

القرآن الكريم بين الشرعية المعرفية وغيرية المتلقي الفكر الاعتزالي نموذجاً

■ مختار لزعر

إنَّ الحديث عن الشرعية المعرفية لا يتأتى إلا بالوقوف عند محطتين اثنتين استطاعتا - إلى حد - بعيد أن تكشفنا البُعد الحقيقي لمفهوم الشرعية بين واقع الذات القدسية (الوحي/ الاستغناء)، والذات الإنسانية (التلقي/ الاتباع)؛ وهما إذ ذاك ما وُجدا في هذا الوجود المطلق إلا لأن تستعين بهما الذات المتلقية للحدث الكلامي من أجل أن تتحلى برؤية علمية تنماز بها عن غيرها من الذوات، شريطة ألا تلغي الطرف الآخر من حساباتها وهي تتعامل معه (أي: الذات المتلقية)؛ لأنَّ ذلك يمثل السرّ الوجودي المعرفي في بحثها وتنقيبها عن تلكم الأبعاد الماثوثة في لبّ الحقيقة.

إنه بكل بساطة مفهوم الآخر (Autre)، وليس مفهوم الغيرية (L'Altérité)¹ التي أضحت تتمركز عبر السرّ الوجودي الحركي

1- تعودّ القارئ المتخصص في حقل الأدب المقارن على استخدام مفهوم (الغيرية L'Altérité) بمعنى لا يستطيع الباحث استخدامه إلا في هذا الحقل الأخير على أساس أنه مفهوم يقوم أساساً على تلكم الخلفية المعرفية والفكرية بين أدبين مختلفين في الأصل (مثل: أدب فرنسي/عربي، أو أدب إنجليزي/أدب ألماني =

■ أستاذ مقياس اللسانيات، في جامعة عبد الحميد بن باديس (مستغانم)، الجزائر.



= وغيرها...)) ومن ثم جاز للمتخصص استخدام مفهوم الغيرية بمنظور أدب مقارن لا يخرج عن إطار ما يمليه إطار المقارنة بكل إجراءاته النظرية والتطبيقية. ونحن لا نذهب مثل هذا المذهب التقييدي المعياري؛ لأننا على يقين بأن المفاهيم أو المصطلحات ليست حكراً على أيّ حقل معرفي لا يسمح البتة أن يستعمل غيره مفاهيمه التي ينماز بها عن غيره من الحقول المعرفية؛ ولكن هي سُنَّة الاحتكاك الوجودي/ المعرفي بين واقع الثقافات التي عن طريقها تستطيع الذات الإنسانية تناول عالم المواضيع تناولاً جذرياً تأسيسياً، وهي تصبو نحو معرفة لبّ وغور الوقائع على اختلاف أشكالها وأنواعها الداخلية والخارجية. هذه الحقيقة موجودة في غالبية الحقول المعرفية على الإطلاق سواء داخل تراثنا الفكري الفلسفي اللغوي أم في ذلكم التقاطع الذي حصل ولا زال يحصل بين واقع ثقافتنا العربية الأصيلة والثقافات الأجنبية على الإطلاق. من هذا المنطلق رأينا بأن بُعد مفهوم (الغيرية L'Altérité) على الرغم من أنه قد ظنّ فيه على حين من الدهر بأنه مفهوم له علاقة بالأدب المقارن إلا أننا نقول: يكفي لهذا المفهوم المقارني أنه قد ورد في طيات واقع الكتاب المقدس على اختلاف الوقائع الذي مرّ من خلالها وهو يريد أن يثبت وجوده المعرفي والخلقي على السواء إلى أن ورد ذكره في واقع النص القرآني المطلق بأبعاد تتم من قريب أو من بعيد على تلكم الخلفية المعرفية والفكرية والخلقية التي استطاعت أن تعطي للقارئ العربي الذي ينتمي إلى هذا الواقع الإطلاقي بُعداً معرفياً بخفاياه العقائدية والفكرية والاجتماعية والثقافية والسياسية وغيرها من الأبعاد؛ الأمر الذي اقتضى من هذه الرؤية الإطلاقيه أن نتعامل مع هذا المفهوم الأخير تعاملاً يتماشى ومقتضى السياق الذي نحن بشأن الحديث عنه، وهو ذلكم التعامل في العملية التفسيرية/ التخريجية الذي راح عن طريقها علماءنا الأقدمون يسرون وفقها دون إعطاء أيّ اعتبار للمتلقي على أنه له الحق الشرعي والمعرفي بأنّ له الشرعية الفطرية/ المعرفية بأن يقول وينظر وفق ما هو ثابت في ذاتيته وهو يتلقى الحدث الكلامي الربّاني المطلق بكل نواميسه الداخلية والخارجية؛ وهم إذ يفعلون مثل هذا الصنيع إنما كانوا - في اعتقادنا - على قرب من تلكم المعاملة والتصرفات التي كانت موجودة في طيات واقع الكتاب المقدس حين كان يسرد لنا أحداثاً لكثير من الأنبياء ﷺ مع أقوامهم، وهم ينظرون إليهم بنظرة غيرية تحمل في بُعدها الفكري والمعرفي والخلقي خلفية تصب في عمق القهر والاحتقار والابتعاد عن إعطاء أيّ حرية في الرأي وإصدار الأحكام؛ بل الأدهى والأمر من ذلك أننا نجد النص القرآني يقص علينا بُعد هذه الغيرية بمعناها الحقيقي عندما يسرد لنا قصة قابيل مع أخيه هابيل؛ هذه القصة التي لربّما يُنظر إليها على أنها تمثل أول جريمة في الأرض والمتعلقة بالقتل، ولكن نحمد الخالق أن جعل بين واقع خطابه القرآني علاقة حميمة بينه وبين مفهوم السياق الواقعي المتجدد والمتغير، ومن ثمة وجدنا نلفي انتباهها إلى أنها قصة استطاعت أيضاً أن تمثل إلى حدّ بعيد تلكم النظرة الغيرية/ الأخرية بمفهومها الواسع الذي يجعل من القارئ العربي المتدبّر جليلاً يدرك بعين ثاقبة بأنّ هناك خيطاً فطرياً وجودياً يربط الأحداث والوقائع بين البشر على حين من زمن هذا الوجود المطلق. إننا على علم بأننا يمكننا عن طريق هذا المفهوم أن نجسّد ونربط بين مفهوم الغيرية وواقع الشرعية المعرفية الكائنة في واقع تراثنا =

المساير للذات الإنسانية على محطتين بارزتين: إحداهما تعلقت بتلكم الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية. والثانية محطة سابقة من حيث الجانب الأزلي المحطة الأولى؛ إلا أنها نزلت أنكرونيا Anachronique بعدها؛ فهي سابقة عليها، هذه المحطة لها علاقة بواقع النص القرآني الخالص والمتمثلة في تلكم الشرعية التي وقعت بين قاييل وهابيل، وهما يتنازعان في إدراك البُعد الحكمي الذي يجعل الذات تعيش لحظتها الفطرية والوجودية والمعرفية على السواء.

إن مفهوم الغيرية يختلف عن مفهوم الآخر من حيث إن الغيرية هي عكس هوية الناظر الذي ينظر تجاه الآخر المنظور

الغيرية في العهد القديم

(L'Altérité dans l'Ancien Testament)

كل ذات إنسانية مغايرة لذاتية (الأنسا) الموجودة وجوداً حقيقياً أو وجوداً تصورياً. بعبارة أخرى ذلكم الشخص الموجود الذي نفكر فيه والذي يشكل في حدّ ذاته موضوع فكر أو ثقافة ما يُعدّ في الغالب الأعم - على حدّ تعبير أهل الأدب المقارن - شخصاً مختلفاً ومتأخراً إذا ما قورن بالذي يمتلك ناصية وزمام أبعاد الخطاب، أو إن شئت صاحب الفكر الذي يعتني به أشد العناية، فيجعله موضوعاً له حتى يستطيع من خلاله سبر وكشف تلكم الخفايا والأبعاد المستترة في طيات خلفية الخطاب أو الفكر.

إنّ بُعد مفهوم L'Altérité يختلف جذرياً عن مفهوم الآخر Autre من حيث إنّ الغيرية هي عكس هوية الناظر الذي ينظر تجاه الآخر المنظور، ومن هذا يمكننا القول: إنّ الغيرية لم تحبل بنوايا حسنة تجاه محاولتها لمعرفة الآخر؛ إذ إنّ نظرة الأنا تحجبها حُجُبٌ نفسية،

= العربي الإسلامي الزاخر لنصل في نهاية المطاف إلى بُعد العلاقة الفطرية / الوجودية بين الخطاب الرباني وواقع المتلقي الذي له القدرة بأن يقول مثل ما قال الأولون، لا أن يسلك مسار التبعية دون أن يخرج عن ذلكم الضابط المعياري بحال من الأحوال، وهو ما جعلنا نعود حتماً إلى بُعد مفهوم الغيرية لكي نحضر عليه حضراً عميقاً قصد الكشف عن العلاقة التي تربط بين المفهوم وما نحن نريد التوقف عنده بشيء من التحليل والبيان.



