث من الأجسام وغيرها ويرى جواز التغير عليها فيعرف أنها محدثة، ثم ينظر في حدوثها، فيحصل له العلم بأن لها محدثا قياسا على تصرفاتنا في الشاهد، وهذا أول علم يحصل بالله تعالى على طريقة أبي الهذيل وهو الصحيح»[14]، وبعد أن يحصل العلم بالله I ننظر في صحة العلم منه فنعرف

أنه قادر، ومن صحة الفعل نعلم انه عالم، ومن علمه وقدرته نعلم انه حي، ثم من كونه حي لا آفة به نعلم انه سميعٌ بصيرٌ، ومن العلم أنه عالمٌ وقادرٌ يحصل العلم أنه موجود، ثم ينظر في أن الحوادث تنتهي إليه وهو لا ينتهي إلى احد فيحصل له العلم بكونه قديما[15].

فمن خلال هذه الاستدلالات العقلية يحصل العلم بالله وبالصفات التي يستحقها، وهي محدثة وليست قديمة إذْ لا قديم إلاّ الله ، فلو كانت هذه الصفات قديمة قدم الذات لكانت تشاركه في القدم وبالتالي يتعدد القدماء، فيترتب عنها تعدد الآلهة[16]. ولتفادي التعدد والكثرة رأى "أبو الهذيل العلاف"(752، 849) وأصحابه أنّ الصفات الإلهية لا تنفصل عن الذات، فالله قادر بقدرة هي هو، وعالم بعلم هو هو. يعني أنّ ذات الله وصفاته شيء واحد، فهو حي عالم قادر بذاته لا بعلم ولا قدرة ولا حياة زائدة على ذاته، إذ لو كانت زائدة على ذاته لكانت هناك صفة وموصوف، حامل ومحمول، أي علما وعالما، وقدرة وقادر، وحي وحياة الخ...[17] وهذه -حسب رأي المعتزلة-حال الأجسام، والله ليس جسما[18]، كما أنّ هذه الصفات ليست في محل، لأنها لو كانت قائمة في الذات لكانت قديمة قِدَمها، ولأدى هذا إلى تعدد القدامى ومن ثمة تعدد الآلهة، وهذا شرك صريح. ولم يكن مرادهم في ذلك، كما زعم خصومهم، نفي الصفات الإلهية نفيا تاما-وبذلك نُعِتُوا بالمعطلة-بل التأكيد على وحدة الذات والصفات، حتى تكون الوحدانية مطلقة فعلاً[19]. وهنا يظهر التأثر بشكل واضح بالفكر اليوناني، ف"أرسطو" أيضا يصف الموجود الأول بأنه عقل يعقل الفعل، ولا ينفصل جوهره عن صفاته[20]، وكذا الشأن بالنسبة ل"أفلوطين" (ت.207م) الذي اعتبر وحدة الوجود والماهية، بالنسبة إلى الله من أولى خصائصه[21].

لكن اختلف المعتزلة عن الفلاسفة اليونان وساروا على عادة الفقهاء والمتكلمين في تقسيم الصفات إلى ذاتية، وهي العلم والحياة والقدرة والسمع

والبصر، وصفات فعلية، وهي الوجود والإرادة والكلام والعدل والخلق[22]، ورغم ذلك اختلفوا مع خصومهم خاصة الحشوية والأشاعرة بالقول أنّ الصفات محدثة وليست أزلية.

فهنا نتساءل إذا كانت الصفات محدثة وليست قديمة قدم الذات، فكيف نَتَصَوَرُهَا-أي الذات -قبل حدوث الصفات؟ ثم إذا كانت الصفات محدثة فهذا يعني أنها مُضافة، وإذا كانت كذلك دون شك تكون الذات نسبية ناقصة دون شك وليست مطلقة كاملة، لأنها لو كانت مطلقة كاملة لما كانت في حاجة الى صفات محدثة. ثم إنّ القول بأنّ الصفات محدثة يجعل الذات متغيرة لكونها قديمة كما تقول المعتزلة وهي -أي الصفات-على حال، ثم تصبح على حال آخر عندما تحدث الصفات، ونحن نعلم أن كل شيءٍ متغير إلاّ وَجْهُهُ. قد يقول قائل يكون هذا التساؤل صحيحا لو أن المعتزلة تقر بأنَّ الصفات قائمة بالذات، والمعتزلة تعترض على هذا، إذْ لو صحَ القيام بها لاستوجبت ذاته خصائص الأعراض، التي تكون محدثة، لأن القائم بالشيء محتاج إليه، إذْ لولاه لما تحقق وجود إلاّ به[23]، وعندما يصبح الله محلا للأعراض، يترتب عنه أنه مركب، ينقسم وتصبح أجزاؤه ليس هو، وهو ليس أجزاءه، فيصبح مفتقرا إلى غيره، وإذا كان كذلك أصبح ممكنا وليس واجب الوجود في ذاته[24]. وهذا يتعارض مع التنزيه المطلق والتوحيد. يبدو أنّ المعتزلة كغيرها من الفرق الإسلامية ارتكبت مصادرة على المطلوب إذْ تنطلق من مبادئ وتحاول أن تسوق كل الحجج العقلية وتؤول كل النصوص الشرعية لتنسجم مع مبادئها، رغم أن هذه الطريقة في التفكير تُظهر انسجاما بين المنطلقات والنتائج، ولكنها تجعل مبادئ المعتزلة – والحال نفسه لدى كل الفرق – أساس الشريعة وليس العكس.

بالمقابل تعتقد الأشاعرة أنّ صفات الذات الإلهية تقع في محل، وهي قديمة قدم الذات، عددها سبعة: العلم، القدرة، الحياة، الإرادة، السمع، البصر،

الكلام[25]. وبالمنطق الاعتزالي يكون الأشاعرة قد قالوا بسبع صفات قديمة مع الذات الإلهية، فإذا كان "واصل بن عطاء " أراد أن يرد فكرة الأقانيم الثلاث عند النصارى لأنّ فيها إثبات ثلاث صفات قديمة، أو ثلاثة أقانيم وهي الأب وهو الوجود، والابن أو الكلمة وهو العلم والروح القدس وهو الحياة، وكان يرى فيها ثلاث آلهة[26]، فكيف الحال بالنسبة للأشاعرة وقد قالوا بأكثر من ضعف الصفات القديمة التي قال بها النصارى؟ ولذلك عطَّل المعتزلة كل صفة قديمة يوصف بها الله خوفا من أن يتسرب إلى نفوس المسلمين الاعتقاد بتعدد الآلهة، خاصة أن النصارى كانوا في هذه المرحلة يسعون بكل ما في وسعهم لبث فكرة التثليث والترويج لها بين صفوف المسلمين[27].

لا تبتعد كثيرا فرقة أهل الحديث عن الأشاعرة في موضوع الصفات وإن كان بينهم اختلافات، إذْ يعتقد أهل الحديث أن أسماء الله وصفاته أزلية، لذلك كان الإمام "أحمد بن حنبل" يقول إنها غير مخلوقة[28]. والسلف لا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، كذلك يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والرجلين، ولا يؤولون ذلك إلاَّ أنهم يقولون: هذه الصفات وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية[29].

ظلّ المعتزلة يقولون بخمس صفات وهي: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، إلى أن جاء القاضي عبد الجبار فاختصرها في ثلاث، هي العلم والقدرة والإدراك، يقابل هذه الصفات خمسة أحوال لله هي: صفة ذاتية تميزه عن غيره بحيث توجد فيه ولا يمكن أن توجد في غيره نحو كونه قديما، غنيا عن العالمين[30]. فهو قديم وما دونه محدث، إذْ لو كان غيره قديم مثل ما فعل الحشويون والأشاعرة عندما قالوا أنّ الصفات السبع السالفة الذكر أزلية، ومن ثمة تشارك الذات في الألوهية، فخالفوا بذلك التوحيد الذي هو جوهر الدين الإسلامي والذي يقول به ويدافع عنه كل مسلم، وكل فرقة إسلامية مهما كانت. ولا يمكن لله أن يكون محدثا لأنه لو كان كذلك لاحتاج

إلى مُحـدِثٍ وهـذا الأخير يكـون إمـا محـدثا أو قـديماً، فـإذا كـان محـدثاً كـان يتصـف بمـا يتصـف بـه المحـدث، وقـد عُـرِف خلافـه وعليـه لا يكـون الله إلاّ قديما[31].

