

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

منهج القاضي

عبد الجبار في دراسة الأديان

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم العقيدة ومقارنة الأديان

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

الرقم الترتيبي:.....
رقم تسجيل للطلاب:.....

السويح
أ.د. عمار جليل
15/01/2004
14/05/2004
2004/03/09

مَنْهَجُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ

بحث مقدم لنيل شهادة دكتوراه الدولة في شعبة 'مقارنة الأديان'

إعداد الباحث: فرحات عبد الحكيم

| الجامعة الأصلية | الرتبة العلمية | الاسم واللقب | لجنة المناقشة |
|-------------------------|----------------------|------------------------|---------------|
| جامعة الجزائر | أستاذ التعليم العالي | أ.د. عمار جليل | الرئيس : |
| جامعة باتنة | أستاذ التعليم العالي | أ.د. عبد المجيد عمراني | المقرر: |
| جامعة الجزائر | أستاذ التعليم العالي | أ.د. أحمد موساوي | المناقش: |
| جامعة الأمير عبد القادر | أستاذ محاضر | د. عبد القادر بخوش | المناقش: |
| جامعة الأمير عبد القادر | أستاذ محاضر | د. محمد بوالرواح | المناقش: |

نوقشت يوم: ٢٧ جانفي ٢٠٠٤

الْحَمْدُ لِلَّهِ

وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ

وَبَعْدُ

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى روح

الذي رباني صغيرا وبعاني كبيرا، وترك خلفه فراغا رهيبا
إلى والدي الفاضل، الذي انتقل إلى جنب ربه مع آخر فقرات الرسالة، ربه الله وغفر له.. آمين

إلى والدتي الكريمة

سندي الوحيد اعتنقها بفضلها شفاها الله واسأها في مصابها

إلى روح

الذي رافقني السنوات الطويلة

في دفاعه عن الإسلام وعن العقول، إلى القاضي عبد الجبار، من آثر الله على العباد،

داعين الله له بالمغفرة، والمقام في فسح الجنة.. آمين

إلى أساتذتي الأفاضل،

وكل من كان له فضل في تعليمي وتربيتي،

و أخص بالذكر منهم أساتذنا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، و الشيخ البخاري معلم.

إلى من كسفت لي الأيام صدقاتهم و صدقتهم

و مدوا الي يد العون في أرق وأضعف لحظات النفس يوم أن خانتني يد صديق و كانوا الي عوننا على

مصابي وما فعله الغدر بي بما مكنتني من إكمال هذا البحث إلى أعز الأصدقاء فرحات صابر، مختار

بن دقيش نعم الصديق، و عبد النور العويبي، و الدكتور نصر بن غنيصة نعم العبد الأواه، غفر الله

لهم و أعانهم الله و أكرمهم خير الإكرام و زادهم معرفة بما..

إلى كل هؤلاء، أهدي هذه الصفحات اعتنقها بأفضالهم و اعتدأها عن كل تقصير في حقهم

ابكم وتلميذكم: حَكِيمٌ

الإشراق والتقدير والتقدير

إليك ربي، أسجد شاكرًا لك على فتوحاتك ووارداته وعطاءاته الفياضة وإعاناته التي أنارت لي آفاق البحث، ويسرت لي أفكاره، وأنارت لي سبله، وخففت عليّ ألامِي؛ فأكملت بها هذا البحث، وفتح لي آفاقًا ما كنت أعرفها، معترفًا بالتقصير في حقه العالي، داعيًا أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، و أن يكتب أجره -إن تقبلها- في صحف أبي رحمه الله تعالى، الذي وافته المنية مع آخر صفحات الرسالة، و أن تكون له عونًا يوم الحساب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

و أتقدم بخالص الشكر والتقدير إلى استاذي المشرف الدكتور عبد المجيد عمراني، الذي تحمل أعباء الإشراف على هذه الرسالة، وحباني بأدبه وتواضعه قبل أن يهيني من علمه، وأثرى بحثي، فله مني جزيل الشكر والثناء.

ولا أنسى في هذا المقام أفضال شيخنا العلامة محمد الغزالي رحمه، بما أسداه لي من تعليم وتوجيه، يبقى معي ما بقيت، فله مني خالص الشكر والتقدير والاحترام، ولا يسعني بعد وفاته، إلا أن أضرع إلى الله أن يتغمده برحمته الواسعة، و يعليه في درجات جناته. كما أتوجه بخالص الشكر إلى الدكتور أنيس جميل طيارة الذي كان لي أبا عطوفًا ومعلمًا مرشدًا، والذي فتح أمامي آفاق البحث، وكم تمنيت أن يرى البحث بعد اتمامه.

كما أتقدم بالشكر إلى السلطات الكنسية بالجزائر و سوريا وتونس، فلهم جزيل الشكر على ما قدموه لي من مراجع. وأخص بالذكر الأب فيليكس تلينتشيا الذي قدم لي يد المساعدة، والأب إلياس ناقوز القائم بالكنيسة الانطاكية بدمشق، والأب جيم وايس، الأستاذ بالجامعة الأمريكية، بما حباني به من مراجع حاسوبية عبر الأنترنت، والسادة القائمين على مكتبة الآباء البيض بتونس، فقد منحوني كل ما من شأنه أن يساعدي على البحث، كما أتقدم بالشكر الجزيل إلى أعضاء المركز العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، خاصة منهم الدكتور طه جابر العلواني، والدكتور محي الدين عطية بما منحاه لي من مصادر ومراجع. كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى معهد الدراسات الإسلامية بطوكيو على ما قدموه لي من مقالات ومنشورات، زادت رؤيتي نضجا.

كما أتقدم بخالص شكري وتقديري إلى العم الإمام الفاضل فرحات محمد الصالح، و الصديق السيد مختار بن دقيش وفرحات صبري، وعمي عيسى ماجور، والعمومي عبد النور، و الصديق المؤمن عبد الكريم مقيدش، والدكتور النقي الزكي نصر الدين بن غنيسة، والصحفي الصديق صالح بن عمر، والشيوخ الورد الوردية زقادة، وكل الذين منوا لي يد العون، فكانوا لي سدا منيعًا، ومحيطًا حنونًا، ولولاهم لما تم هذا البحث، فلهم مني جزيل الشكر، ودعائي لهم الخالص بالتوفيق والهداية والمعرفة، بارك اللهم فيهم أجمعين.

كما أتقدم بجزيل الشكر والتقدير إلى كل أخواتي اللواتي ممدن لي يدين العون في التصحيح، فلهن مني جزيل الشكر، ولهن مني ألف تقدير، وبارك الله فيهن أجمعين، و يسر لهن سبل العلم والإيمان؛ أمين

المعترف بأفضالكم والمقصر في شكركم
عبد الحكيم فرحات

الفهرس العام للبحث

| | |
|-----|--|
| ٥ | الفهرس العام للبحث |
| ٦ | مقدمة البحث |
| ١٦ | تمهيد: جهود القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ٣٧ | الباب الأول: أسس منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ٣٩ | الفصل الأول: الأسس المعرفية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ٧١ | الفصل الثاني: الأبنية الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٠٧ | الباب الثاني: نسق استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان المقدسة |
| ١٠٩ | الفصل الأول: الأسس الاستدلالية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٥٤ | الفصل الثاني: الطرق النقدية الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٧٧ | الباب الثالث: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة مصادر الأديان المقدسة |
| ١٨٠ | الفصل الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة توثيق مصادر الأديان المقدسة |
| ٢١٨ | الفصل الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٦٢ | الباب الرابع: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة إلهيات الأديان |
| ٢٦٤ | الفصل الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة أسس إلهيات الأديان |
| ٣٠٥ | الفصل الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في الصفات الإلهية |
| ٣٤٥ | الباب الخامس: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة أنساق الأديان |
| ٣٤٨ | الفصل الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة بنية الأديان |
| ٣٧٩ | الفصل الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظم الأديان |
| ٤٠٨ | خاتمة: |
| ٤١٨ | فهارس البحث |
| ٤٤٥ | الفهرس التحليلي للمحتويات |

مُتَمِّمَةٌ
مُتَمِّمَةٌ

تشكل دراسة الدين في الفكر المعاصر مجال اهتمام علوم اجتماعية و إنسانية مختلفة، كل ينهل من منظار اختصاصه؛ كعلم الاجتماع الديني، وعلم الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس الديني، و علم الأساطير الدينية، وعلم الخطاب الديني، وغيرها، متكافلة فيما بينها لتعطي معرفة شمولية بالدين، فزادت النتائج المعرفية عمقا ونضجا. والاتجاه السائد الآن في دراسة الأديان هو محاولة جعل هذا الموضوع علما كاملا للأديان يدرس تاريخها وبنيتها ووظيفتها و يكشف عن دلالاتها الثقافية، مستفيدا في ذلك من كل التخصصات السابقة الذكر، وهو ما يدرس الآن باسم علم تاريخ الأديان في جامعة الصوروبون، وما حاول أن يقوم به الباحث ميرسيا إليادا^١، ليصير الهدف هو دراسة الإنسان المتكئين Homo Religiosus، وأطره العقلية والاجتماعية والنفسية والفينومينولوجية، ودلالاته الثقافية. وعليه، فهو نوع من تاريخ الفكر الإنساني، بله نوع من الأنثروبولوجيا الفلسفية^٢، و لعل أدل اصطلاح على موضوع هذا العلم هو علم الدين Science of Religion الذي اقترحه البعض^٣.

وقد ارتبط علم الأديان المعاصر منذ نشأته بالمصادر الغربية الأولى لهذا العلم كما ظهرت في أوروبا على أيدي الرواد الغربيين الأوائل من أمثال: سبينوزا و فلهاوزن وأوتو، بسوش، وغيرهم^٤. وبالرغم من الاختلافات الكثيرة بين المهتمين بعلم الأديان المعاصر، إلا أنه يمكن القول بأنهم جميعا ينتمون إلى إطار مرجعي واحد واتجاه نقدي متماثل، يؤسس لخلفية المناهج الموظفة في علم الأديان، ويحدد طريقة نقدها وسبرها، و يضبط أنواتها المعرفية والتحليلية، ويدعي أن معرفته تتصف بتكفي بالملاحظة والخبر المنقود، دون إعارة اهتمام لأي مصدر معرفي آخر، كالوحي مثلا. و يتكون هذا الإطار المرجعي من مجموعة تصورات معينة حول الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ وطبيعة الدين وبنيته، ويقترح بناء منهجيا لكيفية تحليل تاريخ الأديان وتركيبه وقائمه بأبعاده وعلاقاته المختلفة؛ وإليه ترد المعطيات التي جمعت من البحث باستخدام مختلف المناهج والأساليب والأدوات، بغية تحليلها وتفسيرها^٥. و لذلك يمكن تسمية هذه الدراسة المعاصرة للأديان 'بالعلم الغربي للأديان'. ولا ضير في وصفنا هذا العلم بالغربي؛ إذ أن علماء تاريخ الأديان الغربيين أنفسهم قسد استخدموه، و قصدوا به ما كتب في هذا المجال في المدارس النقدية التي ظهرت في الغرب^٦، وهذا ما جعلنا نقدر

^١ راجع حول المناهج الغربية الحديثة المستخدمة في دراسة الأديان:

Michel mislin, pour une science des religions, (Paris: Le Seuil, 1977)

Eliade mircea, la nostalgie des origines, (France: guallimard, 1971), pp109-139

^٢ المصدر السابق، ص ٣١.

Mislin, pour une science des religions, pp6-9

^٣ راجع: المصدر السابق، ص ص ١٧-٧٩.

^٤ راجع: C.J.A, Britannica encyclopedia, ed web <www.britannica.com>, (Uk; com Inc, 2000),
((study of religion/Basic aims and methods))

^٥ Ibid, ((study of religion/history of study of religions))

بأن كل من يأخذ بهذا التصور لعلم تاريخ الأديان و لمصادره، ولما هو واقعي أو موضوعي، فهو ينتمي إلى المدرسة الغربية، وأن ما ينتجه من معرفة حول الدين وقضاياها يصنف في إطار "العلم الغربي لتاريخ الأديان".

ولما تبين أن الدراسة الغربية للأديان هي استمرار لمواقف فلسفية معينة، تخالف الفكر الإسلامي في نقاط، وتوافقه في أخرى، وهذا ما يوجب حذرا من نتائجها، ويتطلب يقظة في التعامل مع كتبها وتوظيف مناهجها، و من جهة أخرى يدفع إلى استكشاف التراث الإسلامي في هذا المجال، للبحث عن تجاربه في دراسة الأديان، ولا شك أنها كثيرة جدا، وقد عرفت بتسميات مختلفة، منها: علم الملل والنحل، علم الردود على الأديان، و علم مقالات غير الإسلاميين، وإن كانت التسمية الأولى أشمل؛ لأنها تجعل المجال الدراسي لهذا العلم جامعا بين دراسة الأديان و دراسة الفرق الإسلامية، كما تجعل طموحه هو النقد بمعناه الواسع دون الرد بمعناه الضيق. وقد تخصص في هذا العلم أجيال من العلماء المسلمين بحثا ونقدا، وكتبوا فيه مؤلفات عديدة، و استخدموا مناهج مختلفة، تلتزم في فهمها و تحليلها بالتصور الإسلامي حول الأديان المختلفة، وتعالج قضايا عصرهم الدينية بالنماذج المنهجية الممكنة زمنها. وقد تكونت لهذا العلم وظائف مختلفة؛ منها تحليل النظرة الإسلامية من الأديان الأخرى، ومنها الدفاع عن الدين الإسلامي وعن الذات الإسلامية، ومنها نقد الأديان الأخرى. و بهذا يظهر أن الفرق بينه وبين العلم الغربي للأديان في الأهداف والنتائج؛ إذ أن هذا الأخير قد اعتمد تصورا وضعيا، يرفض الاستمداد من الوحي، و يتجهز لذلك بعلم إنسانية واجتماعية مختلفة، ومناهج وطرق بحث متنوعة، لم يستخدمها الفكر الإسلامي قديما، فانتج سيقا بالنتائج، وهذا ما يفرض علينا تجديدا لعلم الملل والنحل، ليتمكن مسانرة عصرنا في التوجهات المنهجية، والطرق الدراسية، و الأهداف العلمية، كما يحتم علينا استكشاف بنيته المنهجية بنظرة نقدية، تطمح إلى سبر أغواره والتميز بين مكوناته؛ للفرقة بين ما يقبل التحديث، و ما لا يقبله.^٢

ورغم أهمية علم الملل والنحل إلا أنه مازال بكرة لم تدرس مجالاته، ولم تسبر أغواره، وهذا ما أمنا برغبة في اختيار هذا الميدان كموضوع بحث لنيل درجة الدكتوراه، نبرز من خلاله بعض جهود المسلمين في هذا المجال.

١. تحديد موضوع البحث:

إن تحديد مصطلحات البحث الأساسية هو مطلب منهجي لكل بحث علمي، تفاديا للغموض والتقوليل، وسدا للفهوم غير المرادة، لنكون على بينة من المراد، وعلى علم بالأدوات النقدية الموافقة؛ فما الذي يقصد بمصطلحات البحث التي تم اختيارها كعنوان للبحث؛ أي 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان'؛ فما المرادنا بالمنهج؟ وما الذي القصد به بالدراسة؟ وما المقصود بالأديان هنا؟ ولا شك أن تحديد دلالة كل هذه الإصطلاحات أمر مهم، لا يقبل التهاون فيه؛ إذ عليه تبني كل الفهوم المحددة للبحث، والموجهة للنقد، والمحددة للطرق المقترحة للاشتغال والتوسل. وأخطر من هذا أن بعض هذه الإصطلاحات كالمناهج مثلا لا يراد بها الآن ما أراده المشتغلون قديما بعلم الملل والنحل، ناهيك عن المراد بمصطلح 'الأديان' الذي يحتاج تحديدا أيضا؛ إذ لم يختلف علماء هذا التخصص في شيء كما اختلفوا في تحديده؛ ولذلك، فلا عجب أن نقوم بتحليل هذه المصطلحات؛ إذ أن كل بحث هو

^١ راجع بخصوص تاريخ الكتابات الإسلامية في دراسة الأديان:

Guy Monnot, Islam et Religions, (Paris: Maison neuve, 1986), p 243.

^٢ راجع د. محمد خليفة حسن أحمد، علاقة الإسلام باليهودية - رؤية إسلامية - (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٨) ص ٣٩ - ٦٠.

^٣ أحمد فؤاد باشا: تصوق إسلامي لمناهج للبحث العلمي - محاضرة قدمت إلى ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة - الجزائر (١٩٨٩)، ص ١ - ٦.

^٤ راجع: C.J.A, Britannica encyclopedia, ((study of religion/history of study of religions))

بحاجة إلى تبرير مصطلحاته تديرا منهجيا، يعكس تصور الكلي، ويضبط أدواته التحليلية والفكرية الممارسة فيه، ويوجه نقده في ميدان موضوع البحث. ولا يهمننا بعد هذا أن يكون القاضي عبد الجبار قد وظف هذه المصطلحات أم لم يوظفها، وإنما المهم أن يكون قد تعرض للمباحث التي تتدرج تحت هذه الاصطلاحات، ولحظتها نقول إن هذا التوظيف مشروع. ولا يخفى على ناظر في عنوان بحثنا أنه يرتكز على ثلاثة مصطلحات، وهي 'منهج'، 'دراسة'، 'الأديان'، تحتاج تحليلا، كما يلي:

٥١. أما مصطلح 'منهج'، فهو حديث لم يوظفه علم الكلام الإسلامي قديما بنفس الدلالة المتفق عليها في عصرنا، والذي يدل على وجود كل متكامل من التصورات والمفاهيم، يتم بمقتضاها تحديد وتحليل المعطيات المدروسة، ويعتمد على ثلاثة أبعاد معرفية، يتم بمقتضاها الفهم العلمي؛ أولها موقف استكشافي من المجال المراد بحثه، يسلم بمبدأ إمكانية المعرفة الموضوعية، ويرى قدرة للناظر على الوصول إلى الحقيقة فيما ينظر فيه من المسائل المطروحة، وثانيها نسق من مقولات وأبنية منهجية، تتكون من مفاهيم وتعريفات، وأدوات ربط، يتمكن بها الموقف الاستكشافي من إعادة بناء الواقع المدروس بناء ذهنيا مطابقا، وفق معجم مضبوط، وقواعد تركيب، وضوابط استخراج، تحدد طرق النظر وكيفية، وإجراءاته الميدانية، وثالثها امتلاك أدوات يتوسل بها في دراسة الموضوع، وإعادة بنائه ذهنيا مطابقا، وقدرة التليل على النظريات التفسيرية التي يمكن أن تعتمد، باستخدام مناهج نظر، ومسالك نقد، وقواعد بحث، وإجراءات عمل تيسر الوصول إلى الغاية المنشودة.

٥٢. وأما المراد بمصطلح 'دراسة'، فهو الفهم والتمحيص والنقد، وبالربط مع مصطلح المنهج السابق الذكر يتضح أن الغاية هي دراسة كل جوانب الدين، ويطمح إلى تقويم منهجي شامل، يهتم بالإيجابيات كما يهتم بالسلبيات، وبذلك يصير أوسع من الرد الذي لا يهتم إلا بالنظر جانب النقائص من الموضوع المدروس فحسب.

٥٣. وأما مصطلح 'الأديان'، فيحتاج إلى تحديد أيضا؛ إذ أن القاضي عبد الجبار قد وظف هذا المصطلح دون أن يعرفه، بيد أن هذا المصطلح متعدد المعاني والتحديدات عند علماء الأديان المعاصرين، وهذا ما يوجب علينا ضبطا معنويا ينتج لنا تحديدا لمجال البحث زمانا ومكانا. ويمكننا دفع هذا الإشكال بجعل المراد من ذلك هو كل الأديان التي تناولها القاضي عبد الجبار في مؤلفاته، سواء التي عاصرها أم لم يعاصرها، بما في ذلك الفرق الإسلامية.

و قد تم بتحديد مصطلحات عنوان البحث حصر مجال البحث في حدود دلالاتها، كما تبين أن المقصود بمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان هو جماع العمليات الذهنية ذات التكامل المعرفي والتي من خلالها يتحدد النشاط الاستدلالي للقاضي عبد الجبار في هذا المجال، وهو ما يكشف عن محاور جديرة بالبحث والتصنيف تحت عنواننا المختار، نصنفها كما يلي:

١. الضوابط الإستمولوجية التي تشكل منهج دراسة الأديان.
٢. الأدوات التي تعتمد عليها دراسة الأديان وتتهدي بها.
٣. المناهج الخاصة لدراسة موضوعات معينة من الأديان.

و لا شك أن تناول هذه المحاور يحتاج إماما بمجمل دراسات القاضي عبد الجبار في الأديان، وبمؤلفاته عامة.

٢. أسباب اختيار البحث:

ارتأينا اختيار هذا البحث لأسباب مختلفة، وهي:

١. إن الباحث قد اختار لنيل درجة الماجستير موضوعا بعنوان 'منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصاري'، فأثرائنا منهجا وفكرا، وذوقا كلاميا، واكتسبت معه مهارة تطبيقية، ومعرفة نقدية تزيد عن العشر سنوات، تبينت من خلالها جهلنا الكبير بتراث هذه الأمة العالمة، وبأدواتها التحليلية ومواقفها المنهجية، فرغبت في إتمامها بدراسة نظرية نقدية حول منهجه في دراسة الأديان.

٢. تعرضت للقاضي عبد الجبار دراسات حديثة، اشتغلت بكلامياته وأسسها المعرفية، وأغفلت مجهوداته في دراسة الأديان، ولا أستثني سوى بعض الدراسات التي اهتمت بها عرضا، ولم تكشف أعماق منهجه وأدواته التحليلية، كصنيع كل من الدكتور عبد المجيد الشرفي^١، والدكتور غي مونوت^٢، والدكتور عبد الستار الراوي^٣، الذين أشاروا لدراساته في الأديان دون أن يفرده ببحث مستقل، ودون إفادة من كل ما كتبه القاضي عبد الجبار، وهذا ما كان له نتائج سلبية على نتائج تحليلهم.

٣. يطمح هذا البحث إلى الكشف عن السمات العامة التي ميزت منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان المختلفة، وتحديد المنطلقات والمناهج الدراسية في هذا المجال، علما أن الباحثين المعاصرين مثل عبد الستار الراوي يعدون هذا الرجل قمة نضج الفكر الاعتزالي وهرمه السامي^٤، وأكبر منظر للاعتزال في الطبقة الثانية عشرة من الاعتزال، بما حاوله من توفيق بين المدارس الاعتزالية المختلفة، لتصير أتمونجا فكريا واحدا، يتصدى لكسل الأفكار والمذاهب والأديان التي تناهضه بنفس مميز، ورؤية خاصة. كما يعدون القاضي عبد الجبار خاتمة محققي المعتزلة؛ إذ لم يبق بعده شأن للاعتزال، وبذلك يتضح أن سبر منهجه في دراسة الأديان هو كشف عن منهج المعتزلة في هذا المجال. وهو الأمر الذي يجعل من اختيار هذا الموضوع للبحث أمرا محبذا، وسبقا بفوائد.

٤. إن القاضي عبد الجبار قد عاش في مرحلة خطيرة في تاريخ الأمة الإسلامية، انقسمت فيها إلى دويلات صغيرة، عرفت بكثرة الفرق الدينية والمذاهب الاعتقادية، وتطورت فيها فنيات الحروب والفتن الدينية، كما تطورات قواعد و آداب حوار الأديان. وقد شارك القاضي عبد الجبار كل هذا، فأرخ للفرق ودرس عاداتها، ومعتقداتها، وحلل بناها، وخرافاتها حسب تقديره، وكشف عن خصائصها، وبذلك يصير أفضل ممثل لتلك التجربة الإسلامية، خاصة وأنه قد اعتلى منصب قاضي القضاة الذي مكنه من الاطلاع على دقائق ما ذكرنا.

٥. إن نقص البحث المنهجي باللغة العربية في هذا الموضوع شجعتني على اختيار هذا البحث، فلا تكاد تعثر على بحث يحمل نفس العنوان أو نفس التوجه، وهذا ما يركي إقدامنا على هذا المشروع.

^١ عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصاري، (تونس: الدار التونسية للنشر - الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦)

^٢ راجع: Guy Monnot, " Les Doctrines des Chretiens" Dans le 'Moghni' de ABD AL Jabbar" Mideo, N° 16, (1983), PP, 9 - 30.

^٣ الراوي، العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص من ٣٦-٦٤.

^٤ المصدر السابق.

تتلخص أهداف هذا البحث في العناصر التالية:

١. رغم أهمية علم الملل والنحل على كل المستويات العلمية والدينية والسياسية، إلا أنه لم يهتم به في العالم الإسلامي، فلم تكتب فيه دراسات تحليلية تكشف عن منطلقاته وأدواته التحليلية، وتبرز مواقف التراث الإسلامي منه، وتبين مناهجه الموظفة في دراسة الأديان، وهو الأمر الذي نطمح إلى إبرازه بهذا البحث.

٢. رغم ما قيل حول مناهج البحث عند مفكري الإسلام، إلا أن كثيراً من المشتغلين بالدراسات الكلامية عموماً وبالأديان خصوصاً ما زالوا يكررون أن المنهج السذي اعتمده المفكرون المسلمون في تحليل الأديان هو المنطق الأرسطي، وفي أحسن الأحوال هو الجدل، أو هو النهج التاريخي الذي يعتمد النظرة المعيارية، وبذلك يسقطون كل علمية وفاعلية وابتكارية وخصوصية لمنهج المسلمين في دراسة العقائد، ولا أحسب أنه يوجد من تناول هذه الدعوى بالفحص.

٣. يكاد العلماء المحدثون أن يتفقوا على أن الدراسة العلمية للأديان لم تبدأ إلا مع القرن الخامس عشر، وأن الثورة العلمية الحقيقية لهذا العلم لم تحدث إلا في القرن التاسع عشر، وبذلك ترجع نشأة علم الأديان إلى الحضارة الغربية، وهذا ما أنتج أخطاء فادحة في تاريخ الكثير من النظريات في دراسة الأديان، ونسبة اكتشاف نظريات علمية إلى غير أهلها، ونسبة السبق بتطبيق المناهج العلمية في دراسة الأديان إلى غير أصحابها.

٤. صار راجحاً بين كثير من المفكرين التشقّق بالحوار والعالمية والعقلانية والوضعية، وأكثر من هذا حوار الأديان والحضارات، ورمي التراث الإسلامي بالإغلاقية والغيبية، والبياتية، والمعيارية، والذاتية، والبعد عن الحوار، والامتثالية العمياء للقرآن الكريم، فكان أن صارت -على حد زعمهم- دراسة المفكرين المسلمين فهماً للذات أكثر منها دراسة عليمّة للأديان، لتصير أبحاثاً غير علمية، وأقرب إلى الدراسات التمجيدية واللاهوتية، وهذا ما حفزني على فحص هذه الدعوى من خلال النصوص الإسلامية.

٥. إن دراسة نقد المسلمين للأديان سيمدنا بواقع تطبيقي للمنطلقات القرآنية في ميدان بحث ميدان الأديان وتفسيرها، واستكناه تلك التجارب المعرفية الإسلامية في تعاملها مع نصوص الوحي المنزل واعتمادها له كنسق إبستمولوجي، موظفة ما أمكن من أدوات معرفية، وهو خير عون لنا في محاولة إعادة هيكلة علم إسلامي للأديان.

٦. محاولة المشاركة بالحسنى في الحركة الفكرية الإسلامية الجديدة، التي تطمح إلى تقديم بديل للعلوم الاجتماعية الوضعية^٢، بزيادة المركز العالمي للفكر الإسلامي، عبر شحذ الطاقات لبذل العون على إقامة هذا الأمر الجليل، والوقوف الفكري أمام التيارات التخريبية، ولذا من خلال توسعة مجال الاستصلاح الإسلامي ليصير شاملاً لهذا العلم الجديد؛ علم الأديان.

^١ راجع بخصوص تاريخ الكتابات الإسلامية في دراسة الأديان:

Monnot, *Islam et Religions*, p 243.

C.J.A, *Britannica encyclopedia*, ((study of religion/history of study of religions))

^٢ راجع:

^٣ محمد محمد أمزيان، منهج لبحث الاجتماعي بين الوضعية والاجتماعية مط ١، (الولايات المتحدة الأمريكية: المركز العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١)، ص ١٢٩-١٣٧

٨. إعادة الاعتبار لعلم الكلام الإسلامي الذي كاد أن يندثر بفعل الهجمات الإسلامية والغربية، والإشادة بأفضاله النقدية، ونضوجه المنهجي والاستدلالي والحجاجي، رغم كل ما يمكن أن يقال فيه، والدعوة إلى استنفار الجهود لتحليله تحليلًا علميًا يستفيد من الأدوات المنهجية الحديثة في استخراج نظرياته ومنطقاته، التي تبرز قيمته، وتمكن من إعادة استصلاحه بما يتلاءم مع الألفية الثالثة ومناهجها.

٤. صعوبات البحث:

صادف إنجاز هذا البحث صعوبات كثيرة؛ منها صعوبات لغوية وأخرى فكرية، وأيضاً منهجية وتوثيقية، وهذا ما زاد المعالجة المنهجية صعوبة، وتفصيلها كما يلي:

٥١. الصعوبات اللغوية: إن جل كتابات القاضي عبد الجبار تمت صياغتها بطريقة الإملاء، ككتبه الثلاثة "المغني" و"شرح الأصول الخمسة"، وكتابه "المحيط"، وبذلك صارت متميزة بخصائص أسلوبية مختلفة، كالاستطراد والتكرار والتفريع والأسلوب الكلامي الجاف، ولم تسلم من الركاكة أحياناً، ويغلب عليها التعقيد والتعقيد، ترجع في كثير منها إلى متطلبات التدريس، وهذا ما يجعل مهمة النقد والتحليل شاقة، وقد ازداد الأمر صعوبة مع ضعف التحقيق ووجود السقط، والأخطاء الفادحة في سياقات النصوص من تغير وتبديل. وخلافاً لهذا فإن كتبه: "تثبيت دلائل النبوة"، و"الرد على المطاعن في القرآن الكريم"، و"متشابه القرآن الكريم"، قد تميزت بالوضوح، والسلاسة اللغوية، والبلاغة الراقية.

٥٢. الصعوبات الفكرية: تظهر في عدم وجود ترتيب واضح لدراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة، إذ أن المبحث الواحد قد يتناول فيه المنهج والتاريخ وتحليل الخطاب وغير ذلك، مما يجعل مهمة القراءة والتصنيف صعبة للغاية، وتحتاج حذراً، لفهم مصطلحاته النقدية المميزة وأنساقه الكلامية، وهي مهمة شاقة، تحتاج صبراً، ومراجعة.

٥٣. الصعوبات التوثيقية: لا يقل التوثيق صعوبة عما سبق، إذ أن الدراسات المتعلقة بتحقيق تراث المسلمين في مجال الأديان جد محدودة باللغة العربية، وكذلك الحال في اللغتين الفرنسية والإنجليزية، وازداد الأمر صعوبة مع عدم وجود دراسات نقدية كافية حول هذا القاضي عبد الجبار، تستطيع أن تمدنا بيد العون لفهم منهجه في دراسة الأديان. كما لا ننسى هنا الصعوبة التي لاقيناها في توثيق آيات الكتاب المقدس التي استدل بها القاضي عبد الجبار؛ إذ لا يخفى أن الترجمة الحديثة المعتدة تختلف في التعبير عن الترجمة المنذرّة التي نقل عنها القاضي في كتبه، وهذا ما احتاج تمحيصاً وبحثاً وتدقيقاً، وكل ذلك يقتضي صبراً.

و كل هذا أدى بي إلى السعي الجاد للبحث عن مادة علمية وافية مقبولة، وهو ما ألزمتنا السفر بحثاً عن مادة علمية مقبولة باللغة العربية أو بالفرنسية أو بالإنجليزية، والالتقاء بالمهتمين بذلك، وأنا مدين في ذلك إلى السلطات الكنسية بالجزائر وسوريا وتونس، والفاتيكان، وبذلك استطعت تذليل هذه الصعوبات.

٥. الإجراءات المنهجية:

اعتمدنا في هذا البحث على إجراءات منهجية، تتكون من خطة البحث، والمناهج المستخدمة، والمصطلحات الموظفة، وتوضيحها كما يلي:

ارتأينا في تحليلنا لمنهج القاضي عبد الجبار الجمع بين المنهج و فاعله المعرفي، و بين الإطار الفكري والمنهجي والاجتماعي الذي أنتجه، للتمكن من الإحاطة بفضايا البحث، و لتحقيق ذلك قمت بتحليل مايلي:

- من جهة، سأقوم بدراسة استكشافية لمؤلفات القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، أعرضها وأشير إلى الأديان التي تناولها، و أبحث عن خصائصها الكتابية، وأنواعها الدراسية، وظروفها التاريخية وشروطها الاجتماعية، للإحاطة بخصائصها الأسلوبية والتصنيفية، والكشف عن مصادرها النقدية، ولا شك أن للقاضي في ذلك مميزات كما سنرى فما نقترحه تمهيدا للبحث.

- ومن جهة أخرى، سأقدم على دراسة طبيعة المنهج بمفهومه السابق الذي عرفناه به، فأبرز أسسه ومقوماته وأدواته التحليلية، وقد اقتضى ذلك بابين نقديين؛ الأول منهما 'الأسس العامة لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان'، يتكون من فصلين، وهما: الأسس الإستمولوجية، والأبنية الأساسية لمنهجه. و أما الباب الثاني فيهتم بدراسة 'نسق استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان' تتأثر عبر فصلية: الأسس الاستدلالية، والطرق النقدية لمنهجه، للكشف عن أدواتها وتقنياتها العملية.

- ومن جهة أخرى، سأقوم بتحليل نظريات القاضي عبد الجبار النقدية الخاصة بدراسة مجالات محددة من الأديان عبر ثلاثة أبواب متتابعة، من الثالث إلى الخامس، كمايلي:

١. خصصت الباب الثالث لدراسة: 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة مصادر الأديان المقدسة'، حيث جعلته في فصلين، أحدهما لدراسة 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة توثيق مصادر الأديان المقدسة'، وثانيهما 'منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة'.

٢. بينما اهتم الباب الرابع بدراسة 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة عقائد الأديان'، في فصلين أيضا؛ الأول منهما تناولت فيه 'منهج القاضي عبد الجبار في أسس إلهيات الأديان'، بينما جعلت الفصل الثاني لدراسة 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في الصفات الإلهية'.

٣. وأما الباب الخامس فخصصته لدراسة 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة أنساق الأديان'، حيث أثرت مسألته في فصلين: أولهما 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نشأة الأديان وبنيتها'، وثانيهما تناولت فيه 'منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظم الأديان'.

٤. وفي الأخير أتيت بالختامة، والحقته بفهارس تلمس إليها الحاجة.

٢. المناهج الدراسية المستخدمة:

وظفت لدراسة منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان المناهج التالية:

٥١. المنهج الوصفي: استندت منه في جمع المعطيات الخاصة بالظرف التاريخي الذي تكون فيه منهج خطاب، وأنماطه المنهجية والفكرية، وكما ساعدني في جمع المعطيات الخاصة بالقاضي عبد الجبار.

٥٢. منهج تحليل الخطاب: فنفيد منه في الكشف عن شبكة المقولات والمنطلقات والحقول الدلالية التي تتحكم في النص وتؤسس منطلقاته وأنظمتها الدلالية.

٥٣. المنهج المقارن: إذ أن التقييم الأمثل للجهد النقدي يحتاج للمقارنة بغيره من الجهود، بحثاً عن الابتكارية والخصوصية، وهو ما سنبتئه في جزئيات من العرض والنقد، وراعت في ذلك تقديم المقارنة بالوحي الإسلامي ما أمكن، وبساعات من الفكر الإسلامي، ثم المقارنة بمدارس علم الأديان الغربي المعاصر.

٥٤. منهج المنطق الحديث: وظفت المنهج المنطقي الحديث في دراسة الاستدلال عند القاضي عبد الجبار، وتحليله تحليلًا جديدًا، يكشف عن خصوصيته وبنيتيه وأشكاله الاستدلالية.

٣. المصطلحات الموظفة:

يحسن بنا قبل أن نبدأ في التحليل النقدي أن نبين المصطلحات الجديدة التي تم توظيفها في البحث بدلالة جديدة، منها ما ضبطناه في بحثنا المقدم لنيل الماجستير، ومنها ما هو جديد؛ وهي:

٥١. الإلهيات: وظف هذا المصطلح مرات، وأريد به ترجمة المصطلح اللاتيني (Théologie/theology)، والذي يعني مقولات دين ما في الله والصفات والفعل الإلهيين، وهي قسمان: طبيعية وسمعية.

٥٢. الإلهيات الطبيعية: وأريد بها الإلهيات التي نمكن البرهنة عليها عقلياً، وهي بذلك ترجمة للمصطلح اللاتيني (Théologie naturelle/natural theology)، وتشمل عادة عند المتكلمين المباحث التالية: 'الوجود الإلهي'، 'الذات الإلهية'، 'الصفات الثبوتية' و'الصفات السلبية'.

٥٣. الإلهيات السمعية: استخدمت هذا المصطلح للدلالة على القضايا المتعلقة بالإلهيات، والتي لا يمكن الاستدلال عليها بالعقل، ليصير بذلك مستنداً الأول والأخير هو النقل.

٥٤. مصادر الأديان المقدسة: استخدمت هذا المصطلح للدلالة على الكتب والمصادر التي يراها أصحابها مقدسة، تستحق مقاما خاصا، وتشمل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والتوراة والأنجيل، ورسائل الرسل.

٥٥. الموسوية: استخدمت هذا المصطلح للدلالة على عقائد المسيح ودينه المنزل عليه كما ورد في القرآن.

٥٦. اليهودية: وضعت هذا المصطلح كترجمة للمصطلح اللاتيني (Judaisme/Judaism)، وبدل على العقائد الإسرائيلية التي تكونت بعد موسى ﷺ، ولهذا فقد يرد مقرونا بالتاريخية، وهو بذلك يفرق عن مصطلح الموسوية الأنف الذكر.

٥٧. المسيحية: استخدمت هذا المصطلح للدلالة على عقائد المسيح المنزلة كما وردت في القرآن الكريم.

٥٨. النصرانية: وضع هذا الاصطلاح كترجمة للمصطلح اللاتيني (Christianisme/Christianism)، وبدل هذا المصطلح على العقائد النصرانية التي تكونت بعد المسيح ﷺ، ولهذا فقد يرد مقرونا بالتاريخية، وهو بذلك يفرق عن

مصطلح المسيحية السابق. ويشمل هذا المصطلح جميع عقائد الفرق النصرانية، إلا إذا اقتصرت بتخصيص، كقولنا النصرانية الملكية، أو النسطورية، أو غير ذلك، فإنه يدل على نصرانية تلك الفرقة خاصة.

٥٩. المسيحولوجيا: استحدث هذا المصطلح ووضع كترجمة للمصطلح اللاتيني (Christologie/Christology)، والذي يقصد به العقائد المتعلقة بالمسيح ﷺ، وطبيعته وحقيقته. فإذا أسند هذا المصطلح إلى القرآن، فإن المراد به موقف العقائد القرآنية من المسيح. وأما إذا أسند إلى النصارى من غير تقييد بفرقة ما، فإنه يدل على مسيحولوجيا كل الفرق النصرانية، وأما إذا أسند إلى فرقة نصرانية خاصة، فإن المراد به عقائد تلك الفرقة في المسيح.

وأحسب أن هذه الإجراءات المنهجية تكفي لتحديد الخطوط العريضة للغايات والتدابير الأساسية لهذا العمل الأكاديمي الذي يطمح إلى فهم منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان واستخراج معالمه، ويكشف عن خصوصياته النقدية.

وأضرب إلى الله رب العالمين شاكرًا له على ما منه علي من عطاءاته أنارت لي آفاق البحث، ويسرت لي أفكاره، وأنارت لي سبله، وخففت علي آلامي؛ فأكملت بها هذا البحث، وفتح لي آفاقًا ما كنت أعرفها، معترفًا بالتقصير في حقه العالي، داعيًا أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن يكتب أجره - إن تقبلها - في صحف أبي رحمه الله تعالى، الذي وافته المنية مع آخر صفحات الرسالة، وأن تكون له عونًا يوم الحساب، وآخر دعواتنا أن الحمد لله رب العالمين.

تمهيد

و و
جهود

القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

لا يمكن فهم جهود القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان دون الإحاطة بأجوبة حول الأسئلة التالية: ما هي مؤلفاته التي تناول فيها الأديان؟ وما هي الظروف التاريخية التي كتبت فيها؟ وما هي خطته في تصنيف مؤلفاته في ميدان الأديان؟ وما هي مصادره في دراسة الأديان؟ وما هي المباحث النقدية التي تناولها في دراساته حول الأديان؟

وسأجيب على هذه الأسئلة من خلال تحليل العناصر التالية:

١. ترجمة القاضي عبد الجبار
٢. عرض مؤلفات القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٣. الظروف التاريخية لجهود القاضي في دراسة الأديان
٤. منهج القاضي عبد الجبار في تصنيف مؤلفاته في دراسة الأديان
٥. مصادر القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

المبحث الأول:

ترجمة القاضي عبد الجبار

يعد القاضي عبد الجبار من أعظم علماء القرن الرابع الهجري، وأكبر منظر للاعتزال، والذي كان يطمح إلى الوصول إلى الحقيقة، وتفسير كل الجوانب الخلفي للكون، بدء من أبسط الأحكام العقلية والعملية والمواقف الفيزيقية، و انتهاء بأرفع الأحكام والمعارف الميتافيزيقية، ولذلك يمكننا عده منطقيًا وأخلاقيًا وفيزيائيًا وفيلسوفًا وعالم أديان. و هو ما يدفعنا إلى التساؤل حول هوية القاضي عبد الجبار

والتعرف عليه، لتمثل قيمته وظرفه التاريخي. و لا نطمح هنا في الإجابة الكاملة عن كل هذه الأسئلة؛ إذ أننا قد أتينا على كثير من ذلك في رسالتنا المقدمة لنيل درجة الماجستير، بما يعني عن الإفاضة والتطويل والتكرار في هذا المكان، وتجعل إحالة المستزيد على البحث المشار إليه أمراً محبذاً. ولكن هذا لا يمنع من الكلام عنه بشيء من الإيجاز، بحيث نعطي معلومات أساسية للراغب عن التطويل، و الطامح في الحصول على إطار تاريخي شخصي يمكن من ربط المنهج بصاحبه، و يبين العلاقة بين جهوده في نقد الأديان وظرفه التاريخي.

وبالتتبع للمصادر التاريخية يتجلى أن القاضي عبد الجبار قد حظي بكبير اهتمام لدى المترجمين، وقد ذكروا لنا اسمه ومولده ونسبته ولقبه ووفاته وطبقته و أطوار حياته؛ ولا شك أن مرد ذلك إلى شهرته العلمية و انتشار علمه في الآفاق.

أما اسمه فهو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسد أبادي، ولد في سنة ٣٢٥ هـ. و أما نسبه فقد وقع فيها خلاف بين المترجمين، إذ نسب البعض إلى همدان، ونسبه للبعض إلى أسداباد، كما نسبه آخرون إلى استرأباد، وقيل أنه من الري.

و أما كنية القاضي عبد الجبار فهي أبو الحسن. ويلقب بقاضي القضاة، وهو لقب لا يطلق على غيره من المعتزلة؛ والسبب أنه قد شغل منصب قاضي القضاة في عهد دولة بني البويه في وزارة الصحاح ابن عباد من سنة ٣٦٧ هجرية إلى سنة ٣٨٥ هجري، وقد توفي سنة ٤١٥ هـ - كما ذكر أكثر المؤرخين - بعد عمر منيد، تسعين سنة. وقد جرت عادة علماء طبقات المعتزلة على جعله من معتزلة الطبقة الحادية عشرة.

^١ راجع: فرحات عبد الحكيم، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، رسالة غير منشورة قدمت لنيل درجة الماجستير في علم مقارنة الأديان (الجزائر: جامعة الأمير عبد القادر، ١٩٩٦)، ص ٤١-٧٦

^٢ راجع على سبيل المثال:
- الطيب البغدادي (ت. ٤٦٣ هـ)، تاريخ بغداد، (بيروت: دار الكتاب العربي، دت)، ج ١١، ص ١١٣ - ١١٥.
- عبد الرحمن بن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، المنتظم في تاريخ الأمم، ط ١، (حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية - ١٣٥٨)، ج ٧، ص ١٨٠.
- إسماعيل أبو الفداء (ت ٧٣٢ هـ)، المختصر في أخبار البشر، (بيروت: دار الفكر - البحار ١٩٥٣)، ج ٤، ص ٥٢-٥٣.

- محمد الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت، دار الفكر، دت)، ج ٣، ص ٢٠٣.
- نفس المؤلف، العبر في خبر من عبر - تحقيق: فولاد سيد، (الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٦١)، ج ٣، ص ١١٩.
- تاج الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ط ١، (مصر: المطبعة الحسينية المصرية - دت)، ج ٣، ص ٢١٩-٢٢٠.

^٣ السبكي، طبقات الشافعية، ج ٣، ص ٢٢٠، وعلي ابن الأثير، الكامل في التاريخ، صحح عبد الوهاب النجار، (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، ١٣٥٣ هـ) ج ٧، ص ٣١٥.

^٤ الذهبي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ٣، ص ٢٠٣. و همدان هي عاصمة إقليم الجبال، وهي مدينة في إيران، حيث يشمل هذا الإقليم مدينة همدان والري وملحقاتها، و أصفهان وملحقاتها، و قد كان الإقليم يسمى باسم عاصمته راجع: (مجموعة من المؤلفين، المعجم في اللغة والعطوم، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٧)، ((جرجان)))
^٥ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ط ١، (حيدر آباد - الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٠ هـ)، ج ٣، ص ٣٨٦-٣٨٧. و أسد آباد هي مدينة قريبة من همدان. راجع: (مجموعة من المؤلفين، المعجم في اللغة والعطوم، ١٩٦٧)، ((أسداباد))).

^٦ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٩٣. و استرأباد في بلاد الديلم بجرجان، وهي إقليم بفارس شرقي جنوب بحر قزوين، وتسمى أيضا بجرجان راجع: (عبد الكريم عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، (بيروت: الدار العربية، للطباعة والنشر، ١٩٦٧)، ص ١١)

^٧ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣، ص ٢١٩. و الري وتعرف أيضا بالرازي، هي تلك البلاد العظيمة التي بلغت شأوا عظيما في العلم والحضارة، من العراق. راجع: (عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمداني، ص ١٢-١٣)

^٨ أبو محمد الحاكم، شرح عيون المسائل، تح: فولاد سيد، ط ٣، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب-تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٦-)، ص ٣٦٥.

^٩ المصدر السابق، ص ٣٦٦
^{١٠} السبكي، طبقات الشافعية، ج ٣، ص ٢٢٠، وابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٣١٥.
^{١١} المصدر السابق، ص ٣٦٥.

نشأ القاضي عبد الجبار وترعرع في مدينة أسد أباد، في عائلة فقيرة^١، وهو الأمر الذي لم يكن مانعا للقاضي عبد الجبار من طلب العلم على علماء أسد أباد و قذوين، فدرس علوما كثيرة؛ فحفظ القرآن، وقرأ الحديث في أسد أباد، وهو ابن عشر سنوات. ولما قارب العشرين من العمر توجه إلى همدان سنة ٣٤٠هـ، فسمع الحديث عن عدد من ثقاتها؛ منهم أبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب، ثم اتجه صوب أصفهان سنة ٣٤٥هـ، ليتلمذ على يدي الشيخ الإمام أبي محمد عبد الله بن جعفر. ثم قصد البصرة طلبا للعلم، فحضر حلقات الأشاعرة العقدية وحلقات الشافعية الفقهية، ليصير أشعري العقيدة شافعي المذهب.

ومع ذلك، فقد كان يحضر مجالس المناظرات العلمية التي كانت تقام بالبصرة بين الفرق الإسلامية المختلفة، ليتعرف فيها على رجالات المعتزلة، خاصة منهم الإمام أبو إسحاق بن عياش^٢، الذي أفتحه بصحة أصول الاعتزال^٣.

ثم انتقل القاضي عبد الجبار بعد ذلك إلى بغداد عاصمة الفكر والعلم، ليدرس على الشيخ أبي عبد الله البصري^٤، و يلازمه، وقد أعجب به شيخه إعجابا دفعه للتكفل به وبنفقات إقامته مدة طويلة، ليتفرغ بذلك للعلم؛ ففاق الأقران، وصار وحيد دهره و فريد زمانه، وصنف كتبا كثيرة^٥.

و لم يلبث القاضي عبد الجبار أن خرج من بغداد سنة ٣٦٠هـ، قاصدا رامهرمز للتلمذ على يدي الأستاذ أبي العباس بن رزق^٦. فيلازم مسجد أبي محمد بن العباس الرامهرمزي منارة الاعتزال في ذلك العهد^٧، يدرس فيه الأصول الاعتزالية، ويدعو إليها^٨. و يملئ به كتابه الكبير 'المغني في أبواب العدل والتوحيد'، فاشتهر صيته في الآفاق و صار علما الاعتزال و داعيته^٩.

و في رامهرمز تعرف القاضي عبد الجبار على صاحب بن عباد وزير بني بويه^{١٠} الذي أعجب به كثيرا و أثنى عليه أيما ثناء، بل قال: إنه (أعلم أهل الأرض جميعا)^{١١}؛ و لذلك استدعاه إلى

^١ عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي، ص ٢٢-٢٣.

^٢ الحاكم، شرح العيون، ص ٣٦٦.

^٣ أبو محمد عبد الرحمن بن حمدان الجلاب، توفي سنة ٣٤٢هـ. محدث، معتزلي، فقيه، من طبقة الاعتزال التاسعة؛ راجع: عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٢١.

^٤ الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦.

^٥ عبد الله بن جعفر، ولد سنة ٢٤٢هـ، وتوفي سنة ٣٤٦هـ. محدث أصفهان، من أساتذة عبد الجبار؛ قال عنه ابن حجر: ثقة؛ راجع: ابن حجر، لسان الميزان، ج ٢، ص ٢٨٦، و القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٧٦.

^٦ عثمان، قاضي القضاة، ص ٥-١٥.

^٧ الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦.

^٨ المصدر السابق، ص ٣٦٥، وهو من علماء الاعتزال الطبقة العاشرة القرن الثالث الهجري، له تصانيف كثيرة فسي الاعتزال، وبتشي عليه عبد الجبار كثيرا (راجع ترجمته في: عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٣٢٨-٣٣٠).

^٩ المصدر السابق، ص ٣٦٦، أبو عبد الله الحسين البصري من أكثر الشيوخ تأثيرا على عبد الجبار، متكلم معتزلي من الطبقة الحادية عشرة، فقيه، توفي سنة ٣٦٧هـ. (راجع: الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٧٢-٣٧٥).

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} المصدر السابق، ص ٣٦٦، وأبو محمد عبد الله بن العباس، من أصحاب أبي علي الجبائي، وبتشي عليه عبد الجبار وعلسى خلقه كثيرا، متكلم معتزلي من الطبقة التاسعة. (راجع: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٣١٢-٣١٨).

^{١٢} الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦، وأبو العباس بن رزق، معتزلي فقيه، متكلم من الطبقة التاسعة، درس ببغداد، يقول عنه عبد الجبار متعصب، من أصحاب أبي علي وأبي هاشم، ويجعله شيخا له (راجع: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٣١٧-٣١٨).

^{١٣} الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦.

^{١٤} المصدر السابق.

^{١٥} المصدر السابق، ص ٣٦٥-٣٦٦.

^{١٦} عثمان، قاضي القضاة، ص ٣٧-٣٨، والصاحب بن عباد، هو أبو القاسم الطالقاني، معتزلي، من الطبقة العاشرة، ولي وزير بني لبويه، من سنة ٣٦٦ إلى ٣٨٥هـ، كان يميل إلى الزيدية (راجع: الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ١٥٥).

^{١٧} الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦.

الري سنة ٣٦٦هـ، فأجابه القاضي عبد الجبار^١، ولازمه مدة طويلة تزيد على العشرين سنة^٢. ولما عزل صاحب بن عباد، قرر فخر الدولة مصادرة أمواله وأموال كل الذين كانت لهم علاقة به، ومن هؤلاء عبد الجبار^٣. ولما مات صاحب بن عباد سنة ٣٨٥هـ، عزل عبد الجبار من منصب القضاء الذي وليه، وحكم عليه وعلى رجاله أن يدفعوا ثلاثة آلاف درهم^٤. وهو ما جعل القاضي عبد الجبار يتفرغ للتدريس ونشر الاعتزال والتأليف، حتى كتب ما يزيد على المائتي كتاب^٥. وبقي على ذلك إلى أن وافته المنية في شهر ذي القعدة، سنة خمس عشرة وأربعمائة هجرية، كما ذكر أكثر الرواة، ويكون بذلك قد مات في التسعين من عمره، رحمه الله وتغمده بطفه الواسع^٦.

وقد عرف القاضي عبد الجبار بسعة علمه، وتفوقه في علوم مختلفة، خاصة منها علم الكلام، الذي جعل منه علما يشار إليه^٧، حتى قال فيه تلميذه الحاكم: (وليس تحضرني عبارة تنبئ عن محله في الفضل وعلو منزلته في العلم، فإنه الذي فتح الكلام ونشره، ووضع فيه الكتب الكثيرة الجليلة التي سارت بها الركبان، وبلغت الشرق والغرب، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله)^٨. كما قال فيه: (للفقه أقوام يقومون به طلبا لباب الدنيا، وعلم الكلام، فلا غرض فيه سوى الله تعالى)^٩. ولذلك فقد خصه بتأليفات كثيرة تربو على المائة بين كتاب ورسالة^{١٠}. كما اشتغل بعلوم شرعية أخرى منها أصول الفقه، واللغة والتفسير والحديث، وصنف فيها كتباً^{١١}.

والمتمصفح لمختلف كتب القاضي عبد الجبار يتبين اهتماما بالغا بالقضايا المتشعبة لأشهر الأديان التاريخية، رادا عليها، ومبيناً تاريخها وتطوراتها، وبنيتها، وكاشفاً عن موقعها من النسق الاعتزالي، كما يظهر في الجزء الخامس من كتابه المعنى، إذ تعرض لها في إطار تحليله لأصل التوحيد، وهذا ما يدل على التصور المعرفي العام الذي تنضبط به دراسة قضايا الأديان، فالأطروحات العقديّة للأديان الأخرى هي شبة تردّ على أصل التوحيد الكلامي، وتقتضي عملا تمحيصيا وممارسة نقدية، تبين سقيمها من صحيحها.

المبحث الثاني

عرض مؤلفات

القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق، ص ٣٦٦.

^٣ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ٦٧.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عثمان، قاضي القضاة، ص ٣٩-٤٢.

^٦ عبد الجبار، فضل المعتزلة وطبقات المعتزلة، ص ١٩٣.

^٧ المصدر السابق، ص ٢١٤.

^٨ الحاكم، شرح عيون الممائل، ص ٣٦٥.

^٩ المصدر السابق، ص ٣٦٧.

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} المصدر السابق.

ترك القاضي عبد الجبار تراثاً زاخراً في دراسة الأديان، يمكننا ترتيبها كما يلي:

١. المغنى في أبواب العدل والتوحيد
٢. شرح الأصول الخمسة
٣. تثبيت دلائل النبوة
٤. المجموع في المحيط بالتكليف
٥. متشابه القرآن
٦. تنزيه القرآن عن المطاعن
٧. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة
٨. المعتمد في أصول الفقه

١. المغنى في أبواب العدل والتوحيد

وهو أهم وأوسع ما ألف القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، ويقع في عشرين مجلداً، والنقد التاريخي يصحح نسبته له، بدليل إسناده القول لنفسه في ثنايا الكتاب، و اتفاق القدامى والمحدثين على نسبته إليه^١. وأصل هذا الكتاب هو أمالي أملاها على طلبته، طيلة عشرين سنة ونيف، بدأت سنة ٣٦٠هـ، وانتهت سنة ٣٨٠هـ، في مسجد رامهرمز قلعة الاعتزال^٢. ولا غرابة في ذلك؛ إذ أن كثيراً من العلماء المعاصرين للقاضي جرت عاداتهم في التصنيف أن تلقى أمالي، ثم تجمع بعد ذلك، لتصبح كتاباً^٣.

وقد كان هذا الكتاب معدوداً مع مفقودات الحضارة الإسلامية، ولم يعرف النور في عصرنا إلا في عهد قريب، إثر بعثة علمية بعثت إلى اليمن بحثاً عن مخطوطات هذا الكتاب، فعثر عليه وحقق ونشر و طبع تحت إشراف المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر برعاية الدكتور طه حسين عام ١٩٦٠م.

و 'مغنى' القاضي عبد الجبار هو كتاب كلام و بحث عقلي، خصصه لدراسة أصول الاعتزال الخمسة، حيث أرجعها إلى أصلين فقط، وهما التوحيد والعدل، و جعل نهاية المبحث الأول-التوحيد- لدراسة الأديان المختلفة^٤. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هذا التصنيف للأديان غريباً، إلا أنه يدل دلالة قاطعة على طبيعة موقف القاضي عبد الجبار من الفرق غير الإسلامية، بما يكشفه من أسس تحكم منهجه في التعامل مع العقائد غير الإسلامية، إذ أن تناوله للأديان مع أصل التوحيد يثبت أنه كان يسوى في الأديان الأخرى شبيهاً تثار حول العقائد الإسلامية، وفي ذلك من الدلالة على أن الدراسة المنهجية المقترحة، ليست دراسة فحسب، وإنما طموح إلى إثبات عقلانية العقائد الإسلامية.

و من جهة أخرى فإنه يمكننا عد هذا الكتاب وثيقة نادرة تعكس المنطق الإسلامي في مرحلته الأولى قبل أن يعكر صفوه المنطق اليوناني، ويبين طريقة توظيف الحجاج العقلي، في التدليل على صحة العقائد الإسلامية، وبطلان العقائد الأخرى^٥.

وقد تناول القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب الأديان التالية:

١. الإسلام: تناول في معظم أجزاء هذا الكتاب مختلف الفرق الإسلامية، وهي من الكثرة بحيث لا يمكن حصرها، وعلى رأسها الأشعرية والفرق الاعتزالية والشيعة ومختلف فرق الخوارج.

^١ المصدر السابق، ص ٧٠.

^٢ عثمان، قاضي القضاة عبد الجبار، ص ٧٠، و الحاكم، شرح عيون لممائل، ص ٣٦٦.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، المغنى في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق، ج ٥، ص ٨٢-٢٠٠.

^٥ علي سلمي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢) ص ٩٤، ص ١٣٢-١٣٣.

٢. الأديان الأخرى: خصص القاضي عبد الجبار الجزء الخامس من هذا الكتاب لدراسة الفرق غير الإسلامية، ورتبها تحت أقسام تصنيفية متتالية، اعتماداً على وحدة المعبود، ليجعلها موحدة ومثنية ومثلثة، حيث يريد بالموحدة المسلمين، ويريد بالمثنية كل الفرق الثنوية بفرقها المختلفة. كما تناول تحت عنوان الفرق المثلثة: كل الفرق النصرانية المختلفة، ثم تناول الفرق الصابئة.

كما تناول في هذا الكتاب الوثنية، كما خصص الجزء السابع عشر من "المغني" لدراسة اليهودية. و يبدو أن القاضي عبد الجبار قد كان وفيًا لمنهجه

١ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٩، و الثنوية هي من أهم الديانات التي عرفتها البشرية، انتشرت في بقاع مختلفة، كالصين والهند وفارس، واحتضنها العالم الإسلامي قروناً من الزمن، في بقاع منه كالعراق وفارس، ورغم قلة المعتنقين بهذه الديانة، إلا أنها مع ذلك ما زالت تنتشر في مناطق قليلة من عالمنا المعاصر، كإيران والهند. ويقوم النسق العقدي العام للديانات الثنوية على الاعتقاد في وجود إلهين قديمين أوليين هما والدا كل ما في الوجود؛ أحدهما إله الخير والآخر إله الشر، ولكل فاعليته الوجودية، إذ أن "إله الخير" هو مصدر كل خير في هذه الدنيا، كما أن "إله الشر" هو مصدر كل شر وضرب؛ ولكل فاعليته، وقد اشتهرت هذه المقولة عند المجوس التي اعتبرت "يزدان" فاعلاً للخير و "اهرمين" فاعلاً للشر، كما أن الوجود عند الثنوية مركب من شينين، وهما النور والظلمة، قديمين كانا ولم يزلوا، ولهما قدرة على خلق الأشياء من خلال القدم الذي يتصف به التضاد الوجودي، ثم هما حساسان بصيران، إلا أنهما يتضادان في الفعل والتبدير، ولكل منهما خصائص؛ إذ أن النور متصف بكل الصفات الجميلة؛ فاضل، حسن، صفي، نقي، طيب الريح، حسن المنظر، وكل أفعاله جميلة، فهي خير وصلاح وسرور. وعلى نقيض من هذا، فإن الظلمة جمعت فأوعت كل الصفات القبيحة، فهو ناقص كدر، نقي الريح، قبيح المنظر، شرير، بخيل، سفيه، نقي، ولذلك فكل أفعاله شر وضرب. و للثنوية فصائل مختلفة، وهي: الماثوية، والمزدكية، والديصانية، المرفيونية، الماهاتية، الملاحية، الصيامية، المجوسية. راجع: (صليبا، المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٧) ج ١، ص ٢٨٠)

٢ عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ٥، ص ٨٠

٣ المصدر السابق، ص ١١٤-١٤٦، و النصرانية ديانة كتابية، يرجع تاريخها إلى القرن الميلادي الأول، وما زالت تنتشر إلى وقتنا الحاضر في الكثير من البلدان الغربية، حيث يبلغ عدد أتباعها الآن قرابة المليار، وهي من أهم الأديان التي تناولها القاضي عبد الجبار، وقد منحها عناية خاصة، فتناول فرقها التاريخية المشهورة، وهي: الملكانية (أو ما يعرف قسي وقتنا الكنيسة الكاثوليكية) واليعقوبية والنسطورية والمارونية في نفي أن يكون (المسيح) عبداً أو نبياً، وإنما هو إله في حقيقته. وأن للعالم إله هو أب والذ لم يزل، غير مولود، وأنه قديم خالق رازق، واله هو ابن مولود وأنه ليس بأب ولا والد، قديم حي رازق، وروح القدس ليس بأب والد ولا ابن مولود، وأنه قديم حي رازق، وأن الابن نزل من السماء وتجسم من روح القدس ومن مريم البتول، وصار ابناً لها واحداً، ومسمى واحداً وخالقاً واحداً، حبلت به مريم وولدتها، وأخذ وصلب والم ومات ودفن، وقام بعد ثلاثة أيام، وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه. ويمكننا رد النسق العقدي النصراني إلى عنصرين، وهما التثليث، والمسيحولوجيا؛ أما التثليث: وحقيقته القول: بأن الله تعالى إله واحد وثلاثة أقانيم؛ أقنوم الأب يعنون به ذات الله، وأقنوم الابن يريدون به الكلمة المسيح، وأقنوم روح القدس؛ أي الحياة. فإذا كانت هذه الأقانيم متماثلة في جوهريتها، فإنها مختلفة في أقنوميتها، وفي وظائفها الوجودية أيضاً؛ فالابن لم يزل مولود من الأب والأب والذ للابن، ولم تزل، راجع: جبير شارل، نشأة المسيحية وتطورها، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، و

(France: Payot, 1969), Bultman, R, le christianisme primitif. dans le cadre des religions antiques.

(Thiollier; Dictionnaire des Religions, (France: Larousse, 1966), ((christianisme))

٤ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٥٢. وتجدر الإشارة هنا إلى أن القاضي عبد الجبار خصوصاً والمتكلمين عموماً لم يستوعبوا كل مذاهب الصابئة، ولم يكونوا على اطلاع دقيق عليها، مما جعلهم يقعون في خلط كبير حول طبيعة الدين الصابئي و فرقه المتعارضة، وتدل مصادر القاضي عبد الجبار أنه قد اعتمد في دراسته لهذه الملة على الحسن بن موسى الذي لم يكن أقل خطأ من مؤرخي الفرق والديانات الأخرين، و مرد هذا الخلط - فيما أرى - إلى أسباب مختلفة أهمها باطنية هذا الدين التي منعت من انتشارها وفهمها، أضف إلى تلقي المؤرخين لكثير من المعلومات عن الصابئة عن طرق المرتدين عن الصابئة، الذين يبررون خروجهم بمزاعم شتى. ويقوم النسق الاعتقادي للصابئة المندائية على المبادئ التالية:

- الاعتقاد في إله واحد خالق لهذا الكون، لا شريك في ربوبيته ولا في ألوهيته، وهم بذلك قد بلغ من التجريد والتزبيد مبلغاً.

- يثبتون لله الصفات عن طريق النفي والسلب، لا الإثبات؛ فالله أزلي أبدي، لا أول له ولا نهاية له. لا يشبهه شيء، لا تتركه الحواس ولا يفرض عليه مخلوق، لم يلد ولم يولد، ليس محدثاً، وليس مواتاً وليس جاهلاً؛ يريدون بذلك تنزيهه تعالى عن كل نقص ومماثلة للخالق.

- أقروا باليوم الآخر وبالنبوة، واعترفوا بنبوة آدم، أول الأنبياء، ثم بالأنبياء الثلاثة الذين أتوا من بعده نوح، و سام، ويحي بن زكريا.

- يعتقدون أنهم يتبعون شريعة آدم التي احتوتها كتب الكنزاريا المقدسة، والتي لحقها تغيير مع مرور الزمن، ثم جاء النبي يحيى ليخلصها مما دخلها من تغيير. (راجع: غضبان الرومي، تعليم دينية لأبناء الصابئة، (بغداد، دار الثقافة، ١٩٧٢)، ص ٨.

٥ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٥٥، والوثنية نسبة إلى الوثن، حيث يسمى صنماً إذا صنع من الخشب أو المعدن، على صورة الإنسان، أما إذا صنع من الحجارة، فيسمى وثناً، ويقوم النسق الاعتقادي للوثنية على المبادئ التالية:

الذي اختطه لنفسه في كتابه المغنى، ولذلك لم ينشغل إلا بهذين العنصرين فقط، راجع إلى ارتباطهما بمبحث أصل التوحيد، الأصل الذي اهتم بتحليله في كتابه الكلامية.

٢. شرح الأصول الخمسة

وهو كتاب كلامي بحت، أملاه القاضي عبد الجبار على تلامذته^١، اشتهر منهم اثنان، وهما: أبو أحمد بن إسماعيل علي الفيروزادي الزيدي، و أحمد بن أبي هاشم الحسيني الزيدي المعروف بماتديكم، وهذا ما يفسر لنا كثرة ورود عبارات في هذا الكتاب، كقوله: (بدأ قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد رحمه الله في هذا الشرح سؤال الأصول الخمسة، فقال: [...])، ثم ثنى، فقال: (...)'، وغيرها كثير، كما تظهر زبديه تلميذه ماتديكم في مبحث الإمامة، فيذكر آراء القاضي، ثم يثبت رأي الزبدي في القول بأفضلية أمير المؤمنين على الشيخين^٢. و نقل التلميذ ماتديكم موثوق به، وخاصة فيما يتعلق بدراسة الأديان، و الدليل أن المقارنة بين مضمون المغنى ومضمون شرح الأصول الخمسة، تثبت تماثلهما، إلا أن هذا الأخير مختصر. و تجدر الإشارة هنا إلى أن الكتاب لم يطبع إلا حديثا بتحقيق عثمان عبد الكريم^٣، وقد أعيد طبعه في الجزائر مرة أخرى^٤.

و نلفت الانتباه هنا إلى أن عنوان الكتاب يثير تساؤلا حول مقصد القاضي عبد الجبار من تأليفه؛ فهل شرح الأصول الخمسة معناه هو شرح كتاب، اسمه 'الأصول الخمسة'، أم أنه شرح للقواعد الأساسية للاعتزال، والتي هي بمثابة الأصول؟ ويبدو لي أن الاحتمال الثاني أصوب؛ لأنه لم ينسب أحد من الباحثين للقاضي عبد الجبار كتاب بعنوان 'الأصول الخمسة'.

و قد حلل القاضي عبد الجبار في كتابه شرح الأصول الخمسة كل الأصول الاعتزالية، فدرس التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والوعد والوعيد، وخص قسما من الأصل الأول 'التوحيد' لتحليل معتقدات الأديان المختلفة، من ثنوية ونصرانية، وغيرها، بعد

- الاعتقاد بسبب أول لهذا العالم صنعه وديره
- وأن ثمة حياة أخرى بعد الموت، توافق في ذلك عوم الأديان ومعظم العقائد وميثولوجيا الشعوب
- تختلف العقائد الوثنية فيما بينها؛ بين فرق أمنت (بالخالق) وأقرب (الابتداء و الإعادة)، و اعتقدت أن الأصنام ما هي إلا وسيط بينهم وبين الله، وبذلك صارت تقوم بوظيفة النبي، يتقربون إليها بطقوسهم اليومية والموسمية التي تقام في المعابد، و أنكرت البعث والرسول، وبذلك بانت عن فرق وثنية أخرى أنكرت الخالق وتفصيلات العالم الآخر، مبدية اتجاهها ماديا حسيا، يقول بالدهرية (راجع: أبي المنذر هشام الكلبي، كتاب الأصنام، (مصر، دار الكتب المصرية، ١٩٩٥)، ص ٥٣)
١ عبد الجبار، المغنى، ج ١٧، مبحث النسخ، واليهودية ديانة كتابية يرجع اليهود تاريخها إلى القرن العشرين قبل الميلاد، عصر إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب عليهم الصلاة والسلام، وما زالت تنتشر في وقتنا الحاضر في بلدان مختلفة، حيث يبلغ عدد أتباعها ١٨ مليوناً تقريبا، وتد الآن الديانة الرسمية لدولة إسرائيل، وهي من أهم الأديان التي كانت موجودة في العالم الإسلامي، إذ عد القرآن الكريم معتقوها من أهل كتاب، تجوز مؤاكلتهم و مناكلتهم و يأمر بالإحسان إليهم، ومع ذلك فقد تصدت للإسلام منذ أيامه الأولى في يثرب، ودخلت معه في صراعات عنيفة عبر محاولة خنق الدعوة الجديدة. ولم تتردد في الوقوف مع الوثنية العربية في جبهة واحدة ضده. كما حاول لليهود تحريك الأوس والخزرج من ناحية أخرى، يقولهم: لقد جلبتم على أنفسكم باتباع هذا الرسول الضلال والبلاء العاجل بمعادة الأمم. ولما تبيّنوا فشلهم في فض الناس عن دعوة الإسلام عمدوا إلى المؤامرات، بل إنهم تجرعوا على إلقاء الصخرة على الرسول ﷺ لقتله، ولم يلقوا منه إلا خيرا. و لم يلاقوا عفوهُ إلا بالتواصي بالانحراف عنه والصداء ثم لما اشتد أمرهم ولم تفلح وسائل المصالحة معهم، ولذلك قضى رسول الله ﷺ بإخراجهم - أي يهود بني النضير من المدينة-. (راجع: عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٤٠١-٤١٥، والرزي، اعتقادات فرق المشركين والمسلمين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٨٢، و (Thiollier, Dictionnaire des Religions, (Judaisme))

٢ عثمان، قاضي القضاة، ص ٦٦. Monnot, Islam et Religion, pp243-255، حيث اهتم بتحليل جزء من مباحثه النقدية.

٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١.

٤ المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٨٠ وما بعدها

٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، بتحقيق عبد الكريم عثمان، (بيروت، دار العربية للنشر والتوزيع، ١٩٦٧)
٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٠١، بتحقيق عبد الكريم عثمان، (الجزائر: ضمن سلسلة أنيس - موقف للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)
٧ الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٥.

أن تناول قضايا الذات والصفات الإلهية، وبذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار كان يسرى إشكاليات الأديان الأخرى في التوحيد. وقد تناول القاضي عبد الجبار في الكتاب من الأديان الفرق الإسلامية، و الفرق الوثنية، بمختلف فرقها، كما بحث الفرق المثثة؛ حيث درس مختلف الفرق النصرانية المختلفة، كما درس العديد من الفرق الوثنية.

٣. تثبيت دلائل النبوة

وهو ثالث كتاب تناول فيه عبد الجبار أديانا مختلفة، نشر حديثا بإشراف وتحقيق عبد الكريم عثمان في مجلدين كبيرين^١، وقد صحح النقد التاريخي نسبته إليه، بدليل إسناده القول لنفسه في ثنايا الكتاب، و اتفاق القدامى والمحدثين على نسبته إليه^٢. وقد تناول القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب مختلف الأديان في إطار استدلاله على نبوة محمد ﷺ، وإبراز دلائلها؛ ولذلك عنوانه 'تثبيت دلائل النبوة'، حيث خصص الجزء الأول منه لبعض معجزات الرسول ﷺ، والإبانة عن وجه إعجاز القرآن، ثم استعرض إخباره عن أحوال الأديان المختلفة؛ كاليهودية والنصرانية بمذاهبها، ودقيق عقائدها، وبين ما أشار إليه من اختلاف النصارى حول المسيح ﷺ، ثم الإبانة عن ما جاء به الرسول ﷺ حول الزعم بصلب المسيح، و اختلاف النصارى حول الأنجيل، وتأثر المجتمعات النصرانية بعقائد الروم واختلافهم، ودلالة كل ذلك على إعجاز الذكر الحكيم، وصدق نبوة محمد ﷺ^٣.

ولم يرد القاضي عبد الجبار بهذا الكتاب إبطال عقائد الأديان المختلفة، وإنما قصد البيان عن مخالفتهم لأنبيائهم و مخالفتهم لهم (في الأصول و الفروع جميعا مع شدة تحققهم بهم، وأن علم محمد صلى الله عليه وسلم بذلك إنما هو من قبل الله عز وجل، وأن ذلك من معجزاته وآياته)^٤. وبذلك يتأكد أن اهتمامه في هذا الكتاب منصب حول عنصرين متكاملين، أحدهما الإبانة عن مظاهر الإعجاز القرآني في إخباره عن دقائق عقائد النصارى وتاريخها، وأن ذلك أصل في إعجازه المعنوي^٥؛ وثانيهما محاولة إثبات صحة المواقف القرآنية من الأديان المختلفة، وهذا ما عناه بإثبات (مخالفة النصارى للمسيح عليه السلام في الأصول والفروع)^٦، إذ أن ذلك ما يراه القرآن في حقيقة العقائد الكتابية. وبذلك يعطي بعدا عقديا آخر لدراسة الأديان المختلفة، ويفتح لها أفقا جديدا من النظر والنقد، ويجعلها وثيقة الصلة بمباحث النبوة.

وقد تناول القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب من الأديان: الفرق الإسلامية^٧، و الفرق الوثنية^٨؛ كالمجوسية^٩، والمنانية^{١٠}، كما تناول الفرق المثثة، درس فيها الفرق النصرانية المختلفة^{١١}. كما درس الفرق الصابئة^{١٢}، والفرق الوثنية^{١٣}، واليهودية^{١٤}.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ١٩٩-٢١٣.

^٢ المصدر السابق، على سبيل المثال لا الحصر

^٣ المصدر السابق، ص ١٩٩-٢١٠.

^٤ المصدر السابق، ص ٢١٠-٢١٦.

^٥ المصدر السابق، ص ١٤٨-١٦٠.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، بتحقيق عبد الكريم عثمان، ج٢، (بيروت:، دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٦٦)

^٧ المصدر السابق، ج١، ص ٧٠.

^٨ المصدر السابق، ص ٩١-٢٣٥.

^٩ المصدر السابق، ص ١٩٨، بتعديل بسيط

^{١٠} المصدر السابق، ص ٩١.

^{١١} المصدر السابق، ص ١٩٨.

^{١٢} المصدر السابق، ص ٣٧٦-٣٩٠، على سبيل المثال.

^{١٣} المصدر السابق، ص ١٢٥-١٢٩

^{١٤} المصدر السابق

^{١٥} المصدر السابق، ص ١٨٢، ١٨٤، ١٨٧، على سبيل المثال.

^{١٦} المصدر السابق، ص ٩٠-١٥٥

٤. المجموع في المحيط بالتكليف

بعد هذا الكتاب من أهم الوثائق الاعتزالية التي نشرت حديثاً في مجال تحليل معتقدات الأديان والفرق،^١ و لا شك في ثبوت نسبه للقاضي عبد الجبار، بـدليل إسناده القول لنفسه في ثنايا الكتاب، و اتفاق القدامى والمحدثين على إثبات ذلك.^٢ والكتاب كما يدل عليه عنوانه هو تحليل لأصول التكليف؛ أي أصول الاعتزال الخمسة، نهج فيها طريقة شرح الأصول الخمسة، وهو في العرض والإيجاز والأسلوب أفضل من 'المعني'.^٣ و قد تناول القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب كل الأديان التي تناولها في كتبه الأخرى، كما سنرى لاحقاً.

٥. متشابه القرآن

لم ينشر هذا الكتاب إلا حديثاً، وقد خصصه القاضي عبد الجبار لدراسة المحكم والمتشابه كما يدل على ذلك العنوان، والمراد بهما -هنا- المعنى الواسع؛ أي مشكل القرآن، ويراد به كل الآيات التي يخالف ظاهرها أصول الاعتزال الخمسة، و مهد لذلك بمقدمة وافية حول مفهوم المحكم و المتشابه، و حكمة وجودهما في القرآن الكريم، وكيفية التعامل معهما،^٤ ولذلك يمكن عدّه نموذجاً اعتزالياً في التفسير والتأويل، وهذا ما يمكننا من التعرف على منهجه في التعامل مع الكتب المقدسة عموماً، والقرآن خصوصاً، كما سيأتي لاحقاً.

٦. تنزيه القرآن عن المطاعن

خصص القاضي عبد الجبار هذا الكتاب للدفاع عن القرآن، بالرد على كل المطاعن التي وجهت إلى آياته، فيستعرض الآية مبيناً ما قيل فيها، ثم يرد على ذلك موضحاً الصواب، و بذلك يصير وثيقة نادرة لفهم منهجه في التحليل الكلامي للنص القرآني خاصة، ولنصوص مصادر الأديان المقدسة عامة.

٧. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة

تناول فيه القاضي طبقات المعتزلة وجهودهم في الدفاع عن الإسلام، والرد على الأديان الأخرى، وما كتبوه في ذلك، واستعرض شيئاً من ردودهم، وأشدّ ببايعهم في ذلك وسبقهم في هذا المجال النقدي الدقيق.^٥ والملفت للنظر في هذا الكتاب أنه يستخدم مصطلح الدين كدليل على الأديان والفرق الإسلامية المختلفة من غير تمييز.^٦ و تظهر أهمية هذا الكتاب في تاريخه لنشأة و تطور الفرق الإسلامية، وتحليل أسبابها التاريخية والفكرية، كما أنه يفيد في الكشف عن بعض مصادر القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، ونقدها، والتعرف على النقاد من المعتزلة الذين تمرس بهم.

٨. المعتمد في أصول الفقه، لأبي عبد الله البصري

مع أن هذا الكتاب لم يكتبه القاضي عبد الجبار، إلا أنه له فائدة كبرى لفهم جهوده في دراسة الأديان؛ إذ أن مؤلفه أبو عبد الله البصري، هو تلميذ مبرز وملازم متمرس بالقاضي عبد الجبار وكتبه الأصولية والكلامية المختلفة، ومهتم بشرحها و تلخيصها، كما أنه مطلع على المفقود منها. و قد قام

^١ عبد الجبار، المجموع في المحيط بالتكليف، جمع ابن متويه، تحقيق: جين اليسوعي، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢).

^٢ المصدر السابق، ص ٧٠.

^٣ عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان زرزور، (القاهرة: دار التراث، دت).

^٤ المصدر السابق، ج ١، ص ١-٣٩.

^٥ عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، (بيروت: الشركة الشرقية للنشر والتوزيع-دار النهضة الحديثة، دت).

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة-تحقيق فؤاد السيد-ط ٢، (تونس: الدار التونسية للنشر-الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٦).

^٧ المصدر السابق، ص ١١٣-١٦٤.

^٨ المصدر السابق، ص ١٣٨.

^٩ المصدر السابق، ص

^{١٠} هو محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري، معتزلي من الطبقة الثانية عشرة، درس على القاضي عبد الجبار في بغداد، أصولي متكلم،

مزج الكلام بالفلسفة، له كتب كثيرة، أهمها المعتمد في أصول الفقه، توفي سنة ٤٣٦هـ (الحاكم، طبقات المعتزلة، ص ٣٨٧، و البغدادي، تاريخ

بغداد، ج ٣، ص ١٠٠)

٨. المعتمد في أصول الفقه، لأبي عبد الله البصري^١

مع أن هذا الكتاب لم يكتبه القاضي عبد الجبار، إلا أنه له فائدة كبرى لفهم جهوده في دراسة الأديان؛ إذ أن مؤلفه أبو عبد الله البصري، هو تلميذ مبرز وملزم متمرس بالقاضي عبد الجبار وكتبه الأصولية والكلامية المختلفة، ومهتم بشرحها وتلخيصها، كما أنه مطلع على المفقود منها. وقد قام البصري في هذا المصنف بشرح كتاب للقاضي عبد الجبار في علم أصول الفقه، يعرف بـ'العمد'، حيث ينقل الكثير من أقواله الكلامية والأصولية المفقودة، ويعلق عليها وينقدها، وبذلك يصير وثيقة فريدة في التعرف على نصوص القاضي عبد الجبار وتطبيقاته في علم الأصول، كما يفيدنا في الاطلاع على كثير من آلياته المنهجية في تحليل الدلالات، وإجراءات فهم الخطابات، و يمدنا بتصورات عن كثير من المسائل المثارة في دراساته حول مصادر الأديان.

المبحث الثالث:

الظروف التاريخية

لجهود القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

إن اهتمام القاضي عبد الجبار وشغفه بدراسة الأديان وتحليل قضاياها تبلور في العصر الثاني الذي يبدأ من سنة ٢٣٢ هجرية إلى سنة ٦٤٠ هجرية؛ حيث طغى الضعف على عموم الديار الإسلامية، وانحلت عرى الدولة الإسلامية وتجزأت إلى دويلات إقليمية، تنقسمها خلافات إسلامية متصارعة؛ الخلافة العباسية في المشرق الإسلامي؛ والخلافة الأموية بالأندلس؛ والخلافة الفاطمية في مصر والشمال الإفريقي؛ وغيرها الخلافة الحمدانية في الشام والحجاز، وتارة للفاطميين؛ وفي اليمن دول آل زياد وآل جعفر؛ والخلافة الغزنوية في بلاد ما وراء النهر. وإذا كانت هذه الخلافات الإسلامية قد تباينت في الرؤساء، فإنها قد اشتركت في الخضوع لمطامع الأمراء وتنافسهم على العرش. وصار العداء مستحكما بين قادة الخلافات الإسلامية، وبذلك بدأت تضيع مكاسب الثورة الإسلامية العباسية، مفسحة بذلك مجالا لثورات سياسية تنشد الإصلاح، كالحركة الإسماعيلية في المغرب العربي مثلا.

و اتسم هذا العصر في المدن العراقية بوضع اجتماعي، سمته تعدد الأعراق، واختلاف الأديان وتشعب الأجناس، يسكن فيها مزيج من قبائل تختلف لغاتهم وتتنابن ألوانهم وأديانهم، منهم العرب والفرس والديالمة والترك والنبط والكردي.

^١ هو محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين البصري، معتزلي من الطبقة الثانية عشرة، درس على القاضي عبد الجبار في بغداد، أصولي متكلم، مزج الكلام بالفلسفة، له كتب كثيرة، أهمها المعتمد في أصول الفقه، توفي سنة ٤٣٦ هـ (الحاكم، طبقات المعتزلة، ص ٢٨٧، والبغدادي، تاريخ بغداد، ج ٣، ص ١٠٠).

^٢ راجع: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والفلسفي والاجتماعي، ط ٧، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٤٢٠.

حسن أحمد محمود- أحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر العباسي، ط ١، (مصر: دار الفكر العربي، ١٩٧٣).

^٣ إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والفلسفي والاجتماعي، ص ٤٢٩.

^٤ أحمد محمود- إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر العباسي، ص ٤٩٩-٥٠٥.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٨٢.

وقد أدى تفكك الدولة العباسية إلى انفصال واستقلال لتلك الدويلات، فصارت كل دولة لها وارد يصرف في نفقاتها المختلفة، وخصص منه جزء للحياة الثقافية والعلم، فشجع ذلك العلماء، وشجع تأليف الكتب، وهذا ما كان حافظاً للعلماء على أبحاثهم المختلفة، فأنج ذلك العصر أعظم المدارس العلمية المختلفة في شتى الميادين، وتكونت المجالس العلمية والنوادي المعرفية، كنادي صاحب بن عبد وزير آل بويه في الري وأصفهان، الذي كان يحضره العلماء من شتى المذاهب، ومن هؤلاء القاضي عبد الجبار المعتزلي، وبيع الزمان الهذاني، وغيرهم. ولا شك أن هذا التشجيع السياسي للعلم وتعدد مدن العلم وعواصمه، كان هدفاً سياسياً، إذ أن الأمراء كانوا يتباهون بعدد الحضور من العلماء، وهو ما كان له دور في تكوين التنافس والاحتكاك الفكري بين الفرق والمذاهب المختلفة وصقل الحوار الديني، كالاحتكاك بين أهل السنة والمعتزلة، وبين الأشاعرة والمعتزلة، وبين علماء الفقه والتمسوقة، وبذلك ازدهر البحث ونشأت الفرق المختلفة. ومهما يكن من أمر، فإن العصر الذي عاش فيه القاضي عبد الجبار، قد عصفت فيه رياح سياسية مختلفة، مما جعل عدم الاستقرار ملمحاً من ملامح تلك الحقبة التاريخية.

كما تميز هذا العصر بتنوع العقائد وتعدد الملل الدينية، وتشتت النحل المذهبية والكلامية، وهو ما كان سبباً للتصارع والتشاحن الاجتماعي، والصراع المذهبي والفكري بين مختلف الفرق الإسلامية، وبين معتقدي الديانات الأخرى^١. وهذا ما ساعد على اتساع الشعوبية، فصارت معينا لكل الحركات الباطنية التي بلورت تصورات ومفاهيم غير إسلامية، وخير ممثلي هذه الآراء ابن المقفع، و زكريا السرازي، حيث اشتركت آراؤهم وأفكارهم في نفس المفاهيم، واجتمعت على إبطال الذبوات ورفض الديانات، وغيرها من الآراء. ومن الضروري هنا أن نشير إلى أن القرن الرابع الهجري الذي نحن بصدد البحث في تياراته الفكرية ليس ميتور الصلة من الناحية الفكرية بالقرون التي سبقت، فكثير من هذه المذاهب التي تتعرض لها كانت قد تكونت في عصور مضت.

وقد جمع القرن الرابع الهجري بين أعظم علماء المدارس والفرق الإسلامية المختلفة، وكتبت فيه أعظم كتب الكلام التي تمثل مختلف الاتجاهات، رداً على المذاهب المخالفة لها من المدارس الإسلامية وغير الإسلامية^٢، كما شهد مناظرات ساخنة بين أتباع مختلف المدارس^٣، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل امتد ليشمل حلقات الدرس في المساجد، لتصير المساجد منارات للمذاهب والفرق مثل مسجد شيراز الذي صار منارة للاعتزال^٤. كما أن العالم الإسلامي في القرن الرابع لم يخل من الأديان المختلفة، وأشهرها النصرانية، ومن معتققيها سكان أصليون لمناطق فتحها المسلمون، فوجد منهم في تكريت والرقبة وقرب الموصل من الأرميين النصاري^٥، ونصارى العالم الإسلامي في القرن الرابع، منهم اليعاقبة، ومنهم النساطرة، ومنهم الملكية أيضاً^٦؛ فاليعاقبة نسبة إلى يعقوب اليردعي، تعرف

^١ المصدر السابق، ص ٨٩.

^٢ أحمد أمين، ظهر الإسلام، ط ١، (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٢٦٠.

^٣ لويس غارديه وج قناتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، (بيروت: دار الفكر، ٨٢)، ج ١، ص ٦٤-٧٧.

^٤ المصدر السابق، ص ٣٣.

^٥ المصدر السابق، ص ٣٣.

^٦ المصدر السابق، ص ٣٣.

^٧ المصدر السابق، ص ٣٣.

^٨ راجع أم متر، حضارة الإسلام في القرن الرابع الهجري - ترجمة عبد الهادي أبو ريده، ط ٤، (القاهرة: مكتبة الخالجي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٨٥-٨٧.

^٩ محمد حملي، الخلافة والدولة في العصر العباسي، (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٥)، ص ١٠٦-١٠٧.

^{١٠} الحاكم، شرح عيون المسائل، ص ٣٦٦.

^{١١} أبو محمد ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة: مكتبة الخالجي، ١٣٣١هـ)، ج ١، ص ١٠٨.

^{١٢} تاج الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ)، طبقات الشافعية الكبرى، ط ١، (مصر: المطبعة الحسينية المصرية، د.ت)، ص ١١٤.

^{١٣} المصدر السابق، ص ١١٢.

^{١٤} أم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة عبد الهادي أبو ريده، ط ٤، (القاهرة: مكتبة الخالجي، ١٩٦٧)، ج ١، ص ٨٥-٨٧.

ومحمد الحموي، معجم البلدان، (القاهرة: مكتبة الخالجي، ١٩٦٧)، ج ٢، ص ٣١٨-٣١٩، وراجع: Daniélou et Marrou, nouvelle

Histoire de l'eglise, 11p326.. حيث أرخ للتوسع النصراني في العالم العربي.

في القرن الرابع، منهم اليعاقبة، ومنهم النساطرة، ومنهم الملكية أيضا؛ فاليعاقبة نسبة إلى يعقوب البردعي^١، تعرف أيضا بالمونوفيزية، والسريان اليعاقبة، وتنتشر في بقاع مختلفة من العالم الإسلامي، نخص منها بالذكر مصر والشام^٢. وقد كان لهذه الفرقة نشاط جدلي قسي العالم الإسلامي تجاه المسلمين^٣. وأما الملكانية أو الملكية نسبة إلى ملك الروم البيزنطي^٤، وتعرف أيضا بالخلقيدونية، إذ أنها تمثل الكنيسة الرسمية للدولة الرومية بالقسطنطينية، وتنتشر في العراق، والشرق الأدنى وآسيا الصغرى^٥. وأما النسطورية، والتي تعرف الآن بالأورثوذكس، فقد انشقت من القرن الخامس الميلادي عن باقي الفرق النصرانية، وكانت تنتشر في مناطق عدة من العالم الإسلامي، في العراق، وفي بلاد فارس مهد الدولة الساسانية^٦.

و لم يخل تعايش أهل الأديان المختلفة مع المسلمين من استهزاء وضغينة، وهذا ما تصوره الكتابات الإسلامية في حديثها عن أهل الملل الأخرى، فهم أجهل خلق الله، و رهبانهم أفسق الناس، أبحارهم أحبب الخلق، وراهباتهم أفجر، و أتباعهم أحمق الخلق^٧. ورغم ذلك، فإن كثرة من أهل الملل الأخرى قد اعتلوا مناصب في الدولة الإسلامية، وكان للنصارى فيها شأن عظيم، ولسد تدمر في الأوساط الإسلامية، لأنهم رأوا فيه مظهرا من مظاهر انحطاط الأمة الإسلامية^٨.

كما أدى التعايش أهل الأديان مع المسلمين إلى المواجهة والمناظرة والحوار، وانبثقت عن ذلك دراسات كلامية كثيرة، وظهرت اتجاهات نقد جديدة، وتحدت خطوات وأدوات النقد والود، إزاء الحاجة وشروط المواجهة التي فرضها مفكرو الأديان وأصحاب العقائد الأخرى^٩، فنتج عن المواجهة مع اليهود مشكلات تتعلق بذات الله وصفاته والتثنية والتشبيه، وقضية نسخ الشرائع، وعصمة الأنبياء، كما نتج عن الاحتكاك بالنصارى موضوعات متعلقة بكلام الله وخلق القرآن، و علاقة الذات الإلهية بالصفات^{١٠}.

و لو عدنا إلى تتبع الأديان التي درسها القاضي عبد الجبار لاتضح أنه قد درس مختلف الفرق الإسلامية، ولم تحظ فرقة باهتمامه كالشيعة، لما لها من الشأن السياسي في عصره، متمثلا في الدولة الفاطمية^{١١}. كما درس الديانات الكتابية، النصرانية، واليهودية، ولم يواز اهتمامه بالنصرانية أي اهتمام بدين آخر في كتابيه 'المعني' وتثبيت دلائل النبوة^{١٢}. كما بحث القاضي عبد الجبار الديانات الثنوية. و قد درس الديانات الصابئية، بفرقها المختلفة^{١٣}، خاصة: صابئية حران^{١٤}، وصابئية

^١ أنم متر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري-ترجمة عبد الهادي أبو ريده، ط٤، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ج١، ص ٨٥-٨٧. ومحمد الحموي، معجم البلدان، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)، ج٣، ص ٣١٨-٣١٩، وراجع: Danielou et Marrou, nouvelle Histoire de l'eglise, t1p326.، حيث أرخ للتوسع النصراني في العالم العربي.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٤٠٤-٤١٣.

^٤ المصدر السابق، ج١ ص٤٢١، وأيضا: الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص٩٥.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١ ص ٩٥-١٠٨، والمعني، ص ٥٥ ص ٨٢-١٥٠، حيث تناولها مع باقي الفرق.

^٦ الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ٩٥.

^٧ المصدر السابق، وأيضا: Danielou et Marrou, nouvelle Histoire de l'eglise, t1, p387.

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ٩٥، ص ١٩١، ومتر، الحضارة الإسلامية، ص ١٠٢، ١٠٥.

^٩ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١٩١.

^{١٠} أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، (مصر: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٦)، ص ٣٩ وما يليها.

^{١١} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٢٩٤ - ٢٩٧.

^{١٢} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١١٨.

^{١٣} عبد الجبار، المعني، ج٥، ص ١٥٢-١٥٤.

^{١٤} إن أصل الصابئية الحرائية يرجع إلى مدينة حران، المدينة التي كانت مولعة بالعلوم النظرية و النظريات الفلسفية الفيتاغورية، والأفلاطونية و الأرسطية والرواقية و الأبيقورية و الأفكار اللاهوتية الهرمسية. وتقوم عقيدتها على الإيمان بأن الله خلق للعالم حيا ناطقا، و دبر العالم، و اعتقدوا أن الكواكب ملانكة؛ فعبدها و جعلوا لها بيوتا على عدد الكواكب الملمبة، كما أقاموا أصناما تشبهها تماثل عدد الكواكب وأسماءها، كما اعتقدوا بأن العالم قديم مع الله، لكونه مخلوقا من

المندائي. كما تناول في إطار عمله النقدي الموسوعي حول الأديان الوثنيات المختلفة، الوثنية العربية، والوثنية الهندية، والوثنية الصينية، و الوثنية الرومية و الوثنية اليونانية.^١ ونلاحظ أن سعة اهتمام القاضي عبد الجبار يتوافق مع خطورة الفرق المدروسة، ويتعلق به طردا، إذ منها ما وهبه كبير اهتمام، كما أن منها ما لم يوله إلا وريقات، ولتأكيد هذه الفكرة قمنا بدراسة إحصائية بيانية لعدد الصفحات المخصصة لكل دين، في كتاب 'المغني'، الجزء الخامس، كما قمنا بدراسة ورود اسم الدين في كتاب 'تثبيت دلائل النبوة' لينتج لدينا الشكلان (١) و (٢).

و قد تبين من خلال تحليل هذا العمل الإحصائي أن اهتمام القاضي عبد الجبار منصب على الديانات الكتابية، خاصة الفرق النصرانية، ثم تلتها الفرق الثنوية ثانيا، ثم غيرها من الأديان، ولا شك أن هذا ليس عرض صدفة، فقد كانت هذه الأديان هي الأكثر انتشارا في العالم الإسلامي، و الأكثر احتكاكا مع المسلمين، النصرانية واليهودية أولا، ثم الثنوية بمختلف فرقها، ثم الوثنية. وهذا ما يكشف عن الخلفيات التاريخية والأبعاد الاجتماعية لدراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة؛ إذ أن اهتمامه بالنصرانية يمكننا رده إلى قيام العقيدة الإسلامية على مواقف محددة من عقائد أهل الكتاب وكتبها المقدسة؛ أساسها الطعن في توثيق الكتاب المقدس واتهامهم بتحريفه.^٢ أضف إلى هذا كثرة الجدل بين المسلمين وأهل الكتاب الذين كانت تفسيراتهم لمفهوم التوحيد والعدل تختلف اختلافا كبيرا عما هو مقرر عند المعتزلة، كما يشد هذا الاهتمام صولة أصحاب هذا الدين ممثلا في تأمر الدولة الرومانية على الإسلام.^٣

كما أن شغفه بدراسة مقولات اليهودية في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة' دون كتاب 'المغني'، يمكن رده إلى موضوع الكتاب، الذي أراد به المناقحة عن دلائل النبوة التي طعن فيها اليهود ولم يسلموا بها.^٤

ويمكن تفسير اهتمامه بالديانات الثنوية بانتشار هذه الديانات في بقاع مختلفة من العالم، كالصين والهند وفارس الثنوية، واحتضان العالم الإسلامي لها قرونا من الزمن وانتشرت في بقاع منه كالعراق وفارس، خاصة بعض فرقها، كالثنوية المانوية مثلا (Maneichism)، و المزدكية،^٥

هولي أزيية، و أن الإنسان يحاسب على حسناته وسيئاته، ويكون عقابه بالتناسخ الذي يكون بالعودة إلى حياة النعيم والملاذات والعقاب يكون في التناسخ، (داود، الصابئة المندائيون، ج ١، ص ١٦٩-١٧٥)^٦ وتسمى أيضا بصابئة البطالغ، كما تسمى بالمغتسلة، و هي التي عفاها القرآن في آياته المختلفة، و يفهم منه أنها جماعة دينية لها خصوصياتها، و تحقق بأهل الكتاب في الخضوع للجزية. (الرومي، تعاليم دينية لأبناء الصابئة، ص ٨-١٢).

^١ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٥٥-١٥٩

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٨.

^٤ المصدر السابق، ص ٩٠-١٠٠.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ١٩٣.

^٧ المصدر السابق، ص ٦-٣٧.

^٨ متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٠٢-١٠٥.

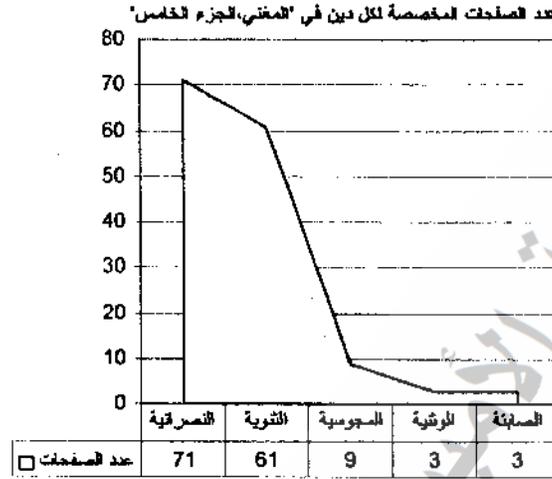
^٩ نسبة إلى القس ماني بن فتق بن بابك بن ابي يوزام الذي أسس حركته الدينية الانشاققية عن النصرانية في القرن الثالث الميلادي، ليؤكد على ثنائية النور والظلمة كما هو مطروح في ثنوية الزرادشتية، إذ أنه كان نصرانيا، وصار قسيسا بالأهواز، وكان يعلم ويفسر الكتب ويحاور الأديان المختلفة: لليهود والمجوس والوثنيين، ثم يترك النصرانية ويزعم أنه مسيح، ويدعو إلى عقيدة تتحد فيها كل الأديان التاريخية، مجددا النار لنورها وإضائها وتوسطها بين الفلكيات والعنصريات، و متخذاً لنفسه اثني عشر تلميذاً، أرسلهم إلى بلاد الشرق المختلفة، حتى وصلوا إلى الهند والصين مبشرين بالثنوية. ورغم قلة المعتنقين لهذه الديانة، إلا أنه مع ذلك ما زالت تنتشر في مناطق قليلة من عالمنا المعاصر، كإيران و الهند (عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٥، وما بعدها، و كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٥٨).

^{١٠} تعد المزدكية أحد المحاور الثنافية، وجيبا من جيبها، إلا أنها تجاوزت للنمطية الدينية التي عاشتها فصائل الثنوية لتتخذ وتتميز ثنوية المزدكية عن غيرها من الفصائل ببعدها الاجتماعي الذي يحمل مفاهيم ثورية حول بنية المجتمع وعلاقته و

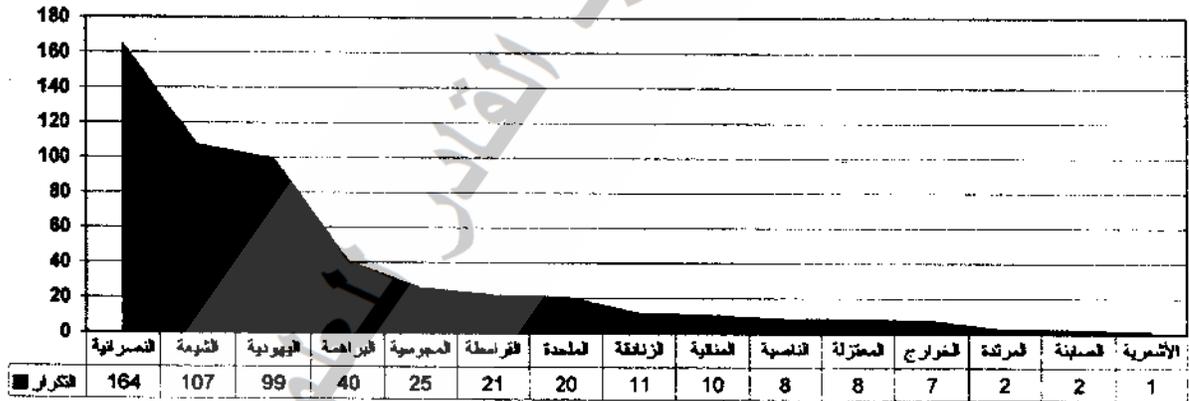
والمجوسية'. و لعل قلة اهتمام القاضي عبد الجبار بالديانات الوثنية يمكن إرجاعه إلى كون الدين التاريخي ليس له صولة على أرض الواقع في عصره؛ أي القرن الرابع الهجري.

عدد الصفحات المخصصة لدراسة كل دين (الشكل البياني - رقم ١)

إذا قمنا بدراسة عدد الصفحات التي خصصها القاضي عبد الجبار لدراسة كل دين في كتاب 'المعني فسي أبواب العدل والتوحيد'، الجزء الخامس، ثم قمنا بعرض المعلومات الحاصلة بياناً نتج لدينا هذه الإحصائيات.



تكرار ورود اسم 'الدين' في كتاب 'تثبيت دلائل النبوة' (الشكل البياني-رقم ٢)



مفاهيمه و قيمه؛ إذ أنها ترى أن الأرزاق قسمة بين الناس بالتساوي، و من كان عنده فضل من الأموال والنساء فليس هو بأولى بها من غيره. و المزدكية هي من الملل التي كانت تنتشر بين المسلمين، وقد عدهم الفقهاء من أهل كتاب، يخضعون للجزية، ويتمتعون بالحرية الدينية. (راجع: القاضي، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٤٠١)

' تقوم المجوسية على فكرة وجود ثنائي يتكون من الله والشيطان، وبينهما صراع أبدي. وقد حفظ لنا التاريخ أخبار أهم فرقها وهي الزرادشتية. و تقوم فلسفتها على ميتولوجيا الحرب المقدسة التي دامت آلاف السنين بين الله والشيطان، دون أن يتم النصر لأحدهما، مما اضطر الله - تعالى عن ذلك - قبول وساطة الملائكة للصلح بينه وبين الشيطان مقابل تسليم العالم إلى الشيطان، مدة سبعة آلاف سنة يفعل فيه ما يشاء، وبذلك توقفت الحرب بينهما. و اشترط الملائكة عليهما كي يتم تنفيذ هذه المعاهدة واستمرار شرعية نصوصها ألا يخالف أحدهما بنود المعاهدة المبرومة، وإلا فالمخالف يقتل بسيفه. و يظهر أن هذا المعتد هو في حقيقته تفسير ميتافيزيقي للصراع بين الخير والشر في الدنيا، وهو ما أملى عليها مبادئ أخلاقية لتتكامل رؤيتها المذهبية (راجع: عبد الجبار، المعني، ج ٥، ص ٩، وصلينا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٨٠).

' متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج ١، ص ١٠٢-١٠٥

المبحث الرابع:

منهج القاضي عبد الجبار

في تصنيف مؤلفاته في دراسة الأديان

ماهي طرق دراسة الأديان في كتابات المسلمين؟ وما هي طريقة القاضي عبد الجبار في ذلك؟ وما الجديد فيها؟ وهذا ما سيكون محل نظر في العنصرين المواليين.

أولا: طرق دراسة الأديان في كتابات المسلمين

وظف المفكرون المسلمون القدامى في دراسة الأديان عدة طرق، وهي:

١. طريقة التصنيف الكلامي

اشتغل المتكلمون في أبحاثهم العقديّة بدراسة الأديان، وأثروا هذا المجال بحثا ونقدا، وأنتجوا طرقا متنوعة تميزت بخصائص متباينة، يمكننا ردها إلى طريقتين، وهما:

٥١. طريقة المسألة الكلامية

نعت هذه الطريقة بالمسألة الكلامية، لأن أصحابها عرضوا مختلف الأديان مع مسائل علم الكلام، وشفغوا بنقدها وتحليلها، حيث تثار مسائلها وعقائدها في إطار مباحث العقيدة الإسلامية، لتدرس كشبه تثار حولها، وترتب مع نظيرها، فالتثليث والتجسيد مثلا يدرسان مع التوحيد، والنسخ و تناسخ الأرواح يدرسان مع العدل، وهكذا، وهذا ما يثبت أن اهتمامها بالأديان عرضيا، وليس أصليا. ومن أشهر أمثلة هذا المنهج كتاب التمهيد للباقلاني، وكتاب التوحيد للماتريدي.

٥٢. طريقة المسألة الدينية

وهي من أشهر الطرق النقدية التي وظفها متكلمو الإسلام، وتتميز بإفراد كل دين من الأديان ببحث، ليصير وحدة مركزية، تعرض فيه عقائده، وتحلل بمناهج مختلفة، وينتقد منها ما رآه قابلا لذلك، ومن أمثلته كتاب الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة للقرافي، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لابن تيمية، وإظهار الحق،

١ راجع حول ذلك الفصل الثاني، مبحث علاقة الرد بالعلوم.

٢ بويكر الباقلائي، التمهيد في علم الكلام، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية) ص ١٠٠

٣ الماتريدي، كتاب التوحيد، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية) ص ١٠٠

٤ القرافي، الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)

٥ تقي الدين بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (مصر: مكتبة المدني) ص ١٠٠

للهندي^١، وشفاء الغليل في الرد على من بدل التوراة والإنجيل، للجويني^٢.

٢. طريقة تصنيف علم الملل والنحل

وظف علماء الملل والنحل منهاجا تصنيفيا، يتناول الأديان بالعرض والتحليل والنقد، والرد على مسائلها، ويختلف هذا المنهج عن سابقه باستعراض الأديان دينا دينا، يعرض نشأتها وعقائدها ومصادرها، كما يستعرض مختلف الفرق الإسلامية، ومن أشهر الأمثلة التي تمثل هذا المنهج كتاب ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل^٣، وكتاب الملل والنحل، للشهرستاني^٤.

٣. طريقة التصنيف التاريخي

وهو من أشهر المناهج التي وظفها مفكرو الإسلام ومؤرخوهم في دراسة الأديان، ومن سماته التركيز على أحداث تاريخ الأديان أكثر من عقائدها، ووضعها في إطارها التاريخي العام، أو إطارها الديني الخاص، ويتنوع إلى طريقتين دراسيتين أيضا، وهما:

٥١. الطريقة التاريخية

تجنح هذه الطريقة إلى تتبع التعاقب التاريخي للوقائع الدينية فسي مسارها الزمني، فيولى الاهتمام إلى تحليل أحداثها التاريخية دون التفات إلى تحليل بنيتها العقدية، ومن أشهر نماذجها تاريخ اليعقوبي^٥، والذهبي في كتابه شننور الذهب^٦.

٥٢. الطريقة الوصفية

وسميت هذه الطريقة بالوصفية لأنها تقوم بدراسة الأديان وعرض عقائدها وتفحص طقوسها وشرائعها في مرحلة زمنية معينة عن طريق معايشة حياة، وملاحظة بالمشاركة، ويندرج تحت هذا المنهج ملاحظات الرحالة المسلمين، كمحاولة البيروني^٧.

٤. المنهج المقارن

يطمح هذا المنهج إلى دراسة نقاط الاتفاق والاختلاف الموجودة بين الأديان، وهو من المناهج التي لم يعرف تطبيقا واسعا في دراسة الأديان عند مفكري الإسلام؛ ولم يلتفت إليه إلا لدراسة جزئيات دينية فقط. وأما المقارنة المنظمة بين دينين فهي نادرة جدا، ولا نعرف إلى حد الآن إلا دراستين، وهما كتاب 'الإعلام بمناقب الإسلام'، للعامري، وهو الكتاب الذي اهتم فيه بالمقارنة بين الإسلام وسنة أديان أخرى، لإثبات خصوصيات الإسلام ومناقبه، ولذلك سموه ب'فيلسوف الإسلام'، والدراسة الثانية تتمثل في كتاب تثبيت دلائل النبوة^٨، للقاضي عبد الجبار كما سنرى.

ثانيا: طريقة القاضي عبد الجبار في تصنيف مؤلفاته في دراسة الأديان

^١ الهندي رحمت الله، إظهار الحق، (الجزائر: دار الشهاب، ١٩٩٠).

^٢ الجويني أبو المعالي، شفاء الغليل في الرد على من بدل التوراة والإنجيل، (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية، ١٤٠٣هـ).

^٣ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل.

^٤ الشهرستاني، الملل والنحل، (مصر: دار الندوة الجديدة، دت).

^٥ راجع: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٦٨، ص ١٥٣-١٥٦.

^٦ الشهرستاني، الملل والنحل، مطبوع على هامش الفصل لابن حزم، (مصر: طبعة دار الندوة الجديدة، دت).

^٧ أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرنولة.

^٨ أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٧).

اعتمد القاضي عبد الجبار على طريقتين مختلفتين في تصنيف مؤلفاته في دراسة الأديان، وهما: نهج المعنى والأصول الخمسة والمحيط، ونهج تثبيت دلائل النبوة، كما يلي:

١. نهج المعنى والأصول الخمسة والمحيط

يظهر من فحص هذه الكتب أن القاضي عبد الجبار قد جنح إلى طريقة المسألة الكلامية الأنفة الذكر، إذ تناول جل الأديان إثر تحليله لأصل التوحيد، لتدرس كشيء تثار على هذا الأصل، مع باقي المباحث الكلامية، وبالضبط مع المسائل المشابهة، لتصير الأديان شيئا تثار على الأصول وهذا ما كان له كبير الأثر في التصنيف وتحديد الطرق النقدية المقترحة؛ إذ تعالج كما تعالج الأصول الاعتزالية، وتستخدم نفس الأنواع الاستدلالية.

٢. نهج تثبيت دلائل النبوة

وظف القاضي عبد الجبار في دراسته للأديان منهجا تصنيفيا لم يسبق إليه حسب تقديره، فاثبت صدق المواقف القرآنية من الأديان المختلفة، وأثار مسائلها وقضاياها في إطار التذليل على صدق نبوة محمد ﷺ، وكشفا لأعلام ودلائل نبوته، ليصير بذلك هذا المقصد الغاية من دراسة الأديان، وهو الأقق الجديد على مستوى الفكر الإسلامي في عصره، وقد كان شاعرا بذلك، ولذلك قال: (احتفظ بقصد كتابه -بذلك فبأنك لا تكاد تجده في كتاب وبك إلى حفظه أمس الحاجة).

المَبْحَثُ الخَامِسُ:

مَصَادِرُ مَنْهَجِ

القَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ

اعتمد القاضي عبد الجبار في دراسة المعطيات الدينية وتحليلها على مصادر مختلفة، وهي:

١. المصادر النظرية

٢. المصادر الواقعية

أولا: المصادر النظرية

استخدم القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان مصادر إسلامية مختلفة، و متفاوتة القيمة، يمكن تصنيفها إلى قسمين، كما يلي:

^١ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٨٢-١٥٠، وشرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١٠-١١٦، والمحيط بأصول التكليف، ص ٣٢٤-٣٢٥.

^٢ المصادر السابقة.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

١. المصادر الإسلامية

يؤكد سير لمصادر القاضي عبد الجبار ومراجعته أنه اعتمد على نوعين من المصادر، وهما:
الوحي الإسلامي، و الكتابات الإسلامية، كما يلي:

١. الوحي

وهو أهم مصدر رجع إليه القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، وعده مصدراً معرفياً، يستند إليه كالمبادئ العقلية، يسلم بأخباره فيما يخص مسائل الغيب وما فاتته من أخبار الأوائل، ومعتقدات الرسل والأنبياء، ويركن إليه كفيصل للتفرقة بين صحيح العقائد وباطلها.^١

٢. الكتابات الإسلامية

استشهد القاضي عبد الجبار في دراسته للأديان بعدة مصادر إسلامية أشار إليها، ومن ذلك (كتاب الجاحظ، وكتاب آخر يعرف بالرسالة العسلية، ولأبي جعفر الإسكافي، ولأبي بكر بن أحمد بن علي بن الأخشيد قطعة حسنة في كتاب المعونة، ولأبي عيسى الوراق كتاب عليهم، ولأبي علي كتاب عليهم، ولأبي هاشم مسألة في البغداديات، وفي أصول بن خلاد وفي شرحه، وفي الإيضاح لأبي عبد الله البصري في الرد عليهم رحمة الله عليهم أجمعين كلام عليهم)^٢. و من مصادره أبو علي الجبائي (ت ٣٠٣هـ) الذي يشير إليه مراراً، ومنها الحسن بن موسى النوبختي مراراً (ت ٣١٠هـ)، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ).^٣

٢. المصادر غير الإسلامية

اعتمد القاضي عبد الجبار على عدة مصادر غير إسلامية، وهي: الكتب المقدسة، وكتابات أهل الأديان المختلفة، كما يلي:

١. الكتب المقدسة

أشار إليها القاضي عبد الجبار مراراً في كتبه التثبيت، وبالمقارنة بين الآيات التي أوردها والأنجيل نجد التوافق غالباً، هذا إذا أخذنا في الحسبان دور الترجمات المختلفة والمتتالية في تغيير الألفاظ، وتبديل الأسلوب. ورغم هذا، نجد آيات يستدل بها عبد الجبار على أنها من الإنجيل، ومع ذلك لا نجد لها مماثلاً في الكتاب المقدس، كالأيات التي أوردها بشأن الصلب، حيث إنها لا تتفق مع أي إنجيل من الأنجيل الأربعة، وهذا ما يوقع الباحث في حيرة من أمره.^٤

^١ المصدر السابق، ص ١٥٥-١٧٠.

^٢ المصدر السابق، ص ١٩٨.

^٣ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٩٣، ص ١١١، ص ١١٢، والجبائي هو أبو هاشم عند السلام بن محمد بن عبد الوهاب، ولد سنة ٢٤٧ هـ، وتوفي سنة ٣٢١ هـ، متكلم معتزلي، منظر للاعتزال في عصره، من الطبقة التاسعة، (عبد الجبار، فضائل الاعتزال، ص ٣٠٤، ابن حجر، لسان الميزان، ج ٤، ص ١٦).

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١٠-٢١١، ١٦٢ والنوبختي هو العلامة ذو الفنون أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي الشيعي المتكلم، متكلم، معتزلي من الطبقة التاسعة، صاحب الخليفة المنصور، توفي سنة ٢٠٢ هـ في هجر المأمون، صاحب التصانيف، وله كتاب الآراء والديانات (عبد الجبار، فضائل الاعتزال، ص ٣٢١، وشمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١، ص ٥٥، والمنجد وآخرون، (القاهرة: دار الكتب، ١٩٥٦)، ج ١٥، ص ٣٢٧-٣٢٨).

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٠٧، ص ١٠٨. والجاحظ هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، أبو عثمان، توفي سنة ٢٥٥ هـ، أديب متكلم، معتزلي من الطبقة السابعة، وهو مؤسس فرقة الجاحظية (عبد الجبار، فضائل الاعتزال، ص ٢٧٥، البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٢١١).

^٦ المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٧-١٦٤.

^٧ راجع مناقشة الأدلة الكتابية في الباب الثالث من هذه الرسالة.

^٨ فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ٢٢٨-٢٣٩.

٢. كتابات أهل الأديان الأخرى

يتضح من التتبع أن القاضي عبد الجبار كان مطلعاً على كتابات أهل الأديان الأخرى، وهذا ما صرح به مراراً، فقال: (قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب، لاسيما حكاية تسابيحهم وأقوال رؤسائهم، فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب وبك إلى حفظه أمس الحاجة)، فيخصص العشرات من الصفحات، ليروي من عقائدهم وطرق تفكيرهم الشيء الكثير، ليرد بذلك على أقوالهم، ومع ذلك فإنه يذكرها في كتبه إلا قليلاً، ومن ذلك كتاب ثابت أبا قرّة في معرض عرضه للأديان، كما ذكر مراجع استند إليها لا تعرف في وقتنا الحاضر، ككتاب فراكسس^١.

و بذلك نتبين أن القاضي عبد الجبار كان واسع الاطلاع على الأديان المختلفة، متعدد المراجع والمآخذ.

ثانياً: المصادر الميدانية

اعتمد القاضي عبد الجبار على عدة مصادر ميدانية في دراسة الأديان المختلفة، وهي:

١. الملاحظة
٢. الإخباريون
٣. القصص الشعبي

١. الملاحظة

لم تكن اهتمامات عبد الجبار قاصرة على المطالعة فقط، فقد تتبع واقع الفرق الإسلامية وبعض الأديان، فوصف عاداتهم الدينية، كما وصف نشاطاتهم الدينية والفكرية، وقد يبلورها لتصير ملاحظة بالمشاركة كما فعل في دراسة بعض المعتقدات الشعبية، وقد مكنه منصب قاضي القضاة من ذلك أيما تمكين، بما أتاح له من مخالطة الناس، والتعرف على أعرافهم، وشكاويهم، وهذا ما بلوره في فصول كثيرة من كتاب تثبيت دلائل النبوة^٢.

٢. الإخباريون

وظف القاضي عبد الجبار نصوص الإخباريين، لينقل ملاحظات التي رواها بعض المسلمين عن واقع بلاد الأديان المختلفة، فروي عنهم ما يفيد في تصوير معتقداتها الشعبية، و ممارستها الدينية^٣.

٣. القصص الشعبي

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

^٢ المصدر السابق، ص ٩٢-١٥٥.

^٣ المصدر السابق

^٤ المصدر السابق، ص ١٥٠. واللفظة يونانية، معناها العمل أو الأعمال.

^٥ المصدر السابق، ص ٢٠٢-٢٠٩.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٠١-٢٠٩. على سبيل المثال

^٧ المصدر السابق، ص ١٧٢ على سبيل المثال

^٨ المصدر السابق، ص ٢٠١-٢٠٩.

من أهم المصادر التي وظفها القاضي عبد الجبار في دراسة المعتقدات الشعبية و عقائد الأديان المختلفة 'دراسة القصص الشعبي'، خاصة ما راج منه بين الفرق الإسلامية، و النحل الثنوية و الطوائف النصرانية^١؛ وكان صنيعة أن التفت إليه فحلله، كاشفا عن دلالاته الدينية، ومحددا وظيفته الاجتماعية، ومن تدعيم صحة المعتقد، وجمع شمل المعتدين، و تشكيك الآخر في عقائده، و غير ذلك من الوظائف، ومن ذلك ما رواه عن النصارى أنهم يذكرون (أن بطريكا أتى إلى جماعات، فنزل بينهم، وأجلى موتاهم من المقابر، و في ذلك آية؛ فقاموا معهم جميعا، وصاروا إلى بلاد الروم)^٢، ومن ذلك أيضا: (أن الراهب ميخائيل قصد أهل مصبطه، فقلب سجونهم زيتا، وجعل أغنامهم خيلا، فاعترفوا له بالإعجاز، وصاروا معه إلى بلاد الروم)^٣، وغيرها كثير^٤. وهي كلها قصصا شعبية يتناقله رويه النصارى بعضهم لبعض، ولذلك فقد تتبعه القاضي عبد الجبار، وحلله، ليكشف عن دلالاته^٥.

و بذلك نكون قد رسمنا في ذهن صورة كاملة حول مؤلفات القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان و ملايسات كتابتها وخصائصها النقدية، و على أهبة لتحليل منهجه في دراسة الأديان.

^١ المصدر السابق، ص ٢٠٢-٢١٠ على سبيل المثال

^٢ المصدر السابق على سبيل المثال

^٣ المصدر السابق

^٤ عبد الجبار، المقتنى، ج ٥، ص ١٨٣.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٠٢-٢٠٦.

^٧ المصدر السابق.

الباب الأول

أسس

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

يقوم منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان على أسس متعددة، يمكننا أن نتناولها في فصلين، يكمل أحدهما الآخر، وهما:

١. الأسس المعرفية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٢. المنطلقات والوظائف الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

الفصل الأول

الأسس المعرفية

لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

جرى التقليد عند علماء الكلام أن يصدروا كتبهم بمباحث يعرضون فيها مسائل إستمولوجية^١، وهو نفس النهج الذي سلكه القاضي عبد الجبار؛ إذ قدم لها تحليلاً منهجياً بين فيه مفهوم المعرفة وعناصرها في كتابه شرح الأصول الخمسة^٢، وبسط القول في كتابه 'المعنى'^٣.

تناول القاضي عبد الجبار المعرفة كمشكلة من مشاكل علم الكلام، وتبين له أنه يمكن التوصل إلى معرفة الوجود، وأن للإنسان مدارك تؤهله لمعرفة الحقائق، والاطمئنان إلى صحة إدراكه، إن اتبع قواعد وضوابط، وهذا ما يمكن تحليله في المبحثين الآتيين:

١. الضوابط المعرفية لموضوع دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار
٢. المصادر المعرفية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

المَبْحَثُ الْأَوَّلُ:

الضَوَابِطُ الْمَعْرِفِيَّةُ

لِمَوْضُوعِ دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ عِنْدَ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ

- تقوم دراسة القاضي عبد الجبار للأديان المختلفة على ضوابط، نتناولها في المطلبين التاليين:
١. تحديد موضوع المعرفة في منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار
 ٢. موضوعية البحث في الحقيقة الدينية عند القاضي عبد الجبار

١ عند الدين الإيجابي، الموافق في علم الكلام، تح عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)، ص ١-٤٠.

٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦.

٣ عبد الجبار، المعنى، ج ١٢، ص ١٢.

المطلب الأول:

تحديد موضوع المعرفة

في منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

يتحدد موضوع دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار بمفاهيم أساسية، و تعريفات مقعدة، و تصورات معرفة، تجعل منه أمرا ممكن الإدراك، وتنحوبه وجهة بينة، تكون أساسا لكل ما يأتي من فصول ومباحث معرفية وإجرائية ونقدية؛ ومن هذه المفاهيم المؤسسة، مفهوم القاضي عبد الجبار للأديان، وتصوره لمعرفة الأديان، ومجالات البحث في دراسة الأديان عنده. وهذا ما سنجيب عليه من خلال تحليل الفرعين التاليين:

١. مفهوم معرفة الأديان عند القاضي عبد الجبار
٢. مجالات البحث في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

أولا: مفهوم معرفة الأديان عند القاضي عبد الجبار

إن فهم مراد القاضي عبد الجبار من معرفة الدين يقتضي منا تحليل مركبيه، وهما:

١. مفهوم المعرفة
٢. مفهوم الأديان

١. مفهوم المعرفة:

اهتم القاضي بتحديد ماهية المعرفة في كتبه المختلفة، حيث حللها في كتابه 'المعنى'، الجزء الثاني عشر، كما حللها في كتابه 'شرح الأصول الخمسة'، مبينا أنها مرادفة للدراسة والعلم، ومعناها: (ما يقتضي سكون النفس، وتلج الصدر وطمأنينة القلب، أو هي الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقد عليه)^١، وهي بذلك اعتقاد ما أن يتمكن من النفس حتى يزيح عنها كل رأي آخر، ويجعلها تسكن إليه، وتعتقد فيه، حتى يصير هو الحق عندها. وقريب من هذا ما عرفها به في كتابه 'المعنى' بقوله: (المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم إلى ما تناوله، فليس من العلم في شيء ما لم يطمئن إليه المرء و يعتقد، ولذلك، فإن ذلك المعنى لا يختص بهذا الحكم إلا إذا كان اعتقادا يعتقد على ما هو به واقعا على وجه مخصوص)^٢.

و رد القاضي على من عرف العلم بأنه (اعتقاد الشيء على ما هو به)^٣، فقال: (إنه بعيد؛ لأن المقاد قد يعتقد الشيء على ما هو به، ولا يكون عالما، ولذلك يجد حاله كحال الظان والشاك، وقد ثبت من أهل اللغة أنهم وصفوا العالم بذلك، إن كان قاطعا على ما علمه لا يعتريه الشك والتجويس)^٤، و ذلك يتبين أن العلم عند القاضي عبد الجبار غير الاعتقاد، وهو ما يوضحه بقوله: (والعلم لا يتبين عما ليس بعلم بكونه اعتقادا؛ فإن غير العلم يشارك فيه)^٥، كاعتقاد التقليد والتبخيث، كما أن (العلم

١ المصدر السابق

٢ المصدر السابق، ج ١٢، ص ١٣.

٣ المصدر السابق

٤ المصدر السابق، ص ١٧-١٨.

٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٦.

الأسس الإستمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

بالحد ينبغي أن يكون علما بالمحدود، لأنها عبارتان تعان على معنى واحد، ومعلوم أن في الناس من علم علما، وإن لم يعلمه اعتقادا به^١.

و ما ذكره القاضي عبد الجبار من تعريف للعلم لا يسلم أيضا من النقد، فإذا قلنا: إن العلم اعتقاد على وجه مخصوص، لزم أن يكون كل عالم معتقد، بيد أن الله سبحانه وتعالى عالم بالإجماع، ومع ذلك لا يصح أن يقال له بأنه معتقد، فثبت التخلف، وبذلك بطل تحديد العلم بقيد الاعتقاد^٢.

ومهما انتقد هذا التعريف فإن له وجها من الصواب، ويمكن أن يشفع له قول الإمام الرازي: (لما ثبت أن التعريفات التي ذكرها الناس باطلة، فاعلم: أن العجز عن التعريف قد يكون لخباء المطلوب حدا، وقد يكون لبلوغه في الجلاء إلى حيث لا يوجد شيء أعرف منه ليجعل معرفا، والعجز عن تعريف العلم من هذا الباب. والحق أن كل واحد منا يعلم بالضرورة وجود نفسه، وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا على لجة البحر. والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الأشياء، [...])، والعالم بانتساب شيء إلى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين؛ فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوية حاصلا، كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا، وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتعا^٣. وبذلك يتبين أن العلم أوضح من أن يعرف، وما من تعريف إلا وهو قابل للاعتراض عليه.

والمعرفة عند القاضي قد تكون اضطرارا، كما قد تكون اكتسابا عن طريق إعمال الفكر والنظر والاستدلال^٤. وتقوم على أساس عقدي، مفاده أن الله وضع نظاما دلاليا، يتحول المكلف الناظر بموجبه من النظر في الدليل إلى النظر في المدلول؛ وكان النظر في دليل معين، تحت شروط معينة، يوصل إلى معرفة مدلول معين، إذا كانت للنظر قدرة على إحكام الربط بين هذه القضايا، وهو ما لا يستطاع إلا بالعقل، ولذلك عرف بأنه: (عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت فسي المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف)^٥.

٢. مفهوم الأديان:

لم يذكر القاضي عبد الجبار مفهوم "الدين"، و يبدو لي أن مرد ذلك إلى الأسباب:

١. أن القاضي عبد الجبار قد رأى أن لهذا المصطلح من الوضوح لديه ولدى المشتغلين بهذا المجال، ما يجعل تعريفه من قبيل تحصيل الحاصل، إذ أنه في اللغة هو العادة والشأن و دأته يدينه ديناً بالكسر أنله واستعبده فسدان، وفي الحديث 'الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت'. والدين أيضا هو: الجؤاء والمكافأة، يقال دان يدينه ديناً: أي جازاه، يقال كما تُدينُ تُدانُ أي كما تُجازي تُجازى بفعلك، وبحسب ما عملت، أي لمجزيون محاسبون، ومنه الدينان في صفة الله تعالى. والمدين العبد و المدينة الأمة، كأنهما أنلها العمل. و دأته: ملكه، وقيل منه سمي المصير مدينة. والدين أيضا هو: الطاعة تقول دان له يدين ديناً أي أطاعه ومنه الدين والجمع هو الأديان^٦. علما أن من معاصري

١ المصدر السابق.

٢ المصدر السابق.

٣ راجع بقية الاعتراضات في: أبو سعده، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، (مصر: دار الكتب، ١٩٩٥)، ص ٦٥.

٤ فخر الدين الرازي، مفتاح الغيب، (بيروت: دار الكتب الفكرية، ١٩٨٧) ج ١، ص ص ٢٨٢-٢٨٣.

٥ عبد الجبار، المعنى، ج ١٢، ص ٢٩٧.

٦ المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٨٥.

٧ فخر الدين الرازي، مختار الصحاح، ط ١، (بيروت، دار الكتب العصرية، ١٩٨٧) ج ١، ص ٩١.

مَنْهَجُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ

القاضي عبد الجبار من عرفه بقوله: (اعتقادات وأقوال وأفعال تدين بها أمة من الأمم عن نبي لهم ليتوصلوا بهما إلى الله تعالى)^١.

٢. نحا القاضي عبد الجبار في تعريف هذا المصطلح نحواً إجرائياً؛ أي أنه يعرف الدين بما تعارف عليه الناس أنه دين، فهو 'دين'.

٣. لهذا الاصطلاح من الاختلاف في المضمون، ما يستحيل معه تحديد تعريف يصلح لكل الأديان.

و بذلك كفى نفسه عناء البحث في طبيعة الدين للوصول إلى تعريف عام له، كما فعل كثير من علماء الأديان الغربيين المعاصرين؛ إذ لا شك أن مضامين الأديان يختلف كثيراً فيما بينها، حتى أنه أحياناً لا يمكن أن يطلق مصطلح الدين على معتقد، لو لم يسمه أهله ديناً، كالتوتم مثلاً.

و يمكن القول إن القاضي عبد الجبار قد بحث جل الأديان المنتشرة في عصره، و التي هي: الإسلام، و النصرانية، و اليهودية، و الوثنية، و الثنوية، و المجوسية، و الصابئية، و الهندوسية، و البوذية، و المعتقدات الشعبية، كالسحر و الاعتقاد في الكواكب^٢. كما أنه قد تناول بالبحث كثيراً من المسائل التي لها صلة بالأديان، كحقيقة المعرفة، و تناسخ الأرواح، و حقيقة الألم، لتعلقها بدين معين، أو لمخالفتها لقضية من قضايا الدين الإسلامي، وغيرها كما سنرى لاحقاً.

و بذلك، نخلص إلى أن معرفة الأديان عند القاضي عبد الجبار هي أعمال للفكر والنظر و الاستدلال في مجال الأديان، ودراسة القضايا ذات الصلة بها؛ من جوانبها المختلفة، و بذلك فهي علم شامل و متكامل لفهم الأديان، و هذا ما يطمح إليه علم الأديان المعاصر و يصبو إليه^٣.

ثانياً: مجالات البحث في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار:

اهتم القاضي عبد الجبار في نقده لقضايا الأديان بالمجالات الآتية:

١. دراسة تاريخ الأديان:

لم يهتم القاضي عبد الجبار في كتبه الكلامية الأولى بتاريخ الأديان بقدر اهتمامه بمنطق تركيبها و اتساق كلامها، خلافاً لما نجده في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة' الذي اهتم فيه بتاريخ بعض الأفكار الدينية^٤، و عد ذلك من أهم ما يمكن أن يقوم به النقد في هذا المجال^٥. كما تولى في كتابه 'فضل الاعتزال' تاريخ الأفكار و المقالات الإسلامية^٦، مؤكداً بذلك أن دراسة تاريخ الأديان و الأفكار الدينية هي من بين اهتمامات الباحث في علم الأديان.

٢. دراسة مصادر الأديان:

^١ أبو القاسم الراغب الأصفهاني، الاعتقادات، تحقيق شمران المعلي، ط١، (بيروت: دار الأشراف، ١٩٨٨)، ص ١٠٧.
^٢ راجع على سبيل المثال: Mircea, la nostalgie des origines, p30

C.J.A, Britannica encyclopedia, ((study of religion))

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ص ١٧٥-١٧٩

Mislín, pour une science des religions, pp6-9

^٤ راجع على سبيل المثال: عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١٥٥، على سبيل المثال

^٥ المصدر السابق، ج١، ص ١٥٨.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٢.

درس القاضي عبد الجبار مصادر الأديان المقدسة للكشف عن دلالات الدين وأصالته، و أبعاده التاريخية، وروافده التكوينية، و دعاويه، كما ظهر في كتبه تثبيت دلائل النبوة^١، و 'الرد على المطاعن في القرآن الكريم'^٢، و 'متمشابه القرآن'^٣، ليصنف الأديان إلى موحى به وغير موحى، و يشمل المحرف و الوضعي^٤، وهذا ما سنهت بتوضيح أسسه في الفصل الخامس من هذه الرسالة.

٣. دراسة عقائد الأديان:

وهو أهم مجال خصه القاضي عبد الجبار بالعرض والتحليل، إذ أنه خصص الجزء الخامس من كتابه 'المعنى'، لدراسة إلهياتها في إطار تحليله للأصول الاعتزالية، ولخص أبحاثه في كتابه 'شرح الأصول الخمسة' و كتابه 'المحيط بأصول التكليف'، معتمدا في كل ذلك على التحليل الآني للعقائد، والنقد الكلامي المنطقي للأنساق الدينية المختلفة؛ فيقوم بعرض عقائد الأديان المختلفة، ثم يقدم على نقدها ومقارنتها وتحليلها^٥. وأعظم من هذا ما قام به في كتابه تثبيت دلائل النبوة^٦، بما أثاره فيه من تأريخ لبعض العقائد الدينية و تحليل التطورات التي دخلت عليها، والكشف عن المكونات التي كان لها دورا فاعلا في صياغة بعض العقائد التاريخية، وقد يتوجها بدراسات مقارنة لأغراض مختلفة^٧.

٤. دراسة تشريع الأديان:

من القضايا التي تناولها القاضي عبد الجبار في كتابه تثبيت دلائل النبوة^٨ دراسة شرائع النصرانية، بحثا عن أسسها التشريعية و المقاصدية و الفقهية، كما أنه قام بدراسة تاريخ بعض الأنظمة التشريعية من أديان مختلفة، ليقارن بينها، مبينا وظيفتها و آثارها الاجتماعية^٩، و مؤكدا أنه ينطلق من تصور عقدي مفاده أن الشرائع الإلهية الطاف متعلقة بالمصالح الإنسانية^{١٠}، و كل إخلال بذلك فهو أمانة تحريف و قرينة تغيير، و بذلك يثبت مرة أخرى رؤيته النقدية المتكاملة للأديان.

٥. دراسة السلوك الديني:

يظهر من خلال أعمال القاضي عبد الجبار أنه لم يتناول الجانب النظري من السلوك الديني، فلم يلتفت لخصائصه، و لم يبين أصوله، إلا أنه خلف لنا نتائج نقدية تمدنا بطبيعة تصوره حول هذه القضايا، و من ذلك الأبعاد المختلفة للسلوك الديني؛ النفسية و المنطقية و الاجتماعية^{١١}، و دواعي التدين^{١٢}، و الآثار المختلفة للدين، و أدواره الاجتماعية و السياسية و الحضارية، و غيرها^{١٣}. و هو الأمر الذي لم يعره اهتماما في كتبه الكلامية كشرح الأصول الخمسة و

١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢.

٢ عبد الجبار، الرد على المطاعن في القرآن الكريم، ج ١، ص ص ١٠-٣٠.

٣ عبد الجبار، متمشابه القرآن، ج ١، ص ٣٥.

٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢.

٥ راجع على سبيل المثال: عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٩.

٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠.

٧ المصدر السابق، ص ص ٣٣٢-٣٣٥، و راجع تفصيل ذلك في هذه الرسالة، ص ٢٥٠.

٨ عبد الجبار، المعنى، ج ١٥، ص ٣٠، و ما بعدها.

٩ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

١٠ المصدر السابق، و أيضا: المعنى، ج ٥، ص ٢٣.

١١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٨٨.

سَهجُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ

'المحيط بأصول التكليف' و 'المعني'، إذ لم يثر فيها إلا الجانب الكلامي من الدين، غير أنه بجوانبه الأخرى، كالجانب النفسي والجانب الاجتماعي، والجانب التاريخي، بل عد البحث في هذا المجال غير مفيد، وفي ذلك يقول: (إن الكشف عن أسباب ما يقدم الناس عليه من الخطأ لا فائدة له)^١، بينما نراه في كتابه تثبيت دلائل النبوة يعد البحث في الجوانب الأخرى للسلوك الديني من أهم الجوانب وأخطرها شأنًا^٢. و الطموح هو ما صار يعد لؤي غاية للعلوم الإنسانية المعاصرة التي لها اشتغال بالأديان، كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم الأديان^٣.

٦. دراسة الجماعات الدينية:

تناول القاضي عبد الجبار في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة' التنظيم الاجتماعي للأديان، وفسر كيفية تحول الأفكار الدينية إلى تنظيم اجتماعي، لتصير نظامًا اجتماعيًا قائمًا بذاته، له تاريخ نشأة و بنية و وظيفة، يمكن تسميته بالجماعات الدينية، تجعل هدفها الاهتمام بأهداف الحياة الدينية المشتركة لأعضائه. ولا مثل هذه القضايا هي في وقتنا الحاضر من صميم اختصاص كل من علم الأديان وعلم الاجتماع الديني و الأنثروبولوجيا الدينية^٥.

و يمكن القول بعد هذا العرض لمظاهر اهتمامات القاضي عبد الجبار بالأديان أنه واسع الاهتمامات، متعدد الانشغالات، يضارع النظرة عبر التخصصية لفهم الأديان^٦، كأنه أدرك أن علم العقيدة لا يعطي صورة كاملة لمعنى الدين في حياة الإنسان، وأن فهم المحتوى الكامل و الحقيقي للتدين لا يتأتى إلا بالاستعانة بدراسات من العلوم الأخرى، تسدي للناظر معطيات أكثر زخرا، وأوفى علما، وأكثر إحاطة، وأثرى نظرا، وأوفر نتائج.

المطلب الثاني:

موضوعية البحث

في الحقيقة الدينية عند القاضي عبد الجبار

ترتكز دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار على مواقف نقدية من موضوعية البحث في دراسة الأديان، نتلخص في العناصر التالية:

١. طبيعة الحقيقة الدينية عند القاضي عبد الجبار

- ١ عبد الجبار، المعني، ج٥، ص١٥٩
- ٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص١٥٨
- ٣ راجع على سبيل المثال:
- ٤ راجع تحليل وتوثيقه في الباب الخير من هذه الرسالة، حيث أشرنا في كل ما يتعلق بانساق الأديان.
- ٥ راجع على سبيل المثال:
- ٦ المصدر السابق

الأسس الإستمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

٢. الأساس العقلي للمعرفة الدينية عند القاضي عبد الجبار
٣. علاقة دراسة الأديان بالعلوم الأخرى عند القاضي عبد الجبار

أولاً: طبيعة الحقيقة الدينية عند القاضي عبد الجبار:

يرى القاضي عبد الجبار أن الحقيقة الدينية تتميز بخاصتين، وهما: الموضوعية، والطبيعة المعيارية، كما يلي:

١. موضوعية الحقيقة الدينية في منهج القاضي عبد الجبار:
يؤكد تعامل القاضي عبد الجبار مع الأديان أنه من القائلين بموضوعية الحقيقة الدينية، وإمكان بحثها منهجياً، سواء على المستوى الميتافيزيقي، أو على المستوى الواقعي، بالخضوع لقواعد العقل الكامل؛ أي العقل القطري وكل المدارك المتاحة له بشروطها النقدية.

ولهذا التوجه النقدي جذور في تصورات القاضي عبد الجبار حول الوجود، والذي هو نوعان، وجود الكون، وجود الله، ورتباً لذلك كانت المعرفة صنفان أيضاً؛ أما وجود الكون فيخضع للإدراك الحسي والعقلي وللمشاهدة والتجربة^١، وأما وجود الله (فلا ينال إلا بحجة العقل)^٢، ولا يمكن بغيره من الأدلة؛ وشرح القاضي عبد الجبار سبب اقتضار معرفة الله على حجة العقل، (أن ما عداه - يقصد النقل هنا- فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعلوه، فلو استدلنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنا مستدلين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز)^٣، فلا يتم التسليم بالكتاب أو بالسنة قبل معرفة الله، لارتباطهما المعرفي به وتأسيسها عليه؛ فالوحي لا معنى له إذا لم يتم التسليم بالألوهية. وبذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار قد جعل من الدين موضوعاً عقلياً محضاً وممكناً في الآن ذاته، ليغوص المكلف في متناقضات الإدراك الحسي المباشر بكل صورته، موظفاً أدوات التنسيق العقلي المختلفة، للكشف عما يمكن أن يقال عنه أنه الحقيقة، وبذلك يتبين أن القاضي ممن يقولون بإمكانية التعلّي العقلي وموضوعية المعرفة الميتافيزيقية، جاعلاً منها تفسيراً و تنويراً لكل المشكلات التي تنجم عن الخبرة الحسية، ومدخلاً لفقه الإلهيات والحسم فسي مشاكلها والبت في قضاياها، ويقارب في تحليلاته واستنتاجه الفيلسوف ألفرد نورث وايتهيد^٤؛ إلا أنه يفتقر عنه باعترافه بوجود معرفة دينية فوق طور العقل، وهي الغيب، لا يمكن الاستدلال عليها، إلا إذا سلمنا بالوحي والنبوة؛ كعذاب القبر و الحوض وأحوال جهنم، وغيرها مما لا يستطيع العقل المجرد التدليل عليها من غير استعانة بالنقل^٥.

واعتراف القاضي عبد الجبار بموضوعية المعرفتين الحسية والإلهائية يثبت أنه لا يفصل بين الديني والعلمي، ولا بين النقل والعقلي كما هو سائد الآن، بل وصرح بإمكانية الجمع بين العقل والنقل، وسلامة القول بالتوفيق بين القناعات الدينية ومتطلبات البحث العلمي.

وتصورات القاضي عبد الجبار حول موضوعية الحقيقة الدينية سمحت له بتأسيس مذهب كلامي ومواقف ميتافيزيقية، كما سمحت باتخاذ مواقف من آراء الآخرين في هذا المجال، ومن ذلك قوله في الرد على المعدةة في الألوهية: (قدما الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة، ما

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ١٤٩-١٦١.

٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٣٩، و شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٤٠.

٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٤١.

٤ كتاب عبد الجبار، المقتي في أبواب العدل والتوحيد، سبق التعريف به في الفصل الأول، ص ٢١-٢٣.

٥ علي عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية معاصرة، (مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)، ص ٤١٣-٤٤٠.

٦ عبد الجبار، المقتي، ج١٦، ص ١٥٠-٢٠٠.

يدل على إبطال مذهبهم^١، فاستخدام مصطلح الحقيقة تصريح بوجود الحقيقة الدينية وموضوعيتها، وإمكانية التلذذ عليها.

٢. الطبيعية المعيارية لموضوعية البحث في الحقيقة الدينية:

لم يخف القاضي عبد الجبار في دراسته للأديان المختلفة معيارية منهجه في تحليل أنساق الأديان المختلفة، ولذلك نلمح مواقف العقيدة والقيمية، في تحليلها، وطرق تصنيفها^٢. و ما طرحه في كتابه 'شرح الأصول الخمسة' حول قانون التعامل مع الفرق الدينية هو خير دليل على ذلك^٣، إذ يؤكد من خلال تحليله لعقائد الأديان أنه يصبو إلى الحكم عليها، وليس ذلك إلا اقتراحاً لتعديل إسلامي وتحديد أحكامها العقدية والاجتماعية. وبذلك صارت الدراسة الدينية عند القاضي عبد الجبار متعاونة مع علم العقيدة في تحديد واقع أديان الإنسانية وفهمه، لمحاولة تصنيفه وتغييره وتعيين سبل إصلاحه وفقاً لنظرية عامة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما يجعل وظيفة البحث الميداني في مجال الأديان هي فهم بنية الدين ووظيفته، وتحقيق التغيرات التي طرأت عليه إن وجدت، ثم البحث في طرق الإصلاح.

و لا يوافق علم تاريخ الأديان الغربي على تصور القاضي عبد الجبار؛ إذ أن الدارس لأديانته يلاحظ إصرار علمائه على الفصل بين النظرة الموضوعية وبين النظرة المعيارية، بحجة أن العلم لا يهتم إلا بما هو كائن من حقائق ومتحقق في عالم الواقع، وليس فيما ينبغي أن يكون^٤. والعجيب أنك ترى هؤلاء العلماء يناقضون هذا التوجه عن وعي أو عن غير وعي، فيستبشرون لأنفسهم ما يجرمونه على غيرهم^٥؛ إذ نجدهم في الدراسات التي أجراها الباحثون الغربيون على غيرهم من الأمم ينحلزون لمعايير وقيم الثقافة الغربية التي ترعرعوا فيها، ولا يقبلون وضعها موضع البحث والنقد فضلاً عن أن تكون محل نقاش أو إنكار فتنساب في الكتب المقررة وفي الحديث فيما بينهم على أنها من البديهيات المسلمة أو من الحقائق الثابتة^٦؛ و يصفون الثقافات الأخرى بالتخلف والبدائية والتقليدية والرجعية على اختلاف التسميات والمصطلحات المهيمنة في هذه المدرسة الفكرية أو تلك، ويطلقون عليها أحكاماً معيارية تخالف تماماً ما يدعون إليه من الموضوعية والتزام الحياد العلمي وعدم إطلاق الأحكام القيمية على الأشياء والظواهر^٧، ومن ذلك نظرية أوجيست كونت حول قانون الأحوال الثلاثة، أو تصورات ماركس حول أصل نشأة الأديان، وعده الدين أفيونا للشعوب، وغيرها^٨.

و هذه الدعوى هي امتداد لصراع فكري ميز الفكر الغربي الحديث، تجلى من خلال الصراع بين العقيدة الوثنية المقتعة بالنصرانية، وما أفرزته البحوث العلمية من نتائج تناهضها^٩. ولذلك فليس عجيباً في إطار الرؤية الغربية للكون والوجود أن تدرس الأديان وتاريخها على أنها مظهران للصراع المادي المنظور، وتدرس الفلسفة من خلال منظورها المادي الوثني، كما تدرس العلوم الإنسانية الإنسان على أنه كتلة من الغرائز الحيوانية^{١٠}. وقد صارت مفاهيم علم الأديان والعلوم الإنسانية التي لها اشتغال بالأديان ونظرياتها ومناهجها كلها تصب في خدمة هذا التصور العام للوجود. وبذلك تبين لنا أن التفسير الوضعي والمادي هو مشكلة ثقافية ومعرفية خاصة، و ظاهرة تخص

١ المصدر السابق، ج ٥، ص ٨٦

٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ص ٧١-٧٢.

٣ المصدر السابق.

٤ مناتي على تحليلها في هذه الرسالة، ص ص ٨٢-٨٦.

٥ راجع للتعرف على هذه الإشكالية: ((study of religion/ Nature and significance), C.J.A, Britannica encyclopedia

٦ مصطفى الخشاب، علم الاجتماع الديني، (القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠) ص ٢٦

٧ محمد المبارك، بين الثقافتين، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢)، ص ١٥

٨ سليم حداد، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٦) ص ٧

٩ محمد المبارك، بين الثقافتين، ص ١٥ و إيفانز بريشارد، ديانات الدالين، (بيروت: دار الحديث، ٩٣) ص ص ١٨٠-١٩٠

١٠ محمد المبارك، بين الثقافتين، ص ص ٢٧-٢٨.

١١ المصدر السابق

الحضارة الغربية، وليست مشكلة عامة تنسحب على كافة الثقافات الإنسانية الأخرى، خاصة منها الثقافة الإسلامية، حتى تصير حكما عاما^١.
و بذلك يتبين لنا أن معيارية القاضي عبد الجبار معقولة، وليست غريبة عن المنهجية، و تعد أساسا لمعالم القراءة الإسلامية للأديان، التي تتخذ منطلقا عقديا وملحظا إصلاحيا كل المواقف الوجودية والعقدية والمقاصدية القرآنية.

ثانيا: الأساس العقلي للمعرفة الدينية عند القاضي عبد الجبار:

تقوم موضوعية الحقيقة الدينية عند القاضي عبد الجبار على مفهوم خاص للعقل، والذي هو (عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف)^٢. و يدل هذا التعريف على أن العقل هو علوم مخصوصة إن امتلكها الإنسان صار عاقلا؛ ولذلك تعد الصفة الثابتة التي تميز كل العقلاء.

و يظهر جليا هنا أن العقل عند القاضي عبد الجبار هو القاسم المشترك بين بني البشر؛ إذ أن الإنسان بما هو إنسان عاقل و له ما لبني البشر من عقلية وإنسانية، بحيث إن الواحد بمعرفته لحالته نفسه يستطيع أن يعمم حالته على الآخرين، و يعرف أن الآخرين لهم نفس المشاعر التي يمكن أن تعترية، و هو ما يخرجه من توهمات الذات إلى واقع الموضوعية، يقبول القاضي عبد الجبار: (المركب للعقل في العقلاء سوى بينهم في بداية العقول فلا يجوز على بعضهم خلاف ما عليه غيره)^٣. وقد أقره الإمام الفارابي في وجود هذا العقل المشترك، وسماه 'ببداي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر'، كما وافقه ابن خلدون، وسماه 'المعقولة المتعارفة'^٤. و أحسب أن هذا العقل المشترك هو الذي يجعل التحوار والتفاهم ممكنا. وقد يتوهم البعض أن ما ذكره القاضي عبد الجبار يجعل كل المعارف بما في ذلك المعرفة الدينية نسبية، ويمكن الرد على ذلك بأنه يعني هنا هو أوائل العقول؛ أي المعارف الضرورية، لا نتاج العقول الذي يمكن أن تختلف فيه العقول بفعل مختلف العوارض الإنسانية في الاستنتاج.

و بذلك يتبين أن المقصود بكمال العقل هنا هو كل المعارف الأولية، وما فيها من معرفة من أحوال أنفسنا، وأحوال شعورية نفسية، فنعرف منها أن في الآخرين نفس هذه المشاعر ونفس طريقة العلم، (وهذا كله معروف لنا بالاضطرار؛ لأنه قد ثبت أن لا طريق لمعرفة أحدنا بحال غيره في باب المعارف إلا أن يعرف حال نفسه فيها، ثم يبني عليها حال غيره، لأنه لا يجوز أن يحصل له العلم ابتداء بأن المعرفة لغيره بسبب و طرق، [...])، فيعلم عنده أن حال غيره كحاله في هذا الباب^٥، ولذلك يمكن القول إن كمال العقل عند القاضي عبد الجبار هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس، و لا يعني هذا وجود عقل كلي يجمع كل الناس، فكمال العقل هو العلوم التي لا يختلف فيها اثنان من البشر، و أما ما يمكن أن يختلفوا فيه إنه أمانة على أنه ليس من كمال العقل^٦.

والتحقيق في تعريف القاضي عبد الجبار للعقل يكشف أن استخدامه للفظ 'جملة من العلوم' يؤكد إدراكه لترباط بنية العقل بوظيفته، و عدم إمكان الفصل بينهما، و بذلك يجعل الغرض بالعقل هو

١ المصدر السابق، ص ١٥.
٢ عبد الجبار، المقني، ج ١١، ص ٣٨٥.
٣ المصدر السابق، ج ١٣، ص ٢٨.
٤ أبو نصر الفارابي، رسالة في معاني العقل، (بيروت: دار الكتب الشارقة، ١٩٨٥)، ص ٨.
٥ ابن خلدون، المقدمة، (بيروت، المعارف، د.ت)، ص ٤٦٤.
٦ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٣٥٢.
٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٠-١٥١.

التوصل إلى اكتساب العلوم، والقيام بما كلف من الأفعال، فيحصل للعقل من العلوم ما يصح معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف ويؤدي ما وجب عليه من الأفعال.^١
و بين القاضي عبد الجبار أن علوم العقل المخصوصة 'غير محصورة بالعدد ولا بالصفة'، ومن ذلك: (لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالما بهذه المعلومات المخصوصة)^٢، و(عالم بالمدرجات)^٣، و (يعرف البديهيات)^٤، و(يعلم الفعل على وجه يصح الإقدام عليه والتحرر منه، ولكن هذا لا يعني أنه يختار الطاعة دون المعصية)^٥، و (يعلم بأحوال الفعل كالعلم بفتح القبيح وحسن الحسن على جهة الجملة)^٦. و هو بذلك يميز بين 'العقل' ومضمونه، والذي هو 'المعلومات'، مؤكداً بذلك أن بنية العقل لا تتحدد بمضامين الأفعال المعرفية أو المعلومات نفسها، بل بهذه الأفعال التي تخضع لشروط معينة تدخل في تكوين هذه البنية، يهتم المنطق والاستدلال بضبطها.

ويمكن أن نقول: إن القاضي عبد الجبار يعد العقل بنية مكتملة الشروط مكونة من عناصر خاضعة لقوانين تركيب مميزة لها من حيث هي نسق منظم ومنظم ومفتوح'. و يقوم بوظيفة جمع المعلومات والعناصر، كما يقوم بالاستنتاج منها؛ إذ لا يخفى أن (حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها إلى بعض)^٧، وهو ما لا يتم إلا بهذه البنية، التي لها القدرة على تحويل العناصر بما يتناسب ومقتضيات الكل، كالذي يحدث في الاستقرار أو الاستنباط مثلاً، حيث تدخل الأفعال المعرفية في عمليات نقدية تتجم عنها أفعال معرفية أخرى، وكل ذلك يتم داخل هذه البنية وقوانينها و بذلك يتأكد أنها ذاتية التنظيم، بغض النظر عن الطريقة التي أفضت بنا إلى مقدمات الاستدلال، سواء كانت الاستدلال أو البديهيات أو التجريبية، أو غير ذلك.^٨

وإذا كان العقل عند القاضي عبد الجبار واحداً بالبنية، فإنه متعدد بالنتائج والتفاعل مع الواقع المتعامل معه، وهو ما يختلف فيه الناس باختلاف طرق التعامل و التحصيل و العلم والنظر، فيتسع ويضيق تبعاً لذلك، ومهما يكن فإن الشيء يصير (معقولاً بوجهين: أحدهما: بأن نعلم ثبوته إما بدلالة أو بضرورة، والثاني: بأن يصح فيه تقدير الثبوت)^٩؛ فالأمر يكون معقولاً إذا أمكن إدخاله في إطار المعقولة بالاستدلال. وهو بذلك يثبت أن العقلنة تختلف باختلاف المجال المدروس، فما يصلح في مجال لا يصلح لغيره، وإن كانت جميعها تخضع للبنية المبينة أعلاه، للضبط والتحكم والاستدلال، وغير ذلك، وهذا ما يفسر لنا كيف استطاع القاضي عبد الجبار أن يكشف عن الأساس العقلي للمعرفة الإنسانية، ويثبت طريقاً للكشف عن معقولة التصورات الدينية.

و تعريف القاضي عبد الجبار للعقل خير ما يمكن أن تدفع به التهمة التي وجهها الإمام ابن رشد للمتكلمين، مشايخاً في ذلك المعلم الثاني الإمام الغارابي؛ الذي قال: إن (العقل الذي يردده المتكلمون على السننهم فيقولون في الشيء هذا مما يوجب العقل، أو ينفيه العقل، أو يقبله العقل، أو لا يقبله العقل، فإنما يعنون به المشهور في بادي الرأي عند الجميع، فإن بادي الرأي المشترك عند الجميع الأكثر يسمونه العقل)^{١٠}، كأنه بذلك يجعل العقل قاصراً على هذا الجزء المشترك، وهو باطل، لأن القاضي عبد الجبار أقر وجود قدر من المبادئ المشتركة، جعلها الشرع مناط التكليف، ولذلك قال قال:

١ عبد الجبار، المعنى، ج ١١، ص ٣٧٩-٣٨٠.

٢ المصدر السابق، ص ٣٨٧.

٣ المصدر السابق، ص ٣٨٠.

٤ المصدر السابق، ص ٣٨٢.

٥ المصدر السابق، ج ١٢، ص ٢٩٧.

٦ المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٧٦.

٧ المصدر السابق، ج ١٢، ص ٢٢٥.

٨ المصدر السابق، ج ٦، ص ٢٠٢.

٩ المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٧٦.

١٠ الغارابي، رسالة في معنى العقل، ص ٦.

الأسس الإستمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

(المركب للعقل في العقلاء سوى بينهم في بداية العقول)^١. ثم بين وجود مدارك أخرى يختلف الناس في تحصيلها، تجعل معارفهم مختلفة، وهذا ما أشار إليه بتقدير الثبوت^٢، ليصير بذلك العقل عقلاً عند القاضي عبد الجبار، عقل التكليف، وعقل التحصيل.

ويمكن أن نستنتج مما أثاره القاضي عبد الجبار حول الأسس العقلية للمعرفة الدينية ما يلي:

١. يرى القاضي عبد الجبار أن كل المعارف عقلية، مهما تنوعت مداركها، سواء كانت عقلية أو خبرية، أو حسية؛ لأنها وإن تنوعت بمداركها، فإنها تعتمد على أوائل العقل، وهو ما يجعل من الاعتبار الحديثي، والتحليل القرآني، والنقد الكلامي، والتأمل الفلسفي، والتفكير الديني، والبحث المخبري، وغيرها معارف عقلية.

٢. تميزت نظرة القاضي عبد الجبار للعقل والمعرفة بالغائية والعملية فسي نفس الوقت؛ إذ أنه في نظره ليس مجرد قوة كامنة في الإنسان توصله إلى المعرفة كما يرى فلاسفة اليونان، وإنما وظيفته منع العاقل مما لا يمنع غير العاقل نفسه منه، وبذلك يجعل من الاعتقادات والمعارف سلوكاً وممارسات عملية للعاقل، وتقريب العاقل من فعل الحسن والواجب، وإبعاده عن القبيح والحرام، ولذا فالعقل هو (الوصول إلى نهاية المطلوب والخلص من نهاية المحذور)^٣. وصار العاقل هو القادر على المنع.

٣. يتم ربط القاضي عبد الجبار بين العقل والتكليف عن توجه فسي توحيد العقل بالعلم، حتى لا يلزم عنه التكليف بما لا يطابق حسب تقديره، المناقاة للعدل الإلهي، فكل من كمل عقله فهو عاقل ومكلف، ومن ليس كذلك فليس مكلفاً. وبهذا، يتأكد أن القاضي العقل شرطاً أساساً للتكليف.

ثالثاً: علاقة دراسة الأديان بالعلوم الأخرى عند القاضي عبد الجبار:

اتبع القاضي عبد الجبار نهجين مختلفين في دراسة الأديان، وهما:

١. طريقة 'المعنى' و'الأصول الخمسة' و'المحيط':

حيث نجده لم يخرج في طرحه عن نهج الدارسين قبله في هذا المجال، جاعلاً من دراسة الأديان امتداداً طبيعياً للتوحيد الكلامي، ودرسا موسعاً في علم الكلام، تطمح إلى إثبات العقائد الدينية والمواقف الكلامية بإيراد الحجج ودفع الشبه، وتعالج الموضوع بنفس الأدوات النقدية، من تحليل كلامي، إلى أبحاث منطقية، وقد يستعين بمباحث من الرياضيات والطبيعة^٤.

٢. طريقة 'فضل الاعتزال' و'تثبيت دلائل النبوة':

حيث ينهج في الأول نهجا تاريخياً يعتمد على طريقة الطبقات في التصنيف، بينما ينهج في تثبيت دلائل النبوة نهجا جديداً، ويؤكد هو حدثته، فيقول: (قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب، سيما حكاية تسابيحهم وأقوال

١ عبد الجبار، المعنى، ج ١٢، ص ٢٨.

٢ المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٧٦.

٣ عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ١٤.

٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠، وأيضاً: المعنى، ج ٥، ص ١-٢٥٠.

٥ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٧.

٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠، على سبيل المثال.

رؤسائهم، فاحتفظ بذلك فنك لا تكاد تجده في كتاب، وبك إلى حفظه أمس الحاجة^١، فقد كان شاعرا بسبقه إلى جعل دراسة الأديان مدخلا إلى دراسة الإعجاز القرآني، ودليلا من دلائل نبوة محمد ﷺ، بما أخبره عن دقائق وحقائق من الأديان الأخرى، ولذلك فقد سمي كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'، ليصير بذلك بحث الأديان درسا في علوم القرآن ودلائل نبوة الرسول ﷺ.

والجديد في طرح 'تثبيت دلائل النبوة' هو عزوفه عن دراسة الأديان بمنظار الجسد اللغوي، بحثا عن التناسق الداخلي، و جنوحه إلى دراستها بمنظار المؤرخ الناقد المقارن؛ إذ أنه يستعرض نشأة بعض الأديان و تطوراتها، موضحا آثار السياسة عليها، و دور الثقافات السائدة في تكوينها^٢، متأولا ذلك بمفهوم التحريف الذي أشار القرآن إليه^٣، وهو ما جعل من البحث باعتباره عملية فكرية و استقصائية يوسع من آفاقه، ليمتلك أدوات معرفية جديدة في التحليل؛ إذ أن التحريف هو موضوع توثيق تاريخي، لا يمكن تناوله إلا من خلال دراسة تاريخ الدين و مؤسساته الثقافية، وتوظيف المقارنات للوصول إلى النتائج المعرفية، ولذلك توجهت اهتمامات عبد الجبار إلى التاريخ الوثني القديم، ودراسة تاريخ العلاقات السياسية بين الأديان والسلطات القائمة، وغيرها من المباحث التاريخية؛ ليلم بالمحرف، وبمصادره، والتيارات الفكرية والدينية المؤثرة فيه^٤.

و ما نحن بصدد عرضه هو طرح جديد ونفس علمي فريد في دراسة الأديان، حيث تم توسيع أفق نسق دراسة الأديان؛ ليصير مجالا عبر تخصصي، يشمل علم التاريخ، والمنطق و الكلام و التفسير و علم مقارنة الأديان، وحتى الطبيعيات، و هو ما يجعل دراسة الأديان مؤسسة على رؤى و نماذج معرفية مختلفة، تجعل حكمها رفيع المستوى متميز الوجهة. و لاشك عندي أن هذا الانفتاح المعرفي لدراسة الأديان في كتاب 'تثبيت دلائل النبوة' مرده إلى دراسة القاضي عبد الجبار لقضايا الأديان مع دلائل نبوة الرسول ﷺ، وهو ما أنتج تصنيفا جيدا للمواضيع المطروحة، كما أنتج الطرق المنهجية و الاستمدادات العلمية الجديدة المشار إليها، لتصير بذلك دراسة الأديان بؤرة تكامل المناهج المختلفة.

و تجدر الإشارة هنا إلى أن دراسة الأديان في القرن الرابع الهجري، عصر القاضي عبد الجبار كانت تخضع لنظام تصنيف العلوم في ذلك العصر، و تنضبط بعلاقات معرفية مع علوم متعددة، كالتاريخ و الكلام و الفلسفة، تدعمها بمناهج متنوعة و رؤى متباينة؛ و سبب هذا التنوع راجع إلى تكوين الباحثين أنفسهم؛ إذ منهم المفسر الذي يقوم بدراسة الآيات المتعلقة بالأديان، ومنهم من هو المؤرخ الذي يتولى مهمة سرد و نقد أحداث الأديان، ومنهم المتكلم الذي جعل مهمته دراسة أنساق الأديان المختلفة، و هذا ما جعل هذا الموضوع غاصا بمفارقات علمية و منهجية مختلفة، تجعله بؤرة استكشاف من زوايا مختلفة^٥.

و اختلاف الطرح العلمي لموضوع الأديان مرده إلى اختلاف المنظار العلمي الذي ينظر به و يحلل به، فالمؤرخ لا يحلل كالمكلم، المكلم لا يحلل كالمفسر، وهكذا دواليك. و مع كل هذا الثراء

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

^٢ راجع تحليل ذلك في هذه الرسالة، ص ٣٥٩-٣٦٣.

^٣ راجع تحليل ذلك في هذا الفصل، ص ٧٩.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٩.

^٥ راجع تحليل ذلك في هذه الرسالة، ص ٣٥٣-٣٥٦.

^٦ الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصرى، ص ١١٥-١٢٠.

الذي يتميز به الفكر الإسلامي في ردوده المختلفة، إلا أنه مع ذلك لم تدرس دراسة علمية جادة تستكشف أسسه ومناهجه والعلاقات القائمة به.

المبحث الثاني:

المصادر المعرفية

لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

ما هي مصادر معرفة الأديان عند القاضي عبد الجبار؟ وما خصائصها؟ وما الذي يميزها؟
وجواباً على ذلك نقول: اعتمد القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان على ثلاثة مصادر، وهي:
المعرفة الضرورية، والمعرفة المكتسبة، والمعرفة السمعية، وحقيقتها كما يلي:

المطلب الأول: المعرفة الضرورية:

يؤكد القاضي عبد الجبار أن الاشتقاق يفيد أنها من الضرورة، والتي تعني الإلجاء، كما في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾^١، أي إلا ما ألجئتم إليه، وأما الاصطلاح فقد عرفها بقوله: هي (العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه)^٢، كما عرفها بقوله: (من حق الضروري أن يكون أثبت في القلب وألزم له، وأوضح من المكتسب)^٣، وبذلك يتبين من هذين التعريفين أن الضروري يتميز بأمريين، أولهما 'الحصول فينا'، وثانيهما 'الثبات في القلب'؛ وينتج عن ذلك أن كل أمر علم بالضرورة لا يحتاج إلى استدلال البتة، ذلك أنه ما أن يتمكن من النفس حتى لا يمكن أن تنفيه أبداً، كما لا يمكن أن يعتريها شك ولا شبهة^٤، وهو ما جعل هذا النوع من المعرفة لا يختلف فيه اثنان، ولذلك حده المعرف بالثبات في القلب واللزوم له والوضوح، بل جعل منه أساساً للتمييز بين المعرفة الضرورية والمعرفة المكتسبة القطعية. وأحسب أن في هذا تلميح لطريقة الاستنتاج؛ لأنه يجعل كل ما بان بنفسه بوضوح، ولم يمكن دفع عن النفس ضرورياً، ولذلك فقد الحق بهذا القسم المعرفة المتواترة والإدراك الحسي مراعاة لهذا الملحظ، كما سنرى^٥.

١ سورة الأنعام، آية ١١٩.

٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٨.

٣ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٥٢.

٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٨.

٥ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٥٢.

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأدیان

و يميز القاضي عبد الجبار بين أقسام من العلم الضروري، إذ منها ما يحصل عن غير طريق، و منها ما يحصل عن طريق، أو ما يجري مجرى الطريق؛ حيث يريد بالأول البديهيات، ويريد بالثانية المدركات، فلنبسط القول فيهما إن:

أولاً: البديهيات:

لما كان العقل عند القاضي عبد الجبار (عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت، صح منه النظر - يقصد المكلف-)، أمكن استنتاج أنه توجد علوم يدركها الإنسان مباشرة دون توسط شيء ما، كالإدراك أو غيره، وتمتاز بعدم إمكان الاختلاف فيها بين العقلاء^٢. و تشمل الجمل العقلية والأخلاقية والمعارف النفسية، والحاصلة فينا بالرغم من الجهل بطريقها، و هذا أهم ما يفرقها عن المعرفة المكتسبة؛ فإذا كانت هذه الأخيرة لا تكون إلا مع وجود الأدلة و فعل النظر؛ فإن الأولى؛ أي المعرفة الضرورية لا يمكن نفيها بحال عن النفس، بحيث وإن أنكرتها في المحاجة العقلية، تجد نفسك ملزماً بالأخذ بها في جميع شؤونك^٥. و بذلك يتبين لنا أن القاضي عبد الجبار يؤمن بوجود نظام راسخ في كل العقول الإنسانية، يتكون من مبادئ عقلية أولية، تنطلق منها كل المعارف الإنسانية، وتبنى عليه أنساقها العلمية والعقلية، والدينية؛ إذ يستحيل الانطلاق من لاشيء.

و يميز القاضي عبد الجبار بين نوعين من البديهيات، وهما: البديهيات العقلية، البديهيات الوجدانية، وحققتهما كما يلي:

١. البديهيات العقلية:

وهي نظام دلالي يمتلكه الإنسان بفطرته، ويعد أساس العلوم المخصوصة التي تميز العقل، والتي وجدت ابتداءً في عقولنا، ولذا صح أن تسمى بالعلوم المبتدأة^٧، لأن كل الناس يشتركون في الحكم بها، ولا يتكرونها لها البتة، كأن التسليم بها من خصائص الطبيعة الإنسانية، ولذلك فقد عدّها القاضي عبد الجبار من المعروف في كمال العقل^٨، وهي قسمان بحسب ما تستند إليه؛ قسم يستند إلى ضرب من الخبر، و قسم آخر لا يستند، وحققتهما كما يلي:

١. أما ما كان غير مستند إلى نوع من الخبر، فهو معرفة يعلمها الإنسان بدهاءة دون توسط إدراك، كالعلم بأن الثلاثة لا تساوي واحداً، والعلم بأن الذات إما موجودة وإما معدومة، و العلم بأن الموجود إما قديم وإما محدث، والعلم بأن الظلم قبيح، والعدل حسن. ويتميز هذا العلم بأنه كلي مجمل، ينتقل فيه العاقل من العلم بالحالة الجزئية إلى العلم بالحالة الكلية^٩، وتعد من كمال العقل، لاستواء الناس فيها^{١١}. ولا شك أنه يقصد هنا نوعين من المقدمات، وهما:

- ١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩.
- ٢ المصدر السابق.
- ٣ عبد الجبار، للمفني، ج ١٦، ص ٩٤.
- ٤ المصدر السابق، ج ١١، ص ٤٤٣.
- ٥ المصدر السابق، ص ١٥٣.
- ٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩.
- ٧ المصدر السابق.
- ٨ المصدر السابق.
- ٩ المصدر السابق.
- ١٠ المصدر السابق، ص ١٠.
- ١١ المصدر السابق.

الأسس الإستيمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

الأولى: ما يقصده الفلاسفة والمعاصرون بالمقدمات الأولية الضرورية، والتي هي المبادئ التي يمكن أن تبدأ بها العلوم الصورية كالرياضيات، التي لا تعتمد على خبرة حسية، أو خبرية، أو اختبارية؛ لأنها صادقة أبداً، ولا تكذب، ولا تحتمل الشك، ولا تحتاج برهاناً؛ لأنه لا يمكن أن نبرهن على كل شيء، ولذلك نفترض البدء بنقطة بداية مطلقة^٢. وتشمل المبادئ العقلية الأولى كمبدأ الهوية، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، وهو ما يوافق عليه أرسطو وبعض عمالقة الرياضيات والمنطق المعاصر كرسل و فريجه^٣، ولا شك أنها تعبير عن الواقع الحي المشاهد.

والثانية: تشمل ما يسميه الفلاسفة 'بالأحكام الأخلاقية'، وهي من أخص خصائص مذهب المعتزلة، إذ يرون أن الإنسان بفطرته يدعو إليها، ويطلبها لذاتها؛ ولذلك قال القاضي عبد الجبار: إن (العلم بأصول المقبحات والمحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل)^٤، والدليل أن (أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما، كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً، وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب، مستغن عنه عالم باستغنائه عنه فإنه قط لن يختار الكذب على الصدق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه)^٥. وهذا ما يرفضه الفلاسفة وأكثر المدارس الكلامية الإسلامية، ويعدون مجرد قضايا مقبولة، اكتسبها الإنسان من تنشئته الاجتماعية، وقبلها لفائدتها ومثاليته الإنسانية^٦. ويذكر حجة الإسلام الغزالي أسباب عد هذا المبدأ من المشهورات، فيقول: (وهي آراء مجموعة أوجب التصديق بها، إما بشهادة الكل، أو الأكثر أو شهادة الجماهير والأفضل، كقولك: الكذب قبيح، والإنعام حسن، وشكر المنعم حسن وكفران النعمة قبيح، وهذه قد تكون صادقة وتكون كاذبة، فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات القياس. فإن هذه القضايا ليست أولية، ولا وهمية)^٧. وقد يكون مرد اشتهاها بين المكلفين إلى اشتغالها على مصلحة عامة، أو موافقة طبع، أو حمية أو عادة، فتشتهر.

٢. و أما ما كان مستندا إلى نوع من الخبر، فكالعلم بتعلق الفعل بفاعله، وما يتصل بأحكام الفعل من حسن وقبح، فمن لم تكن له خبرة بذلك لم يجزم بهذه التعلقات، إلا أنها في الوضوح لمن له دربة على ذلك كوضوح البديهيات العقلية؛ ولهذا فقد عدها القاضي عبد الجبار علما بديهيا، كما عدها المعتزلة والأشاعرة وفلاسفة الإسلام والصوفية^٨، و وافقهم كذلك الفطريون في إثبات وجود مبادئ فطرية في العقل الإنساني، وهذا ما عبر عنه ليبنز بقوله: (إن الدليل على أصل الحقائق الضرورية يأتي من العقل وحده، والحقائق الأخرى تأتي من التجارب، أو من ملاحظات الحواس، ويستطيع عقلا أن يعرف النوعين من الحقائق، إلا أنه مصدر الحقائق الأولى، وأيا كان عدد التجارب الجزئية التي يمكننا الحصول عليها من حقيقة

^١ راجع: Popper K, Objective knowledge, An evolutionary Approach, (Oxford, Oxford press university press, 1972), pp10-30

^٢ محمود زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٩)، ص ١٠١

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، المحبط بالنكثيف، ص ٢٣٤.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٣.

^٦ زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصر، ص ١٨٩.

^٧ أبو حامد الغزالي، معارج العلم، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٢).

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠.

^٩ زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصر، ص ١٨٦.

كلية، فإنه لا يمكننا التأكد منها نهائياً بواسطة الاستقراء، إن لم نعرف ضرورتها بواسطة العقل^١. وهو بذلك أقرب ما يكون إلى نظرية بياجيه التي تؤكد أن (التكيف مع التجربة والتمثيل الاستنتاجي، يتعاقبان من الآن فصاعداً، تعاقباً قد يختلف تواتره، لكن طابعه الدوري يشهد بوجود ترابط متزايد الشدة بين الطرفين)^٢، وبذلك يثبت وجود مبادئ منطقية أساسية في العقل الإنساني، لا تظهر إلا بالاحتكاك بالواقع، والممارسة له، ويلزم عن ذلك أن النفس متساوون فيها بالفطرة، كأنه بذلك يتكلم على لسان القاضي عبد الجبار.

٢. البديهيات الحضرورية:

و يعرفها القاضي عبد الجبار بأنها العلم الضروري الذي يحصل ابتداءً فينا، كالعلم بأحوال أنفسنا، من كوننا مريدين وكارهين ومستهينين ونافرين وظانين ومعتقدين، وما شاكل ذلك، فهي بديهيات متعلقة بالوعي أو الشعور؛ ولذا صح وصفها بالحضرورية^٣، وتفيد اليقين عنده، وتعد أساس التحسين والتفحيح العقليين عند المعتزلة^٤، ولا يخفى على متأمل أنه يريد هنا أحكام الاستبطان ووعي الإنسان بحالاته النفسية والعقلية، وأحسب أن هذا يكفي للرد على من يرى عدم اهتمام المعتزلة بقضايا الاستبطان^٥.

و هذه المسألة قد اختلف فيها النقاد بين قائل بها، وبين رافض لها، وبين معترف بها وإن لم ير أنها أولية لا مجال فيها للمراجعة أو احتمال شك، بدليل أنه يمكن الخطأ في التعبير عن الذات، كما أنها تحتاج لجهد شاق ومران وتذكر، وهذا ما يجعلها عرضة للخطأ^٦.

و يبدو لي أنه يمكن رد هذه البديهيات تبعاً لتصنيف القاضي عبد الجبار إلى القسم الثاني من البديهيات العقلية، لتصير بذلك مجرد احتكاك أوائل العقول مع انفعالات الإنسان النفسية والعقلية، وتخضع لنفس الشروط والأحكام، وهو ما يجعلها عرضة للخطأ ما لم يكن الناظر فيها ذا خبرة.

ومن نتائج هذا التصور حول البديهيات عند القاضي عبد الجبار القول بالمبادئ الكلامية التالية:

١. مبدأ عدم التناقض

٢. مبدأ الواجب والممكن

٣. مبدأ التحسين والتفحيح

٤. مبدأ الكامل والناقص

١. مبدأ عدم التناقض

وهو أساس الأصول المعرفية، التي تستخدم كمقدمات في الأدلة المنهجية والأنساق الكلامية عند القاضي عبد الجبار، وإليها مرد الكثير من القواعد الكلامية والمنطقية^٧؛ مثل الكل أعظم من الجزء، والأشياء المماثلة لشيء واحد، مماثلة، والواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد. وهو الأساس الذي تنفرع عنه صور الأشكال القياسية المختلفة؛ كالقياس الحملّي بأنواعه، والقياس الشرطي المتصل، وكذا القياس

١ راجع: Leibniz, Essais, (France, Garnier Flammarion, 1966), p65

٢ راجع: Piaget, J, la naissance de l'intelligence chez l'enfant, (Paris, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1977), p283

٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩.

٤ المصدر السابق.

٥ زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلسفة الغرب المعاصر، ص ١٢٧.

٦ المصدر السابق، ص ١٨٨.

٧ المصدر السابق، ص ١٢٧.

٨ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ١٠٩-١١٠.

المنفصل، وقياس الخلف^١. ويتفرع عن هذا المبدأ ما عبر عنه الإمام الرازي أن (المفهوم من الألف مغاير للمفهوم من الباء، فهما شينان)^٢.

٢. مبدأ الواجب والممكن:

وهو من أهم المبادئ التي أسست إلهيات القاضي عبد الجبار وارتبطت بها أيما ارتباط، إذ بنى عليه أبحاثه في الذات الإلهية، و الصفات الربانية، والعلاقة الموجودة بينهما، وغيرها، مؤكداً أن التحليل الكلامي يفيد أن الله واجب الوجود؛ ولذا فهو كامل، ويستحق كل صفات الكمال، بينما العالم ممكن الوجود؛ ولذا فهو ناقص، و سبب ذلك في نظر القاضي عبد الجبار: أن (القديم هو الذي لا أول لوجوده، ولا ابتداء، ويجب أن يستغنى عن موجود يوجده، ويجب الوجود له من غير علة)^٣.

٣. مبدأ التحسين والتقييح:

اعتمد القاضي عبد الجبار على هذا المبدأ كدليل عقلي محض، مؤكداً أن (العلم بأصول المقبحات و المحسنات ضروري، وهو من جملة كمال العقل)^٤، وقد بنى عليه أن الأشياء تحمل الحسن والقبح ذاتياً؛ لأن (أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما، كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً، وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب، مستغن عنه عالم باستغنائه عنه فإنه قط لن يختار الكذب على الصدق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه)^٥. وبذلك يثبت أن الشيء يحمل في ذاته صفة القبح والحسن، فهما ذاتيان فيه و يعرفان باضطرار، وهو معنى كونهما عقليين. و مع أن كثيراً من المتكلمين قد عدوا فكرة التحسين والتقييح العقليين من المشهورات لا من الأوليات، مبينين أن الحسن حسن؛ لأن الشرع أمر به، وأن القبيح قبيحاً لأن الشرع نهى عنه، لا غير^٦، إلا أن القاضي عبد الجبار خاصة والمعتزلة عامة قد عولوا عليه في أبحاثهم، و عدوه فكرة بديهية سابقة على الأمر والنهي الشرعيين، و عن الخبرة والتجربة والعادة التي يعلم الناس منها كون الكذب قبيحاً والصدق حسناً^٧.

