حداثة التفكير النقدي عند القاضي عبد الجبار الهمذاني

عاصم "محمد أمين" بني عامر *

ملخص

تتناول هذه الدراسة في جانبها النظري الحداثة بوصفها تموضعاً للإنسان في الكون، يؤهله إلى أن يصبح مصدراً لكل انبثاق ومنبعاً لكل استحداث. يقف هذا المفهوم مقابلاً للركون في متعلقات حياتنا إلى الميتافيزيقيا، والارتداد في تصرفاتنا إلى ما وراء الطبيعة أو الغيبيات، فالحداثة بمفهومها السابق، بُغية الدراسة في الخطاب النقدي عند القاضي عبد الجبار، وقد تمثلت عنده في قضايا عدة تصدرتها نشأة اللغة، والمواضعة والاصطلاح فيها، وقضية اللفظ والمعنى، وعلاقة الدال بالمدلول، والمجاز، والتأويل الأدبي. وهي قضايا نقدية أنزلها القاضي تحليلاً وتفسيراً من السماء إلى الأرض.

مقدمة

تنبع أهمية هذه الدراسة بوصفها تقف على حداثة التفكير النقدي عند القاضي عبد الجبار، وتسعى لتبيان دوره في رفد المنظومة النقدية العربية بآراء وتصورات حداثية، لكن الإشكالية تكمن في الكلام عن حداثة رجل عاش منذ ما يربو على أحد عشر قرناً، فهل هو ضرب من الإسقاط المقيت، والإقحام المفتعل، أم أنه الواقع الذي هدفت الدراسة إلى الكشف عنه في ما قدمه القاضي عبد الجبار الهمذاني المعتزلي من قضايا نقدية حديثة، أسهمت في بناء النقد العربي الذي كان حلقة في النقد العالمي. دفع إليها وتبعثر ما يطرحه القاضي في ثنايا كتبه التي تزيد في مجموع أوراقها على مئة ألف، إضافة إلى وعورة ما يطرحه من قضايا نقدية، وقلة الدراسات التي أقيمت حول هذا الموضوع لا في صلبه مثل دراسة عبد الفتاح لاشين، "**بلاغة القرآن في آثار القاضي عبد الجبار**" التي شغل فيها بالبحث عن الفنون البلاغية ورصدها في تراث القاضي عبد الجبار. ودراسة محمد أبو شوارب وأحمد الحصري "**أثر المتكلمين في تطور الدرس البلاغي القاضي عبد الجبار نموذجا**" وهي محاولة لتتبع توظيف القاضي عبد الجبار للغة بوسائلها البلاغية في الدفاع عن مذهبه الاعتزالي.

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية 2014.

* قسم اللغة العربية، جامعة الملك فيصل، المملكة العربية السعودية

تطلبت معاينة تلك القضايا منهجاً يسبر أغوار أحكامه النقدية في بنيتها، فكان المنهج الوصفي بأدواته وإجراءاته خير معين في الكشف عن مكنونات أعماله النقدية. ومن أجل ذلك جاءت الدراسة في مبحثين، الأول بعنوان: "أفق الحداثة"، وقف على مصطلح الحداثة ومفهومها وبواعثها، ثم أُتبع بعنوان آخر "الحداثة النقدية عند القاضي عبد الجبار"، كشف عن القضايا النقدية الحداثية التي عالجها القاضي في مظان كتبه، وهي قضية نشأة اللغة، والمواضعة والاصطلاح فيها، واللفظ والمعنى، وعلاقة الدال بالمدلول، والمجاز، والتأويل الأدبي.

المبحث الأول: "أفق الحداثة"

أولا: الحداثة: المصطلح والمفهوم

تتكشف مادة حدث في المعجمات العربية عن "كون شيء لم يكن" (ابن منظور، **لسان العرب**، م2، مادة "حدث)". أما في أصلها الغربي (modernity) فتؤشر "حركة في الفكر الكاثوليكي، سعت إلى تأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين".(منير البعلبكي، **المورد**، ، مادة "mode").

وصلب المادتين العربية والأجنبية فاعلية الذات، وحضور الإنسان ليغدو مركز الكون، ومصدرا لانبثاق كل المعايير والقوانين والأنظمة واستحداث الأشياء بعد أن لم تكن، وحركة تتجاوز الثابت في محاولة لمواكبة الظروف والأحوال المتغيرة.

فالحداثة عابرة للزمن، لها أن تتجول في أي لحظة من لحظاته، " كون الإنسان مركز الوجود، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية، وكون الفن خلقاً لواقع جديد"، (كمال أبو ديب، الحداثة، السلطة، النص، **فصول**، م 4، ع3، 1984) وتهدف إلى إرساء ثوابت يحتكم إليها الإنسان في تجربته، ومن ثم نقضها من جديد، وثبات الثوابت ينفي عنها الحداثة، مما يضطرها إلى أن تُبعث مرة أخرى لتبقى حية ممتلئة بالفاعلية. من هنا يكشف تحليل الحداثة إلى عناصرها الأولية عن أنها تقوم على مرتكزات أساسية وبمقدار تعاضدها تكون فاعليتها وهذه المرتكزات هي:

الذاتية: وتعني جعل الذات مرتكزاً لاستصدار متعلقاتها، ومتعلقات الطبيعة، وما وراء الطبيعة، فتستمد قوانينها من نفسها وبنفسها، وتجعل "مختلف كائناتها ومستويات إدراكها مقاساً بالمقياس الإنساني".(محمد الشيخ؛ ياسر الطائري، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**،، 12). فالذاتية تدعو الإنسان إلى أن يستمد بنيانه من ذاته، لا من تعاليم عقدية أو سلطة أخرى خارجية، ما دام يجلب منفعة ويحسن تنظيماً ويفيد متعة

ذهنية أو حسية. (عبد المجيد الشرفى، حداثة أبي حيان، **فصول**، م14، ع4، 1996، 11).

العقلانية: ترمز إلى تمرير كل شيء في الوجود من قناة العقل لإثباته أو نفيه، أو تحديد خصائصه،(محمد قطب، **مذاهب فكرية معاصرة**، 500) فلا بد من سبب معقول لكل شيء، وصار لزاماً رفض أي معرفة لا تخضع للنقد والمراجعة، بل أن تخضعها للمراجعة المستمرة تبعاً للظروف.

العلمانية: تعني "عزل السماء عن الأرض والعالم مكتف بذاته والإنسان كذلك"، مجموعة من الكتاب، **الحداثة عن كتاب الحداثة وما بعد الحداثة**، ، 25). وقد قامت على مبدأ النفعية، أي تجاهل واضح للثوابت والمسلّمات، وإيمان مطلق بالتغيير إلى كل ما من شأنه خدمة البشرية والارتقاء بها حتى لو تعارض مع المقدسات، فيعود بمقدور الإنسان "تنظيم الإنسانية دون الله". حسن صعب، **المحاولات العلمانية في الدول الإسلامية المعاصرة**، 8.

العدمية: تقوم على وعي انعدام القيم، فتصبح القيم فيها عرضة للتفكك والنقض والتدنيس ونزع ثوب القداسة عنها، فليس ثمة يقين في ظل العدمية، وبذلك يفقد أي "معنى أو حقيقة"، محمد الشيخ، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، 14. ويتم ذلك بالتموضع داخل البنية المتجانسة ظاهريا، ومحاولة ضعضعتها سعيا لخلق بنية أخرى أكثر تجانسا، ومن ثم نقض البنية الجديدة بأدوات وطرق مغايرة للطرق والأدوات الأولى، وقيمة العدمية في توالد الكشوف المتلاحقة الناتجة عن تحريض العقل واستفزازه.