نلاحـظ أنّ القاضـي عبـد الجبـار يسـتعمل البرهـان بـالخُلف، بحيـث أراد أن يبين أنّ الـذات الإلهيـة تتصـف بالقـدم، فـافترض صحة نقيضـها وهـو أن الله محـدث لكنـه في النهايـة أثبت خطأ هـذه الفرضـية ليثبت صحة قضـيته. أمـا كـون الله غني، فالـدليل على ذلـك كمـا يـرى القاضـي عبـد الجبـار أن الله لا يحتـاج لمن ينفعـه أو يـدفع عنـه مضـرة، ومن ثمة فـالله لا يطلب لـذة ولا ينفـر من ألم، ومادام لم تجز عليه أي حاجة مما سبق ذكره وجب أن يكون غنيا. أما الصفات الأربع المترتبة عنها فهي كون الله قادرا، وعالما، وَحَيًّا، وموجـودا، تشاركه فيها الموجودات المحدثة إلاَّ أنّ استحقاق الله لها أزلي أبدي، بينما ما سواه يستحقها لمعان منتهية وحادثة[32]. ونمط ثالث من الصفات التي يشاركه فيها غيره في ذات الصفة وفي نفس جهة الاستحقاق، نحو «كونه مريدا وكارها بالإرادة والكراهة المحـدثتين الموجـودتين لا في محـل»[33]. لكـن الاخـتلاف يكمـن في كـون الإنسـان مريـدا وكارهـا لمعنيـين محـدثتين أيضـا ولكـن موجـودتين في محل وهـو القلب[34]. يبدو قـول المعتزلـة أن الله مريـد بإرادة لا في محـل قـولا غير مقنع وغير معقول إذْ كيف يمكن تصور عرض لا في محل؟ فلو جاز ذلك فَلِمَ لا يجـوز سـواد لا في محـل ولا في بيـاض، وكـذا القـول في سـائر الأعـراض. وفي سـياق هـذا المعنى يقـول "الشهرسـتاني": «ويسـتحيل كـون الارادة لا في محـل، فإن الارادة من جملة الأعراض، واحتياج الأعـراض الى المحل صفة ذاتية لها، ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي»[35]. غير أن المعتزلة ترى أنّ صفات الله هـذه، هي مجـرد اعتبـارات ذهنيـة فقـط، وليسـت حقـائق تتصـف بهـا الـذات الإلهية[36].

يبدو أن المعتزلة تنظر لصفات الذات الإلهية نظرة مفهومية، بينما أهل الحديث ينظرون نظرة ماصدقية، ولذلك اعتبر "أبو هاشم الجبائي" الصفات الإلهية أحوالاً توجد في الأذهان لا في الأعيان[37]، يعني أنّ هذه الصفات لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، إنها مفهوم ذهني ليس له وجود خارجي مستقل، فهي ليست موجودة باعتبار الخارج، ولكنها ليست معدومة مطلقا، لماذا؟ لأن لها وجودا في الذهن، فهي معدومة في الواقع المادي المحسوس لكنها موجودة في أذهاننا كتصورات[38]. وبهذه الكيفية يتجنب المعتزلة تعدد الصفات لأنّ التعدد حسب رأيهم مجاله الواقع، ومن جهة أخرى يتجنّبون الوقوع في تعطيل الصفات الإلهية من خلال نفي وجودها المستقل عن الذات.

فلم يختصر القاضي عبد الجبار الصفات الخمس التي أجمع عليها المعتزلة في ثلاث، بل راح يُبَوِبُهَا إلى صفات ذاتية محضة، والتي لا يصح أن يوصف الباري بضدها ولا بالقدرة على ضدها، فلا نستطيع أن نقول الله محدث ومحتاج لأنّ هذه الصفة تتعارض مع صفة الله كونه قديماً وغنيّاً، وأخرى صفات فعل وهي التي يصح أن يوصف الله بضدها أو بالقدرة على ضدها[39]، كالإرادة يوصف الله بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره وكذلك يوصف بالحب وضده البغض، ويوصف بالرضى والسخط، الأمر والنهي[40]...، وهذا ما يعرف عند المعتزلة بفكرة النفي أو السلب لصفات لا يمكن أن يوصف بها، كنفي الحاجة لإثبات أن الله غني، ونفي الثنائية عن طريق برهان التمانع[41] من أجل إثبات التوحيد[42]، ومعنى كونه قادرا هو نفي العجز عنه ، واثبات قدرته، ومعنى أن الله عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، واثبات صفة الحياة هي نفي لصفة الموت وينطبق هذا الحكم على سائر صفات الذات كما يقول "النظَّام"[43].

أراد القاضي عبد الجبار أن يُدَعِمَ موقف المعتزلة من الذات الإلهية والصفات بحجج نقلية مثل قوله:(... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)[44]. يعني لا يمكن أن تشاركه مخلوقاته في الصفات التي يستحق أن يتصف بها. وقوله (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)[45]، يعني أنه لا يُرى ولكنه يَرَى . أما الآيات التي توحي أنَّ الله جسم وله مكان أو جهة فهذا ما سنعرفه في العنصرين الآتيين: مسألة التشبيه والتجسيم واستحالة الجهة، ومسألة رؤية الله.

هكذا يتضح لنا أنّ القاضي عبد الجبار أعطى الأولوية للأدلة العقلية في تبرير مذهبه في الصفات، دون أن يُهمل الأدلة السمعية، لكن إذا ما تعارض السمع والعقل راح القاضي عبد الجبار يُؤول النص بمقتضى العقل مستعينا بالتحليل اللغوي، وقد كان يوضح ويحدد المصطلحات الكلامية واللغوية بدقة تعبر عن اتساع ثقافته، وإلمامه ليس بالفكر الاعتزالي فحسب بل بكل الفرق الإسلامية وغير الإسلاميةٍ.

-حضور النص في مسألة التشبيه والتجسيم واستحالة الجهة

بَوَّبَ القاضي عبد الجبار الصفات الإلهية على النحو التالي: صفات ذاتية محضة[46]، وصفات الفعل[47]،- وقد سبق التطرق إليهما في العنصر السابق- والصفات التي ذكرها المعتزلة وبالتحديد القاضي عبد الجبار هي صفات النفي[48]، ومنها نفي التشبيه والتجسيم والجهة، والغاية من ذلك دائما هو الحرص على التنزيه المطلق للذات العليا وإبعاد كل التصورات التشبيهية والتجسيمية عن فكرة الكمال الإلهي. تُرى ماهي حججهم العقلية وخاصة النقلية في ذلك؟

حاول القاضي عبد الجبار كعادته ضبط المصطلحات المراد مناقشتها فبدأ بتعريف الجسم: «هو ما يكون طويلا عريضا عميقا[49]، ولا يحصل فيه العرض إلاّ إذا تركب من ثمانية أجزاء»[50]. ثم ذكر القاضي عبد الجبار تعريف

"يعقوب بن السكيت ""ت857م" في كتابه الألفاظ وإصلاح المنطق للجسم بقوله:« تجسمت الأمر إذا ركبت أجسمه »[51]، يرى القاضي عبد الجبار أنّ لفظة أفعل تستعمل في شيئين اشتركا في صفة من الصفات وكان لأحدهما مزية على الآخر، مثل قولنا العسل أحلى من الدبس لما اشتركا في الحلاوة ولا يجوز أن يكون الله جسما سواء كان وصفه عن طريق العبارة لأن هذا القول تبطله دلالة الجسم نفسها، فالجسم طويل وعريض وعميق، وهذا لا يجوز في الله أو كان وصفه عن طريق المعنى، وهذا أيضا لا يجوز، لأنه لو كان جسما لكان مماثلا للأجسام في الحدوث، ولأحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك لكن لكونه وحده قديما لا يشاركه في هذه الصفة أحد[52]، فهو الواحد الأحد، الصانع لكل موجود. لو كان الله جسما لما صح أن يخترع الأفعال اختراعا في العالم على ما نشاهده ونعرفه. ولكان ممتدا يشغل حيزا وتحده حدود يمكننا معرفتها، ويكون بذلك متناهيا وهو ليس كذلك، ولجاز أن تمتنع عليه الأمور كالواحد منا[53]، ولجازت عليه صفة الشخص أو التشخيصية[54]، وأنه جثة، في حين يرفض المعتزلة أن يكون الله كذلك، ويتهم القاضي عبد الجبار المشبهة والمجسمة بأنهم لا يختلفون عن عبَّاد الأصنام، بل يقفون في صفٍ واحد معهم[55].