مادية، وفيزيولوجية بالمعنى الذي يفرد لها Bernard Fernandez والتي تولدت عن مخيال غربي لم يستوعب ذاك الشرق الذي ما يزال يكتشفه منذ العهود القديمة؛ أي: منذ تجربة كتبة النصوص المقدسة (اليهودية / المسيحية) إلى غاية فلاسفة وكتّاب القرن الثامن عشر، مروراً ب: Hérodote أبي التاريخ الإغريقي والمخيال القروسطي (نسبة إلى القرون الوسطى). قلت: ليس الأمر كذلك؛ بل هي غيرية من حيث إنها تتصور الآخر ثم تعرفه معرفة تفضي إلى فهم حركية ثقافته فهماً ينسج تبادلاً ثقافياً بمدى كوني، يصل إلى حتمية الإنسانية التي تمكّن الآخر الناظر من أن يكشف غيريته أو أجنبيته في ثقافة الآخر المنظور¹.

1- Tout homme autre que la première personne (Je), c'est-à-dire tout destination ou celui à qui on pense et qui se définit comme objet, de cette pensée, est généralement considéré comme différent, inférieur au destinataire dudit discours ou de la pensée qui sen préoccupe.

Par définition, l'Altérité est le contraire de l'identité de celui qui regarde l'Autre, c'est-à-dire l'étranger qu'il ne connaît pas et qu'il cherche à connaître. Ainsi donc, l'Altérité est ce qui caractérise l'Autre, et constitue la distinction de celui qui se considère comme supérieure à cet Autre. Nous pouvons affirmer que le regard de cette identité n'est jamais doté de bonne intention dans sa tentative de connaître l'Autre et même si l'intention y est, il semble que le regard est voilé par des obstacles d'ordre «psychique, physique et physiologique» au sens de Bernard Fernandez produits par un imaginaire occidental en mal de découverte de l'espace oriental depuis l'Antiquité avec la première expérience des autres de la Bible juive (l'Ancien Testament) jusqu'aux philosophes et écrivains du XVIII siècle, en passant par Hérodote, le père de l'histoire grecque et l'imaginaire médiéval.

Durant ces périodes historiques, l'occident a imaginé un Orient qu'il a créé au sens d'Edwards Saïd, en créant en même temps des mythes qui vont s'y greffer durablement jusqu'à nos jours. Nous sommes par conséquent conditionnés par ce que B.Fernandez appelle la récurrence d'untel langage qui est perpétué ou entretenu par trois étapes de l'expérience des voyageurs occidentaux avant, pendant et le retours. L'Orient devient le symbole d'une distinction spatiale et culturelle.

Pour B.Fernandez cette approche occidentale se caractérise, par trois phases d'immersion dites d'adaptation, de compréhension et d'intégration, qui permet au voyageur occidental de toucher la réalité orientale, c'est-à-dire comprendre l'Orient, et non ce penser uniquement. Puis il aborde la question du regard exotique conditionné par un imaginaire social avec ses présupposés idéologiques que l'auteur qualifie d'ophtalmie culturelle d'un croire sur un savoir qui finit par évoluer et aboutir à un savoir, l'occidental parvient à comprendre la culture de l'Autre, compréhension qui se focalise positivement en créant un échange interculturel qui crée un lien organique de portée universelle. On aboutit ainsi à un luminisme, du fait que = l'Occidental réussit à vivre un exotisme inverse qui lui permet d'entrevoir son étrangeté.

بهذه الشاكلة والمنوال تؤخذ الغيرية مأخذ مبدأ الاختلاف بشكل نهائي؛ ولكنه اختلاف لا يسمن ولا يغني من جوع، خاضع لتلكم الكليشيات الأكثر تنوعاً، التي تتنوع حسب تنوع السياق الواقعي الحالي، وذلك عندما تكون هذه الأخيرة إما مرفوضة أو لربّما محكوماً عليها بالخضوع والانصياع إلى مساوئ الإيديولوجيا بالنسبة للثقافة المهيمنة التي راحت في كثير من المقامات تقصي الطرف الآخر من الفضاءات الراقية والمحجوزة في الغالب الأعم، وذلك تحت غطاء ما سمّي ولا زال لحدّ الآن بالثقافة. وفق هذا الوصف المذموم والمفروض في كثير من المقامات؛ فإنّ واقع (الأخر) يصبح اسماً موصوفاً غير واضح المعالم، يُنظر إليه في كل الأحوال بنظرة ضيقة ومحدودة؛ لأنه يمثل النكرة، المجهول، المختلف الحامل لتلك الشخصية المبهمة من قبل جماعة عرقية مهيمنة على غالبية المجالات، والتي همّها الوحيد هو التحامل على وجود هذا الطرف الآخر.

نعود فنقول: إنّ التعدد والتنوع الخاص لمفهوم (الأخر) يسمح في مجمله بتكوين فكرة عن واقع (الغيرية) تماماً كما يتصورها بعض من الفلاسفة على اختلاف نحلهم ومذاهبهم. من هذا المنطلق يؤكد جون بول سارتر J. Paul Sartre في مقولته التي يعرفها العام والخاص قائلًا: «الجحيم هو الآخرون» وبشكل واضح وبيّن أنه لا يمكن اعتبار الآخرين أبداً من أنصار الخير؛ وإنما هم دوماً من أتباع الشر. ولكن ليت شعري ألا يذهب هذا الفيلسوف إلى حدّ تقدير وجود أو تواجد هذا (الأخر) حين نجده يصرّح بصريح العبارة: «الأخر ضروري لوجودي»¹ على الرغم أنه إن عدّ هذا (الأخر) هو الجحيم بعينه؛ فهو يمثل في المقابل الجانب الأساس لوجودنا على حدّ قوله. بل الأدهى والأمرّ من ذلك أننا نجد في هذا المقام نفسه مفكراً فرنسياً آخر يؤكد بأنّ الحبّ لا يُدمّر الآخر. في حين أنه على تعريف آخر يصرح قائلًا: «الأخر، هذا

CF. B.Fernandez: De l'Education par le voyage, Imaginaires et expériences interculturelles, = d'occidentaux en Asie. article intrenet 05-08-02.

E.Saïd: L'Orientalisme- L'Orient crée par l'Occident, Editions du Seuil; Paris; 1980.

Le Petit Robert, 1983.



الأخر يشير باحتقار إلى شخص ما»¹ تماماً ذلكم (الأخر) الذي تعودت النفس البشرية كرهه واحتقاره بسبب متخيل شعبي متأثر في غالبية الأحيان بأحكام ثقافية مسبقة لا يستطيع الاستغناء عنها طرفة عين.

ومهما يكن من أمر - والحال هكذا؛ بل سنرى في الصفحات الموالية الأمر أكثر وضوحاً وإشراقاً - فإنّ الغيرية مفهوم من دون قيمة تعاني في جل سياقاتها الفكرية والوجودية أعراض ما تبيّته لها تلكم النوايا السيئة للعين العرقية (Le Regard Ethnocentrique) التي تنظر إليها دون أن تراها أو تفهمها في اختلافاتها أو لربّما تدرك مميزاتها السيكولوجية، التاريخية، والأخلاقية باختصار. بعبارة أخرى هي تلكم الثقافة التي لا تحمل - بالنسبة لها - في ثناياها المعنى الحقيقي للثقافة نفسها. من هذا المنطلق استوجب منا مسار الجانب المنهجي الاستشهاد ببعض من الأمثلة التي تبين لنا تلكم الأبعاد على مختلف سياقاتها الداخلية والخارجية، كيف ظهرت واستفحلت تلكم الأحكام المسبقة والنعوت غير المؤسس لها عن واقع الآخر، والتي أوجدها وتوقف عندها مرسلو خطاب الكتاب المقدس، ومؤلفو النصوص الذين ينتمون إلى الأدب الاستعماري، في الوقت الذي يشير فيه هذا الآخر في واقع النص القرآني الخالص إلى أتباع الشياطين والذين راحوا في كثير من السياقات - كما بيّن هو - يؤمنون بتعدد الآلهة وغيرهم ممّن يتعمّدون الاستمرار على طريق الشّر مقصين من حساباتهم واقع الآخر بكل ما يمتاز به من جانب فطري/ وجودي ومعرفي.

من المؤكد الذي لا شك فيه ولا ارتياب بأنّ بداية نسخ النصوص الدينية القديمة تمّ تقريباً في القرن العاشر قبل الميلاد 10 -C Siècle Avant J. وفي ظل حكم الملك دافيد (David) وابنه سالومون (Salomon) من بعده وذلك في كتابة النصوص التي تعدّ أولى العناصر المشكّلة للنسخة القديمة أو ما يسمى بالكتاب المقدس اليهودي. وتظهر في هذا المقام بالذات أسفار موسى الخمسة في المقدمة لوحدها جزءاً أساسياً، في حين تترجّع بقية

Le Petit Robert, 1983.

