

"تقديم العقل على النقل" عند المعتزلة وأثره على أصولهم في التفسير -دراسة تطبيقية في ضوء الآيات المتعلقة برؤية الله تعالى -

عبد المولى عبد الله أحمد الزبيوت *

ملخص

تناولت هذه الدراسة أثر "تقديم العقل على النقل" عند المعتزلة على أصولهم في التفسير، حيث ألفت الدراسة في البداية الضوء على فرقة المعتزلة، فعرفت بها وبعض أعلامها وأهم أصولها. ثم بينت مفهوم قاعدة "تقديم العقل على النقل"، ودور هذا المسلك المنهجي في تفرد المعتزلة بأصولهم العامة. بعد ذلك انتقلت الدراسة إلى جانب تطبيقي مباشر يتناول الآيات المتعلقة برؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة، فبينت كيفية تأثير "تقديم العقل على النقل" على أهم أصول تفسير هذه الآيات؛ وهي اللغة والمأثور والسياق، وظهر في هذه الدراسة جوانب التأثير المباشرة لهذه القاعدة.

الكلمات الدالة: المعتزلة، أصول، التفسير، العقل، النقل.

المقدمة

فظهر لكل فرقة تفاسيرها ومفسروها، بنسب متفاوتة في القوة والكثرة.

وكانت فرقة المعتزلة إحدى أهم تلك الفرق، بما لها من آراء تفردت بها عن غيرها، وبما لها من أصول منهجية واستدلالية مختلفة، ولقد كان "تقديم العقل على النقل" في الاستدلال هو أهم ما برزت به هذه الفرقة، ولدى النظر في كثير من أقوالهم في أي القرآن الكريم - سيما تلك التي كانت في موضوع العقائد - نلاحظ أن هذا المسلك المنهجي قد أثر على أقوالهم في تلك الآيات، ومن هنا جاءت هذه الدراسة لتحلل أثر هذه القاعدة على أصول التفسير لديهم (كالمأثور واللغة والسياق) لإظهار جوانب هذا التأثير والوقوف على طبيعته ومداه، والله تعالى هو الموفق. أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تبرز آثار اختلاف المسالك المنهجية العامة على صياغة الأصول التفسيرية لدى الفرق الإسلامية، و تتبع أهميته القراءة التاريخية لفكر المعتزلة - خاصة في حقل التفسير وأصوله - من كون هذا الفكر يتجدد في وقتنا الحاضر، ويتنامى متقلده ومقلدوه بشكل ملحوظ، فرغم كون المعتزلة فرقة تاريخية إلا أنها منهج قائم في هذا العصر، تصحو أفكارها وطرائق استدلالها بين الفينة والأخرى وبأسماء متنوعة. مشكلة الدراسة: تحاول هذه الدراسة الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما أثر تقديم العقل على النقل عند المعتزلة على أصولهم في التفسير؟ وينبثق عنه الأسئلة الفرعية الآتية:-

1. ما مفهوم "تقديم العقل على النقل" ونشأته؟
2. ما آثار "تقديم العقل على النقل" على أصول التفسير (اللغة والسياق والمأثور) في آيات رؤية الله تعالى يوم القيامة؟

الحمد لله رب العالمين، القائل: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ} [يوسف:2]، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى من سار على دربه واقتفى أثره بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فإن الله ﷻ قد بعث محمداً ﷺ نبيا ورسولاً، وأنزل عليه القرآن الكريم وجعله معجزة خالدة لا يذهب أثرها ولا تفنى عجائبها على مر الزمان، لتكون دليلاً على صدقه، وحجة لمن اتبعه، ومنهاجا وشرعية للناس في حياتهم.

وإنه منذ عصر النزول الأول دأب الناس على التفكير فيه والتمعن في آياته لعلمهم يكنزون من جواهره ما يقومون به حياتهم، وما يصلحون به شأنهم. ولم يكن العقل البشري على قدر واحد من الفهم والاستفهام، ولم تكن القدرات البشرية واحدة في النظر والاستدلال؛ لأجل هذا وغيره ظهر بين الناس في فهم الكتاب العزيز طرائق مختلفة ومذاهب شتى وخرجت من رحم أمة واحدة فرق متعددة، كل فرقة تنتظر فيما وصلها من الشرع، وتدعي وصلا بالشارع. ونشأت الفرق الإسلامية، وأقيم كل منها على أصول تنفرد به كل فرقة عن الأخرى. ولقد كان تفسير القرآن الكريم الميدان الأهم من بين تلك الميادين لصناعة شخصية وجودية لكل فرقة، كون القرآن الكريم هو المصدر التشريعي الأول لهذه الأمة، فكان تفسيره هو ساحة المنافسة الأولى والأهم،

* كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، الأردن. تاريخ استلام البحث 2016/05/09، وتاريخ قبوله 2016/06/28.

3. ما المظاهر التأثيرية لـ "تقديم العقل على النقل" على أصول التفسير عند المعتزلة؟

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق ما يأتي:

1. إبراز مفهوم "تقديم العقل على النقل" ونشأته.
2. بيان آثار "تقديم العقل على النقل" على أصول التفسير في آيات رؤية الله تعالى يوم القيامة.
3. بيان المظاهر التأثيرية لـ "تقديم العقل على النقل" على أصول التفسير عند المعتزلة.

محددات الدراسة: ينصب ميدان الدراسة على الأصول التفسيرية الثلاثة الآتية: المأثور، السياق، واللغة. كما أنه يقتصر على ما اشتهر من الآيات في موضوع رؤية الله تعالى واشتد حولها الاختلاف.

الدراسات السابقة: هنالك عشرات الكتب والدراسات التي تناولت الحديث عن المعتزلة فكرياً وتاريخياً وأصولاً، غير أن ما يتصل بدراساتي هنا هو ما عني من هذه الدراسة ببحث الجانب التفسيري لهذه الفرقة، وقد وجدت من ذلك:

1. رسالة ماجستير بعنوان: تأويل القرآن عند المعتزلة من خلال تفسير الكشاف للزمخشري، للباحث: خالد سوماني، في كلية الآداب، قسم اللغة، جامعة مولود معمري، الجزائر، 2011م. ركز الباحث في دراسته على عرض منهج التفسير عند أهل الاعتزال من خلال مفسرهم المشهور الزمخشري، ورغم ورود إشارات إلى منهج المعتزلة في التفسير وأصولهم فيه وعوامل تشكلها لديهم غير أن هذه الإشارات جاءت مجملة في سياق موضوع أعم.

2. رسالة ماجستير بعنوان: رؤية الله بين النفي والإثبات، للباحث عبدالرحمن الوكيل، في جامعة صنعاء خصاص الفصل الرابع من الباب الثالث لعرض أدلة النافين للرؤية ومناقشتها. وتطور هذه الدراسة حول إظهار العوامل الفكرية التي أثرت على أصول المعتزلة في التفسير وساهمت في صياغتها وبلورتها، منطلقاً من أشهر ما عرف به المعتزلة وهو "تقديم العقل على النقل"، وهذا ما لم تهدف إليه الدراسة الآنف الذكر، وإن تقاطعت مع الجانب التطبيقي في هذا البحث.

منهجية البحث: اقتضت طبيعة هذه الدراسة منهجين رئيسيين من مناهج البحث:

1. المنهج الاستقرائي: الذي يقوم على جمع المادة العلمية من مظانها ومصادرها المختلفة.
2. المنهج التحليلي: القائم على تحليل هذه البيانات ونقدها نقداً علمياً في ضوء منهجية البحث العلمي الموضوعي السليم.
3. المنهج الاستنباطي.

خطة البحث: تتكون هذه الدراسة من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة

مطالب، وخاتمة:

المطلب الأول: "تقديم العقل على النقل" عند المعتزلة، مفهومه ونشأته.

المطلب الثاني: دراسة تطبيقية لتأثير "تقديم العقل على النقل" في أصول التفسير لآيات رؤية الله تعالى.

المطلب الثالث: ملامح تأثير "تقديم العقل على النقل" في أصول التفسير وأبعاده.

وأما الخاتمة فقد عرضت فيها أبرز ما توصلت إليه الدراسة من نتائج.

وقائمة بأهم المصادر والمراجع التي تم الرجوع إليها.

والحمد لله رب العالمين

التمهيد

يدور هذا البحث حول تأثير قاعدة "تقديم العقل على النقل" عند المعتزلة على أصولهم في التفسير، وعليه فإنه لا بد من لمحة تعريفية موجزة عن فرقة المعتزلة، وأخرى عن منزلة العقل في الاسلام وثالثة الحركة العقلية في الفكر الاسلامي ورابعة عن أصول التفسير، على النحو الآتي:

أولاً: تعريف بالمعتزلة:

المعتزلة فرقة إسلامية مشهورة نشأت في أواخر العصر الأموي، على يد واصل بن عطاء⁽¹⁾، وازدهرت في العصر العباسي، وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الاسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات المستوردة، وقد أطلق عليها أسماء مختلفة؛ المعتزلة، والقدرية، والعدلية، وأهل التوحيد، والعدل، والمقتصد، والوعيدية.⁽²⁾

وأما سبب تسميتهم بالمعتزلة فيرده المختصون إلى أحد أمرين: الأول سبب فكري في عزلتهم عن أهل السنة والجماعة من حيث الأفكار والمنهج ويمثل اعتزال واصل بن عطاء لمجلس الحسن البصري إحدى وقائعه ونتائجه، والآخر سبب سياسي باعتزالهم الحسن بن علي بسبب تنازله لمعاوية، أو اعتزالهم الفريقين بسبب القتال.⁽³⁾

وبعد تجاذبات فكرية حرر المعتزلة مذهبهم في أصول خمسة، شرحها قاضيتهم وأشهر منظرهم القاضي عبد الجبار⁽⁴⁾ في كتابه شرح الأصول الخمسة، وهي⁽⁵⁾: الأول التوحيد، ومعناه: نفي الصفات، ويرون من يثبت الصفات فهو مشرك. الثاني العدل، ومعناه: نفي القدر، فيقولون: إن إثبات القدر جور وظلم، ويجب العدل على الله. الثالث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويريدون به الخروج على أئمة المسلمين إن كان عندهم معاصي دون الكفر. وهذا هو المنكر بنفسه، وليس من المعروف في شيء. الرابع المنزلة بين المنزلتين، وهو الحكم على أصحاب

البشرية، فتستخدم لهذا كل العلوم الفلسفية والعقلية في سبيل النيل من العقائد التي جاء بها الاسلام ممثلاً بالقرآن الكريم أولاً، ووقع المسلمون في الحرج والهزيمة الفكرية غير ما مرة في المناظرات بسبب قلة بضاعتهم في هذه العلوم⁽²³⁾، والتفت أهل الحكم في دولة المسلمين إلى أهل الاعتزال ممن عنوا بدراسة العلوم العقلية واستعمالها، فمكّنوا لهم، وصارت العلوم العقلية من العلوم المتداولة ترجمة وفهماً وعلماً وأسلمةً، وتعاظم دور العقل في هذه المرحلة عما سبق، ونتج عن هذا حركة فكرية نشطة تستخدم العلوم العقلية؛ اتجهت صوب الرد على المخالفين من غير أهل الإسلام.⁽²⁴⁾ يقول المستشرق "جب": "بينما كانت الخلافة تحاول أن تستأصل شأفة الزندقة بتعذيب أصحابها، اتجه المفكرون الدينيون ممن كانوا أكثر ثقافة وتشدداً - أعني رجال المعتزلة - إلى المؤلفات الفلسفية الاغريقية وإلى مؤلفات الجدل النصراني الهلنستي حيث وجدوا وسائل الجدل التي تكفل لهم أن يقارعوا الثنوية حجة بحجة وأن يفحمهم، وأن يسندوا الفلسفة الأخلاقية المستمدة من القرآن".⁽²⁵⁾

أما على الصعيد الداخلي فقد أثرت هذه العلوم على نمطية البحث الفكري في العلوم الاسلامية الداخلية وتعاظم دور العقل فيها، إلى أن نازع النص في هيمنة كل منهما على الآخر، وبناء عليه ظهرت - آنذاك - مدارس متنوعة، اتخذت كل واحدة منها مسلكاً مختلفاً عن الأخرى، ويمكن إجمالها بمدارس ثلاثة: الأولى مدرسة النص؛ التي تقدم النص على العقل وتعتبر النص هو الفصيل، وتسمى مدرسة أهل الحديث أو أهل السنة أو مدرسة الأثر. الثانية المدرسة العقلية؛ وهي التي جعلت العقل حاكماً على النص الشرعي ومهيماً عليه. الثالثة مدرسة المتكلمين؛ وهي التي حاولت إيجاد حالة توازن بين المدرستين السابقتين، ويتمثلها الأشاعرة.