كما يَرُدُ على المجسّمة والمشبّهة التي ترى أن كل عالم، قادر لا يكون إلاَّ جسما، والله مادام كذلك، إذن فهو جسم، ويُسْتَدَلُ على ذلك من الشاهد. «والجواب أنَّ الواحد منا إذا كان عالما قادرا يجب أن يكون جسما لعلة، تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى»[56]. وهنا الفرق واضح، إذْ الإنسان عالم بعلم وقادر بقدرة، والله تعالى عالم لذاته وقادر لذاته، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالإنسان عالم وقادر بعلة العلم والقدرة، ترتب عن هذا أنهما، أي العلم والقدرة، يحتاجان في الوجود إلى محل والمحل لابد أن يكون جسما،

بينما العلة في حق الله مفقودة، ومن ثمة إذا كان الله عالما قادرا فلا يجب أن يكون جسما[57].

شبهة أخرى قال بها المجسمة والمشبهة، وهي أنَّ المعقول إما جسم أو عرض، ولأنه يستحيل أن يكون القديم عرضا لم يبق لهم إلاّ التسليم بأنه جسم. فكان رد القاضي عبد الجبار بالتساؤل عن معنى المعقول، فان كانوا يقصدون بالمعقول المعلوم، ففيه وقع النزاع، لأنّه يجوز أن يكون هناك ذات معلوم وهو ليس جسما ولا عرضا وهو الله. أما إذا كان الأشاعرة يقصدون بالمعقول ما يمكن اعتقاده وهنا أيضا فيه وقع التنازع، لأنه يجوز كذلك أن يكون هو الله، نعتقده وهو ليس جسما ولا عرضا.

وإذا قيل لم نكن نعني بالمعقول المعلوم، ولا ما يمكن اعتقاده، بل نعني به ما قد شوهد نظيره. يجيب القاضي عبد الجبار: «وهلاّ جاز أن يكون ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط وهو الله تعالى»[58]، يبدو أنه لا يجوز أن يكون ههنا ذات لم يشاهد نظيره قط، لأن الله يستحيل أن يكون له نظير على الإطلاق. يواصل رده بقوله: «ألستم قد أثبتم الحياة والقدرة وإن لم تشاهدوا نظيرا قط، فهلاّ جاز مثله في مسألتنا؟» هنا يبطل القاضي عبد الجبار الاحتمال الثالث الذي قصدوه بلفظ معقول وهو: "ما قد شوهد نظيره" إذْ أنهم أثبتوا الحياة والقدرة دون أن يشاهدوا نظيرا قط. ومن ثمة فالله لا يمكن أن يكون جسما ولا عرضا مهما كان معقولا وسواء قصدوا بالمعقول المعلوم، أو ما يمكن اعتقاده، أو ما قد شوهد نظيره.

فلهذا رفض المعتزلة فكر المجسمة والحوشية والمشبهة، الذين رغم صدق إيمانهم اكتفوا بقبول الآيات الغامضة المتشابهة كما وردت في التنزيل دون بحث أو تعمق معتقدين أنّ العقل محدود وقاصر لذلك فوضوا أمرهم لله مبتعدين كل البعد عن الجدل والتأويل[59]. قال "الشهرستاني": «وأما مُشبهة الحشوية...مضر، وكهمس، و"أحمد الهجيمي"(ت.234هـ): فإنّهم أجازوا على

ربهم:الملامسة، والمصافحة، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد حد الإخلاص والإتحاد المحض...وحكي عن "داود الجواربي" أنه قال: «إنّ معبوده جسم ولحم ودم وله جوارح، وأعضاء، من يد، ورجل، ورأس، ولسانٍ، وعينين، وأذنين، ومع ذلك، جسم لا كالأجسام...»[60].

لكن المعتزلة ترى أن الله لا "هو جسم"، ولا "هو جسم ليس كالأجسام" كما يعتقد المجسمة، بل ترى كما يقول "ابو حسن الأشعري":«إن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[61]، وهذا تأييد لوحدانية الله، عندما قال:(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ... وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ)[62]، فإذا قلنا أنّ الله واحد هذا يعني أنّ ذاته بسيطة بالمفهوم الفلسفي وليس المفهوم المادي الواقعي، ولا يمكن أن تكون مركبة، لأنها لو كانت مركبة لكان تحقيق الكل يتطلب تحقيق كل جزء من أجزائه، وهذا يؤدي إلى افتقار الذات الإلهية إلى كل جزء من أجزائها، مما يعني أنّ الله ضعيف وعاجز وهذه صفات لا يمكن أن يتصف بها الله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كانت ذات الله مركبة يترتب عنها التعدد[63]، والمعتزلة وكل الفرق الإسلامية مهما تعددت واختلفت مواقفها مع غيرها من الفرق، تعتقد بالوحدانية وتدافع عنها بقوة.

يورد الأشعري نصا للمعتزلة يصفون فيه الله بقولهم: «ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا طعم ولا رائحة... ولا جوارح وأعضاء»[64]، وهي بهذا تنفي عن الله الشيئية أو التجسيم، كما نفت المعتزلة أن يكون لله جهة ولذلك قالت: «ليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، ولا فوق ولا تحت»[65]، وهذا إنكار على الصفاتية تصورهم الله مماسا أو محاذيا للعرش. ولكونه ليس جسما أو جوهرا، استحال أن تكون له جهة، فلو كانت له جهة لكان محدثاً، ولكنه ليس محدثاً بل قديماً، كما أن الأجسام متماثلة وبالتالي

تستوي في استحقاقها للصفة الذاتية، وعليه فالقول أن الله جسمٌ يؤدي إلى اعتبار ما عداه من الأجسام قديما مثله مادامت صفة القدم صفة ذاتية. ولأنه ليس جسما، وجب ألا نصفه بالعرض، فلو كان الله يوصف بصفة الأعراض فيجب صحة العدم عليه، إذن عندما يكون الله عدما ويصبح بعد ذلك موجودا، يعني ذلك أنه محدث، وهذا يخرجه عن كونه قديما[66]. واعتبرت المعتزلة الله خارجاً عن الزمان والمكان، فهو أزليٌ أبديٌ، وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار: «لا يحيط به مكان ولا يجري عليه زمان...فالله قديم سرمدي، وأنه منزه عن كل صفات المحدثين فلا يوصف بصفات الخلق الدالة على حدوثهم»[67]. وكل ما يخطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه به، لأنه «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»[68]. وما خلق من شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، وهذا إنكار على اليهودية تصورها أنّ الله قد استراح في اليوم السابع بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام. ولا يجوز عليه تحصيل النافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام[69]، إنكارهم على المشبهة تصورهم رضي الله أو غضبه أو سخطه بما يفيد الانتقال من حال إلى حال، ومن انفعال إلى انفعال، وهو ما يعني أنّ الله متغير وليس ثابتاً.

لم يكتف المعتزلة عموما والقاضي عبد الجبار على الخصوص باستعمال المنطق أو الاستدلالات العقلية للتأكيد على تنزيه الله ونفي كل تشبيه أو جهة عنه، بل أخذوا بنص الآيات المحكمة كقوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[70] لموافقتها لحكم العقل. غير أنّ المشكلة التي اعترضتهم هي الآيات التي يدل ظاهرها على التجسيم مثل قوله : يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...)[71]، وآيات تدل على أن الله ليس في جهة معينة في قوله:(وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...)[72]، وآيات ظاهرها الجهة مثل قوله (...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...)[73]. ولذلك أوّلوا كل الآيات المتشابهة تأويلاً يخضع دلالتها لحكم العقل، «فصرفوا

الألفاظ ذات المدلول المادي عن معانيها اللغوية المباشرة، إلى معاني مجازية، أو دلالات رمزية»[74]. يعني أنهم أوّلوا الآيات التي تعني في ظاهرها التجسيم والتشبيه والجهة إلى معاني مجازية رمزية حتى يحققوا الانسجام بين النصوص الدينية وبين تنزيههم المطلق لله كما يرون. لكن اهتمام المعتزلة المبالغ في تأويل الآيات القرآنية بما ينفي دلالتها المادية الظاهرة، وإخضاع الأحاديث أيضا إلى ما يقبله العقل أو يرفضه، شكل هذا التأويل العقلي أهم منجزات المعتزلة وأكثرها إثارة وجدلا دفع المعتزلة ثمنها غاليا في مراحل لاحقة. فعانوا من اضطهاد المتوكل ومن خصومهم وأحرقت كتبهم وجرى التنكيل بزعمائهم. وكانت لهم طرق مختلفة في استخدامهم للتأويل منها:

-الاعتماد على اللفظ المشترك الذي يحمل عدة معاني، أي لفظ واحد يفيد الاتفاق في المبنى والاختلاف في المعنى، مثل قوله (وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)[75]، فالله لا يصادق أحدا، لأن ذلك يتضمن استئناس الصديق بصديقه، وهذا المعنى يحمل في طياته نفي تنزيه الله ، وعليه فالخلة في هذه الآية لا تعني الصداقة بل تعني الاحتياج، أي أن الله جعل إبراهيم محتاجا إليه دوما، لا يعتمد على أحد سواه.