نصوص النسخة القديمة في مساحة قدرها مائتان وواحد وثلاثون صفحة، وهي تتكون من خمسة أقسام موسومة ب: التكوين (La Genèse)، الخروج (lexique)، اللاويين (Le Lévitique)، العدد (Les Nombres)، التثنية (Le Deutéronome) وغالبا ما تُختصر هذه الأسماء حسب ورودها في الكتاب المقدس ب: Ge., Ex., Lé., No., De.

تمّ تصحيف الكتاب المقدس اليهودي عبر تسعة قرون ونصف. وتعدّ الوصايا العشر بمثابة المكونات الأساسية للرسالة التي نزلت على سيدنا موسى ﷺ وهو رسول من بني إسرائيل

لقد تمّ تصحيف الكتاب المقدس اليهودي La Matérialisation de la Bible Juive عبر تسعة قرون ونصف. وتعدّ الوصايا العشر (Dix Commandments) بمثابة المكونات الأساسية للرسالة التي نزلت على سيدنا موسى ﷺ (Moïse) وهو رسول من بني إسرائيل، وكان من المفروض لهذه الوصايا العشر أن تسبق نصوص الكتاب المقدس التي جاءت بعدها في عملية تنقيح لها، وبدلاً من ذلك فقد وردت متضمنة فيها.

واللافت للانتباه أنّ كثيراً من المؤلفين عن الكتاب المقدس يُولون أهمية بالغة للعامل الكرونولوجي، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد جاء هذا الترتيب متعمداً؛ قصد إثبات قضية مهمة؛ لأنها كانت ولا تزال جزءاً من الرسالة الموجهة إلى موسى من قبل يهوه (Jehovah). على هذا الأساس ينكشف بُعد مفهوم الغيرية بشكل واضح ومميّز في النصوص التكوينية (La Genèse) ابتداءً من الفقرات التالية: 1/16، 2/16، 3/16، 4/16، 5/16، 6/16، 8/16، 9/16، 12/16، 9/21، 10/21، 12/21، 13/21، 21/21، 6/25، 7/26، 12/26، 46/27، 1/28، 6/28، 1/29.

الغيرية في القرآن الكريم (Le Coran et lanotiond'Altérité):

إذا كانت غيرية العرب (الشرقيين) ظاهرة بشكل واضح في واقع النصوص المقدسة؛ فإنّ تلكم التي تخصّ ابني آدم قاييل (Cain) وهابيل (Abel) لا تقلّ وضوحاً عنها في كثير من السياقات وهي مذكورة بإسهاب



وافر. وهناك في هذا المقام دراسة معمقة لرموزها، والتي تسمح إلى حد بعيد بالكشف عن الكيفية التي يرى بها خيال قاييل هذه الغيرية أمام ما يُثني عليه الربّ به من قبول قربان أخيه هايل ورفض قربانه هو¹. إنّ رفض قربان قاييل إنّما يبرّره عتاب الربّ له على سوء تصرفه في النصوص التالية:

- التكوين: 5/4: «... أما إلى قايين وتقدمته فما نظر برضى، فغضب قايين جدّاً وعبس وجهه»².
- التكوين: 6/4: «فقال الربّ لقايين: لماذا غضبت ولماذا عبس وجهك؟»³.
- التكوين: 8/4: «وقال قايين لهايل أخيه: هيّا لنخرج إلى الحقل. وبينما هما في الحقل هجم قايين على هايل أخيه فقتله»⁴.

إنّ إلقاء نظرة خاطفة إلى هذه النصوص أو الآيات يدرك العاقل عن طريقها بأنّها تمثل الدليل القاطع والسّاطع على أنّ قاييل لم يكن شخصاً محبباً للخير، وأنه كان مهيباً لانتهاك المحرمات؛ الأمر الذي أدّى بالإله إلى قبول قربان أخيه هايل ورفض قربانه هو. وعلى الرغم من التوجيه والنصح الذي خصّه الله به فقد رفض وأبى اتباع طريق الخير؛ حيث يظهر في النصوص ارتكابه للذنب جلياً وبوضوح رغم دعوة الإله له بالنزوح عن اقترافه. ومن ثم تتعرّى غيرية قاييل أمامنا لتفضح ضعفه وغيرته بل عقوفه وشراسته، في حين راحت ذاتية هايل تمثل شخصية الودود الطيّب المحب للخير والصلاح؛ لأنه لم يُعدم وجود الطرف الآخر من حسابانه بل هو موجود وجوداً عينياً وتصورياً في الآن نفسه.

1 - يقول الله تعالى في محكم تنزيله: «وَأْتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأُ آدَمَ وَالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَكَمْ يُقْبَلُ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ * لِيَلْهَا بَسَطْتَ إِلَىٰ يَدِكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطِ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَِّّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» من سورة المائدة الآيتان: 27 - 28.

2 - Ge.4,5: «mais il (Dieu) ne porta pas regard favorable sur Cain et sur son, offrande. Cain fut très irrité, et son visage fut abattu».

3 - Ge.4,6: «Et l'Éternel dit à Cain: Pourquoi es-tu irrité, et pourquoi ton visage est-il abattu?».

4 - Ge.4,8: «Cependant, Cain adressa la parole à son frère Abel; mais, comme ils étaient dans les champs, Cain se jeta sur son frère Abel, et le tua».

لعل السبب الرئيس في كون الأخوين يتصرف أحدهما بشكل مختلف تجاه الآخر، إنما يكمن أساساً في أنّ الأول شخص رزين للغاية ينماز عن أخيه بعقل ثاقب وقدرة هائلة على التفكير الصائب؛ الأمر الذي مكنه فعلاً من الاختيار بين وضعيتين متناقضتين تماماً؛ حاول الآخر (قاييل) أن يجزّه نحو أسوأهما لعجزه عن التمييز بين الحق والباطل. وقد كان رمزاً لغيرية جاهلة حيوانية لا تتبع سوى دروب الردّة والشرّ، ولأنّه كان يفتقد العقل والحكمة فقد كان إنساناً مشتتاً متعجرفاً محمولاً على فعل الشر ليس غير. بعبارة أخرى لقد بات من المستحيل لقاييل أن يفهم خطاب الحكمة الذي خصّه به هاويل ويرتدع له؛ بل إنّ هاويل رغم حكمته لم يتمكن حتى من هزّ أحاسيسه؛ لأنّ قاييل فضّل

الاستجابة إلى الميولات السيئة لغيريته الحيوانية المتناسبة مع طبيعة روحه المرتدة الأتامة بالسوء. إنّه بكل بساطة وسذاجة ذلكم الجانب العقلي الذي يطغى على تصرفات أحدهما (هاويل) على أساس أنّه قدره تقديراً يليق بمقامه، فهو حاضر معه في كل لحظة لاسيّما عندما يكون في مقام التحوار والتخاطب، ويغيب عند الآخر (قاييل) لا تصافه بصفة تنافي هذا الواقع العقلي المبني على التفكير والتدبّر وإعطاء الأشياء مقاديرها التي تستحقها.

إنّ الوضعية المتناقضة الوجهين واردة أيضاً في واقع النصوص المقدسة وهي تقابل بين المؤمن والكافر؛ غير أنّ الفرق هو أننا نجد في النص القرآني أنه يتم تحذير الكافر ممّا ينتظره إن هو استمر على كفره، في حين نجده في العهد القديم محكوماً عليه بالهلاك لا محالة

وممّا يسترعي التريث أنّ مثل هذه الوضعية المتناقضة الوجهين واردة أيضاً في واقع النصوص المقدسة وهي تقابل بين المؤمن والكافر؛ غير أنّ الفرق هو أننا نجد في النص القرآني يتم تحذير الكافر ممّا ينتظره إن هو استمر على كفره، في حين نجد في العهد القديم محكوم عليه بالهلاك لا محالة. من هذا المنطلق يمكننا أن نستشف بأنّ غيرية هاويل هي الغيرية التي أوحى بالشك لقاييل، وكشفت له عن باطل أفعاله. وعلى الرغم من ذلك فإنّ قاييل اتّبع وحي خياله المتأثر بالغيرة والحسد مع أنه كان من لأفضل له أن يتقبل الوضع ويقبل بأخيه، خاصّة وأنّ هذا الأخير كان شخصاً طيباً لا يريد له سوى الخير، وبدلاً من ذلك فقد كان يرى فيه عدواً لا بدّ



من تصفيته (القضاء عليه). إنَّها الدراما الوجودية التي تجسّد تاريخ البشرية من خلال أول جريمة - كما يقولون - يقتل فيها الأخ أخاه وجهاً لوجه؛ فيصبح الخير والشرّ - المتناسب مع الروح الشيطانية - طريقين يبينن يفترق أحدهما عن الآخر. منذ ذلكم اليوم المشهود أصبح لهذين الرمزين وجود في مختلف الثقافات العالمية، على أساس أنّ الغرب كان ولا يزال ينظر إلى الشرق نظرة اتّهام تُحمّله وزر كل تلك الشرور. لكن ليث شعري - والحال كذلك - ألم تلعب مختلف الثقافات التي ظهرت في الغرب دوراً سلبياً في رسم صورة الشرق (العربي) من خلال الدراسات التي قامت بها عنه، وهي تصفه بمواصفات إنسلاخية، وهي تريد أن تجعله في كل الأحوال تابعاً لا متبوعاً، باقياً على هذه الحالة والشاكلة حتى ولو أوتي ما أوتي من زاد معرفي وخليقي فمآله إلى التبعية ليس إلا؟