وأما في وقتنا المعاصر فإن المدارس تشعبت حيال العقل، يقول الدكتور محمد عمارة: "إذا شئنا تصنيفاً إجمالياً للمواقف والمذاهب المعاصرة إزاء العقل والعقلانية فإننا واجدون:

1. تياراً نصوصياً؛ يقف أصحابه عند ظواهر النصوص، ويتنكرون للنظر العقلي، بل ويخلطون بين العقل والهوى.
2. تياراً باطنياً؛ يدعي التصوف لكنه أقرب إلى (الغنوصية - الباطنية) التي اعتمدت على الحدس دون العقل والنقل والتجارب الحسية.
3. تياراً حداثياً غريباً؛ له امتدادات متغربة في واقعنا العربي والاسلامي ذهب إلى تأليه العقل، فجعل شعاره: (لا سلطان على العقل إلا للعقل وحده)، وقاد هذا الغرور العقلاني هذا التيار إلى محاربة النص الديني الاسلامي وافتعال معركة بين العقل والنقل تقليداً لما عرفته المسيرة الحضارية الغربية.

الكبائر بالخروج من الإسلام، وعدم الدخول في الكفر، وأما الخوارج فيحكمون عليه بالكفر. الخامس إنفاذ الوعيد، ومعناه أن من مات على معصية وهي كبيرة من الكبائر دون الشرك، فهو خالد مخلد في النار، فهم يوافقون الخوارج في مصيره في الآخرة، ويخالفون الخوارج في أنه في منزلة بين المنزلتين.

ومن أبرز الشخصيات التاريخية التي تبنت فكر الاعتزال وأثرت فيه وأسست له: أبو الهذيل العلاف⁽⁶⁾، والنظام⁽⁷⁾، وبشر بن المعتمر⁽⁸⁾، ومعمّر بن عباد السلمي⁽⁹⁾، وثمامة بن أشرس النيمري⁽¹⁰⁾، والجاحظ⁽¹¹⁾، وابن الخياط⁽¹²⁾، والقاضي عبد الجبار، وغيرهم.

ومن أشهر مفسري المعتزلة جار الله الزمخشري⁽¹³⁾، وممن اشتهر بعنانيته بالجانب التفسيري: أبو بكر الأصم⁽¹⁴⁾، والجبائي⁽¹⁵⁾، وأبو القاسم عبدالله الكعبي⁽¹⁶⁾، والأصبهاني⁽¹⁷⁾. فمنهم من وصلت كتبهم ومنهم من نقل كلامه في التفسير من كتب ذات صلة.⁽¹⁸⁾

ثانياً: العقل في الإسلام

العقل هو جوهر مجرد يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة⁽¹⁹⁾، وبه تميز الإنسان عن غيره، يقول الآمدي: "كان نوع الإنسان أشرف موجود في عالم السفليات لكونه مخلوقاً لمعرفة الله تعالى التي هي أجل المطلوبات وأسنى المرغوبات بما خصه الله به من العقل الذي به إدراك المعقولات والتميز بين حقائق الموجودات"⁽²⁰⁾، وهو في الإسلام مناط التكليف؛ فقد اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف لأن التكليف خطاب وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال.⁽²¹⁾ وهذا ما يفسر اهتمام الشريعة الاسلامية بالعقل البشري في عديد من سور القرآن الكريم وآياته، حتى أنه لم يكتف بالدعوة إلى التفكير فحسب، بل داوم على تحريض العقل واستثارته واستنفار أصحابه، فقال في غير ما موضع: "أفلا تعقلون".⁽²²⁾

ثالثاً: العلوم العقلية في الفكر الاسلامي

إذا كان الشارع قد خاطب المكلفين بضرورة استخدام العقل في الفهم والتدبر لما نزل من آي القرآن ونصوص الشرع سعياً إلى إيصال الإنسان إلى الهداية بوسيلتي العقل والشرع، فإن دور العقل لم يتوقف عند هذه المهمة فحسب؛ فبعد انتشار الإسلام وظهوره فوق الأديان وفي شتى البلدان برز للعيان دور آخر أنيط بأصحاب ذوي العقول والألباب من المسلمين، يتمثل في الدفاع عن الإسلام في وجوه الشبهات التي أثّرت حوله؛ حول تشريعاته وعقيدته ومبادئه.

فبعد خروج المسلمين من دائرة الجزيرة العربية التي كانت مغلقة إلى حد ما عن العلوم العقلية المتنوعة، واجه المسلمين فلسفات مختلفة كانت تدافع الاسلام في تقدمه الفكري بين

بما ثبت قطعاً - كالقرآن الكريم - إلى تأويله وفقاً يتفق والعقل، ويصار بالظني إلى رده حينما يخالف دليل العقل، وعليه فالعقل بهذا المعنى هو أساس تحصيل العلوم، ورأس أدلة الشرع، وهو المقدم على النقل.

وقد توالى أقوال أهل الاعتزال في تقرير هذا المعنى منذ نشوء هذه الفرقة، قال الجاحظ: "وما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل".⁽²⁹⁾ وقال أيضاً: "لا تذهب إلى ما تريك العين، واذهب إلى ما يريك العقل، وللاُمور حكمان، حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول وهو الحجة".⁽³⁰⁾ وقال القاضي عبد الجبار: "أعلم أن الأدلة أربعة: حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع. ومعرفة الله لا تتال إلا بحجة العقل".⁽³¹⁾ وحين سرده لأدلة الشرع وبيانه لها جعل أولها العقل، فقال: "أولها: العقل لأن به يميز بين الحسن والقيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع...".⁽³²⁾

وأما الزمخشري فقد جعل دليل العقل مستقلاً بذاته، يحاسب الله تعالى الناس بناء عليه فحسب، فقال: "...أما نُهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عبادة الأوثان بأدلة العقل حتى جاءت البيئات من ربه؟ قلت: بلى، ولكن البيئات لما كانت مقوية لأدلة العقل ومؤكدّة لها ومضمّنة ذكرها، نحو قوله تعالى: {لَتَعْبُدُونَّ مَا نَتَّبِعُونَ} وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، وأشباه ذلك من التنبيه على أدلة العقل - كان ذكر البيئات ذكر الأدلة العقل والسمع جميعاً، وإنما ذكر ما يدل على الأمرين جميعاً، لأن ذكر تناصر الأدلة أدلة العقل وأدلة السمع أقوى في إبطال مذهبهم، وإن كانت أدلة العقل وحدها كافية".⁽³³⁾

وأقوال المعتزلة في إثبات هذا الأصل منتشرة وكثيرة ولقد اخترنا من بعض علمائهم اختصاراً لما يتوضح منه الفكرة.

ثانياً: مصدر المنهج القائم على "تقديم العقل على النقل": إن ازدهار الحركة العلمية وترجمة الكتب من مختلف الثقافات الأخرى إلى اللغة العربية أدى هذا إلى تعرف المسلمين على فنون متنوعة لم تكن قيد البحث في بلاد الإسلام، ولقد كان من هذا علم الكلام الفلسفي بما يعنيه من إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه، فالمراد بالعلم معناه الأعم أو التصديق مطلقاً، ليتناول إدراك المخطئ في العقائد ودلائلها ويمكن أن يراد به المعلوم، لكن بنوع تكلف بأن يقال علم أي معلوم يقتدر معه، أي مع العلم به الخ.⁽³⁴⁾

هذه العلوم وأمثالها أدت بدورها إلى التأثير على منهج التفكير لدى المسلمين، وأتى تأثيرها على أصل البحث العلمي، واستثمره المسلمون في البحث والنظر في الأدلة الشرعية والعقدية، والمعتزلة دأبوا على الأخذ بعلم الفلسفة وأسلمتها واستغلّالها واستثمارها في عملية البحث العلمي، ومن المعلوم أن علم الفلسفة

4. تيار ما بعد الحداثة؛ الذي يحاول التمدد على أنقاض الحداثة الغربية داعياً إلى تفكيك منظوماتها ومسلماتها الكبرى حول العقل والعلم والتقدم.

5. تيار الوسطية الإسلامية الذي يقيم عقلانيته على كتابي الوحي والوجود، لتكون عقلانيته مؤمنة متوازنة".⁽²⁶⁾

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن المعتزلة كانت تياراً ذا نزعة إنسانية تجلت في تعاملها الإيجابي مع الفكر البشري، لا سيما مع الفلسفة اليونانية، وعندما نشطت حركة الترجمة قاموا ببلورة الفلسفة الإسلامية بالمعنى الدقيق فيما بعد في القرن الثالث الهجري، فالمعتزلة بهذا المعنى هم أسلاف الفلاسفة في العالم الإسلامي ورواد الاتجاه العقلي.⁽²⁷⁾

رابعاً: تأثر أصول التفسير بالمسالك المنهجية الفكرية علم التفسير وأصوله من أكثر الميادين العلمية تأثراً بالعوامل الفكرية المحيطة، لأن مدار هذا العلم وموضوعه هو القرآن الكريم وفهمه، القرآن الذي تتسابق كل فرقة للاستشهاد به والتدليل على رأيها مما ورد فيه من الآيات، كونه المصدر الأول للتشريع الإسلامي.

وعليه فلم يكن التفسير وأصوله بمعزل عما نتج من حركة فكرية إبان دخول العلوم الفلسفية والعقلية إلى ميدان الفكر الإسلامي، سيما أن علم التفسير كان في تلك المرحلة ينحو باتجاه النضوج ويجري له التدوين، بل كان من أكثر العلوم تأثراً بتلك العوامل.

المطلب الأول: "تقديم العقل على النقل" عند المعتزلة، مفهومه ونشأته

التفاوت الرئيس في النهج الاستدلالي بين المعتزلة وأهل السنة يتمحور حول مبدأ تقديم العقل على النقل، باعتبار العقل أساساً والنص تابعاً له ومحكوماً بمقتضاه، والناظر في الخلافات القائمة بين المعتزلة وغيرها من الفرق يجد أن مرد أغلب هذه الخلافات يعود إلى هذا السبب.