- احتواء اللغة العربية على كم هائل من المجازات والاستعارات والكنايات ساهمت وسهّلت عملية التأويل بما ينسجم وتنزيه الله عن كل صفات مخلوقاته. والاعتماد على تعدد القراءات حتى يتمكنوا من تأويل الآيات المتشابهة، ولكي تنفي المعتزلة فكرة خلق الله للشر راحت تقرأ الآية:(مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ)[76]،"ما" تصبح نافية، أي من شر لم يخلقه الله، وليست اسما موصولا[77].

من شُبَهِ المجسمين من جهة السمع قوله تعالى:(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)[78]، قالوا مادام الاستواء هو الانتصاب والقيام وهو من صفات الأجسام إذن لابد أن يكون الله جسما. وقد رد القاضي عبد الجبار على هذه

الشبهة بقوله: «إن الاستدلال على هذه المسألة غير ممكن، لأن صحة النص موقوفة عليها، لأنّا ما لم نعلم القديم تعالى عدلا حكيما لا نعلم صحة السمع»[79]، نلاحظ أنه ربط صحة السمع بالعلم أن الله قديم عادل حكيم. وأنّ الله غني، نعلمها من خلال أنه لا تجوز عليه الحاجة، وأن الجسم يستحيل أن يكون عالما لذاته لأنّ هذه الصفة الذاتية لله وحده دون سواه، ثم يتساءل القاضي عبد الجبار كيف يمكن الاستدلال بالفرع الذي هو السمع على الأصل المتمثل في العقل، فهذا الأخير هو الذي به نعرف أن النص صادق، ومن ثمة فالاستواء في الآية لا يعني المعنى الذي قصدوه وهو الانتصاب والقيام بل يعني الاستلاء والغلبة. وإذا اعترض أن الله مستوٍ على العالم جملة فَلِمَ خصّص العرش؟ يجيب المعتزلة عن ذلك: لأنه أعظم خلق الله فلهذا اختصه أو أن معنى العرش الملك[80].

كما تأوَّل المعتزلة الآيات التي تحمل معنىً ظاهرياً يفيد أن لله يدٌ مثل قوله:(وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ)[81]، لا تعني هذه الآية التجسيم كذلك، بل إن معنى قول اليهود يد الله مغلولة وصفه بالبخل، وقوله بل يداه مبسوطتان، تعبير مجازي يدل على إثبات غاية السخاء ونفي البخل عنه، ومعنى بسطهما، بذل الجود وسعة العطاء، لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدّها، فغاية ما يبذله السخي هو أن يعطي بيديه جميعا فيبنى المجاز على ذلك[82]، واليد تفيد منة الله وقيل قوة الله، مثل قولنا مالي على هذا الأمر يد، أي قوة. فلمّا قال المجسمة أن هناك آيات كثيرة تدل على أنه جسم منها، الآيات التي ذكر فيها الجَنب مثل قوله تعالى:(أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ)[83]، أوّل القاضي عبد الجبار الجنب بمعنى الطاعة كما يقال: ملك فلان في جنب فلان مالاً، فاكتسب جاها، أي في طاعته وخدمته[84].

منها الآية التي ذكر فيها الساق، مثل قوله:(يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ)[85]، وجواب القاضي عبد الجبار أنّ الآية تعني شدة أهوال يوم القيامة، كما يقال كشفت الحرب لنا عن ساقها، ثم إن الله لم يضف الساق إلى نفسه حتى تقولون أنّ ذا الساق لا يكون إلاّ جسما، فالله تعالى قال «يوم يكشف عن ساقٍ" ولم يقل "يوم يكشف عن ساقنا أو عن ساقي". وآية ذُكِرَت فيها العين كقوله (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي)[86]، والآية(تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءً لِمَنْ كَانَ كُفِرَ)[87]. وتأويل الآيتين كما يقول القاضي عبد الجبار هو: «أن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال جرى هذا بعيني أي جرى بعلمي»[88]، ولهذا لا يمكن أن نأخذ بظاهر الآية كما يقول المجسمة ومن ثمة نثبت لله العين كما هي لدى البشر، ودليل القاضي عبد الجبار على ذلك أن الله لا يقصد بالعين كما يزعم المجسمة بل العلم هو أنه تعالى قال في الآية 14 من سورة القلم "تجري بأعيننا"، فلو سلمنا برأيهم لوجب أن يكون لله تعالى عيونا كثيرة، لا عينين. ولجازت الأعضاء على الله ويكون بذلك مثلنا، وأن يكون ذكرا أو أنثى، وأن يكون محتاجا[89].. وكل هذه الصفات الأخيرة – من الأنوثة والذكورة والحاجة-لا يُقِرُ بها أي مسلم مهما كانت فرقته. آية أخرى تفيد أنّ له وجه مثل قوله:(وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ)[90].وقوله:(إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ...)[91]، والمراد حسب رأي المعتزلة هو أنّ وجه الله هو الله لذلك فمساكين مكة يقولون: أين وجه عربي كريم ينقذني من الهوان[92]، بالتأكيد المسكين لا ينقذه وجه العربي وإنما العربي نفسه، فالوجه بمعنى الذات. فلو كان المقصود كما ذكروه، لكانت تعني الآية:(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ)[93]، أن يهلك كل شيءٍ من الله ولا يبقى منه تعالى إلاّ الوجه، وهذا المعنى لا يقبله أيضا أي مسلم مهما كان مذهبه أو فرقته. وبهذا كان المعتزلة نصيين في الآيات المحكمة، وعقليين في الآيات المتشابهة.

بما أنَّ الله ليس جسما ترتب عن هذا كما يرى "الفوطي"(1244، 1323) و"الجبائي" استحالة الجهة عن لله تعالى، فهو لا في مكان، إلاّ أن بعض المعتزلة ومنهم "الكعبي" قالوا إن الله في كل مكان، أي أنه حافظ له ومدبر له، وفي هذا يتهم "ابن حزم" الأندلسي كلاً من "الكعبي" ومن نحا نحوه بالحلول، لأنه لو كان الله في مكان لكان جسما أو عرضا، ولكان المكان محيطا به من جهة أو من جهات وهذا لا يجوز على الله تعالى لأنه هو المحيط بكل شيء[94]، وهذا مصداقا لقوله : (أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ)[95]. ولجاز أن يكون الله كما يرى "البغدادي" في أماكن لا يليق أن يكون فيها ولا يرغب في ذكرها[96].

يبدو أن "ابن حزم" الأندلسي يقوّل المعتزلة ما لم يقولوا به أصلا، بل أنهم كرَّسوا كل جهودهم للتصدي له، وهو قولهم بالوجود الحسي في المكان، وهذا ما يؤدي بهم بشكل منطقي إلى القول أنَّ الله جسم، ودون شك هذا يتناقض مع اعتقادهم بالتنزيه المطلق، لقد رفضت المعتزلة أن يكون الله جسما كما رفضت أن تكون له صفات، ومادام كذلك، فإنه يستحيل أن يقولوا بالوجود الحسي في المكان، فهم قالوا أنّ الله عالم بكل الأمكنة لا يعزب عن علمه شيء في الأرض ولا في السماء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يقل المعتزلة بالحلول كما اتهمهم في ذلك "ابن حزم" ، بدليل أنهم عارضوا بشدة فكرة الأقانيم الثلاثة التي قال بها النصارى، لأنه يترتب عنها ثلاث قدامى، يعني ثلاث آلهة. وهذا يتعارض مع فكرة التوحيد التي يدافع عنها المعتزلة بشكل يبدو لي أفضل من كل الفرق الإسلامية، لأنها وببساطة لم تتصدَ للمجسمة والحشويين في الفكر الإسلامي فحسب، بل تعدته إلى مجادلة النصارى واليهود والمجوس والثنوية.