٤. مبدأ الكمال والنقص:

وهو أيضاً عند القاضي عبد الجبار من المبادئ العقلية المشتقة من 'مبدأ التحسين والتقييح العقليين'، والتي وظفها في دراسة الذات وصفاتها، والأفعال وخصائصها، وحقيقته التمييز بين الأفعال والأشياء تبعاً لكمالها وفق سلم تصنيف، لتصوير كاملة وأكمل، وناقصة وغير ذلك، وتظهر جلياً في تحليله للفعل الإلهي، لما أكد أن الله تعالى لا يفعل إلا حسناً، و لا يأتي القبيح، ولا يخل بما هو واجب^٨، و بذلك كون أساساً لنظريته في العزل^٩.

١ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٣٦.

٢ الرازي، كتاب الأربعين، ص ٤٨٠.

٣ عبد الجبار، لمغني، ج ٤، ص ٢٥.

٤ عبد الجبار، المحبط بالتكليف، ص ٢٢٤.

٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٣.

٦ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص

٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٧٧.

٨ المصدر السابق

٩ المصدر السابق

و لا يعول القاضي عبد الجبار على هذه القاعدة في تكوين أنساقه الإلهية ونظرياته الميتافيزيقية دون التفات إلى العالم الخارجي، كما يرى الكثير من علماء الإلهيات الفلسفية، و بعض النقاد المسلمين، كالإمام باقر الصدر رحمه الله، لتصوير بذلك استنباطية؛ يعاب عليها ما يعاب على الاستنباط من الإغراق في البعد عن العالم الخارجي، ولكنه - أي القاضي - يعمد إلى النظر في المحادثات حقيقة أو حكما، ليصوغ منها أنساقا عامة تفسرها، و لذلك تراه يكثر في تحليل النظريات الكلامية، من قوله: (وفي الشاهد)، ليربطها بقضايا عقلية، لأن العقل عنده ليس حاكما على الحس، كما أن الحس ليس حاكم على العقل، ولكنهما يدعمان بعضهما البعض^١.

ثانيا: المدركات:

يعد الإدراك عند القاضي عبد الجبار أحد أقسام المعرفة الضرورية، التي تدخل تحت قسم 'ما له طريق أو ما يجري مجرى الطريق، تميزا لها عن القسم الآخر؛ أي 'ما ليس له طريق'، وهي البديهيات كما بينا في العنصر السابق.

و يشمل الإدراك عند القاضي عبد الجبار أنواعا مختلفة من المعارف، وهي: الإدراك الحسي، والأخبار، و معرفة قصد المخاطب والمتحدث، وإن كان القاضي يفرق بين المعرفة بقصد المخاطب الحاصلة بالضرورة وقصد الله تعالى الذي لا يعرف إلا عن طريق الاستدلال؛ لأن قصد الواحد مثلا لا يحتاج إلى دليل ولكن المعرفة بقصد الله يترتب على العلم بذاته، فإذا كان لا يعرف باكتساب فقصدته بأن لا يعلم إلا على هذا الوجه أولى^٢.

و يمكن التمييز بين أنواع طرق الإدراك عند القاضي عبد الجبار تبعا لتعلقها بالعقل؛ إذ منها ما يحصل عن طريق، ومنها ما يحصل عما يجري مجرى الطريق؛ فاما ما يحصل فينا عن طريق، فكالعلم بالمدركات فإن الإدراك طريق إليه؛ وأما ما يحصل عما يجري مجرى الطريق، فكالعلم بالحال مع العلم بالذات، إذ أن العلم بالذات أصل للعلم بالحال، وكالعلم بالأقانيم مع العلم بالجواهر، فإن العلم بالجواهر أصل للعلم بالأقانيم^٣. وتظهر لهذا التقسيم آثار مختلفة، و منها مايلي:

١. أن ما يحصل فينا عن طريق يجوز أن يبقى مع عدم الطريق إليه، لأنه مستقل بذاته، فالعلم بأفضلية شيء على شيء آخر، يجوز أن يبقى نفسه، حتى لو عدم الطريق إليه. وأما ما يحصل عما يجري مجرى الطريق، فإنه لا يصح أن يبقى مع عدم الطريق إليه، فما أن يعدم، حتى تصير المعرفة غير ممكنة لتعلقها بالمعوم، فلو عدت الذات لفقدنا العلم بالحال، ولو عدم الجواهر لفقدنا العلم بالأقانيم^٤.

٢. كما يظهر لهذا الفرق أثر في دراسة القاضي عبد الجبار لنظريات الأديان في الإلهيات، ومن ذلك ما يقرره أنه (يصح من الله تعالى أن يخلق فينا العلم بالمدركات من دون الإدراك، ولم يصح أن يخلق فينا العلم بالحال من دون العلم بالذات، لما كان أصلا فيه وجاريا مجرى الطريق إليه)^٥. وهذه المسألة

١ محمد باقر الصدر، فلسفتنا، ط٢، (بيروت: دار المعارف للطبوعات، ١٩٩٨)، ص ص ١٤١-١٤٢

٢ عبد الجبار، المقنى، ج ١٢، ص ٥٩

٣ المصدر السابق، ص ٢٠٦

٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩.

٥ المصدر السابق.

٦ المصدر السابق.

٧ المصدر السابق.

الأسس الإسييمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

العقدية تعود إلى مبحث قدرة الله، الذي ينص على تعلقها بالممكنات دون المستحيلات، ولذا جاز العلم بالمدرجات دون إدراك إمكانها عقلا. ولم يصح أن يخلق الله فينا العلم بالحال من دون علم بالذات، لاستحالة ذلك عقلا، فقدره الله متعلقة بالممكنات، لا بالمستحيلات.

و لا يخفى على الناظر أن تمييز القاضي عبد الجبار بين المدرجات التي لها تعلق بغيرها، والمدرجات التي ليس لها تعلق بغيرها، لا يخلو من مجازفة، إذ أن كل المدرجات لها تعلق ببعضها البعض، مكونة بذلك نظاما إدراكيا تستقيم فيه، وتكون دالة فيه، ولا تلبث أن تزول المعرفة بها إن جهلنا أو أزلنا ذلك التعلق.

و يمكن إرجاع فروع الإدراك عند القاضي عبد الجبار إلى قسمين رئيسيين، وهما: المعرفة الحسية والمعرفة الخيرية المتواترة، وإليك خصائصهما:

١. المعرفة الحسية:

و كثيرا ما يسميها القاضي عبد الجبار بعلم المشاهدة، وهي الإدراك بالحواس الخمس، ويستخدم في الغالب على أنه الإدراك بحاسة البصر^١. و الإدراك هو (طريقة العلم إذا كان المدرك عاقلا، واللبس عن المدرك زائلا)^٢. فالإدراك -حسب هذا التعريف- عملية تواصل تتم بين المدرك-الإنسان وبين المدرك-الشيء، فينتج بينهما تفاعل، ويؤثران على بعضهما وضوحا وغموضا. ولما كانت الحواس هي الناقل للمعلومات، فإنها تنقل ما يريده المدرك، وتكون طواعية له، ولا يعني هذا أن الإدراك عملية آلية، ولكن ثمة تمييز عقلي آخر يمكن تسميته الإدراك العقلي، يكون به التمييز بين المدرجات.

إن القاضي عبد الجبار لا يقبل بتجزئة المعرفة الحسية، و لذلك لا يفرق بين الإحساس والإدراك الحسي، بل كلاهما إدراك حسي، وطريق للعلم، ولا يمكن فصلهما عن العقل بحال من الأحوال، لما له من دور واضح فيها؛ إذ هناك عملية عقلية زائدة، تقع بالضرورة بعد الإحساس، يتم بها الإدراك، وهو بهذا يساير القرآن الكريم في عدم الفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، فليست الأولى إلا وسيلة للثانية، و طريقا لها بتعبير القاضي عبد الجبار.

و المدرجات عند القاضي عبد الجبار قد يعترها الخطأ، وقد يبدو هذا غريبا لما ذكر أن العقل يعلم المدرجات والعالم الخارجي بواسطة الحواس، والحواس ناقل أمين، فكيف يصح ذلك؟. ويجيب القاضي عبد الجبار على ذلك مبينا أن السبب يكمن في الإدراك العقلي، فقد يحدث أن يخطئ العقل في قراءة وتأويل معطيات الحس، لأسباب مختلفة؛ أهمها خطأ التحديد، كأن يتذوق اللسان طعاما حلوا، فيحسبه عسلا، وهو سكر، فاللسان قد تذوق شيئا حلوا حقيقة، ولكن الإدراك العقلي قد أخطأ التأويل، فحسب السكر عسلا، وهو ليس كذلك. و من أسبابها أيضا خطأ التعليل، الذي ينشأ عن الخطأ في تفسير المشاهدات، وهو بلا شك خطأ يشترك فيه الحس والعقل معا، ولذلك فقد اقترح القاضي عبد الجبار منهجا نقديا للتعامل مع معطيات المشاهدة، يعتمد على العلة الكلامية، يبين درجة القطع من الظن، كما يكشف عن مسلك التعليل الصحيح^٣.

١ المصدر السابق.

٢ المصدر السابق.

٣ عبد الجبار، للمفتي، ج ١٢، ص ٥٩.

٤ راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرن والفلسفة، ط ١، (السعودية: مكتبة المؤيد، ٩٢)، ص ٥٧٢.

٥ عبد الجبار، للمفتي، ج ١٢، ص ٥٩.

وهذا النوع من المعرفة هو أساس البحث في كثير من المسائل الكلامية، التي تتبني على قياس الغائب على الشاهد، بل ومحاولة التعرف على الغائب من خلال فهم الشاهد، وفي ذلك يقول: (إن أهدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما، كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهما، وإن صدقت أعطيناك درهما. وهو عالم بفتح الكذب، مستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه، وبغناه عنه، وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغانياً. فإن قيل: ومن أين [لكم] أن العلة في ذلك ما نكرتموه حتى تقيسوا الغائب على الشاهد؟ قلنا: لأن العلة ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها، ويزول بزوالها، وليس هنالك ما تعليق الحكم عليه أولى)^١. وإذا كان القاضي عبد الجبار يوافق توجهات المنهج الوضعي الحديث على ضرورة اعتماد المشاهدة الحسية و الدراسة الميدانية والواقعية للأديان، بالمتاح من الوسائل الحسية و النقدية المختلفة، فإنه مع ذلك لا يقر بأن تكون الحقيقة كل الحقيقة مقصورة عليها، وإنما هي جزء منها؛ ومكملة للمعارف الأخرى، إذ أن الحس في حاجة للعقل، كما أن العقل في حاجة إلى الحس^٢، وهو ما يشكل تاصيلًا لمبدأ تكامل العلوم في تحليل وفهم الأديان^٣.

٢. المعرفة الخيرية المتواترة:

تشمل المعرفة الخبر عند القاضي عبد الجبار كل المعارف التي تصل إلى المكلف بواسطة الرواية، كأخبار البلدان، وأخبار الأنبياء، وغيرها، فإذا تواترت صارت ضرورية عنده^٥. ويعلل هذا الموقف بدليل أن العلم بالخبر ليس هو سماع ألفاظه وعباراته، وإنما هناك عملية عقلية ضرورية و زائدة على مجرد سماع الأخبار، تقوم بإدراك المعنى كما يحدث تماماً في الإدراك بالحواس؛ إذ هي أداة توصل المعلومات إلى العقل فيدركها^٦، فكذلك الخبر، وبذلك صار حجية الخبر لا تكمن في ذاته، وإنما تكمن في معناه، وبه يحصل العلم^٧.

و يقسم القاضي عبد الجبار الأخبار باعتبار طريق العلم بها إلى قسمين، صادقة و كاذبة؛ وفي كل لا يخلو أن يعلم حاله من الصدق والكذب باكتساب أو باضطرار، و ليست المكتسبة سوى الناتجة عن الاستدلال بالأدلة. وليست الضرورية سوى ما تجرى العادة لها مجرى الطريق، ولذلك تعد معرفتها من كمال العقل فينا، ومن ذلك الخبر المتواتر، وهو ما يرويه جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب، ومن حقه الاختصاص بالشروط التالية:

١. شرط الرواية: (أن يكونوا مخبرين عما علموه باضطرار، فيحصل لهم مع المخبر عنه هذه الحالة المخصوصة)^٨.

٢. شرط العدد: (أن يبلغ عددهم أكثر من أربعة)^٩، وليس للعدد حد، و(لا دليل يدل على أقل العدد الذي يقع العلم الضروري، وجوزنا أن يقع التواتر عند كل عدد زاد على الأربعة؛ وإن كنا نعلم في الجملة إذا بلغ حداً من الكثرة أنه لا بد من أين يقع العلم الضروري عندهم من غير تحديد)^{١٠}. وقريب من ذلك ما يراه

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٥، و ص ٨.

٢ عبد الجبار، المقضي، ج ١٥، ص ٤٧.

٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٥، و ص ٨.

٤ المصدر السابق.

٥ المصدر السابق.

٦ المصدر السابق.

٧ المصدر السابق.

٨ المصدر السابق، ص ٤٣٣.

٩ المصدر السابق.

١٠ المصدر السابق.

الأسس الإستيمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأدب

الباقلائي الذي يشترط في العدد أن يكون (الواحد والاثنين و الثلاثة والأربعة، وكل عدد أمرنا الله بالاستدلال على صدق المخبر به) ١. وأما البغدادي فيشترط أن (يكون رواته في كل عصر من أعصاره على جهة استحليل التواطؤ منهم على الكذب، وإن كان رواته في بعض الأعصار قوما يصحح على مثلهم التواطؤ عليه، لم يكن خبرهم موجبا للعلم الضروري) ٢.

٣. شرط الصفة: يشترط القاضي عبد الجبار في رواية التواتر أن (يكونوا عالمين بما ينقلونه علم ضرورة، واقفا عن مشاهدة أو سماع أو مخترعا في النفس من غير نظر و استدلال) ٢. وهو ما لا يتأتى إلا بالمشاهدة العينية في المرئيات، والسماع في السمعيات، وكل هذا لا يتبين إلا بالعقل، ولذلك فلا عبرة بخبر ناقص العقل أو فاقده، و(من حق المخبرين ألا يعتبر فيهم من الصفة إلا ما ذكرناه من كونهم عالمين بما خبروا عنه باضطرار دون كونهم مؤمنين وكونهم من لا يغير و لا يبذل) ٤، والدليل أنه قد (صحح في البلاد التي يغلب عليها الكفر أو المذاهب الفاسدة أن بخبرهم قد يعلم أخبار بلادها وأخبار ملوكهم) ٥.

ومتى اختص الخبر بهذه الأوصاف عند القاضي عبد الجبار صار متواترا، وله حكم الضروري، والدليل ما يلي:

١. أن المعرفة إما مكتسبة تثبت مع وجود الأدلة و فعل النظر ٦؛ وإما ضرورية لا يمكن نفيها عن النفس بحال من الأحوال ٧. والمعرفة الخيرية المتواترة وإن كانت تعتمد على طريق السمع إلا أنها أثبت في القلب وألزم وأوضح من المكتسب، ولذا تعد ضرورية ٨.

٢. لو كان طريق العلم بمخبر الأخبار المتواترة هو الاكتساب للزم أن نكون مدركين بأن مستندنا هو العلم بأحوال المخبرين (وقد علمنا من أنفسنا أن العلم بالبلدان أقوى من جميع هذه المعارف التي جعلوها كالطريق لهذا العلم، وهو ما يبين أن هذا العلم ضروري، وليس مكتسبا) ٩. وبذلك يتبين أن الثقة والاطمئنان اللتين تحصلان من الخبر بالبلدان هي أقوى من كل المعارف التي يمكن أن تجعل كالطريق لهذا العلم، كالنظر في عدالة الرواة وضبطهم ودينهم، وهذا ما يبين أن هذا العلم ضروري وليس مكتسبا ١٠.

١ لو بكر محمد بن الطبيب الباقلائي، التمهيد، تح: الأب مكارشي، (بيروت: دار المشرق، ١٩٥٧)، ص ١٦٣.

٢ أبو المنصور عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ط ٢، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠)، ص ٢٠.

٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٦٨.

٤ عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص ٣٨٢.

٥ المصدر السابق، ص ٣٩١.

٦ المصدر السابق.

٧ المصدر السابق، ص ١٥٣.

٨ المصدر السابق، ص ٣٥٢.

٩ المصدر السابق، ج ١٥، ص ٢٥٣.

١٠ المصدر السابق، ص ٢٤٩.

مَنْهَجُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْبَانِ

وبذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار يعد الخبر المتواتر من العلوم الضرورية، لما كان أثبت في القلب من العلم المكتسب، ويلي العلم بالمدركات في القوة، وله مزية على باقي العلوم الضرورية الأخرى^١.

١١١١١١١١ ولكن هذا لا يعني عند القاضي عبد الجبار فصل الخبر عن العقل؛ إذ أنه هو المثبت للرسالة والشريعة، خلقه الله في المكلف، للاستدلال به على صحة الرسالة وصدق الرسول بتوظيف الخبر الصادق المعجز، كما أنه يقوم بتوضيح العلاقة بين أوامر الشرع وأحكام العقل، مبينا اتفاقهما وعدم تناقضهما كما يدعي البراهمة^٢. وليس الشرع في رأي القاضي عبد الجبار سوى تفصيل لما أجمله العقل، ورعاية لمصلحة المكلف؛ فالله تعالى أنزل الشرائع لطفًا بالعباد، ولذلك فلا تعارض بينهما، بل هي لطف من الله بعباده، يصير به العقل المجرد عقلاً مسدداً^٣.

و لكن كيف يحدث فينا هذا العلم الضروري؟ يجيب القاضي عبد الجبار عن ذلك: إنه يحدث فينا بالعادة؛ إذ نحن نجد من أحوال أنفسنا أننا عند سماع الخبر يحصل فينا العلم بالخبر والكل متفق في هذا العلم، فلا يصح لأحد العلم ببعض الأخبار إلا ويقع لغيره من العقلاء العلم به. وبذلك صار علماً مشتركاً؛ لأنه لو حصل العكس لصح ألا يعرف وجود بلدان و أماكن لم نرها أو أخبار ملوك مضوا، وهو ما يجعلها من العلم الضروري؛ إذ أنها صارت من كمال العقل فينا^٤.

المطلب الثاني: المعرفة المكتسبة:

وهي النوع الثاني من المعرفة عند القاضي عبد الجبار، و التي تقع بحسب إرادة الإنسان، و تتميز بخصائص ومميزات، تصلح أن تكون تحديداً لها عنده، وهي:

١. الإساتية:

إذ أن المعرفة المكتسبة علم متولد عن نظر الإنسان، (يقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة، ووتيرة مستمرة، يقع بحسب قسودنا و دواعيننا، وينتفي بحسب كراهيتنا و صوارفنا)^٥، فهي فعل إنساني متولد عن فعل إنساني آخر هو النظر في الأدلة و الأمارات و القرائن، وعليه فالعلاقة بين المعرفة والنظر علاقة تولد، ويقع بحسب نظرنا على طريقة واحدة ووتيرة مستمرة^٦. إن هذا الكلام يفترض وجود أدلة منصوبة عبر نظام دلالي وضع بعناية إلهية، ما أن يعمل الإنسان فيه العقل بحسب ما تريده المقاصد- حتى ينتقل العقل من الدليل إلى الدال، وهو الله، أو غير ذلك؛ كأن العلاقة بينهما علاقة آلية^٧.

٢. الفصد:

١ المصدر السابق، ص ٣٥٥

٢ المصدر السابق، ص ١٠٩

٣ المصدر السابق، ص ١١٢

٤ المصدر السابق، ص ٣٥٢.

٥ المصدر السابق.

٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١.

٧ عبد الجبار، المقنى، ج ١٢، ص ٥٦.

الأسس الإستيمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

تتميز المعرفة المكتسبة عند القاضي عبد الجبار بوقوعها حسب قصودنا و دواعينا، كما ذكر في الخاصة السابقة^١، فلما كان ذلك النظام الدلالي المفترض منصوباً، فإنه يتطلب من المكلف إعمال النظر والفكر حتى تسكن نفسه إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. وعليه، فإن المعرفة المكتسبة هي المعرفة التي لا يفعلها العاقل إلا عن قصد و داع بغية العلم^٢.

٣. الجزئية:

يتصف العلم الناتج عن المعرفة المكتسبة بالجزئية؛ كالعلم بأن المحدث مخلوق، و العلم بأن الأب كما تعتقده النصارى مخلوق، إذ أن هذه الجزئيات قد أثبتت على كليات مسلمة ضرورية^٣، وتعتمد على استدلال يستند إلى مقدمة ضرورية كبرى، عن فناء من اتصف بصفات الإنسان أو المخلوق بوجه الإجمال، وكأنه بذلك يجعل العلم الكسبي مقابلاً للضروري، فإذا كان الضروري كلياً فإن الكسبي جزئي مقارنة إليه^٤.

٤. النظرية:

فهي معرفة لا تصدر عن العاقل إلا (بنظر أو ذكر نظر)^٥، والنظر - كما سنرى - هو المعنى الذي يوجب أن يكون الإنسان متفكراً^٦، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه، وهذه الميزة تجعل المعرفة المكتسبة قرينة النظر، وتصيره مرادفة لها؛ لأن النظر هو منهجها الأساس؛ ولهذا، فإن من يرى من العلماء (أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر، فهو عنده الكسبي، وتعريفهما يتلازمان)^٧. وعليه، فإن المعرفة المكتسبة يمكن أن يكون النظر خير معرف لها؛ إذ (لا شيء من العلوم المكتسبة إلا ويرجع أصله إلى النظر)^٨. ولذا، فقد عرفت العلوم الكسبية بالعلوم النظرية^٩.

و بين القاضي عبد الجبار أن النظر لفظ مشترك له دلالات مختلفة، أهمها تقليب الحقة الصحيحة نحو المرئي التماساً لرؤيته^{١٠}، والمقابلة، ومنه قول العرب: داري تنظر إلى دار فلان، أي تقابلها^{١١}، ويراد به التفكير بالقلب، كما في قول الله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾^{١٢}، أي أفلا يتفكرون في خلقها، ولا يتعين معنى من بين هذه المعاني إلا بما يقتضيه من القرائن، وينضاف إليه من الشواهد. ومتى قيد النظر بالعين، فإنه لا يحتمل إلا تقليب

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩.
٢ المصدر السابق.
٣ عبد الجبار، المقفى، ج ١١، ص ٣٤٩.
٤ المصدر السابق.
٥ المصدر السابق، ج ١٢، ص ٦٧.
٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦.
٧ الأيجي، المواقف في علم الكلام، ص ١١.
٨ عبد الجبار، المقفى، ج ١٢، ص ٦٧، و ص ٩٨.
٩ الأيجي، المواقف في علم الكلام، ص ١١.
١٠ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٥.
١١ المصدر السابق.
١٢ سورة الفاتحة، آية ١٧.

جامعة الأميرة
عبد القادر للعلوم الإسلامية

عليه إلا بعد المعرفة به، ومتى علم الشيء استغنى عن الدلالة عليه^١. وهو ما يؤكد ما طرحناه حول بنائية المعرفة الاستدلالية^٢.

و بذلك يتبين لنا أن المعرفة المكتسبة عند القاضي عبد الجبار ترادف المعرفة الاستدلالية، وتشمل أنواعا مختلفة، أهمها الكثير من المعارف الكلامية و المعارف الخبرية، و المعارف السمية، و كل المعارف التي تعتمد الاستدلال والنظر طريقا لإثبات مطالبها، وهو بذلك يضع الدعامة الأولى لتأسيس مواقفه الميتافيزيقية واستخراج الأحكام الإلهية.

المطلب الثالث: المعرفة السمية:

إن أهم ما يميز المعرفة الإسلامية عن باقي المعارف و المذاهب هو الوحي أو قل المعرفة السمية، و أو كما سماها الاصطلاح الإسلامي القديم بالنقل. ولذلك فليس عجبا أن يعتمدها القاضي عبد الجبار كمصدر معتبر^٣.

و لا شك أن المعرفة السمية عند القاضي عبد الجبار هي حجة في إثبات الأحكام الدينية، و تعد أدلة عقلية في نظره، إذ أنها مترتبة عن استدلال عقلي ولوازمه، بعد تسليمه بالوجود الإلهي، و إثبات النبوات ومضامينها، و التي منها المعرفة السمية، و بذلك صارت معرفة عقلية مكتسبة، مثلها مثل المعرفة الحسية و لا تقل عن مرتبتها، بل تشرف عليها لتعلقها بالله تعالى، وإن لم تخل تصوراتها العقلية من خصوصيات معرفية ومنهجية، تظهر من خلال تحليلنا للعناصر التالية:

١. ضوابط المصادر السمية الموظفة في دراسة الأدبان عند القاضي عبد الجبار
٢. تحديد المصادر السمية الموظفة في دراسة الأدبان عند القاضي عبد الجبار
٣. أهمية المصادر السمية الموظفة في دراسة الأدبان عند القاضي عبد الجبار

أولا: ضوابط المصادر السمية الموظفة عند القاضي عبد الجبار:

يميز القاضي عبد الجبار بين ثلاثة أنواع من الضوابط، متعلقة بثلاثة مقاصد، وهي: الإثبات، التفسير، و الاستدلال، ولكل قواعد كما يلي:

١. ضوابط إثبات المعرفة السمية عند القاضي عبد الجبار:
إن الإثبات باعتباره عملا بشريا للتمييز بين أنواع النصوص والغوص في صحيحها وسقيمها، يمدنا بضوابط، تحدد الإجراءات المنهجية التي تتبع في توثيق النص، وبالأنوات التحليلية التي توظف في النقد. ومن جهة أخرى يقوم بفحص نتائجه، وإعادة نقدها، للتأكد منها. وتهدف هذه الضوابط إلى التمييز بين ما هو صحيح النسبة إلى صاحبه، وبين ما هو ليس كذلك، إذ ليس كل قول ينسب صحيح النسبة، وهو ما يقتضي بحثا عن قواعد وضوابط تميز بين ما هو صحيح الثبوت وبين ما ليس كذلك؛ ولذلك فالتسليم والإيمان بالكتب المقدسة لا يتم إلا بعد التأكد من مصدرها الإلهي. وهو ما يفترض إيمانا عقليا مسبقا بأن الله موجود، ويضمّر نسقا عقليا مسبقا مفاده أن العقل مقدم على النص، إذ أن هذا الأخير محتاج لأول في الإثبات

عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١.

راجع هذه الأطروحة، ص ١٢٦

عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠.

عبد الجبار، المقفي، ج ٥، ص ١١١.

والتفسير^١، وقد خصص القاضي عبد الجبار لذلك نظرية كاملة لتوثيق مصادر الأديان، خصصنا لها فصلا لاحقا.

ويعد القاضي عبد الجبار في إثبات النصوص المقدسة إلى تقرير ضوابط إثبات للنص نظريا، تم يقدم على التصديق العملي، ليعطي الملايسات الجزئية حقها، فتكون قرائن لذلك العمل النقدي النظري، ثم يصنف النصوص إلى أقسام، وهي: الوحي المكذوب: وهو ما نسب إلى الله زورا^٢، و الوحي المحرف: وهو الوحي الذي دخله التفسير البشري^٣، والوحي الصحيح: وهو ما نقل نقلا صحيحا، وهو قسمان أيضا باعتبار قطعيته، وهما: المتواتر، ويفيد اليقين، الأحاد، ولا يفيد اليقين^٤.

وهذا التحليل يفترض حضور نموذج إثبات لديه، وتكون وفقه كل تلك التحليلات النقدية. فالتعامل مع نصوص الوحي لا يتم دون ضوابط إثبات، أما حقيقة تلك الإجراءات المنهجية، فسيهتم المنهج التاريخي النقدي بدراستها وتحققها^٥.

٢. ضوابط تفسير المعرفة السمعية عند القاضي عبد الجبار:

إن تفسير المعرفة السمعية عند القاضي عبد الجبار يقتضي إماما بالإجراءات المنهجية والمبادئ الأساسية التي يوجبها علم التفسير؛ لأن صيغة الخبر لا تضمن الحكم بالصحة أو البطلان على الخبر، ولا يمكن التحقق من ذلك في نظر القاضي عبد الجبار ما لم يحط علما بحال المخبر، ولذلك (فلن نعرف أن القرآن أو الإنجيل حق أو باطل ما لم نسم نقس أن منزله حكيم)^٦. ولا شك أن أهم هذه المبادئ عند القاضي عبد الجبار هي العلم بكيفية التفرقة بين الخطاب المحكم و الخطاب المتشابه و مميزات كل واحد منهما؛ فالخطاب المحكم له القوة في الإمداد بالمعنى المنطقي والمقبول لكامل النص و للمتشابه. ولا تنقص قيمة المتشابه بعد ذلك، إذ له الحجية الكاملة، و الغوص في خفاياه، يفترض نظاما مرجعيا ذا قرائن من المحكم، ويرجع إليها كلما مسّت الحاجة إلى تفسير المتشابه، فإذا وجد تناقض بين المحكم و المتشابه، لجأ إلى التأويل، باللجوء إلى المعنى المجازي حينما يكون الحقيقة معارضة لمبادئ الأصول الخمسة^٧.

٣. ضوابط الاستدلال بالمعرفة السمعية عند القاضي عبد الجبار:

ميز القاضي عبد الجبار في الاستدلال بالمعرفة السمعية بين مجالين من مجالات الدين، وهما: مجال العقائد، ومجال الشرعيات؛ و لكل خصائص كمايلي:

- أما العقائد؛ فهي مجال لا تستخدم فيه المعرفة السمعية إلا في مرحلة متقدمة من البحث، لأنها تفترض في المستدل تسليما واقتناعا بها، و لذلك لا يمكن توظيف السمع في إثبات الوجود الإلهي؛ لأن (معرفة الله تعالى لا تتسال إلا بحجة العقل)^٨. وبذلك صارت الأدلة العقلية أصلا للأدلة النقلية، فإذا

^١ المصدر السابق.

^٢ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج١، ص ١٥٠-١٥٥.

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٤ عبد الجبار، المغني، ج٥، ص ١١١.

^٥ راجع هذه الرسالة، ص ١٦٣.

^٦ عبد الجبار، المغني، ج٥، ص ١١١.

^٧ المصدر السابق.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٤٠.

سلم بنى فقد سلم بكل مضامينها، وخلافا لهذا يمكن توظيف الأدلة السمعية عند القاضي عبد الجبار في دراسة ماهية عقيدة الرسول، وعقيدة القرآن، وأمور الوعيد والوعد، وغيرها، كما سنرى. وهذا ما يؤكد لنا أهمية تحليل الأبعاد التداولية التي تقوم عليها المواقف الكلامية لفقه مرامي أصحابها، والتي كثيرا ما أهملها نقاد علم الكلام، فاتهموا أصحابه بعدم الاحتجاج بالوحي في العقيدة^١، وقولهم ما لم يقولوا^٢.

- وأما الشرعيات، فهي المجال الذي لا يمكن إعمال العقل فيه، فالأمر كله للنقل؛ يقول القاضي عبد الجبار: (إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها، لأنها لو دلت على ذلك لكان ذلك كدالاتها على سائر الواجبات العقلية التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه)^٣.

و لذلك، فلا نسلم لمن يرى أن المعتزلة يقدمون العقل على السمع، من حيث إنه أفضل منه، أو أنه أولى و أحق بالاتباع، ولكن الحق أن ذلك هو نتيجة ترتيب لنسق الاستدلال ومراعاة لمقتضى الحال ومطالب تداول الحوار.

ثانياً: تحديد المصادر السمعية الموظفة في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار:

إن مصطلح السمع أو قل النقل عند القاضي عبد الجبار يشمل ثلاثة مصادر وهي القرآن السنة والإجماع، كما يلي:

١. الوحي

وهو أول مصدر سمعي معتمد، و(من أعظم النعم، فإليه يرجع الحلال والحرام، وبه تعرف الشرائع والأحكام)^٤، وهو (حجة من ثلاثة أوجه: فكل سورة منه حجة من طريق الفصاحة والبلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار بالغيوب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل العقول، فإن ذلك جاء على طريقة انتقضت به العادة)^٥، و دليل نبوة محمد ﷺ و معجزته، وهو يوجب الرجوع إليه و الأخذ بما يوجبه ويفتضيه والإيمان به كله؛ مجمله ومفصله، محكمه ومتشابهه، ووعده ووعيده، وأمره ونهيه^٦. و نلفت الانتباه هنا إلى أن القاضي عبد الجبار يرى أن القرآن متواتر الثبوت، أي ضروري التسليم، وحجة في التوثيق، ولكنه يُصنَّفُ في المعرفة المكتسبة لأن التسليم بأن الله تعالى هو منزله لا يكون إلا بعد نظر و تأمل^٧.

٢. السنة النبوية:

- ١ عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص١٠٩.
- ٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص١٨١-١٨٨.
- ٣ عبد الجبار، المغني، ج١٥، ص٢٧.
- ٤ المصدر السابق.
- ٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص٨٦.
- ٦ المصدر السابق.
- ٧ عبد الجبار، للمغني، ج١٥، ص٢٧.
- ٨ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص١٣٩.

و السنة النبوية هي كل ما روي عن الرسول ﷺ، وتنقسم تبعاً لدرجة ثبوتها إلى قسمين، وهما:
السنة القطعية، السنة الظنية:

١. السنة القطعية:

وهي المتواتر من الروايات عن النبي ﷺ، وتوجب في نظر القاضي عبد الجبار العلم والعمل معاً، وتوجب اليقين والاعتقاد؛ لأن الاعتقاد لا يقوم إلا (على أدلة العقول التي لا تحتمل، وعلى أدلة السنة القاطعة والإجماع القاطع هو الواجب) ٢.

٢. السنة الظنية:

والتي هي خبر الواحد؛ إذ (أن الراوي لها واحد فقط، لا اثنان، ولا أكثر من ذلك، غير أن الفقهاء والمتكلمين تواضعوا على تسمية كل خبر قصر عن إيجاب العلم بأنه واحد سواء رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد) ٣. وبذلك يتبين لنا أنه يوجد فرق بين خبر الواحد والخبر الأحاد في اصطلاح المتكلمين، إذ المراد بالأول ما يرويه الواحد فقط، بينما المراد بالثاني ما يرويه عدد لا يصل حد التواتر. ومهما يكن فإن القاضي عبد الجبار لا يفرق بينهما -أي خبر الواحد وخبر الأحاد-، في الحكم، مبيناً أنهما لا يوجبان علماً وإنما يفيدان العمل، ولذلك (يجوز العمل به -أي خبر الواحد- إذا ورد بشرائطه) ٤، ولكنه (مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا -أي العقائد- طريقها القطع والثبات) ٥، لأنه (لا يعلم كونه صدقاً ولا كذباً) ٦، ويقول في موضع آخر: (إن ما هذه سبيله من الأخبار -يقصد خبر الأحاد- يجب أن ينظر فيه فإن كان مما طريقه العمل عمل به، إذا أورد بشرائطه، وإن كان مما طريقه الاعتقادات ينظر فإن كان موافقاً لحجج العقول قبل واعتقد موجباً، لا لمكانه، بل للحجة العقلية. وإن لم يكن موافقاً لها فإن الواجب أن يرد ويحكم بأن النبي ﷺ لم يقله، وإن قاله فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره. هذا إذا لم يحتمل التأويل والتعسف، فأما إذا احتمله فالواجب أن يتأول) ٧. وفي هذا دليل على أن القاضي عبد الجبار لم يرفض العمل بالخبر الأحاد في العقيدة مطلقاً؛ وإنما يتخير منه ما لا يتعارض مع العلم، ويوافقه في هذا الاتجاه البغدادي الأشعري على ذلك قائلاً: (إن أخبار الأحاد متى صح إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة فسي العقل، كانت موجبة للعمل بها دون العلم) ٨؛ وهو رأي ليس بعيداً عما تقرر لدى ابن القيم الجوزية رحمه الله ٩، ولكنه بعيد كل البعد عما يراه النظام المعتزلي الذي يرى أن خبر الأحاد مفيد للعلم الضروري، إذا كان مخبره جسماً محسوساً، يمكن التأكد منه، ولذلك لو أخبر الواحد عن الأمر الغيبي لم يقبل، ولا يقبل في ذلك إلا قول نبي ١٠.

١ المصدر السابق

٢ المصدر السابق، ص ١٩٥.

٣ البقلائي، التمهيد، ص ١٦٤، بتعديل بسيط اقتضاه السياق

٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٩.

٥ المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٣

٦ المصدر السابق.

٧ المصدر السابق، ص ٧٧٠.

٨ بغدادي، الفرق بين الفرق، ص ٣١٣.

٩ بغدادي، أصول الدين، ص ٢٢-٢٣.

١٠ الخليل، الانتصار، ص ٧٩.

٣. الإجماع:

وهو اتفاق مجتهدي الأمة الإسلامية بعد وفاة النبي ﷺ على حكم شرعي بشروط معتبرة، وهو حجة عند القاضي عبد الجبار بشروط، يتأكد بها أنه لا يأخذ بالمقبولات، أي الآراء المتفق عليها بين النقات من الناس، فلا يقبلها من غير نقد ولا برهان، وهو بذلك يؤصل لأفكاره جذورا في مبدأ الشك المنهجي، ومبدأ عدم التقليد؛ لأن (القول به -أي التقليد- يؤدي إلى جحد الضرورة؛ لأن تقليد من يقول يقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها)، أضف إلى هذا أنه من الجائز على المقلد الإصاابة والخطأ، وهو ما يطرح تساؤلا حول معيار الحكم والتفرقة بينهما. و لو لم يكن في التقليد خطأ، لما أرسل الله رسله بمعجزاتهم، إلى قوم عرف عنهم التقليد لأبائهم، وهو ما يؤكد أن العمدة في الاستدلال هي الدلالة لا غير. ولو ادعى المقلد، أن أساس تقليده هو كثرة الأتباع، فهو رد أيضا؛ إذ قد تجتمع الجماعة الكثيرة العدد على الخطأ.

وأما ما عدا هذه المصادر السمعية؛ القرآن والسنة والإجماع، كالتوراة والإنجيل و الأستاق، فإن القاضي عبد الجبار يرفض الاعتماد عليها لدخول يد التحريف إليها، كما سيظهر لنا من خلال تحليلنا لمنهجه في توثيق مصادر الأديان المقدسة في الباب الثاني من هذه الرسالة.

ثالثا: أهمية المصادر السمعية الموظفة في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار:

إن الوحي بإعطائه تصورات حول دراسته الأديان قد وجه عبد الجبار لدراسة المواقف القرآنية وإثباتها في واقع البحث الميداني، وبذلك صارت منطلقات ومفاهيم بحث، بل وفرضيات يسعى البحث لتحقيقها، وضوابط تحدد مجال النقد، وهو ما يمكننا تلخيصه فيما يلي:

١. تأسيس نسق عام لدراسة الأديان: ليس من الغلو أن نقول إن المعرفة السمعية، أو قل الوحي الإسلامي هو أساس نسق الدراسة العلمية للأديان عند القاضي عبد الجبار بما أمده له من تصورات ومفاهيم ومنطلقات متعلقة بكل الوجود والتي لها صلة بالأديان من بعيد أو من قريب، كالتوحيد، والإرادة الإنسانية ونورها في التاريخ، والنبوة، والوحي، وما أشار إليه من عوامل ذات الأثر في الحياة الدينية، يمكن أن تصير معالم لتفسير أحداث تاريخ الأديان التاريخية، وما ذكره حول وظائف الأنبياء و أنوارها في التاريخ، من خلال ما تكشفه قصص الأنبياء في القرآن وأخبارهم مع أقوامهم، وكل تلك نجد له صدى في أعمال القاضي عبد الجبار.

٢. صياغة مبادئ البحث الأساسية في دراسة الأديان: لا يخفى على المتتبع لآثار القاضي عبد الجبار تأثره بقواعد التفكير الأساسية التي أرساها القرآن الكريم والتي تطورت فيما بعد لتكون منطق الأصوليين و متكلمي الإسلام، و ما أثاره في العديد من الآيات من مبادئ نقد الوثائق، والتي تطور نقدها فيما بعد ليصير علم التخريج ونقد الرواة والمرويات، و ما أبانه في العديد من

١ عبد الجبار، لمقني، ج ١٢، ص ١٢٢.

٢ مهري أبو سعده، الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، ص ٧٠.

٣ عبد الحكيم فرحات، أسس المنهج الإسلامي في دراسة تاريخ الأديان، مجلة الإحياء (باقتة: كلية العلوم الإسلامية، ١٩٩٨)، ص ٨٨-٩٢.

٤ راجع هذه الرسالة، ص ٣٤٤-٣٧٣.

سوره حول التدين و أنماط المتدينين من خلال عرضه لأقوام الأنبياء^١ وكل هذا يؤكد لنا أن الوحي الإسلامي كان يهدف أيضا إلى تحليل ظاهرة التدين والمتدين و دلالاتها المختلفة، و هي كلها إشارات منهجية ساعدت القاضي عبد الجبار في تنظيم منهجه في دراسة الأديان^٢.

٣. طبيعة التدين: لقد أشار القاضي عبد الجبار إلى فطرية التدين في النفس الإنسانية، و بين أساس هذه الفطرة من العقل و النفس الإنسانية، كما بين أن التاليه و التوحيد فطرة أيضا، يقول الله تعالى: ﴿ فاقم وجهك للدين حنيفا فطوة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴾^٣، وهو ما صار أساسا منهجيا لدراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة و فهم معطياتها^٤.

٤. مصادر الظاهرة الدينية: تكلم الوحي الإسلامي عن تاريخ نشأة الأديان في الأرض، باستعراضه لقصة آدم عليه الصلاة والسلام، و كيفية نزوله إلى الأرض، و حقيقة عقيدته، و حقيقة الوحي و النبوة، ثم تحدث عن التغييرات التي دخلت على هذا التوحيد و غيرت معالمه بطرق مختلفة، ذكر منها الشرك، و الابتداع و التحريف، و غيرها، و التي كان لها دور فاعل في تكوين الأديان التاريخية المختلفة، وهو ما أثر كثيرا نظرية القاضي عبد الجبار في مصادر الأديان، و قد صرح بذلك مرات، كما فعل في تحليل أسباب تغير الأديان، فقال: (تغير ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ويموت العلم، كما قال رسول الله ﷺ: 'إن الله لا يقبض العلم انتزاعا من صدور الرجال، ولكن يموت العلم بمسوت العلماء، فإذا ماتوا اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا و أضلوا'^٥، ثم المستأكلة و من تكسب بالدين، و قد قال الله عز وجل: ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن كثيرا من الأحبار و الرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل و يصدون عن سبيل الله ﴾^٦، فهؤلاء العباد و هؤلاء العلماء، و قد عرفك الله حال كثير منهم، فكيف بمن ليس بعالم ولا عابد)^٧.

٥. تاريخ الإسلام على وجه الأرض: اعتمد القاضي عبد الجبار في تاريخ الإسلام على وجه الأرض على المعرفة السمعية، و ما ذكره القرآن حول عقائد الأنبياء و شرائعهم، و مراحل التوحيد، و تاريخ الأنبياء، مؤكدا أن دينهم و دين

١ فرحات، أسس المنهج الإسلامي في دراسة تاريخ الأديان، ص. ٨٧-٩٥.

٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٦.

٣ سورة الروم، آية ٣٠.

٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ١٨٩-١٩٠.

٥ حديث صحيح: رواه البخاري (الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، تح: نيب البغيا، (بيروت: ابن كثير، ٨٧)، ج ١، ص ٥٠، رقم ٩٨، و أيضا: كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة، باب ما يذكر من ثم السراي و القيس، ج ٦، ص ٢٦٦٥، رقم ٦٧٦٣)، و مسلم (المسند الصحيح، كتاب العلم، باب رفع العلم و قبضه و ظهور الجهل و الفتن في آخر الزمان، تح: فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث، دت)، ج ٤، ص ٢٠٥٨، رقم ٤٨٢٨، و ص ٢٠٥٩، رقم ٤٨٢٩)، و الترمذي، (الجامع الصحيح، كتاب العلم عن رسول، باب ما جاء في ذهب العلم، تح: أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار إحياء التراث، دت)، ج ٥، ص ٣١، رقم ٢٥٧٦)، و ابن ماجه (المسنن، المقدمة، باب اجتناب السراي و القيس، تح: فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، دت)، ج ١، ص ٢٠، رقم ٥١)، كلهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص به عن النبي ﷺ.

٦ سورة التوبة، آية ٣٤.

٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

اتباعهم المؤمنين بهم هو التوحيد، وهو الإسلام لا غير، وأنه هو الأصل فسي الأديان^١، بدأ بأدم عليه السلام، وانتهى بمحمد ﷺ، لا كما يقول التطوريون بأن الشرك أصل والتوحيد فرع^٢.

٦. الربط بين دراسة الأديان وباقي الدراسات التاريخية والأبحاث الإنسانية، إذ أن الوحي قد كشف عن ارتباط الأديان وتعلقها بكثير من الأنظمة الإنسانية، والاجتماعية، مما يجعل التتبع ممكناً، كربطه بين التحريف والغرض الاقتصادي، و ربطه بين التشبيه والجهل الإنساني، وهو ما أثار اهتمام القاضي عبد الجبار، وخصصه بتتبع، وتنزيل تاريخي^٣.

ولا شك أن للوحي الإسلامي دور فاعل كبير في توجيه القاضي عبد الجبار و الفكر الإسلامي عموماً في دراسة الأديان منهاجاً وموضوعاً، إذ أن التصورات الإسلامية صارت موجّهات بحث، بل وفرضيات يسعى القاضي عبد الجبار للتأكد منها ميدانياً، بعد أن تثبت منها من مدخل الإيمان، فيزداد إيماناً على إيمان. ويمكنني أن أدلل على ذلك بقضية واحدة، وهي قضية التحريف التي اتهم الله بها أهل الكتاب، فقد استلها القاضي عبد الجبار بتفاصيلها من الدرس القرآني، لتصير موجهاً للبحث في دراسة تاريخ ديانات أهل الكتاب، ومفهوم بحث، ومقولة جديدة تحتاج التنزيل والإثبات ميدانياً، وقد كان لذلك فضل في ظهور مناهج جديدة لدراسة تاريخ الأديان، منها المنهج التاريخي النقدي للكتب المقدسة، والمنهج المقارن، والمنهج التكويني، ومنهج المخالفة في الأصول والفروع. كما كان له فضل في تطور نتائج النقد في الدراسات المسيحية واليهودية، وإثبات الصدق القرآني في اتهامه أهل الكتاب بالتحريف، وبالتالي دليلاً آخر من دلائل نبوة الرسول ﷺ^٤.

ورغم أن الدراسات اللاهوتية الدينية المعاصرة، قد أقرت مبدأ التغيير الدخيل على العقائد الكتابية، وسمته تطورا، إلا أنها قد تاهت في صياغة نظريات تفسيرية، متذبذبة بين القول بغيريتها، وبين القول بأنها صوفية يهودية، و غير ذلك من الظنون بما لا يمكن التحقق منه أبداً؛ إذ أن المراجع التي اعتمدها لا تسعنا إلا بظنيات^٥، وهو ما يفسر عدم تقدم دراسة الأديان كثيراً؛ لافتقادها نسقاً منهجياً بنا، خلافاً لدراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان التي جعلت من دراسة الأديان امتداداً طبيعياً لدرس العقيدة والنبوة والوحي^٦.

و من جهة أخرى فقد تبين لنا أن منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان يشترك في موضوع دراسته مع العلوم الإنسانية المعاصرة والمتخصصة في دراسة الظواهر والوقائع الدينية، كما يشترك معها في دراسة القضايا المثالية والغيبية، ولكنه يختلف عنها في الأدوات المستخدمة، فإذا كان المنهج الوضعي يقتصر على الوسائل الحسية، فإن القاضي عبد الجبار يوظف إضافة إلى ذلك مصادر الوحي المختلفة، ولذلك ترى المثير من المسائل التي لم تحسم في علم الأديان المعاصر قد حسمت عنده لارتكازه في نقدها على مقررات الوحي، وهو الأمر الذي يعده نتيجة منطقية لأبحاث عقلية،

١ المصدر السابق، ص ٢١٣.

٢ برينشارد، ديانات البدائيين، ص ١٨٦.

٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

٤ فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ٨٢-٨٦.

٥ شارل جبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ص ١٤-٢٤.

٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٤. وفرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ٨٥.

الفصل الثاني:

المنطلقات والوظائف الأساسية

لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

وبذلك صارت مصادر الوحي مصادر عقلية أيضا. ولذلك تراه لا يطرح إلا تفاصيل مما يتعلق بتزليل مضمون نصوص الوحي على ميدان دراسة الأديان.

ويمكن نقول إن معرفة الأديان عند القاضي عبد الجبار اتسمت بالتكامل المنهجي بين مختلف المصادر، تجمع بين أوائل العقول وطرق الاستدلال و مقاصد الوحي، ومشاهد الإدراك الحسي، بما يجعل منها نمطا خاصا في البحث، و اتجاهها قرآنيا في التحليل، وهو بذلك يخالف علم الأديان المعاصر في رفضه الاعتماد على الوحي، والتأسيس المنهجي عليه.

- يمكن تناول قضايا هذا الفصل في المبحثين التاليين:
١. المنطلقات الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
 ٢. الوظائف الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

المبحث الأول:

المنطلقات الأساسية

لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

يمكن القول إن دراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة هي امتداد ونتائج تصور خاص بالوجود، والذي يتكون من مجموعة المعتقدات المتعلقة بالله والكون والإنسان والتاريخ وموقع الإنسان فيه وطبيعة الدين وتاريخه، وهذا يشكل الأساس النظري لبحثه وأبعاده الميدانية، ويقدم له التصور الشامل لتفسير نتائجه النقدية، وتحقيق أغراضه، كالتحليل والتفسير، وترد إليه المعطيات التي جمعت من البحث باستخدام مختلف المناهج والأساليب والأدوات، بغية تحليلها وتفسيرها، وإلا فلن تكون لتلك المعطيات أهمية.

^١ راجع للتعرف على أهمية هذا النسق:

- Eliade mircea, la nostalgie des origines, (France: guallimard, 1971), pp109-139 -
- أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص ٣١-١٣٧.

وليس هذا الأمر غريبا عن علم الأديان المعاصر، إذ أنه يخضع أيضا لإطار تصور نظري سابق، تتم فيه ملاحظة المعطيات الدينية، لتنتقل من مستوى الواقع إلى مستوى المعرفة، وذلك ببحث تفاصيلها وعلاقاتها وارتباطاتها الجدلية بالوقائع الأخرى، ولها الأثر العميق على كل مراحل الدراسة التاريخية الدينية، بدءا من اختيار مشكلات البحث ومجالاته وصياغة الفروض حتى الصياغة المنهجية للبحث و تحليل البيانات واستخلاص النتائج، شأنه في ذلك شأن كل مذهب عقائدي أو إيديولوجي، وهو الأساس الذي يركز عليه المذاهب، وتفرع عنه مسائله و نظيراته المختلفة في شتى المسائل^١.

وترجع التصورات المؤسسة لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان إلى منطلقين، اتناولهما في المطلبين الآتيين:

١. منطلق التوحيد

٢. منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

المطلب الأول:

منطلق التوحيد

أستطيع أن أقول: إن أصل التوحيد عند القاضي عبد الجبار هو أهم ما شكل كل دراساته حول الأديان المختلفة، و وجه نقده وتحليله، بإبعاده الثلاثة التالية:

١. الأساس الكلامي لمنطلق التوحيد عند القاضي عبد الجبار
٢. المعنى الوجودي لمنطلق التوحيد عند القاضي عبد الجبار
٣. البعد التطبيقي لمنطلق التوحيد عند القاضي عبد الجبار

أولا: الأساس الكلامي لمنطلق التوحيد عند القاضي عبد الجبار:

لمفهوم التوحيد دور أساسي في فهم دراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة، و لسنا نقصد بذلك التوحيد القرآني؛ أي التوحيد الذي يقر أن الله واحد لا شريك له، إذ أنه محل اتفاق بين كل المدارس الكلامية الإسلامية، ولكننا نقصد توحيدا آخر؛ يمكن تسميته بالتوحيد الكلامي؛ و الذي ينتسج عن بحث عقلي ونظر فلسفي، و لذلك يتعدد ويتنوع بتنوع المدارس الكلامية الناضرة، وهذا مما كان محل بحث عند القاضي عبد الجبار في كل كتبه الكلامية، وكان له الأثر البالغ في دراساته حول مختلف الأديان، و ومن ذلك تصنيف القاضي لعقائد الأديان المختلفة في كتابيه 'المغني' و'الأصول الخمسة'، على أنها شبهات في التوحيد الاعتزالي، مما يزيدنا تأكيدا أن تحليل هذا التوحيد سيفيدنا في فهم مرامي رواده و منطلقاتها^٢.

^١ راجع للتأكد: (C.J.A, Britannica encyclopedia , (study of religion/ Basic aims and methods))

^٢ راجع للتأكد من ذلك:

- المصدر السابق

- Mislin, pour une science des religions, pp10-30

- Eliade, la nostalgie des origines, pp109-139

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٩١-٢١٦

^٤ المصدر السابق، وراجع أيضا: المغني، ج٥، للتأكد مما قلنا.

و تعرف المباحث التي تهتم بالتوحيد الكلامي بعلوم التوحيد، كما تعرف المباحث التي تدرس الفعل الإلهي بعلوم العدل، وقد تضم إلى التوحيد؛ إذ جرت عادة المعتزلة على تسمية المسائل التي تندرج تحت أصل من الأصول الخمسة بعلوم الأصل^١. والقاضي في تحليله و تحديده لمعنى الواحد، يسلك مسلكا منطقيًا ومعرفيًا و فلسفيًا في الآن ذاته، ليبرز تصورهُ للتوحيد الكلامي، مستخدماً الأدلة الكلامية التي استلمها من بحثه المعرفي، فيبدو التوحيد إثر ذلك نسقاً متكاملًا، يقتضيه العقل إثر تعامله مع الدليل، والنظر في الموجودات^٢.

والتوحيد في اللغة كما يرى القاضي عبد الجبار هو (عبارة عما يصير به الشيء واحداً)^٣، و(يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً، لما لم يكن الخبر صدقاً إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات)^٤، وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو (العلم بأن الله تعالى واحد، لا يشاركه غيره، فيما يستحق من الصفات، نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه، والإقرار به)^٥، والمشاركة المنفية المشار إليها هنا قد تتعلق بالذات و الصفات، كما قد تتعلق بالفعل، مما يجعل من مفهوم التوحيد عند القاضي عبد الجبار وقفاً على عنصرين متكاملين؛ وهما توحيد، الذات و الصفات، و توحيد الفعل الإلهي، وهو ما يحظى باهتمامنا في مايلي:

١. توحيد الذات و الصفات:

إن توحيد الذات الصفات عند القاضي عبد الجبار يشمل ثلاثة معتقدات أساسية، وهي: العلم بالله، و الإقرار بما يستحقه من الصفات، و الفصل في كيفية الاستحقاق لهذه الصفات؛ ولو علم و لم يقر، أو أقر و لم يظهر، لم يكن موحدًا^٦، و يزداد هذا وضوحاً من الأمثلة التالية:

١. توحيد الذات: يكون الاعتقاد بأن الذات الإلهية واحدة بسيطة، ليست متعددة، فإله ليس مركباً، وليس متعدداً، وليس جسماً، وليس عرضاً، وليس جوهرًا، ولا يماثله شيء^٧.

٢. توحيد الصفات: يكون بأن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، وكيفية استحقاقها، وهي أنواع، (صفات تجب له في كل وقت، و ما يستحيل عليه في كل وقت، و صفات تجب له في وقت دون وقت، و بذلك يعلم المكلف أن من هذا حاله، لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحق من الصفات، نفيًا وإثباتًا على الحد الذي يستحقه)^٨، وقد خص عبد الجبار كل نوع منها بتحليل، سنأتي عليه لاحقاً.

٢. توحيد الفعل الإلهي:

ظهر توحيد الفعل الإلهي في نقد القاضي عبد الجبار لمختلف الأديان، وأبرز تفاصيله في تحليله لأصل العدل؛ كأنه بذلك يريد أن يوضح القيم التي تضبطه، مبيناً أن العدل في اللغة، مصدر

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٩١-٢١٦

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٧٣.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٧٤.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ راجع هذه الأطروحة، ص ٣٠٥-٣٤٤

عدل يعدل عدلا، ويذكر ويراد به الفعل، كما يذكر ويراد به الفاعل، وأما في الاصطلاح، فإذا قيل إنه تعالى عدل، فالمراد به أن (أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب).^١

و هذا التوحيد باعتباره قيمة عقديّة إلهية، يشترك في القول به جميع الفرق الإسلامية، ويختلفون في تفاصيل كلامية تدرج تحته، وهذه الفروق والمسائل يسميها المعتزلية علوم العدل.^٢ وعلوم العدل كلها متعلقة بأفعال الله، فيدرس ما يصح منه فعله، وما لا يصح منه، فيكون العدل مفهوم قيمي إلهي أخلاقي. ومن مسائله، أن يعلم أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ولا يظهر المعجزة على الكذابين، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون، وما لا يعلمون، بل يقرهم على ما كلفهم، ويعلمهم صفة ما كلفهم، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف به كما أمر، فإنه يثيبه لا محالة، وأنه سبحانه إذا ألم وأسقم فإنما فعله لصلاحه و نفعه، وإلا كان مخلا بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم.^٣

و مفهوم العدل عند القاضي عبد الجبار يشمل مجموعتين من الأفعال، مجموعة من الأفعال يصح فعلها من الله، ومجموعة لا يصح فعلها منه، وهذا ما يؤكد لنا أن العدل هو مفهوم قانوني وأخلاقي، يتعالى فيه العقل لكي يقنن للسلوك الإلهي، ويحدد ما يليق به جل وعلا.

و طرح القاضي عبد الجبار لإشكالية العدل وتفاصيلها يثبت أنه يؤمن بقوة العقل على طرح مشاكل الإلهيات، و تععيد قوانينها والإيمان بالحلول التي يقتضيها الاستدلال الكلامي في هذا المجال؛ و بهذا يتأكد أن توحيد العدل عند القاضي عبد الجبار هو فلسفة عدل؛ تضع نظاما قانونيا وأخلاقيا يجمع بين المكلف، والمكلف، يضبط لكل واحد أطره القانونية التي يتحرك فيها، فيحدد الله ما يجوز له فعله، كإرسال الرسل وكيفية تكليف العباد، ويحدد للإنسان المكلف ضمانات الفعل والحرية الفعلية، وتحدد العلاقات بين هاتين الدائرتين، فأنه لا يتدخل في حياة البشر إلا ليقم العدل و الواجب، وفلسفة العدل الاعترالية تجعل الله المكلف أطرا قانونية يعمل فيها، فلا يكلف الإنسان إلا ما يطيق، ولا يفعل إلا الحسن، ولا يكذب في خبره ووعده ووعده. وأما الإنسان المكلف، فتحدد له فلسفة الاعتزال أطره القانونية، فهو حر في تصرفاته، وغير مكلف بما لا يطيق، ويثاب ويعاقب على ما يفعل.^٤

و لمفهوم العدل بعد تشريعي يؤسس فلسفة قائمة للتشريع، تقوم على مفهوم رعاية الأصلح، وينص على أن شرائع مختلف الأنبياء المنزلة، والتي تسمى الإسلام، تختلف في الفروع ولكنها تتفق في الأصول؛ و التي ليست سوى قواعد الفعل الإلهي التي لا تتغير، أو قل أصل العدل الاعترالي، و المقاصد التي تنص على (أن ورود الشرائع والمصالح على المكلف أشد مطابقة لما في عقله ومناسبة لما يرد على المكلف من اختلاف الأمور التي تختلف بالعادات والتجارب).^٥ فلا تكلفه بما لا يطيق، كما أنها تثيبه وتعاقبه على ما يفعل.^٦ و أكثر من هذا، فهي كلها لصلاحه و نفعه، وتراعي مصلحته.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ يرجع ذلك إلى مبدأ الواجب على الله الاعترالي، والذي هو تصور قانوني وفقهي محض، وهو ما يرفضه أهل السنة و الجماعة، إذ يرون أن لا واجب على الله، بل الواجب هو فعل الهي (راجع: الإيجي، المواقف، ص ٣٢٢-٣٢٠).

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^٧ عبد الجبار، المغني، ج ٦، ص ١١٤.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^٩ المصدر السابق.

و يعد مفهوم العدل بمبادئه أساسا توجيها للقااضي عبد الجبار في دراسة شرائع مصادر الأديان المقدسة ومقاصدها، إذ أنه قد ولج عالمها مجهزا بتصور عقلي حول ما يجب أن تكون عليه، كما سنرى في الفصل الأخير من هذه الأطروحة.

ثانيا: المعنى الوجودي لمنطلق التوحيد عند القاضي عبد الجبار:

إذا كانت التصورات الكلامية حول حقيقة التوحيد تفرق بين المدارس الكلامية، فإن المعنى الوجودي للتوحيد يجمع كل الباحثين والمفكرين المسلمين من مختلف المدارس الإسلامية ومن كل التخصصات الفكرية والعلمية، بما في ذلك القاضي عبد الجبار، ويقوم على العناصر التالية: ثنائية الوجود، وغائية الوجود، وتسخير الكون، والمسؤولية، والترابط، فلنسع في عرضها:

١. ثنائية الوجود:

إن أهم ما يميز القاضي عبد الجبار خاصة و الفكر الإسلامي عامة هو الاعتراف بثنائية الوجود؛ وجود الله و وجود الكون، و لكل خصائصه الذاتية و المعرفية و الفلسفية، وليس بين الوجودين سوى رباط الخالقية و التدبيرية، وليس بينهما تشابه؛ فالوجود الأول تنزيه محض، و الوجود الثاني تجسيم محض. و من جهة أخرى، فإن الوجود الأول وجود عقلي محض؛ يعمل فيه العقل و الحدس و الاستدلال، و له درجة السمو و التعالي على الوجود الآخر؛ لأن هذا الأخير يصدر عنه بالخلق، و قوانينه هي قوانين العلم الإلهي، وهو العلم الحقيقي، لأنه العلم الكلي، و أما الوجود الثاني، فيدخل تحت معرفة الحواس و الإدراك الجزئي، و لا ينتج إلا علما جزئيا. و هذا التماثل يجعل البحث في قضايا الإنسان و الأديان و الكون أمرا مشروعاً و مطلباً معرفياً، و نوعاً من التأمل في مظاهر الفعل الإلهي و تجليات القدرة الإلهية، وهو بهذا يتفق مع غينو في تعالي و أفضلية العلم الإلهي القديم على العلم الجزئي الحسي^١، كما يفترق القاضي عبد الجبار عن الفكر الوضعي المعاصر في دراسة الأديان الذي انطلق من أساس مفاده حصر الوجود كله في العالم المحسوس، و نفي كل ما لا يخضع للحس؛ كاللوهية و القضايا الغيبية، فليس هنالك شيء واقعي يسمى الغيب، كما ليس هناك ما يسمى بالدار الآخرة^٢، وهو الأمر الذي تتفق فيه مختلف النظريات الغربية الحديثة رغم تشعب مفاهيمها و شعاراتها الفلسفية و أنساقها التحليلية، و لذلك صح لنا أن نسميه الإطار العقدي الغربي، كما صح أن نقول إنها تأكيد و استمرار منسهي للتصورات المادية حول الإنسان الأديان و الكون و الطبيعة.

٢. غاية الوجود:

من خصائص الوجود عند القاضي عبد الجبار الغائية التي تنص على أن الخلق قد تم لغاية، فليس هنالك مجال للعبث، أو اللعب، أو الصدفة، (فقد خلق في أكمل صورة، و كل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه، و يؤدي غاية كونية معينة)^٣، و محكوم بقوانين ضرورية، و كل ما في الكون محكوم بذلك^٤، كما أن وجود الإنسان و خلقه تم لغاية، يقول القاضي عبد الجبار: (إن قيل: ما أول ما أنعم الله عليك؟ قل: خلقه إياي

René guénon, la crise du monde moderne, (Alger:Bouchene,1990) pp53-69

^١ راجع: إسماعيل راجي الفاروقي و لمياء راجي الفاروقي، أطلس الحضارة الإسلامية، مر: رياض نور، ط١، (الرياض: مكتبة العكبان، ١٩٨٠) ص ١٣٢.

^٢ المصدر السابق

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٤٢.

لينفعني^١. وهو أول غاية، مما يجعل من الإنسان كأننا مكرما، يعيش في هذا الكون الذي سخر له، ويحيا حياة محكومة بقضاء الله وقدره، إذ كل نرة في هذه الدنيا، سواء كانت في السماء أو في الأرض، وكل نسمة، ترجع حتما إلى الله في الأمر و الخلق و الرعاية والمعاد والمصير. وقد زاد الإنسان تكريما و تشريفا بالشرع الذي يحكم حياته ويجعل له منهاجا، تسير وفقها حياته، لتصير إلى المقاصد التي يرجوها الشرع، وليس حيرانا اجتماعيا مفكرا مزود بمجموعة من الغرائز كما هو معلوم في الفكر الغربي المعاصر^٢.

٣. تسخير الكون:

يبنى على الموقف الوجودي عند القاضي عبد الجبار القول بتسخير الكون للإنسان، فكل ما فيه خلق له، فهو المكرم على غيره، المبجل على كل الكائنات الأرضية، ما شرع الله شيئا إلا لصلاحه في الدنيا والآخرة، يقول القاضي عبد الجبار: (إن قيل: ما أول ما أنعم الله عليك؟ فقل: خلقه إياي لينفعني)^٣، مما يثبت أن الإنسان خلق للارتفاع، لتصير علاقته بالوجود والكون علاقة تسخير و مؤانسة، وبذلك يخالف الفكر الوضعي الحديث الذي ينص على أن العلاقة القائمة بين الإنسان والطبيعة هي علاقة صراع لا متناه^٤.

٤. مسؤولية الإنسان:

يجعل التوحيد عند القاضي عبد الجبار من الإنسان كأننا مسؤولا، يجازى على فعله إن أحسن، ويعاقب عليه إن أساء، وهو ما يسميه 'بالوعد والوعيد'، إذ أن (المكلف لا يخلو من أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب)^٥؛ إذ أن الله تعالى قد وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لامحالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب^٦. و يلزم عن هذا المسؤولية الإنسانية التي توجب مراقبة الذات والسلوك والأفكار، ومحاولة الامتثال لأحكام الشريعة في الأصول والفروع، لأنه لم يخلق عبثا.

٥. الترابط:

هذا التصور للتوحيد قد شكل تفكير القاضي عبد الجبار في كل تحليلاته النقدية حول الأديان المختلفة، وفي فروعها النقدية، فهو يعتقد عن يقين بأن كل ما يقع من حوادث في هذا الكون، هو من فعل الله الذي يقول للشيء كن فيكون، ومن خلال الأسباب المبروثة في هذا الكون، والتي يتفاضل بعضها على بعض كهرم، لتنتهي إلى سبب واحد هو الله سبحانه وتعالى. ويمكن أن يفهم هذا التصور كتنظيم للأفكار وترتيبها في نسق واحد، مما مكن القاضي عبد الجبار من اكتشاف العلاقات الكامنة بينها، لتصير نظريات مفسرة، وفي الآن ذاته منعه من الانفصام بين التصور والعمل والنقد؛ فهو مسلم في تصور، و مسلم في سلوكه، كما هو مسلم في نقده، ولا يتم إسلام لأحد إلا

^١ المصدر السابق، ج ١، ص ٣١.

^٢ المبارك، بين الثقافتين، ص ١٧.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٣١.

^٤ المبارك، بين الثقافتين، ص ١٧.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٨٢.

^٦ المصدر السابق، ص ٧٩.

بذلك، ولذلك لا يلاحظ عليه ازدواج في ذلك، فتراه يفسر الأسباب بمسبباتها، وهو يعتقد أن كل الأسباب ترتد في الأخير إلى الله المسبب الأول.

وخمستها: الثنائية، والغائية، والتسخير، والمسؤولية، والترابط، تؤسس مذهباً وجودياً خاصاً، يجعل لمعتقدده تصورات خاصة، تميزه كثيراً عن تصورات علم الأديان المعاصر، وتثبت أن الفرق بينهما ليس فرقا في سنة الوجود، بقدر ما هو في رؤية الوجود.

ويمكن القول: إن أصل التوحيد قد حمت القاضي عبد الجبار خصوصا والمسلم عموماً من الانفصام في شخصيته وتفكيره، إذ لا مجال هنا لتكوين حدود خيالية داخل مجال واحد كما هو شأن العلوم الإنسانية في وقتنا الحاضر، فكما يعتقد أن الله رب وإله وخالق لهذا الكون، فهو يؤمن أيضاً بأن الله قد خلق نظاماً كونياً، وشرع أنظمة للحياة الإنسانية، وبذلك يقع الانسجام بين كل تحليلاته وتفسيراته النقدية مع معتقداته الإيمانية، مع الموضوعية والأمانة الكاملة، وهذا ما مكن القاضي عبد الجبار من الحفاظ على هويته الفكرية وخصوصيات الحضارة الإسلامية ومواقفه العقيدية، وجنبه الوقوع في كل أنواع الانفصال الفكري والنفسي الذي تعاني منه الثقافة الغربية المعاصرة^١.

ثالثاً: البعد التطبيقي لأصل التوحيد عند القاضي عبد الجبار:

تظهر الأبعاد التطبيقية لمنطلق التوحيد عند القاضي عبد الجبار من خلال العناصر التالية:

١. ظهور أول دين
٢. الديانات الوضعية هي إسلام محرف.
٣. المسيح بشر نبي.
٤. توجيه البحث في دراسة الأديان

١. ظهور أول دين

يستنتج من كلام القاضي عبد الجبار أن الإسلام هو أول دين اختص الله به البشرية، عبر الأنبياء الذين أرسلهم إليهم، بدأ بأولهم (آدم ﷺ)، وما كان له مع الملائكة صلوات الله عليهم، ومع ولده، وإبليس، وما كان لنوح مع قومه، ثم إبراهيم وإسحاق، ويعقوب، والأسباط، وعيسى، وأيوب، وموسى وهارون، وغيرهم من النبيين صلوات الله عليهم أجمعين^٢، وانتهاءً بأخراًهم محمد ﷺ، وهذا ما وضحه القاضي عبد الجبار بقوله: (هو الذي أنزل الله تعالى به الكتاب، وأرسل به الرسل، وجاء به جبريل إلى النبي عليهما السلام)^٣، وبذلك صار مفهوم الدين يرتبط تمام الارتباط بمفهوم الإسلام؛ فالدين هو الإسلام، بدأ مع أول بشر خلق على هذه الأرض، وهو آدم، مروراً بأجيال متعاقبة من الأنبياء، وانتهاءً بمحمد ﷺ. وهو مدين في هذا التصور للقرآن المبجل، الذي يقول: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^٤، وهذا ما يعني أن الدين أي الإسلام بدأ مع أول بشر خلق على هذه الأرض، وهو آدم، مروراً بأجيال متعاقبة من الأنبياء، وانتهاءً بمحمد ﷺ.

٢. الديانات الوضعية هي إسلام محرف:

إن الفكر الإسلامي في ردوده على الأديان عامة وعلى ديانات أهل الكتاب خاصة، لم يخل من تصورات مسبقة حول الدين وطبيعته، تقوم على الإقرار بالقرآن بأن عقيدة الأنبياء بما في ذلك محمد ﷺ، تدعو إلى دين واحد، وشرائع متفقة في المقاصد مختلفة في التطبيقات، ولذلك فكل ما

^١ المبارك، بين الثقافتين، ص ١٧.

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٦-٨٧.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ٢١٣.

^٤ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٩.

يمكن أن يوجد من أديان يخالف هذه المعاني، يعده القاضي عبد الجبار تحريفاً، ومظهراً من مظاهر الإسلام المحرف^١. والقاضي في ذلك ليس غريباً في طرحه ومفاهيمه عن الفكر الإسلامي^٢، إذ أن هذا المبدأ هو استمرار تطبيقي لمصطلحات ومواقف القرآن حول المسألة.

ومن تطبيقات هذا البعد المنهجي عند القاضي عبد الجبار دراساته حول المسيحية التي يراها إسلاماً محرفاً؛ إذ أن القرآن يصرح أن عيسى ﷺ أرسل برسالة إلى قومه، كغيره من الأنبياء، ليعبدوا إله واحداً لا شريك له، وقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، ويتعاونوا فيما بينهم، قال الله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا، وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا نُفِيتُ حَيًّا، وَبِرًّا بَوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَجْعَلْ لِي جَبْرًا شَقِيًّا﴾^٣، فالمسيح عيسى عبد مخلوق، ونبي أوحى الله إليه، أوصاه بالصلاة والزكاة، كما أنه صرح بمخالفة رأي النصارى في التثليث والتجسد بقوله جلا علا: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ﴾^٤. ويقول في تاليه المسيح ﷺ: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ ثَلَاثُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ﴾^٥، ثم يوضح أن هذا التغير السذي طرأ على الديانة المسيحية مرده إلى فعل التحريف، يقول الله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾^٦؛ فيستلم القاضي عبد الجبار هذه المفاهيم ليضعها نسقاً دراسياً حول عقائد النصارى والأديان الكتابية عامة، ليرى عن طرق دراسية تمكن من إثبات هذه المقررات على واقع البحث، بإثبات تناقض العقائد النصرانية داخلياً، والتدليل على تحريف الكتاب المقدس^٧. وقد استخدم لإثبات ذلك مناهج مختلفة، كالمناهج المقارن، والمنهج التكويني، والمنهج المخالف؛ أي البحث عن المخالفة، وبذلك تطور الاشتغال المعرفي في هذا المجال، وظهرت مباحث جديدة، كمصادر التحريف، وتياراته، وأشكاله وجعل ذلك من وجوه المطابقة بين ما يقره العقل وما يقره النص الوحي، ومدخلا إلى دراسة الإعجاز ونبوة محمد ﷺ^٨؛ لأن العرب لم يكونوا يعرفون ذلك، وقد كانت النصارى تنكر ذلك، فلما جاء النبي محمد ﷺ، واتهم النصارى، وتبين الناس أن ذلك حق، وعلم أن محمد ﷺ رسول حق، وأن اتهامه للنصارى هو دليل من دلائل نبوته^٩. وإذا عدنا إلى الدراسات الإسلامية السابقة لعبد الجبار نجد أنهم ركزوا على إثبات تهاافت النسق العقدي النصراني داخلياً، وعدم تماسكه منطقياً وكلامياً، دون التفات إلى دراسة التحريف، إذ لم يصلنا شيء من القرون الثلاثة الهجرية الأولى حول دراسة تحريف الكتب المقدسة النصرانية^{١٠}؛ رغم أن القاضي يؤكد أن هذا الفن من الجدل قد صال فيه الكتاب وأجابوا^{١١}.

٣. المسيح بشر نبي:

إن المسيح في نظر القاضي عبد الجبار هو بشر نبي أوحى إليه كباقي الأنبياء^{١٢}، يقول تعالى: ﴿مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٦-٨٧.

^٢ المصدر السابق.

^٣ القرآن الكريم، سورة مريم، آية ٣٠-٣٢.

^٤ القرآن الكريم، سورة المائدة، آية ٧٢.

^٥ القرآن الكريم، سورة المائدة، آية ١١٦.

^٦ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٧٩.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠.

^٨ المصدر السابق، ص ٢٩، ٩٤، ١٩٨.

^٩ المصدر السابق، ص ٩٢.

^{١٠} الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ١٥٨. وقارن بالردود الإسلامية التي استعرضها الشرفي.

^{١١} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

^{١٢} المصدر السابق، ص ١١٥.

ثَبِينَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤفَكُونَ^١، والمسيح جاء لإحياء التوراة، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَسَا لَيْسَ مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أُخْمِدَ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ^٢، فيسلم القاضي بهذا الموقف العقدي، ليثبت (أن المسيح جاء لإحياء التوراة وإقامتها، وقال: إنما جئناكم لأعمل بالتوراة وبوصايا الأنبياء قبلي، ما جئت ناقضا بل مكمما، ولأن تقع السماء على الأرض أيسر عند الله من أن تنقض شيئا من شريعة موسى^٣). ولا شك أن قول القاضي عبد الجبار بإنسانية المسيح لم يكن نتيجة تحليل قرآني فحسب؛ إذ أن البحث الكلامي قد توصل إلى ذلك أيضا، من خلال بيانه نفي الجسمية عن الله جل وعلا، وتزويجه عن التجسد، واستحالة الولادة عليه، وهو ما يتخذها القاضي عبد الجبار كمسلمات للعقل في الإلهيات، ليؤكد أن القول بأن المسيح البشر الذي يمشي في الأسواق إله، ابن إله، تجسد فيه الله، إن هو إلا عبث من القول؛ ومن هنا يستنتج عبد الجبار: (أن النصراني لا تعرف الربوبية، ولا تفرق بينها وبين الإنسانية، ولا يقوم على أحد حجة بنقلهم وادعائهم إلا بآيات المسيح، ولولا شهادة الرسول الله صلى الله عليه وسلم للمسيح عليه السلام بالنبوة لما عرف أحد ذلك)؛^٤ إذ أن الوجود وجودين مختلفين؛ وجود الإله ووجود العالم؛ ويتميز الأول بالتنزيه المطلق، والثاني فيتميز بالتجسيم المحض، وكل من يخالف في ذلك، فإنما يخالف عن جهل، ويعضد عبد الجبار هذا الكلام بدليل آخر من الكتاب المقدس، يتبين من خلاله أن المسيح ﷺ يشهد على صحة ما ذكره من حقائق في حق الله، ويثبت أن (تصديق المسيح للأنبياء وشهادته بما شهدوا، أنه من توحيد الله، وإفراده بللقدم والربوبية والحكمة، أبين من كل بين، وأوضح من كل واضح).^٥

٥. توجيه البحث في دراسة الأديان:

تناول القاضي عبد الجبار في دراسته لإلهيات الأديان المختلفة معتقداتهم على أنها شبه تطرح على التوحيد، وهو ما يؤكد أنه كان إثبات التوحيد كافيا لنبذ عقائدهم، وتدلل على ذلك بما يأتي من نصوص:

١. يقول القاضي عبد الجبار في مناقشة الثنوية: (المخالف في المسألة لا يخلو إما أن يقول: إن مع الله قديما ثانيا يشاركه في صفاته، ولا قائل بهذا بقول، وإن كان الإشكال في إبطاله كالأشكال في إبطال المذهب الثاني، بل أكثر. أو يقول: إن مع الله تعالى قديما ثانيا يشاركه في بعض صفاته، والقائل بهذا المذهب الديصانية و الماتوية والمجوس).^٦

٢. يفتح القاضي عبد الجبار فصل 'نفي الثاني والثالث' بقوله: (اعلم أن ما قدمنا من الدلالة على أن القديم واحد لا ثاني له في الحقيقة، ما يدل على إبطال مذهبهم)، فيطرح قضية التنئية والتثليث على أنها من جزئيات علوم التوحيد، مبينا أن الدلالة التي دلت على أن القديم تعالى واحد تنفي هذه الإلهيات، يشير بذلك أن ما شارك القديم في كونه قديما، يستحيل أن يختص لذاته بما يفارق الآخر، لأنه يؤدي إلى التعدد الذي يرهن على بطلانه في أصل التوحيد، وبذلك يتضح أن الأدلة المثبتة للتوحيد هي نفسها المثبتة لبطلان

^١ القرآن الكريم، سورة المائدة، آية ٧٥

^٢ القرآن الكريم، سورة الصف، آية ٦.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٩-١٦٠.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٠١.

^٧ المصدر السابق، ٣١.

^٨ عبد الجبار، للمعنى، ج ٥، ص ٨٦.

التثنية والتثليث، وأما إذا أرادوا بهذا التعدد معنى آخر فيقول: (والنصاري إذا قالوا إن الله ثلاثة أقانيم، ولم يرجعوا بذلك إلى ثلاث ذوات مخصوصة بصفات لم يحصل خلافهم إلا في العبارة، إذا رجعوا بالصفات إلى كونه تعالى عالما حيا)^٢، لتصير متفقة مع المعتقد الإسلامي، وجزئية من علوم التوحيد، و هو ما يؤكد مرة أخرى حضور هذا المنطلق في ردوده.

٣. ويناقش النصاري في أقنوم الحياة، و ما ينجر عن ذلك من لوازم، فيقول: (و إن قالوا إن الحياة هي الحي، فقد أقرروا بالتوحيد)^٢، فليس له من مرمى سوى إثبات التوحيد الاعتزالي، الذي يرى أن الصفات هي الذات.

٥. و يتبين من تحليل القاضي عبد الجبار لأنساق الأديان المختلفة أهمية توحيد الفعل الإلهي، الذي ينص على أن الله جل وعلا لا يكلفنا بمحال أبداً؛ ولذلك فكل عقيدة تخاطب العقول بالمحال لا يمكن أن يكلفنا الله بها، وما هي إلا من وضع البشر. وهذا الموقف يجعلنا نفهم نصوصاً من نقد عبد الجبار للإسهيات أديان مختلفة، ومن ذلك رفضه دراسة الأقوال العقدية المستحيلة، بقوله: (اعلم أن كثيراً من المذاهب يستغنى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده لتناقضه في نفسه، وكونه غير مبني على الأدلة والحجاج، وعلى أصول مقررّة، وكون كثير منها غير معقول)^٤، ويعقب بعد تحليله لبعض إسهيات الأديان، قائلاً: (كفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه)^٥، وهذا ما يصرح به في تحليله للاتحاد؛ إذ (أن أرباب المقالات وأهل العناية به من المصنفين لا يكادون يحصلون مذهبهم)^٦، و لما كانت من (التقدير المحال، فلا جرم أن الجواب عنه أيضاً محال)^٧، كما أن (مالاً يصح اعتقاده لم يكن للتشاغل بإفساده وجه، لأننا إنما نتوصل بالشيء إلى إفساده ما يصح أن يعتقد لنزول به المعتقد عن اعتقاده، فأما ما قد علمنا أن اعتقاده غير ممكن، فلا وجه لطلب أمر يزال به)^٨. وليس هذا فقط، بل إن كل ردود القاضي عبد الجبار على الأديان وإلزاماته هي من هذا القبيل، إذ هي في حقيقتها نقد لمعقولة عقائد الأديان الأخرى، وإلزامها للناس المحال.

و حضور منطلق التوحيد باد في دراسات القاضي عبد الجبار حول مختلف الأديان، وتكرر مرة ثانية أن ترتيب كتابه المغني نفسه—كما بينا سابقاً—له دلالة بيّنة على الملمح العام لتصور القاضي لعقائد الأديان، حيث رتب مسائل الرد على النصاري تحت أصل التوحيد، مؤكداً أن إسهيات الأديان الأخرى ما هي إلا شبه تطرح على أصل التوحيد الإسلامي، وأنها ستعالج بنفس الأدوات المعرفية التي عولج بها التوحيد الكلامي، ويوظف في تحليلها نفس المصطلحات.

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٩٤.

^٤ المصدر السابق، ص ١٠.

^٥ المصدر السابق، ص ٢١١.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٢.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٠.

^٨ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٩٠.

المطلب الثاني:

منطلق

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

يعد هذا المنطلق من أخطر المفاهيم الاعتزالية ذات الأثر في دراسة الأديان، لما ينتج عنه من نتائج عملية وقيم معيارية و فلسفية علمية؛ ولذلك يعد بعد عمليا لأصل التوحيد و وجهته الحركية في كيفية تفاعله مع الواقع. وهو الأصل الاعتزالي الوحيد الذي اختص بدراسة الفعل الإنساني و التأسيس لقواعده ومسؤولياته تجاه الآخر، وهذا ما جعل منه فلسفة عمل، تجعل العلم صنو الأخلاق، وريدف الدين، يطمح إلى التوحيد بين الإيمان والعمل، والفلسفة والحركة. ويكفي هنا أن نذكر بمحنة خلق القرآن، التي رأى المعتزلة أن من واجبه الأمر بالمعروف، أي الأخذ برأي خلق القرآن وموقفه من الغير^١.

و يدرج القاضي عبد الجبار تحت هذا الأصل مسائل معرفية كثيرة تتصل بالأخلاق والفقه و الحركة الإنسانية، تسمى علوم الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، كأصناف المعروف والمنكر، وأنواع المأمورين بحسب أحوالهم^٢، وأقسام الأمر والنهي^٣، والإمامة، ومباحث القضاء و القدر، والأجال والأرزاق والأسعار^٤، وهذا ما يثبت أن هذا الأصل يضع تصورات حول الفعل الإنساني عامة، ليصير محدد المقاصد، محكوما بقواعد أخلاقية، وضوابط فقهية، تنشده له فعل الحسن واجتناب القبيح، وفعل المعروف والنهي عن المنكر، والشق الأول يجنح للمعرفة، بينما الثاني يطمح إلى الحركة الإنسانية، والإشادة بالمسؤولية الفردية، والإقرار بقدرة الإنسان على الفعل وإشادة به، مما يجعل له بعدا تغييريا ومطمحا ثوريا على الأوضاع الاجتماعية، وبذلك يصير هذه الأصل نظرية في قيم الفعل الإنسانية و ضوابطها الشرعية، لها خصوصيتها وأصولها الاشتقاقية.

ولأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار بعدان في دراسة الأديان، أحدهما نظري والآخر تطبيقي، نتناولهما كمايلي:

١. الأساس الكلامي لمنطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار
٢. البعد التطبيقي لمنطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار

أولا: الأساس الكلامي لمنطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار:

ويقوم هذا المنطلق عند القاضي عبد الجبار على تصور خاص حول المعروف والمنكر؛ مفاده أن المعروف (هو كل فعل عرف فاعله حسنه، أو دل عليه، وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه، أو دل عليه)^٥، وبذلك صار محك التفرقة بينهما هو معرفة المكلف بطبيعة الفعل ضرورة أو

^١ ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٥.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٨٤.

^٣ المصدر السابق، ص ٨٥.

^٤ المصدر السابق، ص ٨٩.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٨٤.

استدلالات. (والمقصود بالأمر بالمعروف: إيقاع المعروف، والنهي عن المنكر: زوال المنكر)، وبذلك صار هذه الأصل هو موقف من الواقع الاجتماعي، ومحاولة تغييره.

وينقسم المعروف عند القاضي عبد الجبار أقساما بحسب حكمه؛ فمنه واجب، ومنه ما ليس كذلك، و(الأمر بالواجب واجب، وبالنافلة نافلة)؛ لأن حال الأمر لا يزيد في الوجوب والحسن، على حال المأمور به.^٢

ويفرق هذا الأصل بين أنواع من المنكر بحسب مصدر العلم به؛ فمنه العقلي، ومنه الشرعي؛ أما العقلي، فما كان منها مدركا بالعقول كالظلم والكذب، وما يجري مجراهما، وأما الشرعي فله قسمان أيضا: ما للاجتهاد فيه مجال، وما لا مجال للاجتهاد فيه.^٣ ويظهر أثر هذا التقسيم فسي حكم الواجب؛ إذ أن المنكر العقلي، فيجب النهي عنه، ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه بعد التكليف. وأما المنكر الشرعي، فما كان مما لا مجال للاجتهاد في كونه منكرا، كالسرقة والزنا و شرب الخمر، فالنهي عن كل ذلك واجب، ولا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف المقدم عليه. وأما ما للاجتهاد فيه مجال كشرب المثلث الذي اختلف في حكمه، فإنه ينظر في حال المقدم عليه ورأيه فسي الحكم، فإن كان-عنده- أنه جائز لم يجب النهي عنه، وإن كان-عنده- أنه حرام وجب النهي عنه.^٤

و من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهي عنه منكر؛ لأنه لو لم يعلم ذلك لم يأمن أن يأمر بالمنكر، وينهي عن المنكر، ولذلك فقد عرض القاضي عبد الجبار عقائد الأديان في مؤلفاته المتعددة، ليفهمها ويفهم قارئه قبل أن يقدم على نقد المنكر فيها؛ إذ أن (غلبة الظن في هذا الموضوع لا تقوم مقام العلم)؛^٥ و يقول في معرض حديثه عن شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثيرا، حتى لو لم يعلم ذلك، ولم يغلب على ظنه لم يجب)؛^٦ على أن لا يؤدي ذلك كما يقول القاضي عبد الجبار إلى فساد أكثر مما هو موجود في النصارى، أو بين المسلمين المحتارين، إذ الأمر يقتضي العلم بذلك، يقول: (أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب ظنه أن نهيه عن شرب الخمر، يؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين، أو إحراق محله لم يجب، وكما لا يجب لا يحسن)؛^٧ ولذلك يمكننا تقدير أنه كان يغلب على ظن القاضي عبد الجبار أن لقوله تأثيرا ونجاحا في إبانة تناقض أنساق الأديان الأخرى، وأن دفاعه على التوحيد الكلامي سيكون له أثر معرفي واجتماعي.

وبين القاضي عبد الجبار أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر نوعان بحسب القائم به؛ فمنه ما لا يقوم به إلا الأئمة، ومنه ما يقوم به كافة الناس؛ (أما ما لا يقوم به إلا الأئمة، فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والأمراء، وما أشبه ذلك، وأما ما يقوم به غيرهم من أفناء الناس، فهو كشرب الخمر، والسرقة، والزنا، وما أشبهه

^١ المصدر السابق، ص ٨٥

^٢ المصدر السابق، ص ٨٨

^٣ المصدر السابق، ص ٨٩

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٨٨

^٦ المصدر السابق، ص ٨٩

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ٨٥

^٩ المصدر السابق

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} المصدر السابق.

ذلك، ولكن إذا كان هنالك إمام مفترض الطاعة، فالرجوع إليه أولى^١. ويمكننا أن نستنتج أن دراسة الأديان والرد عليها عند القاضي عبد الجبار هي من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتعد من فروض الكفايات^٢، (فإن ارتفع الفرض ببعض المسلمين سقط عن الباقيين)^٣، ويمكن أن يقوم به كل الناس، حتى لا تنتشر مقالاتهم بين المسلمين، ونحسب أن لفتته التي فصل فيها الرجوع إلى الإمام المفترض الطاعة، يجعل من صلاحيات الدولة الشؤون الثقافية، بما في ذلك دراسة الأديان الأخرى والتأسيس للحملات الإعلامية تجاهها والرد عليها.

ثانياً: البعد التطبيقي لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار:

يظهر جلياً حضور هذا البعد في دراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة، لأسباب متعددة، وهي:

١. إن ردود القاضي عبد الجبار على مختلف الأديان يمكن فهمها على أنها أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، مما يجعلها خاضعة للتصورات الأساسية لهذا الأصل، تتبسط بأحكامها، وتحتكم إلى فرائضها، وهذا ما ظهر في الأسس التداولية لاستدلاله، فلا كذب ولا مغالطة، ولا شتم، ولا بذاءة، وإنما اشتراك وإخلاص، وحوار، ينشد الإيمان والدعوة للإسلام، أو على أقل تقدير الإقناع والاحترام. وتبعاً لتقسيم القاضي عبد الجبار للأمر بالمعروف يمكن أن نعد كل الردود على الأديان والحجاج معها معروفاً عقلياً، فالدراسة مهما كانت، لساها تبرير وجود ومشروعية، والرد على الأديان هو رد على صاحب عقيدة متعلقة بأصل التوحيد الكلامي، وهي كلها مباحث عقلية على رأي المعتزلة وغيرهم من المفكرين المسلمين كما هو معروف.

٢. إن دراسة الإسلام في نظر القاضي تعد مطلباً شرعياً، وأمرًا تعديماً، وتقرباً إلى الله عزوجل بدعوة الناس إلى دينه، وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، من خلال شرح العقائد وتبسيطها والتأسيس لمنهجها للردود عنها ضد المشككين والمناوئين، من المترددة أهل الأديان الأخرى، وحتى من المسلمين، ولذلك قال: (للفقه أقوام يقومون به طلباً لأسباب الدنيا، وعلم الكلام فلا غرض فيه سوى الله تعالى)^٤، وهذا ما كان يتمثله سلوكه رحمه الله، إذ كان يتواضع مع أصحابه ويتكبر عند العوام وأصحاب السلطان^٥.

٣. إن تحليل القاضي عبد الجبار للواقع الديني هو من قبيل العلم بأحوال الأمور، الذي يتوسل بالبحث الوصفي والنقد الواقعي مدخلاً لفهم الذات والآخر، وهذا ما حققه من خلال وصفه لواقع الفرق الإسلامية والأديان المختلفة، ليتجاوز ذلك إلى مرحلة التقييم واقتراح البديل، الأمر الذي لا يرتضيه علماء الأديان المسايرون للمنهج الوضعي الغربي^٦. ولا شك أن اجتماع الدلالة الشرعية والعقلية مع دلالة الواقع الاجتماعي الذي قام فيه أصحاب الأديان بأحوار خطيرة، يجعل الفهم والبحث عن الأنا، والحوار والرد واجب الواجبات، وهذا ما توسمه القاضي عبد الجبار في كتبه المختلفة؛ فالمعنى يغنيك عن غيره من الكتب، والمحيط يحيطك علماً بأراء الفرق والمذاهب الإسلامية عرضاً ونقداً، والتثبيت هو تثبيت لعقائد النبوة،

^١ المصدر السابق، ص ٩٠.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٣٦٧.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

ومسائلها التي أثرت حولها الشبه، وبذلك تصير دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار حملة إعلامية ضد الأديان، ودعماً لعقائد المسلمين.

٤. ما يميز النموذج المنهجي للقاضي عبد الجبار في دراسة الأديان هو اعتماده على تصور اشتقاقي في تحليل واقع الأديان يعتمد على أساس افتراض وجود الإسلام في الحيز المدروس بادئ ذي بدء؛ باعتبار أن الإسلام هو أول الأديان ودين الفطرة الذي أرسله الله تعالى على فترات متعاقبة، لينظر بعد ذلك في المفارقات والتعارضات التي قد توجد، وبذلك يتمكن من فهم وجهة التغيير، وتحديد حكمها، ثم تحديد سبل الإصلاح الديني، وهذا ما يجعل وظيفة البحث الميداني في الدراسات الدينية هو فهم بنية الدين ووظيفته والتغيرات التي طرأت عليه إن وجدت، ثم البحث في طرق الإصلاح الديني.

ويمكن القول إن هذا الأصل يؤسس الإطار الأخلاقي والقانوني لدراسة الأديان، ويحدد أخلاقياته، مما يجعله ليس إتباعاً للهوى أو تسلطاً بالرأي، أو عبثاً في التعبير والتواصل مع الغير، وإنما هو سلوك ثقافي في التعبير عن القناعات الشخصية، ومحاولة للتعامل مع الواقع المعرفي الاجتماعي، وفق نماذج فقهية محددة ومستمدة من تصور كلي للوجود والمعرفة.

وبهذا يفترق نهج القاضي عبد الجبار عن اتجاهات البحث في علم الأديان الغربي المعاصر التي يلاحظ عليها الإصرار على الفصل بين النظرة الموضوعية، وبين الالتزام الأخلاقي والنظرة المعيارية، وليست هذه الأخيرة سوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار، بدعوى أن هذا العلم لا يشتغل بما ينبغي أن يكون^١، ومع ذلك يلتزمون بهذا التوجه، ويحتكمون لمعايير الثقافة الغربية في تقييم ثقافات الشعوب الأخرى، ويطلقون عليها أحكاماً معيارية تخالف تماماً ما يدعون إليه من فهم للموضوعية والالتزام الحياد العلمي، ويطمحون إلى تحديثها، باعتبار هذا العمل نوعاً من الأمر بالمعروف في نظرهم، وهو الدليل على استناد دراساتهم لتصور وجودي ونهج حضاري ينظرون من خلاله إلى هذا المجال، ويوحدون أنفسهم لخدمته وهيئته ومنع النظر في أسسه^٢، وكل هذا يوجب علينا أن نعيد النظر في إشكالية حياد العلوم^٣.

ونجد أن هذا التوجه في الفصل بين الموضوعية والمعيارية قد تسال إلى عالمنا الإسلامي، بل وفرض على تدريس العلوم الاجتماعية والإنسانية فرضاً بفعل التقليد والتقديس لكل ما هو غربي، لينتج لنا المهتمون بدراسة الأديان في العالم الإسلامي نفس المقولات الغربية، وتطبيقها بنفس الأفاق النقدية، بدعوى أن العلم وصفي تقرير يرمي إلى دراسة الواقع دراسة علمية تحليلية مقارنة لتفسيره، وليس لبيان ما يجب أن يكون^٤، مع أن الفكر الإسلامي لا يطرح قضية التناقض بين الموضوعية والمعيارية^٥.

وهذا التصور لا يمكن فهمه بمعزل عن تاريخه الفكري الذي يرتد إلى الصراع بين العقيدة الوثنية المقتنة بالنصرانية ونتاج المعارف العلمية الحديثة، التي نقضت الكثير من آراء هذه العقائد، وهو ما حدا بهم إلى رفض هذه العقائد والفصل بينها وبين المعرفة العلمية، ليتطور إلى رفض مفهوم

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٠.

^٣ راجع: C.J.A, Britannica encyclopedia, ((study of religion/ Basic aims and methods))

^٤ سليم حداد، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ص ٧

^٥ المصدر السابق.

^٦ محمد نبيل السالموطي، الدين والبناء الاجتماعي، (الرياض:الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٢

^٧ الخشاب، علم الاجتماع الديني، ص ٢٦

^٨ أمزيان، منهجية البحث الاجتماعية بين الموضوعية والمعيارية، ص ص ٣٢٩-٣٤٥

القيم العلمية، وصبغ مجال علوم الأديان المختلفة والعلوم الاجتماعية بصبغة إلحادية، تسيطر فيها النزعة المادية، التي تؤكد على أن التاريخين الإنساني والطبيعي هما مظهران للصراع المادي المنظور، وأن الدين في واقع ليس إلا أداة من أدوات المجتمع ونظاما من الأنظمة المنشأة لحسابه، بل إن من علماء الأديان من ذهب إلى أبعد من ذلك في محاولة التعميم لهذه النتائج إذ يعتبر أن الدين ظاهرة اجتماعية كبقية الظواهر، أي أنه من وضع الإنسان و من صنع المجتمع البشري، وأن الإله ما هو إلا تصور فكري في أذهان الناس وليس له وجود في الحقيقة، ولا شك أن العلم الذي تكون هذه منطلقاته الأساسية لا يمكن أن يكون إلا على طرف نقيض من الفكر الإسلامي في الأسس والأهداف على حد سواء^١.

و بذلك يتبين أن مفاهيم علم الأديان المعاصر ونظرياته ومناهجه كلها تصب في خدمة هذا التصور العام للوجود الغربي بدعوى العلمية، مع أنها لا تزيد عن كونها مجرد تصورات عن الكون والخلق والوجود وليست حقائق ثابتة، وإنما هي تخمينات وافتراضات غير مؤكدة، مثل ما يعرف بنظرية تراتب الأديان، وما يعرف بنظرية الأحوال الثلاثة عند أوجيست كونت، والنظرية الجدلية عند كارل ماركس، وقد صارت هذه الأفكار والتصورات من المسلمات التي تقبل في الفكر الغربي، من غير ناقش، نتيجة تعاقب الأجيال ورسوخ التقاليد. وهذا ما يؤكد أن هذه المنطلقات تعكس مشكلة ثقافية ومعرفية خاصة بالفكر الغربي، لا يمكن أن تتسحب على كافة الثقافات الإنسانية الأخرى، خاصة منها الثقافة الإسلامية التي لم تعرف هذا الصراع في المجال المنهجي و المعرفي بين القيم الأخلاقية والدينية من جهة والعلم والاكتشافات العلمية من جهة أخرى^٢.

و لذلك، فلا غرابة أن نجد من مفكري الغرب من ينادي بضرورة تخطي العلوم الاجتماعية للنفاق الداخلي الذي ظل يسيطر عليها لأمد طويل، لنحدثنا عن المعيارية بكل صراحة، فنفيد ونستفيد؛ لأنها مذ نشأت لم تخل من معيارية مكتومة، وأحكام قيمية، و يكفينا دليلا تصريح علماء هذا التخصص بالانتساب لمدرسة فكرية معينة دون أخرى، وتبجيل تصور منهجي على آخر، وهي كلها مواقف صادرة عن حكم قيمي، ألم ير كونت وهو من المؤسسين لعلم الاجتماع الديني الغربي أن علمه الجديد هو حل للمشكلات؟ وليس لنا أن نقول إلا كما قال المفكر الغربي جراي: (إن عدم التقويم هو مذهب للنفاق وعدم المسؤولية)^٣.

وليس لنا بعد هذا البيان إلا أن نؤكد بأن علم الأديان المعاصر هو استمرار نقدي لمواقف فلسفية سابقة، تمخضت عن الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وصياغة جديدة له في مجال تاريخ الأديان، وأن من يدعي عدم وجود مرجعية لدراسة الأديان باسم الحداثة والعلم والموضوعية فهو غير عارف تمام المعرفة بفلسفة العلم الذي يتناوله. وهو في الكثير من الأحوال يختلف مع التصورات العقنوية الإسلامية، مما يجعله أداة هدم لها، لا يمكن أن يعول عليه من يعتقد العقيدة الإسلامية. وهو أهم سبب يدفع إلى ضرورة صياغة منهج إسلامي لدراسة تاريخ الأديان، يستند إلى التصورات القرآنية حول الوجود والمعرفة.

^١ المبارك، بين الثقافتين، ص ٢٧-٢٨

^٢ المصدر السابق، ص ١٥.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ أمزيان، منهجية البحث الاجتماعية بين الموضوعية والمعيارية، ص ٣٣٩-٣٤٥

^٦ إيا بايونس وأحمد فريد، مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي، تر: أمين حسين الرباط، (الرياض: عكاظ للنشر، ١٩٨٣)، ص ٣١-٣٢

المبحث الثاني:

الوظائف الأساسية

لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

مكن القاضي عبد الجبار في دراساته التطبيقية للأديان منهجه من وظائف مختلفة، تهدف إلى تكثير المعرفة العلمية، وتاصيل نظريته تأصيلا إسلاميا، يجمع بين الالتزام الديني والأمانة العلمية، معتديا بمنطلقات الوحي في أبحاثه العلمية، ويمكن تناول هذه الوظائف في المطالب الموالية:

١. وظيفة الوصف

٢. وظيفة التفسير

٣. وظيفة التصنيف

المطلب الأول:

وظيفة الوصف

في منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

يعد الوصف مهمة أساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان ووظيفة نقدية أولية تهتم بملاحظة المعطيات الدينية من مصادر العلم المعتبرة، و وصف العلاقات القائمة بينها، واكتشاف الأنساق الدينية، بغية تحليلها فيما بعد، ومقدمة لوظائف علمية ومنهجية أخرى، وهو ما لا يختلف عن ما يقرره أكابر المنهجية الوضعية الحديثة^١.

و تأخذ وظيفة الوصف في مؤلفات القاضي عبد الجبار عدة أشكال علمية، تختلف باختلاف الكتاب، لتصير أنواعا كما يلي:

١. نهج 'المعنى' و'الأصول الخمسة' و'المحيط'

٢. نهج 'فضل الاعتزال'

٣. نهج 'تثبيت دلائل النبوة'

٤. نهج 'متشابه القرآن' و'الرد على المطاعن في القرآن الكريم'

١. نهج 'المغني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط':

تميزت هذه الكتب بالاعتماد على وصف الأنساق العقدية والدينية المختلفة؛ وعرضها عرضاً دقيقاً، وقد يجنح إلى تفصيل فرقتها وأدلتها بأمانة، وهو ما يمكننا تسميته بالوصف الكلامي^١.

٢. نهج 'فضل الاعتزال':

تناول القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب قضايا تاريخ الفرق الإسلامية، وبيّن أطوارها، ومعتقداتها، و فرقتها و طبقاتها، وركز على تأصيل الفكر الاعتزالي، مما جعله أولج في الوصف التاريخي^٢.

٣. نهج تثبيت دلائل النبوة:

أثار القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب الكثير من أحوال الجماعات الدينية التي سادت العالم في القرن الرابع الهجري في سياق تحليله لنبوة محمد ﷺ، وبيّن أعلامها و دلائلها، وحلّل مواقف الأديان والجماعات الدينية منها، وكشف عن معتقداتها وشعائرها و خصائصها المعرفية، وتنظيماتها الدينية، وهذا ما يجعل من هذا الكتاب وصفاً للواقع الديني نادر الوجود، وقد كان شاعراً بذلك^٣.

٤. نهج 'متشابه القرآن' و'الرد على المطاعن في القرآن الكريم':

وظف القاضي عبد الجبار في ثنايا تحليله لمواقف القرآن، وما أثارته عليه الفرق المختلفة من شكوك وطمعون، وهو بهذا يلج مدخلا وصفيا مغايراً، يقوم على فهم البنية اللغوية للقرآن، ولذلك يمكن عده وصف نص، أو وصف الخطاب.

ووظيفة الوصف عند القاضي عبد الجبار تقوم على الملاحظة العلمية للظواهر الدينية، للتعرف على حقيقة المدروس، سواء كان مشاهداً، أو معقولا، أو محسوسا، أو اجتماعيا، أو نقلا، جزئيا كان أو كليا؛ لبلورة مقدماته الأساسية، التي تعد أساسا لاستدلالاته، وليس أدل على ذلك من تلك الألفاظ النقدية التي كثيرا ما يوظفها في كتاباته؛ كـ'الشاهد'، و'المعقول'، و'الضروري'، وغيرها من الألفاظ التي تكشف عن طبيعية ما يمكن ملاحظته من مجالات الواقع الديني^٤.

وتقوم وظيفة الوصف عند القاضي عبد الجبار في مجال دراسة الأديان على مبادئ، وهي:

١. مبدأ الملاحظة الموافقة

٢. مبدأ ترابط الظواهر الدينية

٣. مبدأ تعدد مداخل الوصف

٤. مبدأ القراءة المهيئية

٥. مبدأ التحديد

١. مبدأ الملاحظة الموافقة:

يؤكد القاضي عبد الجبار على ضرورة توافق نوع الملاحظة مع الموضوع المدروس، ولا شك أن لهذا وثيق الصلة بموقفه من مدارك المعرفة، إذ يقول: (إذا لم يعلم ما الفعل الذي يختص به

^١ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٨٢-١٥٠، و شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١٠-١١٦، والمحيط بأصول التكليف، ص ٣٢٤-٣٢٥.

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٥-٦٠.

^٣ راجع الفصل الثاني من الباب الخامس من هذا البحث، حيث قمنا بتحليل نظرياته المختلفة في هذا المجال.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

^٥ عبد الجبار، متشابه القرآن ج ١، ص ١-٣٩، وأيضا له: الرد على المطاعن في القرآن الكريم، ص ١-٢٠ على سبيل المثال.

^٦ راجع ما كتبه في هذه الرسالة، ص ٤١-٤٥.

لهذه الصفة، إلا بالتجربة، والاختبار، أو لم يصل إليه إلا بالآلات والمقدمات، أو باللغة واستعمالها، فلا بد من أن يتوصل إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصح بها معرفتها به: من تجربة، وخبر، إلى ما شاكل ذلك^١. وانظر إلى قوله 'الآلات' التي يثبت بها ضرورة رجوع العقل إلى مداركه لتكميل معرفته، وحقق في قوله 'بالوجوه' الذي يثبت وجود طرق مختلفة لملاحظة الموضوع المدروس، وتوصل إلى الاطلاع عليه، وهذا يجعلنا نبعد احتمال حصر الملاحظة بالحس؛ إذ يمكن أن تكون عقلية كمثل الموضوعات التحسينية العقلية والإلهية، كما يمكن أن تكون شرعية؛ فكل موضوع خصوصياته في الملاحظة، فما يصلح لموضوع عقلي لا يليق بموضوع تشريعي، وما يتفق مع موضوع إلهي، لا يمكن تطبيقه على موضوع إنساني، وهكذا دواليك.

ولذلك فإن القاضي عبد الجبار في تحليل ألفاظ مصادر الأديان، يعمد إلى ملاحظتها والتدقيق في السياقات التي وردت فيها، لبلورة فكرة عن دلالاتها^٢. وما طرحه في الإلهيات يزيد هذا الأمر وضوحاً، فمعلوم أن الإلهيات تقوم بدراسة غائب عن الأبصار والذي هو الله تعالى، وهذا ما يطرح إشكالية معقدة في الوصف والدرس، يقترح لها القاضي عبد الجبار حلاً بقوله: (كل ذات لا تعرف ضرورة فالطريق إليها لا يعدو أحد الأمرين: إما أن يكون حكماً صادراً عنها، أو فعلاً واقعاً من قبله)^٣، فلما استحالت الملاحظة الحسية، اقترح استخدام الأفعال الناتجة عنه كمدخل دراسة له، وهو ما قام به كما سنرى لاحقاً، ليصير الوصف ممكناً^٤.

٢. مبدأ ترابط الظواهر الدينية:

تهدف الملاحظة عند القاضي عبد الجبار إلى إقامة نسق من الأفكار المترابطة حول الموضوع المدروس، أو قل 'المتعلقة' بتعبيره^٥، (تنبئ عن فائدته وتحصير معناه)^٦، بمعنى أن تكون مترابطة ترابطاً يفضل ما بينها من علاقات، وجوداً وعدمًا، زيادة ونقصاناً، وهذا ما يسميه القاضي عبد الجبار بالجامع والعلّة^٧.

و هذا المطلب عند القاضي عبد الجبار ليس هدفاً للملاحظة فحسب، وإنما هو أهم الأهداف وأكثرها أساسية بالنسبة لأي عمل علمي، و لا يمكن أن يتم أي فهم عقلي على الإطلاق دونها، بل إن الترابط في نظره هو بمثابة إحباط لأي محاولة نقدية و واد للفهم العقلي، وقضاء على كل ما هو نسقي، و لا يؤدي في أحسن الأحوال إلا إلى فهم جزئي يتعلق بشيء جزئي، لا يرتبط بغيره من الأشياء الجزئية، لأنه يتضمن إنكار العلل والأسباب^٨، ويتضمن بالتالي إنكار المبادئ العامة سواء المتعالية كمثل الإلهيات، أو القريبة كما هو الشأن في العلم. ولذلك يمكن القول إن الملاحظة في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار تطمح إلى ملاحظة المبادئ العامة للموضوع المدروس، القريبة منها والبعيدة.

٣. مبدأ تعدد مداخل الوصف:

تميزت الملاحظة عند القاضي عبد الجبار باستخدام عدة مداخل نقدية لفهم الأديان، كما ظهر في كتبه المختلفة، فاستخدم المدخل الكلامي والمدخل الشرعي، والمدخل الواقعي، وغيرها^٩، ولا شك أن المدخل الواحد إذا وظف بكثرة في دراسة موضوع واحد، استنفذ النتائج و وقع في التكرار؛ إذ أن

^١ عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص ٤٧.

^٢ راجع هذه الرسالة، ص ٢١٨-٢٦١.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤١.

^٤ المصدر السابق.

^٥ راجع هذه الرسالة، ص ٢٧٩-٣٠٤.

^٦ عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص ٣٣٩.

^٧ المصدر السابق.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٥، و ص ٨.

^٩ المصدر السابق، ج ١، ص ٤١.

^{١٠} راجع تفصيل ذلك في هذه الرسالة، ص ١٥٤-١٧٧.

نفس المنهج يؤدي إلى نفس النتائج، وهذا ما يفسر لنا قلة نتائج عبد الجبار المبتكرة في كتابه 'المغني' وشرح الأصول الخمسة، حيث وظف فيهما المنهج الكلامي، فكانت دراسته لا تكاد تفرق عن الدراسات الإسلامية الأخرى إلا في جزئيات من التطبيق، كما يفسر لنا كثرة النتائج النقدية المبتكرة التي توصل إليها عبد الجبار في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'؛ لما عدل عن الطريقة الكلامية الجدلية، ليصير الكلام مقارنة وبحثاً تكوينياً، وهو الأمر الجديد في دراسة الأديان، ولذلك يعد كشفاً جديداً، إذ أن المداخل الدراسية تعدد في زوايا النظر، ومحاولة استكشاف من جديد.

٤. مبدأ القراءة المهتدية:

استعان القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان بمنطلقات الوحي الإسلامي التقليدية المتعلقة بالأديان في دراستها؛ إذ أن منها ما يمكن أن تصير موجهة للملاحظة والبحث والتفسير في تاريخ الأديان، ويكون لها دور الفرضية في النقد التي تحتاج تحقيقاً تاريخياً، وهو ما يمنح الملاحظة توجيهها أولياً في تناول هذا المجال؛ إذ أن بعض هذه المراحل قد خصها الوحي بالعرض، كمرحلة من العقائد اليهودية، ومرحلة من النصرانية والوثنية، وغيرها، وأن هنالك مراحل كثيرة أخبرنا الله عنها جملة، وبين أنه قد أرسل فيها الأنبياء يبشرونهم بالإسلام والتوحيد، كما في قول الباري جل وعلا: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾^١. وهذا ما أثار اهتمام القاضي عبد الجبار، فاتخذ من هذه الآية نبراساً ونموذجاً دراسياً، يطمح من خلال إلى دراسة الواقع التاريخي للكشف عن تطابقه مع النص القرآني.

وهذا ما ظهر في تحليل القاضي عبد الجبار للكتاب المقدس، إذ اهتدى بمفهوم القرآن الكريم حول تحريف الكتاب المقدس، وما بين من أغراض مادية، ومضاهاة للأمم الكافرة التي كانت من قبل، ليصير بذلك التوحيد شركاً، ويصير الوحي خرافات إنسانية، وكل هذا حفز القاضي عبد الجبار على تنزيل هذه الرؤية التاريخية على أرض الواقع التاريخي، فبحث تاريخ وتطور الكتاب المقدس، و تتبع الدخيل فيه، وكشف عن مصادر التحريف التي بلورته^٢؛ وبذلك تصير المنطلقات القرآنية عنصراً فاعلاً في البحث، وموجهة للنقد، وإقراراً بأن الرواية الصحيحة والمعقول الصحيح لا يناقض الوحي الصحيح، بحال من الأحوال.

٥. مبدأ التحديد:

إن الوصف عند القاضي عبد الجبار يطمح إلى ملاحظة الموصوف وإعادة بنائه بناءً لفظياً، يفي بمتطلبات الواقع من عكس له وكفاية وشمول، في صيغة تجعل اللغة أداة للتواصل مع الغير والتحاور معه حول هذا الاكتشاف؛ ليصير له وجود لفظ إضافة إلى وجوده العيني. وبذلك صار لازماً الاحتياط في لغة التعبير العلمي والتحديد المنهجي؛ وإلا صار تسمية، ولذلك اشترط في لغة وصف المجال الديني ضوابط، تكشف دلالاته، وتحدد المعنى، وتجنبه التعمية والإيهام، وهي: الوفاء، والدقة، والفائدة، الأمانة، والأصالة، وتوضيحها كما يلي:

١. الوفاء ويكون بمطابقة التعريف للواقع الموصوف و حصر معناه^٣.
٢. الدقة، وتكون بالملاحظة والتحديد الدقيقين والواضحين؛ ليتبين (المحدود عن غيره)^٤.

^١ فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ص ٢٤٠-٢٤٤.

^٢ القرآن الكريم، سورة فاطر، آية ٢٤.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢ وما بعدها.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢.

^٥ المصدر السابق.

٣. الفائدة، فنكون مخبرة بحال الملاحظ، و(تنبئ عن فائدته وتحصر معناه، وهذا هو الغرض بالتحديد)¹.
٤. الأمانة، إذ أن الاستدلال المراد عند القاضي عبد الجبار مبني على مفهوم التعبد العقلي و الشرعي، والذي من مقتضاه تحريم الكذب في الإخبار عقلا وشرعا، والوصف إخبارا، فصار الصدق فيه لازما².
٥. الأصالة، حيث تبين لنا أنه يؤثر استخدام مصطلحات الوحي الإسلامي، كالتغيير، والتبديل، والتحريف، وغيرها، وهو بهذا يجعل درس الأديان امتدادا منهجيا لدرس التفسير القرآني³.

و نؤكد هنا أن القاضي عبد الجبار لم يمنعه تدينه ولا معتقده الإسلامي من أن يكون منصفاً في وصف وتحليل الظواهر الدينية عبر التجوال وكثرة الترحال والمعرفة بوقائع الأمور من خلال معاشته لها، وترك لنا معرفة إثنوغرافية تتصل بوصف الشعوب والثقافات التي عرفها وعاشها، فكان أصدق وصفا وأعمق نظرا وأدق منهجا من علماء الأنثروبولوجيا الدينية في جامعات الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ممن يطلق عليهم لقب أصحاب الكراسي الوثيرة⁴، ممن كانوا يعيدون عن الدراسات الميدانية، ومع هذا راحوا يكتبون عن مختلف الشعوب التي تقع خارج دائرة الثقافة الغربية فوصفوها بالبدائية وأخرجوها من دائرة التحضر فأوا فيها مجرد مرحلة متطورة للقردة، أقرب إلى المرحلة الوحشية ومجتمع القردة منها إلى المجتمعات الإنسانية، مع أنه لم يغادر واحد منهم يوما مقعده في الجامعة، وإنما كانوا يعتمدون فيما يكتبونه على التقارير التي يرسلها الجواسيس الذين كانوا في خدمة القوى الاستعمارية، وهذا مالا يقبل منهجيا، ولا يقوم على أي مبدأ من مبادئ البحث العلمي⁵.

و يمكن القول إن منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان يلتقي مع علم الأديان المعاصر في دراسة الظواهر والوقائع الدينية⁶، كما يشترك معه في دراسة القضايا المثالية والغيبية، إلا أنه يختلف عنها في رفضه اختزال موضوعات الدراسة العلمية ذات الصلة بالأديان في الوجود الحسي والواقعي منها، دون التفات إلى جانبها المعنوي المتصل بالإنسان، أو رد هذه إلى الأولى من غير اعتراف باستقلالها عن باقي الوقائع الإنسانية والاجتماعية، والتنكر لكل ما هو معجز وخارق ما لم يدعاه الحس⁷؛ و يراها حقائق قائمة مستقلة بنفسها، تستحق الدراسة والسبر والتحري، وهو بهذا يخالف أشهر مقررات الوضعية الحديثة التي ترى الحياد الأخلاقي للعلم، وفصل أحكام القيمة عن أحكام الواقع، ورفض تقييم العلم، ولذلك فقد استبعد من مصطلحاته ما من شأنه التفسير عن ذلك كمصطلح النبي، والمؤمن والكافر والفاسق والمبتدع، بحجة أنها معيارية، مع أن لها وجودا إنسانيا واجتماعيا، يمكن رصد المواقف الفردية والاجتماعية تجاهها، ورفض كل تقييم معياري، مع أنه يبطن تقييما معياريا⁸، وهو ما جعله قاصرا عن الوفاء بالدراسة المتكاملة، وأحق بوصفه بالدراسات

¹ المصدر السابق.

² عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٣٢٧.

³ عبد الجبار، تثبيت دلال النبوة، ج ١، ص ١٥٥، وراجع كتابه من تحليل حولها في الباب الأخير من هذه الرسالة.

⁴ بريشارد، ديانات البدائيين، ص ١٨٠-٢٢٠.

⁵ المصدر السابق.

⁶ راجع:

- C.J.A., Britannic encyclopedia, ((study of religions))

- Mircea, la nostalgie des origines, pp109-139

⁷ راجع:

- C.J.A., Britannic encyclopedia, ((study of religions))

⁸ المصدر السابق. وراجع أيضا: سفاري وآخرون، علم الاجتماع من التفرغ إلى التأصيل، (الجزائر: دار المعرفة)، ص ٩٩-١٢٩.

القاصرة^١. وخلافا لهذا، فإن القاضي عبد الجبار يرى ضرورة اعتماد الأحكام المعيارية في الوصف، لسبب وجيه جداً، هو أنه لا سبيل إلى الحديث عن مجتمع أو ثقافة أو دين آخر إلا بمصطلحاته؛ إذ أنها تعكس طرق تفكيره، ونمط عيشه، فإن استبدلت وقع الباحث في التعمية ولم يصر لبحثه قيمة، أضف إلى هذا أن العلم صنو الإيمان، و رديف العمل، مقصده الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا ما لا يتأتى إلا بنظرة تقييمية، تنشئ التغيير، وتطمح إلى التطوير بما يتوافق مع نظرته أي النظرة الإسلامية، وبذلك صارت وظيفة الوصف العلمي عند القاضي عبد الجبار وجهاً آخر لأصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبعداً تطبيقياً له.

وإذا كان القاضي عبد الجبار يوافق المنهج الوضعي الحديث في ضرورة الاعتماد على الدراسة الميدانية والواقعية للأديان^٢، والسبر الدقيق لها بالوسائل الحسية والمتاحة، فإنه مع ذلك ينكر أن تكون الحقيقة مقصورة عليها، بل يرى أن هذا الرأي قاصر؛ إذ الحس لا يحكم على العقل، كما أن العقل ليس حاكماً على الحس^٣، بل يحتاج إليهما معاً لتكامل المعرفة والعلوم، ولذلك لا يستبعد الأنساق المعرفية الأخرى^٤، لتصوير بذلك معرفة تطمح لأن تصير دراسة عبر تخصصية، تحيط بالأديان من شتى الجوانب.

المطلب الثاني:

وظيفة التفسير

في منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

لم يخل كتاب من كتب القاضي عبد الجبار من ملاحظات حول طريقة التفسير، تثبت تنوع مداخلة و تعدد مناهج، مراعيًا في ذلك اختلاف الموضوع المدروس كما سنرى^٥. ولا شك بأن التفسير هو أكبر مهمة الناقد في دراسة الأديان، وأهم غاياته؛ إذ معلوم أن الوصف لا يفي بغرض البحث ما لم يبين أسباب الواقع المدروس وعلة أحكامه؛ لأن (الأحكام إنما تصدر عن العلة)^٦، فينظر في العلاقات المتبادلة بين المعطيات، ليعطي تفسيراً لها، وهذا ما لا يختلف عن ما يقرره أكابر المنهجية الوضعية الحديثة^٧.

واتخذ التفسير عند القاضي عبد الجبار عدة أنماط علمية، تتباين باختلاف الكتاب، كما يلي:

١. نهج 'المغني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط'
٢. نهج 'فضل الاعتزال'
٣. نهج 'تثبيت دلائل النبوة'
٤. نهج 'متشابه القرآن' و'الرد على المطاعن في القرآن الكريم'

^١ أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ص ٣٣٥-٣٤٧
^٢ راجع: C.J.A, Britannic encyclopedia, ((study of religion/ Basic aims and methods))
 - Mircea, la nostalgie des origines, pp109-139

^٣ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٤٧
^٤ راجع ما كتبنا في الفصل الأول من هذه الرسالة.
^٥ راجع هذه الرسالة، ص ١٥٤-١٧٧، حيث أفضنا في تحليل طرقه النقدية ومناهجه الدراسة.
^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤١
^٧ راجع: C.J.A, Britannic encyclopedia, ((study of religion/ Basic aims and methods))

١. نهج 'المعنى' و'الأصول الخمسة' و'المحيط':
تميزت هذه الكتب بالاعتماد على التفسير الكلامي للانساق العقديّة والدينيّة المختلفة؛ إذ أنه بعد عرض معتقداتها يقوم بدراسة انساقها ومعقوليتها بطرق الاستدلال التي سنأتي عليها لاحقاً.

٢. نهج 'فضل الاعتزال':
تناول القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب قضايا تاريخ الفرق الإسلاميّة، وبين أطوارها، ومعتقداتها، و فرقها وطبقاتها، ودارس العوامل المختلفة التي ساعدت في تكوينها، سواء منها النفسية أو الثقافيّة أو الاجتماعيّة أو غيرها، وهذا ما جعلنا نصفه بالتفسير التاريخي^١.

٣. نهج 'تثبيت دلائل النبوة':
حاول القاضي عبد الجبار في ثنايا هذا الكتاب دراسة الكثير من أحوال الجماعات الدينيّة التي سادت العالم في القرن الرابع الهجري، تناول فيها جل الأديان، دارسا أفكارها و ممارساتها الدينيّة، ومحللا مجتمعاتها، وجماعاتها الدينيّة، ومفسرا ابتعادها عن إسلام الأنبياء الأوائل، ولذلك يمكن عدّه تفسيراً نسقياً^٢.

٤. نهج 'متشابه القرآن' و'الرد على المطاعن في القرآن الكريم':
وظف القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب منهجه التفسيري في تحليل خطاب القرآن للكشف عن أمرين أساسيين، وهما: تناسق القرآن، وموافقة القرآن للعقل، وهذا ما يجعل منه نموذجاً في التفسير القرآني، والتحليل الخطابي.

ويمكن تفسير تنوع طرق التفسير عند القاضي عبد الجبار بتباين طبيعة الموضوع الديني المدروس، بين موضوع كلامي وآخر نسقي اجتماعي، وآخر تاريخي، وغير ذلك، مما يفرض أنماطاً منهجية موافقة، ومداخل نقدية مناسبة، يتوسل بها في البحث، فكان المدخل التاريخي والمدخل الخطابي والمدخل الأنثروبولوجي، وغير ذلك، وهذا ما صيّر التفسير ألواناً، يخضع لمتطلبات المادة المدروسة، وخصوصياتها النقدية والمنهجية المقترحة، وإن كانت جميعها ترجع إلى تصور واحد ونظرية عامة حول التفسير العلمي، وتثبت رؤيته المتكاملة لوظيفة ومهمة التفسير^٣.

وتقوم نظرية التفسير في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار على مبادئ تتعلق بالموضوع الديني، والعوامل الممكنة الاقتراح للمعالجة العلمية، والعمليات التفسيرية المعتمدة، وبسطها كمايلي:

أولاً: مبادئ التفسير في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار:

تناول القاضي عبد الجبار قضية التفسير والتعليل في إطار تحليله لنظرية التولد، التي تعد من أهم خصائص الفكر الاعتزالي عموماً، وحقيقته: (الفعل الذي أوجدت سببه، فخرج من أن يمكنني تركه، وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري)^٤، أو هو (الفعل الذي يكون سببه مني، ويحل في غيري)^٥، وهذا ما يبين أن هذه النظرية تقوم على عنصرين متكاملين، وهما:

^١ راجع الباب الرابع، من هذه الرسالة، حيث بينا ذلك أحسن بيان.

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩، على سبيل المثال.

^٣ راجع هذه الرسالة، ص ٢١٨-٢٦١، حيث قمنا بتحليل وتبيين كل ذلك.

^٤ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١-٣٩.

^٥ راجع هذه الرسالة، ص ٢١٨-٢٦١، حيث قمنا بتحليله.

^٦ عبد الجبار، المعنى، ج ٩، ص ٤٩.

^٧ المصدر السابق.

١. حرية الإرادة الإنسانية؛ إذ أن الإنسان حر في اختياره، يحكم بقدرته المخلوقة في الأحكام والأفعال التي تصدر عنه مباشرة أو غير ذلك، وهذا ما يبعد عنه شبهة الميكانيكية في التفسير، لما جعل من عناصر الواقع الديني عنصر إنسانيا له قيمته في القرار والاختيار^١.

٢. قانون العلية: الذي ينص على التلازم بين العلة والمعلول؛ لأن (الأسباب موجبة لمسيباتها)^٢؛ و يلزم عن هذه القاعدة نظريا أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس المسببات^٣، و كثيرا ما يرد عنده بلفظ 'العلة'، (فلا يصح أن يقال أن المسبب يوجد على بعض الوجود مع عدم المسبب)^٤، وبذلك صار مبدأ منطقيًا ضروريا، مقولا على الكل، لا يتخلف بحال من الأحوال، ولكنه يحتاج العلم بالواقع لتعيين السبب من المسبب^٥، ممهدا كأساس لمشروعية بحث الأديان عند القاضي عبد الجبار، إذ مكنه من تأسيس الدراسة الميدانية للأديان، وتفسير الواقع الديني، وصوغ نظرياته في الإلهيات.

و طبق القاضي عبد الجبار هذه النظرية في تفسير واقع الأديان وتاريخها، اعتمادا على مبادئ توجيهية في تفسير المادة الدينية، تجعل من التطبيق أمرا ممكنا، تتولى توجيه الناظر، و تقيه الحيرة في فحص المعلومات والعثرات في الأحكام، وبيانها كمايلي:

١. مبدأ مسؤولية التفسير:

التفسير مسئولية علمية، ومهمة معرفية، تحتاج الحذر في الممارسة، والخوف من المأل الذي قد ينتج عنه، وله وطيد الصلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولهذا فلا مجال عند القاضي عبد الجبار للغو في التفسير، ولا للتنمية، ولا للمغالطة، ولا للقول بالظن^٦.

٢. مبدأ رفض التقليد:

لا يجوز في رأي القاضي عبد الجبار التقليد في النظر و التفسير، لما تبين (أن التقليد ليس بطريق للعلم؛ لأن الباطل كالحق في ذلك)^٧، ولما ورد في الأثر: (إن الحق لا يعرف بالرجال، أعرف الحق تعرف أهله)^٨، و هو ما يجعل منه مهمة علمية تعتمد على الحرية الإنسانية، و تعلي من قيمة الإنسان المعرفية، ولا نعني هنا أنه يرفض التقليد مطلقا، إذ يراه جائزا للبعض في حالات خاصة مستثناة^٩.

٣. مبدأ لا عبرة بالخطأ البين:

و يفيد هذا المبدأ أن لا عبرة بالخطأ في دراسة الأديان^{١٠}، فمتى اتضح أنه خطأ وجب الانصراف عنه إلى الصواب، أو التوقف، لأن التفسير يطمع إلى العلم بالمنظور فيه، وبناء الأنساق العلمية، وهو ما لا يتأتى بالخطأ^{١١}.

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق، ص ١٣٦.

^٣ المصدر السابق، ج ٩، ص ١٣٣.

^٤ المصدر السابق، ص ١٣٦.

^٥ المصدر السابق، ج ١٥، ص ٤٧.

^٦ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣١.

^٧ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢.

^٨ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٧.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦.

^{١٠} المصدر السابق، ص ٧١.

^{١١} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٢.

٤. مبدأ الاستعانة بأهل الاختصاص:

تبين للقاضي عبد الجبار أن الناظر يحتاج خبرات كثيرة لإنجاز ما كلف به، وهذا ما يحوجه إلى الاستعانة بالغير مطلوبة للتفسير، بل وواجبة أحياناً كالاستعانة بشيوخ الحديث للتثبت منه، والاستعانة بالمخبرين للاطلاع على الواقع الديني لمجتمع آخر، (إذ لا بد من أن يتوصل إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصح معرفتها بها: من تجربة، و خبر)١، وغيرها٢. وقد يختلف الأمر (فيحتاج الواحد منها إلى قليل، وربما يحتاج إلى كثير)٣.

٥. مبدأ الدليل:

و يعد هذا المبدأ أساس الاستدلال عند القاضي عبد الجبار، ومفاده وجوب التذليل على ما يقال، فلا تفسير إلا بدليل، و تختلف طبيعته باختلاف الموضوع المدروس، والتوصل (إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصح بها معرفتها به: من تجربة، و خبر، إلى ما شاكل ذلك)٤. وفي ذلك تأكيد على خاصية عدم انفصال الدليل عن موضوع البحث، فلكل مجال طرق استدلال خاصة، وشروط دلالة معينة، قد لا يمكن تطبيقها في مجال آخر٥.

٦. مبدأ بطلان تسلسل المسببات:

إن هذا المبدأ هو أساس أبحاث عقدي وفلسفية متعالية عند المفكرين المسلمين، و من أهم المبادئ المنطقية لإثبات الوجود الإلهي، و هو ما عبر عنه القاضي بقوله (التسلسل إلى ما لا يتناهى)٦. و حقيقة هذا القاعدة التسليم بمسلماتين، وهما لكل سبب مسبب، و مسلمة تراتب الأسباب؛ أي أن بعضها تلو البعض، ولكن هذه السلسلة تنتهي بمسبب أول، تختلف هويته تبعاً لدرجة الأولوية، فإن أراد النهاية حقاً فهو الله، وإن أراد غير ذلك كان غيره كما في نظرية التولد التي سبق شرحها؛ فهو فرد من أفراد السلسلة؛ لأن (الأسباب موجبة لمسبباتها)٧. وهذا ما يجعل من الكون شبكة من الأسباب والمسببات، و مجالاً من القوانين الكونية، و يذكرنا هذا بما هو معروف في الفلسفتين الأرسطية والوسيطه بالأسباب الأولى والأسباب الثواني.

٧. مبدأ الاشتقاق:

و هو من أهم مبادئ التفسير التي اعتمدها القاضي عبد الجبار في تحليل واقع الأديان و تاريخها، و يقوم على أصل التوحيد الذي سبق أن تناولناه في المبحث الأنف، ليؤكد أن الإسلام بدأ مع آدم، ثم توالى مع الأنبياء والرسل إلى مختلف الأقسام تبعاً، مبشرين بإسلام واحد، يتفق في العقائد و المقاصد، و يختلف في الشرائع، كما نص على ذلك القرآن الكريم، وأغلبها غير معروف في وقتسه بفعل الاندثار، و هو ما دعاه إلى اعتبار أن الأصل في كل الأديان التي نراها

١ عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص ٤٧.

٢ المصدر السابق.

٣ المصدر السابق.

٤ المصدر السابق.

٥ المصدر السابق.

٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٨٣.

٧ المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٦.

٨ القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٣٥، آية ٥٠، آية ١٨٣، و سورة الأتعم، آية ١٤٦ وغيرها كثير.

٩ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

أو نسمع عنها، الموجود منها والتاريخي هو الإسلام، عقيدة وشريعة، وأن كل انحراف عن هذا الأصل هو تحريف وتبديل وتغيير، ولذلك يقول: (واعلم أن دين المسيح وديانات الرسل عليهم السلام لم تتغير ولم تتبدل جملة واحدة، ولكن شيئا بعد شيء، وفي كل عصر وفي كل حين حتى تكامل تغيرها، وما زال أهل الحق فيها يقلون وأهل الباطل يكثرون حتى غلبوا ومات بهم الحق)^١، وهذا ما مكنه من إيجاد تصور اشتقاقي يصلح تطبيقه لدراسة واقع مختلف الأديان التاريخية والحالية دراسة اشتقاقية تطورية و مقارنة، تطمح في الآن ذاته إلى التغيير والفهم؛ أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^٢.

٨. مبدأ الترجيح:

إذا تتوعد احتمالات التفسير التي يصل إليها الناظر من خلال السبر والتقسيم يقوم القاضي عبد الجبار بالترجيح بينها وفقا لطرق الحذف والإثبات والعمليات التفسيرية التي سنأتي على ذكرها في العنصر الموالي، ليبيّن المعتمد منها من الملفي^٣.

ثانيا: العوامل الأساسية للتفسير في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار:

يرى القاضي عبد الجبار أن للتفسير تعلقا بالمدخل المنهجي المتوسل به في البحث، ويعكس تصورات الخاصة المتعلقة بالمادة المبحوثة، ويبدأ في اشتقاق قضاياها مع تحديد وتحليل الدين المراد بحثه أو المسألة المراد بحثها، ليقوم بعد ذلك بالنظر في الموقف الإسلامي المناسب منها، ليتولى إثره المقارنة بين معطيات واقع الأديان والموقف الإسلامي المناسب، ثم يعقبه تفسير التوافق والاختلاف بين هذين، بالنظر في العوامل.

ونجد لهذا النموذج النقدي تطبيقا عند القاضي عبد الجبار في تحليل الخطاب من خلال محاولة تفسيره لتغير فهم الفرق الإسلامية للمصادر الوحي الإسلامي^٤، كما نجد له تطبيقا أيضا في تحليل وقائع التاريخ الديني، كما فعل في دراسة تاريخ عقائد أهل الكتاب، وأتى بنتائج باهرة^٥، كما نجد له ممارسة في تحليل الواقع الإسلامي في عصره^٦.

و تبعا لهذا النموذج النقدي فإن كل تغير في العقيدة أو المقاصد التشريعية في نظره يحتاج تحليلا وبحثا عن أصوله وأسبابه التي تجعل منه درسا في فقه العوامل المؤثرة على الدين، وأسباب انسلاخ الناس من العمل بشرائع الأنبياء الذين يدعون أنهم عليها ويخرجون منها^٧، لفهم التفاعلات الدينية الناشئة^٨.

و يعتقد القاضي عبد الجبار أن محتوى الأديان مختلف؛ فمنها ما تغير في أصوله وفروعه، كالأديان الكتابية وديانات الأنبياء الأوائل^٩، ومنها ما مس فروعا منه، كما وقع للإسلام الذي لم تتغير

^١ المصدر السابق، ص ١٥١.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٨٤.

^٣ المصدر السابق، ج ٢، ص ٤٩.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٢.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠-١٥٥.

^٦ المصدر السابق، ص ١٥١-١٥٢.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

^٨ عبد الجبار، الملفي، ج ٥، ص ٢٣.

^٩ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

أصوله الدينية المنزلة كالقرآن مثلاً، فقد أخذ شكلاً أساسياً غير قابل للتطور والتجديد، بيد أن الإسلام كواقع ديني و ك مفهوم بشري و وقائع والظواهر الدينية وقع فيها تغيير وتجدد، و تبدل حسب الوسط الاجتماعي التاريخي، إذ أنها لا تعدو عن أن يكون فعلاً إنسانياً غير معصوم، و تصورات بشرية للمثل الدينية والعقائد الإيمانية المنزلة^١، و ليس أدل على ذلك كوجود الفرق الإسلامية والبدع العملية في العالم الإسلامي^٢، و المذاهب الفقهية، والتي تنشأ عن أسباب مختلفة^٣، و هذا ما يعني إمكانية تتبعها بالفحص والملاحظة والتفسير، وهذا فتح للفحص الواقعي الاجتماعي و الأنثروبولوجي على مصراعيه، وهو أنتج لنا معرفة إثنوغرافية عزيزة الوجود ظهرت في الكتب المتعددة للقاضي عبد الجبار^٤.

و هذا ما دفع القاضي عبد الجبار إلى البحث عن العوامل المؤثرة في الواقع الديني، وتحديد العوامل المتفاعلة معه، والتي قد تشكل أساساً فاعلاً في تحديد طبيعته. وقد تبين من خلال تحليل أقواله أنه يرفض فكرة التفسير الأحادي للواقع الديني، وهذا ما يعني أن الحياة الدينية لا يمكن فصلها بحال عن باقي الجوانب الإنسانية، بل هي كل مشتباك، وبينهما تفاعل مستمر، تتوقف حركياته على عوامل مختلفة، تجعل الإمام بها ضرورياً، ويؤكد رفضه النظرة الجزئية للظاهرة الدينية، واعتماد النظرة الكلية التي تجمع بين الدين كنظام تاريخي اجتماعي وبين باقي الأنظمة الاجتماعية والإنسانية، و إحكام ربط وقائع الأديان بباقي وقائع الحياة الإنسانية، ليكون ممكناً، بله صحيحاً لاتعسف فيه. وبهذا صار لتفسير القاضي عبد الجبار خصوصيات في طريقة التعامل مع المعطيات الدينية في النقد والطرح، وميزة عن المداخل المنهجية الأخرى، التي تركز على مبدأ أحادية التفسير، كالتفكير الماركسي والتفسير النفسي مثلاً، وغيرها^٥. و نأسف كثيراً أنه لم يجمعها في موضع واحد، وهو ما جعلنا نتتبع تحليلاته حول الأديان للكشف عن العوامل التي تفسر الواقع الديني.

ونهج القاضي عبد الجبار في تحليل الاختلاف بين الواقع الديني، و الواقع المفترض نهجاً غرضياً، سماه التعليل الكاشف^٦، والذي يطمح إلى فهم أسباب المخالفة - والتي يمكن عدها أغراضاً للمخالفة-، ليجعل منه نهجاً معرفياً، يبحث إنسانية المعرفة الدينية والعوامل المؤثرة.

و تأثير العوامل المؤثرة ودرجتها مرهون في نظر القاضي عبد الجبار بثلاثة عوامل، وهي الدين، والعلم بالدين، ومشروعية التأثير، وحقيقتها كمايلي:

١. الدين: إذ كلما قوي تدين الفرد والجماعة قل تأثير العوامل عليهما، ولذلك لما قوي تدين صحابة رسول الله رضوان الله عليهم و تمكن زهدهم، لم يؤثر عليهم شيء من مفاتن الدنيا، مع أنها قد أتتهم صاغرة^٧. و لذلك لما ضعف تدين أهل الكتاب تأثروا بالظروف السياسية والاجتماعية المحيطة بهم، تغيرت شرائعهم ومعتقداتهم^٨؛ وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (انظر كيف ينسلخ الناس من العمل بشرائع الأنبياء الذين يدعون أنهم عليها ويخرجون منها، واعتبر وكن على حذر)^٩. و من هؤلاء (المستأكلة

^١ راجع هذه الرسالة، ص ٣٥٩-٣٦٥.

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٣.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٤-٢٥.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٢.

^٥ راجع تحليل ذلك في الباب الأخير من هذه الرسالة.

^٦ راجع:

C.J.A ,Britannic encyclopedia, , ((study of religion/ Sociological studies of religion))

Mircea, La nostalgie des origines,pp79-139

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٦.

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٣٤، و ص ٣١-٣٣..

^٩ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥١-١٥٢.

ومن تكسب بالدين، وقد قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^١. فقد باعوا دينهم بدينهم.

٢. العلم بالدين، ويستشهد القاضي عبد الجبار بقول رسول الله ﷺ: (إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور الرجال، ولكن يموت العلم بموت العلماء، فإذا ماتوا اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا^٢)، ثم يعقب قاتلاً: (فهؤلاء العباد وهؤلاء العلماء، وقد عرفك الله حال كثير منهم، فكيف بمن ليس بعالم ولا عابد، فاحذر كما حذرك الله وأقبل وصية رسول الله ﷺ)^٣.

٣. مشروعية التأثير، فإذا كان التأثير مشروعاً، فلا ضير، بل يصير من الدين، ولذلك عد القاضي عبد الجبار تشريع الصحابة اجتهداً^٤؛ لأنه أخذ بأصول مضبوطة ومشروعة، بينما عد تشريع النصارى تحريفاً، لأنه معطل لأحكام المسيح^٥.

و يرى القاضي عبد الجبار أن تغير الأديان و تبدلها يبدأ من النفس والفكر الدينيين، ليشمل بعد ذلك باقي المجالات. وهو بهذا التصور يخرج من دائرة التفسير الميكانيكي الذي جعل التأثير و النتيجة اليين، ليدخل عنصر الاحتمال في تعليل الظواهر الإنسانية الدينية، لانبثاقها على حرية الإرادة الإنسانية. و لذلك صار كل تغير مع غياب هذه الشروط هو تحريف وتغيير للدين، لأغراض مختلفة.

و يعتمد القاضي عبد الجبار في تفسير واقع الأديان على مجموعة عوامل مختلفة، ذات تسائير في تكوين الظاهرة الدينية وتوجيه أحداث تاريخ الأديان، وهي:

١. العامل النفسي
٢. العامل الفكري
٣. العامل الاجتماعي
٤. العامل السياسي
٥. العامل التشريعي
٦. العامل المالي
٧. العامل الإلهي

١. العامل النفسي:

كثيراً ما يشير القاضي عبد الجبار إلى معاني نفسية بالفاظ خاصة، يجعلها عاملاً في الواقع الديني، ومن ذلك الخبث النفسي^٦، والتأثير على الغير^٧، والإعجاب، وحب الدنيا^٨، والمداهنة والمقاربة^٩، وغيرها. وهي كلها مفردات ذات أبعاد نفسية. و تظهر تطبيقات هذا العامل فيما أثار القاضي عبد الجبار حول سيرة صحابة رسول الله

^١ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ٣٤
^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.
^٣ سبق تخريجه في هذه الرسالة، ص ٦٩
^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.
^٥ المصدر السابق.
^٦ المصدر السابق، ص ٦
^٧ المصدر السابق، ص ١٥٥.
^٨ المصدر السابق، ص ١٥٦.
^٩ المصدر السابق، ص ١٠٨.
^{١٠} المصدر السابق.
^{١١} المصدر السابق، ص ٢٦.

رضوان الله عليهم وظروف إسلامهم، ليفصل بأنهم قد أسلموا عن إيمان لا عن خوف وطمع كما تدعي الشيعة، مؤكداً أن (باطن هذه الجماعة كظاهريهم وسريرتهم كعلايتهم)^١، وإلا لطلبوا الدنيا بعد أن أعطيت لهم^٢. وخلافاً لهؤلاء، فإن أهل الكتاب في نظره قد قالوا بالتجسيد تأثراً ومحاباة للروم^٣، تحت ظروف نفسية واجتماعية أنتجها التنكيل والتعذيب^٤، وبذلك تصير العقائد الواقعية جملة آراء وتصورات ومفاهيم أنتجتها حالة نفسية لمعتقبيها.

٢. العامل الفكري:

يؤكد القاضي عبد الجبار على أهمية العامل الفكري في تفسير واقع الأديان و تحليل مكوناته، من خلال إشارته إلى الحجاج والإقناع والتعقل، والتأمل والتدبر^٥، والجهل، والتوفيق الديني، والتلفيق الفكري^٦، وغيرها الكثير من الألفاظ التي لها تعلق بهذا المجال، مؤكداً بذلك ارتباط المستوى الفكري بنوع المعتقد؛ إذ كلما زاد التعقل زاد التوحيد، وكلما كثر الجهل وضعف المستوى عم التجسيم والتشبيه^٧، ولذلك لما ساد الجهل بين الأمم التي كانت قبل الإسلام كثر تجسيدها وشركها، وفي ذلك يقول: إذا (فتش و طال بحثه وجهده، رأى الجهل في الأمم والأقاويل المشتملة على الحمق كانت في الأمم قبل الإسلام؛ فالفلاسفة تدعي في هذه الأجسام الجماد والموات من الشمس والقمر والكواكب والسماء أنها حية عاقلة مميزة، تخلق وترزق وكانوا لها عابدين، والنصارى كما علمت، والمجوس عندها أن الإله غالبه الشيطان ونزل إلى الأرض، وكانت الحرب بينهما ألف سنة، وأن الشيطان غلبه وحاصره في جنته مع ملائكته، [...])، وقد كانت القبط تقول بالهية فرعون صاحب مصر، والمنانية من الزنادقة فقولها في نحو من قول المجوس، وأقاويل الهند في البند معروفة^٨.

٣. العامل الاجتماعي:

يرى القاضي عبد الجبار أن هذا العامل فاعل في الواقع الديني من جهتين؛ فمن جهة، فإن الدين كواقع له بنيته الاجتماعية التي كثيراً ما يكون لها أثر على عقائده وانسجامه واتساق أتباعه، ومن ذلك فقد لاحظ القاضي عبد الجبار أن فئة العامة أقرب إلى التجسيد من الخاصة المثقفة^٩. ومن جهة أخرى فإن للدين إطاره الاجتماعي الذي يفرض عليه التفاعل الداخلي والخارجي، ويخضعه لضغوطات قد تكون لها عواقب وخيمة عليه، فيصير الدين غير الدين، وهو ما وقع لأديان الأنبياء الأوائل الجماعة الموزعة، وكما وقع للمسيحية التي أثر عليها المجتمع الرومي بثقافته وخرافاتهِ وعاداته الاجتماعية^{١٠}.

^١ المصدر السابق، ص ٣٠.

^٢ المصدر السابق، ص

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٣٠.

^٦ المصدر السابق، ص ٩٦.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ١٠٥.

^٩ المصدر السابق، ص ١٠٦.

^{١٠} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^{١١} عبد الجبار، تنبؤات دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٦-١٥٧.

٤. العامل السياسي:

لهذا العامل في نظر القاضي عبد الجبار دور خطير في الدين، بما يمليه عليه من ضغوطات سياسية، ومحاولة تأويله بما يبرر السياسات القائمة، وقد يتدخل ليفرض معتقدات، أو تشريع فروع جديدة، أو تعطيلاً تشريعياً، كما وقع للمسيحية التي لاقت عداء شديداً من الروم، وما نتج عنه من تقتيل وتشيت، وهو ما كان له الأثر في تفرق الحواريين، واندثار عقائد المسيح ﷺ، وضياح الإنجيل^١، ثم تلا ذلك عصر جديد، صلب قول النصارى فيه مختلف بين توحيد وتثليث، فتدخل السياسة مرة أخرى مع الملك قسطنطينوس لتنتصر لعقيدة التثليث وتفرضها في مجمع نيقية، وتأمراً بالقضاء على الموحدين متبعي المسيح^٢. كما يجعل القاضي عبد الجبار القول بالجبر الذي ظهر بين المسلمين نتيجة لهذا العامل الذي تجلى من خلال نشر بني أمية لهذه العقيدة بين الناس حتى يتمكنوا من الحكم^٣.

٥. العامل التشريعي:

يرى القاضي عبد الجبار أن هذا العامل يقوم بدور فاعل في تفسير الأديان وتغيرها، كديانات أهل الكتاب الأولى، والمسيحية، والتشريعي البولسي الذي ساهم في تقويض إسلام المسيح، بنسخه للتوراة محاباة للروم، واتباعه الهوى في التشريع وتقليد الوثنيين وعاداتهم وأهوائهم^٤، وإسقاط الحدود واعتماده لنظرية الفداء التي كانت من أفنك الأمور بها، إذ يقولون (إن الرب الذي هو الأب إنما أرسل ابنه ليصلب، ويقتل ليحمل الخطايا، ويغفر ذنوبنا)^٥، وبذلك يهدر قيمة العمل، ويطيح بمفاهيم العبادة والتقوى؛ لأن كل عمل يعمله الإنسان سيئاً كان أو حسناً يتحملة المسيح مسبقاً، ولذلك يحمل القاضي عبد الجبار هذه النظرية آثاراً اجتماعية خطيرة، ظهرت في المجتمعات النصرانية، كارتكاب الفواحش، وانحلال الأخلاق، وغيرها من الآفات الاجتماعية، وما ذلك إلا لأنه (ليس دين يعرف بالقبيح، ويبعث على ارتكاب الفواحش، ويهيج على الفساد أكثر من دين النصارى)^٦.

٦. العامل المالي:

يلاحظ القاضي عبد الجبار أن لهذا العامل دوراً في الدين؛ إذ أفسد الكثير منه، لما ظهر طوائف من الناس اتخذت الدين للتكسب، وجعلته مدخلاً للربح والعيش، يقسول في ذلك: (هكذا تتغير مثل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ويموت العلم، كما قال رسول الله ﷺ: إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور الرجال، ولكن يموت العلم بموت العلماء، فإذا ماتوا اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا^٧، ثم المستأكلة ومن تكسب بالدين، وقد قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمُنَافَقَةُ فَاجْتَنِبُوا﴾^٨، وقد قال الله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمُنَافَقَةُ فَاجْتَنِبُوا﴾^٩.

^١ المصدر السابق، ص ١٥٥-١٥٦.

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٩-١٦٤.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٤ ديورانت، قصة الحضارة، ج ١١، ص ٢٤٥-٢٨٥، وجبير، المسيحية، ص ١٠١-١١١.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٦-١٥٧.

^٦ المصدر السابق، ص ١٨٨.

^٧ المصدر السابق.

^٨ سبق تخريجه في هذه الرسالة، ص ٦٩.

^٩ القرآن الكريم، سورة التوبة، آية ٣٤.

^{١٠} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

٧. العامل الإلهي:

وهذا أهم ما يفرق التفسير عند القاضي عبد الجبار عن تفسير علم الأديان الوضعي، و يظهر ذلك من خلال اعترافه بوجود ظواهر خارقة كالوحي والنبوة والمعجزة والسنن الإلهية وما يتبعها من أحكام، واعتماده ذلك في تحليل واقع الأديان لتفسير بعض ظواهرها تفسيراً خارقاً كما فعل في دراسته لمعجزات الرسول ﷺ في كتابه تثبيت دلائل النبوة^١.

وأحسب أن ما طرحناه هنا لن يعجب الكثيرين ممن انتهجوا النهج الوضعي في دراسة واقع الأديان وتاريخها ومصادرها، بحجة أن هذا النقد هو نوع من الإسقاط الديني والتقييم المعرفي الذي تنتزه عنه الموضوعية؛ وأن علم الأديان قد اكتسب أدوات تحليلية ونظريات نقدية لا يمكن العدول عنها بحال، و التي تمثل في نظرهم أرقى ما توصل إليه العقل الإنساني والرقي الحضاري في مجال التحليل. ولذا، فكل محاولة لإعادة دراسة الأديان تاريخاً وواقعاً هو لغو من القول وشطط في المنهج؛ إذ أن مجرد الحديث عن الإسلامية في المنهج والنقد هو نوع من اللاموضوعية واعتماد النظرة المعيارية في الدراسة العلمية ونوع من تقييم التاريخ، وهو عين الذاتية.

و الرأي عندي أن هذا القول قد جانب الصواب، للأمور التالية:

١. أن الزعم بأن الدراسة العلمية للأديان يمكن أن تسلم من التصورات الفلسفية هو نوع من الهراء، إذ أنه من المسلم بين علماء الاجتماع والنفس أن كل نظرية تستند إلى إطار مرجعي يوجه الباحث في دراسته، ويقدم له تصوراً شمولياً لتفسير نتائجه النقدية، يتمثل في جملة المبادئ والمسلمات الموجهة للبحث ومجالاته ولطبيعة المعرفة الإنسانية ومصادرها، بما في ذلك مجموعة التصورات الخاصة التي يتبناها الباحث عن الله و الكون والإنسان والمجتمع والتاريخ والدين، والذي في إطاره تتم فيه ملاحظة الظواهر الدينية، لينتقل من مستوى الواقع إلى مستوى المعرفة، بحثاً تفاصيلها وعلاقاتها وارتباطاتها الجدلية بالوقائع الأخرى.

٢. أن الادعاء بأن علم الأديان خاصة و العلوم الإنسانية المهمة بالأديان عامة قد بلغت درجة من النقة والتزود بالآلات المعرفية تجعلها في كفاية عن الاستعانة بنظريات دينية لا تعكس إلا ذاتية معتقدها، يحتاج تحقيقاً؛ إذ أن علم الأديان قد بلغ مقاما لا يستهان به من التقنيات المنهجية والتوجهات النقدية، والمداخل المنهجية، ولكنها كلها تعكس الجانب الواقعي من الدين دون جانبيه المثالي والعقدي، وهو ما لاتجده في تحليل نشأة الأديان مثلاً، فكل ما قيل هو نظريات ظنية، تقتند الدليل، ولا يسلم منها شيء كما سنرى، خلافاً للنظرية القرآنية ومطبقها القاضي عبد الجبار اللذين حسما القضية حسماً لا يقبل بعده كلام.

٣. أن كثيراً ممن نبغ شأنهم في دراسة الأديان في عصرنا الحديث، ادعوا لأنفسهم المنهجية الوضعية، واعتمدوا تفسيرات معيارية مضمرة، تستند إلى معتقداتهم وتصوراتهم الفلسفية والحضارية، كأعمال مرسلينا إلياد (Mircea Eliade)^٢، وأوتو (A.Otto)^٣.

^١ المصدر السابق، ص ٩، ص ١١، ص ٢٩، على سبيل المثال.

^٢ فيلسوف وعالم أديان روماني معاصر (١٩٠٧-١٩٨٦)، اهتم بتوظيف الفينمينولوجي في دراسة الأديان، له مؤلفات كثيرة في علم الأديان، منها: 'la nostalgie des origine'، و 'Le sacré et le profane'، (راجع: : p312 'Mircea, la nostalgie des origine')

^٣ أدولف أوتو، عالم أديان مؤرخ، وفيلسوف ألماني حديث، واضع نظرية تفكير الأسطورة المسيحية، ومطبق الفينمينولوجي في دراسة الظواهر الطموية، يعد مؤسس الدراسة العلمية للأديان

(collective work, dictionnaire Larousse, (France:lacroisse, 82),((Otto)), p1457)

٤. يخطئ من يظن أن ما نهجه القاضي في تفسير الأديان هو ذاتية، لا تمت إلى العقلانية و الموضوعية بشيء، لأن القاضي عبد الجبار يرى ذلك نتيجة منطقية لإيمانه بالمعرفة العقلية، والتي أنشأت المعرفة الإلهية، ونتج عن هذا الاعتقاد في النبوة، والتي من عناصرها القرآن الكريم، وبذلك صار الموقف القرآني موقفا عقليا موضوعيا، لأنه مترتب على أدلة عقلية وموضوعية.

ثالثا: عمليات التفسير الأساسية في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار:

إن التفسير كعملية نقدية عند القاضي عبد الجبار، تالية للملاحظة تقوم على الخطوتين نقدية متتاليتين، وهما: تنقيح المناط، تحقيق المناط، فننسط القول فيها إذن:

١. تنقيح المناط:

إن التنقيح عند القاضي عبد الجبار هو التهذيب، والمناط هو العلة، والمراد بهذا المركب اللفظي هو أن (يكون هناك علة للحكم قد تستفاد من مجموع ما اشتمل عليه، فيتعرف الوصف الذي يصلح علة من بين هذه الأوصاف، ويستبعد الوصف الذي يكون غير مناسب، حتى ينتهي المجتهد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علة)^١. و مع أن القاضي عبد الجبار لم يستخدم هذا الاصطلاح، إلا أنه قد وظف معناه في دراسة الأديان، وقريب منه السير والتقسيم؛ إلا أنه يفترق عنه في كون الثاني طريقة نقد ومنهج بحث، إذ (أن التقسيم قد يورد ويكون العرض به إبطال البعض وتصحيح البعض على ما ذكرناه في هذا الموضوع، وقد يورد والغرض به إبطال الكل، وذلك مثل ما نقوله في الدلالة على أن الله تعالى لا يجوز أن يكون عالما بعلم، وقد يورد والغرض به تصحيح الكل، وذلك مثل ما نقوله في الموانع المعقولة عن الرؤية، وهي ستة)^٢. بل يصح القول بأن التقسيم هو مدخل التنقيح وأساس الافتراض المنهجي في دراسة الظاهرة الدينية؛ إذ لا يخفى على متأمل المقاربة بين مفهوم القسم ومفهوم الفرض العلمي في المنهجية الحديثة، وهذا ما يفسر لك سبب قرنه عند الأصوليين بمصطلح السير؛ أي الاختبار، ليصير السير والتقسيم^٣.

و يتم تطبيق التنقيح في دراسة الشاهد كما يمكن تطبيقه على النص. ولا داعي للتذكير هنا بأن المراد بالشاهد ما يشاهد، وهو بذلك يراد في وقتنا الحاضر كل ما يدرس في علوم الأديان وعلوم الإنسان، وحتى العلوم الطبيعية والكونية. وبذلك يصير التنقيح هو تتبع حقيقة الظاهرة الدينية بأبعادها المختلفة وعواملها المتشابكة، ليدرسها عنصرا عنصرا، بالاختبار والتعليل المناسب؛ إذ أن (الأحكام إنما تصدر عن العسل)، ولهذا يشترط القاضي عبد الجبار في الفروض المقترحة الصلاحية التي تكون بوجود علاقة ما بين الموضوع المدروس وبين العناصر المؤثرة، وإلا عدت شبهة لا يلتفت إليها^٤.

٢. تحقيق المناط:

إن تحقيق المناط عند القاضي عبد الجبار ليس إلا التحقيق العلمي كما يسميه علماء المنهجية الحديثة، ويتم بدراسة الفروض الممكنة واحدا، تلو الآخر، ليبتل بعضها و

^١ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، (مصر: دار الفكر، ١٩٨٦) ص ٢٤٦.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٩.

^٣ النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٣٤-١٣٦.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤١.

^٥ المصدر السابق.

يصحح بعضها الآخر، أو يبطلها كلها، أو يصححها جميعها، تبعاً للموضوع،^١ و(يتوصل إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصح بها معرفتها به)^٢، متبعاً في ذلك طريقين، وهما:

١. التحقيق المألّي:

وهو النظر في عواقب الظواهر الدينية و مآلاتها التاريخية، مما يجعل منه فهماً مستقبلياً للواقع الديني، وهو ما نلّفه في تحذير الأمة الإسلامية من اتباع أفكار الأمم الأخرى، كي لا تنتج عندهم نفس النتائج، ولذلك نراه يحذر من التسبب في التشريع احتساباً للمال الذي ينبيء بضياح الدين، كما وقع لديانات الأنبياء^٣؟ و كما نراه يربط بين فساد الدين والانحلال الاجتماعي والأخلاقي الذي أصاب النصارى باعتقادهم في نفي عذاب الآخرة الذي كان له مال خطير فيهم؛ لأنهم تركوا ما كان يعتقد الأنبياء و قالوا: (إن أشد العذاب في الآخرة المعاند الذي عرف الحق وتركه، يلحقه غم مدة، ثم ينجلي وينقضي، فأما من لم يعاند وإن أخطأ، وإن كان مع اعتقاده مخالفاً لدين النصارى، فليس عليهم خوف ولا عقاب، إذا كانت نيته سليمة، واعتقد الشيء على أنه حق، وإن كان باطلاً، وأما النصارى فليس عليهم خوف، ولا يؤخذون بذنب من الذنوب)^٤، ولذلك استنتج أنه (ليس دين يعرف بالقبيح، و يبعث على ارتكاب الفواحش، و يهيج على الفساد أكثر من دين النصارى)^٥. وهذا التوجه له أصل في الفكر الإسلامي و الوحي الإلهي؛ الذي يقرر أن (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة)^٦.

٢. التحقيق العلي:

ويتم عند القاضي عبد الجبار بالثبوت من صلاحية الفروض للتعليل بها، من خلال فحص شروط الجامع أو العلة فيها، والتأكد من تحققها عبر النظر في مسالكها، كما سنأتي على توضيحه في الفصل الموالي.

إن نسق التفسير عند القاضي عبد الجبار يتخذ صبغة خاصة، يتخذ مصدراً له الوحي والعقل والحس ويهتم بدراسة الظروف والعوامل والأسباب التي نشأت فيها الواقعة، كما يهتم بكيفية حدوث الارتباط بين هذه الواقعة وبين غيرها من الوقائع، ويستعين لتحقيق ذلك بكل الطرق والأدوات النقدية الممكنة في وقته، وهو ما يوحى لنا بأن التحديث في مناهج تفسير علم الأديان لا يكون إلا وفق هذا المنحى، نجمع بين ما جد من وسائل نقدية وأدوات نقدية وانفتحات معرفية مع خصوصيات المعرفة الإسلامية.

^١ المصدر السابق، ص ٤٩

^٢ المصدر السابق.

^٣ راجع حول هاته الإشكالية: ول ديورانت، قصة الحضارة، (مصر: جامعة الدول العربية، ١٩٦٥)، ج ١١، ص ص ٢٤٥-

٢٨٥، وجبير، للمسيحية، من ص ١٠١-١١١.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ص ١٨٧-١٨٨.

^٥ المصدر السابق.

^٦ الشاطبي، الموافقات، ج ٤، ص ١٩٥.

المطلب الثالث:

وظيفة التصنيف

في منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

إن التصنيف من الوظائف التي مارسها القاضي عبد الجبار في منهجه لدراسة الأديان، بحثاً عن الروابط الكامنة بين الخصائص والصفات، ومحاولة تنظيم وترتيب الكم الهائل من المعرفة المتعلقة بالاعتقادات، والممارسات، والمؤسسات الدينية، وهذا الهدف هو ما ينشده دارسو الأديان منذ قرون من الزمان، وازداد الاهتمام به مع زيادة المعرفة بأديان العالم وظهور الطرق الحديثة للبحث العلمي في القرنين الماضيين؛ ولا عجب في ذلك، إذ أن التصنيف هو أمر أساسي لكل العلوم وخطوة أولية لبلورة المعلومات، فتصير سهلة الانقياد، وتثري فهما منظماً للمادة المبحوثة، مثله مثل عالم الحيوان الذي يجب أن يُمَيَّرَ ويَصَفَ الأقسام المتعددة للحياة الحيوانية كمرحلة لا غنى عنها يؤدي إلى الفهم الدقيق بمثل هذه الحياة ككل، فكذلك دارس الدين يستعمل أداة التصنيف للخبرات والظواهر الدينية.

وقد اتبع القاضي عبد الجبار عدة مناهج في تصنيف الأديان، نرتبها تبعاً للمؤلفات كما يلي:

١. نهج 'المغني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط' و'فضل الاعتزال'

٢. نهج تثبیت دلائل النبوة

١. نهج 'المغني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط' و'فضل الاعتزال':

لم يفصل فيها عبد الجبار بين دراسته للأديان وبين قضايا علم الكلام المختلفة، فتناول عقائدها بمناهج كلامية، واستخدم أدوات استدلالية عقلية، وفقاً للمنهج الموسوعي الكلامي، واحتلت الدراسة النقدية للأديان الجزء الأخير من أصل التوحيد، لتدرس كشبه تثار عليه^١. واعتمد فيها على مفاهيم تصنيفية، أهمها الدين، والفرقة، الفرق المنحرفة، الفرق الاجتهادية^٢، وهي كلها اصطلاحات تصنيفية كلامية، فالدين قد يتكون من فرق، كما أن الفرقة الواحدة قد تتكون من فرق أخرى، وكل هذا يدفعنا للتساؤل عن أساس هذه الترتيبات النقدية وأبعادها التصنيفية؟؟.

٢. نهج تثبیت دلائل النبوة:

تناول القاضي عبد الجبار الأديان المختلفة في معرض التكليل على صدق نبوة محمد^ص، وكشف عن دلائل صدقه، وصنفها مع باقي الدلائل. وهو بهذا يعد نموذجاً فريداً من نوعه في هذا التوجه، وقد كان شاعراً بذلك؛ فقد قال: (وإن كان قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب، لاسيما حكاية تسابيحهم وأقوال رؤسائهم، فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب وبك إلى حفظه أمس الحاجة)^٣.

^١ راجع لتفصيل ذلك: C.J.A, Britannic encyclopedia, ((study of religion/ History of the study of religion))

^٢ عبد الجبار، المغني، ج٥، ص ٨٢-١٥٠، وشرح الأصول الخمسة، ج١، ص ١١٠-١١٦، والمحيط بأصول التكليف، ص ٢٢٤-٣٢٥.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ١١٠-١١٦.

^٤ عبد الجبار، تثبیت دلائل النبوة، ج١، ص ١٩٨.

ويطمح التصنيف الديني عند القاضي عبد الجبار إلى أغراض مختلفة أهمها، التكثير المعرفي، والتقييم الديني، ونفصلهما كما يلي:

١. التكثير المعرفي: إذ أن التصنيف يساعد على ضم الأنساق المتشابهة لتدرس جملة واحدة كما فعل مع الفرق الثنوية التي لا تشترك إلا في القول بالثنائية، فصيورها نساقا واحدا، تعد دراسته نقدا لكل الأنساق الثنوية^١. وبذلك يعطي للمعلومات الدينية الجزئية تنظيما، يجعلها أنساقا قائمة، ومعارف متكاملة.

٢. التقييم الديني: وهو من أهم أغراض التصنيف الديني عند القاضي عبد الجبار، وليس هذا غريبا عنه، وهو الذي جعل من أصوله الفكرية ومقولاته النسقية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتأكيد على ضرورة الالتزام الأخلاقي والاجتماعي للباحث. ويطمح القاضي عبد الجبار من خلال هذا الغرض إلى تقييم الملل والنحل الدينية لتصوير أصنافا، وتحديد مواقف العقيدة والسلوكية منها، وفق نماذج فقهية محددة ومستلمة من تصور كلي للوجود والمعرفة، كما بيناه في المبحث الأول من هذا الفصل.

وقد تبين لنا أن تصنيف القاضي عبد الجبار للأديان والفرق الدينية المختلفة، يقوم على ثلاثة عناصر متكاملة، وهي: الطرق التصنيفية، وملاحظ التصنيف، وأغراض التصنيف، كما يلي:

أولا: طرق التصنيف عند القاضي عبد الجبار:

لكي يصل القاضي عبد الجبار إلى تصنيف الأديان باعتبار النتائج التي توصل إليها يستخدم طريقتين تصنيفيتين، وهما التجنيس، والتقسيم، وتفصيلهما كما يلي:

١. التجنيس: وهي طريقة اعتمدها القاضي عبد الجبار في تصنيف المسائل اعتمادا على تشابهها، فيفرع الموضوع إلى كتب، ويفرع الكتاب إلى أبواب، ويفرع الباب إلى مباحث، ويفرع المباحث إلى مسائل، معتمدا على رباط التماثل والتشابه، ومثال ذلك ما نكره القاضي عبد الجبار في تحيله للنبوة: (اعلم أن الكلام في هذا الباب يتجنس: فالجنس الأول منه: الكلام في جواز بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم، [...])، والجنس الثاني: الكلام في وقوع البعثة، [...])، والجنس الثالث: الكلام في نبوة نبينا^٢.

٢. التقسيم: وهي ثاني طريقة اعتمدها القاضي عبد الجبار، حيث تجنح إلى تصنيف المسائل اعتمادا على القسمة العقلية، وبذلك صارت لصيقة بالتحليلات المنطقية والاحتمالات الفكرية، والفروض التفسيرية، وقد يورده بغرض إبطال بعض الفروض وتصحيح البعض، وقد يورد والغرض به إبطال الكل، كما قد يورد بغرض تصحيح كل الفروض^٣.

ثانيا: ملاحظ التصنيف عند القاضي عبد الجبار:

استخدم القاضي عبد الجبار لتصنيف الأديان الملاحظ التالية:

١. الملاحظ المعياري

٢. الملاحظ الكلامي

^١ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ٩.

^٢ المصدر السابق، ج ١٢، ص ٧.

^٣ المصدر السابق، ص ٧-٨.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٩.

و نريد بالتصنيف المعياري هنا الأحكام القيمة التي احتكم إليها القاضي عبد الجبار لتصنيف الأديان، وتدرج تحته الاعتبارات الآتية:

٥١. باعتبار المعتقد الإسلامي، فقسمها الأديان والفرق الدينية، إلى أقسام متعددة، وهي: المؤمنة، الفاسقة، والكافرة^١.
٥٢. باعتبار مصادر الأديان، لتصير أربعة: منزلة، وضعية، محرفة، مؤولة^٢.

وأما التصنيف الكلامي، وهو التصنيف الذي يلتفت إلى مواقف الأديان الكلامية، فقد كان له شأن في تصنيف الجماعات والفرق الدينية عند القاضي عبد الجبار، ومن ذلك ما يلي:

٥١. التصنيف باعتبار معتقدها في الذات إلى موحدة، وثنوية، ومثلثة، ووثنية، وملحدة^٣.
٥٢. التصنيف باعتبار معتقدها في الصفات الإلهية إلى منزلة، مشبهة^٤، معطلة^٥.
٥٣. التصنيف باعتبار أقوالها في الفعل الإلهي، إلى عادلة، ومجورة^٦. وغيرها مما سنأتي على تفصيله لاحقاً^٧.

وأما التصنيف الاجتماعي فقد التفت إليه القاضي عبد الجبار في تصنيف الأديان، معتمدا عدة مستويات، وهي:

٥١. التصنيف باعتبار البنية إلى: دين، وفرقة، وجماعة^٨.
٥٢. التصنيف باعتبار خصائص الجماعة الدينية، والتي تزيد عنده على العشرة^٩.

و اقترح النقاد الكثير من الطرق لتصنيف الجماعات والظواهر الدينية بهدف إيجاد تنظيم، و ترتيب، و زيادة الفهم إلى الكم الهائل من المعرفة المتعلقة بالخبرة الدينية الإنسانية. وهو ما حاول أن يقوم الكثير من النقاد والمهتمين بالأديان في الجامعات الغربية مذ قرن ونصف تقريبا، وأرغمت العديد من الدارسين للدين على مناقشة مشكلة تصنيف الأديان و تطوير تصنيفاتهم الشخصية^{١٠}.

و يمكن القول بعد تعرفنا على الوظائف الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان إن ما طرحه حول وظائف منهج دراسة الأديان لينهض لتأسيس مذهب منطقي متكامل، يتميز بالأصالة الإسلامية التي تجمع بين الوحي والعقل، والانفتاح على الوسائل المكملة للبحث، والعقلانية التي انبثقت على مبدأ التراتب، وبذلك يثبت لنا فكرة وجود نظرية منهج لدراسة الأديان عنده، كما يؤكد لنا سبقه في تاصيل الدراسة العلمية للأديان.

^١ المصدر السابق، ج ١، ص ٧١.

^٢ عبد الجبار، تثبیت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤.

^٣ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٩، ص ٨٠.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١٩.

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٢.

^٦ المصدر السابق، ص ١٥٢.

^٧ المصدر السابق، ص ٧١.

^٨ راجع هذه الرسالة، ص ٣٨٤-٣٩١.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٠٥، ص ٢١١ على سبيل المثال لا الحصر.

^{١٠} راجع هذه الرسالة، ص ٣٦٩-٣٧٧.

^{١١} راجع: C.J.A, Encyclopedia britannica, ((study of religion/ classification of religions))

الباب الثاني:

نَسَقُ اسْتِدْلَالِ

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

إننا لا نغالي إذا قلنا بأن القاضي عبد الجبار هو من رواد البحث الاستدلالي الإسلامي، بما قدمه في كتبه الكلامية من نظريات منطقية، و تصورات استدلالية، وقواعد دلالية، وطرق نقدية، تثبت خصوصيته المنهجية، وتميز العقلانية الإسلامية في التحليل والتنسيق المنطقي؛ إذ أن ما قام به من تقييم وتقويم للنظريات الكلامية كشف عن مواقف نقدية متميزة وأصيلة، وهذا ما ارتأينا تسميته بالطرق الاستدلالية، وسيكشف هذا الفصل عن الكثير من خصائصها.

إن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار ليس أكثر من طلب الدليل والدلالة والاستنتاج، بل إنه ليس بعيداً أن يقال إن علم الكلام عنده هو طلب الدليل ومحاولة نقده وفحص الشغب الذي يمكن أن يثار حوله، ليصير بذلك علم الكلام هو حسن الاستدلال. ويقوم الاستدلال عند القاضي عبد الجبار على مفاهيم بنوية وظيفية؛ وأهمها "البناء"، الذي نلغيه في تناوله للقضايا الكلامية، وهو ما أوحى لنا بأن الاستدلال عنده هو ضرب من البناء، ونوع من هندسة القول والفكر، التي تقصد إلى إقامة الدليل، وتركيب أصوله، والإفصاح عن دلالته. ويؤكد ذلك النتبع الذي يكشف عن ألفاظ من نفس المجال الدلالي، يمكننا أن نسميها ألفاظ هندسة الاستدلال، منها: أصول البناء، إقامة الدليل، نظم الدليل، مقدمات الاستدلال، ترتيب بناء الدليل، تولد الأدلة، إظهار الأدلة، وطريقة النقد، وغيرها كثير كما سنرى.

ولا داعي للتنبؤ هنا بأهمية هذه الأبنية الاستدلالية، التي تكشف لنا خصوصيات المنطق الإسلامي في القرن الرابع الهجري، أي ما قبل اعتماد الفكر الإسلامي للمنطق الأرسطي، بقرن تقريبا، مع تنظيرات حجة الإسلام الغزالي، التي أعطت للفكر الإسلامي منحى جديداً. و أما الطسرق النقدية فإنها تشمل المناهج المختلفة التي وظيفها القاضي عبد الجبار في تحليل معطيات الأديان. وبذلك نكون قد رسمنا في الذهن معالم فصلين لهذا الباب، وهما:

١. الأسس الاستدلالية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

٢. الطرق النقدية الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

^١ راجع على سبيل المثال: عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠، ص ٤٦، ص ٥٤، ص ٥٦، وغيرها كثير.
^٢ على سبيل المثال، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (بيروت: دار النهضة العربية، ٨٧)، ص ١٦٦

الفصل الأول:

الأسس الاستدلالية

لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

يمكننا تحليل الأسس الاستدلالية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان المختلفة في
المباحث التالية:

١. الأسس العامة لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٢. بنية استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٣. أنماط استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

المبحث الأول:

الأسس العامة لاستدلال

منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

ما هي محددات الاستدلال عند القاضي عبد الجبار؟ وما هي مقدماته الأساسية؟ ونجيب على
ذلك بدارسة المطلبين التاليين:

- أولاً: محددات استدلال منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار
- ثانياً: مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

المطلب الأول:

محددات استدلال

منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

نريد بمحددات الاستدلال عند القاضي عبد الجبار العنصرين الموليين، وهما:
أولاً: مفهوم استدلال منهج دراسة القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
ثانياً: الأنوار التداولية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

أولاً: مفهوم استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان:

إن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو النظر الديني، والذي معناه التفكير والبحث والتأمل، والتدبر، والرؤية في قضايا الدين^١، بقصد إنتاج المعرفة الإنسانية^٢، وليست هذه سوى فعل متولد (عن فعل آخر هو الاستدلال)^٣. و حقيقة الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو طلب الدليل أو الدلالة^٤؛ إذ أن الدلالة والدليل عنده سواء^٥، وليس الدليل سوى (ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير)^٦، و هو ما يلوح به إلى ثلاثة مفاهيم متكاملة؛ وهي على التوالي: تصريح بوجود نظام دلالي، يتكون من أدلة منصوبة، يمكن الانتقال بموجبه من النظر في الدليل إلى النظر في المدلول، ليتوصل بذلك من المعلوم إلى المجهول، كأنه ينبه بذلك إلى غاية النظر؛ و أما المفهوم الثالث فهو طلب مجهول المعرفة من معلومها، يشير بذلك إلى الطبيعة البنائية للاستدلال كما سنرى، و ثلاثتها -أي المفاهيم الثلاثة المتكاملة- مجتمعة تحدد طبيعة النظر، بنية ووظيفة.

و كثيراً ما يستخدم القاضي عبد الجبار كلمة أخرى لتأدية هذه المعاني الثلاثة، وهي 'اللزوم' ومشتقاتها^٧؛ 'كاللزم' و'الملزوم'، و'يلزم'، وغيرها كثير^٨، و كلها تلتفت الفكر إلى تولد شيء عن آخر، وفي ذلك إحياء بأن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو بحث في اللزوم، وهو بهذا ليس بعيداً عما عرف به النظار المسلمون المنطق، إذ قال فيه الرئيس ابن سينا: (علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة)^٩، وهذا ما يغرينا أن نقول: إن مفهوم الاستدلال عند القاضي عبد الجبار يضاهي مفهوم المنطق عند النظار المسلمين.

و للاستدلال في نظر القاضي عبد الجبار قسمان متباينان، ولكنهما متكاملين؛ يطمح أحدهما إلى بناء الأدلة والمذاهب الكلامية أو قل الأنساق الكلامية بتعبير المحدثين، وهو ما عناه بقوله: (النظر في الأدلة ليتوصل إلى المعرفة)^{١٠}، ولذا نلفيه بقول: (وهذه الدلالة مبنية على....)^{١١}؛ وأما

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٥

^٢ عبد الجبار، المقني، ج ١٢، ص ٢٩٧.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ٨٧ ص ٨٩ ص ٩٢ ص ١٠٢، على سبيل المثال لا الحصر.

^٨ المصدر السابق، ص ٨٧-٨٩، على سبيل المثال لا الحصر.

^٩ علي بن سينا، الإشارات والتنبيهات، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٧)، ج ١، ص ١٧٧

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦

^{١١} المصدر السابق، ص ٤٦-٤٧.

القسم فيشمل ما قصده بقوله: (النظر في الشبه لتحل)، وبذلك فهو يطمح إلى دفع الشبه التي يمكن أن توجه إلى البناء الاستدلالي المقام، والالتفات إلى المعترض الحقيقي أو الممكن؛ وكأنه بذلك ينبه إلى الخاصية الحوارية لمفهوم الاستدلال عنده، فليس استدلالاً على طريقة البرهانيين الذين ينشدون البناء الفردي فقط، دون التفات إلى الاعتراض، وبذلك تبين أن الاستدلال عندهم توحد في القول والعرض، واكتفاء بالأنا، وعدم اكتراث بأفكار الآخر، وقلة اطلاع على البناءات الاستدلالية للغير، ولذلك صار مفهوم الصدق في استدلالاتهم صدق البناء وصحته، وبالمقابل فإن القاضي عبد الجبار ينشد البناء الاستدلالي الذي يشرك الغير بالادعاء والاعتراض، ولذا تعين أن مفهوم الصدق عنده هو صدق البناء منطقياً، وصدوره أمام الاعتراض، وشتان بين المطلبين.