أولاً: مفهوم "تقديم العقل على النقل":

من الممكن الوصول إلى مفهوم إجرائي لقاعدة "تقديم العقل على النقل" في أصول التفسير بحيث يتلاءم مع فكرة البحث من خلال تعريف مصطلحي (العقل و النقل).

أما العقل فسبق بيان معناه⁽²⁸⁾، وأما النقل فهو ما كان نصاً لفظياً؛ أي كلاماً، وطريقنا إليه السماع أو النقل، ويسمى الدليل اللفظي لأنه نصوص لفظية، والدليل السمعي لأنه يُتلقى عن طريق السماع، ويشمل هذا الدليل الكتاب والسنة.

وبمفهوم مبسّط فإن هذه القاعدة تعني أن العقل هو الحجة الأولى، والدليل المتقدم الذي تحتكم إليه الأدلة الأخرى، فيصار

والأحاديث المثبتة لرؤية الله سبحانه يوم القيامة كثيرة، وأهمها ما رواه البخاري في صحيحه من حديث جرير بن عبد الله أنه قال: كُنَّا جُلُوسًا لَيْلَةً مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَنَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةً أَرْبَعَ عَشْرَةَ، فَقَالَ: إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا، لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ". (37) وقد ألف في عدها ابن النحاس كتاباً سماه (رؤية الله سبحانه)، وعرض فيها الأحاديث التي تبين كيفية الرؤية (38)، وكذا فعل الدارقطني؛ إذ ألف كتاباً جمع فيه الآثار المتعلقة برؤية الله تعالى. (39)

ومنهج أهل السنة في مسألة التفسير بالمأثور والاستعانة بها في تفسير القرآن أمرٌ مستحسن، لكن هنالك ملحظ منهجي دقيق يجدر التنبيه إليه، وهو أن تعلق المأثور بالآية واعتباره تفسيراً لها ليس صريحاً، أي: لم يأت تفسير صريح يدل على ثبوت الرؤية بهذه الآية، بل كان من باب الربط بالاجتهاد.

وفي هذا المقام يُلاحظ أن أهل السنة قد توسعوا في مفهوم التفسير بالمأثور.

2. العقل:

استخدام أهل السنة العلوم العقلية في توضيح معنى الآية وبيانها؛ إذ إنهم لم يقولوا بهذا المعنى دون أن يجوزوه عقلاً، قال القرطبي: "إِذْ رُؤْيَتْهُ تَعَالَى فِي الدُّنْيَا جَائِزَةً عَقْلاً، إِذْ لَوْ لَمْ تَكُنْ جَائِزَةً لَكَانَ سُؤَالُ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مُسْتَحِيلًا، وَمُحَالٌ أَنْ يَجْهَلَ نَبِيٌّ مَا يَجُوزُ عَلَى اللَّهِ وَمَا لَا يَجُوزُ، بَلْ لَمْ يَسْأَلْ إِلَّا جَائِزًا غَيْرَ مُسْتَحِيلٍ". (40)

قلت: وهذا الاستدلال حسن من جهة إثبات المعنى وتجويزه قبل القول به، حتى لا يرد الاعتراض عليه أو ادعاء مخالفته لمسلمات العقل ومقاصد الشرع، وسلوك أهل السنة هذه الناحية في التفسير هو من باب الاحتراز والتحوط لورود الاشكالات من الخصوم.

3. اللغة:

كانت اللغة في تفسير هذه الآية وسياقتها نحو القول بأنها إثبات لرؤية الله سبحانه وتعالى أساساً وركيزة، إذ يؤكد أهل السنة أن النظر في هذه الآية على حقيقته بالبصر، لتعدي فعل النظر في هذه الآية بـ (إلى)، قال ابن جزي: "قوله تعالى: {إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} هذا من النظر... والنظر المتعدي بـ (إلى) فهو من نظر العين، ومنه قوله سبحانه: {وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ} [يونس: 43]". (41)

قلت: واللغة لا تقطع بهذا المعنى لأن النظر المُعَدَى بـ (إلى) يحتمل معنيين: النظر بالعين والانتظار.

أما المعتزلة فقد نفوا دلالة هذه الآية على رؤية الله تعالى، انطلاقاً من تحكيمهم النص إلى المبادئ العقلية، فقالوا بأن معنى {إلى ربها ناطرة} هو منتظرة لرحمة ربها وترجيح في ذلك

والمنطق والكلام كلها علوم عقلية مدارها ومحورها العقل والذي مهمتها البحث والنظر، ومن هذا الباب أخذ مكانة لم تصل في علوها من قبل، وتغير منهجهم وتفاوت فيما بينهم وأهل السنة - الذين مالوا أكثر إلى عزل هذه العلوم والأخذ منها بحذر - وعظم في نفوسهم العقل، حتى وصلوا به إلى أن يكون الحاكم الأول على ما سواه من الأدلة، وهذا ما أدى إلى اختلافهم مع غيرهم في تفسير النصوص الشرعية وأهمها القرآن الكريم، وأتى هذا على أصول فهم الكتاب العزيز، وتالياً - في المطلب القادم - دراسة تطبيقية لذلك.

المطلب الثاني: دراسة تطبيقية لتأثير "تقديم العقل على النقل" في أصول التفسير لآيات رؤية الله تعالى

كان الاختلاف في جزئيات العقيدة ومسائلها التفصيلية نتيجة الاختلاف في المنهجية المتبعة في تفسير النصوص الشرعية لدى الفرق الإسلامية المختلفة، وقد كانت مسألة "رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة" هي من تلك المسائل التي دار حولها الخلاف تبعاً للسبب الآنف الذكر، فمن مثبت لها ومن ناف لها، وكلا الفريقين يعتمد الأدلة ذاتها ويحتج بها على خصمه وفق فهمه لها، وعلاوة على ذلك فقد كانت بعض الأدلة في حيز الأخذ والرد بالملوك. وفيما يلي موازنة بين آراء أهل السنة والمعتزلة في هذه القضية، يتضح من خلالها كيفية تعامل كل منهم مع الأصول التفسيرية. ويمكن تصنيف الآيات الواردة في هذه المسألة إلى صنفين:

الأول: الآيات المحتملة في ثبوت رؤية الله تعالى يوم القيامة: الآية الأولى: قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23].

أثبت أهل السنة الرؤية من خلال هذه الآية، وقالوا إن معنى كلامه تعالى هنا هو أنه سبحانه سوف يرى يوم القيامة، وأن معنى كونها {ناظرة إلى ربها} أنها تراه تعالى مستغرقة في مطالعة جماله؛ بحيث تغفل عما سواه، وتشاهد تعالى بلا كيف ولا على جهة، وليس هذا في جميع الأحوال حتى ينافيه نظرها إلى غيره (35).

ولدى النظر فيما آل إليه مذهب أهل السنة من إثباته رؤيته سبحانه وتعالى نجده قد نبع من الأصول التفسيرية الآتية:

1. المأثور:

فعندما نصت الأحاديث النبوية على أن الرؤية إنما تكون على وجه الحقيقة نظراً بالمشاهدة أحال أهل السنة معنى {إلى ربها ناطرة} إلى هذه الأحاديث، قال الطبري في تفسيره لهذه الآية: "معنى ذلك تنتظر إلى خالقها، وبذلك جاء الأثر عن رسول الله ﷺ، ثم ساق أحاديث لإثبات رؤية الله سبحانه بإسناده. (36)

الموقف، قال الزمخشري: "قوله تعالى: {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} والمعنى: أنهم لا يتوقعون النعمة والكرامة إلا من ربهم، كما كانوا في الدنيا لا يخشون ولا يرجون إلا إياه". (42)

وعليه، فقد فسروا هذه الآية وفق المعنى السابق، وتعاملوا مع أصول تفسيرها بالكيفية الآتية:

1. المأثور:

خالف المعتزلة ما ذهب إليه جمهور علماء المسلمين، وردوا خبر الواحد - سيما في باب العقيدة - مشرطين التعدد؛ وعلى هذا كبار أئمتهم كأبي الحسن الخياط وغيره (43)، وأساس هذا المسلك ومنطلقه القاعدة العقلية القائلة بأن العقيدة من الضروريات التي لا يتحقق العلم بها إلا بالقطع، قال القاضي عبد الجبار: "وأما ما لا يعلم كونه صدقا ولا كذباً، فهو كأخبار الأحاد، وما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا". (44) ويعضدون رأيهم هنا ببعض الحجج؛ كقصة ذي اليمين وكون النبي ﷺ توقف في خبره حتى تابعه عليه غيره (45)، وقصة أبي بكر رضي الله عنه حين توقف في خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى تابعه محمد بن مسلمة (46)، وقصة عمر حين توقف في خبر أبي موسى في الاستئذان حتى تابعه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه (47)، وغير ذلك من الحجج التي لا يطول المقام لذكرها وبيان مدى حجيتها، وقد كفانا ابن حجر وغيره الرد على هذه الحجج وإبطالها. (48)

وعليه فإننا نراهم لا يقيمون للمأثور الأحاد قيمة في هذا الباب بل يردونه، وهذه المسألة تعتبر من مسائل العقيدة التي يجري عليها ما قرره أئمتهم، ولكثرة الأحاديث الواردة في هذه المسألة رأى بعض المعتزلة أنها قد وصلت التواتر، ولذا راحوا يؤولونها وفق رأيهم؛ فجعلوها على معنى العلم والبصيرة والمعرفة بالله سبحانه، لا على الرؤية البصرية، قال الزمخشري: "وتفسير آخر للرؤية بمعنى: ستعرفونه معرفة جليلة هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتألاً واستوى". (49)

2. العقل:

دخل التأمل العقلي هنا في نفي تفسير إلى ربها ناظرة بالرؤية البصرية، ومستندهم في هذا التنزيه العقلي لله سبحانه، فهم يقولون بأنه لا يصح مخالفة التنزيه المقرر فيما قطع به العقل بما يورد على الله سبحانه عكس ذلك التنزيه كهذه المسألة، يقول الایجي في رده على الرازي عندما فرق بين الجواهر والأعراض: "المسلك الثاني هو العقل والعمدة مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ والقاضي وأكثر أئمتنا، وتحريه أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها، وهذا ظاهر، ونرى الجوهر لأنا نرى الطول والعرض، فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، وهذه الصحة لها علة لتحقيقها عند الوجود وانتفاؤها عند

العدم، ولولا تحقق أمر حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح، وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض، وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز". (50)

وهنا نلاحظ أن تقديم العقل على النقل قد أدى إلى إدخال علوم العقل والمنطق والفلسفة في عملية التفسير، وأصبح لديهم تفسير أصله المنطق العقلي.