ثانيا: الحداثة النقدية عند المعتزلة

تأتي الحداثة في النقد من إعمال الذات الفاعلة (الإنسان) في تفسير وتحليل القضايا النقدية حسب معيار المنفعة والجدوى مع مراجعة دائمة ومستمرة، فيصبح الإنسان فاعلاً ومُصدّراً. وهذا المفهوم للحداثة النقدية اعتمدته المعتزلة من ضمن مبادئها، فقد ظهرت المعتزلة في بداية القرن الثاني الهجري (زهدي جار الله، **المعتزلة**، 1-2) بوصفها فرقة إسلامية فارقت السائد وأضحت ذات رؤية مغايرة في معاينة مرتكزات الوجود الثلاثة "الله، والطبيعة، والإنسان"، وقد راج مذهب المعتزلة لما فيه من مظاهر البحث العقلي والاعتماد على أساليب المنطق والجدل.(مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ، 288.) والتعليل لاسم الفرقة بهذا الاسم مرده

إعمال واصل بن عطاء، وهو مؤسس الفرقة، لرأيه في مسألة مرتكب الكبيرة واعتزاله مجلس الحسن البصري. (الشهرستاني، **الملل والنحل**، جـ1، 33-55.) وقد ظلت وفية لنهج مؤسسها في هذا المجال في مروقها من بين صفوف التفسير الاتباعي العام، واعتمادها التساؤل التحليلي التعليلي الذي تفرضه المنهجية العلمية المتجاوزة للنمطية النقلية في التفكير، وعدها العقل مقياسا للحقيقة.

ارتكنت المعتزلة إلى أصول خمسة، التوحيد والعدل الإلهي، والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وما يهم الدراسة هو ما يتعلق بالعدل الإلهي حيث يتصل مفهوم العدل بحرية الإنسان، لأن عدالة الله تقتضي ألاّ يكلف الإنسان ما لا يطيق، والإنسان حر في إرادته واختياراته وقدرته على خلق أفعاله خيرها وشرها، والقدرة من أفعال الله في جسم الإنسان وهي صفة ذات حدين، "يتمكن بها الإنسان من الفعل والترك"، (الجرجاني، **التعريفات**، 12). وترتبط المسؤولية بالحرية ارتباط المعلول بعلته فإن انتفت الحرية انتفت المسؤولية؛ إذ كيف يكلف من هو مجبر على أفعاله؟ وإذا كان الإنسان يصنع أفعاله بإرادته جاز أن نصفها بالحسن والقبح، وهما بعدان عقليان، يتغيران بتغير الأزمان والأذواق وبالعقل يدرك قبح الأشياء والأفعال. وقد فضل المعتزلة تسميتهم بأهل العدل والعدلية وتحرزوا بها، والعدل عندهم" ما يقتضيه العقل والحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة"، (الشهرستاني، **الملل والنحل**، جـ1 ،49). والقول بأن الإنسان موجد أفعاله تنزيها لله عن أن يضاف له الشر؛ لذلك حرصت المعتزلة على تقرير حرية الإنسان، إذ أن الاستطاعة قبل الفعل، وهي قدرة عليه وعلى ضده، (الأشعري، **الإبانة عن أصول الديانة**، 97.) فأفعال العباد ليست مخلوقة فيهم إنما هم المحدثون لها، القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 323). ومن قال إلاّ الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد أخطأ، (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، جـ 641). (عبد الحكيم بلبع، **أدب المعتزلة**، 173). والإنسان له ملء الحرية أن يلزم الفضيلة ويطيع الله أو يتنكبها ويتبع الشيطان، والشيطان يدعو الناس إلى الشر فقط ولا يكرههم عليه. (زهدي جار الله، **المعتزلة**، 30).

كذلك يتأسس البعد النقلي للمعرفة عند المعتزلة على البعد العقلي، فيأخذ العقل مكان الصدارة، بوصفه غاية ومعياراً في حين يتراجع النقل - الكتاب والسنة - إلى أداة نصية تخضع لأبعاد العقل وحدوده، (كريم الوائلي، **الخطاب النقدي عند المعتزلة**، 51) فالعقل سابق على السمع بل إن معرفة السمع لا تصح إلا بالعقل،. (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 69). بمعنى أن معرفة القرآن والرسول لا تتم إلا بوجود العقل لأنهما عرفا به ولم يعرف

بهما،(القاسم الرسي، **أصول العدل والتوحيد**، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، 96). ولا تناقض بين المنقول والمعقول؛ لأن الإنسان قادر بعقله على أن يميز الحسن والقبيح وأن النص يؤكد ما توصل إليه العقل ويزيده تحقيقاً، أي "تشغيل الجملة المستقرة في العقل". (القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين**، ضمن كتاب **العدل والتوحيد**، 236.) وهذه الرؤية بدورها أدت إلى إسقاط النظرية الميتافيزيقية للسلطة عبر مبدأ فاعلية الذات في التغيير عن طريق الحجة العقلية والبرهان المنطقي، فقد صنعت المعتزلة أصولا وثوابت مستقاة من خبرات متنوعة انتقائية. (عبد الستار الراوي، **العقل والحرية**، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، 14). فالله لم يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه، فأكدت حرية الإنسان وفاعلية إرادته، وجعلت الإنسان بؤرة مركزية من خلال تأكيد فعالية الإنسان الإرادية وقدرته على الإخبار، أي استقلالية الفعل الإنساني عن الفعل الإلهي، فالفعل الإنساني إرادة وشمولية، وحضور متواصل متجدد.

المبحث الثاني: "حداثة التفكير النقدي عند القاضي عبد الجبار المعتزلي"

أولا: القاضي عبد الجبار المعتزلي

عبد الجبار بن أحمد الهمذاني شيخ المعتزلة الأكبر، ولد سنة 320هـ، وتوفي سنة 415هـ، (عبد الكريم عثمان، **قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني**، 22). عاش ما يربو على التسعين عاماً، وهي حياة طويلة حافلة بالحِل والتِرحال، أظهرُ ما فيها هبوطُه البصرة التي تحول فيها عن مذهب الأشاعرة إلى مذهب المعتزلة، إثر تعرفه على أبي إسحاق بن عياش عالم المعتزلة المشهور، (المحسن بن كرامة، **شرح عيون المسائل**، ، 75). اشتهر القاضي عبد الجبار الهمذاني بقاضي القضاة لانفراده بتولي هذا المنصب من بين المعتزلة (إبراهيم محمد تركي، **السببية عند القاضي عبد الجبار**، 25) لدى دولة بني بويه وهي وظيفة تشبه وزارة العدل في أيامنا، فقد كان من سلطته تعيين القضاة في شتى أنحاء الدولة أو الولاية، وكان القضاة يرجعون إليه مباشرة في جميع شؤونهم لا إلى حاكم الإقليم، فيتصل هو مع السلطة العليا لحل مشاكلهم. (آدم متز، **تاريخ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع**، ج1، 45).

عاصر القاضي عبد الجبار عدة دول وإمارات إسلامية، كما رافق ستة من خلفاء بني العباس، مما أشهده كثيراً من الاضطرابات السياسية العنيفة التي تمثلت بالحروب والغارات بين البويهيين والحمدانيين والقرامطة وغزوات الروم على حدود الدولة الإسلامية، إضافة إلى ما كان يدور بين قادة البويهيين أنفسهم من تنافس وصراعات، فقد عاش في عصر عج بالقلاقل والفتن وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والعقدي، فالخليفة سنيّ وبنو بويه شيعة أو زيدية على وجه

الخصوص، والشعب موزع بين المعتزلة وأهل الحديث والأشاعرة والماتريدية، وكثيراً ما قامت الخلافات الدامية بين أنصار هذه المذاهب، بل بين أتباع المذاهب الفقهية كالشافعية والحنفية والحنابلة وغيرهم، وكان بنو بويه ومعظم وزرائهم ينتصرون للمعتزلة، في حين أن الخليفة ينتصر لمذهب الأشاعرة. (عبد الكريم عثمان، **قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني**، 20). هذا الاضطراب لم يضعف النهضة الثقافية والفكرية، بل إن القرن الرابع الهجري يعد في طليعة العصور الإسلامية الزاهية من حيث الثقافة والفكر. **(المرجع نفسه**، 20-21).