و كثيراً ما يوظف القاضي عبد الجبار مصطلح البناء في تحليل خطابات الأدیان و أقوالها واستدلالاتها، مؤكداً بذلك أن للاستدلال شبيهاً بالعمارة ومطلق البناء، له قواعد وأسس، وأصول وفروع، بعضها فوق بعض، و يجعلنا نؤمن بتصوره البنوي للدلالة والاستدلال، وليس المقصود بالبنوي هنا ما يراد به في الفلسفة الغربية المعاصرة، وإلا صار تحميلاً للفظ ما لا يطبق، وإنما المراد به أن الدليل تركيبى، تبنى مجاهيله على معاليمه، وهذا ما عناه بتعريفه للدليل: (هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير).

ولكن ماذا بيني؟ وجواب على ذلك أقول إن ما اشترطه في الدليل يوضح حقيقة المبني، إذ يستتج من قوله (ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير)، أنه بحث في العلاقات القائمة بين الأشياء، ولذلك تراه يعبر في مواضع أخرى 'بالتعلق'؛ (إذ من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلقاً)، وهو يجعلنا نقر بأنه يريد بناء العلاقات القائمة بين الأشياء بشكل ما.

ويستفاد من القاضي عبد الجبار أن الاستدلال بناء يقوم على أربعة أركان، وهي: الأول؛ مركبات بناء؛ إذ لا يتصور انبناء إلا من مركبات، سماها القاضي عبد الجبار أصولاً، ولنسمها مقدمات. و الثاني: الانبناء، وهو الفعل المولد للدلالة من المركبات. و أما الثالث، وهو القيم، ويشمل في الضوابط التي تحدد معايير الصحة والفساد، والصدق والكذب في الأبنية الاستدلالية، و أما الرابع، فهو النظم، ويمثل الجانب البياني من الدليل؛ إذ الدليل في الأخير نص لغوي وكلام يراد به (الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معنوداً في العبث). وجميعها يكون الفعل الاستدلالي، و يؤسس هندسة الاستدلال، وهذا ما ستعود لتحليله في المبحث الثالث من هذا الفصل.

و اتسام الاستدلال عند القاضي عبد الجبار بخاصة البناء وإشراك الآخر، جعل منه نظاماً نقدياً حوارياً يطمح إلى دراسة الدعاوي، واستخراج الأدلة، ونقدها وتمحيصها، والاطلاع على رأي الآخر فيها، ثم نظمها وعرضها على الآخر للاعتراض مرة أخرى، وهذا ما يجعل منه نهجاً كثيراً الغايات، ميزته الانفتاح، وسمته إشراك المعترض في البناء الاستدلالي بنية ومضمونا وتداولاً، للترقي إلى أعلى درجات المعرفة والإحاطة.

^١ المصدر السابق، ص ٦

Govier, Trudy, Problems in Argument Analysis and Evaluation. (Dordrecht: Foris, 1987)

راجع:

————— A Practical Study of Argument, 3rd ed. (Wadsworth: Belmont, Calif, 1992)

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠، ص ٤٦، ص ٥٤، ص ٥٦، وغيرها كثير.

^٣ المصدر السابق، ص ٤٠.

^٤ المصدر السابق، ص ٤٢.

^٥ المصدر السابق، ص ٤٥، ص ٤٦، ص ٥٤، ص ٥٧، على سبيل المثال.

^٦ المصدر السابق، ص ٤٧، ص ٢٧٥

^٧ المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٥٦

و أحسب أن هذا النهج قد اشتبه على ابن رشد في دعواه أن علم الكلام عامة و علم الكلام الأشعري خاصة قد انبنى على أسس جدلية ظنية، خلافاً للفلسفة التي انبنت على أسس يقينية بدليل أن الجدل لا يزيد عن كونه طريقة ومنهج بحث، يعتمد أنواع المقدمات، ولا يقتصر على الظنيات فقط كما توهم، ويبدو لي أن هذا الارتباك نشأ عن الخلط بين مفهوم الجدل لدى المشتغلين بالفلسفة و مفهومه لدى المتكلمين؛ إذ أن مفهومه في الأول يتأسس على القضية الظنية، ليجعل بذلك الجدل غير البرهان، وأما في الكلام فلا يعدو عن أن يكون منهج بحث، وأسلوب نقد، وطريقة حوار كما سيتأكد في هذا الفصل.

ولو عدت إلى المفكرين المسلمين الذين عرفوا الجدل - علماً أن القاضي عبد الجبار لم يعرفه صراحة - لألفت تعريف الطوفي: (قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب)^١، ولألفت تعريف أبي حامد الغزالي الذي يقول فيه: (منازعة بين متفاوضين لتحقيق الحق وإبطال الباطل)^٢، وهي كلها تجعل الجدل الإسلامي منهجاً في الحوار والبحث العلمي، ولم تنص أبداً على اعتماده على مقدمات ظنية كما ادعى ابن رشد.

و لا يعني هذا أن علم الكلام بريء من استخدام القضايا الظنية؛ لأنه يستخدمها فعلاً كما يستخدم اليقينيات، ولهذا يمكن القول إن علم الكلام عند القاضي عبد الجبار يعم كلا من البرهان و الجدل المعروفين عند الفلاسفة، ويفصل الحكم هنا هو ما سنبينه في المبحث القادم من خلال تحليلنا مقدمات الاستدلال، بما لا يدع شكاً في هذا الأمر.

ثانياً: الأدوار التداولية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان:

يقوم الاستدلال عند القاضي عبد الجبار على إشراك الآخر ومحاورته، وهذا ما يمكنه من وظائف تداولية متباينة، تتماثل في الأسس الدلالية التي سنراها لاحقاً، وقد تظهر في شكل بنية أساسية، يمكن تسميتها البنية الثنائية، لوجود متحاورين فقط، وهما المدعى والمعترض، وتتكون من أربعة عناصر، وهي:

١. عرض الدعوى، و يسمى الادعاء أيضاً.
٢. عرض الدليل على الدعوى، و يسمى بالتدليل.
٣. واعتراض على الدعوى، ويسمى المنع.
٤. ووجه التخلص من المنع، ويسمى المخلص.

و يمكننا اختصارها في ثلاثة عناصر، وهي:

١. الادعاء، ويشمل 'عرض الدعوى'، و 'التدليل'.
٢. الاعتراض.
٣. المخلص؛ أي وجه التخلص من المنع.

و يمكن أن تظهر بنيات فرعية متعددة، أهمها 'البنية المتعددة'، والتي لا تختلف عن البنية الثنائية إلا بتعدد المعترضين، أو تعدد المدعين، وهذا ما يعطي للحوار والاستدلال طابعاً خاصاً

^١ ابن رشد، عقائد الملة، ضمن فلسفة ابن رشد، ط٢ (بيروت: دار الأفاق الجديدة، ١٩٨٧)، ص ٤٨.

^٢ محمد الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، تح فولهارت هابرسطين، (فيسبادن: دار النشر، فرنش شتاينر، ٨٧)، ص ٢.

^٣ المصدر السابق، ص ٤.

^٤ راجع هذا الفصل، ص ص ١٣٧-١٤٣.

وتفاعلا مميزا، وتنوعا في الاعتراضات، وخصوصية في المخالص، وهذا أكثر ما نصادفه في ممارسات القاضي عبد الجبار النقدية^١، الذي يدبر الادعاء، ويبين اعتراضات المدارس المختلفة، ليرد عليها مبينا المخلص منها. ولا يخفى على متأمل أن الحوار الثنائي المكتوب يفترض شخصا ثالثا قارئاً، كثيراً ما يحيل عليه القاضي للإقناع، بل إنه المقصد الذي من أجله صيغ الاستدلال، و أعيد تركيب الحوار. وهذا التمييز بين عناصر الاستدلال ليس ثابتاً، لا حراك فيه، إذ يمكن أن يتغير في أي لحظة، ليصير المعترض مدعياً، ويصير المدعي معترضاً، وهكذا دواليك^٢، فلا تميز بينهما إلا بوظيفتهما^٣، وهذا ما يثبتته البحث المنطقي الحديث ويقره^٤.

و قد تبين من خلال تحليل الأدوار الاستدلالية عند القاضي عبد الجبار أنها تتميز بخصائص نقدية كما يلي:

أولاً: الادعاء:

عرف القاضي عبد الجبار الدعوى بأنها (كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل)^٥. وهو ما يجعل من الإدعاء مجرد تكوين بنية الدعوى و عرضها؛ للكشف عن أدلتها، وتتميز بالسماة التداولية التالية:

١. أن المدعي يريد ما يقول^٦.
٢. أن المدعي يعتقد صدق ما يدعيه^٧.
٣. أن المدعي له حجة أو حجج على ما يدعيه^٨.
٤. أن المدعي بدوره يطلب من مناظره أن يصدقه في دعواه^٩.
٥. أن للمناظر حق المطالبة بهذه الحجج^{١٠}.
٦. أن يكون منطوق الإدعاء صادقاً^{١١}.

ثانياً: الدليل:

وهو ما يسميه القاضي عبد الجبار بأصل الدعوى^{١٢}، وظيفته إقامة الأدلة المتعلقة بالدعوى، علماً أن الدليل (هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير)^{١٣}، وأصنافها (أربعة: حجة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع)^{١٤}؛ و بذلك يبعد تهمة التقليد عن المدعي، وشبهة اتباع الهوى.

و يتميز فعل التقليد عند القاضي عبد الجبار بالميزات التداولية التالية:

- ١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٩-٢١٨، على سبيل المثال
- ٢ المصدر السابق، ص ١٠-٤٠، على سبيل المثال
- ٣ راجع العلامة طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (الدار البيضاء: دار الخطابية)، ص ٣٣-٥٠، و 1. Jacques, F, Du Dialogisme a la Forme Dialoguée. In: Dascal (France: Dascal, 1985), pp 27-56.
- ٤ راجع: عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص ٣٣-٥٠، و
- ٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٧، وأيضاً: ص ٢٧٥.
- ٦ عبد الجبار، لمقني، ج ١٥، ص ٣٢٣
- ٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠.
- ٨ المصدر السابق.
- ٩ المصدر السابق، على سبيل المثال لا الحصر.
- ١٠ عبد الجبار، لمقني، ج ١٥، ص ٤٩، على سبيل المثال لا الحصر.
- ١١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠.
- ١٢ المصدر السابق، ص ٤١
- ١٣ المصدر السابق، ص ٤٠.
- ١٤ المصدر السابق.

١. أن المدعي يعتقد صدق وصحة ما يدلل به^١.
٢. أن المدعي يطلب من مناظره التصديق والتسليم بدليل دعواه^٢.
٤. أن للمناظر حق الاعتراض على الدعوى^٣.
٥. أن يكون منطوق الدليل صادقا^٤.

ثالثا: الاعتراض:

وهو الاعتراض على الدعوى عند القاضي عبد الجبار^٥، ولذلك فإن لموضوعه تمام التعلق بمعاني الادعاء؛ بما يريده من ممانعة، كما أن لمنطوقه ارتباطا بمنطوق الادعاء؛ أضف إلى هذا أن مقصده متفاعل مع مقصد المدعي. وفعل 'المنع' هنا يهدف إلى القيام بإعادة توكيفك بنية الدعوى وفحصها، للكشف عن أدلتها، ويتبلور من خلال وظيفتين، متكاملتين، وهما: المنع، والاعتراض.

و يتميز فعل المنع عند القاضي عبد الجبار بالمميزات التداولية التالية:

١. أن المعارض يريد ما يقول^٦.
٢. يعتقد صدق ما يعترض به^٧.
٣. أن المعارض له الحجة المعاكسة في قوتها لحجة المعارض عليه^٨.
٤. أن المعارض بدوره يطلب من مناظره المدعي أن يصدق في اعتراضه^٩.
٥. أن مرجع المعارض هو نفس مرجع المعارض عليه، وإلا صار لغوا^{١٠}.
٥. أن للمناظر 'المدعي' حق المطالبة بهذه الحجج، وحق نقدها^{١١}.
٦. أن يكون منطوق الاعتراض صادقا، وهو ما يفيد أن مفهومه قابل للتكذيب^{١٢}.
٧. أن يكون منطوق الاعتراض متصلا بصفة ما بمنطوق المدعي^{١٣}.
٨. أن يكون غرض المعارض مفاعلا لغرض المدعي؛ وإلا صار لا تعلق له به^{١٤}.

و يمكن للمعارض في نظر القاضي عبد الجبار أن يصل إلى النتائج التالية:

١. إذا اتضح أن جميع مقدمات الاستدلال مسلمة، لا خلل فيها، وجب الانقطاع و التسليم^{١٥}.

٢. وإذا كانت بعض مقدمات الاستدلال مختلة، فبنقدها على سبيل التعيين، أو بالنقض^{١٦}، و إما بلزوم محال آخر، فينقض أيضا - و هذا

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ١١١، على سبيل المثال لا الحصر.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠.

^٥ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٣٢٣.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٣.

^٩ المصدر السابق، ص ٤٨.

^{١٠} المصدر السابق، ص ٦٣.

^{١١} عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٤٩، على سبيل المثال.

^{١٢} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٥٠-٥١، على سبيل المثال.

^{١٣} المصدر السابق، ص ٤٠. على سبيل المثال.

^{١٤} المصدر السابق، ص ٦٣ على سبيل المثال.

^{١٥} المصدر السابق، ص ٥٤ على سبيل المثال.

^{١٦} المصدر السابق، ص ٥١، ص ٥٣، ص ٥٤ على سبيل المثال.

ما يدعى فساد الدليل^١، وإما بوجود دليل يقابل دليل المستدل، ويعارضه، فيقع التعارض^٢، وفي ذلك إلزام للمستدل على الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم إثباتاً أو نفيًا، وإلزامه أن يقول قولاً قال بنظيره، وهي من أقوى الاعتراضات، ولذلك عرفها الطوفي بقوله: (المقابلة على جهة المدافعة)^٣. والمعارضة عند القاضي عبد الجبار لا تفرق عن المنع إلا بكونها مدللة بالتفصيل، و البرهان على تهافت الدعوى أو على نقيضها، أو على لزوم مستحيل عنها^٤.

وقد اهتم علماء الجدل كثيرا بتحليل هذه الاعتراضات ووسعوا دائرة البحث فيها حتى نكسر بعضهم ثلاثين اعتراضاً^٥، وجعلها البعض ثمانية وعشرين^٦، وجعلها بعضهم خمسة وعشرين^٧، وحصرها غيرهم في عشرة، وهي فساد الوضع، فساد الاعتبار، عدم التأثير، القول القلب، المنع، التقسيم، المعارضة، المطالبة، و عد ما سواها فروعا لها^٨، ويمكن إرجاعها إلى المنع و المعارضة كما فعل ابن الحاجب^٩، ليصير بذلك الجدل هو المنع و المعارضة بوظائفهما المتنوعة.

رابعاً: وجه التخلص من المنع:

و يسمى 'المخلص'، و التخلص هو المخرج من الاعتراض، وطريقة الرد عليه، و وظيفة من وظائف المدعي، تهدف إلى الدفاع عن الدعوى، فإن لم يستطع صار ذلك دليلاً على عجزه، وربما بطلان دعواه.

و يتميز التخلص عند القاضي عبد الجبار بخصائص تداولية تتمثل فيما يلي:

١. أن المتخلص (المدعي) يعتقد بطلان الاعتراض^{١٠}.
٢. أن المتخلص (المدعي) له حجة أو حجج على بطلان الاعتراض^{١١}.
٣. أن المتخلص (المدعي) بدوره يطلب من مناظره أن يصدقه في تخلصه^{١٢}.
٤. أن يكون منطوق التخلص صادقا، وهو ما يفيد أن مفهومه قابل للتكذيب^{١٣}.

و هذه الأنوار بكل بناها تتجلى بأشكال مختلفة وأنماط حوارية مترتبة في كتب القاضي عبد الجبار؛ تباحث وتحتاج مذهباً أو ديناً ظاهراً، والمقصود بذلك هو المحاور، والقارئ لكتبه تبعاً من جهة أخرى. وبذلك يتبين لنا أن تداوليات كتابته الجدلية تتشوف لبعدين، أحدهما المعارض، وثانيهما القارئ، كأنه معدود مع المعارضين بشكل ما.

^١ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٠، وراجع: شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٠، ص ٦٢، ص ٦٤ على سبيل المثال.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١١ على سبيل المثال.

^٣ الطوفي، علم الجدل في علم الجدل، ص ٦٦.

^٤ المصدر السابق، ص ٥١، ص ٥٢، ص ٥٤ على سبيل المثال.

^٥ محمد الشوكاني، إرشاد الفحول، تحقيق الحق من الأصول، (بيروت: دار المعرفة)، ج ١، ص ٣٨٩.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٥١ على سبيل المثال.

^{١١} المصدر السابق، ص ٥١-٥٢ على سبيل المثال.

^{١٢} المصدر السابق.

^{١٣} المصدر السابق.

وقد تبين لنا أن سيرورة الحوار^١ في استدلال القاضي عبد الجبار تتباين؛ لتأخذ شكلين أساسيين، وهما: العرض، أو الاعتراض:

١. العرض:

و مفاده عند القاضي عبد الجبار أن ينفرد المدعي، أو قل المعارض ببناء الاستدلال، معتمدا على طرق مخصوصة، يرى أنها ملزمة للناظر في مذهبه، وقاطعة له عن رأيه، ومثلجة لصدوره، و ينهج لذلك نهجا برهانيا، يتخذ شكل الحجاج، يراعي ما سنأتي على ذكره في بنية الاستدلال. و هو بهذا يجعل الحوار أحادي القطب و السيرورة الحوارية، فلما يبلغ ملمح الحوار الكامل، ثنائي التفاعل، إذ لا يشارك فيه القارئ، أي القطب الآخر إلا على لسان المعارض، بل إنه يجعلنا نعتقد أن الحوار بأصله مفتعل لغرض بلاغي وإبلاغي وآخر تداولي، بقصد التأثير على القارئ^٢.

٢. الاعتراض:

و حقيقة الاعتراض عند القاضي عبد الجبار أن يتفاعل المدعي مع المعارض؛ أي مع أصحاب نظريات الأديان الأخرى، لينشئ معرفة استدلالية مقبولة، يلتزم فيها بالمتفق عليه من المدارك والأدوات، ويزيد فيها بقدر تطوره في التفاهم والاقتراب، وهذا ما نلقيه في مناقشة القاضي عبد الجبار لمختلف نظريات الأديان^٣، ويمتاز عن الأول؛ أي الاعتراض بثنائية السيرورة الحوارية، مما يعطي للمعارض حق إبداء الرأي والمنع، والنقض، والمشاركة في تحديد التعريفات، وهو ما يعني أنه يسلك نهج الحجاج.

و بذلك يتبين أن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار يقوم على منهج الجدل، الذي يظهر ملمحه في السؤال و الجواب، وأن شكلهما الأساسي يرتد إلى تصور خاص هو الدعوى بمركبيها؛ الحكم والدليل، ووظيفة الجدل هنا هي عرض البناء الاستدلالي و البحث عن معارضة، وهذا ما يجعل منه أداة حوارية و نقدية و استدلالية فعالة، تعتمد المشاركة والاعتراف بجدوى الغير في البناءات الاستدلالية، فتوزع الأدوار وتسمح بتبادلها، وتفترض فيهما العلم بأصول الحوار والحجاج، أو المداخل النقدية المتوقعة، والردود المفترضة، مما دعا القاضي عبد الجبار إلى التقاخر بالفكر الإسلامي ومنطقته، والتمايز به على الأديان الأخرى؛ ولذلك يقول: (اعلم أن كثيرا من المذاهب يستغنى بذكر تفصيله عن التشاغل بذكر نقضه وإفساده لتناقضه في نفسه، وكونه غير مبني على الألة والحجاج، وعلى أصول غير مقررّة، ولكون كثير منها غير معقول)^٤.

ويمكن القول إن الجدل الذي كثيرا ما عد نقطة ضعف الفكر الكلامي الإسلامي لقرون من الزمن، هو ما يشكل في حقيقة الأمر قوته، وأصالته الإسلامية، ويبين نضج المتكلمين ووعيهم خصوصياتهم المنطقية، وأفاقهم الحوارية، وطموحاتهم النقدية، ويثبت أن منهجهم هو أداة حوارية فاعلة، ولفنة حضارية مميزة، واعتراف بحق الآخر بالتعبير، تنشُد إشراك الآخر في الحوار وسماع أقواله، لتصوغ منها دليلا جديدا.

^١ راجع حولها الدرستين القيمتين: راجع العلامة طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (الدار البيضاء: دار الخطابي)، ص ٣٣-٥٠، و

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠-٤٠ على سبيل المثال

^٣ المصدر السابق، ص ١٩٩-١١٦.

^٤ عبد الجبار، المعني، ج ٥، ص ١٠.

المطلب الثاني:

مقدمات استدلال

القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

يقوم النسق الاستدلالي عند القاضي عبد الجبار على مقدمات أساسية، تمثل المبادئ العقلية التي يستند إليها في التدليل المنطقي التي رأيناها في الفصل الأول، كما تشمل القضايا، أو 'الدعاوي'، بتعبير القاضي عبد الجبار، كما يسميها أحيانا 'أصولاً'، و'وجوهاً'، ونادراً ما يسميها 'بالقضايا'، وباستثناء المصطلح الأول فقد عرفها جميعاً كما يلي:

١. أما الدعوى عند القاضي عبد الجبار فهي (كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل)°، و بذلك تصير الدعوى مجرد خبر، يمكن أن يكون صادقاً كما يمكن أن يكون كاذباً.

٢. وأما 'الأصول' فجمع الأصل، وقد ذكر قاضي القضاة أنه مستعمل في أربعة أشياء؛ (أحدها: الطريق إلى الشيء كالكتاب هو أصل الأحكام، وأحدها الحكم المقيس عليه وهو أصل القياس، وأحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به كالموصوف والصفة، وأحدها الحكم الذي لا يقاس عليه غيره كدخول الحمام بغير عوض مقدر فإنه يقال إن هذا أصل في نفسه)١. وأحسب أن اليقها بمقامنا التعريفان الأول والثالث؛ إذ فيهما معنى الابتداء والتقدمة، كما يدلان على معنى (ما يتفرع عليه غيره ويستند إليه)؛ سواء في صحته، أو العلم به، وكلاهما صحيح يليق بمعنى مقامة الاستدلال.

٣. وأما الوجوه فيراد بها علة الحكم التي تربط الدليل بالمدلول، والتي هي السبب في توليد العلم. إذ كل مدلول له دليل خاص به، و وجه الدلالة الذي يدل عليه، وبذلك بانئت المناسبة.

و لكل واحد من هذه الإطلاقات ملحظاً لا يوجد في غيره، فالدعوى نلفي فيها عنصر الحوار والجدال والإخبار، و الأصل نلمح فيه بيان بأن المقدمات يعتمد عليها في تكوين المذاهب، وأما الوجهه فيجئنا على مفهوم العلة.

و تتميز مقدمات الاستدلال عند القاضي عبد الجبار بخصائص منطقية ودلالية، نتناولها في العناصر التالية:

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٧، على سبيل المثال.

٢ المصدر السابق، ص ٤٥، ص ٤٦، ص ٥٤، ص ٥٧، على سبيل المثال.

٣ المصدر السابق، ص ٤٧، على سبيل المثال.

٤ المصدر السابق، ص ٤٦، ص ٤٦، ص ٤٧، على سبيل المثال.

٥ المصدر السابق، ص ٤٧، و ص ٢٧٥.

٦ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٩٧.

٧ المصدر السابق.

٨ عبد الجبار، المغني، ج ١٢، ص ٧٨.

أولاً: بنية مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
ثانياً: أنواع مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
ثالثاً: أحكام مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

أولاً: بنية مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان:

تتكون بنية مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار من عنصرين متكاملين، أحدهما بنوي والآخر إجرائي، وهما:

١. مكونات مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٢. صياغة مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

١. مكونات مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان:

تعرف الدعوى عند القاضي عبد الجبار بقوله: (كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل)^١، وبذلك يصير فهم الخبر فقها لها، و متأسسا عليه، وقد عرفه -أي الخير- بقوله: (كلام مخصوص، ومتى أجري على غيره فعلى طريق المجاز)^٢، كما عرفه بقوله: (إنه الكلام الذي يصح فيه الصدق والكذب)^٣، وبهذا يظهر أن الدعوى عند القاضي عبد الجبار خطاب إنساني يخضع لثلاثة أنظمة متميزة، وهي:

- تخضع الدعوى لنظام تركيب يدرس الكلام، يبين الصحة والفساد في تركيب لغة الأقوال، ويصبو إلى غرض أساس هو تحقيق (الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدودا في العيب)^٤. وهذا ما لا يتم إلا بوجود أمرين، متكاملين، يعطيان للقول تعلقا ودلالة، ويربطانه بمرجع بين، وهما: كون (المتكلم مريدا للإخبار به عما هو خير عنه)^٥، و(تقدم المواضعة أو ما يجري مجراها)^٦. ويميز القاضي عبد الجبار في بنية الدعوى بين 'المقدمة' و'الفائدة'؛ أما المقدمة فيريد بها المخبر عنه، أو الموضوع باصطلاح المناطقة، وأما الفائدة فيعني بها المحمول، وتمثل المراد في الخبر؛ إذ إن (موضع الفائدة هو الخبر، لا في مقدمته التي الخبر متعلق بها ومضاف إليها، وذلك مما لا بد منه؛ لأن الشخص والعين لا يصح معنى الخبر فيهما، وإنما يصح في أحوالهما وأحكامهما، وأفعالهما، وسائر ما يتصل بهما)^٧، وبذلك يتبين أن المقدمة تحمل معنى جديدا، وتجعل غرض المعرفة والنظر في الأخبار هو الحصول على الجديد بشكل ما. بل إنه يرى فيها أساس الكلام وأصله؛ (لأن الفوائد الواقعة بالكلام أجمع لا بد من أن تكون راجعة إلى الخبر أو إلى معناه)^٨.

- وترتبط الدعوى ارتباطا نسقيا بنظام قيمي يميز بين الصدق والكذب فيها، وبذلك يخرج كل ما لم يكن كذلك؛ ومعلوم أن (معاني الكلام من حيث هي، لا تخرج عن

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص٤٧، وأيضا: ص٢٧٥.

^٢ عبد الجبار، المقتضى، ج١٥، ص٣١٩.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٢٥٦.

^٥ عبد الجبار، المقتضى، ج١٥، ص٣١٩.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص٢٢٥.

الأمر وما في معناه^١، والخبر وما في معناه^٢، والمعاني الأولى يسميها البلاغيون بالإشياء، ويجعلونها قسيما للثاني^٣؛ أي للخبر، وبهذا تبين أن الدعوى لا يمكن أن تكون إنشاء؛ لأنه لا يخبر عن شيء، وإنما ينشئ المعاني، مما يثبت أنه ليس هناك شيء خارجي يتطابق معه، ولذلك لا معنى لأن يكون الإنشاء صادقا أو كاذبا.

- وتتعلق الدعوى بنظام مرجعي باعتبار أن الخبر في حقيقته هو إعلام عن واقع ما، يحال عليه للمطابقة عند إرادة التصحيح؛ للفهم ومعرفة ما يمكن أن يستدل به عليها، والتوصل (إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصح بها معرفتها به: من تجربة، وخبر، إلى ما شاكل ذلك)^٤. وفي ذلك تأكيد خاصة عدم انفصال الصورة عن المضمون، وعدم الافتقار على المعنى دون المعنى، مما يجعل البحث المنطقي عنده غير تجريدي، ويمكن وصفه بالتشخيصي.

و لذلك يمكن القول: إن الدعوى عند القاضي عبد الجبار هي كلام يحتمل الصدق والكذب، ولا تعلم صحته أو فساده إلا بدليل^٥. وهذا التعريف من السعة بحيث يجعل أساس الخطاب الإنساني والتواصل البشري هو الدعوى، و ملزمه أن الإنسان مدع بفطرته.

و يمكن القول إن مفهوم الدعوى عند القاضي عبد الجبار يشمل كل الملاحظات الإنسانية والأوصاف العلمية والقوانين العلمية ونتائج العلوم الإنسانية المختلفة، وهذا ما يصير الدعوى فعلا توأصليا إنسانيا، يمكن أن تكون كلاما، ويمكن أن تكون كتابا، ويمكن أن تكون فكرا، أو خاطرا، كما يمكن أن تكون مناقرة ادعاء واعتراضا، وهي بهذا تشمل المنطقين العلمي والطبيعي؛ أما شمولها للمنطق العلمي، فلأن الناظر يمكن أن يستند مباشرة إلى المشاهد، ليُجعل منه دعوى، ويستنتج نتائجها، فتصير تعبيراً عن واقع، ووصفا لظاهرة، وقد يربط بينها وبين غيرها، ليصيرها نسقا، ونملا لذلك بما قام به القاضي عبد الجبار في دراسة حدوث العالم، ليقحص المشاهد، ويكون دعاويه الأربعة كما ذكر، التي تؤسس دليلا على وجود الله تعالى^٦؛ وأما شمولها للمنطق الطبيعي، فلأن الدعوى يمكن أن تكون كلاما أو خطابا أو كتابا، وهو عين اختصاص هذا المنطق، فينسب مع التحليلات اللزومية للنص، كاشفا عن صحيحها من معتلها، وفق الشروط المفترضة، وهو أيضا ما تلفيه في تعامل القاضي عبد الجبار مع دعاوي أصحاب الملل والنحل المختلفة؛ فيكشف عن أصولها، و يبين صحيحها^٧.

ومهما يكن فإن مفهوم الدعوى عند القاضي عبد الجبار ليس بعيدا ولا غريبا عن المناطق، إذ معلوم أنهم يعرفونها بقولهم: (كل قول فيه نسبة بين شيئين، بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب)^٨.

٢. تكوين مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان:

يرتكز تكوين مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار على أساسين، وهما: تحديد مواد مقدمات الاستدلال، وصياغة مقدمات الاستدلال، كمايلي:

^١ سبب رجوع أنواع الإنشاء من نهي واستفهام واستخبار إلى الأمر أن النهي لا يدعو أن يكون أمرا بالترك، وكذلك الاستفهام والاستخبار، لأنهما يفيدان طلب الفهم والتساؤل عن الخبر، ولذلك فهما في معنى الأمر (راجع: البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١).

^٢ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١.

^٣ جلال الدين محمد، المعروف بالخطيب القزويني، التلخيص في علوم البلاغة، تحقيق عبد الهادي هندائي، ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)، ص ١٠.

^٤ المصدر السابق، ص ٣١٧.

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٤٧.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٧.

^٧ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٤٦.

^٨ علي ابن سينا، للنجاة، (مصر: دار المعارف، دت)، ص ١٢.

٥١. أما تحديد مواد مقدمات الاستدلال عند القاضي عبد الجبار، فينطلق من تصور مفاده أن المقدمات ليست صوراً خالوية، ولا حساباً صناعياً كشأن المنطق الرياضي، وإنما هي مقدمات مشخصة تحمل معاني، يستنتجها استنباطاً من داخل النسق الاستدلالي، كما يستلمها من خارج النسق الاستدلالي؛ لأن (الطريق إلى العلم بالغير، إذا لم يكن معلوماً ضرورة، إنما هو الدلالة)^١. وهذا ما لا يتم بمعزل عن مواد المقدمات، وبذلك يربط بين أنواع القضايا، وأنواع الأدلة؛ ويخضع في ذلك لتنميط دقيق، يهتم (بالوجوه التي يصح بها معرفتها به: من تجربة، وخبر، إلى ما شاكل ذلك)^٢، فكل مجال تُكوّن قضاياها من مواد معينة، وتخضع في ذلك لترتيب دقيق، فالشرعيات مثلاً لا تصاغ قضاياها إلا من الأخبار الصحيحة^٣، خلافاً للإلهيات الأساسية التي لا تصاغ قضاياها إلا من المعقولات^٤، وخلافاً لكل هذا أمور الدنيا، التي لا تستخلص قضاياها إلا من الاختبارات^٥. وبذلك يصير الفرق بين الدليل والدعوى فرقا تداولياً لا غير، يراعى في الواحد منها ما يراعى في الآخر، ولا يختلفان إلا بما يريده منهما الناظر.

٥٢. وأما صياغة مقدمات الاستدلال عند القاضي عبد الجبار، ويراد بها هنا الفعاليات اللغوية الموظفة في تركيب القضية؛ إذ معلوم أن الملاحظات العلمية والأفكار العملية بفعل الصياغة تصير لغة مكتوبة، أو علامات مسموعة، ولذلك تحتاج نفساً خاصاً، وممارسة محددة، تقلل الخطأ والارتباك، إن لم تعدمه، وهذا ما لم يفت القاضي عبد الجبار، فأشار إلى أهمية التحديد في صياغة الدعوى؛ إذ أن هذه باعتبارها كلاماً كما بينا آنفاً، تتركب مما يتركب منه، سواء كانت تعبيراً أم كتاباً أم وصفاً لمشاهدات، من مقاصدها التواصل والإفهام^٦، وتبادل الخبرات المعرفية الإنسانية، وتكثير المعرفة. وهو ما لا يتم إلا بتحديد اللفظ، وتعريف المقصود، والمعتبر فيه (ما يتبين به المحدود عن غيره)^٧؛ (ينبئ عن فائدته ويحصر معناه، وهذا هو الغرض بالتحديد)^٨؛ لأن (العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود)^٩، وليس خافياً على متأمل أنه خطوة أساسية للفهم، وأول إجراء منهجي للبحث، وأساس عملية الإدراك، (ولما كلن الإدراك إما تصور أو تصديقا، فكذا المطلوب، فإن كان تصورا سمي طريقه معرفة؛ وإن كان تصديقا سمي دليلاً)^{١٠}. وقد جرى الفكر الإسلامي على تصنيف نهجين لهذه الطريقة، فتعريف بالمثال، يكون بضرب الأمثلة لكي يتضح المقال، وتعريف باللفظ؛ يكون بالتفسير لتعرف حقيقة الأمر^{١١}.

و تحديد الاصطلاحات ومحتوى الألفاظ أمر هام في المنهج والبحث، ولذلك نجد القاضي عبد الجبار في مناقشة الحلول عند الفرق الإسلامية والأديان الكتابية؛ يبدأ بالنظر في تحديد المعان المختلفة والأنواع متباينة، التي تحتاج سبواً وتقسيماً، فيحققها، ليصل إلى أن الحلول؛ إما حدوث العرض في الجوهر، وإما انتقال كانتقال

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٨٧.

^٢ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٤٧.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٥.

^٤ المصدر السابق

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٤٦.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٦.

^٧ المصدر السابق، ص ٢

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق، ص ٦

^{١٠} الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٣٤-٣٥.

^{١١} المصدر السابق، ص ٣٥.

الجوهر^١. ومهما يكن التعريف الذي يعول عليه القائلون بالاتحاد، فإن القاضي لما ينتج عنه إزامات يرفضها المنهج الكلامي^٢. كما يظهر اهتمام القاضي عبد الجبار بتحديد مقدمات الاستدلال من خلال تحليله لإمكان إطلاق وصف الله تعالى بالجوهر؛ مبينا أن صلاحية الوصف لا يمكن أن يبت فيها إلا بإدراك المعنى، ولما كان من (كل جوهر متحيز، وكل متحيز محدث)^٣، تأكدت عدم صحة إطلاق هذا اللفظ على الله، لأنه جل وعلا قديم، بينما الجوهر محدث.

ثانيا: أنواع مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان:

لمقدمات الاستدلال عند القاضي عبد الجبار أنواع كثيرة، تتفق في الإخبار، وتباین في الخصائص باعتبارات، وهي:

١. أنواع المقدمات باعتبار الكلية
٢. أنواع المقدمات باعتبار التركيب
٣. أنواع المقدمات باعتبار الموضوع
٤. أنواع المقدمات باعتبار علاقاتها
٥. أنواع المقدمات باعتبار الاعتراض
٦. أنواع المقدمات باعتبار يقينها
٧. أنواع المقدمات باعتبار الاعتراض

١. أنواع المقدمات باعتبار الكلية:

يقسم القاضي عبد الجبار المقدمات باعتبار الكلية إلى قسمين، وهما: العامة، الخاصة؛ حيث يريد بالعامة هنا ما يريده المناطقة بالقضية الكلية، بل فيهم من سماه كذلك، وهي التي تطبق بنفس المعنى على كل ما تصلح له، بينما لا تشمل الخاصة إلا جزئيات معينة، وبهذا صارت بينهما نسبة، وصار التعميم هو الانتقال من أحكام الجزئيات إلى الكليات. وقد تبين لنا أن القاضي عبد الجبار يعتمد على القضيتين الجزئية والكلية معا في الاستدلال وتكوين الأنسفة الكلامية، والنظريات التفسيرية، كما تبين لنا أنه يرى إمكانية العلم بالقضايا الجزئية، دون حاجة إلى القضايا الكلية كواسطة؛ لأن هذه اعتبارية، وتجريدية، وليست ذات حقيقة عينية، كالجزئيات، وهذا ما يؤكد جون استورات مل فيما بعد بقوله: (إننا لا نستطيع الاستدلال من الجزئي إلى الجزئي دون اللجوء إلى الكلي فحسب، بل إننا لا نعمل إلا ذلك في الأصل)^٤. وعليه فالقضية الكلية ليست ضرورية في بنية دليل القاضي عبد الجبار، وبذلك يخالف من كان قبله من المشائين ومن تابعهم من الفلاسفة المسلمين، الذين لا يرون إمكانية المعرفة إلا بتوظيف القضايا الكلية، والقياس عليها^٥.

٢. أنواع المقدمات باعتبار التركيب:

قسم القاضي عبد الجبار القضايا باعتبار تركيبها إلى قسمين، وهما: البسيطة، والمركبة؛ أما المقدمة البسيطة: فهي القضية المركبة من مقدمة وفائدة والتعلق، أو بتعبير المناطقة موضوع ومحمول والنسبة، و(موضع الفائدة هو الخبر، لا في مقدمته التي خبر متعلق بها ومضاف إليها،

^١ عبد الجبار، المقني، ج٥، ص١٢٦.

^٢ المصدر السابق

^٣ المصدر السابق

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٦٩.

^٥ نجد التعبير عن الكلي بالعام عند لوتا و ماكبيت، حيث استخدموا بدلا عنه Common، راجع:

Lotta and Macberath, the elements of logics, p23.

^٦ راجع:

Mill; Systeme de logique, (Franco, cerf, 1989), 11, p208 -

^٧ جول تريكو، المنطق الصوري، تر: محمود يعقوبي، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت)، ص٤٠

وذلك مما لا بد منه؛ لأن الشخص والعين لا يصح معنى الخبر فيهما، وإنما يصح في أحوالهما وأحكامهما، وأفعالهما، وسائر ما يتصل بهما^١، وهذه المقدمة يسميها المناطقة بالقضية الحملية^٢؛ والتي تحكم بثبوت شيء لشيء، وهذا ما يكون الدعوى. وأما المقدمة المركبة: فهي مثل القضية الحملية لديها مقدمة وفائدة وتعلق؛ إلا أن كلا مكوئيهما دعوى مستقلة أيضاً، كما تظهر في الشرط^٣، ولذا سماها المناطقة بالقضية الشرطية^٤.

٣. أنواع المقدمات باعتبار الموضوع:

قسم القاضي عبد الجبار القضايا اعتماداً على موضوعها، لتصير أنواعاً كما يلي:

١. المقدمة الضرورية
٢. المقدمة الإلهائية
٣. المقدمة التحسينية
٤. المقدمة الدينية
٥. المقدمة الخبرية
٦. المقدمة الاختبارية
٧. المقدمة الحسية

١. المقدمة الضرورية: فهي الدعوى التي يدركها الإنسان مباشرة دون توسط شيء ما، كالإدراك أو غيره، وتمتاز بعدم إمكان الاختلاف فيها؛ واتفاق العقول البشرية في القول بها^٥. وتشمل الجمل العقلية الأولية والأخلاقية والمعارف النفسية، والحاصلة فينا بالرغم من الجهل بطريقها، وتعد عند القاضي عبد الجبار مقدمات عقلية أولية، تنطلق منها أي معرفة إنسانية، لتبني عليها أنساقها العلمية والعقلية، والدينية؛ إذ يستحيل الانطلاق من لاشيء^٦.

٢. أما المقدمة الإلهائية، فهي القضية التي تتعلق بمباحث الإلهيات الأساسية، وفي رأي القاضي أن هذا الاستدلال بالنقل على هذا النوع لا يليق؛ لأن (كل مسألة تقف صحة السمع عليها، فالاستدلال بالسمع على تلك المسألة لا يصح)^٧.

٣. المقدمة التحسينية، وهي نوع من القضايا الكلية في نظر القاضي عبد الجبار مردها إلى العقل^٨، وتشمل ما يسميه الفلاسفة 'بالأحكام الأخلاقية'، وتتميز بالفطرية ولذلك جعل العلم بأصولها (من جملة كمال العقل)^٩.

٤. المقدمة الدينية، كالأحكام الفقهية، حيث يرى القاضي ضرورة الرجوع فيها إلى الدين، (فإذا كانت تحتاج تجارته مرة إلى التجارب، ومرة إلى الرجوع إلى أخبار المخبرين، ليلتمس عند ذلك مصالحه بها وبالتكسب، فكذلك القول في مصالح الدين)^{١٠}. وهو المجال الذي لا يمكن إعمال العقل فيه، فمردده إلى النقل، ويقسر ذلك القاضي بقوله: (إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، وعلى شروطها وأوقاتها

^١ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٣١٩

^٢ محمود يعقوبي، دروس في المنطق السوري، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٣)، ص ٦٥

^٣ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٣١٩.

^٤ يعقوبي، دروس في المنطق السوري، ص ٦٥

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ١٦، ص ٩٤.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١٢، ص ٨٥

^٨ زيدان، نظرية المعرفة، ص ١٠١

^٩ عبد الجبار، المحیط بالتكليف، ص ٢٣٤.

^{١٠} عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٤٦

وأماكنها، لأنها لو نلت على ذلك لكان ذلك كدلالتها على سائر الواجبات العقلية التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه^١. والدليل أنه (إذا وجب أن يرجع مع كمال عقله في طلب مصالح دنياه إلى أن يعترف بالتجارب حال السموم القاتلة والأدوية النافعة، والأغذية التي بها يقوم البدن، ومفارقتها لغيرها، ولا يتم كل ذلك إلا بما يحل محل الأخبار، لأن التجارب تضمن ذلك، فكذلك القول في مصالح الدين)^٢.

٥. المقدمة الخبرية، أي أن مضمونها هو إخبار، يحتمل الصدق والكذب، الحكم فيها لوثاقة الرواة^٣، ويحتاج النظر إلى العلم بالراوي والمروي وموضع الرواية، وفق قواعد التوثيق^٤.

٦. المقدمة الاختبارية، (كالقول في الزراعات وما شاكلها، وكذلك القول في وجوه المخاوف والمحاذير، ووجوه التحرز منها: أن أحدنا لا يستغني بعقله ولا بأدلتها عن التجارب، والرجوع إلى اختبار أهل المعرفة)^٥؛ لأن التجارب تضمن ذلك وتقتضيه^٦.

٧. الدعوى الحسية: أو دعوى المشاهدة، وتستند إلى الإدراك بالحواس الخمس، وغالباً ما يراد بها المدرك بحاسة البصر^٧. وليس معنى هذا أن الإدراك عملية حسية آلية، إذ أنها تستند إلى نشاط عقلي يمكن تسميته الإدراك العقلي، ويكون به التمييز بين المدركات^٨.

وتظهر أهمية هذه التقسيمات في تحديد نوع الدليل الذي يصلح للدعوى، و(لا بد من أن يتوصل إلى معرفة ذلك بالوجوه التي يصح بها معرفتها به: من تجربة، وخبر، إلى ما شاكل ذلك)^٩. وبذلك يتبين أن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار يتنوع باعتبار موضوع المقدمات، فيختلف من مجال إلى مجال ومن موضوع إلى موضوع، كما أن شكل الاستدلال ومدركه وقف على موضوع المقدمات.

٤. أنواع المقدمات باعتبار اليقين:

يميز القاضي عبد الجبار بين نوعين من المقدمات باعتبار يقينها إلى نوعين، وهما القطعية، والظنية؛ أما الأولى فقد تحصل بالخبر المتواتر والحس، كما تحصل بالتجربة، والتأمل العقلي^{١٠}. وأما الظنية فما كان طريقنا إليها ظني كأخبار الأحاديث^{١١}. وبذلك يخالف القاضي عبد الجبار ما تحصل للمشائين من القول بأن القياس هو السبيل الوحيد إلى العلم اليقيني، مؤكداً أنه لا تقوم الحجة بالقضايا الحسية والتجريبية والإخبارية؛ بدليل أن هذه القضايا لا تعبر إلا عن احساسات خاصة، فما يختبره أو يحسه الواحد منا، لم يختبره ولم يحسه غيره، وهذا ما يفسر خصوصيتها. ومثل هذا القضية الخبرية، إذ أنها تصير في الأخير قضية حسية؛ ولذلك تعد معرفة خاصة لا تلزم إلا صاحبها المشاهد لها. وهذا ما يدعم نظرية قصر اليقين على القضايا العقلية وجعلها معياراً للصدق، والتي تمتاز باشتراك العقول

^١ المصدر السابق، ص ٢٧.

^٢ المصدر السابق، ص ٤٦.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٥.

^٤ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٣٤١.

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٤٦.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٥.

^{١١} المصدر السابق.

فيها و الاتفاق عليها، خلافا لكل ما سبق^١. و كل هذا يرفضه القاضي عبد الجبار ويعدّه مجرد دعوى، لا دليل عليها، و يعدّ هذا التفريق تعسف؛ إذ أن اليقين يقوم بالخبر والحس، والتجريبية، كما يقوم بالعقل. فالقضايا الحسية، وإن كانت انطباعات خاصة بأصحابها، فيمكن أن تقع المشاركة في مصدرها وأسبابها، كعرفة الناس بالقمر وبوالي بلدتهم. وهذا ما يقع أيضا في القضايا التجريبية، كما يقع في القضايا الخبرية، فرب خبر يعرفه الناس ويشتركون فيه أكثر من قضية عقلية. ولا يخفى أن القضايا الحسية والتجريبية والخبرية، إن كان ظاهرها إدراك حسي، فإن للعقل فيها وظيفة كبيرة، فنقرر اطراد وتلازم حسيين، وتقرير مبدأ العلية بينهما، هو عمل عقلي غير محسوس^٢.

وبذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار يجعل الاحتجاج بالعقلية والحسيات والمجربات و المتواترات في مرتبة واحدة، وإذا أدركنا أن المجربات و المتواترات تؤول كنتاجهما إلى معرفة حسية، فإنه يمكن القول بأن أساس المعرفة عند القاضي عبد الجبار هو العقل والحس معا.

٥. أنواع المقدمات باعتبار الاعتراض:

يسمى القاضي عبد الجبار القضايا التي ترد كاعتراض على غيرها بالشبهة، وهي نوعان: الشبهة المتصلة، والشبهة المنفصلة؛ أما الشبهة المنفصلة فهي التي لا علاقة لها ببنية الدليل المعارض عليه من قريب أو بعيد، وهو ما يفسر سبب تسميتها بالمنفصلة، وأما المتصلة فهي الشبهة التي تلحق ببنية الاستدلال ودلالته، مدعية وجود الخلل فيه^٣. وتظهر أهمية هذا التفريق في ضرورة الدراسة والرد عليها؛ إذ أن الأولى يعذر بجهلها، ويسمح بتجاهلها؛ لأنها لا تلحق ضررا بالبناء الاستدلالي، خلافا للثانية التي تهدده، وكمثال على ذلك يقول القاضي في الشبه المطروحة على حدوث العالم: (اعلم أن الشبه التي تورد في قدم العالم، وإن كثرت فهي منفصلة غير قاذحة، فإن عرفت الجواب عنها فحسن، وإن لم تعرف الجواب عنها لم يقدح في العلم بحدوث الأجسام)^٤.

الْمَبْحَثُ الثَّانِي:

بِنْيَةُ اسْتِدْلَالٍ

مَنْهَجُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ

عرفنا أن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو طلب الدليل و الدلالة، ومعناه (ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الوجه)^٥، وهو بهذا التحديد يفيد أن الدليل طريقة تسلك للوصول إلى المجهول، و في ذلك بيان لأبعاد توظيفه لهذا المصطلح في دراسة مختلف نظريات الأديان^٦، و لذلك صح عد هذا الملحظ تعريفا وظرفيا للدليل.

^١ راجع للاستزادة: زيدان، نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين، ص ٥٥
^٢ المصدر السابق، ص ٨١.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٣.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٤٠.

^٦ عبد الجبار، المقتضى، ج ١٥، ص ٤٧-٤٨ على سبيل المثال لا الحصر.

ويؤكد القاضي عبد الجبار في تحليله للدليل أنه يبني كما يبني البناء من مقدمات بكيفيات محددة، وضوابط مبنية^١، وهو ملحوظ آخر من النظر، يمكننا عده تعريفاً بنويماً للدليل؛ يهتم بالكشف عن بعده التركيبي، وليس ذلك بدعا من القول ولا خلطاً في تحليل الدليل؛ ألا ترى أن المحدثين من المناطق قد صاروا يستخدمونه للدلالة على معاني قريبة من هذه^٢.

و تتكون بنية الاستدلال عند القاضي عبد الجبار من أربعة عناصر محددة لطبيعة الفعل الاستدلالي، كلها فاعلة ومتفاعلة فيما بينها للقيام بوظيفتها، تجعل له ملمحاً خاصاً، فتضبط خصائصه التركيبية، وتحدد قيمة الحاكم الضابطة، التي تنمط معايير البناء من الصحة والفساد، وتصدح بقواعد التصحيح والتعليل، وتبين طرق نظمه التي تعطي له بعداً بيانياً وفقاً لتواصلها، وتكشف تداولياتها التخاطبية، التي تجعل من الاستدلال اشتراكاً في الحوار والتواصل، وهو ما سيكون محل اهتمامنا من خلال تناولنا للمطالب التالية:

١. الخصائص التركيبية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٢. الضوابط القيمية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٣. القواعد النظامية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
٤. المبادئ التداولية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

المطلب الأول:

الخصائص التركيبية

لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

يعد الدليل عند القاضي عبد الجبار كلاماً مركباً من أقوال دالة، يتعلق بعضها ببعض، اتخذت اللغة وسيلة تعبيرية عن مراميها، وبذلك يجعل من الاستدلال لغة قائمة بذاتها، ونظرية نحو، لها خصوصياتها التركيبية^٣، يمكن حصرها فيما يلي:

١. الخاصية العقلانية للاستدلال
٢. الخاصية البنائية للاستدلال
٣. الخاصية الموضوعية للاستدلال

أولاً: الخاصية العقلانية للاستدلال:

الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو سبيل المعرفة، التي تطمح إلى (سكون النفس، وتلج الصدر وطمأنينة القلب، والوصول إلى الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقد عليه)^٤، وهو ما يثبت أن الله قد وضع نظاماً دلالياً، يتحول بموجبه الإنسان من الدليل إلى المدلول، وهذا التحول والانتقال هو نوع من البناء الذي سبقت الإشارة إليه؛ إذ أنه يتأسس على أصول وقواعد تركيبية، ليبنى العلاقات بين المقدمات، وبذلك يتكون الدليل والدلالة، وهذا ما عناه القاضي عبد الجبار

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠، ص ٤٦، ص ٥٤، ص ٥٦، وغيرها كثير.
^٢ راجع حولها:

Bernard.L.,Stanford Encyclopedia of Philosophy,ed web,(Stanford:Stanford university,1997),((Logical onstructions)).

^٣ عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص ٣١٧.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦.

بقوله: (من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلقاً)^١، كان الناظر بذلك يعيد بناء الرسالة الإلهية المبنية في الكون، والتي تظهر من خلال جزئيات لا رابط بينها، فيحاول الاستدلال الربط بينها، ليفهم خطابها ويحلل أبعادها، وهذا مالا يتم إلا بافتراض عقل في الناظر، يحكم بصلاحيته توظيف الدليل في الدلالة على مقصد معين، ويصح معه (النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف)^٢، ويستطيع به البحث في عقلانية الأشياء، والاستدلال عليها، وهو ما يمكن تسميته بالتعقل، ويتم (بوجهين، أحدهما: بأن نعم ثبوته إما بدلالة أو بضرورة، والثاني: بأن يصح فيه تقدير الثبوت)^٣، وبذلك صارت المعرفة تستخدم كل المدارك الممكنة للتعقل، ودراسة العلاقات المنطقية القائمة بين الأشياء، للحكم عليها؛ إما بإدخالها في إطار المعقولة لأنها ضرورية؛ كالتسليم بأن الوجود والعدم لا يلتقيان أبداً، ومبدأ الهوية، وبطلان الدور، وبطلان التسلسل، وبطلان الرجحان بلا مرجح، وإما استنتاجاً واكتساباً باستخدام الأدلة الموصلة إلى المطلوب، وهو ما يمكننا تسميته بأشكال الاستدلال، من شرع وخبر وقياس وتجربة وغيرها، ولكل مجال أشكاله الخاصة^٤، ولا يتم ذلك إلا بإحكام الصورة وإحكام المضمون، وبناء المعرفة وفق قوانين مفهوم العقل الكامل عند القاضي عبد الجبار^٥. وهذا ما يوضح دلالة أحكام القاضي عبد الجبار على بعض قضايا ودعاوي الأديان المختلفة بالمعقولة^٦، وعلى بعضها الآخر باللامعقولة والمحال، معقبا عليها قائلاً: (فلا جرم أن الجواب عنه أيضاً محال)^٧.

وإذا كان لكل بناء بداية، فإن بداية البناء الاستدلالي عند القاضي عبد الجبار تعتمد على محكين في تحديد ذلك، أحدهما منطقي والآخر تداولي؛ فالمنطقي يكون بإقامة البناء الاستدلالي على أوائل العقول، وهذا ما سبق أن أشرنا إليه في تحليلنا لمصادر المعرفة باسم الضروري؛ إذ يجب التسليم بمبدأ ما، وإلا استحال البدء في خطاب، وإقامة أي استدلال، ولذلك يعد القاضي من يرفض هذا الطريق مكابراً، و(لا سبيل إلى مكالمته)^٨.

ولكن هذا لا يمنع من وجود محاور يسلم بأوائل العقول، ومع ذلك لا يسلم بالفروع التي تنبني عليها، وهو ما يلتفت إليه القاضي في المحك الثاني؛ أي المحك التداولي؛ حيث يتباحث مع المحاور عن أساس للبدء، وعن الدرجة صفر من الاعتقاد، وفكر مشترك أساس، يكون أرضية بناء للاستدلال والتحاو، ولذلك (لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين، ولا المجسمة في نفسي الرؤية، لو ما ثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله)^٩، وهو بذلك يؤكد أهمية توظيف الاحتكام إلى العقل في الاستدلال، مع الانتفات إلى بعده التداولي لتحديد مبدأ للتناظر في الحوار، ولذلك بحق لنا بهذا التوجه أن نقول إن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو التعاقل في البناء المنطقي؛ أي التعقل الكامل ومطالبة الآخر بالتزامه.

ثانياً: الخاصية البنائية للاستدلال:

إن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو بناء عقلي، يقوم على مفاهيم هندسية استدلالية، أهمها الدليل، والباب، والمذهب، وهي كلها اصطلاحات بنوية كلامية؛ إذ أن المذهب يتكون من

- ١ المصدر السابق، ص ٤٢.
- ٢ عبد الجبار، المقني، ج ١٢، ص ٢٩٧.
- ٣ المصدر السابق ج ١١، ص ٣٧٩.
- ٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٠.
- ٥ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٤٦-٤٧.
- ٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٠-١٥١.
- ٧ المصدر السابق، ص ٦٧.
- ٨ المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠.
- ٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٥٩.
- ١٠ عبد الجبار، المقني، ج ٢، ص ٥.

أبواب، و الباب يتكون من أدلة، كما أن الأدلة تتكون من الأصول، علما أن لكل مصطلح طريقة في التوظيف والترتيب، تجعل منه مفيدا ودالا، ووافيا بالدلالة والتواصل والتباحث، وهي غاية الاستدلال. ويمكننا أن نعيد ترتيب هذه المفاهيم تصاعديا ليتضح البعد الترتيبي في استدلاله ونتائج الفقدية، فترتيب الأصول ينتج عنه أدلة ودلالات، كما أن ترتيب الأدلة ينتج أبوابا، وفي الأخير فإن ترتيب الأبواب ينتج المذاهب الكلامية. وهذه الأبنية الاستدلالية ليست منفصلة عن بعضها تمام الانفصال، إذ يمكن للواحد منها أن يؤدي عدة أوار استدلالية متنوعة؛ فالدليل يمكن أن يكون أصلا لغيره، كما أن الباب يمكن أن يكون كذلك، فالعبرة بالبناء و الابناء لا غير، ولهذا صح لنا أن نقول أن هذه التفرقة مردها إلى اعتبار تداولي وظيفي.

و يتم توجيه البناء الاستدلالي عند القاضي عبد الجبار أفقيا، كما يتم توجيهه عموديا، حسب المقامين الاستدلالي و التخاطبي؛ إذ أنه يفترض وجود محاور؛ قد يكون نفسه متابعا منقحا، أو خصما ناقضا، يقوم بما يقوم به دور المدلل؛ أي المدعي، والذي قد يكون ليس وجودا إلا في الأذهان المشاركة في الحوار بوجه ما. و لا شك أن قوله "الفروع تبني على الأصول" يجعلنا نتوهم وجود مستويات بنائية مترابطة، بعضها فوق بعض؛ إذ يمكن اعتبار الفرع الآتي هو المطلوب، والأصل المسلم هو المعطوم، فإن الاتبناء يعتمد على الحاصل من البناء في العرض، ليزيد فيه ما شاء من تفرعات استدلالية، باعتبارها أصولا لها، واتساعا في الدلالة، كما يعتمد على ما يسلمه له المحاور في الاعتراض والتعارض؛ ولذلك فلا يتكلم القاضي عبد الجبار في (مسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة، إذا كانت هذه المسألة من فروع تلك المسألة)؛ وفي كلتا الحالتين (لا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله)، ولا يخفى أن لهذا الاعتبار و الملحظ دورا فاعلا في اختيار أدوات البناء والتواصل الدلالي، وتحديد أشكال الاستدلال، وهو ما عناه القاضي بتقرير التلليل؛ إذ ليس هذا عبثا من الاختيار أو التعلق فحسب، وإنما هو مناسبة ومراعاة مقتضى حال ومقام، كما أن كل مستوى لاحق، هو تسليم بمستوى استدلالى سابق، بمضامينه وصوره، وأدواته الاستدلالية، مضيفا إليها ما يتعلق بالمستوى الاستدلالي الجديد من خصائص استدلالية، ولذلك صار المستوى السابق أصلا للمستوى اللاحق، كما صار هذا الأخير فرعاً للمستوى السابق، وفي ذلك التفات توأصي إلى المقبول والمقرر من الأدلة من المعارض أيا كان.

و لذلك، يرفض القاضي عبد الجبار الاستدلال على النبوة قبل الاستدلال على وجود الله، باعتبار أنها مستوى ثان يأتي بعد الإيمان بوجود الله، كما يرفض الاستدلال بالنص على الإلهيات، لسبب بسيط أن الاستدلال بالنص هو مرحلة تفترض وجود ثلاث مستويات من البناء، وهي الإيمان بوجود الله، والإيمان بالنبوة، والإيمان بالتنزيل الإلهي للقرآن، وبعده يمكن أن يكون للنص حجة ودلالة، ولذلك قال: (اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالاته إلا بعد أن يعرف حال فاعله، ولا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله ولا على صفاته، وإنما يمكن أن يستدل به على ما سوى ذلك من الأحكام، لأنه إن دل على حال فاعله، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله؛ أدى ذلك إلى أن لا يدل عليه إلا بعد المعرفة به، ومتى علم الشيء استغنى عن الدلالة عليه). وهذا ما يؤكد ما طرحناه حول بنائية المعرفة الكلامية عند القاضي عبد الجبار.

ويمكن القول إن كل موقف كلامي عند القاضي عبد الجبار يحتل مكانا مخصوصا في بنائه، يراعي في ذلك تعلق الأقوال ببعضها و فعاليات تخاطب المحاور، و يتم توجيهه لمناسبة الحال

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤١

^٢ المصدر السابق، حيث تجد نماذج تثبت ما نقول.

^٣ المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٩.

^٤ المصدر السابق، ص ٥٥.

^٥ المصدر السابق.

^٦ عبد الجبار، مثله لقرآن، ج ١، ص ١.

ومراعاة مقتضى المقام، و بذلك يصير أداة فاعلة في تكثير المعرفة، وتطوير الأسس الكلامية، وتفعيل الحوار.

ثالثاً: الخاصية الموضوعية للاستدلال:

إن أهم ما يميز الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو خاصيته الموضوعية، و التشخيصية، التي لا تغالي في الفصل بين صورة القضية ومضمونها في الاستدلال؛ إذ أن الربط عادة ما يتم من مجموع أقوال، يفترض فيها الارتباط بوجه دلالي ما، ينتج عن عملية الربط بين أصلين، و يوصل إلى العلم بالموضوع، منتجا بذلك معرفة جديدة، و هذا ما يسميه القاضي عبد الجبار 'بالتعلق'؛ و(لهذا فإن سقوط الثلج في وقته لما لم يمكن التوصل به إلى إثبات نبوة محمد ﷺ لم نقل إنه دلالة على نبوته، وقيل في القرآن إنه دليل على ذلك)^١؛ وليس ذلك إلا لتغاير في الموضوع وخصائصه بين الثلج والنبوة، ولذلك منع من وجود الارتباط الدلالي الذي يمكن من استنتاج نتيجة، وخلافا لهذا لما وجد التعلق بين القرآن والنبوة صح التركيب وأعطى الدلالة، وأفاد.

و يمكن القول بأن التركيب الاستدلالي عند القاضي عبد الجبار هو حيك لصورة قضايا أصول الدليل من جهة ومضمونه من جهة أخرى، لتكوين علاقات معقولة، تعتمد طرق الدلالة المناسبة.

ويوظف القاضي عبد الجبار هذه الخاصية ليفرق بين سبعة أنواع من المقدمات، وهي المقدمة الضرورية، والمقدمة الإلهية، والمقدمة الخبرية، والمقدمة التحسينية، والمقدمة التشريعية، الدعوى الاختيارية، والمقدمة الحسية، - وقد أتينا على بيانها سابقا-، ولكل شأن في كيفية الاستدلال عليها؛ فمعلوم أنه (تجب الحاجة إلى طرق المعارف بحسب الحاجة إلى الأفعال)^٢؛ لأنه قد تقرر فسي العقل وجوب تحرزه من المضار العاجلة واجتلاب المنافع، و لذلك، فإذا لم يعلم ما الفعل الذي يختص به بهذه الصفة، إلا بالتجربة، والاختيار، أو لم يصل إليه إلا بالآلات والمقدمات، أو باللغة واستعمالها، فلا بد من أن يتوصل إلى معرفة تلك بالوجوه التي يصح بها معرفتها به: من تجربة، وخبر، إلى ما شاكل ذلك)^٣. و هو نص صريح في تنوع الاستدلال باعتبار تنوع موضوع المقدمات، و إقرار بأن الاستدلال يختلف من مجال إلى مجال ومن موضوع إلى موضوع، كما أن شكل الاستدلال ومدركه وقف على موضوع المقدمات^٤.

وما أثرناه في هذا المطلب يبين الطبيعة التركيبية لبناء الاستدلال عند القاضي عبد الجبار، ووعيه بخصائص ما يمارسه من نشاط فكري واستدلالي، واستنباط معرفي، وتنسيق منطقي.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٩

^٢ المصدر السابق، ص ٤١

^٣ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٤٧

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

المطلب الثاني:

الضوابط القيمية

لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

إن الضوابط القيمية عند القاضي عبد الجبار هي من مكونات بناء الاستدلال التي تهدف إلى تحصيل معرفة متسقة منطقيًا، سليمة من التناقضات، يدفع بها اعتراض الاعوجاج الذي يمكن أن ينسب إليه، وهو ما لا يكون إلا باتباع قواعد ومبادئ نقيها من التدافع وتضمن له الاكتفاء والتمام، (وكما أن العلوم لا تتناقض، فكذلك الأدلة، لأن طرق العلوم لو تناقضت واختلقت، لأوجب ذلك تناقض العلوم).^١ بل إنه يصح أن نقول إن مفهوم علم الكلام عند القاضي عبد الجبار هو الاتساق، و يكفي للتدليل على ذلك أن كل غالبية استدلالاته في كتبه الكلامية خاصة منها 'المعنى' تعتمد في تحليلها لمقولات الأديان المختلفة على فحص الاتفاق الداخلي للنظرية و الانطباق الخارجي مع النظريات و المعقولات والواقع.^٢

وكل خلل أو اهتزاز أو انفصال في الدليل في نظر القاضي عبد الجبار يحتاج لعملية تصحيح، والذي هو عمل منطقي نقدي، يبيح الأقوال المدروسة، و طريقة تركيبها، لإزالة اعوجاج الدلالة، الذي ينشأ عن عدم إرادة المستدل ما يمكن أن يدل عليه نظم الدليل؛ لأنه لا بد أن يكون (واضعه وضعه لهذا الوجه)^٣، أو عدم ثبوت الدليل، أو عدم استلزامه المدعى، أو عدم الاعتقاد فيه؛ إذ معلوم أن كل دعوى خلت من اعتقاد صاحبها فهي لغو صراحة.

ويعد النظر والتصحيح يصدر القاضي عبد الجبار حكمه على الدليل، ولذلك نجده يستعرض أقوال الأديان المختلفة، لينظر في بنية استدلالاتها ومراجعها، مبيها صحيحها من سقيمها، ولذلك فقد استخدمه القاضي عبد الجبار مرادفاً للصدق، إذ أنه عرف الدعوى بقوله: (كل خبر لا تعلم صحته وفساده إلا بدليل).^٤

و يتولى تصحيح الاستدلال عند القاضي عبد الجبار القيام بالمهام التالية:

١. النظر في بنية مقدمات الاستدلال
٢. النظر في تركيب مقدمات الاستدلال
٣. النظر في مرجع مقدمات الاستدلال

أولاً: النظر في بنية مقدمات الاستدلال:

الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو حيك وتركيب لمقدمات الدليل من جهة ومضمونه من جهة أخرى، لتكوين علاقات معقولة متناسبة، تتميز بالاتساق، ولذلك يتولى التصحيح فحص و تبين فعاليت صياغة مقدمات الاستدلال، للتعرف على الصحيح والفاقد منها، والمراد بذلك فهم لغة القضايا، ومعانيها، وتصور مرجعها؛

^١ المصدر السابق، ص ١٠٩

^٢ المصدر السابق، ج ٥، ص ٤٧

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠

^٤ المصدر السابق، ص ٤٧، وأيضاً: ص ٢٧٥.

^٥ المصدر السابق، ص ٤٦.

لأن (العلم بالحد ينبغي أن يكون علما بالمحدود)^١، و لا يخفى أن هذا الأمر جد مهم للفهم، وأول إجراء منهجي للبحث، وأساس عملية الإدراك، فإن وجدها متسقة لغة وواقعا سلم بها، وإلا لجأ إلى الطعن فيها^٢، وخير مثال نوضح به هذه الوظيفة العلمية هو مناقشة عبد الجبار للحلول؛ الذي يكشف فيه عن معانيه المختلفة وأنواعه المتباينة، فيستخدم القاضي عبد الجبار السبر والتقسيم ليصل إلى تعريفات حلول أهل الكتاب الممكنة؛ فالحلول، إما حدوث العرض في الجوهر، وإما انتقال كانتقال الجوهر^٣. ومهما يكن التعريف الذي يمكن أن يقال، فإنه تلزم عنه إزامات يرفضها المنهج الكلامي^٤.

ويمكن القول أن المواد التي تكون مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار تستند إلى تصوره الوظيفي للدليل، والذي يفيد أنه (إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير)^٥، و هو إقرار بأنه يعتمد الضروريات، كما يعتمد النظريات؛ لأن (الطريق إلى العلم بالغير، إذا لم يكن معلوما ضرورة، إنما هو الدلالة)^٦. وبذلك صارت الأنساق الاستدلالية تجد لها مادة من الضروريات، كما تجد ذلك من الدلالات، والتي تتسع أفقا، لتشمل كل أنواع العلوم النظرية، كما سبق أن أوضحنا ذلك في فصل سابق^٧.

ثانيا: النظر في تركيب مقدمات الاستدلال:

إن النظر في تركيب مقدمات الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو فحص لتناسقها ولنظام تركيبها لتحديد صحتها من فاسدها؛ لأن (من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلقا)^٨، لغة ومعنى؛ أما التعلق اللغوي فهو التركيب اللغوي، كتعلق الفعل بفاعله، وتعلق الخبر بالمبتدأ، وهي كلها معاني لغوية، مما يجعلها من اختصاص النحو. و أما التعلق المعنوي فهو البحث عن صلاحية تعلق الألفاظ بعضها ببعض، و الدعاوي بعضها ببعض، و تناسب الدلالي بينها، وبذلك يجمع بين علم الدلالة و المنطق، ولذلك صح الاستدلال بالقرآن والسيرة النبوية على نبوة محمد ﷺ، ولم يصح الاستدلال على ذلك بالثلج مثلا، لوجود التعلق اللغوي والمعنوي في الأول نون الثاني^٩؛ وهذا ما أنتج قواعد استدلالية عامة، تخضع التركيب لاختبار بقيق، فالشرعيات مثلا لا تصاغ قضاياها إلا من الأخبار الصحيحة متواترة أو أحادا^{١٠}، خلافا للإلهيات الأساسية التي لاتصاغ قضاياها إلا من المعقولات والأخبار المتواترة^{١١}، وخلافا لكل هذا أمور الدنيا، التي لا تستخلص قضاياها إلا من الاختبارات^{١٢}.

ثالثا: النظر في مرجع مقدمات الاستدلال:

الدعوى عند القاضي عبد الجبار هي خبر يتعلق بما هو خبر عنه؛ ولذلك فلا تخلو من أن تكون على ما تناوله، أو ليس على ما تناوله، (ومن حق الأول أن يكون صدقا،

^١ المصدر السابق، ص ٦

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١٢٦.

^٤ المصدر السابق

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠.

^٦ المصدر السابق

^٧ راجع: الفصل الأول من الباب السابق.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٢.

^٩ المصدر السابق، ص ٤١

^{١٠} عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١١١.

^{١١} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٥.

^{١٢} عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٤٧.

ومن حق الثاني أن يكون كذبا، فإذا استحال وجود واسطة بين النفسي والإثبات فسي مخبره استحال خروجه من أن يكون صدقا أو كذبا^١. وليس ذلك سوى إسناد قيم معينة للدعوى على مقتضى قوانين الادعاء والاعتراض؛ فإن كان مما لا يسمح فيه بالواسطة بين الصدق والكذب اعتمد التقييم بقيمتين؛ إما صدق وإما كذب؛ كالإلهيات الأساسية، والحقائق الوجودية، والأصول العقلية^٢.

و أما إن كان موضوع الخبر مما يسمح فيه بالواسطة، أو قل الظن، كشأن الشرعيات، يجنح القاضي عبد الجبار إلى التكثر في القيم المعتمدة؛ ليصير ثلاثيا، الصدق والواسطة والكذب؛ أو يصير خماسيا، كالصدق باليقين الراجح، والصدق بالظن الراجح، والظن، والكذب بالظن الراجح، والكذب باليقين^٣، كما هو الأمر في دراسة توثيق الأخبار^٤.

وما أبرزناه حول ضوابط الاستدلال عند القاضي عبد الجبار يكفي لإثبات سبق الفكر الإسلامي للأخذ بالمنطق ذي القيم المتعدد، ويؤكد تعدد وتنوع قيم الاستدلال التي اعتمدها، من قيم ثنائية إلى قيم متعددة، تبعا لاختلاف مجال البحث، ومراد الباحث؛ فإن رام القطع فقط اعتمد الأول، وإن رضي بالظن أمكنه اعتماد قيم أخرى، وهذا ما يفسر اعتماد القاضي عبد الجبار والمتكلمين عموما للمنطق الثنائي في دراسة العقائد، دون المنطق متعدد القيم، ولذلك يمكن القول بأن منطق القيم المتعددة هو في حقيقته وصف لمعرفة الباحث بالمجال، أكثر مما هو وصف للمجال المدروس.

المطلب الثالث:

القواعد النظامية

لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

أقام القاضي عبد الجبار موقفه من نظم الاستدلال على القواعد التالية:

١. قاعدة الترتيب
٢. قاعدة الإظهار
٣. قاعدة التفريع

أولا: قاعدة الترتيب:

يعتمد الاستدلال عند القاضي عبد الجبار على مفهوم الترتيب الذي يقوم بوظيفة تنظيمية فسي المذاهب الكلامية، والذي تتكون من الأصول، والدليل، والباب، وهي كلها اصطلاحات ذات بعد بنيوي كلامي؛ إذ أن ترتيب الأصول ينتج أدلة ودلالات، كما أن ترتيب الأدلة ينتج الأبواب الكلامية، وفي الأخير فإن ترتيب الأبواب ينتج المذاهب الكلامية. و تخضع هذه الترتيبات النقدية عند القاضي عبد الجبار لمعايير، كمايلي:

^١ المصدر السابق، ج ١٥، ص ٣٢٧

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ راجع هذه الرسالة، ص ص ١١٨-١٦٢، حيث بينا منهجه في نقد الأخبار وتوثيقها

١. ترتيب الأدلة والأصول:

يشترط القاضي عبد الجبار لإنتاج المقدمات أمران، وهما: تعلق كل مقدمة بالأخرى، والترتيب، ولهذا الأخير وظيفة استدلالية، كما له وظيفة تداولية، تجعل المحاور عنصراً فاعلاً في الترتيب، قصد التقرب والتقريب والإفهام، ولذلك يقول: (لا نتكلم في هذه المسألة مع من ينازع في أصل تلك المسألة، لأن هذه المسألة من فروع تلك المسألة، ولا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع، ولما نقرر أصله)^١. علماً أن مقدمات الاستدلال يسميها القاضي عبد الجبار الأصول. وهذا ما يظهر في إثباته لوجود الله تعالى، إذ يقول: (إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله؛ وهذه الدلالة مبنية على أربع دعاوي: أحدها: أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، والثانية: أن هذه المعاني محدثة، والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها، ولم يتقدمها، والرابعة: أنها إذا لم ينفك عنها، ولم يتقدمها، وجب حدوثها مثلها؛ وهذه الدعاوي ترتيباً فالأولى يجب أن تكون متقدمة، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان هما في الوسط لا ترتيب فيهما)^٢. وانظر إلى تركيزه على النمط الترتيب بين المقدمات، بين ما يجب منها مما لا يجب، وهذا ما يجعل لكل مقدمات وظيفة استدلالية تدعم ما قبلها، وتؤسس ما بعدها من القضايا والمسائل. وقد تهض الأدلة أيضاً عند القاضي عبد الجبار لتصير بدورها أصولاً لغيرها، فالعبارة بالوظائف لا بالمباني؛ إذ أن كل واحدة من هذه الدعاوي تقوم على دعاوي أخرى، ومن هذه ما يقوم على غيرها أيضاً، وهو بهذا يشير إلى أن القول بالدعوى الأخيرة هو اعتراف وتصديق لكل الدعوى المركبة السابقة لهذا النسق، وليست هذه سوى المذهب بتعبير القاضي عبد الجبار.

٢. ترتيب الأبواب والمذاهب:

يسمي القاضي عبد الجبار الأدلة المستقلة بذاتها بالأصول بينما يسمي الأدلة المتفرعة عن غيرها بالفروع، وتظهر أهمية هذا التقسيم في البناء الكلامي، إذ البداية في ترتيب الأبواب الكلامية لا تكون إلا بالأصول، ثم تليها الفروع؛ لأنه (لا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله)^٣، كما أنه (لا يصح الاستدلال بالفرع على الأصل)^٤. وكثيراً ما يكرر مثل هذه العبارات: (فعلنى هذا الوجه ينبغي أن ترتب الباب)^٥. ويوظف القاضي في ترتيب الأبواب والمذاهب الكلامية، ثلاثة طرق ترتيبية، وهي: التنضيد، والتجنيس، والتقسيم:

٥١. التنضيد: يتم ترتيب البناء الكلامي الاستدلالي عند القاضي عبد الجبار على مستويات بنائية مترتبة، بعضها فوق بعض، كل مستوى يعد أصلاً للمستوى الذي يليه، ولذا يسمى هذا فرعه، وهو ما تعبر عنه قاعدة 'الفروع تبني على الأصول'، و يجعل من التسليم بمستوى من البناء الكلامي تسليم بكل ما يحويه ذلك المستوى من مضامين وصور وأشكال استدلالية وأدوات نقدية^٦، وتسليماً بكل ما بني عليه من مستويات استدلالية، ولذلك تراه في دراسته دلائل النبوة يقوم بتنضيدها وترتيبها على أصل التوحيد، وبعدها استمراراً دلالياً له، ولذا يرفض الحوار في النبوة مع من ينكر التوحيد، لتعذر البناء الاستدلالي^٧.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٥.

^٢ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٦.

^٣ المصدر السابق، ج ٢، ص ٥.

^٤ المصدر السابق، ج ١، ص ٤١.

^٥ عبد الجبار، المقفى، ج ١٢، ص ٤٥، وشرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٦-٤٧، على سبيل المثال.

^٦ عبد الجبار، المقفى، ج ١٢، ص ٤٥.

^٧ المصدر السابق.

^٨ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١.

٥٢. التجنيس: وظف القاضي عبد الجبار طريقة أخرى لترتيب الاستدلال، تعتمد على التجنيس؛ أي ضم المسألة مع جنسها، فيفرع الباب إلى مسائل متجانسة، يقول القاضي عبد الجبار: (اعلم أن الكلام في هذا الباب يتجنس: فالجنس الأول منه: الكلام في جواز بعثة الأنبياء صلوات الله عليهم، [...])، والجنس الثاني: الكلام في وقوع البعثة، [...])، والجنس الثالث: الكلام في نبوة نبينا^١؛ وقد تجمع الأسباب المتجانسة لتصير فصولاً^٢، كما تجمع الفصول المتجانسة لتصير كتباً^٣.

٥٣. التقسيم: وظف القاضي عبد الجبار التقسيم كأداة لتبين الاحتمالات التي تقتضيها المسألة، مرتباً بحثه تبعاً لذلك؛ لإبطال بعضها وتصحيح بعضها، أو لإبطال الكل، أو لتصحيح الكل، تبعاً للمسألة^٤؛ وهو ما نجده في دارسته للتثوية مثلاً، إذ يشير إلى الأقسام الممكنة والموجودة، ليهتم بدراستها بعد ذلك بنفس الترتيب المذكور، مبيناً فساد كل الاحتمالات^٥.

ثانياً: قاعدة الإظهار:

إن عرض الدليل المنطقي عند القاضي عبد الجبار قد يكون كاملاً، كما قد يكون غير ذلك، كأن يحذف منه ما ليس منه، أو يضيف إليه ما ليس من بنيته، وهذا ما يفقده مظهره الأساسي، لتصير له تداوليات منطقية شتى، تظهر الدليل في صورة عروض مختلفة، تبعاً للسياق والمخاطب واعتبارات مختلفة^٦. ولذلك نجد القاضي عبد الجبار في دراسته للتوحيد يقوم - بعد التأسيس والتدليل على مسأله له في كتاب شرح الأصول الخمسة^٧ - بدراسة معتقدات الأديان الأخرى المخالفة ونقدتها بأدلة، تتفق في المعنى وتختلف في النظم^٨. كما نلغيه في دراسته لكلاميات الأديان الأخرى يبحث عما أضمر من مركبات الدليل ليظهر، وعما أقحم فيه فيبعده، ليظهر الشكل المنطقي الخالص للدليل^٩، ولا يخفى على ناظر أن قوة الدليل المنطقي تكمن في الكشف عن شكله الأساسي الذي تتجلى من خلاله المبادئ المنطقية الأساسية، والعلاقات التي تربط بعضها ببعض، والآليات التي تتحكم في وجهة اللزوم والالتزام.

إن نظم الدليل عند القاضي عبد الجبار يقوم على تصور مفاده أنه لا يكفي في كون الخطاب دليلاً صيغة القول ونظامه، بل لا بد من ظهوره؛ لأنه لا تعرف إرادة المخاطب إلا بذلك^{١٠}، ولذلك يطالب بتقصيل الدليل بالقدر المطلوب، بحيث لا يبقى فيه مجمل أو غامض، ولا يعني بهذا أنه يجب الذكر الدائم والشامل لكل مقدمات الدليل؛ إذ قد تطوى مقدمات لفظاً، وتبقى معنى كشأنه في طريقة إنتاج المقدمات الناتج^{١١}، والتي هي قياس حذفته منه مقدمته الصغرى، اعتماداً على ذكاء المخاطب، ولشهرتها، أو قرنها بأمانة تدل على الاعتبار لا الإهمال، تستخرج من السياق^{١٢}. وملزم هذا أنه يمكن نشرها بعد طيها متى أراد المتخاطبان، ولا عجب بعد هذا أن يسمي القاضي عبد الجبار دلائل الطي بالقرائن^{١٣}. وبذلك يحبك البحث المنطقي بالدرس الخطابي، ليلتفت بذلك المخاطب إلى ضرورة الاشتغال بدلالات الاستدلال لفهم المرام، وهذا ما جعلنا نقول إن القاضي يطالب بالإظهار السياقي في الدليل، وهو خاصة من خصائص المنطق الطبيعي، لا يلتفت إليها في مثيله الصناعي^{١٤}.

^١ عبد الجبار، المقني، ج ١٢، ص ٧.

^٢ المصدر السابق، ج ١٢، ص ٧-٨.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٩، ص ٢١٠ على سبيل المثال.

^٤ عبد الجبار، المقني، ص ٧، ص ١٤٧ على سبيل المثال.

^٥ المصدر السابق، ص ٤٩.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٢٢٢.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٠٢-٢٠٦.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٢٢٣.

^{١١} عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٢٤١.

^{١٢} البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٢٤٢.

^{١٣} بقرى، دروس في المنطق الصوري، ص ١٦٥.

و بهذا يتبين أن عملية الإخفاء والزيادة في الدليل ومادته، يمكن ردها إلى الجانب التداولي لعلم الكلام الإسلامي؛ فيحذف من مركبات الدليل ويختصر ما يراه واضحا وضوحا، يجعله حاضرا للمخاطب، أو إشارة إلى استنادها إلى حدس العقل في الاستنتاج من المقدمات، والذي هو أسرع بكثير من التعبير عن الاستنتاجات ذاتها، ولذلك فقد اكتفى أكثر النظائر و المتكلمين بذكر مقدمة واحدة من الدليل، مع إضمار الأخرى، أو إضمار النتيجة إدراكا منهم لظهورها للسامع ومقتضى الحال^١.

ويمكن القول إن القاضي عبد الجبار يورد نظم الدليل الكلامي تبعا لمقتضى الحال، تحقيقا للغرض المنشود، فأفضل الأدلة هو أعمقها علما بالمخاطب وسياق الاستدلال؛ ليست غاية الكلام هي الإقناع؟ أضف إلى هذا أن الحذف من مكونات الدليل لا يضعفه، بل هو إشادة ببدايته، فالحذف تم من الكلام، دون أن يتم من الاستدلال، ولذلك كان الدليل ناقصا في النظم كاملا في الذهن.

ثالثا: قاعدة التفرع:

أخذنا هذا الاصطلاح من اعتماد القاضي عبد الجبار على مفهوم الفرع الذي يبنى على الأصل، والذي هو في حقيقته تصور نظمي استدلالى مفاده إمكانية تفرع المسائل و الأدلة ونظمها بعضها على بعض؛ وبذلك يصير المفرع عليه أصلا، والمفرع فرعا؛ وهذا ما يفسر لنا ظاهرة جمع المسائل وتصنيفها في المباحث الكلامية^٢. و تخضع ممارسة القاضي عبد الجبار لهذه القاعدة إلى مبدئين أساسيين، وهما: مبدأ التفرع بالتحديد، ومبدأ التفرع بالتسليم، وإليك توضيحهما:

١. مبدأ التفرع بالتحديد:

وهو من أهم المبادئ التي اعتمدها القاضي عبد الجبار في تفرع مسائل الأبواب الكلامية والمذاهب العقديّة، و التي كان لها شأن خطير في تكثير المعرفة الكلامية، وحققتها اعتماد الإبدال بالتعريف، كمبدأ استدلالى، فبعد تحديد تعريف المصطلح، يصير التعامل مع الحدود الاصطلاحية بدلا عنه؛ لأن (العلم بالحد ينبغي أن يكون علما بالمحدود)^٣، ومثال ذلك ما أثاره حول إثبات الصفات الإلهية، إذ يقول: (بالنظر في صحة الفعل من المحدث، على وجه الأحكام والاتساق يحصل له العلم بأنه تعالى "قادر"، "عالم")^٤، وهو تحديد أولي يتفرع عنه و يثري النظر فيه باستبدال المحدود بالحد أن الله عزوجل حي؛ لأن القادر العالم لا يكون إلا كذلك^٥. ويتفرع عن النظر في الحياة كون الله تعالى (بكونه سميعا، بصيرا، مدركا للكائنات. وبالنظر في كونه عالما وقادرا يتحقق له العلم بكونه موجودا)^٦. كما نلاحظ حضور هذه القاعدة في تحليله لصفة القدم الإلهية، مبينا أنه (لما كانت الحوادث تنتهي إليه، وهو لم ينته إلى حد فيكون العلم به قديما)^٧، ويتفرع عنه باستبدال الحد بالمحدود؛ أي استبدال القديم بالذي لا يماثل غيره أنه تعالى "ليس جسما" أو عرضا، كما "لا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من صفات مادية من المجاورة والحلول وسائر التغيرات الأخرى كالصعود والارتفاع، والهبوط والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان آخر، و"لا

^١ عبد الجبار، مثلابه القرآن، ج ١، ص ٣٤.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٦.

^٣ المصدر السابق، ج ١، ص ١٠-٤٥ على سبيل المثال.

^٤ المصدر السابق، ج ١، ص ٦.

^٥ المصدر السابق، ج ١، ص ٢١ - ٢٢.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

تجوز الزيادة عليه أو النقصان فيه، ولا يجوز أن يرى^١. وبانتفاء صفات النقص والتغير عليه، يتفرع باستبدال المحدود بالحد؛ أنه تعالى غني لا تجوز الحاجة عليه؛ إذ أن هذه إنما تجوز على من يجوز عليه الزيادة والنقصان^٢.

٢. مبدأ التفريع بالتسليم:

رغم أن القاضي عبد الجبار لم يستخدم هذا المصطلح، إلا أنه أصلح للتعبير عن بعض الطرق التنظيمية التي انتهجها في تفريع المسائل الكلامية العلمية؛ إذ تبين لنا أنه يعمد في البدء إلى تحديد البنية الاستدلالية الابتدائية، والتي يفترض قبولها من المحاور؛ لكي يصل إلى المطلوب الأول، وهذا ما نسميه المستوى الاستدلالي الأول، ليعتمد في تكوين بنية استدلالية ثانية يصل بها إلى المطلوب الثاني، وبذلك صارت البنية الاستدلالية الأولى دليلاً للثاني؛ لأن الدليل (هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير)^٣؛ وهو ما يمكن تسميته بالمستوى الاستدلالي الثاني، وهكذا دواليك مع كل بنية يظهر دليلاً ومستوى جديدين، ولكل مستوى خصائصه التركيبية والدلالية والاستدلالية والمضمونية المميزة، وكأنني به يقرر بأن تفريع مستوى مفرع جديد؛ أي الفرع هو تسليم صريح بكل خصائص المستوى المفرع عليه؛ أي الأصل، مضيفاً إليه خصائص تركيبية ودلالية واستدلالية جديدة، وبذلك يصير أخص من الأول، إذ أنه زاده تقييداً، وهذا ما أوحى إلينا بتسميته تفريعاً بالتسليم.

ويمكن القول إن التفريع عند القاضي عبد الجبار هو عمل نظمي استدلالى موجه توجيهاً دلالياً، يسمى الانتقال فيه من الأصل إلى الفرع تفريعاً، كما يسمى الانتقال فيه من الفرع إلى الأصل تأصيلاً، ولهما شأن في الحوار، ومن ذلك (لا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله)^٤؛ لاحتياج الفرع للأصل، وهذا ما يظهر في دعوات المرسلين، فقد (عول الأنبياء عليهم الصلاة والسلام عند مسألة قومهم لهم عن الله عز وجل على ذكر أفعاله تعالى من خلق السموات والأرضين، وغير ذلك)^٥، وبهذا تتأكد العلاقة بين قاعدة التفريع والمخاطب؛ يعول عليها في الإفهام وبيان الخطاب.

المطلب الرابع:

المبادئ التداولية

لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

إن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو بناء عقلي يشترك فيه كل من العارض والمخاطب، قصد الإفهام والتفاهم، يتعلّق بسيرورات الحوار ومتعلقاته من إفهام وإقناع وتأثير، والابتعاد عن كل ما ينغص على ذلك، وما يشغب على المحاور^٦؛ وبذلك صار كل استدلال هو حوار يمتلك

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٤٠.

^٤ المصدر السابق، ج ٢، ص ٥.

^٥ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٥.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٨٥.

^٧ المصدر السابق، ص ٤٩.

مبادئ من شأنها أن تجعل كل هذا ممكناً؛ ورغم أهميتها إلا أنها لم تحظ باهتمام النقاد، فلم تسبر، ولم تحدد قوانينها، بل إنه يوجد من الباحثين من لا يتصور وجودها، وما ذلك إلا لوجود قناعات مسبقة حول الدرس الكلامي، ومنهجه الجدلي.

وليس الاستدلال عند القاضي عبد الجبار مجرد سماع أقوال ونقدها، وإنما هو اشتراك حس وحضور وعي وركون وجدان، يطمح إلى (سكون النفس، وتلج الصدر وطمأنينة القلب)، وإلى وثوق الناظر (بأن معتقده على ما اعتقد عليه)، وفي هذا التفات إلى الجانب النفسي من المعرفة الذي عبر عنه بالسكون، وتوعية بأهمية توظيف الملايسات العامة للحوار والتحاوّر للوصول إلى التأثير المراد على المحاور؛ حتى إنه قال: (يجب أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثيراً، حتى لو لم يعلم ذلك، ولم يغلب على ظنه لم يجب، وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلامه؟ فقال بعضهم إنه يحسن، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال آخرون يقبح لأنه عبث)^٢. كما أنه إذا رأى أن حوارهِ سيؤدي إلى فساد أكبر مما هو موجود لم يجب ولم يستحسن، إذ يلزم (أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه)، وليس ذلك إلا لتحقيق المقصد المنشود، والذي هو الإفهام والتفاهم؛ لأن (الغرض بالكلام إنما هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً في العبث)^٣.

ولذا يمكن القول إن الحوار عند القاضي عبد الجبار هو حضور للإنسان المحاور بكل أبعاده، و مراعاة لمقتضى الحال، ليكون أجنب للسكون المراد، واعون على استمالة المحاور، وأقدر على التأثير، وابتعاداً عن الشغب، وهذا ما يمكن تسميته بتداوليات الاستدلال، لأن هذه الاهتمامات شأن التداوليات، وهي مجال معرفي جديد في الدراسات المنطقية الجديدة والأبحاث اللسانية الحديثة. وقد يعجب البعض من إقحامنا هذه الأنواع الحديثة في تحليل استدلال شخص من عصر مضى، كالقاضي عبد الجبار، ولكن هذا العجب لا يلبث أن يجد ما يدفعه، بل ويثير الدهشة، لما حققه القاضي عبد الجبار في هذا المجال وما اقترحه من ملاحظ تفي بهذه الغايات. ولذلك فلا نسلم لمن يعترض بأن هذا من قبيل إسقاط مفاهيم جديدة على نصوص قديمة، إذ نقول رداً على من يرى ذلك: إن العبرة بالمعاني المدروسة لا بالألفاظ المنطوقة، ومهما يكن فلا عيب في محاولة جعل الشواهد وسيلتها.

و البعد التداولي للاستدلال عند القاضي عبد الجبار باعتباره حواراً يقوم على مبادئ أساسية، وهي:

١. مبدأ مقام الاستدلال
٢. مبدأ كيف الاستدلال
٣. مبدأ بيان الاستدلال
٤. مبدأ تفعيل الاستدلال
٥. مبدأ خلق الاستدلال

أولاً: مبدأ مقام الاستدلال:

ومفاد هذا المبدأ عند القاضي عبد الجبار أن لكل مقام قولاً يناسبه، ولبليلاً يوافقُه، وإلا صار لغواً من القول، والاستدلال ليس شاذاً عن ذلك، لما كان تعاملًا مع محاور في إطار شروط زمانية

^١ المصدر السابق، ص ٦

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٨٥

^٤ المصدر السابق

^٥ المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٥٦

^٦ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٩.

^٧ ترجمة للمصطلح الفرنسي: pragmatique de l'argumentation.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٢٢.

ومكانية معينة، يوظف ثقافة المحاور ومعارفه المسبقة، ومستويات البناء الاستدلالي الذي حققه، وظروفه النفسية والاجتماعية التاريخية، ليضيف إليها؛ فإن كان خلواً من اعتقادات سابقة، بدأ القاضي من الضروري، وإن كان غير ذلك بحث معه عن أرضية اتفاق، تكون أساساً لكل الأبنية الاستدلالية التالية، و(إن غاية ما على المرء أن ينهي الكلام بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة، فمن دفع المشاهدات، وأنكر المعلومات، وجدد الضروريات فلا سبيل إلى مكالمته).^١

و لذلك، فالدليل الذي يستخدم مع المسلم في الإلهيات غير الدليل الذي يستخدم مع غيره، كما أن الذي لا يسلم بالأصول لا يناقش في فروعها حتى يسلم بها؛ ولذلك (لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين، ولا المجسمة في نفي الرؤية، لوماً ثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله)^٢، وليس ذلك إلا لعدم اتفاق المقال مع المقام، ولذلك أمكنت الصيرورة إلى تقسيم الأدلة تبعاً لصلاحيتها مع المحاور إلى فاسد وجيد، وأجود، وهكذا دواليك.^٣

ثانياً: مبدأ كيف الاستدلال:

وهي مجموعة ملاحظات القاضي عبد الجبار حول تداوليات كيفية الحوار وضوابطه التخاطبية، تقوم على اعتبار الملاحظ التالية:

١. المسؤولية المعرفية
٢. الأمانة العلمية
٣. التراتب المتعاقل

١. المسؤولية المعرفية:

ومفاد هذا الملحظ عند القاضي عبد الجبار أن لا يقول المدعي إلا ما له عليه بينة، وإلا صار (خلفاً من الكلام وخطلاً من القول)، إذ أن الاستدلال يفترض في المتحاورين الرغبة في التفاهم والتواصل، وهذا ما لا يكون إلا يعلم كل أحد منهما بما يقول، معنى ودلالة؛ لأنه (لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر؛ وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز).^٤

٢. الأمانة العلمية:

ويؤكد القاضي عبد الجبار بهذا الملحظ أن لا يقول المستدل إلا ما يعلم صدقه بطريقة من طرق الإثبات المتعددة، فلا يروي الكذب، ولا يروي المغالطة إلا على سبيل البيان، ولا يدلل بدليل يعلم خطأه إلا إذا كان لذلك غاية استدلالية يتمثلها؛ يقول القاضي عبد الجبار: (أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهي عنه منكر؛ لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم).^٥ وبذلك يتأكد أن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو أمانة ومسؤولية أخلاقية، تنشُد اطمئناناً للقلب واقتناعاً بالدليل، ينجم عنها تغيير مواقف الناس وأفكارهم، وتكوين أبنية عقديّة استدلالية قوية لهم؛ والسبب أن سلوك السبل الأخرى، لا يؤتمن معها أن يظهر العيب، لينسبهم

^١ المصدر السابق، ص ١٥٩.

^٢ المصدر السابق، ص ٥.

^٣ المصدر السابق، ص ١٩، وقد استفدنا هذه الفكرة من مجموع ما طرحه في هذا الصفحة من موازنة بين الأدلة.

^٤ المصدر السابق، ص ٢٨.

^٥ المصدر السابق، ج ١، ص ٨٥.

^٦ المصدر السابق.

ما بني، ويتولد الشغب،^١ و ينعدم (سكون النفس، وتلج الصدر وطمانينة القلب).^٢ ولذلك إذا لم يكن المتكلم عالما بهذه المسالك لم يجب عليه استدلال، (وكما لا يجب لا يحسن)^٣. وهذا الملحظ هو امتداد تطبيقي لمبدأ القاضي عبد الجبار خاصة والمعتزلة عامة، والمتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و الذي يقضي بالتوقفي في النقل، والصدق في الاستدلال على سبيل الوجوب، وإلا كان كاذبا، و الكذب قبيح بالعقل.^٤

٣. التراتب المتعاقل:

ينص القاضي عبد الجبار على وجوب مراعاة مواقف الآخر ومسلماته، في تحديد كيفية الاستدلال الكلامي، وتوجيهه من لحظة البدء؛ إذ أن (غاية ما على المرء أن ينهي الكلام بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة، فمن دفع المشاهدات، وأنكر المعلومات، وجدد الضروريات فلا سبيل إلى مكالته)^٥، فإن سلم بإمكان المعرفة والنظر الإلهيين، انتقل معه إلى مستوى آخر، ليتباحثا في وجوب المعرفة الإلهية، ثم إثبات الوجود الإلهي، ثم الصفات، فالعدل الإلهي^٦، ولا ينتهج نهجا معاكسا إلا لغرض إلزامي حجاجي، و لو دقت لأفيتها مستويات استدلالية متراتبية، بعضها فوق بعض، لغرض واحد هو الإفهام والإقناع والتأثير، وهي كلها مدارك تداولية، تعتمد العقل والمناظرة والمحاورة، ولذلك أطلقنا عليها اصطلاح التراتب المتعاقل. ويبين القاضي عبد الجبار أن لهذا الملحظ؛ أي التراتب أبعاد في توظيف الأدلة مع المحاور، إذ يقتضي أن يتخير له ما يجد له قبولا لديه، ويسلم له بأصوله، حتى لا يشغب، ولذلك لا يصح في نظر القاضي عبد الجبار أن يستدل للمحاور الملحد بالكتاب المنزل، لأنه لا يفي بالغاية ولا يفيد معه حتى يسلم بوجود الله تعالى، ولا يصير حجة لديه حتى يعلم (أنه كلام عدل حكيم لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده و عدله، و أما السنة فلا تكون حجة إلا حين يثبت أنها سنة رسول إله عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى)^٧. وكل هذا يؤكد البعد التداولي في صياغة الاستدلال بنية و مضمونا. وأخال أن هذه اللفتة قد غابت عن كثير من المشتغلين بالفكر الإسلامي والطاعنين في علم الكلام الإسلامي، وأدلتهم ظانين أنه ذو تنظيم وترتيب أحادي، حتى أن بعضهم قال ديني وعقيدتي هي الكتاب والسنة، لا الجواهر والأعراض، وهو خبط سببه عدم الإمام بأساسيات البحث عند متكلمي الإسلام.

ثالثا: مبدأ تفعيل الاستدلال:

اتسمت الممارسة النقدية عند القاضي عبد الجبار بالانتفات إلى أفكار الآخر باعتباره معترضه يفصح عنه أحيانا، و يشير إليه تلميحا أخرى، و يفترضه أحيانا افتراضا، وقد يكون واحدا، كما قد يكون متعددا، وقد يكون المخاطب شخصا والمراد به القارئ أيضا، ليصوغ بكل ذلك وجهها من أوجه الاعتراض؛ أي عرضا، أو اعتراضا. وهذا ما يجعل للاستدلال طبيعة تفاعلية، وخاصة تداولية، لا تكفي بالذات دون اهتمام بأقوال الغير، ويعطي للاستدلال طابعا جدليا؛ و ليس المقصود بالجدل هنا

^١ المصدر السابق، ص ٢٠٣.

^٢ المصدر السابق، ص ٦.

^٣ المصدر السابق، ص ٨٧.

^٤ المصدر السابق، ص ٨٥، و عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

^٥ المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٩.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٢، ص ٢٧.

^٧ المصدر السابق، ص ٤١.

المراد الفلسفي؛ أي اعتماد المنهج على قضايا ظنية، وإنما الأسلوب الحوارية الذي يزواج بين الادعاء والاعتراض في عرض قضايا الأديان، وأخص خصائصه الإشراك^١، والذي مفاده إقحام المحاور والمخاطب في العملية الاستدلالية بعرض أقواله على أنها احتمالات (شبه)^٢، وهذا ما قصد القاضي عبد الجبار بقوله: (وإن قيل) أو (وإن قالوا)^٣، و هلم جراً، ثم تفصيل أدلتها تفصيل مطلع، من غير تبديل ولا تحريف، لينظر بعد ذلك في أبعادها الدلالية، وتحقيق وجاهتها من وجهة نقيضها. وهو ما قام به القاضي عبد الجبار من خلال عرضه لمختلف نظريات الأديان ودعاويها أولاً، ثم يحاول الرد عليها، مستعرضاً ردود محاوريه، ليتولى نقدها، وفحص أصولها^٤.

و يمكن القول إن هذا التفعيل للاستدلال قد تغلغل في عمق دراسات القاضي عبد الجبار الكلامية، بما في ذلك أدلته النقدية، فنراه يعرض الدليل، ثم يتلوه بدراسة ما يمكن أن ينتقد به، وتحليل ما اعترض عليه، ليبين قيمتها، وهذا ما يعطي للقارئ فرصة الموازنة المتعقبة بين الدعاوي و اعتراض المعارضين عليها، للتعرف على الاستقامة والصحة والفساد، وبذلك صار لهذا التفعيل وظيفة تداولية، وحجة على اطلاع الواضع وقدرته الاستدلالية، ودليل آخر على صحة القول. وهو ما يبين لنا البعد الحوارية والتداولية لعلم الكلام الإسلامي.

رابعاً: مبدأ بيان الاستدلال:

يمكن عد هذا المبدأ الأساس البلاغي للحوار الكلامي عند القاضي عبد الجبار؛ إذ أن الاستدلال باعتباره كلاماً طبيعياً، وخطاباً موجهاً، يعتمد على ملاحظ إيلاغية، تجعل من الحوار والحجاج مفيداً، وهي الإظهار، والوضوح، والإيجاز، وحقيقتها كالآتي:

١. الإظهار:

إن عرض القاضي عبد للدليل المنطقي قد يكون كاملاً، وهو المراد بالإظهار، وقد يكون غير ذلك، كأن يحذف منه ما ليس منه، أو يضيف إليه ما ليس من بنيته، وهذا ما يفقد الدليل مظهره الأساسي^٥، ليصير بذلك للدليل المنطقي الواحد تداوليات منطقيّة شتى، تظهر في صورة عروض مختلفة، تبعاً للسياق^٦. ووظيفة الناقد هنا هو البحث عما أضمر من مركبات الدليل ليظهر، وعما أقحم فيه فيبعده، ليظهر الشكل المنطقي الأساسي للدليل، وهذا ما يكون. وهذا ما نثبت به أن ظاهرتي الإضمار والإظهار عند القاضي عبد الجبار يراعى فيهما البعد التخاطبي للاستدلال، والمبادئ التداولية، وتحتاج دقة ومهارة في فهم المقام وكيفية تأثيره على المخاطب.

٢. الوضوح:

إن الوضوح مطلب تداولي أساسي للاستدلال عند القاضي عبد الجبار؛ لما يقصده من تأثير وإقناع، وهذا ما لا يتأتى إلا بالإفصاح عن القصد بالوضوح، واختيار ما (ينبئ) عن فائدته ويحصر معناه^٧، لأن المقصود به (هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً في العبث)^٨، وبذلك صار الوضوح عنصراً تداولياً فاعلاً، يمكن أن يسبب إهماله عكس ما يطمح إليه المستدل أو

^١ المصدر السابق، ص ٦.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٢٠٣، ص ٢١٠، ص ٢١٢، وغرهما كثر.

^٤ المصدر السابق، ص ٤٩.

^٥ عبد الجبار، المنقذ، ج ١٥، ص ٣٢٣.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ٢٥٦.

المحاور؛ إذ أن كل تعثر من جراء تحديد اللفظ، أو تركيب الكلم، تكون له آثار على المحاور؛ ولذلك وجبت الإبانة قدر الإمكان، وقد يستعان على ذلك بالقرائن الحالية^١.

٣. الإيجاز:

يرتكز ملحظ الإيجاز عند القاضي عبد الجبار على تصور مفاده ضرورة الاكتفاء بالضروري من القول في الاستدلال، دون اللجوء إلى الإطناب؛ إذ معلوم أنه كلما طال الاستدلال كثرت قضاياها، وتعددت أصوله، واحتاج إلى تاصيل وتدليل يشفي الغليل، لكي يسلم له المحاور بالدليل في الأخير، وبذلك يتأكد أن له تأثير على المستدل معه، وقد يكون سينا وداعيا للشغب، وهذا ما يجعل الجنوح إلى الإيجاز مطلباً تداولياً^٢.

خامساً: مبدأ خلق الاستدلال:

ليس غريباً على القاضي عبد الجبار أن يضبط الاستدلال بمبادئ أخلاقية ملزمة، لأنه يعدها عنصراً فطرياً، ومطلباً عقلياً، ولذلك قال بالتحسين والتقيح العقليين، وهذا ما يؤسس إطاراً قانونياً للاستدلال والتحاور مع الأديان، يحدد أخلاقياته، ويضبط سلوكياتها، ويهذب ألقاظها، كي لا يصير اتباعاً للهوى، أو تسلطاً بالرأي، أو تيجحاً بالقوة، أو مماراة ومداهنة، أو عبثاً من القول والتعبير والتواصل مع الغير، وإنما هو سلوك أخلاقي ثقافي ومعرفي في التعبير عن القناعات الشخصية، وطريقة في تقديمها للغير ودعوته إليها، وفق نماذج فقهية محددة ومستلمة من تصور كلي للوجود والمعرفة، تستلهم مبادئها من مفهوم القاضي عبد الجبار للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^٣.

و يمكن تلخيص أخلاق الاستدلال عند القاضي عبد الجبار في عنصر شامل، وهو مبدأ الإخلاص، مفاده أن يكون المستدل مخلصاً تمام الإخلاص في استدلاله، لأن القصد هو (سكون النفس، وتلج الصدر وطمانينة القلب)^٤، ولا يتم ذلك في نظره إلا باجتماع ثلاثة أمور يكمل بعضها بعضاً، ويزيدها قوة، وهي: الإخلاص في الإخبار، والصدق في العمل، والإخلاص في الأخلاق، كما يلي:

١. وليس الإخلاص في الإخبار سوى الصدق في النقل والتورع عن المغالطة^٥.
٢. وليس الإخلاص في العمل سوى موافقة عمل المستدل لما يدعو إليه، فلا يستدل على شيء هو أول المخلين به؛ لأن الاستدلال هو في حقيقته حضور للمتحاورين بكل مداركهما، النفسية والاجتماعية والاعتقادية^٦.
٣. وأما الإخلاص في الأخلاق فمفاده أن لا يتعلق الاستدلال والحوار بغرض غير شريف، كطلب الدنيا، والطمع فيما عند الناس، ومن ذلك أن يدعو إلى مذهب لا يعتقد، أو لا يلتزم به، لأنه في هذه الحالات يكون منفراً بعمله لا بقوله^٧، ولذلك (يخرجه عن أن يكون أمارة)^٨. ليصير بذلك عائقاً لتداول الأفكار. ولذا فالاستدلال عند القاضي لا يتعلق إلا بمكارم الأخلاق التي تصير وجهاً آخر من أوجه الإقناع.

^١ المصدر السابق، ص ١١٤. وص ١١٥، وله: متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٢

^٤ راجع: هذه الرسالة، ص ص ٤٥-٥٢، حيث فصلنا ذلك أيما تفصيل

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦

^٦ للبصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٤

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، و عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤

^٩ القاضي عبد الجبار، للمقني، ج ١٥، ص ٣٤٠.

و مبدأ الإخلاص عند القاضي عبد الجبار، والذي هو أخص معاني الإسلام، قد جعل الغاية من الاستدلال هي التقرب إلى المحاور الخالي عن الشوائب والأطماع، وكشفه عن غرضه الاستدلالي الذي يساهم أيما مساهمة في المعرفة، والتي ليست إلا (الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقد عليه)^١، وهذا ما يثري فيه معنى الاشتراك في التفهم، ويبسط فيه رحابة صدر، وينقيسه من ضيق الأفق وضيق النفس الذي لا يزيد المستدل معه إلا تمسكا بالرأي وإصرارا على الرد، وهو نقيض المراد بالحوار.

و يمكن القول إن القاضي عبد الجبار قد ضبط الاستدلال مع الأديان بمبادئ تداولية، تتلقت إلى آثار أدلته المعرفية النفسية في صياغة بنية ومضمون أدلته النقدية و أطروحاته الاستدلالية، وإتنا لنعجب الآن من غياب هذه الاهتمامات عن الدراسات الكلامية التي أتت بعده، بل والحديثة، سوى إشارات هنا وهناك. أليس عجيبا أن يكون الاستدلال بمثل هذا العمق و الممارسة والتطبيق في أعمال المتكلمين المسلمين، ولا نعرف عن ذلك شيئا؟ ناهيك عن يطعن فيها جملة وتفصيلا، أو من يحاول الفصل بين الأخلاق والاستدلال.

المبحث الثالث:

أنماط استدلال

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

إن الاستدلال عند القاضي عبد الجبار هو عملية فكرية، تطمح إلى البحث عن الدليل؛ الذي (إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير)^٢، ليصير بذلك بحثا تكوينيا عن أنساق فكرية، تفسر الواقع، بفعل استنتاج الأسباب من مسبباتها، والعلل من معلولاتها، والعلاقات القائمة بين الأشياء، مباشرة، كان ذلك، أو غير مباشر.

وهذا الاشتغال بدراسة الاستدلال يتكون من شقين متكاملين؛ وهما:

١. الشق الخارجي، ويعني باتفاق الفكر مع الواقع الخارجي ومطابقة للنظر الصوري مع ما يصوره، ولا يخفى على ناظر أن العرض على الواقع يجعل الاستدلال متعددًا تبعًا للموضوع المعروض عليه، ذا أشكال خاصة، وقد تبين لنا أن القاضي عبد الجبار قد استخدم أشكالًا متعددة في دراسة الأديان، تخدم أغراضه النقدية ومقاصده، وأهمها: الاستدلال التاريخي، والاستدلال الاستقرائي، والاستدلال القياسي، والاستدلال الخطابي؛ أما الاستدلال التاريخي، وهو ما سنتناوله في الفصول اللاحقة.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦.

^٢ لقرأ حول أهمية ربط الاستدلال بالأخلاق؛ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط ١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ٢٣٧-٣٥٤.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠.

^٤ راجع الفصل الثاني من هذا الباب.

٢. الشق الداخلي، أي الصوري؛ ويعني باتفاق الفكر مع ذاته، ويدرس الأنساق والأفكار والتصورات التي تحتويها ألفاظ الاستدلال وحدوده اللغوية، لإدراك الروابط المختلفة الكامنة بينها، أو المتضمنة، على وجه صحيح، بمعزل عن باقي الأفكار والخبرات والتجارب، ليلزم العقل بمراعاتها والعمل بمقتضاها. ورغم أن القاضي عبد الجبار لم يكلف نفسه بسط أصول نظريته المنطقية، إلا أنه قد ترك لنا تطبيقات نقدية، تتجلى من خلالها تلميحاته لمبادئ ومواقف منطقية، يدلل إشارات المتكررة لأصول الإدعاء والدعوى وطرق تركيبها، و نوازم الدعوى، و ملزوماتها، وترداده لعبارات منطقية كثيرة؛ كقوله: (يلزم)، و(يوجب)، وغيرها كثير^١. وبذلك يتبين لنا أن المنطق الصوري للقاضي عبد الجبار يخضع لنظرية حول الاستلزام المجرد أو الاستلزام الصوري؛ و في هذا تنويه بأن حقيقة علم الكلام هي دراسة الاستلزمات العقدية.

ويمكننا تحليل مواقف القاضي عبد الجبار من الاستلزمات في المطلبين التاليين:

١. النظر في استلزمات حدود الدعوى
٢. النظر في استلزمات جوامع الدعوى

المطلب الأول:

منهج نظر

القاضي عبد الجبار في استلزمات حدود الأدلة

نحا القاضي عبد الجبار نحواً استبطانياً تحليلياً؛ كأنه يتأمل في العقل ليستخرج قوانينه المنطقية، وبلغت إلى الخطاب الطبيعي، يفتح قواعده والبيات الاستدلالية، وينظر في استلزمات حدود الدعوى، ليستنتج منها دعوى أخرى، استناداً إلى أوائل العقول التي يصير بها الإنسان عاقلاً، والتي تحدد الوجوه التي تتعلق بها الألفاظ و الدعوى بعضها ببعض من غير تناقض، ليحفظ العلوم من التذاع^٢؛ مؤكداً بذلك أن التزام العقل الإنساني بهذا المبدأ -مبدأ عدم التناقض- ليس اختيارياً بل هو اضطراري فطري، وأن الاستدلال هو عدم التناقض و مطالبة الآخر بالالتزام به، وفحص مخالفاته.

و الاستلزام عند القاضي عبد الجبار هو فحص للعلاقات الكامنة بين الألفاظ و الدعوى، ليجعل أحدها (مقدماً) والآخر (تالياً)، وفق قواعد مختلفة، يمكن ترتيب أنواعها كمايلي:

١. التوافق
٢. التركيب

١. التوافق:

و يشمل عند القاضي عبد الجبار: التوافق، والتماثل، والتناقض، وتصيّلها كمايلي:

^١ راجع المطلب الموالي
^٢ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٨٥-٨٩، على سبيل المثال.
^٣ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٠.

١. الترادف: يكون لفظ ما مرادفاً للفظ آخر عند القاضي عبد الجبار متى وجد تطابق بين مدلولي اللفظين^١، و(علامة اتفاق هذه الألفاظ في المعنى، أنك لو أثبتت ببعضها ونفيت ببعض لتناقض الكلام)^٢، ولذلك جاز استعمال بعضها مكان بعض، كما صاروا متلازمين، ومن ذلك القعود والجلوس^٣. ويلزم عن الترادف الاتصاف والخضوع لكل ما يخضع له المرادف، ليتبين أن العلاقة بين المترادفات متعدية^٤.

٢. التماثل: يكون لفظ ما مماثلاً للفظ آخر عند القاضي عبد الجبار، متى وجد الاتفاق في صفة من صفات النفس، (والاشتراك فيها يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات النفسية)^٥، وبذلك صاروا متلازمين أيضاً، ولذلك رد القاضي عبد الجبار ما قاله النصارى في اختصاص الابن بالاتحاد بقوله: (وعلى هذه الطريقة، ألزمهم شيوخنا القول بأن لابن ابن وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديماً؛ ووجب كونه مثلاً له في ذاته، فيجب إن كان الأب لا بد له من ابن هو العلم والكلمة أن يكون الابن بمنزلته في أن له ابناً هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلى ما لا نهاية له، ومن يثبت استحالة حاجة الابن لو كان هناك ابن إلى ابن، ووجب مثله في الأب، وكذلك يلزمهم في الروح أن يكون له روح لما له قالوا في الأب أن له روحاً ولروح الروح روحاً إلى ما لا نهاية له. ويلزمهم أن يكون لابن روح وللروح ابن كما أن لأب ابناً وروحاً لمشاركتهما له في القدم الموجب للتماثل، فلا يصح أن يثبتوا للأب مع قولهم مشاركة الابن له في القدم ما لأجله احتاج إلى ابن دون الابن والروح)^٦. كما رد القاضي عبد الجبار لذات السبب على من يثبت لله صفات ثبوتية قديمة قائمة بذاته، لما يلزم عنسها من تماثل موجب للتعدد، وهو محال^٧. كما رد القاضي عبد الجبار على ما يعتقده الثنوية والتقاتا إلى نفس الملحظ^٨.

٣. التناقض: يكون لفظ ما مناقضاً للفظ آخر عند القاضي عبد الجبار، متى تعذر اجتماعهما في أن واحد، بنفس الجهة، وهذا ما يجعلهما متلازمين؛ فإذا كان أحدهما لم يكون الآخر، لأن العلوم لا تتناقض أبداً؛ كالقول بالوحدانية والتعدد عند كل من النصارى^٩، والقول بالثنوية والتوحيد، كما يرى الثنوية^{١٠}، والقول بالتوحيد وإثبات صفات قديمة قائمة بذاته^{١١}.

و ينتج عن التوافق في الألفاظ و الدعوى، بأنواعه الترادف، و التماثل، و المضاهاة، قادة تعدي الأحكام بين المتضاهيين: و تفيد أن أحكام المرادف تنقل إلى اللفظ المرادف، كما أن أحكام دعوى، تتعدى إلى الدعوى التي تضاهيها، يقول القاضي عبد الجبار: (لو كان مع الله تعالى قديماً ثانياً لوجب

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٣٩.

^٢ المصدر السابق، ص ٧٨.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٢٠٠.

^٦ عبد الجبار، المقفي، ج ٥، ص ٨٧.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٣٠.

^٨ عبد الجبار، المقفي، ج ٥، ص ٢٠٠.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٨٢، ص ٩٥.

^{١٠} المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٢-٢١٤.

^{١١} المصدر السابق، ج ١، ص ١٣٠.

^{١٢} المصدر السابق.

أن يكون مثلاً له، لأن القديم صفة من صفات النفس، والاشتراف فيها يوجب التماثل والاشتراف في سائر الصفات النفس، وإذا كان كذلك، وكان القديم تعالى قادراً لذاته، وجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته، فيجب صحة وقوع التمانع بينهما؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أن يحصل على مقدوره إذا حصل داعيه إليه، ولا مانع. وذلك يوجب ما ذكرناه^١.

وينتج عن التناقض في الألفاظ والدعاوي 'قاعدة بطلان اجتماع النقيضين'، وهو مبدأ منطقي أرسطي معروف ومشهور، اعتمده القاضي عبد الجبار كأساس للأصول المعرفية، التي تستخدم كمقدمات في الأدلة المنهجية^٢، مثل 'الكل أعظم من الجزء' و'الأشياء المعادلة لشيء واحد متماثلة'، و'الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد'، و'مبدأ النفي والإثبات لا يجتمعان'، التي نتجت عنه مختلف صور الأشكال القياسية، كالقياس الحملي بأنواعه، والقياس الشرطي المتصل، وكذا المنفصل، وأيضاً قياس الخلف^٣.

٢. التركيب:

من العلاقات الاستلزامية البارزة عند القاضي عبد الجبار ما نسميه بالتركيب؛ والمراد به تركيب لفظ مع لفظ آخر تركيباً لفظياً أو معنوياً لاستنتاج دعوى جديدة، وأهم أنواعه هي: العطف، والقسمة، والعلّة، وبيانها كالآتي:

١. العطف:

ونمثل لذلك رمزيًا بما يلي:

[١] س ٨ ص

[٢] س

[٣] ∴ ص

و يتضح ذلك من خلال تحليل القاضي عبد الجبار لصفة الحياة الإلهية، بقوله: (وتحرير الدلالة على ذلك - يقصد الحياة - هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا حياً، وبأي واحدة من الصفتين - يقصد الحياة أو القدرة - استدللت جاز)^٤، وبنية هذا الدليل هي دالة عطفية من الشكل التالي:

[١] (الحي) ٨ (العالم)

[٢] الله تعالى (عالم)

[٣] ∴ ∴ الله تعالى حي

٢. القسمة (الفصل):

^١ المصدر السابق، ص ٢١٢-٢١٤.

^٢ المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٣، و ٩٥.

^٣ الإيجي، الموقف في علم الكلام، ص ٣٦.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠١.

و هذا ما يسميه المناطقة بالفصل، ويسميتها البعض بقاعدة إنكار البدائل^١، ويسميتها المتكلمون بالتقسيم، و يمكننا التعبير عنها كما يلي:

[١] س ٧ ص

[٢] س

[٣] .: ص

و يظهر ذلك من خلال تناول القاضي عبد الجبار للتوحيد في نقده لتعدد الآلهة^٢، ليؤكد أن المؤله لا يخلو من القول بأن محدث الكون واحد أو متعدد، كما يلي:

[١] لا يخلو التأليه من (القول بأن محدث الكون واحد) √ (متعدد).

[٢] لكن القول بأن محدث الكون متعدد يوجب التمانع، و هو محال^٣.

[٣] .: محدث الكون واحد.

٣. العلة:

و يمكننا التعبير عنها كما يلي:

[١] س < ص

[٢] س

[٣] .: س < ص

و حاصل هذا الجمع عند القاضي عبد الجبار أن العلة العقلية تتلازم مع معلولها، ولا يجوز تقدير واحد منها دون الآخر، و هذا ما يظهر في تحليله للعلم الإلهي، مبينا أنه إذا كانت العالمية شاهدا فيمن له العلم معللة بالعلم، و يجب أن تكون كذلك في الغائب^٤، فلو جاز لنا تقدير العالم عالما دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالما، و هذا محال؛ لأن الوصف يقتضي الصفة كما أن الصفة تقتضي الوصف. فإذا ثبت أن كون العالم عالما شاهدا معلل بالعلم، لزم كون الغائب العالم معللا بالعلم أيضا، و يمكن صياغة هذا الدليل كالاتي:

[١] (إذا كان الشيء متصفا بالعالمية) < (متصف بالعلم)

[٢] لكن (الله متصف بالعالمية)

[٣] .: < الله متصف بالعلم

و يستنتج القاضي عبد الجبار من أنواع التركيب القواعد الاستدلالية التالية:

١. قاعدة إثبات المقدم

٢. قاعدة إنكار التالي

٣. قاعدة بطلان التسلسل

١. قاعدة إثبات المقدم:

^١ مهران، مقدمة في المنطق الرمزي، (مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ١٠٤.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٠٠.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق، وراجع نموذجا آخر من خلال دراسته لدلالة التمانع في نفس المصدر.

^٥ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ٩٢-٩٣.

^٦ المصدر السابق، ج ٦، ص ٨٠-٩٠.

وهي نتيجة لمفهومي الشرط والعلّة اللذين عرضناهما قبل قليل، و يمكننا صياغتها صورياً لتصير كمايلي:

- [١] المقدم \Leftarrow التالي
 [٢] المقدم
 [٣] .: يلزم التالي

وتظهر هذه القاعدة في تحليل القاضي عبد الجبار للقدرة الإلهية مؤكداً أن الشاهد من الكسوف يثبت أن محدث الكون-أي الله تعالى- متصف بالقدرة، إذ أنه (قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً)^١. وهو ما يمكن رده إلى الشكل المنطقي التالي:

- [١] (صحة الفعل) \Leftarrow (تدل على كون الفاعل قادراً)
 [٢] لكن صحة الفعل ثبتت من الله تعالى
 [٣] .: \Leftarrow إن الله تعالى قادر

حيث إن (صحة الفعل) هي المقدم، ولازمها هو التالي، فلما ثبت المقدم لزم ثبوت التالي لا محالة، لكيلا يقع تناقض.

٢. قاعدة إنكار التالي:

وهي نتيجة أيضاً لمفهومي الشرط والعلّة، شأنها شأن قاعدة إثبات المقدم، ونستطيع تقريبها بالصيغة الصورية الآتية:

- [١] المقدم \Leftarrow التالي
 [٢] ~ التالي
 [٣] .: يلزم ~ المقدم

و هذا ما نجده في تحليل القاضي عبد الجبار لجواز وصف الله تعالى بالعرض، بقوله: (قد ثبت حدوث الأعراض جملة، وصح أن الله تعالى قديم، فكيف يكون عرضاً)^٢. وهذا ما يمكن التعبير عنه كما يلي:

- [١] لو (كان الله تعالى عرضاً) للزم (أن يكون محدثاً)
 [٢] لكن (الله تعالى ليس محدثاً)
 [٣] .: الله تعالى (ليس عرضاً)

٣. قاعدة بطلان التسلسل:

أو بتعبير القاضي عبد الجبار (التسلسل بما لا يتأهى)^٣، فلا يصح عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات، وإنما يجب أن تقف عند منتهى ليس علّة، وإلا صار معلولاً هو أيضاً، وهو الله (الذي لا أول لوجوده، ولا ابتداء، ويجب أن يستغني عن موجود يوجده، ويجب الوجود له من غير علّة)^٤. ويمكننا التعبير عنها بما يلي:

- [١] المقدمة ١ \Leftarrow المقدمة ٢

^١ المصدر السابق.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦٥.

^٣ المصدر السابق، ج ٢، ص ٨٣.

^٤ عبد الجبار، المقني، ج ٤، ص ٢٥.

- [٢] المقدمة ٢ ← المقدمة ٣
 [٣] المقدمة ٣ ← المقدمة ٤
 [ن] المقدمة (ن) ← المقدمة (ن+١)
 [٤] المقدمة ١ لا ← المقدمة ٢

ويتجلى هذا في تحليل القاضي عبد الجبار لدليل عقيدة القائلين بالتثليث بدعوى أن الأب -أي الله تعالى عن ذلك- يلزمه ابن، مبينا أن دليلهم يوجب لوازم لا يقرونها، إذ أنه على (هذه الطريقة، ألزمهم شيوخنا القول بأن للابن ابن وذلك أن الابن إذا شارك الأب في كونه قديما؛ ووجب كونه مثلا له في ذاته، فيجب إن كان الأب لا بد له من ابن هو العلم والكلمة أن يكون الابن بمنزلته في أن له ابنا هو العلم والكلمة، ولابن الابن ابن إلى ما لا نهاية له)¹.

و ليست هذه الأمثلة سوى نماذج مما تزخر به تحليلات القاضي عبد الجبار للأديان المختلفة من استدلالات واستلزمات كلامية، وتثبت تنوعها، وتؤكد ثراءه المنهجي، والتي تحتاج بحثا خاصا بها ونفسا متميزا للكشف عن بنيتها المنطقية وأبعادها الدلالية، وهو الأمر الذي لم يلتفت إليه الباحثون في وقتنا الحاضر، رغم أهميته في إبراز خصوصية وأصالة التفكير الإسلامي في العصور الأولى قبل الامتزاج بالتفكير المنطقي اليوناني².

المطلب الثاني:

منهج نظر

القاضي عبد الجبار في استلزمات جوامع الأدلة

يعد هذا النظر هو الأكثر رواجاً في العالم الإسلامي من القرن الثاني الهجري³. وقد وظفه القاضي عبد الجبار في كتبه 'المعني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط'، وتقوم نظريته في هذا النوع من الاستلزمات على الأسس التالية:

١. تحديد القياس وبنية عند القاضي عبد الجبار
٢. أشكال القياس عند القاضي عبد الجبار

أولاً: تحديد القياس وبنية عند القاضي عبد الجبار:

عرف القاضي عبد الجبار القياس بقوله: (حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه)⁴. وبذلك يبين أنه (يقضي الجمع بين الشئيين في الحكم واختلافهما فيه إذا اشتركا أو اختلفا

¹ المصدر السابق، ج ٥، ص ٨٧.

² عبد الرحمن، السمان والميزان للتكوثر العقلي، ص ٣١٧-٣٩٨.

³ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ١١.

⁴ راجع هذه الرسالة، ص ١٥٤-١٦٣، حيث بينا مداخله النقدية، وأهمية القياس في تكوين أنساق ميتافيزيقية.

⁵ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ١٩٥.

في علة، لا في الصورة)¹. وأبين من هذا أن يحد بأنه تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهما في علة الحكم؛ لأن الناظر قد يظن وجود شبه بين شيئين، وليس الأمر كذلك، ومع ذلك يسمى قياساً. ويتبين من أعمال القاضي عبد الجبار أنه يمكن أن يعرف القياس تعريفاً، يشتمل قياس العكس وقياس الطرد معاً، ليصير هو: تحصيل الحكم في الشيء باعتبار تعليل غيره؛ لأن قياس الطرد يحصل الحكم في فرعه باعتبار تعليل الأصل، كما أن قياس العكس يعتبر تعليل الأصل لنفي حكمه من الفرع لافتراقهما في العلة².

وتتكون بنية الاستدلال القياسي عند القاضي عبد الجبار من العناصر التالية:

١. الأصل
٢. الفرع
٣. الشبه (أو الجامع أو العلة)

١. الأصل:

وأما الأصل فقد ذكر القاضي عبد الجبار أنه يستعمل في أربعة أشياء: (أحدها، الطريق إلى الشيء كالكتاب هو أصل الأحكام، وأحدها الحكم المقيس عليه وهو أصل القياس، وأحدها الشيء الذي لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به كالموصوف والصفة، وأحدها الحكم الذي لا يقاس عليه غيره كدخول الحمام بغير عوض مقدر فإنه يقال إن هذا أصل في نفسه)³. والمراد هنا هو المعنى الثاني⁴. ويشترط القاضي عبد الجبار في الأصل شروطاً تختلف باختلاف مجاله، فإذا كان في الفقه اشترط فيه وجود حكم شرعي فيه؛ إذ لا قياس فقهي إلا على نص، كما اشترط فيه أيضاً أن يكون محكماً غير منسوخ، يقبل التعليل، وألا يكون فرعاً لأصل آخر⁵.

٢. الفرع:

وهو (الحكم المطلوب إثباته بالتعليل)⁶، الجزئية المراد إلحاقها بالأصل في الحكم، ويشترط فيه إذا كان في مجال الفقه، الخلو من نص أو إجماع في حكمه⁷.

٣. الشبه:

إن الشبه بين الأصل و الفرع عند القاضي عبد الجبار (هو ما يشترك فيه الشبان سواء كانت صفة ذاتية، كاشتراك الجسمين، وقد يكون صفة تفيد حكماً عقلياً أو سمعياً)⁸، ويسميه القاضي عبد الجبار أيضاً بالجامع، كما يسميه علة تجاوزاً، من باب إطلاق الخاص على العام، إذ أن العلة ليست إلا مسلماً من

١ المصدر السابق، ص ٢٧٢
 ٢ المصدر السابق، ص ١٩٥
 ٣ المصدر السابق
 ٤ المصدر السابق، ص ١٩٧.
 ٥ المصدر السابق.
 ٦ المصدر السابق.
 ٧ المصدر السابق.
 ٨ المصدر السابق، ص ٢٠٠
 ٩ المصدر السابق.

مسالك الشبه، وحقيقتها (ليست بأكثر من أن يثبت الحكم بثباتها، ويزول بزوالها، وليس هنالك ما تعليق الحكم عليه أولى).

والعلة في اصطلاح القاضي عبد الجبار و المتكلمين عامة تحتمل المجاز والحقيقة معا؛ أما الحقيقة، (فتستعمل في كل ذات أوجبت حالا لغيرها كقسول بعضهم إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركاً)، و المجاز (فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الاسم علة في كون الأسود أسوداً؛ أي هو علة في تسميته أسود، ومنه ما يؤثر في المعنى، وهذا منه ما يؤثر في النفي، [...])، ومنه ما يؤثر في الإثبات، وهذا منه ذات؛ كتأثير السبب في المسبب، ومنه صفة تقتضي صفة كاقتران صفة الجوهر كونه متحيزاً، [...])؛ وإنما سما كل واحد من ذلك علة لأن لها تأثيراً في الإيجاب إلا أنهم لا يسمون هذه الأقسام عللاً إلا نادراً، [...])، وسموا القسم الأول علة على الحقيقة لأنها موجبة على كل حال شرط وليس كذلك الأقسام الأخرى). وأما المعلل فهو ما طلبت علة فعل بها. وأما المعلول فهو الذي أثرته العلة وأنتجته وهذا هو الحكم من حيث هو ثابت في الفرع لا من حيث هو ثابت في الأصل.

و يبين القاضي عبد الجبار أنه (ليس يجب في الأحكام كلها أن تكون معللة، بل الأصل فيه أن يفرض على وجوه التعليل، فإن قبل التعليل علل، وإن لم يقبل لم يعلل). ويشترط القاضي عبد الجبار في العلة أن تكون وصفاً ظاهراً مناسباً للحكم، يمكن إدراكها والبحث فيها والتحري عنها، وإلا (كان للخصم أن يشغب)، كما يشترط فيها أن تكون متعدية لأن الأدلة يطلب فيها (الطرء والمناقضة).

ثانياً: أشكال القياس عند القاضي عبد الجبار:

جرح القاضي في تحليلاته التطبيقية حول الأديان المختلفة إلى الكشف عن تصنيف للقياس، وفق اعتبارات مختلفة، وهي:

١. باعتبار المجال
٢. باعتبار الحكم
٣. باعتبار عدد الفروع
٤. باعتبار ذكر المقدمات
٥. باعتبار الوظيفة

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٥٥، و ص ٨٠.
 ٢ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٢٠٠
 ٣ المصدر السابق.
 ٤ المصدر السابق.
 ٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٠٩.
 ٦ المصدر السابق.
 ٧ المصدر السابق، ص ٤٩.
 ٨ المصدر السابق، ص ٣٦.

١. أشكال القياس باعتبار المجال:

ميز القاضي عبد الجبار بين نوعين من القياس، تبعاً للموضوع، وهما: قياس الغائب على الشاهد، وقياس الفقه. وأهم ميزة لقياس الغائب على الشاهد هو موضوعه الذي يختص بعالم المشاهدة، ليصير منها تجريبياً بحثاً، ومدخلاً من مدخل الاستقراء، إذ معلوم أن الاستقراء التام متعذر في كثير من الأحوال، وهذا ما يلجئ الناظر إلى قياس الغائب على الشاهد، وقصد جعل منه القاضي عبد الجبار أداة نقدية يتوسل بها في البحث الإلهي، والبحث التاريخي، والبحث التجريبي، أو ما يسميه المشاهدة، وغيرها من المجالات النقدية. وإذا كان هذا القياس سائداً في الدراسات الكلامية والدراسات الأصولية معاً، فإنه مع ذلك توجد اختلافات بينهما في الاصطلاح والتطبيق، فالبيئة القياسية عند المتكلمين تتكون من المقيس عليه، والمقيس، والجامع، بينما هي الأصل، والفرع، والعلة عند الأصوليين، على التوالي^١.

٢. أشكال القياس باعتبار الحكم:

التفت القاضي عبد الجبار إلى محك آخر، يفرق به بين أشكال من القياس، وهو الحكم المتحصل عليه، وموافقته للحكم المقيس عليه، ليوضح أنه نوعان، وهما: قياس الطرد، وقياس العكس؛ أما قياس الطرد فهو القياس المعروف وقد أتينا على ذكره قبل قليل، وأما قياس العكس فهو تحصيل نقيض حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم، ويعد من أشهر الأدوات الإسلامية في الاستدلال الجدلي، ويعرفه الإيجي بأنه: (القياس على ما يقول به الخصم لعل فارقة، توجد في الأصل الذي يقول به الخصم، ولا توجد في الفرع الذي يقاس عليه)^٢، وبذلك يتبين أن حقيقة هذا القياس هي أعمال العلة المشتركة، إذا تمسك المستدل بها وادعى أنها علة للحكم الذي يتزعمه، أو يفترضها كذلك، فيلزمه الناظر تطبيقات أخرى لهذا الحكم في فروع أخرى، قد لا ترضيه كذهب.

ومن تطبيقات قياس الطرد عند القاضي عبد الجبار ما ذكره في تحليل من قال بالتثليث معتلاً بأن الله يحتاج حياة، ليتخذ علة لقوله إنها أقنوم، وهكذا مع باقي الأقسام الثلاثة، فيرد القاضي قائلاً: (لا يصح لهم أن يقولوا: إن كونه حياً من غير أن يكون قادراً يصح، ولا يصح كونه حياً من غير كونه عالماً، لأن الأمر فيهما سواء في أن الحي قد يخلو منهما؛ وحالهما في الشاهد يتفق في أنه لا حي نعقله يخلو من علم و قدرة على بعض الوجوه، ولا فصل بينهما في أن خلو الحي من أحدهما نقص لا محالة)^٣؛ فإذا صححت الدعوى وجب أن يزيد في عدد الأقسام بعد صفات الله جل وعلا؛ إذ الحي لا يخلو عن تلك الصفات أبداً، لأن قياس الشاهد على الغائب أو قياس الشاهد على الشاهد، يقتضي المماثلة بين الإنسان والله عز وجل جريا على دليلهم؛ فالقول بأن الله منصف له أقنوم علم، لعله الاحتياج إليه، يقتضي جعل القدرة أقنوماً آخر لنفس العلة، إذ الحاجة إليها كالحاجة إلى العلم، بدلالة قياس الطرد، فالجامع هو الحاجة، وأما الفرع والأصل فهما العلم والقدرة.

^١ المصدر السابق، ج ١، ص ٤.

^٢ المصدر السابق.

^٣ للنشار، مناهج لبحث عند مفكري الإسلام، ص ١٢٢-١٢٣.

^٤ المصدر السابق.

^٥ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ١٩٧.

^٦ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٣٨.

^٧ عبد الجبار، المقيس، ج ٥، ص ٩٢.

٣. أشكال القياس باعتبار عدد الفروع:

يستفاد من تحليلات القاضي عبد الجبار أن القياس ينقسم قسمين باعتبار عدد الفرع المدروس، وهما قياس، تتبع (استقراء)، أما القياس هو إلحاق فرع واحد، فإن تم إلحاق عدد من الفروع، بعضها ببعض، لوجود العلة المشتركة، صار تتبعا، ويظهر لي أن القاضي لا يميز بينهما، بلى يجعل الاستقراء شرطا في القياس، ألا ترى أنه يقول في الأدلة: (الأدلة لا يعتبر فيها العكس، وإنما يعتبر فيها الطرد والمناقضة)^١. وملزم هذا، أن القياس إذا طلب النقض صار تتبعا.

٤. أشكال القياس باعتبار ذكر المقدمات:

وهو نوعان، وهي: جلي، خفي (إلزام)، والقياس الجلي هو قياس ذكرت كل مقدماته؛ الأصل والفرع، و أما القياس الخفي فهو قياس مضمر، حيث حذفته مقدمته الأولى، لأسباب تداولية، كاختصار الكلام و مراعاة للمقام، فصار يتوهم أنه استنتاج نتيجة من مقدمة واحدة، وهذا ما يعبر عنه بقولهم (يلزمهم)، و (يوجب)، ولذلك فقد شاع بين النقاد أنه يمكن الاستدلال بمقدمة واحدة^٢، وهذا ما يجعل من الإلزام صنو القياس، بل القياس نفسه؛ فالإلزام هو متابعة الخصم في قياساته وإلزامه ما ينتج عنه من تناقضات في التنسيق، إلا أن القياس يفرق عنه في السماح للنقاد بمخالفة الشاهد متابعة للخصم، وهو ما يؤكد أن القياس هو منهج بحيث ومعرفة، بينما الإلزام هو منهج جدل.

ولذلك نجد القاضي عبد الجبار في تحليل عقائد الثنوية يقول: (لو كان مع الله تعالى إليها آخر لوجب أن يكون قادرا مثله، فلا يخلو إما أن يكون مقنورهما واحدا، أو يكون مقنورهما متغايرا)، ولا يجوز الأول، (لأن المقنور الواحد بين القادرين محال)^٣، وبذلك تبين أن الأخير هو المراد، (وإذا تغاير مقنورهما وجب صحة التمانع بينهما)^٤، وهو محال، و حقيقة دليله هنا هو الانطلاق من مقدمة الثنوية لبيان لوازمها المستحيلة، مضمرا مقدمات وسطى، تتعلق بخصائص الإله، والإرادة، لسهولة استنتاجها ومراعاة لمقتضى الكلام.

٥. أشكال القياس باعتبار الوظيفة:

ميز القاضي عبد الجبار بين نوعين من القياس باعتبار الوظيفة، وهما: قياس بحث، و قياس خلف، والأول هو قياس استدلالى ينشد المعرفة، بينما الثاني أي قياس الخلف هو حجاجي، يأخذ مقدمات مذهب الخصم، ليجعلها أولى مقدماته، و يقرنها بمقدمة أخرى ظاهرها الصدق، فينتج لديه نتيجة ظاهرها الكذب، ليستنتج بذلك أنه توجد قضية كاذبة في المقدمات^٥، وهذا ما يثبت أنه يسمح لنفسه بمتابعة قياسات الخصم، وإن كانت تخالف الشاهد، بحثا عن أوجه الاختلاف والتشابه بينه وبين غيره من الأشياء للوصول إلى حكم عليه، وبذلك تصير أهم وظائف العلم هي التشبيه. وتظهر تطبيقات القياس الخلف في تحليل القاضي عبد الجبار لعقائد الثنوية، وهم الذين يقولون بأن للوجود إلهين؛ أحدهما نور والآخر ظلمة، فيقول: (وأحد ما يدل على ذلك -أي فساد مذهبهم- هو أنهما إذا كانا قديمين، وكان أحدهما قادرا لذاته، ومن يكون

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣٦.

^٢ المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٣.

^٣ النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٣٤-١٣٦.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٠٣.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (بيروت: دار القلم، دت)، ص ١٠.

كذلك إلا والخير والشر مقدوران لكل واحد منهما، وهذا يوجب أن يقع الاستغناء بأحدهما عن الآخر^١، وهذا ما يرفضونه بثبوتهم؛ ولذلك فقد جارا هم القاضي عبد الجبار في تفكيرهم على أساس أنه منطقي متسق، ليبين تناقضهم، بما يلزمهم من لوازم يرفضونها، ويوجب عليهم من نواقض يأنفون عنها، ولذلك لا يمكن معها الادعاء بمعقوليتها و منطقيتها، وتصير مجرد قول لا يسنده نقل ولا عقل.

ويمكن القول إن الاستدلال الكلامي يعد بحق المنهج الأساسي لدراسات القاضي عبد الجبار في الأدیان، وطريقته في الجدل مع أصحابها، و نال حظا وافرا من التطبيق في نقده كما سنرى في الفصول اللاحقة. وما ذكرناه في هذا الفصل يثبت بما لا مجال للشك فيه خصوصية منهج القاضي عبد الجبار في الاستدلال على القضايا المختلفة، وتميزه عن المنطق الأرسطي في التحديد والوظائف الاستدلالية، والطرق الدلالية.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٠٦.

الفصلُ الثَّانِي:

الطُّرُقُ النَّقْدِيَّةُ الْأَسَاسِيَّةُ

لِمَنْهَجِ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ

يفهم من ممارسة القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان أن الطرق النقدية هي مناهج تتبع في دراسة موضوع ما^١، وبذلك صار لها بعدا تشخيصيا و تطبيقيا لنظرية الاستدلال، وتحقيقا ميدانيا لها، و وسيلة للوصول إلى الحقيقة، والإجابة عما يحيط بها، و أداة للتفسير، وها ما يكشف لنا عن وجه آخر لمنهجه، و يبين طبيعة بحثه، ويجعلنا نفهم أسس دراسته، والبحث في تاريخها؛ إذ أن ذلك سيجرنا إلى المقارنة بين مناهجه، ومناهج غيره من المشتغلين بدراسة الأديان، لنعرف بذلك على الاتفاق والاختلاف والخصوصية، كما نتبين من جهة أخرى السبق والقيمة المنهجية، ونكتشف مدى إبداعه^٢.

وقد تبين لنا بالتتبع أن القاضي عبد الجبار وظف في دراسته حول الأديان والفرق الدينية الطرق النقدية التالية:

١. المنهج التوثيقي
٢. المنهج الخطابي
٣. المنهج الانثربولوجي
٤. المنهج الميتافيزيقي
٥. المنهج التاريخي
٦. المنهج المقارن

وقد خصصنا للمنهج التوثيقي الفصل الموالي من هذه الرسالة، تناولت فيه منهجه في دراسة مصادر الأديان المقدسة، كما خصصت الفصل الثاني من الباب الموالي لدراسة منهجه في تحليل خطاب مصادر الأديان، وتلوته بباب آخر يهتم بدراسة انساق الأديان، وفهم خصوصيات البحث الانثربولوجي والاجتماعي عنده. ولذلك صارت الإحالة على الفصول المذكورة لازمة، لفهم هذه المناهج، تجنبنا للتكرار، ولن نثير هنا إلا المناهج الأربعة الباقية، من خلال المباحث الآتية:

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٦

^٢ راجع حول المناهج الغربية المتعارضة في دراسة الأديان مايلي:

C.J.A, Britannica Encyclopedia, (study of religion)

Michel mislin, pour une science des religions, (Paris:Le Seuil,1977)

Eliade Mircea, la nostalgie des origines, (France:guallimard,1971) ,pp109-139

الْمَبْحَثُ الْأَوَّلُ:

الْمَنْهَجُ الْمِيتَافِيزِيْقِيُّ

فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ عِنْدَ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ

شغف القاضي عبد الجبار بتوظيف المنهج الكلامي في دراسة عقائد أديان مختلفة، في العديد من كتبه، كالمقني^١، و شرح الأصول الخمسة^٢، و المحيط بأصول التكليف^٣، و هو ما يمكن إدراجه تحت ما يسميه الفلاسفة اليوم بفلسفة الدين^٤؛ إذ أنه قد تناول ما يثيرونه من مسائل تختص بالنظر في قضايا الدين، كإمكانية المعرفة الدينية، ودور العقل في إطار النقل، وقيمة طرق الاستدلال على المعرفة، والإلهيات الدينية والطبيعية، وإلهيات الأديان وميتافيزيقاها، وطبيعة النفس، وقضايا الوجود، وغيرها كثير^٥، وكتب فيها المجلدات الكبيرة، مما يصنفه مع أكبر فلاسفة الأديان بلا ريب، ولعل أول شبهة تثار على هذا الادعاء هو أن علم الكلام ليس فلسفة، كما رأى ابن رشد قديما وكثير من المحدثين، بحجة أن علم الكلام دفاعي حجاجي، وينطلق من مسلمات، وأن الفلسفة إنشائية إبداعية برهانية. و هذا القول يجانب الصواب ويحيف، ألا ترى أن القاضي عبد الجبار يعرف علم الكلام بقوله: (النظر في أمور الدين، وذلك أيضا قسما، أحدهما: النظر في الشبه لتحل، والثاني: النظر في الأئمة ليتوصل إلى المعرفة)^٦، وإذا تأملت المراد بالقسم الثاني أدركت الطبيعة الاستدلالية و البعد الفلسفي للنظر، وما تناوله من قضايا في كتبه يزيد تعريفه وضوحا، وقد بينت في الفصل الأول من هذه الرسالة تأسس منهجه على التفكير العقلي، وأن الاستدلال السمعي عنده هو أيضا دليل عقلي مترتب، بدليل تسليم العقل به بعد سيره، ألا يصير عقليا بعد ذلك؟ بل نراه يزيده على الفيلسوف درجة، ولا ينقصه بشيء، وهو الأمر الذي لم ينتبه إليه الكثير من النقاد. ويمكن القول إن المراد بالنظر الديني عند القاضي عبد الجبار هو فلسفة الأديان عند النقاد. ألا ترى أن فلسفة الدين قد تغير نطاقها منذ قرن ونصف تقريبا، ليعترف به كفرع منفصل من الفلسفة، رغم أن المهتمين به ما زالوا متعددي الآراء في موضوعاتها بين ثلاث اتجاهات رئيسة، وهي: محاولة تحليل ووصف طبيعة الدين في إطار منظم عام من العالم، وبذل الوسع للحجاج والدفاع عن الدين، أو مهاجمته بأسلوب فلسفي، وبذلك تصير علم كلام جديد، وتفكيك لغة الدين، ومواقفه الفلسفية، والتي كثيرا ما تكون متحدة بمواقفه العقديّة. وبذلك لم تصر بعيدة عن علم اللاهوت الطبيعي، بل إن البعض قد ذهب إلى أنه يمكن إلحاقها بعلم اللاهوت^٧. و مهما يكن، فإن للقاضي في كل هذه القضايا أقوال، وهذا ما يؤكد أن مراده من النظر الديني هو فلسفة الأديان. و ما طرحه من قضايا حول فلسفة الأديان نظريا وتطبيقيا، يكسبها طابع الشمول، بحيث تحوي ميتافيزيقا الأديان بفروعها المختلفة ومواقفها الفلسفية المتنوعة.

١ راجع: C.J.A. Britannica Encyclopedia, (study of religion/ Philosophy of religion)

٢ راجع: إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، (مصر: دار الثقافة الشعبية، ١٩٨٦)، ص ١٥٧.

٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦.

٤ راجع: C.J.A. Britannica Encyclopedia, (study of religion/ Methaphysic)

وقد يحلو لأحدهم أن يقول إن هذا غير مسلم بدليل وجود النوع الأول من النظر في التشبيه كما هو منكور في تعريف القاضي عبد الجبار للنظر. وأخل أن الشبهة لا تزيد إلا رسوخا وتميزا في فلسفة الدين، بل هو الدليل على سعة الأفق، وطابعه الحوارية، وتفتح نظره على فلسفات الأديان الأخرى.

وقد أتيت على كثير من خصائص منهج النظر الديني عند القاضي عبد الجبار فسي الفصل الأول، حيث طرحنا مواقف من علاقة العقل بالنقل، وبيننا فيه نظريته المعرفية في فلسفة الأديان، وكشفنا في الفصل الثالث عن أسسه في الاستدلال، التي تبين أصالته وعقلانيته، وابتكاريته النقدية، وحوارية منهجه، بما يزيد هذا الإدعاء رسوخا وشموخا، كما خصصنا الباب الرابع لدراسة مواقفه الإلهية، وهذا ما يجعلنا في حل من عدم التعرض لها هنا، والاكتفاء بالإحالة على المظان المشار إليها.

ويمكن القول إن الميتافيزيقا من القضايا الفلسفية التي شغلت فكر القاضي عبد الجبار كثيرا، حيث توصل إلى مشروعيها المعرفية، وإمكانية قيامها كعلم، كما توصل إلى ضرورة اعتمادها كمنهج أساس لدراسة الأديان إثباتا ونقدا، وعدها من العلوم التي يرى المتكلمون لا مناص من تعلمها؛ لأن الذي لا بد من طلبه عند المتكلمين مما يتكامل به علمهم بالله وصفاته، وعلمهم بعقله وتوحيده، وعلمهم بالنبوة والشرايع، وتمسكهم بذلك^١، وهي -أي الميتافيزيقا- مما يتكامل به الإيمان.

وجعل القاضي عبد الجبار الميتافيزيقا قسما من أقسام علم الكلام، وفرعا من فروعها؛ لأنه يوظف علم الكلام بالمعنى العام، والذي يشمل عدة أقسام منها: الميتافيزيقا بأقسامها، والابستمولوجيا (المعارف)، والكوزموجيا (الخلق)، والأخلاق (التحسين والتقبيح العقليين)، وغيره. وإن كانت الإلهيات هي الأساس في نشأة باقي الفروع الكلامية. ولا يعني هذا أن علم الكلام هو مجرد جمع لعدد من المسائل المتشابهة، بل إننا لا نغالي إذا قلنا إن العكس هو المقصود؛ إذ أنه يعبر عن أشياء متداخلة، ومتعلقة بتعبير القاضي عبد الجبار^٢، ويكشف عن تعاون وترابط عدة أجزاء أو ظواهر، أهمها الميتافيزيقا.

وعد القاضي عبد الجبار الحملات التي شنّها أعداء هذا المنهج غير وحيية، ولا تعتمد على القويم من الأدلة^٣، وتحمل في نفسها تناقضات لا يمكن تجاوزها إلا بالتسليم بمشروعية البحث الميتافيزيقي^٤؛ إذ أن الله جل وعلا قد بعث الأنبياء ليبيّنوا للناس المصالح الشرعية، فهذا الذي يجب لأجله البعثة، لكنه لما لم يصح لهم هذا الأمر الذي بعثوا لأجله إلا بعد المعرفة بالله تعالى وتوحيده وعقله، دعوا إلى ذلك لهذا الوجه، ولما كان طريق معرفة الله تعالى وعقله متقرا في عقول العقلاء، ويدل عليه ما يجدونه من أنفسهم ومن غيرهم، [...]، وإنما خاضوا من الكلام في أبواب خارجة عن جملة ما يدل على التوحيد والعقل، لما كثر المخالفون، وكثرت شبههم، وأحدثوا في دين الله ما قد بينا من قبل، فأحوجوا لذلك العلماء إلى حل تلك الشبه وما يتصل بها، فعلى هذا الوجه كثر منهم الخوض في ذلك^٥. أضف إلى هذا أن لكل الأديان مواقف ميتافيزيقية وإلهية، تجعل العقل حائرا في التمييز بين صحيحها وفاسدها، ما لم يتزود بالمنهج الميتافيزيقي^٦. وأما سبب عدم اشتغال الصحابة رضوان الله تعالى بهذا العلم، فيرجعه القاضي عبد الجبار إلى أنهم (اقتصروا على تنبيه الكتاب، وعلى ما تقررفي العقول، وإنما أوردوا ما تمس الحاجة إليه)^٧.

١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، من ص ١٩٢-١٩٣، مع تعديل لطيف اقتضاه السياق

٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦

٣ المصدر السابق، ص ١٨١

٤ عبد الجبار، المقفي، ج ١٢، ص ١٦٩، وما بعدها.

٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢.

٦ المصدر السابق، ص ١٨٤.

٧ المصدر السابق، ص ١٨٢.

ولكن هذا لا يعني في نظر القاضي عبد الجبار أن العقل يستطيع أن يلج أي مجال من غير حدود، وإنما يعني أنه يستطيع دراسة الغالب الذي ترك آثارا دالة عليه، كما هو الشأن في الإلهيات^١؛ لأن الغائب يدرك (بوجهين، أحدهما: بأن نعم ثبوته إما بدلالة أو بضرورة، والثاني: بأن يصح فيه تقدير الثبوت)^٢، كما لا يعني هذا في نظره أن العقل يمكن أن يستغني عن الدين بحال من الأحوال، ولكنه يفيد أن العقل يمكن أن يحقق جزء من القضايا التي يطرحها الدين، أو ما يمكن تسميته بالقضايا العقلية، دون غيرها^٣، وبذلك يصير لمنهجه تميز في التحليل الميتافيزيقي واعتراف بوجود مستويات البحث في الميتافيزيقا، كل له أدوات ومناهج خاصة.

ويمكن تناول قضايا المنهج الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار في مطلبين متوالين، وهما:

أولا: مفهوم الميتافيزيقا عند القاضي عبد الجبار
ثانيا: أسس المنهج الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار

المطلب الأول:

مفهوم

الميتافيزيقا عند القاضي عبد الجبار

يجدر بنا أن نقول إن ممارسة القاضي عبد الجبار الكلامية تثبت أنه قد اهتم بما عرف به أرسطو الميتافيزيقا، والتي هي العلم الذي يهتم بالمباني الأولى أو التساؤلات الأولى، وما يرتبط بذلك من مشاكل ومسائل تتعلق بطبيعة المحدث العام، حيث يعني بالمحدث العام البحث عما يكون عليه الوجود في جوهره، من خلال مصطلحات تتعلق بالأفكار الرئيسية الخاصة بطبيعة الواقع، والتي تكون متناسبة معها، وهذا ما يعني أن الطريقة التي تكتشف من خلالها الأفكار الرئيسية الملائمة أو المناسبة لتصور المحدث العام هي نفس الطريقة التي يتوصل بها إلى تصور طبيعة الواقعة الكاملة ذاته، وهي من أخص اهتمامات المتكلم.

ورغم أن القاضي عبد الجبار لم يعرف الميتافيزيقا، إلا أنه قد تبين لنا من خلال تطبيقاته النقدية أنه يرى فيه علما تأمليا حواريا يحاول تشكيل نسق مترابط ومنطقي وضروري من الأفكار العامة، يطمح إلى تفسير كل عنصر من عناصر الخبرة الإنسانية، وما رآه هنا ليس بعيدا عما ذكره الفيلسوف ألفرد نورث وايتهيد الذي عرف الميتافيزيقا بقوله: (العلم الذي يبحث عن اكتشاف الأفكار العامة المناسبة، والتي لا غنى عنها بالنسبة لتحليل كل شيء يحدث)^٤، ويؤكد القاضي عبد الجبار على خاصيتين لهذا المنهج، وهما: الخاصية التأملية، والخاصية العمومية، وليست التأملية سوى تعبير عن المنهج المعتمد^٥، وليست العمومية سوى طموح لتفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا، أو لتحليل كل شيء؛ إذ لو كانت الأفكار ليست كذلك، لما تمكنت من القيام بمهمها التفسيرية ووظيفتها التحليلية^٦.

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦

٢ عبد الجبار، للمقني، ج ١١، ص ٣٧٩

٣ راجع: C.J.A, Britannica Encyclopedia, ((study of religion/ Philosophy of religion))

٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٥-٤٧.

٥ عبد المعطي محمد، تيارات فلسفية معاصرة، ص ٤٠٧.

٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٥

٧ المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٦.

إن الوقائع التي تهتم بها الميتافيزيقا عند القاضى عبد الجبار هي الوقائع العامة مقارنة بغيرها من العلوم؛ ويمثل دورها في محاولة فهم طبيعة هذه الوقائع في ضوء مبادئ عامة تتجسد فيها. وهذا ما يعنى أنها تتطلب فهم طبيعة الواقع من جهة مبادئه العامة التي يشترك فيها مع أى واقع آخر، ومن جهة أخرى ملامحه العامة التي تجمعها مع الوقائع الأخرى، كأنه بذلك يريد أن يكون النسق الميتافيزيقي قابلاً للتطبيق على كل الوقائع.

و الأفكار العامة ليست مثار اهتمام علم الكلام وحده، وإنما هي غاية كل فرع من العلوم، وتعد الخطوة الأولى أيضاً لكل من العلم والفلسفة، التي يتم التوصل إليها حينما يدرك أن أي حادثة تسير على وتيرة واحدة مع حوادث أخرى، كأنها بذلك أمثلة لمبدأ أو لعل بتعبير القاضى عبد الجبار، حيث يحصل عليها بواسطة التجريد من تلك الأمثلة الجزئية، ومعنى ذلك أنه لا يمكن أن يقال عن خاصة محدث إنها عامة ما لم توجد في محدثات أخرى، ولا تفهم إلا من خلال تجسدها في مبادئ، وبذلك يتبين أن علم الكلام و العلم يحاولان معافهم الأشياء في ضوء المبادئ العامة، وهذا الطموح هو ما يكون أساس المذهب العقلي عند القاضى عبد الجبار، والذي يهدف إلى بحث العزل والأسس والأسباب بالمعنى الأرسطي العام، وليس ذلك إلا المبادئ العامة للأشياء، وهذا ما يعنى أن الشيء يفهم عقلياً إذا تم تمييزه وتوضيح علته، والذي يكون هذا الشيء مثلاً من أمثلته، وفي ضوءه يفسر علة كون الأشياء على ما هي عليه، و سبب وقوع الحوادث على نفس النحو الذي تحدث به لا على نحو آخر^٢.

و تظهر هذه التصورات في دراسة القاضى عبد الجبار للموجودات كتمهيد لإثبات وجود الله، فقد نظر في الوجود بما هو موجود -والتي سيسميتها بالمحدثات أو الحوادث لما تبين أن لها محدثاً-، فيحقق فيها بحثاً عن ملامحها العامة، اعتماداً على التأمل والتعقل، ليستنبط أفكاراً صحيحة وصادقة ومناسبة وملائمة، ليستنتج أنها أجسام مكونة من جواهر و أعراض، ثم يبحث في خصائص هذين إدراكاً ووجوداً، فيؤكد أن خصائصها الإدراكية العامة تكمن في خضوعها لقاعدة (كل ذات لا تعرف ضرورة، فالطريق إليها لا يدعو أحد أمرين؛ إما أن يكون حكماً صادراً عنه، أو فعلاً واقعاً من قبله)^٣، وأما خصائصها الوجودية العامة، فهي الوجود، والحدوث الأعراض، والحاجة للمحدث المخالف، ومعنى ذلك أنها تنطبق على كل الأجسام، دون استثناء، و تظهر أهمية هذا المنحى في تلخيصه الوجود بما فيه من كواكب وأرضين ومياه، وزهور وغيرها في عنصرين اثنين، وهما الجوهر والعرض، ليصير النظر في خصائص هذين ممكناً ميسوراً، يجعل مقابل الوجود العيني المستعصي وجوداً ذهنياً مفتوحاً، يدر بأحكام عامة، تصدق على كل الموجودات -المحدثات-، وهو الأمر الذي لم يكن مستطاعاً لو لم يوظف هذا التجريد المتعالى.

المطلب الثاني:

أسس

المنهج الميتافيزيقي عند القاضى عبد الجبار

اختلفت توجهات النقاد في النقد الميتافيزيقي بين عقلي يعتمد على المقولات العقلية كباقر الصدر رحمه الله في كتابه "فلسفتنا"^٥، وبين جامع بين المبادئ العقلية والبحث العلمي في الكون،

١ المصدر السابق.
٢ المصدر السابق، ص ٤٠-٤٦.
٣ المصدر السابق، ص ٨٩.
٤ المصدر السابق، ص ٤٣-٤٤.
٥ المصدر، فلسفتنا، ص ١٤٣-١٤٤.

كهوايتد وغيره^١، ويبقى التساؤل مطروحا حول مواقف القاضي عبد الجبار من طبيعة المنهج الميتافيزيقي؟ وما هي خصوصياته؟ وكيف يستنبط أفكارا ميتافيزيقية صحيحة وصادقه ومناسبة وملائمة؟ وما هو المعيار الذي يقيس به مثل هذه الأفكار؟

جوابا على ذلك أقول: اعتمد القاضي عبد الجبار منهاجا يشترط لصحة الأفكار الميتافيزيقية ما

يلي:

١. النظرية

٢. التعلق

أولا: النظرية

البحث الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار هو عقلي الاتجاه، إلا أنه ليس استنباطيا، وهذا ما يدحض ادعاء الكثير من المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة في تناولهم لمنهج البحث الميتافيزيقي عند المتكلمين وغيرهم أنه منهج دجماطيقي، يقوم على مقدمات واضحة، ومتميزة، ويقينية، ولا سبيل إلى الشك فيها، ولذلك فإن القضايا التي يشتقها ويستنبطها منها يجب أن تكون يقينية أيضا وواضحة ومتميزة، وهذا ما يجعل منه منهاجا عقيما لا يأتي بجديد^٢. ولعل أول من ادعى هذا هو ديكرت حينما حاول إخضاع العلوم الفيزيقية للرياضيات، ثم تلاه ليبنز باقتراح الحساب الكلي، ليصير عقيدة عند كثير من المفكرين والفلاسفة المحدثين والمعاصرين، ينظر بازدراء وريب لكل من يتوقف فيها^٣. وأحسب أن هذه الدعوى لم تستند إلى اطلاع دقيق على الأبحاث الميتافيزيقية، والتي لا تقوم على أفكار واضحة ومتميزة كمقدمات، وإنما تخلص إليها بعد البحث، ولذا صارت نتائج لا مقدمات، وهو ما يؤكد لنا أن التعميمات النهائية هي هدف وغاية البحث الميتافيزيقي وليست بداياته أو مقدماته.

ويستنتج من نقد القاضي عبد الجبار أن البحث الكلامي لا يتخذ المقدمات البديهية الواضحة بنفسها كنقطة بداية، ثم يستنبط منها كل القضايا، وإنما يبحث عنها، ولذلك فلا يصح أن يقال إن منهجه الميتافيزيقي استنباطي، ولكنه مثل أي منهج من مناهج كبار الميتافيزيقيين يقوم بالبحث عن المبادئ الأولى، بتوظيف النشاط العقلي، ولذلك فهو اهتمام موجه إلى البحث واكتشاف الأفكار العامة، وليس موجها نحو استنباط قضايا من مقدمات فحسب.

ويتخذ المنهج الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار التأمل طريقة، والذي هو (المعنى السذي يوجب كون الإنسان متفكرا، والواحد منا يجد هذه الصفة في نفسه، ويفصل بين أن يكون متفكرا، أو بين أن لا يكون متفكرا. وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه)^٤، وهو الفكر والنظر في معطيات العالم الفعلي^٥، بكل ما فيه، فيبدأ من ملاحظات ملامح جزئية، ليتوصل إلى تعميمات جزئية، وقد يدرك أن بعضا منها يمكن أن تكون عامة، وتمتد إلى غيرها من الوقائع؛ إذ لا يخفى أن (حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها إلى بعض)^٦، فإذا تم له ذلك صارت هذه التعميمات معرفة كلامية، وميتافيزيقية، يسميها القاضي عبد الجبار نظرا.

والنظر الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار يبدأ مع الملاحظات التحليلية لمكونات خبرة الإنسان ومعطياته من العالم الفعلي، التي يمكن ملاحظتها ومشاهدتها بطريقة منظمة؛ أي للشاهد؛ ثم تركيبها؛ لأن (حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها إلى بعض)^٧، ثم رد الغائب إليه؛ أي

١ إمام عبد الفتاح إمام، الميتافيزيقا، (مصر: دار الثقافة، ١٩٨٦)، ص ٢٣-٣٧

٢ المصدر السابق، ص ٢٦-٣٨

٣ عبد المعطي، تيارات فلسفية معاصرة، ص ٤٢٩-٤٣٢.

٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٥

٥ المصدر السابق.

٦ المصدر السابق، ج ١٢، ص ٢٢٥.

٧ عبد الجبار، المعنى، ج ١٢، ص ٢٢٥.

الشاهد، ولا يعني هذا أن ملاحظة هذه المكونات من الأمور اليسيرة، إذ أنها عملية عقلية استدلالية، بالغة التعقيد؛ تهتم بالكشف عن الاتفاق والاختلاف بينها، للوصول إلى تمييز العوامل المتغيرة من العوامل الثابتة، والعوامل الأولى ليست مثار اهتمام هذا المجال من البحث خلافاً للثانية التي تعد عوامل ميتافيزيقية؛ لأنها عامة وتختص بالملاحم الكلية للأشياء.

وغاية البحث الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار هي الوصول إلى تحديد العلة الفاعلة؛ إذ أن (الأحكام إنما تصدر عن العلة)^٢، والتي تكتشف بتحرير المناط الذي يتم فيه فحص الفروض الممكنة، ليتوصل به إلى الفرض العامل، (فيتعرف الوصف الذي يصلح علة من بين هذه الأوصاف، و يستبعد الوصف الذي يكون غير مناسب، حتى ينتهي المجتهد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علة)^٣، والتي تعد في رأي القاضي عبد الجبار نظرية تتعلق بطبيعة تلك التعميمات العلمية والميتافيزيقية، والتي يتوصل إليها بأدوات كلامية مختلفة، أهمها التقسيم، فإذا صحت سماها علة.

ويتم التحقق من الفرض العامل عند القاضي عبد الجبار بتحقيق المناط، والذي يتم بدراسة الفروض الممكنة واحداً تلو الآخر، ليبطل بعضها ويصحح بعضها الآخر، أو يبطلها كلها، أو يصححها جميعها، تبعاً للموضوع المدروس. ويشترط في الأقسام المقترحة: 'الظهور'، و'الانضباط'، و'المناسبة'، و'العموم'، و'عدم التأكيد'، فإن لم يتحقق أحدها حذفت القسم، وأبطله كفرض، وعده 'شبهة'^٤. وبذلك صار المعيار والمحك هو الترابط المنطقي والتطابق الواقعي؛ أما الترابط المنطقي فباتساق الأفكار، الذي يتم بفحص تناسقها، وأما التطابق الواقعي فبكفايته في تفسير الواقع وامتداد وقابليته للتطبيق على كل الخبرة، فإذا لم تكن لديها تلك القدرة تأكد أنه ليس مبدأ عاماً. وبذلك يتبين لنا أن منهج البحث الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار يماثل منهج البحث العلمي، ويعتمد على نفس الخطوات تقريباً، والتي هي: الملاحظة، ثم الفرضية، ثم التحقيق فيه، ويتم التحقيق بالتأكد من قبوله للتطبيق في الوقائع الجزئية الأخرى، للتوصل لرؤية شمولية حول الواقع.

وما طرحته هنا يتضح بما أثاره القاضي عبد الجبار حول الصفات الإلهية، إذ يعتمد في لاكتشافها إلى النظر في الشاهد، لاستخراج الأحكام الجزئية، وبطريقة الضم والنظر في التلازم، يبحث في العلاقات الكامنة بين الأشياء والأفكار، لتصير محل بحث جديد، فينظر في القدرة، ثم ينظر في التلازم بين القدرة والعلم، وفي التلازم بين الحياة والوجود، ثم في التلازم بين الحياة وبين السمع والبصر والإدراك، ثم في القدم، وبذلك يصوغ نسقاً حول خصائص المحدث العام، ليصل منه إلى فهم صفات محدث الكون وخصائصه.

ويمكن القول إن المنهج الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار يهدف إلى إدراك طبيعة الموجودات الفعلية بواسطة تأسيس أو تشييد نسق يتمثل في إقامة نسق من الأفكار، بأعظم وأكمل ما يمكن، بحيث يتمكن بواسطته من الكشف عن تفسير كل الخبرة بدون أدنى عائق.

ثانياً: التعلق

تهدف الميتافيزيقا عند القاضي عبد الجبار إلى إقامة نسق من الأفكار العامة، يتعلق بعضها ببعض؛ تترابط ارتباطاً ضرورياً بفضل ما بينها من علاقات وتآزر، (يعتبر فيها الطرد والمناقضة)^٥، ومن هنا كانت فكرة التعلق متصلة لوثق الاتصال بالنسق، وتكون في نفس الوقت معياراً هاماً ورئيسياً يجب أن

١ المصدر السابق.

٢ المصدر السابق، ص ٤١

٣ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٤٦.

٤ راجع ما كتبناه عن العلة، في هذه الرسالة، ص ١٤٩-١٥٣

٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٩

٦ راجع هذه الرسالة، ص ١٥٢

٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤١

٨ المصدر السابق، ص ٢١-٢٢

٩ المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٦.

يرتقى إليه أي نسق ميتافيزيقي، وهي ليست مطلبا أو هدفا ميتافيزيقيا فقط، ولكنه تمثل أهم الأهداف وأكثرها أساسية بالنسبة لأي عمل عقلي، بل إنه يمثل أعظم وأكبر مطلب عقلي سليم، فترابط الأفكار والتحامها في نسق، يعبر عن هدف عقلي صميم، لا يمكن أن يتم أي فهم عقلي على الإطلاق بدون الركون إليه؛ لأن (حال المعارف يتغير بانضمام المعارف بعضها إلى بعض)^١. كما أن اللاتعلق هو فصل تعسفي بين الأشياء والأفكار بدعوى أنها لا تمتلك أية علاقات تترابط وفقها، ومن ثم لا يمكن أن يضم بعضها لبعض، ولذلك لا يمكن أن تؤسس نسقا، إذ ليس ثمة علة يمكن أن تعبر عن عدم من الأفكار المترابطة. وهذا ما يمثل نزعة لاعقلانية واضحة، ولذلك عد القاضي عبد الجبار صاحب هذه النزعة مكابرا؛ لأن من (من دفع المشاهدات، وأنكر المعلومات، وجدد الضروريات فلا سبيل إلى مكالمته)^٢.

والتعلق هو كشف للعلاقات الكامنة بين الوقائع الجزئية، لتصير قواعد، ثم يؤسس من العلاقات الكامنة بين القواعد بابا كلاميا، كما يؤسس من التعلق بين الأبواب الكلامية نسقا ومذهبا^٣، ولا يخفى أنها تشترك مع العلم في هذا الطموح؛ إلا أنها تختلف عن في درجة العموم.

وعدم التعلق عند القاضي عبد الجبار هو إحباط لأي محاولة عقلية، واد للفهم العقلي وقضاء على كل ما هو نسقي، ولا يؤدي في أحسن الأحوال إلا إلى فهم جزئي يتعلق بشيء جزئي لا تربطه صلة بغيره من الأشياء الجزئية، وهو رفض أيضا لفكرة العلة والسبب، وفصل للمبادئ والأفكار، وإنكار مطلق للمبادئ العامة مهما كانت درجة عموميتها، وبذلك صار جوهر اللاعقلانية كامن في عدم التعلق ونكران الترابط. وما يرفضه القاضي عبد الجبار هو جوهر المذهب الوضعي الحديث السذبي المنتشر في الدوائر العقلية، والمتنكر لكل ميتافيزيقا، وهو عين الرأي الذي يقره الفيلسوف الحديث هوبنيد الذي يعد المذهب اعتقاقا لنزعة لاعقلانية واضحة، وممثلا لأكبر خيانة حصلت في التاريخ ضد الفلسفة والعلم على حد سواء^٤.

و الاعتراف بالتعلق هو في حقيقته اعتراف بوجود نظام يتكون من علاقات تداخلية بين الأشياء، وترابط الأفكار المترتبة عليها أيضا، حيث يعسر فصل فكرة عن باقي الأفكار، وهذا ما يبعد احتمال تصور أي كيان مستقل تماما عن نسق العالم وتجرده عنه، ويؤكد أن الأفكار الرئيسية يفترض بعضها وجود البعض الآخر، وحينما يفصل بينها، لا يكون لأي منها أي معنى.

ولذلك، فإن القاضي عبد الجبار في بحثه لميتافيزيقا الأديان يشترط لتشكيل الأنساق شرطا أساسيا وهو: الاتفاق المنطقي^٥؛ أي اتفاق الأفكار فيما بينها، واتفاق الأنساق والوقائع المدروسة بالمطابقة، ولذلك يوجب في الأفكار المؤسسة للنسق الميتافيزيقي أن تكون عامة، (يعتبر فيها الطرد والمناقضة)^٦، ويضطرر تطبيقها على ما تصدق عليه، حتى تكون كلية، تتجسد في كل الأشياء بالضرورة، وتكون قادرة على تفسير أي عنصر بمصطلحات مستقاة منه، وقابلة للتطبيق على كل الفروع الجزئية، إذ أن قبوله للتطبيق على بعض عناصر الخبرة لا يعني تمكنه من تفسير كل عناصر الخبرة، بل إن تخلف حالات عن الحقوق يعني عدم كفاية النسق المقترح للتفسير. ولذلك نجد القاضي عبد الجبار في تحليل الصفات الإلهية - كما سنرى في الفصل الثاني من الباب الرابع من هذا الرسالة - ينظر في الكون المشاهد، ليستخلص أحكاما جزئية، لتصير محل نظر، وتأسيسا لأصول جديدة لأحكام ميتافيزيقية جديدة^٧، أخذا بعين الاعتبار كل ما يمكن أن يقدم في كفاية نظرياته التفسيرية، مبينا وجه التخلص من النقص، وكاشفا عن إمكانية إلحاق العناصر المعترض بها بنظرياته، ومثال ذلك تحليله

١ عبد الجبار، المعنى، ج ١٢، ص ٢٢٥.

٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٥٩.

٣ المصدر السابق، ص ١٥٩.

٤ عبد المعطي، تيارات فلسفية معاصرة، ص ٤٢٢.

٥ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٧٥، وغيرها كثير.

٦ عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣٦.

٧ المصدر السابق، ج ١، ص ٤٠-٤٦.

للكون باعتباره فعلا إلهيا، ليثبت أن محدث الكون (قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل دلالة كونه عالما)^١، وبذلك يستنتج صفة العلم الإلهي اعتمادا على ما شاهده في الكون من اتساق عجيب بين ظواهره، مما يؤكد ما ادعاه، ويثبت أن نظريته الإلهيائية تتميز بالعمومية والمناسبة والاطراد، ولكنه لا يلبث أن يثير بعض الشبه التي ترمي إلى إثبات عدم كفاية هذه النظرية في التفسير، وتستند إلى وجود صور غير محكمة وغير متسقة في هذا الكون، فيدحض هذا الاعتراض ليثبت كفاية نظريته ومناسبتها لتحليل الواقع، ببيان أن ما ليس محكما من الأفعال قد يوجد من العالم، كما قد يوجد ممن ليس كذلك، ولذلك لا يجب إذا وجد في أفعال الله تعالى (ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادرا فقط)^٢.

ويمكن القول إن نظرية التعلق قد سمحت للقاضي عبد الجبار بكتابة آلاف من الصفحات وتنظير العديد من النظريات في مجال العلم الإلهي والنظر الميتافيزيقي، وتأسيس مذاهب كلامية، ومناقشة نظريات الأديان في هذا المجال، مناقشة تعتمد الحوار والحجاج الميتافيزيقي.

المبحث الثاني:

المنهج التاريخي

في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار

وظف القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان منهجا يهتم بإعادة بناء الوقائع الدينية في إطارها التاريخي العام، وفهم العلاقات التي تكونت فيها، وظهرت مع تواجدها، وهذا ما يعني أن الدين فسي نظره يمكن عده ظاهرة تاريخية أيضا؛ وبذلك يصير عرضة للتغير والتطور والتبدل والتفاعل والانتثار، وتوالي أدوار، وهذا ما يقره مع بعض التحفظ؛ إذ أنه لا يعمم هذه الملاحظة على كل الأديان، فالقرآن الكريم مثلا لا بعده - رغم نزوله في تاريخ معين - ظاهرة تاريخية لأنه لم يتغير، و لذلك يصير من العبث إحامه مع الظواهر التاريخية، إذ أنه مفصول عما سبقه، كما أنه لا يمت إلى ما لحق من تاريخ بصلته^٥. و أما مصادر الأديان الأخرى كالكتاب المقدس فيمكن في نظره عدها ظاهرة تاريخية ببديلهما وتغيرها، لتصير بذلك امتدادا لفكر بشري له خلفيات تاريخية، يمكن تتبعها^٦.

وقد يظن للبعض أن القاضي عبد الجبار يخلط هنا بين المنهجين التاريخي والديني، وهذا ما يمكن دفعه بقليل من التأمل، إذ أنه يرى أن كل واحد منهما يكمل الآخر، ليصير بذلك هذا الموضوع مجال تكامل علوم واختصاصات، حيث يقف التاريخ عند حد إثبات الوقائع والمصادر وثيقة وأصالة،

١ المصدر السابق، ص ٩٧.

٢ المصدر السابق، ص ١٠٠.

٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠.

٤ المصدر السابق.

٥ المصدر السابق، ص ٩٠.

٦ المصدر السابق، ص ١٥٠.

و النظر في أصولها، واحتمالات التحريف والتبديل، أو قل تاريخيتها، ليتولى علم الكلام بعد ذلك دراسة قيمتها الدينية والعقدية، فيصير التاريخ مدخلا للعقيدة، كما تصير العقيدة أحكاما تاريخية. ولهذا، فلا نعجب أن نجد القاضي عبد الجبار يدرس التبديل والتحريف الذي لحق أديان مختلفة، و يدرس سيرة الرسول ﷺ، ليثبت وجود عناصر غير عادية فيها و سلوكات غير سارية كما سـنوضح بعد حين، تثبت تميزه وتفرد، كما تثبت عدم وجود المثل المشابه، وهنا يتدخل علم الكلام ليؤكد أن هذا التميز هو إعجاز وخرق للعادة؛ أليس بهذا قد صار المؤرخ متكلماً، وصار المتكلم مؤرخاً.

و يمكن دراسة ما أثاره القاضي عبد الجبار حول المنهج التاريخي في دراسة الأديان من خلال العنصرين التاليين:

١. أسس التحليل التاريخي عند القاضي عبد الجبار
٢. أنواع البحث التاريخي عند القاضي عبد الجبار

المطلب الأول:

أسس

التحليل التاريخي عند القاضي عبد الجبار

يقوم التحليل التاريخي للأديان عند القاضي عبد الجبار على الأساسين التاليين:

١. العادة التاريخية
٢. التركيب التاريخي

١. العادة التاريخية:

من أهم ما تميز به التحليل التاريخي عند القاضي عبد الجبار التأكيد على مفهوم 'العادة'، التي استخدمها بمعنى 'ما أجراه الله تعالى من قوانين في الطبيعة'^١؛ أي القوانين الطبيعية؛ كإتيان الليل بعد النهار، و شروق الشمس من المشرق وغروبها في المغرب، وهي كلها أمور تعود عليها الإنسان، وقد كان من الممكن أن يكون العكس، فهي راجعة إلى فعله تعالى أو ما يتصل بفعله؛ لأنه لا معتبر بأفعال العباد في هذا الباب^٢.