3. اللغة:

اعتمد المعتزلة فيما ذهبوا إليه على اللغة وقوانينها، وقد وجدت أن استدلالهم اللغوي هنا كان من جهتين: الأولى جهة المفردة؛ وهي المعنى اللغوي (لنظر) وتعديته ب(إلى)، حيث قالوا إن تعدية النظر ب(إلى) لا يلزم منه كونه بالبصر، واستدلوا في هذا بأبيات من الشعر، يقول الایجي: "إن النظر الموصول ب(إلى) قد جاء للانتظار قال الشاعر (51):

وشعث ينظرون إلى بلال... كما نظر الظماء حيا الغمام
ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه، وقال (52):

وجوه ناظرات يوم بدر... إلى الرحمن يأتي بالفلاح
كل الخلائق ينظرون سجاله... نظر الحجاج إلى طلوع هلال
أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح، وينتظرون عطايه
انتظار الحجاج ظهور الهلال، والجواب: لا نسلم أن النظر ههنا - أي فيما ذكر من الأمثلة - للانتظار؛ ففي الأول: أي يرون بلالاً كما يرى الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه، ولا يتمتع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والإيصال، إنما الممتع حمل الموصول ب (إلى) على غيرها، أي غير الرؤية كالانتظار" (53)، وزاد الایجي بأنه لا يلزم من القول بالنظر الذي يدل على تقليب البصر الرؤية، فأنت تقول: "وما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا، إذ قوله: (نظرت إلى الهلال فما رأيته) لم يصح نقله من العرب، بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال". (54)

قلت: وبهذه الشواهد اللغوية دفع المعتزلة حصر معنى التعدية ب (إلى) لفعل النظر بالرؤية.

الأخرى جهة الأسلوب (الدلالة البلاغية): وهذه الدلالة التقت إليها الزمخشري وأفصح عنها؛ وهي تقديم حرف الجر (إلى) على الفعل، كون هذا التقديم يفيد الاختصاص، والاختصاص يلزم منه وجود معنى يختص به المنظور إليه دون غيره، يقول الزمخشري: "قوله تعالى {إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} أي: تنظر إلى ربها خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول. ألا ترى إلى قوله {إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ} [القيامة: 12]، {إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ} [القيامة: 30]، {إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ} [الشورى:

في غاية الحسن، وهو استدلال بمفهوم الآية، كما دلّ عليه منطوق قوله تعالى: {وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} (59) ثانيهما: دلالة تخصيص الكافر بالحجب، فقالوا لو أن الحجب لكل الناس - مؤمنهم وكافرهم - لما خصه الله تعالى هنا بالكافر، يقول الرازي: "احتج الأصحاب على أن المؤمنين يرونه سبحانه، قالوا: ولولا ذلك لم يكن للتخصيص فائدة". (60) وقال الألوسي: "احتج بالآية مالك على رؤية المؤمنين له تعالى من جهة دليل الخطاب وإلا فلو حجب الكل لما أغنى هذا التخصيص". (61)

2. اللغة:

وأهل السنة هنا وقفوا أمام أمرين يعودان إلى اللغة في أساليبها وألفاظها ومفرداتها؛

فأما المفردة فيرجع الأمر إلى أن دلالة لفظ (محبوبون) على عدة معان يستوجب حملها على الحقيقة منعا للمشارك اللفظي، قال الرازي: لا شك أن من منع من رؤية شيء يقال: إنه حجب عنه وأيضاً من منع من الدخول على الأمير يقال: إنه حجب عنه، وأيضاً يقال: الأم حجبت عن الثلث بسبب الإخوة. وإذا وجدنا هذه الاستعمالات وجب جعل اللفظ حقيقة في مفهوم مشترك بين هذه المواضع دفعاً للاشتراك في اللفظ، وذلك هو المنع ففي الصورة الأولى حصل المنع من الرؤية، وفي الثاني حصل المنع من الوصول إلى قربه، وفي الثالثة حصل المنع من استحقاق الثلث، فيصير تقدير الآية: كلا إنهم عن ربهم يومئذ لممنوعون، والمنع إنما يتحقق بالنسبة إلى ما يثبت للعبد بالنسبة إلى الله تعالى وهو إما العلم وإما الرؤية ولا يمكن حمله على العلم لأنه ثابت بالاتفاق للكفار فوجب حمله على الرؤية". (62) ومن جهة ثانية منع أهل السنة تأويل هذه الآية عن ظاهرها لأنه ينقصه الدليل، قال الرازي: "وصرف المعنى إلى الرحمة فهو عدول عن الظاهر من غير دليل". (63)

وأما المعتزلة فقد رأت أن هذه الآية لا تدل على رؤية الله تعالى، ووردوا أدلة أهل السنة واستعانوا عليها باللغة ودلالاتها، كما يأتي:

أولاً: دلالة المفردة، فقالوا إن كلمة (محبوبون)، تدل على المنع، أي: ممنوعون، وفي هذا ثقل عن الجبائي وأبي مسلم قولهم: المراد أنهم عن رحمة ربهم محبوبون أي: ممنوعون، كما يقال في الفرائض: الإخوة يحبون الأم على الثلث، ومن ذلك يقال لمن يمنع عن الدخول: هو حاجب؛ لأنه يمنع من رؤيته. ثم إن قوله تعالى: {لَمَحْجُوبُونَ} أي: غير مقربين، والحجاب الرد، وهو ضد القبول، والمعنى: هؤلاء المنكرون للبعث غير مقبولين عند الله، وهو المراد من قوله تعالى: {وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ} [آل عمران: 77]. فالحجاب ليس

[53]، {وَالِلَّهِ الْمَصِيرُ} [آل عمران: 28]، {وَالَّذِينَ تَرْجِعُونَ} [البقرة: 245]، {عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ} [هود: 88]، كيف دلّ فيها التقديم على معنى الاختصاص، ومعلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر، ولا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلهم، فإن المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، فاختصاصه بنظرهم إليه لو كان منظورا إليه: محال، فوجب حمله على معنى يصح معه الاختصاص، والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلان ناظر ما يصنع بي، تريد معنى التوقع والرجاء". (55)

قلت: وهذا استدلال لطيف يُعدّ للزمخشري، وهذه لفظة تكاد تكون نادرة بين المفسرين الذين اختلفوا في هذه المسألة، وهي لفظة ذات دلالة قوية في هذا السياق. وهنا نلاحظ أن تقديم العقل والنقل قد أدى إلى توسيع عملية الاستدلال بأصل التفسير المتعلق باللغة.

الآية الثانية: قوله تعالى: {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} [المطففين: 15]:

وهذه الآية كانت محط نظر في مسألة الرؤية بين مثبت للرؤية من خلالها وبين ناف، أما أهل السنة فقد قالوا بجواز رؤية الصالحين لربهم؛ لأن هذه الآية تنفيها عن الكافرين، قال الإمام الشافعي: لما حجبهم في السخط، كان في هذا دليل على أنهم يرونه في الرضا". (56) وقال الإمام الطبري: "والصواب من القول في ذلك عندنا، ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر)، فالمؤمنون يرونه، والكافرون عنه يومئذ محجوبون، كما قال جل ثناؤه: {كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ} [سورة المطففين: 15]". (57) وقال السعدي: "عذاب الحجاب من رب العالمين، المتضمن لسخطه وغضبه عليهم، وهو أعظم عليهم من عذاب النار، ودل مفهوم الآية، على أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة وفي الجنة، ويتلذذون بالنظر إليه أعظم من سائر اللذات، ويبتهجون بخطابه، ويفرحون بقربه، كما ذكر الله ذلك في عدة آيات من القرآن، وتواتر فيه النقل عن رسول الله". (58)

فيعود الاستدلال على الرؤية من هذه الآية إلى أصليين:

1. العقل:

ففي هذه الآية استعان أهل السنة بالاستدلال الأصولي المنفرد عن الاستدلال العقلي المنطقي، فجاءوا بدليلين: أولهما: مفهوم المخالفة؛ حيث إن منع رؤية الكافر وحجبه عن الله تعالى يدل مفهومه على رؤية المؤمن. وزعيم هذا الاستدلال وصاحبه هو الإمام الشافعي كما سبق النقل عنه، وقد قال ابن كثير عن هذا: "وهذا الذي قاله الإمام الشافعي رحمه الله

شَخْصًا مَعْنَاهُ رَأَيْتُهُ بِبَصَرِي وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْإِدْرَاكُ الْإِحَاطَةُ لِأَنَّ النَّبْتَ مُحِيطٌ بِمَا فِيهِ وَلَيْسَ مُدْرِكًا لَهُ". (70)

فقوله تعالى: {لا تتركه الأبصار} معناه لا تراه الأبصار، فبهذا يتضح أن دليلهم في نفي الرؤية من هذه الآية هو من اللغة، وهو استدلال تحتمله اللغة.

أما أهل السنة فقد تناولوا هذه الآية بإبطال الاستدلال بها بأصلين:

1. اللغة:

فقالوا إن الإدراك لا لنفي الرؤية إنما لنفي الإحاطة، قال الشوكاني: "قوله: {لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} الْأَبْصَارُ: جَمْعُ بَصَرٍ، وَهُوَ الْحَاسَّةُ، وَإِدْرَاكُ الشَّيْءِ: عِبَارَةٌ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ. قَالَ الرَّجَّاجُ: أَيْ لَا تَبْلُغُ كُنْهَ حَقِيقَتِهِ، فَالْمُنْفِيُّ هُوَ هَذَا الْإِدْرَاكُ لَا مُجَرَّدَ الرُّؤْيَا". (71) وقال الرازي في معرض رد حجج المعتزلة: "لا نسلم أن إدراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه أن لفظ الإدراك في أصل اللغة عبارة عن اللقوق والوصول، قال تعالى: {قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ} [الشعراء: 61]؛ أي لملحقون وقال: {حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرْقُ} [يونس: 90]؛ أي لحقه ويقال أدرك فلان فلاناً وأدرك الغلام أي بلغ الحلم وأدركت الثمرة أي: نضجت، فثبت أن الإدراك هو الوصول إلى الشيء، إذا عرفت هذا فنقول: المرئي إذا كان له حد ونهاية وأدركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار كأن ذلك الإبصار أحاط به، فتسمى هذه الرؤية إدراكاً، أما إذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية إدراكاً". (72)

وينحو هذا رد ابن عطية على المعتزلة، وزاد أن ما تحدثت عنه الآية من منع الإدراك إنما هو مختص في الدنيا وأما الآخرة فليس مما تحدثت عنه هذه الآية، علاوة على ما ذكره من اختلاف في المعنى بين الإدراك والرؤية، ونص عبارته: "ذهبت المعتزلة إلى المنع من جواز رؤية الله تعالى يوم القيامة واستحال ذلك بآراء مجردة، وتمسكوا بقوله تعالى: {لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ}، وانفصل أهل السنة عن تمسكهم بأن الآية مخصوصة في الدنيا، ورؤية الآخرة ثابتة بأخبارها، وانفصال آخر، وهو أن يفرق بين معنى الإدراك ومعنى الرؤية، ونقول: إنه عز وجل تراه الأبصار ولا تدركه، وذلك الإدراك يتضمن الإحاطة بالشيء والوصول إلى أعماقه وحوزه من جميع جهاته، وذلك كله محال في أوصاف الله عز وجل، والرؤية لا تقتصر إلى أن يحيط الرائي بالمرئي ويبلغ غايته، وعلى هذا التأويل يترتب العكس في قوله {وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ} ويحسن معناه". (73)

وفصل شيخ الاسلام ابن تيمية في التفريق بين الإدراك والرؤية، فقال: "قوله تعالى: {لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} [الأأنعام: 103] إنما نفي الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء ولم

عبارة عن عدم الرؤية؛ فإنه قد يقال: حجب فلان عن الأمير، وإن كان قد رآه من البعد. وإذا لم يكن الحجاب عبارة عن عدم الرؤية سقط الاستدلال، بل يجب أن يحمل على صيرورته ممنوعاً عن وجدان رحمته تعالى". (64)

ثانياً: الدلالة البلاغية، وهي أن حجب الكفار عن الله تعالى إنما هو تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم، قال الزمخشري: "وكونهم محجوبين عنه: تمثيل للاستخفاف بهم وإهانتهم، لأنه لا يؤذن على الملوك إلا للوجهاء المكرمين لديهم، ولا يحجب عنهم إلا الأندياء المهانون عندهم". (65)

ويرى الباحث أن الأدلة في هذه الآية تحديداً تكاد متساوية، وهذا لا يعني نفي رؤية الله تعالى، بقدر ما هو إشارة إلى عدم دلالة الآية عليها بشكل قطعي، ولعل هذا ما فهمه ابن عباس وقتادة وغيرهما حينما أولوا الحجب هنا على أنه المنع من الرحمة أو الكرامة، رغم أنهم يثبتون رؤية الله تعالى. (66)

ثانياً: آيات محتملة لنفي ثبوت رؤية الله تعالى:

الآية الأولى: قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ} [الأأنعام: 103].