لم يكتف القاضي عبد الجبار بالتعمق في الاعتزال، بل تناول سائر أنواع العلوم الإسلامية من فقه وحديث وتفسير وجدل، تناول المتمكن المتخصص، بالإضافة إلى سرعة بديهة، وقوة حكمة. **(المرجع نفسه**، 44). ومن أشهر مؤلفاته "**المغني في أبواب التوحيد والعدل**"، و"**شرح الأصول الخمسة**"، و"**متشابه القرآن**"، و"**تنزيه القرآن عن المطاعن**"، و"**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**"، و"**المحيط بالتكليف**"، و"**المختصر في أصول الدين**". ومن أجل ذلك كله ولغيره كان القاضي عبد الجبار أقدر على اعتماد الذات في حل ما يواجهه من معضلات.

ثانيا: فاعلية الذات عند القاضي عبد الجبار المعتزلي

استطاع القاضي عبد الجبار أن يوفق بين فاعلية الله وحدود قدرته على الإنسان والكون من جهة، وفاعلية الإنسان من جهة أخرى، مطلقا العنان لفاعلية الإنسان في استصدار متعلقاته وحريته، ومسؤوليته الفاعلة عما يشكله من انبثاق، فينبغي أن يكون الفعل الإنساني فعلا مخلوقا لله في الإنسان، مخالفاً الجبرية في قولها، فلو كان الله خالقاً للفعل الإنساني لوجب ذمه كون النقص إحدى صفات الفعل الإنساني، فلو فعل الإنسان الظلم لوجب رده إلى الله، وبالتالي ذمه وحاشا لله أن يكون ظالما، ولو كانت الأفعال الإنسانية ترتد في خلقها إلى الله لبطل الأمر والنهي، وبعث الأنبياء، ومنعت المساءلة، فحرية الإرادة الإنسانية ثابتة لا يمكن تجاوزها، دعماً لمبدأ العدل الإلهي، (القاضي عبد الجبار، **المختصر في أصول الدين** ضمن كتاب **رسائل العدل والتوحيد**، 209). فثمة أفعال متعلقة بالقدرة الإلهية وهذه الأفعال لا يؤاخذ عليها الإنسان، فالله له متعلقاته والإنسان له متعلقاته.(القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**،173)

من هنا فالذات تملك الحرية والفاعلية، والإنسان مسؤول عن أفعاله، وهذا أدعى لنيله الجزاء الأخروي. "من خالف العدل وأضاف إلى الله تعالى القبائح من ظلم وكذب وإظهار المعجزات على الكذابين، وتعذيب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، والإخلال بالواجب، فقد كفر". (القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 134).

وتتأتى فاعلية الذات جراء ما منحه الله للإنسان من عقل يصلح لأن يُتكأ عليه في اختياراته التي سيحاسب عليها، فالإنسان حر، وله قوة وسلطان على ما يصدره من أفعال.

وقد أثبت القاضي مسؤولية الإنسان عن أفعاله، والأفعال جميعها من وجهة نظر القاضي من صنع الإنسان سواء كانت مباشرة أو متوالدة، وهو فاعل لها مسؤول عنها؛ فالأفعال المباشرة هي التي تصدر عن الإنسان عن قصد وعزم، والمتوالدة التي تنشأ عن فعلنا المباشر وتخرج عن مرادنا ولا يمكننا تركه أو استدراكه من أفعالنا. (القاضي عبد الجبار، **المحيط**، مصر، 1965، 381). والمتوالدات أجمع تقع بحسب ما يفعله الفاعل من الأسباب، فلولا أنها فعله لما أوجب أن يقع بحسب فعله. **(المرجع نفسه**، 401) والإنسان يشاء الفعل كإرادة مستقلة عن مشيئة الخالق، فالإنسان يشاء ما يأتيه ويفعله، وقد يشاء فلا يفعل، أي حرية الفعل في تنفيذه أو العدول عنه بالكيفية ذاتها. (القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، 172-173). لذلك "لا يمنع عندنا أن يستحق على الفعل المتولد الذم أو المدح، والعذاب أو الثواب، لأنه كالمباشر عندنا في هذه الوجهة، إذا فعله وهو عالم بحاله أو متمكن من العلم بذلك. وماله يقال باستحقاق ذلك على المباشر قائم في المتوالد فالتفرقة بينهما فيه لا تصح". (القاضي عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، 172-173). (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، ج9، 67).

ولهذا فالإنسان عند القاضي وسائر المعتزلة يعد مسؤولاً عن أفعاله، إذ وهبه الله العقل الذي يهديه إلى الصواب والخير، ولا تكتمل هذه المسؤولية الأخلاقية إلا إذا توافر لها جانب آخر، وهو أن يكون الإنسان حراً، وله قوة وسلطان على ما يصدره من أفعال، فليس من المعقول أن يسأل الإنسان عن أفعال ليس له قوة على فعلها. (إبراهيم محمد تركي، **السببية عند القاضي عبد الجبار**، 57).

ثالثاً: إعمال العقل

ظلت النظرة التقليدية ترى في المعيارية قواماً يحرم كسره والتعدي عليه، فالنص مقدم على العقل، إلا أن القاضي عبد الجبار كسر هذه المعيارية معطياً للعقل دوراً أولياً وسابقاً على النص، وجعل الدليل السمعي تابعاً للدليل العقلي ومترتباً عليه، فجعل الدليل العقلي أصلاً، والدليل النقلي فرعاً على الدليل العقلي، فـ "كلامه تعالى لا يدل على العقليات، من التوحيد والعدل، لأن العلم بصحة كونه دلالةً، مفتقر إلى ما تقدم بذلك، فلو دل عليه لوجب كونه دالاً على أصله ومن حق الفرع أن لا يدل على الأصل، لأن ذلك يتناقض". القاضي عبد الجبار، (**المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 16 / 354). وتتحدد ماهية العقل عند القاضي بناءً على تحديده لطبيعته ووظيفته؛ وحاجة الإنسان الضرورية له، فإذا كان الله قد خلق الإنسان لا لعلة إلا لنفعه (**المرجع**

نفسه، 11 / 93) وما بعدها. ثم جعل التكليف وسيلته إلى هذا النفع، فمن الطبيعي أن يزوده بكل الوسائل التي تعينه على أداء ما كلفه به. وكما زوده بالقدرة التي يستطيع بها مزاولة الفعل أو الامتناع عنه، فقد زوده أيضاً بالقدرة على معرفة ما كلفه به وتمييزه، حتى يتأتى منه الفعل على وجه الاختيار الناتج عن العلم بأحواله. وهذا الاختيار القائم على المعرفة، والعلم هو مناط الثواب والعقاب والمسؤولية. وهكذا يصبح العقل ضرورة من ضرورات التكليف الإلهي للبشر، وهو ضرورة بحكم مسؤولية الإنسان وقدرته على الفعل، يقول: "اعلم أن المكلف كما يحتاج أن يكون ممكَناً من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصح منه أداء ما كُلف، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالماً بما كلف وصفاته، والفصل بينه وبين غيره، ليصح أن يقصد إلى إحداثه، وليصح أن يعلم أنه قد أدى ما كُلّف به (**المرجع نفسه**، 11/ 371-372). وهذه المعرفة تحتاج إلى القوة المميزة بين الأشياء والأفعال. فمن الضروري أن تكون المعرفة من فعل الإنسان. والوسيلة التي يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة هي العقل ومن ثم فلا بد من أن يزود الله الإنسان بالعقل ليمكنه من أداء ما كلف به على الوجه الذي تتحدد به مسؤوليته عن الفعل.(نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، 60- 61) "وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضرورياً فلا بد من أن يخلقه – تعالى- فيه. وإن صح كونه مكتسباً حسن من القديم – تعالى- أن يمكنه منه ليصح أن يعلم ويؤدي ما علمه، على الوجه الذي كُلف. القاضي عبد الجبار، (**المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 11 / 372).