والحديث عن العادة عند القاضي عبد الجبار هو مدخل لفهم غير العادي، أو قل الخارق، وقد خصص لذلك كتابه تثبيث دلائل النبوة، الذي تناول فيه دلال نبوة رسول الله ﷺ بالبحث التاريخي، محللاً للمعجزات التي رويت عنه ﷺ، اعتمد فيها على التمييز بين نموذجين، وهما العادي، والخارق، أو قل المعجز، فما كان من الفعل الإنساني العادي فهو عادي أي متكرر بين بني الإنسان، سواء ما تعلق بالسلوك أو الأخلاق، أو الأفكار، أو المنتجات، أو الأطروحات، يتسم بالتاريخية وإمكانية البحث النقدي، ويعكس خصائص الإنسان المختلفة، مسن مخاوف وأطماع، وانفعالات وتفاعلات ودوافع، وقدرات علمية وذكائية، يمكن أن تخضع للفحص المباشر كما تخضع للبحث التاريخي. وإن دقت فيما ذكرناه ألقين نوعاً من التحليل النفسي مشوباً باتجاه تاريخي نقدي، وتحليل لنتائج الإنسان يطمح من خلاله إلى إبراز البعد الإنساني بكل أفاقه؛ لبحث عن إنسانيته، وهذا ما يريده القاضي عبد الجبار بالعادة. ولا يعني هذا أن الناس سواء في كل شيء، ولكنه يعني أن الإنسان مهما بلغ من الخصائص والقدرة فلن يتجاوز حداً مفترضاً، وهو ما يؤكد التاريخ والمباشرة. و القول

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.
٢ المصدر السابق.

بالخارق هو دعوى بوجود سلوك بشري (يعجز الغير)^١، شذ عن العادي بكل أبعاده، سواء في السلوك، أو الانفعالات، أو الدوافع، أو النتائج، وما بالك أن يكون في كل هذه الأبعاد، ولذلك صار (يدل على صدق المدعي للنبوته)^٢. ولا أخال أن أحدا من النقاد سوى القاضي عبد الجبار استطاع أن يلج بسبب السيرة النبوية بهذا الإطار المنهجي، ليدرس دلائل النبوة، ولتوضيح ذلك نتناول الأمثلة التالية:

١. يقول القاضي عبد الجبار: (جاء محمد ﷺ قوما لا يعرفون الربوبية، ويعبدون الأصنام، وينكرون البعث والمعاد أشد الإنكار، لا يعرفون نبوة ولا طهارة، ولا صلاة، ولا زكاة، أشد الناس نخوة وجبرية وأنفة، قساة جفاة، معاشهم من شن الغارات، يسفكون دماءهم وينتدون ذريتهم فرارا من العار، ودعاهم ﷺ إلى الربوبية، وإلى الإقرار بالنبوة والبعث والمعاد والقيامة، وأخذهم بالصدق والوفاء وأداء الأمانة والخضوع للحق، وبالطهارة والصلاة، والصيام والاعتكاف والزكاة، وصلات الأرحام، وقطع السارق وجلد القائف والزاني وشارب الخمر، ومساواة الموالي والفقراء والأعاجم والضعفاء في الدماء، وأخذهم بالبراءة من آلهتهم التي يعبدونها من دون الله، ومن آباؤهم وأديانهم وبالإقرار بضلالهم والتدين بالبراءة منهم وببذل معاشهم وأموالهم في طاعته، وبمجاهدة الأمم ومعاداة الجبابرة والملوك في طاعتهم فأخذهم بكل شدة، وأخرجهم من الراحة إلى الكد، ومن المسالمة إلى العداوة، وألزمهم ما لم يكونوا الفوا ولا عهدوا وألزمهم الكلف والمؤن فأجابوه بهذه الشرائط، فكان مجيئه على الوجوه التي قدمنا ذكرها من آياته ودلائل نبوته)^٣.

٢. وقال أيضا: (إنما كلامنا في الذين صاروا سيوفا له وعساكر، وبهم استتال على عدوه، فإن هؤلاء قد أجابوه بلا دنيا ولا سيف كما قد قدمنا وبيننا، وبمصيبرهم إلى طاعته صحت نبوته فظهرت دلائل رسالته، لأنه ما خلق قوم حملوا السلاح معه، إنما أجابه المهاجرون الأنصار الذين هم من قريش وغيرهم من العرب وقد أتاهم بإكفارهم وإكفار آباؤهم)^٤.

٣. ويوضح القاضي هذا أيضا، فيقول: (إن المسيح عبد الله ورسوله، أتى الناس بما جاء الأنبياء قبله، [...])، وإن النصراني قد كذبوا عليه، وبنلوا دينه، وعطلوا وصاياه، وأنهم ضاهوا بقولهم قول الذين كفروا من قبل، الذين اتخذوا المخلوقات آلهة وأربابا، ودعوها، وتضرعوا لها، [...])، وشرح أحوالهم بطول، وأن المسيح صلى الله عليه وسلم عدو لهؤلاء النصراني، وبريء منهم، فوجد الناس الأمر كما قال، وعلى ما شرح وفصل. فكم في هذا من عجب، إنه رجل عربي أمي يخبر عن رجل قد سبقه بنحو ألف سنة ولسانه غير لسانه وبلده غير بلده وقومه غير قومه بخير عنه بأمور كان عليها)^٥. ويظهر من خلال هذا النص أن عبد الجبار يجعل إخبار النبي و القرآن عن حقيقة عقائد النصراني أمرا معجزا، لا يستطيعه النبي بإنسانيته، بل إن ذلك لا يمكن أن يكون إلا من جهة الله، ولا يتأتى للإنسان بقواه العادية، فمتضمنات الخطاب القرآني تفوق قدرة البشر. والحقيقة أن ما أورده القرآن حول المسحولوجيا بالغ الأهمية، فقد أتى بروى نقدية، لم يعرفها النقد العلمي إلا حديثا، كالقول بتحريف الكتب المقدسة، ونظرية التآثر بالثقافات الوثنية القديمة، والقول بأسطورة بقصة المسيح الإنجيلية.

١ المصدر السابق.

٢ المصدر السابق.

٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩-١٠.

٤ المصدر السابق، ص ١٩-٢٠.

٥ المصدر السابق، ص ١٠٨-١٠٩.

و كل هذه الشواهد تؤكد ما ذكرته حول تصور القاضي عبد الجبار للعادة التاريخية، و أهميتها في فهم الظواهر التاريخية، وكشف صدق النبوات.

٢. التركيب التاريخي:

التركيب التاريخي عند القاضي عبد الجبار هو إعادة كتابة الوقائع التاريخية كما حدثت، ويتوسل لذلك بالفواعل التالية:

١. اعتماد الأمانة الموثوقة: ولذلك لا يعتمد القاضي عبد الجبار في توثيق الأخبار إلا على الصحيح بالضرورة أو بالاكْتِسَاب، أما الصحيح بالضرورة فهو المتواتر، وأما الصحيح بالاكْتِسَاب، فهو الذي نتجت صحته عن نظر واستدلال في الأخبار و ناقلها^١.

٢. النظرة الكلية: تبين من خلال تحليل القاضي عبد الجبار لتاريخ الأديان المختلفة أنه يعتمد نظرة كلية، والمراد بذلك النظر للواقعة التاريخية في إطار كلي ينظر للواقعة في إطارها الزماني والمكاني والقياسي؛ أي قياس الواقعة على مثيلاتها، وفي ذلك تسليم بفائدة صلاحية القياس التاريخي (قياس الغائب على الشاهد)، في فهم الوقائع التاريخية، وإشادة بمبدأ الترتيب، ومبدأ تعدد الأسباب الذين سبق تحليلهما^٢.

٣. عدم التناقض: و هو محك هام ومعيار رئيسي اعتمده القاضي عبد الجبار في دراسة الوقائع التاريخية، بهدف إقامة نسق من الوقائع التاريخية، خال من التناقض، يترابط بعضه ببعض؛ لأن (العلوم لا تتناقض)^٣.

وتظهر هذه المبادئ في تحليل القاضي عبد الجبار للأديان المختلفة، ومن ذلك ما أثاره في رده على الشيعة الإمامية في طعنهم في صحابة رسول الله ﷺ بالتفاق وحب الدنيا، ليقول: (وهكذا أخرجت العبرة، فإن من تخلق للناس وتصبر خوفا منهم واتقاء لهم ومداراة لهم، إذا قدر وتمكن تغيير و زال عما كان، وظهر مكنونه، فلما دام أمر رسول الله ﷺ وهؤلاء واتصل على طريقة واحدة، علم العالم المتأمل أن سريرتهم كعلانيتهم وظاهرهم كباطنهم)^٤، وهذا تحليل اعتمد فيه المبادئ الثلاثة المذكورة أعلاه، وعلى فقه بطباع الأفراد والجماعات الدينية، وهو يصروح في تعقيبه إثر ما ذكره أعلاه، قائلًا: (وهذا إما يعرف بالتأمل والتدبير، وإن كان يسيرا، فمن لم يكن يتأمل ولم يتدبر ولم يستتبط يذهب نك عليه، ومما يزيدك علما بذلك، وأن باطن هذه الجماعة كظاهرها وسريرتهم كعلانيتهم)^٥.

ويمكن القول إن هذا التوجه النقدي الذي نهجه القاضي عبد الجبار هو ما جعل نتائجه في تاريخ الأديان تختلف كثيرا عما وصل إليه أصحاب هذا الاختصاص في الفكر الغربي، كما أنه يثبت شمولية نظريته، واستيعابها للأبعاد التاريخية للظاهرة الدينية.

١ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٣٤١

٢ راجع هذه الرسالة، ص ٩٥-٩٧.

٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٨٣، ص ٩٥

٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٣٤

٥ المصدر السابق، ص ٢٠

المطلب الثاني:

أنواع

البحث التاريخي عند القاضي عبد الجبار

للبحث التاريخي في دراسة الأدب عند القاضي عبد الجبار أنواع مختلفة، أفردت للمنهج التكويني مطلباً مالياً، وخصصت لدراسة 'المنهج التوثيقي' الفصل الأول من الباب الموالي من هذه الرسالة، وأحسب أن هذا يمنعني من التكرار، وأكتفي بالإحالة على المظان المشار إليها لفهم خصوصياته، و أتفت إلى فهم خصائص الأنواع الباقية:

٣. النقد التاريخي للاعجازي

٤. النقد التاريخي الكلامي

أولاً: النقد التاريخي للاعجاز:

يطمح القاضي عبد الجبار بهذا البحث إلى التحقق من المعجزات التي تنسب للمتنبئين، وتحديد معايير دراستها، ويعتمد في ذلك على التمييز بين نموذجين، وهما العادي، والخارق، أو قل المعجز، فما كان من الفعل الإنساني العادي فهو عادي، يتسم بالتاريخية وإمكانية البحث النقدي، ويعكس خصائص الإنسان المختلفة، النفسية والاجتماعية والفكرية، وغيرها، ويمكن دراستها تاريخياً، وما كان غير ذلك فهو الخارق، وبذلك صار انحرافاً عن العادي، وهذا ما لا يتحقق إلا بشروط، فإن اقترن الخارق بدعوى النبوة، سمي القاضي عبد الجبار صاحبها نبياً^١.

و خصص القاضي عبد الجبار كتابه 'تثبيت دلائل النبوة' لدراسة دلائل نبوة رسول الله ﷺ، تناول فيها بالبحث التاريخي جل المعجزات التي رويت عنه ﷺ، ليبين أنه (فقير وحيد، أجبر معيل، قد أغضبهم وغازطهم بهذه الدعوة، والبسهم الذل مع وحدته، وبالغ في إسخطهم، فنهوه وزجرروه، [...]، يعلم ذلك كل من سمع أخباره ممن صدقه أو كذبه، وهو لا يعتصم بمخلوق، ولا يصوب ملكاً من ملوك عصره، ولا يلوذ بأحد من البشر، بل قد رامهم كلهم عن قوس واحدة بالعداوة، وأسخطهم أجمعين، وبعثهم بهذا الصنيع على عداوته، ثم ما رضي أن يجعل ذلك قولاً ثم صفحاً بل خلدته ودونه، وجعله كتاباً يقرأ، و قرأنا يتلى، [...]، وصاروا واليهود والنصارى والفرس والمجوس يدا واحدة في عداوته، وطلب نفسه، والحرص على قتله، وهم أشد الناس حقدًا وأنفة وجبرية، وطلبوا بطائله، لا يقارون من عاب خيولهم وجمالهم فكيف بمن عاب آلهتهم وآباءهم وعقولهم وضلل آديانهم، فعصمه الله منهم، وهو رجل فريد بينهم، وهو في مثوبة الموت، وخندق الخوف وذل البيتيم، ووحشة الوحدة، لا يعتصم منهم بمخلوق فصرفهم الله عنه وهذه حاله، [...]، فأجابوه بهذه الشرائط، فكان مجيئه على الوجوه التي قمنا نذكرها من آياته ودلائل نبوته)^٢. ولا شك أن هذا النص يركز على وجود الدافع الذي يفترض في الإنسان سلوكاً انفعالياً معيناً، وهو الخوف من الضرر، والحيطة من المكيدة، أو الرغبة فيما عندهم، خاصة من كان في مثل حاله من الفقر والعمل، وهذا هو العادي في نظره. و لكن رسول الله ﷺ يخالف ذلك، فيزيدهم إغضاباً بتحديدهم وتغييرهم وطعننا في آلهتهم، وهو ما لا

^١ راجعها في هذه الرسالة، ص من ٣٩٧-٤٠١.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.

^٣ المصدر السابق، ص من ٩-١٠.

يتصور ممن حاله كحالهما، وحيد فقير أجبر معيل كما يقول، فيتبعونه، ومما يثير الدهشة أن (الذين أجابوه ﷺ وبهذه الشرائط وبلا خوف وبلا حرب خلق كثير، وأم عظيمة هي مذكورة يعرفها أهل العلم)^١.

و بين القاضي عبد الجبار في تحليله لنبوة الرسول ﷺ أيضا أنه (ليس في هؤلاء-أي العرب وأهل الكتاب- من أغضب الناس إغضاب رسول الله ﷺ، ولا من ادعى دعواه، ولا من أنكر عدوه بعداوته، وأيقظه ويعثه على قتله، وخرج إليه بذات نفسه، وما يريد أن يعمله مثل رسول الله ﷺ، فإنه أتاهم على الوجه الذي ذكرنا في الوحدة والفقر، ورماهم بنك العداوة، ثم قال: ولا تقتلوني، بل أنا أقتلكم وأسبيكم وأسبيح حصونكم، فكان كما قال)^٢. ويركز هنا على حال المرسل إليه الذي أكفره الرسول، فاتبعه من غير حرب، وهو ما لا يفهم تاريخيا. ولا يترك اعتراضا أو تشكيكا يمكن أن يوجه إلى تدليله إلا رد عليه. وغيرها كثير^٣.

و هذا النوع من التحليل التاريخي لم يهتم به قديما ولا حديثا، ويحتاج تتبعًا للتأصيل والتنظير. ولا يخفى على متتبع لعلم الأديان المعاصر رفضه لهذا التعليل، بحجة أنه غيبي؛ ألم يعتمد القاضي عبد الجبار في تحليله المذكور على الواقع التاريخي ليصير دعواه حجة، فما زاد على الواقع إلا البيان، ليجعل القاضي النفس محتارة في أمر هذا الرجل، الذي لا نرى له مثيلا من البشر، ويبقى التساؤل مطروحا، لم؟ أليس لأنه نبي حقا؟؟

ثانيا: النقد التاريخي للمواقف الكلامية:

يمكن تقسيم هذا النوع من البحث إلى عنصرين، وهما: النقد التاريخي للأفكار الكلامية، والنقد التاريخي الطبقي، وحقيقتهما كالآتي:

١. النقد التاريخي للأفكار الكلامية:

يهدف هذا النوع إلى فهم تاريخ الأفكار والنظريات الدينية وتطوراتها المتعاقبة، وفهم الخلافات التي نشأت فيها، وسبر ظروف نشأتها التاريخية، مبرزًا الوظائف التي قامت بها، وهذا ما نراه في القسم الأول من كتابه فضل الاعتزال^٤، الذي تناول فيه تاريخ الاعتزال وتطور الفكر الإسلامي، ثم استعرض طبقات المعتزلة. ولذا صح أن نعد هذا النوع من البحث هو تأريخ للأفكار الدينية، وتطوراتها، وما نلغيه في كتابيه 'المغني' و'شرح الأصول الخمسة' اللذين خصص فصولا منهما لدراسة معتقدات الأديان والمذاهب غير الإسلامية، وتحليل تاريخها، وإبراز تطوراتها العقيدية، وتفرعاتها المذهبية، معتمدا على المنهج الآتي والمنهج الزماني والمنهج التكويني، ومن هذه الأديان الصابئة، والوثنية، والثوية، والنصرانية^٥؛ ولذلك أعده نوعا من البحث الفكري.

١ المصدر السابق، ص ٢٤.

٢ المصدر السابق، ص ٢٩.

٣ نلفت الانتباه إلى أن كتاب القاضي عبد الجبار تثبت دلائل النبوة قد ألف من أجل غرض التدليل على نبوة رسولنا ﷺ، وقد أتى فيه بنظرات رائعة لا توجد في غيره من الكتبن ومع ذلك لم يحظ بالأهمية الكافية لدى المشتغلين بهذا المجال.

٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٢-١٦٢.

٥ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠-١٥٥، وأيضا له، المغني، ج ٥، ص ٨٠.

٣. النقد التاريخي للطبقات:

خصص القاضي عبد الجبار القسم الثاني من كتابه 'فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة' لدراسة طبقات الاعتزال، ولا شك أن علم الطبقات هو فن تاريخي إسلامي عريق في مناهجه وأصوله، يجنح إلى ترتيب العلماء اعتماداً على السنة، أو على الجيل، أو على سنة الوفاة، أو غير ذلك من المعايير، والتي ينتج عنها التراتب. وقد رتب القاضي عبد الجبار الاعتزال في عشر طبقات متواليات، وأكملها بعده تلميذه الحاكم الجشمي في كتابه شرح العيون، لتصير اثني عشرة طبقة^٢، يطمح من خلالها إلى إبراز انتشار الاعتزال وعراقته في الأمة الإسلامية، حتى قال: (اعلم أن من شيوخنا من ذكر المعتزلة وكثرتها، حتى ذكسر البلاد الغالب عليها الاعتزال، وذلك أيضاً لوجهين؛ أحدهما: قمع المخالفين، إذا هم ظنوا قلة أصحابنا، فلنبين لهم أن العلم في هذه الجنبه أكثر، وكذلك كثرة العلماء. والثاني: تأثير كبير في أرباب الجهل؛ لأن النفس تقوى لموافقة الكبار من العلماء؛ ولو لا ذلك لكان قلة عددهم ككثرتهم، لأن أصل مذهبهم اتباع الدليل)^٣.

ويمكن القول إن للقاضي عبد الجبار خصوصيات في الإبانة عن كثير من قضايا تاريخ الأديان، سواء في منطلقاته، أو في مفاهيمه، أو في أدواته التحليلية، مما يجعله متميزاً عن التحليل التاريخي المعاصر للأديان، بما اعتمده من مبادئ وأسس معرفية، تجمع بين الوحي والعقل والحس، وتجعل المعيارية صنو الموضوعية، لتكوين نظرية نقدية واحدة، وهذا ما يفسر لنا كثرة النتائج النقدية المبتكرة التي توصل إليها عبد الجبار في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'، إذ أنه قد عدل عن الطريقة الكلامية الجدلية، ليصير الكلام بحثاً تاريخياً ونقداً مقارناً وتاصيلًا تكوينياً، وهي كلها مناهج لم توظف من قبل في دراسة الأديان، وبذلك صارت سبقا في الممارسة، وكشفاً جديداً، وتعدداً في زوايا النظر، ومحاولة استكشاف من جديد.

الْبَحْثُ الثَّلَاثُ:

الْمَنْهَجُ الْمَقَارِنُ

فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ عِنْدَ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ

اهتم القاضي عبد الجبار بتطبيق المنهج المقارن في دراسة مختلف الأديان، سيما في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'؛ ليكشف به عن عناصر خفية في العقائد الدينية لا يمكن للمناهج الأخرى أن تثبتتها عنها.

^١ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٢١٤-٣٢٣.

^٢ المصدر السابق، ص ٣٦٣-٣٨٢. وننبه هنا إلى أن هاتين الطبقتين قد طبعتا مع كتاب 'فضل الاعتزال' للقاضي، تكملة للفائدة برعاية محققه الأستاذ فواد السيد جزاه الله خير الجزاء.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٢١٣.

Mircea, la nostalgie des origines, pp36-79

^٤ راجع حول المنهج التاريخي في دراسة الأديان:

^٥ فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ٢٤١-٢٤٣.

ولم يعرف المنهج المقارن تطبيقاً واسعاً في دراسة الأديان بين المسلمين، فكان يقتصر على دراسة جزئيات فقط. أما المقارنة بين دينين فهي من القلة بحيث لا تسجل إلا دراستين، إحداهما ظهرت في كتاب 'الإعلام بمناقب الإسلام'، للإمام العامري، حيث اهتم بالمقارنة بين الإسلام وثمانية أديان أخرى، ليصل إلى نتائج عقديّة ومعرفية خطيرة تتعلق بمناقب الإسلام، و أما المقارنة الثانية فقد ظهرت في كتاب 'تثبيت دلائل النبوة'، للقاضي عبد الجبار، حلل فيها الديانة النصرانية اعتماداً على المنهج المقارن كما سنرى.^١

وتهدف المقارنة عند القاضي عبد الجبار إلى أغراض مختلفة، وهي: تحديد الاتفاق والاختلاف بين الأديان والفرق الدينية، والبحث عن المصادر التكوينية، من خلال المقارنة بين الأديان بحثاً عن روافدها التاريخية المكونة، ليصل بعد ذلك إلى إبراز عناصر التأثير بينهما، ومدى تأثير الواحد منهما بالأخرى^٢، وكيفيات ذلك، وهي كلها أغراض بقصدها المشتغلون بالأديان في وقتنا الحاضر^٣.

واعتمد القاضي عبد الجبار على نهجين مختلفين في دراسة الأديان، وهما:

١. نهج 'المقني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط'
٢. نهج تثبيت دلائل النبوة

١. نهج 'المقني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط':

لم يفصل القاضي عبد الجبار في هذه الكتب دراسته للأديان عن باقي قضايا علم الكلام المختلفة، وتناول عقائدها بمناهج كلامية نقدية، مستخدماً أدوات استدلالية عقلية، وفقاً للمنهج الموسوعي الكلامي^٤، واحتلت الدراسة النقدية للأديان الجزء الأخير من أصل التوحيد، لتدرس كشبه تثار على أصل التوحيد^٥.

٢. نهج 'تثبيت دلائل النبوة':

تناول القاضي عبد الجبار مختلف الأديان في معرض التنليل على صدق نبوة محمد ﷺ، وكشف عن دلائل نبوته. وهو بهذا يعد نموذجاً فريداً من نوعه في هذا التوجه، وقد كان شاعراً بذلك؛ حتى قال: (قد اتفق من حكايات أقوالهم والرد عليهم ما لا يكاد يوجد في كتاب، لاسيما حكاية تسابيحهم وأقوال رؤسائهم، فاحتفظ بذلك فإنك لا تكاد تجده في كتاب وبك إلى حفظه أمس الحاجة)^٦. فعبد الجبار يدرس الموقف القرآني من الأديان على أنه من أدلة و إشارات نبوة الرسول ﷺ، مدلاً ميدانياً بذلك على صدق المواقف القرآنية، بكل ما أوتى من وسائل، بتوظيف البحث التاريخي والنقد المقارن.

و ظهرت تطبيقات المنهج المقارن في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار فيما يلي:

١. الدراسة المقارنة للأديان
٢. الدراسة التكوينية للأديان

١ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام.

٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠.

٣ المصدر السابق، ص ١٥٨.

٤ راجع:

٥ راجع هذه الرسالة، ص ص ٣٣-٣٥.

٦ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ص ٨٢-١٥٠، وله: شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ص ١١٠-١١٦، وإيضاً له: المحيط

بأصول التكليف، ص ص ٣٢٤-٣٢٥.

٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

أولاً: الدراسة المقارنة للأديان:

اتخذت الدراسة المقارنة للأديان عند القاضي عبد الجبار الأشكال التالية:

١. التحليل المقارن لعقائد الأديان
٢. التحليل المقارن للشعائر الدينية

١. التحليل المقارن لعقائد الأديان:

وأوضح ما يبين لنا تطبيق هذا المنهج عند عبد الجبار ما يلي:

١. المقارنة بين نصرانية الكتاب المقدس ونصرانية بولس:
يعمد إلى دراسة شرائع الكتاب المقدس، ليقارنها مع تشريع بولس و اجتهاده ليثبت بعد ذلك مخالفة هذا القديس للمسيح عليه الصلاة والسلام، وابتدأه^١.

٢. المقارنة بين نصرانيات الفرق النصرانية بعضها بعض:
فيدرس نصرانيات الفرق النصرانية المختلفة، ليثبت أنها تكفر بعضها بعضاً، ومع ذلك فهي تدعي الإعجاز لرجالها؛ فالدراسة المقارنة تثبت انتشار دعوى الإعجاز بين كل الفرق النصرانية، وهو ما يشكك في صحة وجود هذا الإعجاز أصلاً^٢.

٣. المقارنة بين نصرانية ماني ونصرانية النصارى:
درس القاضي عبد الجبار نصرانيات الفرق النصرانية المختلفة، وقارنها بنصرانية القس ماني، ليثبت بعد ذلك أن دعوى الإعجاز التي يدعيها النصارى يدعيها القس ماني أيضاً، وهو ما يكشف عن تهافت هذه الدعوى، دعوى إعجاز الشريعة النصرانية^٣.

٤. المقارنة بين النصرانية والمجوسية وديانات الهند:
قارن عبد الجبار بين ديانات الهند والمجوسية في دعوى الإعجاز، ليثبت أن هذه الدعوى هي نوع من الأدب الشعبي الذي يسود في المجتمعات الإنسانية من غير دليل، وإلا وجب إثبات صحة عقائد النصرانية والمجوسية جميعاً، وهو ما لا يرتضيه أحد من الفرقتين^٤.

٥. المقارنة بين النصرانية وبعض الفرق الإسلامية:
عمد القاضي عبد الجبار إلى المقارنة أيضاً بين النصرانية ومعتقدات بعض فرقها في دعوى إعجاز الشريعة وظهور الخوارق على أيدي رجالها، وبين بعض الفرق الإسلامية، كالحنبلية، ليثبت أن هذه دعوى من غير دليل^٥.

١ المصدر السابق، ص ١٥٠-١٦٥، حيث توجد نماذج أخرى.

٢ المصدر السابق، ص ١٥٠-١٦٥.

٣ المصدر السابق، ص ٢٠٩.

٤ المصدر السابق، ص ١٨٧.

٥ المصدر السابق، ص ١٨٥-١٨٧.

٦ المصدر السابق، ص ١٨٠-٢١٠.

٢. التحليل المقارن للشائعات الدينية:

درس بعض الشائعات الدينية السائدة في مختلف المجتمعات الدينية دراسة مقارنة، ليصل إلى أحكام عامة حول الحقيقة التاريخية والاجتماعية لهذه الظاهرة، والكشف عن أبعادها النفسية والفكرية، ومن ذلك ما يلي:

١. مقارنة دعوى إعجاز الشريعة النصرانية بدعوى الهند
٢. مقارنة دعوى الكرامة للأولياء عند المسلمين بكرامات الأديان الأخرى
٣. مقارنة دعاوى الشيعة بدعاوى الحنابلة

٥١. مقارنة دعوى إعجاز الشريعة النصرانية بدعوى الهند:

من أعظم ديانات العالم في عصر القاضي عبد الجبار ديانات الهند، و هم يدعون المعجزات و الآيات لرهبانهم، (ويدعون أن أصنامهم تكلمهم وتأمروهم وتنهاهم وتخبرهم بالأمر قبل كونها، وتأتيهم بالأمطار ويسألونها عن الرخاء والنعم، وتدفع عنهم السوء وتشفي مرضاهم ويحملون زمناهم على الجنائز إلى سوق الأصنام فينقهن، ويرجعون على أقدامهم، ويدعون أنها تحيي الموتى، ولهم رقي يدعون أنها تشفي وتحي، فينبغي أن يكون هؤلاء محققين صادقين)^١. فإذا صح مقياس أهل الكتاب أن كل من أتى بالمعجزات، بل كل من ادعى المعجزات فهو صحيح الشريعة، فإن شريعة الهنود أولى بأن تكون صحيحة.

٥٢. مقارنة النصرانية بالمجوسية:

من خصائص العقائد المجوسية إدعاء الآيات والمعجزات، ويبلغون في ذلك شأوا لا يبلغه أحد من أهل الكتاب، ومع ذلك يأنفون عن حمل السلاح لأجل الدين؛ (و يقولون: نحن لا نكره أحدا على الدخول في ديننا، ولا نرغب فيه، و هو دين خصنا الله به، فمن دخل فيه لم نمنعه، وإنما نقاتل ونحمل السيف على الأمم لتأدية الخراج و الدخول في الطاعة فقط، فأما لأجل الدين فلا نحارب)^٢، وبذلك صاروا يربطون بين صحة الدين و ظهور المعجزات، كما تدعى النصارى، فدلالة الإلزام تفرض على أهل الكتاب أن يقرؤا بصحة المجوسية، عملا بالمقياس^٣، و لما لم يصيروا إلى ذلك؛ تبين بطلان مقياسهم في الربط بين دعوى الإعجاز وصحة الدين.

٥٣. مقارنة النصرانية بالحنبلية:

بين القاضي عبد الجبار أنه (صار في هذه الأمة من يسلك هذه السبيل - يقصد النصارى-، ويؤكد دعواه بادعاء الآيات والمعجزات والتواريخ والأيام، كادعاء الحنبلية أن المعتصم بن رشد لما ضرب أحمد بن حنبل رحمته الله، انحل عنه منزره فخرجت كف فشبت منزره)^٤، فكان أن عفا عنه المعتصم لشدة هول الوقفة^٥. وهي في نظر البعض كرامة للإمام أحمد بن حنبل رحمته الله، و دليل صدق معتقده في كون القرآن غير مخلوق؛ و لكن القاضي يعد هذه الاعتقادات مجرد تصورات اجتماعية دينية نتجت عن مأساة الأمام ومحنته التي كان لها وقع شديد على الناس، وأنتجت تصورات اجتماعية دينية حولها، لا أساس لها من الصحة، ولا تعدو أن تكون ضربا من الفلكلور الديني لا غير.

١ المصدر السابق، ص ١٨٥.
٢ المصدر السابق.
٣ المصدر السابق.
٤ المصدر السابق، ص ٢١٠.
٥ المصدر السابق.

ويصل القاضي عبد الجبار بهذه المقارنات الثلاث إلى إثبات أن هذه الدعاوي لا تصح، ولا تدل على صحة المعتقد؛ لأنها لو كانت كذلك لصحت كل هذه الاعتقادات المتناقضة فيما بينها. وهذا الاهتمام بالمقارنة جعل القاضي عبد الجبار نموذجا متميزا في تناول الأديان ويعد منظرا لها بحق إبان القرون الأربعة الهجرية الأولى^١.

ثانيا: الدراسة التكوينية للأديان:

إن الدراسة التكوينية للأديان عند القاضي عبد الجبار هي مقارن يعتمد المقارنة بين نموذجين، ليصل بعدها إلى إبراز عناصر التأثير بينهما، ومدى تأثير الواحد منهما بالآخر، و كيفيات ذلك، و تضيف إلى النماذج الاستدلالية الأخرى الجواب عن ظروف تكون الظواهر الدينية المختلفة والعوامل الفاعلة فيها. وهي منهج حديث التطبيق في الدراسات الإنسانية، وله دور هام في تأريخ الأفكار العلمية؛ بما يرمي إليه من إبراز دور نموذج معين في تكوين نموذج آخر^٢.

ويفترض المنهج التكويني أساسيات إمكانية إجراء بحثه، وهي ظروف تاريخية، ومكونات تاريخية، ودين مدروس، و نتائج دينية، وإليك توضيحها: أما الظروف التاريخية، فهي الإطار الذي تسم فيه التكون الديني، وهنا يقوم القاضي عبد الجبار بدراسة الأحداث التاريخية والاجتماعية والثقافية التي كانت ملامسة للفكرة الدينية التي يراد دراستها، ليعرف امتداداتها التاريخية. وأما المكونات الدينية فتشمل كل العناصر الثقافية والدينية والفكرية التي أثرت الدين بمفاهيمها، وزودته بها، ليقتنع بها، أو يبرزها في شكل جديد، معطيا لها تفسيراً يتماشى مع طبيعة تصورهما. وأما الدين المدروس فهو ميدان البحث التي تقوم الدراسة التكوينية بفحصه للنظر في المكونات التي ساهمت في صياغته. و أما العنصر الرابع، وهو النتائج التكوينية؛ فالمراد به الدين الناتج بصيغته الجديدة.

و يمكن عد هذا المنهج امتداد لمفهوم التحريف القرآني الذي انفرد بتأسيسه تأسيسا جديدا، وسماه بمنهج المخالفة في الأصول والفروع؛ ورغم تأكيد القرآن على هذا المفهوم، إلا أن الدراسات الإسلامية في الأديان في القرن الرابع قد ارتضت لنفسها الدراسة الأنية الكلامية مع غض الطرف عن مفهوم التحريف كمفهوم أساس في البحث. ويمكننا أن نجد تطبيقات إسلامية لهذا المفهوم في دراسة الكتب المقدسة، لكننا لا نجد له تطبيقا في دراسة الأديان ككل، كما فعل القاضي عبد الجبار.

و تؤدي الدراسة التكوينية عند القاضي عبد الجبار غرضين أساسيين، وهما: دراسة أصالة الدين، و دراسة التحريف، كما يلي:

١. دراسة أصالة الدين

وظف القاضي عبد الجبار المقارنة لدراسة أصالة أديان مختلفة؛ منها بعض الفرق الإسلامية والنصرانية واليهودية، مبينا تأثيرها بديانات وثنية قديمة ومعتقدات شعبية^٣. وقد استنتج أن جل الأديان باستثناء الإسلام ليست لها الأصالة التي تدعيها لنفسها، و لا تعدو أن تكون استمرارا فكريا لأفكار إنسانية قديمة. بل إن

١ الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ٢٥٨، ص ٥٢٣، وأيضا:

Bouamama Ali, la littérature polemique musulmane contre le christianisme, (Alger: Entreprise nationale du livre, 1984), pp120.

Grawitz, methodes des sciences sociales, pp438-439.

٢ راجع:

٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ص ١٦١-١٦٣

٤ المصدر السابق

بعض الفرق الإسلامية في نظره لم تسلم من هذا التأثير، كما هو حال المشبهة والمجسدة^١.

٢. دراسة تحريف الأديان

من أهم أغراض البحث التكويني عند القاضي عبد الجبار دراسة التحريف الذي لحق جل الأديان السماوية، المسيحية والموسوية، وبعض الفرق الإسلامية المنحرفة، وحقيقته عملية بشرية الغاية منها تغيير دين إلهي من الأديان التي أنزلها الله على أنبيائه، ويقوم على تصورات أساسية: وجود دين إلهي، وجود تحريف، وجود سبب تحريف، وجود محرّف، وجود تصور جديد. ويهتم البحث التكويني بفهم المكونات التاريخية المساهمة في تغيير النص أو الفهم أو التفسير أو غير ذلك، من خلال دراسة سبب التحريف^٢.

و ظهرت تطبيقات هذا المنهج عند القاضي عبد الجبار في تحليل العقائد النصرانية، والفرق الإسلامية، كما يلي:

١. دراسة العقائد النصرانية

اهتم عبد الجبار بعقد عدة مقارنات تكوينية، بحثاً عن المكونات الخفية للديانة النصرانية، وقد تبين له أن لها مكونين أساسيين، وهما: الفلسفة اليونانية و المعنقات الرومية والبابلية والصابئة، وفي ذلك يقول: (وهذا التثليث الذي للنصارى قد كانت فلاسفة الروم تنحو نحوه من أن العقل والعاقل والمعقول تصير شيئاً واحداً، ويقولون: هو من المثلث، وهو من فيلسوف قديم)^٣؛ فالتثليث النصراني حسب القاضي عبد الجبار لا يزيد عن كونه امتداداً فكرياً للفلسفة الإشرافية القديمة. وقد زاد الدين تغييراً - في نظره - محاباة القديس بولس للروم، فخفف الشرائع عليهم حتى يستسيغها الذوق الروماني، و(إذا تبينت الأمر وجدت النصارى تروموا ورجعوا إلى ديانات الروم، ولم تجد الروم تنصروا)^٤، وهو بذلك يجعل شرائع النصارى امتداداً للفكر الوثني القديم؛ لأنه تبين أنه توجد تقاليد وطقوس تمارسها النصارى، وقد مارستها الروم من قبلهم، ولم يعرفها تاريخ الأنبياء أبداً، فلذلك يمكن أن نقول أن النصارى اقتبسوها من الروم^٥.

٢. دراسة الفرق الإسلامية

تناول القاضي عبد الجبار فرقا إسلامية بالتفصيل وبين الإطار التكويني الذي انبثقت عنه أفكارها، وطعم تأويلها لنصوص الوحي الإسلامي مكوناتها الفكرية، فصارت دلالات ألفاظه دالة على معنى لم يردده الشرع أصلاً، ولا شك أن المفسر متى تخلى عن مراعاة نماذج التفسير وقواعده صار نقده غير مقبول، واعد تحريفاً^٦. وهو ما يجعل المجسدة من المسلمين يتبهون في تفسير القرآن؛ إذ قالوا في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^٧: (الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجساد، فيجب أن يكون الله تعالى

١ لقاضي عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص ٣٢٢ - ٣٣٥.

٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠-١٥٥.

٣ المصدر السابق، ج ١، ص ١٦٩، ومرميس، فيلسوف يوناني قديم، يعرف عند المسلمين بهرمس المثلث الحكمة، راجع (ابن النديم، الفهرست، ص ٥٠٨).

٤ المصدر السابق، ص ١٥٨.

٥ المصدر السابق.

٦ عبد الجبار، مشبهة القرآن، ج ١، ص ٣٤.

٧ سورة طه، آية ٥.

جسماً) ١ - تعالى عن ذلك - . كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعْ عَلَىٰ عَيْتِي﴾: (أثبت لنفسه العين، ونو العين لا يكون إلا جسماً) ٢. كما قالوا في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، (أثبت لنفسه الوجه؛ وذو الوجه لا يكون إلا جسماً) ٥، وغيرها كثير ٦، وهي كلها تحريفات لمقاصد القرآن ومراميه العقديّة، نتجت عن الجهل بأصول التفسير، وأوضاع اجتماعية معينة ٧.

إن التحليل التكويني عند القاضي عبد الجبار ينم عن تميز خاص في دراسة الأديان المختلفة، بالتفاته إلى كفيات التكون المعرفي للأديان، وتفكيك أطرها المعرفية والتاريخية والمكونات الثقافية التي ساهمت في صياغتها. وبذلك فقد أثرى المنهج الكلامي بمناهج نقدية جديدة، لم يوظفها الفكر الإسلامي في دراسة الأديان قبل القاضي عبد الجبار - فيما نعلم -، وهو ما يفسر لنا سببه إلى كثير من النتائج النقدية التي توصل إليها الفكر المعاصر؛ كـ'الاعتراف بالبعد البشري في الديانات الكتابية'، و'الاعتراف بعدم كتابة المسيح للأناجيل الحالية'، و'الاعتراف بحضور الفكر الوثني في الأناجيل'، ونظرية 'النصارى لم يكونوا أبداً متمسكين بالشرع المسيحي'، ونظرية تأثر النصارى بالروم والثقافات الوثنية القديمة'، ونظرية 'حضور الوثنية في النصرانية'، ونظرية 'الابتداع البولسي في النصرانية'، وهو ما نعهده سابقاً ومعاصرة فائقة للنقد الحديث.

وهذا الطموح هو ما يتشوف له علم الأديان المعاصرة وعلوم إنسانية مختلفة جعلت موضوع دراستها الدين، واتفقت جميعها على أن الدين ظاهرة شديدة التعقيد، لها العديد من الجوانب والأبعاد، فالدين الواحد قد يتكون من معتقدات وأخلاق، وطقوس، ونظم اجتماعية، ومؤسسات، وتجارب روحية، ومشاعر، والتي توجد مظاهر الحياة الاجتماعية. وكل هذا التنوع يحتاج إلى نظرة فاحصة ومخططة، لفهم الدين كظاهرة إنسانية وتاريخية لها ماضٍ وحاضر، وقدرة على الاستمرار في المستقبل، ومحاولة فحص الدين بنظرة أفقية، للبحث عن أنماطه وبنية الأساسية، والاحتراز من الذاتية في فهم الآخر؛ واختلفت التطلعات النقدية باختلاف التخصصات؛ فعلم تاريخ الأديان اتجه إلى فهم نشأة المراحل التاريخية التي تعاقبت على الأديان، وفهم ظروف نشأتها وتطوراتها الفكرية والدلالية، كما أن علم النفس الديني اتجه إلى فهم التجارب الدينية والمشاعر الإيمانية، وفهم دلالات الرموز الدينية التي تثيرها، بينما انفك علم الاجتماع الديني إلى فهم المجال الاجتماعي للمؤسسات الدينية وعلاقاته بالمعتقدات الدينية والقيم الروحية والبنى الأسطورية، واهتم النقد الأدبي والسيميولوجي بدراسة دلالات هذه الأخيرة، وفهم مواضيع أخرى من المصادر المقدسة. وتطمح هذه التوجهات النقدية إلى دعم نتائجها بنتائج علم التاريخ وعلم الآثار، وعلم اللغات الدينية، وغيرها من التخصصات التي تمتلك طرقاً نقدية خاصة لفهم الماضي، ويأتي بعد ذلك علم الأديان ليحاول من خلال معطيات العلوم الدينية والعلوم الإنسانية المتخصصة في الدين أن يبلور النتائج، بغية الوصول إلى الفهم الشامل للدين ٨.

ويمكن القول إن المنهج الواحد إذا وظف بكثرة في موضوع واحد، استفذت النتائج النقدية ووقع التكرار، وهذا ما اتسم به البحث الإسلامي لما استخدم نفس المناهج في دراسة الأديان والرد عليها، فنفذت النتائج الممكنة للأدوات الكلامية، إذ نفس المنهج يؤدي إلى نفس النتائج. وهو ما يفسر لنا قلة نتائج

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٦.

٢ سورة طه، آية ٣٩.

٣ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٧.

٤ سورة القصص، آية ٨٨.

٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٧.

٦ للمصدر السابق، حيث تجد فيه عرضاً لنماذج من هذه التفسيرات وردا عليها.

٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩، وراجع تفصيل هذه العلاقات التكوينية في الباب الأخير من هذه الرسالة.

٨ راجع: C.J.A, Britannica encyclopedia, ((study of religion/Basic aims and methods))

عبد الجبار المبتكرة في كتابيه 'المغني' و'شرح الأصول الخمسة'، إذ وظف فيهما المنهج الجدلي، فكانت ردوده لا تكاد تفرق عن الدراسات الإسلامية الأخرى إلا في جزئيات من التطبيق، كما يفسر لنا كثرة النتائج النقدية المبتكرة التي توصل إليها عبد الجبار في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'، وما ذلك لاعتماد المنهج الكلامي على مناهج جديدة، ليصير مقارنة وتاريخا وبحثا تكوينيا، وهو ما يعد اكتشافا جديدا، فالطرق الدراسية هي تعدد في زوايا النظر، ومحاولة استكشاف من جديد.

الباب الثالث

منهج القاضي
عبد الجبار في تقديم مصادر الأديان المقدسة

بعد أن تعرفنا على الأسس العامة لمنهجية القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، يمكن الآن أن نتابع مناهجه التطبيقية الخاصة، بحثاً عن أسسها وإجراءاتها النظرية والعملية، ليتسنى لنا بذلك تقييم جهوده، وتلمس الابتكارية في أطروحاته. ونبدأ بتحليل 'منهجه' في دراسة مصادر الأديان المقدسة، لأنه أساس نقدي لكل باقي موضوعات الأديان؛ إذ أن أكثر أنساقها تتأسس على نصوص دلالات من المصادر المقدسة، و صار نقد هذه هو نقد لكل الأنساق الدينية، و مدخل لقراءتها و توثيقها، وهو ما يفسر لنا الاهتمام الكبير الذي أولاه لها القاضي عبد الجبار في كتبه المختلفة، كما سنرى.

ويجدر بنا الآن أن نحدد المراد 'بالمصدر الديني المقدس' تحديداً دقيقاً يدفع الإشكالات الواردة عليه، وأهمها مفهوم التقديس وتوابع أسبابه بين الناس، وتوابع مقاييسهم في دواعيه، وهذا ما يدفعنا لبيان المراد بما ندفع به الوهم والإيهام، ونبادر فنقول مرادنا 'بالمصدر الديني المقدس' هنا هو كل نقل شفوي أو كتابي يقسمه أهل دين ما، معتقدين فيه التنزيل أو النبوة، أو الإلهام؛ وبذلك يشمل الكتب التي يعتقد أهلها أنها منزلة من عند الله تعالى، كالقرآن الكريم، أو أنها تنطق عن الغيب، لعصمة صاحبها وجلالتها أو نبوته، كالسنة النبوية، أو متوسمين فيها بالإلهام، كرسائل القديس بولس. و بذلك يتبين أن أسباب التقديس ترجع إلى ثلاثة، و التي هي: التنزيل و النبوة، و الإلهام.

وقد تناول القاضي عبد الجبار من مصادر الأديان المقدسة ما يلي:

| مصادر الأديان المدروسة | أنواعها |
|------------------------|--|
| ١. المصادر الإسلامية | ١. القرآن الكريم |
| ٢. المصادر الكتابية | ١. التوراة ٢. الإنجيل ٣. رسائل الرسل |

و جل دراسات القاضي عبد الجبار حول مصادر الأديان المقدسة المختلفة اتسمت بالاهتمام للتطبيقي أكثر من الانشغال بالتنظير والتعميد؛ ولذلك لم يفصل بدقة خطوات وإجراءات منهجه

النقدي في هذا المجال، مكثفياً بإشارات عابرة من خلاله تطبيقاته النقدية المختلفة على مختلف مصادر الأديان المقدسة، يمكن أن نستخرج منها نظرية كاملة حول هذا الموضوع. ولا شك أن هذه المهمة تحتاج إلى قراءة متأنية لمختلف تطبيقاته النقدية على مصادر الأديان المتعددة لإعادة صياغة منهجه.

ويمكن القول إن اهتمام القاضي عبد الجبار بدراسة مصادر الأديان المقدسة انصب على جانبيين متكاملين، وهما: جانب التوثيق، وجانب التحليل، ولذلك سنخصص لكل واحد منها فصلاً من هذا الباب، وهما:

١. منهج القاضي عبد الجبار في توثيق مصادر الأديان المقدسة
٢. منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة

الفصل الأول

سُنْهُجُ الْقَاضِي
عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي تَوْثِيقِ مَصَادِرِ الْأَدْيَانِ الْمُقَدَّسَةِ

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

اهتم القاضي عبد الجبار أيما اهتمام بتوثيق مختلف مصادر الأديان المقدسة، كما يظهر من خلال تتبع كتبه الآتية:

١. 'المقني' و 'شرح الأصول' و 'المحيط':
 كتب القاضي عبد الجبار 'المقني' و 'الأصول الخمسة' و 'المحيط بالتكليف' في مرحلة مبكرة من حياته، والتي اتسمت بالتركيز على دراسة 'القرآن الكريم' و 'السنة النبوية' مدارساً ونقداً، واهتمام قليل 'بالكتاب المقدس'، بأقسامه الثلاثة، 'التوراة' و 'الإنجيل' و 'الرسائل'، والظن كبير أنه لم يطلع عليها في هذه المرحلة مباشرة، ولكنه نقل عن الكتابات الإسلامية التي اهتمت بنقدها، كالأصول التي أحال عليها، والدليل هو توظيفه لنفس الآيات من الكتاب المقدس التي وظفتها المصادر الإسلامية، وبنفس الاستدلال، وهو ما يدفعنا للإقرار بتأثره و اقتباسه الكثير من نصوصه الاستدلالية من مصادر إسلامية سائدة في عصره^١، ويؤكد هذا تلك الصيغ التي كان يستخدمها عبد الجبار في رواية آيات من الكتاب المقدس، كقوله 'يُروى'.^٢ وقد أشار في تناوله لها لكثير من القواعد التي يلزم اتباعها في توثيقها، مبيناً طريقة ذلك^٣.

٢. تثبيت دلائل النبوة:

يتبين من خلال هذا الكتاب أن القاضي عبد الجبار على علم واسع كبير بمصادر الأديان المقدسة وأخبارها وتاريخها وتوثيقها وأحوالها مفاهيمها، وقد تناول منها 'القرآن الكريم' و 'السنة النبوية' و 'الإنجيل' و 'الرسائل'

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

^٢ المصدر السابق

^٣ راجع: عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١١١.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥، ص ٧، ص ٤٦، ص ٦٤، ص ٩٠.

^٦ المصدر السابق، ص ٨-٣٨.

^٧ المصدر السابق، ص ٩٠-٢١٩.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٦٢.

و"التوراة"، كما تناول "الآبستاق"، مشيراً في ثنايا ذلك إلى قواعد توثيقها وأساليبها وسبر متونها.

٣. 'متشابه القرآن':

درس القاضي عبد الجبار في هذا الكتاب الاختلاف الذي يوجد بين ظواهر الآيات القرآنية، للكشف عن اتفاقها واتساقها، وإثبات عدم اختلاف النص القرآني، وأبان عن القواعد الضابطة لهذا الأمر، ولذلك يمكننا عده مرجعاً في نقد توثيق مضمون مصادر الأديان المقدسة، لما أثاره من قضايا تتعلق بمنهج تفسيرها واتساقها واختلافها وتعارضها.

٤. 'الرد على المطاعن في القرآن الكريم':

يكشف هذا الكتاب عن خصوصيات منهج القاضي عبد الجبار في دراسة مصادر الأديان المقدسة، من خلال تناوله النقد الذي وجهه إلى القرآن الكريم، ودراسة مشكله، وما يقال فيه تعارضاً مع العلم والعقل، ليثبت تهافتها؛ إذ يستعرض الآية ثم يبين ما قيل فيها من نقد؛ ليبين بعد ذلك كيف يرد عليه، وهذا ما يجعلها وثيقة نقدية نادرة في الكشف عن منهج تحليل مصادر الأديان المقدسة.

٥. 'المعتمد في أصول الفقه':

يعد القاضي عبد الجبار كان من أكبر متكلمي الأصوليين، و أعمقهم أثراً في تاريخ الفكر الإسلامي، وكتب عدة كتب في أصول الفقه إلا أنها لم تصلنا، و يابى الله إلا أن تبقى آراؤه عبر عرض تلميذه أبي عبد الله المعتزلي في كتابه 'المعتمد'، و الذي يعد مرجعاً أساسياً لفهم أساسيات الفكر الأصولي عند القاضي عبد الجبار، وما نظره لكيفية فهم الخطاب و الدلالات، و بذلك صار له وطيد بدراسة مصادر الأديان المقدسة وقواعد تحليل خطابها. و قد أمدنا بمعلومات كثيرة حول قواعد منهجه، كما وضح لنا الكثير من الغموض الذي يكتنفها، و هو ما ساعدنا على إعادة التنظيم لممارساته التطبيقية على مصادر الأديان المختلفة، وأسعفنا بمعلومات لم نجدها في غيره من الكتب.

ومهما يكن من أمر، فإن إطلاع القاضي عبد الجبار على مصادر الأديان المقدسة المختلفة عدا المصادر الإسلامية لم يكن باللغة الأصلية، حيث لم يكن يجيد اللغة اليونانية لغة الأنجيل، ولا اللغة العبرية لغة التوراة، كما لا يجيد غيرها من لغات الكتب المقدسة، وهذا ما يجعلنا نقدر بأنه اطلع على ترجمات عربية لها*. ولا يخفى على متأمل في كتبه أن اهتمامه قد انصب على تحليل القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة أولاً، ثم على العهد الجديد بقسميه الأنجيل والرسائل، ثم على العهد القديم ثانياً، ثم على غيرها من المصادر، وإذا كان في توثيق القرآن لا يضاهي في الاستشهاد

^١ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٢ المصدر السابق، ص

^٣ المصدر السابق، ص ١-٣٩.

^٤ راجع خصوصاً مقدمته حيث فصل ذلك نظرياً، ص ١-٣٩.

^٥ راجع على سبيل المثال، المصدر السابق، ص ١٥٠-١٥٤.

والتدليل بنصوص من الذكر الحكيم، فإنه في استدلاله بالأناجيل والتوراة قليل الاستشهاد بنصوصها، إذا ما قورن بغيره كالقراقي^١ وابن حزم مثلاً^٢.

و لم ينهج القاضي عبد الجبار في دراسته لمصادر الأديان المقدسة نهجا كلاميا بحثا، كما لم ينهج نهجا تاريخيا محضا؛ وإنما أراد أن يبين أن أصحاب الأديان المتعددة- كما هم في عصره باستثناء المسلمين- ليسوا على شيء من الهدى، خالفوا أنبياءهم في الأصول والفروع^٣. وهو الغرض الذي لم يسبقه أحد إليه، وقد مدركا لذلك حتى إنه قال: (فاحتفظ بذلك، فإنك لا تكاد تجده في كتاب، وبك إلى حفظه أمس الحاجة)^٤، وهذا ما نعده طموحا منهجيا جديدا، ومقصدا عزيزا في الفكر الإسلامي لم يلتفت إليه إلا في عصور متأخرة، وتوجهها اقتضى منه أن ينهج نهجا مغايرا لسابقه، يستخدم فيه أدوات تحليلية جديدة في هذا الموضوع؛ إذ أن اختلاف الغرض يؤدي إلى اختلاف الوسيلة.

و تتكون مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار مما يلي:

١. مخرج المصدر الديني المقدس:

هو الراوي الأعلى في السند، أو الحلقة الأخيرة منه، فقد يكون الله، كما هو الحال في القرآن الكريم والتوراة المبجلة، وقد يكون نبيا كما في السنة النبوية، وقد يكون شخصا ملهما، كما هو شأن الأناجيل ورسائل الرسل النصرانية^٥.

٢. رواية المصدر الديني المقدس:

وهم سلسلة الرواة الذين تناقلوا المصدر الديني، بصيغ تحمل ينقل بها كل راو ما تحمله عن الراوي الذي سبقه، ليتكون بذلك سند المصدر^٦.

٣. روايات المصدر الديني المقدس:

وهو نص المصدر الديني، و سبب جمع 'روايات' أن المصدر الواحد قد يروى بروايات متعددة؛ قد تكون متفقة، كما قد تكون مختلفة^٧.

و بهذا يظهر أن مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار هي في حقيقتها أخبار تروى وتنتقل، و تحتاج إلى نقد و تحر و توثيق، للتسليم بها، فليس كل ما يروى يصدق، وإلا لزم المحال، إذ أن المصادر المقدسة للأديان المختلفة تروى أخبار متعارضة ومتناقضة، وهو ما يجعل احتمال التسليم بها من غير بحث أمرا مستبعدا^٨، وهذا ما يفسر لنا سبب تقديمه لدراسة نظرية الأخبار على نقد ثبوت القرآن^٩.

ويشترط القاضي عبد الجبار شروطا أساسية لقبول مصادر الأديان المقدسة، وهي:

أولا: أن يكون مخرج المصدر رسولا، ممن علم صدقه بلا ريب ولا شك، و لا يكون ذلك إلا بمعجزة؛ أي أتى بأمر خارق للعادة قد تحدى به

^١ القراقي، الأجوبة الفالخرة في الرد على الأسئلة الفالخرة، ص ٥٠-١٥٠، حيث أورد مقتطفات.

^٢ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج ١، ص ٣٧-١٦٥.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الجبار، المقضي، ج ١٥، ص ٣٤١.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

المكذبين، وأن يشتهر أمر ذلك التحدي، وهذا الإعجاز، ويتوارثه الناس خلفا عن سلف، ويتواتر بينهم تواترا، بما لا يمكن معه تكذيبه^١.

ثانيا: أن يدعي ذلك الرسول أن هذا المصدر الديني قد أوحى إليه به، أو في حكمه، ويدعم ذلك الادعاء بالبيانات الثابتة، وهي المعجزات التي بعث بها الرسول، ودعا إلى كتابه على أساسها، ويثبت ذلك الادعاء لدينا بالخبر المتواتر، أو يثبت بالكتاب نفسه^٢.

ثالثا: أن يكون المصدر الديني رفيع المستوى متسقا غير متناقض، لا يهدم بعضه بعضا، حتى تصح نسبته إلى الله تعالى، فلا تتعارض تعليماته، ولا تتناقض أخباره، بل يكون كل جزء منه متما للآخر، ومكملا له؛ لأن ما يصدر عن الله لا يختلف، ولا يفترق، ولا يتناقض، وهذا ما يتحراه العقلاء في كتبهم وتفكيرهم^٣.

رابعا: أن تكون نسبة المصدر إلى المخرج الذي نسب إليه ثابتة بالطريق القطعي، بأن تثبت نسبة الكتاب إلى الرسول، بحيث يتلقاه الأخلاف عن الأسلاف جيلا بعد جيل، حتى يصل إلى منتهاه الذي أسند ونسب إليه المصدر، من غير احتمال انتحال، فإن كان بطريق ظني لم يقد إلا الظن^٤.

و دراسة القاضي عبد الجبار لمصادر الأديان المقدسة تقوم على النظر (في أحوال الخبر والمخبر، أو فيما يتعلق بالخبر والمخبر، حتى يصح أن تعرف به صحته، لأن النظر فيما لا تعلق له بذلك لا يفضي إلى المعرفة، والذي تعلق بهذا الوجه هو الذي ما ذكرناه، من أن يعرف من حال المخبر أن الكذب لا يجوز عليه، أو استند إلى خبر من هذه حاله، أو وقع على صفة يعلم بالعادة أنه لو كان كذبا لما وقع عليه، ولا رابع لهذه الوجه)^٥، ويظهر جليا أن دراسته تركز على عنصرين أساسيين من مصادر الأديان المقدسة، وهما: مخرج المصدر الديني، وحصص روايات المصدر الديني؛ فإذا كان المخرج مقبولا، وتبين له أن عدد الرواة كبير، بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب، لم يعبأ بدراسة الرواة، لأنه من قبيل المتواتر الذي (يعلم بالعادة أنه لو كان كذبا لما وقع عليه)^٦، لينتقل مباشرة إلى الحكم على المصدر، كما سنرى في المبحث الأخير من هذا الفصل.

وأما إذا كان عدد رواة المصدر الديني المقدس أحاد، فإن القاضي عبد الجبار (ينظر في أحوال الخبر والمخبر، أو فيما يتعلق بالخبر والمخبر، حتى يصح أن تعرف به صحته)^٧، ويكون ذلك بدراسة أحوال رواة مصادر رواياتها، ومخارجها، والحكم عليها، وتحديد مكوناتها التاريخية إن وجدت، ويتم ذلك تبعا لعمليات تقنية متوالية تهتم بنقد رواة مصادر الأديان المقدسة، ثم نقد رواياتها، ليصل إلى الحكم عليها، وهذا ما سيكون محل نقد في المباحث التالية:

١. منهج القاضي عبد الجبار في نقد رواة مصادر الأديان المقدسة
٢. منهج القاضي عبد الجبار في نقد روايات مصادر الأديان المقدسة
٣. منهج القاضي عبد الجبار في الحكم على مصادر الأديان المقدسة

^١ عبد الجبار، تبيين دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤.
^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.
^٣ عبد الجبار، تبيين دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤.
^٤ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١١١.
^٥ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٣٤١.
^٦ المصدر السابق.
^٧ المصدر السابق.

منهج القاضي عبد الجبار

في نقد رُواة مصادر الأديان المقدسة

ما هي طريقة القاضي عبد الجبار في نقد رُواة مصادر الأديان المقدسة؟ وما هي عناصر نقده؟ وما هي العمليات النقدية التي اعتمدها لتحقيق ذلك؟

و جوابا على ذلك نقول: إن نقد رُواة مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار يعتمد على التحقيق في حال الراوي من جهتين متكاملتين، للوصول إلى الحكم على روايته وأهليته للرواية؛ أولهما جهة العدالة، وثانيهما جهة الضبط، و تفصيل ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول:

منهج القاضي عبد الجبار

في نقد عدالة رُواة مصادر الأديان المقدسة

للعدالة عند القاضي عبد الجبار معنيان؛ إحداهما لغوي والأخرى اصطلاحية؛ أما المعنى اللغوي للعدالة فهي من مصدر عدل بالضم؛ أي رضا ومقتنع في الشهادة، و أما العدل و العدالة فهما في اللغة مصدر مقابل الجور، ولهذا وصف العقاب بأنه عدل لما كان مستحقا على المعاقب، كما توصف ترك الزيادة عليه بأنها عدل، كما أن الثواب يوصف بأنه عدل لاستحقاقه المثاب. ولذلك فالعدالة هي (فعل حسن يتعدى الفاعل إلى غيره بنفعه أو بضرره، وقد التزم على ذلك أن يكون الابتداء بالتفضل عدلا، [...])، ولذلك يقال إن الله سبحانه عدل بابتداء الخلق في الدنيا^١.

و أما المعنى الإصطلاحي للعدالة فيبين القاضي عبد الجبار أنها تستخدم لوصف كل مستكثر من فعل العدل، ولذلك وصف به الله سبحانه^٢، كما توظف في وصف كل من أهل لقبول شهادته وروايته مرادا به كل (من اجتنب الكبائر و الكذب و المستخفات من المعاصي و المباحات)^٣. قريب من هذا ما عناه الإمام الغزالي^٤ بالعدالة: (عبارة عن استقامة السيرة والدين، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقها)^٥.

^١ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ١٣٣

^٢ المصدر السابق، ص ١٣٤.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ أبو حامد أحمد الغزالي، المعتمدى من علم الأصول، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣)، ج١، ص ٥٥.

و بهذا يظهر أن العدالة عند القاضي عبد الجبار هي صفة تلزم صاحبها المحافظة على أوامره الدين و نواهيه، وأعراف المجتمع وعاداته وتقاليد، و بذلك صارت خاصة وجدانية و اجتماعية، و لا يتأتى الحكم بها إلا بعد دراسة هوية الراوي، و صدقه و أمانته في القول والأداء، و قريب من هذا يسميه المعاصرون بنقد الأمانة^١.

و تختلف طريقة ثبوت العدالة للراوي باعتبار حاله و دعواه، فإن ادعى النبوة لم تثبت عدالته إلا بالمعجزة، وإلا عد كاذبا، و إن كان غير ذلك عول على الظاهر من عدالة المخبر (إن كان لها ظاهر أن يعتمد عليها، وإلا لزم اختبارها)^٢، بطريقة زائدة، عن كل ما يمكن أن يزيد النفس اطمئنانا إلى أمانة المخبر و صدقه^٣، و كل ما لا يخرجها عن أن يكون لأمره^٤، و يشمل ما يلي:

١. التكليف

٢. الدين

٣. السلامة من أسباب الفسوق

أولا: التكليف:

و المراد بالتكليف عند القاضي عبد الجبار هو (جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت فسي المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف)^٥، والتي لا تتم إلا مع البلوغ و اكتمال جملة العلوم المخصوصة المحصورة بالوصف لا بالعد تناولناها سابقا، متى تحصلت للإحسان هذه العلوم صار عاقلا، رجلا كان، أو امرأة، حرا كان أو عبدا، بصيرا أو أعمى إذا حدث (من حفظه؛ لأنه قد يظن صدقهم في روايتهم ولم تمنع الشريعة من قبولها، بل قد قبلت الصحابة رواية ابن عباس و كان ضريرا)^٦.

ثانيا: الدين:

اشتراط القاضي عبد الجبار في الراوي لمصادر الأديان المقدسة الإسلام، ولذلك لا يقبل رواية الكافر كفرا صريحا، كما لا يقبل رواية الكافر بتأويل؛ (لاتفاق الأمة على المنع من قبول خبر الكافر، [...])، و الفقهاء إنما قبلوا أخبار من هو كافر عندنا؛ لأنهم لم يعتقدوا فيه أنه كافر)^٧. و ما نكره القاضي عبد الجبار حول اتفاق الأمة على رد رواية الكافر بتأويل غير ثابت؛ (لأن كثيرا من أصحاب الحديث يقبلون كثيرا من أخبار سلفنا رحمهم الله كالحسن و قتادة و عمرو، مع علمهم بمذهبهم و إكفارهم من يقول بقولهم و قد نصوا على ذلك، فأما من يظهر منه العناد في مذهبه مع ظهوره عنده، فإنه لا يقبل حديثه كما لا يقبل حديث الفاسق بأفعال الجوارح لما كان يطمها فسقا)^٨. وإنما الثابت هو رد رواية الكافر الصريح^٩.

و لكن ما موقف القاضي عبد الجبار من روايات رواة الأديان الأخرى لمصادرهم و أخبارهم الدينية؟

^١ عثمان موافي، منهج النقد التاريخي عند المسلمين و المنهج الأروبي، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة للجامعة، د.ت) ص ١١٩
^٢ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٦.
^٣ عبد الجبار، المقني، ج ١١، ص ٣٨٥.
^٤ المصدر السابق، ج ١٥، ص ٢٤٠.
^٥ المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٨٥.
^٦ راجع هذه الرسائل، الفصل الأول.
^٧ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٧.
^٨ المصدر السابق، ص ١٣٥.
^٩ المصدر السابق.
^{١٠} المصدر السابق.

يظهر من تطبيقات القاضي عبد الجبار أنه يرى أن كل صاحب دين حجة على معتق دينه في رواية الأحاد من أخبار الدين إذا انتفت منها العلة؛ وأنهم حجة على غيره من معتق الملل الأخرى في أخبار الدنيا والتي لا علاقة لها بالدين؛ لسبب بسيط: هو أن الأحاد بني على القرائن و الأمارات، ولذا يبحث للخبر عن كل ما يزيده رسوخاً في الثبوت، من أحوال روايته، وصيغ رواياتهم، وغير ذلك، و من ذلك اتفاق الدين بين الرواة الذي هو قرينة تزيد النفس طمأنينة وسكوناً إلى صدق الراوي، ولا (يخرجه عن أن يكون أمانة)¹. و خلافاً لهذا المتواتر الذي هو قوي بنفسه²، إذا توفسرت فيهم شروط معينة³، تجعله في غنى عن القرائن بما في ذلك اختلاف الدين⁴.

ثالثاً: السلامة من أسباب الفسوق:

يرى القاضي عبد الجبار أنه توجد عدة أسباب للفسوق توجب ترك رواية الراوي و تخرجه عن أن يكون أمانة، وهي:

٠١. الكذب

٠٢. المجاعة

٠٣. الجهالة

٠٥. السلامة من خوارم المروءة

٠١. الكذب:

إن الكذب عند القاضي عبد الجبار هو (أن يريد المخبر أن يخبر عن الأمر الذي ليس هو على ما تناوله الخبر)⁵؛ و ما يخالف واقع الأمر عن إصرار، ولذلك يهدر قيمة الراوي، و لا يقبله كأمانة⁶، و يسلب عنه وصف العدالة الذي ينال إلا (باجتباب الكبائر و الكذب و المستخفات من المعاصي)⁷؛ لأنه لا يؤتمن منه الكذب في ما كل يخبر به، و يتصور منه النقول عليه، ولذلك فلا قيمة لروايته وترد⁸، ولو وافق غيره من الثقات فيما روى⁹، و(من ابتداء بذلك وكذب فيه فهو أحد المضلين)¹⁰، و رواية هذا النوع من الرواة يسميها المحدثون 'بالموضوع'¹¹.

٠٢. المجاعة:

يشترط القاضي عبد الجبار لاكتمال عدالة الراوي أن يكون (ممن لا نعرف من قبيل منه مجاعة ولا خلاعة، أو ما يخرج خبره من أن يكون أمانة)¹²؛ و المراد بالمجون هنا هو الفسوق، و يشمل الكبائر، و المستخفات من المعاصي¹³، و كل ما يوقع في النفس ريبة من أمره¹⁴، وهو نفس الحكم الذي توصل إليه النقاد المحدثون في تعاملهم

١ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٣٤٠.

٢ المصدر السابق، ص ٣٦١.

٣ المصدر السابق.

٤ المصدر السابق.

٥ المصدر السابق، ج ١١، ص ٣٢٠.

٦ المصدر السابق، ج ١٥، ص ٣٤٠.

٧ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٤.

٨ المصدر السابق، ج ١، ص ١٥٤.

٩ المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣٥.

١٠ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

١١ محمد بن إسماعيل، المعروف بالأمير الصناعي، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، برعاية: أبو عبد الرحمن صلاح،

ط ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧) ج ٢، ص ٥٣.

١٢ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٣٤٠.

١٣ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٤.

ربية من أمره، وهو نفس الحكم الذي توصل إليه النقاد المحدثون في تعاملهم مع الراوي الماجن، حيث سموا روايته بالمنكر و المتروك.

٥٣. الجهالة:

لما كان خبر الرواة عند القاضي عبد الجبار لا يصير أمانة إلا بوجود صفات وشروط، تبين أن من جهل حاله لا تقبل روايته؛ ولذلك فلا تصح رواية قوم (لا يعلمون ولا يدورن من هم)؛^١ (لأن من حدث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع منه، إما على جملة، أو تفصيل فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك، كما لا يحل منه لو علمه كذبا)،^٢ و هو في هذا يساند المحدثين في موقفهم من الراوي المجهول.

٥٤. السلامة من المستخفات:

يجعل القاضي عبد الجبار اقتراف المستخفات من المباحات سببا للطعن في عدالة الرواة،^٣ و دليلا يخرج خبره عن (أن يكون أمانة)^٤، لعدم تورعه، وهو ما يعنيه المحدثون بخوارم المروءة.^٥

فإن اتصف الراوي بالتكليف والدين والسلامة من أسباب الفسوق صار عدلا في نظر القاضي عبد الجبار، و جاز التحمل عنه، و أما إذا اختل شرط من ذلك فإنه يرفض وثاقته، و يهدر روايته، و لا يعتد بها، لعدم الاطمئنان إليه؛ (لأن من حدث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع منه، إما على جملة، أو تفصيل فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك، كما لا يحل منه لو علمه كذبا)،^٦ و هو في ذلك ليس غريبا عما استقر عليه الرأي عند الأصوليين والمحدثين.^٧

و تظهر تطبيقات هذا المدخل النقدي في دراسات القاضي عبد الجبار حول الكتاب المقدس، لا سيما الأناجيل الأربعة بما قام من نقد لعدالة روايتها الأربعة، ليستنتج أنه (عند هؤلاء الطوائف من النصارى أن هؤلاء الأربعة أصحاب المسيح و تلاميذه، وهم لا يعلمون و لا يدورن من هم، ولا معهم في ذلك إلا الدعوى)^٨. و عليه فهؤلاء الرواة الأربعة غير معروف في الهوية ولا الحال؛ و لذلك لا يمكن أن تدرس عدلتهم، وهي التي تبني على العلم بظاهر الراوي، و لذلك فقد حكم القاضي عبد الجبار على روايتهم بأنها رواية مجاهيل. أضف إلى هذا أنهم (يتفقون في مواضع و يختلفون في مواضع و في بعضها ما ليس في بعض،[....])، و فيها من المحال و الباطل و السخف و الكذب الظاهر و التناقض البين الشيء الكثير)^٩، و هذا طعن صريح في عدلتهم، و كشف لاختلال شروطها فيهم؛ لوجود أسباب الفسق فيهم من الكذب و الباطل و السخف، و غيره؛ فلا تحل الرواية لأن من فعل ذلك (فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك، كما لا يحل منه لو علمه كذبا)^{١٠}.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٢.

^٢ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ٥.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

^٥ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ١١٣.

^٦ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٤.

^٧ عبد الجبار، المعنى، ج ١٥، ص ٢٤٠.

^٨ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ٨٦.

^٩ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

^{١٠} الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ٨٦-١٢٤.

^{١١} القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

^{١٢} للمصدر السابق، ص ١٥٤.

^{١٣} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

و يمكن القول بأن العدالة عند القاضي عبد الجبار هي معيار نقدي، يحتكم إليه في تقييم سلوك الراوي و سيرته الأخلاقية الدينية والروائية، وتحديد مدى الاطمئنان لروايته، أخذاً بعين التقدير كلا من الدين، والأخلاق، والأعراف معا. وهذا ما يميزه عن النقد الغربي المعاصر للكتاب المقدس، الذي اعتمد في نقد الرواية على نقد سماه نقداً خارجياً، و نعتة يكشف عن سطحيته، إذ أنه لا يعبا كثيراً بالعدالة، وقد جعل منها مفهوماً نفسياً وجدانياً ليس له صلة بالدين والمجتمع، وبذلك صاروا يعولون في نقد الكتاب المقدس على روايات مجاهيل، ويعتمدون مرويات عثروا عليها بالوجدان^٢، ليجعلوا منها نسخة يرجع إليها لتصحيح ونقد ومقابلة الكتاب المقدس، ولا شك أن ما رآه القاضي عبد الجبار و اعتمده المحدثون هو الصواب؛ إذ أن الإنسان وحدة متكاملة ذو شجون، وأغراض ودوافع مختلفة، ولا يمكن التحقق منه إلا بالتتبع والبحث في شخصه ومعتقده و التزامه، للنظر في سلامة دوافعه، ومدى جرأته على الكذب واحتمال ذلك منه، وهو ما لا يمكن أن يتحقق إلا بمثل منهج القاضي عبد الجبار؛ ولا ريب أن النتائج الباهرة للقاضي عبد الجبار في دراسة الكتاب المقدس، تثبت أهمية هذا التوجه، وتكشف عن الأبعاد النظرية والتطبيقية والتنظيرية لمبادئه النقدية.

المطلب الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار

في نقد ضبط رواة مصادر الأديان المقدسة

استخدم القاضي عبد الجبار مفهوم "الضبط" في نقد رواة مصادر الأديان المقدسة، ومع ذلك لم يعرفه^١، ويبدو أن مرد ذلك إلى كونه مصطلحاً شائعاً بين المحدثين و الأصوليين في عصره، يفيد معنيين أحدهما لغوي والأخرى اصطلاحية؛ أما المعنى اللغوي فهو (لزوم الشيء، وحبسه، وعدم مفارقتة، ومنه حفظ الكتاب، أي إتقانه حفظاً، وعدم مفارقتة)^٢. و أما المعنى الاصطلاحية، وه المراد هنا، فيمكن تعريفه تعريفاً جامعاً كما يلي: (حفظ الراوي، لما يروي و إتقانه له، صدراً أو كتاباً، يستطيع معه استحضاره متى أراد)^٣. و لذلك، فمراد المحدثين بقولهم [فلان ضابط]، أنه حافظ لما يروي حفظاً متقناً، إما في صدره، وإما في كتابه، وإما فيهما معاً^٤.

^١ موافق، منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأروبي، ص ١٥١.

^٢ المصدر السابق، ص ص ١٥١-١٥٢

^٣ راجع:

CHTEMEIER, P. J., L'inspiration de l'écriture, (Montréal: Fides, 1985).

GISEL, P, Esprit et Écriture in: (Hokhma, n° 37, 1988), pp. 25-42.

GOUNELLE, A. et VOUGA, F, Thèses sur l'écriture, in (Etudes théologiques et religieuses, n° 59, 1984), pp. 523.

GOGUEL, M, Autorité de Christ et autorité de l'écriture, in (Revue d'histoire et de philosophie religieuse, n° 18 (1938), pp. 101-125. راجع:

GOUNELLE et VOUGA, Thèses sur l'écriture, . pp. 523.

^٤ فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ص ٢٤١-٢٤٤

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢، ص ١٥٤.

^٦ البغدادي، الكفاية في علوم الرواية، ص ٧٩

^٧ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ٨٧

^٨ المصدر السابق.

و يؤكد القاضي عبد الجبار على أهمية تحقيق ضبط روايات الرواة؛ لأنها (بمنزلة سائر ما يجب أن يحترز الإنسان فيه؛ لأن من حدث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع منه، إما على جملة، أو تفصيل فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك، كما لا يحل منه لو علمه كذبا).^١

و حقيقة الضبط عند القاضي عبد الجبار هي دقة الملاحظة، أو قل دقة النقل بتعبير المحدثين، والتي من لوازمها أن يكون عند التحمل يقظا قريبا من مصدر الخبر أو مشاهدا له عيانا، حتى يمكن الراوي من رؤية المحدث رؤية حسية للراوي ومباشرة. وعلى كل حال، فالدقة في الملاحظة من أهم الركائز التي يركز عليها المنهج العلمي في العصر الحديث، وما يشترطه المعاصرون من علماء المنهج.^٢

و يقوم نقد ضبط رواة مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار على تصورات أساسية، شروط ضبط الرواة، وأمارات اختلاله، ثم أقسامه، وهذا ما يمكننا تحليله في العناصر التالية:

١. شروط ضبط الرواة عند القاضي عبد الجبار
٢. أمارات اختلال الضبط عند القاضي عبد الجبار
٣. أقسام الضبط عند القاضي عبد الجبار

أولا: شروط ضبط الرواة عند القاضي عبد الجبار:

لما كان الإخبار (بمنزلة سائر ما يجب أن يحترز الإنسان فيه)^٣، اشترط القاضي عبد الجبار في ضبط راوي إتقان المحفوظ، إن كان يحدث من حفظه، أو كان يحدث من كتابه^٤، و السلامة من عوارض الضبط؛ و المراد بعوارض الضبط عند القاضي عبد الجبار، هو كل الأحوال التي تدل على عدم إتقان الراوي لما يتحملة عن شيوخه، وتزيد شكاً في صدقه، وقد أشار إلى كثير منها^٥، إلا أنه يمكن إرجاعه إلى عنصر وحيد هو كثرة القلط، والذي يعد عاملا أساسا في تحرير ضبط الراوي والحكم عليه؛ إذ أن ثبوته يؤدي إلى خفض مقامه من الضبط، بل قد يكون سببا في رفضه أصلا^٦.

و أسباب كثرة أغلط الرواة عند القاضي عبد الجبار كثيرة، منها: السهو، الغفلة، الوهم، والاختلاط و تغير الحفظ، وغيرها^٧. و ليست العبرة بوجود القلط ولكن بكثرتة، فإذا صار سهوه واختلال ضبطه أكثر، صار ذلك قادحا فيما يروي عن شيخه^٨، (وليس لأحد أن يقول: الظاهر من العقل الضبط وقلة السهو، لان العقلاء يختلفون في الضبط، وليس له أن يقول: الظاهر من العدل أنه لا يروي الحديث وهو يتهم ضبط نفسه وحفظه؛ لأن من لا يضبط يظن أنه قد ضبط، ومن سها يظن أنه ما سها فيروي حسب ظنه)^٩. و أما إذا (تساوى ضبطه واختلاله فلا يحصل الظن أيضا لصحة ما رواه لتعادل الأمرين، [...])، قبل خبره؛ لأن الخبر أمانة؛ فالأصل فيه الصحة^{١٠}. و قريب من هذا ما قاله

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤

^٢ موافق، منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأروبي، ص ١٥١

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤

^٤ المصدر السابق، ص ١٩٣-١٩٤

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ١٩٤-١٩٦

^٧ المصدر السابق، ص ١٩٥.

^٨ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٦.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق.

ابن المبارك: (الناس ثلاثة: رجل حافظ متقن، فهذا لا يختلف فيه، وآخر يهتم والغالب على حديثه الصحة، فهذا لا يترك حديثه، وآخر يهتم والغالب على حديثه الوهم فهذا يترك حديثه)^١.

ويمكن القول إن مفهوم الضبط عند القاضي عبد الجبار منهج نقد كامل للتثبت من حفظ الراوي ومدى سلامة الاطمئنان إلى روايته، من خلال تتبع مروياته ومقارنتها واعتبارها بغيرها، للكشف عن خطئه ونسبته مقارنة بمحفوظه جملة.

ثانياً: أمارات اختلال ضبط الرواة عند القاضي عبد الجبار:

يرى القاضي عبد الجبار أن الراوي إذا اختل ضبطه ظهرت قرائن وأمارات تثبتته، يمكن ردها إلى ثلاثة، وهي: الغرابة، الاختلاف، والاستحالة، وحقيقتها كمايلي:

١. الغرابة:

بعد القاضي عبد الجبار الراوي غير ضابط ومخطئا إذا تفرد به بروايات عن مصدر في ظروف و ملاسبات تاريخية تدعو لانتشاره و تواتره بين الرواة؛ لتوافر الدواعي وغياب المانع؛ إذ معلوم أن قبول الأحاد مبني على القرائن و الأمارات المؤيدة وانتفاء الموانع الدافعة، و من هذه الغرابة التي توقع في النفس ريبة حول اشتغال الناس عن الرواية مع توفرو دواعي النقل، و(تخرجه عن أن يكون أمانة)^٢؛ لأنه (لا يصح على الجمع العظيم ترك ما تدعو الحاجة إلى نقله، ويحصل بنقله من الفائدة ما لا يحصل فيه قبل ذلك)^٣. ومراد القاضي عبد الجبار بالدواعي هنا هو أمور كثيرة، منها ما عهد الناس من الاشتغال بنقل الأخبار؛ لأن (ترك إظهار الخير والكف عنه أشق على النفس من إظهاره، وإن كان أقرب إلى الراحة)...، و لهذا يشق على النفس حفظ الشر و كتمانها،...، ولهذا قل من يحفظ السر في الناس وكثر من يبيده ويظهره، وكان النفس تستروح إلى إظهار ذلك)^٤. كما أن منها الوازع الديني للراوي إذا كان ممن يتدين بذلك ويعتقد وجوب نقله، فهذا أدعى لانتشاره، وأمنع لتفرد^٥. ولذلك فقد (صح بصحته أن في الأخبار ما لا بد من أن يكون منقولا، ولا يجوز فيه خلافة، وفيها ما الأقرب أن يكون منقولا، وإن جاز خلافة، وفيها ما قد يتساوى فيه حلال الطرفين لبعض العلل، فلا يمتنع في بعضها ألا يجب نقله، ولا يحسن إذا كان من الأمر الذي لا يفيد نقله من الظهور والإظهار إلا ما هو)^٦. ومهما يكن (فإنه ليس يجب في كل أمر نعلمه أن نعرف علله، سيما إذا كان من باب الدواعي)^٧. و أما مراد القاضي عبد الجبار بالموانع و الصوارف، فهو (الأمور العارضة؛ نحو تخويف يقع من سلطان، و قهر، و مواطأة على ما يوجب الكف عن النقل، وكل ذلك مما يعرض. وإذا عرض لم تخف الحال فيه، و إذا وجدناه جوزنا أن يكون سببا في ترك النقل)^٨. وهذا ما يثبت أن القاضي عبد الجبار قد بنى نظريته حول غرابة الرواة على أساس من واقع الرواية، ليخالف بذلك كثيرا من المحدثين الذين يرون أن تفرد الثقة مقبولا على الإطلاق^٩، وليؤكد أن نقد الروايات ليس عملا شكليا، يهتم بظاهر الرواية، دون

^١ الغزالي، المستصفي، ج١، ص١٠٢.

^٢ عبد الجبار، المقني، ج١٥، ص٣٤٠.

^٣ المصدر السابق، ص ٤٠٦.

^٤ المصدر السابق، ص ٤٠٥.

^٥ المصدر السابق، ص ٤٠٦.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ٤٠٧.

^٩ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج٢، ص ٧-١٠.

التفات إلى خفايا الراوي و المروي، وإنما هو معرفة شاملة بالرواية وملابساتها الروائية، كما يتم الآن في نقد الكتاب المقدس^١.

٢. الاختلافات:

يؤكد القاضي عبد الجبار أن من أمارات ضبط الراوي لما يحدث به موافقة الأقران الذين رَووا معه نفس المروي عن نفس الشيوخ^٢. وأما إذا خالفهم في روايتهم، فصاروا (يتفقون في مواضع، و يختلفون في مواضع، و في بعضها ما ليس في بعض)^٣، فلا شك أن ذلك دليل على عدم الضبط، و أمانة على وجود الخطأ عندهم^٤. والاختلافات التي يمكن أن تقع بين الرواة كما يرى القاضي عبد الجبار ترجع إلى نوعين، وهما: الزيادة، والإبدال؛ أما الزيادة فقد تكون في المتن بزيادة لفظ، أو نص، كما تكون في السند بزيادة راو، أو عدة رواة^٥، ومن هذا ما يسميه المحدثون بالمزيد، و زيادة الرفع، و زيادة الوصل. وأما الإبدال، فيكون بتغيير شيء من الرواية الأخرى، كالمقلوب عند المحدثين^٦، وقد يكون في السند كما قد يكون في المتن، و منها ما يسميه المحدثون بالمصحف و المحرف^٧، وكل هذا لا يتأتى للناقد إلا بالمقارنة المتأنية بين مختلف روايات المصدر الواحد. ومهما يكن، فبانه أمانة اختلال ضبط الرواة، وعدم إتقانهم لما يرون، و قرينة يرد بها خبر الواحد.

٣. الاستحالة:

إذا كانت الغرابة و الاختلاف من خصائص الروايات، فإن الاستحالة من خصائص موضوع الروايات، ومعاني ما يروي الراوي و إمكانيته. و حقيقة الاستحالة عند القاضي عبد الجبار مخالفة العلوم الأخرى، و حيا أو عقلا أو حسا، أو غيرها؛ إذ (أن العلوم لا تتناقض). ولذلك فإن (الأخبار لا يجوز التصديق بها إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة)^٨. وهو بذلك يؤكد على ضرورة التحقيق العلمي في نصوص الروايات و مدى مطابقتها لما تحصل للعلوم الأخرى، ولذلك يقول في خبر الأحاد: (من شرط قبوله الموافقة، وهذا هو الذي نقول: إن خبر الواحد لا يقبل، إذا خالف الكتاب والنسبة المقطوع بها)^٩. ولذلك رفض بعض روايات مصادر الأديان المقدسة بحجة ما (فيها من المحال)^{١٠}، كرفضه لأحاديث الرؤية و إثبات الصفات لما فيها التشبيه المحال -على حد زعمه-^{١١}.

و وجود إحدى هذه الأمارات أو جملتها في رواية رواة مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار يدل على عدم ضبطه لما يرويه، ولذلك فلا تقبل^{١٢}. فإذا تكرر ذلك منه اقتضى المزيد من الحيطة و الحذر، و صار قرينة لخفة ضبطه، ومعيارا يمكن اعتمادها لتصنيفه في رتب الرواة كما سنرى في العنصر الموالي. و بذلك يصير نقد مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار عملا

^١ فهمي عزيز، المدخل إلى العهد الجديد، (مصر: دار الثقافة المسيحية، دت)، ص ١١-١٤٤، و

Rich Elliott, The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism, ed web, <www.skypoint.com>, (USA: Greenleaf University, 2002). ((Old Testament Textual Criticism))

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤

^٥ المصدر السابق، ص ١٩٣، و البصري، للمعتد، ج ٢، ص ١٢٩

^٦ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ٧٦

^٧ المصدر السابق، ص ٢٤٠

^٨ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥١.

^٩ المصدر السابق، ص ١٩٤

^{١٠} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤

^{١١} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣

^{١٢} للبصري، المعتد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٦.

نقدياً، يجمع بين دراسة الراوي والمروي، و يدعم أن نقده للضبط يقوم على رؤية متكاملة يجعل من الراوي محط أنظار علوم مختلفة وبؤرة علوم متكافئة؛ تهدف إلى التأكد من سلامة ما يروي السراوي ويحدث به.

ولذلك نجد القاضي عبد الجبار في دراسته للأناجيل يؤكد على اختلال ضبط رواياتها، لوجود القرائن التالية:

١. الغرابة: إذ أن روايات النصارى للأناجيل كلها غريبة، فليس عندهم سوى (أربعة أناجيل لأربعة نفر، كتب كل واحد منهم إنجيله في زمانه)^١، وهو ما لا يعقل؛ وقوله (كتب كل واحد منهم إنجيله في زمانه) يريد به نحض التواتر الذي يمكن أن يدعى لكون رواياتها أربعة، إذ من حق هذا العدد أن يفيد العلم، لأنهم متباعدين، ولم يتلقوه مباشرة.

٢. الاختلاف: إذ أن كل راوٍ من رواة الأناجيل قد أدرك أن الذين سبقوا بالكتابة لم يجيدوا، وكان عنده (أن صاحبه الذي تقدم وعمل إنجيلاً أنه قد ضبط أشياء وأخل بأشياء، وغيره أعرف وأضبط، ولو كان من قبله قد ضبط وأصاب، لما احتاج أن يعمل هو إنجيلاً آخر غير إنجيل صاحبه)^٢.

٣. الاستحالة: إن فحص مضمون الأناجيل يثبت وجود التناقض بينها، لأن رواياتها (يتفقون في مواضع، و يختلفون في مواضع، و في بعضها ما ليس في بعض)^٣، و هو الدليل على عدم ضبطهم، كما أنه يوجد فيه (من المحال والباطل والسخف والكذب الظاهر والتناقض البين شيء كثير)^٤.

و كل هذه القرائن في نظر القاضي عبد الجبار تثبت أن رواية الكتابة الإنجيلية تم ترقق إلى درجة القبول سواء في العدالة كما بينا سابقاً، أو في الضبط لوقوع السهو والغلط والمحال فيها، ولذلك فلا يصح أن يعول عليها في تقرير الأحكام التشريعية، وما يالك بالمقررات العقدية.

كما نجد مبادئ نقد الرواية في تحليل القاضي عبد الجبار لبعض ما يروي عن الرسول ﷺ، ومن ذلك ما اعتمده من يروي رؤية الله تعالى، فقال: (إن قولهم هذا أداهم إلى التصديق بأخبار رويها، نحو أن رب العالمين يتجلى لعباده يوم القيامة ويكشف عن ساقه، ويقول أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منكم، إلى غير ذلك مما يدخل في باب السخف)^٥، وبذلك يجعل سبب رد هذه الأحاديث في نظره هو السخف الذي يستحيل أن يصدر عن رسول الله ﷺ، ولذلك يروي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: (ما أنا من شئ من أخوف من أن يدخلني النار من الحديث)^٦، وهذا ما دفع الإمام شعبة إلى أن يقول: (ما فتش هذا الحديث تغيشي، وقد نظرت فيه فوجدت لا يصح منه الثلث)^٧، وهذا ما جعل عروة بن الزبير يقول في أبي هريرة رضي الله عنه، لما حدث الحديث الكثير: صدق وكذب، فقيل له: ما المراد بذلك؟ فقال: إما أن يكون سمع بذلك من النبي ﷺ فلا شك فيه، ولكن منها ما وضعه على موضعه، ومنها ما لم يضعه في موضعه)^٨.

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤.

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٢.

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٤.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٨.

^٦ المصدر السابق، ص ١٩٣.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

ثالثاً: أقسام ضبط الرواة عند القاضي عبد الجبار:

يقسم الضبط عند القاضي عبد الجبار إلى قسمين، وهما: الضبط العام، و الضبط الخاص:

- أما الضبط العام، فهو مدى حفظ الراوي للمصادر الدينية عموماً، ودرجته فيه؛ من غير اختصاص بحال دون حال، ومن غير حصر بالمرويات، فهو يعم كل أحوال الراوي، وكل رواياته. ويستنتج هذا النوع من الضبط من تتبع جملة مرويات الراوي وعرضها على أقرانه، لينظر في الموافقة والمخالفة، ولا تخلو أحكامه مما يلي:

١. الموافقة التامة
٢. الموافقة الوسطى
٣. الموافقة النادرة

أما الموافقة التامة، وهي جودة الحفظ، وندرة الخطأ، ولذلك تعد فهي الدرجة العليا من الحفظ، و لذلك (يقبل خبره فيما لا يعلم أنه سها فيه)^١. و أما الموافقة الوسطى، كان يتساوى ضبطه و اختلاله فلا تترجح صحة على رده، لتعادل الأمرين، ولذلك (يقبل خبره، لأن الخبر أمانة؛ فالأصل فيه الصحة)^٢. وأما الموافقة النادرة، فتظهر بكثرة المخالفة، وبذلك صارت أمانة على ضعف الراوي، و(قدح ذلك في الظن لما نقله، إلا أن يكون مما نقله مما يبعد أن لا يضبطه الإنسان)^٣. وبذلك صار الرواة عند القاضي عبد الجبار ثلاث طبقات باعتبار ضبطهم العام.

- وأما الضبط الخاص فيتعلق بحفظ رواية معينة؛ إذ معلوم أن الراوي مهما كان يمكن أن يقع منه (السهو والنسيان والتغيير والتبديل)^٤. ولا يتأكد خلوّه من هذه إلا بالمقارنة التي تثبت الصدق بالموافقة^٥، وهي نمط من الاستدلال^٦، يعتمد إلى دراسة روايات الأقران التي شاركتها في رواية نفس المصدر عن شيخه المباشر أو شيخه الأعلى، بحثاً عن الموافقات والمخالفات، وهو ما يسميه المحدثون بالاعتبار^٧. وبذلك يتبين أن هذا النقد يطمح إلى تحديد مدى الوثوق بدقة الراوي فيما يروي عن شيوخه، وهذا ما يعنيه النقد التاريخي المعاصر بنقد الدقة^٨.

| نقد الرواة | عناصر النقد | تحليل عناصر نقد الرواة | المردود | الضعيف | الصدوق | الثقة |
|------------|-------------|------------------------|----------|--------|--------|-------|
| | نقد العدالة | | لم يتحقق | تحققت | تحققت | تحققت |
| | نقد الضبط | الدرجة الدنيا | | تحقق | | |
| | | الدرجة الوسطى | | | تحقق | |
| | | الدرجة العليا | | | | تحقق |

الشكل التلخيصي [رقم (٤)]

و نجد لهذا المبدأ تطبيقاً في دراسة القاضي عبد الجبار لرواة الكتاب المقدس؛ في قوله: إن هؤلاء الأربعة (يتفقون في مواضع و يختلفون في مواضع و في بعضها ما ليس في بعض، [...]) و

^١ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٦.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٥.

^٥ المصدر السابق، ص ١٩٤.

^٦ عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٣٥٠.

^٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

^٨ مولفي، منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأوروبي، ص ١١٩.

فيها من المحال و الباطل و السخف و الكذب الظاهر و التناقض البين الشيء الكثير)، فاختلاف الرواة الأربعة فيما بينهم و تناقضهم مؤشر - عند عبد الجبار - على عدم ضبطهم.

وبعد دراسة القاضي عبد الجبار للعدالة والضبط يصل إلى تحديد حكم الراوي ومدى الوثوق بروايته، مبينا أن الرواة أربعة، متروك، ضعيف، وصدوق، وثقة؛ أما المتروك، فهو كل من طعن في عدالته،^١ وأما الضعيف فيطلق على الرواة الذين انتقدوا في ضبطهم، وثبت عليهم الغلط،^٢ وأما الصدوق فيراد كل راو وثبتت عدالته، و ثبت ضبطه، إلا أنه يخطئ خطأ ليس فاحشاً،^٣ وأما الثقة فيريد به كل راو اجتمعت فيه العدالة والضبط،^٤ ويظهر تلخيص هذه المعطيات في الشكل [رقم (٤)].

وهذا المبحث دليل على العمق المنهجي لمبادئ النقد الروائي عند المفكرين المسلمين الأوائل وأبعادها التطبيقية و النظرية، وشموليتها النقدية التي تجمع بين علوم مختلفة ودراسات متعددة، تنظر في التاريخ و الملابس و الروايات، وتتبع القرائن من النص و من التاريخ، وتقارن بين الروايات الواحدة عن المصدر الواحد، محددة الاتفاق والاختلاف، لتصدر معرفة متكاملة عن الراوي، و مدى الوثوق بروايته.

وهذه الخصوصيات النقدية تستطيع أن تفسر لنا اختلاف النتائج المتحصل عليها في نقد الكتب المقدسة بين الفكر الغربي المعاصر وبين القاضي عبد الجبار، وتكشف لنا سبب سبق هذا الأخير إلى كثير من النظريات النقدية، التي لم يسلم بها الفكر الغربي إلا بعد مضي وحياء جليل، كمنظريّة أسطورة السيرة المسيحية، ونظريّة الأبعاد البشرية في الكتاب المقدس، ونظريّة التحريف البولسي للديانة المسيحية.^٥

ويمكن القول الآن إن القاضي عبد الجبار قد اعتمد في نقد مصادر الأديان المقدسة منهجا موضوعيا في دراسة الرواة كما تجلي في نقده للعدالة واعتماده على مواقف عقديّة، وفي تحقيقه الضبط اعتمادا على بالمقارنة والاعتبار، وعلى تقصي تاريخ مروياته، والنظر في المصدر الذي يواد نقده، و السبر لمضامينه.

وبذلك يثبت أن تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار هو مجال دراسي قائم بذاته، يتميز بالرؤية المعتمدة لتخصصات مختلفة، يكمل بعضها البعض؛ لتنتج في الأخير معرفة تتميز بالرؤية الشاملة للنص و ملابساته القولية والتاريخية، و لا يخفى على المقارن هنا مدى تأثير القاضي عبد الجبار بالمفاهيم القرآنية في تحديد قواعد نقد رواة مصادر الأديان المقدسة، واقتراح منهج تاريخي تكويني لدراسة نصوصها يجمع بين إشارات ومقررات الوحي ومتطلبات البحث الميداني، بما لم يعرفه الفكر الغربي إلا حديثاً.^٦

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١٥٤.

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٣ المصدر السابق، أيضا: فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

^٤ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج٢، ص ١٣٦.

^٥ المصدر السابق.

^٦ فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ص ٢٤١-٢٤٤.

GOGUEL, Autorité de Christ et autorité de l'Écriture, pp. 101-125.

GOUNELLE et VOUGA, Thèses sur l'Écriture, pp. 523.

راجع:

المبحث الثاني

منهج القاضي عبد الجبار

في نقد روايات مصادر الأديان المقدسة

يعتمد القاضي عبد الجبار في نقده لروايات مصادر الأديان المقدسة على إجراءات نقدية، تبين كيفية التعامل مع مختلف الظواهر الروائية، سواء تعلقت بالسند أو المتن، يمكننا تناولها في مطلبين متواليين، وهما:

١. الدراسة الاعتبارية لروايات مصادر الأديان المقدسة
٢. الدراسة التحليلية لروايات مصادر الأديان المقدسة

المطلب الأول:

منهج القاضي عبد الجبار

في الدراسة الاعتبارية لروايات مصادر الأديان المقدسة

تقوم الدراسة الاعتبارية لروايات مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار على المقارنة بين روايات الأقران الناقلين لنفس الرواية أو المصدر الديني الواحد؛ للتعرف على الاتفاق والاختلاف فيما بينها، وتحقيق التفردات؛ إذ أن (من شرط قبولها الموافقة)^١، والغاية هي تحقيق الصحيح من غيره، والثابت ممن هو ليس كذلك، وأداة فاعلة في الترجيح بين الروايات المتعارضة^٢. وهذا ما يسميه المحدثون 'بالاعتبار'^٣.

و يتولى الاعتبار عند القاضي عبد الجبار دراسة العناصر التالية:

١. اتصال روايات مصادر الأديان المقدسة
٢. غرابة روايات مصادر الأديان المقدسة
٣. اختلافات روايات مصادر الأديان المقدسة

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥، و أيضا له: فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤، بتصريف بسيط اقتضاها السياق

^٣ المصدر السابق.

^٤ المنعالي، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ١٠.

أولاً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة اتصال روايات مصادر الأديان المقدسة:

يقوم القاضي عبد الجبار في دراسة مصادر الأديان المقدسة بفحص وتحقيق صيغ الاتصال التي تم بها التحمل و الأداء بين مختلف حلقات سند المصدر الديني، ليثبت مدى صلاحيتها، وإمكانية الوثوق بها؛ (لأن من حدث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع منه، إما على جملة، أو تفصيل فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك، كما لا يحل منه لو علمه كذبا).^١

وليس السند في نظر القاضي عبد الجبار سوى رواة يتحمل بعضهم عن البعض بصيغ مختلفة، والتي هي: السماع، والعرض، والإجازة، والمناولة، والمكاتبة، والوجادة، ومع أن القاضي عبد الجبار لم يفصل أحكامها ولم يهتم بتعريفها وتحديدها، تاركاً بذلك فراغاً معرفياً، فإن تلميذه البصري قد تولى إكمالها.^٢ ومهما يكن، فإن هذه الصيغ ليست غريبة عما هو متعارف عليه عند المشتغلين بعلم الحديث، والمهتمين بالأخبار، وقد استقر رأي الجمهور على قبولها بشروط دقيقة.^٣

و لا يكفي في نظر القاضي عبد الجبار وجود صيغ اتصال في السند ليحصل اتصال الرواية، وإنما يشترط لذلك أيضاً السلامة من عوارض الاتصال، وهي كل ما يمكن أن يؤثر على اتصال السند، وتصنف في قسمين، وهي العوارض الروائية، والعوارض التاريخية، وتفصيلهما كما يلي:

١. العوارض الروائية:

وتشمل عدة عوارض تتعلق بكيفية رواية الراوي لإسناده عن شيخه، وهي: الإرسال، والتدليس؛ أما الإرسال فهو (أن يسمع الرجل الحديث من زيد عن عمرو فإذا رواه قال: قال عمرو وأضرب عن ذكر زيد)،^٤ فيخفي الوساطة، موهما بالسماع المباشر عن المصدر، وبهذا يظهر أنه يريد بالإرسال هنا المعنى الإسلامي القديم للإرسال، والذي يشمل كل أنواع الانقطاع التي يتناولها المحققون، بما في ذلك المنقطع، والمعضل، والمعلق، والمرسل، وتدليس الشيوخ.^٥ وحكمه عند القاضي عبد الجبار هو الاحتجاج به، إذا توفرت فيه شروط معينة، هي:

١. أن يكون ذلك الخبر قد أسنده غير من أرسله، (هذا إذا لم تقم الحجة بإسناد ذلك من المسند، فأما إذا قامت الحجة بإسناده، فالمعتبر به دون المرسل).^٦
٢. أن يكون قد أرسله راو آخر يروي عن غير شيوخ الأول.^٧
٤. أن يعضده قول أكثر أهل العلم أن يكون المرسل ممن لا يرسل عن من فيه علة من جهالة وغيرها.^٨

و يعقب القاضي عبد الجبار على هذه الشروط قائلاً: (ومن هذه حاله أحب أن يقبل مرسله ولا أستطيع أن أقول إن الحجة تثبت به كثبوتها بالمتمصل).^٩

^١ المصدر السابق.

^٢ لم يفصل القاضي عبد الجبار أحكام هذه الصيغ تفصيلاً، وإن كان تلميذه البصري في كتابه المعتمد في أصول الفقه، قد لبان عن بعض تصورات، ولذلك نحيل عليه (البصري، المعتمد، ج ٢، ص ١٤٤، وما بعدها).

^٣ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ١٤٤.

^٤ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ١٨٦-٢١٦.

^٥ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ١٤٤.

^٦ المنقطع ما منقطع من وسط سنده راو واحد، والمعضل ما سقط منه راويان، وأما المعلق فهو ما حذف سنده وذكر طرفه الأعلى، والمرسل ما حذف منه الصحابي الراوي، وخلاف لهذا فإن تدليس الشيوخ، ما أخفى فيه التلميذ شيخه، موهما سماعه من غيره، (راجع لمعرفة هذه الاصطلاحات: الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ١، ص ٢٩٣ وما بعدها).

^٧ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٤٣.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق.

وأما التذليل عند القاضي عبد الجبار فهو رواية (الراوي الخبير عن رجل يعرف باسم، فلم يذكره بذلك الاسم، وذكره باسم لا يعرف به؛ فان كان فعل ذلك لضعفه، ولأنه ليس بأهل أن يقبل حديثه فقد غش الناس وخانهم وذلك قاذح في الظن لأمانته فيما يرويه ولا يقبل حديثه)^١. ولا يغيب على العارف بعلوم الحديث أن تعريفه للتذليل هنا يرادف ما عناه المحدثون بتذليل الأسانيد^٢.

وبهذا يتبين أن أساس النظر في اتصال الأسانيد عند القاضي عبد الجبار هو تحقيق ثبوت التحمل، للكشف عن الانقطاع، والذي هو في حقيقته قلة معرفة، بل جهل يراو محذوف، لا تعرف هويته ولا حاله، فيصير قبوله رجما بالغيب، وحكما بالظن، وهو (بمنزلة سائر ما يجب أن يحترز الإنسان فيه؛ لأن من حدث عن غيره بما لا يعلم أنه قد سمع منه، إما على جملة، أو تفصيل فهو مقدم على قبيح لا يحل منه ذلك، كما لا يحل منه لو علمه كذبا)^٣، فقد يكون الراوي المخفي كذابا، كما قد يكون غير موثوق به، ولذلك فالأحوط رده.

٢. العوارض التاريخية:

ويريد بها القاضي عبد الجبار كل ما يقدح في ثبوت اللقاء التاريخي بين الراوي والمروي عنه؛ إذ أن رواية الناقل عن من لم يره تعد طعنا في عدالته أو في ضبطه على أقل تقدير^٤، وإذا لم يتمكن من تحقيق ذلك فلا يمكن الوثوق بروايته. ويستدل على ذلك كما يظهر من تطبيقاته مما يلي:

٥١. دراسة طبقات رواية سند المصدر الديني، ليفحص عن طبقة التلميذ وطبقة الشيخ، وفحص إمكانية تلاقهما^٥.

٥٢. دراسة ترجمات رواية المصدر الديني، ليعرف الراوي وتاريخه وعلاقته بالشيخ الذي حدث عنه، وبالمصدر الذي ينقل عنه. فإذا تبين له ثبوت ذلك تأكد من سلامة السند من العارض التاريخي، وإلا فلا^٦.

و لا يكتفي القاضي عبد الجبار في تحقيق اتصال الروايات والمصادر الدينية بمجرد وجود السماع و وثيقة الراوي، إذ أنه يلتفت إلى القرائن والملابسات المحيطة بالرواية، جاعلا منها سيدة الموقف والحكم، ليصير بذلك أبعد عن التمسك بالظواهر والركون إلى حسن الظن، وأوغل في الدقة الاحتياط، وهذا ما يظهر في دراسته لعل اتصال العهد القديم، ليبين أنه لا يمكن الوثوق به ولا التحقق من اتصاله؛ لأن روايته (لا يعلمون-أي أهل الكتاب- و لا يدورون من هم و لا معهم في ذلك إلا الدعوى)^٧. وبذلك صاروا روايتهم رواية مجاهيل، لا يمكن معرفة اتصالها، و يدل على ذلك بقرائن و أمارات مختلفة، وأكبرها الإنجيل نفسه؛ إذ أن لوقا قال (مخاطبا الذي عمل له إنجيله، و هو أول من عمل من الأربعة: "عرفت رغبتك في الخير و العلم و الأثب، فعملت هذا الإنجيل لمعرفة، و لأنني كنت قريبا إلى الذين خدموا الكلمة و رأوها"، فهو قبل كل شيء قد أفصح بأنه ما رأى الكلمة، يعني بالكلمة المسيح، ثم ادعى أنه رأى من رأى المسيح)^٨، ويعلق القاضي عبد الجبار قائلا: (ومع هذا فقد ذكر أن إنجيله أولى من إنجيل غيره)^٩، وبذلك يكون لوقا لم يرو عن المسيح مباشرة، وهذا ما يجعل التساؤل عن الوساطة بينه وبين المسيح قائما ووجيها؟

^١ المصدر السابق، ص ١٥٢.

^٢ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ١، ص ٣٣٢.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤-١٥٥.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٤.

^٩ المصدر السابق، ص ١٥٤.

و لذلك يخلص القاضي عبد الجبار من خلال تتبع سماع رواة الكتاب المقدس أنهم لا يتفرون على المقاييس النقدية التي تطلب في اتصال الروايات؛ لما تميز روايتها بالجهالة، والأخذ عن شيوخ غير معرفين؛ ولهذا لا يمكن الاعتداد بهم، كما لا يجوز لنا أن يدان بروايتهم و يقطع بصحتها^١.

بيد أنه يلاحظ أن القرآن الكريم قد تم نقله بالسند المتصل المتواتر، عن النبي ﷺ، حلقاتها متصلة بعضها ببعض إلى عهده؛ أي القرن الرابع الهجري، وهي من الكثرة حيث يستحيل على العاد إحصاؤها؛ إذ أنه (لم يخل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من يحفظون القرآن، ويدرسونه ويعلمونه الناس، فكيف يصح مع ذلك الزيادة والنقصان، بحيث لا يشعر به الحفظة، ومعلوم أنه لو زيد في هذه الكتب التي يتداولها الناس فصل، أو نقص منها فصل، لعرفه من كان من أهله لا محالة، وأنكره في الحال)^٢.

ثانياً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة تفردات روايات مصادر الأدب المقدسة:

إن التفرد عند القاضي عبد الجبار معناه أن يروي راو واحد أو مجموعة مسن الرواة دون الأربعة رواية عن شيخ، لا يودئها غيرهم. وهي من أهم الظواهر الروائية و السندية وأكثرها انتشاراً^٣. و بذلك يصير التفرد عنده معادلاً لمفهوم خبر الآحاد عند المحدثين^٤، والذي يشمل ما يرويه الواحد عن غيره، وهو الغريب^٥، بنوعيه، النسبي^٦؛ كالتفرد في حلقة من السند مثلاً والمطلق^٧، كالتفرد برواية حديث. كما يشمل الآحاد عندهم ما يرويه الاثنان عن الاثنين، وهو العزيز^٨، وما يرويه الجمع الذي لم يصل حد التواتر، وهو المشهور^٩.

و يظهر من تحليل القاضي عبد الجبار أن المتفرد بالرواية يمكن أن يكون ثقة كما يمكن أن يكون ضعيفاً، و لا يخفى أن الاحتمال الثاني ترد روايته لأنه يهدر قيمة الرواية كما سبق أن بينا في منهج دراسته للرواة سابقاً^{١٠}، وبذلك يكون قد جعل المراد من التفرد هو تفرد الثقات دون غيرهم.

و يوضح القاضي عبد الجبار أن تفردات الرواة تحتاج تعليلاً معقولاً؛ لأن (الجمع العظيم إذا عرف أمراً تدعو الدواعي إلى نقل مثله، فغير جائز أن يكتبه ولا يظهره إلا بمواطأة، أو شبهة جامعة لها على ذلك، أو خيفة، أو رهبة إلى ما شاكله، ومتى لم تحصل هذه الأمور، ولا حصل ما يقوم مقام نقلها وإظهارها، فالتكتمان غير جائز عليها، إذا كثرت^{١١}، وفي هذا تأكيد أن الأصل في الأخبار المهمة هو الانتشار لوجود الدواعي، وإن لم يقع ذلك فلا شك أن مرد ذلك إلى الصوارف، وبذلك يكشف عن العلاقات القائمة بين انتشار الخبر و بين متعلقاته من صوارف ودواع، و أهميتهما في الحكم على التفرد، وهذا ما يحتاج توضيحاً كالآتي:

^١ المصدر السابق، ص ١٥٥.
^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٦.
^٣ المصدر السابق.
^٤ عبد الجبار، المقتنى، ج ١٥، ص ٤٠٥.
^٥ الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ٣٠.
^٦ جلال الدين السيوطي، تدريب الراوي شرح تدريب النووي، تخ: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط ١، (مصر: دار الفكر، د.ت)، ج ٢، ص ١٨٠.
^٧ المصدر السابق.
^٨ المصدر السابق.
^٩ المصدر السابق، ص ١٨١.
^{١٠} المصدر السابق، ص ١٨١.
^{١١} للمحدثين تفصيل آخر أدق في هذه المعاملة، يمكن تركيزهم على دراسة السنة النبوية دون غيرها من مصادر الأدب:
 الصنعاني، توضيح الأفكار، ج ٢، ص ٧-١٠.
 عبد الجبار، المقتنى، ج ١٥، ص ٤٠٥.

- أما الصوارف فهي كل العوامل التي تمنع من انتشار الخبر عن قصد أو عن غير قصد، وهي كل (الأمور العارضة؛ نحو تخويف يقع من سلطان، و قهر، و مواطأة على ما يوجب الكف عن النقل، وكل ذلك مما يعرض. وإذا عرض لم تخف الحال فيه، و إذا وجدناه جوزنا أن يكون سببا في ترك النقل)^١.

- و أما الدواعي فهي كل المؤثرات و المحفزات التي تسهم و تساعد على انتشار الخبر بين الناس، و من ذلك مايلي:

١. الحاجة النفسية: إذ أن ترك إظهار الخبر والكف عنه أشق على النفس من إظهاره، وإن كان أقرب إلى الراحة، حتى (ظن بعض المتكلمين أن انتشار الأخبار من باب الطباع لا من باب الاختيار، [...])، وليس الأمر كما قدره وإنما يجب في الأخبار، ذلك من جهة دواعي النفس على ما ذكرناه)^٢.

٢. موضوع الأخبار: إذ أن دواعي انتقال و تواتر الأخبار تقوى حينما يتعلق الأمر بمحاسن و فضائل المرء، و من ذلك:

١. (إظهار ما يختص معرفته لمن لا يعرف ذلك، فهذا أيضا وجه في قوة الدواعي إلى إفادة الغير الأمور التي يعرفها؛ لأنه من باب الإحسان والإععام و الأخذ عليه بالتفضل)^٣.

٢. كون الخبر (من الباب الخارج عن العادة، المستطرف عند السامع، النادر في الحدوث، فتكون الدواعي إلى نقله أقوى)، و من ذلك الأمور العجيبة، و النادرة المستطرفة، و الخارج عن العادة، و لذلك لا يمكن أن تحدث الفتنة العظيمة في مكان، و لا ينقل خبرها، كما لا يمكن أن تقع في المساجد المحاربة العظيمة و لا تنقل ذلك، (وإن كنا نجوز منهم ألا ينقلوا قراءة الإمام في صلاته، ولو أن الإمام سها في صلاته سموا ظاهرا خارجا عن العادة لم يجز ألا ينقل، و ما يفعله مما يجري على طريقة العادة قد يجوز ألا ينقل)^٤.

٣. أن يكون الخبر متعلقا بالدين؛ لاسيما (إذا كان الناقل ممن يتدين بذلك، و يعتقد وجوب نقله، فهو أوكد في هذا الوجه)^٥. ولذلك فلا يتصور أن يتحمل مصدر ديني مقدس بطريقة الأحاد، لوجود الدواعي، أليست قداسته كافية لتواتره؟ و لذلك يرى القاضي عبد الجبار أن الكتمان لا يجوز على الجمع العظيم إذا تعلق الأمر بخبر تدعو الحاجة إلى نقله، و يحصل بنقله من الفائدة ما لا يحصل دونه، و أما ما لا تمس الحاجة إليه من نقل الأحوال المستمرة، و ما يتصل بالمعاش، و غير ذلك، فيمكن أن لا يسهم بنقلها؛ لعدم وجود الدواعي و الصوارف)^٦.

١ المصدر السابق، ص ٤٠٧.
٢ المصدر السابق.
٣ المصدر السابق.
٤ المصدر السابق.
٥ المصدر السابق، ص ٤٠٦.
٦ المصدر السابق، ص ٤٠٦.
٧ المصدر السابق.
٨ المصدر السابق، ص ٤٠٦.

٣. العدل الإلهي: إن المكلف الحكيم عز وجل يقوى الدواعي إلى نقل الأخبار الدينية، ليتم من التكليف ما أَرادَه، و بذلك: يتبين (أن في الأخبار ما لا بد من أن يكون منقولاً، ولا يجوز فيه خلافه، وفيها ما الأقرب أن يكون منقولاً، و إن جاز خلافه، وفيها ما قد يتساوى فيه حال الطرفين لبعض العلل، فلا يمتنع في بعضها أن لا يجب نقله)^١.

ويمكن القول إن القاضي عبد الجبار يجوز الكتمان والنسيان وغير ذلك على كل من لم يبلغ عددهم حد التواتر في ما يروونه، كما يجوز عليهم الكذب والتغيير لنوع خاصة، وهو ما لا يمكن التأكد منه في كل الأحوال، كما لا يمكن الاطمئنان التام لصديق ما يروونه؛ ولذلك يعول في العقائد (على أدلة العقول التي لا تحتمل، وعلى أدلة السنة القاطعة والإجماع القاطع هو الواجب دون أخبار الأحاد، التي يعتمد فيها الكذب، وقد يقع فيها السهو والنسيان والتغيير والتبديل)^٢. و مهما كان حال رواية الأحاد من الوثاقة، فإن روايتهم لا تفيد العلم، وإنما تفيد الظن الراجح.

ثالثاً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة اختلاف روايات مصادر الأديان المقدسة:

يشير القاضي عبد الجبار إلى أن أنواع الاختلافات التي تقع بين روايات مصادر الأديان هي التغيير، و الزيادة؛ أما المخالفة بالتغيير، فيراد بها إبدال إحدى الروايتين لما في الرواية الأخرى، و تشمل عند القاضي عبد الجبار الأنواع التالية: تغيير كلمة في السند أو المتن^٣، أو التحريف بتعبير المحدثين^٤، وتغيير حرف من الرواية، و هذا ما يسميه المحدثون بالتصحيح^٥، و تغيير سند أو راو، أو المقلوب بتعبير المحدثين^٦.

ويبين القاضي عبد الجبار أن سبب هذا الاختلاف يمكن أن يكون هو الرواية بالمعنى^٧، كما يمكن أن يكون هو الخطأ في النقل^٨، كما يمكن أن يكون هو التحريف^٩.

وأما المخالفة بالزيادة، فكل اختلاف نشأ عن زيادة في الرواية سنداً أو متناً، وتشمل نوعين مختلفين، وهما: زيادة لفظ، وزيادة راو:

١. زيادة لفظ:

إذا اختلفت الرواة فروى بعضهم بزيادة و روى غيرهم بنقصان، فإن القاضي عبد الجبار يقبلها بدليل أن الراوي يقبل إذا تفرد برواية لم يروها غيره، فكنكك يجب أن تقبل روايته إذا كان لا معارض له؛ إذ أن (التارك لرواية الزيادة لم ينفها لفظاً ولا معنى؛ أما أنه لم ينفها لفظاً فبين، و أما أنه لم ينفها في المعنى فلأنه لا يمكن أن يقال إنه نفاها في المعنى إلا من حيث كان الراوي الآخر لما ساق

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق، ص ٤٠٦.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٥.

^٤ المصدر السابق، ص ١٩٥.

^٥ المصدر السابق، ص ١٩٣.

^٦ المصدر السابق.

^٧ السيوطي، تدريب الراوي، ج ٢، ص ١٩٣.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩١.

^{١٠} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٥٢-١٥٥.

الحديث وكان قصد استيفاءه، ثم لم يذكر الزيادة علم أنه قد نفاها وجرى مجرى أن ينفيها لفظاً^١، ويشترط لذلك شروطاً، وهي:

١. أن لا يكثر عدد من لم يروها؛ إذ (أن الجماعة إذا تركت الزيادة كانت روايتها أولى وكذلك إذا كان التارك للزيادة أضبط إذا غيرت الزيادة اللفظ)^٢.

٢. أن لا تكون مؤثرة في لفظ المزيد عليه وإعرابه، وأما إذا كانت مؤثرة في المعنى فقط فيقبلها بشروط أخرى^٣؛ وسبب ذلك فصله تلميذه أبو الحسين بمثال: (كقوله -أحد الرواة- أو نصف صاع من بر وكقوله أو صاعاً من بر فكل واحد من الراويين قد روى ما ينفي رواية الآخر لأن أحدهما روى النصب والآخر روى الجر فروايتهما متناقضة فإن تفاضلا في الضبط عمل على رواية الأضبط لأن مع تعارض الروايتين وكون كل واحد من الراويين يقبل حديثه يجب الترجيح وقوة الضبط والعدالة مما يرجح به الخبر وإن تساويا في الضبط واشتبه علينا الأمر في تفاضلها فيه لم تكن رواية أحدهما بالقبول أولى من الأخرى فيجب الرجوع إلى ترجيح آخر)^٤. وأما إذا كانت الزيادة لا تغير بناء لفظ الحديث وإعرابه كما روى من قوله أو صاعاً من بر وما روى من قوله أو صاعاً من بر بين اثنين فكل واحد منهما قد روى أو صاعاً من بر على صورة واحدة وزاد أحدهما بين اثنين فهذه الزيادة تقبل^٥.

٣. أن لا ينفي ما ورد في الرواية الأخرى؛ ومفهومه المخالف أنه تقبل روايته إذا كان لا معارض لها؛ وإلا صار قادحاً^٦.

٥٢. زيادة راو:

وهي المخالفة التي تنشأ عن زيادة في السند، وتشمل نوعين مختلفين، وهما: زيادة رفع، وزيادة وصل، ونفصلهما كمايلي:

١. زيادة رفع:

كثير ما تقع هذه الظاهر في الحديث النبوي الشريف، كأن يصل الراوي الحديث بصحابي عن النبي ﷺ ويوقفه آخر على ذلك الصحابي، وتنشأ هذه الظاهرة عن اعتبارات مختلفة؛ كأن يسمع بعض الرواة الخبر من المصدر فيرويه مرة عنه، و يذكره مرة أخرى عن نفسه، فلو سمعه بعض الناس يسنده إلى المصدر وسمعه آخر يسنده لنفسه، لرواه كل واحد منهما كما سمعه، أو غيرها من الاحتمالات، ومهما كان الأمر فإنه يحتاج تحقيقاً^٧.

٢. زيادة وصل:

بين القاضي عبد الجبار أن الراوي إذا أسند مرويه مرسل إلى مصدره ثم رواه غيره موصولاً. فلا شبهة في قبول من يقبل المراسيل له ومن لا يقبلها أيضاً يجعله مسنداً لأن عدالة المسند تقتضي ذلك إذا لم يعارضها معارض، وليس في الإرسال ما

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٢٠.

^٢ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ١٣١.

^٣ المصدر السابق، ص ١٢٩.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ١٣٠.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥٢.

يعارض إسناده؛ لأنه يمكن أن يرسل غيره الخبر، بينما سمعه هو مسندا، كما يمكن أن يكون قد سمعه مسندا ثم نسي راويه بعينه وعلم ثقته في الجملة فأرسله لهذا الوجه^١.

و يظهر من نقد القاضي عبد الجبار لاختلافات مصادر الأديان المقدسة المتنوعة أنه يعتمد منها عما أساسه العمليات النقدية التالية: الجمع، الترجيح^٢، فإن وجد قرينة تفيد الجمع جمع وحكم بصحة الروايتين، وإلا جمع لترجيح أحد الطرفين، القبول أو الرد، اعتمادا على القرائن، أو قلة الأمارات، وأهمها كما رأينا الأكثرية والأحظية^٣.

المطلب الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار

في الدراسة التحليلية لروايات مصادر الأديان المقدسة

اعتمد القاضي عبد الجبار على مدخلين أساسيين في تحليل وتعليل مضمون مصادر الأديان المقدسة، وهما:

١. الدراسة العقلية لروايات مصادر الأديان المقدسة
٢. الدراسة التكوينية لروايات مصادر الأديان المقدسة

أولا: الدراسة العقلية لروايات مصادر الأديان المقدسة:

يهتم الدراسة التعليلية عند القاضي عبد الجبار بدراسة مضمون مصادر الأديان المقدسة، عبر عرض المصدر الديني المقدس بعضه على بعض، للتحقق من اتساقه الداخلي، وعرضه على المصادر المقدسة الأخرى للدين المدروس للتأكد من تكامله، وعرضه على مختلف العلوم التي لها بها تعلق، لإثبات اتساقه العلمي، ويختلف ذلك تبعا لمجال الاختلاف من معقولات إلى شرعيات، كما يلي:

١. مجال المعقولات:

كشأن الإلهيات الأساسية مثلا، التي يستخدم القاضي عبد الجبار فيها الأدلة العقلية، لأنها سابقة على الأدلة القلبية، وأصل لها، ويميز هنا بين القطعي من الأدلة النقلية والظني منها، حيث إن القطعي، ويريد به الخبر المتواتر، لا يمكن أن يتعارض مع الأدلة القاطعة، والتي تضم الإدراك الحسي، والعقل الضروري، والاستدلال القطعي، والنقل المتواتر، بحيث لا يمكن معها التأويل؛ لاستحالة اجتماع النقيضين، (كما أن العلوم لا تتناقض، فكذا الأدلة؛ لأن طرق العلوم لو تناقضت واختلفت، لأوجب ذلك تناقض العلوم)^٤. وأما إذا كانت الأدلة النقلية المعارضة لدليل عقلي قطعي ظنية الثبوت. ولم تحتمل التأويل رفضت أصلا؛ ولذلك قال: (الأخبار لا يجوز التصديق بها

^١ المصدر السابق، ص ١٥١.

^٢ المصدر السابق، ص ١٤٩-١٥٢.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

^٤ عبد الجبار، متشابه القرن، ج ١، ص ٣٤.

^٥ عبد الجبار، المعنى، ج ١٥، ص ١٠٩.

إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة)؛ كما قال: (من شرط قبوله الموافقة، وهذا هو الذي نقول: إن خبر الواحد لا يقبل، إذا خالف الكتاب والسنة المقطوع بها)؛ إذ إن مبنى العلم و(العمل عندهم على أدلة العقول التي لا تحتمل، وعلى أدلة السنة القاطعة والإجماع القاطع هو الواجب دون أخبار الأحاد التي قد يعتمد فيها الكذب، وقد يقع السهو والنسيان والتغيير والتبديل)؛ و أما العمل به، فقال فيه: (يجوز العمل به إذا ورد بشرائطه، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقاد، فلا)؛. و لذلك رد القاضي عبد الجبار ما روي النبي ﷺ في صفات الأخبار وما يوحي بالتشبيه أو الجبر، حيث استحال تأويلها قاتلاً: (اعلم أن في أخبار الأحاد ما يعلم في رواية أنه بروايته ارتكب عظيماً، كما روي في باب التشبيه والجبر، وغيرهما من ضروب الخطأ؛ لأنه من ابتدأ بذلك وكذب فيه فهو أحد المضلين)؛. إذ أنه لما كانت الحقيقة واحدة تبين أن كل تعارض وقع بين السمع والعقل فمرده إلى المستدل، وطريقته في الاستدلال، وليس إلى الأدلة النقلية، وإلا لزم التكليف بما لا يطاق.

و هذا ما يجعلنا نقول إن القاضي عبد الجبار يرى بأن الحقيقة واحدة، سواء أثبتت بالشرح أو أثبتت بالعقل، وهو بذلك يوافق ابن تيمية في (أنه لا يخلو الدليلان؛ إما أن يكونا قطعيين أو يكونا ظنيين، فلا يجوز تعارضهما، سواء كانا عقليين، أو سمعيين، أو أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، وهذا متفق عليه عند العقلاء، لأن الدليل العقلي هو الذي يجب بثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالاته باطلة، وحينئذ لو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يتناقض مع الآخر للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال)؛. وبذلك يتأكد لنا أن القاضي عبد الجبار لم يقم العقل على السمع كما يقال على المعتزلة، من حيث إنه أفضل منه، أو أنه أولى وأحق بالاتباع منه، ولكن ذلك كان نتيجة لترتيب نسق الاستدلال لا غير، ألا ترى أن الإيمان بالنقل إلا إذا قضى العقل بذلك، وأثبت مصداقيته.

و ما نهجه القاضي عبد الجبار هنا ليس غريباً على مفكري المدارس الكلامية الإسلامية المختلفة؛ فقد قال الخطيب البغدادي: (لا يقبل خبر الأحاد في مناقاة حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع به)؛^١، وقال أيضاً: (وكل خبر واحد، دل العقل، أو نص الكتاب، أو الثابت من الأخبار، أو الإجماع، أو الأدلة الثابتة المعلومة، على صحته، وجد خبر آخر يعارضه، فإنه يجب اطراح ذلك المعارض، والعمل بالثابت الصحيح اللازم، لأن العمل بالمعوم واجب على كل حال)؛^٢، وقال ابن جوزي: (إن المستحيل لو صدر عن الثقات رد، ونسب إليهم الخطأ، ألا ترى أنه لو اجتمع خلق من الثقات فأخبروا أن الجمل قد دخل في سم الخياط، لما نفعنا نقتهم، ولا أثرت في خبرهم، لأنهم أخبروا يستحيل، فكل حديث رأيت يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع، فلا تتكلف اعتباره)؛^٣، وقال ابن القيم الجوزية: (ونحن ننبه على أمور

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥١.

^٢ المصدر السابق، ص ١٩٤.

^٣ المصدر السابق، ص ١٩٥.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٦٩.

^٥ المصدر السابق، ص ١٩٣.

^٦ أحمد تقي الدين ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، (بيروت: دار النهضة، ٨٢)، ج ١، ص ١٤١.

^٧ الخطيب البغدادي، الكفاية في علم الرواية، (الهند، حيدر آباد، ١٣٥٧)، ص ٤٣٢.

^٨ المصدر السابق، ص ٤٣٤.

^٩ أبو الفرج عبد الرحمن ابن جوزي، الموضوعات، (القاهرة، دار الكتب، دت)، ج ١، ص ١٠٣.

كلية يعرف بها كون الحديث موضوعا؛ فمنها اشتماله على أمثال هذه المجازفات التي لا يقول مثلها رسول الله ﷺ، ومنها تكذيب الحس له، ومنها سماجة الحديث وكونه مما يسخر منه، ومنها مناقضة الحديث لما جاءت به السنة الصريحة، مناقضة بينة، ومنها أن يدعي على النبي ﷺ أنه فعل أمرا ظاهرا بمحضر من الصحابة كلهم، وانهم اتفقوا على كتمانهم ولم ينقلوه، ومنها أن يكون الحديث باطلا في نفسه فيدل بطلانه على أنه ليس من كلام الرسول ﷺ، ومنها أن يكون كلامه لا يشبه كلام الأنبياء، فضلا عن كلام رسول الله ﷺ، الذي هو وحي يوحى، ومنها أن يكون في الحديث تاريخ كذا وكذا، ومنها أن يكون الحديث بوصف الأطباء والطريقة أشبه واليق، ومنها أن يكون الحديث مما تقوم الشواهد الصحيحة على بطلانه، ومنها مخالفة الحديث لصريح القرآن، ومنها ما يقتزن بالحديث من القرآني التي يعلم بها أنه باطل^١، ويقول في ذلك عضد الدين الإيجي: (ثم بعد الأمرين لا بد من العلم بعلم المعارض العقلي، إذ لو وجد لقدم على الدليل النقل قطعا، إذ لا يمكن العمل بهما، ولا بتقيضهما، وتقديم النقل على العقل إبطال للأصل بالفرع، وفيه إبطال للفرع، وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضا لنفسه، فكان باطلا)^٢.

٢. مجال الشرعيات:

يميز القاضي عبد الجبار في هذا المجال بين جزئيات الشريعة وكليّاتها، حيث يراد بالجزئيات مختلف الفروع الفقهية والأحكام التشريعية التفصيلية، وأما المراد بالكليّات فهو الأصول الأخلاقية العامة المجمّلة في العقل، والتي هي أساس التشريع؛ ومن ذلك مبدأ التحسين والتقييح، وبعدها معرفة ضرورية، وفي ذلك يقول: (إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها، لأنها لو دلت على ذلك لكان ذلك كدلائلها على سائر الواجبات العقلية التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه)^٣. ولذلك يمكن إعمال العقل في الكليّات التشريعية، ولا يمكن إعماله في الجزئيات، وهو ما عبر عنه البصري تلميذ القاضي عبد الجبار، بقوله: (اعلم أن العقل إذا منع من الشيء فإما أن يمنع منه بشرط أو بغير شرط فإن منع منه بشرط نحو إيلام الحيوان إذا كان محضاً لا نفع فيه فإنه يقبل خبر الواحد بباحته ويعلم محض وأنه فيه منفعة، وإن منع العقل من الشيء بغير شرط نحو منعه من حسن تكليف ما لا يطاق، فمتى ورد خبر بخلاف ذلك فإن أمكن تأويله بلا تعسف جوزنا أن يكون النبي ﷺ قاله، وعنى التأويل الصحيح، وإن لم يمكن تأويله إلا بتعسف لم يجز أن يكون النبي ﷺ قاله على ذلك الوجه؛ لأنه لو جاز التأويل مع التعسف بطل التناقض من الكلام كله، ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على أن النبي ﷺ لم يقله، وإن كان قاله وإنما قال حكاية عن الغير أو مع زيادة أو نقصان يخرج بهما من الإحالة. وإنما لم يقبل ظاهر الخبر في مخالفة مقتضى العقل لأننا قد علمنا بالعقل على الإطلاق أن الله عز وجل لا يكلف ما لا يطاق وأن ذلك قبيح فلو قبلنا الخبر في خلافه لم يخل إما أن نعتقد صدق النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فيجتمع لنا صدق النبيين أو لا نصدق فنعطل عن مدلول المعجز وذلك محال^٤).

ويمكن القول إن الاتساق المعرفي عند القاضي عبد الجبار هو مطلب نقدي، ومراد توثيقه، يؤسس صلب العقلانية، وينحض العنثية والفوضى، والألدرية، ويجعل النص مفتوحا على نتائج

^١ ابن القيم الجوزية، المنار المنيف، (بيروت: المكتبة العصرية، دت) ص ٤٣-٤٤.

^٢ الإيجي، المؤلف في علم الكلام، ص ٤٠.

^٣ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٢٧.

^٤ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ١٥٣.

العلوم الأخرى، يقرأ ويحقق في مطابقة مضامينه، متوسلاً بذلك لفهم مراميها، ومكوناته الخفية، فيصير عاجاً برؤى نقدية متعددة، تكمل الواحدة ما فات غيرها، ولا يخفى على العارف دور القرآن في تأسيس هذه الرؤية النقدية، والوجهة العلمية، بما أشار إليه من تدبير في هذه الكون، وتأمل في أسرارها الخفية، وقرن ذلك بما توحى آياته الكريمة، فهما قراءتان، قراءة في الوجود وقراءة في النصوص، تنتجان معرفة شاملة متكاملة، وهذا ما يثبت لنا أن ما يسمى بالتحليل العلمي للدين، - أي التحليل المتوسل بالعلوم المختلفة - ليس جديداً على الفكر الإسلامي، وله في ذلك سبق كبير.

ثانياً: الدراسة التكوينية لروايات مصادر الأديان المقدسة:

لا تقتصر الدراسة التحليلية لمصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار على دراسة المضمون فحسب، بل تمتد لتفسره، وتنظر في أسباب تكونه وتشكله، إذا لم يقتنع بتوثيق المصدر انبرى يبحث عن الروافد والمكونات التاريخية التي أثرت، وهذا ما يمكن تسميته بالدراسة التكوينية. وقد تبين لنا أن الأسباب التي يرجع إليها القاضي عبد الجبار التكوين لا تخرج عن نوعين متقاربين، وهما: المكونات الراجعة إلى ضبط الراوي، والمكونات الراجعة إلى عدالة الراوي، فلنبسط القول فيهما إن:

١. المكونات الراجعة إلى ضبط الراوي:

وهي الأسباب التي تتعلق بالراوي؛ بقواه العقلية والتذكرية، وقدرته على حفظ مروياته، ودرجته في ذلك، وتبرز من خلال خفة ضبط الراوي، والذي هو عارض إنساني، لا يسلم منه أحد من الناس؛ فالراوي يخطئ ويصيب، ويحفظ وينسى، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة، وهذا ما جعل المحدثين في رأي القاضي عبد الجبار يرون (كراهية كثير من طلب الحديث، والمروى عن كثير من أصحاب رسول الله ﷺ أنهم أمسكوا عن الإكثار من الرواية وأنهم نَمُوا من أكثر ذلك، كابي هريرة وغيره)¹، وهذا ما جعل عروة بن الزبير يقول في بعض الروايات المكثرين: (صدق وكذب، فقيل له ما المراد بذلك؟ فقال: إما أن يكون سمع بذلك من النبي فلا شك فيه، ولكن منها ما وضعه على موضعه، ومنها ما لم يضعه في موضعه)²، كما ينكر القاضي عبد الجبار في إطار تحليله للأناجيل أنها أربعة (فإنجيل منها عمله يوحنا، وإنجيل منها عمله متي، ثم جاء بعدهما مرقس، فما رضي بإنجيلها، ثم جاء من بعدهم لوقا، فما رضي بتلك الأناجيل، فعمل إنجيلاً آخر، وكان عند كل واحد من هؤلاء أن صاحبه الذي تقدم وعمل إنجيلاً أنه قد ضبط أشياء وأخل بأشياء)³، وهذا دليل على عدم الوثوق بضبط الراوي؛ ومع ذلك فالراوي (يظن أنه قد ضبط، ومن سها يظن أنه ما سها فيروي حسب ظنه)⁴؛ و حقيقة الأمر خلاف ذلك، إذ يمكن أن تعثره الخفة، لأسباب مختلفة: كالنسيان والغفلة والوهم والسهو، والاختلاط، وكرب الدنيا، وغيرها. ولكنها مع ذلك تختلف درجة وقوة ومدته، ولذلك قسم القاضي عبد الجبار رواة تبعاً لدرجة خفة الضبط في حديثهم إلى ثلاث درجات تبعاً للكثرة، كمايلي:

١. من تكثر في حديثهم خفة الضبط

٢. من الغالب على حديثه الصدق، وتظهر فيه خفة الضبط قليلاً.

١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣

٢ المصدر السابق.

٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤-١٥٥

٤ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ١٣٦.

٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٥.

٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤-١٥٥

٢. المكونات الراجعة إلى عدالة الراوي:

وهي من أهم مكونات مصادر الأديان المقدسة، والتي ساهمت في ظهور الكثير منها، ومردداً إلى الكذب بأصنافه المختلفة ووسائله المتنوعة، كالتحريف والتغيير، وغيرها. وله أسباب مختلفة؛ منها: المرض النفسي، كالإعجاب بالنفس وحب الدنيا، والمداهنة والمقاربة؛ ومنها الانتصار للمذهب، الخضوع للواقع الاجتماعي، كما وقع لأديان الأنبياء الأوائل، وهو ما وقع للمسيحية التي أثر عليها المجتمع الرومي بتقافته وخرافاتها وعاداته الاجتماعية؛ ومنها محاباة الحكام، كما وقع للنصرانية التي لاقت عداً شديداً من الروم، وما نتج عنه من تقتيل وتشتيت، وهو ما أثر في تفرق الحواريين، واندثار العقائد، وضياح الإنجيل، ثم تلا ذلك عصر جديد، اختلف فيه قول النصراني، وتدخلت السياسة مرة أخرى على يد الملك قسطنطينوس لتثبت عقيدة التثليث وتفرضها في مجمع نيقية، ومنها الاستكمال والارتزاق، يقول القاضي: (تتغير ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ويموت العلم، كما قال رسول الله ﷺ: 'إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور الرجال، ولكن يموت العلم بموت العلماء، فإذا ماتوا اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا')، ثم المستاكلة ومن تكسب بالدين^١.

| | | |
|-------------------------|----------------------------------|----------------------|
| أسباب عطل مصادر الأديان | ١. الأسباب الراجعة لضبط الراوي | ١. خفة الضبط |
| | ٢. الأسباب الراجعة لعدالة الراوي | ٢. التقرب إلى الله |
| | | ٣. التقرب إلى الحكام |
| | | ٤. إفساد الدين |
| | | ٥. التكسب والارتزاق |
| | | ٦. الانتصار للمذهب |

أسباب عطل مصادر الأديان [الشكل - رقم (٥)]

وقد طبق القاضي عبد الجبار الدراسة العلمية لمصادر الدينية في دراسة القرآن و السنة النبوية و الأنجيل الأربعة، كما يلي:

١. تناول من المصادر الإسلامية القرآن الكريم و السنة النبوية، فقال في القرآن: (واعلم أن القرآن حجة من ثلاثة أوجه: فكل سورة منه حجة من طريق الفصاحة والبلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار بالغيوب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل العقول، فإن ذلك جاء على طريقة انتقضت به العادة)^١.

٢. ومن تطبيقاته لهذا المبدأ على السنة النبوية ما قاله في حديث إثبات الساق المشهور: (إن قولهم هذا أدهم إلى التصديق بأخبار روهها، نحو أن رب العالمين يتجلى لعباده يوم القيامة ويكشف عن ساقه، ويقول أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منكم، إلى غير ذلك مما يدخل في باب

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق، ص ٢٦.

^٥ المصدر السابق، ص ١٠٥.

^٦ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٥.

^٨ المصدر السابق.

^٩ سبق تخريجه في هذه الرسالة، صفحة: ٦٩.

^{١٠} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٥٢-١٥٣.

^{١١} المصدر السابق، ص ٨٦.

السخرى^١. و من ذلك ما رواه المحدثون من رؤية الله يوم القيامة عن النبي ﷺ أنه قال: (ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته)^٢. (قالوا: ولو قاله النبي عليه السلام ذلك، لتأولناه وحملناه على العلم، وأنه عليه السلام بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم في الآخرة في الآخرة ضرورة، بلا كلفة ونظر)^٣.

٣. و بتطبيق القاضي عبد الجبار لهذا المبدأ على دراسة الأناجيل للتبين من تناسقها، تأكد له أن النصارى (معهم أربعة أناجيل لأربعة نفر، كتب كل واحد منهم إنجيله في زمانه، وجاء من بعده فما رضي إنجيل غيره، وكان إنجيله أولى، وهم يتفقون في مواضع ويختلفون في مواضع، وفي بعضها ما ليس في بعض، وهي حكايات قوم رجال ونساء من اليهود والروم، وغيرهم أنهم قالوا كذا، وفعلوا كذا، وفيها من المحال والسخرى والكذب الظاهر والتناقض البين شيء كثير، وقد تتبعه قوم، وأفروه، وإذا قرأه المتأمل عرف ذلك، وفيها شيء من كلام المسيح، و وصاياه، وأخباره قليل، فإنجيل منها عمله يوحنا، وإنجيل منها عمله متى، ثم جاء بعدهما مرقس، فما رضي بإنجيلها، ثم جاء من بعدهم لوقا، فما رضي بتلك الأناجيل، فعمل إنجيلاً آخر، وكان عند كل واحد من هؤلاء أن صاحبه الذي تقدم وعمل إنجيلاً أنه قد ضبط أشياء وأخل بأشياء)^٤. وهذا الشاهد يبين أن الكتاب المقدس قد تميز بخصائص نقدية مختلفة، وهي: المحال و الباطل و السخرى و الكذب الظاهر و التناقض البين، كما يلي:

١. الباطل: كما في قوله: (وفي أناجيلهم وأخبارهم أنه لما طلب جاءت أمه مريم، ومعها أولادها يعقوب و شمعون ويهوذا، فوقفوا حذاءه، فقال لها وهو على الخشبة: خذي أولادك وانصرفي، فما الذي بعد هذا البيان أن مريم ولدت بعد المسيح من يوسف النجار هؤلاء الجماعة، وكانوا أخوة المسيح من أمه، فأى فضيحة تكون أبشع من هذا)^٥، بل إن ذلك من الباطل الذي يقال على الأنبياء.

٢. المحال والسخرى: يقول في ذلك: (وقالوا: وقد وصفوا صنيع اليهود بالمسيح: إنهم لطموا الإله، وضربوه على رأسه، وعجب لإله يضرب على رأسه، وتعالوا فأنظروا إلى الإله يطم ويضرب على رأسه)^٦. وبذلك النصارى تصف الربوبية بما يجعل الرب محل سخرية - عز وجل عن ذلك -.

٣. الكذب الظاهر: يظهر ذلك من خلال ما استدل بها النصارى به من صلاة المسيح في الأناجيل: (يا آياتا الذي في السماء، تقدس اسمك)^٧، وما ورد في الإنجيل أن المسيح قال: (ابن البشر هو رب السميت)^٨، ويروى عنه أنه قال: (أنا أباهي، و أبى بي، ولا يعرف أحد الأب إلا الابن، والابن لا يعرفه إلا الأب، وإني إله بي، وأنا بك)^٩. و هذه النصوص تجعلها النصارى دليلاً على التثليث، و على القول بالأقانيم الثلاث، الأب والابن والروح القدس. ويجيب عبد الجبار على ذلك قائلاً: (ليس المسيح أول من كتب عليه)^{١٠}.

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٨.

^٢ المصدر السابق، والحديث رواه مسلم، (المسند الصحيح، ١، ص ٤٣٩)، والبخاري، (الجامع الصحيح، ج ١، ص ٢٠٩ رقم)، والترمذي، (السنن، ج ٤، ص ٦٨٧، ٦٨٨)، وأبو داود، (السنن، ج ٤، ص ٢٣٣)، وابن ماجه (السنن، ج ١، ص ٦٣) المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤-١٥٥.

^٤ المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٤.

^٥ المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠١. المصدر السابق، ج ١، ص ١٠٤.

^٦ عبد الجبار، المقتنى، ج ٥، ص ١٠٩، والآية من إنجيل متى، ١٠/٩-١٠.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٣. والآية من إنجيل لوقا، ٥/٦.

^٨ المصدر السابق، وقرن بإنجيل لوقا، ١٠/٢٢.

^٩ المصدر السابق، ج ١، ص ١١٤.

٤. التناقض البين: يقول في ذلك: (ومن عجيب أمر النصارى، أن أصحاب الأناجيل الأربعة قد قصدوا إلى ذكر نسب يوسف النجار خاصة، وليس في ذلك نسب للمسيح، إذ كان مولودا من غير ذكر، وإنما يتصل نسبه إلى سليمان بن داود عليهما السلام من قبل أمه لا من قبل أحد من الرجال، وهذا تخليط بين، و جهل ظاهر، ولذلك وجد اليهود السبيل إلى الطعن على المسيح).

وكل هذه الخصائص النقدية للأناجيل جعلت عبد الجبار يرفض الاحتجاج بها أصلا؛ إذ أن أسانيدها لم تبلغ درجة التوثيق، كما أن مضامينها تنطق بما يحيل العقل أن يصدر من الله، وبذلك يوافق نقد المتن نقد السند في إثبات تهافت أصلاته.

و يظهر أن القاضي عبد الجبار قد تأثر بالقرآن الكريم في تأسيسه لكيفية تحليل مصادر الأديان المقدسة، وإعداد منهج تكويني لدراسة مضامينها، يجمع بين مقررات الوحي ومتطلبات البحث الميداني، وهو ما يثري الدراسات العقدية والكلامية مرة أخرى بتقييم لجملة المعتقدات المعتمدة.

المبحث الثالث:

منهج القاضي عبد الجبار

في الحكم على مصادر الأديان المقدسة

تعد كل الخطوات النقدية السابقة في نظر القاضي عبد الجبار تمهيدا وجمعا للمعلومات وتمحيصا لها، تيسر الحكم على المصدر الديني، ويتنوع باعتبارات مختلفة، وهي:

١. الحكم على عدد طرق مصادر الأديان المقدسة
٢. الحكم على درجة توثيق مصادر الأديان المقدسة
٣. الحكم على صدق مصادر الأديان المقدسة
٤. الحكم على مخرج مصادر الأديان المقدسة

أولا: الحكم على عدد طرق مصادر الأديان المقدسة:

صنف القاضي عبد الجبار مصادر الأديان المقدسة تبعا لعدد طرقها إلى نوعين، وهما: المتواتر، و الأحاد، وحقيقتهما كما يلي:

^١ المصدر السابق، ج ١، ص ٢٠١.

١. المتواتر:

لم يعرف القاضي عبد الجبار التواتر، ولكنه كشف عن خصائصه^١، بما يجعلنا نستنتج أن تعريفه له هو ما يرويه جماعة كبيرة عن جماعة كبيرة، يستحيل عادة تواطؤهم على الكذب، عن مثلهم، من أول السند إلى منتهاه، عن شيء محسوس، مشاهدا أو مسموعا. ويشترط القاضي عبد الجبار لتحقيقه فيه شرطان، وهما التالية شرط العدد، وشرط الصفة؛ أما شرط العدد فإن يرويه عدد من الكثرة، حتى يغلب على الظن استحالة اجتماعهم على الكذب، وأقل ذلك أربعة، من أول السند إلى منتهاه^٢. وأما شرط الصفة فإن يكون الخبر مما علمه المخبرون باضطرار، كان يكون محسوسا، مشاهدا أو سماعا، (فيحصل لهم مع المخبر عنه هذه الحال المخصوصة)^٣.

ومتى اتصف المخبرون بهذه الشروط صار خبرهم طريقا للمعرفة و(لا يجوز أن يكون طريقا لبعض السامعين دون بعض من العقلاء. ولا يجوز أيضا أن يكون خبر بعضهم طريقا دون خبر بعض، والعدد والصفة متفقتان. فهذا القدر هو الذي دل الدليل عليه من حال هذا الخبر. وما عدا ذلك، إذا لم يكن دل عليه الدليل، فلا بد من التوقف والتجوز، إلا أن نعلم بالعادة ما يمنع فيه التجوز)^٤.

ويؤكد القاضي عبد الجبار أن رواية القرآن الكريم متواترة من عهد الرسول ﷺ إلى عهده، بالسند المتصل إلى عهده؛ أي القرن الرابع الهجري؛ إذ أنه (لم يخل زمان من الأزمان من لدن الرسول إلى يومنا هذا من يحفظون القرآن، ويدرسونه ويعلمونه الناس، فكيف يصح مع ذلك الزيادة والنقصان، بحيث لا يشعر به الحفظ، ومعلوم أنه لو زيد في هذه الكتب التي يتداولها الناس فصل، أو نقص منها فصل، لعرفه من كان من أهله لا محالة، وأنكره في الحال)^٥.

٢. الأحاد:

إن خبر الأحاد عند القاضي عبد الجبار و المفكرين المسلمين عموما هو قسيم للمتواتر، إذ أنها لا تصل إلى درجته من النقل والانتشار والثاقة؛ إذ يمكن أن يعترها (التي قد يعتمد فيها الكذب، وقد يقع السهو والنسيان والتغيير والتبديل)^٦، ولذلك لزم البحث عن القرائن المعوية للظن فيها، واطمئنان النفس لمعانيها، فينظر في رواياتها ورواياتها ودالاتها^٧؛ (فإن صح فيه شروط القبول، يقال فيه إنه سنة على وجه التعارف، لأننا إذا لم نعلم ذلك القول أو ذلك الفعل، فاقول بأنه سنة يقبح، لأننا لا نأمن أن تكون كاذبين في ذلك، وعلى هذا الوجه لا يجوز في العقل أن يقول في خبر الواحد، قال رسول الله قطعا، وإنما يجوز أن يقول: روي عنه - صلى الله عليه - ذلك^٨، ولذلك يعول فيما يلزم فيه القطع (على أدلة العقول التي لا تحتمل، وعلى أدلة السنة القاطعة والإجماع القاطع هو الواجب، دون أخبار الأحاد التي قد يعتمد فيها الكذب، وقد يقع السهو والنسيان والتغيير والتبديل)^٩.

^١ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٣٣٣.

^٢ المصدر السابق

^٣ المصدر السابق

^٤ المصدر السابق

^٥ المصدر السابق

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٦.

^٧ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ١٩٥.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٩٥.

و يلحق القاضي عبد الجبار بهذا النوع كلا من أناجيل النصارى الأربعة^١، و توراة اليهود^٢، و توراة النصارى^٣، لما تبين له أنها نقلت إلينا بنقل الأفراد عن بعضهم البعض بما لا يرقى إلى درجة التواتر^٤.

ثانياً: الحكم على صدق مصادر الأديان المقدسة:

يصنف القاضي عبد الجبار مصادر الأديان باعتبارها أخباراً إلى ثلاثة أقسام، وهي:

١. المصادر التي يعلم صدقها
٢. المصادر التي يعلم كذبها
٣. المصدر التي لا يعلم حالها

أولاً: المصادر التي يعلم صدقها:

يطلق القاضي عبد الجبار هذا الوصف على كل المصادر الدينية المقدسة التي اقترنت بقرائن، تثبت صدقها، يمكن أن تكون منفصلة، كما يمكن أن تكون متصلة؛ أما القرائن المتصلة، فتتعلق بموضوع الخبر، كأن تكون إخباراً عما يعلم صحته ضرورة، و كالإخبار بأن العشرة أكبر من الخمسة^٥. و أما القرائن المنفصلة فتتصل بالخبر و ما يتعلق به، و منها ما يرجع إلى أحوال المخبر، و منها ما يرجع إلى أحوال السامع، كالآتي:

١. أما ما يرجع لأحوال المخبر، فتتعلق بأمرين:

١. فكان يكون المخبر ممن لا يجوز عليه الكذب أصلاً، لألوهيته كالله تعالى، أو لعصمته ومعجزته كالأنبياء، أو لشهادة الله ورسوله بذلك كالأمة^٦.

٢. أو لا يصح أن يكون كاذباً في ذلك الخبر وإن جاز أن يكذب في غيره، كأن لا يكون هنالك داعياً إلى الكذب، ولم يوجد ما يشتبه عليه المخبر عنه، كأن يكون المخبرون كثرة بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب^٧.

٢. و أما ما يرجع إلى أحوال السامع فمنها ما يرجع إلى إمساكه عن التكبير، ومنها ما يرجع إلى مصيره للأخذ بالخبر؛ كالآتي:

١. أما الراجع إلى إمساكه عن التكبير؛ فكان يخبر المخبر بحضرة من يدعي عليه العلم بصدق فلا ينكره، فيصر هذا الموقف دليلاً على صدقه؛ إذ لو كان كاذباً لأنكره؛ إما من جهة الحكمة إذا كان نبياً، وإما من جهة العادة كأن يكون من ادعى عليه العلم جماعة كثيرون ولا داعي لهم إلى الإمساك^٨.

١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢
 ٢ عبد الجبار، الفقه، ج ٥، ص ١١١.
 ٣ المصدر السابق.
 ٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢
 ٥ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٧٧.
 ٦ المصدر السابق.
 ٧ المصدر السابق.
 ٨ المصدر السابق.

٥٢. وأما الراجع إلى مصيره للأخذ بالخبر، فكان يدعي على السامعين العلم به، فيصيروا إلى ما دعا، وهذا دليل على قبولهم لخبره وتصديقهم له؛ إذ لو شكوا لتركوا العمل بمقتضى دعواه، ولردوا عليه^١.

و يدرج القاضي عبد الجبار تحت هذا الصنف من المصادر المقدسة القرآن الكريم، لما تأكد له أنه انتقل إلينا نقلا متواترا يمنع من الشك فيه^٢.

ثانيا: المصادر التي يعلم كذبها:

يدرج القاضي عبد الجبار تحت هذا النوع كل ما يعلم السامع كذبه لاقتراحه بقرائن، قد تكون منفصلة، وقد تكون متصلة؛ أما المنفصلة؛ فكالإخبار عما يعلم باضطراب كذبها أو لوجود دليل سمعي أو عقلي، و أما القرائن المتصلة، فتعلق بكيفية نقل الخبر؛ كأن ينتقل الخبر خفيا ومن حقه أن ينقل ظاهرا لوجود الدواعي^٣، كشأن المعجزات، وهي التي تتصف بالغرابة والإبداع، فلا تنتقل إلا ظاهرا، و كالنص على إمامة علي الذي تدعيه الإمامية، فيعلم بطلانه لأنه لو كان مستقيضا لانتقل إلينا تواترا، لتوفر الدواعي^٤. وبناء على هذه القاعدة فقد رفض القاضي عبد الجبار قصة صلب المسيح كما وردت في الأناجيل لأنها لو كانت ثابتة ومستقيضة لكنا في العلم بها مثل علم النصارى^٥. وقد أدرج القاضي عبد الجبار تحت هذا الصنف من المصادر المقدسة ما تبين له أنها انتحال يدعمه الدليل والبرهان، كالأحاديث الموضوعية^٦، و توراة اليهود^٧، و توراة النصارى^٨.

ثالثا: المصادر التي لا يعلم صدقها ولا كذبها:

يشمل هذا النوع عند القاضي عبد الجبار كل أخبار الآحاد التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها، وهي نوعان؛ متضمنة لعمل، و متضمنة لعلم؛ أما المتضمنة للعمل فلا يعمل بها إلا إذا تكاملت فيها شروط القبول السابقة الذكر^٩. وأما المتضمنة للعلم فمنها ما يوافق مقتضى العقل ومنها ما لا يوافق، فالأول يجوز أن يصدق، كما يمكن أن يصدق الثاني إذا لم يكن تأويله، و أما إذا لم يكن تأويله إلا بتعسف لم يجز أن يصدق، وإنما يجوز أن يكون صدر عن مصدره مع زيادة أو نقصان أو حكاية عن الغير^{١٠}.

ثالثا: الحكم على درجة توثيق مصادر الأديان المقدسة:

إن سلم تصنيف درجات مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار يشمل طبقتين، وهما المصدر المردود، و المصدر المقبول؛ كالآتي:

١. المصدر المردود:

كل مصدر لم يترجح صدق المخبر به، لوجود طعن في رواية سند مصادر الأديان المقدسة، أو طعن في روايات مصادر الأديان المقدسة؛ أما أسباب الطعن في رواية مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار - كما رأينا - فهي: الطعن في العدالة؛ كعدم ثبوت عدالته

^١ المصدر السابق.

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٣١.

^٣ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٧٨.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٥٥.

^٥ المصدر السابق، ص ١٣٢.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

^٧ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١١١.

^٨ المصدر السابق.

^٩ راجع العنصر السابق.

^{١٠} البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٨٠.

بطريقة من الطرق المعتبرة، أو عدم تحقق شروط العدالة المختلفة السابقة الذكر. كما قد يكون سبب الطعن هو الضبط، لوجود عوارضه المختلفة. و أما أسباب الطعن في روايات مصادر الأديان المقدسة، فقد يكون مرده إلى ثبوت انقطاع الرواية، أو غرابتها، أو مخالفة المعلوم، كما سبق بيانه في المبحثين السابقين.

و يشمل المردود عند القاضي عبد الجبار أنواعا مختلفة، وهي: المبهم، والمتروك، والمبدل، الموضوع؛ أما المبهم، فهو كل راو لم يعرف، وهو ما يجعل من مهمة الحكم عليه مستحيلة، و أما المتروك، فهو كل مصدر أسنده راو متهم بالكذب^٢. وخلاف كل هذا المبدلة؛ والتي هي مصدر تبيين أن راويه غير فيها عن عمد^٣، وقريب منها الموضوع (المكذوب، الكذب)، والذي يطلق على المصدر إذا أسنده كاذب، وتبين كذبه فيه^٤.

٢. المصدر المقبول

هو كل مصدر ثبت اتصافه بمواصفات الرواية المتواترة، أو بمواصفات الرواية الأحاد المقبولة، التي سبق بيانها، فإن كانت الأولى كان (خيرهم طريقا للمعرفة ويستمر، فلا يجوز أن يكون طريقا لبعض السامعين دون بعض من العقلاء)^٥.

ويبين القاضي عبد الجبار أن المصدر الديني إذا اتصف بمواصفات الرواية الأحاد المقبولة، والتي هي: وثاقفة الرواة، وانتفاء العلة؛ ولا تكون الأولى إلا كان الرواة عدولا ضابطين؛ كما لا تكون انتفاء العلة إلا بعدم الانقطاع بين حلقات السند، وعدم الغرابة، وعدم مخالفة الأوثق، وعدم مخالفة العلم، إذا اجتمعت كل هذه في الرواية الأحاد فاتها لا تفيد إلا العمل^٦.

| درجة المصدر | أنواع المصادر | حكمه العمل به |
|-------------|---------------|-------------------------|
| المقبول | المتواتر | يفيد العلم والعمل معا |
| | الصحيح الأحاد | يفيد العمل دون العلم |
| المردود | الضعيف | لا يفيد العلم ولا العمل |
| | المبهم | |
| | المتروك | |
| | المبدلة | |
| | الموضوع | |

تلخيص أحكام توثيق مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار [الشكل (٦)]

رابعاً: الحكم على مخرج مصادر الأديان:

من أهم الأحكام التي يصدرها القاضي عبد الجبار في نقد مصادر الأديان المقدسة دراسة مخرجها؛ لتحديد هوية واضعها. و المراد بالمخرج هنا هو منتهى الجهة التي ينسب إليها المصدر، وبعبارة أخرى هو منتهى سندها الأعلى. وقد تبين لنا أن مخارج الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار لا تخرج عما يلي:

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٦

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٤.

^٤ المصدر السابق، ص، و أيضاً له: فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

^٥ عبد الجبار، المقتنى، ج ٦٥، ص ٣٣٣.

^٦ المصدر السابق.

١. المصدر الإلهي
٢. المصدر النبوي
٣. المصدر المحرف
٤. المصدر الوضعي

١. المصدر الإلهي:

كل مصدر ديني ثبت بدليل قاطع أن مخرجه هو الله تعالى، ويشترط القاضي عبد الجبار لتحقق ذلك في المصادر الدينية المقدسة الشروط الآتية:

١. أن يكون مخرج المصدر رسولا، قد علم صدقه بلا ريب ولا شك، ولا يكون ذلك إلا بمعجزة؛ أي أتى بأمر خارق للعادة، تحدى به المكذبين، واشتهر أمر ذلك التحدي، و توارثه الناس خلفا عن سلف، و تواتر بينهم بما لا يمكن معه الشك في نسبه^١.

٢. أن يدعي ذلك النبي أن هذا المصدر الديني قد أوحى إليه به، ويدعم قوله بالبيانات الثابتة والمعجزات، و يُنقل إلينا هذا الأمر بالخير المتواتر، أو يثبت بالكتاب نفسه^٢.

٣. أن يكون مضمون المصدر الديني المقدس رفيع المستوى، متسقا غير متناقض، لا يهدم بعضه بعضا، حتى تصح نسبه إلى الله تعالى، فلا تتعارض تعليماته، ولا تتناقض أخباره، بل يكون كل جزء منه متمما للآخر، ومكملا له، لأن ما يكون عن الله لا يختلف، ولا يفترق، ولا يتناقض، بل إن العقلاء في كتبهم يتحرون ألا يتناقض قولهم، ولا يختلف تفكيرهم، وما بالك بالله تعالى^٣.

٤. أن تكون نسبة المصدر إلى المخرج الذي نسب إليه ثابتة بالطريق القطعي، بأن تثبت نسبة الكتاب إلى الرسول، و يتلقاه عنه الأخلاف عن الأسلاف جيلا بعد جيل، و من غير أي مظنة للانتحال؛ وهم من الكثرة بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب؛ فإن كان بطريق ظني لم يفد إلا الظن^٤.

و هذه المواصفات لم تثبت فينظر القاضي عبد الجبار إلا للقرآن الكريم، ولذا فقد صحح نسبه الله عز وجل^٥.

٢. المصدر النبوي:

كل مصدر ديني ثبت أن قائله هو نبي من أنبياء الله تعالى، ويتحقق له ذلك في نظر القاضي عبد الجبار بوجود الشروط التالية:

١. أن يكون مخرج المصدر نبيا ، قد علم صدقه بلا ريب.
٢. أن يكون ما نسب إلى النبي رفيع المستوى متسقا غير متناقض.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص٢٢٨

^٢ المصدر السابق، ص٢٢٨-٢٢٩.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص١٩٢، وله: تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص٨٦

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص١٩٥

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص٨٦

٥١. أن يكون مخرج المصدر رسولا، قد علم صدقه بلا ريب: والنبى عند القاضي عبد الجبار قد يكون مهموزا وقد يكون مشددا، فإن كان مشددا فهو من الإنباء، وهو الإخبار، وإذا وصف به الرسول فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى، وإن كان مشددا فهو من النبوة، وهي الرفعة والجلالة. وأما إذا وصف بها المبعوث فالمراد به أنه المعظم الذي رفعه الله تعالى؛ ثم إنه (لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبى)١. ومهما يكن فإن النبى أو الرسول هو يشتر لا يمتاز عن سائر البشر إلا بكونه مبعوثا من جهة الله تعالى، مما يفترض وجود طريقة اتصال بينهما.

ويؤكد القاضي عبد الجبار أن الله تعالى إذا بعث إلينا رسولا لئبلغنا رسالاته، ويعرفنا مصالحنا، فلا بد من أن يدعى النبوة، ولا يتأتى له ذلك إلا بظهور علامات النبوة، وهي المعجزات. وهو ما يفسر لنا تعريفه لهذه بقوله: (الفعل الذي يدل على صدق المدعى للنبوة)٢. ولا يُطلق على الشيء أو الفعل وصف الإعجاز إلا إذا اجتمعت فيه شروط محددة، وهي عند أربعة، وهي:

١. كونه من جهة الله، أو في الحكم
٢. كونه واقعا عقيب دعوى المدعى النبوة
٣. كونه مطابقا لدعواه
٤. كونه ناقضا لعادة من بين ظهرانيهم.

(ومتى حصل المعجز على هذه الأوصاف و الشرائط التي راعيناها كان دالا على صدق المدعى للنبوة)٣، فإذا تحققت في شخص فهو نبى قطعا، وإلا فلا.

٥٢. أن يكون ما نسب إلى هذا الرسول، رفيع المستوى متسقا غير متناقض، لا يهدم بعضه بعضا، يليق بمقام الأنبياء، و ليس فيه كذب ولا افتراء، يجلب المصالح ويدرأ المفساد، و ليس أسلوبه ركيبا، ولا يأتي بما ينبو عنه الذوق السليم، لأن (الأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره المفسر كان لاثقا بالحكمة)٤.

وبالمقارنة بين المصدرين الإلهي و النبوي عند القاضي عبد الجبار يتبين أن الفرق بينهما يكمن في نسبة المصدر، إذ أن الإثنين يشتركان معا في كونهما من رواية نبى، إلا أن الأول أسند الكلام إلى الله تعالى، بينما الثاني نسبه إلى نفسه.

ولا تنطبق مواصفات المصدر النبوي في نظر القاضي عبد الجبار إلا على السنة النبوية الشريفة، إذ أن من خصائصها ما يلي:

١. أن صاحبها محمد ﷺ رسول الله، لا شك في ذلك، لما تعضد بالدلائل البينة٥.
٢. أن ما صح من سنته الشريفة هو رفيع المستوى، متنسق متناسق، يكمل بعضه بعضا، بليغ، يليق بمقام الأنبياء٦.

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٨.

٢ المصدر السابق، ص ٢٢٨.

٣ المصدر السابق، ص ٢٢٩.

٤ المصدر السابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

٥ المصدر السابق، ص ٢٢١.

٦ المصدر السابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

٧ المصدر السابق، ص ٣٨٢.

٨ المصدر السابق.

٩ المصدر السابق.

٣. قد ثبت نقلها عنه بطرق موثوقة، منها القطعي كالمتواتر، ومنها الظني كأخبار الأحاد الصحيحة^١.

٣. المصدر المحرف:

وهو في نظر القاضي عبد الجبار كل مصدر ديني ثبت بدليل قاطع أنه منزل من عند الله تعالى، وتؤكد تغيره وتحريفه^٢، وبذلك يظهر أن المصدر المحرف هو مصدر ثبت أن مخرجه إلهي؛ لأنه قد انصف بكل مواصفاته، كما ثبت أن التحريف اعتراه بعد نزوله، فتغير. ويلحق القاضي عبد الجبار بهذا النوع من المصادر المقدسة كلا من أنجيل النصاري الأربعة^٣، وتوراة اليهود^٤، وتوراة النصاري^٥، لما تأكد من تغيرها^٦.

٤. المخرج الوضعي:

وهو كل مصدر ديني لم يثبت في نظر القاضي عبد الجبار - أنه منزل من عند الله تعالى؛ لأنه مخرجه ليس رسولاً؛ ولذلك لا يعلم صدقه، وما بالك إذا ثبت كذب^٧. وقد أدرج تحت هذا القسم من مصادر الأديان المقدسة رسائل الرسل النصرانية، التي تعدو في نظره عن أن تكون كتابة إنسانية لا ترقى إلى مستوى الوحي الإلهي المعصوم^٨.

| أنواع الحكم على مصادر الأديان | اصناف أنواع الأحكام |
|-------------------------------|--|
| ١. الحكم على المخرج | ١. المصدر الإلهي ٢. المصدر المحرف ٣. المصدر النبوي ٤. المصدر الوضعي |
| ٢. الحكم على عدد الطرق | ١. المصدر المتواتر ٢. المصدر الأحاد |
| ٣. الحكم على صدق المصادر | ١. المصدر القطعي ٢. المصدر الظني |
| ٤. الحكم على درجة المصادر | ١. المصدر المقبول ٢. المصدر المردود |

تلخيص أحكام القاضي عبد الجبار على مصادر الأديان المقدسة [الشكل (٧)]

و يمكن القول إن القاضي عبد الجبار قد استطاع تطوير منهج كامل لدراسة توثيق مصادر الأديان المقدسة، ولست أزعم بأنني قد خبرت كل قواعده، فجهدي جهد العقل، ولكنني قد رسمت الملامح العامة لمنهجه في دراسة هذا المجال، بما يكشف عن خصائصه العامة التي تميزت بالثبوت من صحة النسبة، والرؤية الشاملة في النظر، والمعيارية في التقويم، والأصالة الإسلامية، وتفصيلها كالآتي ذكره:

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٣٩
^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٥٥
^٣ المصدر السابق، ص ١٥٥
^٤ المصدر السابق، ص ١٥٢
^٥ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١١١
^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥
^٧ المصدر السابق، ص ٢٥٢
^٨ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

١. أما التثبيت من صحة النسبة فيجعل لمنهجه غاية هي التوثيق، لا إعادة التركيب كما يفعل الآن نقاد الكتاب المقدس^١؛ لأن ذلك لا يدعو عن كونه صياغة جديدة للنص، تحمل كل الخصائص الإنسانية، مما ينقص من نفحاته الإلهية، ومهما كانت الدقة فلن تكون كالأصل، و شتان ثم شتان بين المصدر الأصل والمصدر المركب؛ وهذا ما جعل القاضي عبد الجبار الذي يصبو إلى التوثيق من باب الأمانة، دون ولوج التركيب، الذي يعده تحريفا و افتراء، وغلق أبوابا من الظنون، يسبح فيها الآن نقد الكتاب المقدس المعاصر^٢.

٢. اعتماد الرؤية الشاملة، بما وظفه من معارف مختلفة، ركبها وأحسن التوفيق بينها لتصير دالة في التوثيق، تجمع بين تاريخ المصدر، ورواته وأحوالهم، ومضامينه، وغيرها، لتنتج معرفة متكاملة بالمصدر الديني، وتصيره مجالا عبر تخصصي.

٣. معيارية التقويم: إذ أن القاضي عبد الجبار لم يخف في دراسته للأديان المختلفة معيارية منهجه في تحليل مصادر الأديان المختلفة، بما نلمحه من مواقف عقديّة و قيمية في تحليلها وتصنيفها، تجعل المصادر أنواعا صادقا وكاذبا، ومحتملا، كما تجعله منزلا ونبويا، ومحرفا، و مكذوبا، وهي كلها تصنيفات تستلهم أسسا عقديّة و قيمية؛ و بذلك صار علم العقيدة مددا لتوثيق مصادر الأديان في تحديد فهمها وتحديد أنواعها.

٤. الأصالة الإسلامية، لما تبين أن لمنهجه أصولا قرآنية و حديثية؛ أما أصوله القرآنية، فتجلت في تحليله لمفهوم العدالة، والضبط، ومفهوم العلة الذي يعد استمرارا لرفض القرآن لصدور التناقض عن الله جل وعلا؛ و أما أصوله الحديثية، فقد كشفت لنا المقارنة بين منهجه و منهج المحدثين التوافق النظري والتطبيقي، ولست مغاليا إذا قلت إن منهج القاضي عبد الجبار في نقد مصادر الأديان المقدسة هو استمرار تطبيقي، و صيرورة معرفية، وتطوير نقدي لمنهج المحدثين في توثيق الحديث النبوي الشريف؛ ليصير موافقا لمجال تطبيقي جديد، ألا وهو نقد مصادر الأديان المقدسة.

وهذه الخصائص تسمح لنا بإعادة النظر في نتائج علم نقد الكتاب المقدسة، وتلهمنا إشارات نهدي بها في إعادة تركيبه تركيبا جديدا، بنفحات من الروح القرآني، ومدد من مختلف العلوم المساعدة، افتداء بالقاضي عبد الجبار؛ ليصير منهجا إسلاميا متفاعلا مع باقي العلوم الإنسانية ومناهجها، ينتج لنا معرفة يمكن وصفها بالعلمية والإسلامية معا، فتصير تفسيرا للقرآن الكريم، وبدا إيمانيا للتوحيد، وتطويرا إسلاميا للمعرفة الدينية.

^١ راجع: Elliott, The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism, ((Old Testament Textual Criticism))

^٢ Ibid

الفصل الثاني:

منهج القاضي
عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة

اهتم القاضي عبد الجبار كثيرا بقضايا تحليل مصادر الأديان المقدسة، حتى إنه لم يغفل كتابا من كتبه دون أن يثير فيه ملاحظات منهجية ونقدية حول طريقة تحليلها ونقدها وتفسير أنواعها. بل إنه خصص لها كتابا كاملة، تناول فيها منهجه في هذه المسائل، كما هو الشأن في كتابه "الرد على المطاعن في القرآن الكريم"، وكتابه "متشابه القرآن" الذي صدره بمقدمة حول المحكم والمتشابه، وقد فيه لكثير من أصول التفسير وقواعده وطرق تحليل مصادر الأديان المقدسة^١، وإن كان الاهتمام متوجها للقرآن دون غيره. كما أن لكتابه تثبيت دلائل النبوة مكانة خاصة وطريقة مميزة ونفس فريد في طرح قضايا تحليل مصادر الأديان المقدسة وتفكيكها، تناول فيه القرآن والسنة والتوراة والأنجيل النصرانية^٢. كما لم يخل كتابه "المفني" وكتابه "شرح الأصول الخمسة" من لفئات نقدية ومنهجية حول هذا المجال؛ تناول من خلالها القرآن والسنة النبوية والأنجيل، جاعلا غرضه التطبيق والممارسة النقدية أكثر من التنظير والتعبد لأصول التحليل، كما سنبين لاحقا.

ولكتاب "المعتمد في أصول الفقه" الذي ألفه أبو الحسين البصري المعتزلي، أهمية كبيرة في فهم منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة بما تولاه من شرح وتلخيص ونقد آراء القاضي عبد الجبار الأصولية وتمحيصها، ولذلك يمكن أن يمدنا بلامح الأسس النظرية والإجرائية لمنهج القاضي في تحليل مصادر الأديان المقدسة، بما أسنده و حكاه عنه من قواعد وضوابط وإجراءات لكيفية التعامل مع خطابها وملابساتها وتحقيق اتساقها.

ويرجع اهتمام القاضي عبد الجبار بمصادر الأديان المقدسة إلى وظيفتها الدينية؛ إذ أن أكثر المشاكل العقديّة والفلسفية الدينية ترجع إليها وإلى كيفية تحليلها، كمفهوم النبوة الذي ارتبط بها، بما لا يمكن معه الانفكاك، لتتكون بذلك مفاهيم دينية جديدة؛ كالمعجزة، والوحي، والحديث القدسي. وإذا كان التأكيد من وجود الخالق يتم عبر دراسة المحدثات، فإن التثبيت من النبوة لا يكون إلا بدراسة إرث مدعيها، وتحليل مصادر الأديان وتفكيكها للكشف عن البعد الإلهي فيها، وعن الآثار الإنسانية المخفية

^١ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١-٣٦.
^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤ وما بعدها على سبيل المثال.

إن وجدت، وتركيب أنساق مضمونها لمقارنته، وفهم الشروط التاريخية التي تكونت فيها، وغير ذلك من القضايا النقدية؛ بغية التحقيق في أمر الوحي والنبوة معا.

و لقد أثار القاضي عبد الجبار في تعامله مع مصادر الأديان المقدسة زاوية الحمل؛ أي ما يمكن أن يدل عليه الخطاب عند المتلقي، ولذلك سماه حملا؛ لأن (الوضع أمر راجع إلى الواضع، [...])، والاستعمال من صفات المتكلم، [...])، (والحمل من صفات السامع)^١؛ إذ أن (الغرض بالكلام إنما هو الإقحام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدودا في العيب)^٢. ولذلك نجد القاضي عبد الجبار لا يتناول من قضايا الوضع والاستعمال إلا في مقدمات بحثه لأصول تحليل خطاب الشرع^٣، وهذا التوجه يوافق منهج جمهور الأصوليين في تعاملهم مع خطاب الشرع، ويخالف مدرسة الأحناف التي نحت نهجا مغايرا؛ نظرت به للخطاب من زوايا ثلاث: زاوية الوضع، و زاوية الاستعمال، و زاوية الحمل، وصنفته تبعا لذلك^٤. وهو الأمر الذي يؤكد لنا أن القاضي عبد الجبار و المتكلمين كانوا ينحون منحى تداوليا في تحليل الخطاب، و في سبر نصوص مصادر الأديان المختلفة؛ لكي يصلوا إلى المعنى المراد من غير تحريف.

و يقوم منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مختلف مصادر الأديان المقدسة على الخطوات التالية:

١. مرحلة تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة، وتعتمد على إجراءات، تهدف إلى تحديد عملية فهم خطاب المصدر وتفسيره بحسب ما يقتضيه اللسان و الاستعمال والمقام، وتحليله تحليلًا سليما بعيدا عن التحريف والتأويل الغريب، والاستعانة بكل الأدوات التي تسهم في ذلك^٥.

٢. مرحلة تحليل مكونات خطاب مصادر الأديان المقدسة، وهو فهم المكونات الأساسية لمصادر الأديان المقدسة، والتي تشمل الأسلوب والعقائد والمقاصد، وغيرها؛ عبر توظيف طرق خاصة لتحديد البنية، و تحليلها.

وبذلك يصل القاضي عبد الجبار إلى تقييم شامل لمصادر الأديان المقدسة، يبين معناها الدلالي، و يشكف عن علاقتها بوضعها، ويحدد مبينا قيمته، ويكشف عن مصادره اعتمادا على موضوعه، و بذلك يصير تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار مددا وعونا لمنهجيه في توثيق هذه المصادر.

ويمكن تناول القضايا التي تناولها القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة في المباحث الآتية الذكر:

١. الأسس الخاصة لمنهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة
٢. منهج القاضي عبد الجبار في تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة
٣. منهج القاضي عبد الجبار في تحليل بنية خطاب لمصادر الأديان المقدسة

^١ الأسنوي، الإيهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٦٤.
^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٦.
^٣ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٠٠.
^٤ الأسنوي، الإيهاج في شرح المنهاج، ج ١، ص ٢٦٤.
^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٦٠.

الأسس الخاصة لمنهج

القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة

يقوم تحليل القاضي عبد الجبار لمصادر الأديان المقدسة المختلفة على أساسين، وهما:

١. مفهوم ووظيفة تحليل مصادر الأديان المقدسة
٢. محددات تحليل مصادر الأديان المقدسة

المطلب الأول:

مفهوم ووظيفة

تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار

ما هو مفهوم تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار، وما وظيفته؟ وهذا ما سنجيب عنه من خلال تناول الفرعين التاليين:

١. مفهوم تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار
٢. وظائف تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار

أولاً: مفهوم تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار

تفيد اللغة أن 'مفهوم تحليل مصادر الأديان' هو مركب إضافي من 'تحليل' و 'مصادر الأديان المقدسة'، ولذلك فإن فهمه يقتضي تحليل هذين معاً، من خلال تناول مايلي:

١. مفهوم التحليل
٢. مفهوم مصادر الأديان المقدسة

١. مفهوم التحليل:

لم يستخدم القاضي عبد الجبار مصطلح التحليل واستخدم بدله التفسير، إلا أنه اللبّق، وأوفى تعبيراً عما أراد، دفعا للاشتباه، وإبرازاً للخصوصية، لما تبين أن ما أثاره في تحليله لمصادر الأديان المقدسة هو أوسع مجالاً وأقفاً من التفسير الذي يطمح إلى فهم دلالات النص، كما هو متعارف عليه الآن، ليزيد إلى ذلك وظائف جديدة، وهي:

١. التعرف على صاحب المصدر الديني المقدس وشروطه التاريخية.
٢. تفسير مصادر الأديان المقدسة
٣. الكشف عن إنشائية مصادر الأديان المقدسة
٤. فهم البنى الأساسية لمصادر الأديان المقدسة
٥. قراءة الأطر التاريخية والإنشائية لمصادر الأديان المقدسة
٦. تقييم نتائج تحليل مصادر الأديان المقدسة.