نفس الحكم الخاطِئ الذي اتهم به "ابن حزم" المعتزلة، نجده كما يبدو لي يتكرر في العصر الحالي من طرف بعض المفكرين المعاصرين[97]، ذلك أنه حسب رأيهم أنّ المعتزلة أخطأت عندما قالت إن الله في كل مكان وحجتهم في

ذلك أنَّ الله لا متناهي فكيف يمكننا تصوره في مكان متناهٍ[98]؟ ويتهم المعتزلة من جديد أنهم حلوليون عندما قالوا إن الله في كل مكان، وهم مخطئون في حق المعتزلة مرتين: الأولى أن المعتزلة تقصد بقولها إن الله في كل مكان معناه العلم بكل الأمكنة والتدبير لها. والثانية أنه لا يضير العلم الإلهي العلم بالمتناهي لأنه علم يشمل المتناهي واللاّمتناهي، ثمّ إن علمه بالمكان لا يستلزم حلوله فيه، لأنّ طبيعة العلم الإلهي تختلف عن العلم الإنساني، ذلك أن العلم صفة له أزلية غير مرتبطة بالمعلومات الحادثة، لأنها ليست مستخلصة منها. إذن علم الله بالأمكنة لا يستلزم عنه وجوده بها، لأنّ العلم الإلهي أزلي بينما المعلومات محدثة، ومن ثمّ فأزلية العلم الإلهي لا تستلزم المعلومات.كما أنّ الحلول وفق رأي القاضي عبد الجبار يتطلب التَحَيُزَ وهذا لا يصدق على الله لأنه قديم وليس محدثاً، وكيف يحدث الحلول والله القديم اللامتناهي، في الحادث المتناهي؟ ولو حل فيه لكان حادث مثله[99]، وهذا ما لا يجب أن يوصف به.

وهكذا نلاحظ أنّ أدلة المعتزلة في تنزيه الله عن صفات المخلوقين من تشبيه وتجسيم وجهة، لم تكن أدلة عقلية صرفة كما اشتهروا بها، بل كانت أيضا أدلة نقلية، تقوم على الآيات المحكمة، ورد الآيات المتشابهة إلى الأولى.وتوحيد الله ونفي المخلوقين عنه يقتضي نفي الرؤية، ذلك أن اثبات الله مرئيا يستلزم كونه في جهة ويشغل مكان.

- حضور النص في مسألة رؤية الله

لما ثبت أن الله لا يجوز أن يكون جسما، ولا عرضا، وثبت كذلك أنه ليس كمثله شيء، ترتب بالضرورة نفي الرؤية[100]. لهذا فإن مسألة الرؤية تتعلق بالذات الإلهية ولا تنفصل عن مشكلتها. ومن ثمّ فهي متصلة بأصل التوحيد وبالتحديد بصفات المدح التي لا يجب نفيها عن الله، لأنه إذا كان قد تَمَدّح نفسه بأنه يَرَى ولا يُرى، فإنّ الزعم بأنه يُرى يعتبر نفيا للمدح الذي مدح به

ذاته[101]. تُرى ما هي الأدلة العقلية والنقلية خاصة التي اعتمد عليها المعتزلة عموما والقاضي عبد الجبار خصوصا في تثبيت رأيه ودحض آراء خصومه؟

نفي المعتزلة رؤية الله بالعين المجردة يوم القيامة وذلك يرجع كما يقول "الشهرستاني" إلى:« نفي التشبيه عنه من كل وجه: جهةً، ومكاناً، وصورةً، وجسماً، وتحيزاً، وانتقالاً، وزوالاً، وتغيراً، وتأثراً، وأَوْجَبُوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط: "توحيدا"»[102]. يعني كون الله ليس جسما ولا يشبه أي مخلوق، فإنه بالضرورة لا تكون له صفة من صفات مخلوقاته، ومن ثمة يستحيل رؤيته. غير أن "أبا حسن الأشعري" يقول: «أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لا يُرى بالأبصار، واختلفت: هل يُرى بالقلوب؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: نرى الله بقلوبنا، بمعنى أنَّا نعلمه بقلوبنا»[103].

تقف الأشاعرة موقفا مناقضا للمعتزلة في مسألة الرؤية، إذْ تعتقد بضرورة رؤية الله وليس بإمكانيتها، وانّ المؤمنين سيرون الله في الآخرة بالأبصار. ودليلُ "أبي حسن الأشعري" في ذلك هو: أنّ كل موجود يصح أن يُرى: فان المصحح للرؤية إنما هو الوجود، والباري تعالى موجود، فيصح أن يُرى[104].

نلاحظ أن "أبا حسن الأشعري" استعمل برهانا منطقيا من الشكل الأول للقياس الحملي الأرسطي. ولكن يبدو أنه وقع في مصادرة على المطلوب، إذ سَلَّمَ في المقدمة الكبرى أن كل موجودٍ يُرى، وسلّم في المقدمة الصغرى أن الله موجود، ليصل إلى نتيجة مفادها أنّ الله يُرى، ونحن نعلم أنّ المسلمة لا تلزم إلاّ صاحبها ومن نحا نحوه. فالذي يُرى موجود حسي، لكن ليس كل موجود، حسي، فالمجردات أو الميتافيزيقيات، معقولات لا محسوسات ولا مرئيات، ولكنها موجودة، إلا أنّ الأشعري دعم حجته العقلية بحجة نقلية تتمثل في قوله:(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ)[105]، يعني مشرقة (إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)[106]، يعني رائية[107]. ولذلك يقول:«إنَّ الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر»[108]. كما لم نجد مفكرا واحدا من أهل الحديث، أو السلف

ينكر الرؤية ووقوعها وفق ما نصت عليه الأدلة الشرعية . «قال أبو بكر الخلال في كتاب السنة: أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله – يعني أحمد بن حنبل – قيل له: أهل الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم؟ قال: نعم، ينظر إليهم وينظرون إليه، ويكلمهم ويكلمونه، كيف شاء وإذا شاء»[109].

غير أنّ القاضي عبد الجبّار في دفاعه عن نفاة الرؤية، يبدأ بأدلة نقلية، وبالتحديد بالآيتين اللتين احتج بهما "الأشعري" في رؤية الله،(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)[110]، فالأشعري حسب رأي القاضي عبد الجبّار لم يدرك معنى الآية، لأنها لا يمكن أن تحمل معنى الرؤية البصرية، ذلك أنّ الناظر يمكن أن يكون مفكرا، ومنتظراً للرحمة، وطالباً للرؤية، ولهذا أوّل القاضي عبد الجبّار "ناظرة" بمعنى: «أنها منتظرة لرحمة الله وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة»[111]. وقد استدل القاضي عبد الجبار على عدم رؤية الله من خلال الآية المحكمة حسب رأيه:(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)[112]. فالإدراك إذا اقترن بالبصر لا يحتمل إلاّ الرؤية، ثم إنّ الإدراك كما يرى القاضي عبد الجبار يحتمل معاني كثيرة، منها ما يفيد البلوغ، فيقال: أدرك الغلام إذا بلغ الحلم، وأدركت الثمرة، إذا نضجت وأينعت، أما إذا اقترن بالبصر فلا يحتمل إلاّ الرؤية[113].

فالله نفى عن نفسه كل الصفات التي تتصف بها الذات الإنسانية،(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)[114]، الأمر الذي يثبت أنّ الله لا يرى بالأبصار، وهذه صفة مدح في ذاته، فإذا ثبت العكس، أي إمكانية رؤيته، كان نفيا لمدحه وإنقاصا له، والنقائص غير جائزة على الله تعالى[115]. ولكي يؤكد المعتزلة أنّ هذه الآية وردت مورد التمدح، لجأوا إلى السياق الذي وردت فيه، لأنّ سياق هذه الآية يقتضي ذلك، وكذلك فيما قبلها وفيما بعدها، حيث يقول:(ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ، لَا تُدْرِكُهُ

الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ، قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ)[116]. ويرد القاضي عبد الجبار على تساؤل مفاده «أنّ ما ليس بمدح إذا انضم إلى ما هو مدح كيف يصير مدحا؟»[117]، يجيب بقوله: «لا مانع من ذلك، فمعلوم أن قوله تعالى:(لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ)، بمجرده ليس بمدح، ثم صار مدحا لانضمامه لقوله تعالى:(اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ)[118] »[119]. رأى دعاة الرؤية أنّ الآية (كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ)[120]. دليل كافٍ على تحقق الرؤية ووقوعها يوم القيامة. لكن دلالتها عند القاضي عبد الجبار ليست كذلك تماما، بل إنّ هذه الآية حجة على الأشاعرة وليست لهم، لأن في رأي القاضي عبد الجبار تعني: «أنهم عن رحمة ربهم لممنوعون»[121].

فإذا كان الأشاعرة يثبتون الرؤية من خلال قصة موسى (رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ)[122]، معتبرين أن موسى جوّز الرؤية على الله وأقر بإمكانيتها، فطلبها منه[123]، فلو كانت الرؤية غير ممكنة لمّا طلبها موسى ، وكان لا يعلق الله عدم رؤيته على الجبل بأمر يصح وهو استقرار الجبل، كما لا يجوز أن يسأل موسى هذا السؤال لأجل غيره وهو يعلم بفساده، ولا أن يسأل سؤالا آخر لأجل غيره وهو يعلم انه يستحيل على الله، ولا يجوز كذلك لموسى أن يسأل لنفسه رؤية الله وهو نبي لا يجهل، فالأنبياء –عليهم السلام-لا يصح عليهم الجهل بما يجوز على الله وما لا يجوز لما فيه من التنفير عن القبول منهم[124].