فالقاضي يرى أن أي حكم يطمح إلى شمول القبول أو الوجوب، ينبغي أن يدخل في إطار المعايير التي أقرها العقل أو أن يقاس بها، فالحسن والقبح والمدح والذم والصدق والكذب والجواز والاستحالة جميعها تقبل الإحالة على المعايير العقلية والقدرة المعيارية أساس في موضوعية المعايير. **(المرجع نفسه**، ج6، ق1، 22).

رابعاً: قضايا الحداثة النقدية عند القاضي عبد الجبار المعتزلي

تمثل التفكير الحداثي في النقد عند القاضي عبد الجبار في عدد من القضايا من أهمها:

نشأة اللغة

ارتدت قضية نشأة اللغة في الرؤية النقدية التقليدية إلى رؤية ميتافيزيقية قوامها أن اللغة في أصلها صناعة إلهية (توقيفية)، إذ أن الله سبحانه قد ألقمها أو ألهمها سيدنا آدم، وقد استندت هذه الرؤية إلى فهم ظاهر لقوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها"، 0(البقرة) فهي ترى في اللغة

كتلة واحدة تستلب فيها الفاعلية الإنسانية، يغدو فيها الإنسان متلق لا يتجاوز كونه وعاء أو ظرفا يعبء من قبل قوى غيبية. (حسني زينة، **العقل عند المعتزلة**، 54).

رفض القاضي عبد الجبار هذه الرؤية الميتافيزيقية، ورأى في أصل اللغة تواضعا واصطلاحا، ففسر الآية الكريمة "وعلم آدم الأسماء كلها" أي علم آدم ما تقدمت المواضعة عليه (القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، 83). فآدم قد عرف لغة تواضع عليها، سواء بينه وبين حواء أو بينه وبين الملائكة، ويؤكد أن ظاهر الآية يرمي إلى تعليم آدم الأسماء على ما تقدمت المواضعة عليه؛ لأن "الاسم إنما سمي اسما للمسمى بالقصد".(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 169/5).

اللفظ والمعنى

معظم ما دار من جدل حول قضية اللفظ والمعنى، في تاريخ النقد العربي، كان منبعه تلك الرؤية النقدية التقليدية التي مارست سطوتها بالنظر إلى اللفظ على أنه وعاء احتضن المعنى ولن يفلت منه لأنه سكب بإرادة إلهية، هيهات أن يفارق فيها روح المعنى جسد اللفظ، فاللفظ صنو المعنى، والمعنى ألبس اللفظ الخاص به بناء على صلة طبيعية، وقد نفى القاضي عبد الجبار ذلك بقوله: "اعلم... أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة، ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة؛ وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع... فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة..." ، **(المرجع نفسه**، 16/ 199). ويؤكد ذلك بقوله "إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية"، **(المرجع نفسه**، 16/ 199). والمعتبر في المزية ليس بنية اللفظ. فالسر في معرفة مواقع جمل الكلام إذا تألفت من كلمات مخصوصة وبين ما يأتلف من غيره.(**المرجع نفسه**، 16/ 200). فالكلمات تحضر لدى المتكلم تعبيراً "كأنها في مشاهدته"، **المرجع نفسه**، 202/16. وحضورها لديه يقتضي العلم بها، والقدرة على إيجادها لتأليف الكلام منها، وحين يتكلم الإنسان فإنه يتخير منها ويدل التخيير على قدرة عقلية يميز فيها المتكلم بعلمه درجات المفاضلة بين الكلمات؛ ليدل على المعاني التي يريد إيصالها،(كريم الوائلي، **الخطاب النقدي عند المعتزلة**، 102). فالإخبار في التأليف يرجع إلى خصيصة ذاتية تتحكم فيها إرادة المتكلم، وترتفع بمقدار وعي المتكلم بخصائص الكلام وكيفية تركيبها لها.

يؤكد ما سبق من طرح إلى القاضي عبد الجبار أن اللفظ يكتسب معناه من علاقاته بما حوله من مفردات وطريقة ضمه في مواقع الكلام، وقد يتحول من معنى إلى آخر بحسب ما يمليه

المقام. وهو ما يؤشر إلى فاعلية الذات في الارتفاع بمستوى الكلام، إضافة إلى تأكيده الالتحام بين اللفظ والمعنى وعدم قبول الفصل بينهما.

العلاقة بين الدال والمدلول

بدأ القول بوجود صلة طبيعية بين الدال والمدلول على يد أفلاطون، ومال إليها أكثر اللغويين العرب خاصة، لما رأوا في اللغة العربية من ميزات، قلما تجتمع في غيرها من اللغات، وإن لم يستطيعوا إثبات هذه الصلة في كثير من الألفاظ فقد لجأوا إلى افتراض أن تلك الصلة الطبيعية كانت واضحة سهلة التفسير في بدء نشأتها، ثم تطورت الألفاظ ولم يعد من اليسير أن نتبين بوضوح تلك الصلة، أو نجد لها تحليلاً أو تفسيراً، وبوجود تلك الصلة الطبيعية بين الدال والمدلول تنتفي القدرة الإنسانية أو الفاعلية الذاتية، وتحل محلها قوى غيبية خارجية.

فثمة إشارات منسوبة إلى الخليل بن أحمد وإلى سيبويه، حيث جاء في كتاب الخصائص لابن جني في باب أسماه (إمساس الألفاظ أشباه المعاني) قوله: "اعلم أن هذا موضع شريف لطيف، وقد نبه إليه الخليل وسيبويه وتلقته الجماعة بالقبول له والاعتراف بصحته، قال الخليل: كأنهم توهموا في صوت الجندب استطالة ومدّاً، فقالوا: صرّ وتوهموا في صوت البازي تقطيعاً، فقالوا: صرصر، وهذا يعني أنه التفت إلى وجود صلة بين الجندب والفعل الذي يدل عليه صرّ ورأى تشابه صوت البازي وصوت الجندب مع وجود اختلاف في كيفية مجيء الفعل الذي يصف صوت البازي مُضعفاً صرصر".(ابن جني، **الخصائص**،2/ 505).

يقضي القاضي عبد الجبار بخطأ القول بالمحاكاة الطبيعية في إفرازات اللغة، ويقرر أن الصبغة الاعتباطية في انتظام عناصر الكلام هي المقوم الأساسي في الظاهرة اللسانية مطلقاً، مستدلاً على ذلك بما يتسنى بين كل متخاطبين من أن يتفقا في أي لحظة من لحظات حضورهما على تغيير المصطلح اللغوي أو استحداثه بالوضع والاتفاق، وهو ما يصوغ به مبدأ النقض المستمد رأساً من قاعدة الاعتباط اللغوي، ذلك أن لأفراد المجموعة اللسانية القدرة على وضع العنصر اللغوي وتبديل شكله وتغيير مقصده، وكل ذلك معقود بالمواطأة المتجددة التي هي في ذاتها حكم من الأحكام يصح له البقاء كما يستطاع نقضه.(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 5/ 160-661) وأن كل اسم "يصح أن يجعل في اللغة بدله غيره"، **(المرجع نفسه**، 7/ 164). فدلالة الكلام على ما يدل عليه ليست من الاستتباع الطبيعي ولا من الاقتضاء الحتمي، "وليس من حق الكلام أن يكون مفيداً، كما أن من حق القادر أن يكون حياً، لأن كونه كلاماً لو اقتضى ذلك لاقتضاه في الشاهد والغائب وفي علمنا بجواز وجود كلام غير مفيد دلالة على فساد هذا القول. **(المرجع نفسه**، 7/ 107)