ولذلك يمكن الادعاء بأن 'التحليل' عند القاضي عبد الجبار هو عمل نقدي يطمح إلى فهم نصوص مصادر الأديان المقدسة والغوص في خفاياها؛ لفهمها ووضعتها، يمد الناقد بالإجراءات المنهجية التي تتبع لتحقيق هذا الغرض، كما يمد بالأنوات التحليلية في القراءات الموظفة، وبذلك يتأتى لنا أن نقول إنه منهج قراءة.

ومن جهة أخرى، فإن القاضي عبد الجبار يقوم بفحص نتائج تحليل الآخرين وإعادة نقدها، مبينا المعقول منها مما ليس كذلك، ليصير بذلك منهج ما بعد القراءة^١، وهذا ما يبين أن تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار يشمل التفسير ويجعله مرحلة أولية من مراحل النقدية، و يضيف إلى ذلك البحث عن أغراض أخرى في ثانيا نقده لخطاب مصادر الأديان المقدسة^٢.

و جل هذه الاهتمامات تخرج عن اهتمام المفسر وانشغاله، بل هي أقرب ما يكون إلى قراءة العلوم الإنسانية المعاصرة لخطاب مصادر الأديان المختلفة كما سنرى، وهذا يجعلنا نرى في ادعاء بعض النقاد حول سبق الفكر الغربي المعاصر إلى التحليل العلمي لمصادر الأديان المقدسة، تحليلا يستخدم مختلف العلوم الإنسانية اللغوية والدينية والتاريخية، لا يزيد عن كونه ادعاء، تؤججه المركزية الغربية^٣، و لا يصمد أمام النقد؛ أليست اهتمامات تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار التي كشفنا كافيّة لدحض هذا الادعاء؟

٢. مفهوم مصادر الأديان المقدسة:

لا يمكن فهم 'تحليل مصادر الأديان المقدسة' عند القاضي عبد الجبار دون فهم الشق الثاني من المركب الإضافي؛ أقصد 'مصادر الأديان المقدسة'؟

ويتبين بالتتابع لتعامل القاضي عبد الجبار مع مصادر الأديان المقدسة أنه درس مصادر دينية مختلفة، تحظى بتقديس عند المؤمنين بها، ممن يتخذها دليلا تشريعيًا، و مدخلا عقديا لفهم الوجود، ومن ذلك القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والأنجيل والتوراة.

و في نظر تتكون مصادر الأديان المقدسة من طرق أو روايات؛ كل طريق يتكون من سند ومتن؛ أما السند فهو معرفة تاريخية تتعلق بنقل المصدر الديني المقدس عبر التاريخ و روايته، و تتكون من مخرج أو مخارج، ورواة ناقلين، وروايات، وهي مصطلحات دقيقة سبق أن فصلنا القول فيها^٤. وكل مصدر ديني له خصوصيات في ذلك بما له من معانٍ توثيقية متعلقة به؛ فالقرآن نزل

^١ راجع تفصيل هذه المباحث في هذه الفصل، ص ص ٢٥٥-٢٢٧.

^٢ راجع على سبيل المثال:

- عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ص ١٨٧-١٩٩.

- ، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٣، ص ١١٦، ص ١٣٧.

- ، المقني، ج ٥، ص ص ١٠٩-١١٠.

^٣ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٢.

^٤ راجع: (C.J.A, Encyclopædia britannica, ((Study of religion)) و Mircea, la nostalgie des origines, p30, pp109-139

راجع ، من هذا البحث، ص ٨٤.

بالوحي وانتقل بالتواتر^١، والسنة النبوية انتقلت بالتواتر والآحاد معاً، كما أن الأناجيل توحى بمعاني توثيقية أخرى كالإلهام والرواية^٢، وهكذا دواليك مع كل مصدر، وهذا ما يثبت تعلق تحليل المصدر الديني المقدس عند القاضي عبد الجبار بتوثيقه، وعدم إمكانية الفصل بينهما.

و أما المتن فهو نص المصدر عند القاضي عبد الجبار، و يتكون مما يتألف منه أي عمل أدبي؛ أي الكلام، والنظم، والمعاني؛ كمايلي:

١. أما كلام مصادر الأديان المقدسة فله أنواع، وهي: (أمر وخبر واستخبار وعرض وتمن)^٣، ويوجز هذه الأنواع في نوعين رئيسين، وهما: الخبر والإشياء، إذ يقول: (إن معاني الكلام من حيث هي لا تخرج عن الأمر وما في معناه، والخبر وما في معناه)^٤، والدليل: أن الكلام المفيد (هو إيصال بعض المعاني ببعض وتعلق بعضها ببعض، وإما أن تكون اسماً مع اسم، وإما أن تكون اسماً مع فعل، [...])، والاسم إذا نعت بالاسم فانتعدت به الفائدة كان خبراً، والفعل إذا قرن بالاسم فإما أن يقرون على سبيل النعت، فيكون خبراً وما في معناه كقولك: زيد يضرب، وإما أن يقرون به على سبيل الحدث: إما على الفعل فيكون أمراً، وإما على تركه فيكون نهياً، فيبان أن الخطاب المفيد إما أن يكون أمراً وما في معناه، أو خبراً وما في معناه)^٥. وسبب رجوع أنواع الكلام إلى الأمر (أن النهي في معنى الأمر، إذ لا يعدو أن يكون أمراً بالترك، وكذلك الاستفهام والاستخبار، إذ يفيدان طلب الفهم الخبر فهما في معنى الأمر)^٦. وأما الخبر عند القاضي عبد الجبار (فهو كلام مخصوص، ومتى أجري على غيره فعلى طريق المجاز؛ لأنهم ربما أطلقوا فيما أفاد فائدة الكلام أنه خبر، [...])، وعلى هذا الوجه قال العلماء باللغة في الخبر: إنه الكلام الذي يصح فيه الصدق والكذب)^٧. وقد عرفه تلميذه البصري بقوله: (هو إفادة المخاطب أمراً في ماضٍ من زمان أو مستقبل أو دائم، نحو: قام زيد، ويقوم زيد)^٨. ومن هذه المعاني التي يرددها الخبر على سبيل المجاز عند القاضي عبد الجبار مايلي:

١. التهديد: كما في قوله تعالى: ﴿وَأَبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ، وَاتَّقُوا اللَّهَ، وَأَنْتُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^٩، إذ (المعلوم أن ذلك خبرٌ لهم على كل حال. وجوابنا: أن ذلك يقال على وجه التهديد، لا لأن علمهم يدخل ذلك في أن يكون خبراً)^{١٠}. وهذا ما يلاحظه القاضي في بعض الآيات، إذ يقول: (وربما قيل في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ، وَإِنْ تُؤْتَيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنْكُمْ عَزِيزٌ مُعْجِزٌ﴾^{١١} الله؟ كيف تقولون؟ وجوابنا: أن هذه اللفظة تفيد التهديد، والمراد أن الله قادر على إنزال العقوبة، وما أكثر ما يرد في القرآن هذا اللفظ على هذا الوجه)^{١٢}.

٢. التوبيخ: ربما قيل في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَعَبَةٌ كَبِيرَةٌ هَذَا﴾^{١٣}، اليس ذلك يدل على أن إبراهيم كذب في هذه الحال، وإن الأنبياء لا يجوز عليهم الكذب، وأنتم تمنعون من ذلك؟ ويرد بقوله: (وجوابنا أنه ﷺ أورد ذلك على وجه

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٣١-١٣٢

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ج ١، ص ١٩٢

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٣-١٥٤

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١١٩

^٥ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١

^٦ المصدر السابق، ص ٢٠-٢١

^٧ المصدر السابق، ص ٢١

^٨ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٣١٩

^٩ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١

^{١٠} سورة العنكبوت، آية ١٦

^{١١} عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ١٠٤

^{١٢} سورة التوبة، آية ٢

^{١٣} عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص ١٦٣

^{١٤} سورة الأنبياء، آية ٦٣

التوبيخ لهم لنبيهم على أن الذي يعبدوه القوم لا يصح منه نفع ولا ضرر، ولذلك قال من بعده: «فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَفِئُونَ»^١، وقال: «ثُمَّ نَكِسُوا عَلَيَّ رُؤُوسِهِمْ»^٢، ثم قال من بعده: «أَفْتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ، أَمْ لَكُمْ وَإِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ»^٣، وكل ذلك يدل على ما قلناه^٤.

٢. وأما نظم مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار، فسيريد به مختلف الأنواع الأدبية، ولذلك يقول: (والنظم مختلف إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة)^٥، مما يثبت أن المصدر الواحد قد يتميز بنظم لا يوجد في غيره، كشأن القرآن الكريم الذي اختص بنظام السورة الذي لم يعرف في آداب العرب، كما قد يحوي المصدر الديني أنواعا مختلفة من الطرق النظمية، كالمنثور والتاريخ، وغيرها، كما هو الشأن في الأناجيل، التي حوت (حكايات قوم رجال ونساء من اليهود والروم وغيرهم أنهم قالوا كذا، وفعلوا كذا)^٦.

٣. وأما المعاني الدينية فهي أيضا مما يدخل في مكونات متن مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار، ولعل أهمها على الإطلاق هي قداستها التي تنشأ عن اعتبارات مختلفة؛ قد تكون دينية وقد تكون غير ذلك، ليصير أناس مؤمنين بتزليلها من رب العالمين، بوجه ما كما رأينا سابقا^٧. وإضافة إلى ذلك - أقصد قداستها - تتميز هذه المصادر بمعانيها العقدية والتشريعية والخلقية، والوجودية، وغيرها، حيث يسميها القاضي عبد الجبار بالمقاصد^٨.

و تكمن أهمية مكونات متن مصادر الأديان المقدسة كما يرى القاضي عبد الجبار في تفسير خطابها، وفهم مشكلتها، وفي الجمع بين مختلف النصوص المختلفة، وهو بذلك يجعل من درس تحليل خطاب امتدادا طبيعيا لعلوم اللغة، ويكشف عن أهمية الإحاطة بلغة المصدر، ولذلك فقد جعل الاعتماد على الترجمات خيانة في التعامل، ونوعا من التحريف، لأنه يذهب بالكثير من مكونات النص، ويضيع معانيه المختلفة^٩، وما أثاره حول الأناجيل يؤكد هذا، ويفسر قوله: (ليس فيها إنجيل بلغة المسيح التي كان يتكلم بها هو وأصحابه، وهي العبرانية لغة إبراهيم الخليل وسائر الأنبياء)^{١٠}. وهذا دليل على أنه لا يمكن التعويل على الأناجيل المترجمة في تحرير المعاني العقدية، بل يجب الرجوع إلى الأصل لمعرفة الدلالة الأصلية للألفاظ؛ لأن (اللفظ قد يستعمل في اللغة حقيقة في شيء مجازا في غيره، وما وضع موضعها، واللغة الثانية في الحقيقة نون المجاز، فمن نقل مجاز تلك اللغة إلى ما هو حقيقة في هذه اللغة فقد أخطأ)^{١١}، وهذا النص يبين إدراك القاضي عبد الجبار لقضايا الترجمة ودورها الفكري في صياغة المعاني والمفاهيم العقدية النصرانية، كما وقع في عقيدة القائل؛ التي تدور على ثلاثة أقانيم أب و ابن وروح قدس، على سبيل الحقيقة، إذ قال بها النصارى اعتمادا على ورودها في الأناجيل المترجمة، مع أن النقاد يقولون: (إن الابن في اللغة العبرانية التي هي لغة المسيح تقع على

^١ سورة الأنبياء، آية ٦٣

^٢ سورة الأنبياء، آية ٦٤

^٣ سورة الأنبياء، آية ٦٥-٦٧

^٤ المصدر السابق، ص ٢٦٥.

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ١٠، ص ١٩٩.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤

^٨ راجع البحث الأخير من الفصل السابق.

^٩ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٦.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥٣

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١١١.

العبد الصالح المطيع الولي المخلص، وإن الأب قد تقع على السيد المالك المدبر^١، و هو بذلك يحمل الترجمة دورا في تحريف المسيحية التوحيدية، لتصبح نصرانية تثلثية.

و أوضح القاضي عبد الجبار أن بعض مترجمي القرآن في عصره قد وقعوا في أخطاء نتيجة عدم مراعاة هذه الشروط؛ إذ (معلوم من حال كثير من المفسرين أنهم متى فسروا العربية بالفارسية أخطأوا في الطريقة، إما جهلا بالمعنى من جهة العقل، وإما باللغة)^٢، ورغم هذا التنظير لشروط الترجمة إلا أننا لا نجد عنده تحليلا لأحوال المترجمين، لأن الترجمة نقل بأمانة، ولا يرضى أحد بترجمة ما لم يعرف حال المترجم وأغراضه وعلمه.

ووما أثاره القاضي عبد الجبار يدعوه النظر، إذ أن الترجمة هي فعل لساني معقد، نتيجة تعقيد اللغة بأنظمتها التركيبية والإفرادية، لها مميزات دلالية و دوائية تميزها عن غيرها من اللغات، كل كلمة و كل جملة يمكن أن تستخرج لها دلالات كثيرة منها بحسب القراءة المعتمدة؛ ولذلك فالعدول عن ذلك النظام اللغوي المفتوح-ضمن شروط اجتماعية معرفية- على دلالات كثيرة إلى نظام لغوي آخر كالنظام اليوناني مثلا بفعل الترجمة، معناه إقرار دلالة واحدة ممكنة، ورفض ما سواها؛ و في ذلك إخلال بالرحم المعنوي الذي يزخر به النص؛ إضافة إلى أن الدلالات تختلف بحسب اللغات، فاللغة والفكر شيء واحد، فما تدل عليه كلمة أو جملة في سياق لا يمكن التعبير عنه في لغة أخرى؛ إذ (اللغات تختلف أحوالها في ذلك)^٣.

ثانيا: وظائف تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار

يتبين من اقتفاء تحليل القاضي عبد الجبار لمصادر الأديان المقدسة المختلفة يؤكد أنه يقوم بالوظائف التالية:

١. التعرف على صاحب المصدر الديني المقدس وشروطه التاريخية.
٢. تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة
٣. نقد البنى الأساسية لمصادر الأديان المقدسة
٤. دراسة اتساق مصادر الأديان المقدسة
٥. الكشف عن الروافد التاريخية لمصادر الأديان المقدسة
٦. فحص دعوى قداسة مصادر الأديان المقدسة

١. التعرف على صاحب المصدر الديني المقدس وشروطه التاريخية:

من وظائف التحليل عند القاضي عبد الجبار التعرف على واضع المصدر الديني المقدس، والتعرف على هويته و سماته و خصائصه، وهو ما قام به في كتابه تثبيت دلائل النبوة^٤ الذي درس فيه درس سنة الرسول ﷺ وسيرته، و بين أنها دليل على نبوته، وأن الظروف التاريخية التي كانت محيطة به، وتآلب كفار العالم عليه، و تميزه ﷺ في مواجهته هي دلائل أخرى على نبوته. كما درس فيه القرآن الكريم باعتباره وحيا له ﷺ، ليؤكد أنه لا يمكن أن يصدر منه ﷺ، و إنما صدر إلا عن الله

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٢٠

^٢ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١١١.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ص ٥-٧

تعالى^١. كما درس الأنجيل وبين أن سيرة المسيح وأقواله كما وردت فيها، تشهد على أنه عبد الله ورسوله، ولا تكل بحال من الأحوال على ألوهيته^٢.

٢. تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة:

إن القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة يقوم بتفسيرها، لأنه يعسده مرحلة أساسية لكل الوظائف الأخرى، ولذلك قام بتفسير عدد هائل من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، النبوة في إطار دراسته المنهجية الرائعة لأدلة نبوة الرسول محمد ﷺ. كما قام في هذا الكتاب بتحليل العديد من الآيات الإجمالية لفهم عقائد النصارى المختلفة مبينا بما لا شك فيها أنها يمكن أن تحمل محملا آخر غير ما يقوله النصارى^٣. ليؤكد أن النص يفهم أولا - وهذا ما لا يتأتى إلا بالتفسير -، ثم تستخرج منه مقاصده الأساسية الأخرى، وهي الأخرى يمكن عدها امتدادا للتفسير الموضوعي لمصادر الأديان المقدسة.

٣. نقد المكونات الأساسية لمصادر الأديان المقدسة:

من مقاصد تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار الكشف عن مكوناتها الأساسية والتي منها عقائدها المتعلقة بالله والكون والإنسان^٤، ومقاصدها التي يطمح من خلال دراسة المصالح والمفاسد الناجمة عن التشريعات والأحكام التي وضعتها شرائعها المختلفة للناس^٥. كما يدخل تحت البنى ما سماه القاضي عبد الجبار بالنظم للبحث عن الفصاحة، والإعجاز^٦، وبذلك يضم الدراسة الجمالية والبلاغية إلى الدراسة المضمونية، لينتج معرفة متكاملة. وهذا ما يثبت أن نقد المكونات عند القاضي عبد الجبار هو نوع من التفسير الموضوعي للمقاصد العامة لخطاب مصادر الأديان المقدسة.

٤. دراسة اتساق مصادر الأديان المقدسة:

من وظائف تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار دراسة اتساقها، وليس أدل على ذلك من تخصيصه كتابا كاملا لدراسة القرآن الكريم، وهو 'الرد على المطاعن في القرآن الكريم'، ليكشف فيه عن اتفاق دلالاته وقوة حبه معانيه وصوغ نظمه، اعتمادا على أساس عقدي في إلهيات العلم التي توجب الاتساق في الفعل الإلهي؛ إذ أنه لا يصدر عن العالم إلا المحكم، ولو كان بسيطا، لاسيما إذا قصد به الإرشاد والإفهام والإقناع. ولذلك حرص القاضي عبد الجبار على تطبيق هذه الوظيفة في دراسة الأنجيل النصرانية، ليكتشف أن فيها (من المحال والباطل والسخف والكذب الظاهر والتناقض البين شيء كثير)^٧، وفي هذا دليل وقرينة على بطلان صحة نسبة هذه الكتب إلى الله تعالى^٨.

٥. الكشف عن الروافد التاريخية لمصادر الأديان المقدسة:

و حقيقة هذه الوظيفة عند القاضي عبد الجبار هي الكشف عن الأبعاد التاريخية الحقيقية للمصدر الديني المقدس، إما بإثبات أن مخرجه الحقيقي هو الله تعالى، وإما بإثبات تحريفه، وإما بإثبات إنسانيته. وإذا تبين له أن مصدرا دينيا ما ليس له مخرج إلهي - كما سنرى -، فقد يتوجه إلى البحث عن المخارج والروافد الحقيقية التي بلورته، وهذا ما تريد تحقيقه هذه الوظيفة. وهذا ما نراه

^١ المصدر السابق، ص ٩٠-٩٣

^٢ المصدر السابق، ص ٩١-١٢٠.

^٣ راجع على سبيل المثال: المصدر السابق، ص ٥٥، ص ٤٠، ص ٤٤، ص ٤٦، ص ٥٢، ص ٨٣، وغيرها.

^٤ المصدر السابق، ص ١٠٠-١٢٠.

^٥ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩١-١٢٠، كل ما نتناوله في كتابه 'متشابه القرآن' هو من هذا القبيل.

^٦ المصدر السابق، ص ١٨٧-١٨٨.

^٧ عبد الجبار، المقتضى، ج ١٠، ص ١٩٩-٢١٠.

^٨ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤.

^٩ المصدر السابق.

في دراسات القاضي عبد الجبار حول الروافد التاريخية للقرآن، ليحقق في القطيعة التاريخية بينه وبين التاريخ الفكري البشري، وليؤكد أن مصدره الحقيقي هو الله تعالى^١. كما نجد له تحقيقات دقيقة في الكتاب المقدس بحثاً عن الظروف التاريخية التي تكون فيها والروافد التاريخية التي أنتجته^٢، ليستنتج أن (النصارى تروموا ورجعوا إلى ديانات الروم، ولم تجد الروم تنصروا)^٣. وما تضيفه هذه الوظيفة إلى الوظائف النقدية الأخرى لتحليل مصادر الأديان المقدسة هو جوابها عن سؤال استعصى على الوظائف الأخرى، يتعلق بظروف تكون هذه المصادر الدينية، وبروافدها. وهي الأسئلة التي تحاول أن تجيب عنها الآن الدراسات التكوينية المعاصرة للأديان^٤. ويبدو أن ما قصده القاضي بهذه الوظيفة لم يسبقه أحد إليها، وقد كان شاعراً بذلك في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'، ولذلك قال: (فاحتفظ بذلك، فإنك لا تكاد تجده في كتاب، وبك إلى حفظه أمس الحاجة)^٥. وهذا ما دعم الفكر الإسلامي بمنهج جديد في دراسة مصادر الأديان المقدسة، يستخدم فيه أدوات تحليلية لم توظف من قبل في هذا المجال؛ إذ أن اختلاف الغرض يؤدي إلى اختلاف الوسيلة.

٦. فحص دعوى قداسة مصادر الأديان المقدسة:

من وظائف تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار فحص دعوى قداسة مصادر الأديان المقدسة، ليكمل و يثري توثيق مصادر الأديان الذي تناولناه في الفصل السابق، عبر دراسة المضامين وتركيبها، وتفكيكها، ثم الحكم عليها، وهذا ما يفترض وجود نظرية موجهة للنقد، تمده بأطر عامة وتصورات معيارية حول حقيقة المصدر الديني المنزّل، وحول الإعجاز، وحول النبوة، ليتمكنه التصدي لتقييم المضامين، وهو ما يفسر وجود أحكام تقييمية صدرت عن القاضي فسي تعامله مع الأنجيل^٦، وبعض ما ينسب للرسول ﷺ من أقوال^٧، رافضاً صحتها، ومعللاً ذلك بسخافتها، واحتوائها ما لا يليق بالبراءة جل وعلا، كما لا يليق بأنبياؤه الكرام، ولذلك صار دليلاً على عدم صحة نسبتها كما يدعي البعض.

و يمكن القول إن تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار تميز بتعدد الوظائف المتكاملة، والتي تقارب كثيراً وظائف هذا المجال النقدي عند علماء الأديان المعاصرين^٨

المطلب الثاني:

محددات تحليل

مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار

يفترض التحليل محددات لبحثه وموضوع دراسته، تضبط وحدات الدراسة، و تبيّن مجال دراستها، و تقترح إجراءات لتحليلها. وكل هذا يدعو للتساؤل عن محددات منهج القاضي عبد الجبار

^١ أنظر على سبيل المثال: المصدر السابق، ص ٥٥، ص ٥٩، ص ٨٣، وغيرها، بل إن هذا الكتاب كله يصب في هذا الاتجاه النقدي.

^٢ المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٨.

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٨.

^٤ راجع: C.J.A, Britannica encyclopedia, ((Study of religion/Theories concerning the origin of religion))

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٨.

^٦ المصدر السابق، ص ١٥٣.

^٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٨.

^٨ راجع: Mircea, La nostalgie des origines, pp36-79 و راجع المقالة القيمة:

C.J.A , Britannica encyclopedia, ((study of religion/history of study of religions)).

في تحليل مصادر الأديان المقدسة؟ كما يدفع للاستفسار عن وحدات منهجه في تحليلها؟ وما هي مجالات تحليلها؟ وما هي إجراءات تحليلها؟ وهذا ما نجيب عليه من خلال بحث الفرعين التاليين:

١. وحدات تحليل مصادر الأديان المقدسة
٢. مجال تحليل مصادر الأديان المقدسة

أولاً: وحدات منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة:

اعتمد القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة عدة وحدات دراسية، وهي:

١. الكلمة

٢. الفكرة

٣. المقطع

٤. النص

١. الكلمة:

استخدم القاضي عبد الجبار الكلمة كوحدة أساسية لتحليل مصادر الأديان المقدسة، ليحققها؛ يقوم بسبرها وتحليل دلالاتها، وسياقاتها بما يكشف عن معانيها الممكنة، وتحديد الراجح منها؛ كما فعل مع كلمة 'ابن' و كلمة 'الأب' اللتين وردتا في التوراة عند النصاري، فتراه يعاتب عليهم حمل كلمات على غير معناها السابق، يقول في ذلك: (قد بلغ الجهل بالنصاري في بدعهم هذه، أنهم يقصدون إلى الفاظ في التوراة وفي كتب الأنبياء محتملة، يحملونها على ظنونهم السيئة، وبدعهم هذه الفاحشة).^١ كما قام باعتماد 'الكلمة' كوحدة تحليل في دراسة كثير من الموضوعات القرآنية، ومن ذلك دراسة كلمة 'النظر' و'العرش' و'الاستواء'، وغيرها.^٢

٢. المقطع:

وظف القاضي عبد الجبار المقطع كوحدة تحليل لمصادر الأديان المقدسة بشكل واسع في دراسة القرآن الكريم، في كتابيه 'متشابه القرآن' و'الرد على المطاعن'، يسبر مقاطع من الذكر الحكيم، ويحلل آيات منه، وهذا ما مارسه في تعامله مع الكتاب المقدس، ليكشف عن المعاني السياقية الممكنة، ثم يقترح المعنى الراجح، في إطار نظريته الكلية لمقاصد الدين.^٣

٣. الفكرة:

وهي أكثر ما نراه في كتب القاضي عبد الجبار؛ إذ يعمد إلى استعراض عقائد وأفكار من مختلف الأديان، ناقداً وفاحصاً أسسها العقلية والعقلية، معتمداً على ما تحصل لديه من تفسير وتحليل لمصادر الدين المدروس، كما فعل مع 'مسألة الصفات الخيرية عند الفرق الإسلامية'، حيث تناولها كمسألة تفسيرية، فبحث في كل الآيات والأحاديث التي تدعمها، أو تدحضها، ليصل بعد ذلك إلى رأي، وهذا ما نحاه مع 'مسألة التثليث عند المسيح والفرق النصرانية'، حيث نظر في الكتاب المقدس، ونقد كل ما يتعلق به إثباتاً أو نفيًا، ليصير بذلك

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.

^٢ المصدر السابق.

^٣ راجع: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٧-١٦٠ (اليد، العرش)، و ص ١٦١-١٨٦ (النظر، الرؤية).

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥-١٢٥.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٨٧-١٩٩.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩١-١١٠.

من السابقين إلى توظيف التفسير الموضوعي في دراسة مصادر الأديان المقدسة، والذي لم يعرفه النقد الغربي إلا حديثاً^١.

٤. النص:

إن 'النص' هو من أهم وحدات تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار، والمراد به دراسة جملة متن المصدر الديني المقدس، ليتسنى له الحكم عليه وتقييمه، وتحديد مدى صدق دعوى إلهيته وتنزيله، ومدى صحة ثبوت نسبته لمصدره، والكشف عن خصائصه و بلاغته، بل وإعجازه، ومن ذلك ما قام به في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'، وكتابه 'الرد على المطاعن في القرآن الكريم'، وكتابه 'المعني - الجزء العاشر والسابع عشر'، حيث حقق فيها مدى صدق نسبة القرآن إلى رب العالمين، ونظر في أدلة النافين لها، ومحص وجه إعجازه ومعجزاته. كما أنه في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة' يتناول الأناجيل^٢، والرسائل بإسهاب^٣، والتوراة جملة من غير تفصيل^٤، معتمداً على وحدة النص، ليؤكد في الأخير عدم صحة نسبتها لله تعالى.

ثانياً: مجالات منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة:

إن وحدات التحليل الأنفة الذكر قد درسها القاضي عبد الجبار من زوايا مختلفة، كل زاوية نسميها مجالاً، ويمكن عدها مدخلاً منهجياً قائماً بذاته؛ فالكلمة^٥ مثلاً كوحدة تحليل يمكن دراستها من جانب معجمي وجانبي تاريخي، وآخر إنشائي، وهكذا دواليك. وهذا ما يدفع للتساؤل حول المجالات التي استخدمها القاضي عبد الجبار مع وحدات التحليل التي اعتمدها في دراسة مصادر الأديان المقدسة؟

درس القاضي عبد الجبار عدة مجالات من نص مصادر الأديان المقدسة، وهي:

١. المجال المعجمي
٢. المجال الإنشائي
٣. المجال الديني
٤. المجال التاريخي
٥. المجال الإنشائي

١. المجال المعجمي:

من أنواع البحث في مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار دراسة المعنى المعجمي لكلماتها، كما يظهر في تحقيقه لكثير من الكلمات التي كان لها بعد عقدي، وهي من الكثرة حيث لا يمكن حصرها^٦. ومثاله ما قام به من تحقيق لكلمة 'النظر' في إطار تحليله إمكانية رؤية الله تعالى في مصادر الأديان

^١راجع: DODD, C. H., La Bible aujourd'hui, (Paris, Desclée de Brouwer, 1980)

^٢Duplacy, J., Ou on est la critique textuelle du nouveau testament, (Paris: Gabalda, 1959)

^٣عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠-١٥٦

^٤المصدر السابق، ص ١٥٦-١٦٦.

^٥المصدر السابق، ص ١٥٢

^٦راجع على سبيل المثال:

- تحقيقاته حول دلالة كلمة 'ابن' في الكتاب المقدس، من خلال مؤلفه: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٣

- تحليلاته لكلمة 'اليد' والصفات الخبرية المختلفة في القرآن من خلال كتابه، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٤

- نقده لكلمة 'الاستواء' في القرآن الكريم، في كتابه: شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٦-١٥٧.

المختلفة، فقال: (النظر إذا أطلق - يقصد هنا لغة الوحي الإسلامي - يحتمل معاني كثيرة على ما ذكرتموه، فأما إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية، كما إذا علق بالقلب لا يحتمل إلا الفكر، وبما يقولون: إن النظر إذا علق بالوجه وعدي بالي لم يحتمل إلا الرؤية).^١ ويعد كتابه 'متشابه القرآن' أهم مصدر تطبيقي لهذا المستوى الدلالي. وهذا النوع من البحث يمكن عده تفسيراً وتحليلاً سياقياً لدلالة كلمة، للنظر في معانيها السياقات التي وردت بها في مصدر ديني معين.

٢. المجال الإنشائي:

قد يتولى تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار دراسة إنشائية مصادر الأديان المقدسة، بحثاً عن نوعها الأدبي وخصائصها الإبلاغية والبلاغية، وتمهيدا لإصدار أحكامه حول أسلوب المصدر، ووضعه، وطبيعة المصدر، كما يمكنه من فهم طريقة تفسير المصدر المقدس، بما يمد من معطيات حول أسلوب المصدر الديني، كما هو الشأن في التمييز بين الخبر والإنشاء، وبين المحكم والمتشابه، وكل ما لا يتم معناه إلا بقرينة؛ والتي قد تكون عقلية، وقد تكون سمعية، كما قد تكون بمدد من التحليل الإنشائي، كما فعل في تحليله لمفهوم 'الاستواء' في القرآن الكريم؛ إذ اعتمد على قرائن إنشائية. وأخطر النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها هذا التحليل هو الحكم القيمي الذي يتراوح سلمه بين أعلى الدرجات التي تتمثل في الإعجاز وأدناها التي تظهر في التهمة بالكذب والوضع والتحريف.^٢

٣. المجال الديني:

يجنح تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار للتركيز على قراءة مضمونه الديني، بشقيه العقدي والتشريعي؛ بحثاً عن خصائص موضوعاته العقدية، وأهمها التوحيد والعدل، ليحدد موقفها ومعقوليتها، كما فعل في كتابه 'متشابه القرآن'، الذي استعرض فيه كل الآيات التي تحتمل معنى يتعارض مع نظرية الأصول الخمسة الاعتزالية.^٣ كما حلل بعض الموضوعات التشريعية لمصادر الأديان المقدسة بحثاً عن مبادئ العدل الإلهي، ومظاهر جلب المصالح و إمارات دفع المضار؛ لأنه لا يمكن أن يخل الله بها بحال من الأحوال.^٤ ويظهر هنا جليا أثر نظرية الأصول الخمسة في اختيار القاضي عبد الجبار لموضوعات التحليل الديني، بما يبين أنها موجهة الأساسي في تحديد وتعيين المقولات العامة للأديان ونقدها، وقد يتوج ذلك بنظرة تاريخية، فينتبع تاريخ الأفكار الدينية والدلالات الدينية، ليمتزج بذلك التحليل التاريخي بالنقد الديني، فينتج معرفة شاملة بالنص؛ تهدف إلى فهم البنية والمضمون والوضع والظروف القولية.^٥

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٧١

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٧.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢-١٥٣.

^٤ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٧٢، و ص ١٨٧-١٩٣.

^٧ المصدر السابق، ص ١٨٥-١٩٣.

٤. المجال التاريخي:

من خصائص تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار الاهتمام بالجانب التاريخي منها؛ يبحث عن إطارها التاريخي الذي ظهرت فيه، ويتساءل عن واضعها الأول، كما تثيره كيفية انتقالها عبر مر العصور، لينظر في إمكانية دخول التغيير فيها. وأكثر من هذا، فإنه قد يقوم بدراسة مضامين المصدر الديني تاريخياً، بحثاً عن الروافد الإنسانية الممكنة، وحصصاً لأصالة المصدر ومعانيه، كما ظهر في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة' الذي أعاد فيه قراءة السيرة النبوية قراءة تاريخية نقدية، ليكشف عن خصائص شخص الرسول الكريم ﷺ، والإطار التاريخي الذي ظهر فيه، منقياً عما يمكن أن يكون رافداً إنسانياً لرسالته في إطاره التاريخي الثقافي؛ وليؤكد بعد تأن أن محمد هو نبي حقاً، وهو نفس نقدي فريد، لا مثيل له في الفكر الإسلامي، بشهادة شيخ الإسلام ابن تيمية.

٥. المجال الإنساني:

من أهم ما تميز به كتاب 'تثبيت دلائل النبوة' للقاضي عبد الجبار الالتفات إلى الشروط الإنسانية لمصادر الأديان؛ فتراه يحقق في الأوضاع الاجتماعية والثقافية والنفسية وحتى السياسية التي كان لها دور وحضور في تبلور الكثير من المعتقدات الدينية لبعض مصادر الأديان المقدسة، وهذا ما يمكن عده قراءة اجتماعية نفسية لهذه المصادر، ولذلك لما حلل القرآن درس المجال الإنساني التاريخي الذي ظهر فيه، وأثبت مجابته له، وعدم مدهنته له، ورفضه للواقع والعادات والمعتقدات بلا هوادة ولا محاباة. كما نجده في تحليله للعهد الجديد يحلل الإطار الاجتماعي النفسي والسياسي الذي ظهر فيه، ليؤكد أنه امتداد طبيعي لفكر وثني قديم، لا غير، وأن (الروم هم الأصل في هذه الطوائف الثلاثة من النصارى).

و يمكن القول أن منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقسمة تميز بتعدد وحدات بحثه، وتووع مجالات نقده، بما يجعله أدخل وأوغر في النزعة عبر التخصصية، بنفس إسلامي خالص، وإشعاع من إشارات الوحي الكريم، ليثبت بذلك أن هذا التعاون العلمي هو نوع من الإقرار بوحدة العلوم التي تنتج عن التسليم بوحدة الله تعالى موجد العوالم والعلوم. وهذا ما يفسر لنا كثرة النتائج النقدية التي توصل، وكفي للتليل على أن توظيف نتائج العلوم الأخرى في دراسة الأديان ليست جديدة، كما يدعي الكثير من مفكري الغرب المعاصرين، وإنما هي رؤية نقدية ترتد إلى عصور قديمة من تاريخ الفكر الإسلامي.

المصدر السابق، ص ٩، ص ٢٣، ص ٢٩، ص ٣٨، وغيرها كثير؛ بل الكتاب كله يصب في هذا المضمار

عبد الكريم عثمان، مقدمة تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص: ١٠١.

عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥-٣٨.

المصدر السابق، ص ١٦٢.

المصدر السابق، ص ١٦٤.

راجع:

منهج القاضي عبد الجبار

في تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة

يهدف تفسير مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار إلى تحديد دلالات ومعاني خطابها، وفهمه وفق ما تقتضيه اللغة، وما تدل عليه القرائن المساعدة، لتجلية المعنى المراد؛ لأن الغرض بالكلام إنما هو الإقحام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدوداً في العيب^١، وهذا ما مارسه في كتابه 'متشابه القرآن'، والرد على المطاعن في القرآن الكريم^٢، ولم تخل كتبه الكلامية الأخرى؛ سيما 'المعنى'^٣، وتثبيت دلائل النبوة^٤، من تطبيقات على القرآن الكريم والسنة الشريفة والأناجيل، ومن إشارات وملاحظات منهجية تحدد ملامح نظرية عامة لتفسير مصادر الأديان المقدسة، مهما اختلف دينها، ومهما اختلفت نوعها.

و يقوم منهج القاضي عبد الجبار في تفسير مصادر الأديان المقدسة على القواعد التالية:

١. إعمال ظاهر خطاب مصادر الأديان المقدسة ما لم يتعذر
٢. البحث عن قرائن وضوح خطاب مصادر الأديان المقدسة
٣. توظيف الدليل العقلي في دراسة دلالات خطاب مصادر الأديان المقدسة
٤. رد متشابه خطاب مصادر الأديان المقدسة إلى محكمه

أولاً: إعمال ظاهر خطاب مصادر الأديان المقدسة ما لم يتعذر:

يجنح القاضي عبد الجبار إلى حمل خطاب مصادر الأديان المقدسة على ظاهره ما أمكن، ولذلك لو ورد اللفظ وكان حقيقة، أو عاماً أو خاصاً، أو مطلقاً، أو مقيداً، ولا مانع يدفعه، فيتعين ويجب حمله على ما يقتضيه، ويلحق بالباب الذي يستقل بنفسه؛ لأن من تمسك بالأصل لا يطالب بدليل، ويتفرع عن ذلك 'الأصل في الكلام الحقيقة'^٥، و 'الأصل في العموم الشمول'^٦، وأن 'الأصل في الخاص الخصوص'^٧، كما أن 'الأصل في المطلق الإطلاق'^٨.

و إذا كان الخطاب يستعمل في شيء على سبيل الحقيقة ويستعمل في شيء آخر على سبيل المجاز وتجرد عن قرينة، فالواجب حمله على حقيقته دون المجاز، و(ذلك هو الواجب دون أن

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٦

^٢ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١١١

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٣-١٥٤

^٤ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٥

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣٧٠

^٦ المصدر السابق، ص ٢٥٨، ص ٢٩٩

^٧ المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٠

^٨ المصدر السابق، ص ١٦٩

ينصرف عنه إلى المجاز)؛^١ و(لا يجوز في خطاب الله تعالى أن يحمل على المجاز مع إمكان حمله على الحقيقة)؛^٢ لأن الغرض به الإفهام، ومعلوم أن المخاطب يفهم الحقيقة من الخطاب المجرد عن قرينة الحقيقة، ويحتاج القرينة للدخول إلى المجاز، فلو كلفه الله تعالى بفهم المجاز دون التمكين من القرينة لكان ذلك من التكليف بالمحال.^٣

و متى تعذر (حملة على ظاهره، فالواجب النظر فيما يجب أن يحمل عليه، والنظر هو أن تطلب القرائن على الوجه الذي ذكرناه)؛^٤ شرط أن يكون الناظر ممن له مكنة في التفسير، و(تمهدت له الأصول وعرف العقليات وما يجوز فيها وما لا يجوز، وعلم ما يحسن التكليف فيه، وما لا يحسن، وعلم من جمل اللغة ما يعرف به أقسام المجاز ومفارقتها للحقائق، حملة على ما أريد به في الحال. وإلا احتاج إلى تكلف نظر عند سماعه ذلك؛ فإن تكاملت الآلات له أمكنه النظر في الحال، وإلا احتاج إلى التشاغل بما في الأصول حتى تتكامل له آلاته، ويصير من أهل الاجتهاد، فيمكنه أن يحمل الخطاب على حقه).^٥

ويمكن القول إن القاضي عبد الجبار يريد استخلاص معاني ألفاظ الكلام، والمحافظة على دلالات الخطاب، دون تأويل ولا تعطيل إلا إذا اقتضت القرينة غير ذلك، والبعد عن التكلف والإغراب في التفسير والتحليل، لأنه تحريف وابتداع.^٦ ولذلك نجده في تحليله لتثليث الأناجيل يؤكد أنه نتيجة دراسة غير واعية وغير موضوعية للكتاب المقدس؛ إذ ظاهر الخطاب يؤكد التوحيد، ومن ذلك ما يروى عن المسيح: (إن الله الواحد رب كل شيء أرسل ابن البشر إلى جميع العالم لينقلوا إلى الحق)^٧، وما يروى عنه أنه (لما سأله ربه أن يحيي الرجل الميت الذي يقال له إيلا عازر، يا إيلا: (أنا أشكرك، وأحمدك أنك تجيب دعائي في هذا الوقت، وفي كل وقت، فأسألك أن يحيي هذا الميت، ليعلم بنو إسرائيل أنك أرسلتني، وأنتك تجيب دعائي)^٨، وما يروى في أصول النصارى أنه (قال لهم: الله ربي وربكم، وإلهي وإلهكم)^٩، ويشهد على نفسه أنه عبد الله مريبوب مدير مصنع كما شهد عليهم أنهم كذلك، وأنه مثلهم في العبودية والضعف والحاجة، وذكر أنه رسول الله إلى خلقه).^{١٠}

و من تطبيقات هذا الوجه النقدي ما أثاره القاضي عبد الجبار حول من شكك في توحيد القوان جدلاً، كقولهم في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^{١١}: فهذا خطاب من جماعة، لا من واحد)^{١٢}، وقولهم في قوله عز وجل: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾^{١٣}، قالوا فهذا أحد الآلهة والأرباب يقسم بالأرباب)^{١٤}، وهي كلها تحليلات مرفوضة في نظر القاضي عبد الجبار، لصحة أعمال ظاهر الخطاب، وبذلك يصير تأويله تحريفاً وابتداعاً ومنهجاً غير معقول.

ومن نتائج الأخذ بظاهر الخطاب عند القاضي عبد الجبار القول بعموم اللفظ دون خصوص السبب،^{١٥} والذي نتج عنه الاعتقاد في المنزلة بين المنزلتين، لحملة ألفاظ قرآنية على عمومها؛

^١ المصدر السابق، ص ٣٧٠.

^٢ المصدر السابق، ص ٣٠٦.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٥.

^٥ المصدر السابق.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٨.

^٧ المصدر السابق، ص ١١٢. والمقطع لم أجده بهذا اللفظ في الأناجيل، وتشبه ما ورد في: إنجيل يوحنا، ٥/٣٦، ٣٧.

^٨ المصدر السابق. والمقطع من إنجيل يوحنا، ١١/٤١-٤٣.

^٩ لم أجد هذا المقطع الانجيلي.

^{١٠} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١١.

^{١١} القرآن الكريم، سورة القدر، آية ١.

^{١٢} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.

^{١٣} سورة المعارج، آية ٤.

^{١٤} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥-١١٦.

كالمنافق، و الفاسق، فتصير عامة الدلالة على كل ما تصلح له، بما في ذلك المسلم مرتكب الكبيرة^١. كما نجده في تحليله للقرآن يجمع تأويلات المفسرين لآية الواحدة و يدعمها بما توفر له من ثروة لغوية و كلامية، كالذي أثاره حول قول الله جل و علا: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، فقد جمع في تحليله ما يزيد على أربعين صحيفة من تأويلات المتقدمين، لينتهي بعد ذلك إلى الراجح من الأقوال^٢، اعتمادا على قاعدة (العام إنما يبني على الخاص إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية لا تحتل التخصيص، لأنه تعالى يمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحا راجعا إلى ذاته، وما كان نفيه مدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصا، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجهه)^٣.

و تبين للقاضي عبد الجبار بتطبيق هذه المبادئ على دراسة الكتاب المقدس أن تصديق الرسول ﷺ للمسيح، و(تصديق المسيح للأنبياء وشهادته بما شهدوا به من توحيد الله و إفراده بالقدم و الربوبية والحكمة أبين من كل بين، وأوضح من كل واضح)^٤، وهذا ما (لا يرتاب به من عرف أخبارهم وسيرهم ودعوتهم قبل العلم بنبوتهم)^٥، وأن المدعين لغير هذا قد اعتمدوا قراءة تنبذ الظاهر و لا تأبه بالمقاصد^٦.

وقد تظن القاضي إلى أن هذه القاعدة تلزم الناقد الاعتماد على اللغة الأصل لمصادر الأديان المقدسة دون الترجمة؛ لأن هذه المفاهيم لا يمكن أن تُستنتج منها، كما أن (اللغات تختلف أحوالها في ذلك)^٧. ولذلك نجده يقول عن ترجمة القرآن: (معلوم من حال كثير من المفسرين أنهم متى فسروا العربية بالفارسية أخطأوا في الطريقة، إما جهلا بالمعنى من جهة العقل، وإما باللغة)^٨، كما نجده في تحليله لمقاطع من الكتاب المقدس يقول: (إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة، فلا يلزمنا تأويل ما فيها)^٩، كما نراه يؤكد على أهمية معرفة اللغة الأصلية للثورة، فيقول في معرض حديثه عن نص منها: (إن هذا الخبر ليس هو من كلام موسى، فإن المعلوم أنه كان لا يتكلم بلغة العرب، وإنما يتكلم باللغة العبرانية، فلا يمكن الاحتجاج بظاهره؛ سيما أن يكون المترجم قد أخل بقرينة كانت معه، فلم يفسرها. ومتى قالوا إن المترجم والناقل ما يالو جهدا في ترجمة كلام الأنبياء، قلنا إن حسن الظن به يمنعنا من تجويز ما جوزناه، فلا يستقيم لكم الاحتجاج بلفظ الخبر بوجه من الوجوه)^{١٠}. وهذا التوجه هو ما يحاول أن يقوم به الفاتيكان الآن؛ بالدعوة إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية للكتاب المقدس بلغاتها، ومقارنة ترجماتها بعضها ببعض، للحصول على أقرب لفظ، وأصح معنى^{١١}.

ثانيا: البحث عن قرائن وضح خطاب مصادر الأديان المقدسة:

تختلف إجراءات تحليل خطاب مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار باعتبار مجرد الخطاب (عن قرينة وبحسب اقتران القرائن بها)^{١٢}، و في ذلك يقول: (اعلم أن الخطاب على ضربين: أحدهما مستقل بنفسه في الإنباء عن المراد، فهذا لا يحتاج إلى غيره في كونه حجة ودلالة، و الثاني: لا مستقل

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٧٩.

^٢ سورة الأنعام، آية ١٠٣.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٧٩.

^٤ المصدر السابق، ج ١، ص ١٧٠.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.

^٦ المصدر السابق، ص ١١٦.

^٧ المصدر السابق.

^٨ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١١١.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١١٠.

^{١١} المصدر السابق، ج ٢، ص ٢٣٩.

^{١٢} راجع:

KRAEGE, J-D., L'Écriture seule, (Genève: Labor et Fides, 1995).

MOTTU, Henry, Dix thèses sur le statut des Écritures, pp. 102-104.

^{١٣} البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٢٤٢.

بنفسه فيما يقتضيه، بل يحتاج إلى غيره، ثم ينقسم ذلك إلى قسمين: أحدهما: يعرف المراد به، وبذلك الغير بمجموعهما، والثاني: يعرف المراد به بذلك الغير بانفراده، ويكون هذا الخطاب لطفًا وتأكيدًا، ولا يخرج خطاب الله تعالى أجمع عن هذه الأقسام الثلاثة^١، وبذلك يتبين أنهما قسمان؛ لكل خصائصه وحكمه في الاستدلال والاحتجاج^٢، كما يلي:

١. المستقل بنفسه: أي أن الخطاب يستقل بنفسه في الإنشاء عن المراد، ولا يحتاج إلى مبين، من القرائن والنصوص المفسرة المختلفة، وبذلك يصير شاملًا لنوعي الواضح عند متكلمي الأصوليين؛ أي 'النص' و'الظاهر'.

٢. غير المستقل بنفسه: وهو الخطاب الذي لا يستقل بإفادة المعنى بنفسه، و(يحتاج فيه إلى قرينة يعرف بها المراد، لكنه قد يختلف، ففيه ما يحتاج إلى قرائن، وفيه ما يحتاج إلى قرينة واحدة، ويتفاوت في ذلك، وربما ظهر الحال في تلك القرينة وربما غمض)^٣، وقد تكون سمعية كما قد تكون عقلية^٤؛ (وقد بينا أن الدليل العقلي وإن انفصل، فهو كالم متصل في أن الخطاب يترتب عليه؛ لأن قوله عز وجل: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ ﴾^٥، مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلف من لا عقل له، أكد في بابيه من أن يقول: يا أيها العقلاء اتقوا ربكم)^٦. و يذكر القاضي عبد الجبار أن الناس قد اختلفوا في تسمية هذا النوع من الخطاب، (وليس المعتبر بالعبارات؛ لأن وصف بعضه بأنه محكم، وبعضه بأنه متشابه، وبعضه بأنه مجاز، وبعضه بأنه محذوف، إلى ما شاكلة لا يؤثر في أنه متفق في الوجه الذي ذكرناه، وفي أنه يحتاج فيه إلى قرينة يعرف بها المراد)^٧. وبذلك صار هذا النوع شاملًا لكل أنواع غير الواضح عند متكلمي الأصوليين؛ أي المجمل والمتشابه. ومهما يكن فهو نوعان باعتبار علاقته بالمبينين، وهما: ما يعرف المراد به، وبذلك الغير بمجموعهما، وما يعرف المراد بذلك الغير بانفراده.

ويمكن القول إن الخطاب غير المستقل عند القاضي عبد الجبار يحتاج إلى النظر فيما يجب أن يحمل عليه، من خلال البحث عن القرائن المحددة للمعنى^٨، والتي لا يخلو أمرها عن أن تكون مقالبة أو مقامية، كما يلي:

١. القرائن المقالبة:

وتشمل كل القرائن التي يمكن استنتاجها من سياق الخطاب؛ كأن (تكون في هذه الآية، إما في أولها أو في آخرها)^٩، وقد تكون معنوية، كما تكون نظامية، أو بلاغية، وقد (تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار في الكلمات، [...])؛ لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها، وموقعها)^{١٠}. كما يمكن أن تكون القرائن سمعية^{١١}؛ كأن تكون في (سورة أخرى)^{١٢}. وبذلك يجعل من عملية

^١ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤

^٢ المصدر السابق، ص ٣٣

^٣ المصدر السابق، ص ٣٤

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ سورة البقرة، آية ٢١

^٧ الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق، ص ٣٥

^{١٠} المصدر السابق، ص ٣٤

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} المصدر السابق.

^{١٣} المصدر السابق،، وأيضاً: شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٤-٢٥٥.

الاستدلال بمصادر الأديان وتحليلها عملية نقدية معقدة، يشترك فيها المعجم والسياق بنحوه ونظمه وبلاغته، والنقل، وكلها تطمح للكشف عن مراد الخطاب؛ إذ لا شك أن المعجم نظام صامت ميسر، وإنما الحي هو الكلام؛ فيتحير المتكلم من معاني المعجم ما يشاء، وقد يوسعه بالمجاز والاستعارة وغيره، فينفخ فيه روحا من المعنى ليصير بها حيا، في شكل جمل وخطابات، يصوغها تبعا للأنظمة اللغوية المتعارف عليها، علما أن (اللغات تختلف أحوالها في ذلك).^١

و يقتضي البحث عن القرائن السمعية في نظر القاضي عبد الجبار اعتماد التفسير الموضوعي في تحليل مصادر الأديان المقدسة، فتراه يجمع النصوص التي تتعلق بالموضوع الذي يريد دراسته من المصدر الواحد؛ كي لا يغفل عن بعضه، في إدراك المعنى المراد. وقد يقتضي الأمر أن يوسع من بحثه ليشمل النصوص التي لها علاقة غير مباشرة بموضوعه؛ كما قد يوسع مجال بحثه ليشمل نصوصا من مصادر مقارنة مساعدة في تفسيره، كالمسنة للقرآن الكريم، والرسائل للأناجيل.

وبهذا يتبين أن القاضي عبد الجبار يستخدم للوصول إلى المعنى الشامل لخطاب مصادر الأديان المقدسة كل فروع العلوم اللغوية المختلفة، التي تهتم بتحليل المعنى الوظيفي؛ أي النحو والصرف، والتي تهتم بالمعنى المعجمي، و المعاني البلاغية والنظمية، والنصوص المفسرة.

٢. القرائن المقامية:

إن 'ظاهر النص' باصطلاح القاضي عبد الجبار يلغي كسل الأبعاد الواقعية والاجتماعية والتاريخية وكل ما يحيط بالنص، جاعلا المعنى كله في الظاهر، غير أنه بالقرائن الأخرى، الملابس ذات الأمر الجلل في تحديد مقاصد المتكلم وتعيين 'معنى الخطاب' المتبادر من اللفظ، ولذلك صار الإمام بهذا فقها للخطاب. وأهم عناصر مقام مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار التي تعبر عن ملابس القول والظرف الإنشائي هما: العقل - وهذا ما سنتناوله في القاعدة الموالية-، والمقام التاريخي، والمقاصد العامة، كمايلي:

٥١. أما المقام التاريخي فالمراد به عند القاضي عبد الجبار هو الظرف التاريخي الذي ظهر فيه المصدر الديني المقدس، للتعرف على ملابس المخاطب بسبه والمخاطب، وظروف المخاطبة، والمخاطب، وجعله معينا لمعنى الخطاب، وهو كالدليل (العقلي وإن انفصل، فهو كالمتمصل في أن الخطاب يترتب عليه)^١، ولذلك فقد خصه القاضي عبد الجبار بكبير عنايته، وعده من أهم العلوم المساعدة في فهم خطاب مصادر الأديان المقدسة المختلفة في إطار سياقها العام، وهذا ما يوجزه تلميذه البصري بقوله: (اعلم أن كل خطاب، فإنه لا بد في الاستدلال من اعتبار حال المتكلم به ألا ترى أن تعتبر حكمته؟ وإنما أردنا الأحوال التي لها تعدل بالخطاب من معنى إلى معنى، مع كونه مترددا بينهما)^٢؛ وسبب ذلك في نظر القاضي عبد الجبار أن صحة المصدر (لا تعلم إلا بعد معرفة الله تعالى، لأن الخبر لا يعلم بصيغته أنه صدق أو كذب)^٣، حتى يعرف حال المخاطب، إذ (أن العلم بصحة خطابه يفتقر إلى العلم بأنه لا يفعل القبيح، والعام بأنه لا يفعل ذلك يتعلق بالعلم وصفاته الذاتية ومفارقتها لصفات الفعل، ولا بد أن تقدم معرفة ذلك ليصح من بعد أن يعرف أن كلامه عزوجل صحيح، وأن الاحتجاج به ممكن)^٤.

^١ البصري، المعتمد، ج ٢، ص ٢٤٢.

^٢ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١١١.

^٣ راجع على سبيل المثال (مناقشة القاضي لإمكانية رؤية الله)، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦١.

^٤ راجع على سبيل المثال (مشكلة السبت عند النصارى): عبد الجبار، تثبيبات دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠.

^٥ عبد الجبار، تثبيبات دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٦.

^٦ عبد الجبار، متشابه القرن، ج ١، ص ٣٤.

^٧ البصري، المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٩١٢-٩١٣.

^٨ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١.

^٩ المصدر السابق، ص ٩، راجع أيضا ص ٢.

و تظهر تطبيقات هذا المقام في دراسة القاضي عبد الجبار للقرآن الكريم، إذ يقول: (إن جميع القرآن إنما يمكن أن يستدل به ويعلم صحته ووجه دلالاته، متى علم من حال فاعله أنه حكيم لا يكتب في أخباره، ولا يفعل الخطاب على وجه يقبح عليه، ومحال أن يكلم من يجحد ذلك في فرع من فروع)¹. كما نجده في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة' كثير الاهتمام بتتبع المقامات التاريخية لمصادر الأديان المختلفة، ميرزا تداوليتها، خاصة منها القرآن الكريم²، ومن ذلك ما قاله في قوله تعالى: ﴿فاستمسك بالذي أوحى إليك، إنك على صراط مستقيم، وإنه لذكر لك ولقومك، و سوف تسألون﴾³: (أي شرف ونبل وجلالة، فهو عز ومعجز، ثم قال: ﴿و سوف تسألون﴾؛ أي عن شكر هذه النعمة، فكان كما أخبر وكما فسر، فإن القرآن بانث آياته، وظهرت بيناته، وقامت حجته، وكملت النعمة على رسول الله ﷺ، وعلى صحابته، فشرفوا وعزوا بمكانه، وذلك من الأمور الواضحة)⁴. ومن ذلك ما قال في قوله تعالى: ﴿وماكنت ترجو أن يلقي إليك الكتاب إلا رحمة من ربك، وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبتلون﴾⁵، فقال: (انظر كيف يدل ويستطيل ويصول على العدو، والولي بأن هذا إنما ناله بالوحي، وأنه ما قرأ كتابا ولا خط، وأنه قد كان في غفلة من هذا)⁶.

² المقاصد العامة: ويريد به القاضي عبد الجبار القرائن المقالية التي تدل على مقاصد الخطاب، واعتمادها كمعيار في تحليل وتفسير الخطاب، خاصة منها الألفاظ المتشابهة والمشكلة، ولذلك يعيب على كثير من علماء الكتاب المقدس عدم اهتمامهم بهذه المقاصد في التفسير، لأنه يصير بذلك تأويلا بعيدا، وفهما للنص فهما لم يردده واضعه، وهذا ما كسان له نتائج عقدي خطيرة، يقول: (قد بلغ الجهل بالنصاري في بدعهم هذه أنهم يقصدون إلى ألفاظ في التوراة وفي كتب الأنبياء متحملة، يحملونها على ظنونهم السيئة، وبدعهم هذه الفاحشة)⁷، و يقول عن بعضهم: (يقصدون إلى أقوام كإبراهيم والأنبياء صلوات الله عليهم؛ وأمثالهم قد عرفت مذاهبهم ومقاصدهم، فينصرفون عنها بالتأويلات ومحتمل الألفاظ، ومذاهبهم قد تحصلت حصلا لا يحتمل التأويل)⁸، ودليل ذلك أن مقاصد هؤلاء الكرام توحيدهم، لا (يرتاب به من عرف أخبارهم وسيرهم ودعوتهم قبل العلم بنبوتهم)⁹. وانظر هنا إشارته إلى توظيف الأخبار والسير والدعوة قراءتها مقاصدية للتعرف على مراد الخطاب ومعانيه، ولا يكون التفسير إلا بما عرف عن الشخص، وما يقره محكم خطابه، لتؤول وفقه محتمل الألفاظ، و كأنه بذلك يقرر مفتاحا لقراءة الكتاب المقدس، يعتمد علم الأصول كأساس تطبيقي لنقده.

و يلخص القاضي عبد الجبار هذا التحليل بقوله: (اعلم أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالما باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية، والفقه الذي هو العلم بأحكام الشرع وأسبابها، إلا وهو عالم بأصول الفقه؛ التي هي أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار، وما يتصل بذلك. ولن يكون عالما بهذه الأحوال، إلا وهو عالم بتوحيد الله تعالى وعده، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل، وما يحسن منه فعله، وما لا يحسن، بل يقبح، فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف، وكان عالما بتوحيد الله وعده وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل

¹ المصدر السابق، ص ٢٢.

² عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٢، ص ٨٣، ص ٨٥، ص ٨٥، على سبيل المثال.

³ سورة الزخرف، آية ٤٣-٤٤.

⁴ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٤.

⁵ سورة العنكبوت، آية ٤٨.

⁶ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٩.

⁷ المصدر السابق، ص ١١٥.

⁸ المصدر السابق، ص ١١٦.

⁹ المصدر السابق.

المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله عزوجل، اعتمادا على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط^١.

وما بينه القاضي عبد الجبار يدل على عمق تفكيره اللغوي وسبقه للفكر اللساني الحديث فبي التمييز بين معنى المقال ومعنى السياق^٢؛ إذ أن دراسة معنى الخطاب على المستويين المعجمي و المستوى الصوتي والصرفي والنحوي، لا تمدنا إلا 'بمعنى المقال'، أو بتعبير القاضي عبد الجبار 'ظاهر النص'، وهو المعنى الذي يلغى كل الأبعاد الواقعية والاجتماعية والتاريخية وكل ما يحيط بالنص، جاعلا المعنى كله في الظاهر، غير أنه بما يسميه القاضي عبد الجبار 'معنى القرائن'؛ أي 'المعنى السياقي'، ذات الأمر الجلل في تحديد مقاصد المتكلم، وهذا ما يقره البحث اللساني^٣.

و يمكن القول إن القاضي عبد الجبار كان بتصويراته حول المقام والمقال متقدما بألف سنة تقريبا على الفكر الغربي المعاصر؛ إذ أن هذا التحليل والتقسيم باعتبارهما أساسين في التحليل الدلالي والخطابي لم يعرفا في الفكر الغربي إلا حديثا في علم الدلالة الوصفية، وأحد الوجوه الثلاثة للمعنى التي تسود زمن 'أداء المقال وفعله'، والتي هي: العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية^٤.

ثالثا: توظيف الدليل العقلي في دراسة دلالات في خطاب مصادر الأديان المقدسة:

يعد الدليل العقلي عند القاضي عبد الجبار من القرائن التي تساعد على فهم خطاب مصادر الأديان و تفسيرها، ورغم انفصاله، (فهو كالمتمصل في أن الخطاب يترتب عليه)^٥. بل يجعله مدخلا لنقد مضمون الخطاب، بقوله: (إن الكلام في ذلك - أي في دراسة الخطاب - ينقسم إلى وجهين؛ أحدهما يتصل بنفس الخطاب وموضوعه، والآخر بما يدل الخطاب عليه من الأحكام العقلية والسمعية؛ لأن لكل واحد من هاتين تأثيرا فيما سألت عنه)^٦. ويصنف خطاب مصادر الأديان بالاعتبار الأخير إلى صنفين، وهما: ما يدل على ما لولا الخطاب لما صح أن يعلم بالعقل، وما يدل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلة العقول^٧.

١ - أما الصنف الأول 'ما يدل على ما لولا الخطاب لما صح أن يعلم بالعقل'، فيشمل الأحكام العملية والفقهية، والتي لا تعلم إلا بالخطاب الشرعي وما يتصل به، ولولاه لما صح أن يعلم بالعقل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها، وكذلك سائر العبادات الشرعية، وإن حاول اختلف عليه الأمر. وإنما يمكن إعماله إلا في أصول الشرائع؛ أي الأفكار المؤسسة للتشريع، كشكر الله، ودفع الظلم، وقبحه، ورد الوديعة، وغيرها، يقول القاضي: (إن العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها، لأنها لو دلت على ذلك لكان ذلك كدالاتها على سائر الواجبات العقلية التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه)^٨.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٦٠.

^٢ أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، (الجزائر: ديوان النطبوعات الجامعية، ١٩٩٤)، ص ١٥٣.

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٣-١٦٠.

^٤ المصدر السابق، ص ١٥٨-١٦٠.

^٥ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤.

^٦ المصدر السابق، ص ٣٢.

^٧ المصدر السابق، ص ٣٦.

^٨ المصدر السابق.

^٩ عبد الجبار، المعنى، ج ١٥، ص ٢٧.

^{١٠} المصدر السابق.

٢ - وأما الصنف الثاني ' ما يدل على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلة العقول، فهو نوعان أيضاً، كما يلي:

٥١. ففيه (ما لولا الخطاب لأمكن أن يعلم بأدلة العقول)، و مع ذلك يصح أن يعلم بالخطاب، فيكون كل واحد منهما سبيل لذلك؛ كالقول في أنه عز وجل لا يرى، فيمكن (أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً؛ لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع، فالاستدلال عليها بالسمع ممكن)١، كشأن الكثير من مسائل الوعيد وأحوال الآخرة.

٥٢. وفيه ما لولا الخطاب لم يمكن أن يعلم بالعقل، ولا يمكن أن يعلم إلا به٢، كقضايا التوحيد والعدل؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، و ﴿لَا يَظَلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾٣، و ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾٤، لا يمكن في نظر القاضي عبد الجبار أن يعلم به التوحيد ونفي التشبيه و العدل إلا بعد ثبوت وجود الله، و يعلم أن خطابه تعالى حق، وهو الدور المحال، إذ يريد إثبات وجود الله وصفاته بكتاب الله، مع أن كل هذا الأخير يفترض التسليم بقداسته، وهو ما لا يكون إلا بالإيمان بالله تعالى، ولذلك لا يمكن الاحتجاج ما لم تتقدم معرفته به ويقينه به٥، فصار كل طرف وفقاً على الآخر؛ وهو الدور؛ أضف إلى هذا أنه (لا يحسن أن نتكلم في فرع من الفروع ولما نقرر أصله)٦. و يعقب القاضي عبد الجبار على رفضه الاحتجاج بالنقل في قضايا أصول العقيدة، فيقول: (لسنا نقول فيما يدل على التوحيد ليس بدلالة، لكننا نقول: إن وجه الاستدلال به لا يصح إلا بعد معرفة الله تعالى؛ ولذلك نصفه بأنه لطف، وتأكيد وبعث على النظر والحجاج)٧. و هذا التصور هو امتداد تطبيقي لخاصية الإنباء الاستدلالي التي سبق أن تناولناها، والتي تعد ضابطاً لتطوير الأسس الاستدلالية، بحسب المقامين الاستدلالي والتخاطبي، وتكشف عن بعده التداولي الذي يطمح إلى مناسبة ومراعاة مقتضى الحال و المقام، ويراعي في ذلك تعلق الأقوال ببعضها و فاعليات تخاطب المحاور.

وبتطبيق القاضي عبد الجبار لهذه القاعدة رفض كل النصوص التي تخالف دلالات العقل دلالة قاطعة بما لا يحتمل معه التأويل، و ومن ذلك نقده لبعض ما يروى عن الرسول ﷺ إنه سخط، رافضاً صحة ثوبته عنه٨، معللاً ذلك بقوله: (اعلم أن في أخبار الأحاد ما يعلم في رواية، أنه بروايته ارتكب عظيماً، كما روي في التشبيه والجبر وغيرهما من ضروب الخطأ)٩، وهذا ما يراه في الاحتجاج بأيات من الكتاب المقدس المثبتة للتثليث؛ إذ يقول: (ليس المسيح أول من كذب عليه)١٠، ويقول معلقاً على بعض معتقدات أهل الكتاب: (فهذا برحمة الله كما ترى وتسمع، فلولا أن رأينا قوماً عقلاء يقولون

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦٢.

٢ المصدر السابق.

٣ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٦.

٤ سورة الشورى، آية ١١.

٥ سورة الكهف، آية ٤٩.

٦ سورة الإخلاص، آية ١.

٧ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٦.

٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٥.

٩ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٦.

١٠ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٨.

١١ المصدر السابق، ص ١٩٢.

١٢ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٤.

هذا، وسمعتهم منهم حين فتننا عما قاله الله وحكاه، فنطقوا به بعد الجهد، وأخرجوه من غوامض أسرارهم لما صدق الناس أن في الدنيا من قال هذا، أو نطق به^١.

وكل هذا يؤكد أن القاضي عبد الجبار يميز بين نصوص مصادر الأديان المقدسة اعتماداً على موضوعها؛ و يجعل العقل حكماً في مجال العقائد وأصول الشرائع، دون فروع الأحكام، وبذلك يثبت أن التفسير هو حرك نقواعد استدلالية من جهة وتفاعل مع النص لفظاً ومضموناً من جهة أخرى، لتكوين دلالات معقولة و مقبولة.

ويبين هذا التوجه أن التفسير عند القاضي عبد الجبار يفترض الإمام بالمعقول، والتمثلة في معرفة الأصول الخمسة باعتبارها نسفاً معقولاً قبل الإقدام على مصادر الأديان المقدسة، ولا يتم تفسيره إلا بنور منها وبصيرة، ويرجع القاضي عبد الجبار الكثير من أخطاء المفسرين للمصادر المقدسة المختلفة وقصورهم عن إدراك مرماء إلى عدم ركونهم إلى نسق فكري مسبق صحيح، يرجع إليه في فهم الدلالات وحل الإشكالات والمتشابهات، لتصير بذلك موافقة للأصول المقتنة، وغير مخالفة لأحكام العقل؛ لأن مصدرهما أي العقل والسمع واحد.

وفي ضوء هذا التصور الكلي لنظرية التفسير قام القاضي عبد الجبار بتفسير مصادر الأديان المقدسة عامة، والقرآن خاصة، يطبقها ويرهن على صدقها وأصالتها، ويتوجه بتأويل الآيات بما يوافق الأدلة العقلية في مجال حكمته تعالى وتنزيهه توحيداً وعدلاً، لأن (الأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره المفسر كان لائقاً بالحكمة)^٢.

ولذلك فقد تأول القاضي عبد الجبار كل آية تؤكد دعواه، لينتهي إلى أن النظر الصحيح هو ما يعتمد على دليل يعلمه المكلف على الوجه الذي يدل، ويؤدي إلى العلم والمعرفة الدينية، ما لم ترد شبهة قانحة فيه^٣. ولم يتوقف في تأويلاته العقلية لمصادر الأديان المقدسة عند بيان مظاهر التوحيد وأدلته، ولا عند استيضاح ما في أفعاله من مصالح للمكلفين. بل إنه اتخذ من ذلك مادة لتخليص القرآن والسنة والأنجيل مما شابهها من التصف، والتساويلات الأسطورية، وإبطال مطاعن المشككين والمتشككين فيما أخبرت به الآيات.

ويمكن القول إن هذه القاعدة هي ميزة منهج القاضي عبد الجبار خصوصاً والمعتزلة عموماً، والتي تجعل من العقل هبة إلهية لعبده لمعرفة الحقيقة الدينية، ومظهراً من مظاهر عدله تعالى وحكمته^٤، وأحد المصادر التي يعرف بها الحق إلى جانب الكتاب والسنة^٥، يجمع بينهما للإفصاح عن مقاصد الأي وبيانها، ويحمي المفسر من الخطأ في التأويل والترجمة الناتج عن الأسماء المتواطئة^٦. وهذا ما كان سبباً لظهور النظريات الاعتزالية المختلفة، كالأصل الاعتزالي الخامس، أعني المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة^٧.

ونجد هذا التوجه عند كثير من المدراس الكلامية الإسلامية؛ فقد اتخذها الأشاعرة وفريق كبير من أهل السنة المتأخرين أساساً لعملهم في التفسير، وهذا ما أكده أهل السنة أنفسهم بمثل قول الزركشي: (إنما حملهم وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة

^١ المصدر السابق، ص ١٠٥.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٢.

^٣ المصدر السابق، وأيضاً: القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ٢، ص ٣-٥، المعني، ج ٩، ص ١١٦.

^٤ عبد الجبار، المعني، ج ١٦، ص ٩٤.

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٣٩.

^٦ جار الله، تفسير المعتزلة، ص ١٢٠.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥-٤٦.

المتشابه والجسمية في حق الباربي لعالي، والخوض في مثل هذه الأمور خطر عظيم وليس بين المعقول والمنقول تغيير في الأصول، بل-التغاير إنما يكون في الألفاظ واستعمال المجاز لغة العرب. وإنما قلنا لا تغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع، إذ لا يرد الشرع بما لا يفهمه العقل؟ إذ هو دليل الشرع وكونه حقا. ولو تصور كذب العقل في شيء لتصور كذبه في صدق الشرع. فمن طالعت ممارسته للعلوم وكثر خوضه في بحورها أمكنه التفتيق بينهما، [...] والمرد إلى قوله «ليس كمثل شيء وهو السميع البصير»^١.

ولعل أهم ما أنتجته هذه النظرية هو علم الكلام الإسلامي، الذي يعد بحق أهم نتيجة وصل إليها المفسرون والمتكلمون من خلال تطبيقاتهم لنظرية التفسير في دراسة قرآن رب العالمين، وأقوى دليل على اطراد النسق المعنوي في القرآن كله، ورد مطاعن المخالفين.

رابعا: رد متشابه خطاب مصادر الأديان المقدسة إلى محكمه:

يقسم القاضي عبد الجبار خطاب مصادر الأديان اعتمادا على وضوح دلالتها إلى قسمين، وهما المحكم والمتشابه؛ أما المحكم فهو (ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج ذلك إلى قرينة)^٢، وحكم المحكم العمل به، كما أن حكم المتشابه أن يبحث له عن القرائن (التي نعرف بها المراد بالمتشابه، ونحمله على المحكم)^٣، أو على أحسن محمل يمكن أن يحمل عليه الكلام و يقتضيه السياق، بالرجوع الي العقل بحثا عن قرائن تساعد على تفسير المتشابه، فإن لم نستطع لزم التأويل اللغوي، فيتم إخراج النسق اللغوي النص عن ظاهره عدولا الي المجاز، فإن تعذر ذلك لجأ الي التأويل الكلامي بما يتوافق مع النسق العقدي للأصول الاعتزالية الخمسة، والتي هي أسس البناء الكلامي الاعتزالي. ولذلك يفترض في المفسر (أن يكون عالما بما يصح على الله تعالى، وما لا يصح من جهة العقل ويكون عالما بحقيقة اللغة و مجازها)^٤؛ فإن تخلى التفسير عن هذه الميزة صار غير مقبول.

و تظهر تطبيقات القاضي عبد الجبار لهذه القاعدة في تعامله مع الذكر الحكيم، من خلال كتابه 'متشابه القرآن الكريم' الذي جمع فيه جل ما يشابه معناه على الباحث، ليبين دلالاته، كما تظهر في تعامله مع التأويل النصراني للقرآن، إذ عمدوا إلى تأويل آيات منه، لتتفق مع فكرهم، ومن ذلك مايلي:

١. قال النصارى: «إنا أنزلناه في ليلة القدر»^٥: (إن هذا خطاب من جماعة لا من واحد)^٦، يقصدون بذلك إثبات الأقانيم الثلاثة.
٢. وقولهم في قوله عز و جل: «فلا أقسم بسرب المشارق و المغارب»^٧: (فهذا أحد الالهة و الارباب يقسم بالارباب)^٨.
٣. وقولهم في قوله عز و جل: «ووالد و ما ولد»^٩، (فإنما الإله يقسم بنفسه وولده)^{١٠}.

^١ الكريم، سورة الشورى، آية ١١

^٢ محمد الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: المكتبة العصرية، ١٩٨٧) ج ٢، ص ٨٠، و أبو حامد الغزالي، قاتون التأويل، (القاهرة: دار المعارف، دت)، ص ٩، فخر الدين الرازي، أساس التقييس، ط ١، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٩٥)، ص ١٩٢.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٤-٢٥٥. المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١١١.

^٥ سورة القدر، آية ١.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١ ص ١١٥.

^٧ سورة المعارج، آية ٤٠.

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١ ص ١١٥.

^٩ سورة البلد، آية ٣.

^{١٠} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١ ص ١١٦.

٤ . وقولهم في قوله تعالى: ﴿إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته ألقاها الى مريم وروح منه﴾^١، قالوا: (فهذا الذي نقوله نحن أنه من جوهر أبيه، ولا نريد بقولنا منه أنه بعضه، ولكنه من جنسه ومثله)^٢.

وكل هذه المحاولات تعد قراءة نصرانية في مصادر المسلمين، جريا على مقتضيات الجدل، إfachاما للخصم لإقامة الحجة عليه، كأنهم بذلك يقولون إن محمد قد جاء بالنصرانية ولكن أصحابه لم يفهموا عنه.

٣ - كما تظهر هذه القاعدة في تحليل القاضي عبد الجبار للأناجيل والتفسيرات النصرانية، ليؤكد أنهم في تفسيرهم (يقصدون إلى أقوام كإبراهيم والأنبياء صلوات الله عليهم وأمثالهم قد عرفت مذاهبهم ومقاصدهم، فيتصرفون عنها بالتأويلات ومحتمل الألفاظ)^٣، وهذا ما يوصم التفسير عند النصارى بخاصتين، وهما اتباع محتمل الألفاظ، والتأويلات؛ أما اتباع محتمل الألفاظ، فمراده أن اللفظ قد يحتمل عدة معان، فيصير حمالا للمعاني، وهنا تأتي الخاصية الثانية، التأويل، الذي يقصد معنى بعيدا لا تقتضيه المقامات التي سبق أن أشرنا إليها، ومن ذلك ما تأولت به آيات التثليث، كمايلي:

١. حكي متى عنه في إنجيله أنه قال لتلاميذته: (سيروا في الأرض و عمدوا الناس باسم الأب و الابن و روح القدس)^٤.
٢. حكوا عنه أنه قال: (إنما كنت قبل إبراهيم)^٥.
٣. ذكر في الانجيل أنه قال: (إني ذاهب الى أبي)^٦، و اعتمدهم على ذلك في أنه تسمى ابنا له و سمي تعالى أبا.
٤. أن المسيح أمر الحواريين أن يقولوا في صلاتهم (يا آباتا الذي في السماء، تقدس اسمك)^٧.
٥. أنه قال لداوود^٨: (سيولد لك غلام يسمى لي ابنا ، واسمي له أبا)^٩، قالوا : فيجب أن يكون ذلك حكما من الله أمرنا أن نسميه به)^{١٠}.

وهذه النصوص تثبت أن النصارى قد حملوا لفظ البنوة هنا على الحقيقة مع أن الكتاب المقدس قد وظف لفظ الابن و لفظ الأب مرات في الأناجيل، حيث وردت كل مرة في سياق، ومع ذلك لم يحملوها على ما حملوا عليه هذه الألفاظ حينما تعلقت بالمسيح^{١١}، ومن ذلك ما ورد في إنجيل متى أنه قال: (إن المسيح قال للناس: إن أباكم السماوي واحد فرد^{١٢}، وقد قال أيضا: (طوبى لكم معشر المصلحين بين الناس، فإنكم تسمون أبناء الله)^{١٣}، كما أن بولس قد ذكر في الرسالة: (إن الروح

^١ سورة النعام، آية ١٧١

^٢ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٦.

^٣ المصدر السابق.

^٤ إنجيل متى، ١٨/٢٨

^٥ لم أجد هذا اللفظ، ويشبه ما ورد في سفر الأمثال، ٢٢/٨-٣١

^٦ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١٠٩. و المقطع يقارب ما في يوحنا، إنجيل يوحنا، ١٨/٢٠

^٧ المصدر السابق، و المقطع يقارب ما في، إنجيل متى، ٩/٥

^٨ المصدر السابق، ص ١١٠، والآية من، تثبية، ١/١٤

^٩ المصدر السابق

^{١٠} المصدر السابق، والآية من إنجيل متى، ٩/٢٣

^{١١} المصدر السابق، والآية من متى، إنجيل متى، ٩/٦.

نفسها تشهد لأرواحنا أنا أبناء الله^١، وهذا ما يثبت أنه أطلقها على أناس مختلفين، وعلى دعوى النصارى بأن المراد بالنبوة حين تنسب إلى المسيح هو الحقيقة، فإنه يجب أن تنسب أيضا لباقي من أطلق عليهم الكتاب المقدس النبوة الالهية^٢؛ ومن ذلك قوله: (إن الله أبو البشر)^٣، وهذا ما يبين أن النبوة عامة لكل الناس وليست قاصرة على المسيح، وهذا ما يدعو إلى ضرورة تأويل الابن والاب على أن المراد بهما في المسيح المجاز لا الحقيقة، لأن الكلمة تفسر بما تقضيه جميع الاستخدامات اللغوية الممكنة، وما يوافق مقاصد النص العامة. أضف إلى هذا ورود نصوص في الأناجيل تقر بتوحيد الله، وما يقتضيه العقل في حكم المسيح، يوجب ترجيح آيات التوحيد على آيات التثنية، ومن ذلك ما يلي:

١. فقد قال لهم: (الله ربي وربكم، وإلهي وإلهكم)^٤، فيشهد على نفسه أنه عبدا لله مربوب مدير مصنوع^٥.

٢. يذكر يوحنا في إنجيله أن يسوع المسيح قال في دعائه: (إن الحياة الدائمة إنما تجب للناس بأن يشهدوا أنك أنت الله الواحد الحق، وأنت أرسلت يسوع المسيح)^٦، فانظر كيف يخلص التوحيد ويدعي النبوة^٧.

٣. ذكر يوحنا انه قال لبني اسرائيل: (تريدون قتلي، وأنا رجل قلت لكم الحق الذي سمعت الله يقوله)^٨.

٤. و ذكر أيضا أنه قال: (إني لم أجيء لأعمل بمشيئة نفسي، ولكن بمشيئة من أرسلني)^٩؛ وفي كل هذا إخبار عن المباشرة بين الله والمسيح.

٤ - وتظهر تطبيقات القاضي عبد الجبار لهذه القاعدة في دراسة التوراة ليرهن على وجود عملية تأويلية كبيرة لنصوصها كي تتفق مع الفكر النصراني، وهذا ما عناه بقوله: (يقصدون إلى ألفاظ في التوراة، وفي كتب الانبياء محتملة، يحملونها على ظنونهم، السيئة وبدعهم الفاحشة، فيقولون إنما أراد ابراهيم وموسى و هارون و سائر الانبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة)^{١٠}. ولكي يوضح طبيعة هذا المنهج يعطي أمثلة مختلفة؛ منها ما قاله النصارى: (من أن الله قال: نريد أن نخلق بشرا على صورتنا ومثلنا، فيقولون هذا خطاب من جماعة؛ أما تسمونه يقول: نريد، ولم يقل أريد)^{١١}. فقد تم تغيير دلالة الألفاظ حتى يتفق والرأي عندهم، وعمدوا إلى ألفاظ محتملة لمعان، فتأولوها، فقد أطلقت لفظتا الابن والاب على أناس عديدين في التوراة و الأناجيل على السلب، ومع ذلك تأول النصارى ذلك تأويلا مختلفا، فما كان للمسيح جعاه حقيقية، وما كان للناس عامة جعلوه مجازا.

^١ المصدر السابق، وللإشارة، فلم أجد هذا النص في رسائل بولس.

^٢ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٢٠.

^٣ المصدر السابق، ج ١، ص ١٢٠. والمقطع يشبه ما ورد في متى، ١٠-٩/٣٣.

^٤ يقارب المقطع الموجود في إنجيل يوحنا، ١٧/٢٠.

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١١١.

^٦ معنى هذا المقطع موجود في إنجيل يوحنا، ٦/١٧.

^٧ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٤٥-١٥٥.

^٨ لم أجد هذا النص.

^٩ إنجيل يوحنا، ١٧/٥.

^{١٠} عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٦.

^{١١} المصدر السابق، ص ١١٥.

و بهذا يضع القاضي عبد الجبار تصورا نموذجيا لقراءة النصوص، يستند إلى المعرفة بالكاتب و أغراضه، و الإحاطة بالنبي و مقاصده و دعوته، لأنه أعون على قراءة الكتب المنزلة عليه، و هذا ما يجعل من العلم بمقاصد الدعوة أساسا لتفسيرها، فلا يفهم الجزء إلا في إطار الكل، (لأن العلم بأن المسيح كان في توحيدته على منهاج إبراهيم و موسى و هارون و داوود و محمد صلى الله عليه و سلم لا يرتاب به من عرف اخبارهم و سيرهم و دعوتهم قبل العلم نبوتهم)^١، وبذلك يتضح أن الإحاطة بما صدر عن النبي، ومقارنته بما تقضيه العقول تمكن من الحكم على دعوته ونبوته.

و يخلص عبد الجبار إلى أن المفسر إذا جهل معايير التفكير السليم، و عدم النموذج الفكري السليم أخطأ التفسير، و لم يفرق بين الحقيقة و المجاز، و يخاف عليه أن يقصد إلى ألفاظ مصادر الأديان المقدسة، فيحملها على ظنونه^٢.

وجماع الأمر أن القاضي عبد الجبار يرى أن المحكم أصل لتأويل المتشابه لقوله تعالى: ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب﴾^٣، ولهذا جعل التمكن من حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما من صفات المفسر، حتى يمكنه حمل قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾^٤ على قوله: ﴿قل هو الله أحد﴾^٥، وقوله: ﴿لقد نظرنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس﴾^٦ على قوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^٧، و هكذا الحال في غيرهما من الآيات المتشابهات والمحكمات^٨، مما يبين أن التأويل في نظره يتجه إلى المتشابه لأنه يحتاج إلى قرينة من العقل أو السمع توضح معناه على عكس المحكم الواضح المعنى، فإن رفض أحدهم هذا الاتجاه فقد خالف أدلة القرآن والعقل معا؛ لأن الأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره المفسر كان لانقاس بالحكمة^٩.

وهذا العرض لتحليلات القاضي عبد الجبار لمصادر الأديان المقدسة يثبت لنا أنه اتبع في تفسيرها نفس النهج الذي طبقه على القرآن، من خلال توظيفه لنفس أدواته التفسيرية المتوسل بها، من محكم و متشابه و أصول خمسة، مع تعديلات ترجع هذا إلى خصوصيات الأدوات التفسيرية التي وضعت بادئ ذي بدء للتعامل مع لغة عربية، بينما لغة الأنجيل هي اليونانية، وقد أشار لذلك بقوله: (لا شك أن في هذه الكتب من المجازات ما يجري مجرى المتشابه من القرآن)^{١٠}، و لكنها في محاولة تأويل *كلمة الأب يقول: (إنه لا معرفة لنا بتلك اللغة، فلا يلزمنا تأويل ما فيها، وإنما يجب أن نعلم ما يستحيل على الله تعالى في اتخاذ الولد)^{١١}.

ويمكن القول إن القاضي عبد الجبار وظف في دراسة مصادر الأديان المقدسة نفس الأدوات التحليلية التي وظفها في دراسة العلوم الإسلامية، فوظف الأصول لدراسة التفسير، و وظف علم الحديث لدراسة توثيق الكتاب المقدس، ووظف المأثور الإسلامي للبت في مضامينها.

^١ المصدر السابق، ص ١١٦.

^٢ المصدر السابق، ص ١١٥.

^٣ سورة آل عمران، آية ٧

^٤ سورة الشورى، آية ١١

^٥ سورة الإخلاص، آية ١

^٦ سورة الأعراف، آية ١٧٩

^٧ سورة الذاريات، آية ٥٦

^٨ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١٠٦.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣٨٢.

^{١٠} عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١١١.

^{١١} المصدر السابق، ص ١١٠.

المبحث الثالث

منهج القاضي عبد الجبار

في تحليل بنية مصادر الأديان المقدسة

من أهم ما يرمي إليه تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار هو الكشف عن بنائها الأساسية، وأهمها هي: البنية الكلامية، والبنية المقاصدية، والبنية الأسلوبية، وجميعها تشكل 'مذهب النص' أو 'مقاصد النص'، و عدم الإلمام بها يؤدي في نظره إلى الخطأ فسي تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة وتحليلها؛ ولذلك يعيب على من يولون وجوههم قاصدين (إلى أقوام كإبراهيم والأنبياء صلوات الله عليهم وأمثالهم قد عرفت مذاهبهم ومقاصدهم، فيتصرفون عنها بالتأويلات ومحتمل الألفاظ)'.^١

ولا عجب أن يخصص القاضي عبد الجبار كل بنية بمنهج دراسي خاص، يمكن تناولها في المطالب التالية الذكر:

١. منهج القاضي عبد الجبار في التحليل الكلامي لخطاب مصادر الأديان المقدسة
٢. منهج القاضي عبد الجبار في التحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة
٣. منهج القاضي عبد الجبار في التحليل الأسلوبي لخطاب مصادر الأديان المقدسة

المطلب الأول:

منهج القاضي عبد الجبار

في التحليل الكلامي لخطاب مصادر الأديان المقدسة

تعرفنا سابقا أن مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار تتكون من المعاني اللغوية و المعاني الدينية، و هذه الأخيرة هي من التعقيد حيث لا يمكن أن يفى التفسير بتناولها، وتحتاج إلى مزيد من الأدوات والإجراءات النقدية التي تسمح بإبرازها واضحة بيئة للمتنقي؛ لأن التفسير هو نوع من التحليل الجزئي الذي يهتم بتحليل مقاطع من نص مصادر الأديان المقدسة للكشف عن معناها وتأويلها، ولا ينقض هذا عرض النصوص بعضها على بعض، وحمل طرفها على الطرف الآخر، إذ أنه مع ذلك لا يعدو أن يكون تحليلا لمقطع؛ أما أن يتجه القصد إلى تحديد المقولات الأساسية لخطاب مصادر الأديان من خلال التعامل مع كل النص، لاستخراج النسق الفكري المؤسس له، فهو ما لا يقوم به التفسير.

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٦.

وهذا التوجه في تحليل مصادر الأديان يضاها في وقتنا الحاضر مناهج غربية معاصرة مختلفة، تهتم بدراسة نفس المجال، كالمناهج التحليلية 'la méthode analytique'، و المنهج البنوي 'La méthode structurale'، وغيرهما؛ إلا أنه يتميز عنها بخصوصيات كامنة في إسلاميته، التي تتجلى في مصادره و أنساقه النقدية المؤطرة.

و يقوم التحليل الكلامي لخطاب مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار على دراسة أصوله؛ أي مقولاته و كل الأفكار الأساسية التي تؤسس خطابها مشكلة لها نسفا فكريا قائما، ولذلك أثار المعتزلة استخدام مصطلح الأصول في التعبير عن عقائدهم، والتي هي: التوحيد والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، ويمكن تلخيصها في أصليين وهما: أصل التوحيد، وأصل العدل. و تعد هذه الأصول بالنسبة للنص بمثابة تصوره الفلسفي للوجود، وأفكار الأساسية تؤسس نسقه الفكري، و منطلقاته و وجهة نظره، بل إنها هي رؤيته للوجود، إذ تتعلق بالله، والكون، والإنسان، وغيرها، وما اللغة إلا وسيلة للتعبير عنها؛ لأنه ما من شك أن مقصد المتكلم الأساسي من الخطاب هو الإفهام أولا، ثم تلي ذلك مختلف الأغراض، (وإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدودا في العبث)^٢. و يظهر جليا أن القاضي عبد الجبار قد أعطى للأصول تلوينا خاصا، وتأييلا عقديا مميزا، جعل منها قضايا كلامية إلهية تتعلق بالعدل والتوحيد، تقرأ في إطارها مصادر الأديان المقدسة، ولا ضير في ذلك، إذ أنه لا يعدو أن يكون تأويلا و قراءة خاصة للوجود.

وحسبنا الآن أن القاضي عبد الجبار في كشفه لهذه المنطلقات قد انطلق من تصور مسبق حول المنطلقات الأساسية للدين، و أصولها، وما يجب أن تكون عليه أصولها و فروعها، وليس هذا التصور المسبق إلا نسقه الفكري العام المتمثل في الأصول الاعتزالية الخمسة^٣. و لذلك، فلا عجب أن يتكلم القاضي عبد الجبار عن التوحيد والعدل في التوراة و الأنجيل^٤. وأكثر من هذا، فقد رتب منطلقات مصادر الأديان المختلفة في النسق الاعتزالي العام؛ أي مع مسائل العدل والتوحيد، فتناول التثليث الإنجيلي، والتجسيد التوراتي، والتوحيد القرآني و مع أصل التوحيد ومسائله^٥.

بل إن القاضي عبد الجبار يرى أنه لا يكفي في المحلل لمصادر الأديان المقدسة أن يكون عالما بلغة خطابها، ما لم يلم بأصول العدل والتوحيد؛ لأنه لا يمكنه أن يستدل بالمصدر الديني و يعلم صحته ووجه دلالته إلا إذا علم أنه واضعه إله حكيم؛ لا يكذب في أخباره، ولا يأمر بقبیح، ولا يفعل الخطاب على وجه يقبح^٦. وإلا، فكيف يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، مما يثبت أنه (من عدم شيئا من هذه العلوم، فلن يحل له التعرض لكتاب الله عز وجل، اعتمادا على اللغة المجردة، أو النحو المجرد، أو الرواية فقط)^٧.

و للوصول إلى أصول مصادر الأديان المقدسة يستخدم القاضي عبد الجبار عمليات نقدية مركبة، اعتمدنا في إبرازها على كتبه المختلفة، و هي:

١. جمع نصوص أصول مصادر الأديان المقدسة
٢. تركيب نصوص أصول مصادر الأديان المقدسة
٣. الحكم على أصول مصادر الأديان المقدسة

Grawitz, methodes des sciences sociales, pp445-455

^١ راجع حول هذه المناهج:

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٥٦

^٣ راجع هذه الرسالة، ص ص ٧٢-٨٦

^٤ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٩٩.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ص ١٩٩-٢١٦.

^٦ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٢٢.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٦٠.

أولاً: جمع نصوص أصول مصادر الأديان المقدسة:

يعمد القاضي عبد الجبار إلى جمع النصوص المختلفة التي لها علاقة بالأصل المدروس، من قريب أو من بعيد، معتمداً على الاستقراء والتتبع، ليطلع على أكبر قدر يستطيعه منها، ويتسنى له التعرف على مواقفها من الأصول، موظفاً في ذلك حسه المعرفي وإمامه الكلامي بحكم العقل في الموضوع المدروس، لاختيار النصوص المدروسة. ولذلك نجده في دراسة التجسد في الكتاب المقدس، يبحث عن كل ما له صلة بالموضوع قريباً أو بعيداً، لينظر في حكمه^١، وهو ما قام به في تحليله للتثليث من خلال الأناجيل^٢، ونفس ما قام به في دراسته للصفات الخيرية الواردة في القرآن الكريم^٣.

ثانياً: تركيب نصوص أصول مصادر الأديان المقدسة:

يركب القاضي عبد الجبار بين النصوص اعتماداً على الإجراءات التالية:

١. تحليل دلالات النصوص المتحصل عليها، تبعاً لقواعد تحليل الخطاب التي سبق أن تعرفنا عليها في المبحث الأول من هذا الفصل؛ لتحديد دلالات الخطاب المختلفة، وللتعرف على مجملها ومبينها^٤.

٢. تصنيف دلالات النص إلى مجموعات أساسية، تبعاً لموقف ظاهر الخطاب، لتسهيل نقدها، ثم تحديد موقف العقل منها؛ إذ لا يخلو من أن يكون واحداً من احتمالات ثلاث، كما بينها سابقاً؛ مستقل بنفسه، وغير مستقل، وهو فرعان أيضاً، ليتمكن بذلك من تحديد المحكم والمتشابه^٥.

٣. التوفيق بين الأدلة المتعارضة؛ ويكون بالتركيب، كأن يستخدم الطرق الأصولية-الكلامية المعروفة؛ بحمل المجمل على المبين^٦، والعام على الخاص^٧، والمطلق على المفيد^٨، والمتشابه على المحكم^٩. فإن تعذر لجأ إلى الترجيح بين الأدلة المتعارضة، ليعرف الراجح منها^{١٠}، فإن استحال الأمر، كان كانت الأدلة متناقضة لا يمكن التوفيق بينهما، قام بردها، وعده أمارة وضع^{١١}.

وخير مثال على هذه العملية النقدية ما أثاره حول آيات الصفات الخيرية^{١٢}، والعدل^{١٣}، والمنزلة بين المنزلتين في القرآن الكريم^{١٤}، وما أثاره حول مشكلة تأليه المسيح^{١٥} في الأناجيل ليبين أنه يمكن التوفيق بين نصوص التوحيد والتجسد^{١٦}، وما أثاره حول صلب المسيح^{١٧} من خلال الأناجيل، مثبتاً استحال وقوعه^{١٨}، وما أثاره حول التوحيد في التوراة، مبيناً إمكانية التوفيق بين التنزيه والتجسيم^{١٩}.

^١ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١١-١١٤.

^٢ عبد الجبار، متشابه القرآن، حيث حلل فيه كل قضايا المتشابه بمعناه العام؛ أي كل ما يخالف معناه الظاهري المعروف.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٤-١٤٥، و ص ١٥٦-١٥٩.

^٤ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤-٣٥.

^٥ المصدر السابق، ص ٣٤، وقد سبق أن فصلنا القول فيها في المبحث السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٧٠.

^٩ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤-٣٥.

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٤.

^{١٣} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٨٨-١٩٩ على سبيل المثال.

^{١٤} المصدر السابق، ج ٢، ص ١٣٩-١٥٠.

^{١٥} المصدر السابق، ص ٣٥٦-٣٦٦.

^{١٦} عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١١-١١٥.

^{١٧} المصدر السابق، ص ١٣٧.

^{١٨} المصدر السابق، ص ١١١-١١٥.

وبذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار قد اعتمد التفسير الموضوعي وسيلة للوصول إلى التحليل الكلامي والتقويم العقلي لمصادر الأديان المقدسة، وإشادته بالعقل كأحد المصادر التي يعترف بها الحق إلى جانب الوحي، مقتفياً بذلك آثار سلف من كان قبله المعتزلة^١.

ثالثاً: الحكم على أصول مصادر الأديان المقدسة:

تنتهي الدراسة النقدية لأصول مصادر الأديان المقدسة المختلفة عند القاضي عبد الجبار، بتحديد الموقف الراجح، وقد يتعدى إلى مقارنته بالموقف الرسمي للمعتندين في ذلك المصدر، ليأتي ذلك الحكم عليها كما يقتضي النقد.

وقد تبين لنا أن القاضي عبد الجبار في حكمه على مصادر الأديان المقدسة يستند إلى موقفه من مضامينها، والتي لا تخرج عن الأنواع التالية:

١. مضامين نقلية متعالية؛ وتتميز بعدم قدرة العقل على الفصل فيها؛ كالأحكام الشرعية التفصيلية مثلاً، إذ لا يمكن مثلاً أن يعلم به الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها، وكذلك سائر العبادات الشرعية^٢.

٢. مضامين نقلية غير متعالية؛ أي أن الخطاب يدل (على ما لولاه لأمكن أن يعرف بأدلة العقول، ويصح أن يعلم مع ذلك الخطاب، فيكون كل واحد كصاحبه في أنه يصح أن يعلم به الغرض)^٣. كالقول في رؤية الله عز وجل، الذي يصح أن يعلم سمعاً كما يصح أن يعلم عقلاً، وكذلك كثير من مسائل الوعيد^٤.

٣. مضامين عقلية غير نقلية؛ أي مضمون الخطاب (يمكن أن يعلم بالعقل ولا يمكن أن يعلم إلا به)^٥. كما هو الأمر في مسائل العدل والتوحيد وأصول الأمور العقدية^٦.

وتبعاً لهذا التقسيم يصدر القاضي عبد الجبار أحكامه على مصادر الأديان المقدسة كما يلي:

١. فإن كان الخطاب من القسم الأول اعتمد على النقل ومدى ثبوته. ومع ذلك فقد يقوم بنقد الفكر التشريعي لدى أديان مختلفة، مبيناً أنه إذا صح عند العارف عز وجل أنه لا يفعل القبيح، وعلم أن الأمر غير محمود إذا كان أمراً بقبيح، وجب أن ينفي عن أوامر الله تعالى التعلق بالقبيح، ولذلك أحال أن تصدر شرائع المجوس عن الله تعالى، كما أحال أن تمت شريعة النصارى إلى الله تعالى بشيء؛ لأنه (ليس دين يعرف بالقبيح ويبعث على ارتكاب الفواحش، ويهيج على الفساد أكثر من دين النصارى)^٧.

٢. وأما إذا كان من النوع الثاني؛ أي مضامين نقلية غير متعالية اعتمد على النقل وعلى العقل معاً، بمناهجه المختلفة لدراسة إمكان الفكرة واستحالتها أو وجوبها، ولذلك فقد بين في تحليله لرؤية الله تعالى أنه يمكن (أن تستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً؛ لأن صحة السمع لا تقف عليها، وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع، فالاستدلال عليها بالسمع ممكن)^٨.

^١ محمود أحمد كامل، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٣)، ص ٥١

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٦

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦٢.

٣. وأما إذا كانت من القسم الثالث؛ مضامين عقلية غير نقلية، فلا يعسول إلا على العقل في نقد النص و تحليله، إذ أن هذا هو مجاله، كأمور الإلهيات الطبيعية، ولذلك قال القاضي عبد الجبار: (اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالاته إلا بعد أن يعرف حال فاعله، ولا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله ولا على صفاته، وإنما يمكن أن يستدل به على ما سوى ذلك من الأحكام، لأنه إن دل على حال فاعله، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله؛ أدى ذلك إلى أن لا يدل عليه إلا بعد المعرفة به، ومتى علم الشيء استغنى عن الدلالة عليه).^٢

و من خلال تتبع الأحكام التحليلية التي أصدرها القاضي عبد الجبار حول مضامين مصادر الأديان المختلفة تبين لنا أنها تدور على الأحكام التالية:

١. خطاب معجز
٢. خطاب عقلي
٣. خطاب ممكن
٤. خطاب مستحيل

و المراد 'بالخطاب المعجز' عند القاضي عبد الجبار، كل مصدر ديني يخاطب الناس، بالمعقول واقترن بما يحيل صدوره عن الإنسان، ولم تتوفر هذه الميزة إلا للقرآن الكريم.^٣ و أما 'الخطاب العقلي'، فكل مصدر ديني يخاطب متلقيه بما لا يحيله العقل، كالقرآن الكريم، والحديث النبوي المقبول، و أما إن كان الأمر نقيض ذلك فهو 'الخطاب المستحيل'، كالتلث في أنجيل النصاري، والقول بالاتحاد في العهد الجديد؛ إذ (أن أرباب المقالات وأهل العناية به من المصنفين لا يكادون يحصلون مذهبه)^٤. و (كفى بالمذهب فساداً أن يصعب على العلماء ضبطه)^٥؛ ومن ذلك التجسيد في توراة اليهود، و نفرة ما شرعه المجوس من أحكام، وشدوذ المعنى في بعض ما ينسب إلى النبي ﷺ. و أما إذا كان مضمون الخطاب مما لا تحيله العقول ولا توجبه، بل هو عندها من الممكن سماه 'الخطاب الممكن'.^٦

وفي ضوء هذا التصور الكلي لنظرية التحليل الكلامي حلل القاضي عبد الجبار مصادر الأديان المقدسة، ومارسها، و برهن على صدقها وأصالتها؛ وتناول آياتها بما يوافق الأدلة العقلية المصورة لحكمته تعالى وتنزيهه توحيدا وعدلا؛ إذ (أن الأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره المفسر كان لائقا بالحكمة).^٧

ومهما يكن، فقد انتهت الدراسة العقلية للقرآن بالقاضي عبد الجبار إلى أن الواجب هو اتباع الدليل العقلي في التحليل، و ترك ما يخالفه من ظاهر الآيات، وإلا صار باطلا.^٨ و لا شك أن أهم نتيجة لهذا التوجه النقدي هو تكون علم الكلام الإسلامي، من خلال تطبيقات المتكلمين لنظرياتهم التحليلية في تفسير القرآن، بحثا عن الأدلة العقلية، وتحقيقا لاطراد واتساق المعنى في القرآن كله،

^١ المصدر السابق، ص ٣٠-٣١.

^٢ القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ١.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٦.

^٤ المصدر السابق، وأيضا: عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٣٩.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٢.

^٦ المصدر السابق

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١١.

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٣٣٢-٣٣٣.

^٩ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

^{١٠} عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٦.

^{١١} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٣٨٢.

^{١٢} أحمد كامل، مفهوم العدل، ص ٥٤-٦٠.

وردا على مطاعن المخالفين. ومهما يكن، فإن هذا المنهج هو أقرب ما يكون إلى المنهج التحليلي المعاصر لخطاب مصادر الأديان الذي يطمح إلى اكتشاف مواقفها الفلسفية، والوجودية، ليتولى إثر ذلك نقدها.^١

المطلب الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار

في التحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة

إن القاضي عبد الجبار في قراءته لخطاب مصادر الأديان المقدسة لا يتوقف عند ما تدل الألفاظ من دلالات مختلفة، لغوية وشرعية معروفة، ولكن يتجاوزها للبحث مرة أخرى عن علل ومقاصد الأحكام الشرعية؛ باستخدام التحليل المقاصدي، لدراسة تشريعاتها وأحكامها الفقهية التي وضعتها للناس بحثا عن نظريتها في المصالح والمفاسد.

و يمكن دراسة منهج القاضي عبد الجبار في التحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة من خلال العنصرين التاليين:

١. المبادئ العامة للتحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار
٢. الإجراءات العامة للتحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار

أولا: المبادئ العامة للتحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار:
إن التحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار يقوم على مبدئين، وهما:

١. مبدأ التحسين العقلي
٢. مبدأ الصلاح والأصلح

٥١. مبدأ التحسين العقلي:

اعتمد القاضي عبد الجبار علي هذا المبدأ، وعول عليه في أبحاثه الكلامية، وعده فكرة بديهية سابقة على الأمر والنهي الشرعيين، بل وعن الخبرة والتجربة والعادة التي يعلم الناس منها كون الكذب قبيحا والصدق حسنا، وبنى عليه فكرة أن الأشياء تحمل الحسن أو القبح ذاتيا؛ إذ أن (أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما، كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهما، وإن صدقت أعطيناك درهما، وهو عالم بقبح الكذب، مستغن عنه عالم باستغنائه عنه فإنه قط لن يختار الكذب على الصدق، لا ذلك إلا لعلمه بقبحه وغناه عنه)^٢. وهذا ما يثبت أن الشيء يحمل في ذاته صفة القبح والحسن، ولذلك قيل إنهما ذاتيان فيه، ويعرفان باضطرار، وهذا ما يخالفه فيه الأشاعرة الذين يرون أن الحسن حسن؛ لأن الشرع أمر به، كما أن القبيح قبيح؛ لأن الشرع نهى عنه، لا غير^٣، مما جعلهم يعدون هذا المبدأ أي التحسين والتقبيح العقليين^٤ من المشهورات.

^١ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٦

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٠٣

^٣ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ج ١، ص ١٩٩

^٤ المصدر السابق.

ومع ذلك، فإن معرفة الإنسان بالحسن والقبح عند القاضي عبد الجبار محدودة، ومجملة وغير كافية؛ وتقتصر على الأصول ولا تشمل الفروع؛ وهذا ما يبين أن العقل دارك لأصول القانون فقط - إذ هي من ضرورياته كما يرى المعتزلة-، وغير عارف بفروعه، ويحتاج في ذلك إلى مكمّل، وليس ذلك إلا النبوة والتشريع الإلهي.

ولذلك، فإن القاضي عبد الجبار يؤكد أنه يمكن إعمال العقل في أصول الشرائع لا في فروعها، والمراد بالأصول هنا أمهات الأفكار المؤسسة للتشريع، كشكر الله، ودفع الظلم، وقبحه، ورد الوديعة، ووجوب الإمام، وأما تفاصيل تطبيقات هذه الأصول وفروعها، فهو ما تكفل به النقل، ومما لا يستطيعه العقل، وإن حاول اختلف عليه الأمر؛ والسبب أن الإنسان يدرك مثلاً أن الظلم قبيح، ولكنه حينما يريد تطبيق هذه القاعدة على أعيان المسائل يختلف مع غيره، بما لا يمكن التوفيق بينهم؛ ولذلك صار وجود الشريعة الإلهية ضرورة ولطفا إلهيا، يقول القاضي عبد الجبار: (إن العقل يبدل على الشكر والعبادة لله تعالى، ولكنه لا يبدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها؛ لأنها لو دلت على ذلك لكان ذلك كدلائلها على سائر الواجبات العقلية التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه)^١. وهذا ما يؤكد لنا مرة أخرى أن القاضي عبد الجبار يؤمن بالقانون الطبيعي بكيفية خاصة؛ إذ أنه يسلم بقدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، وضرورة اتباع الأول لأنه محمود، واجتناب الثاني لأنه مذموم.

وقد يتبادر للذهن الآن أنه لا يمكن في نظر القاضي عبد الجبار دراسة الشرائع دراسة تفصيلية، لأن شأن العقل - كما رأينا - الإجمال دون التفصيل، وتزداد حيرتنا حينما نعرف بأنه قام بدراسة ونقد الفكر التشريعي لدى أديان مختلفة، ويبدو لي أن مرد ذلك إلى أنه يرفض أن يكون العقل مشرعا باطلاق، ولكنه يقبله أن يكون مجتهدا، كما يقبله كمنافذ للشرائع، يقوم بفحصها ودراستها دراسة تحليلية، تكشف مقاصدها وتبين أصولها، وتقيم اجتهاداتها الدينية، وهو ملحوظ لا يتناقض مع رأيه الأول.

٥٢. مبدأ الصلاح والأصلح:

وهو مبدأ قيمى إلهي أخلاقي يتعلق بالفعل الإلهي، ومقتضاه أن كل أفعال الله صلاح للإنسان^٢؛ فانه تعالى عادل، لا يدعو إلى مفسدة ولا إلى قبيح، ولا يخل بمصلحة أو واجب، ولا ينزل حكما شيئا يخل بذلك، ولذلك فلن يفعل إلا ما هو أصلح لعباده في دنياهم وأخرتهم، ولم يخلق هذا الكون إلا لغاية توجهه، وحكمة تبرره، ومقصد معقول، وإلا صار عبثا، وهذا ما تنتزه عنه الألوهية، ولذلك يعد من أهم مبادئ نظرية العدل عند القاضي عبد الجبار^٣.

وفلسفة الصلاح والأصلح عند القاضي عبد الجبار تجعل للفعل الإلهي نظاما قانونيا يعمل فيها، فأفعاله عز وجل كلها حسنة، كما أنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب، وهو تعالى لا

^١ عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٥، ص ٢٧.

^٢ راجع:

- عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩-١٠، على سبيل المثال، حيث تناول الشرائع الإسلامية

- المصدر السابق، ص ١٥٤-١٨٤، حيث نقد الشرائع النصرانية

- المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٣٢-٣٣٣، وفيها أشار الشرائع المجوسية

- المصدر السابق، ص ١٨٧، حيث بين بعض خصائص الشرائع الهندية

^٣ المصدر السابق، ج ١٤، ص ١٨-١٩

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ١٢٠.

^٧ المصدر السابق.

يكذب في خبره، ولا يجوز في حكمه، ولا يكلف الإنسان إلا ما يطيق، ولا يكذب في خبره ووعده ووعيده، وأنه سبحانه إذا ألم وأسقم فإنما فعله لصلاحه و نفعه، وإلا كان مخلاً بواجب، وأن يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم^١. وبذلك يتبين لنا أن مبدأ الصلاح والأصلح عند القاضي عبد الجبار هو رعاية الإهية وعناية، وفضل إلهي على خلقه، و هو ليس واجبا كما يزعم معتزلة بغداد؛ إذ الوجوب في رأيه لا يتعلق بهما إذا لم يكن الأمر ذو صلة بالدين^٢.

و ينتج عن مبدأ الصلاح والأصلح فلسفة تشريعية متعالية، تقوم على الأسس التالية:

١. الإهية: إذ أن شرائع الله تعالى تنزلت على الأنبياء بوحي منه، ولا يخفى ما في هذه النسبة من خصوصية؛ إذ (أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم)^٣.

٢. المعقولية: إن شرائع الأنبياء تدعو في جملتها إلى ما هو مجمل في العقل؛ فتدعو إلى جلب المنفعة ودفع الألم، ولذلك اتسمت بالقبول لدى عقول المخاطبين، إذ (أن ورود الشرائع والمصالح على المكلف أشد مطابقة لما في عقله ومناسبة لما يرد على المكلف من اختلاف الأمور التي تختلف بالعبادات والتجارب)^٤. ولا يعني هذا أنها كلها معطلة^٥، وإنما الغالب عليها، و(الأصل فيه أن يعرض على وجوه التعليل، فإن قبل التعليل علل، وإن لم يقبل لم يعلل)^٦، وقد عبر عن ذلك ابن أبي الحديد أحسن تعبير، فقال: (هو لأهم أصحابنا المعتزلة لا شبهة في ذلك. ألا ترى أنهم يعللون أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح، فإذا ضاق عليهم الأمر في تفصيل بعض المصالح فسي بعض المواضع، قالوا: نعلم على الجملة أن لهذا وجه حكمة ومصلحة، وإن كنا لا نعرف تفصيل تلك المصلحة)^٧. ولذلك فالمقصدية هي مظهر آخر من مظاهر العدل الإلهي.

٣. الإنسائية: لأنها شرائع وضعها الله تعالى للإنسان، تراعي طاقته ومقدرته، فلا تكلفه بما لا يطيق، وما يشق عليه، كما أنها تنبيه وتعاقبه على ما يفعل^٨، وتتشد لصلاحه ونفعه^٩.

٤. رعاية الأصلح: إذ أن شرائعه معالمة، تقصد النفع وتجنب الخسر للإنسانية^{١٠}، و(تخاطب المكلف لمصالحه)^{١١}، وتدفع المضار عنها، وتحفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض بكل ما يناسب الإنسان، مراعية الأصلح، وليس تغير الشرائع النبوية وبعثة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام إلا مظهر من مظاهر هذا الأساس^{١٢}.

^١ المصدر السابق، ص ٧٧.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٣٤.

^٣ المصدر السابق.

^٤ عبد الجبار، المقضي، ج ٦، ص ١١١.

^٥ المصدر السابق، ص ١١٤.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٠٨.

^٧ المصدر السابق.

^٨ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج ٦، ص ٤٠٦.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} المصدر السابق، ج ٢، ص ١٠٨.

^{١٢} عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٠-٣١.

^{١٣} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

٥. مكارم الأخلاق: فلم تترك شرائع الله تعالى الدعوة إلى مكارم الأخلاق و الترغيب فيها، و تقدير كل ما يصونها ويحفظها، ومنع ما يبيحها و يهزها ويهدرها^١.

و كل هذه الأسس تعد موجهة للقاضي عبد الجبار في دراسة شرائع مصادر الأديان المقدسة المختلفة ومقاصدها، وتؤكد لنا وجود فلسفة تشريعية لديه، يتم من خلالها نقد الفكر التشريعي للأديان المختلفة، أساسها أن الله يأمر بالحسن و النافع أبداً، و لا يأمر بالقبيح ولا بالضرار مطلقاً.

ثانياً: الإجراءات العامة للتحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار:

إن التحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار يهدف إلى دراسة علل خطاب مصادر الأديان من وجهتين متكاملتين، وهما: وجهة علاقة العلة بين المعنى الشرعي الجزئي و المعنى الشرعي الجزئي، و وجهة علاقة العلة بين المعنى الشرعي الجزئي بالمعنى الشرعي الكلي؛ وليست الوجهة الأولى سوى دراسة علل الخطاب كما تدرس في القياس الأصولي، و لذلك يمكن تسميتها بالمقاصد الجزئية، و قد أتينا على دراستها في فصل سابق^٢. بينما الوجهة الثانية هي دراسة مقاصد خطاب مصادر الأديان المقدسة، و لذلك يمكن تسميتها بالمقاصد الكلية، و يستخدم لاستخراجها ثلاث عمليات نقدية متوالية، وهي:

١. جمع أحكام مصادر الأديان المقدسة
٢. استخراج مقاصد مصادر الأديان المقدسة
٣. الحكم على مقاصد مصادر الأديان المقدسة

١. جمع أحكام مصادر الأديان المقدسة:

يقوم التحليل المقاصدي عند القاضي عبد الجبار على جمع أحكام مصادر الأديان، و بذلك يتبين أن بدايته هي نهاية التفسير الجزئي الذي سبق أن تناولناه في المبحث السابق، لينظر في مقاصد الأبواب التشريعية، وهذا ما يمهد له الحكم على طبيعة التشريع الديني، والتعرف على مقاصده، وتقييم الاجتهادات الفقهية، و لذلك نجد في دراسته لرسائل القديس بولس، ينتبع كل اجتهاداته الدينية، وهي التي تعد تشريعات لها نفس قداسة الأناجيل، لينظر فيها بعين المقاصد، باحثاً عن غايات القديس بولس، و أهدافه التشريعية^٣. كما نجد هذه الرؤية النقدية في دراسته لمقاصد السنة المحمدية الشريفة، حيث اهتم بجمع الكثير من المادة الحديثة، ليصنفها في موضوعات تقبل الدراسة، و هذا ما يعيد الناظر مرة أخرى إلى إجراءات التفسير الموضوعي.

٢. استخراج مقاصد مصادر الأديان المقدسة:

يستخرج القاضي عبد الجبار مقاصد الأحكام من خلال تحليل دلالات النصوص المتحصل عليها، تبعاً لقواعد تحليل الخطاب التي سبق أن تعرفنا عليها في المبحث الأول من هذا الفصل؛ ليحدد دلالات الخطاب المختلفة، ثم يقوم بعد ذلك باستخراج المقاصد الجزئية لتشريعات مصادر الأديان المقدسة بتحديد عللها تبعاً لموقف ظاهر الخطاب، لتسهيل نقدها، ثم دراسة مآلاتها، ليقوم بعد ذلك بتركيب المقاصد الجزئية و مآلاتها، قصد التعرف على مقاصد أحكام الباب، ثم استقراء هذه المقاصد و تركيبها للوصول إلى المقاصد الكلية للدين.

^١ المصدر السابق.

^٢ راجع هذه الرسالة، ص ١٤٩-١٥٣

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٦-١٦١.

^٤ المصدر السابق، ص ٧، ص ٨، ص ٣٨، وغيرها، وكل هذا الكتاب يسعى لتحقيق هذا الغرض وفهم الجانب الخارق من مسيرة المصطفى.

و تتجلى هذه الإجراءات النقدية في دراسة القاضي عبد الجبار لشرائع النصارى؛ فقد نظر في أحكامها وتشريعاتها، ليستنتج أنه (ليس دين يعرف بالقبيح ويبعث على ارتكاب الفواحش، ويهيج على الفساد أكثر من دين النصارى)^١. والسبب - كما يراه - أن النصرانية دين لا عقاب فيها ولا حدود، كما أنهم يعتقدون أن من آمن فليس عليه لائمة، ولا يؤخذ بذنب، و(ليس عليه خسوف ولا عقاب)؛ أضف إلى هذا أنهم لا يعتقدون في الجزاء الإلهي لا في الدنيا ولا في الآخرة، (وليس عليهم خسوف، ولا يؤخذون بذنب من الذنوب)^٢، وأعظم من ذلك اعتقادهم في فداء المسيح ﷺ للبشرية من خطاياها؛ إذ أنهم يرون أن (الرب الذي هو الأب إنما أرسل ابنه ليصلب، ويقتل ليحمل الخطايا، ويغفر ذنوبنا)^٣، وهذا ما كان له آثار اجتماعية خطيرة في المجتمعات النصرانية، من انتشار الفواحش والجرائم^٤.

كما تظهر تطبيقات هذا المنهج في دراسة آثار صحابة رسول الله ﷺ، ليرد على الشيعة الإمامية في اتهامهم صحابة رسول الله ﷺ بالنفاق وحب الدنيا، ليقول: (وهكذا أخرجت العبرة، فإن من تخلق للناس وتصبر خوفا منهم و اتقاء لهم ومدارة لهم، إذا قدر وتمكن تغير و زال عما كان، وظهر مكنونه، فلما دام أمر رسول الله ﷺ وهؤلاء واتصل على طريقة واحدة، علم العامل المتأمل أن سريرتهم كعلانيتهم وظاهرهم كباطنهم)^٥. ويعقب: قائلا: (وهذا إنما يعرف بالتأمل والتدبر، وإن كان يسيرا، فمن لم يكن يتأمل ولم يتدبر ولم يستنبط يذهب ذلك عليه، ومما يزيدك علما بذلك، وأن باطن هذه الجماعة كظواهرهم وسريرتهم كعلانيتهم)^٦.

٣. الحكم على مقاصد مصادر الأديان المقدسة:

ينتهي التحليل المقاصدي عند القاضي عبد الجبار لخطاب مصادر الأديان المقدسة المختلفة، بتحديد مقاصده الراجحة، إذا تعددت الاحتمالات، ثم يلي ذلك بالحكم عليها، و يبين كيفية ذلك بقوله: (إذا علم بالاختبار في الشاهد أن المستغني عن القبيح العالم بقبحه لا يختاره، وأنه إنما يختار ذلك إما لجهل بحال القبيح، أو بحاله هو في استغنائاه عنه، فيقدر في القبيح أنه حسن، أو يقدر أنه محتاج إليه، أو لأنه يعلم أنه يحتاج إليه في الحقيقة. فأما إذا زالت هذه الوجوه أجمع فبانه لا يختار القبيح، كما لا يختار أحدا والحال هذه التشويه بنفسه والإضرار بها. فإذا صح بالاختبار عنده ما ذكرناه، وعلم أنه تعالى عالم بكل قبيح، وبأنه مستغن عنه لم يجر أن يختاره. فإذا صح عند العارف عزوجل أنه لا يفعل القبيح، وعلم بالاختبار أن الخبر يقبح إذا كان كذبا، والأمر يقبح إذا كان أمرا بقبيح، وجب أن ينفي عن أخبار القرآن الكذب، وعن أوامره أن تتعلق بالقبيح، [...])، و ثبت أنه تعالى لا يجوز عليه المنافع والمضار، وأنه يخاطب المكلف لمصالحهم)^٧. وبهذا يتبين أن له حكيمين على مقاصد خطاب مصادر الأديان، وهما: خطاب نافع، وخطاب ضار؛ والأول هو ما يليق بالله تعالى خلافا للثاني، الذي يعد طعنا في الألوهية، وسببا لاتهام صحة تنزيل المصدر الديني المقدس.

وبذلك يتبين لنا أن التحليل المقاصدي لخطاب مصادر الأديان المقدسة هو في حقيقته نقد فلسفي لتشريعاتها، وفقه لغاياتها و مآلاتها في حياة الأفراد والجماعات، وهذا النوع من التحليل لمصادر الأديان لم يلق اهتماما كبيرا لدى النظار، ويبدو لي أن مرد ذلك إلى اعتبارين، وهما: أولهما، أن الكثير من النظار يرى أن دراسة الأصول العقديّة للأديان تكفي للإطاحة بكل الفروع و الشرائع، مما

^١ المصدر السابق، ص ١٨٨.

^٢ المصدر السابق، ص ١٨٧.

^٣ المصدر السابق، ص ١٨٨.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٣٤.

^٧ المصدر السابق، ص ٣٠.

^٨ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٠-٣١.

ما يجعل الانشغال بهذه إطنابا لا داعي له. وثانيهما أن دراسة الأديان هي فعل معرفي للمتكلمين في غالب الأحوال، وهم المهتمون (بإثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج العقلية)، وهذا ما يجعل لمنهجهم خصائص معرفية مضبوطة، وحدودا موضوعية مسطرة، فيهتم بالعقائد، ويدلل عليها بالحجج العقلية؛ ولذلك لا يعالج الفروع العملية إلا عرضا، أما أن يتصدى لها بالدرس والاستنتاج، فذلك مالم يفعله أحد من الدارسين إلى عصر القاضي عبد الجبار. أضف إلى هذا أن المجال المعرفي يحتاج إلى عقل المتكلم وفهم الأصولي الفقيه، وحس المؤرخ، ليتمكن الإحاطة بقضاياها، وهو الوصف الذي لم يتوفر إلا للقلّة، وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار.

المطلب الثالث:

منهج القاضي عبد الجبار

في التحليل الأسلوبي لخطاب مصادر الأديان المقدسة

إن التحليل الأسلوبي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار هو نقد يتساءل عن الخصائص العامة لأسلوبها، ويتولى دراسة البناء الداخلي لنصها الذي يمنحها أدبيتها، ويستفسر عن كل ما يتعلق بقواعدها البلاغية و ضوابطها الأدبية وأساليبها الإنشائية، وجمالياتها الفنية، وهذا ما أثاره القاضي عبد الجبار تحت عنوانين، وهما 'النظم' و'الفصاحة'، متناولا لهما تبعا لأصول البلاغة والكلام، بغية الكشف عن مزاياها الأدبية و مواطن الحسن فيها، مع تحديده العلاقة بينها و بين البيئة والعصر الذي وجدت فيها، و الكشف عن علاقتها بشخصية واضعها، وتحديد ما يليق بالله تعالى منها؛ لأن الأمر إذا تعلق بكلام الله، وهو المتصف بالعلم والقدرة، فإنه لا يقل رتبة عن الإعجاز، أو يفترض الكمال على أقل تقدير.

و يهدف التحليل الأسلوبي لخطاب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار إلى هدفين أساسيين، وهما:

١. تحقيق وتوثيق أسلوب خطاب مصادر الأديان المقدسة
٢. دراسة إلهية مصادر الأديان المقدسة

١. تحقيق و توثيق أسلوب مصادر الأديان المقدسة:

يمكن لتحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار أن يكون أداة فاعلة ومدخلا منهجيا مهما لفهم مضمون مصادر الأديان، ليصير بذلك منهجا تحليليا، يمد الدراسة التوثيقية بفائدة كبيرة؛ للتحقق من صحة تناسب أجزائها فيما بينها، وهو ما لا يتأتى إلا بعد التقصي الشديد لدلالات المصدر الديني و بنياته الكلامية و المقاصدية و الأسلوبية، و مقارنته بغيره من المصادر التي وضعت في سياقته التاريخي، لبيان مميزاته التي تضمن صحة نسبته لمصدره الإبداعي، و صحة نسبتها لمصدرها الذي تنسب إليه و للعصر الذي ظهر فيه، من خلال التعرف على السمات الأساسية لوضعها، و فحص الشروط الاجتماعية لظهورها، و فهم الظروف التاريخية لانتقالها من جيل لآخر، ثم تحديد المواقف الاجتماعية منها، و تتبع الآثار الاجتماعية لخطاب مصادر الأديان المقدسة، و تحرير دلائلها الاجتماعية والتاريخية، وهذا ما قام القاضي عبد الجبار بتطبيقه على القرآن الكريم و السنة النبوية، و

^١ الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى، ص ٤٠٧-٤١٠.

^٢ عبد الجبار، المعنى، ج ١٠، ص ١٩٩.

الكتاب المقدس، ليثبت أن القرآن كتاب الله تعالى^١، وأن السنة هي أفعال نبي حقا^٢، وأن الكتاب المقدس هو كتابة بشرية و امتداد تاريخي لثقافات تاريخية مختلفة^٣.

٣. دراسة إلهية مصادر الأديان المقدسة:

تطمح الدراسة الأسلوبية عند القاضي عبد الجبار إلى تحقيق دعوى إلهية مصادر الأديان المقدسة، والفصل فيها من خلال تحليل الخطاب والتعرف على سماته الأساسية التي تبين صحة هذه الدعوى، ومن خلالها يقوم بالتحقق من ادعاءات المؤمنين بالمصدر الديني و فحص معقولية معتقداتهم وتمحيصها. ومن تطبيقاته في هذا المجال كتابه 'الرد على المطاعن في القرآن الكريم' الذي حاول فيه أن يبين صحة نسبة القرآن الكريم لله تعالى من خلال الرد على نقد المشككين فيه، وإثبات اتساقه العجيب^٤. كما خصص لنفس الغرض الجزء السابع عشر من كتابه 'المعني'^٥، ليتناول فيه القرآن أسلوبا وفصاحة وبلاغة، مستعرضا النظريات النقدية التي تؤسس مفهوم الإلهية وطريقة تحقيقها^٦.

ويمكن دراسة تناوله القضايا التي أثارها القاضي عبد الجبار في تحليله لأسلوب مصادر الأديان في العنصرين التاليين:

١. أسس دراسة أسلوب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار
٢. تطبيقات الدراسة الأسلوبية لمصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار

أولا: أسس دراسة أسلوب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار:

يتبين من تحليلات القاضي عبد الجبار لأسلوب خطاب مصادر الأديان المقدسة أنه يتعامل معه كشكل أدبي، و نمط من التوافق والانسجام والتوازن المصاغ من عناصر يمكن دراستها منفردة، كما يمكن دراسة علاقة بعضها ببعض، ليستشف منها الخصائص النفسانية والاجتماعية والتاريخية والكلامية الخارجة عن النص، و يتكون من نظم وفصاحة، وليس الأول عند القاضي عبد الجبار سوى طريقة إنشاء و بناء النص؛ أي شكله الأدبي الذي يبنى عليه و يتميز بها عن غيره، كالشعر و الخطابة والقصيدة والرجز والمزدوج والمجانس والأسجاع و المنثور، وغيرها^٧، و هي متنوعة، ولا يقع بها التفاضل بين الكلام^٨؛ (لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة، وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية في الفصاحة، فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبين في كل نظام وكل طريقة^٩). و بهذا يتبين أنه لا يمكن اعتماد مفهوم النظم كمقياس للتفاضل بين النصوص، وإنما التعويل على الفصاحة^{١٠}، وهو بذلك يجعل دراسة الفصاحة تعادل دراسة الأسلوب، فلنمض في تحقيقها إذن.

و يؤكد القاضي عبد الجبار أن التعامل الأولي مع النص يمدنا بالمعاني الأولية، والتي هي ظاهر الخطاب، حيث تتصف بالأولية و الإجمال، وسرعة الحصول عليها. ولكن هيئات، هيئات أن

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٤٦، ص ٩٠، وغيرها.

^٢ المصدر السابق، ص ٥، ص ٧، ص ٨٠، ص ٨٣، وغيرها

^٣ المصدر السابق، ص ٩١-١٠٨.

^٤ عبد الجبار، الرد على المطاعن في القرآن الكريم، ج ١، ص ١٢-٣٠ على سبيل المثال

^٥ عبد الجبار، المعني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٠، ص ٢٠٨

^٦ المصدر السابق، ص ١٩٩.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

تصدق لنا بالمعاني الثواني، و التي لا تستخرج إلا بالفكر والروية و التأمل المتأنّي فيما إذا كان الكلام يحمل مزية، والنظر في (أفراد الكلمات و كيفية ضمها وتركيبها ومواقعها، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها يتفاضل ما يصح من رتب الكلام الفصيح)^١، وهذه هي غاية و مقصد علم الفصاحة ومجال اهتمامه.

ولذلك يمكن أن نقول إن علم الفصاحة عند القاضي عبد الجبار يهتم بدراسة أسباب التفاضل بين الكلام، والكشف عن جماليته، يقول في ذلك: (هي جزالة اللفظ وحسن المعنى)^٢، و يتضح بذلك أنها تكمن في الشكل و المضمون معاً، وقريب من هذا المعنى ما قاله: (وليست فصاحة الكلام بأن له نظماً مخصوصاً)^٣، و قد وجدنا له تعريفاً آخر يقول فيه: (فإن قيل: أفيمكن حصر هذا العلم الذي يمكن معه إيراد الكلام الفصيح والذي تتميز فيه بما فوقه في الفصاحة، ودونه؟ قيل له: قد بينا لك ذلك في الجملة، وهو أن يعلم أفراد الكلمات و كيفية ضمها وتركيبها ومواقعها، فبحسب هذه العلوم والتفاضل فيها يتفاضل ما يصح من رتب الكلام الفصيح)^٤، و لا يخفى على الناظر في هذا التعريف أن كل هذه التلميحات النقدية تقصد اللفظ دون المعنى، كأنه بذلك يجعل الفصاحة في الشكل واللفظ، دون المعنى والمضمون، وهذا ما يوحي بتعارض مع تعريفه السابق، كما أن هذا الكلام يذكرنا بنظرية الجاحظ حول الفصل بين المبنى والمعنى، ليجعل البلاغة من خصائص الأول دون الثاني.

و ما ذكره القاضي عبد الجبار في موضع آخر يزيح هذا الارتباك، فقد قال: (إن المعاني لا يقع فيها التزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد فيه الألفاظ التي يعبر عنها - أي حال المعاني - على ما ذكرناه؛ فإذا صحت هذه الجملة، فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي تختص به الكلمات، أو التقديم و التأخير الذي يختص بالموقع)^٥، و بذلك يتضح أن القاضي عبد الجبار لا ينتكر للمعنى تماماً، وإنما يرى الفضل للمبنى، ويرى المعنى مؤكداً له، و هذا ما يمارسه الناقد في حكمه على نصين يعبران عن معنى واحد، فيكون نظره للنظم والمبنى دون المعنى، لأنه واحد، يقول القاضي عبد الجبار: (و لذلك تجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق، على أن نعلم أن المعاني لا يقع تزايد؛ فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر عنده التزايد عنده الألفاظ التي تعبر عنها)^٦، أما إذا كانت الموازنة بين نصين مختلفين فإن للمعنى دخل كبير، ولذلك تراه يقول في القرآن الكريم: (ولذلك لا يصح عندنا، أن يكون اختصاص القرآن بطريقة من النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى)^٧.

ولما كان للمعنى دخل في الفصاحة عند القاضي عبد الجبار أكد أهمية المواقف الكلامية لمصادر الأديان المقدسة في فصاحتها، وهو بذلك يرفض نظرة النبيوية في الفصل بين الفن و الفكر والأخلاق والقيم الخلقية والدينية، بل نجده يؤكد أن الله (عزوجل لا يفعل القبيح)^٨، ولا يدعو إليه، كما يؤكد (أن الأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره المفسر كان لائقاً بالحكمة)^٩، ولذلك فلا يصح كلامياً أن يوجد في مصادر الأديان المقدسة شيئاً يمس بالقيم ويستهتر بها، أو يخالف العقل ويمجه، ليؤكد أنها شيء وحد، يتوقف كل واحد منها على الآخر، ليصير شيئاً واحداً، لا فصال بينها، و تخلف ذلك هو دليل على عدم صحة نسبته للمولى عزوجل^{١٠}.

^١ المصدر السابق، ص ٢٠٨.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ج ١٦، ص ص ٣٢١-٣٢٢.

^٧ المصدر السابق، ج ١٠، ص ١٩٩.

^٨ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ص ٣٠-٣١.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٢.

^{١٠} عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ص ٣٠-٣١.

و بهذا يتبين أن الفصاحة عند القاضي عبد الجبار تكمن في التثام الكلمات وضم بعضها إلى بعض على طريقة مخصوصة، وعلى هذا الأساس لا تكون الفصاحة ميزة للكلمات المفردة، وإنما ميزة للكلام، بالنظر في ضم الكلمات وترتيبها بحسب موقعها وما يقتضيها الإعراب والدلالات التي للألفاظ، يقول القاضي عبد الجبار: (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، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة، ثم لا بد من اعتبار في الكلمات، وإذا انضم بعضها إلى بعض، لأنه قد يكون لها عند الانضمام صفة، وكذلك لكيفية إعرابها وحركاتها، وموقعها، فعلى هذا الوجه الذي ذكرناه إنما تظهر مزية الفصاحة بهذه الوجوه دون ما عداها)، وبذلك صارت الفصاحة فن التثام ولم أفراد الكلام وضم بعضه إلى بعض على طريقة مخصوصة، بحيث يكون لكل كلمة من الكلمات التي تؤلف التركيب خصائص، وهي: "الدلالة المعجمية" التي لا بد أن تراعي في الترتيب والضم، و"الإعراب" الذي له مدخل في ذلك الضم، و يعد الخطوة الأولى نحو الفن والأدبيسة والجمالية؛ لأن الضم لا يتحقق إلا بالنحو. و"الموقع" الذي تأخذ الكلمة في ترتيب عناصر هذا التركيب والسياق إذ يتغير الموقع بتغير المعنى، يقول القاضي عبد الجبار: (فالذي تظهر به المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختص الكلمات والتقدم والتأخر الذي يختص الموقع أو الحركات التي تخص الإعراب فبذلك تقع المباينة، ولا بد في الكلامين الذين أحدهما أفصح من الآخر، أن يكون أتماز عليه ذلك أو ببعضه، ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنى تكون أفصح منها إذا استعملت في غيره، كذلك فيها إذا تغيرت حركاتها وكذلك القول في جملة الكلام)، وهذا ما يكسب النص أدبية وجمالية.

والخلاصة أن فصاحة الخطاب عند القاضي عبد الجبار تقوم على حسن المعنى، و جزالة اللفظ الناتج عن حسن اختيار الألفاظ، وإحكام الإعراب، و ذوق في الترتيب، يمنح للكلام تميزاً وحسناً، و ينشد البحث عن أسباب الجمال و التفاضل بين النصوص الأدبية بما في ذلك مصادر الأديان المقدسة. ولذلك نجد استخدام بعض أصحاب الأديان لترجمات مصادر الأديان المقدسة في دراستها، التي تضع رواء النص وماءه مع النقل الذي يهتم بالمعنى الواحد دون اللفظ حامل الوجوه^٢. و يطيح بأسس التقدير الجمالي بما يخفيه من عناصر شكلية تسهم في الإحاطة بالنص، و بما يفرقه من علاقات جمالية متبادلة، و بما يطمسه من معان تؤسس مضامين و دلالات تصفي عليه تميزاً.

و لكل هذا، نستطيع القول بأن القاضي عبد الجبار لا يوافق الاتجاهات النقدية المعاصرة التي تعمل على فصل النص فصلاً كاملاً عن مصدره كما هو الحال في البنائية والتفكيكية والسميائية مثلاً، ليدعو إلى الربط بين المصدر وصاحبه، وهو ما لا يخلو أمره في المصادر الدينية من أن يكون الله عزوجل، أو نبي، أو بشر، ليستكشف سماته العامة من خلال المصدر الديني؛ كأنه بذلك يقول: إن المصدر الديني بنظمه وفصاحته يبنى عن ناظمه و يدل على محل حكمته وقيمته، و يكشف عن سماته، وينبه على شأنه، وبذلك تصير نتائجه محكا جديدا لتوثيق مصادر الأديان المقدسة، ومددا لموتقيها في صياغة أحكامهم النقدية. ولاشك أن حرص القاضي عبد الجبار على الربط بين المصدر الديني وبين صاحبه لم يكن عفويا، و إنما كان حرصا على فهم خصوصيات الأسلوب والنظم، ومن ثمة فهم حقيقة الواضع.

^١ عبد الجبار، المعنى، ج ١٠، ص ٢٠٨

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، منشأه القرآن، ج ١، ص ٣٠-٣١.

^٤ راجع على سبيل المثال:

إن قواعد الجمال عند القاضي عبد الجبار تزداد دقة و اشتراطاً في تعاملها مع نص مصادر الأديان المقدسة، معتمدة على نموذج نقدي يطالب بالجمال و الأخلاق والمنطق والصدق والفصاحة في ما يمكن نسبته لله تعالى، أو قل باختصار ينشد الكمال، و لذلك فكل اختلال في هذه العناصر هو آذان بأن الله لم يقله ولم ينزله، ولا تصح نسبته له. و بذلك يتأكد أن لهذا النقد الأسلوبي وطيد الصلة بالمنطلقات التي سبق أن تناولناها في الفصل الثاني، ومن جهة أخرى، فقد اتضحت الصلة بين علم الكلام و علم الجمال الأدبي أو قل الفصاحة عند القاضي عبد الجبار، ليصيرا منفذاً واحداً إلى عالم المصدر الديني المقدس.

ولا أكون مبالغاً إن قلت إن نظرية النظم عند القاضي عبد الجبار التي لا تزال من أقوى النظريات التي تستطيع أن تفسر جماليات النص و فنيته وفلسفته؛ ذلك أن البنيوية، وهي من أحدث المناهج تطبيقاً في نقد مصادر الأديان المقدسة، لا تفرق بين الشكل والموضوع، و تنظر إلى اللغة مثلاً على أنها قسمان: جانب طبيعي يتصل بالظاهرة الصوتية وجانب رمزي يتمثل في قدرة هذه المادة على إثارة تصورات ذهنية دلالية، ومن هنا كان في رأي البنائين أن العناصر التي تتصل بالجانب الصوتي للكلمات هي عناصر شكلية، وما ينجم عن الدلالات الرمزية تسمى عناصر موضوعية، مغفلة الإطار التاريخي و أبعاده دلالاته^١.

ثالثاً: تطبيقات الدراسة الأسلوبية لمصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار:

ترك القاضي عبد الجبار عدة تطبيقات لنظريته حول دراسة أسلوب مصادر الأديان المقدسة، و أهمها، القرآن الكريم و الكتاب المقدس:

١. دراسة القرآن الكريم:

يؤكد القاضي عبد الجبار أن القرآن الكريم قد بلغ غاية من الفصاحة، تجمع بين جزالة اللفظ وحسن المعنى، (على نظام لم تجر العادة بمثله مع اختصاص برتبة من الفصاحة، يوجب كونه معجزاً بانفراده)^٢، وقد جاء (على أوكذ الوجوه في نقض العادة و المباشنة، و أوكدها أن يكون نظاماً مابيناً لما تعارفه مع رتبته العظيمة في الفصاحة، وهذا بين)^٣، وبذلك يتبين أن القرآن في نظره قد تميز نظمه - أي السورة - بالابتكار، كما تميز بالفصاحة التي تتبع من رواء لفظه و معناه معاً، يقول: (اعلم أن القرآن حجة من ثلاثة وجوه: فكل سورة منه حجة من طريق الفصاحة و البلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار عن الغيوب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل العقول، فإن ذلك جاء على طريقة انتقضت به العادة)^٤. ولا شك أن العنصرين الأخيرين من حسن المعنى الذي سبق أن أشرنا إليه. وما عناه القاضي عبد الجبار من الإخبار بالغيوب هو باب واسع مما أخبر القرآن عن ماض تليد، أو أت بعيد، لا يعلمه أحد من الناس، وهو ما تناوله في كتابه ذي الجزئين تثبت دلائل النبوة^٥.

و لذلك يرفض القاضي عبد الجبار قول من يرى فصاحة القرآن في نظمه فقط، باعتباره لونا أدبياً لم تعرفه العرب قائلاً: (لا يصح عندنا، أن يكون اختصاص القرآن بطريقة من النظم دون الفصاحة التي هي جزالة اللفظ وحسن المعنى)^٦؛ أي أن تميزه عن الفنون الأخرى من جهتين، النظم

^١ راجع: Elliott, The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism, ((Old Testament Textual Criticism))

^٢ راجع للتعرف على المنهج البنوي وباقي المناهج الموظفة في دراسة الكتاب المقدس:

Ibid, ((Non Biblical Textuel Criticism))

^٣ عبد الجبار، المعنى، ج ١٦، ص ٢٢١-٢٢٢

^٤ المصدر السابق، ج ١٠، ص ٢٠٨

^٥ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٦.

^٦ المصدر السابق.

الذي يعني به لونا من البناء لم تعرفه العرب في أصناف آدابها من جهة، والفصاحة التي تشمل جزالة اللفظ وحسن المعنى من جهة ثانية.

وقد اهتم القاضي عبد الجبار في كتابيه 'الرد على المطاعن في القرآن الكريم' وكتابه 'متشابه القرآن'، بدراسة المعنى القرآني، وإثبات اتساقه، مبينا أنه لا يدفع بعضه بعضا، ولا يناقض طرفه طرفا آخر، بل يزيده قوة في الوضوح والجمال، وبذلك تلتقي الدراسة الأسلوبية مع الدراستين الكلامية والمقاصدية اللتين سبق أن تناولناهما في المطلبين السابقين، لتصيرا عونا و أداة فاعلة في الحكم على مضمون النص ومعناه حكما شاملا^١.

و من ابتكارات القاضي عبد الجبار في الدراسة الأسلوبية لمصادر الأديان المقدسة تحليل بعدها التداولي، بدراسة مواقف مختلف الأنماط الاجتماعية والدينية منه، ومن ذلك ما ذكره حول تحدي القرآن للعرب على (أن يأتوا بمثله، منفردين كانوا أو مجتمعين، فما أتوا به مع حاجتهم إلى ذلك وشدة حرصهم على هزيمته)^٢، ألم يجنحوا للقتال دون الجواب؟ ولا شك أن رسول الله ﷺ ما كلن يعرف كل العرب ولا يحصي قبائلها، و(الفصاحة والبلاغة ماثورة في رجالها ونسائها وعبيدها وإمائها وعقلائها ومجانينها، وقد علم ﷺ أنهم في اللغة و البلاغة قبله، وهو منهم تعلم، وهو عاقل؛ فلولا أنه تيقن أنهم لا يأتون بذلك لما أقدم على الإخبار بذلك، سيما و الذي ادعاه أمر عظيم وخطب جسيم، وهو النبوة، والصدق)^٣. وانظر هنا إلى انتقاله من دراسة الأسلوب القرآني إلى التأمل في موقف المتلقي، لتبيين نوعية الواضع، ويعود على بدقه ليثبت إعجاز القرآن الكريم، و ليصحح نسبته لله تعالى، وهو ما يؤكد مرة أخرى جمعه بين دراسة الخطاب وسياقه التاريخي، ليجعل من الأول مدخلا لفهم التاريخ، كما يجعل الثاني عونا ومددا لفهم الأول.

٢. دراسة الكتاب المقدس:

وهو ثاني مصدر ديني اهتم القاضي عبد الجبار بدراسة أسلوبه و تطبيق نظريته الأسلوبية عليه، ليتوصل إلى رفض كونه منزلا من عند الله تعالى؛ إذ أن النقد الأسلوبي لنص الأنجيل يبين أنها أربعة، (لأربعة نفر، كتب كل واحد منهم إنجيله في زمانه، وجاء من بعده فما رضي إنجيل غيره، وكان إنجيله أولى، وهم يتفقون في مواضع ويختلفون في مواضع، وفي بعضها ما ليس في بعض)^٤. وهذا ما يجعل الناظر محتارا في أمر هوية واضعها؛ إذ (إنجيل منها عمله يوحنا، وإنجيل منها عمله متى، ثم جاء بعدهم مرقس فما رضي بإنجيلهما، ثم جاء بعدهم لوقا فما رضي بتلك الأنجيل، فعمل إنجيلا آخر، وكان عند كل واحد منها أن صاحبه الذي تقدم وعمل إنجيلا أنه قد ضبط أشياء و أخسل بأشياء، وغيره أعرف وأضبط)^٥.

ويؤكد القاضي عبد الجبار أن دراسة نظم الأنجيل^٦ تثبت بما لا شك فيه أنه لا يمكن القول بأن (أحد هذه الأنجيل شرح للأخر، كما يشرح من يتأخر كتاب من تقدم، فيحكي كلامه على وجهه ثم يشرحه)^٧، وإنما هو كتاب مستقل، كما تثبت الدراسة النظامية أنها أربعتها (حكايات قوم رجال ونساء من اليهود والروم وغيرهم أنهم قالوا كذا، وفعلوا كذا)^٨، وفيها (شيء من كلام المسيح ووصاياه،

^١ عبد الجبار، الرد على المطاعن في القرآن الكريم، ص ١٠-٣٠، و متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٦-٥٠ على سبيل المثال

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ٢، ص ٣٧٢.

^٣ المصدر السابق، ج ١، ص ٨٥-٨٦.

^٤ المصدر السابق، ص ١٥٤

^٥ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٦ نبيه هنا إلى أن المراد بالنظم هو ما أراده القاضي عبد الجبار وعناه، أي اللون الأدبي كما سبق أن بيناه في العنصر السابق من هذا المطلب.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٤

وأخباره قليل)^١. وبذلك يتبين أنه يزاوج بين الدراسة الأسلوبية والدراسة التاريخية في تحليل خطاب الأناجيل.

و أما فصاحة الأناجيل فيقول عنها القاضي عبد الجبار: فيه (من المحال والباطل والسخف والكذب الظاهر والتناقض البين شيء كثير)^٢، وبذلك يشير إلى ما سبق أن تناولناه حول مفهومه للفصاحة، الذي يجمع بين نقد اللفظ ونقد المعنى معاً؛ ليؤكد أنه لا تصح نسبتها لله تعالى، وهو أحكم الحاكمين.

و بذلك نستطيع أن نقول إن نظرية القاضي عبد الجبار تمكن الباحث في مصادر الأديان المقدسة من تفسير الكثير من ظواهر مصادر الأديان المقدسة وغيرها ودلالاتها، وتبين بما فيه الكفاية عدداً هائلاً من الإشكالات النقدية، بروح عبر تخصصية، توظف علوم اللغة والتاريخ والعقيدة والأديان والكلام، وتطمح إلى التقييم الشامل لمصادر الأديان المقدسة، في الأسلوب والمقاصد والعقائد، والجمال، بما يجعل من دراستها مجالاً عبر تخصصي، تلتقي فيه مختلف العلوم بمناهجها، لتبين حقيقة هذه المصادر وطبيعتها، وصدق معتقدات أصحابها فيها. وبذلك يسبق زمانه بقرون ليكشف بعقريّة نادرة ما تروم تحقيقه الآن كل من الدراسات الأسلوبية والبنوية والسميائية المعاصرة^٣؛ وإن كانت أهداف القاضي عبد الجبار أسمى مما تتصوره المدرستان وعلى رأسها فكرة الإعجاز التي كان أساساً للنقد العربي منذ أن عرف العرب محكم التنزيل إلى اليوم.

^١ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٤.

^٣ راجع للتعرف على ذلك:

البابُ الرَّابِعُ

منهجُ القاضي

عبد الجبار في دراسة إلهيات الأديان

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

من أهم قضايا الأديان التي شغلت القاضي عبد الجبار الألوهية، ولا غرابة فسي ذلك، إذ أن أعظم ما يميز الأديان عامة عن المذاهب الفلسفية، متخذة منها أساسا لكل شيء، إلا أنها قد اختلفت في ذلك أيما اختلاف، بما جعل القاضي عبد الجبار يخصص لها آفا من الصفحات يحل و ينقد فيها مختلف نظريات الأديان في هذا المجال.

و جرت العادة على إطلاق مصطلح الإلهيات على العلم الذي له اشتغال بالألوهية^١، والذي يعني منهجا النظر في أربعة أغراض، وهي: إثبات الوجود الإلهي، وإثبات الكمال المطلق للذات، وإثبات الكمال المطلق للصفات، وإثبات الكمال المطلق للفعل الإلهي، ولو دققنا في هذه الموضوعات لأفقت أن القصد هو تحديد الكمال المطلق لله سبحانه^٢. وليس خافيا على متأمل أن هذا الغرض لا ينال إلا بدراسة موضوعين متكاملين، و هما: إثبات كل ما يقتضي وجود الكمال، ونفي كل ما يقتضي عدم الكمال. ومثلزم هذا أن الكمال المطلق لا يتحقق إلا بثبوت كل مقتضيات وجوده، وانتفاء جميع لنقص، أو كل مقتضيات عدمه.

و اتبع القاضي عبد الجبار منهجا نقديا في دراسة إلهيات الأديان، يقوم على الأسس التالية:

١. تحليل مناهج الأديان في دراسة الإلهيات
٢. اقتراح منهج نقدي لإثبات قضايا الإلهيات
٣. نقد نظريات الأديان في الصفات الإلهية الثبوتية
٤. نقد نظريات الأديان في الصفات الإلهية السلبية

وقد خصصت للأساسين الأوليين فصلا أولا، كما جعلت لما بقي من مراحل فصلا ثانيا، كما

يلي:

١. منهج القاضي عبد الجبار في دراسة أسس إلهيات الأديان
٢. منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في الصفات الإلهية

^١ راجع: ((Theology)), Britannica-encyclopedia, C.J.A, المصدر السابق.

الفصل الأول:

منهج القاضي

عبد الجبار في دراسة أسس إحيات الأديان

من أهم ما أثار القاضي عبد الجبار هو الذات الإلهية وخصائصها؛ والدليل هو كتابه المعني الذي خصص منه الأجزاء الستة الأولى لدراسة قضايا الوجود الإلهي المختلفة، فتناول مناهج الأديان في إثبات وجود الله تعالى، ودرس مسالكها النقدية، وبين طبيعتها المنهجية والوجودية، ولم يستثن من ذلك دراسة المتفلسفة أصحاب المدارس الفكرية المختلفة التي لها علاقة بهذه القضايا، ولم يدخر وسعا في الرد على النافين لوجوده تعالى، والمشككين في طرق إثباتها، كما حدد معالم منهجه في إثباته وجوه تعالى، وقواعده النقدية لتوجيه الاستدلال على وجود الله تعالى في هذا المجال؛ كما تناول ذلك بتلخيص في كتابه "شرح الأصول الخمسة"، والمحيط بأصول التكليف.

وقد اعتمد القاضي عبد الجبار منهجا نقديا في دراسة الإلهيات، يقوم على خطوتين نقديتين متتاليتين، أتاولهما في المبحثين الآتين:

أولا: نقد القاضي عبد الجبار لمناهج الأديان في دراسة الإلهيات
ثانيا: أسس منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الإلهيات

المبحث الأول:

نقد القاضي عبد الجبار

لمناهج الأديان في دراسة الإلهيات

أوضح القاضي عبد الجبار أن الأديان قد اتفقت في الاعتقاد بوجود الله، و اختلفت في كيفية إثبات وجوده تعالى، و قواعد ضبط صفاته، و طريقة تحريرها، وهو ما يجعلها أصنافا متباينة؛ يحتاج كل واحد منها إلى نقد وتحليل، كمايلي:

١. نظرية الاضطرار
٢. نظرية التقليد
٣. نظرية النقل
٤. نظرية الإثبات العقلي

المطلب الأول :

تقد القاضي عبد الجبار

لنظرية الاضطرار في معرفة الإلهيات

بين القاضي عبد الجبار أن هذه النظرية تؤكد أن معرفة الله هي ضرورة عقلية لكل إنسان، ولا يحتاج لتحصيلها بذل جهد؛ ولذلك فهي لا تحتاج دليلاً، و يعزو القول بها إلى كل من العلاف، والجاحظ، وأبو علي الأسواري، و البلخي البغدادي، ويرجع إلى هذا الأخير فضل تأصيلها والدفاع عنها، والتأكيد على أن الله تعالى يعرف ضرورة في الدنيا كما يعرف كذلك في الدار الآخرة؛ (لأن ما يعرف دلالة لا يمكن أن يعرف إلا بها، كما أن ما يعرف ضرورة لا يعرف إلا ضرورة)؛^١ و هو ما يساعد على تأصيل اجتناب التقيح و فعل الحسن عند المكلفين،^٢ وفي ذلك يقول الراغب: (إن الله عزوجل لم يبعث نبياً قط دعا إلى إثبات الخالق والإقرار بوجوده، بل كلهم بعثوا إلى معرفة آلاء الله المؤدية إلى توحيد الله عزوجل، [...])، ومعلوم أن الإقرار بتوحيد الله فرع عن الإقرار بإثباته، فلو كانت معرفته سبحانه مما يجب اكتسابها لأمر الله تعالى بها كما أمر بالتوحيد).^٣

و رفض القاضي عبد الجبار هذه النظرية جملة وتفصيلاً، قائلاً: (عندنا، أنه تعالى لا يعرف ضرورة مع بقاء التكليف).^٤ و قوله هنا 'مع بقاء التكليف' مرده إلى أن (المحتضر وأهل الآخرة يعرفون الله تعالى ضرورة)^٥، و يدل على ذلك بالنقض و المعارضة، كما يلي:

أولاً: أدلة النقص

اعتمد القاضي عبد الجبار في النقص على دراسة هذا المذهب، وإثبات تهافت أدلته ومفاهيمه، وقد بنى ذلك على مدخلين نقديين، وهما: نفي الوجوب في السدار الآخرة، وإنسانية المعرفة، وتحليلهما كالآتي:

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠، والعلاف هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصري العلاف رأس المعتزلة، من الطبقة السادسة، ولد سنة ١٤٥ أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزال، جاوز التسعين، وتوفي في سنة ٢٣٥ (راجع: عبد الجبار، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ٢٥٤، والذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٤٢)

^٢ سبق ترحمته في ص ٣٤
^٣ هو عمر بن فائدة، من طبقة المعتزلة السادسة، من أصحاب أبي الهذيل (راجع: البلخي، طبقات المعتزلة، ص ٧٣)
^٤ هو أبو القاسم عبد الله بن أحمد، يعرف بالكعبي، ولد سنة ٢٧٢، متكلم من معتزلة بغداد، رئيس أهل زمانه في الكلام والاعتزال، توفي سنة ٣٠٩. (راجع: ابن العماد، شذرات الذهب، ج ٢، ص ٢٣١، وفؤاد سيد، مقدمة تحقيق كتاب المقالات للبلخي - ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ط ٢، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، تونس: المراد للتونسية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٤٢)

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠-١١.

^٦ المصدر السابق، ص ١١

^٧ المصدر السابق، ص ٩

^٨ الإصفهاني، الاعتقالات، ص ٣٥

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠

^{١٠} المصدر السابق، ص ١١

١. نفي الوجوب في الدار الآخرة

إن هذا الرأي يعتمد على مبدأ الوجوب العقلي في المعرفة كما يظهر من خلال رأي الإمام البلخي، والغريب في هذا الرأي هو تعيين الوجوب في الدار الآخرة، وهو المحال عقلا وشرعا؛ إذ أن النظر والاستدلال يتضمنان مشقة تؤدي إلى تكدير العيش، وهو منفي عن أهل الجنة عقلا وشرعا، فالآخرة دار قرار وهناء، وليست دار عمل ومشقة، ولذلك يقول القاضي: (إن أهل الآخرة لا يخلو حالهم من أمرين: إما أن يكونوا من أهل الجنة، أو من أهل النار. فإن كانوا من أهل الجنة فلا يخلو، إما أن يعرفوا الله تعالى، أو لا يعرفوه، فإن لم يعرفوه، استحقاق الثواب من جهته، وجوزوا انقطاع ما هم فيه من النعيم، وذلك يؤدي إلى التنغيص المنفي عنهم، وإن عرفوا الله تعالى فلا يخلو، إما أن يكونوا عرفوه اضطرارا أو استدلالا؛ لأن النظر والاستدلال يتضمن المشقة ويؤدي إلى التنغيص والتكدير، وهما منفيان عنهم؛ فلم يبق إلا أن يعرفوه ضرورة على ما نقول - يقصد هنا المحتضر وأهل الآخرة كما سبق شرحه-).^١

٢. إنسانية العلم

العلم عند القاضي عبد الجبار هو فعل إنساني (يقع بحسب نظرنا، على طريقة واحدة، ووثيرة مستمرة، فهو متولد عن نظرنا)^٢؛ ولذلك صح القول بأن المعرفة هي فعل إنساني أيضا؛ لأن فاعل السبب لا بد أن يكون فاعل المسبب أيضا، ولذلك لم يجز أن يكون ضروريا؛ إذ أن الضروري هو ما يحصل فينا، لا من قبلنا؛ أضف إلى هذا أن المعرفة (تقع بحسب "فصلونا وواعينا"، وتنتفي وفق "كراهتنا وصورفنا"، مع "سلامة الأحوال" إما محققا، وإما مقدرًا، فلو أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإلا لما وجبت فيها القضية)^٣، وفي هذا تصريح بحريسة الاختيار، وإثبات للاكتساب، ونفي لمبدأ الاضطرار^٤.

ثانيا: المعارضة:

تقوم معارضة نظرية الاضطرار عند القاضي عبد الجبار على تصور نقدي مفاده إثبات ما يناقض الدليل ويدافعه، ليثبت تهافتة؛ لأن العلوم لا تتناقض. وقد تبين له أنها تعارض من العلوم ما يلي:

١. اختلاف آراء الناس

يرى القاضي عبد الجبار أن اختلاف الناس في الآراء والعقائد، ووجود الملاحدة المنكرين يعارض القول بالاضطرار؛ وهو أمر واقعي لا يمكن نفيه البتة. إذ لو كان هذا القول صحيحا للزم اتفاقهم في ذلك، كاتفاقهم في الأمور الضرورية فعلا، كاتفاقهم على أن الماء لا لون له، لأن ما بالفطرة لا يتخلف أبدا، وهي معارضة لا يمكن دفعها بحال من الحال^٥. وهذا المأخذ يرد عليه الراغب الأصفهاني بأن الملاحدة ليسوا منكرين في الحقيقة، ولكنهم مخطئين في تعيين الإله الخالق، وفي تحديد صفاته، لأنهم نسبوا ما يختص به الله إلى غيره، كالتبيعة والصدفة مثلا^٦. ولا شك أن الملحدين كثر عبر مراحل تاريخ الفكر الإنساني، ولا يمكن بحال أن

^١ المصدر السابق، ص ١٥-١٦.

^٢ المصدر السابق، ص ١١.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ الراغب، الاعتقادات، ص ٣٨.

يعد القول بالطبيعة أو بالدهر، أو بالصدفة، أو أي قوة أخرى، من باب الاعتراف بالوجود الإلهي، وحتى لو جعلنا الضرورة مقتصرة على الإيمان بوجود الله تعالى دون صفاته فإنه لا يستقيم.

٢. عذر الجاهل

يلزم عن القول بأن معرفة الله اضطرارية أن يكون العادم له معذورا؛ (لأن ذلك عند الخصم موقوف على الله تعالى، حتى إذا اختار الله تعالى كان، وإلا فلا).^١ كما يلزم عنه (في الكفار كلهم أن يكونوا معذورين في تركهم معرفة الله تعالى، وغير ذلك من المعارف).^٢

٣. الخاصة النفسية للعلم

يرى القاضي عبد الجبار أن القول باضطرارية معرفة الله يعارض أصولا مقررة؛ إذ يلزم عنه عدم إمكانية نفيه عن النفس بشك أو شبهة بدليل؛ لأن ما بالفطرة لا يتخلف أبداً.^٣ وكل هذا يخالف الواقع المشاهد، فلا أحد يستطيع إنكار وجود ملاحظة وزنادقة، وكفرة، بل إنك تجد بعضا ممن تقدم إسلامه، ارتد ونفي عن نفسه العلم بالله، كابن الراوندي، وأبي عيسى الوراق.^٤

وما أثاره القاضي عبد الجبار هنا هو ما يزكيه القرآن الكريم ويؤيده، ويشيد استدلاله، فقد أرشد في مسائل الإلهيات إلى ضرورة التدبر العقلي لاستخراج الأحكام الإلهية، وقطع بالضلال على المتكبرين عن ذلك في كثير من الآيات التي بلغت من الكثرة، ما يدحض نظرية الضرورة، إذ لو كانت مسلما صحيحا لما دعا القرآن إلى التدبر العقلي والاستدلال وأكد عليه. وهو أيضا ما اعتمده كبار النقاد من النظار، وتقره ممارسة الميتافيزيقيين^٥، وتدعمه دراسات الأنثروبولوجيين حول الإنسان والمعرفة البشرية، التي تعتمد على أدلة تقارب ما تحصل من ذلك لدى القاضي عبد الجبار.^٦

المطلب الثاني:

تقد القاضي عبد الجبار

لنظرية التقليد في معرفة الإلهيات

و مفاد هذه النظرية أن معرفة الله يكفي فيها التقليد لمن سبق، والتقليد كما عرفه الجرجاني هو: (عبارة عن إتباع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٢.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ هو أبو الحسين أحمد بن يحيى، كان في مطلع حياته معتزليا من الطيفة الثامنة، ثم فارقهم، وألف كتابا في الرد عليهم، انتقد فيه كتاب الجاحظ الموسوم 'فضيحة الباطنية'، ويقال أنه تاب في آخر عمره، توفي سنة ٢٩٨ (عبد الجبار، فضائل الاعتزال، ص ٢٩٩، للمعمودي، مروج الذهب، ج ٤، ص ١٠٥، ص ٣٤٠).

^٥ سبقت ترجمته في هذه الرسالة، ص ٣٤.

^٦ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٦٤، سورة الانعام، آية ٧٥-٧٧، وآية ٩٧-٩٩، وسورة الاعراف، آية ٩٤ على سبيل المثال.

^٧ راجع: عبد المعطي، تيارات فلسفية معاصرة، ص ٤٣١، و

Wnithed A, Processus and reality, (UK: PLA,1987), p10

^٨ عبد المعطي، تيارات فلسفية معاصرة، ص ٤٤١

الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة في عنقه وعبارة عن قبول قول الغير بلا حجة ولا دليل^١. وقد عرفه القاضي عبد الجبار بقوله: (هو قبول قول الغير من غير أن يطالب من قلده بحجة أو بيضة)^٢. و يظهر جليا أن التعريفين قد اتفقا على أن التقليد هو قبول القول من غير مطالبة بالحجة. ولذلك فهو شامل لإيمان العوام.

و يعزو القاضي عبد الجبار القول بهذه النظرية إلى مدارس شتى من مختلف الأديان، ومن ذلك ما يلي:

١. بعض الفرق الإسلامية:

كرأي بعض أصحاب الحديث: الذين يقولون بكفاية التقليد في هذا الأمر^٣، وبرون (أن معرفة وجود الله تثبت بالسمع لا بالعقل. أي أن الإيمان به لا يكفي ولا شأن للعقل فيه)^٤، و (أن الإيمان بوجوده تعالى الذي كلف الناس التصديق به، يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع، كما يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك، مما لا مدخل فيه للعقل)^٥.

٢. الفرق النصرانية:

استندت الفرق النصرانية المختلفة الملكانية واليعقوبية والنسطورية والمارونية في إثبات إلهيات التثليث، و مسيحولوجيا التجسد إلى النقل، ومن ذلك ما روي أن المسيح قال: (إني ذاهب إلى أبي وأبيكم)^٦، إذ إن الاعتراف بالبنوة يضمم اعترافا بالإلهية، وتعدد الآلهة. وما يروى أنه قال: (يا أباينا الذي في السماء، تقديس اسمك)^٧. وهو اعتراف بالبنوة والأبوة. وما ورد في الإنجيل أن المسيح قال: (ابن البشر هو رب السبت)^٨، وفيه تصريح بالوهية المسيح. ويظهر جليا من خلال هذه النصوص ومثيلاتها كانت محور استدلال النصارى على العقائد النصرانية إلهيات التثليث بأقانيمها الثلاثة: الأب والابن والروح القدس^٩.

و بلغت القاضي عبد الجبار الانتباه هنا إلى أن كثيرا من النقاد يخلطون بين التقليد وبين الاقتداء بالأنبياء صلى الله عليهم وسلم، بليل وجود الاتباع في كلتا الحالتين^{١٠}، وهذا ما قرره ابن حزم في تحليله للتقليد؛ إذ يقول: (إنما التقليد أخذ المرء قول من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ولا يأخذ قوله بل حرم علينا ذلك ونهانا عنه)^{١١}، و أما تقليد الأنبياء فليس تقليدا، و في ذلك يقول: (أما أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته والزمنا إتباعه وتصديقه وحذرنا عن مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك أشد الوعيد فليس تقليدا بل هو إيمان وتصديق وإتباع للحق وطاعة لله عز وجل وأداء للمفترض)^{١٢}؛ وهذا ما أمرنا به و افترض علينا، و أما الذي حرم علينا فهو إتباع من دونه أو اختراع قول لم يأنن به الله تعالى فقط، ولذلك فإن متبع من أمر

^١ علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، (بيروت: مكتبة لبنان، ٨٠) ج ١، ص ٩٠.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٨.

^٣ المصدر السابق

^٤ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ٣١، ص ١٣٤.

^٥ المصدر السابق.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٩-١٢٠، والآية من يوحنا، إنجيل يوحنا، آية ١٧/٢٠.

^٧ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١٠٩. والآية من متى، إنجيل متى، آية ٩/١٤-١٤.

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٣. والآية من لوقا، إنجيل لوقا، آية ٦.

^٩ المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٥.

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج ٤، ص ٢٩-٣٠.

^{١٢} المصدر السابق.

الله تعالى بإتباعه لا يعد مقلداً، ولا يسمى فعله تقليداً، وإنما المقلد هو من أتبع من لم يأمر به الله تعالى^١.

وقد اختلف أتباع هذه النظرية في تحديد صفات المقلد، لتتكون بذلك نظريات خاصة، إذ رأى البعض أن التقليد لا يكون إلا للثقة من العلماء^٢، ورأى آخرون أن التقليد لا يكون إلا للزاهدين^٣، ورأى غيرهم أن التقليد لا يكون إلا للكثرة^٤، وهو الذي يرفضه القاضي عبد الجبار جملة، معتمداً نقداً اجمالياً، ونقداً تفصيلياً لنظرياتها الخاصة، كما يلي:

أولاً: النقد الإجمالي

وصفت هذا النوع من النقد بالإجمالي؛ لأن القاضي عبد الجبار أراد به جملة المذهب من دون التفات إلى تفصيلاته، ليستنتج ما يلي:

١. التقليد (هو قبول قول الغير من غير أن يطالب من قلده بحجة أو بينة)^٥، ولذلك فهو مجرد وثوق بالمقلد، ولا يمكن أن ينتج عنه في معرفة الله أو العلم به، خاصة في أمور لا يصح فيها التقليد بحال.

٢. إذا سبر حال المقلد فلا يخلو من أمرين، وهما: إما أن يقلد كل المذاهب، وإما أن يقلد مذهباً بعينه؛ أما الاحتمال الأول أن يقلد كل المذاهب؛ فلا يمكن، ألا ترى أنها مختلفة ومتعارضة، ومتناقضة، كما أن ذلك يؤدي إلى اختراع الاعتقادات المتضادة؛ وأما الاحتمال الثاني أن يقلد مذهباً بعينه؛ فلا معنى لتقليده بعض المذاهب في معرفة الله دون الآخر، لانقضاء المزية والاختصاص، وعدم وجود المرجح. وبذلك يتبين بأن الله لا يعرف تقليداً بحال من الأحوال، ولم يبق إلا احتمال عدم التقليد، والاعتماد على النظر والاستدلال^٦.

ثانياً: النقد التفصيلي:

نقد القاضي عبد الجبار مختلف الأقوال المشتقة من نظرية التقليد، كما سبقنا الإشارة إليها آنفاً، كالقول بتقليد الزاهدين، أو القول بتقليد الكثرة^٧، ليدرسها كما يلي:

١. القول بأن التقليد لا يكون للزاهدين

رفض القاضي عبد الجبار القول بأن التقليد لا يكون إلا للزاهدين، إذ لا مزية لهؤلاء على غيرهم، كما أن لكل مذهب زهاد وأنقياء، وهو الدليل على أن الزهد ليس ملازماً للصحة ولا للمعقولية، فهامم النصاري (قد بلغوا في الزهد الغاية مع كونهم على الباطل)^٨، وهامم الهنود بخلواتهم وزهدهم الذي لا يطيقه إلا القليل من الخلق، والزهد عند المسلمين معروف بين صوفيتهم، (وما من طائفة إلا وفيها زهاد وعباد، فلا يخلو إما أن يقلد زهاد الطوائف أجمع، أو لا يقلد واحداً منهم، إذ لا

^١ المصدر السابق

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٨

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ١٦

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

معنى لتقليد بعضهم دون بعض، لفقد المزية والاختصاص^١. كما أن احتمال أن يقلد كل زهاد الطوائف غير معقول ولا ممكن، إذ فيه (اجتماع الاعتقادات و المتناقضات. فلم يبق إلا أن يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال)^٢.

٢. القول بأن التقليد لا يكون إلا للكثرة

اعترض القاضي على الذين يرون تقليد الأكثرية طريقة لتحقيق قضايا الإلهيات، معتلا بالحديث النبوي: (عليكم بالسواد الأعظم)^٣؛ لأنه يمكن حمله على معنى آخر، والدليل أن ثمة آيات تمدح القليل، كما في قول الله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُم لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾^٤، كما وردت آيات تدم الكثرة، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾^٥، فلا دليل لمن يرى أن الكثرة أمانة من أمارات الحق، كما لا دليل على أن القلة من علامات الباطل. ومهما يكن، فإن التقليد عند القاضي عبد الجبار يؤدي إلى مزالق وأخطاء في فهم الإلهيات، وهو ما كان له كبير الأثر في تطور معتقدات وأديان عبر التاريخ^٦.

و بين القاضي عبد الجبار أن العوام و كل من لا يستطيع الاجتهاد في تقرير الحق من العقائد يرجعون إلى أهل العلم فيما يصعب عليهم من العقائد ويشكل، بدليل قول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^٧، انطلاقا من اتفاق الأمة في الرجوع إلى أهل الرأي، وهو ما لا يعد تقليدا^٨. وهو موقف ليس بعيدا عما تقرّر لدى الأشاعرة^٩.

ولموقف القاضي عبد الجبار من نظرية التقليد أصول قرآنية، تحذر من تقليد الأبناء دون دليل، وجعله مذموما، وهذا ما عنته آيته الكثيرة، ومن ذلك قول العليّ تعالى: ﴿قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ، قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^{١٠}، وقول الباري: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولُو كَانِ يَعْتَلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^{١١}، و قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولُو كَانِ الشَّيْطَانِ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ﴾^{١٢}، وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ﴾^{١٣}، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^{١٤}، وهي كلها نصوص صريحة في التحذير من التقليد، وتبين خطورته العقديّة والمعرفية.

و هذا الموقف يكفي للتدليل على قيمة العقل عند القاضي عبد الجبار ورفضه اتباع للمتقدمين بحجة أنهم متقدمون، كما يثبت طموحه لتأسيس نظريات كلامية، وفق مناهج

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ انفراد به ابن ماجه (سنن ان ماجه، كتاب الفتن، باب السواد الاعظم، ج ٢ ص ١٣٠٣ رقم ٣٩٤٠)

^٤ القرآن الكريم، سورة المائدة، آية ١٠٣.

^٥ القرآن الكريم، سورة ص، آية ٢٤، سورة هود، آية ٤٠، سورة سبأ، آية ١٣.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠-١٦٥، وفرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصاري، ص ٢٤١-٢٤٤

^٧ القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية ٧.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦.

^٩ الإيجي، للموقف في علم الكلام، ج ١، ص ١١٤.

^{١٠} القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية ٥٣-٥٤.

^{١١} القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٧٠.

^{١٢} القرآن الكريم، سورة لقمان، آية ٢١.

^{١٣} القرآن الكريم، سورة الزخرف، آية ٢٢.

^{١٤} القرآن الكريم، سورة الزخرف، آية ٢٣.

مضبوطة، تجعلها محل قبول لدى حلقات النقد المختلفة، وبذلك تصير معرفة ذات صبغة علمية، ترفض الخصوصية وترنو إلى العالمية، وتجنح للحوار والمعارضة، وتتطور كما تتطور باقي العلوم.

المطلب الثالث:

تقد القاضي عبد الجبار

لنظرية النقل في معرفة الإلهيات

ترى هذه النظرية أن معرفة وجود الله تثبت بالنقل لا بالعقل؛ والمراد بالنقل هنا هو النصوص المقدسة التي تتناقله الأديان، وهذا ما عزاه القاضي عبد الجبار إلى مدارس شتى من مختلف الأديان، منها مايلي:

١. بعض الفرق الإسلامية كالحشوية وبعض أصحاب الحديث: الذين رأوا (أن معرفة وجود الله تثبت بالسمع لا بالعقل. أي أن الإيمان به لا يكفي ولا شأن للعقل فيه)^١، و (أن الإيمان بوجوده تعالى الذي كلف الناس التصديق به، يكفي فيه أن يتلقى من صاحب الشرع، كم يتلقى منه أحوال المعاد وغير ذلك، مما لا مدخل فيه للعقل)^٢، ومسلكهم هنا أن الله تعالى وجودا وذاتا و صفاتا لا يعرف إلا بالوحي، كما لا يعرف المعاد وأحوال الآخرة والمغيبات إلا به، دون أن يكون للعقل مدخل إلا على سبيل الإثبات للنصوص والتفقه فيها، ولذلك نصوا على أن الله لا يوصف إلا بما وصف به نفسه^٣، كما أثبتوا له صفات زائدة على الذات، يسمونها 'صفات المعاني'، كالقدرة والعلم، فيقولون عالم بعلم^٤. كما أنهم في مبحث الصفات الخيرية اعتمدوا على النص من غير تأويل جزئي، فاثبتوا لله ما أثبتته لنفسه، من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل. وهو السبب في إثباتهم الوجه واليدين لله، والجنب وغير ذلك من الصفات الخيرية^٥. وهو أمر لم يستسهه القاضي عبد الجبار فعده تجسيدا وتشبيها لله جل وعلا، كما عد قولهم في الصفات الخيرية كفرا و شرك؛ إذ جعلوا لله عزوجل شركاء في أخص خصائصه؛ أي الصفة الذاتية^٦.

٢. الفرق النصرانية:

استندت الفرق النصرانية المختلفة في إثبات إلهيات التثليث، ومسيحولوجيا التجسد إلى النقل، فاثبتوا لله شركاء في الصفة الذاتية، كما لم ينزهوه عن الصفات السلبية المختلفة، ومن ذلك ما روي أن المسيح قال: (إني ذاهب إلى أبي وأبيكم)^٧، إذ إن الاعتراف بالبنوة يضمن اعترافا بالإلهية، وتعدد الآلهة. وما روي أنه قال: (يا أباكما الذي في السماء، تقدس اسمك)^٨. وهو اعتراف صريح بالبنوة والأبوة. وهذه

^١ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأئمة، ص ٣١، و ص ١٣٤

^٢ المصدر السابق

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٨٦-١٩٨ على سبيل المثال

^٤ المصدر السابق، ص ١١٣ وما بعدها.

^٥ المصدر السابق، ص ١٥٧-١٦٢، و ص ١٨٦-١٩٨ على سبيل المثال.

^٦ المصدر السابق، ص ٢١٣

^٧ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٩-١٢٠، و المقطع يقارب ما في: إيجيل يوحنا، ١٨/٢٠

^٨ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٠٩. و المقطع يقارب ما في: إيجيل متى، ٩/٥

النصوص ومثيلاتها كانت محور استدلال النصارى على العقائد النصرانية إلهيات التثليث بأقانيمها الثلاثة: الأب والابن والروح القدس^١.

٣. الفرق اليهودية:

اعتمدت الفرق اليهودية في إثباتهم إلهيات التجسيد والتشبيه، على نصوص من التوراة، اعتقاداً منهم أن ذلك كافياً لتحقيق هذا الأمر^٢.

وقد رفض القاضي عبد الجبار هذه النظرية مبيناً أن النقل لا يفيد شيئاً في الإلهيات لوجود الأدلة الآتية:

١. اعتماد النقل المقدس على مبدأ الإيمان بالله.
٢. تعارض النقل والعقل في قضايا الإلهيات يقتضي ترجيح ما يقره العقل.
٣. الاستدلال بالنقل لا يفيد مع من لا يؤمن به.
٤. توظيف النقل فقط يوقع في التشبيه والتجسيد.

١. اعتماد النقل المقدس على مبدأ الإيمان بالله:

يرى القاضي عبد الجبار أنه لا يمكن الاستدلال بالنقل على قضايا الإلهيات، والسبب بسيط جداً؛ أن النقل لا تصح نسبته إلى الله تعالى إلا بعد أن يثبت وجوده عز وجل، وفي ذلك يقول: (اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالاته إلا بعد أن يعرف حال فاعله، ولا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله ولا على صفاته، وإنما يمكن أن يستدل به على ما سوى ذلك من الأحكام، لأنه إن دل على حال فاعله، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله؛ أدى ذلك إلى أن لا يدل عليه إلا بعد المعرفة به، ومتى علم الشيء استغني عن الدلالة عليه)^٣. وبذلك يتبين أن الاستدلال بالنقل على قضايا الإلهيات هو في حقيقته تسليم بصحة نسبة النص المنزل لله تعالى، مع أنه لم يثبت بعد، ومن جهة أخرى فإن الإيمان بالنص المنزل لا يمكن أن يتم بعد معرفة الله تعالى، ثم القول بأن الله تعالى لا يعرف إلا بالنقل (يوجب أن يدل كل واحد منهما على ما عليه [الأخر])، وأن يكون دليلاً على نفسه^٤، وهو الدور المنطقي الباطل.

ولهذا السبب رفض القاضي عبد الجبار دلالة الإنجيل على إلهيات التثليث و مسيولوجيا التجسد؛ إذ أن مرد العقائد إلى العقل؛ بلوازمه المنطقية و الكلامية، ونتائجها الإلهيائية، وهو ما يجب الالتزام به. وأما النقل، فإنه يحمل على ما يتفق مع العقل، وإلا لزم رفضه، إذ أن العقل لا يتعارض مع النقل، وفي ذلك يقول: (إن من عول منهم في هذا البيان على اتساع من السلف والرجوع إلى الكتب و تقليد التلامذة الأربعة، فقله ساقط، لأن الكلام في صفة القديم عز وجل، وما يصح عليه، و ما لا يصح، لا يجوز أن يرجع فيه إلى السمع، ولو ثبت ما ادعوه سمعاً، لوجب أن تتأول على وقف ما يقضيه، فكيف وموضوع مذهبهم التقليد والرجوع إلى خبر الأربعة، ولا يجوز أن يقع بخبر الأربعة العلم)^٥.

والخلاصة أن إثبات الألوهية بالنقل هي من قبيل الدور المحال عند القاضي عبد الجبار، لما فيها من توقف الشيء على نفسه، كما يظهر في تطبيق الاستدلال على الألوهية بالنقل، وتطبيق ثبوت حجية النقل على الإيمان بالألوهية؛ وهذا هو الدور المرفوض.