لعلها نظرة شاملة مركزة استطاعت إلى حدّ بعيد تقريب وتوضيح مفهومي الغيرية / الآخر، وهما يسبحان في ساحتهما الوجودية / المعرفية، تارة على نية التبعية والاقتراء، وتارة أخرى على نية النظر والتدبر والتفكير فيما ينبغي أن تكون عليه الظواهر والوقائع على اختلاف سياقاتهما. ولما كان مفهوم الغيرية (Altérité) مفهوماً لا يمكن له بحال من الأحوال أن يُحتكر من قبل حقل الأدب المقارن؛ على أساس أنه يبني أساساً على جانب المقارنة بين أديبين مختلفين لا يخرجان عن سمة التأثر والتأثير بمعناهما الواسع الشاسع، وإنما الحقيقة العلمية تقتضي من واقع المفاهيم أن تسيّر جنباً إلى جنب مع حركيتي: الذات الإنسانية - العارفة - ثم السياق الواقعي المتغير والمتجدد؛ الأمر الذي يجعل من هذه الغيرية الوجودية تحقق في نهاية المطاف بُعدها المعرفي والوجودي بالنسبة للطرف الآخر (Autre) ممّا يسهّل تحقيق عملية شرعية بين الباتّ - مهما كان يحتل المقام - ثم ذاتية المتلقي لأيّ حدث كلامي يتلقاه.

ثم إنّه - يا ترى - بأي حق معرفي وخليقي تدعي الذات المتلقية للحدث الكلامي بأنها فسّرت وبيّنت المعنى الكائن في واقع الخطاب سواء أكان قرأناً

أم سُنَّة - السُّنَّة النبوية - وهي تقرّ في كثير من المقامات بأنّ مثل هذه النصوص هي صالحة لكل زمان ومكان؟. فليت شعري - والحال كذلك - أين يكمن موطن الجانب الذي له علاقة بصلاحية هذا النص المعجز - في لفظه ومعناه - أفي ذاته أم في ذاتية العملية التفسيرية التي يتوصل إليها المفسّر والمبيّن لحظة تعامله مع هذا الواقع الإطلاقي؟ أيكمن موطن الصلاح والبقاء السرمدية في تلكم القرارات الاجتهادية المنطلقة أساساً من واقع حالي ظل يصاحب المفسّر والمبيّن حيناً من الدهر وما على الجيل اللاحق إلا التبعية والافتداء؛ لأنها تمثل المرحلة الأساسية والأخيرة للعملية التفسيرية المتعلقة بهذا الواقع الأخير؟ ثم كيف يُفسّر هذا الإهمال أو إبعاد الطرف الآخر من ذهنية المفسّر أو المبيّن؛ هل لأنّ الحقيقة المطلقة تكون فقط مرة واحدة في العمر بالنسبة لهذه الذات لحظة تعاملها مع الحدث الكلامي، ومن ثم فكل مرحلة تأتي بعد هذه المرحلة التفسيرية إنما هي من قبيل التبعية ليس إلا؟ أم يفسّر الإهمال بعدم الإقرار الجازم بوجود الطرف الآخر شكلاً ومضموناً؛ الأمر الذي يجعل من واقع التفسير والبيان ينغلق على نفسه دون أن يتقبل بحال من الأحوال شيئاً من الجانب التأويلي التخريجي الذي يتماشى وما يقتضيه السياق الواقعي الحالي الذي يتماشى وحركية الذات الإنسانية؟ ثم بأيّ حق لا تزال الذوات على اختلاف نحلها ومذاهبها منذ حين من الدهر تؤمن إيماناً جازماً وقاطعاً بوجود شرعية علمية ومعرفية، خيّل لها بأنها تتمتع بها وهي تتعامل مع مختلف السياقات الداخلية والخارجية، ظانّة بأنها بهذه الشرعية المزيّفة حيناً والمحدودة في كثيرة من الأحيان تعطي قيمة معرفية وخلقية للطرف الآخر سواء الموجود وجوداً عينياً وهي تخاطبه، أم الموجود في اللاشعور - مبدأ التصور - يوم يكون في وجود وواقع غير الواقع التي عاشت ووجدت فيه؟ ومن ثمة فهل تفسّر الشرعية من منطلق غيري أم تفسّر من منطلق ذاتوي ينطلق منها ثم يعود إليها دون أن يعطي أدنى تأمل أو تدبر إلى الطرف الآخر الموجود وجوداً عينياً أو المرتقب وجوده في الأيام المستقبلية؟

بل أبعد من ذلكم كله بأيّ صورة نمناها لهذه الشرعية التي ظلت حيناً من الدهر تبحث عمّن يُخرجها من الحيّز التقييدي المعياري إلى عالم



الإطلاق والتخريج؟ بأيّ طريقة نسير وفقها ونحن نتعامل مع هذه الشرعية الوجودية المعرفية التي عن طريقها تستطيع الذات الإنسانية المتلقية للحدث الكلامي سبر أغواره وأبعاده العميقة؟ ما هي أنجع الطرق والسبل التي تجعل الشرعية تتجه نحو اتجاه وسطي؛ الأمر الذي يجعل من ذاتي (الوحي/ المتلقي) يسيران جنباً إلى جنب مع ما اقتضاه صاحب الرعاية المطلقة أن يكون في هذا الوجود المطلق؟ ثم أين يكمن سرّ التكامل أو التوافق بين ذاتي (الوحي/ المتلقي) هل في تنازل الذات الإنسانية عمّا بثه فيها صاحب الرعاية المطلقة من عقل وتدبّر وتأمل من أجل أن يبسط واقع الوحي أرضيته الخصبة على واقع العقل، ومن ثم ما عليه إلا الانقياد والتسليم؟ أم في ذلكم التعامل الذاتوي على حسب رؤية الذات المتعاملة مع هذا الحدث الكلامي الإطلاقي (الوحي)، ومن ثم تصبح الشرعية تسير بعين واحدة في وجودها المعرفي الإجرائي؟ إذا كانت الشرعية تعني فيما تعنيه تلكم الوسطية بين ذاتية المتلقي مع ذاتية الباث؛ فكيف نفسّر تلكم التفاسير لواقع النص القرآني بالنسبة لعلمائنا الأقدمين، والتي راحت مصنفاتهم في هذا المجال الأخير تنماز من تفسير لآخر إن على مستوى المفهوم أو المنهج، وحجتهم في ذلك كله أنّ لهم الشرعية الكافية واللازمة لسبر أغوار هذا المعطى الإطلاقي لواقع النص القرآني، ونسوا أو تناسوا في كثير من السياقات أنّ واقع الشرعية التي تتحلّى به الذات العارفة يستوجب ويستدعي الإيمان الجازم بوجود الطرف الآخر للتجاوز معه، مهما كان المقام المعرفي الوجودي الذي يحتله؟ إنها من دون شك غيرية الآخر التي تجعل من الشرعية - وهي تتوسّط بين ذاتية الباث والمتلقي - تؤتي أكلها من تلكم النظرة التقاربية التألفية الكائنة بين عالمين اثنين: عالم الذات القدسية ثم عالم البشر على اختلاف مستوياتهم على الإطلاق ابتداءً من الأنبياء إلى أقل درجة في بني البشر؟

من هذا المنطلق ارتأينا أن نختار بعضاً من المفاهيم التي لربّما نستطيع عن طريقها أن نستشف ذلكم البُعد الحقيقي لمفهوم الشرعية التي كان يتعامل معها القدامى من مثل: الدليل العقلي كشرط للدخول في سبر واقع المعرفة، وأثر علم الكلام في تفسير واقع النص القرآني، وأخيراً تلكم القاعدة التي

أحدثت ضجة كبيرة في المعتقد الاعتزالي والمنصبة أساساً على مفهومي: العام / الخاص، وهي قولهم: الأخذ بعموم اللفظ دون خصوص السبب.

الدليل العقلي شرط في المعرفة:

لقد كان الدليل العقلي عند المعتزلة بمثابة الشرعية المعيارية لواقع الحقيقة الدينية، سواء تعلق الأمر بالذات القدسية في حقّه ﷺ، أم بالفطرة المنبثقة عن هذه الذات القدسية، التي أوجبت عليها أن تعبدّه وتوحده توحيداً يليق بمقامه. ونجد بعضاً من المعتزلة - كالجاحظ (255هـ) - قد

استطاع أن يُخرج نظرية الدليل العقلي التي توقف عندها سابقه - أمثال: واصل بن عطاء، والأصم، والعلاف، وإبراهيم النّظام وغيرهم - في ثوب قشيب يعتمد أساساً على أنّ الحجة الكاملة والكافية في هذا الوجود إنما تقوم أساساً على المعرفة بمفهومها العقلي، والتي من خلالها تستطيع أن تتكشف للنفس البشرية ما لها وما عليها، وهي تعبد الخالق، وتتعرف عليه بالمعرفة التي اقتضاها هو لذاته ﷻ.