لكن القاضي عبد الجبار يرد حجتهم بالتفصيل الآتي: إنّ الغاية من وراء طلب موسى ربه، هو لكي يجيبه الله بالمنع من الرؤية، وبذلك يعرف أصحابه أنّ ذلك يستحيل عليهم، لأنهم سألوه ذلك ولم يقنعهم جوابه[125]، يعني أنّ موسى عندما سأله أصحابه: (فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ)[126] كان يعلم أنّ رؤية الله مستحيلة وأراد أن يقنعهم فباءت

محاولتـه بالفشـل، وعليـه كـان القصـد مـن سـؤاله، ورود الإجابـة مـن الله مباشرة، وليس كونه جاهلا باستحالة ذلك على الله كما قلنا.

أضِفْ الى هذا أنّه لو كان تفسير الأشاعرة صحيحا ومقنعا، وهو أن رؤية الله ممكنـة وواقعـة، فلمـاذا نفى الله هـذه الإمكانيـة؟ بقولـه:(قَـالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ موسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَاْ أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ)[127]. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، لماذا (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ)[128]، أليس عقابا لسؤالهم الذي كان أكبر من سؤال أهل الكتاب الذين طلبوا أن ينزل عليهم كتابا من السماء؟ ومن جهة ثالثة، أنّ موسى خرَّ صعقا ليس من باب العقاب ولكن كان ذلك امتحانا وابتلاءً، كما امتحن الله غيره من الأنبياء. إذن فالآية حسب القاضي عبد الجبار محكمة، لا تحتاج إلى تأويل، فالله قال (لن تراني) إجابة على سؤال موسى (رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ) و"لن" الواردة في إجابة الله تفيد التبعيد، يعني أنه تعالى نفى أن يكون مرئيا إلى الأبد.

فالوجه الآخر من الاستدلال بهذه الآية:(لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي)[129]، أن الله علّق الرؤية باستقرار الجبل، فإما أن يكون قد علقها باستقراره بعد تحركه، ودكّه، أو علقها به حال تحركه، ولا يجوز أنّ الله قد علق الرؤية باستقرار الجبل لأن الجبل أثناء وقبل سؤال موسى كان مستقِراً ولم يَرَ موسى ربه، إذن لم يبق إلاّ احتمال واحد وهو أنه قد علق الرؤية باستقرار الجبل حال تحركه، فالاستقرار والتحرك حالتان متناقضتان لا يمكن أن يحصلا معا في آنٍ واحد، ولا أن ينعدما في الوقت نفسه، أي إذا حصل أحدهما انتفى الآخر، والعكس بالعكس صحيح، وقد قيل: «أنّ المتناقضين لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا»، أو أن المتناقضين لا

يصدقان معا ولا يكذبان معا، يعني إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى بالضرورة، والعكس بالعكس صحيح.

لهذا يعتبر القاضي عبد الجبار استحالة رؤية الله عندما علّق الرؤية باستقرار الجبل حال تحركه بمنزلة قوله تعالى:(لَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ)[130]. يعني أنّ الذين كذّبوا بآياتنا واستكبروا عنها لا تفتح لهم أبواب السماء ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط، وكذلك الشأن بالنسبة لرؤية الله فهي مستحيلة، كاستحالة دخول المكذبين المستكبرين الجنة، واستحالة دخول الجمل الحيوان في خرم الإبرة[131]. وعليه يرى القاضي عبد الجبار ألا أحد يدعي رُؤية الله إلاّ من يعتقده جسما مصورا بصورة مخصوصة، أو يعتقد فيه أنه يحل في الأجسام[132].

نلاحظ أنّ القاضي عبد الجبار وكغيره من المعتزلة حاول أن ينفي الرؤية، لكي يرفع عن الله تعالى صفة التشبيه والتجسيم، وبذلك ينسجم مع الغاية التي من أجلها يرافع وهي التنزيه المطلق للباري ، فالتنزيه بالتعريف هو نفي لكل تشبيهٍ، وتجسيمٍ. ولذلك يقول القاضي عبد الجبار: «إنما نتكلم في نفي الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض»[133]. وحتى ينفي عنه الرؤية حدّد العناصر التي تتألف منها الرؤية، ووضع الشروط التي تقتضيها، منها الرائي الذي يجب أن يكون سليما في أداة الرؤية وهي العين، وكونه حاصلاً على الصفة التي لكونه عليها يرى المرئي، مع حصول الصفة التي لكونه عليها يراه الرائي، ثمّ إنّ الرائي لا يصح أن يدرك شيئاً أو يراه إلاّ بحاسة البصر وهي العين، إذْ يستحيل كونه رائيا إلاّ بحاسة، كما يستحيل كونه عالما إلاّ بعلم، وكون المحل متحركا إلاّ بحركة[134]. ومنه فالرائي يحتاج للحاسة وإن لم يكن يحتاجها لكان فسادها لا يبطل الرؤية، كما يؤكد القاضي عبد الجبار ضرورة هذه الحاسة للرؤية كضرورة اللسان للكلام، وضرورة الرجل للمشي، فإذا صحت الرؤية دون حاسة لصح المشي والكلام

دون آلة[135]. وهذا القول غير صحيح، والله ليس له عين، لأنه ليس جسما، وليس محتاجا لهذه الأداة، فهو الغني ودونه ليس كذلك.

فمن شروط الرؤية: المرئي الذي إذا حصل على الصفة التي لكونه عليها يراه الرائي، ونفس الشرط بالنسبة للمرئي، والشعاع المتصل بينهما، وهذا الاتصال يشترط بُنية مادية[136]، أي أن هذا الاتصال يحقق شرط التجسيم، وجعل رؤية الله ممكنة بامتثالها المادي للرؤية الإنسانية وفي متناولها. ومثل هذا الافتراض حسب القاضي عبد الجبار غير ممكنٍ، ووقوعه أو تحققه مستحيل. ولهذا يقول القاضي عبد الجبار: «فأما أهل العدل بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يُرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجه لا لحجاب ومانع، ولكن لأن ذلك يستحيل»[137]. يبدو أنّ تفسير القاضي عبد الجبار للرؤية قائم على أسس علمية، بيّن فيها شروط الرؤية وكيفية حصولها وحالات انعدامها، وهذا ما لم نجده عند الأشاعرة.

لاحظنا أنّ القاضي عبد الجبار بدأ استدلاله على نفي الرؤية بالأدلة النقلية من خلال الآيات المحكمة كقوله تعالى (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)[138]، ثم أوّل الآيات المتشابهة التي يبدو ظاهرها متعارضا وهذا المحكم، ومتعارضا ودلالة العقل وأحكامه، تأويلا يتسق مع هذا المحكم، ويتفق وهذه الدلالة. ثم طرح أدلة الخصوم ومنهم الأشاعرة خاصة ومعارضيه عامة، واعتبرها شُبَهاً يجب ردها.بعد رده على ما اعتبره شُبَه معارضيه من خلال تأويلهم للآيات التي توحي بإمكانية الرؤية، بدأ بذكر الأحاديث المتعلقة بالمسألة، وهي:

- حديث رواه "أبو هريرة" قال: «قال الناس يا رسول الله هل نرى ربنا قال: هل يرى أحدكم الشمس والقمر؟قلنا: نعم. قال: فإنكم سترونه، فلا تضامون في رؤيته»[139].

- حديث رواه ابن أبي فاختة عن ابن عمر:«روي عن ابن عمر عن النبي قال: «وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية»[140] - حديث رواه "عطاء بن السايب " عن أبيه عن عمار بن ياسر عن النبي أنه كان يقول في دعائه «اللهم إني أسالك لذة النظر إليك، و إلى وجهك من غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلّة»[141]. - حديث رواه حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن عمارة القرشي عن أبي بردة عن أبي موسى أن قال:« ما منكم من أحد إلا سيتجلى له ربه يوم القيامة ويراه»[142].