^١ المصدر السابق، ص ١٠٣-١٠٥.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، متشابه القرن، ج ١، ص ١.

^٤ زيادة اقتضاها السياق

^٥ المصدر السابق.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.

٢٠٢. تعارض النقل والعقل في قضايا الإلهيات يقتضي ترجيح ما يقره العقل.

يؤكد القاضي عبد الجبار أنه إذا قدر التعارض بين النقل والعقل في مجال الإلهيات، فإنه يرجح العقل، لأنه هو الذي أثبت النقل، ولذلك يحمل الكلام على غير ظاهره، إذ تعذر، وهذا ما يسمى 'بالتأويل'، ويفترض لدى المحلل حضور نسق عقدي وفكري، تؤول وفقه كل النصوص، وتشمل في نظر القاضي عبد الجبار الأصول الاعتزالية الخمسة، وبذلك لا يختلف النقل والعقل؛ لأن العلوم لا تتناقض، وكذلك الأدلة؛ لأن طرق العلوم لو تناقضت واختلفت، لأوجب ذلك تناقض العلوم^١. و أما إذا تعذر إعمال الظاهر واستحال التأويل فقد صار ذلك أمانة على بطلان دعوى ألوهية واضع النص، وتأكدت إنسانيته، ولم تحتمل التأويل رفضت أصلاً؛ لأن (الأخبار لا يجوز التصديق بها إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة)^٢. و لذلك يعيب القاضي عبد الجبار على أهل الكتاب اعتماد ظاهر النقل بإثبات إلهيات التجسيد والشرك، وعدم اهتمامهم بتحصيل العلوم اللازمة للمحلل مصادر الأديان، فجهلوا بذلك معايير التفكير الصحيح، وفقدوا مرجع التأويل، فسأخطوا التفسير ولم يفرقوا بين الحقيقة والمجاز، وأولوا الحقيقة بما يتفق مع المجاز، وأرجعوا المتشابه إلى الحكم، ولذلك صاروا لا يفرقون بين الربوبية وبين الإنسانية^٣. و نفس الملاحظة نلغيا في تحليل القاضي عبد الجبار للتجسيد والتشبيه الذي ساد بين بعض الفرق الإسلامية المتأولين لبعض أي الذكر الحكيم، فيرد عليهم مبينا أن تفسير النص يرجع فيه إلى العقل، ومعلوم أن العقل يقتضي أن يكون الإله واحداً، ليس مركباً، وليس جسماً، قائماً بذاته، مخالفاً للحوادث، ولذلك وجب تأول ما خالف ذلك من ظواهر الذكر الحكيم، لكي تتفق مع مقررات العقول^٤.

٢٠٣. توظيف النقل فقط يوقع في التشبيه والتجسيد:

يرى القاضي عبد الجبار أن توظيف النقل من غير استرشاد بالعقل هو من قبيل تحريف الكلم عن موضعه، إذ لا يؤمن مع ذلك حمل الكلام على غير المراد منه، كالتمسك بالظاهر وهو غير مراد، أو العنود إلى التأويل مع صحة الإبقاء على الظاهر، وهذا ما كانت له آثار سيئة على الدراسات الإلهية، فقد أدى إلى مزلق التشبيه والتجسيم والخلط في فهم مصادر الأديان ودلالاتها^٥. ولذلك فقد نبه القاضي إلى ما قد يورثه هذا الاتجاه -أي التقليد- من فساد في العقول والعقائد، إذ لا يأمن المقلد من أخطاء المقلدين^٦. ولذلك فإن القول: ﴿بَلْ نُنَبِّئُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾، هو قبيح في العقل، ويستوجب الإثم^٧.

وبين القاضي عبد الجبار أن من نتائج اعتماد النقل من غير استرشاد بدلالات العقول هو ظهور نظريات دينية وتكون فرق مختلفة، ومن ذلك يلي:

١. نشأة التثليث والتجسيد عند الفرق النصرانية، إذ أنهم قد حملوا نصوص التوراة والأنجيل الأربعة على ظنونهم السيئة، من مراعاة لأداب التحليل والتفسير، فوقعوا في التثليث والتجسيد، تعالى الله عن

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢.

^٢ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ١٠٩.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥١.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.

^٥ المصدر السابق، ص ٢٠١.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٣٤.

^٧ المصدر السابق، ص ١١٦، وفضل الاعتزال، ص ١٣٩.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٣.

^٩ القرآن الكريم، سورة لقمان، آية ٢١.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٣، وهؤلاء الاتباعيون الذين عناهم القرآن هم الذين يتمسكون بنظم الأبياء والأعداد تقليداً وجهالة. راجع ما تعلق بهم في القرآن الكريم: سورة البقرة، آية ١٧٠، سورة المائدة، آية ١٠٤، سورة الأعراف، آية ٢٨، سورة يونس، آية ٢٨، سورة الشعراء، آية ٧٤، سورة الأنبياء، آية ٥٣، سورة الزخرف، آية ٢٣-٢٢.

ذلك وتنزهه، وتوضيح ذلك يستشهد بقولهم: (قد حكى متى عنه في إنجيله أنه قال لتلاميذته: سيروا في الأرض و عمدوا باسم الأب و الابن و روح القدس)^١؛ فاتخذ النصارى هذا النص دليلاً على أن الأب والابن والروح القدس أقانيم ثلاثة، مع أنه قد وردت آيات أخرى توحد الله تعالى وتنزهه، وهو ما يثبت أنهم قد اعتمدوا قراءة للكتاب المقدس ترجح آيات التثليث على آيات التوحيد، وترجح آيات التجسيد على آيات التنزيه، وهو الأمر الذي يخالف ما تقوره العقول، وما تقضيه من توحيد لله تعالى وتنزيهه لا يجوز اتحاداً ولا تجسداً^٢.

٢. ظهور فرقة المشبهة، لأنهم قد عولوا على النصوص التي يوحي ظاهرها بالتشبيه، و جعلوها محكما، و قالوا هذه هي صفات الباري جل وعلا^٣. و إننا لنعجب من القاضي عبد الجبار كيف يقوم بدراسة العقائد النصرانية و الثنوية، و يطلها تحليل خبير مطلع، ثم نراه ليس كذلك في تحليله للفكر الأشعري و الماتريدي و السلفي عموماً، إذ يرميهم بالتجسيد^٤، وهم أقرب الناس إليه، لغته و فكره و بيئة، وأبرأ الناس من التجسيد، وأكثرهم رداً على المعتقدين فيه، رحمهم الله جميعاً.

ويثبت نقد القاضي عبد الجبار لهذه النظرية نزعة العقلية التي تجنح إلى تأسيس إلهيات تعتمد التعقل منهجاً، والنظر مسلماً لإقامة الأنساق الكلامية، و لا يعني هذا رفض النقل مطلقاً؛ وإنما المراد هو تحديد بداية الاستدلال و المقدمات الأساسية، و مراعاة مواقف الآخر و مسلماته، في تحديد بداية منطلق الحوار الكلامي و توجيهه من لحظة البدء؛ إذ أن اختيار الدليل يخضع لتوجيهه بمناسبة الحال و مراعاة مقتضى المقام، و بذلك يصير أداة فاعلة في تكثير المعرفة، و تطوير الأنساق الكلامية، و تفعيل الحوار؛ كما أن (غاية ما على المرء أن ينهي الكلام بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة، فمن نفع المشاهدات، و أنكر المعلومات، و جحد الضروريات فلا سبيل إلى مكالمته)^٥، فإن سلم بإمكان المعرفة النظر الإلهيين، انتقل معه إلى مستوى آخر، إلى أن يصل إلى مستوى يمكن توظيف الدليل النقلي، فهي مستويات استدلالية مترابطة، تطمح إلى الحوار و الإفهام و الإقناع و التأثير، و هذا ما سميناه سابقاً بالتراتب العقلي.

و لا يخفى أن هذه اللفتة قد فانت الكثير من الناقمين في علم الكلام الإسلامي، الظانين أنه لا مجال للنقل فيه و إهدار لقيمته المقدسة، وهو شطط سببه عدم الإمام بأساسيات الأنساق الكلامية عند متكلمي الإسلام و تحليل المواقف النقدية في غير سياقاتها العلمية، لتصير دالة على غير المراد.

و الادعاء بأن نظرية النقل هي المسلك الشافعي في تفعيد الإلهيات هو أمر يجانبه الصواب و يوجب صدق المعتقد في النقل و حماسته له، لما ذكره القاضي عبد الجبار من الأدلة، ولما ورد في الوحي من حث للناس على ضرورة سلوك التدبر و التفكير الاستدلالي في الفطرة و الآفاق

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٤. والآية من: متى، إنجيل متى، ٢٨/١٨.

^٢ المصدر السابق، ص ١١٦.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٢٠ على سبيل المثال.

^٥ المصدر السابق، ج ٢، ص ١٥٩.

والأنفس والتاريخ؛ وإلا صار دالا على الغفوة، بله التعمية والغلط، تعالى الله تعالى عن ذلك، وجل القرآن عن هذا الهراء^١

و تحليل نظرية النقل لا يمكن فصله عن ثلاث محددات متباينة، وهي: نوع النقل، ونوع البحث، ونوع المخاطب؛ أما نوع النقل، فلا يصح القول إن كل نقل يمكن أن يوصل إلى الله تعالى، ويدعي الحق فيما يتمسك به؛ فالنصارى بإنجيلهم، واليهود بتوراتهم، و السهندوس بفيدهم، والمسلمون بقرآنهم، فصار متعينا اللجوء إلى حكم آخر يفرق بين الحق والباطل في هذا الأمر؛ إذ لا مزية لنقل على آخر، إلا بميزات ومواصفات تثبت قداسته وتنزله، يضعها العقل و يقرها النقد العلمي^٢، وفي ذلك عدول عن النقل إلى غيره، و إقرار بعدم كفاية هذه النظرية، وحاجتها إلى دعم دلالي لتصح، وتفيد العلم. وهذه هي وظيفة نقد الكتب المقدسة. وأما نوع البحث، فقد يكون المراد هو التحقق من صحة نسبة عقيدة إلى دين ما، وهنا العمدة كل العمدة على النقل، وإن كان المطلوب هو التكوين العقدي و اليقين العقلي والسكون النفسي، فإن هذا يختلف باختلاف نوع المخاطب، فإين كان مسلما مؤمنا بقداصة المصدر وتنزله أفاده، و إن كان غير كذلك لم يفده شيئا، و لم يزد إلا دعوى، و هذا ما يكشف لنظرية النقل بعدا تداوليا يجعل أثرها مرهونا بعقيدة المخاطب. وبذلك تدفع إشكالات المتسلفين، وتدحض أوهام المتوهمين، و يثبت تهاافت هذا المسلك.

المطلب الرابع:

نقد القاضي عبد الجبار

لنظرية الإثبات العقلي في معرفة الإلهيات

بين القاضي عبد الجبار أن هذه النظرية تقر أن معرفة محدث الكون هي معرفة اكتسابية نظرية، و لذلك يمكن دراسة صفات محدث الكون دراسة علمية، تعتمد العقل منها لتحدد ما يليق به من صفات، وما لا يليق به، وهو ما رآه الكثير من الملل والنحل، مع اختلاف بينهم في تحديد أصول هذه النظرية وتبيين طبيعتها، وتقعيد ضوابطها، كما يلي:

١. الوثنيات الإنسانية:

و يقصد بها القاضي عبد الجبار الوثنيات اليونانية والرومانية، والوثنيات العربية، وهي كلها عقائد درجت على إثبات شريك لله في الصفة الذاتية^٣، ووصفت الله بالصفات الثبوتية المختلفة، مع اختلاف بينهم في كيفية استحقاقها. وأهم ما يميز الوثنيات المختلفة هو التجسيد والتشبيه؛ فلم تتسلف عن الله ما يجب أن ينفي؛ إذ لم ينزهوه عن الصفات السلبية المختلفة، وهذا ما يبعدها عن التوحيد الحقيقي^٤.

٢. بعض فرق الصابئة:

يشير القاضي عبد الجبار إلى أنهم أثبتوا لله مشاركين في الصفة الذاتية، كما أثبتوا له صفات المشاركة كالقدم، والعلم، والقدرة، ونزهوه عن كل الصفات السلبية، ولذلك لم يبلغوا التوحيد الكامل^٥.

^١ القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ١٦٤، سورة آل عمران، آية ١٩٠، سورة فصلت، آية ٥٣، وغيرها كثير.

^٢ راجع موقف القاضي عبد الجبار من هذه الضوابط في هذه الأطروحة؛ الفصل الثاني من الباب الثالث

^٣ عبد الجبار، المقفي، ج ٥، ص ٥٤-٥٦

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

٣. الثنوية:

أثبتت الأديان للثنوية - وهي المانوية و المجوسية و الديسانية - شريكا لله في الصفة الذاتية^١، و وصفت الله بمعظم صفات الثبوت المختلفة، مع اختلاف في كيفية الاستحقاق، ولكنها لم تبلغ الكمال في الصفات السلبية، إذ لم تنف عن الله ما يجب أن ينفي، ولم تنزهه عن التجسيد والتشبيه، وغيرها^٢، وهو بعد عن التوحيد.

٤. الفرق اليهودية:

أوجبت مختلف الفرق اليهودية لله تعالى الصفات الثبوتية الأساسية؛ الوجود والعلم والقدرة والقدم والإدراك، والسمع والبصر، والبقاء، والوحدانية، بطريقة خاصة في طبيعة الصفة وكيفية الاستحقاق. كما نزهته عن بعض الصفات السلبية، وأخفت في فهمها للتجسيد والتشبيه، وعليه فلم يبلغ تنزيههم الكمال^٣.

٥. الفرق النصرانية:

بين القاضي عبد الجبار أن مختلف فرق النصارى يلزمهم من تثليثهم لله - جل وعلا عن ذلك - شريكان له في الصفة الذاتية؛ وهما الابن والروح القدس، وهو نقض لتوحيد الذات. كما أنهم قد أثبتوا لله صفات المشاركة كالوجود والعلم والحياة، والقدرة والإدراك والسمع والبصر، والبقاء، والقدم والوحدانية، بتصور خاص حول الصفة وكيفية استحقاقها؛ حيث جعلوا الثلاثة الأولى منها، أي الوجود والعلم والحياة أفنوما إليها قائما بذاته، وهو ما يراه القاضي عبد الجبار تعددا في الذات، وبعدا عن التوحيد^٤.

٦. الفرق المعطلة

رأى المعطلة أنه لا يمكن أن يوصف الله تعالى بشيء، تنزيها له عن مشابهة المحدثات^٥؛ ولذلك (إن الله لا يوصف إلا بالنفي دون الإثبات؛ فيقال: ليس بمحدث ولا بموات، ولا جاهل، ولا عاجز، ولا سفيه، تنزيها له تعالى؛ لئلا يقع تشبيه بين الله خلقه)^٦. وهكذا نواليك، ليكتفي بنفي ما لا يليق به، لأن الإثبات في حقيقته تشبيه، و قياس غائب على شاهد، وهو عين التشبيه ومدخل التجسيم، وسبب الشرك بالله تعالى^٧. وقد اختلف المنتصرون لهذه النظرية بين قائل بنفي كل الصفات الإلهية، و بين قائل بنفي بعض الصفات الإلهية؛ لتصير بذلك نظريتين^٨.

٧. الفرق الإسلامية

قالت الفرق الإسلامية بالتوحيد في الألوهية، وانفقت على معظم الصفات الثبوتية والسلبية، إلا أنها اختلفت في تحديد معنى الصفات المختلفة، كما اختلفت في تحديد كيفية استحقاق الله لهذه الصفات^٩.

١ المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٢
٢ المصدر السابق، وأيضا له: شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٩-٢٠٨
٣ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٥٢
٤ المصدر السابق.
٥ المصدر السابق.
٦ المصدر السابق.
٧ المصدر السابق.
٨ المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٤
٩ المصدر السابق، ص ١١١

وافق القاضي عبد الجبار هذه النظرية في ضرورة اعتماد العقل كمنطلق لمعرفة الإلهيات، و أرجع اختلاف نتائجها إلى اختلافهم في ضوابط وقواعد النظر في الصفات الإلهية، وتحديد مدارك المعرفة المكتسبة، وتقعيد في المعارف السمعية المعتمدة؛ بما يجعل ضبط هذه مهمة علمية تحتاج إلى كثير من التأمل والنقد، وهذا ما سيتولاه القاضي عبد الجبار في المبحث الموالي.

و هذا المسلك في الوصول إلى المعرفة بالله تعالى هو ما ارتضاه جل المهتمين بالعقيدة، وهو ما أرشد إليه القرآن الكريم، وأشار إليه من خلال الحث على التدبر في الأنفس و الآفاق، وحذر من التفریط فيه في العديد من آياته الكريمة، بلغت من الكثرة حدا يجعلنا نجزم بأن هذا النظرة هي المنحى القرآني في تأسيس الإلهيات، وإلا فما معنى أن يدعو للتدبر في الأنفس والحوادث و الأكوان، ويحذر من التهاون في ذلك، يزجر الناكب عنه؟.

وما عرضناه هذا المبحث يكشف عن ملامح التصور العام لنظريات الأديان في طرق إثبات الإلهيات، و يبين موقف القاضي عبد الجبار منها، و يمدنا بخصائصه العامة، والتي تتمثل في النظرية، والحوار، والعقلانية.

المبحث الثاني:

أسس مَنْهَجِ

القاضي عبد الجبار في دراسة الإلهيات

اعتمد القاضي عبد الجبار في دراسة الإلهيات على العقل كمنطلق، ليؤسس عليه مفاهيمه العقيدية ورواه الميتافيزيقية، وذا ما يظهر في تأكيده أن معرفة (الله تعالى لا تتال إلا بالعقل، [...])؛ لأن ما عداها- أي الأدلة- فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز^١، و هو ما يكشف لنا ركون القاضي عبد الجبار لنظرية العقل في إثبات القضايا الإلهية.

واتبع القاضي عبد الجبار منهاجا نقديا في دراسة الإلهيات، يقوم على خطوات نقدية متتالية، وهي:

١. إثبات وجود محدث الكون؛ أي الله تعالى
٢. تحديد قواعد دراسة صفاته جلا و علا
٣. دراسة أنواع الصفات الإلهية الثبوتية والسلبية

^١ رؤوف شلبي، منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية، ط ٢، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، ص ٧
^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ص ٤٠-٤١.

وسارجى دراسة الخطوة الأخيرة إلى الفصل الثاني من هذا الباب ، لنقتصر هنا بتحليل على تحليل تبقى في مطلبين متتاليين، كما يلي:

المطلب الأول:

منهج القاضي

عبد الجبار في إثبات وجود محدث الكون

انطلق القاضي عبد الجبار في إثبات لوجود الله تعالى من أصل مفاده أن (الله تعالى لا يعرف ضرورة، وكل ذات لا تعرف ضرورة، فالطريق إليها لا يعدو أحد أمرين؛ إما أن يكون حكما صادرا عنه، أو فعلا واقعا من قبله). ولا يمكن في نظر القاضي عبد الجبار خاصة والمعتزلة عامة أن يستدل بالأحكام على وجوده جلا وعلا؛ لأن ذلك سيؤدي إلى إثبات علة لوجوده، وهذا ما يؤدي إلى إثباتها كقديم آخر مع الله تعالى الواحد، وهو محال. وبذلك يتبين أنه لم يبق سبيل لذلك إلا بالاستدلال بالأفعال عليه جلا وعلا، وهي المحدثات أو قل الحوادث، ومنها ينطلق القاضي عبد الجبار في عملية الاستدلال على وجود الله جل وعلا؛ معتمدا على مبدأ العلية؛ لأنه لا يمكن الكلام في صفاته تعالى ووجدانيته قبل إثبات وجوده^١، وبذلك نصير دراسة حدوث العالم مدخلا إلى دراسة محدث العالم، وبصير إثبات حدوث الكون مقدمة لدراسة الألوهية، وهو اختيار يجد له أصول مبررات منهجية، كما سنرى. وقد نحا نحوه الأشاعرة في الاستدلال على وجود الله تعالى؛ فأثبتوا الأعراض أولا، ثم حدوث الأجسام ثانيا، ثم بينوا بعد ذلك أن العالم المحدث لا بد له من محدث، ليبرهنوا بعد إثبات الذات على وجود الصفات الإلهية المتعلقة بالذات والفعل^٢.

و فعل النظر في الكون هو في حقيقته دراسة لأفعال الله تعالى باعتباره محدثها، وبذلك صار العلم بالكون علما بالألوهية، وهو ما يكشف عن وجه تسمية القاضي عبد الجبار للكون وعناصره بالمحدثات أو الحوادث، والتي لا تخلو عن أن تكون جواهر أو أعراضا؛ والجواهر تكل على وجود الله تعالى من حيث أنه لا يقدر عليها أحد، و أما الأعراض، وهي كل ما يعترض الجسم وقتا ويشغله، فهي (إما أن تختص بالحي، وهو الحياة وما يتبعها من الإدراكات، وغيره كالعلم والقدرة، وإما أن لا تختص به، وهو الأكوان والمحسوسات)^٣. والنوع الأول؛ أي الذي يختص بالحي يكون على وجه غير ما يقع من الله تعالى، وأما النوع الثاني فيكون في دلالاته عليه تعالى كدلالة الجواهر من حيث عن القادرين بقدرة لا يقدر عليها أصلا^٤.

وبين القاضي عبد الجبار أنه يمكن تقسيم الأفعال إلى قسمين باعتبار قدرة الإنسان عليها، وهما: ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا، و ما يدخل جنسه تحت مقدورنا:

أولا: ما يدخل جنسه تحت مقدورنا

ويشمل عشرة أنواع؛ خمسة من أفعال الجوارح، وخمسة من أفعال القلوب؛
فالخمسة التي هي من أفعال الجوارح، هي: الأكوان، والاعتمادات، والتأليفات،

^١ المصدر السابق، ص ٨٩.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، المحيط، ص ٣٥.

^٤ البغدادي، أصول الدين، ص ص ٣٣ - ٧، و الفرق بين الفرق، ص ص ٣١٥ - ٣٢٢.

^٥ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ج ٣، ص ٩٧.

^٦ عبد الجبار، المحيط، ص ٣٦.

والأصوات، والآلام. وأما الخمسة التي هي من أفعال القلوب، فهي: الاعتقادات، والإرادات، والكراهات، والظنون، والأنظار. ولا يمكن توظيفها في الاستدلال على الله تعالى؛ لأن (من حق الدليل أن يكون بينه وبين المدلول تعلقاً ليكون بأن يدل عليه أولى من أن يدل على غيره)^١، وليس كذلك جل عناصر هذا القسم؛ إذ أنه لما صح صدورها منا كما صح صدورها عن الله تعالى، لم تكن أولى بالدلالة عليه؛^٢ ويستثني من ذلك القاضي عبد الجبار كل ما كان واقعاً منها على وجه لا يصح وقوعها عليه من الناس، كالمعجزات، وحينئذ يمكن الاستدلال بها على الله تعالى.^٣

ثانياً: ما لا يدخل جنسه تحت مقدورنا

و يضم الجواهر و الأعراض بنوعيتها المدرك وغير المدرك؛ حيث يريد بالمدرك: الألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة، واليبوسة، والآلام والأصوات، بينما يشمل غير المدرك: الحياة، والقدرة، والشهوة، والنفرة، والفناء، وهي كلها غير داخلية في مقدورنا، ولا مستطاعة للواحد منا.^٤ وما من شيء منها إلا ويمكن الاستدلال به على الله تعالى ما عدا الفناء، فإن طريق معرفته السمع، وذلك يترتب على معرفة الله تعالى.^٥

و تختلف منهجية الاستدلال على وجود الله تعالى عند القاضي عبد الجبار باختلاف الفعل المختار إلى نوعين، وهما: الاستدلال بالأعراض والاستدلال بالأجسام؛ أما الاستدلال بالأعراض فيعتمد على منهج يوضحه بقوله: إذا (أردت أن تستدل بالأعراض على الله تعالى، فمن حقه أن تثبتها أولاً، ثم تعلم حدوثها، ثم تعلم أنها تحتاج إلى محدث وفاعل مخالف لنا، وهو الله تعالى)^٦، وبذلك يظهر أنه يعتمد على ثلاث عمليات نقدية متوالية، وهي:

١. إثبات وجود الأعراض

٢. إثبات حدوث الأعراض

٣. إثبات احتياج الأعراض إلى محدث مخالف لنا^٧

و بعد هذا البيان فضل القاضي عبد الجبار الاستدلال على الله تعالى بالأجسام على هذه الطريقة لمزايا دلالية؛ منها أن الأجسام معلومة باضطرار جملة وتفصيلاً وليس كذلك الأعراض؛ ومنها أن العلم بكمال التوحيد ما لم يحصل العلم بحدوث الأجسام، ومنها أن الاستدلال بالأجسام يتضمن إثبات الأعراض وحدثها، وليس كذلك الاستدلال بالأعراض.^٨

و بين القاضي عبد الجبار أن الاستدلال بالأجسام على وجود الله يتم بأن (تعلم حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لها، وهو الله تعالى)^٩، ليصير الاستدلال على وجود الله تعالى ناتجاً عن عمليتين نقديتين متواليتين، أولاهما النظر في حدوث الأجسام، وثانيهما النظر في إثبات محدثها؛ وهو الله تعالى.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤١-٤٢.

^٢ المصدر السابق، ص ٤٢.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق، ص ٤٣-٤٤.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق، ص ٤٥-٤٦.

^{١٠} المصدر السابق، ص ٤٦.

ويمكن في نظر القاضي عبد الجبار أن ننهج لإثبات حدوث الأجسام عدة طرق، وهي:

أولاً: الاستدلال بالأعراض على وجود الله تعالى، و نعرفه بعدله وتوحيده، ثم نعرف صحة السمع، ثم نستدل به على حدوث الأجسام^١.

ثانياً: الاستدلال بالأجسام على الله تعالى وعلى قدمه، ثم يقال: (لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلاً لله تعالى؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشترك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل ولا مثل لله تعالى؛ فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب أن تكون محدثة؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين؛ وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة)^٢.

ثالثاً: الاستدلال بعدم خلو الأجسام عن الحوادث، وقد سبق أبو الهذيل بتظيره، وتابعه شيوخ المعتزلة، وهي الدلالة المعتمدة و المفضلة عند القاضي عبد الجبار، و فحواها: (أن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم يتقدمها، وما لم يخل من المحدث بتقدمه يجب أن يكون محدثاً)^٣. و يقوم الدليل الأخير كما يوضح القاضي عبد الجبار على أربع دعاوى، وهي:

١. (أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون).
٢. (أن هذه المعاني محدثة).
٣. (أن الجسم لم ينفك عنها، ولم يتقدمها).
٤. (أنها إذا لم ينفك عنها، ولم يتقدمها، وجب حدوثها مثلها)^٤.

و لهذه الدعاوى ترتيب، فالأولى يجب أن تكون متقدمة، والأخيرة يجب أن تكون متأخرة، والدعويان اللتان هما في الوسط لا ترتيب فيهما)^٥. وهو ما يجعل لكل مقدمات وظيفة استدلالية تدعم ما قبلها، وتؤسس ما بعدها من القضايا والمسائل.

وهذا الدليل هو شكل معقد و متطور من أشكال مبدأ العلية، يرتد إلى قياس منطقي من الشكل الأول وهو:

- [١] كل جسم لا يخلو من الحوادث
- [٢] كل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث
- [٣] ∴ كل جسم حادث.

و التسليم بهذا الدليل القياس والاحتجاج بهذه الحجة لا يتم إلا بعد التسليم بكل الدعاوى التي اعتمدها هذا القياس خطواته في الوصول إلى نتيجته، لأن الدعوى هي (كل خبر لا يعلم صحته وفساده إلا بدليل)^٦. و يمكن أن نضم إليها دعوى محدث الكون هو الله تعالى، لصارت القضايا المؤسسة لدليلي إثبات وجود الله تعالى خمسة، نتناولها من خلال العناصر التالية:

١. دليل وجود الأعراض.
٢. دليل حدوث الأعراض.
٣. دليل عدم خلو الأجسام عن الأعراض.

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٤٧

٤. دليل كل ما لا يخلو من الأعراض فهو حادث.
٥. دليل الوهية محدث الكون.

أولاً: دليل وجود الأعراض

العرض في أصل اللغة - كما يرى القاضي عبد الجبار - هو (ما يعرض في الوجود ولا يطول لبثه، سواء كان جسماً أو عرضاً، ولهذا يقال للسحاب عارض، [...]، وقيل: الدنيا عرض حاضر يأكل منه البر والفاجر)^١. و أما في الاصطلاح، (فهو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه كلبث الجواهر والأجسام)^٢، وقد تسمى بالأكوان^٣، وهي مختلف الأحوال و الحوادث التي يمكن أن تطرأ على الأجسام، و هي: (الحركة والسكون والاجتماع والافتراق)^٤، وجميعها أمور ثبوتية، ولها واقع مشاهد ومحسوس، تظهر به ذات تبدل و تغير، دون الأجسام الحاملة، فهي ثابتة.

و للأعراض عند القاضي عبد الجبار أنواع باعتبارات مختلفة^٥، أهمها كيفية الإدراك الذي يميز به بين قسم يدرك، وقسم لا يدرك؛ أما القسم الذي يدرك فهو (سبعة أنواع: الألوان و الطعوم و الروائح و الحرارة و البرودة و الآلام و الأصوات)^٦. أما القسم الذي لا يدرك، فيشمل الحياة و القدرة و الشهوة و النفرة، و الفناء^٧، وهو بذلك يخالف أبا الهذيل الذي يرى أن الأعراض ترى^٨. كما يخالف أبا هاشم الذي يؤكد أن الأعراض تعلم باضطرار الإدراك، ثم قال تعرف بالاستدلال^٩.

و بين القاضي عبد الجبار أن لتقسيم الأعراض باعتبار إدراكها أثر في إمكانية توظيفها في الاستدلال على وجود الله تعالى، كما يلي:

٥١. الاستدلال بالأعراض المدركة على وجود الله تعالى

و يرى القاضي عبد الجبار أن الاستدلال بالأعراض المدركة على وجود الله يتم دون حاجة إلى إثباتها على سبيل الجملة، لأن إدراكها يغني عن ذلك، ولكنها تحتاج إلى إثبات على سبيل التفصيل؛ من خلال البت في علاقتها بالمحل، أم هي نفس المحل كما يقول نفاة الأعراض، أم هي غيره؟ والذي يدل على صحة الثاني في نظر القاضي عبد الجبار أن الجسم الأبيض يماثل الجسم، وأن اللون الأسود يخالف اللون الأبيض، فلو لا أن هذه المخالفة ترجع إلى معنى فيه، لما صح اختلافها^{١٠}.

٥٢. الاستدلال بالأعراض غير المدركة على وجود الله تعالى

و أما الأعراض غير المدركة فتحتاج إلى إثبات على سبيل الجملة والتفصيل معاً؛ أما إثباتها على سبيل الجملة فمرده إلى عدم إدراكها بالحواس، و أما إثباتها على سبيل التفصيل فمرده إلى ضرورة البت في علاقتها بالحل، كشأن الأعراض المدركة^{١١}. و يوضح القاضي عبد الجبار هذا الكلام من خلال فرضه في الشهوة؛ أن الواحد منا

^١ المصدر السابق، ص ١٦٠.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٤٧.

^٤ المصدر السابق، ص ٩٢.

^٥ المصدر السابق، ص ص ١٦٠-١٦١.

^٦ المصدر السابق، ص ٩٢.

^٧ المصدر السابق، ص ٩٤.

^٨ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ٢، ٤٩.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٢، و الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ١٦٢.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٤.

^{١١} المصدر السابق.

صار مشتبهًا، مع جواز غير ذلك، والحال واحد، والشرط واحد، وهو ما يدل على وجود مخصص له صار به مشتبهًا، وإلا لم يكن أولى بأن يحصل على هذه الصفة من أين يحصل على خلافها، وليس ذلك سوى العرض غير المدرك، أي الشهوة؛ و(بهذه الطريقة تثبت ما عداها من الأعراض نحو الحياة والقدرة وغيرهما)^١.

و تعرف الأكوان عند القاضي عبد الجبار بأنها الأحوال التي تطرأ على الجسم بعد تحيز، وهي الأعراض المستدل عليها، أو ما يعرف باستدلال، وهي معان محدثة في الأجسام، يقسول القاضي: (إن الجسم حصل مجتمعًا في حال كان يجوز أن يبقى مفترقا، والحال واحد والشرط واحد، فلا بد من مخصص له، ولمكانه حصل مجتمعًا، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى)^٢. وكذلك الأمر بالنسبة للحركة، إذ (صح في الجوهر أنه يتحرك يمنا مع جواز تحركه يسرة بدلا منه، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من مخصص، وليس ذلك إلا وجود معنى)^٣.

و دليل هذه الدعوى أن الجسم الذي اجتمع في حالة معينة كان يمكن أن يبقى مفترقا، والحال واحدة - والمراد به هنا التحيز-، والشرط واحد؛ أي الوجود، (وهذا معلوم ضرورة في الأجسام الحاضرة التي اختبرناها وسبرناها، و أما في الأجسام الغائبة فيعلم بالرد إلى الأجسام الحاضرة؛ [...])، وإنما وجب ذلك في هذه الأجسام لتحيزها، والتحيز ثابت في الأجسام الغائبة، فيجب أن يكون هذا الحكم ثابتا هناك)^٤؛ وهذا يثبت وجود سبب صار به الجسم مجتمعًا؛ وإلا لم يكن حصوله على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس هذا سوى وجود معنى، بدليل أن (أن الجسم إذا جازت عليه الصفتان، ثم خرجت إحدهما من الجواز إلى الاستحالة، فلا بد من أمر و مخصص له، ولمكانه خرجت إحدهما من الجواز إلى الوجوب، و الأخرى من الجواز إلى الاستحالة، وإلا لم يكن لأن يحصل هكذا أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى على ما نقوله)^٥.

و لكن ما حقيقة هذا المعنى الذي أوجد الاجتماع؟ يجيب القاضي عبد الجبار على ذلك قائلا: (إنه لا يخلو؛ إما أن يكون راجعا إليه، أو إلى صفاته، أو إلى غيره)^٦، و هي كلها احتمالات واردة، ولها شيء من الموضوعية و المنطقية، اقتضاها مبدأ القسمة، و تحتاج تحقيقا فحصا وسبرا، وقد وظف القاضي عبد الجبار عدة نقدية، لتحديد الراجح منها^٧؛ تقتصر منها على ما يلي:

١. أما احتمال رجوعه (إليه، أو إلى صفاته)، كان ترجع لذاته أو لما هو عليه في ذاته، فلا يصح؛ لأنه لم يكن موجودا أصلا ثم وجد^٨، أضف إلى هذا أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعًا لذاته، والحال يكذب ذلك و يثبت وجود الجامع^٩، كما يؤكد (أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعًا؛ لأن صفة الذات ترجع إلى الأحاد والأفراد دون الجمل، و لأنه لو كان كذلك

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق، ص ٤٥.

^٣ المصدر السابق، ص ١٠٩.

^٤ المصدر السابق، ص ٩٦.

^٥ المصدر السابق، ص ٤٨.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق، ص ٤٧.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق، ص ٤٨.

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} المصدر السابق، ص ٤٧-٥٤، حيث تجد بقية الطرق المشار إليها.

^{١٢} المصدر السابق.

^{١٣} المصدر السابق.

لوجب إذا افترق أن يكون مفترقا لذاته، [...]، و لأنه لو كان كذلك لكان يجب أن لا يقف كونه مجتمعاً على قصتنا و دواعينا، والمعلوم خلافه، و لأنه لو كان كذلك لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متمائلة، والاشترار في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات^١.

٢. وأما (احتمال رجوعه إلى غيره) وهو الباقي بعد الأول؛ إذ أن القسمة الصحيحة توجب بنفي الواحد إثبات القسم الآخر، ولكن هذا ينقسم أيضا في نظر القاضي عبد الجبار؛ إذ يمكن (أن يكون تأثيره على طريقة التصحيح، كتأثير الفاعل فيما يفعله، أو يكون تأثيره على طريقة الوجوب)^٢. ولا يصح الأول؛ لأنه غير موجود، وبذلك لم يبق إلا الاحتمال الثاني؛ أي (تأثيره على طريقة الوجوب)، وهو ما لا يخلو أمره عن (أن يكون معدوماً أو موجوداً، ولا يجوز أن يكون معدوماً؛ فلم يبق إلا أن يكون موجوداً على ما نقوله)^٣.

٣. ويبقى احتمال أن تكون المحدثات قد أحدثت نفسها، وهو ما يتناوله القاضي عبد الجبار بالنقد، ويعتمد على فكرة الحدوث وما يلحقه من نقص وإمكان؛ أما الواجب لذاته أو المحدث فهو المتصف بالكمال والقدم، (لأن صفة الذات تجري مجرى صفة العلة مع العلة، فكما أن صفة العلة تجب مادامت العلة، فكذلك صفة الذات مادامت الذات)^٤.

و كل هذا دليل على أن الأعراض أمور موجودة، وأنها غير الأجسام، ولا يمكن أن توجد إلا في الأجسام، وهو المطلوب.

و ما أثبتته القاضي عبد الجبار هنا لا يخالف ما تقرر لدى جل المدارس الكلامية الإسلامية، ولم يشذ عن ذلك سوى النظام و أبي الهذيل؛ أما الأول فقد عد الأعراض أجساماً، وأن العرض هو الحركة لا غير. وأما أبو الهذيل فقد أعطى تحليلاً آخر للأعراض، مؤكداً أنه يمكن أن توجد في غير جسم و في غير مكان؛ كالوقت و البقاء وإرادة الله تعالى، التي أوجدت الخلق بقوله تعالى: 'كن'، فحصل الخلق بإرادة لا في مكان ولا محل^٥.

ثانياً: دليل حدوث الأعراض

و الأكوان تعرف بأنها الأحوال التي تطرأ على الجسم بعد تحيز، وهي الأعراض المستدل عليها، أو ما يعرف باستدلال وهي معان محدثة في الأجسام، يقول القاضي: (إن الجسم حصل مجتمعاً في حال كان يجوز أن يبقى مفترقا، و الحال واحد والشرط واحد، فلا بد من مخصص له، ولمكانه حصل مجتمعاً، وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى^٦). وكذلك الأمر بالنسبة للحركة، بدليل أن الجوهر (يتحرك يمينا مع جواز تحركه يسرة بدلا منه، والحال واحدة، والشرط واحد، فلا بد من مخصص، و ليس ذلك إلا وجود معنى)^٧.

واستدل القاضي عبد الجبار على حدوث الأعراض بأشتمالها (على المختلف والمتماثل والمتضاد، فلو كانت قديمة لما جاز ذلك، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشترار في صفة من

^١ المصدر السابق، ص ٤٨-٤٩.

^٢ المصدر السابق، ص ٤٩.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق، ص ١٠٨.

^٥ الإيجي، الموقف في علم الكلام، ص ٩٩.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠٩.

^٧ المصدر السابق، ص ٩٦.

صفات النفس يوجب التماثل^١. وبذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار قد استند إلى مبدأ المشاهدة، ليثبت حدوثها، من خلال على ما يطرأ على الأجسام حيناً بعد حين، وتقلبات لا تنتهي، مما يثبت أن مجمل الحوادث الكونية هي كذلك؛ بما أن تقاضيلها كذلك. أضف إلى هذا (أن العرض يجوز عليه العدم، والقديم لا يجوز أن يعدم، ولا يجوز أن يكون قديماً، وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة)^٢. وهو دليل يمكننا رده إلى أصليين، كما يلي:

- [١] أن العرض يجوز عليه العدم
[٢] أن القديم لا يجوز عليه العدم
[٣] ∴ إن العرض ليس قديماً

و ذلك القاضي عبد الجبار على صحة القضيتين المؤلفتين لهذا الدليل بما يلي:

١. برهان القضية الأولى: أن العرض يجوز عليه العدم، والدليل على كون الله إن العرض عند القاضي عبد الجبار يجوز عليه العدم لأن (الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو؛ إما أن يكون باقياً فيه كما كان، ولا يجوز أن يكون باقياً فيه كما كان، وإذا كان زائلاً فلا يخلو؛ إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال أو بطريقة الاحتمال، ولا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال؛ لأن الانتقال محل على الأعراض، فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم على ما نقول)^٣، وبذلك يجعل القاضي عبد الجبار من زوال الأجسام وتبدلها دليلاً على احتياجها لوجودها إلى غيرها، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهو الدليل على حدوثها.

٢. برهان القضية الثانية: أن القديم لا يجوز عليه العدم، ويدل في نظر القاضي عبد الجبار على عدم جواز اتصاف الله تعالى بالحاجة التي (تجوز على من جازت عليه الشهوة و النفار، والشهوة و النفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة والنقصان، والزيادة والنقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس جسماً، فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة، وإذا لم تجز عليه الحاجة وجب أن يكون غنياً)،^٤ ويمكننا رده إلى قاعدة إنكار التالي، ليصير بالشكل التالي:

- [١] الحاجة إنما تجوز على الأجسام
[٢] لكن الله تعالى ليس بجسم
[٣] ∴ إن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة

و بهذه الطريقة أثبت القاضي عبد الجبار حدوث الأعراض، واحتياجها إلى محدث، وهو ما يصحح الأصل الثاني لإثبات وجود الله تعالى، وهو في ذلك يؤكد ما تقرر لدى المدارس الكلامية الإسلامية^٥.

وقد نقد ابن رشد هذه المقدمة مبيناً أنها (مشكوك فيها، وخفاء هذا المعنى فيها لخفائه في الجسم)^٦، و يدل على ذلك بقوله: (ذلك أنا إنما شاهدنا بعض الأجسام محدثة، وكذلك بعض الأعراض، فلا فرق في النقلة من الشاهد في كليهما إلى الغائب، فإن كان واجبا في الأعراض أن ينقل حكم الشاهد منها إلى الغائب؛ أحيى أن نحكم بالحدوث على ما نشاهده منها، قياساً على ما شاهدناه، فقد

^١ المصدر السابق، ص ١٠٩.

^٢ المصدر السابق، ص ٥٤.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ج ٢، ص ٣٠٩، والبغدادى، أصول الدين، ص ٥٩، ويحي هاشم، العقيدة الإسلامية بين

الفلسفة والعلم، (أبو ظبي: مكتبة المكتبة، فت)، ص ١٢٩

^٦ ابن رشد، مباحث الأئمة، ص ٥١

منها إلى الغائب؛ أعني أن نحكم بالحدوث على ما نشاهده منها، قياسا على ما شاهدناه، فقد يجب ذلك في الأجسام، ونستغني عن الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام^١؛ كما يبين ابن رشد مدخلا نقديا هدميا لهذا الدليل، يوضحه بمايلي: (وذلك أن الجسم السماوي، وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد، الشك في حدوثه كالكشك في حدوث نفسه، لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا حركته، ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته، وهي الطريق التي تفضي بالسالكين إلى معرفة الله تعالى بيقين)^٢. وهذا النقد يمكننا عده نقدا بنوييا لعلاقة هذه المقدمات بباقي مقدمات إثبات وجود الله تعالى عند المتكلمين، وفاعليتها، مبينا طريقا أخصر لاستخراج النتيجة، ليصير أكثر تداولاً؛ ولا يخفى أن ما طرحه ابن رشد قد انتبه إليه القاضي عبد الجبار من خلال تأسيسه للنظر في إثبات وجود الله تعالى، وبين مجمل الطرق التي يمكن أن تسلك لنيل هذا المراد^٣، وعدد منها ما اقترحه هذا الإمام، و بذلك يتبين أن سلوك هذا المأخذ الكلامي اقتضاه الحوار وتفعيل الحوار، من باب تكثير الأدلة وبسط الكلام، ليصير هذا بمفرده دليلا آخر لإثبات وجود الله تعالى، و أمانة فطرية هذا الاستدلال.

و ما ادعاه ابن رشد في نقده أن الجسم السماوي هو المشكوك في إلحاقه بالشاهد ليس صحيحا، وإنما الصحيح هو الكون بما فيه، بما في ذلك الجسم السماوي، ولذلك صح تجريد القاضي عبد الجبار. وكأني بقول ابن رشد: (لأنه لم يحس حدوثه لا هو ولا حركته)، يجعل عيب مقدمة دليل إثبات وجود الله تعالى عند المتكلمين - بما في ذلك القاضي عبد الجبار - هو قياس الغائب على الشاهد، خلافا لما اقترحه كدليل. ولا يخفى على متأمل أن دليل ابن رشد يستند أيضا إلى قياس خفي، إذ أن دراسة حركة الجسم السماوي لم تتم بطريقة الاستقراء والتتبع في المجالين الزماني والمكاني، بل اعتمدت على ملاحظة جزئيات منه، لتصل بالتركيب إلى التعميم، وليس ذلك إلا قياس الغائب على الشاهد، و هذا ما لا ينكره إلا مكابر.

ثالثا: دليل عدم خلو الأجسام عن الأعراض

لا يكون الجسم في نظر القاضي عبد الجبار إلا في حيز عند الوجود، (ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن، ولا يكون كائنا إلا بكون)^٤، وليس هذا الأخير سوى الأعراض؛ ومعنى ذلك أنه يستحيل أن يخلو عن الاجتماع و الافتراق والحركة والسكون^٥؛ ولو جاز للجسم (خلوه عن هذه المعاني، لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازا عن اللون، فإنه و إن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده فيه)^٦.

وهذا الدليل هو دليل إجمالي يعتمد قياس الغائب على الشاهد، ليلحق حال الأجسام في الوقت الحاضر بحالها فيما مضى؛ لتساوي المقيسين؛ إذ أنه لم يتغير عليه سوى الأمكنة والأزمنة، وهما (مما لا تأثير لهما فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل)^٧. و لذلك لما صح أن يكون الجسم مجتمعا أو مفترقا الآن صح أن يكون كذلك في كل زمان وفي كل مكان، وهو ما يمكن أيضا من معرفة مسا يستحيل أو يجب للأجسام في أي زمان ومكان من خلال النظر في أحكامها الآن^٨، ولذلك لو أخبرنا أحد بأن في أقصى العالم جسما ليس مجتمعا ولا مفترقا ولا متحركا ولا ساكنا لما صدقه أحد؛ إذ المعلوم خلافه^٩.

^١ المصدر السابق، ص ٥١-٥٢

^٢ المصدر السابق، ص ٥٢.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٦.

^٤ المصدر السابق، ص ٦٠.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

وبين القاضي عبد الجبار أن النظر التفصيلي في الأكوان يؤكد عدم جواز خلو الأجسام عن الأعراض، أي الاجتماع و الافتراق والحركة والسكون، كما يلي:

١. أما استحالة خلوها عن الحركة والسكون، فمرده إلى أن الجسم إما أن يستمر في حيزه باقيا فيه، فهو في سكون، أو ينتقل منه إلى غيره، فهو في حركة، و لا يمكن أن يجمع في الآن والحد بين الأمرين معا^١.

٢. وأما استحالة خلوها عن الاجتماع والافتراق، فتؤكدده ملاحظة الشاهد؛ إذ معلوم أن كل جسمين إما أن يكون بينهما بون، أو لا يكون؛ فإن كان بينهما بون كانا مفترقين، وإلا كان مجتمعين^٢. كما أنه معلوم أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق، لكان السابق إليه لا يخلو إما الاجتماع وإما الافتراق^٣.

وكل هذا يثبت أن الأجسام لا يمكن أن تخلو عن الحوادث، وهو المطلوب.

رابعا: دليل استلزام عدم خلو الأجسام من الأعراض لحدوثها

دلل القاضي عبد الجبار على عدم جواز خلو الأجسام عن الأعراض بدليل استند إلى تتبع الشاهد، ويعتمد التقسيم، شكله كالتالي:

[١] الجسم إما قديم وإما محدث

[٢] لكن الجسم ليس قديما

[٣] ∴ إن الجسم محدث

و دلل القاضي عبد الجبار على صحة القضيتين المؤلفتين لهذا الدليل بما يلي:

١. برهان القضية الأولى (الجسم إما قديم وإما محدث):، والدليل على صحة هذا التقسيم وإفادته الحصر أن الجسم إذا لم يكن قديما لزم أن يكون محدثا؛ (لأن الموجود يتردد بين هذين الوضعين، فإذا لم يكن على أحدهما كان الآخر لا محالة)^٤.

٢. برهان القضية الثانية (لكن الجسم ليس قديما): و يدل في نظر القاضي عبد الجبار على بطلان وصف الجسم بالقدم ما يلي:

٥١. تبين من المقدمة الثالثة أن الأجسام لا تخلو من الأعراض، و تبين من المقدمة الثانية أن هذه الأخيرة محدثة، وأنها كانت معدومة في الأزل؛ وبذلك يتأكد أن فرض وجود الجسم خاليا عن الأعراض في الأزل محال؛ والدليل أنها لم تكن موجودة في ذلك الوقت، أضف إلى هذا أنه يلزم الجمع بين النقيضين، لأنه إقرار بوجود الحوادث في

^١ المصدر السابق، ص ٦١

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

الجسم حسب المقدمة الثالثة، وإقرار بعدم وجودها فيه حسب الفرض، وهو التناقض المحال^١.

٥٢. (إن الجسم إذا لم يخل من هذه الحوادث ولم يتقدمها، وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها، وحظ هذه المعاني فسي الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن، فوجب في الجسم أن يكون محدثا أيضا وكائنا بعد أن يكن)^٢. مثلها مثل التوأمين إذا ولدا معاً، وكان لأحدهما عشر سنين، فيلزم أن يكون للآخر مثل ذلك سناً^٣. ويرد القاضي عبد الجبار هنا على من لا يقبل بإلحاق الجسم بالعرض فسي حكم الحدوث رغم كونه محلاً لها؛ لاشتراكهما فسي الوجود لا فسي الجنس، فلو (كان أحدهما محدثا لكان الآخر أيضا محدثا، فأما أن يكون كل منهما من جنس الآخر فلا)^٤.

٥٣. و لو كان الجسم قديماً للزم أن يكون متقدماً على هذه المعاني المحدثه؛ (لأن من حق القديم أن يكون متقدماً على ما ليس بقديم، كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدماً على ما وجد منذ يوم)^٥.

وهذا ما يدل على أن ما لا يخلو من الحوادث حادث.. وهو المطلوب.

وقد عد الإمام ابن رشد هذه القضية، من مشتركات الاسم، لما احتملت معنيين؛ أحدهما ما لا يخلو من جنس الحوادث ويخلو من أحدها، وثانيهما ما لا يخلو من واحد منها مخصوص مشار إليه، وينسب للمتكلمين القول بالمعنى الأول، ثم يبين تهافت^٦، ويصوب المعنى، ويجعله (صادقاً، أعني ما لا يخلو عن عرض ما مشار إليه، وذلك العرض حادث أنه يجب ضرورة أن يكون الموضوع له حادثاً؛ لأنه إن كان قديماً فقد خلا من ذلك العرض، وقد كما فرضناه لا يخلو؛ هذا خلوا لا يمكن)^٧، وقد نفى ابن رشد عن المتكلمين الأخذ به. ولو نفقت فيما ذكرناه أعلاه من أدلة للقاضي عبد الجبار فسي هذه المسألة لتبين لك أنه يريد المعنى الثاني الذي صححه ابن رشد ونفى عن المتكلمين الأخذ به، وبذلك بطل الاعتراض.

وبعد ثبوت مفاد القضايا الأربع المذكورة تتم للقياس المذكور سلامة خطواته التي سلكها فسي الوصول إلى النتيجة، اتضح أن نتيجة دليل القاضي عبد الجبار صحيحة، أي أن ما سوى الله تعالى - وهو ما يعرف بالعالم - حادث.

و بتحليل طريقة القاضي عبد الجبار في الاستدلال على وجود الله تعالى تبين أنه نهج طريقة الكثير من المتكلمين، الذين عولوا على (مبدأ العلية)، مبتدئين بإثبات حدوث العالم كمقدمة أولى، ليتوصلوا بعد ذلك إلى إثبات وجود المحدث للعالم ثانياً، وأول من عرف عنه بالاستدلال على وجود الله تعالى بحدوث العالم هو أبو الهذيل العلاف، ليلتبعه بعد ذلك باقي المعتزلة، وحتى الأشاعرة^٨. وبذلك يكونون قد استدلوا بوجود الآثار على وجود المؤثر، وبوجود المعلول على وجود العلة.

^١ المصدر السابق، ص ٦٢.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٦٣.

^٦ ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ٥٣.

^٧ المصدر السابق.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٥، وراجع للمقارنة: الباقلائي، التمهيد، ص ٤٤.

^٩ المصدر السابق، وراجع للمقارنة: الباقلائي، التمهيد، ص ٤٤.

و فر رأي الإمام ابن رشد فإن هذه الطريقة في الاستدلال غير وافية بالعرض، و(إن ما توهم القوم من هذه الأشياء برهانا، فليس برهانا، ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور، أعني البراهين البسيطة التي كلف الله بها الجميع من عباده الإيمان به. فقد تبين لك من هذا أن هذه الطريقة ليست برهانية صناعية، ولا شرعية^١)، لما اتضح له بطلان الاستناد إلى المقدمتين الثانية والرابعة، وقد بينا ما رأيناه حقا، و أثبتنا عمق نظر المتكلمين، وحللنا الاعتراضات التي رأها أذنا بتهافت هذا الدليل، ليتبين أنها لا تثبت تهافته، بقدر ما تثبت تحامل الإمام ابن رشد على المتكلمين، وأحسب أن ذلك من باب رد القرين على القرين، وصدى للنزاع التاريخي القائم بين المتكلمين والمتفلسفين.

وأما الدعوى بأن هذه الطريقة غير شرعية ففيها نظر أيضا؛ إذ أن الشرع قد حث على التدبر والنظر في الكون والآنفس، وإعمال الفكر فيهما، وما فيه من عجائب وأسرار، في آيات عديدة، وفي ذلك تنافس المتنافسون من النظائر، كل ينتج دليلا يمكن عده حاصل الحث الإلهي، ومن ذلك دليل القاضي عبد الجبار، وبذلك تتبين مشروعيته بوجه ما، وتتأكد حرفية المنتقد الذي يريد أن يجعل آيات الحث القرآني على التدبر دليلا بين الصيغة والبرهان، وأنى له ذلك؟ إذ هي توجيهات، تشدذ الذهن، ليصير ناظرا مهما، يطلب الاستدلال، بفعل النظر في الأكوان.

خامسا: دليل ألوهية محدث العالم

يدلل القاضي عبد الجبار على أن محدث العالم هو الله تعالى بقوله: (إذا ثبت أن الأجسام محدثة، فلا بد من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى)^٢، وهو دليل يتكون من شقين، وهما: دليل المحدث، و دليل الله، حيث أشار لأول بقوله: (إذا ثبت أن الأجسام محدثة، فلا بد من محدث وفاعل)^٣، بينما أشار للثاني بباقي الدليل، وهو ما يحتاج لتحليل وتوضيح، كما يلي:

١. دليل وجود المحدث

بين القاضي عبد الجبار وجود محدث لهذا الكون بدلالة الشاهد، التي تقضي إلى التعميم بالقياس إلى وجود محدث، في شكل إنتاج المقدمات النتائج، بقوله: (إذا ثبت أن الأجسام محدثة، فلا بد من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى)^٤، وهو دليل يمكننا رده إلى البنية المنطقية التالية:

[١] كل حادث مفتقر إلى محدث

[٢] لكن العالم حادث

[٣] ∴ العالم مفتقر إلى محدث

١. دليل الدعوى الأولى 'كل حادث مفتقر إلى محدث':

استدل القاضي عبد الجبار لإثبات المقدمة الكبرى في هذا القياس بأن كل حادث - بما هو حادث - لا بد له من محدث، معتمدا على قياس الغائب بالشاهد، بقوله: (إذا ثبت أن الأجسام محدثة، فلا بد من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى)^٥؛ و يفرض القاضي عبد الجبار القول في أفعالنا وتصرفاتنا ليبين أنها محتاجة إلينا بالضرورة،

^١ ابن رشد، مناهج الائمة، ص ٥٥

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٥

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

ومتعلقة بنا لا محالة، وتقع بحسب قصودنا و دواعينا وتتنقي بحسب كراهتنا و صوارفنا^١، وإتما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدث وحب أن يشارك في الاحتياج إلى محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدث، فيجب احتياجها إلى محدث^٢. ولما شاركت هذه التصرفات الأجسام في عليّة الحكم؛ أي الاحتياج صح القول أن يعطى حكم الأول للثاني، ولم يمتنع قياس أحدهما على الآخر^٣.

٢. دليل الدعوى الثانية 'العالم حادث':
وهو ما سبق بيانه في المقدمات الأربعة الأولى.

٢. دليل ألوهية المحدث

اعتمد القاضي عبد الجبار في إثبات ألوهية محدث الكون على دليل^٤، يمكن صياغته كما يلي:

[١] محدث العالم إما (قديم) وإما (محدث).

[٢] لكن لا يصح كون محدث العالم محدثا

[٣] .: محدث العالم قديم، وهو الله

ولكل أصل من أصول هذا الدليل برهان، نتناوله كما يلي:

دليل الدعوى الأولى 'محدث العالم إما (قديم) وإما (محدث)':
أثبت القاضي عبد الجبار أن الأجسام لا تخلو إما أنها أحدثت نفسها، أو أن غيرها أحدثها، ولكل نقد:

٥١. لا يصح القول بأنها أحدثت نفسها؛ لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدما على فعله^٥، كما يلزم أن يكون الجسم قادرا وهو معدوم^٦، وهو عين المستحيل^٧.

٥٢. وأما احتمال أن يكون غيرها أحدثها فتتفرع احتمالاته، فيمكن أن يكون هذا الغير من محدث، أو قديما مخالف لنا؛ لأن الوجود (يتردد بين هذين الوضعين، فإذا لم يكن على أحدهما كان الآخر لا محالة)^٨، ولكل نقاش.

دليل الدعوى الثانية 'لكن لا يصح كون محدث العالم محدثا':
إن الدعوى الأولى تجعل الاحتمال قائما بين قسمين، الحدث والقدم، ولكل نقاش:

٥١. فإن كان حادثا لزم عنه أن يكون له محدث أيضا، ولا يخلو أمر هذا عن أن يكون حادثا أو قديما؛ فإن كان حادثا احتاج إلى محدث

^١ المصدر السابق، ص ٦٦.

^٢ المصدر السابق، ص ٦٥.

^٣ المصدر السابق، ص ٦٦.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٦٧.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

أيضاً، وهكذا دواليك مع محدثه، وبذلك تسلسل السلسلة إلى ما لا نهاية وهو محال^١.

٢٠. وان كان قديماً ثبت المطلوب؛ لأن القدم يستلزم الوجوب، كما أنه هو المتعين بعد انتفاء احتمال الحدوث الأنف الذكر^٢.

و بهذا المسلك في الاستدلال أثبت القاضي عبد الجبار أن محدث العالم لا يمكن أن يكون إلا قديماً، و هو الدليل على ألوهيته، و بذلك يصحح الأصل الخامس من أصول دليل إثبات وجود الله تعالى، مثبتاً بذلك ما تقرر لدى المدارس الكلامية الإسلامية^٣، ولدى كثير من النقاد من مختلف الأديان^٤.

وهذا ما يثبت أن طريقة القاضي عبد الجبار هي الانطلاق من المقدمات المبرهن عليها، والأفكار الأولية، ليؤسس عليها نسفاً كلامياً دالاً، يعتمد الأدلة المنهجية المختلفة، من سبر وتقسيم وقياس.

و يمكن الآن أن نجزم بأن منهج القاضي عبد الجبار في إثبات وجود الله تعالى يقوم على النظر في الكون والتأمل في عجائب المخلوقات التي هي آيات واضحة، ودلائل قوية على وجود الله. إنها آيات تدل على تأثير ودور العلم والقدرة والتدبير الحكيم في عالم الوجود، كأنه بذلك يتمثل قول الله تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^٥. و لا يخفى أنه يمكن إرجاع هذا المسلك إلى طريقة الاستدلال بالآثار على المؤثر، أي بالموجودات على الموجد، و هي المرادة في قوله تعالى: ﴿إِن فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^٦، إذ أنها ترشد إلى ما في هذه الآثار من دلالة عقلية على وجود مؤثرها، كما أن أبا الأنبياء إبراهيم الخليل عليه السلام قد سلك هذه الطريقة في إثبات الألوهية، كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ، فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَأُحِبُّ الْآقِلِينَ، فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لئن لم يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ، فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾^٧؛ بمعنى أن النظر والتدبير والتفكير في ملكوت السماوات والأرض، وما فيه من آيات كونية سينتهي به إلى معرفة الحق، والدلالة بوجودها على موجدها. وهذا المسلك هو ما أجمله قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^٨، ويظهر من آخر الآية الكريمة بعد أن أرشدت الإنسان ونبهته إلى النظر في المخلوق لمعرفة الخالق، نعت عليه عدم التفاته إلى فطرته، ليرى الله حاضراً، له من التجلي والظهور ما ليس بمتحقق لسواه، فلا ينبغي له أن يقتصر في استدلاله على اتخاذ الظاهر دليلاً على الأظهر، والتجلي دليلاً على الأجلي، وإنما العكس هو الأصوب.

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ الإيجي، المواظف، ج ٢، ص ٣٠٩، والبغدادي، أصول الدين، ص ٥٩، ويحي هاشم، العقيدة الإسلامية، ص ١٢٩.

^٤ المصادر السابقة.

^٥ سورة آل عمران، آية ١٩٠.

^٦ سورة البقرة، آية ١٦٤.

^٧ سورة الأنعام، آية ٧٥ - ٧٨.

^٨ سورة فصلت، آية ٥٣.

المطلب الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار

في تحديد قواعد دراسة صفات محدث الكون

عرّف القاضي عبد الجبار الدليل بقوله: (هو ما إذا نظر الناظر فيه أوصله إلى العلم بالغير إذا كان واضعه وضعه لهذا الغرض، [...])، وإذا قد عرفت هذا، فاعلم أن الأدلة أربعة: حجة العقل، والكتاب و السنة و الإجماع، ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بالعقل، [...]; لأن ما عداها - أي الأدلة - فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز^١. وهو تصريح بأن معرفة الله اكتسابية نظرية، تدرك بالعقل لا بغيره، وأنه يمكن دراسة صفات محدث الكون دراسة علمية، و تحديد ما يليق به من صفات، وما لا يليق به، معتمدا على التأمل العقلي.

وإذا كان توظيف العقل في دراسة صفات محدث الكون هو محل اتفاق بين كثير من الأديان، فإن تحديد حقيقة الصفات الإلهية، و تعداد الصفات المثبتة و المنفية، و تعيين كيفية استحقاق الله لهذه الصفات، هو محل اختلاف كبير بين شتى الأديان والنظريات الكلامية، وهو ما شكل بؤرة اختصاص منهج دراسة الصفات الإلهية، ولذلك فقد رأى القاضي عبد الجبار ضرورة تحديد قواعد منهجية يحتكم إليها العقل في دراسة صفات محدث الكون؛ أي الله تعالى، وإثبات ما يليق منها ونفي ما لا يليق، و تحديد علاقتها بالذات، وقد تبين لنا من خلال تتبع نصوصه أنها ثلاثة، وهي:

١. قاعدة التعقل
٢. قاعدة التنزيه
٣. قاعدة التصنيف

أولا: قاعدة التعقل^٢

تقوم قاعدة التعقل في دراسة الصفات الإلهية عند القاضي عبد الجبار على مبادئ، وهما:

١. مبدأ التوجيه النقلي للعقل
٢. مبدأ الاستبدال الشاهد

١. مبدأ التوجيه النقلي للعقل

يقوم القاضي عبد الجبار يقوم بتوجيه النظر العقلي في الإلهيات باهتداء من الوحي، لتعيين مجالات البحث، و توجيه النقد فيه، كما يلي:

- أما تعيين مجال البحث، فيتم بإثارة و مناقشة الموضوعات التي أثارها الوحي الإسلامي في شؤون الألوهية، و تناول مختلف الصفات الإلهية التي أثبتتها بالنقد والبحث، متخذا من المواقف القرآنية منطلقا لمنهجه^٣، وهذا ما كان له نور كبير في توجيه بحثه الميداني في دراسة الأديان، إذ أن هذه

^١ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٤٠-٤١.

^٢ أشرنا استخدام هذا المصطلح على غيره، لأصانته الإسلامية، فقد وظفه الإيجي في موافقه (الجرجاني)، شرح المواقف، ج ٨، ص ٧٧). ومن جهة أخرى، لكيلا يقع الاشتباه بينه كمنسك خاص، وبين العقل كمنسك يشترك فيه مع كل المقتنعين به كطريق لمعرفة الله وصفاته.

^٣ راجع، هذه الأطروحة، ص ٦٣-٦٩.

المنطلقات صارت موجّهات بحث، بل وفرضيات يسعى للتثبيت منها ميدانياً، بعد أن تثبت منها من مدخل الإيمان، ومدخل الاستدلال، فيزداد إيماناً على إيمان، كما فعل في تحليل قضية العلم الإلهي، فقد استلهمها القاضي عبد الجبار بتفاصيلها من الدرس القرآني، لتصير موجّهاً للبحث في دراسة هذه الصفة، ومفهوم بحث، ومقولة جديدة تحتاج التنزيل والإثبات ميدانياً^١.

- وأما توجيه البحث فيتم بتحديد طرق النقد، فهذا ما صرح القاضي عبد الجبار في تحليل سبب اعتماده على مفهوم العقل الكامل كما سبق تحليله^٢، بقوله: (اعلم أن القرآن حجة من ثلاثة وجوه: فكل سورة منه حجة من طريق الفصاحة والبلاغة، وهو حجة لما فيه من الإخبار عن الغيوب، وهو حجة لما فيه من التنبيه على دلائل العقول، فإن ذلك جاء على طريقة انتقضت به العادة)^٣، وقد بين القاضي عبد الجبار أن العقل يرتب قبل غيره من الأدلة- يقصد الكتاب والسنة والإجماع؛ (لأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع)^٤، ومع ذلك فإنه يمكن عد (الكتاب هو الأصل، من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام)^٥، وهو نص صريح في توجيه النقل للعقل في تأسيس إلهيات معقولة، حيث يتم ذلك باستخدام كل الأينية الاستدلالية التي حللناها سابقاً، مع تركيز على النظر في الشاهد، للبحث عن التلازم، والاستنباط الاستدلالي؛ ليصير البحث عن الاستلزام؛ أي كشف للعلاقات الكامنة بين الأشياء، كالتلازم بين الأحداث والقدرة، والتلازم بين إحكام الفعل واتساقه وبين القدرة والعلم، و كالتلازم بين هذين وبين الحياة والوجود، و كالتلازم بين الحياة وبين السمع والبصر والإدراك، و كالتلازم بين انتهاء الحوادث وعدم انتهائه تعالى إلى حد، وبين القدم^٦. كما استنتج القاضي عبد الجبار من البحث في استلزامات القسم أن الله تعالى ليس جسماً، وليس عرضاً، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من صفات مادية من المجاورة والحلول وسائر التغيرات الأخرى في الصعود والارتفاع، والهبوط والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان آخر، و لا تجوز الزيادة عليه أو النقصان فيه، و لا تجوز الحاجة عليه؛ ولا يتصف بصفات المادة والجسم، ولا تنطبق عليه خصائصها وشروطها؛ كالمجاورة والمقابلة، و المماسمة والحلول، والرؤية والإدراك^٧، ويلزم عن كل هذا الوحدانية^٨.

وظهر توجيه النقل للعقل عند القاضي عبد الجبار في توظيف مناهج جديدة لدراسة أديان مختلفة؛ منها المنهج التاريخي النقدي للكتب المقدسة، والمنهج المقارن، والمنهج التكويني، ومنهج المخالفة^٩، و التي تعد استمراراً تطبيقياً لمواقف القرآن الكريم من الديانات الكتابية^{١٠}.

^١ راجع تفصيل ذلك في هذه الأطروحة، ص ٣٥٣.

^٢ راجع الفصل الأول من هذه الرسالة، ص ٤٨.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٦.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٣٩.

^٥ المصدر السابق.

^٦ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١-٢٢.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ ليس منهج المخالفة هو منهج المقارنة كما قد يتصور البعض، بدليل أنه بعد المقارنة لا يهتم إلا بنقاط الاختلاف، ثم تحليل أسبابها تحليلاً ميدانياً، ليصير بذلك مزيجاً بين المقارنة والبحث التكويني، والنقد التاريخي.

^{١٠} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٤. وفرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ٨٥.

بين القاضي عبد الجبار أن لكل نقد موضوع، يتميز بقابلية الدراسة، وإلا لم يكن البحث مشروعاً، ولما كان الله عزوجل غالباً عن العين وغير خاضع لمعطيات الحس اهتم هذا المبدأ بالنص على إمكانية استبدال الغائب بما يقوم مقامه إذا تعذرت مباشرته، وليس ذلك هنا سوى فعله؛ وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار: (الأصل فيه أن الله تعالى لا يعرف ضرورة، وكل ذات لا تعرف ضرورة، فالتطريق إليها لا يعدو أحد أمرين؛ إما أن يكون حكماً صادراً عنه، أو فعلاً واقعاً من قبله)؛^١ ولا يمكن في نظره الاستدلال بالأحكام على وجوده جلاً وعلاً؛ لأن ذلك سيؤدي إلى إثبات علة لوجوده، وإثبات قديم آخر مع الله تعالى، وهو المعلول، ليصيراً هنالك قديمان، الله - تعالى عن ذلك - والعلة، وهو محال للتمانع.^٢ وبذلك لم يبق بالإمكان إلا الاستدلال بالأفعال عليه جلاً وعلاً.

وليس الأفعال في نظر القاضي عبد الجبار سوى ما نراه بأعيننا من ظواهر كونية ونفسية وإنسانية ونحوها، لملاحظة ما فيها من دلالة على صفات تحدثها؛ أي الله تعالى.^٣ وهو بذلك يجعل دراسة المشاهد، والتأمل في معطيات عالمتنا الفعلي وخصائصه، باعتباره فعلاً دالاً على فاعله، وقابلاً للإدراك، ويمكن ملاحظته بطريقة منظمة؛ تبدأ من ملاحظات ملامح جزئية، ليتوصل إلى تعميمات جزئية، ويتعرف على الأحكام؛ إذ أن (الأحكام إنما تصدر عن العلة)، والتي يتوصل إليها بتحرير المناط الذي يتم فيه فحص الفروض الممكنة، ليحدد الفرض العامل، بطريقة تحقيق المناط، وبذلك تصير إن توفر الاطراد نظريات عامة تفسر الواقع، تتسم بالاتساق المنطقي والمطابقة الواقعية. ولذلك نجده في تحليله للصفات الإلهيات يؤكد على هذا المبدأ، ويبرز أهمية قياس الغائب على الشاهد، ثم يحاول أن يقترح في ضوء ذلك منهجاً لمشاهدة الصفات الإلهية، يبدأ بالنظر في المحدثات؛ أي الشاهد، أي التأمل في عالم الخلق ودراسة أسرار الكامنة، والتي تدل برمتها على أنها مخلوقة لله جل وعلاً، فنقوننا إلى كمالات الله الوجودية المختلفة. فلما يتأكد من صحة الفعل من هذا المحدث، ولما يتأكد من أنه صنع متقن يستنتج أن محدث الكون 'قادر'، ثم ينظر في اتساق وإحكام هذا الفعل المشاهد، ليحصل لديه العلم بأنه تعالى 'قادر' و'عالماً'، وينتج عن النظر في هذين أنه عزوجل 'حي'، ثم ينظر في كونه حياً لا أفة فيه، فيحصل له العلم بكونه 'سميعاً'، 'بصيراً'، 'مدرِكاً' للكائنات، ثم ينظر في كونه 'عالماً وقادراً' فيتحقق له العلم بكونه 'موجوداً'، ولما كانت الحوادث تنتهي إليه، وهو لم ينتهي إلى حد فيكون العلم به قديماً، وهكذا دواليك مع باقي الصفات.^٤

ويمكن عد هذا المبدأ نتيجة منطقية لمبدأ الاستبدال السابق الذكر، واستمراراً تطبيقياً له، وأهم ما يميزه عن الفلاسفة وكثير من علماء الإلهيات والميتافيزيقا، إذ أنه لا يتخذ لأنساقه في البحث الإلهي مقدمات بديهية منطلقاً، ليستنبط منها كل القضايا، وإنما يبحث عنها بمعونة الحس، فيبدأ أولاً باكتشاف وإدراك الكون، معتبراً في خصائصه وعظمته وتكوينه العجيب، ليصير دليلاً على جلال الخالق وجماله.^٥

ويمكن رد أصول هذا المبدأ إلى القرآن الكريم، بما حثه على التأمل والسير في رحاب الكون للتدبر في الآيات التكوينية في صعيد الأفاق والأنفس، كما في قوله عزوجل ﷻ: ﴿ قُلْ أَنْظِرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾؛^٦ أي أنظروا نظرة تدبر وتأمل لتكتشفوا حقائق الكون، وبذلك صار

^١ المصدر السابق، ص ٨٩.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٢١ - ٢٢.

^٤ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٥.

^٥ المصدر السابق، ص ٤١.

^٦ المصدر السابق.

^٧ سورة يونس، آية ١٠١.

التأمل تأكيدا للعقائد القرآنية وتأييدا لحكم العقل في هذا المجال، وهذا ما يثبت أن القرآن الكريم يهدف إلى توجيه الإنسانية في معرفة قضايا الألوهية، وتوجيه النظر العقلي لاستنباطها.

ثانيا: قاعدة التنزيه

تعد هذه القاعدة عند القاضي عبد الجبار أساس التفرقة بين المدارس الكلامية المختلفة، ومنهجها كلاميا قائما بذاته، ومسلكا تفسيريا، بما لها من نتائج في تحليل نصوص مصادر الأدبان المقدسة، وتقرير دقيق للمباحث الإلهية، وقد تبين لنا أنها تتأسس عنده على مبادئ مختلفة، وهي:

١. مبدأ التوحيد
٢. مبدأ المخالفة
٣. مبدأ الشبيه
٤. مبدأ نفي البلکفة
٥. مبدأ الصلاح و الأصلح
٦. مبدأ التأويل

١. مبدأ التوحيد

وهو أهم مبادئ التنزيه، وقد أتينا عليه في فصل سابق^١، و يتنوع إلى ثلاثة: توحيد الله تعالى في الوجود بمعنى نفي الشريك له، و توحيدده في الذات، و توحيدده في الصفات، بمعنى نفي الشبيه له؛ أما توحيد الوجود فالمراد به نفي الشريك و نفي الثاني أصلا، وبذلك لا مجال لادعاءات كل من الثنوية^٢، والنصاري^٣. وأما توحيد الذات، بمعنى نفي التركيب عنه و إثبات بساطة الذات الإلهية واستحالة كونها مركبة بأي نحو من التركيب؛ لأن المركب مفترق في وجوده إلى كل جزء من أجزائه، بحيث لو تخلف جزء واحد فقط عن الانضمام إلى باقي الأجزاء لما وجدت ذات المركب، والفقر والحاجة نقص ينزه عنه الغني^٤. وأما توحيد الصفات الإلهية فيكون بإثباتها وإثبات كيفية استحقاقها^٥. و يوافق القاضي عبد الجبار بهذا المبدأ كل المدارس الكلامية في تعاملها مع قضايا الإلهيات، بما يجعله مبدأ مجمعا عليه، يعبر عن خصوصية الإلهيات الإسلامية^٦.

٢. مبدأ المخالفة

و حقيقة هذا المبدأ عند القاضي عبد الجبار هي نفي كل نقيصة عن الله تعالى؛ والمراد بالنقيصة هنا كل خصائص المحدثات من صفات إنسانية و أحوال جسمية مختلفة^٧؛ كالحاجة^٨، والضعف^٩، والمجاورة والحلول، الصعود والهبوط، والارتفاع والانحدار، والانتقال، والزيادة والنقصان^{١٠}، لما ثبت أنها محدثة تحتاج لمحدث^{١١}، وهو عين ما يستحيل في حق البارئ جل وعلا، وقد أجاد شيخ الإسلام ابن تيمية بتسمية هذا المبدأ 'بمبدأ نفي النقص' عنه^{١٢}، وهو ما

^١ راجع هذه الأطروحة، ص ص ٤١-٤٥.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٩

^٣ المصدر السابق، ص ص ١٩٩-٢١٠

^٤ المصدر السابق، ص ص ٢١٠-٢١٦.

^٥ المصدر السابق، ص ص ١٤٦

^٦ المصدر السابق، ص ص ١١٩-١٤٥

^٧ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٧، ص ٤٥

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ص ٢١ - ٢٢.

^٩ المصدر السابق، ص ٢٢

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} المصدر السابق، ص ص ٢٢-٢٣.

^{١٢} المصدر السابق، ص ٦٥

^{١٣} ابن تيمية تقي الدين، المصنفية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط ١، (مصر: دار الهدي المحمدي - السعودية: دار الفضيلة، ٢٠٠٠م)، ج ٢، ص ٣٧.

أشار إليه الجرجاني بقوله: (لا طريق لنا إلى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص)^١. وبذلك يتبين لنا أن هذا المبدأ يطمح إلى إثبات كل ما يقتضي وجود الكمال الإلهي، ونفي يقدح فيه، وهو (معظم المقصود من بعثة الأنبياء)^٢، ولا يتحقق ذلك إلا بنفي الشريك له؛ ونفي التركيب عنه، ونفي التشبيه له، وهو ما يجعل من هذا المبدأ وجهاً آخر للتوحيد؛ إذ أن نفي الشريك عنه هو توحيد الوجود، ونفي التركيب عنه هو توحيد الذات، ونفي التشبيه هو توحيد الصفات، بمعنى نفي التشبيه له^٣، وهو في ذلك يوافق ما تحصل لدى المدرس الكلامية المختلفة^٤.

وبتطبيق القاضي عبد الجبار لهذا المبدأ استنتج اتصاف الله تعالى بصفات سلبية مختلفة^٥؛ منها أنه عزوجل ليس جسماً و"ليس عرضاً"، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام والأعراض من صفات مادية من المجاورة والحلول وسائر التغيرات الأخرى في الصعود والارتفاع، والهبوط والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان آخر، ولا تجوز الزيادة عليه أو النقصان فيه^٦، ولا يرى بالأبصار^٧، ولا يدرك بأية حاسة من الحواس^٨.

٣. مبدأ التشبيه

تميزت إلهيات القاضي عبد الجبار بنفي التشبيه بين الخالق ومخلوقاته في الذات والصفات والأسماء، ليثبت وحدانيته، وهو ما صار مبدأ يحتكم إليه في تحديد أحكام ما يليق بالله تعالى وما لا يليق؛ مؤكداً أنه (عزوجل يوصف بالنفس والإثبات جميعاً)^٩، وبذلك يصير ضبطاً لمبدأ المخالفة المذكور آنفاً، ويخرج به عن أوهم التعطيل، وبذلك يؤسس فيصل التفرقة بينه وبين المشبهة والممثلة، مبيناً أن (التشبيه لا يقع بالأسماء والصفات، وإنما يقع بالاشتراك في الصفة الذاتية)^{١٠}. وهذا المبدأ من أخص الإلهيات القرآنية، بما ورد في قوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^{١١}، ليصير مبدأ إسلامياً، وهو ما عبر عنه الأصفهاني بمبدأ المماثلة، مبيناً أنها (اشترك شينين في معنى ما ذاتياً فيهما، أو عرضياً، أو ذاتياً في أحدهما وعرضياً في الآخر. وكل مماثلة لا تتفك عن ثلاثة أوجه: إما من حيث الجنس ويقال له الند، أو من حيث الكمية ويقال له المساواة، أو من حيث الكيفية ويقال له الشبه)^{١٢}، والكل مراد في هذا المقام. وهو تحديد أدق وأبين مما تناوله القاضي عبد الجبار. وبتطبيق القاضي عبد الجبار لهذا المبدأ لم يجوز على الله جل وعلا المجاورة والمقابلة والمماسمة والحلول، والصعود والهبوط، والارتفاع والانحدار، والانتقال من مكان إلى مكان، كما لم يجوز رؤيته بالأبصار، ولا إدراكه بشيء من الحواس، لأن كل ذلك هو اشتراك في الصفة الذاتية^{١٣}، وهذا ما يوجب مماثلة الله -تعالى عن ذلك- للأجسام^{١٤}.

^١ علي بن محمد الشريف الجرجاني، شرح المواقف، تح: د. عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)، ج ٨، ص ١١٨.

^٢ المصدر السابق، ص ٢٢.

^٣ المصدر السابق ص ٤٥ وما بعدها.

^٤ المصدر السابق، و الأصفهاني، الاعتقادات، ص ٦٨-٧٣.

^٥ راجع تحليل معنى الصفات السلبية في هذه الأطروحة، ص ٣٣٠.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١ - ٢٢.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥٣.

^٨ المصدر السابق.

^٩ سورة الشورى، آية ١١.

^{١٠} الأصفهاني، الاعتقادات، ص ٧٤.

^{١١} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٢.

^{١٢} المصدر السابق.

البلكفة هي اصطلاح يدغم كلمتين، وهما 'بلا' و 'كيف'، وقد ساد بين الكثير من المتكلمين، للدلالة على موقف من الصفات الخبرية الواردة في نصوص الوحي، ينسب إلى السلف، و يؤسس تحليلاً لسانيًا للفظ، يصيِّره ثلاثة مكونات؛ وهي: لفظ، ومعنى، و كيف، ولا شك أن التحليل اللساني لا يقر سوى اللفظ والمعنى، وكأني بالمتكلمين هنا يجعلون كيف جزءاً من المعنى، وهذا ما وقع في تحليل 'الصفات الخبرية'، حيث أثبت الله ما أثبتته لنفسه دون كيف كلي من السلف و الكرامية، و الكلائية، و متقدمو الأشاعرة، و الماتريديّة، و أهل الحديث، و متمسكهم أن الذات الإلهية غيبية لا تتال بالعقل، ويزيد هذا قوة أن الله سبحانه قد أثبتنا لنفسه وهو أعلم بنفسه منا، أضف لهذا إمساك السلف الصالح عن ذلك وهم خير القرون؛ فكيف يتجرأ الناظر على التأويل^١، وهو ما يلخصه قوله الإمام مالك المشهورة، (الاستواء معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب)^٢. خلافاً لهذا، فإن القاضي عبد الجبار يشابع المعتزلة و متأخرو الأشاعرة و الماتريديّة و الإباضية، مبيناً أن هذه الصفات يفيد ظاهرها تشبيه الله بمخلوقاته، ولذلك ينبغي تأولها بما يليق به تعالى، بتوظيف قواعد اللسان العربي لتحقيق ذلك. ويظهر ذلك في تحليل القاضي عبد الجبار للاستواء من قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^٣؛ إذ يرفض الوقوف على الظاهر من غير تكييف، ليؤوله بالاستيلاء^٤، كما يظهر في تحليل النظر من قوله جل و علا: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ أَلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾^٥، ليرفض الرؤية من غير تكييف^٦. وهذا ما يرفضه القاضي عبد الجبار مبيناً أنه لا يصح أن يوصف الله تعالى وصفه بالجسمية، كما لا يصح وصفه بلوازم الجسمية؛ من صفات الأعضاء كالوجه واليد، و صفات أحوال الأجسام، كالنزول والجهة وغير ذلك، كما لا يصح إثبات هذه الألفاظ، و ادعاء أن ذلك بلا كيف، ورد هذا الكلام بدليل أن القول في بعض الصفات ليس كقول في كل الصفات كما يرى ابن تيمية؛ ولذلك لا يصح إلحاق الرؤية بالعلم في الحكم كان الله تعالى يعلم بلا كيف، فكذلك يرى بلا كيف، لأن هذا الإلحاق قياس (من نون علة تجمعهما؛ فإن للعلم أصلاً في الشاهد، وللرؤية أصلاً، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله، فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به، ولهذا يتعلق بالموجود والمحدث والقديم، فإن كان معدوداً علم معدوماً، وإن كان موجوداً علم موجوداً، وكذلك الكلام إذا كان محدثاً أو قديماً، وليس كذلك الرؤية فإنها لا تتعلق إلا بالموجود، ولهذا لا يصح في المعدوم أن يرى)^٧.

و لا نوافق القاضي عبد الجبار فيما ذهب إليه؛ لأن البلكفة هي في حقيقتها تأويل، بدليل أنها أثبتت الظاهر من الخطاب، و حملت المعنى على كيف غير معقول، لأن تمام المعنى لا يدرك إلا بالكيف؛ و قد أجاد من سمى البلكفة تأويلاً إجمالياً، وأما من رام حمل الكلام على غير ظاهره مع التعيين، من غير بلكفة، فقد رام التأويل التفصيلي، وبذلك صار خلافهم وفاقلاً،

^١ محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ط ٨، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥)، ص ١٠٠، و محمد البيهقي، الاعتقاد على مذهب السلف، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٨٦)، ص ٤٣، و عبد المجيد عمر النجار، الإيمان وأثره في الحياة، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٧)، ص ١٥٨-١٦١

^٢ المصادر السابقة

^٣ القاضي عياض بن موسى، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: أحمد عراب، (المغرب: مطبوعات المملكة، ٨٢)، ج ١، ص ١٧١

^٤ سورة طه، آية ٥

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٧

^٦ سورة القيامة، آية ٢٢

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦١

^٨ المصدر السابق، ص ١٧٨

^٩ البوطي، كبرى اليقينيّات وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ص ١٠٠، النجار، الإيمان بالله وأثره في الحياة، ص ١٥٨-١٦١

وتبين أن الخلاف إنما هو في التأويل الإجمالي أو التأويل التفصيلي. وإن كنت أفضل مذهب السلف في هذا المقام، لتعضده بالبحث اللساني الحديث الذي أثبت أن الكلام ليس حقيقةً ومجازاً بقدر ما هو سياقات، تنشأ لتكون دالة على معان محددة، فاللفظة تفيد معنى في سياق، وتفيد آخر في سياق، وهكذا دواليك، ولذا صح القول بأن المعنى هو السياق^١. وتطبيقها على دراسة الصفات الخيرية نستنتج أن سياقات لغوية خاصة بالله تعالى، يتحدد معناه وفق السياق الشرعي العامي، أي قواعد التنزيه، وبالتالي نعلق باب التعطيل، ونفتح باب الإثباتات، ونسد باب التشبيه، وأعظم به توحيداً. وهذا ما يجنبنا حيرة المتأولين في تحديد المراد، ويحفظ صف المسلمين، ويجعل المعتقد معقولا سهل التبليغ.

٥. مبدأ الصلاح و الأصلح

يعد هذا المبدأ أساس التنزيه في الفعل الإلهي عند القاضي عبد الجبار^٢، لتأكيد على أن كل أفعال الله كلها حسنة، تقصد ما هو أصلح للإنسان في دنياهم و آخرتهم^٣؛ فلا تدعو إلى مفسدة ولا تأمر بقبیح، و لا ينهى عن مصلحة، و لا تخل بواجب^٤، فشرائعه معللة بتبغى النفع و تريد الخير للإنسانية^٥، و(تخاطب المكلف لمصلحه)^٦، و تدفع المضار عنها، و تحفظ الدين و النفس و العقل و المال و العرض بكل ما يناسب الإنسان، مراعية الأصلح، و لذلك فلا يكلف الإنسان إلا ما يطيق، و لا يكذب في خبره و وعده و وعيده^٧، و أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم^٨؛ و ليس تغير الشرائع النبوية و بعثة الأنبياء و الرسل عليهم الصلاة و السلام إلا مظهر من مظاهر هذا الأساس^٩، فكلها حكمة و صلاح، و رعاية و عناية و تفضل، لا عبث فيه^{١٠}.

٦. مبدأ التأويل

إن 'التأويل' كما يرى القاضي عبد الجبار هو جهد بشري للكشف عن دلالات النص المرادة، يهدف إلى حمل الكلام على غير ظاهره، اعتماداً على قرائن سياقية ومعنوية^{١١}، ولذلك يفترض لدى المفسر نسقا عقدياً وفكرياً جاهزاً، وعلماً بالخطاب المدروس، تؤول إليه كل النصوص التي لا يقبل ظاهره^{١٢}. وأساس القبول هو العقل والنصوص الأخرى، كما أن المعنسى الجديد الذي سيحمل عليه النص هو المعنى الأكثر عقلانية. وبهذا يتبين أن العقل سابق للنص، إذ أن هذا الأخير محتاج إليه. والمراد بالعقل في هذا المقام هو ما تحصل لدى المتكلم من معارف في البحث الإلهي، ومن ذلك الأصول الخمسة الاعتزالية، والتي هي في نظر القاضي عبد الجبار نتاجاً عقلياً، يحتكم إليها في التفسير، حتى لا تختلف دلالاته عن مقرراتها، وإلا تحتّم التأويل أو رفض النص أصلاً. ولذلك فإن النصاري في نظر عبد الجبار قد جهلوا التفسير، إذ لم تكتمل لديهم تلك العلوم الضرورية للمفسرين، يقصد الأصول الخمسة، ولذلك (فالنصاري لا تعرف الربوبية، ولا تفرق بينها وبين الإنسانية)^{١٣}. إذ أنهم لما جهلوا معايير التفكير السليم،

^١ أحمد حساني، مباحث في اللسانيات، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجزائرية، ١٩٩٤)، ص ١٣٧-١٨٥

^٢ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٢٢.

^٣ المصدر السابق، ج ١٤، ص ١٨-١٩

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١٠٨.

^٦ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٠-٣١.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧، ص ٧٧.

^٨ عبد الجبار، المقني، ج ١٤، ص ١٨-١٩، وأيضاً له، المحيط بالتكليف، ص ١٢٠.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^{١٠} عبد الجبار، المقني، ج ١٤، ص ١٨-١٩، وأيضاً له، المحيط بالتكليف، ص ١٢٠.

^{١١} عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤.

^{١٢} المصدر السابق، وأيضاً له: المقني، ج ١٤، ص ١٨-١٩، وأيضاً له، المحيط بالتكليف، ص ١٢٠.

^{١٣} عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص ٢٠١.

و عدموا النموذج الفكري السليم أخطأوا التفسير ولم يفرقوا بين الحقيقة و المجاز. فجهلهم بما تقتضيه العقول جعلهم يؤولون الحقيقة بما تتفق مع المجاز، والمتشابه بما يتفق مع الحكم^١.

و يعد توظيف النقل من غير استرشاد بالعقل من تحريف الكلم عن مواضعه، لما يثريه من حمل للكلام على غير المراد منه؛ كأن يتمسك بالظاهر، وهو غير مراد، وهو ما أدى إلى التشبيه والتجسيم والخلط في فهم الدين ودلالاته مصادر، كما أدى إلى ظهور فرق دينية مختلفة، ومن ذلك المشبهة، والفرق النصرانية؛ أما المشبهة فيتمسكهم بظواهر النصوص التي يوحى بالتشبيه، مدعين أنها صفات الباري جل وعلا، و أما الفرق النصرانية، فيما تمسكوا به من ظواهر الكتاب القدس في إثبات التثليث والتجسيد والصلب، ليتخذوه دليلا على أن الله تعالى عن ذلك ثلاثة أقانيم؛ أب وابن و روح قدس، مع أن هذا التفسير يخالف ما تدركه العقول، فالعقل يقتضي أن يكون الله واحدا، ولا يجوز في حقه اتحاد و لا تجسداً.

وقد استكر القاضي عبد الجبار موقف من يرفض مبدأ التأويل؛ محتجا بالمنع في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، كأنه يطمح من خلال ذلك إلى السلامة من الوقوع في الزيغ؛ لأن التأويل أمر مظنون، وهو ما لا يليق بالبحث في صفات الله تعالى، إذ ربما أولت الآية على غير المراد بها، فيكون الزيغ، ولذلك نقول كما قال الراسخون في العلم ﴿كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، أما بظاهره وصدقنا بباطنه، وفوضنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك؛ إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه^٢. وقد دلل على موقفه بأن المراد في الآية السابقة الذكر هو تقسيم آيات القرآن الكريم إلى قسمين: المحكمات والمتشابهات، وهي (أعني الآية المذكورة) من المحكمات. وليس فيها ما ينص أو يظهر منه المنع من تأويل المتشابه على نحو الإطلاق الذي يشمل من كان في قلبه زيغ، ومن ليس في قلبه مثله. نعم، هي تمنع من تأويل المتشابه لمن كان في قلبه زيغ لما في تأويله من عزوف عن المحكم، و إثارة للفتنة والجدل^٣.

ويمكن القول أن المسلكين مسلك التفويض ومسلك التأويل ينشادان غاية واحدة، ولا يتباعدان كثيرا كما يصور هواة الفرقة؛ فالوفاق بينهما تام في ضرورة تنزيه الله تعالى مماثلة المحدثات، هو كذلك في ضرورة صرف الكلام عن ظاهرة المتبادر، ولم يبق بينهما خلاف إلا في الإحالة على ما هو غير ظاهر، حيث توقف السلف وفوضوا كيف إلسى الله، أو تعيين معان أخرى يحتملها اللفظ، وتعزدها القرائن من السياق، كما فعل الخلف ومنهم القاضي عبد الجبار.

ويجدر بنا بعد أن تبين الوفاق بين الرايين، الإبقاء على رأي السلف، لما فيه من تنزيه، مشفوعا بأصالة القائلين به، و مدعما بالبحث اللساني الحديث الذي يثبت أن الكلام سياقات دلالية، وأن اللفظة موات لا يتحدد معناه إلا في سياق، ينبغ فيها روحا، فتصير ذات معنى،

^١ المصدر السابق، ص ١١٥.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١٤.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٦.

^٤ سورة آل عمران، آية ٧.

^٥ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٠٣ - ١٠٤.

^٦ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج ١، ص ٣٤.

وهذا ما يجعل من السياقات الغيبية لغة خاصة، نثبت ظاهره، مع الاعتقاد بأنها معنى يليق به، لتجنب مخاطر التأويل التفصيلي وحيثه في تعيين المراد بعد ترك المتبادر من الظاهر.

وستتبعها 'مبدأ التوحيد' و'مبدأ المخالفة' مبدأ الشبيهة و'مبدأ نفسي البلكفة' و'مبدأ الصلاح' و'الأصلح' و'مبدأ التأويل'، تشكل منهج القاضي عبد الجبار في تنزيه الله سبحانه وتعالى في ذاته وصفاته وفعله، وتعد أساس الاعتزال خصوصية في الكلام.

ثالثاً: قاعدة التصنيف

لدراسة الصفات الإلهية أهمية كبيرة عند القاضي عبد الجبار، ترجع إلى أهمية متعلقه، إذ أن المكلف لا يصير توحيداً لله تماماً إلا إذا علم وأقر بوجود الله تعالى ووصفه بما يجب، يقول في ذلك: (أن يعلم القديم تعالى بما يستحقه من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها، ويعلم ما يجب له، في كل وقت دون وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت، ثم يعلم أن من هذه حاله، لا بد أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفيًا وإثباتاً على الحد الذي يستحقه)^١. وهو ما يبين أهمية معرفة أنواع الصفات الإلهية، ويجعل التوحيد الكامل مرهوناً بمعرفتها^٢.

و يمكن في نظر القاضي عبد الجبار تصنيف الصفات الإلهية وفق ثلاثة اعتبارات، وهي:

١. تقسيم الصفات باعتبار كيفية الإثبات
٢. تقسيم الصفات باعتبار كيفية الوجوب
٣. تقسيم الصفات باعتبار الاختصاص

١. تقسيم الصفات باعتبار كيفية الإثبات

وظف القاضي عبد الجبار كيفية الإثبات كأساس للتمييز بين نوعين من الصفات الإلهية، وهي:

١. الصفات الثبوتية

وهي الصفات التي تعني بإثبات كل مقتضيات وجود الكمال الإلهي، كالحياة والعلم والقدرة، وغيرها^٣. وسموها بالصفات الثبوتية مقابلتها لقسيمتها بالصفات السلبية؛ كما أنها أيضاً وجودية، وهي حقيقة الثبوت^٤، وتعرف أيضاً بالصفات الكمالية و'الصفات الجمالية'، و'صفات الجمال'؛ والسبب أنها ثابتة لا تتغير، وهو معنى من معاني الجمال^٥.

٢. الصفات المنفية

وهي الصفات التي تعني بنفي كل نقص ومقتضيات عدم كماله تعالى، ووصفت بالسلبية مقابلتها لقسيمتها الثبوتية؛ أضف إلى هذا أنها عدمية، وهي حقيقة السلب، فهي تسلب الاتصاف بما يستحيل على الله تعالى، ومن هذه

^١ حساني، أبحاث لسانية، ص ١٣٧-١٨٥

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٥.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الهادي الفضيلي، خلاصة علم الكلام، (العراق: الحوزة العلمية، ٩٧).

^٦ ص ٧٤-٧٥

^٧ المصدر السابق. والإيجي، الموافقات، ج ٨، ص ٥٢-٥٧.

^٨ الفضيلي، خلاصة علم الكلام، ص ٧٤-٧٥.

الأسلاب القول بأنه تعالى لبس بجوهر وليس بعرض وليس بمركب، ولا شريك له^١. وتعرف هذه الصفات أيضاً عند المتكلمين 'بالصفات الجلالية'، و'صفات الجلال' و'صفات الإكرام'^٢، والسبب أنها تجلّ الله تعالى وتنزهه عن النقص^٣.

٢. تقسيم الصفات باعتبار كيفية الوجوب

قسم القاضي عبد الجبار الصفات الإلهية تبعاً لوجوبها إلى أقسام مختلفة، وهي:

١. ما يجب له في كل حال من الصفات
٢. ما يجب له تعالى من الصفات في وقت دون وقت
٣. ما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت

النوع الأول: أما ما يجب له في كل حال من الصفات، وهي (الصفة التي بها يخالف مخالفة، و يوافق موافقة لو كان له موافق تعالى على ذلك، وكونه قادراً، عالماً، حياً، موجوداً، مريداً كارهاً)^٤. وجميعها تجب له في كل حال. ويفصل القاضي في كيفية استحقاق الله لهذه الصفات، فالصفة التي يقع بها الخلاف و الوفاق يستحقها لذاته، والصفات الأربعة الأخرى، كونه قادراً عالماً، حياً، موجوداً، يستحقها لما هو عليه في ذاته^٥.

النوع الثاني: وأما ما يجب له تعالى من الصفات في وقت دون وقت، فمثل كونه مدركاً، فإنه مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريداً و كارهاً، فإن ذلك يستند إلى الإرادة و الكراهية الحادثتين الموجودتين لا في محل^٦. ويظهر جلياً أن القاضي عبد الجبار يقصد بهذين النوعين ما درج المتكلمون على دراسته تحت 'مبحث الصفات الثبوتية'، و الذي يعنى بإثبات كل مقتضيات وجود الكمال الإلهي، كالحياة والعلم وغيرها.

النوع الثالث: ما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت؛ وهو ما يضاد هذه الصفات، ككونه عاجزاً جاهلاً معدوماً، فإنها تستحيل في حقه^٧. ويشمل هذا النوع ما يدرسه المتكلمون عادة تحت 'مبحث الصفات السلبية'، والتي تهتم بدراسة نفي كل نقص و مقتضيات عدم كماله تعالى.

ويمكن تلخيص تصنيف القاضي عبد الجبار للصفات الإلهية باعتبار هذا الملحظ في [شكل رقم ٧].

| نوع الصفة | تعريفها | تحديد الصفة | كيفية وجوبها | كيفية الاستحقاق |
|-----------------|----------------|---------------------|--------------------|---------------------|
| الصفات الثبوتية | النوع الأول | ١. الصفة الذاتية | تجب له في كل حال | يستحقها لذاته |
| | | ٢. كونه قادراً | | يستحقها لما هو عليه |
| | | ٣. كونه عالماً | | |
| | | ٤. كونه حياً | | |
| | | ٥. كونه موجوداً | | |
| النوع الثاني | ٦. كونه مدركاً | يجب له تعالى في وقت | مريد كاره بإرادة و | |

^١ الإيجي، المواقف مع شرح الحلبي والسالياكوتي، ج ٨، ص ٢٢

^٢ المصدر السابق

^٣ المصدر السابق

^٤ المصدر السابق

^٥ المصدر السابق

^٦ المصدر السابق

^٧ المصدر السابق

^٨ المصدر السابق

| كراهة موجودتين لا في محل | دون وقت | ٧. كونه مريدا ٨. كونه كارها | | |
|--------------------------|------------------------------------|---|--------------|----------------|
| | ما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت | ما يضاد: ١. النوع الأول ٢. النوع الثاني ويضيف إليهما: ١. نفي الحاجة ٢. نفي الجسمية ٣. نفي الثاني ٤. نفي الرؤية | النوع الثالث | الصفات السلبية |

تقسيم الصفات باعتبار كيفية الوجوب [الشكل- (رقم ٨)]

٣. تقسيم الصفات باعتبار الاختصاص:

اقترح القاضي عبد الجبار تصنيفا آخر للصفات الإلهية باعتبار اختصاص الله تعالى بها أو عدم ذلك إلى ثلاثة أنواع، وهي:

١. ما يختص به الله تعالى على وجه لا يشاركه أحد
٢. ما لا يختص به الله تعالى
٣. ما يشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق

النوع الأول: وهو ما يختص به الله تعالى على وجه لا يشاركه أحد، وهي الصفات التي يختص بها الله تعالى، ولا يشاركه فيها أحد من خلقه. وتشمل:

١. الصفة الذاتية
٢. القدم
٣. الغنى^١.

النوع الثاني: أي ما لا يختص به الله تعالى، وهي الصفات التي يُشارك فيها الله تعالى غيره؛ إلا أنه يخالف في كيفية الاستحقاق؛ إذ (أن القديم يستحقها تعالى سبحانه يستحقها لما هو عليه في ذاته، والواحد منا يستحقها لمعان محدثة)^٢، وتشمل هذه الصفات ما يلي:

١. كونه قادرا
٢. كونه عالما
٣. كونه حيا
٤. كونه موجودا^٣.

النوع الثالث: وهو ما يشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق، ويشمل:

١. كونه مدركا
٢. كونه مريدا
٣. كونه كارها^٤.

فإنه تعالى مدرك لكونه حي شرط وجود المدرك، وكذلك فهو مريد وكاره بإرادته والكراهية، كشأن الواحد منا، و الفرق بينه وبيننا أن الله تعالى حي لذاته، ولذلك لا يحتاج لحاسة، مريد كاره بإرادة و كراهة موجودتين لا في محل. و أما الواحد منساقمريد وكاره لمعنيين محدثين في قلبه^٥. و يمكننا تلخيص هذا التصنيف الأخير في [الشكل رقم ٨].

^١ المصدر السابق

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٧٦.

| نوع الصفة | الصفة | الجهة | الكيفية |
|------------------------|---|---|---|
| الصفات الخاصة | الصفة الذاتية القدم الغنى | يختص بها الله تعالى على وجه لا يشاركه أحد، | يستحقها لذاته |
| صفات المشاركة اللفظية | كونه قادرا كونه عالما كونه حيا كونه موجودا | التي يشارك فيها الله تعالى غيره؛ إلا أنه يخالف في كيفية الاستحقاق | يستحقها لما هو عليه |
| صفات المشاركة المتميزة | كونه مدركا كونه مريدا كونه كارها | ما يشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق | مريد كاره بإرادة و كراهة موجودتين لا في محل |

تقسيم الصفات باعتبار الاختصاص [الشكل- (رقم ٩)]

وهذه التصنيفات هي اجتهادات في جمع مختلف الصفات تحت نموذج واحد، يراد حسن العرض و تيسير المعرفة العقديّة، لتثبيت الإيمان، ومحاورة الآخر، والتمكين من المقارنة. وقد اختلف النظار في هذا المطلب وتفننوا في اختيار المحكات المصنفة؛ لتصير بذلك الصفات الإلهية أنواعا، تخضع لتقسيمات مختلفة، يمكن عد بعضها تصنيفا عاما توافق عليه المدارس الكلامية، وعد بعضها الآخر تصنيفا خاصا بمدرسة معينة^١.

و يمكن أن نجمع بين مختلف التصنيفات لتصير كما يلي:

الصفات المنزهة: ونريد ما سماه المتكلمون بالصفات السلبية، لأنها تنزه الله تعالى عن المماثلة.

الصفات الممجدة: ونريد بها ما عناه المتكلمون بالصفات الثبوتية الثمانية، ونؤثر اختيار هذه التسمية؛ لأن الصفة الثبوتية تشمل بمعناها الصفات الخبرية، وممارسة المتكلمين تبين أنها ليست كذلك، بينما اختيارنا يزيده دلالة ووضوحا، فهي ممجدة ومعظمة.

الصفات الخبرية: ونقصد بها الصفات التي أثبتت الله ما يوهم بالتشبيه، كالوجه واليد والنزول والرؤية، وغيرها، وسبب تسميتها بالخبرية، لأنه لا يمكن التعرف عليها إلا بالنقل.

الصفات الجمالية: ونريد بها الصفات التي تكشف حقيقة الألوهية، من رحمة ومغفرة و لطف، وغيرها. وعادة ما تغفل دراستها، رغم أهميتها في تقريب الإنسان من ربه، وتعريفه به حق المعرفة؛ علما أن هذه الصفات لا تتال إلا بالنقل، إذ العقل يعجز عن الإحاطة بها.

ويمكن القول إن القاضي عبد الجبار قد استطاع تأسيس منهج يدرس به الإلهيات، بما وضعه من قواعد، و أرساه من مبادئ، تتعمد العقل وتستهدي بالوحي، وتجاوز للآخر لأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، و تجعل الناظر في أمن من الوقع في الإلحاد والتعطيل، وتقويه من مزلق التشبيه.

^١ الأصبهاني، الاعتقادات، ص ٨١، ومحي الدين عبد الحميد، النظام الفريد بتحقيق جوهره التوحيد، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٦) ص ١١٦.

الفصل الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار
في دراسة نظريات الأديان في الصفات الإلهية

خصص القاضي عبد الجبار لهذا المبحث مئات و الآف الصفحات^١، يدل على موقفه المعتمدة، ويرد على غيرها من الفرق الإسلامية و غير الإسلامية^٢. والصفة الإلهية مفهوم متعال، تعالي موصوفها، وهو الله عزوجل، ومفارقة لطبيعة المحدثات عموما، و معلوم أن جل الأديان الإنسانية لم تخل من مواقف في هذا المجال، و تدعي الأديان الصحة لإلهياتها، و تلزم أتباعها بها، وهي مع ذلك تختلف و تتناقض فيما بينها، بما يحيل التوفيق بينها. أليس هذا كافيا للمساءلة عن الطبيعة المنهجية و الأسس النقدية لهذه المواقف؟ فاهتم القاضي عبد الجبار بمواقف الأديان في الصفات الإلهية، و اندفع للتساؤل عن أسس مواقفها، وحيثياتها النقدية؟ و لذلك فقد خص أسس نظريات الأديان في الصفات الإلهية بتحليل و نقد في إطار دراسة لإلهيات الأديان المختلفة.

و دراسة الصفات الإلهية عند مختلف الأديان الإنسانية تهتم بثلاثة مقاصد، وهي: إثبات الكمال المطلق لله تعالى، إثبات الكمال المطلق للصفات الإلهية، و إثبات الكمال المطلق للفعل الإلهي. وحق لنا بذلك أن نقول: إن دراسة الصفات الإلهية تطمح إلى دراسة معالم الكمال الإلهي. وبتوسل الأديان إلى تحقيق هذه المقاصد يثبات كل ما يقتضي وجود الكمال، و نفي كل ما يقدح في ذلك؛ و تقترح لذلك طرقا نقدية و مواقف منهجية و تصورات إثباتية، تلهج بتلك المقاصد، و تهفو إليها، فاختلقت الأطروحات، و صار الله في كل دين متصفا بصفات خاصة، قد يرفضها دين آخر، و لذلك يصح لنا أن نقول إن الخلاف بين إلهيات يمكن رده إلى مواقفها من الصفات الإلهية، و هو ما جعل القاضي عبد الجبار يتولى فحص هذه النظريات و يقترح مواقف نقدية و تصورات منهجية لدراستها، و جمع متوافقها، و حل تناقضها.

^١ راجع على سبيل المثال: عبد الجبار، المعني، ج ٤، ج ٥، ج ٦، بكاملها؛ حيث خصصها لدراسة الذات و الصفات الإلهية
^٢ المصادر السابق.

وقد تبين لنا أن سير وبحث القاضي عبد الجبار لنظريات الأديان في الصفات الإلهية قد تركز حول المبحثين التاليين:

أولاً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في الصفات الثبوتية
ثانياً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في الصفات السلبية

المبحث الأول:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في الصفات الثبوتية

يهدف البحث في الصفات الثبوتية إلى إثبات كل مقتضيات وجود الكمال الإلهي، كالحياة والعلم والقدرة والإرادة، وغيرها، وذلك نعتت بالثبوتية مقابلة للصفات السلبية، كما تسمى هذه الصفات بالصفات الذاتية؛ لأنه تعالى لا يتصف بأضدادها، ولا يجوز أن يخلو عنها أبداً، وقد سمي بعض المتكلمين هذه الصفات 'بالصفات الجمالية'، و'صفات الجمال'؛ بحجة أنها ثابتة لا تتغير، و هو معنى من معاني الجمال^١. وقد اختلفت الأديان في ذلك أيما اختلاف وقالت بنظريات مختلفة، من قديم إلى القرن الرابع الهجري؛ أو قل العاشر الميلادي، وهذا ما دفع القاضي عبد الجبار إلى الاهتمام بتناول نظرياتها المتنوعة في منهج دراسة الصفات الثبوتية، حيث أبرز خصائصها، وبين اختلافها، وقام بتحليل نتائجها تحليلاً كلامياً، مبرزاً صحيحها من سقيمها، و مقترحاً في الآن ذاته منهجاً بديلاً لدراسة الصفات الإلهية الثبوتية المختلفة، وبذلك يكون قد مزج بين النقد و البناء الكلاميين كما سنرى.

و أوضح القاضي عبد الجبار أن اختلاف نتائج الأديان في تحليل الصفات الإلهية الثبوتية عموماً يرد إلى اختلافهم في منهج اكتشافها بين مكثف بالنص وغير آبه بالعقل كما فعل الحشوية^٢، وبين ناظر في العقل، غير ملتف إلى النص كما هو الأمر عند الهنود^٣، وبين جامع بين العقل والنقل من غير إتقان كصنيع الأشاعرة في نظر القاضي عبد الجبار^٤، وبين جامع بينهما على وجه الإحكام، في نظره، كما هو المنهج في مصنفاته، وعند المعتزلة^٥، لتصير بذلك اتجاهات الأديان في دراسة الصفات الإلهية أربعة^٦.

^١ المصدر السابق.

^٢ الفضيلي، خلاصة علم الكلام، ص ٧٤-٧٥.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢.

^٤ عبد الجبار، المعنى، ج ١٥، ص ١٠٨-١٤٧.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٢٠.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٦٥.

^٧ راجع تحقيق هذه النظريات ونقد القاضي عبد الجبار في الفصل السابق، المبحث الأول.

إن القاضي عبد الجبار يعد العقل هو المقياس الأساسي للحقيقة في الصفات الإلهية، والذي من خصائصه الجمع بين العقل والوحي؛ إذ أن كل واحد منهما يؤيد الآخر، ولا تعارض بينهما في الحقيقة؛ وهو السبيل إلى المعرفة اليقينية في هذا المجال، والذي يركز على التأمل في الكون بعجائبه باعتباره فعلا إلهيا، وعلى هدى من قاعدة التعقل وقاعدة التنزيه^١، للوصول إلى صياغة تشكيل نسق منطقي ضروري ومترايط من الأفكار العامة، يطمح إلى تلمس خصائص محدث الكون وصفاته، وهو بذلك يجعل من البحث في الصفات الإلهية درسا في الخصائص العامة للكون، ويتوسل إلى ذلك باستخدام الإجراءات النقدية المتتالية الآتية:

١. إثبات وجود محدث للكون مخالف لجنس المحدثات بالنظر في الشاهد.
٢. إثبات القدرة الإلهية من خلال النظر في صحة الفعل منه، أي المحدثات.
٣. إثبات العلم الإلهي من خلال النظر في صحة الفعل من محدث الكون على وجه الأحكام والاتساق.
٤. إثبات الحياة الإلهية من خلال النظر في قدرة وعلم محدث الكون.
٥. إثبات السمع والبصر والإدراك الإلهي من خلال النظر في الحياة الإلهية.
٦. إثبات الوجود الإلهي من خلال النظر في قدرة وعلم محدث الكون.
٧. إثبات الإرادة الإلهية بالنظر في صحة الفعل منه على وجه نون غيره.
٨. إثبات القدم الإلهي بفعل التأمل في عدم انتهائه إلى شيء^٢.

وبذلك يصل القاضي عبد الجبار إلى إثبات الصفات الثبوتية السبع؛ والتي هي كونه قادرا، وكونه عالما، وكونه حيا، وكونه سميعا بصيرا مدركا للمدركات، وكونه موجودا، كونه مريدا كارها، وكونه قديما. وهذا الترتيب ليس اعتباطا ولا عبثا، ولا اتفاقا للقول فحسب، وإنما هو اختيار منهجي كما رأينا ذلك في النص السابق. وفي إطارها تتناول نظريات الأديان المختلفة في الصفات الثبوتية وحقيقتها، ودرس استدلالاتها النقدية، وهذا ما نثيره في المطالب الآتية.

المطلب الأول:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في القدرة الإلهية

عرفت القدرة بأنها الصفة التي يتمكن الحي معها من الفعل والترك بالإرادة، وإضافة قيد (بالإرادة) إلى التعريف تعني أن القدرة من صفات الفاعل المرید أو الفاعل المختار، وتسمية الفاعل بالمرید والمختار معا؛ لأنه لا فرق بين الإرادة والاختيار إلا في الاعتبار^٣؛ ذلك أن المختار يطلق على الفاعل باعتبار أنه ينظر إلى الطرفين (الفعل والترك) ويختار أحدهما، والمرید يطلق عليه باعتبار أنه ينظر إلى الطرف الذي يريده أي يرجحه. ويقال القدرة: الإيجاب؛ بمعنى وجوب صدور الفعل عن الفاعل دون أن يكون اختيار أو حرية في تركه^٤.

وفي رأي القاضي عبد الجبار فإن القدرة هي أول ما يعرف استدلالا من صفات الله تعالى، وما عداه من صفاته عز وجل فيترتب عليها لا غير؛ كما أن الأدلة التي دلت على وجود الله تعالى،

^١ راجع هذه الأطروحة، ص ص ٢٩٥-٣٠٠.

^٢ القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص ص ٢١ - ٢٢.

^٣ السبائكوتي، حاشية السبائكوتي على شرح المواقف، ج ٨، ص ص ٥٧-٥٨.

^٤ المصدر السابق.

هي التي تدل على كونه قادرا من غير قضية واسطة أخرى، وليس الأمر كذلك بالنسبة لباقي الصفات الإلهية؛ إذ كلها تحتاج إلى مقدمة أو مقدمتين، أو أكثر، تقوم بدور الواسطة.^١

و يظهر من كتابات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة؛ أن النصرانية واليهودية والصابئة والوثنيات العربية، والديانات الثنوية القديمة قد اتفقوا على إثبات صفة القدرة الإلهية، ومن ذلك الإسلام، إذ أن القرآن قد أكد على قدرة الله ﷻ وسعتها مرارا، ومن ذلك قوله جل وعلا: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾^٢، وقوله أيضا: ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾^٣، وحتى المعطلة فقد أنكرت الوصف وأثبتت المعنى؛ لأن الله لا يوصف إلا باللفظي دون بالإثبات؛ فيقال: ليس بمحدث ولا بموات، ولا جاهل، ولا عاجز، ولا سفيه، تنزيها له تعالى؛ لئلا يقع تشبيه بين الله خلقه^٤، وتعبيرهم هذا هو - في حقيقته - إثبات صريح لمعنى القدرة، واحتياط مما يمكن أن يوهم إطلاق اللفظ من تشبيه، وهو ما عبر عنه الجرجاني بقوله: (وإلى هذا-أي إثبات القدرة- ذهب المليون كلهم، وأما الفلاسفة فإنهم قالوا بإيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته، فيمتنع عنه، فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لا اعتقادهم أنه نقصان، وأثبتوا له الإيجاب زعما منهم أنه الكمال التام، وأما كونه قادر تعالى قادرا بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهو محل متفق عليه بين الفريقين-أي المليون والفلاسفة-).^٥ ويرجع القاضي عبد الجبار هذا الاتفاق بين الأديان والملل المختلفة في إثبات القدرة الإلهية إلى بساطة وبداهة استنتاجها؛ إذ أن كل من أثبت وجوده تعالى وأثبت خالقيته لهذا الكون أثبت له قدرة بداهة.^٦

وبين القاضي عبد الجبار أن اتفاق الأديان في إثبات صفة القدرة لا يلبث أن يتبدد حول جزئيات متعلقة بكيفية الاتصاف بها^٧، ومن ذلك اختلافهم في علاقة هذه الصفة بالذات الإلهية؛ بين قائل بأن الله يستحقها لذاته^٨، وبين قائل يستحقها لما هو عليه^٩، وبين قائل يستحقها لمعنى ليست قديما ولا حادثا^{١٠}، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى أزلي^{١١}، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى قديم كالأشاعرة^{١٢}، وقائل إنها أقنوم قائم بذات الباري، كالنصارى^{١٣}.

و وافق القاضي عبد الجبار هذه الأديان على القول بالقدرة الإلهية، ولكنه يرفض معظم طرق استدلالاتها، كال تقليد والإلهام كالتقليد والضرورة^{١٤}، لما سبق أن بيناه في الفصل الأول من هذا الباب، إذ (أن التقليد ليس بطريق للعلم؛ لأن الباطل كالحق في ذلك، وصح أن لا إلهام ولا ضرورة في هذا الباب؛ لما نعلمه من الاختلاف الشديد في الله تعالى وصفاته وعدله)^{١٥}، وبدلا عن ذلك يعتمد القاضي عبد الجبار على العقل، مستتبعا للدليل التالي: (قد صح منه-أي الله تعالى- الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادرا)^{١٦}. و بتحليل هذا الدليل يتبين أنه يتكون من قياس، شكله الأساسي هو:

- ١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٤.
- ٢ المصدر السابق، ورابعا أيضا لنفس المؤلف: المقفي، ج ٥، ص ١-١٥٥.
- ٣ سورة الاحزاب، آية ٢٧.
- ٤ سورة الكهف، آية ٤٥.
- ٥ عبد الجبار، المقفي، ج ٥، ص ١٥٢.
- ٦ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٥٧.
- ٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٤.
- ٨ المصدر السابق.
- ٩ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٥٧ - ٧٤ حيث أوفى هذه الاختلافات تحليلا.
- ١٠ المصدر السابق، ص ١١٩.
- ١١ المصدر السابق.
- ١٢ المصدر السابق، ص ١٢٠.
- ١٣ المصدر السابق.
- ١٤ المصدر السابق.
- ١٥ المصدر السابق، ص ٢١٢.
- ١٦ راجع المبحث الأول من الفصل السابق.
- ١٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٢٨٢.
- ١٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٣.

[١] صحة الفعل تدل على كون الفاعل قادرا

[٢] لكن الله تعالى قد صح منه الفعل

[٣] ∴ إن الله تعالى قادر

و دلت القاضي عبد الجبار على صحة القضيتين المؤلفتين لهذا الدليل بما يلي:

١. برهان القضية الأولى: والدليل على أن صحة الفعل تدل على كون الفاعل قادرا فهو قياس الغائب على الشاهد؛ فالشاهد يكشف عن نوعين من الناس: (أحدهما صح منه الفعل، والآخر تعذر عليه الفعل)^١، كالمريض والقاصر، فدل ذلك على وجود فارق بينهما، وليس ذلك إلا صفة القدرة، (وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرا، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا)^٢. وقد صاغ ابن تيمية هذا الدليل صياغة أخرى، ليصير كما يلي: (الفعل دل على القدرة، والإحكام دل على العلم، والتخصيص دل على الإرادة)^٣.

٢. برهان القضية الثانية: و أما الدليل على أن الله تعالى قد صح منه الفعل، فهو النظر في هذا الكون، فترى فيه أجسام العالم وكثير من الأعراض، (ولو يصح يقصد الفعل لم يقع، إذ الوقوع أمر زائد على الصحة)^٤، وبذلك يثبت صحة الفعل من الله تعالى، بواقع هذا الكون الذي يرى فيه آثارا منه.

و ملزم هذا التركيب المنطقي هو لزوم القول بقدرة البارئ جل وعلا. ويظهر جليا أن دليل القاضي عبد الجبار أسهل فهما و أخصر نظاما؛ إذ كان من شرطه - كما ذكرنا سابقا - توظيف الدليل الأقرب والأقل وسائط منطقية.

و دليل القاضي عبد الجبار على القدرة يعتمد على فحص الشاهد وفقا لمبدأ 'الاستبدال بالشاهد' التابع لقاعدة التعقل كما بياناها في الفصل السابق^٥؛ و مراده بالشاهد هنا هو الكون بعجائبه، و نظمته وعقله و معلولاته باعتباره فعلا إلهيا، ليبين أنه يمكن اتخاذه دليلا على اتصاف محدث الكون بالقدرة.

و لن تغيب على المقارن - هنا - الأصالة القرآنية لمنهج القاضي عبد الجبار في إثبات القدرة الإلهية، وامتثاله لمبدأ التعقل الثاني توجيه الوحي للعقل بما فيه من اعتماد على الشاهد والعلاقات الكونية المحسوسة للوصول إلى نتيجة حول القدرة، ومن ذلك قوله جل وعلا: ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾^٦، و قوله جل وعلا: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الأبصار﴾^٧، وهي كلها تنبيه إلى ما في هذه الآثار من دلالة عقلية على مؤثرها، وتوجيه للنظر و التأمل في العالم الطبيعي وعجائب المخلوقات، و التي هي

^١ المصدر السابق

^٢ المصدر السابق

^٣ ابن تيمية، الصفدية، ج ٢، ص ٣٧.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٣.

^٥ راجع: ص ص ٢٩٣-٢٩٥

^٦ سورة البقرة، آية ١٦٤

^٧ سورة آل عمران، آية ١٩٠.

آيات واضحة ودلائل قوية على وجود الله و صفاته العلية، بما فيها من دلالة على دور العلم والقدرة و التدبير الحكيم في عالم الوجود.

و أوضح القاضي عبد الجبار أنه يمكن نهج طرق نقدية تعتمد قاعدة التعقل لإثبات خصائص القدرة الإلهية دون إغفال لميزتها الإلهية، ومناقشة مختلف نظريات الأديان فيها، وما أخلوا به في هذا المجال، اعتمادا على قاعدة التنزيه وما تقرر من أدلة، لتصوير بدورها أصولا لاستلزامات عقلية جديدة، متفرعة عن دليل القدرة، يجب التسليم بها لنلا يقع التناقض في العلوم، ومن هذه الخصائص مايلي:

١. علاقة صفة القدرة بالذات الإلهية
٢. أزلية وصف الله تعالى بالقدرة
٣. أبدية استمرار الله تعالى بالقدرة
٤. عموم قدرة الله تعالى

١. علاقة صفة القدرة بالذات الإلهية

بين القاضي عبد الجبار أن نظريات الأديان قد اختلفت كثيرا حول كيفية استحقاق الله تعالى لهذه الصفة، بين قائل بأن الله يستحقها لذاته^١، وبين قائل يستحقها لمعنى ليس قديما ولا حادثا^٢، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى أزلي^٣، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى قديم^٤، وقريب منها قول النصارى بالأقنوم^٥، وهو ما يتولى القاضي عبد الجبار سببه، ليبين أن مقولة السليمانية باطلة، لتناقضها في ذلك (مناقضة ظاهرة)^٦، إذ أنها قد (وصفتها-يقصد الصفات- بأنها لا توصف)^٧. وأما القول بأنه يستحق القدرة لمعنى أزلي، أو القول بأن الله يستحق القدرة لمعنى قديم؛ فيرده أيضا؛ لأن ذلك يوجب (أن تكون هذه المعاني مثلا لله تعالى)^٨، إذ أن (الإشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الإشتراك في سائر الصفات)^٩. و لنفس الدليل يرفض قول النصارى بأن القدرة هي أقنوم، بذات البارئ جل وعلا، مساو للأقنومين الآخرين^{١٠}، ولينتهي في الأخير إلى أن الحق في هذه المسألة هو استحقاق الله لهذه الصفة لذاته^{١١}.

٢. أزلية وصف الله بالقدرة

والدليل على ذلك هو أنه عز وجل لو لم يكن قادرا فيما لم يزل، ثم صار كذلك، للزم أن يكون تعالى قادر بقدرة محدثة متجددة، وهو الأمر الذي يجعله محلا للحوادث تعالى عن ذلك^{١٢}، ولذلك يؤكد أن التوحيد يقتضي: (أن تعلم أنه تعالى قادرا فيما لم يزل، ويكون قادرا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها لضعف أو عجز)^{١٣}. وليست هذه سوى استنباطات عقلية مترتبة عن دليل القدرة السابق، توظف مبادئ النظر في الصفات الإلهية.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١١٩.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص٢١٢.

^٦ المصدر السابق، ص١٢٠.

^٧ المصدر السابق، وراجع ما بعدها حيث أثارها نقدا

^٨ المصدر السابق، ص١٢٠.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص١١٢-١١٣.

^{١١} المصدر السابق، ص١٣٣.

^{١٢} المصدر السابق، ص٩٧.

^{١٣} المصدر السابق، ص٩٦.

٣. أبدية وصف الله تعالى بالقدرة

لا يجوز في نظر القاضي عبد الجبار خروج الله تعالى عن صفة القدرة لضعف أو عجزه، والدليل أنه تعالى قد استحق هذه الصفة لذاته، ومعلوم أن (الموصوف بصفة من صفات النفس، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال).^١

٤. عموم قدرة الله تعالى:

أوضح القاضي عبد الجبار أن قدرة الله غير محصورة بالجنس ولا بالعدد ولا بالصفة، فلا مانع يمنع من تعلق قدرته بجميع المقدورات بالنسبة إلى ذاته، وبالنسبة إلى المقدورات أيضا، إذ أن السبب المنطقي للحصر بهذه القيود هو القدرة، والله تعالى يستحق هذه الصفة لنفسه، فيلزم أن تكون قدرته مطلقة غير محصورة؛ قادر على جميع أجناس المقدورات، وعلى كل جنس إلى ما لا يتناهى، وعلى ما لا ينحصر في الجنس ولا في العدد ولا في الصفة. وبذلك يتبين أن عدم تعلق القدرة الإلهية بالأشياء المستحيلة والممتنعة، ليس مرده لنقص في القدرة، بل لعدم قابلية الشيء الممتنع للتحقق والوجود، ولذلك فهو نقص في جانب القابل لا في جانب الفاعل.^٢

المطلب الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في العلم الإلهي

يرى القاضي عبد الجبار أن العلم هو ثاني ما يعرف استدلالا من صفات الله تعالى؛ إذ أنه نتيجة منطقية لصفة القدرة السابقة الذكر، فالأدلة التي دلت على وجود الله تعالى وقدرته هي التي تدل على كونه عالما بواسطة.^٣

و يظهر من كتابات القاضي عبد الجبار حول الأديان المختلفة أنهم قد اتفقوا جميعا على إثبات صفة العلم لله جل وعلا، إلا أنهم قد اختلفوا في طرق إثباتها، بين معتمد على النقل، ومعتمد على التقليد، ومعتمد على غير ذلك، والسبب فيما أرى أن من يثبت وجود الله تعالى ويثبت خالقيته لهذا الكون ويثبت قدرته تعالى، ويرى الإتقان في المخلوقات، فإنه يستنتج ببداهة أنه تعالى عالم. وحتى المعطلة فإنهم لم ينكروها، ألا ترى أنهم قالوا لا نصف الله تعالى بالعلم لأنه إثبات، وإنما نصفه بأنه غير جاهل؛ (تتزيها له تعالى؛ لنلا يقع تشبيهه بين الله و خلقه).^٤

وأوضح القاضي عبد الجبار أن الأديان قد اختلفت في كيفية اتصافه جل وعلا بهذه الصفة؛ إذ منهم من ذهب إلى أن هذه الصفة هي أقنوم قائم بذاته، إله مساو للأقنومين الآخرين، وهم النصارى،

^١ المصدر السابق، ص ٩٧.

^٢ المصدر السابق

^٣ المصدر السابق

^٤ المصدر السابق، ص ٩٤.

^٥ المصدر السابق، ورابعا أيضا لنفس المؤلف: المغني، ج ٥، ص ١-١٥٥.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢.

^٧ عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٥٢.

^٨ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٨١-٩١ حيث أشار نختلف للنظريات في صفة العلم الإلهي

ومنهم من ذهب إلى القول بأن هذه الصفة وغيرها من الصفات الثبوتية يستحقها لمعان قديمة، كالشاعرة وغيرهم^١، ومنهم من قال هي الذات كالمعتزلة^٢.

و أثبت القاضي عبد الجبار صفة العلم لله تعالى، معتمدا في ذلك على قاعدة العقل، غير أبه بغيره من الأدلة التي اعتمدها الملل والنحل المختلفة؛ لأنها (فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز)^٣، ويقترح بديلا عنها يأخذ الصيغة التالية: (قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل دلالة كونه عالما)^٤، والنتيجة هي إن محدث الكون عالم. ومعنى المحكم هنا هو (كل فعل واقع من فاعل على وجه لا يتأتى من سائر القادرين)^٥.

و دليل القاضي عبد الجبار على القدرة هو قياس يمكن رده إلى الشكل الأساسي التالي:

- [١] صحة الفعل المحكم تدل على كون فاعله عالما
- [٢] لكن الله تعالى صح منه الفعل المحكم
- [٣] ∴ إن الله تعالى عالم

ولا جدال في صحة التركيب المنطقي لهذا الاستدلال، و يبقى الدليل محتاجا لصدقه إثبات مقدمتيه الأساسيتين، وهو ما يقوم به القاضي عبد الجبار كما يلي:

١. برهان القضية الأولى: والدليل على أن صحة الفعل المحكم تدل على كون الفاعل عالما فهو قياس الغائب على الشاهد؛ الذي يثبت أن القادرين في الشاهد نوعان؛ (أحدهما: صح منه الفعل المحكم. والآخر تعذر عليه ذلك، كالأدمي)^٦. وهو بذلك يدل على وجود فارق بينهما، يرجع إلى جملتهما، من حيث صح على أحدهما وتعذر على الآخر^٧، وليس ذلك إلا كونه عالما. (وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرا، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا)^٨. وبهذا يتبين أن أحدنا إذا خلص داعيه إلى إيجاد الفعل محكما متسقا، وكانت الموانع مرتفعة و زائلة، ثم لم يقع الفعل كذلك، دل على أنه غير عالم به، إذ لو علم به لأوقعه كما يريد^٩. و ابن تيمية يوافق على استنتاج القاضي عبد الجبار، مؤكدا أن (الفعل دل على القدرة، والإحكام دل على العلم)^{١٠}.

٢. برهان القضية الثانية: و يدل على أن صحة الفعل من الله تعالى النظر في هذا الكون الرحيب؛ إذ ترى فيه مظاهر التناسق والحكمة والإبداع في كل صغيرة منه وكبيرة؛ فخلقه للحيوانات و ما فيها من العجائب، وإدارته للأفلاك والكواكب، وتركيب بعضها على بعض، و تسخير الرياح، وتقديره الفصول

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١٢.

^٢ المصدر السابق، ص ٩٤.

^٣ المصدر السابق، ص ١٢٠.

^٤ المصدر السابق، ص ٤٠-٤١.

^٥ المصدر السابق، ص ٩٧.

^٦ المصدر السابق، ص ٩٨.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ٩٩.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٠٠.

^{١١} ابن تيمية، المصنفية، ج ٢، ص ٣٧.

الأربعة، (وكل ذلك أظهر و أبلغ من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم)^١. وهذا الدليل هو الذي عناه الإمام ابن رشد بقوله: (إن المصنوع يدل من جهة الترتيب الذي في أجزائه أي كون صنع بعضها من أجل بعض. ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع، انه لم يحدث عن صانع هو طبيعة، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية قبل الغاية، فيجب أن يكون عالما به؛ فالإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أن الأساس قد صنع من أجل الحائط، وإن الحائط من أجل السقف، تبيّن أن البيت قد وجد عن عالم بصناعة البناء)^٢. وهذا الدليل يعتمد الإمام الجرجاني في نفس المقام، و يبرزه بقوله: (إتقان فعله-أي الله جل وعلا- فظاهر لمن نظر لمن نظر في الأفاق والأنفس و تأمل في ارتباط العلويات بالسفليات، سيما إذا تأمل في الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها، وأعطيت من الآلات المناسبة لها، ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كتبت عليها المجلدات)^٣.

و لا يقدح في صحة هذا البرهان حسب القاضي عبد الجبار وجود صور غير محكمة وغير متنسقة في هذا الكون كما يزعم الإمام الفخر الرازي^٤، والسبب: أن ما ليس محكما من الأفعال قد يوجد من العالم، كما قد يوجد ممن ليس كذلك، ولذلك لا يجب إذا وجد في أفعال الله تعالى (ما لا يظهر فيه الإحكام والاتساق أن يدل على أنه ليس بعالم، وإنما يدل على كونه قادرا فقط)^٥.

ويتبين من تحليل هذا الدليل، أن القاضي عبد الجبار قد اعتمد في دراسة صفة العلم الإلهي على التأمل في الشاهد، وفقا للمبدأين 'مبدأ التوجيه النقلي للعقل' و'الاستبدال بالشاهد' من قاعدة التعقل كما سبق بيانها في الفصل السابق؛ فينظر في الكون بنظمه وعقله و معلولاته باعتباره فعلا إلهيا؛ فيبدأ مع ملاحظات مكونات خبرة الإنسان ومعطياته من العالم الفعلي، و التي يمكن ملاحظتها ومشاهدتها بطريقة منظمة؛ ليكشف عن الاتفاق والاختلاف بينها، بغية الوصول إلى تمييز العوامل المتغيرة من العوامل الثابتة، ليضمها إلى ما تحصل لديه من نتائج كلامية، مبينا أنه يمكن اتخاذه دليلا على اتصاف محدث الكون بالقدرة، فينظر في صحة الفعل المحكم من محدث الكون، ليستخلص منه دليلا على اتصاف الله تعالى بالعلم.

و استدلل المتكلمون لإثبات صفة العلم لله تعالى بما يرى ويشاهد في مخلوقاته من إحكام في الصنع، وحكمة في الخلق، ونظام في التكوين، حيث قالوا: إن الأفعال المتقنة المتسقة والمنظمة لاتصدر إلا عن عالم. وهذا من البداهة بحيث لا يفتار فيه أحد^٦. واستدل الفلاسفة بمسا حاصله أن جميع الممكنات هي معلولة له تعالى إما ابتداء وإما بالواسطة. ولأنه تعالى يعلم ذاته - وهي علّة جميع الممكنات - فهو يعلم بها جميعا، لأن العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول^٧.

و يرى القاضي عبد الجبار أنه بإعمال النظر العقلي في العلم الإلهي وفقا لقواعد الاستلزام الكلامي، واحتراما لقواعد البحث في الصفات الإلهية، خاصة قاعدة التنزيه، يمكن فحص نظريات الأدبان في خصائص الصفات الإلهية، وتقييمها بما يمكن من الحكم عليها و تصنيفها؛ ومن ذلك مايلي:

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٨.

^٢ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأئمة، ١٦٠.

^٣ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٧٤.

^٤ الرزوي، المطالب العلية في العلم الإلهي، ج ٣، ص ١٠٧.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠٠.

^٦ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٧٤ و الرزوي، المطالب العلية في العلم الإلهي، ج ٣، ص ١٠٧-١١٩.

^٧ الرزوي، المطالب العلية في العلم الإلهي، ج ٤، ص ١١٩-١٣٨.

١. كيفية استحقاق الله تعالى للعلم
٢. أزلية وصف الله تعالى بالعلم
٣. أبدية وصف الله تعالى بالعلم
٤. عموم علم الله تعالى

١. كيفية استحقاق الله تعالى للعلم^١

اختلفت نظريات الأديان في كيفية استحقاق الله تعالى لصفة العلم، بين قائل بأن الله يستحقها لذاته^٢، وبين قائل يستحقها لمعنى ليس قديماً ولا حادثاً^٣، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى أزلي كالكلابية^٤، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى قديم كالأشاعرة^٥، وبين آخر يقول إنها أقنوم كالنصاري^٦، وهو ما يتولى القاضي عبد الجبار النظر فيه، فيبين أن نظرية الله (يستحقها لمعان ليست قديمة ولا حادثاً) باطلة، لما فيها من تناقض، وهو كاف لإبطالها^٧. وأما القول بأنه يستحق العلم لمعنى أزلي، أو لمعنى قديم؛ فمرفوض أيضاً؛ لأنه يوجب (أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى)^٨، إذ يوجب لها القدم، وهو مالا يكون إلا لله تعالى^٩. وأدهى من ذلك قول النصاري بأن الحياة هي أقنوم قائم بذات الباري جل وعلا، مساو للأقنومين الآخرين؛ إذ هو عين التعدد المرفوض كما سنرى لاحقاً^{١٠}. ويبين القاضي عبد الجبار أن الحق في هذه المسألة هو استحقاق الله لهذه الصفة لذاته، احترازاً من كل الاعتراضات التي أشار إليها أعلاه^{١١}.

٢. أزلية وصف الله بالعلم

ودليل ذلك في نظر القاضي عبد الجبار أن الله تعالى لو لم يكن عالماً فيما لم يزل، ثم صار عالماً بعد ذلك، لزم أن يكون تعالى عالماً بعلم محدث، وهو الأمر الذي يجعله محلاً للحوادث تعالى عن ذلك^{١٢}.

٣. أبدية وصف الله تعالى بالعلم

لا يصح خروج الله تعالى عن صفة العلم، فهو عالماً فيما لا يزال؛ لأنه تعالى استق هذا الوصف لذاته لا لشيء آخر، و(الموصوف لصفة من صفات الذات، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال)^{١٣}.

٤. عموم علم الله تعالى

إن علم الله شامل لكل المعلومات، غير مقصور على بعضها دون البعض، على الوجوه التي يصح أن تعلم بها، والدليل أن (المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون البعض، فما من معلوم يصح أن يعلمه عالم إلا يصح أن يعلمه سائر العالمين، [...])، وإذا صح وجب؛ لأن

^١ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٨١-٩١ حيث أشار إلى تحليل نظريات الفرق المعترضة على التصور الإسلامي

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١٩.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٢١٢.

^٧ المصدر السابق، ص ١٢٠.

^٨ المصدر السابق، ص ١٣٠.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١١٢-١١٣.

^{١١} المصدر السابق، ص ١٢٣.

^{١٢} المصدر السابق، ص ١٠٩.

^{١٣} المصدر السابق.

صفة الذات متى صحت وجبت^١؛ فعلمه سبحانه وتعالى شامل عام للكليات والجزئيات، ولذاته وغيره، يعلم بالأشياء قبل وجودها وبعده، وهو ما عناه قول الله تعالى: ﴿وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهودا إذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين﴾^٢، وقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾^٣؛ وهو ما عليه الفرق الكلامية الإسلامية المختلفة^٤.

و القاضي عبد الجبار يرى أن التعقل في صفة القدرة يلزم المسلم (أن يعلم أنه تعالى كان عالما فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها)^٥.

وكل هذا يؤكد لنا أن البحث الكلامي في الإلهيات عند القاضي عبد الجبار يعتمد على التساؤل للبحث في المحدثات بحثا عن العلة الفاعلة؛ إذ أن (الأحكام إنما تصدر عن العلة)، و عبر تحرير المناط الذي يفحص الفروض الممكنة، ليتوصل أخيرا به إلى الفرض العامل، (فيتعرف الوصف الذي يصلح علة من بين هذه الأوصاف، ويستبعد الوصف الذي يكون غير مناسب، حتى ينتهي المجتهد إلى الوصف المناسب الذي يصلح علة)^٦، والتي تعد في رأي القاضي عبد الجبار نظرية تتعلق بطبيعة ملاحظاته.

المطلب الثالث:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في الحياة الإلهية

لم يعرف القاضي عبد الجبار الحياة، ويبدو أنه يرى أنها من الوضوح بحيث لا تحتاج تعريفا، وقد عرفها تلميذه أبو الحسين البصري المعتزلي بقوله: (هي صحة اتصاف الذات المقدسة بالعلم والقدرة)^٧، وهو تحديد باللازم، لا يكشف عن حقيقة الشيء ولا يوضحه، وإنما هو إشارة إليه. وقد عرفها البعض بقوله: الحياة: اعتدال المزاج النوعي، وقيل هي: قوة تتبع ذلك الاعتدال، وهذان التعريفان مما يصدق على الأحياء، ولا يمكن تصورهما في حقه تعالى، كما يقول العضد الإيجي^٨. ويبدو أن مرد العسر في التعريف إلى أن مفهوم الحياة أعرف من أن يعرف، ويكاد أن يماثل مفهوم الوجود في ذلك. وهو شأن أكثر المفاهيم التي تدرك إدراكا فطريا بالوجدان، فإنها مما تسـتـحضرها

^١ المصدر السابق

^٢ سورة يونس، آية ٦١.

^٣ سورة الأنعام، آية ٥٩.

^٤ أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، (مصر: دار المعارف، ٦٧) المسألة ١١ - ١٢، و محمد الخلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (العراق: الحوزة العلمية، دت)، ص ٢٢١

^٥ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠٠-١٠١.

^٦ أبو زهرة، أصول الفقه، ص ٢٤٦.

^٧ القضيبي، خلاصة علم الكلام، ص ٩٣.

^٨ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٢٩٠.

الأذهان و يعجز عن تعريفها البيان، و لا يقوى الإنسان على الإعراب عنها بتعريف منطقي يقوِّب بالألفاظ.

و ننتهي من كل هذا إلى أن مفهوم الحياة هو ما يحضر في أذهاننا من معنى ومدلول عند سماعنا لكلمة حياة. إلا أنها في حقه تعالى تختلف عما يليق بنا؛ لأن حياتنا يدركها الموت فيبطلها، خلافاً لحياته جلا وعلا لا يدركها موت ولا يلحقها فناء؛ فهي بحق حياة طبيعية؛ يقول السيد الطباطبائي: (إن الحياة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طرو الموت عليها لذاتها، ولا يتصور ذلك إلا بكون الحياة عين ذات الحي غير عارضة لها، ولا طارئة عليها بتمنيك الغير وإفاضته).^١ وعلى هذا فالحياة الحقيقية هي الحياة الواجبة، وهي كون وجوده بحيث يعلم ويقدر.

و يظهر جليا من خلال كتابات القاضي عبد الجبار حول كل الأديان التي درسها أنها اتفقت جميعا على إثبات صفة الحياة الإلهية، ومن ذلك النصرانية واليهودية والصابئة والوثنيات العربية القديمة، والديانات الثنوية القديمة،^٢ و وافقهم الإسلام فيه ذلك، إذ قال الله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾^٣؛ وهذا ما جعل الجرجاني يقول: ((و هذا - يقصد الحياة - مما اتفق عليه الكل) من أهل الملل وغيرهم؛ (لأنه عالم قادر)، لما مر من الدلائل، (وقد أطبقوا أيضا عليه)؛ أي على أنه عالم إلا شرنمة لا يعبا بهم).^٤ و مرد هذا الاتفاق إلى أن صفة الحياة هي استمرار منطقي لإثبات وجوده تعالى،^٥ ولكن هذا لا يعني أنهم قد اتفقوا على كل تفاصيل اتصافه تعالى بالحياة؛ إذ قد تشتتت آراؤهم في طرق إثبات هذه الصفة؛ بين معتمد على النقل، وبين معتمد على التقليد، وبين معتمد على غير ذلك،^٦ كما تبدد وفاقهم في تحديد كيفية اتصاف الله جل وعلا بهذه الصفة؛ بين قائل إن هذه الصفة هي أقنوم قائما بذاته، إله مساو للأقنومين الآخرين، وهم النصارى،^٧ وبين قائل بأن الله يستحقها لذاته،^٨ وقائل يستحقها لما هو عليه،^٩ وقائل إن الله تعالى قادر بقدرة هي هو،^{١٠} وبين قائل يستحقها لمعنى ليس قديما ولا حادثا،^{١١} وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى أزلي،^{١٢} وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى قديم كالإشاعة.^{١٣}

و يوافق القاضي عبد الجبار مختلف الأديان على إثبات صفة الحياة، ويخالفهم في طريقة إثباتها؛ إذ يرفض الاستناد إلى غير العقل كالنقل والتقليد،^{١٤} لأن التقليد منموم، والنقل هو (فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه كنا مستثنين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز)^{١٥}، و يقترح بديلا عنهما يستند إلى العقل الكامل بالنظر في الشاهد وفقا لقاعدة التعقل، وما تحصل لديه من نتائج في بحث الصفات الإلهية؛ أي القدرة والعلم باعتبارهما من خصوصيات الموجود الحي وتوابعه، ليستنبط منها ضرورة صفة الحياة الإلهية، وهو ما يبينه بقوله: (وتحرير الدلالة على ذلك - يقصد الحياة - هو ما قد ثبت أن الله تعالى عالم قادر، والعالم

^١ الخلي، النافع يوم الحشر، ط، ٤، (قم: مكتبة المصطفى، ١٤٠١ هجري)، ص ٢٤.

^٢ المصدر السابق.

^٣ سورة الفرقان، آية ٥٨.

^٤ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩١، مع ملاحظة أن الأقواس المذكورة داخل النص المقتبس قد وضعها المؤلف، تمييزا بين كلامه الشارح وكلام الإيجي المشروح.

^٥ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ٢٩٠. و القاضي عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١٥٥-١٥٠.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢.

^٧ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ٧٠.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١٩.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٢٠.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} المصدر السابق.

^{١٣} المصدر السابق.

^{١٤} المصدر السابق، ص ٤٠-٤١.

^{١٥} المصدر السابق.

القادر لا يكون إلهيا، وبأي واحدة من الصفتين - يقصد الحياة أو القدرة - استدلت جاز، إلا أننا جمعنا بينهما افتداء بالشيوخ وتبركا بكلامهم^١.

وبنية هذا الدليل هي قياس من الشكل التالي:

[١] العالم القادر لا يكون إلهيا

[٢] لكن الله تعالى عالم قادر

[٣] ∴ إن الله تعالى حي

و صحة التركيب المنطقي لهذا الاستدلال لا غبار عليها، و تبقى صحة الدليل مع ذلك وقفا على إثبات صدق مقدمتيه الأساسيتين، و هذا ما يقترح له القاضي عبد الجبار البرهانين التاليين:

١. برهان القضية الأولى: يدل على 'أن العالم القادر لا يكون إلهيا' فهو قياس الغائب على الشاهد؛ فإننا نجد في الشاهد شخصين: (أحدهما: صح أن يقدر ويعلم كالواحد منا، والآخر لا يصح أن يقدر و يعلم)^٢. وهو الدليل على وجود صفة ترجع إلى جملتهما، تفرق بينهما، من حيث صح على أحدهما وتعذر على الآخر^٣، وهو ما يثبت علة لذلك، ووجود تعلق بين هذه الصفات، وليس ذلك إلا كونه عالما. (فإذا ثبت في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرُق الدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا)^٤. وقد وافقه الإيجي في الاستدلال، مبينا أن (كل عالم قادر فهو حي بالضرورة)^٥.

٢. برهان القضية الثانية: وقد تقدم التذليل على 'كون الله تعالى عالم قادر' قبل هذا العنصر.

و يظهر أن القاضي عبد الجبار بهذا الدليل قد ربط بين العلم والقدرة من جهة، و بين الحياة من جهة أخرى، ويدعي الملازمة بينهما، معتمدا على النظر في الأكوان^٦؛ بحثا عن فكرة عامة ومنطقية ومترابطة، باستخدام مبدأ قياس الغائب على الشاهد كما هو بين، بحثا عن علة المؤثرة، ليثبت وجود فارق يرجع إلى الجملة، ويقصد هنا بقوله 'الجملة' أن الفارق متعلقا بكل الذات، وهو ما لا يعلم إلا بدليل^٧، و ليس ذلك سوى الحياة.

و هذا النهج في الإثبات هو مسلك قرآني، بما حثه على التدبر في الأفق، والأمثلة على ذلك أشهر من أن تذكر، وهو ما قصده المتكلمون من التأمل في هذه الصفة، الذي بين لهم حكمة الخلق ونظام التكوين وجمال الكون، الذي يثبت بما لا شك فيه أن خالقها عالم قادر، وليست الحياة إلا هنين، إذ أن كل عالم قادر حي، وهذا من البداهة بحيث لا ينازع فيه أحد^٨، ولذلك قال الفخر الرازي: (إن المراد من كونه تعالى حيا: أنه يصح أن يعلم و يقدر، ولما ثبت بالدليل كونه قادرا عالما، وكل ما كان موجودا امتنع أن يكون ممتنع الوجود، يثبت أنه تعالى يصح أن يعلم و يقدر، ولا معنى لكونه يا إلا كذلك)^٩. وقد استدلت الفلاسفة بنفس الدليل لإثبات هذه الصفة الإلهية^{١٠}، ولذلك فقد قال ابن رشد: (و أما

^١ المصدر السابق، ص ١٠١.

^٢ المصدر السابق، ص ٩٨.

^٣ المصدر السابق، ص ٩٩.

^٤ المصدر السابق.

^٥ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩١.

^٦ راجع: ص ٢٩٤.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠٢.

^٨ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩١.

^٩ للرازي، المطالب العالية من الصل الإلهي، ج ٣، ص ٢١٧.

^{١٠} الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩١.

صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العالَم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد الغائب، وما قالوه في ذلك صواب^١.
و بين القاضي عبد الجبار أنه يمكن دراسة خصائص صفة الحياة الإلهية، ومناقشة مختلف نظريات الأديان فيها، وما أخلوا به من ذلك، اعتماداً على قاعدتي التعقل و التنزيه، خاصة مُبدأ التوحيد^٢ وما تقرر من أدلة، لتصير بدورها أصولاً لاستلزامات عقلية جديدة، متفرعة عن دليل الحياة، يجب التسليم بها لئلا يقع التناقض في العلوم، ومن تطبيقاتها ما يأتي:

١. كيفية استحقاق الله تعالى لصفة الحياة

٢. أزلية وصف الله تعالى بالحياة

٣. أبدية وصف الله تعالى بالحياة

١. كيفية استحقاق الله تعالى لصفة الحياة

اختلفت نظريات الأديان في كيفية استحقاق الله تعالى لصفة الحياة؛ بين قائل بأن الله يستحقها لذاته^٢، وبين قائل يستحقها لمعنى ليست قديماً ولا حادثاً^٣، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى أزلي^٤، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى قديم كالشاعرة^٥، وبين قائل بأنها أقنوم مساو لباقي الأقانيم كالنصارى^٦، فينظر فيها القاضي عبد الجبار ليبين صحتها من سقيمها؛ مؤكداً أن القول بأن الله يستحقها لمعنى ليست قديماً ولا حادث باطل؛ لما فيه من إثبات ونفسي، وهو محال^٧. وأما القول بأنه يستحق العلم لمعنى أزلي، أو لمعنى قديم؛ فيرده لما يوجب (أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى)^٨، إذ يلزم أن تشارك الله تعالى في أخص صفاته، وهي القدم. كما يرد قول النصارى بأن الحياة هي أقنوم قائم بذات الباري جل وعلا، مساو للأقنومين الآخرين، لأنه التعدد المحال^٩، ولينتهي بعد ذلك إلى تقرير أن الله تعالى يستحق هذه الصفة لذاته، دافعاً لكل الاعتراضات الممكنة التي أشار إليه^{١٠}.

٢. أزلية وصف الله بالحياة

أوضح القاضي عبد الجبار أن الله تعالى كان حياً فيما لم يزل، لأنه لو يكن كذلك، فمعناه أنه لم يكن حياً ثم طرأت عليه الحياة بعد ذلك، وبذلك صار عزوجل حياً بحياة، وهو الأمر الذي يجعله محدثاً و محلاً للحوادث تعالى عن ذلك^{١١}.

٣. أبدية وصف الله تعالى بالحياة

لا يصح في نظر القاضي عبد الجبار أن يخلو الله تعالى عن الحياة أبداً، وسيبقى حياً فيما لا يزال؛ والدليل أنه تعالى استحق هذا الوصف لذاته لا لشيء آخر، و(الموصوف لصفة من صفات الذات، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال)^{١٢}.

^١ ابن رشد، مناهج الأئمة، ضمن فلسفة ابن رشد-، ص ٧١

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١٩.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٢١٢.

^٧ المصدر السابق، ص ١٢٠.

^٨ المصدر السابق، ص ١٣٠.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١١٢-١١٣.

^{١١} المصدر السابق، ص ١٣٣.

^{١٢} المصدر السابق، ص ١٠١.

^{١٣} المصدر السابق.

والخلاصة كما يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: إن الله تعالى (حي لأن أهدنا متى خرج عن أن يكون حياً استحال أن يعلم ويقدر، ومتى صار حياً صح ذلك فيه، وأحواله كلها على السلامة. فإذا كان الله تعالى عالماً قادراً فيجب أن يكون حياً لم يزل ولا يزال).^١

و نقد القاضي عبد الجبار لصفة الحياة يثبت مرة أخرى أن البحث الكلامي لا ينطلق من مقدمات بديهية، ليستنبط منها نتائجه، ولكنه ينطلق من ملاحظات أولية، ليصل إلى مقدمات واضحة وأفكار عامة، وهو ما يبطل من يزعم إن المنهج الكلامي هو منهج استنباطي، ولذلك حرق لنا أن نقول: إن التعميمات النهائية هي غاية البحث الكلامي و ليست بدايته.

المطلب الرابع:

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة

نظريات الأديان في دراسة السمع والبصر والإدراك الإلهي

يدرج بعض المتكلمين بين هذه الصفات الثلاث السمع والبصر والإدراك تحت صفة العلم؛ لأن إدراكه للمدركات معناه علمه بها، وكذلك البصر والسمع فانهما يعنيان علمه بالمسموعات (والمبصرات)^٢، في حين أن القاضي عبد الجبار يوافق على الجمع بينها تحت مبحث واحد، مبينا بذلك قرابتهما النقدية والمنهجية، ولكنه يرفض القول بأنها من صفة العلم، ومؤكداً أن فهمها يرتكز على مصطلحات أساسية، وهي: السامع، و المبصر، و المدرك، والسميع، و البصير، و لذلك نحتاج إلى تحديد مراد القاضي عبد الجبار منها تحديداً دقيقاً، وهذا ما توخينا به بما يلي:

١. السامع المبصر المدرك: (هو أن يسمع المسموع، و يبصر المبصر في الحال، وكذلك المدرك)^٣.
٢. السميع البصير: (هو المختص بحال لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع، و يبصر المبصر إذا وجدا)^٤.

ويظهر أن القاضي عبد الجبار اعتمد في هذا التعريف على النظر في المشاهد، ليقوم بتحديد مفهوم هذه المصطلحات.

و بين القاضي عبد الجبار أن جل الأديان قد أثبتت السمع والبصر والإدراك لله تعالى، ومن هذه الأديان الإسلام والنصرانية واليهودية والصابئة والوثنيات العربية القديمة، والديانات الثنوية القديمة^٥، إلا أنهم قد اختلفوا في طرق إثباتها، بين قائل بضرورة توظيف الدليل النقلي، و بين داعٍ للتقليد، و بين معتمد على الشاهد، بدليل أنه (لم تر إلا حساسين قويين دراكين سميعين بصيرين)^٦، و بين معول على غير ذلك^٧. و سبب ذلك فيما أرى أن من يثبت خالقية الله تعالى وحياته جلا وعلواً، فإنه يستنتج ببداهة أنه تعالى سميع بصير مدرك، وحتى المعطلة فقد قالوا لا نصف الله تعالى

^١ عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص ٣٢٨.

^٢ للفضيلي، خلاصة علم الكلام، ص ١٠٢.

^٣ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٠٧.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، و رابعا أيضا لنفس المؤلف: المعنى، ج ٥، ص ١٠٥-١٠٠.

^٦ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١٠-١١.

^٧ المصدر السابق.

بالسمع والبصر لأنه إثبات، وهو عين التشبيه، وإنما نصفه بأنه غير أعمى، وغير أصم؛ (تنزيهاً لله تعالى؛ لئلا يقع تشبيه بين الله خلقه)^١. وقد اختلفوا بعد هذا الاتفاق في تفاصيل حول كيفية اتصافه جل وعلا بهذه الصفة؛ إذ منهم من ذهب إلى أن هذه الصفة هي غير الذات، سامع بسمع، مبصر ببصر، مدرك بإدراك، كالأشاعرة وغيرهم^٢، ومنهم من قال بل هي الذات كالمعتزلة، فقالوا سامع بذاته، مبصر بذاته، مدرك بذاته^٣.

ووافق القاضي عبد الجبار الأدبان المختلفة في إثبات كون الله سميعاً بصيراً مدركاً، وحسب طريقة للاستدلال على ذلك تستند إلى العقل، غير مكترث بمن يرى ضرورة هذه الصفة، بدليل وجود من ينكرها وينكر وجود الله العلي، وغير معتد بالتقليد لأنه يختلف ولا يفيد العلم، وغير ملتزم بالنقل؛ لأنه (فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله تعالى والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصله، وذلك لا يجوز)^٤، ويقترح بديلاً عن هذه الطرق دليلاً، ينظمه بقوله: (إن هذه الصفة - يقصد السمع والبصر والإدراك - إنما يستحقها الواحد منا لكونه حياً بشرط صحة الحاسة وارتفاع الموانع)، والله تعالى (حي لا آفة به، والموانع المعقولة مرتفعة، فيجب أن يدرك المدركات)^٥. ويظهر جلياً أن هذا الاستدلال هو قياس من الشكل التالي:

- [١] الواحد منا يستحق الوصف بالإدراك والسمع والبصر لكونه حياً مع عدم الموانع
[٢] لكن الله تعالى حي لا آفة به

و نتيجة الربط المنطقي بين هاتين المقدمتين هي:

[٣]: ∴ إن الله تعالى مدرك سميع بصير

وصحة التركيب المنطقي لهذا الاستدلال لا جدال فيها، و يبقى صدقه محتاجاً إلى إثبات صدق مقدمتيه الأساسيتين، وهذا ما بينه القاضي عبد الجبار بما يلي:

١. برهان القضية الأولى: يبين القاضي عبد الجبار أن 'الواحد منا يستحق الوصف بالإدراك والسمع والبصر لكونه حياً مع عدم الموانع' قياس الغائب على الشاهد؛ فإننا نجد في الشاهد (أحدنا يفصل بين حاله إذا كان مدركاً، وبين حاله إذا لم يكن مدركاً، وأجلى الأمور ما يجده الإنسان من نفسه)^٦، ونفس الكلام يصح للسمع وللبصر، وهو الدليل على وجود صفة ترجع إلى الذات تفرق بين حال الوجود وحال العدم، وهو ما يثبت علة لذلك، وليس ذلك إلا كونه مدركاً سميعاً عالماً. (فإذا ثبت في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً)^٧. وهذا القياس هو ما جعل هذا الاستنباط ضعيفاً في نظر الإمام الرازي؛ إذ أن (كون الواحد منا حياً يخالف كون الله تعالى حياً، وأيضاً فذات الله تعالى مخالفة لذات الله تعالى بالماهية، ولا يلزم من ثبوت حكم في ماهية ثبوت مثله فيما يخالف تلك الماهية)^٨، وهو كاف في

^١ المصدر السابق، ص، ص ١٥٢.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٢٠.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق، ص ١١.

^٥ راجع تحليل هذه الدليلين ونقدهما في هذه الرسالة، ص ٢٦٨.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ص ٤٠-٤١.

^٧ المصدر السابق، ص ١٠٨.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} الرازي، المطالب العلية من العلم الإلهي، ج ٨، ص ١٩٦.

إثبات بطلان قياس الغائب على الشاهد في هذا المقام، وقد ذكر عدة أسئلة يمكن أن يعترض بها على استنباط القاضي عبد الجبار، وتبين أوجه الضعف في استنباطه.

٢. برهان القضية الثانية: وأما الدليل على أن الله تعالى حي لا آفة به، فقد تقدم التذليل عليه في دراسة الحياة قبل هذا العنصر.

و دليل القاضي عبد الجبار في حقيقته هو تأمل في الشاهد، وفقا للمبدأين 'مبدأ التوجيه النقلي للعقل' و'مبدأ الاستبدال بالشاهد' من قاعدة التعقل كما سبق بيانها في الفصل السابق؛ الذي نتائج كلامية كما اتضح في بحث الصفات الإلهية الأنفة الذكر؛ ليبين أنه يمكن استنتاج دليلا على اتصاف محدث الكون بالسمع والبصر والإدراك.

وعول الأشاعرة -رضوان الله تعالى عليهم- على نفس يقارب دليل القاضي عبد الجبار فسي إثبات السمع والبصر لله تعالى، مبينين أنه (تعالى حي، وكل من كان حيان فإنه يصح عليه السمع والبصر، كل من صح عليه وصف، فإنه يجب أن يكون موصوفا بتلك الصفة، وإن لم يكن موصوفا بها، فإنه يجب أن يكون موصوفا بضعها، وضد السمع الصمم، وضد البصر العمى، وذلك نقص، والنقص على الله تعالى محال، فوجب كونه موصوفا بالسمع والبصر)^١، وهذا دليل يمكن عده تطويروا لدليل القاضي عبد الجبار، وإضافة له.

وتولى الإمام الرازي تحديد مواطن الوهن من هذا استدلال القاضي عبد الجبار، وعدد السؤالات التي يمكن أن يعترض بها عليه^٢، ولذلك صنفه مع الأدلة الضعيفة^٣، وهي النتيجة التي توصل إليها الجرجاني، إذ أنه بعد أن ذكر دليل الأشاعرة، بين أنه يتوقف على (مقدمات لا لها صحة)^٤، يرى فيها وهنا، ولذلك يبطل الاحتجاج بها^٥. ثم يبين أن (العمدة في إثباته -أي السمع والبصر- الإجماع على أن ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص، وحينئذ فليعمل عليه؛ أي الإجماع في هذه المسألة ابتداء)^٦، كأنه بذلك يجعل هذه الصفة نقلية، لا يمكن التثبت منها عقل.

وتبين لابن رشد أنه يمكن التذليل على اتصاف الخالق جل وعلا بهذه الصفة اعتمادا كمايلي: (وأما صفتا السمع والبصر إنما أثبتهما الشرع لله تعالى وتبارك، من قيل أن السمع والبصر يختصان بمعان مدركة في الموجودات، ليس يدركهما العقل. ولما كان الصانع من شرطه أن يكون أن يكون مدركا لكل ما في المصنوع، وجب أن يكون له هذان الإدراكان، فواجب أن يكون عالما بمدركات البصر، وعالما بمدركات السمع، إذ هي مصنوعات له، وهذه كلها منبهة على وجودها للخالق سبحانه في الشرع، من جهة تنبيهه على وجود العلم له. وبالجملة فما يدل عليه اسم الإله واسم المعبود فيقتضي أن يكون مدركا بجميع الإدراكات لأنه من العبث أن يعبد الإنسان من لا يدرك أنه عابد)^٧. ولا تخفى على المتأمل دقة هذا الاستنباط، وسبقه إلى تقرير دليل هذه الصفة تقريراً جيداً، يعتمد مقدمات غير منقّدة، ويمكن عد إشارته الأخيرة إلى 'اسم الإله واسم المعبود' وما يقتضيه أنها دليل نفي النقائص الذي قرره الجرجاني الأشعري لإثبات السمع والبصر الإلهيين.

^١ المصدر السابق، ص ١٩٣

^٢ المصدر السابق، ص ١٩٣-١٩٧

^٣ المصدر السابق، ص ١٩٣

^٤ الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٩

^٥ المصدر السابق، ص ١٠٠

^٦ المصدر السابق.

^٧ ابن رشد، مناهج الأئمة، ص ٧٤

و لتحليل خصائص هذه الصفة الإلهية و نقد مختلف نظريات الأديان فيها، وما حادوا فيه عن سواء يعول القاضي عبد الجبار على قاعدتي العقل و التنزيه، خاصة 'مبدأ التوحيد' وما تقرر من أدلة حول الحياة الإلهية، لتصير بدورها أصولا لاستلزامات عقلية جديدة متفرعة عن دليل صفة الحياة، يجب التسليم بها لئلا يقع التناقض في العلوم، فيبين أزلية وأبدية وصف الله بالسمع والبصر والإدراك؛ فإنه تعالى سميع بصير مدرك فيما لم يزل، وسيكون كذلك فيما لم يزل، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال؛ (لأن المرجع بذلك ليس إلا لكونه حيا لا آفة به، وهذا ثابت لله تعالى في كل حال)^١. ومن جهة أخرى فإن الله تعالى استحق هذا الوصف لذاته لا لشيء آخر، و(الموصوف بصفة من صفات الذات، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال)^٢.

المطلب الخامس:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في الوجود الإلهي

عرف القاضي عبد الجبار الموجود بقوله: هو (المختص بصفة تظهر عندها الصفات والأحكام)^٣، ثم علق على ذلك بقوله: إن إيراد تعريف الموجود على طريقة التحديد لا يصح؛ لأنه أشكل من قولنا موجود، ومن حق الحد أن يكون أوضح منه - أي المحدود-؛ فالأولى أن لا يحد الموجود بحد؛ لأن كل ما يذكر في حده فقولنا موجود أوضح وأكشف)^٤؛ ولذلك فلا نحتاج إلى التذييل على وجود الموجودات من المشاهدات؛ لأننا نعلم ذلك بالاضطرار، ولكننا نحتاج إلى التذييل على وجود غير المرئيات كأنه تعالى^٥.

و ذكر القاضي عبد الجبار أن صفة الوجود هي أيضا محل اتفاق بين الأديان المختلفة^٦، وإنما الخلاف في طريقة إثباتها، بين معتمد على النقل، ومعتمد على التقليد، وبين معتمد على الشاهد^٧، و بين معتمد على غير ذلك^٨. و سبب هذا الاتفاق فيما أرى أن صفة الوجود يمكن استنتاجها ببداهة من أدلة حدوث العالم ووجود محدث. و مع ذلك فإن هذه الأديان قد اختلفت في جزئيات متعلقة بكيفية الانصاف بها، و من ذلك اختلافهم في علاقة هذه الصفة بالذات الإلهية، بين قائل بأنها أفنوم كالنصارى^٩، وبين قائل بأن الله يستحقها لذاته^{١٠}، وقائل يستحقها لما هو عليه^{١١}، و بين قائل يستحقها لمعنى ليس قديما ولا حادثا^{١٢}، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى أزلي^{١٣}، وبين قائل بأنه يستحقها لمعنى قديم^{١٤}.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٩٧.

^٢ المصدر السابق

^٣ المصدر السابق، ص ١١٤.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ١١٥.

^٦ المصدر السابق، وراجع أيضا لنفس المؤلف: المعنى، ج ٥، ص ١-١٥٥.

^٧ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١٠-١١.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق، ص ٢١٢.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١١٩.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} المصدر السابق.

^{١٣} المصدر السابق.

^{١٤} المصدر السابق.

و اقترح القاضي عبد الجبار لإثبات صفة الوجود الإلهية دلالة، ترفض ما ركنت إليه بعض نظريات الأديان، كالنقل والضرورة، والتقليد، وتجنح إلى فحص الشاهد وفقا للمبدأ الأول الاستبدال بالشاهد من قاعدة التعقل كما سبق بيانه؛ فينظر في المحدثات باعتبارها فعلا إلهيا، ليبين أنه يمكن تلمس آثار صفة الوجود الإلهي؛ إذ (أنه - أي الله تعالى - عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا موجودا)^١، ويتفكك هذا الدليل يتبين أنه قياس من الشكل التالي:

[١] العالم القادر لا يكون إلا موجودا

[٢] إن الله تعالى قادر

[٣] ∴ إن الله تعالى موجود

و صحة هذا الدليل القياسي تقوم على التدليل على صحة القضيتين له، ويتم ذلك في نظر القاضي عبد الجبار كما يلي:

١. برهان القضية الأولى: يدل على أن صحة 'العالم القادر لا يكون إلا موجودا' فهو قياس الغائب على الشاهد؛ فالشاهد يكشف عن نوعين من الناس: (أحدهما صح منه الفعل، والآخر تعذر عليه الفعل)^٢، كالمريض والقاصر، فدل ذلك على وجود فارق بينهما، وليس ذلك إلا صفة القدرة، (وهذا الحكم ثابت في الحكيم تعالى، فيجب أن يكون قادرا، لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهدا وغائبا)^٣.

٢. برهان القضية الثانية: و أما الدليل على أن الله تعالى عالم قادر فقد مر بنا مع العنصرين الأوليين من هذا المبحث^٤.

و بذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار قد اعتمد في دراسة صفة الوجود الإلهي على التأمل والنظر في معطيات عالمنا الفعلي، فبدأ من ملاحظات ملامح جزئية، ليتوصل بالضم والتركيب إلى تعميمات جزئية، لتصير تعميمات كلية إذا ثبت أنه يمكن أن تمتد إلى غيره من الوقائع، وهو ما يسميه الفلاسفة بالمعرفة الميتافيزيقية، و يسميه القاضي عبد الجبار نظرا.

و يمكن بعدا هذا البيان الآن أن نفهم سبب تأخير القاضي عبد الجبار لصفة الوجود في الترتيب، لتصير الخامسة، إذ أنها في دليله تعتمد على الاستلزام من مفاهيم إلهيائية تحتاج إثباتا، وهي العلم والقدرة، فلما لزم الإثبات تحتم التأخير، وهو في ذلك يخالف جل النظائر الذين يجعلون هذه الصفة الأولى في الترتيب؛ بدليل أن أدلة إثبات حدوث العالم و وجود الله تكفي وحدها لإثبات هذه الصفة، ولذلك صارت محاولة استلزامها من القدرة والعلم تعسفا، وتحصيل حاصل.

و قد عول القاضي عبد الجبار على نفس المنهج لتحليل مختلف نظريات الأديان في صفة الوجود، متخذاً كمحك قاعدة التعقل و قاعدة التنزيه، ليبني على ما تقرر لديه من أحكام في الصفات الإلهية التي سبق أن تناولها، ويجعل منها أصولا لاستدلالات كلامية جديدة، تقتضي من الناظر التسليم بها؛ لئلا يقع التناقض في العلوم، بذلك يبين أزلية وأبدية وصف الله بالوجود؛ فالله تعالى كان موجودا فيما لا يزال؛ (لأنه لو لم يكن موجودا فيما لم يزل وحصل كذلك بعد إذ لم يكن، لاحتاج موجد بوجوده،

^١ راجع المبحث الأول من الفصل السابق.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١١٤.

^٣ المصدر السابق

^٤ المصدر السابق

^٥ المصدر السابق.

وذلك محال^١. وهو تعالى موجود فيما لا يزال؛ لأنه (يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات، لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال)^٢.

واعتمد القاضي عبد الجبار على نفس المنهج في نقد نظريات الأديان في كيفية استحقاق الله تعالى لصفة الوجود، مبينا أنه لا يصح منها إلا القول بأن الله يستحقها لذاته^٣، لأن القول بأن الله يستحقها لمعنى أزلي^٤، أو يستحقها لمعنى قديم^٥، أو القول بأنها أقنوم^٦، يوجب التعدد، وهو مرفوض كما سنرى في نفي الثاني لاحقا^٧.

المطلب السادس:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في الإرادة الإلهية

عرف القاضي عبد الجبار الإرادة بقوله: هي (ما يوجب كون الذات مريدا، و الكراهة ما يوجب كونه كارها)^٨، و أساس التفرقة بين هذه المعاني هو استبطان الإنسان لذاته، إذ أن أجلى الأمور مما يجده الإنسان من نفسه^٩. و أما المريد فقد عرفه البعض بقوله: (المختص بصفة لكونه عليها يصح منه الفعل على وجه دون وجه)^{١٠}، و يعلق عليه القاضي مبينا أن هذا المصطلح من الوضوح بحيث يستعصي تحديده؛ ولذلك فلا يجب أن يحد أصلا، مثله مثل الوجود، كما يصدق هذا الكلام أيضا على الكاره^{١١}. وهو بذلك يخالف من يحاول أن يجعل هذه الصفة مندرجة تحت صفة العلم، بدليل أنها (علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة، الداعي لإيجاده)^{١٢}.

و بين القاضي عبد الجبار أن نظريات الأديان قد اختلفت في مشكلة الإرادة اختلافا كبيرا؛ بين مثبتة لإرادة لذاته، وبين مثبتة لمريد بإرادة قديمة، وبين مثبتة لإرادة محدثة موجودة لا في محل كالمعتادة^{١٣}.

و حدد القاضي عبد الجبار نهجا للاستدلال على أولية الله تعالى، يتنكر لكثير من نظريات الأديان في هذا المجال، كالنقل، والتقليد^{١٤}، و داعيا إلى التعويل على النظر في الشاهد وفقا للمبدأ الأول الاستبدال بالشاهد^{١٥} من قاعدة التعقل كما سبق بيانه؛ فيتأمل في خصائص الأفعال الإلهية؛ أي

^١ المصدر السابق، ص ١١٨.

^٢ المصدر السابق

^٣ المصدر السابق، ص ١٢٣.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ١٢٠.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ٢١٢.

^٩ راجع هذه الرسالة، ص ص ٣٣٩-٣٤٤.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١١٠.

^{١١} المصدر السابق، ص ١١١.

^{١٢} المصدر السابق.

^{١٣} المصدر السابق.

^{١٤} الفضيلى، خلاصة علم الكلام، ص ٧٨.

^{١٥} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢١٧.

^{١٦} راجع المبحث الأول من الفصل السابق.

المحدثات، ليثبت وجود آثار لصفة الإرادة الإلهية، وهو ما عبر عنه بقوله: (اعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الصفة في الشاهد إنما هو الضرورة، ولا يمكن معرفتها استدلالاً؛ لأن كل دلالة تدل عليها فمبنية على العدل والحكمة)^١، و يبلوره دليلاً آخر، يبين أن (الواحد منا حصل مريداً مع جواز أن لا يحصل مريداً، والحال واحدة والشرط واحد، فلا بد من أمر و مخصص له ولمكانه على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى، وهو الإرادة)^٢، وهذا دليل يمكن رده إلى قياس من الشكل التالي:

- [١] صحة الفعل من الفاعل على وجه دون غيره تدل على كونه مريداً
[٢] قد صح الفعل من الله تعالى على وجه دون وجه

و ينتج من الربط المنطقي بين هاتين المقدمتين:

- [٣] . إن الله تعالى مريد

و صحة التركيب المنطقي لهذا الاستدلال ليست خافية، و يبقى صدقها مرهونا بصدق الأصلين المركبين، و هو ما يبينه القاضي عبد الجبار بمايلي:

١. برهان القضية الأولى: يثبت صحة القضية الأولى 'صحة الفعل من الفاعل على وجه دون غيره تدل على كونه مريداً' قياس الغائب على الشاهد؛ الذي يثبت وجود حالين، حال يكون فيها المكلف مريداً، وحال لا يكون كذلك، وهو الدليل على وجود صفة ترجع إلى جملتهما، ولا بد من وجود (أمر ومخصص له ولمكانه على هذه الصفة، وإلا لم يكن بأن يحصل عليها أولى من خلافه، و ليس ذلك الأمر إلا وجود معنى، وهو الإرادة)^٣، وهو ما يجعلهما -أي الحالان- مفترقين، من حيث وجد مع حال، وانتفى مع آخر، وهذا ما يثبت وجود علة لذلك، ويدعم فكرة وجود تعلق بين هذه الصفات، وليس ذلك إلا كونه عالماً. (فإذا ثبت في الشاهد ثبت في الغائب؛ لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً)^٤.

٢. برهان القضية الثانية: يثبت دعوى 'قد صح الفعل من الله تعالى على وجه دون وجه' وقد تقدم التليل عليه في دراسة القدرة في العنصر الأول من هذا المبحث، وبذلك يتأكد لنا أن الأدلة الإلهية عند القاضي عبد الجبار مبنية على أدلة أخرى، فهي مترتبة بعضها تلو الآخر.

وبذلك يتأكد أن القاضي عبد الجبار قد عول في إثبات الإرادة على ملاحظة الشاهد من معطيات الخبرة الإنسانية، ليكون منها ملاحظات أولية، لا تلبث أن تصير بالتركيب والاستقراء تعميمات، دالة على صفة الإرادة الإلهية.

وقد تأكد لكثير من النقاد ضرورة توظيف نفس المسلك الذي اعتمده القاضي عبد الجبار في دراسة هذه الصفة الإلهية^٥، وتوصل الأعلام منهم إلى نفس طريقة الاستبطان، وبيّنوا: أنه (قد ثبت أن العالم محدث، فقد حصل وجوده في وقت معين، مع أنه كان يجوز في العقل حدوثه قبل ذلك أو بعده،

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ١١٢.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ راجع مناهجهم ومواقفهم في الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٢-٩٨.

فاختصاص حدوثه بذلك الوقت المعين دون ما قبله وما بعده لا يدل له من مخصص، ولا يجوز أن يكون ذلك المخصص هو القدرة؛ لأن القدرة حاصلة للإحداث في جميع الأوقات، ونسبتها إلى الإحداث في كل واحد من تلك الأوقات على السوية، فهذا المخصص والمرجح لا يدل وأن يكون مغايراً لتلك القدرة، [...]، وهذا تقرير هذا الدليل على أحسن الوجوه^١. وقد قرر الإمام ابن تيمية نفس الدليل بقوله: (الفعل دل على القدرة، والإحكام دل على العلم، والتخصيص دل على الإرادة)^٢.

و بين القاضي عبد الجبار أن نظريات الأديان قد اختلفت في مشكلة الإرادة اختلافاً كبيراً؛ بين مثبت لإرادة لذاته^٣، و بين مثبت لإرادة قديمة كالأشاعرة^٤، و مثبت لإرادة أزلية كالكلابية^٥، و بين مثبت لإرادة محدثة موجودة لا في محل كبعض المعتزلة^٦، و بين قائل بأنها أقنوم كالنصارى^٧، وهو ما يقوم القاضي عبد الجبار بنقده، ليثبت أنه إذ صح أن يكون الله (تعالى) لو كان مريداً لذاته لوجب أن يكون مريداً لكل المرادات ذلك^٨. وهو ما يوجب قدم العالم؛ إذ لو (كان مريداً لذاته صح أن يريد وجود العالم فيما لم يزل، وإذا صح أن يريد وجب أن يريد، وإذا وجب أن يريد وجب حصوله لامحالة، فيلزم قدم العالم ويقدم في حدوثه)^٩. وأما قول الأشاعرة إنه تعالى مريد بإرادة قديمة، فيرده القاضي عبد الجبار؛ لما يوجب (أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشترار يوجب التماثل)^{١٠}، وهو التعدد الفاسد. و بين القاضي عبد الجبار أن نفس الأدلة يمكن أن يعترض بها على من قال: إن الله مريد بإرادة أزلية^{١١}، كما يمكن أن يعترض به على قول النصارى إنها أقنوم^{١٢}. و لينتهي في الأخير إلى أنه يجب الركون إلى القول بأن الله مريد بإرادة لا في محل؛ لأنها لا يمكن أن تكون في الله تعالى، إذ هي حادثة، وإلا صار محلاً للحوادث وهو مرفوض، كما لا يمكن أن يكون في غيره وإلا كان أولى بالإرادة من الله جلا وعلا عن ذلك، فلم يبق إلا أنه تعالى مريد بإرادة لا في محل^{١٣}، وهذا ما لم تقبله مختلف المدارس الكلامية، لما فيه من محال؛ (لأن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة، وهو ضروري البطلان)^{١٤}، أضف إلى هذا (أنه خروج عن قانون الملة إلى القول بوجود المادة القديمة)^{١٥}، ولا يخفى أن القاضي عبد الجبار قد اعتمد هنا على نفس المنهج الاستدلالي القائم على قاعدتي التعقل والتنزيه، ليثبت بذلك أن النظر الكلامي في صفة الإرادة الإلهية هو نقد لاستلزامات الحدود والأصول الكلامية الناشئة عن القاعدتين المشار إليهما.