كان الدليل العقلي عند المعتزلة بمثابة الشرعية المعيارية لواقع الحقيقة الدينية، سواء تعلق الأمر بالذات القدسية في حقّه ﷺ، أم بالفطرة المنبثقة عن هذه الذات القدسية، التي أوجبت عليها أن تعبدّه وتوحده توحيداً يليق بمقامه

يقول الجاحظ في هذا الشأن ما بيّنه: «إنّ كل منطوق محجوج، والحجّة حجتان: عيان ظاهر، وخبر قاهر. فإذا تكلمنا في العيان وما يفرّع منه فلا بدّ من التعارف في أصله وفروعه منه. ولا بدّ من التصادق في أصله والتعارف في فرعه، فالعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال، والعقل مضّم بالدليل، والدليل مضّم بالعقل، ولا بدّ لكل واحد منهما من صاحب، وليس لإبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر»¹. بمعنى أنّ الجاحظ

1- الجاحظ: العثمانية، تحقيق: عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، القاهرة، 1943م. ص 253-260 وينظر الحور العين، الأمير نشوان الحميري، ص 236 وغيرها في هذا السياق كثير.



يحدد شرعية الدليل العقلي في ثلاثة عناصر أساسية هي: العقل، وما بثّه الخالق من المشاهدات الكونية التي لها علاقة بالغاية التي خلقت من أجلها هذه النفس البشرية، ثم أخبار القرآن والحديث، وهو بهذا لا يخرج عمّا كان يؤمن به المعتزلة من كون أنّ العقل سابق على النص ومرتّب عليه. في ضوء هذا المفهوم الذي عبّر عنه الجاحظ فيما يخص الدليل العقلي - على أنّه الأساس الجوهري الذي لا ينبغي أن يخرج عن المعرفة التي كلّف الخالق رَجُلًا عبادته بها - راح غالبية المعتزلة من بعد الجاحظ يفسّرون النص القرآني وفق هذه الشرعية المنبثقة من الدليل العقلي يوسّعونها ويبرهنون على صدقها وأصالتها بتأويل أي من النص القرآني.

ولقد غدا المعتزلة يتدبّرون، ويتوقفون عند الكثير من الآيات القرآنية، قصد المزيد من معرفة وإدراك الوجوه والأبعاد التي تدلّ على صدق هذه الشرعية الأخيرة والمتعلقة بما يخص الدليل العقلي وتقديسه، وذلك بما يتأولونه عن طريق النص القرآني.

ولقد انعكس صدى كل ما أشرنا إليه آنفاً أو سالفاً في تفسير الكشاف؛ إذ أصبح واضحاً جلياً عند الزمخشري في تقريره الذي لم يخرج عن سابقه، وهو أنّ شرعية الدليل العقلي في هيئات الآيات القرآنية يعدّ بمثابة المدخل الحقيقي، والمنفذ الوحيد للتأويلات الصحيحة التي تتماشى والبعد الذي اقتضته كثير من الآيات. يقول الزمخشري في معرض حديثه عن قوله تعالى: ﴿ كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص: 29] ما نصّه: «إنّ تدبر الآيات القرآنية ينبنى أساساً على التفكير فيها، والتأمل الذي يؤدي إلى معرفة ما يدبّر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة؛ لأنّ من اقتنع بظاهر المتلوّ لم يحل منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل من له لِقْحَةٌ دُرُورٌ لا يحلبها، ومُهْرَةٌ ثُورٌ لا يستولدها»¹ بمعنى أنّ الدليل العقلي هو كل شيء في العملية الاستنباطية والاستدلالية التي تقوم عن طريق النص القرآني.

1 - الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل، 13/3.

بل نجده يواصل في تبيان شرعية الدليل العقلي للحقيقة الدينية التي لا مناص لها منه حين نجده يصرّح بصريح العبارة على أنّ العقل بيّنه الخالق وَعَلَىٰ خَلْقِهِ بياناً مطلقاً، على أساس أنّ به تستطيع الذات الإنسانية أن تعرفه معرفة يقينية مبنية على تلكم الشواهد الموثوقة في هذا الوجود المطلق البائن. يقول في قوله تعالى: ﴿أَمْ مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ [هود: 17] ما بيّانه: «أي؛ على برهان من الله تعالى، وبيان أنّ دين الإسلام حقّ، وهو دليل العقل، (ويتلوه) ويتبع ذلك البرهان (شاهد منه)؛ أي شاهد يشهد لصحته وهو القرآن، (منه) من الله تعالى أو شاهد من القرآن»¹.

يؤكد الزمخشري أنّ ما ركّبه الخالق سبحانه في عقول عباده هو الميثاق الذي واثقهم به يوم أن خلق الخلق

ومن اللافت للانتباه أنّ الزمخشري يؤكد أنّ ما ركّبه الخالق سبحانه في عقول عباده هو بمثابة الميثاق الذي واثقهم به يوم أن خلق الخلق؛ بل أبعد من ذلكم كله حين نجده يقرّ إقراراً جازماً وقاطعاً بأنّ واقع العقل يمثل عنده وعند غالبية المعتزلة تلكم المنزلة العهدية الوجودية التي جعلها صاحب الرعاية المطلقة

آية من آياته التي لا مناص للذات من الابتعاد عنها وتجاوزها. يرى في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ [البقرة: 27] ما نصه: «فإن قلت: ما المراد بعهد الله؟ قلت: بما ركّب وركّز في عقولهم من الحجّة على التوحيد، كأنّه أمرٌ وصاهم به، ووثّقه عليهم، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: 172]»².

ويتخذ الزمخشري من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190] دليلاً قاطعاً وساطعاً على أنّه من تمسك بالنظر والاستدلال استطاع أن يفارق البشر، ونجاحه في الجانب القصدي. يقول في هذا السياق ما بيّانه: «إنّ معنى (آيات) أي؛ لأدلة

1- المصدر نفسه، 63/2.

2- الزمخشري، الكشاف، المصدر نفسه، 212/1.

واضحة على الصانع، وعظيم قدرته، وباهر حكمته، (أولي الألباب): الذين يفتحون بصائرهم للنظر والاستدلال والاعتبار، ولا ينظرون إليها نظر البهائم الغافلين عما فيها من عجائب الفطر¹، ولا يقف عند هذا الحد من أهمية هذا الدليل العقلي في الكشف عما احتواه النص القرآني، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين نجده يحمل ما انتهى إليه غالبية المعتزلة في استخدام هذا الدليل العقلي كدليل قاطع على حجية التوحيد والعدل، حيث يتأول قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ﴾ [يونس: 35] قائلاً: «إن الخالق وَجَدَ هو وحده الذي يهدي بحكمته للحق الذي هو لذاته ولخلقه، وبالتالي ركَّب وركَّز في المكلفين من العقول، وأعطاهم من التمكين للنظر في الأدلة التي نصبها لهم فهل من شركائهم الذين جعلهم أنداداً لله تعالى أحد من أشرفهم وغيرهم يستطيع أن يهدي إلى الحق الذي أراده مثل هداية الله تعالى وحده»².

وبناءً على ذلك فقد تمسك الزمخشري - كغيره من المعتزلة - في كشفه باقتفاء هذه الشرعية المعرفية؛ لما يقتضيه واقع الدليل العقلي من المنظور الاعتزالي، والذي كان يُعدّ بمثابة المنهج الذي ارتضاه النص القرآني لمن أراد تدبُّره وتنقيبه قصد استكناه غوره العميق. يقول ابن أبي الحديد في هذا السياق ما نصّه: «إنّ هؤلاء هم أصحابنا المعتزلة لا شبهة في ذلك؛ ألا ترى أنّهم يعلِّلون أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح. فإذا ضاق عليهم الأمر في تفصيل بعض المصالح في بعض المواضع قالوا: نعلم على الجملة أنّ لهذا وجه حكمة ومصلحة، وإن كنا لا نعرف تفصيل تلك المصلحة، كما يقولون في تكليف من يعلم الله منه أنّه يكفر»³ بمعنى أنّ ابن أبي الحديد - كغيره من المعتزلة - يطلقون على أنفسهم الراسخين في العلم، وهم يؤولون الآية الكريمة بما يتفق ومذهبهم الاعتزالي، وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ

1- الزمخشري، المصدر نفسه، 368/1.

2- الزمخشري، المصدر نفسه، 174/2.

3- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، القاهرة (1959-1960)، 406/6.

فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ ۗ ﴿آل عمران: 7﴾ وعليه تكون الواو - كما أشار القاضي أيضاً - على العطف لا على الاستئناف¹.