بعد تجميع القاضي عبد الجبار لهذه الأحاديث نقدها، بقوله: «إنّ جميع ما رووه أخبار آحاد، لا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم، لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبره»[143]. يعني أن هذه الروايات يجب أن تُرد وذلك لسببين: الأول لأنها أخبار آحاد لا يجوز التعلق بمقتضاها في مسألة كهذه، والثاني أن مسألة الرؤية داخلة في باب الإيمان، وهو باب يرجع إلى أصل التوحيد، وما كان هذا شأنه فلا طريق إليه إلاّ طريق العقل، وبما أن هذه الروايات المذكورة خالفت صريح المعقول، فلن تعتبر علما، ومن ثمّ فلابد أن ترفض. بالمقابل أخذ القاضي عبد الجبار بأحاديث الصحابة وأقوال التابعين، مثل حديث عائشة –رضي الله عنها- لما سألها مسروق عن رؤية الله قائلاً: «هل رأى رسول الله ربه؟ **بادرته قائلة:** من حدّثك أنّ محمدا رأى ربه فقد كذب، قال الله تعالى:(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ)[144]، فلما حاجّها بقوله تعالى:(وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى)[145]، عجّلت بتصويب فهمه، فقالت: سألت رسول الله عليه فقال ذلك جبريل رأيته في صورته التي خلقه الله عليها مرتين»[146]، من خلال هذا الحديث يقوي القاضي عبد الجبار حجته في نفي الرؤية[147]. وهذا التحليل يبين مدى تمكن القاضي عبد الجبار المؤوِل من علوم الرواية حفظا وجرحا وتعديلاً. ويؤكد دائما شدة تعلقه بالتأويل المستند على حجج نقلية تتسق ومقتضى حكم العقل[148].

ثم عرض الأدلة العقلية التي من خلالها أكد نفي رؤية الله[149]. ومنها:

- دليل المقابلة ومفاده أن إمكانية الرؤية تستوجب حاسة البصر وهذه لا تتحقق إلاّ إذا كانت الأشياء مقابلة، غير أن هذه الإمكانية المحدودة، والنسبية، عاجزة عن رؤية الله لسببين أولهما أن مطلقا، ولا يمكن للنسبي، المحدود أن يدرك أو يرى المطلق. وثانيهما لأنه تعالى ليس جسما ولا عرضا، مما يترتب عنه استحالة الرؤية[150].

- دليل الموانع ويعني أن الله لا يُرى لأنه في ذاته يستحيل أن يكون مرئيا، وليس لأنّ هناك موانع للرؤية مثل الحجاب، والرقة، والبعد المفرط، وكون الرائي غير محاذٍ للمرئي، وإنْ ارتفعت هذه الموانع تحققت الرؤية، وهذه كلها منفية في حق الباري [151]. وهكذا يتضح أن القاضي عبد الجبار سلك في أدلته العقلية مسلك المحاججة التي تعتمد مقولات العقل، فبين أنّ أدلته العقلية «مبنية على أصول : أحدها أن الواحد منا رأى بالحاسة، والثاني أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلا أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل، و الثالث أن القديم تعالى لا يجوز أن يكون مقابلا أو حالا في المقابل»[152]، يعني هذا القول، ليس نفياً للتجسيم والتشبيه عن الله، ولا استحالة الرؤية بالأبصار فحسب، بل تسفيه رأي المجسمة الذين يسلّمون أنّ الله لو لم يكن جسما لما صحّ أن يرى[153] بالعين المجردة. ولكن قد يقال للقاضي عبد الجبار، إنك إن لم تسلم أنّ الله لو لم يكن ليس جسما لما صح ألاَّ يُرى.

خاتمة

لقد ثبت أنّ أدلة المعتزلة في التوحيد، هي أدلة عقلية، لكن لم يمنع هذا، اعتمادهم على أدلة سمعية، تقوم برد الآيات المتشابهة، إلى الآيات المحكمة، فهي بذلك، لا تخرج عن النص الديني، إذْ كان انطلاقهم من الآية

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (سورة الشورى، الآية11)، لينفوا عنه كل صفة ألحقت بالله، حتى أنهم نُعِتوا بالمعطلة جراء موقفهم هذا.

يعد "واصل بن عطاء"، أقدم من كان له فكرٌ منظمٌ عن العقل والنقل، باعتبارهما مصدرين للدلالة، فقد رأى "واصل بن عطاء"، أنّ الحق يُعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل، وإجماع، فالملاحِظ لهذا الرأي، يتأكد فعلاً أن "واصل بن عطاء" يضع النقل على قدم المساواة مع العقل، من حيث أنّ كليهما يعد مصدرا مؤديا إلى اليقين، ولهذا فإنّ "واصل بن عطاء" يتفق مع الفقهاء، في اعتبار إن الأصول التي تبنى عليها العقائد والشرائع معا هي: القرآن والسنة المجمع عليها، والعقل، وإجماع الأمة. لهذا فالتهمة الموجهة "لواصل بن عطاء" بإعلاء شأن العقل على حساب النقل، لا أساس لها من الصحة، لأنّ الأسس التي بني عليها فلسفته تدحض هذا الاتهام، فقد بلغ التشابه بين أصول الفقه عند "واصل" وأصول الفقه عند "أبي حنيفة" مبلغاً حمل بعض الباحثين على التساؤل، عن تأثر الأول بالثاني، وأخذه عنه.

أما موقف القاضي عبد الجبار من النص، فلا يبتعد كثيرا عن موقف زعيم المعتزلة، ذلك أنه يرى بأنّ النص مصدرٌ كذلك يفيد اليقين، وهو لا يقل شأنا عن العقل، في إفادة اليقين وتحصيله، وإن كان القاضي عبد الجبار،يعتبر معرفة الله، لا تنال إلاّ بحجة العقل، كما هو الشأن عند جل متكلمي الإسلام، فلأن ما عداها يعتبر فرعا عن الأصل، الذي هو معرفة الله. وعليه فالعلاقة بين المصدرين، العقل والنقل منسجمة ولا يمكنها أن تتناقض لأنّ مصدرهما واحد، ومن ثم إذا رأينا خلافاً ظاهرياً بينهما وجب أن نبحث عن تأويل للنص لنجعله متفقا مع العقل.

وهذا يبين أنّ العقل عنده سابق عن النقل، باعتبار الأول أصل للقرآن في فهمه وتنزيله على الواقع، وأصل للسنة في تبيان الأصيل فيها من الدخيل

عنها، ويعني كذلك أنّ العقل هو السبيل الموصل إلى الشرع، وعليه فالشرع مترتب على العقل ومتوقف عليه. ومنه فهناك تكامل بين النقل والعقل، ولا يعني أنّ النص ناقص، والعقل الإنساني يكمله، بل إنّ النص لا معنى له إن لم يجد عقلا يستوعبه وينَزّله، ويطبقه على ارض الواقع، كما أنّ النقل ضروري للعقل لأنه يدله ويرشده، فبين عقلنة الدين، وتديُّن العقل، تكمن جدلية تحصين العقل بالإيمان، وتعميق هذا الأخير بالعقل.

الهوامش:

1الجرجاني "علي بن محمد الشريف"، كتاب التعريفات، ص73.

2 محمد جمال الدين القاسمي، دلائل التوحيد، تعليق عبد الرحمن العك، دار النفائس للطباعة، لبنان، ط1، 1991، ص ص47-48.

3 المرجع نفسه، ص49.

4 إبراهيم اللقاني، شرح جوهرة التوحيد، دار الكنب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ص10.

5 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمس، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، ص128.

6 حديث صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب قول النبي بني الإسلام على خمس، رقم 8، ص 12.

7 يحي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1979، ص108.

8 "المغني في أبواب التوحيد والعدل" التي تقع في عشرين جزءا تعتبر زبدة الفكر الاعتزالي وخلاصته. ماتزال ستة أجزاء منها مفقودة، وهي الأجزاء: الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر.

9 سورة الشورى الآية11

10علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص593.

11 سورة الجاثية الآية 24

12 " الجاحظ"، الحيوان، ج1، تح عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، ط03، 1969ص45

13 أحمد بن سعود، ما هو الدليل على وجود الله أو معرفته؟، http://www.almualem.net/saboora/showthread.php?t=، 2007/11/6.

14 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، ص65

15 المصدر نفسه، ص 65.

16 صلاح أبو السعود، المعتزلة نشأتهم، فرقهم، آرائهم الفكرية، مكتبة النافذة، القاهرة، مصر، ط1، 2004، ص59.

17 حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسل امية1، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط5، 1985، ص659.

18 محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص164.

19 ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، دار الشورى، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 25.

20 محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر ط3، (د-ت)، ص ص156،159.

21 المرجع نفسه، ص ص 337-338.

22 ماجد فخري، مختصر تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق، ص26

23 "الشهرستاني"، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، "د-د"، "د-ت"، "د-ط"، ص ص 199-200.

24 زهدي جار الله، المعتزلة، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1974 ص ص63-64.

25 الأشعري "أبو الحسن علي بن إسماعيل"، مقالات الإسلاميين، ج1، ص39

26ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة "فلاسفة الإسلام الأسبقين"، ج1، دار النشر للثقافة، الإسكندرية، مصر، "د-ط"، 1951، ص ص37-38.