ومعنى ذلك أن ليس حق الكلام في أن يكون مفيدا هو مثل حق القادر في أن يكون حيا؛ أي ارتباط القدرة بالحياة ضرورة واقتضاء وارتباط الكلام بدلالته ارتباط عفوية واعتباط. ويكمل عبد الجبار: "فإن قال قائل: هلاّ حددتم الكلام بأنه الحروف المنظومة إذا حصلت مفيدة، وليس ثمة في كتب الشيوخ أن الكلام لا يكون إلا مفيداً إلى ما شاكله من الألفاظ الدالة على ما سألناكم عنه؟ قيل له: لأن أهل اللغة قد قسّموا الكلام إلى مهمل لا يفيد، لأنه لم يُتواضع عليه وإلى مستعمل مفيد، فلو كان ما ذكرته صحيحاً لم تصح منهم هذه في كونه كلاماً كاملاً كما لا تأثير له في كونه صوتاً ولذلك يقول القائل منهم من غير مدافعة: تواضع العرب على الكلام فحصّل مفيداً بالمواضعة، ويكون الكلام صحيحاً يبين ذلك أن الكلام مهيأ لصحة المواضعة عليه كالإشارة والحركة، فكما أنهما لا يصيران كذلك إلا بالمواضعة فكذلك الكلام. (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 3/ 10) فتقرير المواضعة هي نفسها ليست شيئاً موجوداً في ذات الكلام، وإنما هي بعينها اصطلاح طارئ عليه، وشأنها في ذلك مع الكلام شأن الكلام مع الصوت فمثلما أن الكلام ذاته ليس في ذات الصوت إنما هو موجود طارئ عليه، فكذلك نسبة المواضعة من الكلام. ويرى أن معاني الأسماء لا تتغير باختلاف الأسماء واللغات، (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 172). إنما يتغير الدال ويبقى المدلول ثابتا وهذا التغيير منوط بتواطؤ عرفي بين جماعات من الناس بحسب الدواعي والأغراض وبحسب تواضع الناس. **(المرجع نفسه**، 5/ 160).

ويؤكد الفكرة في قوله "وأما أول المواضعات فلا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى، وبما أن الاسم بديل للإشارة، ويقوم بوظيفتها، خاصة حالة غياب الشيء الذي يراد الإشارة إليه، كانت المواضعة ضرورة لتحقيق التواصل الذي نعبر عنه أحيانا بالبيان وأحيانا بالإنباء أو الإخبار، "إذا ثبت أنه يحسن من العاقل أن يشير إلى ما عمله ليعرف به حاله، لم يمنع أن يعبر عنه ببعض الأسماء ليعرف غيره حاله... ويدل على ذلك أن هذه الأسماء إنما احتيج إليها ليقع بها التعريف، ويصح بها الإخبار عند غيبة المسميات، لأن الإشارة تتعذر إليه والحالة هذه، فأقيم الاسم عند ذلك مقام الإشارة عند الحضور، فكما تحسن الإشارة عند الحضور إذا حضر المشار إليه لوقوع الفائدة به للمشير والمشار إليه، فكذلك يحسن الاسم لهذا الغرض عند غيبة المسمى، أو يكون المسمى مما لا يظهر للحواس، لأن ذلك من أن الإشارة لا تصح إليه على كل وجه بمنزلة المشاهد إذا غاب". **(المرجع نفسه**، 5/ 174-175).

المجاز

ظلت الرؤية التقليدية ترفض المجاز برمته في القرآن الكريم واللغة عموماً؛ (نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، 222). لأن المجاز هو في استخدام اللفظ بخلاف ما

اتفق واصطلح عليه الناس، أي استعمال "اللفظ في غير ما وضع له في الأصل". (القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، 436). و"المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير"؛ (جلال الدين السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج2، 26.) ونقص يعتور كل من يلجأ إليه من مستخدمي اللغة، إذ لا يحق لمن يتحدّث بها الخروج عما جُبلت عليه في البدء.

أما القاضي عبد الجبار فقد كان واحداً ممن رأوا فيه أداءً فنياً ينحرف فيه المبدع بالدلالة عن الأداء النمطي انحرافاً متعمداً لتأدية دلالات جمالية وهذا الانحراف أو الانتهاك المتعمد للأداء النمطي هو سمة النص القرآني في كثير من آياته، وهو ما يضعنا أمام تشابك الدلالة واستقلالها في آن، فمن حيث تشابكها فإن العبارة تنطوي على دلالتين، وأما من حيث استقلالها فإن التركيبين المجازي والحقيقي يتجاوران، ولا بد من إرجاع المجاز "الفرع" إلى الحقيقة "الأصل"، ولا يمكن أن يكون المجاز مجازاً ولا تسبقه حقيقة؛ "لأن اللفظة لا يجوز أن تكون مجازاً ولا حقيقة لها، لأن التجويز باستعمال اللفظة في المجاز يقتضي أن لها حقيقة، فوُضعت في غير موضعها، وأُفيد بها غير ما وُضعت له"،(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 7/ 207). بمعنى أن الحقيقة تمثل المادة في ضوء التفكير المنطقي، ويمثل المجاز صورتها لا على نحو المطابقة، إنما على نحو النقل، أي نقلها من شكل ثابت إلى آخر متغير من جهة الدلالة، وهذا يعني أن المجاز إنما هو تغيير في أبعاد اللفظة الدلالية (شفيع السيد، **التعبير البياني**، 115). وانحراف إنساني متعمد.

المواضعة

قال الأشاعرة بالوحي والإلهام في الوقت الذي رأى القاضي في اللغة مواضعة، وهي أن يواضع رجل آخر على جعل كلمة مخصوصة اسماً لمسمى، ومتى أطلقت هذه الكلمة فإنها تدل على المسمى، ولا يمتنع معرفة هذا الوضع لغيره ليصير لغة للجماعة، ولذلك يقال: "في اللغة العربية إنها لغة لسائر من تحدث إذا اتبع من تقدم في المواضعة".(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 161/5). أي "وصف لحالة الإنسان مع اللغة عندما يواجهها في أي لحظة من لحظات اتصاله بها". (عبد السلام المسّدي، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، (106

فالمواضعة شيء متقدم زمنياً على عملية الكلام، ولا يستقيم الحدث اللساني طبقاً لنواميس المواضعة بل لا يتسنى له أن يكون ممتثلاً في بنيته لها إلا إذا كانت سابقة لها في التصور والوجود، إذن " الكلام لا يكون مفيداً إلا وقد تقدمت المواضعة عليه فيجب أن يكون من شرط صحة المواضعة عليه أن يكون جارياً على وجه مخصوص".. (القاضي عبد الجبار، **المغني في**

أبواب التوحيد والعدل، ج7، 92). فأول المواضعات كما يقرره عبد الجبار لا بد فيه من تقدم الإشارة التي تخصص المسمى. **(المرجع نفسه**، 5/ 164) والوضع والاصطلاح لا يخرجان في مفهومهما عما يسميه السكّاكي "إسناد التخصيص"، (أبو يعقوب السكاكي، **مفتاح العلوم**، 169)

"فإن قيل أليس الواحد منا إذا أشار إلى غيره فلا بد له من أن يقول عند الإشارة قولاً، فكيف يصح ولما تقدمت المواضعة أن يبتدئ بالمواضعة. قيل له إنه قد يصح أن يشير إلى الشيء، وتكون الإشارة إليه، ويذكر الاسم عند ذلك فيضطر غيره إلى أنه قصد إلى جعل الاسم اسماً له، ثم يقع ذلك في سائر ما يُتواضع عليه، وإن لم يذكر مع الإشارة كلام على ما ظنه السائل فقد صح بهذه الجملة صحة المواضعة من بعضنا لبعض على اللغات على اختلافها، لأن ما يصحح ذلك في بعضها يُصحح في سائرها. (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 5/ 164- 165). ومن جهة أخرى نفى القاضي عبد الجبار أن تكون المواضعة من جانب الله، وأكد فاعلية الإنسان فيها، واستدل على صدق قوله بتقريره أن اللغة ترتبط في دلالتها بالإشارة الحسية والإيماءة الجسدية، وهو ما يعني أن اقتران الصوت بما يدل عليه هو الشرط الذي تقوم على أساسه المواضعة، فـ"نجد الطفل ينشأ فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت فيهما الإشارات". (عبد الجبار، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، 106/15). تحتاج المواضعة للإشارة المادية الحسية، بمعنى أن المواضعة بين اثنين مثلاً على تسمية شيء ما باسم ما تستلزم أن يشير أحدهما إلى الشيء وينطق الاسم عدة مرات، وذلك "على حسب ما نجد الطفل ينشأ عليه فيتعلم لغة والديه، إذا تكررت منهما الإشارات". **(المرجع نفسه**، 15 / 106). والمواضعة تقتضي الإشارة إلى الأشياء؛ لأنه بالإشارة نعلم أنه "قصد الاسم المسمى المخصوص"، **(المرجع نفسه**، 164/5). ليعني هذا إرجاع المواضعة للإنسان.