إنها - على الرغم من قلة سرد النصوص - عملية تكشف لنا عن مدى تكلم الشرعية المعرفية التي كانت تتحلّى بها غالبية المعتزلة وهم يتعاملون مع واقع النص القرآني بالتفسير والبيان، وهم إذ يقرّون بهذه الشرعية إنما يفعلون ذلك وهم يتغافلون بين الحين والآخر عن واقع المتلقي الذي لربّما ذُكر في سياقات ولم يُذكر في سياقات أخرى. بعبارة أخرى إنها إطلاقات اعتزالية في شأن هذه الشرعية المتعلقة في العلاقة بين الجانب العقلي وما يقتضيه النص القرآني من جانب تلاحي لا يستطيع الواحد الاستغناء عن الآخر. من هذا المنطلق جعل المعتزلة الدليل العقلي شرطاً أساسياً في العملية التفسيرية التي يسلكها ويتخذها المفسر لحظة دخوله إلى النص القرآني؛ قصد كشف معانيه وأغواره العميقة. وعلى هذا الأساس كانت نشأة علم الكلام الإسلامي - بحق - أشرف نتيجة وصل إليها المعتزلة من خلال تطبيقاتهم للدليل العقلي في تفسيرهم للنص القرآني؛ إذ كان هذا العلم - علم الكلام - له منهج خاص يقوم على البحث والتقرير والتدليل، لاسيّما ما تعلق الأمر بالقضايا التي لها علاقة وطيدة بالجانب العقلي؛ فإننا نجد المعتزلة يفيضون في تبيان واسترسال تكلم المعارف العقلية التي أخذوها عن طريق احتكاكهم باليونان وغيرها من الأمور.

أثر علم الكلام في التفسير لدى المعتزلة :

تذكر الأخبار في طبقات المعتزلة أنّ أبا بكر الأصم أوّل من قنّن لعلم الكلام²، وأوّل مطبّق له في تفسير النص القرآني؛ فلقد توقف الأصم عند

1- ينظر القاضي عبد الجبار: متشابه القرآن، المصدر السابق، ص 15، وكذلك شرح الأصول الخمسة، ص 603.

2- الجدير بالذكر أنّ مسألة (الكلام) مما طال فيها الجدل والنقاش واختلف فيها علماء الإسلام، ومن ثمة سمي هذا الأخير بعلم الكلام، وهي مسألة تعني أساساً بدراسة المسائل التي لها علاقة بأصول الدين، ينظر في هذا المقام: البحر المحيط، 3/398.



قوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: 143]؛ إذ صرّح بصريح العبارة أنّ المقصود «من هذا السؤال الذي جاء على لسان موسى ﷺ يوم كان يناجي خالقه: أن يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته؛ حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي، وتعاوض الدلائل أمر مطلوب للعقلاء»¹. بمعنى أنّ المعتزلة كانوا يتخذون المنهج الكلامي في تفسيرهم للنص القرآني دون أن يغفلوا الدليل العقلي الذي يقوم ويترتب عليه في كل شيء.

ويشير الجاحظ إلى غالبية بحوث العلاف (236هـ) - قضايا الدين ومسائل علم الكلام - على أنّها كانت في الغالب الأعم تنطلق من منبع واحد لا شريك له، وهو ما تعلق ببدء حركيّة علم الكلام الذي اتخذه كثير من رجال المعتزلة طريقة لتقوية الحجة التي تقرّبهم من معرفة سرّ واقع المعرفة التي كلف بها العبد، ومن ثمّ معرفة خالقه ﷻ. يقول في هذا الشأن ما نصّه: «إنّ الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه؛ إنّما كان أبو الهذيل يكثر من ذكره، والكلام فيه لشدته وعنايته به. وهذه هي سبيل العلماء إنّما يعنون من العلم بأشده وأصعبه»² بمعنى أنّ العلاف عند تطبيقه لعلم الكلام فيما يخص التوحيد انتهى إلى معرفة ما يليق وما لا يليق بالذات القدسية من توحيد ذاته وصفاته.

في ظل هذه الشرعية المنبثقة من علم الكلام وما يمتاز به من خصائص ومميزات غدا العلاف المعتزلي يؤوّل الصفات الخارجية التي وردت في كثير من السياقات القرآنية في حق الذات القدسية تأويلاً مجازياً، مؤكداً في نهاية المطاف وحدانية الخالق ﷻ، ومن ثمّ نفياً للجانب التجسيمي الذي يمكن أن يُخل بمفهوم الذات القدسية وما تنماز به من عالم إطلاقي يتماشى وإطلاقيه الذات القدسية. فلفظة الوجه والنفس في

1 - الفخر الرازي: مفاتيح الغيب القاهرة 1933م 228/14، وكذلك البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، 383/4.

2 - الخياط: الانتصار في الرد على ابن الراوندي، تحقيق: نيبرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1957م، ص 225.

قوله تعالى: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: 27]، وكذا قوله تعالى: ﴿تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116] يتأولها قائلًا: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى وَجْهًا هُوَ هُوَ، فَوْجَهُ هُوَ هُوَ، وَنَفْسُهُ هِيَ هُوَ»¹. بمعنى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَهُ وَجْهٌ ارْتِضَاهُ هُوَ لِذَاتِيهِ الْقُدْسِيَّةِ الْجَلِيلَةِ الَّتِي لَا يَعْلَمُ بِهَا إِلَّا هُوَ، كَمَا لَهُ نَفْسٌ هِيَ فِي عِلْمِهَا وَبِرِزْخِهَا الْإِطْلَاقِي لَا يُدْرِكُهُ وَلَا يَعْلَمُ بِسِرِّهِ وَنَجْوَاهُ إِلَّا هُوَ ﷻ.

لا شك أَنَّ النظرَةَ الاعتزالية العقلية فيما يخص شرعية الدليل الكلامي تولد عن طريقها الحقيقة الدينية المطلقة - على حدِّ اعتقاد المعتزلة - وأكسبتها في الوقت نفسه طابعاً خاصاً يختلف تماماً عن بعض وجهات النظر التي لربّما لم تكتف في الغالب الأعم إلا بظاهر النص وما يقتضيه من أحكام خارجية دون الولوج إلى أغواره وأسباره العميقة. في هذا المقام وجدنا النظام المعتزلي لا يخرج عن أساتذه أبي الهذيل العلاف الذي كان يستخدم البراهين الكلامية والدلائل العقلية وهو يفسّر النص القرآني، وبخاصّة ما تعلق بتوحيده سواء أكان ذلك عن طريق الصفات أم الأسماء. يقول النظام في هذا السياق ما نصّه: «ومعنى قولِي: (عالم): إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه تعالى. ومعنى قولِي: (قادر): إثبات ذاته،

وجدنا النظام المعتزلي لا يخرج عن أساتذه أبي الهذيل العلاف الذي كان يستخدم البراهين الكلامية والدلائل العقلية وهو يفسّر النص القرآني، وبخاصّة ما تعلق بتوحيده ﷻ سواء أكان ذلك عن طريق الصفات أم الأسماء

ونفي العجز عنه ﷻ. ومعنى قولِي: (حي): إثبات ذاته ونفي الموت عنه»²، بل يذهب إلى أبعد من ذلك حين يصرّح بصريح العبارة بأنّ «الصفات للذات إنّما اختلفت لاختلاف ما يتقي عنه من العجز والموت كسائر المتضادات من العمى والصمم وغير ذلك؛ لاختلاف ذلك في نفسه»³. إنّ النظام - كغيره من المعتزلة - لا يكفيه الجانب السطحي التفويضي الذي يتوقف عند مبدأ التسليم؛ وإنما يفوض وراء معاني الآيات القرآنية، يحاول

1- الأشعري: مقالات الإسلاميين، 225/1.

2- القاضي عبد الجبار: المغني، 328/11.

3- الأشعري: المصدر السابق، 227/1.



من خلال ذلك استخراج ما فيها من الدلائل والبراهين التي لها علاقة بالجانب العقلي وكذا الكلامي.

لقد سلك غالبية رجال المعتزلة في تفسيرهم للنص القرآني - هذه الشرعية الأخيرة المنبثقة مما يقتضيه المبدأ الكلامي - مسلكاً خالفوا عن طريقه غالبية المفسرين الذين كانوا يعتمدون أساساً على تلك المقاييس والمعايير التي أشار إليها علماء القرآن، ومن ثمة راح المعتزلة يشترطون شرطاً أساسياً - زيادة على المنهجين: اللغوي والعقلي - يكمن في كون المفسر ينبغي أن يكون على دراية تامة بشرعية علم الكلام؛ لأنّ المفسر عندهم ولو كان «أعلم الناس باللغة لم ينفعه ذلك في باب الدين حتى يكون عالماً بعلم الكلام»¹.