حيث ابتدأ المعتزلة هذه الآية بتفسيرها والاحتجاج بها على عدم إمكانية رؤية الله تعالى استناداً إلى أصول عدة، فقالوا: الإبصار إنما هو الرؤية فمعنى قولك أدركته ببصري معنى رأيته لا فرق إلا في اللفظ أو هما أمران متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. (67)

وقام فهم المعتزلة السابق لهذه الآية على أصلين هما:

1. العقل:

وهو كون الرؤية غير ممكنة إلا للأجسام؛ حيث إنهم لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه وجب عندهم أن تنتفي الجهة وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية إذ كل مرئي في جهة من الرائي فتنتفي بذلك عن الله سبحانه، قال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: "فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه، لأنه متعال أن يكون مبصراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً، كالأجسام والهيئات". (68)

2. اللغة:

ومرد ذلك إلى (إدراك الابصار)؛ ومعناه في اللغة - كما يبينه المعتزلة - إنما هو الرؤية أو هما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. (69) قال الجصاص: "قوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} وهو يدرك الأبصار {يُقَالُ إِنَّ الْإِدْرَاكَ أَصْلُهُ اللَّحْوقُ، نَحْوُ قَوْلِكَ: أَذْرَكَ زَمَانَ الْمُنْصُورِ، وَأَذْرَكَ أَبَا حَنِيفَةَ وَأَذْرَكَ الطَّعَامَ، أَيْ: لَحِقَ حَالَ النَّضْجِ وَأَذْرَكَ الزَّرْعَ وَالنَّمْرَةَ وَأَذْرَكَ الْعُلَامَ إِذَا لَحِقَ حَالَ الرَّجَالِ وَإِدْرَاكَ الْبَصَرِ لِلشَّيْءِ لُحُوقُهُ لَهُ بِرُؤْيَيْهِ إِيَّاهُ لِأَنَّهُ لَا خِلَافَ بَيْنَ أَهْلِ اللُّغَةِ أَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِ أَذْرَكَتُ بِبَصَرِي

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ [الأعراف: 143].

هذه الآية كما نرى محتمة في نفي الرؤية، وقد كان لكل من المعتزلة وأهل السنة شأن في الاستدلال بها على ما يراه كل منهم من إمكان رؤية الله تعالى أو عدمه، وهذا كما أكدنا عائد إلى تفاوتهم في الجذور المنهجية في الاستدلال، أما المعتزلة فقد اتبعوا في استنباط عدم الرؤية الأصول التفسيرية الآتية:

أولاً: اللغة:

دار استدلالهم هنا على قوله تعالى {لن تراني}، فقالوا بأن (لن) حرف يفيد النفي على التأبيد في اللغة، ولذلك فإنه يستحيل رؤية الله تعالى، قال الأبيجي: "قوله تعالى لموسى عليه السلام {لن تراني}؛ لن للتأبيد وإذا لم يره موسى عليه السلام لم يره غيره إجماعاً". (79)

واستعان الزمخشري أيضاً بجانب المفردة في الاستدلال فأشار إلى أن اختيار (تراني) دون غيرها دل على نفي الرؤية، يقول: "لما قال أَرِنِي بمعنى (اجعلني) متمكناً من الرؤية التي هي الإدراك، علم أن الطلبة هي الرؤية لا النظر الذي لا إدراك معه، فقيل: لن تراني، ولم يقل لن تنظر إلى". (80)

ثانياً: العقل:

حيث يستدل المعتزلة على مذهبهم بأدلة عقلية تظهر من خلال هذه الآية، فقالوا: الرؤية هي إدراك ببعض الحواس، وذلك إنما يصح فيما كان في جهة. وما ليس بجسم ولا عرض فمحال أن يكون في جهة. (81)

قلت: وهذا عود على أصل النظر في الأدلة العقلية على صفات الله سبحانه، وهذا هو المذهب الأساس في استدلالهم، وهنا يظهر جلياً كيف أثر هذا النهج على التفسير لهذه الآية. ثم إن الزمخشري يقول بأن طلب الرؤية لتبكيك الطالبين له من قوم موسى سابقاً؛ لأن هذا الموقف الذي حصل بين موسى عليه السلام وربه عز وجل إنما كان بسماع قومه، ونص عبارته: ما كان طلب الرؤية إلا لبيكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالاً.... فأراد أن يسمعو النص من عند الله باستحالة ذلك،... لأن الله سبحانه إنما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى عليه السلام ذاته فيبصروه معه، كما أسمعهم كلامه فسمعوه معه، إرادة مبنية على قياس فاسد. (82)

وهنا لا بد الإشارة إلى أن الزمخشري جاء بهذه التفصيلات عن حادثة موسى عليه السلام مع ربه عز وجل دون دليل، فأين هي الأخبار الصحاح التي تثبت أن قومه كانوا معه وقتذاك؟ ثم

ينف مجرد الرؤية، لأنَّ المعدوم لا يرى وليس في كونه لا يرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رئي، كما أنه لا يحاط به، وإن علم فكما أنه إذا علم لا يحاط به علماً، فكذلك إذا رئي؛ لا يحاط به رؤية، فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمتة ما يكون مدحاً وصفة كمال، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها". (74)

ونلاحظ هنا أن أهل السنة قد تعمقوا في بيان دلالة المفردة القرآنية؛ ففرقوا بين الإدراك والرؤية ومستلزمات كل منهما، مستشهدين بالآيات القرآنية الأخرى التي فرقت بين هذين المعنيين.

2. العقل:

ذهب المثبتون إلى استخدام علوم المنطق العقلية في تفسير هذه الآية ورد الاستدلال بها لنفي الرؤية، فجعلوا بينها وبين آية القيامة عموم وخصوص، قال أبو الحسن الأشعري: "أن يكون لا تدركه في الدنيا وتدركه في الآخرة لأن رؤية الله تعالى أفضل اللذات وأفضل اللذات تكون في أفضل الدارين، ويحتمل أن يكون الله تعالى أراد بقوله: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} يعني: لا تدركه أبصار الكافرين المكذبين وذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضاً فلما قال في آية: إن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة وقال في آية أخرى: إن الأبصار لا تدركه علمنا أنه إنما أراد أبصار الكافرين لا تدركه". (75)

وبنحو هذا المعنى أيضاً نقل الثعلبي عن ابن عباس ومقاتل. (76)

قلت: وقد أغرب من خصص هكذا تخصيص؛ لأنَّ التخصيص يعوزه الدليل والقرائن وهو ما لم يكن هنا.

وأوضح من الكلام السابق على من استدلت بهذه الآية على الرؤية هو ما قاله ابن القيم، ونصه: "لم يُمدح الله سبحانه بعدم محض لا يتضمن أمراً ثبوتياً، فإن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك عدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه، فلو كان المراد بقوله تعالى: {لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ} أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال، لمشاركة المعدوم له في ذلك، فان عدم الصرف لا يرى ولا تدركه الأبصار، والربّ جل جلاله يتعالى أن يُمدح بما يشاركه فيه عدم المحض فإذا المعنى أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به". (77)

ثم إن الرازي قد استعان بقياس عقلي آخر على نفي حجة المعتزلة في هذه الآية، فقال: "الإدراك أخص من الرؤية، وإثبات الأخص يوجب إثبات الأعم، وأما نفي الأخص لا يوجب نفي الأعم". (78)

يجوز عليه، وأن الله لم ينكر عليه سؤاله، وأنه تعالى قال: لَنْ تَرَانِي ولم يقل: إني لا أرى، أو لا تجوز رؤيتي أو لست بمري. والفرق بين الجوابين ظاهر، وإعلامه بأن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت للتجلي في هذه الدار فكيف بالبشر الذي خلق من ضعف، وأن الله سبحانه قادر على أن يجعل الجبل مستقراً وذلك ممكن وقد علق به الرؤية، ولو كانت محالاً لكان نظير أن يقول: إن استقر الجبل فسوف أكل وأشرب وأنام، والكل عندهم سواء. وكذلك قوله تعالى: {فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا} [الأعراف: 143] فإذا جاز أن يتجلي للجبل، الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلي لرسله وأوليائه في دار كرامته؟ وأن الله كلم موسى عليه السلام وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم، وأن يسمع مخاطبه كلامه بغير واسطة - فرؤيته أولى بالجواز. (88)

المطلب الثالث: ملامح تأثير "تقديم العقل على النقل" في أصول التفسير وأبعاده

بعد المقارنة التفصيلية في المطلب السابق بين فريقين المثبتين للرؤية والنافيين لها، نستطيع الوقوف على معالم التأثير لـ "تقديم العقل على النقل" على أصول التفسير لدى المعتزلة فقد لاحظنا اختلافاً في الرأي والنظر في الآية الواحدة، ولحظنا تناوؤاً على أصول التفسير لدى كل فريق، ويمكن إجمال معالم التأثير لتلك القاعدة عند المعتزلة على أصولهم في التفسير على النحو الآتي: أولاً: نزول قيمة المأثور وقلة تأثيره في حسم المسائل التفسيرية سيما العقديّة

اخفق التفسير بالمأثور عند المعتزلة في آيات الرؤية، ولم يعد أصلاً من أصولهم، وهو ما أدى بهم إلى إنكار الأحاديث الواردة في رؤية الله سبحانه - على كثرتها - وأن المؤمنين سوف يرونه على الحقيقة يوم القيامة، حتى من ترجح لديه صحة الأحاديث في هذا الباب ردها متولاً لها.

أما أهل السنة فإن أخذهم بالآحاد في العقائد وصلاحياتها عندهم في هذا الباب قادم إلى ذكرها أول الأمر عند التفسير، لا بل ألفوا فيها مصنفات وجمعوها وأكدوا على تواترها، وحملوا الآيات على معناها.

ثانياً: الاعتماد الكبير على اللغة:

رجع المعتزلة إلى اللغة في تفسير الآيات، وساقوا الشواهد اللغوية التي تؤيد مذهبهم في تفسير آيات الرؤية، وكذلك كان حال أهل السنة، وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أن كلا منهم كان له دليله الذي لا يمكن لأحد رده عليه في هذا الباب.

غير أن المتأمل في تفسير المعتزلة يلحظ قوة أكبر في الاستدلال بهذا الأصل في التفسير، بل وتوسيع جوانبه

ألم يكن موسى عليه السلام قد واعد ربه وحده وترك قومه؟ قال الله سبحانه: {وَإِذْ وَاْعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ} [البقرة: 51].