^١ الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج ٣، ص ١٧٩-١٨٠.

^٢ ابن تيمية، الصلفية، ج ٢، ص ٣٧.

^٣ المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٨.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ١١٧.

^٧ المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٢.

^٨ المصدر السابق، ج ٢، ص ١١٨.

^٩ المصدر السابق، ص ١١٩.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٢٣.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٢.

^{١٣} المصدر السابق، ج ٢، ص ١٢٥.

^{١٤} الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٩٧.

^{١٥} المصدر السابق.

المطلب السابع:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في القدم الإلهي

أدرج بعض المتكلمين صفة القدم تحت صفة الحياة، لأنه في حقيقته حياة في القدم^١، وقد عدها القاضي عبد الجبار صفة مشتقة من الوجود، واستمرار لوجوده، ولذلك قال: (اعلم أن القدم في أصل الوجود هو ما تقدم وجوده، [...])، وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو ما لا أول لوجوده^٢. ولما كان الله تعالى هو الموجود الذي لا أول له وصف بالقديم^٣. ويبدو جليا أن مفهوم القدم هو مفهوم ثبوتي، واستمرار لمفهوم الوجود، فما القدم إلا استمرار الوجود وازليته، وبذلك يصير أخص من الأزل، لأن الأزل يراد به ما لا افتتاح له سواء كان وجوديا كذات الله وصفاته أو عدميا كإعدام ما سوى الله، ولذلك فالعدم السابق لوجود العالم لا أول له، ويقال فيه أزلي، ولا يقال فيه القديم^٤. ولذلك فقد كره البعض وصف الله تعالى جل وعلا بالقدم، لما وصف الله به خلقه، فقد قال الله تعالى: ﴿كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾^٥، كما قال: ﴿إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾^٦، ولهذا فضلوا عليه اسم الأول، لما وصف الله جل وعلا به نفسه في قوله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^٧. وقد يشفع لتوظيف القاضي عبد الجبار لهذا المصطلح ما ورد في مستدرك الحاكم عن النبي ﷺ أنه إذا دخل المسجد قال: (أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم)^٨، وهو ما يحتمل الدلالة على أن القديم من أسمائه جل وعلا. ومهما يكن فإن القاضي عبد الجبار ممن يجيز تسمية الله تعالى بكل اسم يناسبه، حتى وإن لم يرد في النقل^٩.

و أوضح القاضي عبد الجبار أن نظريات الأديان التي درسها قد اختلفت فسي مشكلة القدم اختلافا كبيرا، ومرد الكثير منه إلى عدم التوحيد^{١٠}؛ إذ أن لازم قول النصارى والثنوية هو إثبات الهة أخرى مع الله، بما يجعل من إطلاق القدم على الإله الثاني أو الثالث أمرا مستحيلا^{١١}.

و حدد القاضي عبد الجبار نهجا للاستدلال على أولية الله تعالى، لا يعترف بالمنهاج التي رسمتها بعض نظريات الأديان، كالنقل، والإلهام والضرورة والنقل^{١٢}؛ (إذ أن التقليد ليس بطريق للعلم؛ لأن الباطل كالحق في ذلك، وصح أن لا إلهام ولا ضرورة في هذا الباب؛ لما نعلمه من الاختلاف الشديد في الله تعالى صفاته وعدله)^{١٣}، ويشيد القاضي عبد الجبار هنا بالعقل كسبيل لتحقيق ذلك، معتدا على الدليل التالي: (وتحرير الدلالة على ذلك - يقصد القدم - هو أنه تعالى لو لم يكن قديما لكان محدثا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين؛ فإذا لم يكن أحدهما كان الآخر لا محالة. فلو

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٢٣

^٢ المصدر السابق، ص ١١٨.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ سورة يس، آية ٣٩

^٦ سورة يوسف، آية ٩٥

^٧ سورة الحديد، آية ٣

^٨ انفرده به أبو داود، (السنن، كتاب الصلاة، باب فيما يقوله الرجل إذا دخل المسجد، ج ١، ص ١٢٧، رقم ٣٩٤)

^٩ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١٧٩.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٥-١٥٥.

^{١١} المصدر السابق

^{١٢} راجع المبحث الأول من الفصل السابق.

^{١٣} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢

محدثا، لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين؛ فإذا لم يكن أحدهما كان الآخر لا محالة. فلو كان القديم تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث، و ذلك المحدث إما أن يكون قديما أو محدثا، فإن كان محدثا كان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي إلى صانع قديم على ما نقوله، أو يتسلسل إلى لا نهاية، ولا انقطاع من المحدثين ومحدثي المحدثين، ولذلك يوجب أن لا يصح شيء من هذه الحوادث، وقد عرف خلافه^١. و هذا دليل يمكننا رده إلى قياس من الشكل التالي:

[١] الموجود إما قديم وإما محدث

[٢] لو كان الله تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث، وهو ما يؤدي إلى التسلسل.

و ينتج عن الربط المنطقي بين هاتين المقدمتين:

[٣] ∴ إن الله تعالى أول قديم

و لا إشكال في صحة التركيب المنطقي لهذا الاستدلال، و لكن صدقها يبقى معلقا بالتحقق من صحة القضايا المركبة له، و هذا ما يؤكد القاضي عبد الجبار بمايلي:

١. برهان القضية الأولى: يؤكد صحة القضية الأولى 'الموجود إما قديم أو محدث' هو القسمة الحاصرة؛ (لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين؛ فإذا لم يكون على أحدهما كان على الآخر لا محالة)^١.

٢. برهان القضية الثانية: يثبت صحة القول (لو كان الله تعالى محدثا لاحتاج إلى محدث، وهو ما يؤدي إلى التسلسل)؛ أن المحدث يحتاج لمحدث؛ لأنه لا يخلو إما أن يكون قديما، وإما أن يكون محدثا؛ ولو كان محدثا لكان الكلام في محدثه كالكلام فيه، فإما أن ينتهي أن محدث لا محدث له، أو يتسلسل إلى ما لا نهاية من المحدثين، وهو ما يوجب أن لا يصح شيء من هذه الحوادث أبدا^٢؛ لأن ما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لم يصح وجوده يقتضي ما ذكرناه من استحالة حدوث شيء من هذه الحوادث^٣؛ وما وقف وجوده على وجود ما لا انقطاع له ولا تناهي لن يصح وجوده مطلقا^٤، ولا شك أن المثال يقرب البعيد من الأفكار، فلو قال أحدهنا: لا أكل هذه التفاحة حتى أكل تفاحات لا تنتهي، لم يصح أكله لهذه التفاحة قط، لما وقف ذلك على وجود ما لا يتناهى^٥.

و هذا الدليل الذي وضعه القاضي عبد الجبار يقوم على النظر في الشاهد وفقا لمبدأ 'الاستبدال بالشاهد' كما بيناه في الفصل السابق؛ فبيدأ بالتأمل في المحدثات وخصائصها باعتبارها فعلا إلهيا، لينظر في خصائصها وخصائص محدثها، و لينظر فيما تحصل لديه من أحكام إلهية، ليستنتج منها صفة القدم الإلهي.

و لتحليل خصائص القدم الإلهي ومناقشة مختلف نظريات الأديان فيها، وما شططوا فيه، يعتمد القاضي عبد الجبار على قاعدتي التعلل و التنزيه، خاصة 'مبدأ التوحيد' و 'مبدأ المخالفة'، وما تقرر من صحيح الأدلة الإلهية، لتصير بدورها أصولا لقياسات و استلزامات عقلية جديدة، متفرعة عن دليل

^١ المصدر السابق، ص ١١٧-١١٨

^٢ المصدر السابق، ص ١١٨

^٣ المصدر السابق، ص ١١٩

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ١١٨

^٦ المصدر السابق، ص ١٠٩

الوجود؛ إذ(المرجع بالقدم ليس إلا إلى استمرار الوجود)^١، وبذلك يستنتج أن الله تعالى قديم فيما يزال، و قديم فيما لا يزال؛ لأنه(يستحق هذه الصفة لذاته، والموصوف بصفة من صفات الذات، لايجوز خروجها عنها بحال من الأحوال)^٢.

وما أثبتناه في هذا المبحث يكفي للتدليل على أن تحليل القاضي عبد الجبار لنظريات الصفات الثبوتية يمكننا إدراجه تحت ما يسميه الفلاسفة بفلسفة الدين، و تثبت الطبيعة الإنشائية الإبداعية والبرهانية لعلم الكلام، التي تعتمد الحجاج مسلكا، وتنهض لحوار ما يراه الآخر لمحاولة تشكيل أفكار عقدية، ومواقف كلامية، تتميز بالاتساق والترابط المنطقي، و تطمح إلى تفسير عناصر خبرتنا، باعتبارها فعلا إلهيا، حيث تنطلق من ملاحظة الشاهد، فتصيريه موجودا عاما، لتتنظر في خصائصه، و تستخرج منه بالتحليل والبناء أحكامه العامة، وتكشف عن صفات محدثها، وبذلك لا تلبث أن تصير مواقف إلهائية، وهذا ما يثبت أن إلهيات الصفات الثبوتية عند القاضي عبد الجبار هي ملاحظات و أحكام عامة حول الكون بكل ما فيه وقواعد إلهائية، كما يؤكد أن نقده لنظريات الأديان في الصفات الثبوتية هو مراجعة استنتاجاتها ومطابقة مقرراتها في ذلك مع ما يقرره النظر العقلي، ويدعمه التأمل في الكون.

الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

^١ المصدر السابق، ص ١١٩.
^٢ المصدر السابق

المبحث الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في الصفات السلبية

تهدف دراسة الصفات الإلهية السلبية عند علماء الإلهيات إلى نفي كل النقص ومقتضيات عدم كمال الله تعالى، ولذلك وصفت بالسلبية مقابلة لقسمتها الثبوتية، كما نعتت بالعدمية، إذ أن السلب يعني العدم، وقد سماها القاضي عبد الجبار بالصفات المنفية^١، كما سماها المتكلمون بالصفات الجلالية^٢، و'صفات الجلال'؛ والسبب أنها تجلّ الله تعالى وتنزهه عن كل نقص و كل ما يجعله مماثلاً أو مشابهاً للمحدثات^٣، باعتبار أن وجودها يلزم منه المحال، وبذلك تصير استمراراً تطبيقياً وبعداً مفهوماً لمبدأ 'إن الله ليس كمثله شيء'^٤، وهو محل اتفاق بين الكثير من الأديان، وعلى رأسها الإسلام^٥.

وبذلك يصير ضابط الصفة السلبية عند القاضي عبد الجبار وعلماء الإلهيات عامة هو قياس عدم محض؛ لأنها تدل على سلب ما لا يليق بالله عنه من غير أن تدل على معنى وجودي قائم بالذات، وتفترض منهجاً نقدياً خاصاً يطمح إلى التنزيه المطلق والكمال لله تعالى، وهو ما ادعته الكثير من الملل والنحل، وجعلته غاية لمعتقداتها ومقرراتها الإلهية، ولكنها اختلفت في كيفية ذلك و أبعاده المفهومية، ومقتضياته الفكرية، ودلالاته العقديّة^٦، كما اختلفت في الضوابط التوثيقية و التحليلية للنص المقدس الذي يمكن توظيفه في دراسة هذه الصفات، ولا نغالي إذا قلنا باتفاق ميثاقيين الأديان المختلفة في نتائجها جملة، مرجعاً اختلافاتها إلى سلطان النص المقدس الموظف، الذي يفرض على الناظر أنواعاً من التأويل اللغوي والتحريف الدلالي.

و إذا كان النقاد قد اختلفوا في حصر الصفات السلبية وتصنيفها^٧، فإن القاضي عبد الجبار قد صنفها باعتبار الاستمرار في نوعين مختلفين، وهما:

أولاً: ما ينفي عنه تعالى من الصفات في كل وقت؛ وتشمل كل ما يضاد الصفات الثبوتية السابق ذكرها، وتشمل قسمين، وهما:

١. أضداد الصفات الثبوتية، وتشمل كل الصفات التي سبق ذكرها والتي لا يصح نفي واحدة منها في حقه تعالى في أي حال من الأحوال^٨.

^١ السبيل الكوتي، حاشية شرح المواقف في علم الكلام، ج ٨، ص ٢٢، الفضيلي، خلاصة علم الكلام، ص ٧٥

^٢ القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٥

^٣ السبيل الكوتي، حاشية شرح المواقف في علم الكلام، ج ٨، ص ٢٢

^٤ المصدر السابق، الفضيلي، خلاصة علم الكلام، ص ٧٥

^٥ القرآن الكريم، سورة الشورى، آية ١١

^٦ السبيل الكوتي، حاشية شرح المواقف في علم الكلام، ج ٨، ص ٢٢

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٥

^٨ راجع على سبيل المثال: الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٢٢، و الفضيلي، خلاصة علم الكلام، ص ٢٠١

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٥

٢. أزداد الصفات الملحقة بالثبوتية: وتشمل الأربعة التالية: نفي الحاجة، ونفي الجسمية، ونفي الروية، ونفي الثاني. وهذه الصفات الأخيرة هي نتيجة للصفات الثبوتية الأولى؛ إذ أن نفي الحاجة هو إثبات الصفة الذاتية، ونفي الجسمية ليس سوى إثباتا لكونه قديما، كما أن نفي الثاني هو إثبات لكونه تعالى قادرا، وهكذا دواليك^١.

ثانيا: ما ينفي عنه في حال دون حال، نحو كونه تعالى مدركا، فإنه مشروط بوجود المدرك، ونحو كونه مريدا و كارها، فإنه يستند إلى الإرادة و الكراهية الحادثتين الموجودتين لا في محل^٢، ولذا قيل إن هذه الصفات تثبت لله تعالى فيما لا يزال، وتنفي عنه فيما لم يزل^٣.

و لما كان القسم الأول من النوع الأول من الصفات السلبية؛ أي نفي الصفات الثبوتية لا تزيد في نظر القاضي عبد الجبار عن كونها نفي الصفات الثبوتية التي سبق تحليلها في المبحث السابق. ولذلك، فلن نعيد تناولها هنا؛ إذ أن ذلك سيؤدي إلى تكرار، وهو عين ما نهجه القاضي الجبار في هذا المبحث، والسبب أننا قد تناولناها في مبحث سابق^٤. أضف إلى هذا أن نفي رؤية الله تعالى كما يظهر من تحليل القاضي عبد الجبار هي امتداد ونتيجة نقدية لموقف المثبتين للروية أو النافين لها من الجسمية^٥، ولهذا أثرنا دراستها مع نفي الجسمية، و بذلك لم يتبق من الصفات لنا للدراسة والتحليل إلا الصفات الثلاثة الباقية، وهي:

١. نفي الحاجة

٢. نفي الجسمية

٣. نفي الثاني

المطلب الأول:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في نفي الحاجة

جعل القاضي عبد الجبار من دراسة نفي الحاجة بعدا تطبيقيا لدراسة الغنى الإلهي، فتصير بذلك صفة ثبوتية، ولذلك فقد صدر هذا المبحث بدراسة مفهوم الغنى مبينا أنه (على ضربين: غني على الإطلاق، والأخر غني لا على الإطلاق؛ أما الغني على الإطلاق فليس إلا الله تعالى، و أما الذي ليس كذلك فكالواحد منا؛ لأنه لا يستغني مطلقا، وإنما يستغني بهذا عن ذلك، و بشيء عن شيء)^٦.

و بين القاضي عبد الجبار أن الأديان المختلفة قد اتفقت على إثبات الغنى لله تعالى، ومن ذلك، الإسلام والنصرانية واليهودية والصابئة والوثنيات العربية القديمة، والديانات الوثنية القديمة^٧، لأن معنى أثبت وجوده تعالى وأثبت خالقيته لهذا الكون أثبت له الغنى^٨؛ وبذلك صار وجهها آخر لألوهيته وقدرته.

^١ المصدر السابق، ص ٧٥

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٤.

^٤ راجع الفصل السابق.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٦١.

^٦ المصدر السابق، ص ١٤٥.

^٧ المصدر السابق، ورتبها أيضا لنفس المؤلف: المعنى، ج ٥، ص ١٥٥-١٥٠.

^٨ المصدر السابق.

ومع ذلك، فإن هذه الأديان قد اختلفت حول مقتضيات هذه الصفة، بما جعل منها أنساقاً إلهية متناقضة ومتعارضة، و بذلك صارت مذاهب ونظريات متباينة، يدحض بعضها البعض، كما اختلفت في طريقة إثباتها، بين محتكم إلى النقل فحسب، وبين مناد بالضرورة، وبين قائل بالتقليد، وهو مما يرفضه القاضي عبد الجبار^١، لما سبق أن بيناه في المبحث الأول من الفصل السابق، ويرى ضرورة اتباع العقل وفق ما تمليه قاعدة التعقل بمبدايها الذين سبق بيانهما في البحث الثاني من الفصل السابق؛ الصفة؛ فيبدأ بفحص الشاهد؛ أي الكون بما فيه باعتباره فعلاً إلهياً قابلاً للإدراك، فينظر في خصوصياته ودلالاته، ليبين أنه يمكن الاستفادة ذلك من ملاحظة (أنه حي لا تجوز عليه الحاجة، فيجب أن يكون غنياً)^٢، وهذا دليل يتكون من أصلين، وهما:

- [١] لو كان (حياً لا تجوز عليه الحاجة) للزم (أن يكون غنياً)
- [٢] لكن (الله تعالى حي لا تجوز عليه الحاجة)
- [٣] ∴ إن الله تعالى غني

و هذا الدليل من قبيل قاعدة إثبات المقدم، وشكله الأساسي كما يلي:

- [١] المقدم ← التالي
- [٢] المقدم
- [٣] ∴ يلزم التالي

و تتوقف صحة هذا الدليل على صدق استنباط القضيتين المؤلفتين لهذا الدليل، وهو ما يتولاه القاضي عبد الجبار كما يلي:

١. برهان القضية الأولى: اكتفى القاضي عبد الجبار هنا بالإحالة على دليل اتصاف الله تعالى بالحياة، كما سبق بيانه في مبحث الصفات الثبوتية^٣.
٢. برهان القضية الثانية: يدل في نظر القاضي عبد الجبار على عدم جواز اتصاف الله تعالى بالحاجة أنها (تجوز على من جازت عليه الشهوة و النفار، والشهوة و النفار إنما تجوز على من جازت عليه الزيادة و النقصان، و الزيادة و النقصان إنما تجوز على الأجسام، والله تعالى ليس جسماً، فيجب أن لا تجوز عليه الحاجة، وإذا لم تجر عليه الحاجة و جب أن يكون غنياً)^٤، ويمكننا رده إلى قاعدة إنكار التالي، ليصير كما يلي:

 - [١] الحاجة إنما تجوز على الأجسام
 - [٢] لكن الله تعالى ليس بجسم
 - [٣] ∴ إن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة

ودلل القاضي عبد الجبار على صحة القضيتين المؤلفتين لهذا الدليل بما يلي:

١. برهان القضية الأولى: والدليل على أن الحاجة إنما تجوز على الأجسام هو قياس الغائب على الشاهد؛ لأن طرق الدلالة لا تختلف شهادتها وغائبها، بدليل ينسبه القاضي عبد الجبار لأبي هاشم، يثبت أن الحاجة إنما تجوز على من جازت عليه الشهوة و النفار، وهو ما لا يجوز إلا على من تجوز عليه الزيادة و النقصان، و بذلك صارت خاصة الأجسام^٥، ثم يعقب عليه القاضي

^١ راجع المبحث الأول من الفصل السابق.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٦.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

عبد الجبار مبينا ضعفه، موضحا أن (الاعتماد على هذه الطريقة غير ممكن؛ لأن الجسم إنما يزداد وينقص بالأطعمة والأدوية لمجرى العادة على الله تعالى، فكيف يجعل ذلك من حكم الشهوة و النفار)^١، وهو ملحظ دقيق يثبت تهاافت دعوى أبي هاشم.

٢. برهان القضية الثانية: و أما الدليل على أن الله تعالى ليس بجسم فسيأتي بيانه في العنصر الموالي من هذا المطلب.

و اقترح القاضي عبد الجبار صيغة أخرى لتصحيح هذا الدليل، تجعل بدل أصول هذا الدليل أصولا أخرى، تكون أوفى بالغرض، و تثبت عدم صحة إطلاق وصف الشهوة على الله تعالى، و تؤكد أنه لو جازت عليه (لكان لا يخلو: إما أن يكون مشتهدا لذاته، أو لصفة من صفاته، أو لمعنى، أو لفاعل، والأقسام كلها باطلة؛ فليس إلا أنه لا يكون مشتهدا أصلا)^٢، وهو دليل يعتمد طريقة التقسيم، أو قل القضية الانفصالية، في شكل قاعدة إنكار التالي، ويمكننا تفكيكها لتصير بالشكل التالي:

[١] (لو جازت الشهوة على الله) للزم (إما أن يكون مشتهدا لذاته، أو

لصفة من صفاته، أو لمعنى، أو لفاعل)

[٢] لكن كل هذه الأقسام باطلة

[٣] ∴ إن الله تعالى لا تجوز عليه الشهوة

ودليل بطلان كل هذه الأقسام في نظر القاضي عبد الجبار هو تفحص الشاهد والنظر في لوازمه، ليبين أنه لو كان مشتهدا لذاته أو لصفاته أو لفاعل، للزم أن يكون ملجئا له إلى خلق المشتهدات، ويزيد فيها إلى ما لا نهاية له؛ لعلمه بأنه ينتفع بها ولا مضرة عليه في الحال ولا في المآل^٣. كما لا يصح في نظره أن يكون مشتهدا لمعنى؛ لأن ذلك المعنى لا يخلو إما أن يكون قديما أو محدثا، (ولا يجوز أن يكون قديما؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك فيها يوجب التماثل، وهذا يوجب في ذلك المعنى أن يكون مثلا لله تعالى ولا مثل له)^٤، كما لا يصح أن يكون هذا المعنى محدثا، لأنه (يجب أن يكون ملجئا إلى تحصيل ذلك المعنى و تحصيل المشتهد جميعا)^٥، مثله مثل من يرى بكرة على خطأ منه، فإنه كما يكون ملجئا إلى تناولها يكون ملجئا إلى قطع تلك الخطوات التي تفصله عنها، وبذلك يتأكد أنه (لو كان الله تعالى مشتهدا بشهوة محدثة لكان يجب أن يكون ملجئا إلى تحصيل الشهوة والمشتهد، وذلك محال)^٦.

وبإعادة جمع نتيجة دليل القضية الثانية مع دليل نفي الحاجة السابق، ينتج الأصل التالي:

[٤] ∴ إن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة

و بالبرهان على صدق مقدمتي الاستدلال يؤكد القاضي عبد الجبار على صدق النتيجة المنطقية لدليل نفي الحاجة عن الله تعالى، ويظهر بالمقارنة أن دليله أسلم و أسهل فهما من دليل شيخه أبي هاشم المذكور أعلاه، وأبعد عن الشغب، لقلة الوسائط القضوية، والمطابقة مع الشاهد.

^١ المصدر السابق، ص ١٤٧.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٧.

^٣ المصدر السابق

^٤ المصدر السابق

^٥ المصدر السابق

^٦ المصدر السابق

^٧ المصدر السابق، ١٤٨.

و يبين القاضي عبد الجبار أن نفس الأدلة تبين أن التوحيد الكامل في صفة الغنى لا يكون إلا بأن يعلم المكلف (أنه تعالى غنيا فيما لا يزال، ولا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال).^١

ويمكن القول إن دراسة تفي الحاجة في تصور القاضي عبد الجبار تترد في الأخير إلى نفي الجسمية عن الله تعالى، وتتأسس عليها، معتمدا في ذلك على النظر في خصائص المحادثات، باعتبارها فعلا إلهيا، ليستنتج بطريقة إنكار التالي مخالفة الله لخلقه، ومن ثمة غناه، الذي يصير فاصلا بين المحدث وبين القديم، وبين الإنسانية والإلهية، وهو الأمر الذي لم تهتم به الكثير من الملل المختلفة.^٢

المطلب الثاني:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات الأديان في التجسيم

التجسيم في اللغة افتعال من مادة الجسم، والذي تعرف عند القاضي عبد الجبار هو (ما يكون طويلا عريضا عميقا، ولا يحصل فيه الطول والعرض إلا إذا تركز من ثمانية أجزاء؛ بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر، ويسمى طولاً و خطأ، ويحصل جزآن آخران عن يمينه و يساره منضممان إليهما، فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها، فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً).^٣ ولذلك فإن أهل اللغة إذا شاهدوا جسمين وكان لأحدهما مزية على الآخر، قالوا: هذا أجسم من الآخر.^٤

وتناول القاضي عبد الجبار تحت مفهوم التجسيم التصريح بالتجسيم أو القول بمقتضياته، ومن ذلك القول بالأبعاض^٥، أو التشبيه^٦، أو الجهة^٧، أو الاستواء^٨، أو الرؤية^٩.

وبين القاضي عبد الجبار أن الأديان قد اختلفت في التجسيم، بين ناف له ومثبت؛ ومن النافين له الإسلام، والمعطلة؛ (تنزيها له تعالى؛ لنلا يقع تشبيه بين الله خلقه)^{١٠}، وغيرهم؛ و أما المثبتون للتجسيم فمنهم النصارى، واليهود الذين قال فيهم الإمام الشهرستاني بقوله: (قد أجمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السماوات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا إحدى رجليه على الأخرى)^{١١}، والديانات الوثنية^{١٢}، وبعض الفرق الإسلامية، كالحشوية

^١ المصدر السابق، ص ١٤٩.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠-١٢٠.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٤٩.

^٥ المصدر السابق.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٨-١٥٩، ومعنى الأبعاض -هنا- هو الاعتقاد بأن الله تعالى

صورة تشبه صورة الإنسان.

^٧ المصدر السابق، ص ١٩٢.

^٨ المصدر السابق، ص ١٧٥.

^٩ المصدر السابق، ص ١٥٦.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٦١.

^{١١} المصدر السابق، ص ١٥٢.

^{١٢} الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ٢١٩، و فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (بيروت: دار

الكتب، دت) ج ١، ص ٦٥.

^{١٣} عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ١٠-١١.

والمشبهة والمجسدة، كالحكمية، والجوالية، واليونسية، والشيطانية، والحوارية، الذين عولوا على ورود صفات الأعضاء في الوحي كاليد والوجه، ليثبتوا أن الله تعالى جسم. ورغم الاختلاف الشديد لنظريات الأديان حول التجسيم، فقد قام القاضي عبد الجبار بدراستها، ثم تصنيفها إلى نوعين، وهما:

١. **الخلاف اللفظي**: وهو الخلاف الذي ينشأ عن العبارة لا غير، كالقول بأن الله تعالى جسم، لأنه قائم بنفسه، ليس بطويل ولا عريض ولا عميق، ولا يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون والهبوط والنزول وغيرها من أحوال الأجسام.

٢. **الخلاف المعنوي**: وهو خلاف بالمعنى دون اللفظ؛ كالقول بأن الله تعالى جسم؛ أي أنه طويل عريض عميق، و يجوز عليه ما يجوز على الأجسام من الهبوط والنزول والحركة والسكون والانتقال من مكان إلى مكان.

وأوضح القاضي عبد الجبار أن اختلاف نظريات الأديان في هذه المسألة يعود إلى موقفهم من ملحظين، وهما: طرق إثبات هذه الصفة، ومقتضيات هذه الصفة، لتصير بذلك مذاهب ونظريات مختلفة، يعارض بعضها بعضا.

ووافق القاضي عبد الجبار نظريات الأديان القائلة بنفي التجسيم عن الله تعالى، لكنه رفض بعض طرق استدلالاتها، كالنقل والضرورة، والتقليد، لما سبق أن بيناه في المبحث الأول من الفصل السابق من هذا الباب، واقترح منها ما يعتمد على فحص الشاهد وفقا للمبدأ الأول من 'قاعدة التعقل'؛ أي الاستبدال بالشاهد؛ ووفقا للمبدأ الأول من قاعدة التنزيه؛ أي 'مبدأ المخالفة'، ليستنتج أن محدث الكون - أي الله جل وعلا - ليس جسما، بدليل أنه (لو كان جسما لكان محدثا، وقد ثبت قدمه؛ لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة)، وهو دليل يمكننا تحليله ليصير بالشكل التالي:

[١] لو (كان الله تعالى جسما) للزم أن يكون (محدثا)

[٢] لكن الله تعالى قديم

[٣] ∴ إن الله تعالى ليس جسما

^١ وتعرف أيضا بالهشامية، وهم أتباع هشام بن الحكم، الذي كان يزعم أن الله تعالى جسم، زعم مرة أن الله تعالى كالسيكة الصافية، بتلاها من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة، وزعم مرة أخرى أنه كالشمع الذي من أي جانب نظرت إليه كان ذلك الجانب وجهه، ويقوم ويقعد و يعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه إليه، وهو سبعة أشبار بأشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما، وإرادته حركة هي لا عينه ولا غيره، يعلم الأشياء بعد كونها يعلم لا قديم ولا حادث، وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره، راجع: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ج١، ص٦٤. والإيجي، المواقف، ج٣، ص٦٧٤.

^٢ هم أتباع هشام بن سالم الجواليقي الرافضي وهم يزعمون أن الله تعالى ليس جسما، ولكن صورته صورة الأدمي، وهو مركب من اليد والرجل والعين لأن أعضاءه ليست من لحم ولا دم - راجع: الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ج١، ص٦٥.

هم: أتباع يونس بن عبد الرحمن القمي، وهم يزعمون أن النصف الأعلى من الله مجوف وأن النصف الأدنى منه مصمت. وهو على العرش تحمله الملائكة تعالى الله - راجع: الجرجاني، التعريفات، ج١، ص٣٣٣.

^٤ هم: أتباع محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق، المعروف بشيطان الطاق، يزعمون أن الله تعالى مستقر على العرش الذي يحمله الملائكة، وهو أقوى منها (الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ج١، ص٦٥).

^٥ هم أصحاب داود الحواري، يثبتون لله الأعضاء والحركة والسكون والسمي لله تعالى وكان يقول سلوني عن شرح مسائل أعضائه تعالى ما عدا شرح فرجه ولحيته (الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ج١، ص٦٦).

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص١٥٠.

^٧ المصدر السابق.

^٨ راجع المبحث الأول من الفصل السابق.

^٩ المصدر السابق، ص١٥٠.

و بذلك يمكن أن نرد هذا الدليل إلى الصورة المنطقية لقاعدة إنكار التالي، ليظهر كما يلي:

[١] المقدم ← التالي

[٢] ~ التالي

[٣] ∴ يلزم ~ المقدم

ويظهر هذا الدليل عند القاضي عبد الجبار بشكل آخر: (لو كان الله تعالى جسماً - معلوم أن الأجسام كلها متمائلة - لوجب أن يكون الله تعالى محدثاً مثل هذه الأجسام، أو الأجسام قديمة مثل الله؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه).^١

ودلل القاضي عبد الجبار على صحة المقدمتين المؤلفتين لهذا الدليل، بما يلي:

١. برهان المقدمة الأولى: يدل في نظر القاضي عبد الجبار على لزوم الحدوث للأجسام ما أثار في المبحث الثاني من الفصل السابق، حول حدوث الأجسام، التي انطلق فيها من دراسة الشاهد وخصائصه، معولا على تساؤل الأجسام، وقاعدة (المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث).^٢

٢. برهان المقدمة الثانية: ويدل في نظر القاضي عبد الجبار على صحة ثبوت القدم لله تعالى، ما أثاره في المطلب الأخير من الفصل السابق.

والنتيجة المنطقية لهذا التركيب الاستدلالي عند القاضي عبد الجبار هي نفسي اتصاف الله تعالى بالجسمية، لأنه لو كان الله تعالى كذلك للزمه قدم الأجسام، وهو باطل، أو يلزم حدوث الله تعالى، وهو باطل أيضاً، وبذلك تثبت المفارقة بين الله والأجسام، فانه تعالى لا ند له ولا مثيل، وليس كمثل شيء، وهو المطلوب.^٣

ويظهر جلياً أن دليل القاضي عبد الجبار قد تميز بالسهولة و الاختصار؛ إذ كان من شوطه - كما ذكرنا سابقاً - توظيف الدليل الأقرب والأقل وسائط منطقية.

و هذا الدليل ينجح إلى المقارنة بين خصائص الجسم كما هو في الشاهد وصفات الله تعالى كما يفيدها الاستدلال، ليثبت الاختلاف بينهما، ومن ثمة يؤكد عدم جواز اتصاف الله تعالى بالجسمية، وقريب من هذا الدليل ما ذكره القاضي عبد الجبار في كتابه 'المختصر في أصول الدين'، أنه لو كان الله تعالى جسماً للزم أن يكون متناهماً محدوداً، لاستحالة أن يكون جسم ما غير متناه، وهو ما يمكننا إرجاعه إلى نفس بينة الدليل الأنف الذكر، ليظهر في شكل قاعدة إنكار التالي كما يلي:

[١] لو (كان الله تعالى جسماً) للزم أن يكون (متناهماً محدوداً)

[٢] لكن الله تعالى غير متناه وغير محدود

[٣] ∴ إن الله تعالى ليس جسماً

واعتمد القاضي عبد الجبار دليلاً آخر يرتكز على قاعدة إنكار التالي، وعلى المقارنة بين أفعال الجسم كما هي الشاهد وأفعال الله تعالى كما يدل عليها الاستدلال، ليبين أن الجسم لا يصح منه

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

ابتداء الفعل إلا في نفسه، وهو خلاف المشاهد، فهذه المخلوقات التي تشهد بأن الله تعالى خالقها، وتؤكد بذلك أنه ليس جسماً، وهو دليل يمكننا تفكيك بنيته ليصير كما يلي:

[١] (لو كان الله تعالى جسماً) للزم أن (لا يصح منه ابتداء الفعل إلا في نفسه)

[٢] لكن الشاهد يثبت أنه صح منه ابتداء الفعل في غير نفسه.

[٣] ∴ إن الله تعالى ليس جسماً

و أما خصائص هذه الصفة الإلهية فيقول فيها القاضي عبد الجبار: (أن يعلم أنه تعالى لم يكون جسماً فيما لم يزل، ولا يكون كذلك فيما لا يزال، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال)^١، ودليل ذلك (هو أن ما دل على استحالة كونه جسماً في سائر الحالات الآن ثابت، فيجب استحالة كونه جسماً في سائر الحالات)^٢.

و بذلك ابطل القاضي عبد الجبار التجسيم، كما يؤكد بأن الله تعالى ليس شبيهاً بالجسم، كما يدعي المشبهة، بدليل أن ذلك يوجب التشخيص في حقه تعالى، كما يوجب أنه تعالى جثة -جل عن ذلك-، وهذا ما يجعل منهم عباد الأصنام لا غير^٣.

ولذلك فإن القاضي عبد الجبار ينفي التجسيم عن الله تعالى، كما ينفي عنه كل مقتضياته، وفقاً لقاعدة التنزيه الآتفة الذكر، ومن ذلك الاتحاد الذي ادعته بعض الملل والنحل؛ كالمرقونية^٤، ومؤلهة الإمام علي^٥، والفرق النصرانية المختلفة^٦، ومن مقتضيات التجسيم أيضاً التشبيه^٧، أو التحيز^٨، أو الجهة^٩، أو الاستواء^{١٠}، أو الرؤية^{١١}، بل إنه يرى أنه حتى لو قطعنا النظر عن حكم العقل هنا -مع أنه لا مناص عنه في هذا المقام-، فإن في النقل ما يكفي لدحض هذا الادعاء، ومن ذلك قول الله تعالى: (ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير)^{١٢}، وهو كاف للدلالة على نفي مشابهة ومماثلة الله تعالى لكل ما نرى ونحس ومعرف، وعلى (نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأعضاء والأجزاء، وحاصلاً في المكان والجهة؛ إذ لو كان جسماً مركباً مثلاً لسائر الأجسام فيلزم حصول الأمثال والأشباه له)^{١٣}.

وأما النصوص التي وردت في المصادر المقدسة، وأضافت بعض الصفات الموهمة بالتشبيه، كاليد والوجه وغيرهما إلى الله سبحانه، فإن القاضي عبد الجبار قد تعامل معها وفقاً لقاعدة التنزيه بمبدأها 'مبدأ المخالفة' و 'مبدأ التأويل' فيتأول كل النصوص لكي تتوافق مع التنزيه والأدلة العقلية، ولا يصح عنده الوقوف على ظواهرها، لمعارضتها العقل كما سبق بيانه والنقل كما سبق توضيحه، ولذلك تعد في نظره كل الآيات الموهمة للجسمية والتشبيه من 'المتشابهة' الذي لا يفهم إلا في إطار المحكم من العقل والنقل^{١٤}، ولذلك يشترط في المتأول (أن يكون عالماً بما يصح على الله تعالى، وما

^١ عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٤.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٩.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق، ص ١٨٥.

^٥ عبد الجبار، المقضي، ج ٥، ص ١٧-١٨.

^٦ الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، ص ١٨٨.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٤.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٠٧.

^٩ المصدر السابق، ص ١٧٥.

^{١٠} المصدر السابق، ص ٢١١-٢١٧.

^{١١} المصدر السابق، ص ١٥٦.

^{١٢} المصدر السابق، ص ١٦١.

^{١٣} سورة الشورى، آية ١٢.

^{١٤} الرزقي، التفسير الكبير، ج ٥، ص ٥٢٥.

^{١٥} عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص ٣٣٢ - ٣٣٥.

لا يصح من جهة العقل^١، وفنون اللغة^٢، للبحث عن القرائن التي تساعد على فهم خطاب مصادر الأديان وتفسيرها^٣، إذ أن (الأصل في كلام الحكيم أن لا يحمل إلا على وجه لو أظهره المفسر كسان لانقاسا بالحكمة)^٤.

و بهذه الرؤية المنهجية تأول القاضي عبد الجبار الاستواء المذكور في قوله الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^٥، بأنه 'استولى واقتدر وملك، ولم يرد تعالى بذلك أنه تمكن على العرش جالسا، كما يقال في اللغة (استوى البلد للأمير) و(استوت هذه المملكة لفلان)^٦، كما تأول المكان المذكور في قوله تعالى: ﴿أَمِثُّمُ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾^٧، بأن في السماء نقماته وضروب عقابه، ومن عادته أن ينزلها من هناك، ولهذا قال الله تعالى: ﴿أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ﴾^٨، فنبه به على ذلك، كما تأول الحجاب المراد في قول الله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَخْجُوبُونَ﴾^٩؛ أي لمتنوعون من رحمته، لأن الحجاب منع، وتأول المجيء المعني في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^{١٠}، يعني أمر ربك كما يقال عند الاختلاف في مسألة نحو: (هذا سيبيوبه قد جاعنا) يعني كتابه ودلائله، وتأول اليد المرادة في قول الله تعالى: ﴿خَلَقْتُ يَدَيَّ﴾^{١١}، بأنها القوة^{١٢}، و أما المراد بها في قول الله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾^{١٣}؛ أي نعمته، كما يقال: لفلان عندي يد و يدان وأياد، وهكذا دواليك مع كل صفات الأعضاء^{١٤}.

ولذلك رفض القاضي عبد الجبار النظرية التجسيمية، التي دانت بها بعض الفرق الإسلامية وأديان مختلفة، وكل من حمل ظواهر نصوص المصادر المقدسة على ظواهرها^{١٥}، كما يرفض اعتمادا على مبدأ نفي البلكفة النظرية الإثباتية، التي ذهبت إليها نظريات أديان مختلفة، والتي تنص على رفض كون الله تعالى جسما، ومع ذلك فقد أثبتوا له صفات، يمكن تسميتها 'صفات أعضاء'، كما أثبتوا له أحوالا، يمكن تسميتها 'أحوال الأجسام'؛ بدليل ورودها في النقل، وهما ما يعرف في الدراسة الكلامية 'بالصفات الخبرية'^{١٦}.

و أما شيخ الإسلام ابن تيمية، فله رأيان هنا؛ فقد قال مرة: (الاعتماد في تنزيه الباري على نفي الجسم طريقة مبتدعة في الشرع، متناقضة في العقل، فلا تصح شرعا ولا عقلا؛ أما الشرع فإنه لم يرد بذلك كتاب ولا سنة ولا قول أحد من السلف والأئمة، بل الكلام في صفة الله بتقسي الجسم أو إثباته بدعة عند السلف والأئمة، ولو كان كذلك مما يعتمد في الشرع لدل الشرع عليه)^{١٧}، وبذلك لا يصح وصفه تعالى بنفي الجسمية، مع أن مستنده الشرعي لا يستقيم؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ

^١ عبد الجبار، المعنى، ج، ٥، ص ١١١.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، متشابه القرآن، ج، ١، ص ٣٤.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٣٨٢.

^٥ سورة الرعد، آية ٢.

^٦ الغزالي، قواعد العقائد، ص ١٦٧ - ١٦٨.

^٧ سورة الملك، آية ١٦.

^٨ سورة الملك، آية ١٦.

^٩ سورة المطففين، آية ١٥.

^{١٠} سورة الفجر، آية ٢٣.

^{١١} سورة ص، آية ٧٥.

^{١٢} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج، ١، ص ١٥٨.

^{١٣} سورة المائدة، آية ٦٤.

^{١٤} عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ٣٣٢ - ٣٣٥.

^{١٥} المصدر السابق.

^{١٦} النجار، الإيمان وقرنه في الحياة، ص ١٥٨.

^{١٧} ابن تيمية، الصغوية، ج، ٢، ص ٣٣.

شيء^١، يعم كل شيء بما في ذلك الأجسام. ولكنه لا يلبث أن يبدي رأياً آخر يقارب رأي القاضي عبد الجبار، فيقول: (فمن قال إنه جسم وأراد أنه مركب من الأجزاء فهذا قول باطل، وكذلك إن أراد أنه يماثل غيره من المخلوقات، فقد علم بالشرع أن الله ليس كمثل شيء في شيء من صفاته، [...])، ومن قال إنه جسم بهذا المعنى فهو مبطل، ومن قال ليس بجسم بمعنى أنه لا يرى في الآخرة، [...])، ولا ترفع الأيدي إليه في الدعاء، [...])، فهذا قول باطل، وكذلك كل من نفى ما أثبتته الله ورسوله وقال إن هذا تجسيم فنفيه باطل، وتسميته ذلك تجسيماً تلبس منه^٢.

المطلب الثالث:

منهج القاضي عبد الجبار

في دراسة نظريات في نفي الثاني

إن المراد بنفي الثاني عند القاضي عبد الجبار هو القول (بأن الله واحد لا ثاني له يشاركه في ما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه)^٣، وهو تعريف يقوم على مصطلح أساس -واحد-، والذي (قد يستعمل في الشيء، ويراد به أنه لا يتجزأ، ولا يتبعض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنه جزء واحد، وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركها فيها غيره، كما يقال: فلان واحد في زمانه)^٤، وهو المراد في هذا المقام؛ (لأن مقصودنا مدح الله تعالى بذلك، ولا مدح في أن لا يتجزأ ولا يتبعض، وإن كان كذلك؛ لأن غيره يشاركه فيه)^٥، وبذلك يصير المراد به نفي الشريك وبطلان تعدد الآلهة. وهو المعنى الذي عناه الله تعالى على لسان بني يعقوب، بقوله جل وعلا: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهِهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾^٦، وهذا ما عناه جل وعلا بقوله: ﴿وَالْهَكَمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾^٧.

و نفي الثاني من أهم الصفات السلبية التي اهتم القاضي عبد الجبار بإثارتها وتفصيل مسئلتها بعد إثبات الوجود الإلهي؛ والسبب في ذلك أن أديانا كثيرة أثبتت وجوده تعالى، ثم قالت بالتعدد الصريح في ذاته تعالى عن ذلك، ومنهم من قال جنح عن التصريح وقال بمقتضاه، لتصيير الأديان بذلك نظريات مختلفة ومتشعبة: موحدة، ومثلثة، وثنوية، حيث تشمل المثلثة من الفرق النسطورية، والملكانية، والنظرية يعقوبية، والنظرية المارونية، كما يضم إلى الثنوية: المانوية، والمزدكية، والديصانية، وغيرها، ومع ذلك فقد حاول القاضي عبد الجبار أن يرد جملتها إلى

^١ سورة الشورى، آية ١.

^٢ ابن تيمية تقي الدين، مجموع الفتاوى، ج ١٧، ص ٣١٧.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٩.

^٤ أشار الراغب إلى هذا المعنى بقوله: (الذي لا يصح عليه التجزئ ولا التكثر)، راجع: الراغب، مفردات الراغب، مادة «واحد».

^٥ أشار للزجاج إلى هذا المعنى، بقوله: (وضع الكلمة في اللغة إنما هو للشيء الذي ليس باتنين ولا أكثر منهما)، وقوله: (وفائدة هذه اللفظة في الله - عز اسمه - إنما هي تفرد صفاته التي لا يشاركه فيها أحد، والله تعالى هو الواحد في الحقيقة، ومن سواه من الخلق أحاد تركبت)، راجع: أبو عبد الله الزجاج: تفسير أسماء الله الحسنى، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٧) «واحد»، ص ٥٧.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٩.

^٧ المصدر السابق، ج ١، ص ١٩٩.

^٨ سورة البقرة، آية ١٣٣.

^٩ سورة البقرة، آية ١٦٣.

نظريتين، وهما التوحيد، والتعدد، كما يبين أنه يمكن ترد فروع نظريات القسم الثاني -أي التعدد- إلى نوعين أيضاً؛ إذ أن المخالف في التوحيد (لا يخلو إما أن يقول: إن مع الله قديماً ثانياً يشتركه في صفاته، ولا قائل بهذا بقول، وإن كان الإشكال في إبطاله كالإشكال في إبطال المذهب الثاني، بل أكثر. أو يقول: إن مع الله تعالى قديماً ثانياً يشتركه في بعض صفاته، والقائل بهذا المذهب الديصانية والماتوية والمجوس)^١، وهو ما يمكننا تسميتهما على التوالي بالتعدد الصريح والتعدد غير الصريح.

واعتمد القاضي عبد الجبار في نفي كل أنواع التعدد على مبدأ تعقل مييّن أنه (لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مثلاً له؛ لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشترار فيها يوجب التماثل، والاشترار في سائر صفات النفس، وإذا كان كذلك والقديم تعالى قادراً لذاته ووجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته، فيجب صحة وقوع التماثل بينهما)^٢، وهو دليل يمكننا رده بعد التفكيك إلى قاعدة إنكار التالي، ليصير بالشكل التالي:

[١] لو (كان مع الله تعالى قديم ثان) للزم (التماثل بينهما)

[٢] لكن التماثل بين الإلهين لا يصح

[٣] ∴ إن الله تعالى واحد لا ثاني معه

و ذلك القاضي عبد الجبار على صحة القضيتين المؤقتتين لهذا الدليل بما يلي:

١. برهان القضية الأولى لو (كان مع الله تعالى قديم ثان) للزم (التماثل بينهما): وهو ما بوضحه القاضي عبد الجبار ببيان أنه (لو كان مع الله تعالى قديماً ثانياً لوجب أن يكون مثلاً له، لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشترار فيها يوجب التماثل والاشترار في سائر الصفات النفسية، وإذا كان كذلك، والقديم تعالى قادر لذاته، ووجب أن يكون الثاني أيضاً قادراً لذاته، فيجب صحة وقوع التماثل بينهما)^٣؛ وبذلك يتبين أن الحكم بكونهما قديمين، كل واحد منهما قادراً بقدرة غير قدرة الآخر، مريداً بإرادة غير إرادة الآخر، عالماً بعلم غير علم الآخر، مبايناً للآخر في الصفة والخصوصية والفعل. ولازم هذا، أنه لو اختلفت إرادتهما وتعددت مقاصدهما، فسيتظهر اختلال النظام الكوني، ويشيع الاضطراب فيه، وهو ما يكذبه الشاهد؛ إذ أننا نرى أن الكون في منتهى التناسق والانسجام والتنظيم^٤.

٢. برهان القضية الثانية: لكن التماثل بين الإلهين لا يصح؛ والدليل: (أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومن حقه أن يحصل على مقدوره إذا حصل داعيه إليه، ولا مانع. وذلك يوجب ما ذكرناه-أي التماثل-)؛ إذ أن فرض شريك مع الله -تعالى عن ذلك- في الخلق، يجعلنا نتوقع أن يعمل قدرته على مقتضى علمه، المغاير لعلم شريكه؛ فمثلاً، لو تعلققت إرادة أحدهما بمقتضى علمه بتحريك جسم، وتعلققت إرادة الآخر، بمقتضى علمه الخاص به بعدم تحريكه؛ فهنا لا يخلو:

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٩٩

^٢ المصدر السابق، ص ٢٠٠.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

٥١. إما أن يتحقق مرادهما معاً، وهو محال؛ لأن وجود زيد وعدم وجوده في نفس الوقت مستحيل؛ لما فيه من اجتماع للتقيضين^١.

٥٢. وإما أن لا يتحقق شيء من مراديهما، وهو مستحيل أيضاً، لأن لازمه عدم إمكان وجود الكون برمته، مع أنه موجود بالوجدان^٢، كما (يقدر في كون الواحد الذي يثبت بالدلالة قادراً لذاته)^٣.

٥٣. وإما أن يتحقق مراد أحدهما فقط، دون الآخر، فيكون الثنائي عاجزاً، فيستحيل أن يكون واجباً، لأن العجز نقص يتنافى مع كمال الواجب المطلق، وبذلك لا يصح أن يكون إلهاً قديماً؛ و(من حصل مراده فهو الإله، ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع، والممنوع متناهي المقدر، قادر بقدرة، والقادر بقدرة لا يكون إلا جسماً، وخالق العالم لا يكون جسماً)^٤. وهو ما يثبت أن واجب الوجود واحد فقط، يستحقه من تحقق مراده فقط.

وتقوم دلالة التمانع عند القاضي عبد الجبار على أصول متعددة: (منها أن القديم قديم لنفسه، ومنها أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر الصفات، ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما، ومنها أن من حق كل القادر على الشيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة، حتى لو لم يحصل لخرج عن كونه قادراً، ومنها أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد، ومنها أن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً متناهي المقدر، ومنها أن متناهي المقدر لا بد من أن يكون قادراً بقدرة، ومنها أن القادر بالقدرة لا بد من أن يكون جسماً، ومنها أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً)^٥. وهو ما يجعل التسليم بالتمانع متعلفا بصحتها، والتحقيق فيها، كما يلي:

[١] برهان المقدمة الأولى: 'أن القديم قديم لنفسه'.

فأحيل كما أحال القاضي عبد الجبار على عنصر دراسة القدم الإلهي في مبحث الصفات الثبوتية^٦.

[٢] برهان المقدمة الثانية: 'الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب التماثل والاشتراك في سائر صفات النفس'. لأنه لو لم يجب لامتنع أن تشترك ذاتان في صفة ذاتية مطلقاً، وتفرقان في صفة ذاتية أخرى، وبذلك يصيران (من حيث اشتراكهما في إحدى الصفتين متلين، ومن حيث افتراقهما في إحدى الصفتين مختلفين)^٧.

[٣] برهان المقدمة الثالثة: 'من حق كل قادرين صحة وقسوع التمانع بينهما'؛ والدليل هو الشاهد؛ لما تبين أن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده، إذا كان له ضد، وإذا قدر عليه جاز وقوع التمانع بينهما، وليس التمانع سوى (أن يفعل كل واحد من القادرين ما يمنع به صاحبه)^٨.

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق، ص ٥٩.

^٨ المصدر السابق، ص ٢٠٠-٢٠١.

^٩ المصدر السابق، ص ٢٠١.

[٤] برهان المقدمة الرابعة: 'من حق القادر على الشيء إذا دعاه الداعي أن يحصل لا محالة'؛ برهانها هو الشاهد؛ إذ أن الواحد منا إذا جاع، وكان بين يديه الشهي من الطعام، وكان له داعيا إلى الأكل، فإنه يأكل، ولو لم يأكله لما صار قادرا^١.

[٥] برهان المقدمة الخامسة: 'من لم يحصل مراده يكون ممنوعا متناهي المقدور، وهو استقراء الشاهد أيضا الذي يفيد أن من يحصل مراده فهو ممنوع، وهو الدليل على أنه متناهي المقدور^٢؛ (لأنه لو لم يكن كذلك لحصل مراده، فلما لم يحصل دل على أن مقدوره قد تناهى)^٣؛ ولذلك لو أن شخصا حاول حمل الثقل ولم يستطع، لصار ذلك دليلا على تناهي قدرته، و برهاننا على زيادة الثقل عليه^٤.

[٦] برهان المقدمة السادسة: 'أن متناهي المقدور قادر بقدرة'؛ لأنها هي التي تحصر المقدورات في الجنس والعدد، فإذا تناهى المقدور دل على أنه قادر بقدرة^٥.

[٧] برهان المقدمة السابعة: 'أن متناهي المقدور لا بد من أن يكون جسما'، وهو الاستنتاج الذي يدل على القدرة لا يصح إعمالها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أوفي سببه، ولذلك لا يمكننا رفع الثقل بما في أيدينا من القدرة إلا بعد أن نستعملها في الفعل أو في سببه، وفي ذلك دليل على أن صاحب هذه القدرة جسم^٦.

[٨] برهان المقدمة الثامنة: 'أن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسما'، ونحيل هنا أيضا كما أحال القاضي عبد الجبار على دراسة نفي الجسمية عن الله تعالى كما أثرتها سابقا^٧.

و نتيجة التركيب المنطقي لهذه المقدمات في نظر القاضي عبد الجبار هي:
[٩] .: إن الله تعالى لا ثاني معه

وقد صاغ ابن رشد هذا الدليل صياغة أخرى، فقال: (لو كانا اثنين فأكثر، لجاز أن يختلفا، وإذا اختلفا، لم يخل ذلك من ثلاثة أقسام لا رابع لها: فإما أن يتم مرادهما جميعا، وإما أن لا يتم مراد واحد منهما، وإما أن يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر، [...])، ويستحيل ألا يتم مراد واحد منهما، لأنه في هذه الحالة يكون العالم لا موجودا ولا معدوما، ولما كان يستحيل أن يتم مرادهما معا، لأنه في هذه الحالة يكون العالم موجودا معدوما. فلم يبق إذن إلا الحالة الأخيرة، وهي أن يتم مراد الواحد ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت إرادته عاجز والعاجز ليس باله^٨. وقد حاول ابن رشد أن يبين مكن الضعيف في هذا الدليل، و بيثت وهذه الدلالي، وقلة أثره التداولي؛ (لأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك، فضلا عن أن يقع لهم به اقتناع)^٩، وهو نقد وجيه.

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق.

^٧ راجع هذه الأطروحة؛ ص ٣٣٤.

^٨ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأئمة، ص ٦٧، الجرجاني، شرح المواقف، ج ٨، ص ٤٤ و الحلبي، كشف المراد في شرح

تجريد الاعتقاد، ص ٢٢٥، ومحمد عبده، رسالة التوحيد، ط ٣، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨٠) ص ٤٧

^٩ ابن رشد، الكشف عن مناهج الأئمة، ص ٦٧

وهذه الطريقة التي برهن بها القاضي عبد الجبار والمتكلمون على وحدانية الله تعالى ونفسي الثاني يمكن ردها إلى القرآن الكريم من خلال قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^١، إذ تريد أنه لو كان في السماوات والأرض آلهة غير الله لبطلتا وفسدتا، لما يكون بين الآلهة من الاختلاف والتمايز، وهو ما عناه قول الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَغَلَا بِغُضُوبِهِمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾^٢.

وبهذه الطريقة سبر القاضي عبد الجبار نظريات الأديان في الصفات الإلهية، موظفا منهاجها كلاميا، بأدواته الإلزام، والسبر، والقياس، فحصر لعلاقاتها المنطقية، ولا يعني هذا في نظره أن العقل يمكن أن يستغني عن الدين بحال من الأحوال، ولكنه يفيد أن العقل يمكنه أن يحقق جزء من القضايا التي يطرحها الدين - وهي ما يمكن تسميته بالقضايا العقلية - دون غيرها.

و يمكن القول إن منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الإلهيات ونقد نظريات الأديان فيها يعتمد على فهم الشاهد باعتباره فعلا إلهيا، وأثرا من آثاره، متخذا من الوحي الرباني موجهها منهجيا، وأساسا لقراءة في الوجود، ليستخرج منه ملاحظات ومعطيات بطريقة منظمة، يتوصل بها إلى تعميمات كلية حول خصائص المحدثات، ثم سبر صفات محدثه، معتمدا في ذلك على التأمل بالتحاور مع الآخر لتشكيل أنساق كلامية، تتميز بالمنطقية والترابط، والعمومية، وتطمح إلى تفسير كل عنصر من عناصر خبرتنا.

ولا يفوتني هنا أن أتوه بدور اللسانيات في تأسيس إلهيات القاضي عبد الجبار في الصفات الإلهية، وتكوين وجهات العديد من المواقف الكلامية، بل قد تبلغ في ذلك شأوا لا تحققة الأدلة العقلية، كموقفه من الصفات الخيرية، وتأصيله لمعاني ألفاظها اعتمادا على المشاهد من الأجسام، وكأني به قد جعل اللغة حقيقة، مع أنها لا تزيد عن كونها رمزية اعتبارية، فليس الاسم هو المسمى وإنما هو رمزه، أضف إلى هذا أن المراد لا ينال إلا من السياق، ولا يخفى على الناظر أن من هذا ما هو ماثور ومنه ما هو ليس كذلك كشأن السياقات الواردة في شأن الصفات الخيرية لله تعالى. وقد اقترحت اللسانيات القديمة حلا يجعل اللفظ حقيقة ومجازا، وفي ذلك اعتراف بوجود بعد تاريخي في اللغة، يفترض نشأة كلمة أولى، تعد أصلا وحقيقة، ثم تلتها استخدامات أخرى تعد فروعا ومجازات، لتعيدنا بذلك إلى النظر في السياقات، وهذا ما يعوز للتاريخ والبرهان، ناهيك عن السياقات التي لم تعرفها العرب، كشأن ما ورد في حقه تعالى من يد ووجه، مع تقييد ذلك بأنه ليس كمثل شيء، مما يجعل إلحاق السياق الجديد بالسياق الماثور في حاجة إلى إثبات، ويفتح أبوابا من الظن والتأويلات، ليضع أساسيات نظرية الحقيقة والمجاز في تحليل الخطاب أمام عقبات، لا يمكن تجاوزها إلا باعتماد نتائج الدرس اللغوي الحديث في هذا المجال، بما سيقضي على دابر هذا الخصام. يبين هذا أن الدرس اللغوي الحديث يجعل اللغة سياقات رمزية اعتبارية، وهذا ما يمكن من تقسيمها إلى ماثور وغير ماثور، إذا أردنا أن ندرس حال لغة ما في حقبة ما، حيث يصر في فهم الماثور إلى المعاجم والشروحات الأصيلة، إلا إذا امتنع فيصير غير ماثور. وشأن هذا أن يحكم مقصد واضع النص وملقي الكلام، إذ اللغة تنشأ إنشاء، وتولد مع الكتابة ميلادا جديدا كل مرة، مثال ذلك ما يلقي في دراسة اليد المذكورة في القرآن الكريم، بضابط ليس كمثل شيء، فلها دلالات مختلفة في اللغة معروفة ولها في المادية رسوخا، ومع يفترض لهذه الكلمة معنى واحد في القرآن الكريم، فبأي الدلالات يلحق؟ وهل نجاري الخلف فيما صاروا إليه؟ وبذلك نفتح أبوابا من التأويلات التي لا تسلم من نقد في الغالب، وتجعل للعقل دورا في تقرير حال من ليس كمثل شيء، مع أنه -العقل- لا يعرف إلا ماله شيء

^١سورة الأنبياء، آية ٢٢.

^٢سورة المؤمنون، آية ٩١.

^٣راجع: -

ومثال. ولو قلنا بأن المراد بأنه هذه السياقات ليست مأثورة، وتعكس ما في اللغة من رمز واعتبار، متعلقها-أي الله- متعالٍ مفارق، يخضع في فهمها للنص وواضعه، ولا تعلق لها بأحوال أجسام، لأننا أن نقول ما قاله السلف: ألفاظ معلومة، وكيفيات مجهولة، والإيمان بها واجب، فلا تمثيل وتعطيل ولا تشبيه ولا تجسيم، وهو رأي له أساس من اللسانيات الحديثة، وضارب في النظر الكلامي، وشاد بنفحات السلف الصالح رضوان الله تعالى عليهم.

ولا يدحض هذا قول القاضي عبد الجبار بأن في هذا المنهج تعمية، ونقض لكون القرآن نزل بلسان عربي مبين؛ لأن هذا ديدن العرب، وحال الإنسان أينما كان، فالشاهد يثبت أن الناس ينشئون معاني جديدة من مأثور اللغة لديهم في كل وقت بما في ذلك العرب. فلم لا ينشئ القرآن أنساقاً لغوية جديدة، توحى بمعاني الهيبة، وتثري ذهن القارئ بصور العظمة والجلال؟ بل إن هذا ما يزيده بيانا، ويدفع عنه شبهة التعمية والإيهام، ويثبت أن مراد القرين الكريم باللسان العربي المبين ليس هو معجم العرب فحسب، وإنما فقه لغة العرب وأساليبهم في إنشاء الكلام ونظم الخطاب، مما يحتم علينا ضرورة تأسيس علم لغة للعقيدة تأسيساً، يكشف عن أصولها، ويدرس معجمها الخاص بالعقائد والنصوص الدينية، لما تبين أن المراد بالكلمة الواحدة قد يكون محل خلاف بين النظار، سواء في دلالاتها، ومقتضياتها، وأقسامها، وفي كيفية التعامل معها، كما يحقق دورها في تكوين الأنساق الكلامية.

الباب الخامس

منهج القاضي

عبد الجبار في دراسة أساق الأديان

جامعة الإمام محمد بن سعود
القادر للعلوم الإسلامية

إن ما أحاول إثارتته في هذا الباب هو تناول القاضي عبد الجبار للأديان كنسق اجتماعي، والذي يشمل 'البنية الدينية' و'النظم الدينية'، مريداً بذلك طريقة تفسيره لكيفية تحول الأفكار الدينية إلى تنظيم اجتماعي، لتصير نظاماً اجتماعياً قائماً بذاته، له تاريخ نشأة وبنية ووظيفة، تشكل ما يسمى بالجماعات الدينية، لتهتم بالمشاكل الخاصة بأهداف الحياة الدينية المشتركة لأعضائه، وتحدد مسارا واضحا لأدوار وتوقعات مرتقبة لأتباعه داخل الجماعة وخارجها، مثل الأدوار الخاصة بأداء الشعائر أو الدفاع عن العقائد أو القيادة الدينية والسياسية، وغيرها، ولها خصوصيات تميز بعضها عن بعض. ورغم أن القاضي عبد الجبار لم يستخدم مثل هذه المصطلحات إلا أنه قد أتى بمعانيها، ولما كانت العبرة بالمعاني لا بالمباني كان توظيفها مشروعاً؛ خاصة في كتابه تثبيت دلائل النبوة الذي أثار فيه تصورات أولية حول الجانب النسقي للأديان، وكشف عن اهتمام بهذا البعد في إطار تناوله لمختلف الأديان.

و مثل هذه القضايا تعد في وقتنا الحاضر من صميم اختصاص كل من علم الأديان وعلم الاجتماع الديني و الأنثروبولوجيا الدينية^١، وهذا ما يثبت البعد الميداني في دراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان وسبقه المنهجي والمعرفي إلى كثير من النظريات كما سنرى.

ويعتمد القاضي عبد الجبار في دراسة أساق الأديان على خطوتين أساسيتين، وهما: جمع المعطيات الميدانية، ثم تحليل المعطيات الميدانية؛ حيث تتولى الأولى جمع المعطيات الأنثروبولوجية-الاجتماعية المتعلقة بالأديان من واقعها بتوظيف الأدوات التالية: البحث المكتبي، والملاحظة المباشرة، والملاحظة بالمشاركة، والإخباريون، والأدب الشعبي، المقارنة، وقد أتينا على تحليلها سابقاً بما يفنيها عن إعادة النظر فيها^٢. وجدير بالذكر هنا أن هذه الأدوات تقارب ما تعتمده علم الأنثروبولوجيا الحديثة في دراسة الظواهر الثقافية والدينية^٣.

^١ راجع في ذلك: C.J.A, Britannica encyclopedia, ((study of religion))

^٢ راجع هذه الأطروحة، من ص ٣٣-٣٦

^٣ راجع: C.J.A , Britannica britannica, (study of religion/ Anthropological studies of religion)

وأما تحليل المعطيات الميدانية عند القاضي عبد الجبار، فقد تبين لنا بعد النظر أنه يمكن إدراج ما أثاره من قضايا. انساق الأديان وما طرحه من نظريات حولها، تحت الفصطين التاليين:

أولاً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة بنية الأديان
ثانياً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظم الأديان

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصلُ الأوَّلُ

مَنْهَجُ الْقَاضِي

عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ نَشْأَةِ الْأَدْيَانِ وَنَيْتِهَا

تناولنا في أبواب سابقة التحليلين الخطابي والكلامي للقاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، وقد تبين لنا أنه قد وظف مدخلا آخر يهتم بالكشف عن نظمها المختلفة، يمكننا تسميته بالمدخل النسقي، والذي يطمح من خلاله إلى الكشف عن 'بنية الأديان'، كما هي في الواقع، ببعديها التاريخي والاجتماعي، و بذلك صارت تضاهي لما تعنيه أنثربولوجيا الأديان بالموروفولجيا الدينية^١. و يمكننا تناوله من خلال المبحثين التاليين:

أولا: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نشأة الأديان
ثانيا: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة بنية الأديان

المبحث الأول:

منهج القاضي

عبد الجبار في دراسة نشأة الأديان

ترتكز نظرية نشأة الأديان عند القاضي عبد الجبار على نوعين من الأسس، وهما:

١. أصول الأديان عند القاضي عبد الجبار
٢. أسس تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار

المطلب الأول:

أصول

الأديان عند القاضي عبد الجبار

تناول القاضي عبد الجبار أصول الأديان في إطار تحليله لمختلف الأديان، مبينا أنها تعتمد على أساس نفسي، وآخر موضوعي؛ أما الأساس النفسي فيمكن في فطرة التدين عند الإنسان، بمعنى أنه مجبول على التدين، وليس المراد بذلك أن كل مفاهيم الدين المختلفة والمتشعبة هي فطرية؛ إذ معلوم أن الذي يحتاج فيه إلى نظر، ليس بفطرة صحيحة^١، وإنما القصد هو استعداد الإنسان لتقبل الدين، لأن الله تعالى أراد بكل ذلك العقلاء الذين يمكنهم معرفة الدين، فصار ذلك كالمنطوق به في الكلام؛ فكانه قال: ﴿وما خلقت الجن والإنس مع إكمال عقولهم - إلا ليعبدون﴾^٢؛ يبين ذلك أن من هذا ليس حاله، كالبهائم والمجانين، لا يتأتى ذلك فيه، وهذا كقوله: ﴿بأيها الناس اعبدوا ربكم﴾^٣، وبذلك يحيل مرة أخرى إلى مفهوم العقل الكامل الذي سبق أن حللناه في المبحث الأول من الفصل الأول؛ (فإذا صح ذلك، وكان تعالى قد أودع العقل ما يعلم به الأمر، ونصب فيه الأدلة الواضحة، صح عند ذلك أن يقول خلقه لذلك، إذا لم يرد بإكمال عقله إلا ذلك الأمر)^٤، والمراد بالأدلة الواضحة هنا هو قوانين العقل الأساسية، أو قل أوائل العقول بتعبير القاضي عبد الجبار، وأهمها: قانون السببية وقانون الغائية، وليست الظاهرة الدينية إلا امتدادا منطقيًا ونفسيًا لهما؛ حيث ينتج عن القانون الأول تصور مفاده أن وجود العالم ووجود الإنسان لا يمكن تفسيرهما إلا بالرجوع إلى خلق، غير مخلوق وإلا لاحتاج إلى خالق، وبذلك يدحض التسلسل الباطل^٥. وأما القانون الثاني؛ قانون الغائية، فينص على أن كل ما هو منظم منسق، لا يصدر بحال عن عبث أو صدفة محضة، وإنما عن منظم منسق. وهو ما يوحي بان هذا الكون وما فيه من تنظيم لم يصدر عن عبث، بل عن خالق، وكلا القانونين يؤكدان في الأخير على وجود إله قادر خالق، وأن ليس بعده شيء^٦.

و أما الأساس الموضوعي للأديان عند القاضي عبد الجبار فيشمل كل المصادر المساعدة غير النفسية التي تعزري الفطرة الإنسانية، وتساعد على بروز التدين والأفكار الدينية لدى الإنسان، و تحفز على ظهورها، وتغير من وجهتها، وملاحمها، ونتائجها، وتجعلها أديانا مختلفة، قد تكون متعارضة ومتضاربة، وقد تكون متوافقة، و من هذه المصادر التنشئة الاجتماعية بكل مؤسساتها المختلفة؛ الأسرة والمعابد والتعليم و الدولة وغيرها، فلها دور كبير في تكوين الإنسان دينيا، وصياغة عقيدته، وتوجيهها؛ ولذلك (قال الرسول ﷺ): كل مولود على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه^٧، وهي من أهم أسباب ظهور الأديان و انتشارها و اندثارها^٨.

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

^٢ سورة الرحمن، آية ٣٣

^٣ سورة البقرة، آية ٢١

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

^٥ المصدر السابق

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٦٥

^٧ المصدر السابق، ص ٤٢، وراجع للمقارنة: محمد نبيل السالموطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج ٢، ص ٥٦

^٨ حديث صحيح: رواه البخاري، (الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي ثم مات هل يصلح عليه، ج ١، ص ٤٦٥، رقم ١٢٧٠) ومسلم (المسند الصحيح، كتاب القدر، ج ٤، ص ٢٠٤٧، رقم ٤٢٠٣، ٤٢٠٤، ٤٢٠٥، ٤٢٠٦، ٤٢٠٧، ٤٢٠٨)، و الترمذي (الجامع الصحيح، كتاب القدر، ج ٤، ص ٤٤٧، رقم ٢٠٦٤)، والنسائي، (المسنن، كتاب الجنائز، رقم ١٩٢٣، ١٩٢٤)، و أبو داود (المسنن، كتاب السنة، ج ٤، ص ٢٣٠، رقم ٤٠٩١)، وأحمد (المسند، باب باقي مسند المكثرين، رقم ٦٨٨٤، ٧٠٢٣، ٧١٣٢، ٧٢٠٨، ٧٣١٦، ٧٣٨٧، ٧٣٦٤)، عن أبي هريرة بالفاظ متقاربة.

^٩ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

و ما يطرحه القاضي عبد الجبار هنا يجعل الباحث محتاراً في تحديد أسباب اختلاف الأديان إذا سلم بأنها تعكس الفطرة الإنسانية حقاً، وهذا ما لم يرغب عنه، إذ بين أن اختلاف الأديان مرده (لاختلاف العادات ولاختلاف الهوى والإلف)^١، وهذا ما يعطي للعوامل الاجتماعية والثقافية والنفسية دوراً فاعلاً في تشكيل ملامح الفطرة وتوجيهها، بما يجعل من الدين الفطري أدياناً إنسانية مختلفة.

و أهم المصادر الموضوعية لظهور الأديان عند القاضي عبد الجبار هي:

١. النبوة

٢. التحريف

٣. الادعاء

أولاً: النبوة

يرجع القاضي عبد الجبار اشتاق النبوة إلى الإنباء، بمعنى الإخبار عن الله عز وجل، وأما اصطلاحاً، فهي اصطفاء الله تعالى لإنسان ذكر حر يوحى إليه، يخبر الناس عن أوامر الله تعالى ونواهيه، وربط بين الخالق والمخلوق، وسبيل الارتقاء إلى درجات القرية منه^٢. وهي فضل وهبة وعطاء من الله سبحانه وتعالى، يهبها لمن يشاء من خلقه، ولا تترك بكثرة المجاهدة والعبادات^٣، وهذا ما عناه قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^٤، بدأ تاريخها مع أول العصور التاريخية، مع أب البشر والأنبياء آدم عليه السلام^٥، وامتدت على مراحل تاريخية متعاقبة^٦.

و النبي عند القاضي عبد الجبار هو شخص مختار من قبل الله عز وجل لتأدية هذا الدور الكبير والخطير في الحياة، سالم من العيوب المنقورة؛ (لا بد أن يكون على أكمل الأحوال التي يقع القبول منه و يجتنب ما ينفر عن ذلك كما يجتنب ما يقدر فيه، ولذلك لا يتم إلا بأمور من قبله تعالى؛ ترجع إلى أحوال الخلقة و الأخلاق و حراسة الحال، والمعجز، و لا بد من أمور ترجع إليه، بأن يكون في سائر أحوال تكليفه مجاناً لما يستحق به الاستخفاف، و ألا يقع منه ما يقدر في باب الأداء، أو ينقو عنه، و ألا يقع منه ما لا تسكن إليه النفوس)^٧. وبذلك صارت النبوة مسألة غيبية بحثة، وأما تعييناً من قبل الله سبحانه لمواصفات ومؤهلات خاصة يمتاز بها مستحقها، ولا يعلمها إلا هو العزيز القدير، وهذا ما عناه قول الله عز وجل: ﴿رُسُلًا مَبْشُرِينَ وَمُنذِرِينَ لِيَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾^٨.

و مفهوم النبوة عند القاضي عبد الجبار يرتكز على ثلاثة تصورات أساسية، تعد أساس التمييز

بين النبي حقاً، وبين من يدعي النبوة افتراء^٩، و بين المشعوذ^{١٠}؛ وهي:

- وجود نظام طبيعي قائم، فيه تكرار و اطراد

- ادعاء شخص أنه نبي ورسول

^١ المصدر السابق، ص ١٩١.

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ٢٢٨.

^٣ المصدر السابق، ص ٢٢٨.

^٤ سورة البقرة، آية ١٠٥.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٠٨.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ١٨.

^٨ سورة النساء، آية ٦٥.

^٩ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٢٧٩-٢٨١.

- خرق هذا الشخص للنظام بإتيانه بما (يعجز الغير) ، و بذلك صار (الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوّة) ^١.

ومن جهة أخرى فإن النبوّة عند القاضي عبد الجبار هي ضرورة عقلية؛ لتحقيق العدالة الإلهية والتوازن بين قوى الشر وقوى الخير المتصارعة في ذات الإنسان وعمق المجتمع البشري، ودعم من الغيب لينتصر على قوى الشر وما يثيرها من الأهواء ^٢.

و تمتاز دعوات الأنبياء عند القاضي عبد الجبار بما يلي:

١. تكميل معرفة الإنسان؛ إذ أنه لا يمكنه التوصل إلى جميع الخيرات والفضائل الإنسانية والكمالات الخلقية، لأن (العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى، ولكنه لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد، وعلى شروطها وأوقاتها وأماكنها، لأنها لو دلت على ذلك لكان ذلك كدلالته على سائر الواجبات العقلية التي عند وجود سببها لا تختلف أحوال المكلفين فيه) ^٣. كما أن عوامل الغرائز والأهواء تصرفه عن الحق والخير، فتزير له الباطل والشر بل يتحول الحكم فيصير الحق باطلاً والباطل حقاً، والعدل ظلماً، والظلم عدلاً ^٤. ولذلك أرسل الله الرسل ليقوموا بالعدل ويأمروا بفعل الخيرات وإقامة العبادة البدنية والمالية لله الواحد القهار؛ وهو ما عناه قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ ^٥.

٢. دعوة الخلق إلى عبادة الله الواحد الذي لا إله غيره، والإيمان بوحديته، وتذكير الناس باليوم الآخر والإيمان به وما يتعلق بما بعد الموت من شدائد وأهوال، وهذه هي الوظيفة الأساسية والكبرى لمهمة الرسل عليهم السلام، وكل نبي قد (أتى الناس بما جاءهم الأنبياء قبله من آدم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وموسى وهارون وغيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين من الدعاء إلى عبادة الله وتوحيده وحده) ^٦. فدعوتهم إذن هي بوحى وتكليف من الله عز وجل، وليست هي نابعة من نفوسهم وليست نتيجة للعوامل الاجتماعية والاقتصادية التي تكون في عصرهم وإنما هي اتباع لوحى من الله سبحانه وتعالى، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ^٧؛ ولذلك لا يستطيع أحد أن يحدث تغييراً أو تبديلاً في الدين إلا بإذن من الله عز وجل ^٨.

٣. تطمح دعوة الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامهم في كل زمان، وفي كل مكان، وفي كل بيئة، إلى تصحيح العقيدة في الله سبحانه وتعالى، وتصحيح الصلة بين العبد وربّه والدعوة إلى إخلاص الدين وإفراد العبادة لله وحده، وأنه هو النافع والضار المستحق وحده للعبادة والدعاء والالتجاء والتسك ^٩، وهو ما عناه قول الله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ ^{١٠}.

^١ المصدر السابق.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.

^٣ المصدر السابق.

^٤ المصدر السابق، ص ٢٧.

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

^٦ سورة الحديد، آية ٢٥.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوّة، ص ١٠٨.

^٨ سورة النجم، آية ٣-٤.

^٩ عبد الجبار، المعنى، ج ١٥، ص ٢٧٩-٢٨١.

^{١٠} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوّة، ص ١٠٨.

^{١١} سورة الأنبياء، آية ٢٥.

4. اتسمت دعوة الرسل بالرغبة في الآخرة وإيثارها على الدنيا، والاستهانة بقيمتها ومتاعها، فكانوا زاهدين في الدنيا، مقبلين على الآخرة، قد زهدوا في المناصب الكبيرة والمراكز الخطيرة، وضحوا بها في سبيل دعوتهم، فليس غرضهم الاستمتاع بزينة الحياة الدنيا وزخرفتها، مع أنهم كانوا قادرين أن يتنعموا في الدنيا وأن يتلذذوا بها وأن يعيشوا فيها عيشة الأغنياء والزعماء، ولكنهم أثروا الحياة الآخرة الباقية على الحياة الدنيا الفانية، قال الله تعالى: ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^١.

ويجعل القاضي عبد الجبار النبوة أهم مصدر لظهور الأديان على وجه الأرض، وعلى مر العصور التاريخية المختلفة، ومصدرا لأهم الديانات التاريخية، ومن ذلك الإسلام والمسيحية والموسوية، وديانات الأنبياء الأوائل، (من آدم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وموسى وهارون وغيرهم)^٢.

وبالمقابل فإن الفكر الوضعي الغربي يتنكر لهذا المصدر، ويرى فيه مجرد ظاهرة إنسانية عادية، لا تزيد عن كونها ادعاء، يخفى وراءه طموحات مختلفة، نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وبذلك لم يبق مجال لوحي صحيح، أو دين منزل، فليس ثمة إلا الدعوى والتجربة الشخصية^٣، ولذلك لم يلتفت إلى خصوصياتها العقدية التي اهتم الفكر العقدي الإسلامي بالتنظير لها كما سبق بيانه.

ثانياً: التحريف

وهو من أهم مصادر الأديان التي يرى فيها القاضي عبد الجبار سببا لظهور الكثير من الأديان التاريخية، ونخص بالذكر هنا النصرانية واليهودية^٤، كما كان رافدا لتكوين العديد من الفرق الإسلامية^٥. وهذا المصدر يمكن عده استمرارا تطبيقيا لمصطلحات ومواقف القرآن من باقي الأديان، بإقراره ولوحدة عقيدة كل الأنبياء (آدم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وموسى وهارون)^٦، ومحمد^٧، وللتحريف الإنساني للأديان النبوية، ولذلك فإن الاختلاف الواقع في الأديان يرده القاضي عبد الجبار إلى التغير الذي ألحقه أتباعها بها مع مرور الزمن، لأسباب مختلفة وعوارض متباينة، وهذا ما يسميه بالتحريف^٨.

و التحريف عند القاضي عبد الجبار نوعان، وهما: تحريف اللفظ، وتحريف التفسير:

١. تحريف اللفظ:

و المقصود به تغيير النص عند القاضي عبد الجبار، وتبديل كلم بأخر، ليصير النص المنزل على غير ما كان عليه، و لذلك يعده عنصرا فاعلا في تكون معتقدات بعض الفرق الإسلامية^٩، كما يراه أهم مكون لمصادر النصرانية واليهودية^{١٠}؛ إذ يرى أن مصادرهما تعرضت للتحريف في ظروف تاريخية معينة، طمس فيها معالم وحى الله، وكتب بدله أشياء وأشياء، يخدم مقاصد سياسية واقتصادية؛ ليصير التوحيد تثلثيا، ويصير التنزيه تجسيدا، ويصير

^١ سورة القصص، آية ٦٠.

^٢ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ص ١٠٨.

^٣ راجع: Eliade mercia, Le sacré et le profane, (France: gallimard, 1989), pp21-60.

^٤ عبد الجبار، المغني، ج ٥، المصدر السابق، ص ٩٠ وما بعدها.

^٥ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠-١٥٥.

^٦ المصدر السابق، ص ١٠٨.

^٧ عبد الحكيم فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصرانية، ص ٣٣-٣٧.

^٨ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥٢.

واقْتِصَادِيَّة؛ لِيَصِيرَ التَّوْحِيدُ تَثْلِيثًا، وَيَصِيرَ التَّنْزِيهِ تَجْسِيدًا، وَيَصِيرَ التَّعْبُدُ ابْتِدَاعًا، كَمَا تَظْهَرُ فِي تَحْرِيفِ الْيَهُودِ لِكِتَابِهِمُ الْمُقَدَّسَ الْمَنْزَلَ، لِيَصِيرَ التَّجْرِيدُ تَجْسِيدًا، وَتَصِيرَ عَصْمَةُ الْأَنْبِيَاءِ اقْتِرَافًا لِلْكِبَائِرِ^١.

٢. تحريف التفسير:

إذا كان تحريف اللفظ عند القاضي عبد الجبار يغير نص الكتاب، فإن تحريف التفسير يغير دلالات الكلام، ليصير دالا على معنى لم يرده صاحب النص أصلا؛ إذ معلوم أن التفسير عمل فكري بشري يفترض فيه أن يتبع النص بالتحليل والتوضيح، مستخدما المناهج والوسائل الممكنة الملائمة، بحثا عن أحسن محمل يحمل عليه الكلام و يقنضيه النص، فإن التزم المفسر بهذا النمط عد أمينا وعد تفسيره موضوعيا، وإن تخلى عنه صار نقده غير مقبول، وعد تحريفا. ومن ذلك ما يلاحظه القاضي عبد الجبار في تفسير أهل الكتاب للكتاب المقدس أنهم (يقصدون إلى أقوام كإبراهيم والأنبياء صلوات الله عليهم وأمثالهم قد عرفت مذاهبهم ومقاصدهم، فيتصرفون عنها بالتأويلات ومحتمل الألفاظ)^٢، وهو بذلك يؤكد لنا أنهم لم يلتزموا في تحليلاتهم للكتاب المقدس بالنموذج التفسيري المفترض، بل عدلوا عنه إلى أمرين، وهما: اتباع محتمل الألفاظ، والتأويلات البعيدة، ويقصد باتباع محتمل الألفاظ أن اللفظ قد يحتمل عدة معان، فيتأول تأويلا بعيدا لا يليق، ولذلك يشترط القاضي شروطا، منها (أن يكون عالما بما يصح على الله تعالى، وما لا يصح من جهة العقل، ويكون عالما بحقيقة اللغتين و مجازهما)^٣.

ولم يخل التفسير النصراني للتوراة من تأويل كي تتفق مع الفكر النصراني، وفي ذلك يقول: (يقصدون إلى ألفاظ في التوراة، وفي كتب الأنبياء محتلمة، يحملونها على ظنونهم، السيئة وبدعهم الفاحشة، فيقولون إنما أراد إبراهيم وموسى و هارون و سائر الأنبياء، وهو ما أردناه من أن الله ثالث ثلاثة)^٤. ولكي يوضح طبيعة هذا المنهج يمثل بما قاله النصارى: (إن الله قال: 'نريد أن نخلق بشرا على صورتنا و مثلنا، فيقولون هذا خطاب مسن جماعة؛ أما تسمعونه يقول: نريد، ولم يقل أريد)^٥. فقد تم تغيير دلالة الألفاظ حتى يتفق والرأي عندهم، فعمدوا إلى ألفاظ محتلمة، فتأولوها تأويلا بعيدا، والدليل أن اللفظتين الابن و الأب قد أطلقتا على أناس عدة في التوراة و الأناجيل، و مع ذلك فقد تأولوا تأويلا مختلفا؛ فما كان للمسيح جعلوه بنوة حقيقية، وما كان للناس عامة جعلوه بنوة مجازا.

ولم تسلم الأناجيل من هذا التحريف أيضا في نظر القاضي عبد الجبار لتحقيق عقيدة النصارى في ألوهية المسيح فتأول بنوة المسيح لله على الحقيقة، ومن ذلك ما ورد في إنجيل متى: (إن المسيح قال للناس: 'إن أباكم السماوي واحد فردا'، و قوله أيضا: ('طوبى لكم معشر المصلحين بين الناس، فإتكم تسمون

^١ المصدر السابق، ص ١٥٥ وما بعدها

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ٢، ص ١١٦.

^٣ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١١١

^٤ المصدر السابق، ص ١١٦.

^٥ المصدر السابق، ص ١١٥، والآية من: سفر التكوين، ٢٦/١

^٦ المصدر السابق، والآية من إنجيل متى، ٩/٢٣

إبناء الله^١، كما أن بولس قد ذكر في الرسالة: (إن السروح نفسها تشهد لأرواحنا أنا أبناء الله). وهذا ما يرفضه القاضي عبد الجبار لأن الأناجيل استخدمت مصطلحا آخر مقابل مصطلح ابن الله، يطلق على الأشرار، هو: أبناء الشياطين^٢، كما أطلقت لفظ الابن والأب مرات، وفي سياقات مختلفة، ارتبطت بأناس مختلفين، وهذا ما يثبت أن المراد واحد إذا كانت السياقات متشابهة، ولذلك يجب تفسير هذه الكلمات بما تقضي به جميع الاستخدامات اللغوية الممكنة، وما يوافق مقاصد النص العامة^٣.

و يوضح القاضي عبد الجبار أن القرآن الكريم لم يسلم من تحريف التفسير أيضا، بفعل مسلمين وغير مسلمين، ومن ذلك ما قاله النصراني في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾: (إن هذا خطاب من جماعة لا من واحد)^٤، يقصدون بذلك إثبات الأقانيم الثلاثة، وما قالوه في قوله الله عزوجل: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾: (فهذا أحد الآلهة و الأرباب يقسم بالأرباب)^٥. وغيرها كثير^٦، وهي كلها محاولات توظف فسراة تأويلية في مصادر المسلمين، لغرض جدلي، فيجادلون الخصم حتى يقيموا عليه الحجة، كأنهم بذلك يقولون إن (محمد قد جاء بالنصرانية ولكن أصحابه لم يفهموا عنه)^٧.

و مما حرفة مجسدة الفرق الإسلامية في نظر القاضي عبد الجبار ما ذكره في قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾: (إن الاستواء إنما هو القيام والانتصاب، والانتصاب والقيام من صفات الأجساد، فيجب أن يكون الله تعالى جسما - تعالى عن ذلك-) ^٨. وما تأولوا به قوله تعالى: ﴿وَلْتَصْنَعِ عَلَيَّ عَيْنِي﴾: (أثبت لنفسه العين، وذو العين لا يكون إلا جسما)^٩، وغيرها كثير^{١٠}.

والقاضي عبد الجبار مدين في تحديد هذا المصدر للقرآن الكريم، وما رمى به أهل الكتاب، وهذا ما جعل منهجه سابقا إلى إيجاد طرق جديدة لدراسة الأديان عامة لم يعرفها الغرب إلا حديثا، كمنهج المخالفة^{١١}، والمنهج التكويني^{١٢}، جاعلا منهما مدخلا لدراسة نبوة محمد النبي ﷺ^{١٣}.

وقد تعنت الفكر الغربي كثيرا لكي يعترف بالتحريف كمصدر له دور فسي تكون الديانات الكتابية، اليهودية والنصرانية بكل فرقها، ليقبله باحتشام بعد قرون من الرفض والإنكار والجدال مع المتكلمين المسلمين^{١٤}.

- ١ المصدر السابق، والآية من متى، إنجيل متى، ٩/٦.
- ٢ المصدر السابق، ج ١، ص ١١٠.
- ٣ المصدر السابق.
- ٤ سورة القدر، آية ١.
- ٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.
- ٦ سورة المعارج، آية ٤٠.
- ٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.
- ٨ راجع: فرجات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصراني، ص ١٥٧-١٦١.
- ٩ المصدر السابق.
- ١٠ سورة طه، آية ٥٥.
- ١١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٦.
- ١٢ سورة طه، آية ٣٩.
- ١٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ١٥٧.
- ١٤ المصدر السابق، حيث تجد فيه عرضا لنماذج من هذه التفسيرات وردا عليها.
- ١٥ يمكن عد هذا المنهج منهجا مقارنا، إلا أنه يتميز عنه بالاهتمام بالاختلاف دون الاتفاق.
- ١٦ راجع تفصيل ذلك في هذه الرسالة، الباب الثاني، الفصل الثاني.
- ١٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٢.

ثالثاً: الادعاء

للادعاء في نظر القاضي عبد الجبار دور كبير في تكون الكثير من الأفكار والمعتقدات الدينية وانتشارها بين العامة، و سبب ذلك أن الكثير منهم يكتفون بحسن الظن في التصديق، فلا يطلبون دليلاً، ولا برهاناً، اعتماداً على الغالبية والكثرة كقرينة دالة عند العامة، ولذا كلما شاع الخبر ظنوه حقاً وصدقاً^١.

وهناك أسباب مختلفة للادعاء عند القاضي عبد الجبار؛ منها الجهل الذي يجعل المتدين يفسر الأمر بغير ما يجب^٢، كما هو شأن التثوية في دعواهم وجود إلهين؛ ظلماً ونور؛ إذ أن (الذي دعاهم إلى الخرافات التي حكيناها اعتقادهم نفي الصانع، ووجدانهم أموراً حادثة، وتركيبات مختلفة، فخطرهم أن هذه الأمور كائنة من هذين الأصلين، فأثبتوها قديمين)^٣.

ومن أسباب الادعاء عند القاضي عبد الجبار الهوى، الذي كان له دور في نشأة العديد من المعتقدات وترويجها، طلباً للاكتساب، أو الجاه، أو المكابرة^٤، أو إشباعاً للنفس^٥، أو إعجاباً بالرأي^٦.

و للادعاء في نظر القاضي عبد الجبار وظائف مختلفة؛ منها المعرفية، ومنها النفسية، فالوظائف المعرفية بما تعطيه للإنسان من قناعة بمعتقده وسموه، كما يعد دليلاً ومنها استدلالية؛ والوظائف النفسية بما تهيبه للإنسان من حلاوة وطاقة تزيد المؤمن إيماناً بما توحيه له من مشاعر دينية واعتزاز بالانتماء^٧.

و يلاحظ القاضي عبد الجبار أن لهذا المصدر دوراً كبيراً في تكون كثير من الأديان وتبلور العديد من العقائد الدينية، ومن ذلك مايلي:

١. دعوى الإعجاز عند المنائية

تدعي المنائية فرقة القس ماني^٨ "الإعجاز لأهلها، وما انتشر دينهم وعم الشرق إلا بذلك، و(يدعون أن المعجزات اضطرتهم إلى هذا الدين)" ويتكبرون أن للقس ماني المعجزات الكثيرة التي تثبت صدق معتقده، رواها الجمهور عن الجمهور، بما يجعلها متوارثة. فقد كان نوراً خالصاً، لا ظل له تحت الشمس، تحمله الملائكة فتصعد به إلى السماء، كل هذا تم تثنيته تواتراً بنقل الجمهور

^١ راجع حول المسألة: جبير، المسيحية نشأتها وتطورها، وهو من أهم المؤلفات التي أثارَت هذه المسألة.

Bultman. R, *le christianisme primitif. dans le cadre des religions antiques*, (France:Payot,1969)

Dufour Leon-X, *les Evgaugiles*, in *encyclopeodia universalis*, (Paris, E, U,1989)

Sawyer James, *Theories of Inspiration*, (USA:Biblical Studies Press, 1998)

Sawyer James, *Inspiration & Inerrancy*, (USA:Biblical Studies Press, 1998)

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٢.

^٣ عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ج ١، ص ٢٠٩.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٥.

^٥ عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ٢٣.

^٦ المصدر السابق، ص ١٥١-١٥٢.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥٦.

^٨ المصدر السابق، ص ٢٦.

^٩ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٨٤.

^{١٠} المصدر السابق.

^{١١} هو القديس ماني (Manés) مؤسس المنائية في فارس في القرن الثالث الميلادي، قام برحلات في الهند وفارس، حاول أن يقوم بتركيبة عقيدة جديدة تجمع بين النصرانية وديانات الهند وفارس ((Thiollier, Dictionnaire des Religions, ((Manés)))

^{١٢} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٨٤.

عن الجمهور^١. كما يحصون من المعجزات لأعلامهم أكثر مما يحصى أصحاب الملل الأخرى لرهبانهم؛ فإذا صح أن كل من يدعي الإعجاز فدينه حق، للزم صحة الديانة المنانية أيضا، وهذا ما ترفضه الديانات الأخرى^٢.

٢. دعوى الإعجاز في الديانات الهندية

بالغ الهنود في ادعاء المعجزات لرهبانهم، ويقولون (إن أصنامهم تكلمهم وتأمروهم وتنهاهم وتخبرهم بالأمر قبل كونها، وتأتيهم بالأمطار ويسألونها عن الرخاء والنعيم، وتدفع عنهم السوء وتشفي مرضاهم ويحملون زمنامهم على الجنائز إلى سوق الأصنام فينقهن، ويرجعون على أقدامهم، ويدعون أنها تحيي الموتى، ولهم رقي يدعون أنها تشفي وتحي، فينبغي أن يكون هؤلاء محققين صادقين)^٣. وليس لهم في ذلك إلا الدعوى.

٣. دعوى الإعجاز في الديانة المجوسية

بين القاضي عبد الجبار أن ادعاء المعجزات انتشر أيما انتشار بين المجوس، ليدلوا به على صحة دينهم، ويدافعوا ما تدعيه الأمم الأخرى لصلحائها، ويبلغون في ذلك شأوا لا يبلغه أحد من أهل الكتاب، (ويقولون: نحن لا نكره أحدا على الدخول في ديننا، ولا نرغب فيه، وهو دين خصنا الله به، فمن دخل فيه لم تمنعه، وإنما نقاتل ونحمل السيف على الأمم لتأدية الخراج و الدخول في الطاعة فقط، فأما لأجل الدين فلا نحارب)^٤، وبذلك يربطون ربطا منطقيًا بين صحة الدين و ظهور المعجزات، كما تدعى النصارى، وليس لهم في ذلك إلا الدعوى^٥.

٤. دعوى الكرامة عند الحنبلية

يلاحظ القاضي عبد الجبار أن فئات كثيرة من المسلمين، ومنهم الحنبلية الذين ادعوا كرامات عديدة للإمام أحمد، ظهرت أيام المعتصم لما عوقب في محنة خلق القرآن، فلما ضرب و سجن لإصراره على القول بعدم خلق القرآن، فصار لذلك وقع شديد على الناس، أنتج تصورات اجتماعية وعقدية مختلفة، فقالوا إن المعتصم لما ضرب أحمد بن حنبل، انحل عنه منزله فخرجت كف فشدت منزله، فعفا عنه لشدة هول الوقف، وهذا ما يعده كثير من الناس كرامة للإمام، و دليلا على صحة المعتقد^٦.

وتدل هذه المقارنات في نظر القاضي عبد الجبار أن الدعاية تنتشر عند أكثر أهل الأديان، وتعد مصدرا مكونا لكثير من الأفكار والمعتقدات الدينية، وهم في كل الحالات (يدعون المشاهدة في كل زمان وأوان، مع إكفار بعضهم لبعض، وليس فيهم أحد رأى شيئا من ذلك، و ليس إلا الدعاوي)^٧، وهو الأمر الذي لا يعدو في نظر القاضي عبد الجبار عن أن يكون ضربا من الفلكلور الديني لا غير.

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ١٨٥.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ المصدر السابق، ص ٢١٠.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٠٩.

و إذا كان القاضي عبد الجبار قد طور نظرية متكاملة حول نشأة الأديان، فإن أعلام الفكر الغربي الحديث قد اختلفوا اختلافا شديدا حول نشأة الأديان ومصادرها، بما لا يمكن التوفيق بينها، ويبدو أن جانباً كبيراً من ذلك مرده إلى الاختلاف الشديد لمضامين الأديان؛ وهذا ما أنشأ نظريات مذاهب مختلفة، بين قائل بنظريات نفسية، وقائل بنظريات اجتماعية، وتخبطت كثيراً في إرجاع الأديان إلى مصادر مختلفة، كالوثنية، ونظرية المراحل الثلاث^١، ونظرية الروح^٢، ونظرية النفس^٣، والنظرية الطبيعية^٤، والنظرية الإحيائية^٥، وغيرها^٦.

واستهدف الباحثون في نشأة الأديان الوصول إلى الصور الأولية للتصور الديني لدى الإنسان، والمراد بالأولية هنا هو الأولية الزمانية، لا الأولية المنطقية، ولا الأولية التاريخية. ولتحقيق ذلك اعتمدوا على البحث في تاريخ الأمم القديمة التي لها كتابة؛ اعتقاداً منهم أنها أقرب إلى الإنسان القديم، حضارة وتفكيراً وثقافة، ولذلك فهي الأقرب لتمثيله. كما اعتمدوا على البحث في تاريخ ما يعرف اليوم بالأمم البدائية، لأنها تمثل في نظرهم - حالة الإنسان الأول، وطفولة الجنس البشري، فسبروا دواعي التدين النفسية والاجتماعية، باستخدام نهج التاريخ الظني لنشأة الأديان، لتعمم النتائج فيما بعد على الماضي السحيق للبشرية الأولى^٧. ومع ذلك تبقى كل هذه النظريات تخمينات حول أصل المعتقدات الدينية^٨، يعوزها الدليل، وإن ادعته، وبذلك صيغت مختلف نظريات نشأة الأديان، ولا شك أنهم في ذلك (قد ذهبوا إلى حد السخف، فقد ادعى مولر أن حصان طروادة لم يكن إلا أسطورة شمسية، فكان أن انبرى بعضهم للاستهزاء بهذا النوع من التفسير، فكتب مقالة نقدية يتساءل فيها عما إذا لم يكن مولر نفسه أسطورة شمسية،...)[...]، ويظل من الثابت أن تفسيرات من هذا النوع لم يكن بوسعها مهما بلغت من الفذلكة، أن تستند إلى الوقائع التاريخية سبيلاً للإقناع، وأنها لن تكن في أفضل حالاتها إلا افتراضات وتخمينات)^٩.

و هذه المقارنة تثبت أن القاضي عبد الجبار قد درس أصول الأديان كما درسته علوم إنسانية حديثة، و تميز عنها في رؤاه المنهجية وأدواته النقدية؛ فإذا كان البحث الحديث يقتصر على توظيف المصادر الحسية والأدوات الميسرة لذلك، فإن القاضي عبد الجبار قد وظف إضافة إلى ذلك مصادر الوحي المختلفة، ومسالك العقل الصحيح، يجمع بينها، ليصوغ معرفة متكاملة، كما تقرر ذلك في نظريته المعرفية، حيث يولي للوحي أهمية في كل الأمور التي لا يمكن إخضاعها للواقع الميداني؛ أي الغيب، كالتاريخ للنشأة الأولى للأديان، ويكسر النظر الميداني في الواقع الحسي بتوجيه من الوحي القرآني وإشاراته التي لم تغب عن باله في حبه مواقف ونظرياته، كما لم تغب عنه في ضبط النظر في مجال أصول الأديان بنسق قيمي مستقى من العقيدة الإسلامية والمقررات القطعية للوحي الرباني، وهذا ما جعله قادراً على التمييز بين الصادق، والكاذب، وبذلك جنب منهجه من الدخول في فيض من الظنات والتخمينات التي وقع فيها الكثير من المشتغلين بالأديان في القرون الأخيرة، كما أشار إلى ذلك بريتشارد أعلاه. ولذلك ترى المثير من المسائل التي لم تحسم في علم الأديان المعاصر^{١٠} قد حسمت عند القاضي عبد الجبار، وما ذلك لارتكازه على مقررات الوحي الكريم، ومن ذلك المصدر

^١ بريتشارد، ديانات البدائيين، ص ١٨٤.

^٢ المصدر السابق، ص ١٨٨.

^٣ المصدر السابق.

^٤ بريتشارد، ديانات البدائيين، ص ١٨١.

^٥ المصدر السابق، ص ١٨١.

^٦ المصدر السابق.

^٧ السالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ج ٢، ص ٥٦.

^٨ بريتشارد، ديانات البدائيين، ص ١٨٦.

^٩ المصدر السابق، ص ١٧٨.

^{١٠} راجع في ذلك: C.J.A, Britannica encyclopedia, ((study of religion))

الأول للأديان الذي ينسوا من تحديده، في حين أن القاضي عبد الجبار قد فصل فيه بالتزامه النص القرآني في ذلك^١.

و من يظن أن هذا النوع من النقد لأصول الأديان هو ذاتي، لا يمت إلى العقلانية بصلته، ولا إلى الموضوعية بعلاقة، إذ أن القاضي عبد الجبار يرى أن توظيف الوحي في ذلك هو نتيجة منطقيّة لإيمانه بالمعرفة العقلية، و ما أنشأته من معارف إلهية، واعتقاد في النبوة و القرآن الكريم، وبذلك صار توظيف القرآن في دراسة أصول الأديان هو موقف عقلي، يتسم بالموضوعية، ومرتّب على أدلة عقلية وموضوعية.

المطلب الثاني

أسس تغير

الأديان عند القاضي عبد الجبار

شغلت قضية تغير الأديان القاضي عبد الجبار كثيرا، فسبرها ومحصها، وأدلى فيها بدلوه، وهذا ما يحثنا للتساؤل عن مفهومه للتغير الديني، و يدفع للتساؤل عما يميزه عن مفهوم الفكر الغربي المعاصر للتغير الديني؟ كما يدفع للتساؤل عن أنواع التغير الديني عنده؟ وهذا ما سأحاول الإجابة عليه من خلال تحليل العنصرين التاليين:

١. مفهوم تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار
٢. عوامل تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار

أولا: مفهوم تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار

من أهم المفاهيم التي أسست دراسات القاضي عبد الجبار حول نظم الأديان المختلفة مفهوم تغير الأديان^٢؛ و'التغير' في اللغة هو (انتقال الشيء من حالة لأخرى)^٣، ومنه التغيير، يقول الراغب: (التغيير يقال على وجهين: أحدهما لتغيير صورة الشيء دون ذاته يقال غير داره إذا بناها غير الذي كان، الثاني لتبديله بغيره نحو غيرت غلامي ودابتي أبدلتها بغيرهما)^٤. وقال الجرجاني: (التغيير هو إحداث شيء لم يكن قبله)^٥؛ والفعل منه تغير بمعنى ⑥ حال وتكرر وتبدل وشحب وكسف ولاجه)^٦.

و أما التغير في الاصطلاح فلم يعرفه القاضي عبد الجبار، إلا أنه يمكن من خلال تتبع استخداماته المتعددة لهذا الاصطلاح أن نستنتج تعريفه، و نلمس بنيته الأساسية عنده، والتي تتكون مما يلي: وجود دين أصلي، وجود تغير، وجود سبب تغير، وجود دين جديد؛ أما 'وجود دين أصلي' فالمراد به هنا هو حالة دين ما في زمن تاريخي محدد، سواء كان هذا الدين دين مجتمع أو دينا مدونا؛

^١ راجع هذه الرسالة، ص ٦٨

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١.

^٣ ابن المنظور، لسان العرب، (بيروت:) ج ٩، ص ٤٣، و الجرجاني، التعريفات، (ج ١، ص ٨٧.

^٤ المصدر السابق.

^٥ الجرجاني، التعريفات، ج ١، ص ٨٧.

^٦ ابن المنظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٧.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١، و ص ١٥٢ على سبيل المثال.

إذ لا يعدو الأول عن أن يكون اجتهاد في الممارسة والامتثال خلافاً للثاني؛ أي الدين المدون، والذي هو مقررات مسطورة. و أما وجود تغير، فهو التحول في الدين، ليصير على غير ما كان عليه، وله أنواع كما سنرى لاحقاً، وله أسباب تغير؛ إذ أن التغير كواقع تاريخ له أسباب ودوافع، وينتج عن هذا التحول وجود دين جديد. ويحق لنا الآن أن نقول إن التعريف المقترح لتصورات القاضي عبد الجبار حول التغير الديني هو (انتقال الدين من حالة لأخرى).

و يعد 'التغير الديني' عند القاضي عبد الجبار سبباً لظهور الكثير من الأديان التاريخية، ونخص بالذكر النصرانية بكل فرقها، واليهودية بمختلف نحلها^١، كما كان رافداً لتكون العديد من الفرق الإسلامية^٢.

و يظهر من خلال تحليلات القاضي عبد الجبار أن للتغير الديني أنواعاً مختلفة باعتبار

١. أنواع التغير الديني باعتبار المصدر

ميز القاضي عبد الجبار بين نوعين من التغير الديني باعتبار مصدر التغير، وهما التغير الإلهي و التغير الإنساني؛ أما التغير الإلهي فما كان بفعل الله سبحانه وتعالى، بطرق الوحي المعروفة في التصور الإسلامي؛ فيتغير الدين في بعض مظاهره، بأمر منه سبحانه وتعالى^٣. و أما التغير الإنساني: فما كان بفعل تدخل الإنسان في الدين بالتغيير والتبديل، ليصير الدين على غير ما كان عليه، ولذلك يعده سبباً في تكون كثير من الأديان والمصادر المقدسة خاصة كالأحاديث الموضوعية و الأنجيل و التوراة^٤، كما ساهم في تكون معتقدات بعض الفرق الإسلامية، كالقول بالجبر والتشبيه مثلاً^٥.

٢. أنواع التغير الديني باعتبار حكم التغير

حدد القاضي عبد الجبار أحكاماً قيمة ينظر بها إلى قضايا التغير الديني، تميز بين خمسة أنواع تبعاً لحكمه، وهي: لطف، وفرض، ومباح، وفسوق، وأخير كفر؛ أما اللطف، فما كان بفعل الله سبحانه وتعالى، بطرق الوحي المعروفة في الدراسات الإسلامية، فيتغير الدين في بعض مظاهره^٦. و أما التغير الواجب، فيريد به كل تغير يطلبه الشرع مراعاة للمصلحة، كتجديد الأدلة والاستدلال، وصقل أدوات المناظرة و دفع الشبه، وكسب الاجتهادات الشرعية، أو يفرضه العقل كرد الأمانات لأصحابها، و جلب المصالح ودرء المفاسد^٧. و أما التغير المباح فهو كل تغير لا يؤثر على أصول الدين ولا على فروع^٨، وخلال كل ما سبق فإن التغير الفسوق: تغير يمس فروع الدين، كالابتداع غير المكفر، مثاله من خالف في مسائل الوعد والوعيد، فيقول مثلاً: إن حكم في مرتكب الكبيرة (حكم المؤمنين في التعظيم و الموالاتة في الله تعالى)^٩. و قريب من هذا التغير الكفر، والذي هو كل تغير يطرأ على أصول الدين فيغيرها

^١ المصدر السابق.

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٢-١٦٣.

^٣ المصدر السابق، وأيضاً له: فضل الاعتزال، ص ١٨٢، وشرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٤، والمضي، ج ١٥، ص ٢٦.

^٤ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ص ١٤٤-١٤٥.

^٦ عبد الجبار، المضي، ج ١٥، ص

^٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢.

^٨ المصدر السابق، ص ص ١٨٤-١٨٥.

^٩ المصدر السابق.

كمن (خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه) وغيرها^١

ثانياً: عوامل تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار

إن عوامل تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار متعددة، تجمع بين العوامل المثالية والإنسانية، و ينهج لإبرازها نهجا سماه التعليل الكاشف^٢، يصبو إلى فهم الظاهر التاريخية، ثم يحاول بحث تعلقاتها المختلفة، ليبين العوامل المحتملة التأثير، عن طريق السير والتقسيم، ليصل إلى تحديد العوامل الكاشفة^٣، والتي يمكن أن تكون واحدة، كما يمكن أن تكون متعددة، ليصير بذلك منهجا معرفياً، يبحث إنسانية المعرفة الدينية وعوامل تغيرها.

وتشمل عوامل تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار مايلي:

١. العامل الإلهي
٢. العامل النفسي
٣. العامل الفكري
٤. العامل الاجتماعي

١. العامل الإلهي

لهذا العامل أثر بالغ في تغير الأديان في نظر القاضي عبد الجبار، ويعد أهم ما يميز نظريته في هذا المجال عن نظرية علم الأديان الوضعي، وذلك من خلال إقراره لظاهرتي النبوة والوحي، وأهميتهما في تجديد الأديان وإصلاحها عن طريق بعث الأنبياء^٤، الذي يجدد للناس دينهم، فيحيي فطرتهم، و نسخ ما يقبل ذلك من أحكام، و يشرع من الأحكام ما يفي بمصلحة الإنسان^٥.

٢. العامل النفسي

بين القاضي عبد الجبار في إطار تحليله لأديان مختلفة أهمية العامل النفسي، من خلال توظيفه لمصطلحات نفسية، تتم عن تصور خاص حول فاعلية هذا العامل في الواقع الديني، كالخيبث^٦، والتأثير على الغير^٧، والإعجاب، و حب الدنيا^٨، والغرض، والمداهنة والمقاربة^٩، والتي تكشف عن تصورات حول طبيعة العامل النفسي وتأثيره في واقع الأديان المختلفة، ومن ذلك فإن صحابة رسول الله رضوان الله تعالى عليهم في نظره قد أسلموا عن إيمان لا عن خوف

^١ المصدر السابق، ص ٧١.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٦.

^٤ المصدر السابق، وعبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٣٨، ص ٢٤٤.

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٨٢، وشرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٤، و المقني، ج ١٥، ص ٢٦.

^٦ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٢٦.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٦.

^٨ المصدر السابق، ص ١٠٨.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ٢٦.

وطمع كما تدعي الشيعة، ليؤكد أن (باطن هذه الجماعة كظواهرهم وسريرتهم كعلانياتهم)^١، وإلا طلبوا الدنيا بعد أن أعطيت لهم^٢. كما بين القاضي عبد الجبار أن الظروف النفسية التي تمر بها الجماعات الدينية قد تثيرها بأفكار ومواقف عقديّة وتشيّع فيها آراء وادعاءات دينية، كما وقع في مأساة الإمام أحمد بن حنبل^٣، ومحنّته التاريخية مع خلق القرآن التي ألهمت حنين العامة وعواطفهم، وأثرتهم بادعاءات دينية، تسكن الألم وتعوضه، وتبدل مرارة الواقع بغرابته، ولذلك فقد شاع بينهم (أن المعتصم بن الرشيد لما ضرب أحمد بن حنبل، انحل عنه منزره فخرجت كف فشدت منزره)^٤، فعفا عنه المعتصم لشدة هول الوقف^٥. وخلافا لهذا فإن النصارى في نظر القاضي عبد الجبار قد قالوا بالتثليث تأثرا ومحاباة للروم^٦، تحت ظروف نفسية واجتماعية أفرزها التنكيل والتعذيب من جهة^٧، و(طلب الرئاسة وعاجل الدنيا)^٨، من جهة أخرى؛ لتصير بذلك العقائد جملة آراء وتصورات ومفاهيم تتفاعل مع الحالة النفسية لمعتقيها، وتقتبس للدين الجديد تفسيراً وثنياً من الديانات الرومية، إذ أن قسطنطينوس قد أقام ديانات الكواكب على حالها كما كانت من الصلاة إلى المشرق وغيرها مما تقدم ذكره، فما أزال إلا عبادة الكواكب، وما زاد إلا تعظيم المسيح والقول بربوبيته، وتعظيم الصلبان. ولم يكن هذا بالبعيد عن الروم، لأن من اعتقد في الكواكب وهي جماد موات أنها أرباب وتتفع وتضر لم يبعد عنهم أن يقولوا في إنسان حي عاقل مميز قد قيل لهم إنه كان يحي الموتى، وإنه إله، وإنه وأبوه وزوجته خلقوا الكواكب^٩، وبذلك وضع الدور المعرفي الذي قامت به الوثنية في تقريب العقائد النصرانية للناس، كما وضع أهمية الأفكار المكتسبة السابقة في صياغة الأفكار الجديدة، فمن درج على شيء سيبقى عليه. فكل ثقافة تقم الثقافات الأخرى بقوايلها الخاصة، وهذا ما لا يعدم من خطورة، بما تطرحه من إسقاط.

ولموقف القاضي عبد الجبار من هذا العامل جنور قرآنية، بما ورد فيه من آيات تكشف خطورة الشهوات الإنسانية، ودورها في إعراض الكثير من الأقسام عن ديانات الرسل الكوام، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ، قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفًا، أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾^{١٠}، وقوله تعالى: ﴿خَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ، فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا﴾^{١١}، وهذا ما يثبت أن انصرافهم عن دين الله في حقيقته هو اتباع للهوى، ومصالحهم الخاصة، التي حجب عنهم الفطرة.

٣. العامل الفكري

وظف القاضي عبد الجبار في إطار تحليله لواقع الأديان وتاريخها مصطلحات ذات صلة بالفكر، كالعلم والعقل والنظر والحجاج والتأمل والتدبر والجهل^{١٢}، والتوفيق والتفريق

^١ المصدر السابق، ص ٣٠.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٢١٠.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ص ١٥٦-١٥٧.

^٦ المصدر السابق.

^٧ المصدر السابق، ص ١٦٨.

^٨ المصدر السابق، ص ١٢٢.

^٩ سورة محمد، آية ١٦.

^{١٠} سورة مريم، آية ٥٩.

^{١١} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٣٠.

الفكريين^١، وغيرها من الألفاظ التي تكشف عن دور المستوى الفكري للجماعة الدينية في صياغة أفكارها، وأثر أفكار دينية على أفكار أخرى، موضحة بذلك فاعليته في تكوين معتقدات الجماعات الدينية وفتاتها، وصيغها بنمط خاص إذ كلما زاد التعقل زاد التوحيد، وكلما كثر وفحش الجهل عم التجسيم والتشبيه^٢، وهذا ما يفسر به المقولات والنظريات العقديّة (والجهل في الأمم والأقوام المشتملة على الحق التي كانت في الأمم قبل الإسلام)^٣. وقد قال في بيان أهمية هذا العامل: (هكذا تتغير ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ويموت العلم، كما قال رسول الله ﷺ: 'إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور الرجال، ولكن يموت العلم بموت العلماء، فإذا ماتوا اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا')^٤.

وتظهر تطبيقات هذا العامل عند القاضي عبد الجبار في تحليل تأثير الفرق الدينية ببعضها البعض في ادعاء المعجزات لأصحابها، تستدل بها على صحة معتقداتها، وتتفاخر بها على الفرق الأخرى، (ويدعون المشاهدة في كل زمان وأوان، مع إكفار بعضهم لبعض، وليس فيهم أحد رأى شيئاً من ذلك، وليس إلا الدعاوي)^٥. وهذا ما يثبت أن انتشار هذه الادعاءات بين الجماعات الدينية تم بفعل تأثير بعضهم ببعض^٦.

ويجعل القاضي عبد الجبار لهذا العامل دوراً في انتشار عقائد الفرق الإسلامية المنحرفة كالقرامطة، الذين (يخدعون الناس، وينقلونهم عن الحيل والإيمان من حيث لا يشعرون شيئاً شيئاً، وانبتوا وانبسطوا، وبثوا ذلك في ممالكهم، ويقصدون بدعوتهم الديلم والأعراب، وكل من يقل بحثه ونظره، وله رغبة في الدنيا وشغل بها، ثم يقطعونهم عن البحث والنظر بالعهود والإيمان المغلظة)^٧.

ومن تطبيقات القاضي عبد الجبار لهذا العامل في دراسة تغير الأديان ما أثاره حول الأصول الفكرية الوثنية للعقائد النصرانية، ليثبت مخالفة النصارى للمسيح في الأصول والفرع، ومضاهاتهم قول الذين كفروا من قبل، وأن ذلك دليل صدق نبوة محمد عليه الله عليه وسلم^٨، عبر بيانه أن المراد بالذين كفروا هم قدامى الوثنيين؛ إذ أن الحيز الثقافي الرومي في العهد الأول من المسيحية يتكون من أخلط ثقافية دينية مختلفة، وفي هذا يقول: (كانت ديانات الروم إذ ذاك منتشرة، وأكثرهم يعظم الكواكب، ويعتقد فيها أنها تحي وتميت، وتنفع وتضر، ولهم عندها هيكل وقرايين، ومنهم من كان على دين اليونانيين من أن هذه الكواكب حية ناطقة رازقة، وهي الأرباب، ويعتقدون صحة السحر)^٩، وبذلك يجعل للأديان الوثنية الرومية دوراً في تقرير عناصر العقائد النصرانية.

ولهذا العامل أصولاً قرآنية، بما ورد فيه من أي وافية بالتعبير عن دوره منبهة إلى دوره الفاعل في تغير الأديان، وتأسيس عقائد الضلالة وصد الناس عن عقائد الإيمان، وتكثيف حجب الفطرة الإنسانية، لتصير مغشاة بظلمات من الواقع الاجتماعي، مما يجعلها تظهر

^١ المصدر السابق، ص ٩٦.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ١٠٥، بتعديل بسيط اقتضاه السياق.

^٤ سبق تخريجه في ص ٦٩.

^٥ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥١-١٥٢.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٠٩.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ١٠٧-١٠٨.

^٩ المصدر السابق، ص ١٩٨.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥٠، وراجع للمقارنة:

بفهومات أخرى، لم يعرف لها سلف ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ أَلْفَوْا آبَاعَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاعَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾^٢، وفي هاتين من الدلالة على دور التقليد الفكري في تأسيس عقائد الضلال، وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^٣، وفي هذه الآية من البيان على علاقة الجعل وترك التعلم في صياغة العقائد الإنسانية.

٤. العامل الاجتماعي

وهو من أهم العوامل الفاعلة في الواقع الديني كما يرى القاضي عبد الجبار؛ إذ أن الدين كواقع إنساني له بنيته الاجتماعية التي كثيرا ما يكون لها أثر على عقائده وانسجامه واتساق أتباعه، ومن ذلك تقريره بأن فئة العامة أقرب إلى التجسيد من الخاصة المنقفة، لأنهم أميل إلى المحسوس^٤، و ما أشار إليه من تأثير الواقع النفسي والاجتماعي على الرهبان بقوله: (إذا اختلطت بهم وفتشتهم ودخلت أحوالهم ولا بست الجائفة والرهبان وجدت هناك من الكذب والجهل والحرص على الدنيا وطلب الرياسة والجمع والمنع أمورا كثيرة؛ فإن الواحد منهم يترهب وما معه شيء ويصير كلا على غيره، و ما تمر الأيام حتى صار ذا مال كثير حتى ربما مات عن عشرات الوف)^٥، وهذا ما يكشف عن العوامل الاجتماعية ودورها في توجيه الكثير من الناس إلى الوظائف الدينية، لتصير وسيلة للترقي في مدارج الدنيا.

و من جهة أخرى بين القاضي عبد الجبار أن الإطار الاجتماعي للدين قد يفرض عليه تفاعلا داخليا مع أتباعه، و خارجيا مع محيطه، ويخضعه لضغوطات قد تكون لها عواقب وخيمة عليه، فيصير الدين غير الدين، وهذا ما وقع لديانات الأنبياء الأوائل التي لاقوا العناء الشديد^٦، كما وقع لكثير من معتنقي المنانية في الدولة العباسية؛ إذ أن الواحد منهم (يعتقد مذهبه وما يكاد يظهره خوفا من النصاري ومن المسلمين، ممن منهم في بلاد الإسلام؛ لأنه لا ذمة للمنانية في الإسلام)^٧، وهذا ما سببا فاعلا ودور خطير في صياغة الأفكار الأساسية للعقائد النصرانية^٨. كما نجد إشارات إلى أهمية بعض العوامل الاجتماعية في تغيير خطاب الأديان، كالكثررة والقلّة، والقمع مثلا، ومن ذلك ما لاحظته القاضي عبد الجبار في عقائد أديان سماوية مختلفة، ممن كثرت فيهم (البدع والكذب على الأنبياء بما لم يقولوه ولا أرادوه، ويدعون المبتدعة أن لهم سلفا أمثالهم حتى يتصلوا بالأنبياء، فتغريهم كثرتهم وتغريهم زعمائهم)^٩، وبذلك يجعل الكثرة مغرية، ومؤثرة في السلوك الديني، وفاعلة في تغييره. وليس الأمر قاصرا على الملل الأخرى، إذ أن من الفرق الإسلامية من لم يسلم من التأثير بالعامل الاجتماعي فسي طرح أفكاره، ومن ذلك فقد (كانت الحنبلية تحتج على خصومهم من الرافضة بالكثرة وتقرع الرافضة بالقلّة، والرافضة تحتج بأن الله تعالى قد ذم الكثرة ومدح القلة، وتتلو ما في القرآن،

^١ سورة الصافات، آية ٧٠-٧١

^٢ سورة الزخرف، آية ٢٢-٢٣

^٣ سورة الاعراف، آية ١٧٩

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٧٥.

^٦ المصدر السابق، ص ١٥٢

^٧ المصدر السابق، ص ١٧٠.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٢

^٩ المصدر السابق، ص ١٣٥-١٣٦.

فلما اتفقت لهم منذ سني و نيف وخمسين وثلثمائة للهجرة احتجوا بالكثرة، وكتب رؤسائهم القدماء مملوءة بذكر ذم الكثير ومدح القليل^١، ليجعل بذلك الخطاب الديني متفاعلا مع واقعہ الاجتماعي، وتحديد أدلته ومناهجه، وعرضة للتأثر به.

و أربعتها: العامل الإلهي، والعامل النفسي، والعامل الفكري، والعامل الاجتماعي، تشكل نظرية العوامل الفاعلة في التغيير الديني، حيث يمثل العامل الأول خاصة الفكر الإسلامي والأديان المؤمنة بالوحي الإلهي، كما تؤسس البعد المعياري لنظريته، بينما تشكل الثلاثة الأخرى بعده الميداني، لتصير بذلك نظرية متكاملة، تجمع بين الأصول المعيارية والعوامل الإنسانية والاجتماعية في تقرير العوامل الفاعلة في التغيير الديني والتاريخ العقدي.

و ما أثرته في هذا المبحث يثبت أن القاضي عبد الجبار قد اعتمد في تأسيس موقفه من تغيير الأديان على نظرية العوامل المتعددة، التي تجعل الإنسان كلا متكاملًا، رافضا بذلك نظرية التفسير الأحادي للواقع الديني، لما في هذا من تعقيد، و تفاعل مستمر، يصير به الفصل بين عامل وآخر عسرا، بل وأمرا مفتعلا، مما يجعل الإحاطة بالظاهر الدينية أمرا ضروريا، للجمع بين الدين كمتقدات و بين باقي الأنظمة الاجتماعية والإنسانية، و إحكام ربط وقائع الأديان بباقي وقائع الحياة الإنسانية، ليصير ممكنا، وهو عين ما ترفضه نظرية التفسير الأحادي، ممثلة في التفكير الماركسي والتفسير النفسي مثلاً^٢. و لا يعني هذا أن القاضي عبد الجبار يقول بالاحتمية التاريخية في التغيير الديني، إذ أنه يرى أن تأثير هذه العوامل الفاعلة معلق بثلاثة عوامل، وهي التدين، والعلم بالدين، ومشروعية التأثير، كما سبق بيانه، مما يعطي للإنسان حرية، ويجعل لمسار التاريخ الديني بعدا إنسانيا، ويمنح الإرادة خيارا فيه^٣.

وأحسب أن ما طرحناه هنا يثبت أن القاضي عبد الجبار قد تناول مسألة تغيير الأديان بنفس المنهج الذي وظفه في دراسة المسائل الدينية الأخرى، وهو ما لا يعجب الكثير ممن انتهجوا النهج الوضعي في دراسة واقع الأديان وتاريخها ومصادرها؛ بحجة أن هذا النقد هو نوع من الإسقاط الديني؛ أضف إلى هذا أن علم الأديان قد اكتسب أدوات تحليلية و نظريات نقدية لا يمكن العدول عنها بحال، و التي تمثل في نظرهم أرقى ما توصل إليه العقل الإنساني والرقى الحضاري في مجال التحليل. ولذا، فكل محاولة لإعادة دراسة الأديان تاريخا و واقعا هو لغو من القول وشطط في المنهج؛ بل إن مجرد الحديث عن الإسلامية في المنهج والنقد هو نوع من اللاموضوعية و اعتماد النظرة المعيارية في الدراسة العلمية و نوع من تقييم التاريخ، وهو عين الذاتية.

^١ المصدر السابق، ص ص ٢١١-٢١٢

^٢ راجع: C.J.A, Britannic encyclopedia, ((study of religion/ Sociological studies of religion)),

Mircea, La nostalgie des origines, pp79-139

^٣ راجع ما كتبناه سابقا في هذه الرسالة، ص ص ٩٦-١٠١

المبحث الثاني

منهج القاضي

عبد الجبار في دراسة بنية الأديان

لا يخفى أن مصطلح البنية حديث يراد به أنماط الوحدات الاجتماعية المختلفة التي يتكون منها الدين، والتي تجمع كل الأبنية والهياكل والمكونات الاجتماعية، صغيرة كانت أم كبيرة^١. ومع أن القاضي عبد الجبار لم يستخدم مصطلح "البنية" في تحليل الظواهر الدينية، إلا أنه قد استخدم مصطلحات أخرى شبيهة تثبت أن له تصورات خاصة حول مضامين هذا المصطلح الحديث، ظهرت في تحليله مختلف الأديان، كالإسلام^٢، والنصرانية^٣، والمناوية^٤، والثوية^٥ والباطنية^٦، وهذا ما يسمح لنا باستخراج نظريته العامة حول بنية الدين وتحليل أشكالها العامة، وخصائصها، بما يجعل منها نظرية وصفية ميدانية، تطمح إلى فهم الواقع الديني وتحليله، وفهم المعطيات الدينية كما هي في الواقع، لا كما يفترض أن تكون، ولا يغيب على عارف أن هذا ما تطمح إليه العلوم الإنسانية التي لها اشتغال بالأديان، خاصة منها علم الاجتماع الديني و أنثروبولوجيا الأديان وعلم الأديان^٧.

وقد استخدم القاضي عبد الجبار عدة مصطلحات تدل على مفاهيم بنيوية، وهي 'الجماعة' و'الفرقة'^٨ و'الطائفة'^٩، والمذهب^{١٠}، ويظهر من خلال السياقات التي استخدمها فيها أنها تفيد نفس المعنى، كل من ملحظ معين كما يظهر، إذ 'الجماعة' هي التقات إلى الواقع الاجتماعي للدين، وقريب من هذا معنى 'الطائفة'، كما أن الفرقة هي تحقيق لاشتقاق دين الجماعة المدروسة من غيره، كما أن 'المذهب' هو التقات محض للنسق العقدي والفكري؛ في حين أن مصطلح 'الفرقة' يوحى بالتشتت والنفرة، وهو أهم مفهوم تقوم عليه بنية الأديان عند القاضي عبد الجبار. ويمكننا من خلال تحليل السياقات اللغوية التي ورد فيها المصطلح في مؤلفات القاضي عبد الجبار أنه يريد بها مجموعة من الأفراد تعتنق مجموعة من المعتقدات وتصدق بها وتلتزم بأحكامها^{١١}؛ فهي ليست إلا جماعة إنسانية تعتنق ديناً ما، وفي هذا لا يختلف كثيراً عن مواقف علم الاجتماع الديني الحديث^{١٢}.

١ راجع: C.J.A , Britannica Encyclopedia, (study of religion/ Functional and structural studies of religion) عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٢-١٦٢.

٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠-١٦٣.

٣ المصدر السابق، ص- ١٨٩-١٧٠.

٤ المصدر السابق، وراجع: لنفس المؤلف، المعنى، ج ٥، ص ٩.

٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٧.

٦ راجع: C.J.A , Britannica Encyclopedia, (study of religion/ Basic aims and methods)

٧ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٩، ص ٨٠، ص ١٥٢، على سبيل المثال:

٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٣٤، ص ١٤٢، ص ١٤٦.

٩ عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٤٣ على سبيل المثال.

١٠ راجع على سبيل المثال: عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٩، ص ٨٠، ص ١٥٢.

١١ راجع: C.J.A , Britannica Encyclopedia, ((study of religion/ Sociological studies of religion))

وبدأ القاضي عبد الجبار في تحليل نشأة بنية الأديان بفهم محيطها الثقافي العام الذي بدأت منه وانطلقت، كالذي قام به في تحليل العديد من الأديان، كالفرق الإسلامية^١، و الفرق النصرانية^٢، والمناوية^٣، والمجوسية^٤، والباطنية، وغيرها^٥. و يطمح من خلال ذلك إلى فهم طبيعة الدين المدروس وعلاقاته التفاعلية بمحيطه الثقافي، من أخذ وعطاء، وتأثر وتكوين، وتقليد وتحريف، ومقاصد وأطماع، وهو بهذا يقوم بقراءة تاريخية لسياقات الأديان المختلفة، ويرى فيها منهجا نقديا لا يعوض^٦، كما يطمح به من جهة أخرى إلى التمييز بين العادي وبين الخارق في الظاهرة الدينية؛ ولا يتم فهم الخارق إلا بفهم العادي؛ إذ ليس الخارق سوى انحرافا عنه^٧؛ ولذلك صار هو (الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوّة)^٨.

والمراد 'بالمحيط الثقافي' هو الوسط الجغرافي والاجتماعي والرمزي بما يحويه من أشياء دينية ورموز ومعان واصطلاحات دينية، وكل ما يمكن أن يكون له تعلق بالدين المدروس^٩. ومثال ذلك ما قام به القاضي عبد الجبار من تحليل حول 'المحيط الثقافي' الذي نشأ فيه الإسلام؛ ليتبين له أن محمدا ﷺ جاء (قوما لا يعرفون الربوبية، ويعبدون الأصنام، وينكرون البعث والمعاد أشد الإنكار، لا يعرفون نبوة ولا طهارة، ولا صلاة، ولا زكاة، أشد الناس نخوة وجبرية وأنفة، قساة جفاة، معاشهم من شن الغارات، يسفكون دماثهم ويثنون نريتهم فرارا من العار)^{١٠}. وهو تحليل لطبيعة المحيط الثقافي الذي بعث فيه الرسول ﷺ، وتحديد لمكوناته ولسماته الأساسية، ثم لا يلبث أن يقوم القاضي عبد الجبار بدراسة طبيعة الرسالة المحمدية، ومدى استمراريتها للواقع، واحتمال انبثاقها العادي من محيطها في شروط معينة كما يقول الكثير من المستشرقين في عصرنا ومن بهرهم الغرب من العرب المحسوبين على الإسلام، ليبين أنها لا يمكن أن تكون امتدادا ولا انعكاسا له، ألا ترى أنه (دعاهم ﷺ إلى الربوبية، وإلى الإقرار بالنبوة والبعث والمعاد والقيام، وأخذهم بالصدق والوفاء وأداء الأمانة والخضوع للحق، وبالطهارة والصلاة، والصيام والاعتكاف والزكاة، وصلات الأرحام، وقطع السارق وجلد القائف والزاني وشارب الخمر، ومساواة الموالى والفقراء والأعاجم والضعفاء في الدماء، وأخذهم بالبراءة من الهتهم التي يعبدونها من دون الله، ومن آباؤهم وأديانهم وبالإقرار بضلالهم والتدين بالبراءة منهم وببذل معاشهم وأموالهم في طاعته، وبمجاهدة الأمم ومعاداة الجبابرة والملوك في طاعتهن فأخذهم بكل شدة، وأخرجهم من الراحة إلى الكد، ومن المسالمة إلى العداوة، والزمهم ما لم يكونوا ألفوا ولا عهدوا وألزمهم الكلف والمؤن فأجابوه بهذه الشرائط، فكان مجيئه على الوجوه التي قدمنا ذكرها من آياته ودلائل نبوته)^{١١}. وقد نقلنا هذا النص رغم طوله لنبين مدى دقة القاضي عبد الجبار في عقد المقارنة بين أحكام الشريعة الإسلامية وخصائص الثقافة الوثنية العربية، لنثبت به الحس الإثنولوجي الذي تميز به في دراسته للأديان، واهتمامه بتفهم المحيط الثقافي الذي ينشأ فيه الدين المدروس.

وما أن يتبين القاضي عبد الجبار من طبيعة المحيط الثقافي يشرع في سبر بدايات الدين المدروس، بالبحث عن منشأها الأول، وهذا ما يمكن أن نسميه 'الجماعة الدينية-النوأة'، ولذلك فقد

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٧.

^٢ المصدر السابق، ص ص ١٦٠-١٦٥.

^٣ المصدر السابق، ص ص ١٨٩-١٧٠.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ١٠٧.

^٦ المصدر السابق، ص ٩.

^٧ المصدر السابق، ص ص ٨٧-٨٨.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.

^٩ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ص ١٦٠-١٦٥، و ص ص ١٨٩-١٧٠.

^{١٠} المصدر السابق، ص ص ٩-١٠.

^{١١} المصدر السابق.

حلل شخصية المسيح ﷺ لدراسة النصرانية، كما حلل شخصية ماني القس لفهم المانوية^١، كما حلل شخصية الرسول ﷺ لفهم طبيعة الإسلام^٢، وتعد هذه بحق هي أكبر دراسة أنجزها في هذا المجال، إذ خصص لها كتابا كاملا في جزئين، وهو 'تثبيت دلائل النبوة'، ويمكننا من خلاله فهم منهجية تحليل 'الجماعات الدينية-النووية'، والتي تقوم على فهم سيرة المنشي وأخلاقه وسيره، وأقواله وعقائده، وهو بهذا يجعل من درس السيرة درسا في بنية الأديان.

و يمكن أن نستنتج من خلال تحليل القاضي عبد الجبار لبنيات الفرق الدينية المختلفة أنها تبدأ مع 'المبشر الأول' لتتكون بذلك 'الجماعة الدينية-النووية'؛ والذي يمكن أن يكون 'نبيا' يثبت علم العقيدة نيوته، (كأدم ونوح، ثم إلى إبراهيم وإسحاق ويعقوب والأسباط)^٣ وغيرهم، كما يمكن أن يكون 'متنبئا' كمسيلم الكذاب، و القس ماني مثلا^٤. ويظهر جليا أن النبي لا يتميز عن المتنبئ إلا بكون الأول نبيا حقا، ثبتت نيوته بالحجة والبرهان، خلافا للثاني^٥. كما يمكن أن تبدأ 'الجماعة الدينية-النووية' 'بمصلح ديني' أو 'عالم دين' ينشر معتقداته ليصير فرقة^٦، وقد تتطور لتصبح ملية دينية^٧، كما حدث للقس ماني الذي بدأ تبشيره كمصلح ديني ثم ادعى النبوة^٨. وقد تتطور بعض الملل لتصبح جماعة كبيرة، كما وقع للإسلام والنصرانية واليهودية^٩، أو لتصبح أمة كما هو شأن الإسلام مثلا^{١٠}.

و بهذا التوجه في تحليل الأديان يؤكد لنا القاضي عبد الجبار مزج بين علم العقيدة وعلم الأديان، لتتلاقح وتتفاعل الرؤى النقدية فيما بينها، ويصير النقد أكثر اقتدارا على فهم المعطيات الدينية، و بذلك ينفصل معرفيا ومنهجيا عن كل الأطروحات السائدة الآن في علم الأديان المعاصر ذي النزعة الغربية، التي ترى ضرورة الفصل بين الدين والعلم في فهم الظواهر الدينية، وترى في ذلك مطلبا منهجيا^{١١}.

ومن خلال تحليلات القاضي عبد الجبار لمختلف بنية الأديان نستنتج أن الملح العام لتطوراتها يتم مع بداية نشأة 'الجماعة الدينية-النووية' التي يوازيها ويعقبها تكون البنيات الأساسية والخاصة 'بالجماعة الدينية الأصل'، 'فالمبشر' يقوم بتبليغ رسالته وتكوين 'الجماعة الدينية الأولى' التي تضم الأتباع، التي تقتصر وظيفتهم على السمع والطاعة والافتداء، ويستخدم لذلك 'وسائل تحكم'، كالجاء والوعد والوعيد، وغيرها. وتظهر البنيات المورفولوجية الأساسية للجماعة الدينية، كمفهوم الجماعة^{١٢} و 'مفهوم الفرقة'، ورموزها الأساسية، 'كالوحي' و'النبوة' و'المعجزة' و'الكتاب المقدس'، كما تبرز أنظمتها الأساسية المختلفة التي سنتناولها لاحقا.

وبعد وفاة 'المبشر الأول' تظهر 'بنيات دينية جديدة'، تحاول أن تقوم مقام المبشر الأول، و تتولى المحافظة على العقيدة الجديدة وقيادة الجماعة الدينية، ويتم ذلك تدين 'معالم الدين الجديد'، وبذلك تبدأ 'مشكلة المصادر الشفوية'، أي ما يتكره الأتباع من أقوال المبشر الأول، لتتكون بذلك 'المصادر الكتابية' كما حدث للحديث الشريف^{١٣} وللأنجيل^{١٤}.

^١ المصدر السابق، ص ٩٠-١٠٠.

^٢ المصدر السابق، ص ١٨٩-١٧٠.

^٣ المصدر السابق، ص ١-١٠.

^٤ المصدر السابق، ص ٩.

^٥ المصدر السابق، ص ١٨٤.

^٦ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ٢٧٩-٢٨١.

^٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٩-١٧٠.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ٨.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} راجع: C.J.A , Britannica Encyclopedia, (study of religion/ Nature and significance aims and methods)

^{١٣} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٣.

^{١٤} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠-١٥٤.

والجماعات الدينية عند القاضي عبد الجبار أنواع مختلفة، باعتبارات متباينة، وهي:

١. العقيدة الدينية
٢. العقل
٣. الزهد
٤. الذمة
٥. الظهور
٦. الحكم

أولاً: أنواعها باعتبار العقيدة الدينية:

قسم القاضي عبد الجبار الجماعات الدينية باعتبار العقيدة الدينية إلى قسمين، وهما: الملل الدينية، والفرق الدينية، وتوضيحهما كما يلي:

١. الملل الدينية:

ويريد بها الجماعة التي تدين بمعتقدات خاصة تنفرد بها عن يساقي الأديان الأخرى، وبذلك تصير مرادفة "للدين".

٢. الفرق الدينية:

ويعني بها كل الجماعات التي تنتمي إلى دين معين وتشترك مع معتقيه في كثير من مكونات نسقه - أو قل أصوله بتعبير القاضي^١، ومع ذلك فهي تختلف عنهم في بعض عناصره، وهذا ما يظهر في تحليل القاضي عبد الجبار النصرانية؛ إذ يعدها جماعة دينية واحدة لها فرق مختلفة، منها النسطورية و اليعقوبية و الملكاتية تشترك في كثير من مكونات النسق النصراني العام، وتختلف في تفاصيل عقديته بعد ذلك^٢.

ويلاحظ القاضي عبد الجبار أن كثيرا من الفرق الدينية تطورت لتصبح ملّة، كما حدث للنصرانية التي كانت فرقة يهودية^٣، ثم صارت دينا قائما بذاته؛ أي ملّة أخرى، وهذا ما حدث للمنانية التي كانت فرقة نصرانية، ثم تطورت لتصبح ملّة جديدة، ولذلك يقول: (ومثل صنيع بولص مع الروم في مساعدتهم على دينهم ومفارقة دين المسيح صنع ماني القسس، وهو رئيس المنانية، وهذا كان بعد بولص بالدهر الطويل، وكانت له الرئاسة، وصار مطرانا على النصارى بالعراق في مملكة الفرس بعد أن كان قسا،...)[٤]، وبقي أصحاب ماني بعده يدعون نبوته، و يقررون رسالته وإنجيله^٥.

وهذا التقسيم الذي وظفه القاضي عبد الجبار يتميز بالعمومية، ولذا يمكن تطبيقه على دراسة كل الأديان الإنسانية، وهو قريب مما اقترحه الفكر الغربي الحديث الذي يدين في هذا المجال إلى إسهامات عالم الاجتماع الألماني أرنست ترولتس، في كتابه 'التعاليم الاجتماعية لكنائس المسيحية'، الذي حاول فيه أن يميز بين نمطين من الجماعات الدينية، وهما الكنيسة و الفرقة^٦؛ فالكنيسة عند ترولتس^٧، والتي هي نوع من التنظيم الديني المتمسك بالثبات والكمال النسبي،

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥١.

^٢ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٧-٢٠.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٤.

^٤ المصدر السابق، ص ١٦٠-١٦٤.

^٥ المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧٠.

^٦ راجع:

Gurivitch, G, traité de sociologie, (France:puf,1967),t1, pp79-80

^٧ نظراً لأن معظم الموجهات النظرية و الأمبريقية لعلم الاجتماع الديني مستمدة في الأصل من الديانة المسيحية فإننا نستخدم لفظة (كنيسة) هنا بمعناها العام، والتي تعني كل أشكال الحياة الدينية لأي جماعة.

Gurivitch., Traité de sociologie,t1, pp81-84.

في حين أن الفرقة تمثل المراحل الدينامية المبكرة للحركات الدينية، وقد صارت هذه الفرقة أساساً للدراسات المسيحية و اليهودية القديمة و الديانات الهندية و الصينية^١.

ثانياً: أنواعها باعتبار العقل:

حلل القاضي البعد العقلي والمعرفي للجماعات الدينية، جاعلاً منه مدخلاً لتصنيفها إلى صنفين، وهما: عاقلة، جاهلة، كمايلي:

١. الجماعة العاقلة:

تميزت جماعات دينية 'بالعقل التام'، فتقيم الواجب وتمنع المستحيل وتحسن الحسن وتقبح القبيح، ويمثل القاضي لذلك بصحابة رسول الله ﷺ الذين (ما صحب نبياً قط قوماً أزهوا ولا أودعوا ولا أعلم من هؤلاء)^٢.

٢. الجماعة الجاهلة:

اتصفت جماعات دينية بالجهل، كشأن الكثير من الأمم التي كانت كان تنتشر التي كانت قبل الإسلام وحتى التي عاصرتة؛ (فالفلاسفة تدعي في هذه الأجسام الجماد والموات من الشمس والقمر والكواكب والسماء أنها حية عاقلة مميزة، تخلق وترزق وكانوا لها عابدين، والنصارى كما علمت، والمجوس عندها أن الإله غالبه الشيطان ونزل إلى الأرض، وكانت الحرب بينهما ألف سنة، وأن الشيطان غلبه وحاصره في جنته مع ملائكته، وأن الملائكة عند ذلك سعوا بينهما في الصلح، ووقعت المهادنة بينهما على شرائط معروفة مذكورة عند من حكى المقالات، وشرحها يطول، ثم رجع عندهم بملائكته إلى سمائه غير أنهم ما قالوا قتل كما قال النصارى، ولا بلغوا إلى هذا، وإن كانوا قد فحشوا في القول. وقد كانت القبط تقول بالهية فرعون صاحب مصر، و المنانية من الزنادقة فقولها في نحو من قول المجوس، وأقاول الهند في البد معروفة)^٣، وهذا عين الجهل. كما يوضح القاضي عبد الجبار أن الجماعات الإسلامية لم تسلم من الجهل، وهاهي أقوالها المذهبية في العدل والتوحيد شاهدة عليهم^٤.

ولهذا التقسيم أثر في الفكر الديني في نظر القاضي عبد الجبار؛ إذ أن الجماعات العاقلة عادة ما يقوى فيها التنزيه^٥، خلافاً للجماعات الجاهلة التي كثيراً ما يسودها التجسيم والتجسيد، والخرافات من العقائد^٦.

ثالثاً: أنواعها باعتبار الزهد:

اهتم القاضي عبد الجبار بدراسة أطماع الجماعات ورغبتنا في الدنيا، وقد تبين له أنها نوعان، وهما: الزاهدة، الطامعة، وحققتهما كمايلي:

١ راجع: wilson, b, an analysis of sect development, vol24, (ferb; 1959), pp3-10

٢ سبق أن حللنا هذا المصطلح في هذه الرسالة، ص ٤٨.

٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٦.

٤ المصدر السابق.

٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢١٣ على سبيل المثال.

٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٦.

٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٣٩.

٥١. الجماعة الزاهدة:

تميزت بعض الجماعات بالزهد؛ أي التخلي عن التمتع بخيرات الدنيا، ولو كان حلالاً، وهذا ما يسميه القاضي عبد الجبار 'بالزهد المطلق'، كحال صحابة رسول الله ﷺ؛ ولذلك يقول: (من نظر واعتبر، وكان قصده التعرف والتبين، فإن ذلك يفضي له إلى العلم بأنه ما صحب نبياً قط قوماً أزهد ولا أودع ولا أعلم من هؤلاء...)، فلو كان غرض رسول الله ﷺ وأصحابه الدنيا والملوك لكانوا، وإن ابتدؤوا بذكر الزهد في أول أمرهم إذا ملكوا وقدروا عليها قد ساروا فيها سيرة طلاب الدنيا وملوكها وخطابها، [...]، وقد ملك هؤلاء ما لم يملك إبراهيم وإسحاق ويعقوب والأسباط وموسى وهارون وموسى وداوود ومتى وعيسى)¹.

٥٢. الجماعة المستأكلة:

سمى القاضي عبد الجبار كل من تكسب بالدين وأبدى أطماع مادية 'بالمستأكلة'²، كحال أتباع النصرانية مثلاً؛ إذ أنك (إذا اختلطت بهم وفتشتهم ودخلت أحوالهم ولا بست الجثالة والرهبان وجدت هناك من الكذب والجهل والحرص على الدنيا وطلب الرياسة والجمع والمنع أموراً كثيرة؛ فإن الواحد منهم يترهب وما معه شيء ويصير كلا على غيره، وما تمر الأيام حتى صار ذا مال كثير حتى ربما مات عن عشرات ألوف)³. وليس معنى هذا أن التمتع بخيرات الدنيا عند القاضي عبد الجبار حرام، إذ قد رغب قوم من صحابة رسول الله ﷺ (في المباح وفيما أحله الله لهم، ولا لئوم عليهم ولا تعنيفنا)⁴.

وقد أفسد الطمع في الدنيا - في نظر القاضي عبد الجبار الطمع - العديد من الأديان، وجعل الناس ينسلخون من العمل بشرائع الأنبياء الذين يدعون أنهم عليها ويخرجون منها، واعتبر وكن على حذر، فقد بدت هذه السيرة في هذه الأمة، فكم فيهم ممن عطل وصايا رسول الله ﷺ ونبذ سنته وهجر كتابه؛ لأنه زعم أنه مغير مبدل)⁵. وهذا ما يعده القاضي عبد الجبار سبباً لفساد المسيحية واليهودية والكثير من الفرق الإسلامية⁶.

رابعاً: أنواعها باعتبار الذمة:

قسم القاضي عبد الجبار الجماعات الدينية باعتبار علاقتها مع النظام القائم إلى قسمين، وهما: جماعة لها ذمة، وجماعة لا ذمة؛ وحققتهما كمايلي:

٥١. جماعة لها ذمة:

وهي في نظر القاضي عبد الجبار كل جماعة أو فرقة دينية يسمح لها النظام القائم بالوجود، وهو ما يعبر عنه بالذمة، كحال الفرق اليهودية في العهد الإسلامي، وحال الفرق النصرانية الثلاث المشهورة في إطار الدولتين الرومية والإسلامية، وغيرها⁷.

¹ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٤، وص ٣١-٣٣، حيث تناول زهد الصحابة وأدلتهم والرد على الطاعنين في ذلك.

² المصدر السابق، ص ١٥١-١٥٢.

³ المصدر السابق، ص ١٧٥.

⁴ المصدر السابق، ص ٢٤.

⁵ المصدر السابق، ص ١٥١-١٥٢.

⁶ المصدر السابق.

⁷ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٧٠.

٥٢. جماعة لا ذمة لها:

وتشمل كل الجماعات الدينية التي منعها نظام دولي من الوجود أو من التعبير عن رأيها، والتدين بأفكارها، كحال الأريوسية من الفرق النصرانية التي منعها الدولة الرومية من معتقاتها، وكشأن الإسلام الذي منع في فترة من تاريخ العرب^١، و كالمنازية التي كان كثيرون من النصارى بطوائفها الثلاث (يعتقد مذهبهم وما يكاد يظهره خوفاً من النصارى ومن المسلمين ممن منهم في بلاد الإسلام، لأنه لا ذمة للمنازية في الإسلام)^٢.

وأوضح القاضي عبد الجبار أن الوضع القانوني للجماعة الدينية قد يلجئها إلى الاختفاء والظهور بأثواب جديدة، كما حدث للملحدة في عصر القاضي عبد الجبار، الذين أعيأهم الشرع الإسلامي، فادعوا (التشيع وتسترؤوا بالرفض، لينفروا الناس عما شيد الإسلام وبناه ونصر الرسول في حياته وبعد موته، ليخرجهم من الإسلام من حيث لا يشعرون)^٣، وهذا ما يثبت أنهم غيروا خطابهم الدين، والبسوه بما يلقي له القبول بين الناس، كما وقع للقرامطة الذين لما افتضح أمرهم (كفوا عن المكاشفة للعامة بشتم الأنبياء وتعطيل الشرائع، صاروا يخدعون الناس سراً، وينقلونهم عن الإسلام بالحيل والأيمان من حيث لا يشعرون)^٤، وبذلك يكشف علاقة خطاب الأديان بوضعها القانوني، ويثبت دوره الفاعل في صياغته، وحبك أهدافه.

خامساً: أنواعها باعتبار الظهور:

يبين القاضي عبد الجبار أن للجماعات الدينية قسمين باعتبار الظهور، وهما: جماعة ظاهرة، جماعة خفية، ولكل خصائص، كالآتي:

١. الجماعة الظاهرة:

وهي - في نظر القاضي عبد الجبار - كل جماعة دينية لها كيان اجتماعي بين معروف في المجتمع الذي ظهرت فيه، وتمارس نشاطاتها على علانية بين الناس، كشأن أكثر الأديان التاريخية المشهورة لما كانت في أوجها^٥.

٢. الجماعة الخفية:

حيث يريد بها القاضي عبد الجبار الجماعات الدينية التي لا يعرف لها كيان اجتماعي بين في حيزها الذي ظهرت فيه، ولذلك لا يعرف لها قائد ولا عالم ولا رجال دين، كما لا تظهر بطقوس ولا معابد، وهذا ما تميزت بعض الفرق الإسلامية، كالقرامطة والباطنية الذين كانت جماعتهم سرية ثم ظهرت، (الآن ترى أن من بالإحساء من القرامطة والباطنية لما غلبوا شتموا الأنبياء وعطلوا الشرائع، وقتلوا الحجاج والمسلمين، حتى أفنؤهم، واستجوا بالمصاحف والتوراة والإنجيل، و جاؤوا بذكيرة الأصفهاني المجوسي، وقالوا: هذا هو الإله في الحقيقة وعبدوه، ولما انكشف أمرهم للناس وحوربوا، كفوا

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق، ص ٩.

^٣ المصدر السابق، ص ١٧٠.

^٤ المصدر السابق، ص ٢٣١.

^٥ المصدر السابق، ص ١٠٧.

^٦ المصدر السابق، ص ١٧٢، ص ١٨٣.

عن المكاشفة للعامة بشتم الأنبياء وتعطيل الشرائع، وصاروا يخدعون الناس سرا وينقلونهم عن الإسلام بالحيل والأيمان من حيث لا يشعرون شيئا شيئا، وانبتوا وانبتوا، وبثوا ذلك في ممالكهم، ويقصدون بدعوتهم الديلم والأعراب، وكل من يقل بحثه ونظره وله زغبة في الدنيا وشغل بها، ثم يقطعونهم عن البحث والنظر بالعهود والأيمان المغلظة^١، وفي ذلك إشارة إلى سبب الاختفاء، ودوره في تغيير خطاب الجماعات الدينية.

سادسا: أنواعها باعتبار الحكم:

قسم القاضي عبد الجبار الجماعات الدينية باعتبار حكمها العقدي إلى ثلاثة أقسام، وهي: الجماعة المسلمة، الجماعة الكافرة، الجماعة المخطئة، والجماعة الفاسقة؛ كما يلي:

١. أما الجماعة المسلمة فهي التي دانت بالإسلام وقالت بالأصول الاعتزالية الخمسة في رأيه، وبذلك يظهر اعتزاله.

٢. وأما الجماعة الكافرة فيراد بها (من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه عنه، [...])، وأما من خالف العدل وأضاف إلى الله تعالى القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على الكذابين، [...])، فإنه يكفر أيضا. وأما من خالف في الوعد والوعيد وقال إنه تعالى ما وعد المطيع بالثواب، ولا توعد العاصين بالعقاب؛ فإنه يكون كافرا؛ لأنه رد ما هو معلوم من دين محمد ﷺ بالضرورة أيضا، [...])، وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فقال: إن حكم صاحب الكبيرة حكم عبدة الأوثان والمجوس وغيرهم فإنه يكون كافرا؛ لأننا نعلم خلافه من دين محمد ﷺ وآله و الأمة ضرورة^٢، وكذا من خالف في أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال بعدم لزوم، فإنه يكون كافرا أيضا، ومن ذلك الملاحدة والنصارى واليهود، وبعض الفرق الإسلامية كالمجبرة^٣.

٣. وأما الجماعة المخطئة فيريد بها القاضي عبد الجبار من تلول فروع الأصول الخمسة، كأن يصدق بوعد الله ووعيده ولكنه (يجوز أن يكون في عموماً الوعيد شرط أو استثناء لم يبينه الله تعالى)^٤، وكمن قال في مرتكبي الكبيرة (ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر، ولكن أسميه مؤمنا، فإنه يكون مخطئا)^٥. ومن ذلك الإمامية في ادعائها وجود نص على الإمام ﷺ^٦.

^١ المصدر السابق، ص ١٠٨.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧١.

^٣ المصدر السابق، ص ٧١.

^٤ المصدر السابق، ص ٧٢.

^٥ المصدر السابق، ص ٧٠.

^٦ المصدر السابق، ص ٧٢.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق، ص ٧٠.

٥٤. و أما الجماعة الفاسقة فكمّن قال في مرتكب الكبيرة إن (حكمه هو حكم المؤمنين في التعظيم و الموالة في الله تعالى).^١ وبذلك تصير المواقف العقديّة حكماً للتمييز بين الأفراد والجماعات الدينية، ولا ضير في ذلك إذ إن وجودها له تشخص وبعد ميداني في الواقع الديني والاجتماعي.

| أنواع الجماعات الدينية | معايير التمييز |
|------------------------|--------------------|
| ١. المائل الدينية | ١. العقيدة الدينية |
| ٢. الفرقة الدينية | ٢. العقل |
| ١. جماعة عاقلة | ٣. الزهد |
| ٢. جماعة جاهلة | ٤. الذمة |
| ١. جماعة زاهدة | ٥. الظهور |
| ٢. جماعة مكتسبة | ٦. الحكم |
| ١. جماعة قانونية | |
| ٢. جماعة غير قانونية | |
| ١. جماعة ظاهرة | |
| ٢. جماعة خفية | |
| ١. جماعة مؤمنة | |
| ٢. جماعة كافرة | |
| ٣. جماعة مخطئة | |
| ٤. جماعة فاسقة | |

جدول تلخيصي لأنواع الجماعات الدينية عند القاضي عبد الجبار [الشكل التلخيصي، رقم (١٠)]

و يمكن عد المعايير التصنيفية الستة التي اعتمدها القاضي عبد الجبار في تقسيم الجماعات الدينية كشفاً لخصائص بنية الجماعات الدينية وتحديد طبيعتها.

أما إذا عدنا إلى تتبع المصطلحات النقدية التي وظفها القاضي عبد الجبار في دراسة المنتسبين لفرقة واحدة دينية واحدة، فنجد المؤمن والكافر والفاسق، وغيرها، وهي كلها ألفاظ تنتمي لحقل دلالي واحد، وهو "الانتماء لدين ما".^٢ وهذا ما يؤكد لنا بأنها فئة من الناس يشتركون في وصف يطلق عليهم، يتعلق بطبيعة انتمائهم لفرقة دينية ما، وهذا ما يعطيهم أحكاماً دينية معينة،^٣ و يمنحهم شروطاً اجتماعية محددة،^٤ تحظى بتأييد عدة قوى اجتماعية، بعضها أرفع من بعض تبعاً للفرقة المدروسة؛^٥ وتظهر أهمية فهم هذا التمييز في فهم الكثير من الأحداث الدينية التي تخص جماعة دينية معينة، ولذلك أثرنا تسمية هذا الحقل الدلالي - الذي وظفه القاضي عبد الجبار من غير أن يعطيه اسماً خاصاً به - بالفئات الدينية.

وكل هذا يثبت لنا حضور تصور لدى القاضي عبد الجبار حول بنية الجماعات الدينية وأنواعها وخصائصها الاجتماعية، والعوامل الفاعلة فيها، والجماعة منها أنواعاً وأقساماً متباينة، و أنماطاً متعددة، وبذلك صارت معايير تمييز، وهو في هذا ليس بعيداً عما هو متحصل الآن لدى علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا والأديان حول ذلك،^٦ وتكمن خصوصية القاضي عبد الجبار في

^١ المصدر السابق.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧١

^٣ المصدر السابق، ص ص ٧٠-٧٢

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق.

^٦ راجع: Mislin, pour une science des religions, pp150-180

معياريته وخضوعه للنسق الفكري الإسلامي، وجمعه بين النظر الميداني والتوجيه السمعى، وحبكه بين العقدي والميداني، ليصير نفساً نقدياً واحداً، يطمح إلى المعرفة الشاملة بالأديان، وهذا ما صرح به ولم يحاول إخفائه، من خلال محاولته الحكم على عقائدها وتصنيفه للجماعات الدينية وفقاً لذلك، واعتماده قيماً عقديّة، كالكفر والإيمان والفسوق^١، يصبو بها إلى اقتراح البديل الإسلامي، وبذلك صارت دراسة الأديان رافداً لعلم العقيدة في فهم واقع أديان الإنسانية، لتصنيفه وتفسيره، ولتغييره وإصلاحه، وفقاً لنظرية عامة حول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^٢، وكأنّ به قد جعل هدف البحث النسقي والنظر الميداني في هذا المجال هو فهم بنية الدين ووظيفته والتغيرات التي طرأت عليه إن وجدت، ثم البحث في طرق الإصلاح، وهو الأمر الذي يرفضه علم الأديان المعاصر بدعوى الفصل بين النظرة الموضوعية وبين النظرة المعيارية كما ذكرنا سابقاً؛ لأن العلم في زعمه لا يهتم إلا بما هو كائن في عالم الواقع، وليس فيما ينبغي أن يكون^٣.

١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧١-٧٢.

٢ سبق تحليلها في، ص ٨٢-٨١.

٣ راجع للتعرف على طبيعة هذه الإشكالية:

الفصلُ الثَّانِي

مَنْهَجُ الْقَاضِي

عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ نُظْمِ الْأَدْيَانِ

جامعة الأمير
القادر للعلوم الإسلامية

- يمكننا تناول قضايا هذا الفصل في مبحثين متوالين، وهما:
١. منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظام إلهيات الأديان
 ٢. منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظام تنظيم للأديان

المبحث الأول:

منهج القاضي

عبد الجبار في دراسة نظام إلهيات الأديان

يعد نظام الإلهيات من أهم الأنظمة الأساسية لبناء الأديان، و التي قل أن يخلو منها دين، ولذا أمكننا أن نقول إنه هي جوهر الدين، وميزة الجماعات الدينية. والمراد 'نظام الإلهيات' هنا، مواقفها وآراءها في الموضوعات المتعلقة بالله سبحانه وتعالى ذاتا و صفاتا وأفعالا. وقد خص القاضي عبد الجبار الكثير منها بالنقد والتحليل والتأريخ والبحث الميداني، فتناول إلهيات الفرق الإسلامية في كتابه شرح الأصول الخمسة في سياق تحليله لأصل التوحيد، كما خصص الجزء الخامس من موسوعته "المعنى" لدراسة إلهيات الفرق غير الإسلامية، أثار فيها أبعادها الكلامية و النظامية. وقد تعرضنا بالتحليل في الباب السابق لمنهجه في دراسة كلام إلهيات الأديان المختلفة، وبيننا موقفه النقدي التحليلي منها، وكشفنا عن أسسه الفلسفية، ولذلك فلن نعيد ذكر ذلك هنا، لنتولى دراسة أبعادها النظامية باطرها النسقية والنفسية الاجتماعية من الأديان، والكشف عن طبيعة هذا النظام تاريخا وأنواعا ووظيفة من وجهة ميدانية، وهذا ما نتخصص في دراسته الآن علوم إنسانية مختلفة، منها علم النفس و علم الاجتماع، و علم الأنثروبولوجيا الدينية، ومنها علم الأديان^١. ومع ذلك فلم يعر هذا المطلب اهتماما جل

الذين لهم اشتغال بالعقائد والأديان من المفكرين المسلمين المعاصرين، و لم يكشفوا عن مواقف الفكر الإسلامي منها رغم خطورتها.

وقد تركز نقد القاضي عبد الجبار لنظام الهيئات الأديان على العنصرين التاليين:
أولاً: طبيعة الهيئات الأديان عند القاضي عبد الجبار
ثانياً: التحليل النسقي لإلهيات الجماعات الدينية عند القاضي عبد الجبار

المطلب الأول:

طبيعة نظام

إلهيات الأديان عند القاضي عبد الجبار

إن 'التأليه' عند القاضي عبد الجبار هو ظاهرة إنسانية و فطرة آدمية، امتثالاً لما صرح به القرآن، يقول الله تعالى: ﴿ فطرَ الله النَّسَّ عَلَيْهَا ﴾^١. كما يجزم بأن تاريخه على الأرض يرتد إلى آدم ﷺ أبي البشر^٢، اقتداء بالنص القرآني الكريم^٣، وبهذا كفى نفسه مشقة البحث الظني الذي وقع فيه كثير من المفكرين و الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع المحدثين في تحليلهم لأصل الأديان^٤، فلم للنص ما غاب عنه، واستعصى على البحث، مؤكداً بذلك ضرورة تكامل علوم الوحي و علوم الإنسان في فهم الظاهرة الدينية.

ولا تشمل الفطرة في نظر القاضي عبد الجبار كل مسائل الإلهيات؛ والدليل هو اختلاف الهيئات الجماعات الدينية القديمة والحديثة؛ إذ بينها فوت كبير، وتمايز لا يستهان به، وكان يفترض أن تكون متماثلة، ومتوافقة، لا يدفع بعضها بعضاً، ولا يحجز بينها شيء، فلما انتفى الفرض اتضح أنها ليست فطرية^٥. و هذا الأمر جعل القاضي عبد الجبار يفسر فطرية التأليه بتمكين الإنسان مما يمنحه قدرة الاستدلال على مسائل الإلهيات، راداً اختلاف العقائد إلى الصوارف النفسية والاجتماعية، الكامنة في محيطها^٦، كما جعله يؤكد أن الفهم الكامل لإلهيات أي جماعة دينية لا بد أن ينطلق من تحليل محيطها الثقافي العام الذي نشأت فيه وأبنت منه، والمراد 'بالمحيط الثقافي' هنا هو الأوساط الجغرافية والاجتماعية والرمزية بما تحويه من أشياء و رموز ومعان واصطلاحات دينية، وكل ما يمكن أن يكون له تعلق بالدين المدروس^٧، و لذلك اعتنى بتحليله في معرض دراسته لأنظمة إلهية لأديان مختلفة، كما فعل مع الفرق الإسلامية^٨، و الفرق النصرانية^٩، و المانوية^{١٠}، و المجوسية^{١١}، و الباطنية^{١٢}، وغيرها.

^١ سورة الروم، آية ٣٠.

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٨.

^٣ راجع على سبيل المثال: القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٣٤، سورة آل عمران، آية ٣٣، سورة طه، آية ١٢٢.

^٤ راجع حول ذلك: C.J.A ,Britannic encyclopedia , , ((study of religion/ Basic aims and methods))

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٠-١٦٥، و ص ١٨٩-١٧٠.

^٨ المصدر السابق، ص ٩.

^٩ المصدر السابق، ص ١٦٠-١٦٥.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٨٩-١٧٠.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} المصدر السابق، ص ١٠٧.

و مرد هذه النزعة النقدية عند القاضي عبد الجبار إلى كون التآليه فطرية إنسانية، تتأثر بظروف وعوامل متنوعة، تاريخية وفكرية و إنسانية مختلفة؛ نفسية وثقافية وسياسية و غيرها؛ إذ الإنسان لا يصفو من تأثير إلا قليلا، خاصة إذا لم يتأدب بالنبوة، ويتلقى العلم، و في هذا تأكيد العلاقات التفاعلية بين الإلهيات ومحيطها الثقافي و بنية الدين الاجتماعية^١، و لهذا يرى أن من الإلهيات ما هو فطري مغروز في عمق الإنسان، ومنها ما هو منزل من الله^٢، ومنها ما هو استمرار عادي لثقافة الوسط المحيط، كالإلهيات الوثنية مثلا، ومنها ما هو انحراف عن عقيدة المحيط الثقافي، وتبدل في مفاهيمها، وتحويل، لتعلقها بعوامل إنسانية مختلفة؛ اجتماعية وسياسية واقتصادية، كالديانات الكتابية المحرفة^٣، و كظهور بعض النظريات العقدية الإسلامية، كالقول بالجبر مثلا، الذي لا يعدو في نظر القاضي عبد الجبار عن أن يكون نتاجا لأوضاع سياسية وفكرية ونفسية مزرية. كما أن من الإلهيات ما هو أصيل لم يؤثر عليه وسطه الثقافي، كالإلهيات القرآنية التي يرى فيها قطيعة فكرية وتصورية ومنهجية مع واقعها الثقافي ومحيطها الاجتماعي^٤، وهذا ما يثبت أن التحليل التاريخي والاجتماعي والآلي^٥ ليس سبقا للفكر الغربي المعاصر، بل هو ممارسة إسلامية قديمة، وتوجه نقدي إسلامي أصيل، يحتاج تتبعنا وبحثنا عن أصوله.

ولا تنشأ الإلهيات الإنسانية في نظر القاضي عبد الجبار عن فكر إنساني فحسب، إذ قد تنشأ عن الأنبياء، و الذين هم رجال خصهم الله تعالى بالاصطفاء، والتفريق الكامل والشامل المفصل بين الحسن والقيح، والتمكين من الحجة الدامغة، و الخوارق الباهرة التي تدعو الناس إلى اتباعهم و الاستجابة لدعوتهم، سهروا على تثبيت مفاهيم الإلهيات الصحيحة في المجتمعات الإنسانية، وتمكين الاستعدادات الدينية الإنسانية من التجلي، من قديم الإنسانية إلى عصر خاتم الأنبياء محمد ﷺ، نبي تلو الآخر^٦، وهذا ما أنشأ أديانا كثيرة، يمكن تسميتها بديانات الأنبياء^٧، أو الديانات السماوية؛ عقيدتها واحدة، تقوم على التوحيد المطلق لله تعالى ذاتا و صفاتا، والعدل التام الذي لا يحيد بحال؛ وعمدة القاضي عبد الجبار في هذا التاريخ الإنساني المنسي هو الوحي الصادق الثابت لا غير.

ولم يلبث هذا التوحيد في نظر القاضي عبد الجبار أن تلتته جهالات و أحوال إنسانية غيرت أديان الأنبياء وعقائدهم؛ منهم من نسي العهد بفعل أوضاع تاريخية ونفسية معينة^٨، و منهم من كابر^٩، و من حرف^{١٠}، و منهم من أول^{١١}، و منهم من استخدم الدين لأطماعه^{١٢}، و منهم من عطل^{١٣}، و منهم من ابتدع وكذب (على الأنبياء بما لم يقولوه ولا أرادوه)^{١٤}، وهذا ما أنشأ أديانا جديدة، يمكن تسميتها بالأديان الوضعية.

^١ المصدر السابق، ص ٩

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٣٩

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩

^٤ المصدر السابق، ص ١٥٢

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٣

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩٠ على سبيل المثال.

^٧ Automatic method

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٢

^٩ المصدر السابق، ص ١٥٥

^{١٠} المصدر السابق، ص ٢٦، ص ١٠٨، ص ١٥٦، وغيرها.

^{١١} المصدر السابق، ص ١٥٦

^{١٢} المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٥

^{١٣} عبد الجبار، المقني، ج ٥، ص ١١١

^{١٤} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٤

^{١٥} المصدر السابق، ص ١٥٠-١٥١

^{١٦} المصدر السابق، ص ١٣٧

ولهذا التحليل أصولاً قرآنية بادية، وهذا ما يثبت لنا أنه يوظفه باعتباره وحياً يوحى كموجه لدراسة تاريخ الأديان و واقعه؛ ليصير له بمقام الفرضية العلمية التي تحتاج تحقيقاً واقعياً، ولا يعني هذا أنه لا يؤمن بصدق القرآن الكريم، وإنما هو توجه نقدي لفهم تاريخ الأديان من منظور رب العالمين، يوظف مفاهيم الذكر الحكيم، بحثاً عن شواهد التاريخ والواقعية؛ وفي الآن ذاته يدلل على إعجاز القرآن الكريم ومطابقته الخارقة للواقع، كما يبين السيرورة التاريخية للأديان الإنسلانية، و يفسر حثثيات الواقع الديني المعاش. و ليس هذا إلا تأكيداً لنظرة القاضي عبد الجبار عبر التخصصية في دراسة الأديان، و توضيحاً لتوجهاته التاريخية و الأنثربولوجية الميدانية في التفسير.

ويرجع القاضي عبد الجبار عدم اتفاق الجماعة الدينية الواحدة في المعتقد، وتباين أقوالها في الوصف و الأحكام، لسبب وجيه جداً، وهو تعدد فئاتها الدينية؛ إذ فيها العالم و غير العالم؛ و فيها الخاصة والعامة؛ ومعلوم أن (العامة لا تعلم إلا ما تصوره لها)^١؛ ولذا يكثر فيهم التشبيبه^٢، كما أنها تصديقها سهل، ويسهل خداعها، وهو ما فعله المانوية لنشر مذهبهم، فقد استهوا العامة، وقامت سوقه فيهم وأطاعوه، وادعوا له بالمعجزات (الآيات)^٣، ولولاهم لما كان لهم خبر^٤. أضف إلى هذا أنسها قد تصدق بحسن الظن، وهو ما تنبه له بعض الرهبان فادعوا الكرامات العجيبة، لنشر أديانهم^٥. وهذا ما دفع القاضي عبد الجبار إلى التفرقة بين نوعين من العقائد، وهما: إلهيات العامة، إلهيات الخاصة^٦؛ ليجعل من خصوصيات الأولى البساطة، وسرعة التصديق، وحسن الظن، واليقين، و التجسيم، و ينسب للثانية التعقل، والنظر، و التنزيه^٧.

ويظهر من هذا التحليل أن القاضي عبد الجبار يربط هنا بين الإلهيات كمعتقدات اجتماعية، وبين بنية الدين الاجتماعية، وبين باقي الأنظمة الاجتماعية، ليؤكد تعلقها بعوامل مختلفة، ويثبت وجود التفاعل بينهما، والتأثير والتأثر، ليميز بذلك عن دعاة العامل الواحد في تفسير نشأة النظام الإلهي، ويبتعد عن زمرة المنتصرين لاجتماعية الأفكار الدينية كما يرى دوركايم و مشايعوه^٨؛ بما مزجه بين الفردية و الاجتماعية في الآن ذاته، كما باين المتمسكين بنظرية نسبية مطلق الأفكار الدينية^٩؛ بجمعه بين المطلق والنسبي؛ مبينا أن من الأفكار الدينية ما هو مطلق الصديق كما هو الشأن في نيات الأنبياء، ومنها ما هو نسبي كما هو الأمر في التدين الإنساني والأديان الوضعية^{١٠}.

و يمكن القول بأن القاضي عبد الجبار قد تمكن من تطوير نظرية في طبيعة الدين تجمع بين الأصول الإيمانية (القرآنية) ومتطلبات البحث الديني الميداني، سواء كان تاريخياً أو اجتماعياً، أو غير ذلك.

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ص ١٦٩-١٧٠.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ص ٢٠٢-٢٠٧.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

^٩ قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع والفلسفة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢) ج ٣، ص ١٠٨.

^{١٠} المصدر السابق، ص ٧١.

^{١١} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٥٥.

المطلب الثاني:

التحليل النسقي

لإلهيات الجماعات الدينية عند القاضي عبد الجبار

بين القاضي عبد الجبار إلى أن الجماعات الدينية قد اختلفت في أمر الألوهية اختلافا كبيرا بما لا توفيق معه، و تباينت موقفها في الذات و الصفات، وتغايرت في الاعتقادات والتصورات، و هو الأمر الذي استرعى اهتمامه كثيرا؛ فإذا كان الأنبياء قد بعثوا بالتوحيد في الذات والصفات والأفعال، فلم هذا الاختلاف الواقع بين الأديان الآن؟ وقد خصص لذلك الجزء الخامس من كتابه 'المغني'، و حفزه على البحث في أسبابه النظامية في كتابه 'تثبيت دلائل النبوة'، و هذا ما يمكن تحليل نتائجه في العناصر التالية:

١. التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الوجود الإلهي
٢. التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الذات الإلهية
٣. التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الصفات الإلهية
٤. التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الفعل الإلهي

أولا: التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الوجود الإلهي

يرى القاضي عبد الجبار أنه يمكن تصنيف الجماعات الدينية باعتبار نظريتها في إثبات الوجود الإلهي أربعة أصناف متباينة، وهي: الجماعات الملحدة، والجماعات المتشككة، و الجماعات اللادرية، و الجماعات المؤلهة؛ أما 'الجماعات الملحدة' فينفون الوجود الإلهي، أما 'الجماعات اللادرية' فكل الجماعات الدينية التي ترى عدم استطاعة البت في القضايا الإلهية^١، وخلافا لهذا فإن 'الجماعات المؤلهة' ترى إمكانية إثبات وجود الله تعالى^٢.

ويعتمد القاضي عبد الجبار في تحليله لظاهرة التأليه ونظريات الأديان في الإلهيات على ثلاثة أسس، وهي: الاستعدادات الإنسانية، و الدواعي التاريخية، و الملامسات الإنسانية، كما يلي:

١. بين القاضي عبد الجبار أن التدين هو فطرة إنسانية؛ ودليله المبادئ المنطقية التي مكن منها الإنسان السوي، فينطلق منها ليبنى أنساقا إلهية، ويمنح نفسه مواقف ميتافيزيقية؛ وليس السوي هنا سوى المكلف، علما أن هذا الوصف الذي لا يستحقه الإنسان حتى تجتمع له علوم غير محصورة بعدد ولا صفة، تثبت له وصف العقل الكامل^٣.

٢. أثبت القاضي عبد الجبار وجود نواع تاريخية ألحت على التفكير في الأمور الإلهية واتخاذ مواقف منها، ومن تلك وجود أناس يدعون النبوة لأنفسهم، يقولون إنهم على صلة بالملأ الأعلى، و ينطقون بأخبار يدعون إسنادها إلى الغيب، و(ربما يكون

^١ للمصدر السابق، ص ١٢٨

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٣

^٣ للمصدر السابق، ص ٢٠٥

^٤ عبد الجبار، المغني، ج ١، ص ٣٨٥

اختلاطه بالناس وسماع اختلافهم في الأديان، وتضليل بعضهم بعضاً، وتكفير بعضهم بعضاً، وقول كل واحد منهم للآخر إن الحق في جانبي، وأن ما أنت عليه باطل يؤدي إلى الهلاك، فعند هذا يخاف العاقل إن لم ينظر ولم يتفكر أن يقع في ورطة ومهلكة^١، وهذا ما كان 'باعثاً' في عصور تاريخية على التفكير الجدي في قضايا الإلهيات والتهويل من الشك فيها، كما كان حافظاً للإنسان عبر العصور المختلفة على اتخاذ مواقف فيها، والتزود بما يستطيع به ذلك، وهذا ما لا يشك فيه ناقد تاريخ^٢.

٣. لا يصل العقل الإنساني ألياً إلى التآليه في نظر القاضي عبد الجبار؛ فقد يخطئ للتأمل، لقلة العلم أو الجهل، وقد تغريه العوارض الإنسانية عن اتخاذ رأي فيها، والخوض في لجة الحكم على مدعي النبوة، فلا يعرض له خاطر في الإلهيات، وقد يقع تحت تأثير الغير تقليداً، وحسن ظن به، فيقتفي سيره في جهالاته وافتراءاته، ومن جهة أخرى، فقد توجد للإنسان أطماع، وتكسب، (كطلب الرئاسة وعاجل الدنيا)^٣، ومصالح ينالها من دينه، أو أنها توافق مشربه ومنزعه، وهو سبب فساد الكثير من الأديان^٤، وهو ما يمكننا تسميته بالعوارض الإنسانية.

والمواقف التاريخية للإنسان من الإلهيات في نظر القاضي عبد الجبار لا تخرج عن احتمالين، وهما:

١. الوصول إلى نتيجة صحيحة، يقرها علم العقيدة، ويرتضيها النقد المنهجي للإلهيات؛ نتيجة اتباع طريق صحيح في الاستدلال، أو لاقتناء آثار الأنبياء عليهم السلام.

٢. الانتهاء إلى نتيجة خاطئة في أحكام الإلهيات؛ يرفضها علم العقيدة؛ لاعتماد طريقة خاطئة في الاستدلال، كالالتقليد والأخطاء المنطقية المختلفة، أو الدفاع عن مصالح دنيوية.

وهذه المواقف الإنسانية من الإلهيات لم تكن مترتبة بالضرورة في الوجود، و متعاقبة، بل قد تجتمع في عصر تاريخي واحد، كما هو الأمر في عصر القاضي عبد الجبار^٥، أو في عصر المسيح عليه السلام، وقد تكون في عصور متلاحقة، كما يستنتج من تطور الديانة النصرانية^٦.

و يمكن القول إن القاضي عبد الجبار يرى أن الأصل في الإنسان هو التآليه كما دل على ذلك الوحي القرآني، وأن التآليه هو استعداد بشري و فطرة إنسانية يسلم به المرء السوي، ولكنه يتأثر بالملايسات الموجودة في المحيط الثقافي بما تحويه من ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، إذ هي الإطار الذي تم فيه تكون الأفكار الدينية، ورصد امتداداتها التاريخية، وأبعادها الثقافية والدينية والفكرية التي أثمرتها؛ وهو الأمر الذي يجعل الموقف الفطري للإنسان من التآليه يتغير ليصير غلواً أو شكاً أو إحداءاً، أو صمتاً.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٣-٢٤

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ١٠٥، و فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

^٤ عبد الجبار، و فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

^٥ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ص ١٦٨.

^٦ المصدر السابق، ص ١٥٢.

^٧ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥٢-١٥٤.

و بهذا يتأكد أن القاضي عبد الجبار قد نهج في تحليله لنظريات الجماعات الدينية في الوجود الإلهي نهجا تكوينيا، يبحث في أصول الأفكار الدينية، ويؤرخ لنشأتها؛ معتمدا في التفسير على نظرية العوامل المتعددة، وهو مدين في ذلك للقرآن الكريم حول نشأة التاليسه الإنساني ومفهومه للتحريف، الذي أثمر النقد التكويني للأديان، و تاريخ الأفكار الدينية، ليجمع بذلك مرة أخرى بين الوحي والعقل في تحليل نظريات الأديان في الإلهيات، وكشف عن فاعلية هذه التوجه المنهجي في نقد الأديان.

ثانيا: التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الذات الإلهية

يصنف القاضي عبد الجبار الجماعات الدينية باعتبار آرائها في إلهيات الذات إلى خمسة أنواع متغايرة، وهي: الجماعات الإلحادية، و الجماعات الوثنية، و الجماعات الثنوية، و الجماعات المثلثة، و الجماعات التوحيدية.