تتسنم المواضعة مرتبة المولد الدلالي المقترن بمحور الترابط بين اللغة والعقل، فتصبح فكرة المواضعة محوراً إعلاميّاً، إذ يرتهن بها كل نظام إبلاغي، ومحوراً دلالياً إذ لا يقترن الدال اللساني بمدلوله إلا طبقاً لنواميسها، ومحوراً برهانياً لأنها تستوجب من العقل أن يعقل موضوعها وهي الشيء المخبر عنه، وأن يعقل في الوقت نفسه مادتها وهي السبيل التي بها تدل المواضعة على ما تدل عليه.

وهكذا تتجمع فيه قيم المواضعة كفكرة نظرية فيما يمكن أن يفضي إلى طاقة جدلية تفاعلية تحول الاقتران التعسفي إلى اقتران استدلالي يُبنى فيه الغائب على الشاهد، فتكون العلاقة اللسانية مصداقاً لحدها بأنه حضور الغائب، "في أن من حق الأسماء أن يُعلم معناها في الشاهد ثم يُبنى عليه الغائب: اعلم أن المواضعة إنما تقع على المشاهدات وما جرى مجراها، لأن الأصل فيها الإشارة على ما بيناه، فإذا ثبت ذلك فيجب متى أردنا التكلم بلغة مخصوصة أن نعقل معاني

الأوصاف والأسماء فيها في الشاهد ثم ننظر، فما حصلت فيه تلك الفائدة يُجرى عليه الاسم في الغائب، وهذا في بابه بمنزلة معرفة ما له أصل في الشاهد في أنه يجب أن يعلم أولاً ثم يبنى عليه الغائب.

وبذلك تكون المواضعة نموذجا من نماذج الفكر النظري الخالص، الذي تبوأ بتجرده الموضوعي مرتبة العلمانية في تاريخ الحضارة العربية. (عبد السلام المسدي، **التفكير اللساني**، 143).

الكلام النفسي

تأصل الفكر المتعلق بالكلام النفسي على يد الأشاعرة تنمية لسلوك عقدي متعلق بقضية خلق القرآن، لا سيما أنهم يقولون بقدم القرآن، فكان من واجبهم أن يحددوا مخرجاً لهذا القدم، فكان الكلام النفسي وسيلتهم في الأمر. (علي الحسن، **التفكير الدلالي عند المعتزلة**، 91). ذكر الباقلاني أن حقيقة الكلام على الإطلاق في حق الخالق والمخلوق، إنما هو المعنى القائم بالنفس، لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت والحروف نطقاً، وتارة بجمع الحروف بعضها إلى بعض كتابة دون الصوت ووجوده، وتارة إشارة ورمزاً دون الحروف والأصوات ووجودها، (الباقلاني، **الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، 95.) فيتبين لنا أن الباقلاني جعل كل ما هو خارج حدود النفس سواء أكان حروفاً مسموعة أم مكتوبة أم إشارات دالة صورة للحقيقة الكامنة في النفس المتحققة بـ "الكلام النفسي". وقد أكد الباقلاني هذا الفهم، إذ "إن الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس، لكن جعل عليه أمارات تدل عليه. فتارة تكون كلاماً بلسان على حكم أهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى به وجعل لغة لهم". (الباقلاني، **الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، 94). وانظر(نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**79-80.) ولم يتوقف الأشاعرة عند هذه الحدود إذ رفضوا أن يطلق مصطلح الكلام على غير المعنى النفسي إلا تجوزاً. وهذا ما صرح به الجويني – معبراً عن رأيه ورأي أصحابه كذلك – إذ قال: "ومن أصحابنا من قال: الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس، والعبارات تسمى كلاماً تجوزاً، كما تسمى علوماً تجوزاً، إذ قد يقول القائل سمعت علماً وأدركت علوماً وإنما يريد إدراك العبارات الدالة على العلوم، وربّ مجاز يشتهر اشتهار الحقائق". وكان الغزالي قد أكد أن الكلام هو المعنى النفسي الذي هو مدلول دلت عليه الصيغ العلامية المسموعة والمرئية "وقد قيل إنه حديث النفس أو نطق النفس أو مدلول أمارات وضعت للتفاهم وهو الأصح". (الجويني، كتاب **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتماد**، 107).

أما القاضي عبد الجبار فنفى أن يكون معنى في النفس، لأن الكلام يمثل ظاهرة مادية محدثة لا يصح وجودها إلا بعد حدوثها، أما ما يوجد في النفس فليس كلاماً، إنما هو العلم بكيفية الكلام، إذ تنطوي النفس على فكر فيه القصد على إيجاد الكلام وإحداثه. (أبو حامد الغزالي، **المنخول من تعليقات الأصول**، 101). فالكلام الحقيقي هو الكلام المسموع المتحقق على هيأة ألفاظ مسموعة ومرئية، ومن ثم رفض مفهوم الكلام النفسي بوصفه حديثاً عائماً لا يستند إلى أدلة مقنعة، لا سيما أنه قد سلك منهجاً استدلالياً في التوصل إلى الحقائق – على وفق ما يدعي– فمعرفة الأشياء عن طريق الاكتساب والاضطرار بوصفهما دليلين للتوصل إلى الحقائق لن تتحقق إن لم تكن مفقودة عند أولئك الذين أثبتوا الكلام النفسي، فقد ادعوا إثبات ما لا طريق إلى إثباته.(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، 7 / 14). و(المحيط بالتكليف، 307). وهذا يؤدي إلى ألا نثق بحقائق الأسماء وأن يدعى فيها ما لا يدل عليه، وفي ذلك ارتكاب التجاهل في الأسماء والمعاني جميعا، وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده. **(المرجع نفسه**، 179/7). فيتبين لنا من ذلك أن القاضي يذهب إلى أن محاولة التفتيش عن الحقيقة أينما وجدت في الأسماء أو المعاني – إنما يجب فيها مراعاة مبدأ الدليل الذي يؤكد تلك الحقائق، أما والأمر لا يستند إلى دليل فلا يمكن القول بأية حقيقة إن لم نقل غياب الحقائق تماماً. من هذا يتبين أيضاً أن القاضي يحكم على أولئك الذين قالوا بالكلام النفسي أنهم ممن غابت عنهم الحقيقة وتمسكوا بما لا دليل عليه، فإذا صحت هذه الجملة فمن ادعى أن الكلام ليس هو هذا المعقول، وأنه معنى في القلب لم يشر به إلى سائر ما عقلناه من أفعال القلوب، فقد ادعى إثبات معنى لا سبيل إلى معرفته باضطرار ولا بدليل، فيجب نفيه، ولذلك ألزم الشيوخ قائل هذا القول تجويز معانٍ أخرى سوى ما قاله، وأن يحصل ذلك المعنى الذي في النفس منبئاً عن الآخر، فإن الأصوات أيضاً هي معنى في النفس دون هذا المعقول، وأن هذا المعقول دلالة عليه، وكذلك القول في سائر أجناس الأعراض – وفي ذلك إبطال ما عقلناه وعرفنا حكمه – وإثبات ما لا سبيل إلى معرفته، وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به.(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، 7 / 15). وهو ما فنّده القاضي، إذ قال: "فأما قول القائل: في نفسي كلام فالغرض به إنباؤه عن عزمه على ذلك، وهو بمنزلة أن تقول: في نفسي لقاء زيد أو الخروج إلى مكة فلا متعلق لهم بذلك. (القاضي عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، 308). أي أن المعاني إنما هي عملية ترتيب لما هو متصور من الأشكال اللفظية الدالة على تلك المعاني، ومن ثم لم يكن ثمة كلام نفسي بمعزل عن تلك العملية التصويرية المستندة إلى دوال خارجية معبرة عن ذلك المعنى الذي يصبح كلاماً بعد أن تجرى عليه عملية الترتيب تلك، كما أن تفسيرهم للكلام النفسي بأنه عملية ترتيب- التي تعني تقطيع الحروف- إنما يدفع المتأمل إلى أن يلمح فكرة عدم الانفصال بين الألفاظ والمعاني ولا سيما أنهم أكدوا أن الكلام هو "ما حصل فيه نظام مخصوص من هذه الحروف المعقولة"،