ثالثاً: السياق:

لم يغفل المعتزلة - وعلى رأسهم الزمخشري - دلالة السياق على ما أرادوا من المعنى، إذ إنهم ساقوا ما تبقى من الآية لنفي الرؤية، فقال الزمخشري: "فانظر إلى إعظام الله تعالى أمر الرؤية في هذه الآية، وكيف أرجف الجبل بطالبيها وجعله دكاً، وكيف أصعقهم ولم يخل كلمه من نفيان ذلك مبالغة في إعظام الأمر، وكيف سبح ربه ملتجئاً إليه، وتاب من إجراء تلك الكلمة على لسانه وقال أنا أول المؤمنين". (83)

وهذا استدلال لطيف؛ يجعل للآية سياقاً واحداً وحديثاً متناسقاً مؤداه تقرير عقيدة واحدة.

أما شأن أهل السنة مع هذه الآية فقد كان التفسير بعدم الرؤية في الدنيا وأما في الآخرة فشأن آخر (84) وقد ردوا على الاحتجاج بهذه الآية من أصول عدة:

أولاً: اللغة:

ردوا احتجاج المعتزلة اللغوي هنا وخرجوه مخرجاً آخر، قال الثعلبي: "ولا دليل لهم فيها؛ لأنّ (لَنْ) هاهنا لا توجب التأبيد، وإنما هي للتوقيت؛ لقوله تعالى حكاية عن اليهود: {وَلَنْ يَمُنُّوهُ أَبَدًا} بما قَدَّمْتُ؛ يعني: الموت. ثم حكى عنهم أنهم يقولون لمالك: {يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ}. {وَيَا لَيْتَهَا كَانَتْ الْقَاضِيَةَ} يعني: الموت، وقال سبحانه: {لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ} يعني: الجنة. {حَتَّى تَنْفُقُوا} ممّا تُحِبُّونَ} وقد يدخل الجنة من لا ينفق ممّا علمت، فمعنى الآية: لن تراني في الدنيا، وإنما تراني في العقبى". (85)

واللغة هنا قد احتملت الأمرين فيما يبدو، ولكل منهم وجه صحيح في الاستدلال بها.

ثانياً: العقل:

استنبط منها أهل السنة جواز الرؤية فقالوا: "قوله تعالى (أَرْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ) هو دليل على أن رؤيته تعالى جائزة في الجملة؛ لأن طلب المستحيل من الأنبياء محال، وخصوصاً ما يقتضي الجهل بالله ولذلك رده بقوله تعالى: (لَنْ تَرَانِي) دون لن أرى أو لن أريك أو لن تنتظر إليّ، تنبيهاً على أنه قاصر عن رؤيته لتوقفها على معد في الرائي لم يوجد فيه بعد". (86)

وكذلك فإن قوله تعالى لموسى عليه السلام: {فَإِنْ اسْتَفَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي}؛ تعلّق للرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل على التجلي غير مستحيل إذا جعل الله له تلك القوة، والمعلق بما لا يستحيل لا يكون محالاً. (87)

يضاف إلى ما سبق من أدلة الرأي والعقل أنه لا يظن بكليم الله ورسوله الكريم وأعلم الناس بربه في وقته أن يسأل ما لا

تعطي إشارات أحياناً إلى إمكانية الرؤية، وتعطي إشارة بعدم إمكانها أحياناً أخرى، وهذا الذي فهمه مجاهد كما نقله عنه الطبري حيث قال: "عن مجاهد (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ) قال: نضرة من النعيم (إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) قال: تنتظر رزقه وفضله. (89)

ويبقى الفيصل في هذه المسألة ما ورد من أحاديث النبي ﷺ التي تنص على تلك القضية، وإن حملها بعضهم على رؤية العلم دون البصر فلكل وجهة هو موليها.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وأصلي وأسلم على خير خلقه محمد، فإنه وبعد الانتهاء من هذه الدراسة لا بد من عرض أبرز ما توصلت إليه من النتائج، وهي على النحو الآتي:

1. دخول علم الفلسفة هو من العوامل المؤثرة في بلورة مكانة للعقل لدى المعتزلة، ومن هنا نبعت قاعدة تقديم العقل على النقل عندهم.

2. قاعدة "تقديم العقل على النقل" أثر في أصول التفسير لدى أهل الاعتزال، وأدت إلى تباين منهجي بينهم وبين أهل السنة.

3. إن مسألة رؤية الله تعالى لا تتقرر من القرآن على سبيل القطع، ولم تحسمها الآيات لا بالإثبات ولا بالنفي، والفيصل فيها للغة النبوية.

4. كان لقاعدة "تقديم العقل على النقل" الدور الأكبر في نفي أصل "التفسير بالمأثور" عند المعتزلة، كما أنها أدت إلى تعميق الاستدلال بالأصل اللغوي، وتوسيع الاستدلال بالحجج العقلية.

لقاعدة "تقديم العقل على النقل" آثار إيجابية على عملية التفسير، أهمها توسيع مدلولات أصول التفسير، وتنشيط الحركة التفسيرية والنظر في آي القرآن الكريم.

الاستدلالية، فكان لهم تعمق في الاستدلال اللغوي وصل إلى حد الاستشهاد بالبلاغة القرآنية، وهذا توسيع في الاستدلال باللغة منبعه وسببه "تقديم العقل على النقل".

ثالثاً: الاعتماد الكبير على العقل:

توسع المعتزلة في سياق الأدلة العقلية على نفي رؤية الله سبحانه وتعالى، وهذا أمر بديهي لأن مدار الحجة والتفسير كان العقل.

ويتنبه هنا إلى أن الأمر كان كذلك بالنسبة لأهل السنة، فإنهم عمدوا إلى هذه الأدلة نكايه بأهل الاعتزال، ولما رأوه من عمق في الاستدلال العقلي لدى المعتزلة.

رابعاً: الاستعانة بالسياق في تحصيل الأدلة:

لم يغفل المعتزلة عن الاستدلال بالسياق القرآني فيما ذهبوا إليه، وهو أصل مهم فعله المعتزلة لتقرير مذهبهم.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هنالك معالم إيجابية ظهرت في تأثير قاعدة "تقديم العقل على النقل" على أصول التفسير، وقد لحظتها، ومن ذلك:

1. الغوص على أصول المعاني القرآنية، وهو ما أكسب عملية التفسير أبعاداً أخرى في النظر لا تقتصر على ما ظهر وطفح من المعنى، ومثال ذلك الاستدلال بالمفردة القرآنية.

2. بروز مناهج جديدة في الاستدلال على الاعتقاد والآراء، وأظهر شيء لهذا الاستشهاد البلاغي، كما فعل الزمخشري وغيره.

3. وكذلك دخول المباحث العقلية على عملية التفسير، وهو ما ينتج عنه من تنظيم عقلي في عملية التفسير، وضبط منطقي للحجج، وعمق في الاستدلال.

وأخيراً لا بد من التأكيد على أن الآيات المتعلقة برؤية الله سبحانه لا تثبت أو تنفي رؤية الله تعالى على وجه قاطع، إنما

الهوامش

وهو حي عالم قادر مختار الخ، فوصف الانسان بوصف الالهية، ومن أقواله: إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الاجسام، فأما الاعراض فهي من اختراعات الاجسام إما بالطبع وإما بالاختيار، وتنسب إليه طائفة تعرف بالمعمرية. انظر: الزركلي، الأعلام، (7/ 272).

(10) هو ثمامة بن أشرس (213هـ)، أبو معن النميري البصري، من كبار المعتزلة، كان له اتصال بالرشيد، ثم بالمأمون، وكان ذا نواذر وملح. قال ابن حزم: كان ثمامة يقول: إن العالم فعل الله بطباعه، وإن المقلدين من أهل الكتاب وعباد الاصنام لا يدخلون النار، بل يصيرون تراباً، وإن مات مصرًا على كبيرة خلد في النار، وإن أطفال المؤمنين يصيرون تراباً. انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال، (371/1-372).

(11) هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ (159-256هـ)، ولد في مدينة البصرة نشأ فقيراً، وكان دميماً قبيحاً جاحظ العينين عرف عنه خفة الروح وميله إلى الهزل والفكاهة، أخذ علم اللغة العربية وآدابها على أبي عبيدة مؤلف كتاب نقائض جرير والفرزدق، والأصمعي الراوية المشهور صاحب الأصمعيات وأبي زيد الأنصاري، ودرس النحو على الأخفش، وعلم الكلام على يد إبراهيم بن سيار بن هاني النظام البصري، عَمَّرَ نحو تسعين عاماً، وترك كتباً كثيرة، أشهرها البيان والتبيين وكتاب الحيوان والبخلاء. انظر: ابن خلكان، أ. (1994م)، وفيات الأعيان، بيروت: دار صادر، (470/3).

(12) هو عبد الرحيم بن محمد بن عثمان (ت300هـ)، عالم فاضل، له كتب كثيرة في النقض على ابن الروندي، وكان فقيهاً صاحب حديث واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين، شيخ المعتزلة ببغداد، تنتسب إليه فرقة منهم تدعى "الخطاطية". موسوعة الأعلام (1/ 171).

(13) هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر (538هـ)، الإمام الكبير في التفسير والحديث والنحو واللغة وعلم البيان؛ كان إمام عصره من غير ما دفع، تشد إليه الرحال في فنونه. أخذ النحو عن أبي مضر منصور، وصنف التصانيف البديعة: منها "الكشاف" في تفسير القرآن العزيز، لم يصنف قبله مثله و"المحاجة بالمسائل النحوية" و"المفرد والمركب" في العربية و"الفائق" في تفسير الحديث، و"أساس البلاغة" في اللغة، و"ربيع الأبرار" وفصوص الأخبار و"منتشابه أسامي الرواة" و"النصائح الكبار" و"النصائح الصغار" و"ضالة الناشد والرائض في علم الفرائض". انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، (5/ 168).

(14) هو عبد الرحمن بن كيسان (240هـ)، فقيه معتزلي مفسر، قال ابن المرتضى: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم، خلا أنه كان يخطئ علماً عليه السلام في كثير من أفعاله ويصوب معاوية في بعض أفعاله، وله تفسير، قال القاضي عبد الجبار: كان جليل القدر يكتابه السلطان. انظر: الزركلي، الأعلام (3/ 323).

(15) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن جمران بن أبان (ت303هـ)، مولى عثمان بن عفان، أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماماً في علم الكلام، وأخذ هذا العلم عن أبي يوسف يعقوب بن عبد الله الشحام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وله في مذهب الاعتزال مقالات مشهورة. انظر: ابن خلكان، وفيات

(1) هو أبو حذيفة، واصل بن عطاء الغزال (80هـ-131هـ)، رأس المعتزلة، وإليه تنسب الطائفة الواصلية من المعتزلة، وكان تلميذاً عند الحسن البصري، قيل إنه مولى لضبة وقيل إنه لبني هاشم، له من المصنفات: أصناف المرجئة، وكتاب التوحيد، وكتاب المنزل بين المنزلتين. انظر: الذهبي، م. (1963م)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ط1 بيروت: دار المعرفة، (329/4).

(2) انظر: الشهرستاني، م. (د.ط)، الملل والنحل، بيروت: مؤسسة الحلبي، (1/ 43). وانظر أيضاً: الجهني، م. (1420هـ)، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ط4 الرياض: دار الندوة العالمية (164/1).