ويؤكد الجاحظ أن المفسر متى كان عالماً بهذه الشرعية الكلامية المنسوبة إلى علم الكلام؛ استطاع لا محالة أن يردّ على الملحدين الطاعنين في حرمة النص القرآني وأصوله. يقول في هذا الشأن ما بيّنه: «إنّ المصيب هو الذي يجمع بين تحقيق التوحيد، وإعطاء الطبائع حقها من الأعمال. وإنما يبأس منك الملحد إذا لم يدعك التوفر على التوحيد إلى بخس حقوق الطبائع؛ لأنّ في دفع أعمالها دفع أعبائها، وإذا كانت الأعمال الدالة على ذلك قد دفعت الدليل فقط أبطلت المدلول عليه فيقول: لعمرى إنّ في الجمع بينهما شدة»². بل نجده يذهب إلى أبعد من ذلك حين نراه يعلي من شأن شرعية المنهج الكلامي على أساس أنه العصمة من كل ذلك، والاستغناء عنه يوقع النفس في متاهات بعيدة عن الغاية التي خلقت من أجلها. يقول في شأن هذه الحقيقة ما نصّه: «إنه لولا مكانة المتكلمين لهلكت العوام من جميع النحل؛ فإن لم أقل: ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة؛ فإني أقول: إنه قد أنهج لهم سبلاً، وفتق لهم أموراً، واختصر لهم أبواباً، ظهرت فيها المنفعة وشملتهم بها النعمة»³، إنها

1- الجاحظ: الحيوان، 15/2.

2- المصدر نفسه، 134/2 - 135.

3- نفسه، 206/4.

الشرعية الإقرارية التي راح الجاحظ عن طريقها يثني الثناء الحسن - على النظام طبعاً - لمن كان سبباً في تجسيدها وتطبيقها تطبيقاً يتماشى ومقتضيات السياق الواقعي الحالي، إلى أن جاءت النفوس وهي تحاول بكل ما أوتيت من زاد معرفي إعطاءها بُعداً علّه يزيد منها شيئاً لم يكن من ذي قبل موجوداً بكيفيته السابقة.

وهذا الزمخشري المعتزلي لا يخرج تأثره باقتفائه لشرعية المنهج الكلامي عن سابقه؛ النظام والجاحظ وغيرهما؛ إذ تحولت غالبية السياقات القرآنية بين يديه من أنماط أدبية ولفوية إلى مسار له علاقة بالجانب العقلي وكذا الكلامي؛ فراح ينظر إليها نظرة عقلية تنطلق أساساً من خلفية اعتزالية محضة؛ الأمر الذي أهله سلفاً لأن يستخدم ثقافته المنطقية التي لا تخرج عن ضابطها العقلي، ورياضته الفكرية المنبثقة من علم الكلام في تشقيق المعاني والأبعاد التي تحتويها الآيات القرآنية، وبخاصة ما له علاقة بالذات القدسية؛ التي كان يتأولها في الغالب الأعم تأويلاً وما يتفق المذهب الاعتزالي. يقول مصطفى ناصف في هذا المقام ما نصّه: «إنّ الزمخشري عندما ينظر إلى القضايا الأدبية؛ فإنّ نظرته لا تخرج عن نظرتة إلى القضايا العقلية التي يبتغي فيها تمام الإيضاح، فتكفل العناصر المؤدية إليه»¹.

وحين يتأول الزمخشري قوله تعالى مثلاً: ﴿وَكَذَلِكَ نُرَىٰ إِبْرَاهِيمَ مَكْتُومًا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنعام: 75]؛ فإنه يبني كلامه في الآية الكريمة على شرعية كلامية، محاولاً من وراء ذلك كله إعطاء الدليل القاطع على إثبات الصانع وتوحيده وفق الحكم الربانية التي لا يعلم بها إلا هو ﷻ. يقول في تفسير الآية السالفة الذكر ما نصّه: «لقد كان أبوه أزر وقومه يعبدون الأصنام والشمس والقمر وغيرهما، فأراد أن ينبههم على الخطأ في دينهم، وأن يرشدهم إلى طريق النظر والاستدلال، ويُعرفهم إلى

1 - محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، الدار النهضة العربية بيروت، 1983م، ص 11 - 14.



النظر الصحيح مؤدّ إلى أنّ شيئاً منها لا يصح أن يكون إليها لقيام دليل الحدوث فيها، وأنّ وراءها محدثاً أحدثها، ومانعاً منعها، ومدبّراً دبّر طلوعها، وأفولها، ومسيرها، وسائر أحوالها»¹.

بل إننا نجده في سياق آخر يتوقف عند سؤال الملائكة حين خلق الخالق آدم ﷺ وأمرهم بالسجود الاحترامي التقديري؛ يُخرجه من مشهد التعجب المعروف والمتداول محاولاً تقريبه إلى سياقه الحالي الذي يتماشى مع حُرمة صاحب النص القرآني. يقول في قوله تعالى: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾ [البقرة: 30] ما بيّأته: «أتجعل فيها: تعجب من أن يُستخلف مكان أهل الطاعة أهل المعصية، وهو الحكيم الذي لا يفعل إلا الخير ولا يريد إلا الخير؛ فإن قلت: من أين عرفوا ذلك حتى تعجبوا منه وإنما هو غيب؟ قلت: عرفوه بإخبار من الله تعالى أو من جهة اللوح، أو ثبت في علمهم أنّ الملائكة وحدهم هم الخلق المعصومون، وكل خلق سواهم ليسوا على صفتهم، أو قاسوا أحد الثقلين على الآخر حيث أسكنوا الأرض فأفسدوا فيها»².

إنّ الزمخشري - كغيره من المعتزلة - كان يستعين بعلم الكلام - زيادة على المنهج العقلي اللغوي - للدفاع عن عقيدته، ودحض حجج خصومه، سواء أكانوا من بني جلدته تجمعهم قبلة واحدة، أم من الملحدين الطاعنين في كثير من الآيات القرآنية. وبالتالي غدا من خلال كشافه يبني أحكاماً تنطلق أساساً من البحث والتقرير والتدليل مع عدم إغفالها للجانب العقلي الذي يُعد بمثابة النبراس المضيء، يستضيء به في كثير من الأحيان في القضايا التي كان يتوقف عندها بشيء من التحليل والبيان.

الأخذ بعموم اللفظ دون خصوص السبب:

لقد وضع علماء أصول الفقه قاعدة أصولية فيما يخص قضية العام والخاص، مفادها أنّ العام الذي يرد على سبب خاص وذلك إما في سؤال

1- الزمخشري، الكشاف، المصدر السابق، 513/1.

2- الزمخشري، المصدر نفسه، 209/1.

سائل، أو وقوع حادثة معيّنة؛ فإنه يبقى على عمومته، وهذا لظاهر اللفظ، وبالتالي لا يمكن أن يتخصّص بحركيّة السبب، وهو المقصود من قولهم: «إنّ العبرة تكون بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»¹، كما أضافوا أيضاً أنّه يجوز تخصيص عام النص القرآني، وذلك بما ورد فيه تخصيص منه، وكذا الخبر المتواتر الذي ورد عن طريق الحديث الشريف².

وضع علماء أصول الفقه قاعدة أصولية فيما يخص قضية العام والخاص، مفادها أنّ العام الذي يرد على سبب خاص وذلك إما في سؤال سائل، أو وقوع حادثة معيّنة؛ فإنه يبقى على عمومته، وهذا لظاهر اللفظ، وبالتالي لا يمكن أن يتخصّص بحركيّة السبب

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنّ المعتزلة - كغيرهم من علماء الكلام - كان لهم رأي في هذه القضية التي أشار إليها علماء الأصول في أبحاثهم الشرعية؛ إذ كانوا ينكرون عليهم تخصيص الآية الكريمة بمخصوص خارجي، وهم يستدلون على ذلك بأن أصل النص القرآني إنما ورد على العموم ليس إلا³. ولا ينسى المعتزلة كعادتهم الحجّر الأساس في المعرفة وهو الجانب العقلي، فيقررون على إثر ذلك أن هذا

العموم الأصولي لا ينبغي بحال من الأحوال أن يخرج عن نطاق ما يمليه عليه العقل في كل شيء. يقول النّظام في هذا السياق ما نصّه: «إنّ الخبر الذي يكون ظاهره يفيد العموم، ولم يكن في العقل ما يخصّصه، فعلى المفسّر أن يقف في عمومته حتى يتصفّح النص القرآني، والإجماع، والأخبار؛ فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً فيها قضى على عمومته»⁴، بمعنى أنّ الخبر يكون حسب السياق التركيبي، ثم حسب ما يقتضيه العقل الذي يكون سبباً في تخصيص هذا العام.

وهذا الجاحظ لا يخرج عما أشار إليه أستاذه النّظام من أنّ النص

1- إرشاد الفحول للشوكاني ص 117، وكذلك الغزالي: المستصفى في علم الأصول.

2- ينظر مذكرة أصول الفقه للشنقيطي عن روضة الناظر لابن قدامة، الدار السلفية، الجزائر، ص 209، وكذا الطبري في تفسيره، 231/4 - 232.

3- ينظر محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن، ص 38 - 39.

4- الأشعري: مقالات الإسلاميين، 310/1.