(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، 7 / 6.) إذ أرادوا تأكيد أن النص القرآني هو كلام الله المخلوق المتكون من هذه الأصوات المسموعة والحروف المنظومة كيما يرفض القول بقدم القرآن، سنمثل أمام مفهوم المعنى الذي – أجد – أنه يرتبط بالألفاظ بعلاقة عدم انفصال إذ أن الكلام عند المعتزلة هو هذا المعقول المسموع – كما أنهم رفضوا- الكلام النفسي- الذي يعني المعنى القديم المخزون بالنفس لذلك لن يكون المعنى بوصفه شيئاً منفصلاً مستقلاً- ولا سيما أنه نتاج من نتاجات التأليف أو النظم الكلامي – لن يكون متحققاً عند المعتزلة.

لأن عملية الترتيب تستند إلى عملية تأليفه لحروف خفية هي نفسها التي يتم تقطيعها مسموعة ومرئية، لذلك يمكن وصف الترتيب بالخفاء في حين يكون التأليف ظاهراً مسموعاً: ومتى جعل القوم الدلالة على إثبات المعنى في النفس ظهور هذا المسموع فالذي يتعلق به هذا المسموع هو العلم به أو القصد إليه أو الفكر فيه وليس الكلام عندهم بشيء من ذلك، والذي يفعله أحدنا قبل إظهار هذه الحروف من كلام يديره في نفسه أو حروف يقطعها، فذلك هو من جنس ما يظهره ولكنها حروف خفية ولو كان معنى في النفس لما احتيج إلى ضرب من التقطيع كالعلم والإرادة وغيرهما، وبعد فلولا أن الكلام هو ما ذكرناه لكان لا يتصور في نفسه ما هو على شكل هذه الحروف، فهذا من أدل الأشياء على أنه من جنس ما يظهر، وأنه ليس بمعنى في النفس، كما ثبت مثله فيمن يريد الكتابة لأنه تصور في نفسه أشكال ما يكتبه، ولم يكن لأحد أن يجعل الكتابة معنى في النفس. (القاضي عبد الجبار، **المحيط بالتكليف**، 308).

التأويل

لم تتخل حركة التفسير بالمأثور عن ولائها الكامل لطرقها الاتباعية، من هنا اتخذت الصلة بالقديم بعداً نفسياً انفعالياً تجلى على الأخص في ظاهرة رفض الجديد، ذلك أنه يحدث تفسيراً أو خلخلة في ما تثبت في النفس واستقر والثابت المستقر ذو طابع جمالي، (أدونيس، **الثابت والمتحول**، بيروت، 1974، 66). وبهذا المقياس دافع المعارضون بعزم ضد مؤولي القرآن، فدافع الأشعري عن النص وحدد برنامجه الاتباعي بثباته على الظاهر داعماً للخط الأثري (التقليد والتبعية)، وكذلك بعض الحنابلة وابن تيمية، (عبد الستار الراوي، **العقل والحرية**، 82).

ظلت الذائقة النقدية التقليدية ترى فيما يقدمه النص في نسخته الظاهرة حقائق لا يمكن تجاوزها، لأن الاستناد إلى العقل في معرفة الشريعة وفهمها خطيئة كبرى، لأنه بمثابة استخدام أداة قاصرة، والواجب هو التسليم بما جاءت به الشريعة على مراد الله دون تأويل،(نصر حامد أبو زيد، **إشكالية التأصيل وآليات التأويل**، 130). وبما أن الحداثة في أصلها "حركة في الفكر

الكاثوليكي سعت إلى تأويل تقاليد الكنيسة على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة"، (منير البعلبكي، **المورد**، مادة .mode) فقد كان القاضي عبد الجبار بهذا المفهوم حداثياً، حيث ركن إلى مبدأ التأويل لتسويغ ما يمكن أن ينبو عن السياق المنهجي لمذهب الاعتزال، ولتفادي الفجوات التي من الممكن أن تكسر تساوق أركانه، فالقرآن يشتمل على آيات محكمات وأخر متشابهات، والمحكمات تعبر بآلية تستقل فيه بنفسها عن الإنباء عن المراد عكس المتشابهات التي تحتاج إلى غيرها في الإنباء. من هنا أخضع القاضي عبد الجبار النص القرآني في جانب الآيات المتشابهات لأدلة العقول، إذ ليس في القرآن إلا ما يوافق طريقة العقل... (أي ما هو في مصلحة الناس ومنفعتهم) ولا يوجد في أدلته إلا ما يدل على طريقة العقول ويوافقها، إما على جهة الحقيقة أو على المجاز.(القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، 403/16). لذلك أوجب ترتيب المحكم والمتشابه على هذه الأدلة. (القاضي عبد الجبار، **متشابه القرآن**، 37). فيعمد إلى المتشابه ليتطابق بعد التأويل مع العقل من ناحية ومع المحكم من ناحية أخرى، أي ترسيخ الثوابت وتأويل الفروع والتأويل للمتشابه "أزيد في رتبة الفصاحة منه إذا كان محكما". (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، 16/ 380). وليس المقصود بالمتشابه التعمية وضلال الدلالة والتوصيل، بل إن الأمر إفساح المجال أمام المتلقي ليكون المتشابه أكثر توكيدا وإبانة من أساليب الأداء الأخرى، (القاضي عبد الجبار، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، 375/16.) فلجأ إلى المتشابه من كلام الله أوله وفق ما يسمح به المحكم من الآيات، وما يناسب الأصول الاعتزالية الخمسة.