(3) انظر: الموسوعة الميسرة، (ص: 114).

(4) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل القاضي أبو الحسن الهمداني الأسدي (359هـ-415هـ)، تلقب بالمعتزلة قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره، كان إمام أهل الاعتزال في زمانه، وكان ينتحل مذهب الشافعي في الفروع، وله التصانيف السائرة منها «التفسير» والذكر الشائع بين الأصوليين، عاش دهراً طويلاً، حتى ظهرت له الأصحاب وبعد صيته، ورحلت إليه الطلاب، وولي قضاء الرّي وأعمالها. انظر: الداودي، م. (1983م)، طبقات المفسرين، ط2 بيروت: دار الكتب العلمية، (1/ 262).

(5) انظر: القاضي عبد الجبار، ع. (1998م)، شرح الأصول الخمسة، ط1 الكويت: جامعة الكويت.

(6) هو حمدان بن الهذيل (135-226) مولى عبد القيس وشيخ المعتزلة والمناظر عنها، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل بن عطاء، طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخط كلامهم بكلام المعتزلة. انظر: البغدادي، ع (1977م)، الفرق بين الفرق وبيان الفرق الناجية، ط2 بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص 76.

(7) هو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحاق (185هـ-221هـ)، من أئمة المعتزلة، قال الجاحظ: (الأوائل يقولون في كل ألف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك فأبو إسحاق من أولئك)، تبحر في علوم الفلسفة واطلع على أكثر ما كتبه رجالها من طبيعيين وإلهيين، وانفرد بأراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت (النظامية) نسبة إليه، أما شهرته بالنظام فأشيعه يقولون إنها من إجادته نظم الكلام، وخصومه يقولون انه كان ينظم الخرز في سوق البصرة. انظر: الزركلي، ع. (2002م)، الأعلام، ط15 بيروت: دار العلم للملايين، (1/ 43).

(8) هو بشر بن المعتمر البصري (ت226هـ)، أبو سهل؛ كان أبرص، وكان رواية شاعراً نساباً له الأشعار في الاحتجاج للدين، وفي غير ذلك. وذكر الجاحظ أنه لم ير أحداً أقوى منه على الخمس المزوج. انظر: الصفدي، ص. (2000م)، الوافي بالوفيات، بيروت: دار إحياء التراث، (10/ 96).

(9) هو معمر بن عباد (215هـ) معمر بن عباد السلمي: معتزلي من الغلاة، من أهل البصرة، سكن بغداد، وناظر النظام، وكان أعظم القدرية غلوا: انفرد بمسائل، منها ان الانسان يدبر الجسد وليس بحال فيه، والانسان عنده ليس بطويل ولا عريض ولا ذى لون وتأليف وحركة ولا حال ولا متمكن، وإنما هو شئ غير هذا الجسد،

الأعيان (4/ 267).

(16) هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي (319هـ)، العالم المشهور، كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات، وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان (3/ 45).

(17) هو أبو سلمة محمد بن بحر الأصبهاني (322هـ)، صاحب التفسير، وذكره أبو الحسين بن بابويه في تاريخ الري وقال: كان على مذهب المعتزلة ووجهها عندهم، وصنف لهم «التفسير» على مذهبهم. انظر: الداودي، م. (د.ط)، طبقات المفسرين، بيروت: دار الكتب العلمية (2/ 109).

(18) وصلنا تفسير الزمخشري المسمى بالكشاف عن حقائق التنزيل ووجوه التأويل في عيون الأقاويل، وأما بقية من ذكر فقد جمع الدكتور خضر محمد نبها تفسيرهم للقرآن من خلال المصنفات المختلفة، وسماها (موسوعة تفاسير المعتزلة) وهي في أربعة أجزاء، في ثلاثة مجلدات: حوى الجزء الأول تفسير أبي بكر الأصم، والجزء الثاني تفسير أبي مسلم الأصفهاني، والثالث تفسير أبي علي الجبائي، والرابع تفسير أبي القاسم الكعبي، في طبعة صادرة عن دار الكتب العلمية في بيروت/428هـ.

(19) الجرجاني، ع. (1983م)، التعريفات، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، (ص: 152).

(20) الأمدي، ع. (1404هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، ط1 بيروت: دار الكتاب العربي، (1/ 31).

(21) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، (1/ 199).

(22) انظر: فضل الله، م. (2013م)، العقل في القرآن الكريم، ط1 لبنان: المركز الاسلامي.

(23) كما حصل معهم في مناظرتهم للسمنية إبان حكم هارون الرشيد (179هـ) الذي اضطر للاستعانة بالمعتزلة فأخرجهم من السجون ومكن لهم، وأناط بهم دور المناظرة وانتصروا على زعيم السمنية آنذاك، وروى أن بعض السمنية «1» قالوا لجهن بن صفوان: «2»، «هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: «فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيتها». قال: «لا» قالوا: «فهو إذا مجهول»، فسكت. وكتب بذلك الى واصل بن عطاء، فأجاب وقال: «كان يشترط وجهها سادسا وهو الدليل، فنقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل، فأسألهم: هل تفرقون بين الحي والميت؟ والعقل والمجنون؟ فلا بد من: «نعم». وهذا عرف بالدليل، فلما أجابهم جهن بذلك، قالوا: «ليس هذا من كلامك»، فأخبرهم، فخرجوا الى واصل وكلموه وأجابوه الى الاسلام. انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، ت: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس.

(24) على سبيل المثال يذكر القاضي عبد الجبار عن عمرو الباهلي قوله: قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب (الألف مسألة في الرد على المانوية «3»)، قال: «فأحصيت في ذلك الجزء نيفا وثمانين مسألة». انظر: القاضي عبد الجبار، ع. (1972م)، المنية والأمل، ط1 مصر: دار المطبوعات الجامعية، (1/ 37).

(25) جب، ه. (1979م)، دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، ط3 بيروت: دار العلم للملايين، ص16.

(26) عمارة، م. (2007م)، مقام العقل في الاسلام، ط1 مصر:

دار نهضة، ص3.

(27) انظر: مقال "الفكر المعتزلي وإشكالية العقل والنقل"، ابراهيم سعدي، موقع مركز آفاق للدراسات والبحوث، 2010/10/30.

على الرابط <http://aafaqcenter.com/post/390>.

(28) التعريف المنقول عن الجرجاني ص9.

(29) الجاحظ، ع. (1423هـ)، الرسائل الأدبية، ط2 بيروت: دار الهلال، (ص: 436).

(30) الجاحظ، ع. (1424هـ)، الحيوان، ط2 بيروت: دار الكتب العلمية، (97/1).

(31) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص88.

(32) السابق نفسه.

(33) السابق نفسه.

(34) التهاني، م. (1977م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط2 بيروت: دار الآفاق الجديدة، (1/ 29).

(35) أبو السعود، م. (د.ط)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت: دار إحياء التراث. (9/ 67).

(36) الطبري، م. (2000م)، جامع البيان عن تأويل القرآن، ط1 بيروت: مؤسسة الرسالة، (24/ 73).

(37) البخاري، م. (1987م)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 بيروت: دار ابن كثير، كتاب التفسير، باب قَوْلُهُ {وَسَبَّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ}، ح (4851)، (6/ 139).

(38) تناول ابن النحاس رحمه الله (416هـ) في هذا الكتاب الكلام عن رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، و ساق المؤلف من أجل تقرير هذه المسألة 14 نصاً مسنداً، منها 13 حديثاً مرفوعاً، وأثراً واحداً موقوفاً على أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وهو آخر أثر بالكتاب، ولم يرتب هذه النصوص ترتيباً محدداً، لم يلتزم الصحة فيما يورده من أسانيد بعض الأحاديث، أورد بعض المتابعات لبعض مرويات الكتاب. انظر: ابن النحاس، ع. (1987م)، رؤية الله سبحانه وتعالى، ط1 دلهي: الدار العلمية للنشر.

(39) قال عنه الدارقطني في المقدمة: "هَذَا كِتَابٌ حَافِلٌ جَمَعْتُ فِيهِ مَا وَرَدَ مِنَ النُّصُوصِ الْوَارِدَةِ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، وَأَحَادِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُتَعَلِّقَةِ بِرُؤْيَا الْبَارِي جَلَّ وَعَلَا، وَبَعْضِ أُمُورِ الْآخِرَةِ". انظر: الدارقطني، ع. (1411هـ)، رؤية الله، ت: إبراهيم محمد العلي وآخرون، ط1 الزرقاء: مكتبة المنار، ص11.

(40) القرطبي، م. (1964م) الجامع لأحكام القرآن، ط2 القاهرة: دار الكتب المصرية، (7/ 55).

(41) ابن جزي م. (1416هـ)، التسهيل لعلوم التنزيل، ط1 بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، (2/ 434).

(42) الزمخشري، م. (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط2 بيروت: دار الكتاب العربي، (4/ 662).

(43) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص180.

(44) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص (769).

(45) قصة ذي اليمين ما رواه البخاري في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: صَلَّى بِنَا النَّبِيِّ ﷺ الظُّهْرُ أَوْ الْعَصْرُ، فَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ ذُو الْيَمَيْنِ: الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْقَصَتْ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ لِأَصْحَابِهِ: أَحَقُّ مَا يَقُولُ؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ

- (58) الإيجي، المواقف، (3/ 194).
- (59) الزمخشري، الكشاف، (4/ 662).
- (60) القرآن، أ. (2006م)، تفسير الإمام الشافعي: جمع ودراسة، ط1 دار التدمرية: الرياض، (3/ 1429).
- (61) الطبري، جامع البيان، (24/ 289).
- (62) السعدي، ع. (2000م)، تيسير الكريم الرحمن، ط1 مؤسسة الرسالة: بيروت، ص (916).
- (63) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (8/ 351).
- (64) الرازي، مفاتيح الغيب، (31/ 87).
- (65) الألوسي، روح المعاني، (30/ 73).
- (66) الرازي، مفاتيح الغيب، (31/ 88).
- (67) السابق نفسه.
- (68) السابق نفسه.
- (69) الزمخشري، الكشاف، (4/ 722).
- (70) نقل هذا عنهم غير واحد من أهل التفسير، كالطبري وأبي السعود وغيرهم. انظر: الطبري، جامع البيان، (24/ 289). وانظر أيضاً: أبو السعود، إرشاد العقل السليم، (9/ 127).
- (71) الإيجي، المواقف، (3/ 200).
- (72) الزمخشري، الكشاف، (2/ 54).
- (73) الإيجي، المواقف، (3/ 200).
- (74) الجصاص، أ. (1405هـ)، أحكام القرآن، ط1 بيروت: دار إحياء التراث العربي، (4/ 169).
- (75) الشوكاني، م. (1414هـ)، فتح القدير، ط1 دمشق: دار ابن كثير، (2/ 169).
- (76) الفخر الرازي، م. (2000م)، مفاتيح الغيب، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، (13/ 104).
- (77) ابن عطية، ع. (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، (2/ 330).
- (78) ابن تيمية أ. (1995م)، مجموع الفتاوى: الرسالة التدمرية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، (3/ 37).
- (79) الأشعري، ع. (1397هـ)، الإبانة عن أصول الديانة، ط1 القاهرة: دار الأنصار، (ص: 47).
- (80) انظر: الثعلبي، أ. (2002م)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ط1 بيروت: دار إحياء التراث العربي، (4/ 176).
- (81) ابن القيم، م، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، القاهرة: مطبعة المدني، ص (293).
- (82) الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، (13/ 105).
- (83) انظر: الإيجي، المواقف، (3/ 171).
- (84) انظر: الزمخشري، الكشاف، (2/ 153).
- (85) انظر: الزمخشري، الكشاف، (2/ 153).
- (86) انظر: الزمخشري، الكشاف، (2/ 153).
- (87) انظر: الزمخشري، الكشاف، (2/ 153).
- (88) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (14/ 190).
- (89) الثعلبي، الكشف والبيان، (4/ 275).
- (90) البيضاوي، ع. (1418هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط1 بيروت: دار إحياء التراث العربي، (3/ 33).
- (91) ابن عادل، ع. (1998م) اللباب في علوم الكتاب، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية، (9/ 302).
- أُخْرَيْنِ، ثُمَّ سَجَدَ سَجْدَتَيْنِ. انظر: البخاري، الصحيح، باب إِذَا سَلَّمَ فِي رَكْعَتَيْنِ أَوْ فِي ثَلَاثٍ فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ مِثْلَ سُجُودِ الصَّلَاةِ أَوْ أَطْوَلَ، ح (1227)، (2/ 68).
- (46) الحديث بطوله يرويه الترمذي من حديث قَبِيصَةَ بِنِ دُؤَيْبٍ، قَالَ: جَاءَتِ الْجَدَّةُ أُمُّ الْأُمِّ، وَأُمُّ الْأَبِ إِلَى أَبِي بَكْرٍ، فَقَالَتْ: إِنَّ ابْنَ ابْنِي، أَوْ ابْنَ بَنِي مَاتَ، وَقَدْ أُخْبِرْتُ أَنَّ لِي فِي كِتَابِ اللَّهِ حَقًّا، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: مَا أَجْدُ لَكَ فِي الْكِتَابِ مِنْ حَقٍّ، وَمَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَضَى لِكَ بَشْيٍ وَسَأَلُ النَّاسَ، قَالَ: فَسَأَلَ فَشَهِدَ الْمُغِيرَةَ بِنِ شُعْبَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: أَعْطَاهَا السُّدُسَ قَالَ: وَمَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مَعَكَ؟ قَالَ: مُحَمَّدٌ بِنِ مُسْلَمَةَ، قَالَ: فَأَعْطَاهَا السُّدُسَ ثُمَّ جَاءَتِ الْجَدَّةُ الْأُخْرَى الَّتِي تُخَالِفُهَا إِلَى عُمَرَ. انظر: الترمذي، الجامع، باب مَا جَاءَ فِي مِيرَاثِ الْجَدَّةِ، ح (2100)، (3/ 490).
- (47) حديث الاستئذان رواه مسلم وغيره من حديث أبي سعيد الخدري أنه قال: كنا في مجلس عند أبي بن كعب، فأتى أبو موسى الأشعري مغضبا حتى وقف فقال: أنشدكم الله، هل سمع أحد منكم رسول الله ﷺ يقول: (الاستئذان ثلاث فإن أذن لك وإلا فارجع)، قال أبي: وما ذاك؟ قال: استأذنت على عمر بن الخطاب أمس ثلاث مرات، فلم يؤذن لي، فرجعت ثم جئته اليوم فدخلت عليه، فأخبرته أنني جئت أمس فسلمت ثلاثا ثم انصرفت، قال: قد سمعناك ونحن حينئذ على شغل فلو ما استأذنت حتى يؤذن لك؟ قال استأذنت كما سمعت رسول الله ﷺ، قال: فوالله لأوجع ظهرك وبطنك أو لتأتين بمن يشهد لك على هذا، فقال أبي بن كعب: فوالله لا يقوم معك إلا أحدثنا سنا، قم يا أبا سعيد، فقامت حتى أتيت عمر فقلت: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول هذا. انظر: مسلم، الصحيح، ح (2153)، (3/ 1694).
- (48) هذه القضية تناولها علماء الأصول والحديث، ومدارها التفريق في الاحتجاج بين الخبر المتواتر المسمى بالقطعي والآحاد المسمى بالظني، وابن حجر العسقلاني فصل الكلام فيها عند شرحه لصحيح البخاري، باب مَا جَاءَ فِي إِجَارَةِ خَيْرِ الْوَالِدِ الصَّدُوقِ فِي الْأَذَانِ وَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْفَرَائِضِ وَالْأَحْكَامِ، وبين اختلاف الناس حولها، ورد على من أنكر حجية خبر الواحد في تفصيل يطول ذكره هنا. انظر: ابن حجر، أ، فتح الباري، ط1 بيروت: دار الفكر، (13/ 231).
- (49) الزمخشري، الكشاف، (2/ 157).
- (50) الإيجي، ع. (1977م)، المواقف، ط1 بيروت: دار الجيل، (3/ 161).
- (51) يقصدون بالشاعر هنا حسان بن ثابت رضي الله عنه، وإليه تُنسب هذه الأبيات، على أنه قاله يوم في غزوة بدر، (3/ 166).
- انظر: الإيجي، المواقف. غير أن الامام الرازي رد هذا واعتبره موضوعاً، فقال: "وأما قول الشاعر.
- (52) وجوه ناظرات يوم بدر * إلى الرحمن تنتظر الخلاصا.
- (53) قلنا هذا الشعر موضوع، والرواية الصحيحة:
- (54) وجوه ناظرات يوم بكر * إلى الرحمن تنتظر الخلاصا.
- (55) والمراد من هذا الرحمن مسيلمة الكذاب؛ لأنهم كانوا يسمونه رحمن اليمامة، فأصحابه كانوا ينظرون إليه ويتوقعون منه التخلص من الأعداء". انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، (30/ 202).
- (56) وهذه الأبيات كالتي سبقتها.
- (57) السابق نفسه.

(92) سفر الحوالي، شرح العقيدة الطحاوية، نسخة الكترونية، (ص: 1734، 1735).

(93) السابق نفسه.

المصادر والمراجع

الجصاص، أ. (1405هـ). أحكام القرآن، ط1 بيروت: دار إحياء التراث العربي.
 الجهني، م. (1420هـ). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، ط4 الرياض: دار الندوة العالمية.
 الدارقطني، ع. (1411هـ). رؤية الله، ت: إبراهيم محمد العلي وآخرون، ط1 الزرقاء: مكتبة المنار.
 الداودي، م. (1983م). طبقات المفسرين، ط2 بيروت: دار الكتب العلمية.
 الداودي، م. (د.ط.). طبقات المفسرين، بيروت: دار الكتب العلمية.
 الذهبي، م. (1963م). ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ط1 بيروت: دار المعرفة.
 الزركلي، ع. (2002م). الأعلام، ط15 بيروت: دار العلم للملايين.
 الزمخشري، م. (1407هـ). الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط2 بيروت: دار الكتاب العربي.
 سفر الحوالي، شرح العقيدة الطحاوية، نسخة الكترونية.
 الشهرستاني، م. (د.ط.). الملل والنحل، بيروت: مؤسسة الحلبي.
 الشوكاني، م. (1414هـ). فتح القدير، ط1 دمشق: دار ابن كثير.
 الصفدي، خ. (2000م). الوافي بالوفيات، ط1 بيروت: دار إحياء التراث.
 الطبري، م. (2000م). جامع البيان عن تأويل القرآن، ط1 بيروت: مؤسسة الرسالة.
 عمارة، م. (2007م). مقام العقل في الاسلام، ط1 مصر: دار نهضة.
 الفخر الرازي، م. (2000م). مفاتيح الغيب، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية.
 فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي، ت: فؤاد سيد، الدار التونسية، تونس.
 فضل الله، م. (2013م). العقل في القرآن الكريم، ط1 لبنان: المركز الاسلامي.
 القاضي عبد الجبار، ع. (1972م). المنية والأمل، ط1 مصر: دار المطبوعات الجامعية.
 القاضي عبد الجبار، ع. (1998م). شرح الأصول الخمسة، ط1 الكويت: جامعة الكويت.
 القرطبي، م. (1964م). الجامع لأحكام القرآن، ط2 القاهرة: دار الكتب المصرية.

ابن النحاس، ع. (1987م). رؤية الله سبحانه وتعالى، ط1 دلهي: الدار العلمية للنشر.
 ابن جزي، م. (1416هـ). التسهيل لعلوم التنزيل، ط1 بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم.
 ابن خلكان، أ. (1994م). وفيات الأعيان، بيروت: دار صادر.
 ابن عادل، ع. (1998م). اللباب في علوم الكتاب، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية.
 أبو السعود، م. (د.ط.). إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت: دار إحياء التراث.
 الأشعري، ع. (1397هـ). الإبانة عن أصول الديانة، ط1 القاهرة: دار الأنصار.
 آفاق للدراسات والبحوث، مقال "الفكر المعتزلي وإشكالية العقل والنقل"، إبراهيم سعدي، موقع المركز، 2010/10/30. على الرابط <http://aafaqcenter.com/post/390>
 الآمدي، ع. (1404هـ). الإحكام في أصول الأحكام، ط1 بيروت: دار الكتاب العربي.
 الإيجي، ع. (1977م). المواقف، ط1 بيروت: دار الجيل.
 البخاري، م. (1987م). الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 بيروت: دار ابن كثير.
 البغدادى، ع. (1977م). الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ط2 بيروت: دار الآفاق الجديدة.
 البضاوي، ع. (1418هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط1 بيروت: دار إحياء التراث العربي.
 التهانوي، م. (1977م). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط2 بيروت: دار الآفاق الجديدة.
 الثعلبي، أ. (2002م). الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ط1 بيروت: دار إحياء التراث العربي.
 الجاحظ، ع. (1423هـ). الرسائل الأدبية، ط2 بيروت: دار الهلال.
 الجاحظ، ع. (1424هـ). الحيوان، ط2 بيروت: دار الكتب العلمية.
 جب، ه. (1979م). دراسات في حضارة الاسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، ط3 بيروت: دار العلم للملايين.
 الجرجاني، ع. (1983م). التعريفات، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية.

Abstract "The priority of Using the Critical Mind before the Legalism" From the Perspective of Al-Mo'tazilah and this Standard's Effect Upon their General Standards in Exegesis

*Abed Al-Mawla A. Zuoot **

ABSTRACT

An empirical study for the holy verses that talk about God's ability to see just like humans by having two eyes—This study handled “the priority of using the human critical mind before the legalism ”from the perspective of Al-Mo'tazilah and this standard's effect upon their general standards in exegesis. At the very beginning, this study focused on the schism of Al-Mo'tazilah. It introduced them and some of their masters and general standards. Then, it explicitly interpreted the concept of" the priority of using the critical mind before the legalism" and its methodical role for Al-Mo'tazilah to be discrete in their general standards. Therefore, the study moved to a direct kind of empirical matter that handles the holy verses which talk about Allah's ability to see just like humans by having two eyes especially at the judgment day. The study also illustrated how "the the priority of using the critical mind before the legalism" affects the most important procedures in interpreting those verses; which are: the language, the gnomically verses and the context. In this study, the direct effect for this standards has been shown explicitly.

Keywords: Al-Mo'tazilah, Standards, Exegesis, Critical Mind, Legalism.

* School of Shari'a; The University of Jordan, Jordan. Received on 09/05/2016 and Accepted for Publication on 28/06/2016.