القرآني يفيد العموم. يقول في هذا السياق ما نصّه: «لو أنّ إنساناً سمع قوله تعالى: ﴿فَلْيَعِزُّنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: 119] فقال: (إنّما يعني: الخصاء) لم يقبل ذلك منه؛ لأنّ اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء. وإذا كان اللفظ عاما لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء بعينه إلا أن يكون النبي ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية؛ لأنّ الله تعالى لا يضمّر، ولا ينوي، ولا يخص، ولا يعم بالقصد؛ وإنّما الدلالة في بنية الكلام نفسه، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد»¹. بمعنى أنّ الكلام يبقى على حكمه الذي يفيد العموم إلا إذا وردت معه بعض القرائن التي توقف عندها الجاحظ أنّها في هذا النص، فإنّه يخرج من دلالة العموم إلى دلالة مقيدة تبعاً لما تقتضيه القرينة الواردة داخل السياق التركيبي.

ويواصل الجاحظ في بيان ما كان يؤمن به من إطلاق لفظ النص القرآني على العموم، وذلك حين نجده يردّ على عبدة لتأويله الآية الكريمة: ﴿وَتَمُودًا مَّا أَبَقَى﴾ [النجم: 51]؛ إذ يرى أنّ ذلك إنّما وقع على الأكثر وعلى الجمهور الأكبر؛ يقول الجاحظ في هذا المقام ما بيانه: «وليس أن يجيء إلى خبر عام مرسل غير مقيّد، وخبر مطلق غير مستثنى منه فيجعله خاصاً كالمستثنى منه، وأي شيء بقي لطاعن أو متأول بعد قوله: ﴿فَهَلْ تَرَى لَهُمْ مِّنْ بَاقِيَةٍ﴾ [الحاقة: 8]، فكيف يقول ذلك إذا كنا نحن قد نرى منهم في كل حي باقية؟ معاذ الله من ذلك»²؛ بمعنى أنّ الجاحظ لا يرى أنّ لفظ العام الذي ورد في النص القرآني في حاجة لتخصيص أو الاستثناء فيه؛ وإنّما هو باقٍ على العموم. ولا يقف المعتزلة عند هذا الحد من اهتمامهم بالعام؛ بل يذهبون إلى أبعد من ذلك حين يرون أنّ الخاص إذا ورد في سياق ما فإنّهم يقدمون العام عليه ويعطونه الأولوية على الخاص، وهي شرعية نحسبها متّبعة من جميع رجال المعتزلة على الإطلاق. يقول القبلي في هذا الشأن ما نصّه: «إنّ متكلمي المعتزلة يقدمون الكبرى

1- الجاحظ: الحيوان، المصدر السابق، 180/1.

2- الجاحظ: المصدر نفسه، 188/1.

التي دلالتها عموم، على الصغرى التي دلالتها خصوص، ثم يقولون: والخاص لاحق بالعام، أو التفصيل لاحق بالجملة»¹.

كما نجد الجبائيين اللذين كانا يتأولان الكثير من الآيات القرآنية تأويلاً لا يخرج عن قاعدة العموم التي دلّ عليها النص القرآني. من ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿يَقَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ﴾ [الأحزاب: 31]؛ إذ يرون أنّ السياق من الخاص الذي أريد به العام؛ بمعنى أنّه لفظ عام في كل من علم بدعوته ﷺ².

إنّ المعتزلة وهم يتوقفون عند الكثير من القضايا وبخاصة ما تعلق منها بالذات القدسية نجدهم لا ينسون مشربهم ومعتدّهم الاعتزالي في عمليات تحليلهم واستدلّاهم

ثم إنّ المعتزلة وهم يتوقفون عند الكثير من القضايا - وبخاصة ما تعلق بالذات القدسية - نجدهم لا ينسون مشربهم ومعتدّهم الاعتزالي في عملية تحليلهم واستدلّاهم بالنسبة للنصوص التي يناقشونها. فالقاضي عبد الجبار حين كان يتحدث عن رؤية الخالق ﷻ أنّها مستحيلة في حق الذات الإنسانية، فإنه يستشهد على ذلك بما ورد في واقع النص القرآني من أنّه باق على عمومه، على نحو ما

ورد في قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ [الأنعام: 103] ناكراً بشدّة أن تكون مخصصة بقوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾ [إلى ربّها ناطرة] [القيامة: 22، 23] بمعنى أنّ الخالق ﷻ عندما مدح نفسه القدسية بعدم الرؤية، فإنّ هذا المدح الرباني لا يعلم كنهه وجوهره إلا هو. ومن ثمّ فإنّ ثبوت الرؤية - على حدّ اعتقاده - في الذات القدسية فإنّ ذلك يعدّ نقضاً في حقه سبحانه، وهذا ما لا يليق في ذاته تعالى، ومن ثمة استحالة رؤيته تعالى³.

وهذا الحاكم الجسمي يصرّح بصريح العبارة في قضية دلالة اللفظة

1- المقبلي: العلم الشامخ، القاهرة، 1318، ص 171.

2- ينظر الحاكم الجسمي: التهذيب، مخطوط دار الكتب المصرية، 52/8، نقلاً عن محمود كامل أحمد: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص 134، بتصرف.

3- ينظر في هذا الشأن، القاضي عبد الجبار: الأصول الخمسة، ص 656.

التي ترد في النص القرآني على أنها ينبغي أن تبقى على عمومها، دون أن تقيّد عن طريق الأسباب؛ يقول في هذا الشأن ما نصّه: «إنّ الواجب على المفسر اعتبار دلالات اللفظ دون تقييد بالأسباب»¹ ويقول في قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: 118] ما بيّأه: «إنّ الآية تقول على معجزة النبي ﷺ، ولا يمتنع أن تكون الآية قد وردت في حق المنافقين. وتحمل على جميع الكفار؛ لأنّ العلة في ذلك هي مراعاة اللفظ لا مراعاة السبب، وعلى هذا ينبغي أن تحمل جميع الآي القرآني»².

والزّمخشري لا يخرج عن هذه الشرعية الاعتزالية في تخريج واقع العام الوارد في واقع النص القرآني، على أساس أنّ العبرة في واقع النص القرآني إنما هي باقية على صيغة العموم، مبيّناً وموضّحاً من وراء ذلك ما ورد من أغراض بلاغية ومقاصد دينية تحقّق أصوله الاعتزالية التي كان يؤمن بها. من هذا المنطلق نجده يفسر عموم الوعيد الذي يشمل المؤمن والفاسق على السواء. فعل هذا تماشياً مع مذهبه ومعتقده الاعتزالي. يقول في هذا المقام ما نصّه: «إنّ سبب نزول الآية: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾ [السجدة: 20] أنّه وقع شجار بين علي بن أبي طالب والوليد بن عقبة بن أبي معيط يوم بدر... فقال له علي ﷺ: اسكت فإنّك فاسق، فنزلت عامة للمؤمنين والفاسقين، فتناولتها وكل من كان في مثل حالتها على السواء»³.

من هذا المنطلق - والحال هذه - ظلت شرعية مفهوم لفظ العام سائرة على كل قلم ولسان بالنسبة لأيّ ذات اعتزالية تؤمن وترى وفق ما يراه الضابط الفكري الاعتزالي العقلي الخاص الذي انماز في كثير من السياقات. إنه العام الذي ينبغي أن يبقى - على حدّ المعتقد الاعتزالي -

1- محمود أحمد: مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، ص 136.

2- المصدر نفسه، ص 136.

3- ينظر الزّمخشري: الكشف، المصدر السابق، 252/2، والآية من سورة السجدة.

على عمومهما مهما دخل إليه شيء من الخصوص، اللهم إلا ما تضارب والمشرّب الاعتزالي فذلكم مما يجوزه السياق الواقعي الحالي أن يخرج عنه حسب الظروف الميسّرة وقد تكون داخلية أو خارجية.

إذن هلا اتقينا الله تعالى في شرعية حرمة النص القرآني وهو يحتوي على شرعية معرفية إطلاقية، وهو لا يتصف بهذه الصفة إلا من أجل تلكم الذات المتلقية الموحّدة، التي راحت تؤمن به إيماناً جازماً وقاطعاً؛ الأمر الذي يجعلنا فعلاً نحترم الطرف الآخر مهما كان المقام الذي يحتله، فنبتعد حينها عمّا تتحلى به الغيرية من نظرة تحقيرية لا تعطي للطرف المتلقي المستمع حقّه الوجودي والمعرفي بل حتى الخلق. هذه حقيقة نحسبها أنّها وُجدت ولا زالت في واقع تراثنا العربي الزاخر، اللهم إلا على النزر القليل من القدامى، الذين راحوا يتعاملون مع واقع النص القرآني بجرأة علمية موضوعية أهلتها فعلاً لأن تكفر كفراً محموداً بتلكم المسلمات والطرق التي لا تسمن ولا تغني من جوع، وإن كنا قد وجدنا في تاريخ هؤلاء الرجال الذين يعدّون على الأصابع من قُتل أو ذبح أو عومل معاملة لا تليق بحرمة الشرعية المعرفية التي بثّها الخالق ﷻ في الوجود الإنساني على الإطلاق.