فاللغة نوع من الاستدلال المؤدي إلى المعرفة، فيها ما هو واضح، ومنها ما هو غامض. وعلى مستوى القرآن سيكون المحكم هو الدليل الواضح، وسيكون المتشابه هو الدليل الغامض الذي يحتاج لمزيد من النظر حتى يدل. أما على مستوى اللغة العادية –كلام البشر- فسيصبح الكلام الخالي من القرينة والذي يدل بظاهره هو الدليل الواضح، والغامض هو الذي لا يدل بظاهره وإنما يحتاج لمضامة القرينة حتى يدل. وكل ذلك يتساوى في النهاية، أي يتساوى مفهوم المحكم والمتشابه، مع مفهوم اللغة الحقيقية واللغة المجازية، وبالتالي يصبح التأويل في المتشابهات هو الوسيلة لرفع غموضها بردها إلى المحكم، ويصبح المجاز هو الأداة الرئيسية لعملية التأويل هذه. وهذه المقابلة بين الاستدلال اللغوي والاستدلال العقلي يعقدها القاضي عبد الجبار. بقوله: "اعلم أن الغرض من كتاب الله جل وعز التوصل به إلى العلم بما كلفناه وبما يتصل بذلك من الثواب والعقاب والقصاص وغيره. والعلوم قد يجوز أن يكون الصلاح فيها أن تكون ضرورية وأن تكون مكتسبة، ومتى كانت ضرورية فقد يكون الصلاح أن يتوصل إليها بمعاناة، وقد يكون الصلاح في خلافه وكذلك المكتسب قد يكون الصلاح في أن ينجلي طريقه، وقد تكون

المصلحة في أن يغمض ذلك، وصارت العلوم في هذا الوجه بمنزلة سائر الأفعال التي يفعلها الله والتي يكلفنا إياها، فإذا ثبت ذلك فكما ليس لأحد من أصحاب المعارف أن يقول: ما الفائدة في أن نكلف اكتساب المعرفة بالله عز وجل وبتوحيده وعدله، وهلا جعل ذلك أجمع في العلوم الضرورية ليكون أجلى ولتزول الشبه والشكوك، فكذلك لا يجوز لهذا السائل مثله في طرق الأدلة، فيقول: هلا جعلها عز وجل متفقة في الوضوح! وبمثل ذلك أبطلنا قول من قال بنفي القياس والاجتهاد إذا عوّل على أن النصوص تزول عنها الريب فيجب أن تكون الأحكام مستدركة بها، فقلنا: إن المصلحة قد تختلف في طرق الأحكام كما تختلف في نفس الأحكام، فكما لا يجوز أن يقال فيها: إنه يجب أن يجري على وجه واحد، فكذلك القول في طريقها وأدلتها"، **(المرجع نفسه**، 5 / 169). وهذا الاختلاف بين الأدلة في وضوح بعضها وغموض بعضها الآخر يُرد إلى مصلحة خاصة بالمكلف وهي مصلحة ترتد إلى إثارة العقل، لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح في بعض الأدلة أن يستقل بنفسه فيعرف المراد به بانفراد، وفي بعضها أن لا يعرف المراد به إلا مع غيره، ألا ترى أن العادة قد جرت أنا نعلم المدركات الواضحة بالإدراك، ولا نعلم بالأخبار ما تتناوله إلا إذا تكررت، وكذلك المدركات إذا غمضت. فإذا جاز اختلاف المصالح فيما يفعله تعالى من العلوم، ففيها ما يفعله تعالى ابتداءً. وفيها ما يفعله عن سبب واحد، وفيها ما يفعله عن أسباب بحسب ما يعلم من الصلاح.(الزمخشري، **الكشاف**، 1 / 272 ورد ابن المنير على الهامش).

خاتمة

كشفت الدراسة بأن مصطلح الحداثة لا يخرج في أبسط مفهوم له عن الحضور الإنساني مقابل انحسار دور قوى ما وراء الطبيعة، أي تموضع الذات وفاعليتها فيما حولها والنزول بقضايا الحياة والنقد من السماء إلى شفافية الأرض، وهو ما توصلت إليه الدراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، حيث سيطرت جرأة القاضي عبد الجبار على اقتحام الآراء الجاهزة بالنقد والمراجعة وتركيزه على الإنسان بوصفه قيمة محورية مطلقة، إضافة إلى دفاعه عن مشروعية الاختلاف وعن مكانة العقل ونبذه للتقليد.

بينت الدراسة أن ما عاينه القاضي عبد الجبار في كثير من القضايا النقدية الحداثية التي أصبحت أساساً للنقد الحديث، يمنحه سمة الناقد الحداثي الفذ، مثل قضية نشوء اللغة بالاصطلاح وتوافق الناس عليها. وقضية اللفظ والمعنى التي تمثلت بإفراغ اللفظ من معناه بعد أن ظل التصور قائماً بأن اللفظ أُنزل محملاً بمعناه الذي لن يفارقه أبداً، إضافة إلى تأكيده الحضور الإنساني في قضية المجاز بوصفه ضرورة حياة لا صفة تحسينية تزينية، كذلك نفيه وصم الكلام النفسي بالكلام حتى يفرض حضوره، وأثبت فاعلية الإنسان في تأويل النصوص، وأن الإنسان هو مصدر لكل انبثاق.

Factors influencing the length of stay in Jordan: tourists perspective

Asem Baniamer, *Department of Arabic Language, King Faisal University, Soudi Arabia.*

Abstract

In its theoretical phase, the study tackles the modernity of thinking imposing that the human's localizing in the universe is the source of issuing and innovation. The opposite of this concept is explaining all our life issues according to metaphysics or supernatural powers. The modernity according to this concept was the aim of study in Al Qadi Abdul Jabbar's critical researches. It was obvious in many issues of his works heading by language's originating, agreement and convention. He also concerned utterance and meaning issue including the relation of sign with its signification. Additionally, he studied literary interpretation and figurative expressions. All these are critical issues which was discussed and analyzed by Al Qadi were converted from their entity as a metaphysical heaven issues to be dealt as a humanistic one.

قدم البحث للنشر في 2014/1/21 وقبل في 2014/6/23

المصادر والمراجع

1. أدونيس، (علي أحمد)، **الثابت والمتحول**، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، دار العودة، بيروت، 1978.
2. البعلبكي، (منير)، **المورد**، قاموس إنجليزي عربي، ط2، دار العلم للملايين، بيروت 1998.
3. تركي، (إبراهيم)، **السببية عند القاضي عبد الجبار**، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.
4. الترمذي، (أبو عيسى محمد)، **سنن الترمذي**، ج1، **دار الفكر**، د.م، د. ت.
5. ابن جني،(أبو الفتح)، **الخصائص**،2،

6. الجويني، (ركن الدين)، كتاب **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتماد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995،

7. الحسن، (علي حاتم)، **التفكير الدلالي عند المعتزلة**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2001.

8. أبو ديب، (كمال)، الحداثة، السلطة، النص، **فصول**، م4، ع3، 1984.

9. أبو زيد (نصر حامد)، **الاتجاه العقلي في التفسير**، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، ط5، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2003.

10. الراوي، (عبد الستار)، **العقل والحرية**، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

11. السيوطي، (جلال الدين)، **الإتقان في علوم القرآن**، ج2، دار الفكر، بيروت، 1979،

12. الشهرستاني، (أبو الفتح)، **الملل والنحل**، جـ1، مطبعة صبح، القاهرة، 1348هـ.

13. الشيخ، (محمد)؛ الطائري، (ياسر)، **مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة**، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1996.

14. صعب، (حسن)، **المحاولات العلمانية في الدول الإسلامية المعاصرة**، محاضرات جامعة الروح القدس العلمانية، لبنان، 1969.

15. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**، تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، 1974.

16. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، **متشابه القرآن**، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، 1966.

17. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، **المختصر في أصول الدين**، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار الهلال، القاهرة، 1971.

18. عبد الجبار بن أحمد، (القاضي المعتزلي)، **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، حقق بإشراف: طه حسين؛ إبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1960.

19. عتيق، (عبد العزيز)، **تاريخ النقد الأدبي عند العرب**، دار النهضة العربية، بيروت، 1974.

20. عثمان (عبد الكريم)، **قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني**، دار العربية للطباعة والنشر، بيروت، د. ت.

21. ابن قتيبة، (الدينوري)، **تأويل مشكل القرآن**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1958.

22. قطب، (محمد)، **مذاهب فكرية معاصرة**، دار الشروق، القاهرة، 1988.

23. مجموعة من الكتاب، **الحداثة وما بعد الحداثة**، حلقة نقاشية، 13 أيار 1998، جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس.

24. المسدي، (عبد السلام)، **التفكير اللساني في الحضارة العربية**، الدار العربية للكتاب، تونس، 1981.

25. ابن منظور، (جمال الدين)، **لسان العرب**، م2، دار صادر، بيروت، 1956.

26. الوائلي، (كريم)، **الخطاب النقدي عند المعتزلة**، قراءة في معضلة المقياس النقدي، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997.