27 علي الشابي وآخرون، المعتزلة بين الفكر والعمل، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، "د-ط"،1986 ص41.

28 زهدي جار الله، المعتزلة، ص62.

29 "الشهرستاني"، الملل والنحل، ج1، تح محمد عبد القادر الفاضلي، ص73

30 القاضي عبد الجبار وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص347

31 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمس، تح عبد الكريم عثمان، ص ص181-182.

32 المصدر نفسه ص ص 129-130

33 المصدر نفسه، ص129.

34 المصدر نفسه، ص131.

35 "الشهرستاني"، نهاية الاقدام في علم الكلام، ص243

36 ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة "فلاسفة الإسلام الأسبق"، ج1، ص55

37 يقول " الآمدي"(551هـ، 631هـ): «الحال عبارة عن صفة اثباتية لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم»" الآمدي" سيف الدين ، غاية المرام في علم الكلام، تح محمود حسن عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، مصر، 1971، ص28.

38 علي الشابي وآخرون، المعتزلة بين الفكر والعمل، ص43

39 علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاّف، دار الفكر الحديث، القاهرة، مصر، ط2، 1953، ص39

40ألبير نصري نادر، فلسفة المعتزلة "فلاسفة الإسلام الأسبقين"، ج1 ص45.

41 سبق ذكره في الفصل الأول

42 القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص347

43 أبو حسن الأشعري، مقالات الإسلاميين ج1، ص ص246-247

44 سورة الشورى، الآية11.

45 سورة الأنعام، الآية103

46 وهي العلم والقدرة والحياة والوجود والقدم والسمع والبصر.

47 وهي العدل والإرادة والكلام

48 وهي نفي الحاجة ونفي الجسمية واستحالة كونه عرضا ونفي الرؤية ونفي الثاني.

49 وتعرف حاليا بالأبعاد الثلاثة للجسم.

50 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص217

51 المصدر نفسه، ص 217.

52 المصدر نفسه، ص ص217-218

53 القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، عني بتصحيحه ونشره الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، ط كاثوليكية، بيروت، لبنان،"د-ت"، ص198

54 مثلما تقول فرق الغلاة التي انفصلت عن التشيع الأمامي مثل: البيانية، المغيرية، الهاشمية، اليونسية، الجناحية. انظر الإيجي، المواقف، ص ص419-421.

55 القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص184

56 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص225

57 المصدر نفسه، ص 225.

58 المصدر نفسه، ص226.

59محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ص163.

60 "الشهرستاني"، الملل والنحل، تح محمد عبد القادر الفاضلي، ص ص 83-84

61 الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ص235

62 سورة الإخلاص الآيتان 1-4

63 حسين مروه، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، ص ص650-649.

64 الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ص235

65 المرجع نفسه، ص 235.

66 القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ج1، ص198

67 المصدر نفسه، ص 198.

68 سورة الإخلاص، الآية4.

69 الأشعري، مقالات الإسلاميين، تح محمد محي الدين عبد الحميد، ج1، ص216

70 سورة الشورى، الآية11

71 سورة الفتح، الآية10.

72 سورة البقرة، الآية115.

73 سورة الأعراف الآية54.

74 حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1 ص653.

75 سورة النساء، الآية125

76 سورة الفلق، الآية2

77 أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج1، المعتزلة، ص126.

78 سورة طه، الآية5

79 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص226

80 علي عبد الفتاح المغربي، الفرق الكلامية الإسلامية، مدخل ودراسة، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط2، 1995، ص206

81 سورة المائدة، الآية64.

82 الزمخشري، الكشاف، ج1، ترتيب مصطفى حسن أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1987، ص655

83 سورة الزمر، الآية56.

84 القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 1988، ص217. انظر كذلك، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص228-229

85 سورة القلم، الآية42

86 سورة طه، الآية39.

87 سورة القلم، الآية14.

88 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص227

89 القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 1988. ص218. انظر كذلك، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص227.

90 سورة البقرة، الآية115

91 سورة الإنسان، الآية9.

92 الزمخشري، الكشاف، ج1، ص22.

93 سورة القصص، الآية88.

94 "ابن حزم"، الفصل في الملل والنحل، ج2، تح محمد ابراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص ص96-98.

95 سورة فصلت، الآية54.

96 البغدادي "ابي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي"، أصول الدين، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية، اسطنبول، ط1، 1928 ص78.

97 منهم زهدي جار الله.

98 زهدي جار الله، المعتزلة، ص84

99 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص 295-296

100 الرؤية لغة: تعني النظر بالعين والقلب، يرى ابن منظور أن الرؤية تتعدى إلى مفعول واحد بمعنى العلم، وتتعدى إلى مفعولين، يقال رأى زيدا عالما، ورأى رأيا ورؤية. ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص2. أما الجرجاني فقد عرّف الرؤية: المشاهدة بالبعد وتكون في الدنيا والآخرة. الجرجاني، التعريفات، ص109.

101 القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، الرؤية، تح توفيق الطويل، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، 1962، ص144

102 "الشهرستاني"، الملل والنحل، ج1، تح محمد عبد القادر الفاضلي، ص40.

103 أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج1، تح محمد محي الدين عبد الحميد ص238.

104 "الشهرستاني"، الملل والنحل، ج1، تح محمد عبد القادر الفاضلي، ص ص79-80.

105 سورة القيامة، آية22

106 سورة القيامة، آية23.

107 الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة ج1، تح فوقيه حسين محمد، دار الأنصار، القاهرة، مصر، ط1، 1977، ص13.

108 المرجع نفسه، ص 13.

109 ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1985 ص18

110 سورة القيامة، آية22-23.

111 القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ص190.

112 سورة الأنعام، الآية 103.

113 المصدر نفسه، ص ص233-234.

114 سورة الشورى، الآية11

115 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص233.

116سورة الأنعام الآيات102-104

117 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص237.

118 سورة القرة، الآية 255.

119 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص237.

120 سورة المطففين، الآية15.

121القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ص191.

122 سورة الأعراف، الآية143.

123 القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ص191.

124 الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة ج1، تح فوقيه حسين محمد، ص43. وانظر "الشهرستاني"، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفرد جيوم، ص368.

125 القاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب، محمد عمارة، رسائل العدل والتوحيد، ص191.

126سورة النساء، الآية153.

127 سورة الأعراف، الآية143.

128 سورة النساء، الآية153.

129 سورة الأعراف، الآية143.

130 سورة الأعراف، الآية40.

131 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تح عبد الكريم عثمان، ص265.

132 القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، ص99

133 المصدر نفسه، ص140

134 المصدر نفسه، ص37.

135 المصدر نفسه، ص 37.

136 المصدر نفسه، ص62.

137 المصدر نفسه، ص139.

138 سورة الأنعام، الآية 103.

139 مسند أحمد، باقي مسند المكثرين، رقم الحديث 10523

140 - فتح الباري شرح صحيح البخاري -كتاب مواقيت الصلاة -باب فضل صلاة العصر ص 41 -» 899. قوله " فافعلوا " قال الخطابي: هذا يدل على أن الرؤية قد يرجى نيلها بالمحافظة على هاتين الصلاتين، وقد يستشهد لذلك بما أخرجه الترمذي من حديث ابن عمر رفعه، قال «إن أدنى أهل الجنة منزلة» فذكر الحديث وفيه «وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية»، وفي سنده ضعف. - سنن الترمذي -كتاب صفة الجنة عن رسول الله ρ 2553

141 سنن النسائي -كتاب السهو. رقم الحديث 1305

142 مسند أحمد -أول مسند الكوفيين. رقم الحديث 19157

143 القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، ص225

144 سورة الأنعام، الآية103.

145 سورة النجم، الآية13.

146تحفة الأحوذي، شرح سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، رقم الحديث 3068

147 القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، ص ص228-229.

148 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص469.

149 إذا كان القاضي عبد الجبار قد بدأ استدلاله على نفي الرؤية بالأدلة السمعية فإن هذا لا يعني إعطاءها الأولوية أو الأفضلية على الأدلة العقلية، وحتى في دحضه لأدلة الأشعري ووضعه للشروط اللازمة للرؤية الحسية التي تتعلق بالرائي والمرئي، وارتفاع الموانع وغيرها هي نفسها أدلة عقلية.

150 القاضي عبد الجبار، المغني، ج4، ص37.

151 القاضي عبد الجبار وآخرون، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص347.

152 القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص248.

153 المصدر نفسه، ص233.