أما الجماعات التوحيدية فيراد بها الجماعات التي تثبت وحدانية الله، وبعدها أول الجماعات ظهورا على وجه الأرض، كما نص على ذلك القرآن^١، وهذا ما يثبتته الكثير من علماء الأنثروبولوجيا والأديان المقارنة. و يوضح القاضي عبد الجبار أن هذا التوحيد لا يلبث أن يصير اختلافا مع مرور الزمن، إذ تباينت أقوالهم في حقيقة الوحدة، و طبيعة الذات والصفات والأفعال؛ إذ منهم من يرى الوجدانية في الذات والصفات والأفعال، ومنهم من يراها في الذات دون الصفات، و منهم من يرى غير ذلك، مما يجعلها نظريات متباينة، فيتصدى لها بالنقد والتحليل مبينا أن الأصل هو توحيد الذات والصفات والأفعال، لما تجده عند الإنسان من استعداد منطقي و نوقي، وهو ما جاء به الأنبياء من قبل، من (نم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وموسى وهارون وغيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين من الدعاء إلى عبادة الله وتوحيده وحده)^٢.

وأما الجماعات الوثنية عند القاضي عبد الجبار فتبني على الاعتقاد في سبب أول لهذا العالم، صنعه وديره، وأن ثمة حياة أخرى بعد الموت و لكنها تعتقد مع ذلك في الأصنام كوسيط بين الإنسان و ربه، و من القائلين بها 'ديانات الهنود' و 'ديانات الصينيين القدامى' و 'ديانات الفرس القدامى' و 'ديانات العرب القدامى'، و 'ديانات الصابئة'... و خلافا لكل هذا، فإن الجماعات الثنوية، تدين بوجود إلهين قديمين؛ إله للخير و آخر للشر، يختلفان في الطبيعة، ولكل وظيفة^٣. و تعد هذه الإلهيات من أقدم المعتقدات الإنسانية، التي دان بها قدامى المصريين و الإغريق؛ و الثنويات الشرقية، بما تحويه من طوائف متعددة؛ مجوس و مزديكية وغيرها^٤. و لذلك فقد خصها القاضي عبد الجبار بكبير نقد^٥.

^١ فرحات، منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، ص ٣٣-٣٧

^٢ راجع هذه الرسالة، ص ٢٦٥-٢٧٨.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٠٨

^٤ السالموطي، الدين و البناء الاجتماعي، ص ٩٤-٩٧

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٥، ص ١٥٥.

^٦ المصدر السابق.

^٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٠٨

^٨ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١٥٥.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥٢.

^{١١} عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ١١.

^{١٢} المصدر السابق، ص ٩-٣٢.

^{١٣} راجع: هذه الرسالة، ص ٣٣٩-٣٤٤.

وإذا كانت الجماعات المثلثة توافق المؤهلين في القول بمبدأ التوحيد، فإنها تخالفهم في طبيعته؛ مدعية وجود ثلاثة قداماء؛ تجعلهم الفلسفة الهيلينية: العقل والمعقول والعاقل، في حين ترى النصرانية أنهم ثلاثة أقانيم: أقنوم الأب، ويعنون به ذات الله، و أقنوم الابن أي الكلمة، و أقنوم روح القدس يقصدون به الحياة. متماثلة في الجوهر، و مختلفة في الأقسامية و الوظيفة.^١

و أما الجماعات الإلحادية فإنها تبين كل ما سبق ذكره؛ فترفض فكرة وجود الله، والرد على كل من يعتقد فيه، ومن هؤلاء من يسمون بالدهرية الذي ذكرهم القرآن^٢، و بعض العرب^٣.

ولا يختلف تعامل القاضي عبد الجبار مع هذه الإشكالية العلمية عن تعامله مع عناصر الإلهيات السابقة الذكر؛ إذ يرى أن التوحيد هو فطرة إنسانية يدعمها المنطق الإنساني، ويلقى استعدادا للقول به^٤، توجهها ديانات الأنبياء بشحذ وتوجيه عبر العصور التاريخية المختلفة، من لدن آدم ﷺ إلى عصر خاتم محمد ﷺ^٥، ليبين بذلك أن أول جماعة دينية ظهرت على وجه الأرض كانت تثبت التوحيد لله في الذات الصفات والأفعال^٦، وهو بذلك يخالف ما تقرر لدى كثير من المدارس الغربية في دراسة الأديان حول سبق الشرك للتوحيد، أو هذا هو استمرار تطوري له^٧.

و يفسر القاضي عبد الجبار وجود الجماعات الدينية الأخرى بملابسة هذا الاستعداد لظروف مختلفة؛ نفسية واجتماعية وسياسية ودينية، كونت إلهيات مختلفة؛ لتصبح تثنية أو تثليثا، أو وثنية، أو إلحادا. و هذه الظروف يمكن تصنيفها و تتبعها للنظر في أبعادها التكوينية والتاريخية. و لكن هذا لا يعني عند القاضي عبد الجبار القول بالاحتمية التاريخية؛ إذ أن الإنسان حر، وإنما يعني اختيارات إنسانية في ظروف تاريخية معينة، وكثي بتاريخ الأديان قد صار عند القاضي عبد الجبار هو تسليخ للاختيارات الإنسانية على مر العصور الإنسانية.

ثالثا: التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الصفات الإلهية

التفت القاضي عبد الجبار إلى ملحظ آخر في تحليل إلهيات الجماعات الدينية، وهو رأيها في الصفات الإلهيات، فتبين له أنها ثلاثة أنواع، وهي: الجماعات المنزهة، و الجماعات المجسدة، و الجماعات المعطلة، كالآتي نكره:

١. أما الجماعات الدينية المنزهة فتري سلب كل صفات الحوادث عن الله تعالى و إيجاب صفات الجمال والجلال، كما ترى المعتزلة^١، وفرق من الصابئة^٢.

٢. وأما الجماعات المجسدة فتصف الله بصفات الحوادث، وهي نوعان أيضا، إما مجسدة حقيقة كما فعل المجسدة و الحشوية من المسلمين^٣، و الفرق النصرانية

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١١٦ حيث يقصد بالثلاثة ما كان معروفا عند الروم من فلسفة أفلوطين وأمينوس.

^٢ عبد الجبار، المعنى، ج٥، ص ٨٠.

^٣ أشار القرآن إلى الصابئة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ، وَالنَّصَارَى، مِنْ أَمِنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ، وَعَمِلُوا صَالِحًا، فَلَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، سورة العنكبوت، آية ٦٩، كما ورد ذكرهم في سورة البقرة، الآية ٦٢، وفي سورة الحج، آية ١٧، وراجع لفهم معتقداتها: عبد الجبار، المعنى، ج٥، ص ١٥٢.

^٤ عبد الجبار، المعنى، ج٥، ص ١٥٢-١٥٦.

^٥ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٠٩.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١٠٨، ص ١٥٢.

^٧ المصدر السابق.

^٨ بريشارد، نيات البدائيين، ص ١٨٠-١٩٠ و السمالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ص ٥٨.

^٩ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١٥٨-١٥٩.

^{١٠} عبد الجبار، المختصر في أصول الدين، ص ١٨٤، و شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ١٥٩.

^{١١} عبد الجبار، المعنى، ج٥، ص ١٥٢.

^{١٢} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ١٤٤-١٤٥.

المختلفة التي جعلت المسيح متحدا بالله أو محلا أو متجسدا، كل بصيغته^١. و إما مجسدة حكما؛ كمن يثبت لله صفاتا لا تكون للمحدثات، ثم يقول هي بلا كيف، أو يثبت لله صفاتا قائمة بذاته، كما يرى أهل الحديث و متقدمو الأشعرية^٢.

٣. وأما الجماعات المعطلة فتخالف كل الإلهيات التي سبق ذكرها، لأنها ترى أن الله لا يوصف إلا بصفات السلب، فيقال لا جماد، ولا متحرك، ولا متقل، وهكذا دواليك^٣.

و يربط القاضي عبد الجبار في تحليله لنظريات الأديان في الصفات الإلهية بين مواقفها و بين مكونات بنية الأديان؛ أي الجماعات والفئات الدينية، مبينا أن التنزيه يقوى في الجماعات المتعاقلة التي تعتمد النظر والاستدلال منهاجا وتدعو إليه، ويخف فيما عداها، كما يخف في الجماعات المشتتة، وغير المنظمة، لقلة العناية بالتعليم الديني^٤. كما يخف عند العامة إذ (الأغلب فيهم ترك النظر والتقليد)^٥؛ لأن (قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوره؛ فلما تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد، أدام ذلك إلى ما قلنا)^٦. وهذا ما يثبت أن نظريات الأديان في الصفات الإلهية قد تكون استمرارا لواقع تاريخي وامتدادا له، فتصيح به نظرياتها، لتصير تعبيراً عن واقعها، أكثر مما هي حكم عقدي متعل، ولذلك فالمجوس تزعم (أن الإله غالبه الشيطان ونزل إلى الأرض، وكانت الحرب بينهما ألف سنة، و أن الشيطان غلبه وحاصره في جنته مع ملائكته، وأن الملائكة عند ذلك سعوا بينهما في الصلح، ووقعت المهادنة بينهما على شرائط معروفة مذكورة عند من حكى المقالات، وشرحها بطول، ثم رجع عندهم بملائكته إلى سمائه)^٧، وهذا الموقف العقدي هو في حقيقته تعبير عن الحروب الدامية التي عاشتها الفرس القرون الطويلة، ومثله ما عند النصارى من تثليث والذي ليس إلا محاولة مزج بين دينات الأنبياء ووثنيات الديانة الرومية، وتوفيق بين إرث المسيح و ثقافة الدولة الرومية^٨.

و بذلك يمكن أن يُنحَت في نظر القاضي عبد الجبار عن الأصول الإلهياتية لنظريات الجماعات الدينية في الصفات الإلهية، وفهم تنزيهها و أسباب تجسيدها، ودوافع تقديسها لأناس معينين، كتخليه لما وقع للنصارى مع المسيح، و لقدامى المصريين مع فرعون، و للهنود مع البُددة، وللمناتية، وهي كلها نظريات تعكس في نظره واقعا اجتماعيا، يتميز بالجهل، والقوى الدينية المتصارعة^٩، والظرف الاجتماعي السياسي المتأزم، تتفاعل جميعها لتكون نظرة متكاملة حول القوى المدبرة لهذا الكون، و لذلك فإن التثليث النصراني مثلا في نظر القاضي عبد الجبار لا يزيد عن كونه اتباعا لنظرية هرمس التثليثية تم في ظروف اجتماعية وسياسية معينة؛ وفي ذلك يقول: (وهذا التثليث الذي للنصارى قد كانت فلاسفة الروم تنحو نحوه من العقل والعامل والمعقول تصير شيئا واحدا)^{١٠}، وبذلك يجعل ما هو موجود في التراث اليوناني الرومي من علاقات تثليثية بين ثلاثة أقانيم لتصير واحدة لا أكثر، تربطها علاقة تولد خاصة، ليست كالولادة المعروفة، يجعل هذا التصور أصلا لإلهيات النصارى، وبذلك يصير اتحاد أقنوم الابن بالإنسان عيسى هو تعبير أمينوسي وتفسير لعقائد الأنجيل

^١ المصدر السابق.

^٢ المصدر السابق، ص ١٢٠، ص ٢١٣.

^٣ عبد الجبار، المقتنى، ج ٥، ص ١٥٢.

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٥ المصدر السابق، ص ١٥٢.

^٦ المصدر السابق، ص ١٤٩.

^٧ المصدر السابق، ص ١٠٦.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٥.

^٩ المصدر السابق، ص ١٠٦.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٠٥.

^{١١} المصدر السابق، ص ١٦٩. حيث يقصد بالثلاثة ما كان معروفا عند الروم من قلمفة أفلوطين وأمينوس.

تفسيراً هلينياً^١، تمت صياغته في ظروف نفسية اجتماعية وثقافية مواتية، وهذا ما عبر عنه بقوله: (ولم يكن هذا بالبعيد عن الروم-أي التثليث-؛ لأن من اعتقد في الكواكب وهي جماد موات أنها أرباب وتنتفع وتضر لم يبعد عنهم أن يقولوا في إنسان حي عاقل مميز قد قيل لهم إنه كان يحي الموتى، وإنه إله، وإنه وأبوه وزوجته خلقوا الكواكب، وكان هذا سهلاً على أهل المغرب، إلا ترى أن القبط وممن بمصر كانوا يعتقدون إلهية فرعون، وأنه لا إله لهم غيره)^٢، وبذلك يضاهاى بين قول النصراني وقول الروم واليونان في الكواكب، وقول القبط، جاعلاً من أسباب اندثار الفهم الديني الصحيح للعقائد المسيحية أنها تأويل ثقافي وثني، جعلت التوحيد يتلاشى جيلاً بعد جيل^٣.

و ليس هذا التحليل قاصراً على الملل الأخرى، إذ أن القاضي عبد الجبار يرد الكثير من مواقف الفرق الإسلامية المتطرفة في الصفات الإلهية إلى محيطها الثقافي والاجتماعي المتأجج بالقوى السياسية، والجهل بأدوات البحث الإسلامي؛ وأهمها اللغة والعقل، ومن ذلك القول بالتشبيه الذي يعد نقضاً لصفة التوحيد الإلهي^٤، والجبر الذي يعد نقضاً للعدل الإلهي^٥.

و بذلك نكون قد دللنا على شمولية رؤية القاضي عبد الجبار لنظريات الأديان في الصفات الإلهية، التي تجمع بين الإيمان بالمنطلقات الإسلامية، وبين مقتضيات البحث الميداني، وعلى رؤيته النسقية التي تجعل الفهم الإنساني للدين عرضة للتأثير والتأثر بباقي الأنظمة الاجتماعية والسياسية، والفكرية واللغوية وغيرها، وهو في ذلك ليس بعيداً عما تقرره الكثير من الدراسات الغربية المعاصرة في هذا المجال^٦.

رابعاً: التحليل النسقي لنظريات الجماعات الدينية في الفعل الإلهي

التفت القاضي عبد الجبار إلى الفعل الإلهي ليجعل منه محكاً تدرس به الجماعات الدينية و إلهياتها، يفرق بين نوعين، وهما: إلهيات العدل، وإلهيات الظلم؛ حيث تتأسس إلهيات العدل على تنزيه الله عن الظلم وترك الإنسان من غير هداية، وهو ما يعطي لهذا الأخير كامل الحرية ومطلق الإرادة والاختيار، ليصير فاعلاً مؤثراً، مختاراً ومريداً^٧. بينما تتأسس إلهيات الظلم على خلاف ذلك^٨، فتجعل الإنسان مجبوراً، وتسلب عنه المسؤولية، لتلقي بها على غيره، و أفزع من هذا أنها تلقية على الله تعالى عن ذلك، وقد تزيد غلوا فتتفي عذاب الآخرة، كما فعل النصراني^٩.

و قد كشف القاضي عبد الجبار للكشف عن الصادق من هذه الآراء، وإثبات إلهيات العدل^{١٠}، وخصص لذلك مجلدات كبيرة^{١١}، كما أشار في تحليله إلى أبعادها النسقية، معتمداً في ذلك على ثلاثة أسس سبق أن أشرنا إليها في مطلع هذا البحث، والتي هي: الاستعدادات الإنسانية، الدواعي التاريخية، والملابسات الإنسانية، مبيناً أن الإنسان بما مكن من فطرة ونظر عقلي، يصل إلى القبول بإلهيات العدل، فهي إلهيات طبيعية^{١٢}، وقد زادها تأكيداً دعوات الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه

^١ راجع ما أثير حول النقد التاريخي والمقارن للإلهيات في الفصل السابق.

^٢ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٢.

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٠.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٣٦.

^٥ المصدر السابق.

^٦ راجع حلو ذلك: C.J.A , Britannica Encyclopedia, ((study of religion/ Sociological studies of religion))

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^٨ المصدر السابق.

^٩ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٢.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٣-٢٩١.

^{١١} عبد الجبار، للمضي، ج

^{١٢} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٠٩.

من (أنم ونوح وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وموسى وهارون وغيرهم من الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين من الدعاء إلى عبادة الله وتوحيده وحده)^١، وهذا ما كان 'داعياً' و 'محفزاً' في عصور تاريخية متلاحقة^٢. وهو ما يثبت لنا قول القاضي عبد الجبار بالسبق التاريخي للجماعات الدينية في الوجود، وبذلك يخالف ما يراه أنصار البحث الوضعي في الأديان الذين كانوا يكتبون (بكتير من الحس السليم، الممزوج ببعض السخافات)^٣، زاعمين سبق الشرك للتوحيد، وسبق التشبيه للتنزيه^٤.

و هذا التصور يبعث في النفس حيرة من كيفية تفسير وجود الجماعات الدينية التي ترى إسهيات الظلم والتي سادت مراحل تاريخية مختلفة وبقاع متفرقة إذا افترضنا أنها إلهيات طبيعية. وهو الأمر الذي لا يلبث أن يظهر؛ إذ أن القاضي عبد الجبار لا يفصل بين معتقدات الجماعات الدينية و إطارها الاجتماعي بمختلف عناصره؛ ليؤكد أن القول بإلهيات الظلم قد يرتد إلى أسباب مختلفة:

١. أسباب معرفية؛ إذ أن العقل الإنساني قد يخطئ النظر لعدم إحكام القواعد، أو لاحتكامه للهوى، أو للجهل، أو تقليدا للغير وحسن ظن به، فيقتفي أثره؛ ولسذا يكثر انتشار هذه الإلهيات بين العامة أكثر من الخاصة؛ لأن (الأغلب فيهم ترك النظر والتقليد)^٥، كما أن قلوبهم يسهل استهواؤها^٦.

٢. أسباب تاريخية، فقد تظهر في ظروف اجتماعية قاسية لا يستطاع تغييرها، مما يولد نفسية الإتياط والقول بالجبر^٧. وقد يؤثر فيه العوارض الدنيوية فيبرر لواقعه المر بالظلم الإلهي. كما قد توجد للإنسان أطماع ومصالح دنيوية، تجعله ينتصر لهذه الإلهيات ويدافع عنها، ومن (طلب الرئاسة وعاجل الدنيا)^٨.

٣. الأسباب السياسية؛ كأن تتدخل السلطة السياسية لتشيع أفكار الجبر، تبريرا للواقع المعاش، والسياسات المعتمدة، لتصير أداة سياسية للتحكم في الشعوب وتوجهاتها بما توحيه في نفوسهم من تأويل للواقع، وتبرير لإرادات الحكام، و منح السكن النفسي بدلا عن الرفض والاحتجاج الاجتماعي، وهذا ما يجعل منها وسيلة تخدير، وأفيون شعوب، وهذا ما اتهم به بني أمية الذين لم يستكفوا عن توظيف نظرية الجبر حسب رأيه لتوطيد سياستهم، وتوطيد أسس دولتهم، و يذكر أن بعض أمرائهم (لما استولى على الأمر ورأهم لا يأترون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المنكر لفعله قد ظلمه، فقال: لو لم يرني ربي أهلا لهذا الأمر، ما تركني وإياه، و لو كره الله ما نحن فيه لغيره)^٩. كما حدث ذلك من (ملوك بني أمية مثل هذا القول، و نكر غيره عن معاوية أنه قال: يا أهل العراق أتروني قاتلكم على الصلاة والصيام والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بذلك، وإنما قاتلكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمرني الله عليكم)^{١٠}، ثم ظهر في أهل الشام وانتشر بين العامة^{١١}.

١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٠٨

٢ المصدر السابق

٣ برينشارد، ديانات البدائيين، ص ١٨٩.

٤ المصدر السابق، ص ١٨٠-١٩٠ و المالوطي، الدين والبناء الاجتماعي، ص ٥٨.

٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٠٥، و فضل الاعتزال، ص ١٩٠.

٦ عبد الجبار، و فضل الاعتزال، ص ١٥٢.

٧ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٨٩-١٧٠.

٨ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٣.

٩ المصدر السابق، ص ١٩٠.

١٠ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ١٦٨.

١١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٣.

١٢ المصدر السابق.

١٣ المصدر السابق، ص ١٤٤.

و يبدو أن القاضي عبد الجبار قد تأثر بالقرآن الكريم في تأسيسه لكيفية تحليل نظريات الجماعات الدينية في الفعل الإلهي، وتنسيق منهج تكويني لدراسة الأديان يجمع بين مقررات الوحي ومتطلبات البحث الميداني، وهذا ما أثرى الدراسات العقدية والكلامية مرة أخرى بتقييم لجملة المعتقدات المعتمدة، بما فتح من آفاق لفهم المتدين، وسبر أغواره.

ويمكن القول إن القاضي عبد الجبار قد وظف في دراسة الإلهيات تصورات، يمكننا عدّها تصورات نسقية، تجعل للدين بعدا واقعا متفاعلا مع باقي الأبعاد الإنسانية، تحكم الإرادة الإنسانية وجهة التأثير والتأثر فيه كما بينا سابقا، وبذلك يثبت النظامية، و يقر تسائير العوامل المختلفة، ويتجنب الحتمية الآلية، لتصير نظرة علمية إنسانية عبر اختصاصية.

المبحث الثاني:

منهج القاضي

عبد الجبار في دراسة نظام تنظيم الأديان

تبين للقاضي عبد الجبار أن بعض الجماعات الدينية قد مكنت نفسها من تنظيم دقيق، يحدد وظائف المنتمي لها و التزاماته، ويقترح أدوات تسيير وتحكم تضبط بها مواقفها من اللانتمى لها؛ كشأن الملل الدينية الكبرى؛ الإسلام^١، والمسيحية^٢، والنصرانية^٣، والمجوسية^٤، كما تبين له أن بعضها لم يعبا بذلك، ولم يوله اهتماما، كشأن أكثر الفرق الدينية، مثل الكثير من الفرق الثنوية^٥. وهو الأمر الذي أثار اهتمام الكثير من علماء اجتماع و أنثربولوجيا الأديان المعاصرين، وخصوه بأكبر اهتمام، لأهميته السياسية والوقائية^٦.

وقد أثار القاضي عبد الجبار من التنظيمات الدينية جوانب يمكننا تناولها في المطالب التالية:

١. نشأة التنظيمات الدينية وبنيتها عند القاضي عبد الجبار
٢. أنواع رؤساء التنظيمات الدينية عند القاضي عبد الجبار
٣. وظائف التنظيمات الدينية عند القاضي عبد الجبار

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ص ٢٠٢-٢٠٧.

^٢ المصدر السابق، ج ١، ص ص ٧-٣٥، و عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ص ١٤٢-١٦٢.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ص ٩٠-١٥٥.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ص ١٧٩-١٨٥.

^٦ عبد الجبار، المعنى، ج ٥، ص ٩.

^٧ راجع:

المطلب الأول:

نشأة التنظيمات الدينية

وبنيها عند القاضي عبد الجبار

تنشأ التنظيمات الدينية في نظر القاضي عبد الجبار مع ظهور المبعثر الأول، الذي يمكن أن يكون نبيا حقا، كما يمكن أن يكون غير ذلك، فيسعى لتأسيس الملة الجديدة، أو النحلة المفارقة، وبذلك تتكون الجماعة الدينية-النوابة؛ وتتحدد لها وظائف وتخدم مقاصدها الأساسية وتثريها، وتضبط لها ملامح نظام رئاسي؛ يقوم بمهامه الأساسية التي تتطور شيئا فشيئا، ويحدد الأدوار الدينية للمنتسبين لها، ويبين وسائل التحكم في الشيع والاتباع الذين فتنوا برسالته وصدع لهم صدقها، ويكشف عن طريقة التعامل مع المناهضين والمناوئين الذين لم يقتنعوا بالرسالة الجديدة، ولم تفتح لها قلوبهم^١. ومن جهة أخرى فقد تصدح بعض الجماعات الدينية بملامح رؤية للتعامل مع السلطة القائمة، وتحدد بدائلها المحتملة، كما أنها تضبط مواقفها من الجماعات الدينية الأخرى، وتكشف عن تصوراتها حول خيارات التفاعل معها، أو التعايش، أو التصادم^٢، وكل هذا يستأهل أن يسبر وينعت بالنظام التنظيمي.

وتنظيم الجماعات الدينية في نظر القاضي عبد الجبار يمكن أن يكون خفيا، كما يمكن أن يكون جليا؛ فالظاهر منه كان مكشوفاً سافراً، غير مستور أو مكتوم، بنيتة معروفة للناس، وأعلامه مشتهرون، كشأن الملة الإسلامية^٣ والملة النصرانية مثلاً^٤. وأما الخفي من التنظيمات الدينية فما كانت بنيتة غير معروفة من الناس، ولا متوقعة، وأعلامه مستورون مكتومون، كالباطنية^٥، والمانوية^٦ والقرامطة في عهدهم الأول وغيرهم^٧، و مرد سبب الإخفاء إلى عوامل مختلفة، وهي:

١. أما السياسية، فكالخوف من الحاكم القاهر الذي يلجئ أتباع الفرق الممنوعة إلى الاختفاء تخوفاً، وهرباً من مصير عصيب، كما وقع للمسيحيين الأوائل الذين وشي بهم اليهود إلى ملك الروم، فقتلهم ونكل بهم، وطردهم، فصاروا لا يدينون بالمسيحية إلا خفية^٨، وهذا ما وقع للقرامطة والباطنية الذين شتموا الأنبياء وعطلوا الشرائع، لما غلبوا، وجازوا بزكيرة الأصفهاني المجوسي، وقالوا: هذا هو الإله في الحقيقة وعبده، (ولما انكشف أمرهم للناس وحوربوا، كفوا عن المكاشفة للعامة بشتم الأنبياء وتعطيل الشرائع، وصلوا يخدعون الناس سرا وينقلونهم عن الإسلام بالحيل والأيمان من حيث لا يشعرون شيئا شيئا، وانبتوا وانبسطوا)^٩.

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٩-٣٦، و ص ص ١٥٢-١٥٤.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ص ٧-٣٢.

^٤ المصدر السابق، ص ص ١٢١-١٢٢.

^٥ المصدر السابق، ص ١٠٧.

^٦ المصدر السابق، ص ١٧٠.

^٧ المصدر السابق، ص ١٠٧.

^٨ المصدر السابق، ص ص ١٥٢-١٥٣.

^٩ المصدر السابق، ص ١٠٨.

٢. وأما الأسباب الدينية، فمردّها إلى عدم الاعتراف بمعتقد الجماعة، و منعه، ككثير من أتباع المذاهب ممن كانوا في العالم الإسلام في عهد القاضي عبد الجبار؛ فقد كان الواحد منها (يعتقد مذهبه وما يكاد يظهره خوفاً من النصارى ومن المسلمين، ممن منهم في بلاد الإسلام؛ لأنه لا ذمة للمذاهب في الإسلام).^١

و يستفاد من تحليلات القاضي عبد الجبار أن التنظيمات الوهمية هي الجماعات التي توهم بوجود تنظيم، وتجهز به، و تدعو إليه، ولهج بسلطته، مع إخفاء رأسه وأعلامه، كشأن الباطنية الذين (كانوا في أول أمرهم يخدعون الناس بأنهم شيعة، وأن المهدي أرسلهم)^٢، وكان القاضي عبد الجبار يلوح هنا باحتيال الباطنية، و خبث نواياهم في استدراج العوام، وتفننهم في توجيه الأنظار إليهم وضم الشيع والاتباع، و جلب اهتمامهم، و ترويج الأفكار بلباسها اللبوس الرائج، مخادعة؛ إذ لا المهدي أرسلهم، ولا استعان بهم، ولا استصرهم.

و يستنتج من ملاحظات القاضي عبد الجبار أن التنظيم الديني كبنية اجتماعية يتكون من مكونات، وهي: المبشر الذي يمكن أن يكون نبيا أو غير ذلك، والأهداف، والاتباع، كما هو الحال في الجماعات الدينية-النوابة^٣، أو من عالم وأهداف واتباع، كما وقع في النحل الدينية المختلفة كالمرجئة^٤ والحنبلية^٥؛ إذ أنها تتكون من عالم داعية إلى آراء أو تفسيرات، واتباع اختاروا آراءه و شايعونه، أو على أقل تقدير تعاطفوا معه، كما يحدث للعامة في اتباعهم للأفكار والنظريات الكلامية^٦.

وقد يتطور التنظيم الديني للجماعة الدينية الأولى في نظر القاضي عبد الجبار ليصير مكونا من عناصر متكاملة، و هي: الرئيس الذي يمكن أن يكون عالما، أو قائدا فقط، ومجلس ديني، كمجلس الإجماع عند المسلمين^٧، ومجلس السنهودس عند النصارى^٨، والأهداف، والاتباع، وقد تتحور وتعتبرها تطورات لتصير أكثر تعقيدا، لاسيما في الجماعات الدينية التي صارت دولا، فيصير التنظيم الديني دولة، أو أمة من الدول كما وقع للإسلام إبان الخلافة العباسية^٩، و هذا ما وقع للنصرانية زمن الروم^{١٠}.

وقد بينا أن من عناصر بنية التنظيم الديني عند القاضي عبد الجبار الأهداف، وقد سماها المقاصد، كما سماها السريرة^{١١}، و لاشك أن لكل مصطلح ملحظا لا يوجد في الآخر، ومهما يكن فهي التي تجعل لنشاط الجماعات الدينية وجهة مرادة يتوسل إليها بما استطاع، وتمنح فعله مقصدا، وتجعل حراكه يخدم غاية، و ينشد شيئا ما.

و يفصل القاضي عبد الجبار بين نوعين من هذه الأهداف؛ إذ منها ما هو ظاهر جلي للاتباع والأشباع، وحتى للمناهضين، يصرح به ويشهر للناس، وهي في الغالب أفكار ومعتقدات روحية، رفيعة جميلة، توظف ما استطاعت من أدوات الإقناع ولقت الانتباه، ولباس الأفكار بزخرف القول.

^١ المصدر السابق، ص ١٧٠.

^٢ المصدر السابق، ص ١٠٧.

^٣ المصدر السابق، ص ٧-٣٢، و ص ١٢١-١٢٢ على سبيل المثال

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٣-١٥٥.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢١١-٢١٢.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٥٢.

^٧ المصدر السابق، ص ١٣٩.

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٤.

^٩ المصدر السابق، ص ٨.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥٨-١٦٤.

^{١١} المصدر السابق، ص ٣٠.

وأما الخفي من الأهداف عند القاضي عبد الجبار فهو المكتتم المستور الذي لا يباح به لعامة الاتباع، وما بالك أن يعلن عنه لكل الناس، والسبب يمكن أن يكون حركيا، كما يمكن أن يكون سياسيا؛ كالخوف من النظام القائم^١. و الأدهى من هذا، أن هذه الأهداف قد توافق الأهداف المعلنة في الطرح، وتتكامل معها، ولا ضير في ذلك، وقد تخالفها، فيناقض الخفي منها الجلي، وهذا ما يسميه القاضي عبد الجبار 'بالخبث'؛ كأهداف القرامطة الذين كانوا يصارحون ويجاهرون بأنهم يريدون نصرة الإسلام و آل البيت رضوان الله تعالى عليهم، فلما تمكنوا و أظهروا أهدافهم الحقيقية (قشتموا الأنبياء و عطلوا الشرائع، وقتلوا الحجاج والمسلمين، حتى أفنوهم، و استنجدوا بالمصاحف و التوراة و الإنجيل،...)، و كل هؤلاء كانوا في أول أمرهم يخدعون الناس بأنهم شيعة، وأن المهدي أرسلهم^٢.

وفي تحليل القاضي عبد الجبار لأهداف القديس بولس الذي كان قائدا للنصارى في عصره، استنتج أنه كان (يهوديا خبيثا شريرا، ساعيا في الشر، ومعينا للأشرار، ثائرا في الفتن، طالبا للرياسة و الدولة)^٣، ثم صار يدعي النصرة لدين المسيح، ولم يلبث أن غير عقائده، و عطل شرائعه، و جعل النصرانية تتروم^٤.

وما يطرحه القاضي عبد الجبار ليس بعيدا عما يراه علم الاجتماع الديني المعاصر في تحليله لنشأة التنظيمات الدينية وتحديد بنياتها، وهو ما يحظى باهتمام واسع في أوساط الباحثين من مختلف تخصصات العلوم الإنسانية ذات الاشتغال بالأديان^٥، وميزة القاضي عبد الجبار هي جمعه بين نفحات الوحي والملاحظة الميدانية، لتصير هذه وجهة بإشارات من السماء، وهذا ما يكسبه أصالة في الطرح، ووحدة في المعرفة، وسيقا في الطرح، مما يؤكد أن الاقتداء بالوحي في دراسة الواقع الديني، لم يكن عائقا أبدا في تطوير الدراسات الدينية.

المطلب الثاني:

أنواع رؤساء

التنظيمات الدينية عند القاضي عبد الجبار

درس القاضي عبد الجبار رؤساء تنظيمات دينية مختلفة، باحثا عن خصائصها وسلوكها و مميزاتها، موظفا لذلك مصطلحات محددة، تناول بها الإسلام^٦، و المنانية^٧، و النصرانية^٨، و الإمامية^٩، فاستنتج الأنواع التالية:

١. نبي

^١ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ١٤٩.

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٠٧.

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٦.

^٤ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٩.

^٥ راجع:

Mircea, La Nostalgie des origines, pp109-139.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢١٠-٢٣٤، المعنى، ج ٢٠، وهو الجزء الذي خصصه لدراسة نظام الإمامة في الإسلام.

^٧ المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧١.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٥٩، و من ص ١٨٣-١٨٥.

^٩ المصدر السابق، ص ٢١٠-٢٣٤.

٢. متنبئ

٣. منتحل

٤. عالم

أما النبي فهو كل شخص ادعى النبوة وتوفرت فيه شروط جعلها علم العقيدة أمانة صدقه^١، و أما المتنبئ فيطلق على كل من ادعى النبوة، ولم تتوفر فيه المواصفات التي يفترضها علم العقيدة فيما ادعاه^٢. و خلافا لكل سبق، فإن المنتحل شخص يمارس وظيفة النبوة، من تنزيل، وتشريع، وتعليم، ولكنه لم يدع أنه نبي، و لذلك يعد منتحلا^٣. ويمكننا بالتأمل في هذه المصطلحات التي وظفها القاضي عبد الجبار أن نرجعها إلى مفهوم واحد هو النبوة، لأن المتنبئ ليس إلا مدع للنبوة، كما أن المنتحل ليس إلا شخصا يقر بأنه ليس نبيا، ثم يقوم بجل وظائف النبوة، و خلافا لهذا، فإن العالم شخص يهتدي بهتدي نبي أو متنبئ أو منتحل^٤، و بذلك صار فهم النبوة عند القاضي عبد الجبار هو فهم لكل لهذه الاصطلاحات التنظيمية وفقه لاشتقاقاتها الدلالية. وليست هذه سوى شخص بصطفية الله ويميزه بالوحي، لكي يبلغ عنه، وهو النبي، وبهذا تصير النبوة نتيجة منطقية للوحي، وهي أساس تكون الأديان السماوية.

و لما كانت النبوة عند القاضي عبد الجبار بهذا التحديد صارت نقضا للعادة وانحرافا عن السواء الإنساني، واتصالا بالله، وهذا ما عبر عنه القرآن الكريم بالاصطفاء^٥؛ إذ أن السوي من الناس ليس نبيا، و بذلك صارت النبوة تميزا^٦، وتفترض لدى حاملها صفات وخصائص تميزه عن السوي من الناس. ولاداعي للتذكير بأن القاضي عبد الجبار يريد بالنبوة هنا ما يقرره علم العقيدة، و ما تقرر لدى الفرق الإسلامية، وهذا ما تخالف فيه جماعات دينية أخرى^٧. وإذا كانت الدراسة العقيدية عند القاضي عبد الجبار تهتم بالتأصيل الاستدلالي للنبوة وتأسيس مفاهيمها تأسيسا منطقيا، فإنه قد أثار أيضا في إطار ذلك التحليل الميداني لمختلف نظريات الجماعات الدينية المختلفة في النبوة، مبينا خصائصها ومقارنا بينها، و باحثا عن بنيتها الأساسية، و مبينا الأنواع الدراسية المتحصلة، و كاشفا عن وظائفها المختلفة^٨.

و يلاحظ القاضي عبد الجبار أن الجماعات الدينية قد اختلفت في وجود النبوة بين مثبتة وناقية؛ حيث تمثل "المثبتة" كل الجماعات والفرق التي تربي إثبات النبوة؛ وتشمل الإسلام والنصرانية واليهودية و المانوية والمجوسية و الثنوية^٩. و أما "الناقية" فهي كل الفرق التي تنفي عقيدة النبوة، وتشمل البرهمية (الذين يثبتون الصانع بتوحيده وعدله، و ينكرون النبوات)^{١٠}، وديانات العرب^{١١}، و المترددة من المسلمين^{١٢}؛ و لكل أدلته. و لا داعي للتبني هنا بأن القاضي عبد الجبار يثبتها ويرد على كل من ينفيها^{١٣}، و لا يهمنا هنا تحليله لأدلة الطرفين، بقدر ما يهمنا فهم منهجه في تحليل بنية النبوة ووظيفتها.

^١ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٣٠.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص ٢٧٩-٢٨١.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٤-٢٢٧.

^٥ سورة آل عمران، آية ٣٣.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ٨٦.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٨ وما بعدها.

^٨ عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص ٢٦.

^٩ المصدر السابق، ص ١٠٨-١٤٦.

^{١٠} عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٦.

^{١١} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ص ٩-١٠.

^{١٢} المصدر السابق، ص ٥١.

^{١٣} عبد الجبار، المقفي، ج ١٥، ص، و شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٤-٢٨.

و يبدأ تاريخ النبوة في نظر القاضي عبد الجبار مع أبي البشر والأنبياء آدم عليه السلام، كما ينص على ذلك القرآن الكريم^١، لأنه غيب لا يمكن فحصه ولا التأكد منه، ليثبت مرة أخرى كيفية تكامل المعرفة في منهجه تكاملاً يجمع بين الوحي و النظرية الميدانية المتأسسة بالبحث الإنساني في فهم تاريخ الظاهرة الدينية، وبذلك قد كفى نفسه مشقة التخمين الظني الذي اشتغل به الكثير من المفكرين^٢.

ويستنتج من تحليلات القاضي عبد الجبار أن للنبوة دلالة عقديّة ودلالة تركيبية، وأخرى وظيفية، كما يلي:

- أما الدلالة العقديّة للنبوة، فدليلها أنه يصحّ عدّها فعلاً إلهياً، وهذا ما يفسر لنا سبب دراسة القاضي عبد الجبار في مبحث الأفعال الإلهية، وأكثر من هذا فإن المنبئ والنبا هما مفهومان عقديان.

- وأما الدلالة التركيبية للنبوة؛ فتتركب من أربعة أسس^٣، وهي: مُنبئٌ، ونبأٌ، و النبي، و مُنبأٌ؛ والمنبئُ هنا هو الله، وأما النبا فهو الرسالة بما فيها من أخبار و أوامر وغير ذلك. و أما النبي، فقد (يكون مهموزاً ومشدداً، وإذا كان مهموزاً فهو من الإنبياء، وهو الإخبار، وإذا وصف به الرسول، فالمراد به أنه المبعوث من جهة الله تعالى، وإذا كان مشدداً فإنه يكون من النبأوة، وهي الرفعة والجلالة، وإذا وصف به المبعوث فالمراد به أنه المعظم الذي رفعه الله تعالى وعظمه)^٤، ولا فرق عنده بين الرسول والنبي^٥. وأما المنبأ فكل من أرسل إليهم النبي، و هم المعنيون بالنبا.

- وأما الدلالة الوظيفية للنبوة فهي التبليغ و الإخبار^٦.

ويمكننا على ضوء هذه المعطيات القول إن النبي الحق عند القاضي عبد الجبار هو الذي تجتمع فيه الدلالات الثلاث، العقديّة و التركيبية و الوظيفية، و أما المتنبئ و المنتحل فكل من قام فيه المعنى الوظيفي للنبوة دون المعنى العقدي^٧.

و للثبوت من صدق النبي، وكشف المتنبئ، وفضح المنتحل، بلور القاضي عبد الجبار عدة طرق دراسية، وهي:

١. الدراسة الإعجازية
٢. الدراسة السلوكية
٣. الدراسة الخطابية

أولاً: الدراسة الإعجازية

^١ المصدر السابق، ص ١٠٨.
^٢ سورة آل عمران، آية ٣٣، سورة طه، آية ١٢٢ على سبيل المثال.
^٣ بريشارد، ديانات البدائيين، ص ١٨٠-١٩٠.
^٤ المصدر السابق، ص ٢٢٦.
^٥ المصدر السابق، ص ٢٢٨.
^٦ المصدر السابق.
^٧ المصدر السابق.
^٨ عبد الجبار، المعنى، ج ١٥، ص ٢٧٩-٢٨١.

من أهم المفاهيم المؤسسة لدراسات القاضي عبد الجبار حول الأديان 'الإعجاز'، ويعده من دلائل النبوة^١، وأساساً لفهم الغيب والولوج إليه، ومنهجاً للتأكد من صحة النبوة، وفهم نوعيته القائد الديني. والإعجاز في اللغة من المعجز، و(هو من يعجز الغير، كما أن المقدر هو من يقدر الغير)^٢، ويعرف في علم الكلام بأنه: (الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة)^٣. ويتجلى من قوله 'الفعل' أنه يقوم بدراسة ما يصدر عن المدعي للنبوة من سلوك و خوارق وغير ذلك؛ أي أنه عام لكل الفعل الإنساني. ومما يكن، فإنه - أي الفعل - يمكن حمله على المعنى المصدرى، كما يمكن حمله على المعنى الحاصل بالمصدر؛ ليصير بالمعنى المصدرى هو الفعل الإنساني الخارق، وهذا ما يؤدي بنا إلى تساؤلات حول الطبيعة الإنسانية وحدودها و أفاقها في القدرة و الإتيان والحكمة، ويدفع للاستفهام عن نموذج يتوسل القاضي عبد الجبار به لفهم ما لا يستطيعه الإنسان؟ وقد خصص لهذا الغرض الطريقة الثانية الموالية؛ أي الدراسة السلوكية.

وأما المعنى الحاصل بالمصدر من 'الفعل'، ويراد به الأثر الناتج عن المعنى المصدرى من أثر، و بذلك يكون المراد هو ينتج عن الفعل من أثر، فأثر الكتابة هو الكتاب، وأثر التعليم هو التعلم وهكذا دواليك، و هو معنى من السعة حيث يشمل كل ما يشذ عن العادي والطبيعي في هذا الكون، من انشقاق قمر و معجزات حسية، انخرق بها النظام الطبيعي، وبذلك تبين أن المراد بالدراسة الإعجازية هو تحقيق هذا الفعل والنظر في ثبوته، ودلالاته.

ويقوم تصور القاضي عبد الجبار للإعجاز يقوم على خمسة افتراضات كلامية أساسية، وهي:

١. وجود نظام طبيعي قائم، فيه تكرار و اطراد.
٢. وقوع الخرق عقب دعوى المدعي للنبوة
٣. كون الواقع مطابقاً لدعواه
٤. كونه ناقضاً لعادة من بين ظهرائهم^٤

١ - وجود نظام طبيعي قائم، فيه تكرار و اطراد: وهذا ما يوجب العلم بأحكام العادي من الأفعال، للتعرف على الخارج عنها؛ ألا ترى أن معجزة انشقاق القمر لا يمكن فهمها إلا بإدراك أن القمر لا ينشق لأحد من الناس^٥، وكإحياء موتى، وإبراء الأكمه والأبرص، وغيرها، مما لا مقدور للإنسان عليه؛ فلا يكون الخارق للعادة معجزاً، إلا إذا لم تمكن نسبيته إلا لله، حتى يصح الاستدلال به؛ وإلا لم تصح نسبة شيء إلى المدعي لا تصديقاً ولا تكينياً^٦.

٢ - وقوع الخرق عقب دعوى المدعي للنبوة^٧: وهذا الشرط يفيد أن المعجز هو الخارق الذي يأتي عقب دعوى النبوة، ويفترض وجود توافق زمني بين الدعوى ووقوعها، يمكن الربط السببي بينهما، ليصير دليلاً ذا أثر. أما إذا تقدمت المعجزة الدعوى، أو تأخرت عن ذلك، لم يمكن القول بالتعلق بينهما، (فلا تكون الدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره)^٨، فالدلالة لا تكون موافقة إلا إذا كانت عقب الدعوى.

^١ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١١٥.

^٢ المصدر السابق.

^٣ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.

^٤ المصدر السابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٥٥.

^٦ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٢٢٩.

^٧ المصدر السابق.

^٨ المصدر السابق.

٣ - كون هذا الخرق مطابقاً لدعواه^١: واشتراط المطابقة يفترض وجود دعوى لها مضامين إخبارية، تحتاج نقداً بحثاً عن التصديق أو التكذيب. ولو حصل في الواقع خلاف ما يدعى النبي؛ (لأنه لو لم يكن كذلك، وكان بالعكس، لم يكن يتعلق بدعواه، فلا يدل على صدقه)^٢، ويقصد بذلك أن تتحقق الدعوى كما ادعى النبي^٣.

٤ - كونه ناقضاً لعادة من بين ظهرائهم: ذكرنا سابقاً أن مفهوم الإعجاز يقوم على افتراضات متعددة، منها وجود نظام وجودي مطرد و ثابت نسبي، و افتراض وجود خارق لهذا النظام. فإن ادعى شخص النبوة واتصلاً بوجود آخر، ثم جعل دليل صدقه نقض هذا النظام الوجودي و النظام الدلالي، دل ذلك صدق دعواه، ولو لم يأت بذلك (لم يكن ليبدل على صدق من ظهر عليه أصلاً)^٤. فلا يتحقق الإعجاز لنبي إلا بتحقق هذا الشرط.

وقد طبق القاضي عبد الجبار هذا النهج النقدي في دراسة معجزات محمد ﷺ، ليثبت نبوته^٥؛ كما طبقه في دراسة القرآن الكريم، ليؤكد تنزيله^٦، كما مارسه في تحليل الكثير من دعاوي المعجزات الموجودة بين الجماعات الدينية، ليبرهن على أنها لا تزيد عن كونها إشاعات وافتراءات لا يعندها دليل^٧.

ويمكن القول إن الدراسة الإعجازية عند القاضي عبد الجبار هي نقد تاريخي يعتمد الفهم العميق للواقع الإنساني والكوني، ولا يقل دقة عن النقد التاريخي المعاصر، بهدف الوصول إلى فقه النبوة و التحقق من دعواها، مضيفاً بذلك الجديد في نتائج علم الكلام والعقيدة، ومن ثمة للأديان.

ثانياً: الدراسة السلوكية

عرف القاضي عبد الجبار بقوله (الفعل الذي يدل على صدق المدعي للنبوة)^٨، وتبيننا أن من معاني الفعل المذكور في التعريف المعنى المصدرية، ليصير بالمراد هو السلوك الإنساني الخارق، و بذلك يحوج الناقد إلى البحث عن منهج يصلح لتحقيق هذا الغرض، يمكن تسميته بالدراسة السلوكية. وهذا ما رمى إليه القاضي عبد الجبار في دراسة النبوة اعتماداً على تحليل سيرة الدروس تحليلاً نفسياً اجتماعياً بحثاً عن العادي فيها والخارق، وتحقيقاً في أمر الناقض للعادة. وقد طبق هذا النهج النقدي في دراسة نظام النبوة في الإسلام من خلال تناول نبوة الرسول محمد ﷺ، فبحث في سلوكه، ونظر فيه: أهو نبي حقاً أم لا؟ و المراد بالسلوك هنا النظر في دوافع و انفعالات و قيم و علاقات الدروس، ليتوصل إلى فهم شخصه، ومن ثم يسهل تقييمه تقييماً علمياً، يميز بين النوع العادي الذي يستطيع الإنسان أن يأتيه، وبين النوع الخارق الذي يشذ عن العادي، وهي الميزة التي تميز هذه الدراسة عن الدراسة السابقة التي تعبأ بالمفعول الخارق، وإن كانت تنحو إلى نفس المقصد.

و بذلك يتبين أن فهم السلوك العادي عند القاضي عبد الجبار هو مدخل لفهم السلوك الخارق، وليس العادي من السلوك الإنساني عند القاضي عبد الجبار سوى النسوع الشائع، أو المتوقع من الإنسان، وبذلك صار مقنوراً وممكناً لبني الإنسان، ولا يعني ذلك أنه مقدر لكل إنسان، و هذا ما يثبت أن القاضي عبد الجبار قد أعد نموذجاً تصورياً للسلوك الإنساني العادي، يكشف عن انفعالاته

^١ المصدر السابق.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص ٢٣٠.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج١، ص ١٢٣.

^٤ المصدر السابق.

^٥ المصدر السابق، ص ٧-٢٩ على سبيل المثال.

^٦ المصدر السابق، ص ٤٠-٤٦، و ص ٨٥-٨٩ على سبيل المثال.

^٧ المصدر السابق، ص ٢٠٢-٢٠٩.

^٨ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج٢، ص ٢٢٩.

ورغباته، و مقدراته، وخصائصه، ليستعين بها في فهم الإنسان، ومن ثم فهم مدعي النبوة، وكأنني به قد صير النبوة دعوى بوجود سلوك بشري شاذ عن السلوك العادي بكل أبعاده، سواء في سلوكه اليومي أو في معاملته لغيره، أو انفعالاته، أو دوافعه، أو غير ذلك، و في كل هذه الأبعاد، من خلال دراسة الظاهر وفهم السريرة^١، و يتضح ذلك مما أثاره حول سيرة الرسول ﷺ، من خلال النماذج التالية الذكر:

١. جاء محمد ﷺ قوما، (وهو في ذلك فقير وحيد، أجير معيل، قد أغضبهم و غاظهم بهذه الدعوة، و ألبسهم النل مع وحدته، و بالغ في إسخاطهم، فنهوه و زجره، بعد أن عاتبوه و عذلوه، ثم توعدوه بالاستتصال و البوار، بعد أن رغبوه، فقلبهم على أمره)^٢. و هو نص يثير المقابلة بين حالة النبي ﷺ و وضعه الاجتماعي، ليشير بذلك إلى ما يفترض في سلوك الإنسان العادي و موقفه في مثل هذه الحالات من استكانة و رضوخ، و هو مفقود هنا، و من ثمة يبين البون بينه و بين ما سلوك النبي ﷺ.

٢. و يقول: (يعلم ذلك كل من سمع أخباره ممن صدقه أو كذبه، و هو لا يعتصم بمخلوق، و لا يصوب ملكا من ملوك عصره، و لا يلوذ بأحد من البشر، بل قدر رماهم كلهم عن قوس واحدة بالعداوة، و أسخطهم أجمعين، و بعثهم بهذا الصنيع على عداوته، ثم ما رضي أن يجعل ذلك قولا ثم صفحا، بل خلده و دونه، و جعله كتابا يقرأ، و قرأنا يتلى، يسمعه عدوه، و قال: ربي قال لي، و ربي و ربكم أوحى به إلي، فقال: ﴿وَإِذ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ﴾^٣. و قال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ، وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾^٤. فإنيهم زادوا غيظا و صاروا و اليهود و النصراني و الفرس و المجوس يدا واحدة في عداوته، و طلب نفسه، و الحرص على قتله، و هم أشد الناس حقا و أنفة و جبرية، و طلبا بطائله، لا يقارون من عاب خيولهم و جمالهم فكيف بمن عاب آلهتهم و آباءهم و عقولهم و ضلل أديانهم، فعصمه الله منهم، و هو رجل فريد بينهم، و هو في مثوبة الموت، و خندق الخسوف و نل اليتيم، و وحشة الوحدة، لا يعتصم منهم بمخلوق فصرفهم الله عنه و هذه حاله)^٥. و في تصوير و تأكيد موقف النبي ﷺ و سلوكه تجاه الأحداث التاريخية التي لا يسته، ليثبت تميزه عما هو متوقع من الإنسان في مثل هذه الظروف، و ليس ذلك مرة أو مرتين، بل هذا دينه طيلة حياته، و هنا تكمن المعجزة.

٣. (وليس في هؤلاء من أغضب الناس إغضب رسول الله ﷺ، و لا من ادعى دعواه، و لا من أذكر عدوه بعداوته، و أيقظه و بعثه على قتله و خرج إليه بذات نفسهن و ما يريد أن يعمل مثل رسول الله ﷺ، فإنه أتاهم على الوجه الذي ذكرنا في الوحدة و الفقر، و رماهم بتلك العداوة، ثم قال: و لا تقتلونني، بل أنا أقتلكم و أسبيحكم و أستبيح حصونكم، فكان كما قال)^٦. و في هذا تصوير آخر لموقف النبي ﷺ تجاه العرب، و تحديه لهم، و مع ذلك لم يردوا، و لم يستطيعوا إثبات العكس، و هذه معجزة أخرى.

٤. (نحن و إن لم نكن في زمانه ﷺ فقد علمنا ما قرأ هذه الكتب و لا اكتتبها، و لا اختلف إلى أهلها، و لا اختلفوا إليهن و لا تلقى ذلك عن أحد من الناس، لأنه ما من أحد يطلب

^١ المصدر السابق، ص ٣٠

^٢ المصدر السابق، ص ٦.

^٣ سورة الإسراء، آية ٦٠.

^٤ سورة المائدة، آية ٦٧.

^٥ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ٦-٧.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٩.

فنا من الفنون إلا وله في ذلك تارات وطبقات، فأول ذلك أن يكون طالبا وسائلا عمسن عنده هذا الأدب وهذا الفن من العلم والأدب. ثم يختلف إلى أهلها ويصحبهم، فيكون تارة مبتدئا، ثم متوسطا، ما هرا متقدما، وكل هذه الأحوال معروفة معلومة لأهل زمانهن لا يجوز أن يذهب عليهم، ولا يجوز أن يخفى ولا أن يكتم عن أحد كائنا من كائن، فلو كان تعاطاه ﷺ، ثم اكتتم عليه لكان ذلك من أكبر آياته وأعظم معجزاته، فإذا العادة قد انتقضت به فقد أعطاه الخصم أكثر مما ادعى^١. وبذلك يؤكد أن تكوين النبي ﷺ وتعليمه هو معجزة أخرى لما خالف المعهود من حال الإنسان وطلبه للعلم.

وبتطبيق القاضي عبد الجبار للدراسة السلوكية يستنتج أن النبي يفارق غيره في المقاصد و الوسائل؛ إذ أن النبي حقا يفعل الحسن، ويقصد المصلحة، ويعتمد المعجزة، والعقل، والحوار، والقوة؛ كشأن محمد ﷺ، والمسيح ﷺ^٢. في حين أن المتنبى كمسيلم الكذاب والحلاج، والمنتحل - وهو الذي يستغل الظروف التاريخية وحسن ظن الناس به، فيلصق نفسه بنبي - كالقديس بولس يعتمدان الحيلة و المهادنة و الدعاية الدينية^٣.

ويمكن القول بأن الدراسة السلوكية للقائد الديني هي ميزة القاضي عبد الجبار وخاصته، ويمكن عدها نوعا من التحليل النفسي لشخصية مدعي النبوة، ليعطي رأيه في نوع الشخص، وخصائصه الإنسانية، وهذا ما تفرد به عن غيره من نقاد دلائل النبوات، مما جعل شيخ الإسلام ابن تيمية رغم عدائه الشديد للمعتزلة، يقول عن الكتاب الذي بلور فيه القاضي عبد الجبار هذه الطريقة: (لم يؤلف مثله)^٤.

ثالثا: الدراسة الخطابية

يعمد القاضي عبد الجبار من خلال هذه الدراسة إلى تحليل خطاب قادة الجماعات الدينية، فيدرس توثيقه ومدى ثبوته، ويفك نصوصه الأساسية، للكشف عن مضامينه الدينية وخصائصه؛ تتأسقه وتخالفه، ومعقوليته، والإمام بأدواته الإبلاغية، والتحري حول الهوية الحقيقية لواضعه، والمحيط الثقافي الذي ظهر فيه، ليبيد طبيعة العلاقة بين الخطاب ومحيطه، أهو استمرار قولي، وتكرار فكوي لتاريخ مضى؟، أم هو قطيعة لا تمت إليه بصلة؟ وهي أسئلة لها تعلق بالتحول والضرورة و التأثير والتكوين، تفسر الخطاب وتنتشر أسراره، لا يلبث أن يختمها القاضي عبد الجبار في آخر المطاف بتقييم نتائجها، ونقدتها، وتصنيفها، ثم البت في حقيقة فائلها وطبيعته: أهو نبي حقا أم هو غير ذلك؟ و قد سبق أن أوضحنا في فصل سابق حقيقة هذا التحليل وعملياته النقدية وإجراءاته المنهجية بما لا مزيد عنه، ويجعل من الإحالة أمرا لازما^٥.

و هذا النوع من التعامل مع النص لا ينفصل عن التقييم؛ إذ تمتزج فيه النظريات الكلامية بالتحليلات النصية، لتجعل من التحليل الخطابي عند القاضي عبد الجبار بؤرة تلاق لعدة اختصاصات نقدية، كل يصدق من رؤية، ويثري نظرة الاختصاص الآخر، ليفصل له ما أضمر عنه، ويعلم له ما

^١ المصدر السابق، ص من ٨٧-٨٨.

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٣٨-٥، و شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٨.

^٣ المصدر السابق، ص من ١٥٦-١٦٢.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عثمان، مقدمة تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص: ٢٤٥-٢٦٠.

^٦ راجع هذه الرسالة، ص من ٢٤٥-٢٦٠.

خفي عليه؛ فتتلاقح بذلك النتائج، وتتكامل فيما بينها، لتنتج معرفة تطمح إلى الإحاطة بالنص، والدقة في الحكم، وحسن التقييم.

و قد وظف القاضي عبد الجبار هذه الطريقة النقدية في دراسة عدد من قادة الجماعات الدينية، منهم الأنبياء ﷺ، وأهمهم على الإطلاق نبينا محمد ﷺ في كتابه "تثبيت دلائل النبوة"، الذي درس فيه سنة رسول الله ﷺ، فحلل أقواله، وأعاد تركيبها، كاشفا عن خصائصها الأسلوبية والعقدية والنفسية والفكرية والخارقة، بما لا يفسر إلا بالخرق لملاحح السوي من الناس، ليثبت بذلك نبوته ﷺ، وهذا ما يمكن عده سبقا لأحدث المناهج الغربية في استخدامها لهذا النوع من التحليل في دراسة مصادر الأديان المقدسة، والذي يعرف الآن باسم "الأسلوبية الوراثة".

ومن جهة أخرى، فقد درس القاضي عبد الجبار القرآن الكريم في عدة كتب^١، ليكشف عن نظام القول فيه على حد تعبيره، مفككا مفاهيمه، ومحددا عقائده، وفاحصا استشرافاته المستقبلية التي لا تخيب، وكاشفا عن معقوليته، وواضعا له في إطاره التاريخي للبحث عن الأمارات التي تحتل كونه استمرارا تاريخيا لتقافات إنسانية قديمة، وفي الآن ذاته يتقد كل ما يمكن أن يجعل صدوره عن محمد ﷺ، ليصل في الأخير إلى أن القرآن قطيعة مع التراث الإنساني القديم، مؤكدا أن استشرافه لا يخيب البتة أبدا، بل خارق يذهل المتأمل و يبكت الطاعن^٢، وأعجب من كل هذا، أن هذه الخصائص لم تجتمع لعالم أبدا، وما بالك بالعادي من الناس؛ وهو بذلك يخالف المتوقع من الإنسان، ولا يستطيعه متناول أبدا، ألم يتحداهم ولم يستطيعوا الإتيان بمثله؟ وهذا ما ينفي نفيًا قاطعا صدوره عن محمد ﷺ، بذلك يثبت أنه لا يصح صدوره إلا عن الله تعالى^٣. ولا يخفى على متأمل أن هذا النوع من التحليل يفترض حضور تصور حول طبيعة النبوة وأفعالها، وحول الألوهية و خصائصها، لم تقصر جهدا في تحليله سابقا^٤.

كما وظف القاضي عبد الجبار هذا المنهج في دراسة خطابات متنبئين، كمسيح الكذاب^٥، و منتحلين كالقديس بولس^٦، والقديس ماني^٧.

و يمكن القول إن تحليل قادة الأديان عند القاضي عبد الجبار هو مجال دراسي قائم بذاته، يتميز بالرؤية المؤهلة بتخصصات مختلفة، كل يبدي نتاجه، ويكمل ما فات المدخل الآخر، يجمع بين مقررات الوحي الإسلامي وملاحظات الواقع الميداني؛ لينتج في الأخير معرفة تتميز بالرؤية الشاملة للنص و ملامساته القولية والتاريخية. ولا داعي للتثويه هنا بالدور القرآني في التأسيس لهذه المنهجية، و معياريته على الخصوص، بما أبداه من تقرير لكثير من مبادئ هذا النقد، وهذا ما جعل البون شاسعا بينه وبين النقد الغربي المعاصر لرؤساء الجماعات الدينية^٨.

^١ la stylistique génétique

^٢ راجع: عبد الجبار، الرد على المطاعن في القرآن الكريم، و عنوان يكشف عن مضمونه

- متشابه القرآن، ج ١، ص ١-٣٧

- تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٥-٨٧.

- المقني، حيث خصص الجزء السابع عشر لتحليل مصادر التشريع الإسلامي ونظام النص القرآني

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٥-٨٩

^٤ المصدر السابق، ص ٨٥-٨٧.

^٥ راجع هذه الرسالة، ص ٢٧٩-٣٠٢.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٢٣.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥٦-١٦٢.

^٨ المصدر السابق، ص ١٦٩-١٧٢.

^٩ راجع: ص ٤٧

المطلب الثالث:

وظائف بنية

التنظيمات الدينية عند القاضي عبد الجبار

إن بنية التنظيمات الدينية عند القاضي عبد الجبار تقوم بوظائف مختلفة، تجعل الدين مؤثرا، وتصير البنية فاعلة، تستطيع التأثير في المشايخين، وضم الجديد من الأتباع، وتناضل المناهضين لها، وأهم هذه الوظائف هي: الوظيفة الدينية، والوظيفة الرئاسية، والوظيفة التشريعية، كما يلي:

١. الوظيفة الدينية

يلاحظ القاضي عبد الجبار أن أهم ما يميز تنظيمات الجماعات الدينية هو وظيفتها الدينية، حيث تظهر من خلال مشروعها الديني الأساسي، وتختلف من دين لآخر، لتصير التنظيمات الدينية بذلك متباينة؛ إذ منها ما هو نسخ لدين سابق، كالإسلام، ومنها ما هو تصحيح وإصلاح لحال أديان سابقة، كديانات الأنبياء^١، كما أن منها ما هو تحريف لأديان منزلة، كاليهودية والنصرانية^٢، ومنها ما هو تأويل كشان الفرق الإسلامية المتأولة^٣. ولا شك أن لهذه المفاهيم وطيد الصلة بنوع القائد الديني الذي سنتناوله في المطلب السابق.

وتختلف الجماعات الدينية كما يرى القاضي عبد الجبار في مجال الوظيفة الدينية، إذ يتسع في الأديان والملل ليشمل الأصول والفروع^٤؛ أي العقائد والتشريعات الأخلاق وغيرها، كما في المسيحية والنصرانية والإسلام، ويضيق مع الفرق العقدية ليصير قاصرا على الأمور العقدية دون التشريعية^٥، كما يضيق مع المذاهب الفقهية، ليصير محصورا في المجالات التشريعية^٦، وهو ما لا يعد خلافا؛ (لأن اختلافهم في الفقه والفرائض لا يعد اختلافًا؛ لأن بعضهم كان يصوب بعضًا)^٧.

ولتحقيق هذه الوظيفة تعتمد الجماعات الدينية في نظر القاضي عبد الجبار على عمليات أساسية، لنشر الأفكار الدينية وبسط مفاهيمها على أرض الواقع الاجتماعي، وتختلف في ذلك أيما اختلاف من دين لآخر، ومن ذلك ما يلي:

١. الحوار الديني، والذي يهدف إلى إقناع الآخر بأفكاره، وعرض أصول الدين، والرد على تساؤلاته^٨، وهو ما اعتمده الأنبياء^٩؛ إذ لا

^١ عبد الجبار، المعنى، ج ١٧، ص ١٢٧، وشرح الأصول الخمسة، ج ٢، ص ص ١٣٥-١٤٢

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٢

^٤ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ص ١٤٢-١٦٣.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٩٨.

^٦ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ص ١٤٢-١٦٢.

^٧ المصدر السابق، ص ١٤٢

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨٧.

^٩ المصدر السابق، ص ٨٧، وله أيضا: المعنى، ج ١٥، ص ١٧.

بد أن يكون الواحد منهم (على أكمل الأحوال التي يقع القبول منه و يجتنب ما ينفر عن ذلك كما يجتنب ما يقدر فيه).^١

٢. ومن ذلك التنشئة الدينية؛ للإسهام في تكوين أجيال جديدة، ونقل المفاهيم الدينية إلى الأجيال؛ (وذلك بمنزلة اتخاذ المرء لولده المؤدب، وتسهيل سبيل الولد إلى التعلم والتفقه في الدين بكل وجه يمكن ذلك).^٢

٣. ومن ذلك الدعاية الدينية؛ لنشر الأفكار والأطروحات الدينية، كما وقع للحنابلة؛ حيث ادعوا (أن المعتصم بن رشد لما ضرب أحمد بن حنبل، انحل عنه منزله فخرجت كف قشدة منزله)،^٣ كما ادعى النصارى المعجزات و الكرامات لأوليائهم (ويدعون المشاهدة في كل زمان وأوان، مع إكفار بعضهم لبعض، و ليس فيهم أحد رأى شيئا من ذلك، و ليس إلا الدعوى)،^٤ ويقول: (تجد كثيرا من القسس والرهبان، إذا رأوها أو جاثليقا أو قسا أو مطرانا قد ادعيت له المعجزات، ونفق على النصارى، يقول بعضهم لبعض: انظروا بأي شيء نفق على النصارى هذا المحتال، ونفذت حيلته فيهم، واستوت له عليهم الرئاسة).^٥ وهو ما يلاحظه في الديانات الهندية، حيث يقول: (يدعون أن أصنامهم تكلمهم وتأمروهم وتنهاهم وتخبرهم بالأمور قبل كونها، وتأتيهم بالأمطار ويسألونها عن الرخاء والنعم، وتدفع عنهم السوء وتشفي مرضاهم ويحملون زمانهم على الجنائز إلى سوق الأصنام فينقحون، ويرجعون على أقدامهم، ويدعون أنها تحيي الموتى، ولهم رقي يدعون أنها تشفي وتحي).^٦

٤. وقد تعتمد الجماعات الدينية الحل المسلح نهجا للبلوغ إلى غاياتها الدينية، كما فعل البياطنية والقرامطة، والفرق النصرانية المختلفة مع ادعائهم السماحة، وهو عين ما ترفضه أديان أخرى، كالمجوسية مثلا؛ إذ يقولون (نحن لا نكره أحدا على الدخول في ديننا، ولا نرغب فيه، و هو دين خصنا الله به، فمن دخل فيه لم تمنعه، وإنما نقاتل ونحمل السيف على الأمم لتأدية الخراج و الدخول في الطاعة فقط، فأما لأجل الدين فلا نحارب).^٧

٢. الوظيفة الرئاسية

من أخص وظائف التنظيم الديني في نظر القاضي عبد الجبار الرئاسية، التي تجعل للجماعة الدينية مقصدا منشودا، ووجهة مرادة.^٨ ولا نبعد هنا إذا قلنا بأنها أساس التنظيم الديني وسبب وجوده، ولا وجود له إلا به. وهذا ما لم يغيب عن القاضي عبد الجبار، إذ خصها بتحليل، و

^١ عبد الجبار، المغني، ج ١٥، ص ١٨.

^٢ عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٩٠ وان راجع للمقارنة والاستزادة لنفس المؤلف: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٠.

^٣ المصدر السابق، ص ٢١٠.

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٠٩.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٢٨.

^٧ المصدر السابق، ص ١٨٥.

^٨ المصدر السابق، ص ١٠٧.

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} عبد الجبار، المغني، ج ٥، ص ٥٥، وأيضا له: تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٨.

كشفت عن سيروراتها وعوامل نشأتها، مؤكداً أن الإدارة الدينية هي الأساس في نشأة الجماعات الدينية باختلاف أنواعها، وتظهر مع ظهور 'القائد الديني'، كما سبق أن أوضحناه^١.

ويستنتج من تحقيقات القاضي عبد الجبار أن النموذج الرئاسي للتنظيم الديني قد يختلف من دين لآخر، تبعاً لاعتبارات دينية وسياسية وإدارية، فقد يكون ظاهراً كما في الإسلام والنصرانية^٢، وقد يكون سرياً كما هو الشأن في الباطنية^٣، وقد يكون وهمياً كما هو الحال في بعض الفرق الشيعية الغالية^٤، كما قد يكون خلافة، كشأن عهد الخلفاء الراشدين^٥، وقد يكون وصية كما هو الأمر عند الإمامية^٦.

وتقوم الوظيفة الرئاسية في كتابات القاضي عبد الجبار بإدارة الأتباع؛ فتهم بكيفية التعامل معهم وإدارة شؤونهم الروحية والاجتماعية، وجلب المزيد منهم، وجعل للدين قبولا لدى الناس وانتشاراً بينهم، باستخدام وسائل مختلفة، تعد أدوات تسيير، ووسائل سيطرة، وطرق إثبات المصادقية، وتقنيات إقناع وتحكم في الجماهير، وهذا ما يعيدنا مرة أخرى إلى قضايا الوظيفة الدينية للتنظيمات الدينية التي سبق تناولها في العنصر السابق. كما قد تعبأ الوظيفة الرئاسية بأمور محيطها الاجتماعي، وهذا ما يمكن تسميته بإدارة المحيط؛ لتتظرف في طريقة التعامل مع الآخر، من الأديان والفرق، والسلطات السياسية القائمة، من خلال مواقفها، والتي تتمثل في القيم والأحكام الدينية التي يفرضها الدين المعتنق تجاه أهل الملل والنحل الأخرى، من تأييد، وتخطئة، وتكفير، وتفسيق^٧، وما ينتج عنها من نتائج تشريعية، من مخالطة^٨، وموادة^٩، وقطيعة^{١٠}، ومجابهة^{١١}.

ويمكن تصنيف رئاسة الجماعات الدينية تبعاً للرئيس في نظر القاضي عبد الجبار إلى ثلاثة أنواع، وهي:

١. أما الرئاسة النبوية فتقوم على النبي، وتعتمد على الإعجاز^{١٢}، وتسلك الحوار والإقناع والتعاقل والتشنة^{١٣}، كشأن الجماعات النبوية عامة، وجماعة محمد ﷺ خاصة؛ ولذلك يستنكر على من (أجازوا على أنبياء الله وعلى من هو حجة الله على خلقه المداهنة والمقاربة للمشركين ولأعداء الدين وأن الأنبياء يمدحون المشركين ويزكون أعداء الدين ويظهرون ذلك)^{١٤}، والسبب أن (الأنبياء لا يجوز أن يكون ظاهرهم بخلاف باطنهم وإن خافوا وإن قتلوا، وهذا أصل كبير فاعرفه)^{١٥}.

^١ راجع هذه الأطروحة، ص ٣٦٦-٣٦٩

^٢ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٧٢، ص ١٨٣

^٣ المصدر السابق، ص ١٠٨

^٤ المصدر السابق.

^٥ عبد الجبار، المغني، ج ١٢، ص ٣٩١-٣٩٤

^٦ المصدر السابق، ص ٣٨٩.

^٧ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧١

^٨ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠

^٩ المصدر السابق.

^{١٠} المصدر السابق، ص ١٥٨-١٥٩.

^{١١} المصدر السابق.

^{١٢} المصدر السابق، ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٧.

^{١٣} عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ٩٠ وان راجع للمقارنة والاستزادة: عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٦٠

^{١٤} عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٢٦-٢٧.

^{١٥} المصدر السابق، ص ٢٧.

٠٢. و أما الرئاسة المتبعة فتنهج نهج النبوة في التسيير والأحكام، ولذلك يقول القاضي عبد الجبار في أصحاب رسول الله ﷺ: (ليس في فرارهم مقاربة لعدم ولا مداهنة، بل إنما احتاجوا إلى الفرار لترك المداهنة والمقاربة، ولشدة المكاشفة لعدوهم، والمبالغة في إسقاطه وإرغامه، ولو قاربوا العدو وانقوه لما احتاجوا إلى فرار)١، ليخلص بعد ذلك إلى القول بأن (باطن هذه الجماعة كظاهرهم وسريرتهم كعلانيتهم)٢.

٠٣. و أما الرئاسة المنتحلة فتعتمد في نظر القاضي عبد الجبار على الحيلة والمداهنة والدعاية في التقرب من الآخر، كما فعل القديس بولس الذي كان (يهوديا خبيثا شريرا، ساعيا في الشر، ومعينا للأشرار، ثائرا في الفتن، طالبا للرئاسة والدولة)٣، وكان يقول: (كنت مع اليهودي يهوديا، ومع الروم روميا، ومع الأرمانى أرمانيا)٤، فلما فشل في دعوة الملك الرومي إلى الدين الجديد، تأكد أنه لا يمكن تبليغ الدعوة لهؤلاء الوثنيين الذين اعتادوا الميوعة والفساد، (وتشاوروا فيما يحتالون به على الأمم ليجيبوهم ويطيعوهم، فأوجب رأيهم مداخلة الأمم والترخيص لهم والانحطاط في أهوائهم، وترك مخالفتهم و الاختلاط بهم والأكل من ذبائحهم، والتخلق بأخلاقهم، وبتصويبتهم فيما هم عليه)٥؛ ليخلص إلى القول بأن (باطن هذه الجماعة ليس كظاهرهم وسريرتهم ليست كعلانيتهم)٦.

٣. الوظيفة التشريعية

بين القاضي عبد الجبار أن بعض الجماعات الدينية تميزت بأنظمة تشريعية، تحدد ضوابط الفعل الإنساني وسلوكه، وقد خص الكثير منها بالعرض والنقد والتحليل والتأريخ، فدرس التشريع الإسلامي في الجزء السادس عشر من كتابه "المقني"، كما درس في كتابه تثبيث دلائل النبوة شرائع الأديان الأخرى، كالمسيحية٧، والنصرانية٨، والموسوية٩، واليهودية١٠، والمجوسية١١، والهندية١٢، و المنانية١٣، وهذا ما يمكن من بلورة نظرة عامة حول الوظيفة التشريعية عند القاضي عبد الجبار.

١ المصدر السابق، ص ٢٦.

٢ المصدر السابق، ص ٣٠.

٣ المصدر السابق، ص ١٥٦.

٤ المدر السابق، ص ص ١٥٠-١٥١.

٥ عبد الجبار، تثبيث دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠ وما ذكره من اجتماع وتشاور يشبه ماورد في رسالة بولس إلى أهل رومية، ٧/٧-١٣.

٦ المصدر السابق، ص ٣٠.

٧ القاضي عبد الجبار، تثبيث دلائل النبوة، ج ١، ص ص ١٥٢-١٦٢، و ص ص ١٦٢-١٧٤، ص ص ١٨٧-١٩٣.

٨ المصدر السابق، ص ص ١٥٢-١٦٢، و ص ص ١٦٢-١٧٤، ص ص ١٨٧-١٩٣.

٩ المصدر السابق.

١٠ المصدر السابق، ص ص ١٨٥-١٦٢.

١١ المصدر السابق، ص ١٩٢.

١٢ المصدر السابق، ص ١٨٧.

١٣ المصدر السابق.

وقد نهج القاضي عبد الجبار عبد الجبار في دراسة نظام التشريع عند الجماعات الدينية المختلفة نهجا تكامليا؛ يجمع بين علم التاريخ والعقيدة، وبين البحث الاجتماعي والبحث النفسي، وبين التحليل الأصولي والنقد الكلامي.

والوظيفة التشريعية للتنظيمات الدينية عند القاضي عبد الجبار باعتبارها جزءا من الدين يرجع تاريخها إلى التشريع الإلهي كما تلقاه الأنبياء والرسل، الذين مكنهم الله تعالى من التفريق الكامل والشامل المفصل بين الحسن والقبیح، والتمكين من الحجة الدامغة، دعوا الناس إلى الشرائع الإلهية، من قديم الإنسانية إلى عصر خاتم الأنبياء محمد ﷺ، نبي تلو الآخر^١، وهذا ما أنشأ شرائع الأنبياء^٢؛ والتي قد تختلف شرائعها في الأحكام، ولكنها تتفق في المقاصد والأصول، حيث تدعو إلى الحسن وتنهاي عن القبیح^٣، ولا تدعو إلى رذيلة ولا إلى ما يستقبحه العقل، وتراعي الأصلح للإسنان؛ ولا أثر لمحيطها التاريخي والاجتماعي فيها، أصيلة لا يشوبها تحريف ولا تغيير، بل هي قطيعة فقهية ومجاهدة تشريعية، كالشرائع القرآنية التي يرى القاضي عبد الجبار فيها قطيعة فكرية وتصورية ومنهجية مع واقعها الثقافي ومحيطها الاجتماعي^٤. ولذلك فقد ركز القاضي عبد الجبار على ضرورة دراسة المصادر التشريعية، والتحقيق في طبيعتها، والنظر في مشروعيتها، وتاريخ اعتمادها، ولا يخفى أن المصدر التشريعي لا يكون بنفسه نظاما تشريعيًا، والسبب أنه في حاجة إلى إمام بكيفية قراءته، ومعرفة بأصول فقهه، والتي تحدد تفسيره بما تمليه الإجراءات المنهجية والضوابط الشرعية والمبادئ التنزيلية، وتكون أساسا للقراءات المختلفة التي يمكن أن تنتج عن التعامل مع المصدر، وهذا ما يمكن تسميته بنظريات الاجتهاد^٥. وهذا ما اختلفت فيه الأديان كثيرا؛ إذ أنها تميزت بخصائص مختلفة، تجعلها متباينة الطبيعية، متناقضة الطريقة؛ إذ أن من الجماعات الدينية من لا يهتم بالتشريع، ولكن يهتم بالعقيدة، كشأن الفرق النصرانية^٦، في حين أن البعض الآخر لا يغفل جانب التشريع ولا ينبذه؛ بل يحدد معالمه وضوابطه، كشأن أكثر الملل الدينية^٧، وهذا ما يدعو للتساؤل عن الأسباب الكامنة وراء هذه الظواهر الدينية؟ وقد تبين للقاضي عبد الجبار أن مرد ذلك إلى طبيعة تعامل الجماعات الدينية مع عنصرين، وهما: الالتزام التشريعي، والمقاصد التشريعية، كالآتي:

١. الالتزام التشريعي:

وهو من أهم العناصر النقدية التي وظفها القاضي عبد الجبار في دراسة النظريات الاجتهادية، والتي تهدف إلى دراسة تمسكها بالمصادر الإلهية المنزلة على رسلها، ومدى إقامة شرائع المبشر الأول والالتزام بهديه، وقد وظف لذلك عدة مفاهيم تشريعية، أهمها التفريق بين الشريعة النقلية والشريعة الممارسة، ليجعل من الأولى الأحكام التي تنص عليها مصادر الدين، بينما الثانية هي ممارسة الناس لها، أو قل الممارسة الإنسانية للشرائع النقلية. كما ميز بين الشريعة-الأصل، والشريعة-الفرع، وليست الأولى سوى ما تشرع به المبشر الأول، وليست الثانية سوى ما مارسه الاتباع بعد المبشر الأول، وقد تتفقان - كشأن شريعة محمد وشريعة الصحابة

^١ المصدر السابق، ص ١٠٨.

^٢ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^٣ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٥.

^٤ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج ١، ص ٧٧.

^٥ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ٨-٢٦.

^٦ المصدر السابق، ص ٢٤٤.

^٧ المصدر السابق، ص ١٥٢-١٩٢.

^٨ المصدر السابق، ص ١٨٥-١٨٨.

من بعده إذ ليس فيها (تعطيل ولا تبديل قرآن، ولا تغيير شريعة)^١، كما قد تختلفان -كشأن شريعة المسيح وشريعة النصارى بعده^٢-. وكل اختلاف يحتاج تبريراً ونقداً، ولذلك سمي القاضي عبد الجبار هذا التوجه النقدي بمنهج المخالفة^٣.

والالتزام التشريعي هو أهم ما يغاير بين شرائع الجماعات الدينية كما يرى القاضي عبد الجبار، ويجعل بينها فوت؛ إذ تتباين فيه وتتمايز، بين ملتزمة وأخرى متسيبة، وبين محافظة على شرائع عهد المبعث الأول وأخرى معطلة لها أو مغيرة. وبظهر هذا في تحليل لمختلف الأديان؛ فالجماعات الملتزمة كالمسلمين^٤، والمسيحيين الأوائل الذين اهتموا بنبيهم واقتدوا بسيرته^٥، وأما الجماعات المعطلة كالباطنية والقرامطة الذين عطلوا شرائع الأنبياء^٦؛ لتصير شريعة أخرى؛ (الأتري أن من بالإحساء من القرامطة والباطنية لما غلبوا شتموا الأنبياء وعطلوا الشرائع، وقتلوا الحجاج والمسلمين، حتسى أفنهم، واستجوا بالمصاحف والتوراة والإنجيل)^٧. وأما الجماعات المغيرة، فيريد بها من بدلوا أحكام المبعث الأول، كما وقع لشرائع ديانات الأنبياء المحرفة^٨.

ولعل أهم تطبيق لهذا الأصل في دراسة شرائع الأديان ما قام ذلك القاضي عبد الجبار في إطار تعامله مع النظريات الاجتهادية في الشرائع النصرانية والمسيحية ليبين أن معضلة التشريع النصراني تكمن في الالتزام، بدليل اعتماد شريعتهم على مبدأين وهما: مبدأ تعبد المسيح بالتوراة، ومبدأ مفهوم التعبد:

- أما "مبدأ تعبد المسيح بالتوراة"^٩، فقد اتضح للقاضي عبد الجبار من خلال دراسة الأناجيل المعتمدة أن المسيح كان يتعبد بالتوراة، بما ورد ورد في الإنجيل أنه قال: (إنما جئتم لأعمل بالتوراة وبوصايا الأنبياء قبلي، وما جئت ناقصاً، بل متمماً، ولأن تقع السماء على الأرض أسير عند الله من أن تنقض شيئاً من شريعة موسى، ومن نقض شيئاً من ذلك يدعى ناقصاً في ملكوت السماء)^{١٠}. وهذا ما يوضح أن المسيح كان يتعبد بالتوراة ويعمل بوصايا الأنبياء وشرائع موسى. كما يؤكد أن جماعات كثيرة بعد المسيح كانوا يتعبدون بشرائع التوراة^{١١}.

- وأما المبدأ الثاني: "مبدأ مفهوم التعبد"، فقد بين القاضي عبد الجبار أن معنى التعبد هو الالتزام التزام شخصي بأحكام التوراة، ينم ذلك عن تقوى وخشية نفسية، وهذا ما كان المسيح يفعله، ويوصي أصحابه

^١ المصدر السابق، ص ٢٤٤

^٢ المصدر السابق، ص ١٥٢ - ١٥٦

^٣ المصدر السابق، ص ١٩٨

^٤ المصدر السابق، ص ٣٠ - ٣١.

^٥ المصدر السابق، ص ١٥٢

^٦ المصدر السابق، ص ١٥٠

^٧ المصدر السابق، ص ١٠٧.

^٨ المصدر السابق، ص ١٥٢ - ١٥٥.

^٩ المصدر السابق، ص ١٤٩ - ١٥٠، والآية من متى، إنجيل متى، ١٧/٥ - ٢٠.

^{١٠} قد أشرنا سابقاً أن هذه الكلمة هي تحريف للكلمة اليونانية (praxis) تتدل على نوعية من الكتب تهتم بالممارسات العملية، وهي من الكثرة بحيث لا يمكن التعرف على كاتبها، إضافة إلى هذا فإن عبد الجبار لم يذكر اسم مؤلفها، ومع ذلك نرجح أنها كتب أعمال الرسل، إذ هو ترجمة لتلك الكلمة اليونانية

بذلك، أن (اعملوا كما رأيتموني اعمل، ووصوا الناس بما وصيتكم به، وكونوا معهم كما كنت معكم، وكونوا لهم كما كنت لكم)^١. وهذا ما يجعل من المقارنة بين شريعة المسيح وشريعة النصارى لإبراز عناصر الاتفاق والاختلاف بينهما مدخلا مهما لدراسة الالتزام التشريعي عند النصارى، يثبت ما يزيد على الثلاثين خلافاً، ليخلص إلى أن النصارى لم يأتروا بأوامر المسيح، وابتاعوا لأنفسهم (الانحطاط في أهوائهم، وترك مخالفتهم والاختلاط بهم، والأكل من ذبائحهم)^٢.

٣. المقاصد التشريعية:

أشار القاضي عبد الجبار عدة مرات إلى المقاصد التشريعية مؤكدا أهميتها وفعاليتها كأساس نقدي وأفق دراسي لتحليل مصادر تشريع الأديان، وقد تبين لنا أنه يوظف تقسيمات الشريعة التي تناولناها في العنصر السابق، ويعتمد على مبدئين نقديين، وهما: مبدأ التحسين العقلي، ومبدأ الصلاح والأصلح، اللذين سبق أن قمنا بتحليلهما^٣. وهذان المبدآن قد سمحا للقاضي عبد الجبار بإعمال العقل في أصول الشرائع لا في فروعها، والمقصود بالأصول هنا أمهات الأفكار المؤسسة للتشريع، كشكر الله، ودفع الظلم، وقبحه، ورد الوديعة، ووجوب الإمام. وأما تفاصيل تطبيقات هذه الأصول وفروعها، فهو ما تكفل به النقل، ومما لا يستطيعه العقل، وإن حاول اختلف عليه الأمر^٤. ورغم ذلك فقد تبين أن القاضي عبد الجبار درس فروعاً تشريعية من أديان مختلفة^٥؛ موظفا هذين المبدآن لتكوين تصور أولي حول طبيعة التشريع الإلهي، قواها أن أحكام الله عز وجل كلها حسنة، لا قبيح فيها، ولا إخلال بما هو واجب، ولا تكليف للإنسان بما لا يطاق^٦، يقرها العقل الناظر؛ إذ (أن ورود الشرائع والمصالح على المكلف أشد مطابقة لما في عقله ومناسبة لما يرد على المكلف من اختلاف الأمور التي تختلف بالعبادات والتجارب)^٧، فقد اشتملت على جلب مصالح الإنسانية ودفع المضار عنها، فحافظت الدين والنفس والعقل والمال والعرض بكل ما يناسب الإنسان. وفي كل هذا تراعي الأصلح، وليس تغير الشرائع النبوية وبعثة الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام إلا مظهراً من مظاهر هذا المبدأ^٨، وهو ما تكون أساساً توجيهها لدراسته لشرائع مصادر الأديان المقدسة ومقاصدها.

ويتطبيق القاضي عبد الجبار لهذا التصور على دراسة الشريعة الإسلامية استنتج أن رسول الله قد دعا الناس ﷺ إلى الربوبية، وإلى الإقرار بالنبوة والبعث والمعاد والقيامة، وأخذهم بالصدق والوفاء وأداء الأمانة والخضوع للحق، وبالطهارة والصلاة والصيام والاعتكاف والزكاة، وصلوات الأرحام، وقطع السارق وجلد القاذف والزاني وشارب الخمر، ومساواة الموالى والفقراء والأعاجم والضعفاء في الدماء، وأخذهم بالبراءة من ألتهم التي يعبدونها من دون الله، ومن أباؤهم وأديانهم

^١ المصدر السابق. وقارن بجبير، المسيحية نشأتها وتطورها، ص ٤٨، حيث يصل إلى نفس الرأي، ليضيق رأي النقد المعاصر.

^٢ المصدر السابق، ص ١٤٩.

^٣ المصدر السابق، ص ١٥٠.

^٤ راجع هذه الرسالة، ص ٢٩٢-٣٠٠.

^٥ عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٥، ص ٢٧.

^٦ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٨٧، ص ٢٣٣.

^٧ عبد الجبار، المغني، ج ٦، ص ١١٤.

^٨ المصدر السابق.

^٩ المصدر السابق.

وبالإقرار بضلالهم والتدين بالبراءة منهم وببذل معاشهم و أموالهم في طاعته، وبمجاهدة الأمم ومعاداة الجبابرة والملوك في طاعتهم فأخذهم بكل شدة، وهي كلها مصالح، ودرء للمفاسد، تليق بمقام النبوة، لذلك (كان مجيئه على الوجوه التي قدمنا ذكرها من آياته ودلائل نبوته)¹،

ويتطبيق القاضي عبد الجبار لهذا التصور على دراسة شرائع المجوس كشف وجود فواحش كثيرة في أحكامها²، ومن ذلك: تجنب الماء³، والتطهير بالأبوال⁴، وتعظيم الماء والنار والأرض⁵. (وتطهير الحائض و النفساء بيول البقر، يتولى ذلك منهم الهربذ، يجردها ويباركها، ويباشر غسل فرجها بيده، يرى بعينيه، يأخذ منها من الأجر ما هو معروف مذكور، ويده ريشة من ريش النسور يدخلها في فرجها، ثم يخرجها لينظر زعم نقيت أم لا)⁶، و(أكل الميتة، وهو ما يشدونه من البقر الشد الوثيق ويأمرونه بصعود الجبل ويقولون لها: قد أمرناك واعذرتنا إليك فلم تفعلي، فيضربونها إلى أن تموت، ثم يأكلونها، وهو الذي يسمونه يزدان كوشت)⁷. كما شرع لهم الشاذ من المعاملات، ومن ذلك (وطء المغنيات، وفرض على زوج المرأة إذا أراد السفر أن يوكل كل من يرضى)⁸، و(شرع لهم نكاح الأمهات والبنات، حرم عليهم اقتضاض الأبقار لأجل الطعن في السدم، وهو الذي يسمونه سولاسم، فمن يمسك بدينه منهم يتوقى لذلك ويحتال لاقتضاضها، إما أن تتولى هي ذلك لنفسها بإصبعها، أو بغيره إلى أن ينقضي الدم، ولهم في فروعهم فواحش)⁹، مما يجعلها غير لائقة بالله تعالى، ولا يصح أن تصدر عنه؛ إذ الله تعالى لا يتعبد عباده إلا بالمحاسن والمصالح

كما تبين للقاضي عبد الجبار أن للديانات الهندية شعائر وعبادات كثيرة شاقة، تكثر الوصال في الصيام، وتوجب قتل أنفسها، و تحرق أنفسها بالنار وهم أحياء، وإن رئيس لهم مات أحرقوه وأحرقوا كل أقاربه من زوجات و خاصة وأصدقاء. وهي شعائر وعبادات قاسية على النفس الإنسانية، لا يدانيه ما يفعله رهبان النصراري¹⁰.

ولما حلل القاضي عبد الجبار تشريع الأديان وظائفها المختلفة، الاجتماعية والسياسية وغيرها، أبرز أنها يمكن أن تكون خير موجه للإنسان، وأفضل هاد إلى المقاصد الحسنة، كشأن الشرائع الإسلامية التي دعت إلى المصلحة ونهت عن المفاسد، فأثرت الإنسان والمجتمع أيما إثراء¹¹، كما يمكن أن تكون مصادر التشريع أشر وأفنك، بما تسديه من أحكام، يكون لها وخيم العاقبة¹²، و أثار اجتماعية خطيرة، ظهرت في المجتمعات النصرانية، من إهدار للشرائع وارتكاب للفواحش، وانتهاك للأخلاق، والسبب أنه (ليس دين يعرف بالقبيح ويبعث على ارتكاب الفواحش، ويهيج على الفساد أكثر من دين النصراري)¹³؛ إذ لا يوجد عندهم (على من زني أو لاط أو افتري أو سكر حد البتة، ولا عذاب في الدنيا ولا في الآخرة)¹⁴، فمن أتى جريمة فليس عليه حد، وليس عندهم الزاجر المخوف؛ ولذلك

¹ عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، ج (١)، ص ٩-١٠.

² المصدر السابق، ص ٣٣٢-٣٣٣.

³ المصدر السابق، ص ٣٣١.

⁴ المصدر السابق.

⁵ المصدر السابق.

⁶ المصدر السابق.

⁷ المصدر السابق، ص ٣٣٣.

⁸ المصدر السابق، ص ٣٣٢.

⁹ المصدر السابق، ص ٣٣٢-٣٣٣.

¹٠ المصدر السابق، ص ١٨٤، ١٨٧.

¹١ المصدر السابق، ص ٣-٣٦.

¹٢ المصدر السابق، ص ١٠٦.

¹٣ المصدر السابق.

¹٤ المصدر السابق، ص ١٤٩.

ارتكب الناس الفواحش وأتوا المعاصي، وبذلك يثبت أن الفراغ التشريعي قد أدى إلى انتهاك حرمة الدين، وتناول الناس عليه، وهذا ما جعل الدين واسعا ورخيصا وسهلا.

واختلاف الجماعات الدينية في قضايا التشريع دفع بالقاضي عبد الجبار إلى التساؤل عن دوافعه؟ ولا يلبث أن يبين أن سببه في الكثير من الحالات هو وجود الجماعات في محيط اجتماعي تعيش فيه، تتفاعل معه تفاعلات مختلفة، دينية وفكرية واجتماعية وغيرها، مما يدعوها إلى تعطيل أحكامها، أو التنازل عن بعضها، كما وقع للنصرانية في المحيط الثقافي الرومي^١، وهذا ما يسميه القاضي عبد الجبار بالمداهنة التي يستكف عنها الأنبياء^٢؛ فمعلوم أنهم (لا يجوز أن يكون ظاهرهم بخلاف باطنهم وإن خافوا وإن قتلوا، وهذا أصل كبير فاعرفه)^٣، وهذا ما جعل الحكم غسير الحكم، والمقصد غير المقصد^٤؛ فظهرت الشرائع الوضعية الجديدة. وبذلك يكون القاضي عبد الجبار قد جعل من دراسة النظام التشريعي مجالاً للدراسة الفقهية والتاريخية، والمقارنة والتكوينية، كما جعل من دراسته منفذاً للدراسات العقدية؛ إذ يمكن بعد فهم خصائص التشريع الديني الحكم على صاحبه بالنبوة أو التنبؤ^٥، كما يمكن أن يحكم من خلاله على الجماعات الدينية بالابتداع أو التحريف^٦، أو بالأصالة^٧.

و يمكن القول إن القاضي عبد الجبار يرى أن تحليل وظائف تنظيم الأديان لا يمكن أن يتم دون فهم للمحيط الثقافي الذي ظهرت فيه و تطورت؛ لفهم دوافعها وتحليل وظائفها الدينية والتاريخية، والنظر في العوامل الفاعلة فيها بحثاً عن التأثير والتأثر، وسيراً لدور المحيط الثقافي فيها. وليس هذا إلا تأكيداً لنظرة القاضي عبد الجبار عبر التخصصية في دراسة الأديان الإسلامية، و تأكيداً لتوجهاته التفسيرية والتاريخية والأنثروبولوجية الميدانية، وقرينة أخرى على أن التحليل التاريخي والاجتماعي والآلي للأديان ليس سبقاً للفكر الغربي المعاصر، وإنما هو ممارسة إسلامية قديمة، وتوجه نقدي إسلامي أصيل، يحتاج تتبعاً وبحثاً عن أصوله.

وأحسب أن في هذا القدر كفاية لإثبات حضور تصور لدى القاضي عبد الجبار حول نشأة التنظيم الديني، وبنيتة، ووظائفه المختلفة، يجمع بين الأصول القرآنية ومتطلبات البحث العلمي الميداني، سواء كان تاريخياً أو اجتماعياً، أو غير ذلك، وهذا ما يسمح لنا بادعاء امتلاكه لنظرية نظامية الظاهرة الدينية، ونسقيتها، وتعالفها مع باقي الأنظمة الدينية والاجتماعية، ليتبين بذلك أن التحليل النسقي للأديان ليس حديثاً كما يدعى، ولكنه ممارسة نقدية، له أصولاً في العهود الأولى من الفكر الكلامي الإسلامي، ويحتاج تتبعاً دقيقاً، للكشف عن معالمها، وتحديد تطوراتها، وتبلوراتها.

^١ المصدر السابق، ص ١٨٧.

^٢ المصدر السابق.

^٣ المصدر السابق، ص ٢٦-٢٧.

^٤ المصدر السابق، ص ٢٧.

^٥ المصدر السابق، ص ٩.

^٦ عبد الجبار، المقني، ج ١٥، ص ٢٧٩-٢٨١.

^٧ عبد الجبار، تثبت دلائل النبوة، ج ١، ص ١٥٠.

^٨ المصدر السابق، ص ٢٤.

^٩ Automatic method

مَنْهَجُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَذْيَانِ

يمكن أن نلخص لمسائل هذا الجهد ونتائجه ولو بشيء من التركيز في النقاط التالية:

١ - إن مراد القاضي عبد الجبار بدراسة الأديان هو إعمال الفكر والنظر والاستدلال في مجال الأديان، ودراسة القضايا ذات الصلة بها؛ سواء من جانبها التاريخي أو العقدي أو التشريعي أو الاجتماعي، وبذلك فهي علم شامل ومتكامل لفهم الأديان، وهذا ما يثبت بطلان الزعم بأن الدراسة العلمية للأديان بدأت مع القرن الخامس عشر.

٢ - لقد كان القاضي عبد الجبار في دراسته لعقائد الأديان المختلفة واعياً بخصوصيته المنهجية في تكوين المعرفة الدينية، وتأسيسها على فهم خاص للعقل الكامل الذي يجد مداركه في العقل والحس والوحي، حيث كل المصادر الحسية فيما هو مباشر ومشاهد من الأديان، واعتماد العقل في كل ما هو معقول ومنسق، واعتماد مصادر الوحي المختلفة في كل الأمور التي لا يمكن إخضاعها للبحثين العقلي والحسي؛ أي عالم الغيب، ومن هذه أصول الأديان. ولا يعني هذا أنه لا دور للوحي فيما هو معطى ومحسوس ومعقول، إذ القاضي عبد الجبار يستلهم وظفه منه إشارات تصير له موجّهات بحث في هذين المجالين، وهذا ما يشكف عن تكامله المعرفي.

٣ - استند القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان إلى أبنية منهجية، تتميز بالخصوصية والصبغة الإسلامية، يعتمد عليها في إنتاج معطياته ونتائجه النقدية، وتتكون من نسق مقولات ووظائف أساسية؛ أما المقولات فتتمحور في منطلقين أساسيين يدعمان نظريته للوجود، ويزودان منهجه بأساس فلسفي مكين، وهما التوحيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يخفى أن للقرآن الكريم الدور الكبير في تكوينهما وصياغتهما. وأما الوظائف فتشمل الوصف والتفسير والتصنيف، بتصور خاص يجد له أسسا في الوحي الإسلامي، ونظريته المعرفية، حيث يجمع بين

قواعد الملاحظة وأصالة النص، ودقة التفسير، وهو ما يميزه عن المنهجيات الغربية الحديثة المؤسسة لدراسة الأديان، وتكشف عن إسلاميته.

٤ - خضع القاضي عبد الجبار في تحليله لمختلف الأديان لنظرية استدلالية، تؤسس مواقف المنطقية، و المتمثلة في العقلانية، والبنائية، والحوارية، حيث تشرك فئات المحاور ومواقفه المذهبية في تكوين أنساقها وتحديد أنماطها البنوية والتنظيمية والدالية، بما يجعلها بعيدة كل البعد عن المنطق اليوناني، ومماثلة لما ينادي أكبر منطقة العصر الحديث، وهذا ما يثبت أصالته وعمقه المنطقي والمنهجي في تحليل الأديان.

٥ - انفرد القاضي عبد الجبار بتأسيس دراساته للنصرانية تأسيساً جديداً، يقوم على مفهوم التحريف، ليصير منهاجاً سماه منهج المخالفة في الأصول والفروع؛ وجعل منه مدخلاً دراسياً لبحث الأديان، يكشف به عن مصادر التحريف التي صاغت بعض الأديان، ويحلل عواملها التاريخية، كما يدرس الدخيل عليها مبرزاً خصائصه وأغراضه، مما جعل منهجاً تكويناياً ليسجل بذلك فتحاً جديداً في الدراسة الإسلامية للأديان.

٦ - أسس القاضي عبد الجبار نقده للأديان على مفهوم الإعجاز، ليصير له دور فاعل في تطوير الدراسة الدينية، ومنهجها بعداً قيمياً جديداً، لتصير مؤازرة لدرس العقيدة، كما كانت مؤثرة في بحث النبوة بما أعطته من آفاق برهانية جديدة، لم يعرف التاريخ الإسلامي لها مثيلاً بشهادة كبار المفكرين المسلمين .

٧ - وظف القاضي عبد الجبار ثلاثة مداخل منهجية في دراسة الأديان، المدخل النصي والمدخل التحليلي والمدخل النسقي؛ أما الأول فيتعامل مع مصادر الأديان المقدسة بالنقد والتحليل والتصنيف، بينما الثاني يتولى تحليل الدين بما يكشف عن طبيعته المنطقية والمقاصدية، سواء على مستوى العقيدة أو على مستوى الشريعة، و أما المدخل الثالث؛ أي المدخل النسقي، فيتعامل مع الواقع الديني المعاش من جماعات وطوائف دينية، وكل هذا يؤكد لنا الرؤية عبر التخصصية لمنهجية القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، ودعوة صريحة إلى أن الفهم الكامل للظاهرة الدينية لا يتم إلا بتكامل علوم الوحي وعلوم العقل وعلوم الإنسان المختلفة.

٨ - يمكن أن ندعي بأن المنهج الكلامي هو منهج إسلامي أصيل، له السبق في الكثير من التنظيرات المنطقية والتنسيقية التي تتم عن عبقرية المتكلم المسلم، وتبعد عنه الكثير من التهم التي وجهت إلى أصالته وجدواه، وتكشف بما لا شك فيه عدم فهم كثير من العلماء الذين يدعون بأن علم الكلام هو جدل فحسب، وأن مقدماته ظنية لا تفيد العلم، كما ادعى ابن رشد، ليتأكد لنا بما لا مجال للشك فيه بأن علم الكلام هو نقدي أصيل له ثلاثة وظائف أساسية، وهي: إقامة الأنساق الكلامية، ومحاورة الأديان والحضارات، ودفع الشبه عن الدين الإسلامي، بما يجعل له رسوخاً في الأساليب التداولية، والطرق الحوارية، وهذا ما يؤكد أن الكثير من التهم التي وجهت لعلم الكلام تكشف عن عدم فهم هذا العلم وعدم ممارسته، ولا يعني هذا أن كل ما جاء به علم الكلام الإسلامي يقبل.

٩ - تميزت دراسة القاضي عبد الجبار للأديان بتعدد المناهج، إذ وظف المنهج الميتافيزيقي والمنهج التاريخي والمنهج المقارن والمنهج التكويني، والمنهج الأنثروبولوجي، كما يلي:

• أما المنهج الميتافيزيقي، فميزته عند القاضي عبد الجبار توظيف قواعد منهجية، النظرية والتعلق، و التوسل بأدوات تحليلية مختلفة، وهي التعريف والإلزام والقياس، وإنتاج المقدمات النتائج والسبر والتقسيم؛ لتبحث عن الإتساق والاختلاف بين مفاهيم الأنساق العقديّة داخليا من جهة، وبينه وبين ومبادئ العقل من جهة أخرى.

• وأما المنهج التاريخي، فهو ميزة كتابه تثبيت دلائل النبوة، إذ وظف فيه إجراءات مختلفة؛ تهدف إلى التثبيت من الروايات و نقدها سندا وممتا، وإعادة تركيب الوقائع الدينية. وأهم ما يميز منهجه هو خصوصيات النسق الكلامي الإعتزالي، إذ أنه يحيل عليها كل ما من شأنه أن يمس العقيدة والقطعيات.

• وأما المنهج المقارن، فقد وظفه القاضي عبد الجبار لأغراض علمية مختلفة، وبكيفية متباينة، لدراسة مختلفة الظواهر الدينية بما لانجد له مثيلا في القرون الأربعة الهجرية الأولى، وقد تبلور عنده لينتج لنا منهج المخالفة، وهو ما سماه المخالفة في الأصول والفروع، والذي يعد منهج مقارن، يهتم بالكشف عن عناصر الاختلاف، والافتراق، ولسه دور فاعل في الكشف عن الالتزام الديني، والكشف عن أشكال التحريف.

• وأما المنهج التكويني، فيعد بحق كشفا للقاضي عبد الجبار، وتكمن خصوصيته في تحديد ظروف التكوين والتبلور الديني، وكيفية، وما يكشف عن طبيعة الدين، مسهلا بذلك مهمة الباحث في أصالة الدين وتنزيله، وإعجاز القرآن الكريم، وهذا ما أضفى على الدراسة الدينية بعدا جديدا، وفتح لها أفقا دراسيا غير معهود عند معاصريه، ومع ذلك لم يعط الأهمية الكافية بعده.

• وأما المنهج الأنثروبولوجي، فقد طبقه في دراسة أنساق الجماعات الدينية، والكشف عن نشأتها، وتحديد بنيتها، وفك نظمها الأساسية، وطعمه بنظرة اشتقاقية، كي يتأتى له المزج بين المقررات القرآنية و الدراسات الميدانية.

و هذا التعدد المنهجي، والنضج النقدي، والرؤية عبر التخصصية قد أثرت المدرس الكلامي أيما إثراء، فصار فاعلا من جديد، وهذا ما يفسر لنا الكم الهائل من النظريات النقدية التي توصل لها القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان، وسبقه إلى كثير من الملاحظات النقدية التي كان يظن إلى عهد قريب أنها من إنشاء غربي؛ كالإعتراف بوجود البعد البشري في الكتاب المقدس، و"الإعتراف بعدم كتابة المسيح للأناجيل الحالية"، و"الإقرار بحضور الفكر الوثني في الكتاب المقدس"، و"الأثر البوليسي في تغير المسيحية".

١٠ - اهتم القاضي عبد الجبار بدراسة مصادر الأديان المقدسة من زاويتين؛ زاوية التوثيق، ومن زاوية التحليل؛ أما الأولى فتطمح إلى دراسة توثيق مصادر الأديان المقدسة، بالنظر في رواياتها، من خلال اقتفاء عمليات نقدية متتالية، تطمح إلى فحص الرواة بالنظر في عدالتهم

وضبطهم، كما تسير رواياتها، بالنظر في اتصالها وعلوها الروائية والمضمونية، بما يجعل منه منهجا جامعا بين النقيدين الداخلي والخارجي معا، ومستعينا بكل العلوم الممكنة التي تخدم ذلك، وهو ما يغير على الناعقين بأن الفكر الإسلامي فكر يهتم بالنقد السندي أي النقد الخارجي أكثر من اهتمامه بالنقد الداخلي. ولا يخفى على ذي تأمل انبثاق هذا المنهج عن علوم الحديث الإسلامية، كأن علم نقد المصادر المقدسة هو تطوير علم نقد الحديث النبوي الشريف، ليصير قادرا على هذا الاشتغال المعرفي.

وأما التحليل وهو الزاوية الثانية التي اتخذها القاضي عبد الجبار مدخلا لدراسة مصادر الأديان المقدسة، فيقوم على خطوات متعددة، تهدف إلى الإلمام بالدلالة المرادة في النصوص، بدراسة المعنيين المقالي والمقامي لفهم خطاب المصدر وتفسيره بحسب ما يقتضيه اللسان والاستعمال والمقام، وتحليله تحليلًا سليماً بعيداً عن التحريف والتأويل الغريب، والاستعانة بكل العلوم والأدوات التي تسهم في ذلك، ثم تأتي مرحلة التحليل النبوي لخطاب مصادر الأديان المقدسة، والتي تطمح إلى فهم البنى الأساسية المكونة لمصادر الأديان المقدسة، ومن تلك الأسلوب والعقائد والمقاصد، وغيرها؛ ليصل بعد ذلك إلى مرحلة تقييم شامل لمصادر الأديان المقدسة، حيث يجمع بين النقدي والمعياري، وبذلك يصير التحليل بعداً آخر لمنهجه في توثيق مصادر الأديان المقدسة، مما يثبت أن للدراسة عبر التخصصية لمصادر الأديان المقدسة جذورا في تاريخ الفكر الإسلامي.

١١ - تولى القاضي عبد الجبار نقد أسس إلهيات الأديان، مبينا مسالكها المعرفية، ونظرياتها المميزة في تناول هذا المجال، ليبين بطلان القول بالضرورة للمعرفة الإلهائية لوجود المنكر، وتهافت القول بالتقليد لكثرة من يمكن تقليدهم، وقصور نظرية النقل لافتراضها وجود إيمان مسبق بالله تعالى وذلك هو الدور المحال، ولينتهي في الأخير إلى ضرورة التعويل على النظرية العقلية في دراسة الإلهيات، ولكنه لا يلبث أن يبين أن هذه النظرية تحتاج ضبطاً وتقييداً، لكثرة الخلاف بين من اعتمدوا عليها، وهذا ما يقترح له القاضي عبد الجبار ضبطاً خاصاً يعتمد على أوائل العقول ومستنبطاتها من الحاصل بالنظر، مثبتاً أن النظر الفاعل في مجال الإلهيات في حاجة إلى ثلاث عمليات نقدية، وهي: إثبات وجود محدث الكون؛ أي الله تعالى، وتحديد قواعد دراسة صفاته جلا وعلا، دراسة أنواع الصفات الإلهية الثبوتية والسلبية.

١١ - اعتمد القاضي عبد الجبار في دراسته لوجود الله تعالى على تحليل الشاهد؛ إذ المراد من إثبات وجود الله تعالى هو إثبات حدوث الكون، ليستخرج الطرق التي يمكن توظيفها في الاستدلال على ذلك، مقترحا دليلاً يتكون من خمسة أصول، وهي: إثبات وجود الأعراض، وإثبات حدوث الأعراض، وإثبات عدم خلو الأجسام عن الأعراض، وإثبات كل ما لا يخلو من الأعراض فهو حادث، وإثبات ألوهية محدث الكون. وقد تلقى الكثير من النظائر المسلمين دليلاً بالقبول، بينما تلقاه الإمام ابن رشد بالنقد الشديد، وقد أثبتنا حيفه فيما راه وهنا دلاليًا. وماوظفه القاضي عبد الجبار في دراسة إثبات وجود الله تعالى يؤكد أن الإلهيات في حقيقتها هي الدراسة العلمية الشاملة عبر المتخصصة لهذا الكون، تتلاقح فيها مختلف العلوم لتركب لنا نموذجاً وجودياً عاماً، يعتمد على أوائل العقول، ويصلح أساساً لاستخراج الأحكام الإلهائية. وقد يحنتر البعض في شرعية طريقة القاضي عبد الجبار في الاستدلال، ولا تلبث هذه الحيرة أن تزول إذا علمنا بأن القرآن الكريم قد حث على التنبر والنظر في الكون، وإعمال الفكر فيه، وما فيه من عجائب، والآنفس وما فيها من أسرار، في آيات عديدة، وهذا ما أثرى النظائر أدلة مختلفة، بما في ذلك دليل القاضي عبد

الجبار، وبذلك صار نظره مشروعاً. صحيح أنه يمكن أن ينتقد نظم دليبه، كما يمكن أن يطعن في تداولياته، ولكنه يبقى مع ذلك اجتهاداً في الاستدلال على وجود الله، وامتنال للأمر الإلهي بضرورة التدبير.

١٢ - بحث القاضي عبد الجبار الصفات الإلهية اعتماداً على ثلاثة قواعد وهي: قاعدة التعقل، وقاعدة التنزيه، وقاعدة التصنيف، كما يلي:

• أما قاعدة التعقل فهي توظيف العقل بمداركه ومسالكه ومطالبه الأخر - باعتباره طرفاً في الحوار - بتوظيفه، وتنظيم بمبادئ أساسيين، وهما: مبدأ توجيه النقل للعقل، ومبدأ الاستبدال الشاهد. وليس المبدأ الأول؛ أي توجيه النقل للعقل سوى الاستعانة بالوحي كهاد في خوض غمار الإلهيات، وبذلك يزيد درجة على الفيلسوف الذي يعتمد العقل المجرد، لا قصوراً كما يتوهم، وهذا يثبت قصور رأي الطاعنين في الفكر الاعتزالي، ممن يرون أن بعدهم عن الوحي وإعراضهم عنه لصالح التأمل العقلي. وليس المبدأ الثاني؛ أي مبدأ الاستبدال الشاهد، سوى الموضوع الدراسي، فلما تعذرت دراسة الله، لتعالبه ومفارقته للحس، استعاض القاضي عبد الجبار عن دراسته مباشرة بدراسة فعله الحكيم، وليس هذا سوى التأمل في هذا الكون الرحب وما فيه من عجائب، الذي حث عليه القرآن الكريم.

• وأما قاعدة التنزيه، فتهم بضبط تصورات الناظر في تحقيقه للصفات الإلهية إثباتاً وسلباً، بما يجعل منها موجه فكر، ومعين استنباط، وتنبني على مبادئ، وهي: مبدأ التوحيد، ومبدأ المخالفة، ومبدأ الشبيهة، ومبدأ نفي البكفة، ومبدأ الصلاح والأصلح، ومبدأ التأويل. وقد تبين لنا من تحليلها أنها تؤسس ملامح التصور الاعتزالي للتنزيه الإلهي، وبذلك تفسر لنا سبب اختلاف المعتزلة عن باقي المدارس الكلامية والدينية في نتائج الصفات الإلهية. وما أثرناه في هذه القاعدة يكشف عن جهلنا الفطيع بأساسيات الدرس الكلامي وجرأة منتقديه.

• وأما قاعدة التصنيف، فقد تبين من خلالها ان القاضي عبد الجبار اقترح عدة نماذج تصنيفية لمباحث الصفات الإلهيات، وفقاً لملاحظ مختلفة، لتسهيل عرض المعارف الإلهياتية، وتكثير الفوائد العلمية.

١٣ - جعل القاضي عبد الجبار من بحث الصفات الإلهية درسا في العلوم الكونية، باعتبارها فعلاً إلهياً مشاهداً، ينطلق منه لصياغة مواقفه في الصفات الإلهية، ثم يبني على ما تحصل عليه من نتائج إلهياتية، ليستخرج منها أحكاماً جديدة، تزيد أنساقه الإلهياتية معرفة، وتكسبها انساقاً، وتدفع ما فيها من تناقض، تهدف إلى إثبات الكمال المطلق لله تعالى، ودحض كل من ينقص من ذلك، والأولى صفات ثبوتية، خلافاً للثابتية، والتي هي صفات منفية، وتفصيل إثباتها كما يلي:

• شرع القاضي عبد الجبار في دراسة الصفات الثبوتية اعتماداً على قواعد في النظر الإلهياتي، بإثبات وجود محدث للكون مخالف لجنس المحدثات بالنظر في الشاهد أولاً، ثم أثبت القدرة الإلهية من خلال النظر في صحة الفعل منه، أي المحدثات، ليتولى إثرها إقامة الحجة على العلم الإلهي من خلال النظر في صحة الفعل من محدث الكون على وجه

الإحكام والاتساق، كما استنتج من النظر في صحة الفعل منه على وجه دون غيره ثبوت الإرادة الإلهية، وهذه كلها استنباطات من عالم الشهادة. وباللزام يستنبط الحياة الإلهية من خلال النظر في قدرة وعلم محدث الكون، كما استنبط باللزام السمع والبصر والإدراك الإلهي من خلال النظر في الحياة الإلهية، كما استلزم الوجود الإلهي من خلال النظر في قدرة وعلم محدث الكون، كما توصل بفعل التأمل في عدم انتهائه إلى شيء إلى الإقرار بالقدم الإلهي.

• اعتمد القاضي عبد الجبار في دراسته للصفات السلبية، أي الصفات المنفية بتعبيره، على نفي كل ما يوجب النقص، إعمالاً لمقتضى الصفات الثبوتية لنلا يقع التناقض، وإجلالاً له تعالى وتنزيهاً عن كل ما يجعله مماثلاً أو مشابهاً للمحدثات، باعتبار أن وجودها يلزم منه المحال، متمثلاً في ذلك مبدأ 'إن الله ليس كمثله شيء'، مما يؤكد أن منهج هذه الصفات هو النظر في الشاهد وخصائصه، ثم نفي كل ذلك عن محدثه؛ أي الله تعالى، وبذلك يصير ضابط هذه الصفات هو قياس عدم محض؛ لأنها تدل على سلب ما لا يليق بالله عنه من غير أن تدل على معنى وجودي قائم بالذات، وتفترض منهجاً نقدياً خاصاً يطمح إلى التنزيه المطلق والكمال لله تعالى، وقد صنفها تبعاً لاستمرارها في نوعين، وهما: ما ينفي عنه تعالى من الصفات في كل وقت؛ أي أضداد الصفات الثبوتية، وأضداد الصفات الملحقة بالثبوتية، والتي هي: نفي الحاجة، ونفي الجسمية، ونفي الرؤية، ونفي الثاني. وهذه الصفات الأخيرة هي نتيجة للصفات الثبوتية الأولى؛ إذ أن نفي الحاجة هو إثبات الصفة الذاتية، ونفي الجسمية ليس سوى إثباتا لكونه قديماً، كما أن نفي الثاني هو إثبات لكونه تعالى قادراً، وهكذا دواليك. وخلافاً لهذا، فإن النوع الثاني يريد به ما ينفي عنه في حال نون حال، كالإدراك المشروط بوجود المدرك، وغيرها.

١٤ - تأكد لنا من خلال تحليل القاضي عبد الجبار للصفات الإلهية، أنه لا يمكن أن تفهم مواقفه المنهجية، واختياراته الاستدلالية، ما لم ينظر في مواقفه البرهانية كما بينها في دراسة أسسه الاستدلالية، إذ اتضح أنه يفترض في محاوره الدرجة صفر من الاعتقاد، ليبي معه أساس متيناً من الاستدلال العقدي، يطمح إلى إقناع الآخر وتلج صدره، وطمأنة النفس، ولذلك فقد عول على الأدلة العقلية دون الروايات النقلية، لأن هذه ليس لها في الدرجة صفر من الاعتقاد شيء، خلافاً للأولى، مما يثبت سوء تأويل الكثير من النظائر لمواقف القاضي عبد الجبار والمعتزلة، بل والمتكلمين عموماً، في اعتمادهم هذه الأدلة العقلية، وإغفالهم النقل وانطلاقهم في أبحاثهم العقديّة من تأسيس المعرفة وأوثاقها. ويزيد هذا تأكيداً أن القاضي عبد الجبار في دراسته مواقف الفسوق الإسلامية ينظر في أدلتهم النقلية ويحقق فيها تحقيقاً، وهو البرهان على أن موقفه من هذه الأدلة هو موقف تداولي، يهتم بما يسديه البرهان للمحاور وما يثيره فيه من إيمان، فالعبرة بالمحاور لا بالدليل، والمراد هو الإقناع لا نفس الاستدلال، وهذا ما يقطع دابر الخصام في تحليل أسباب تسمية علم العقيدة بعلم الكلام؛ إذ المراد هو مراعاة المقام في نظم الكلام وتأليف الحجج، للمحاور في العقائد والمذاهب، وكانى به قد صار علم الحوار؛ وهو الكلام.

١٤ - بين القاضي عبد الجبار أنه يمكن رد مصادر الأديان الإنسانية إلى أساسين، أحدهما نفسي، والآخر موضوعي؛ أما الأساس النفسي فيمكن في فطرية التدين عند الإنسان بمعنى أنه مجبول على التدين، وليس المراد بذلك أن كل مفاهيم الدين المختلفة والمتشعبة هي فطرية، ولكن المراد هو أوائل العقول، خاصة: قانون السببية وقانون الغائية، إذ يعدان أساساً منطقياً

ونفسيا للظاهرة الدينية والإلهيات الطبيعية؛ حيث ينتج القانون الأول حتمية وجود خالق غير مخلوق دفعا للتسلسل، بينما ينص القانون الثاني؛ أن كل منظم منسق لا يصدر إلا عن منظم منسق، وهو البرهان على وجود إله لهذا الكون. و أما الأساس الموضوعي للأديان عند القاضي عبد الجبار فيشمل كل المصادر المساعدة غير النفسية التي تعتري الفطرة الإنسانية، وتساعد على بروز التدين والأفكار الدينية لدى الإنسان، و تحفز على ظهورها، وتغير من وجهتها، وملاحمها، ونتائجها، وتجعلها أديانا مختلفة، قد تكون متعارضة ومتضاربة، وقد تكون متوافقة، و من هذه المصادر التشنئة الاجتماعية، والنبوة، والتحريف، والإدعاء، ليفترق بذلك عن الفكر الوضعي الغربي الممتكر لهذا المصدر، وهذا ما يثبت الأصالة الإسلامية لنظرية القاضي عبد الجبار في تناول أصول الأديان.

١٥- تغير الأديان من منظور القاضي عبد الجبار هو انتقال الدين من حالة لأخرى، وسبب لظهور الكثير من الأديان التاريخية، ورافد لتكون العديد من الفرق الإسلامية، وعوامله مختلفة، يمكن إبرازها بمنهج سماه التعليل الكاشف، يصبو إلى فهم الظاهر التاريخي، وسبر تعلقاتها المختلفة، ليبين العوامل المحتملة التأثير، ليحدد العوامل الكاشفة، وبذلك يتبين أن القاضي عبد الجبار قد بنى موقفه في تغير الأديان على نظرية العوامل المتعددة، التي تجعل الإنسان كلا متكاملًا، رافضا بذلك نظرية التفسير الأحادي للواقع الديني، لما فيه من تعقيد و تفاعل مستمر. و عند العوامل الفاعلة في تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار أربعة، وهي: العامل الإلهي، والعامل النفسي، والعامل الفكري، والعامل الاجتماعي؛ ولا يخفى أن العامل الأول يمثل خاصية الفكر الإسلامي، ويدعم البعد المعياري لنظرية القاضي عبد الجبار، كما تمثل الثلاثة الأخرى بعده الميداني، لتصير بذلك نظرية متكاملة، تجمع بين الأصول المعيارية والعوامل الإنسانية والاجتماعية. و لا يعني هذا أن القاضي عبد الجبار يقول بالحتمية التاريخية في التغير الديني، إذ أنه يرى أن تأثير هذه العوامل الفاعلة معلق بثلاثة عوامل، وهي التدين، والعلم بالدين، ومشروعية التأثير، كما سبق بيانه، مما يعطي للإنسان حرية، ويجعل لمسار التاريخ الديني بعدا إنسانيا، ويمنح الإرادة خيارا فيه.

١٦ - وظف القاضي عبد الجبار لدراسة الجماعات الدينية مصطلحات مضبوطة، يمكن عدّها تصورات بنوية، منها: الجماعة، والطائفة، والفرقة، وغيرها، وقد أثارها في سياقات تطبيقية مختلفة، تمكن من إبراز أنواعها المتعددة، و تعد بوجه ما خصائصها العامة، مما يثبت امتلاكه نظرية عامة حول بنية الدين ونشأتها وأشكالها العامة، تهدف إلى الوصف الميداني للمعطيات الدينية وفهمها كما هي في الواقع، وعلاقتها بمحيطها الثقافي العام الذي انبثقت منه للكشف عن طبيعة الدين المدروس.

١٧ - اقترح القاضي عبد الجبار لدراسة واقع الأديان منهاجا اشتقاقيا، يفترض قضية أصلية مسئلمة من المقررات الإسلامية - ولتكن عقيدة الصفات الإلهية عند أول البشر -، لينظر بعد ذلك في القضية الفرعية - ولتكن معتقدات الأديان التاريخية في الصفات الإلهية -، ويحقق في توافيقها وتغايرها، ويحلل أسباب ذلك، اعتمادا على نظرية العوامل المتعددة، ونظريته في أصول الأديان ونشأتها، وبذلك استطاع أن يجمع بين معطيات الدرس القرآني، وواقعية البحث الميداني وخبراته المعرفية، وهو ما يمكن عدّه أساسا متينا لكل من يريد الاشتغال بإيجاد نظرة إسلامية للعلوم الاجتماعية وعلم الأديان خاصة.

١٨ - تبين من المقارنات بين مختلف نظريات المتكلمين المسلمين أنه يمكن رد أكثر الاختلافات الموجودة بينهم إلى أسباب لسانية، مما يحتم علينا الاهتمام بهذه اهتماما بالغاً، يقضي بدراستها دراسة مقارنة متأنية، و محاولة إنشاء لسانيات عقدية، تهتم بتحليل الخطاب العقدي القرآني والكلامي، والاستعانة بمحصلات العلوم اللغوية الحديثة في ذلك، ولم لا؟؟ وأحسب أن ذلك سيقضي على كثير من الإشكالات المثارة، ويقرب بين المدارس المتباينة.

١٩ - ما أثرناه حول نظرية استدلال القاضي عبد الجبار يكشف عن جهلنا الفظيع بأساسيات الدرس الكلامي، وخصائص المنطق الإسلامي، ويمكننا أن نجد فيه منطلقاً جديداً لتأسيس علم كلام الألفية الثالثة، إذا أحسنا توظيف علوم المنطق الحديث، ليصير علماً حوارياً فاعلاً، ليس فقط في العقائد والأديان، بل وفي الثقافات والحضارات.

٢٠ - تبين لنا أن علم الملل والنحل الإسلامي كان يقوم على أساس منهجي قويم، ويحتاج إلى بحث جديد، يعتمد الثابت من المقررات الإسلامية، ويجتهد فيما بقي من الأبنية المنهجية، و من الثابت في رأي اسم هذا التخصص؛ إذ من الأولى أن نسميه علم الملل والنحل أو علم الأديان، مراعاة للأصالة، بدل أن نسميه بعلم مقارنة الأديان كما هو الأمر في جامعة الأمير عبد القادر بالجزائر؛ لأن المقارنة جز بسيط من اهتمامات علم الأديان، ويضيف إليها مسائل كثيرة، تريد الإحاطة التامة بالأديان و الظواهر الدينية.

والآن، ألا يكفي هذا لكي نعيد النظر في مواقفنا من الدراسات الكلامية، و في افتراءات النساقين عليه من مختلف المدارس الإسلامية.

ألا يكفي هذا للجزم بأن منهج علم الكلام ليس تفويضاً أو تأويلاً فحسب، ولكنّه تأمل و درس مقارنة، وتفسير لسانی، وبحث تكويني، ونظر استنباطي، ونقد تاريخي، وسير نسقي.

ألا يكفي هذا لتبيان أصالة المنهج الإسلامي في دراسة الأديان واستقلاليته في منطلقاته وأدواته النقدية وإجراءاته المنهجية.

ونطوي آخر صفحات هذه الرسالة بالدعوة إلى إعادة النظر مرة أخرى في مواقفنا من تاريخنا الفكري، وضرورة مراجعة مواقفنا من المدارس الكلامية المختلفة، والانتباه إلى قيمتها المعرفية، والوعي بخلفياتها التاريخية؛ لكي يمكننا أن ننقد ذاتنا، ونعي تراثنا، فننتج عيوبنا و عيوب مدراسنا الفكرية المختلفة، و نلج الألفية الثالثة على معرفة بالتراث و الفكر المعاصر و احتكاك بالواقع، ولمثل ذلك فليعمل العاملون.

فَهْرَسُ البَحْثِ

١. فهرس الآيات القرآنية
٢. فهرس الأحاديث النبوية
٣. فهرس آيات الكتاب المقدس
٤. فهرس المراجع
٥. الفهرس التحليلي للمحتويات

فهرس الآيات القرآنية

| رقم | الآية | للسورة | رقم السورة | رقم الآية | صفحة الاستشهاد |
|-----|---|----------|------------|-----------|----------------|
| ١ | يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ | البقرة | | ٢١ | ٢٣٥ |
| ٢ | قَوْلٍ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكُفْرَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْرُوا بِهِ ثَمًّا قَلِيلًا ، | البقرة | ٢ | ٧٩ | ٧٩ |
| ٣ | وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ | | | ١٠٥ | ٣٥١ |
| ٤ | وَالهَيْكَلُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ | | | ١٦٣ | ٣٣٩ |
| ٥ | إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَاحِ وَالْفَلَكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ | | | ١٦٤ | ٣٠٩، ٢٩١ |
| ٦ | وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا آتَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا | البقرة | ٢ | ١٧٠ | ٢٧١ |
| ٧ | هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ | | ٣ | ٥ | ٢٤٤ |
| ٨ | لِأَنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ | آل عمران | ٣ | ١٩ | ٧٨ |
| ٩ | لِأَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَبْصَارِ | | | ١٩٠ | ٣١٠، ٢٩١ |
| ١٠ | رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ | النساء | ٤ | ١٦٥ | ٣٥١ |

مَنْهَجُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ فِي دِرَاسَةِ الْأَدْيَانِ

| | | | | | |
|-----|-------|---|----------|----|--|
| ٢٤٢ | ١٧١ | | | ١١ | إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلَّمَتْهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ |
| ٣٣٨ | ٦٤ | ٥ | الملاذمة | ١٢ | بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ |
| ٣٩٦ | ٦٧ | | | ١٣ | يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ، وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ |
| ٧٩ | ٧٢ | | | ١٤ | لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ |
| ٨٠ | ٧٥ | | | ١٥ | مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ |
| ٢٧١ | ١٠٣ | | | ١٦ | وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ |
| ٧٩ | ١١٦ | | | ١٧ | وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّي الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ |
| ٣١٥ | ٥٩ | ٦ | الأنعام | ١٨ | وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا |
| ٢٩٢ | ٧٨-٧٥ | | | ١٩ | وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ |
| ٢٣٤ | ١٠٣ | | | ٢٠ | لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ |
| ٥٢ | ١١٩ | | | ٢١ | إِلَّا مَا اضْطُرَّرْتُمْ إِلَيْهِ |
| ٣٦٤ | ١٧٩ | ٧ | الأعراف | ٢٢ | لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آفَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا |

خاتمة البحث: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

| | | | | | |
|-------------|-------|----|----------|--|----|
| ٢٢٣ | ٢ | ٩ | التوبة | فَإِنْ بَشِمْتُمْ فُجُورَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ | ٢٣ |
| ٦٩،٩٨،١٠٠ | ٣٤ | | | يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ | ٢٤ |
| ٣١٥ | ٦١ | ١٠ | يونس | وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا | ٢٥ |
| ٢٩٥ | ١٠١ | | | قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ | ٢٦ |
| ٣٢٨ | ٩٥ | ١٢ | يوسف | إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ | ٢٧ |
| ٣٣٨ | ٢ | ١٣ | الرعد | الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى | ٢٨ |
| ٣٩٦ | ٦٠ | ١٧ | الإسراء | وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ | ٢٩ |
| ٢٣٩ | ٤٩ | ١٨ | الكهف | وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا | ٣٠ |
| ٧٩ | ٣١-٣٠ | ١٩ | مريم | قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا، وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا | ٣١ |
| ٣٦٢ | ٥٩ | | | فَخَلَفَ مِنْ بَدَمِهِمْ خَلْفًا أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ، فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا | ٣٢ |
| ٢٩٨،٣٥٥،١٧٥ | ٥ | ٢٠ | طه | الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى | ٣٤ |
| ١٧٥،٣٥٥ | ٣٩ | | | وَتَصْنَعُ عَلَيَّ عِثَابِي | ٣٥ |
| ٢٧١ | ٧ | ٢١ | الأنبياء | فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ | ٣٦ |
| ٣٤٣ | ٢٢ | | | لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا | ٣٧ |
| ٣٥٢ | ٢٥ | | | وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا | ٣٨ |

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

| | | | | | |
|----------|-------|----|----------|--|----|
| ٢٧١ | ٥٤-٥٣ | | | قَالُوا وَجَدْنَا آيَاتِنَا لَهَا عَابِدِينَ، قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنْتُمْ وآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ | ٣٩ |
| ٢٢٤ | ٦٣ | | | بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَلِقُونَ | ٤٠ |
| ٢٢٤ | ٦٤ | | | ثُمَّ نَكَّسُوا عَلَىٰ رُؤُوسِهِمْ | ٤٢ |
| ٢٢٤ | ٦٧-٦٥ | | | أَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ وَلَا يَضُرُّكُمْ، أَفَ لَكُمْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ | ٤٣ |
| ٣٤٣ | ٩١ | ٢٣ | المؤمنون | مَا آتَخَذَ اللَّهُ مِنْ وَدِّدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَكَلَّمَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ | ٤٤ |
| ٣١٨ | ٥٨ | ٢٥ | الفرقان | وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ | ٤٥ |
| ٣٥٣ | ٦٠ | ٢٨ | القصاص | وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْسَىٰ أَفْلا تَهْتَفُونَ | ٤٦ |
| ١٧٥ | ٨٨ | | | كُلُّ شَيْءٍ مَهَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ | ٤٧ |
| ٢٢٣ | ١٦ | ٢٩ | العنكبوت | وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ، وَأَقْسُوهُ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ | ٤٨ |
| ٢٣٧ | ٤٨ | | | وَمَا كُنتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ، | ٤٩ |
| ٦٩، ٣٧٨ | ٣٠ | ٣٠ | الدوم | فَأَنْتُمْ وَجْهَتِ لِلدِّينِ حَنِينًا فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يُبَدِّلُ | ٥٠ |
| ٢٧١، ٢٧٤ | ٢١ | ٣١ | الزمن | وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آيَاتِنَا | ٥١ |
| ٩٠ | ٢٤ | ٣٥ | الطهر | إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ | ٥٢ |

خاتمة البحث: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

| | | | | | |
|----------------------------|-------|----|--------|---|----|
| ٣٢٧ | ٣٩ | ٣٦ | يس | كألفرجون القديم | ٥٣ |
| ٣٦٤ | ٧٠ | ٣٧ | لصفات | إِنَّهُمْ أَفْوَا أَبَاءَهُمْ ضَالِّينَ فَهُمْ عَلَى آثَارِهِمْ يُهْرَعُونَ | ٥٤ |
| ٢٧١ | ٢٤ | ٣٨ | ص | وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ | ٥٥ |
| ٣٣٨ | ٧٥ | | | خَلَقْتُ بِيَدَيَّ | ٥٦ |
| ٢٩١ | ٥٣ | ٤١ | لصفت | سَتَرْتَهُمْ أَنبَاءًا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ | ٥٧ |
| ٢٣٩، ٢٤١، ٢٤٤، ٣٣٩، ١٢٩ | ١١ | ٤٢ | لشورى | لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ | ٥٨ |
| ٢٧١، ٣٦٤ | ٢٣-٢٢ | ٤٣ | للزخرف | بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ | ٥٩ |
| ٢٣٧ | ٤٤-٤٣ | ٤٣ | | فَاسْتَسْكِنَ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ | ٦٠ |
| ٣٦٢ | ١٦ | ٤٧ | محمد | وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ | ٦١ |
| ٣٥٢ | ٤-٣ | ٥٣ | النجم | وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ | ٦٢ |
| ٣٤٩ | ٣٣ | ٥٥ | لرحمن | وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ | ٦٣ |
| ٧٣٢ | ٣ | ٥٧ | الحديد | هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ | ٦٤ |
| ٣٥٢ | ٢٥ | | | لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمْ | ٦٥ |
| ٢٤٤ | ٥٦ | | لذاريك | وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ | ٦٦ |
| ٨٠ | ٦ | ٦١ | لصف | وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ | ٦٧ |
| ٣٣٨ | ١٦ | ٦٧ | لملك | أَلَمُنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ | ٦٨ |

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأذيان

| | | | | | |
|---------|----|-----|----------|--------------------------------|----|
| ٢٤١ | ٣ | ٧٠ | البلد | ووالد وما وكّد | ٦٩ |
| ١٤٢٠٣٥٥ | ٤٠ | ٧٠ | المعراج | فلا أقسم بربّ المشارق والمغارب | ٧٠ |
| ٢٣٨ | ١٥ | ٨٣ | المطلقين | كلّهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون | ٧١ |
| ٦٢ | ١٧ | ٨٨ | الفنثية | أفلا يتظنون إلى الإبل كيف خلقت | ٧٢ |
| ٢٣٨ | ٢٣ | ٨٩ | الفجر | وجاء ربك | ٧٣ |
| ٢٤١٠٣٥٥ | ١ | ٩٧ | القدر | إنا أنزلناه في ليلة القدر | ٧٤ |
| ٢٤٤ | ١ | ١١٢ | الإخلاص | قل هو الله أحد | ٧٥ |

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية

| الرقم | طرف الحديث | صفحة الورود |
|-------|--|------------------|
| ١ | أعوذ بالله العظيم وبوجهه الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم | ٣٢٦ |
| ٢ | لن الله لا يقبض العلم انتزاعا من صدور الرجال، ولكن يموت العلم بموت العلماء، فإذا ماتوا اتخذ الناس رؤساء جهالا، فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا | ٣٦٣، ١٠٠، ٩٨، ٦٩ |
| | تروون ربكم كما تروون القمر ليلة البدر، لا تضامون في رؤيته | ٢٠٨ |
| ٣ | عليكم بالسواد الأعظم | ٢٧١ |
| ٤ | كل مولود على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه | ٣٥٠ |

فهرس آيات الكتاب المقدس

ملاحظة هامة:

تجدر الإشارة إلى اعتمادنا على الترجمة الحديثة للكتاب المقدس في توثيق الآيات التي اعتمدها القاضي عبد الجبار، ولذلك تلاحظ الفارق في العبارة الناتج عن اختلافها الترجمتين المشار إليهما.

| الرقم | السفر | الإصحاح | رقم الآية | صفحة الورد |
|-------|---------|---------|-----------|---------------|
| ١ | التكوين | ١ | ٢٦ | ٣٥٤ |
| ٢ | تثنية | ١٤ | ١ | ٢٤٢ |
| ٣ | الأمثال | ٨ | ٣١-٢٢ | ٢٤٢ |
| ٥ | متى | ٩ | ٦ | ٣٥٥، ٢٤٣ |
| ٦ | متى | ٩ | ٥ | ٢٦٩، ٢٠٨ |
| ٧ | متى | ٥ | ٢٠-١٧ | ٤٠٤ |
| ٨ | متى | ٢٣ | ٩ | ٣٥٤، ٢٤٣ |
| ٩ | متى | ٢٨ | ١٨ | ٢٧٥، ٢٤٢ |
| ١٠ | متى | ٣٣ | ١٠-٩ | ٢٤٣ |
| ١١ | لوقا | ٥ | ٦ | ٣٨٠، ٢٦٩، ٢٠٨ |
| ١٢ | لوقا | ٢٢ | ١٠ | ٢٠٨ |
| ١٢ | يوحنا | ٥ | ١٧ | ٢٤٣ |

| | | | | |
|-----|-------|----|-------|---|
| ٢٣٣ | ٤٣-٤١ | ١١ | يوحنا | ١٣ أنا أشكرك، وأحمدك أنك تجيب دعائي في هذا الوقت، وفي كل وقت، فأسألك أن تحي هذا الميت، ليعلم بنو إسرائيل أنك أرسلتني، وأنت تجيب دعائي |
| ٢٣٣ | ٣٧-٣٦ | ٥ | يوحنا | ١٤ إن الله الواحد رب كل شيء أرسل ابن البشر إلى جميع العالم لينقلوا إلى الحق |
| ٢٤٣ | ٦ | ١٧ | يوحنا | ١٥ إن الحياة الدائمة إنما تجب للناس بأن يشهدوا أنك أنت الله الواحد الحق، وأنت أرسلت يسوع المسيح |
| ٢٤٣ | ٢٠ | ١٧ | يوحنا | ١٦ الله ربي وربكم، والهي والمحكم |

فهرسُ المراجع

أولاً: الكتب المقدسة

١. القرآن الكريم.
٢. الإنجيل: بشرى يسوع المسيح، بقلم لوقا، (بيروت: جمعيات الكتاب المقدس المتحدة، ١٩٩٢).
٣. الإنجيل: كتاب العهد الجديد لربنا ومخلصنا يسوع المسيح، (القدس: المركز العالمي للكتاب المقدس بجبل الزيتون، ١٩٧٧)
٤. التوراة: العهد القديم (القدس: المركز العالمي للكتاب المقدس بجبل الزيتون، ١٩٧٧)
٥. الكتاب المقدس، كتاب الحياة، ترجمة تفسيرية، ط٤ (القاهرة: جي سي سنتر، ١٩٩٢)

ثانياً: كتب الحديث النبوي

- صحيح البخاري، (بيروت: دار صادر، ١٩٨٧)
- صحيح مسلم، تح عبد الوهاب عبد اللطيف، (المدينة، المكتبة السلفية، ١٩٩٧).
- سنن أبي داود، تحقيق محي الدين عبد الحميد، ط٢، (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٨٠)
- سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكراً، (بيروت: دار المكتب الإسلامي، ١٩٩٨)
- سنن النسائي، (بيروت: المكتب الإسلامي للتراث، ١٩٩٧) .
- مسند أحمد، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٨) .

ثالثاً: مؤلفات القاضي عبد الجبار

- تثبيت دلائل النبوة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، (بيروت: دار العربية، ١٩٦٦).
- تزيه القرآن عن المطاعن، (بيروت: الشركة الشرقية للنشر والتوزيع-دار النهضة الحديثة، دت)
- المغنى في أصول الدين، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة)
- شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، (الجزائر: سلسلة أنيس، موفم للنشر والتوزيع، ١٩٩٠)
- شرح الأصول الخمسة، بتحقيق عبد الكريم عثمان، (بيروت، دار العربية للنشر والتوزيع، ١٩٦٧)
- متشابه القرآن، تحسق: عدنان زرزور، (القاهرة: دار التراث، دت)
- المجموع في المحيط بالتكليف، جمع ابن متويه، تحقيق: جين اليسوعي، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢).
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، ط٢ (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب- تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٩٢)

رابعاً: دراسات حول القاضي عبد الجبار

- فرحات عبد الحكيم
منهج القاضي عبد الجبار في الرد على النصارى، رسالة ماجستير غير
منشورة (قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر، ١٩٩٦)
الراوي عبد الستار،
العقل والحرية، - دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، ط ١ (بيروت :
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)
عثمان عبد الكريم،
قاضي القضاة عبد الجبار المعتزلي، (بيروت: الدار العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٧).

خامساً: كتب علم العقيدة

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد
مناهج الأدلة في عقائد الملة، تح: محمد قاسم، ط ٣، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،
١٩٦٩)
مناهج الأدلة ضمن فلسفة ابن رشد، ط ٢، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٧)
البوطي محمد سعيد رمضان،
كبرى اليقينيّات وجود الخالق ووظيفة المخلوق، ط ٨، (دمشق: دار الفكر، ١٩٨٥)
البيهقي محمد،
الاعتقاد على مذهب السلف، ط ٢، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٨٦)
أحمد محمد صبحي،
في علم الكلام، (مصر: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٦)
إقبال محمد،
تجديد الفكر الديني، تر: عباس محمود، ط ١، (بيروت: دار القلم، ١٩٨٦)
آل ياسين، محمد حسن
الله بين الفطرة والدليل، ط ١، (بيروت: المكتب العالمي للطباعة والنشر، ١٩٧٩)
المادة بين الأزلية والحدوث، ط ١، (بيروت: المكتب العالمي للطباعة والنشر، ١٩٧٤)
الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل،
اللمع، تح: حمودة غرابية، (القاهرة: الخانجي، ١٩٥٥)
الإيجي، عضد الدين
المواقف في علم الكلام، (بيروت: دار للكتب، دت)
المواقف في علم الكلام، بشرح السيد الشريف الجرجاني، تح: د. عبد الرحمن عميرة،
(بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)
الباقلاي أبو الطيب،

تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح: عماد أحمد حيدر، ط١، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧)
التمهيد في علم الكلام، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، دت)

بأقر الصدر،

فلسفتنا، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٩٩٨)

البغدادي، أبو المنصور عبد القاهر بن طاهر
أصول الدين، ط٢، (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٠)

الترابي، حسن عبد الله

الإيمان وأثره في الحياة، ط٢، (الكويت: دار القلم، ١٩٧٩)

الجرجاني، علي بن محمد، الشريف

التعريفات، (بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٠)

شرح المواقف، تح: د. عبد الرحمن عميرة، (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧)

الجويني، محمد بن يوسف،

الإرشاد، تح: أسعد تميم، ط١، (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥)

الشامل، تح: علي سامي النشار، ط١، (الإسكندرية: المعارف، ١٩٦٩)

الحلي محمد،

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، (العراق: الحوزة العلمية، دت)

دراز، محمد عبد الله،

الدين، (الكويت: دار القلم، ١٩٧٤)

الرازي، محمد بن عمر فخر الدين

اعتقادات فرق المشركين والمسلمين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)

كتاب الأربعين، (مصر: الكليات الأزهرية، دت) ص ٤٨٠.

المحصل، تح: عبد الرؤوف سعد، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية)

المطالب العالية من العلم الإلهي، تح: أحمد حجازي السقا، ط١، (بيروت: دار الكتاب

العربي، ٨٧)

شلبي رؤوف،

منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة، ط٢، (بيروت: المكتبة العصرية)

السنهوري، محمد الأنور،

مدخل نقدي لدراسة علم الكلام، ط١، (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٩٠)

صبيحي أحمد محمود،

علم الكلام، (مصر: دار الكتب الجامعية، دت)

الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد

العقيدة الطحاوية، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٨)

الطوفي محمد،
علم الجدل في علم الجدل، تح فولفهارت هابرسطين، (فيسبادن: دار النشر، فرنش
شتاينر، ٨٧)

عبد محمد،
رسالة التوحيد، ط٣، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٨٠)

عرفان عبد الحميد،
الفلسفة في الإسلام، ط١، (بغداد: دار التربية)
دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط٢، (الأردن: دار البشير-مؤسسة
الرسالة، ١٩٩٧)

الغزالي أبو حامد،
الاقتصاد في الاعتقاد، (بيروت: دار القلم، دت)

الفضيلي عبد الهادي،
خلاصة علم الكلام، (العراق: الحوزة العلمية، ٩٧)

اللقاني، عبد السلام بن إبراهيم
شرح جوهرة التوحيد، ط١، (مصر: مطبعة السعادة، ١٩٥٥)

الماتريدي، أبو المنصور محمد بن محمد
كتاب التوحيد، تح: فتح الله خليف، ط١، (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠)
كتاب التوحيد، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، دت)

محي الدين عبد الحميد،
النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٦)

النجار عبد المجيد
الإيمان وأثره في الحياة، ط١، (بيروت: دار الغرب، ١٩٩٧)

يحي هاشم،
العقيدة الإسلامية بين الفلسفة والعلم، (ايوظبي: مكتبة المكتبة، دت)

سادسا: كتب علم الأديان

أبو زهرة، محمد:
محاضرات في النصرانية، (الجزائر، دار الشهاب، ١٩٨٦)

ابن تيمية شيخ الاسلام أحمد بن عبد الحلیم.
- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، (مصر: مكتبة المننى، دت).
- درء تعرض العقل و النقل، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، (الرياض: جامعة
الامام محمد بن مسعود بالرياض)

- الصغدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط ١، (مصر: دار الهدي المحمدي - السعودية: دار الفضيلة، ٢٠٠٠م).

- موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، (بيروت: دار النهضة، ٨٢).

ابن حزم أبو محمد علي:
الفصل في الملل والاهواء والنحل، (القاهرة: مكتبة الخانجي، دت)

ابن القيم الجوزية:
هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، نشرة حامد الفقى، (القاهرة، مكتبة الرياض الحديثة).

البيروني أبو الريحان،
تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرنولة، (بيروت: دار الكتب، ٧٧).

أفتشيوس البطريرك سعيد بن البطريق:
التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق، (بيروت: مطبعة الأباء اليسوعيين، ١٩١٠).

الباجي ابو الوليد سليمان بن خلف القاضي:
جواب القاضي الباجي على رسالة راهب فرنسا الى المقتدر بالله صاحب سرقسطة - تحقيق د. محمد عبد الله الشرقاوي - مجلة المعهد العالي للدعوة الاسلامية، العدد السادس ١٩٨٤، (السعودية، دار الصحوة ١٩٨٦).

الباجي علي الشافعي:
على التوراة - نشر وتحقيق د. أحمد السقا - (القاهرة: دار الانصار، ١٩٨٠م).

الترجمان عبد الله:
تحفة الاريب في الرد على أهل الصليب - نشرة د. محمود حماية، (القاهرة - دت).

الجاحظ أبو عمرو:
المختار في الرد على النصارى، تحقيق الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، (القاهرة، دار الشعب، ١٩٨٥)

جني بيير شارل،
نشأة المسيحية وتطورها، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)

الجويني أبو المعالي:
شفاء الغليل في الرد على من بدل التوراة والانجيل، (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية، ١٤٠٣هـ)

الخرجي أبو عبيدة:
مقامع هامات الصليبان و مراتع روضات أهل الايمان، حققه و نشره الدكتور محمد شامة بعنوان: "بين المسيحية و الاسلام"، (مصر: مكتبة وهبة، ١٩٧٢).

الدهيري عبد العزيز:

ارشاد الحيارى وزدع من ماروي في اختلاف النصارى، (مصر: مطبعة
التمن، ١٩٠٤)

الرومي غضبان،

تعاليم دينية لأبناء الصابنة، (بغداد، دار الثقافة، ١٩٧٢)

الشهر ستاتي محمد:

الملل و النحل ، مطبوع على هامش الفصل لابن حزم، (مصر: طبعة دار الندوة
الجديدة، دت)

الطبري علي بن ربن المطيب:

الدين و الدولة في اثبات نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم، نشرة عادل
نويهض، (بيروت: دار النهضة، ١٩٧٢)

العامري ابو الحسن:

الاعلام بمناقب الاسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب (مصر: الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٦٧).

عبد الوهاب أحمد:

المسيح في مصادر العقائد المسيحية، (مصر: مكتبة وهبة، ١٩٧٨).

فهيم عزيز،

المدخل إلى العهد الجديد، (مصر: دار الثقافة المسيحية، دت)

القرافي أحمد بن ادريس الصنهاجي

الأجوبة الفاخرة في الرد على الأسئلة الفاجرة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)

الكلبي أبي المنذر هشام،

كتاب الأصنام، (مصر، دار الكتب المصرية، ١٩٩٥)

الليدي داوود،

الصابنة المندائيون، (العراق: دار الثقافة، دت) ج ١، ص ١٦٩-١٧٥

المتطبيب نصر بن يحيى بن عيسى بن سعد:

النصيحة الائمة بفضح الملة النصرانية، تحقيق محمد عبد الله الشراوي، (مصر:
دار الصحوة، ١٩٨٦)

الهندي رحمت الله:

اظهار الحق، (الجزائر، دار الشهاب، ١٩٩٠)

سابعاً: المراجع التاريخية

أبو الفداء اسماعيل،

المختصر في أخبار البشر، (بيروت: دار الفكر - البحار ١٩٥٣).

ابن الأثير علي،

الكامل في التاريخ، صححه: عبد الوهاب النجار، (القاهرة: دار الطباعة المنيرية، ١٣٥٣).

ابن الجوزي عبد الرحمن،

المنتظم في تاريخ الأمم، ط ١، (حيدر آباد الدكن : دائرة المعارف العثمانية، ١٣٥٨)

ابن العماد، الحنبلي،

في أخبار من ذهب، تحقيق: فؤاد سيد، (الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٦١)

الأسنوي جمال الدين،

طبقات الشافعية، تحقيق: عبد الله الجبوري، ط ١، (بغداد: ديوان الأوقاف، ١٩٧٢ م).

الأصفهاني أبو القاسم الراغب،

الاعتقادات، تحقيق شمران العجلي، ط ١، (بيروت: دار الأشراف، ١٩٨٨)

أمين أحمد،

ظهر الإسلام، ط ١، (القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٦٧)

أبوإييه جانين وإيمار أندريه،

تاريخ الحضارات العام، روما وإمبراطوريتها، ط ٢، ترجمة: يوسف داغر وفريد داغر، (بيروت-باريس: دار عويدات، ١٩٨١).

إيمار أندريه و أبوإييه جانين،

تاريخ الحضارات العام، روما وإمبراطوريتها، ط ٢، ترجمة: يوسف داغر وفريد داغر، (بيروت-باريس: دار عويدات، ١٩٨١).

البغدادي الطيب،

تاريخ بغداد أو مدينة السلام، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.).

حسن إبراهيم حسن،

تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ط ٧، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)

حلمي محمد،

الخلافة والدولة في العصر العباسي، (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٧٥)

الحموي محمد ، معجم البلدان، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)

ديورانت ول،

قصة الحضارة، ترجمة محمد بدوي، (مصر: لجنة التأليف والنشر والترجمة، د.ت.)

الدوري عبد العزيز،

تاريخ العراق الإقتصادي في القرن الرابع الهجري، ط ٢ (بيروت: دار المشرق، ١٩٧٤)

ليورانت ول،

قصة الحضارة، (مصر: جامعة الدول العربية، ١٩٦٥)

الذهبي محمد،

شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت، دار الفكر، دت).
سير أعلام النبلاء، تح: المنجد وآخرون، (القاهرة: دار الكتب، ١٩٥٦)
العبر في خير من عبر تحقيق: فؤاد سيد، (الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، ١٩٦١)
ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد الجاوي، ط١، (القاهرة: عيسى
البابي الحلبي، ١٩٦٣).

الروذراوري ظهر الدين،

ذيل كتاب تجارب الأمم، صححه: ه. ف. أمدروز (القاهرة: شركة التمدن
الصناعية، ١٩١٦).

الرومي غضبان،

تعاليم دينية لأبناء الصابئة، (بغداد، دار الثقافة، ١٩٧٢)

السبكي تاج الدين،

طبقات الشافعية الكبرى، ط١، (مصر: المطبعة الحسنية المصرية - د.ت.).

السمعاتي عبد الكريم،

الأنساب، ط١، (حيدر أباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢).

العامري أبو الحسن،

الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، (مصر: الهيئة المصرية
العامّة للكتاب، ١٩٦٧).

العسقلاني ابن حجر،

لسان الميزان، ط١، (حيدر أباد - الدكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٠هـ)

عياض بن موسى،

ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: أحمد عراب، (المغرب: مطبوعات المملكة، ٨٣)

الفاروقي إسماعيل راجي و أمياء راجي الفاروقي،

أطلس الحضارة الإسلامية، مر: رياض نور، ط١، (الرياض: مكتبة العكيان، ٩٨،
ص ١٣٢).

الثليدي داوود،

الصابئة المندائيون، (العرق: دار الثقافة، دت)

متر آدم،

الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ترجمة عبد الهادي أبو ريدة،
ط٤، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧)

محمود حسن أحمد - أحمد إبراهيم الشريف،
العالم الإسلامي في العصر العباسي، ط ١، (مصر: دار الفكر العربي، دت)

اليافعي عبد الله،
مرآة الجنان و عبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، ط ١ (حيدر آباد
الذكن: دائرة المعارف النظامية، ١٣٣٨ هـ).

اليقوي محمد،
تاريخ اليقوي، (بيروت: الدار الجامعية، دت)

ثامنا: المراجع العامة

ابن الجوزي محمد،
الموضوعات، (القاهرة، دار الكتب، دت).

أبوزهرة محمد،
أصول الفقه، (مصر: دار الفكر، ١٩٨٦).

ابن أبي الحديد علي،
شرح نهج البلاغة، (بيروت: دار النهضة، ٧٧)

ابن خلدون عبد الرحمن،
المقدمة، (بيروت، المعارف، دت).

الأسنوي محمد،
الإبهاج في شرح المنهاج، (بيروت: المكتبة الحديث، ٨٧).

البصري أبو الحسين،
المعتمد في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، دت)

البغدادي الخطيب،
الكفاية في علم الرواية، (الهند، حيدر آباد، ١٣٥٧)

امزيان محمد محمد،
منهج البحث الإجتماعي بين الوضعية والمعيارية، ط ١، (الولايات المتحدة
الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١).

إليا بايونس وأحمد فريد،
مقدمة في علم الاجتماع الإسلامي، تر: أمين حسين الرباط، (الرياض: عكاظ
للنشر، ١٩٨٣)

باشا أحمد فؤاد،
"تسقى إسلامي لمنهج للبحث العلمي"، محاضرة قدمت الى ندوة قضايا المنهجية في

الفكر الاسلامي ، جامعة الأمير عقده القادر للعلوم الاسلامية ، قسنطينة - الجزائر
(١٩٨٩).

بريتشارد ايقانز ،

ديانات البدائيين، (بيروت: دار الحداثة، ٩٣)

بوكاي موريس،

الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ترجمة و نشر دار المعارف، (القاهرة: دار
المعارف، ١٩٧٤).

الجوزية ابن القيم،

المنار المنيف، (بيروت: المكتبة العصرية، دت).

حداد سليم،

المعجم النقدي لعلم الاجتماع، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٦)

حساني أحمد،

مباحث في اللسانيات، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٤).

خليفة حسن أحمد،

علاقة الاسلام باليهودية - رؤية اسلامية في مصادر التوراة الحالية، (القاهرة: دار
الثقافة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨).

خليفة عبد الرحمن ابراهيم،

الدخيل في علوم التفسير، (مصر: دار الأزهر، ١٩٧٧)

الخشاب مصطفى،

علم الاجتماع الديني، (القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠)

الرازي فخر الدين،

أساس التقديس، ط١، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٩٥)، ص ١٩٢.
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، (بيروت: دار الكتب، دت)
التفسير الكبير، مفاتيح الغيب، (بيروت: دار الكتب الفكرية، ١٩٨٧)

الرازي محمد،

مختار الصحاح، ط١، (بيروت، دار الكتب العصرية، ١٩٨٧)

الزجاج أبو عبد الله،

تفسير أسماء الله الحسنى، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٧)

الزركشي محمد ،

البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: المكتبة العصرية، ١٩٨٧)

سفاري محمد وآخرون،

علم الاجتماع من التغريب إلى التاصيل، (الجزائر: دار المعرفة)

- السماطوطي نبيل محمد،
الدين والبناء الاجتماعي، (الرياض:الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦).
- السيوطي جلال الدين،
تدريب الراوي شرح تقريب النووي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط١، (مصر: دار
الفكر، د.ت)، ج٢، ص ١٨٠
- الشوكاني محمد،
إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من الأصول، (بيروت: دار المعرفة)، ج١، ٣٨٩.
- الغزالي أبو حامد أحمد،
قانون التأويل، (القاهرة: دار المعارف، دت)
المستقصى من علم الأصول، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٣)
- القزويني جلال الدين محمد،
التلخيص في علوم البلاغة، تحقيق عبد الهادي هنداي، ط١، (بيروت: دار الكتب
العلمية، ١٩٩٧)
- كامل محمود أحمد،
مفهوم العدل في تفسير المعتزلة، (بيروت: درا النهضة العربية، ١٩٨٣)
- المليباري حمزة عبد الله،
الموازنة بين المتقدين و المتأخرين في تصحيح الاحاديث و تعليلها، ط٢، (قسنطينة:
دار الهداية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣).
- المسدي عبد السلام،
التفكير اللساني العربي، (تونس:الدار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦)
- المبارك محمد،
بين الثقافتين، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٢)، ص ١٥
- موافي عثمان،
منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأروبي، (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة
الجامعية)
- النجار عبد الوهاب،
قصص الأنبياء، (الجزائر: مكتبة رحاب، دت)
- تاسعا: المراجع الفلسفية
- ابن سينا علي، الإشارات والتنبيهات، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٧)
النجاة، (مصر: دار المعارف، دت)
- أبو سعده محمد،
الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة، (مصر: دار الكتب، ١٩٩٥)

إخوان الصفا وخلان الوفاء،
رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء-تصحيح: خير الدين الزركلي،
(القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٢٨)

إمام عبد الفتاح إمام،
مدخل إلى الفلسفة، (مصر: دار الثقافة الشعبية، ١٩٨٦).
الميتافيزيقا، (مصر: دار الثقافة الشعبية، ١٩٨٦)

تريكو جول،
العنطق السوري، تر: محمود يعقوبي، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، د.ت)

زيدان محمود،
نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصر، ط ١، (بيروت: دار
النهضة العربية، ١٩٨٩)

صليبيا كمال،
المعجم الفلسفي، (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٧)

طه عبد الرحمان،
أصول الحوار وتجديد علم الكلام، (الدار البيضاء: دار الخطابي)

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
للإنماء، ١٩٩٨)

المنهج في تقويم التراث، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
للإنماء، ١٩٩٨)

العمل الديني وتجديد العقل، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
للإنماء، ١٩٩٦)

فقه الفلسفة، (بيروت-الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي للإنماء، ١٩٩٩)

علي عبد المعطي علي
تيارات فلسفية معاصرة، (مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٤)

الغزالي أبو حامد،
تهافت الفلاسفة، (مصر: دار المعارف، ٦٧)

الغزالي أبو نصر،
رسالة في معاني العقل، (بيروت: دار الكتب الشرقية، ١٩٨٥)

قباري محمد إسماعيل،
علم الاجتماع والفلسفة، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢).

- النشار علي سامي،
مناهج البحث عند مفكري الإسلام، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)
- الصدر محمد باقر،
فلسفتنا، ط٢، (بيروت: دار المعارف للمطبوعات، ١٩٩٨)
- الصنعاني محمد بن إسماعيل،
توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، برعاية: أبو عبد الرحمن صلاح، ط١، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٧)
- غارديه لويس وج قنواطي،
فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، (بيروت: دار الفكر، ٨٢)
- الغزالي أبو حامد،
معيار العلم، (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٨٢) ص ٥٥-٥٦.
- الكردي عبد الحميد،
نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ط١، (السعودية: مكتبة المؤيد، ٩٢)
- كرم يوسف،
تاريخ الفلسفة اليونانية، (مصر: دار المعارف، ٦٩) ص ٢٥٨
- محمد علي عبد المعطي،
تيارات فلسفية معاصرة، (مصر: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٧)
- مهران محمد،
مقدمة في المنطق الرمزي، (مصر: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)،
- يعقوبي محمود،
دروس في المنطق السوري، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٣)، ص ٦٥

عاشرا: المراجع الحاسوبية

- قرآن كريم، الإصدار الثاني، (مصر: شركة صخر العالمية، ١٩٩٨)
- مكتبة الكتب التسعة، الإصدار الثاني، (مصر: شركة صخر العالمية، ١٩٩٨)
- مكتبة العقائد والملل، الإصدار ١،٥ (الأردن: دار التراث، ١٩٩٨)
- المكتبة الألفية في الحديث وعلومه، الإصدار ٢ (الأردن: دار التراث، ١٩٩٨)
- المكتبة الإسلامية الشاملة، (إيران، نورصوفت، ٢٠٠٠)
- نور الحكمة، الإصدار ١، (إيران، نور صوفت، ٢٠٠٠)
- الكتاب المقدس، رع: ماجد كامل، الإصدار الأول، (مصر، دار الكتاب المقدس، ١٩٩٦)

bible explorer,

the complete bible reference library, ver2.0.4,(USA : epiphany soft,1998)

Encyclopedia of the first millinium of christianity,

ver 2 (1to1000 AD), pr Majed Kamal,, (cairo : Majed habib Kamal soft ,1997)

حادي عشر: مواقع الأنترنت

1. C.J.A, Britannica encyclopedia, ed web<www.britannica.com>,(Uk; com Inc, 2000)
2. Rich Elliott, The Encyclopedia of New Testament Textual Criticism, ed web,<www.skypoint.com>,(USA : Greenleaf University,2002).

ثاني عشر: اللغات الأجنبية

Achtemeter, P. J., L'inspiration de l'écriture,
(Montréal, Fides, 1985)

Ansaldi, J., L'articulation de la foi, de la théologie et des Écritures,
(Paris, Cerf, 1991)

Barr, James, The Bible in the Modern World,
(Londres, SCM, 1973)

Bouamama Ali,
la littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines j'usqu'au 8sicle
(Alger: Entreprise nationale du livre,1984)

Bultman. R,
le christianisme primitif. dans le cadre des religions antiques,
(France:Payot,1969)

collective work,
dictionnaire Larousse, (France:larousse, 82)

CHTEMEIER, P. J.,
L'inspiration de l'écriture, (Montréal: Fides, 1985).

Danielou Jean , et Marrou Heuri ,
Nouvelle Histoire de l'Eglise,t1,
(Paris: Editions du Seuil ,1963)

Dasal T,
On the Pragmatic Structure of Conversation,
(USA ;Biblical Studies Press ,1995)

Deffinbaugh Robert, Let Me See Thy Glory –
A Study of the Attributes of God,
(USA ;Biblical Studies Press ,1995)
Reformation
(USA ;Biblical Studies Press , 1998)
Theories of Inspiration,
(USA:Biblical Studies Press , 1998)
Inspiration & Inerrancy,
(USA;Biblical Studies Press , 1998)

- Dufour Leon-X,**
les Evgangiles,
in encyclopoedia universalis , (Paris , E, U,198)
- Duplacy,J,**
Ou on est la critique textuelle du nouveau testament,
(Paris:Gabalda,1959)
- Dodd, C. H., La Bible aujourd'hui,**
(Paris, Desclée de Brouwer, 1980)
- Eliade Mercia ,**
la nostalgie des origines,
(france:gallimard,1969)
Le sacré et le profane,
(France: gallimard,1989)
- Ferré .A.,**
L'historien al-yarqubi et les evangiles,
in Islamochristiana,n°3;1977;pp65-83.
- Frey Louis,**
Analyse ordinale des evangiles Synoptiques,
(Paris:EPHEMouton-Villars/GautierLouis ,1972)
- Gisel, P, Esprit et Ecriture,**
Hokhma, n° 37 (1988), pp. 25-42.
- GiseL, P. et Kaenel, L. (éds.), L'Encyclopédie du protestantisme,**
(Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995)
- Goguel, M,Autorité de Christ et autorité de l'Ecriture,**
Revue d'histoire et de philosophie religieuse, n° 18 (1938)
- Goinelle, A. et voiga, F, Thèses sur l'Ecriture ,**
Etudes théologiques et religieuses, n° 59 (1984/4)
- Govier, Trudy,**
A Practical Study of Argument, 3rd ed.(Wadsworth: Belmont, Calif, 1992)
Problems in Argument Analysis and Evaluation. (Dordrecht: Foris, 1987)
- GOUNELLE, A. et VOUGA, F,**
Thèses sur l'Ecriture ,
in (Etudes théologiques et religieuses, n° 59,1984)
- Grawitz Madeline,**
methodes des sciences sosiales,5ed,
(France:Dalloz,1981)
- Guenon René ,**
la crise du monde moderne,
(Alger:Bouchene,1990)

- Herrick Greg,
Understanding the Basics of the Faith,
(USA;Biblical Studies Press, 2000)
- Jacques, F,
Argumentation et Stratégies Discursives. In:L'Argumentation (Liege; Lempereur, A,ed, 1991)
Du Dialogisme a la Forme Dialoguée. In: Dascal (France: Dascal, 1985)
- Kaenel, L et Gisel, P. (éds.), **L'Encyclopédie du protestantisme,**
(Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995)
- Keathley J. Hampton ,
Angelology The Doctrine of Angels,
(USA ;Biblical Studies Press , 1998)
Common Assaults on the Gospel,
(USA ;Biblical Studies Press , 1998)
- Kraege , J-D.,
L'Ecriture seule,
(Genève, Labor et Fides, 1995)
- LaGrange . M.J.,
L'evangile selon saint Mathieu ,4ed,
(Paris:cerf , 1927)
l'evangile selon saint Marc,5ed,
(Paris:1929)
- lauret Bernard et Refoule francois et autre ,
Initiation a la pratique de la théologie,
(Paris:cerf;1987);
- Leibniz,
Essais,
(France, Garnier Flammarion,1966)
- Luz, U. (éd.),
La Bible : une pomme de discorde,
(Genève, Labor et Fides, 1992)
- Lotta and Macberath,
the elements of logics,
(Wadsworth: Belmont, Calif, 1992)
- M . F,
Jean le Thologien,
(PARIS 1959-1966)
- Monnot Guy ,
Islam et Religions,
(Paris:Maison noeuve, 1986),p 243.
- Mill. J;

- Systeme de logique,**
(France, cerf,1989)
- Mislin Michel,**
pour une science des religions,
(Paris:Le Seuil,1977).
- Mottu, Henry,**
Dix thèses sur le statut des Ecritures,
HOKHMA, N° 60 (1995)
- Pearson L,**
Grammar of Science,
(UK: PLM,97)
- Piaget Jean,**
la naissance de l'intelligence chez l'enfant,
(Paris, Delachaux et niestlé, Neuchatel,1977)
Psychologie et Epistimologie-pour une theorie de la connaissance,
(Paris:editiongouthier,1970)
- Popper K, Objective knowledge, An evolutionary Approach,**
(Oxford, Oxford press university press,1972), pp10-30
- Rivaud Albert,**
Histoire de la philosophie. des origines a la scolastique
mise a jour par Albert Rivaud;2ed; (France:PUF,1960).
- Stiles D. Wayne, II, Th.M,**
The Content and Extent of the Old Testament Canon
(USA;Biblical Studies Press,1998)
- Strauss Richard L.,**
The Joy of Knowing God,
(USA;Biblical Studies Press ,1997)
- Thiollier T;**
Dictionnaire des Religions,
(France: Larousse,1966)
- Vaganay. L**
Introduction a la critique textuelle neo-testamentaire,
(PARIS:1934)
- Wallace Daniel B,**
The Synoptic Problem,
(USA;Biblical Studies Press , 1998)
- Wnithead A,**
Processus and reality,
(UK: PLA,1987)

الفهرس التحليلي لبحث:

منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

مقدمة البحث:

٧

٨
١٠
١١
١٢
١٣

١. إشكالية البحث:
٢. أسباب اختيار البحث:
٣. أهداف البحث:
٤. صعوبات البحث:
٥. إجراءات البحث المنهجية:

الفصل التمهيدي: جهود القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

١٦

١٨
٢١
٢١
٢٣
٢٤
٢٥
٢٥
٢٥
٢٥
٢٥

- المبحث الأول: ترجمة القاضي عبد الجبار
- المبحث الثاني: عرض مؤلفات القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان
١. المغنى في أبواب العدل والتوحيد
 ٢. شرح الأصول الخمسة
 ٣. تثبيت دلائل النبوة
 ٤. المجموع في المحيط بالتكليف
 ٥. متشابه القرآن
 ٦. تنزيه القرآن عن المطاعن
 ٧. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة
 ٨. المعتمد في أصول الفقه

٢٦

المبحث الثالث: الظروف التاريخية لجهود القاضي في دراسة الأديان

٣١
٣١
٣٢
٣٢
٣٢
٣٢
٣٢
٣٣
٣٣
٣٣

- المبحث الرابع: منهج القاضي عبد الجبار في تصنيف مؤلفاته في دراسة الأديان
- أولاً: طرق المفكرين المسلمون في تصنيف مؤلفاتهم في دراسة الأديان
١. منهج التصنيف الكلامي
 ٢. منهج تصنيف علم المال والنحل
 ٣. منهج التصنيف التاريخي
 ٤. المنهج المقارن
- ثانياً: طريقة القاضي عبد الجبار في تصنيف مؤلفاته في دراسة الأديان
١. نهج المغنى والأصول الخمسة والمحيط
 ٢. نهج تثبيت دلائل النبوة
- المبحث الخامس: مصادر القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان

| | |
|----|--------------------------------|
| ٣٣ | أولاً: المصادر النظرية |
| ٣٣ | ١. المصادر الإسلامية |
| ٣٣ | ١. الوحي الإسلامي |
| ٣٤ | ٢. الكتابات الإسلامية |
| ٣٤ | ٢. المصادر غير الإسلامية |
| ٣٥ | ١. الكتب المقدسة |
| ٣٥ | ٢. كتابات أهل الأديان المختلفة |
| ٣٥ | ثانياً: المصادر الإثنوغرافية |
| ٣٥ | ١. الملاحظة |
| ٣٥ | ٢. الملاحظة بالمشاركة |
| ٣٥ | ٣. الإخباريون |
| ٣٥ | ٤. القصص الشعبي |

الباب الأول: أسس منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان ٣٧

الفصل الأول: الأسس الإستيمولوجية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان ٣٩

| | |
|----|---|
| ٤٠ | المبحث الأول: الضوابط المعرفية لموضوع دراسة الأديان في منهج القاضي عبد الجبار |
| ٤١ | المطلب الأول: تحديد موضوع المعرفة في منهج دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٤١ | أولاً: مفهوم معرفة الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٤١ | ١. مفهوم المعرفة |
| ٤٢ | ٢. مفهوم الدين |
| ٤٣ | ثانياً: مجالات البحث في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٤٣ | ١. دراسة تاريخ الأديان |
| ٤٤ | ٢. دراسة مصادر الأديان |
| ٤٤ | ٣. دراسة عقائد الأديان |
| ٤٤ | ٤. دراسة تشريع الأديان |
| ٤٤ | ٥. دراسة السلوك الديني |
| ٤٥ | ٦. دراسة الجماعات الدينية |
| ٤٥ | المطلب الثاني: موضوعية البحث في الحقيقة الدينية عند القاضي عبد الجبار |
| ٤٦ | أولاً: طبيعة الحقيقة الدينية في منهج القاضي عبد الجبار |
| ٤٦ | ١. موضوعية الحقيقة الدينية في منهج القاضي عبد الجبار |
| ٤٧ | ٢. الطيبعية المعيارية لموضوعية البحث في الحقيقة الدينية |
| ٤٨ | ثانياً: البعد العقلي للمعرفة الدينية عند القاضي عبد الجبار |
| ٥٠ | ثالثاً: علاقة دراسة الأديان بالعلوم الأخرى عند القاضي عبد الجبار |
| ٥٠ | ١. طريقة 'المغني' و'الأصول الخمسة' و'المحيط' |
| ٥١ | ٢. طريقة 'فضل الاعتزال' وتثبيت دلائل النبوة |
| ٥٢ | المبحث الثاني: المصادر المعرفية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ٥٢ | المطلب الأول: المعرفة الضرورية |
| ٥٣ | أولاً: البديهيات |
| ٥٣ | ١. البديهيات العقلية |
| ٥٥ | ٢. البديهيات الوجدانية |
| ٥٧ | ثانياً: المدركات |

| | |
|----|---|
| ٥٨ | ١. المعرفة الحسية |
| ٥٩ | ٢. المعرفة المتواترة |
| ٦١ | المطلب الثاني: المعرفة المكتسبة |
| ٦١ | - خصائص المعرفة المكتسبة عند القاضي عبد الجبار |
| ٦١ | ١. الإرادية |
| ٦١ | ٢. القصد |
| ٦١ | ٣. الجزئية |
| ٦٢ | ٤. النظرية |
| ٦٣ | ٥. البنائية |
| ٦٣ | المطلب الثالث: المعرفة السمعية في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٦٤ | أولاً: ضوابط المعرفة السمعية عند القاضي عبد الجبار |
| ٦٤ | ١. ضوابط إثبات المعرفة السمعية عند القاضي عبد الجبار |
| ٦٥ | ٢. ضوابط تفسير المعرفة السمعية عند القاضي عبد الجبار |
| ٦٥ | ٣. ضوابط الاستدلال بالمعرفة السمعية عند القاضي عبد الجبار |
| ٦٦ | ثانياً: تحديد المصادر السمعية المعتمدة في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٦٦ | ١. القرآن الكريم |
| ٦٦ | ٢. السنة النبوية |
| ٦٦ | ١. السنة القطعية |
| ٦٦ | ٢. السنة الظنية |
| ٦٧ | ٣. الإجماع |
| ٦٨ | ثالثاً: أهمية المصادر السمعية المعتمدة في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار |

الفصل الثاني: الأينية الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان ٧١

| | |
|----|--|
| ٧٢ | المبحث الأول: المقولات الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ٧٢ | المطلب الأول: مقولة التوحيد |
| ٧٢ | أولاً: البعد الكلامي لمقولة التوحيد عند القاضي عبد الجبار |
| ٧٣ | ١. توحيد الذات والصفات |
| ٧٤ | ٢. توحيد الفعل الإلهي |
| ٧٦ | ثانياً: البعد الوجودي لمقولة التوحيد عند القاضي عبد الجبار |
| ٧٦ | ١. ثنائية الوجود |
| ٧٧ | ٢. الغائية |
| ٧٧ | ٣. التسخيرية |
| ٧٧ | ٤. المسؤولية |
| ٧٧ | ٥. الترابط |
| ٧٨ | ثالثاً: البعد التطبيقي لمقولة التوحيد عند القاضي عبد الجبار |
| ٧٨ | ١. بداية الدين |
| ٧٩ | ١. الديانات الوضعية هي إسلام محرف |
| ٨٠ | ٣. إنسانية المسيح |
| ٨٠ | ٣. توجيه دراسة الأديان |
| ٨٢ | المطلب الثاني: مقولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر |
| ٨٢ | أولاً: البعد الكلامي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار |
| ٨٤ | ثانياً: البعد التطبيقي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند القاضي عبد الجبار |
| ٨٧ | المبحث الثاني: الوظائف الأساسية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ٨٧ | المطلب الأول: وظيفة الوصف الديني |

| | |
|-----|--|
| ٨٨ | - أسس الوصف عند القاضي عبد الجبار: |
| ٨٨ | ١. مبدأ الملاحظة الموافقة |
| ٨٩ | ٢. مبدأ ترابط الظواهر الدينية |
| ٨٩ | ٣. مبدأ تعدد مداخل الوصف |
| ٩٠ | ٤. مبدأ القراءة المهتدية |
| ٩٠ | ٥. مبدأ التحديد |
| ٩٢ | المطلب الثاني: وظيفة التفسير الديني |
| ٩٣ | أولاً: مبادئ التفسير عند القاضي عبد الجبار |
| ٩٤ | ١. مبدأ مسؤولية التفسير |
| ٩٤ | ٢. مبدأ رفض التقليد |
| ٩٤ | ٣. قاعدة لا عبرة بالخطأ البين |
| ٩٥ | ٤. قاعدة الاستعانة بأهل الاختصاص |
| ٩٥ | ٥. مبدأ الدليل |
| ٩٥ | ٦. قاعدة بطلان تسلسل المسببات |
| ٩٥ | ٧. مبدأ الاشتقاق |
| ٩٦ | ٨. قاعدة الترجيح |
| ٩٦ | ثانياً: العوامل الأساسية للتفسير عند القاضي عبد الجبار |
| ٩٨ | ١. العامل النفسي |
| ٩٩ | ٢. العامل الفكري |
| ٩٩ | ٣. العامل الاجتماعي |
| ١٠٠ | ٤. العامل السياسي |
| ١٠٠ | ٥. العامل التشريعي |
| ١٠٠ | ٦. العامل الاقتصادي |
| ١٠١ | ٧. العامل الإلهي |
| ١٠٢ | ثالثاً: عمليات التفسير الأساسية عند القاضي عبد الجبار |
| ١٠٢ | ١. تنقيح المناط |
| ١٠٢ | ٢. تحقيق المناط |
| ١٠٣ | ١. التحقيق المالي |
| ١٠٣ | ٢. التحقيق العلي |
| ١٠٣ | المطلب الثاني: وظيفة التصنيف الديني |
| ١٠٥ | أولاً: طرق التصنيف |
| ١٠٥ | ١. التجنيس |
| ١٠٥ | ٢. التقسيم |
| ١٠٥ | ثانياً: ملاحظ التصنيف |
| ١٠٥ | ١. الملحظ المعياري |
| ١٠٦ | ٢. الملحظ الكلاسي |
| ١٠٦ | ٣. الملحظ الاجتماعي |

الباب الثاني: نسق استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان ١٠٧

| | |
|-----|---|
| ١٠٩ | الفصل الأول: الأسس الاستدلالية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١١٠ | المبحث الأول: الأسس العامة لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١١١ | المطلب الأول: محددات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١١١ | أولاً: مفهوم استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١١٢ | ثانياً: الأدوار التداولية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |

| | |
|-----|---|
| ١١٤ | ١. عرض الدعوى |
| ١١٤ | ٢. التدليل |
| ١١٥ | ٣. الاعتراض |
| ١١٦ | ٤. وجه التخلص من المنع |
| ١١٨ | المطلب الثاني: مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١١٩ | أولاً: بنية مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١١٩ | ١. مكونات مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٢٠ | ٢. تكوين مقدمات استدلال القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٢١ | - تحديد مواد مقدمات الاستدلال |
| ١٢١ | - صياغة مقدمات الاستدلال |
| ١٢٢ | ثانياً: أنواع مقدمات استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٢٢ | ١. أنواع المقدمات باعتبار الكلية |
| ١٢٢ | ٠١. العامة |
| ١٢٢ | ٠٢. الخاصة |
| ١٢٢ | ٢. أنواع المقدمات باعتبار التركيب |
| ١٢٢ | ٠١. بسيطة |
| ١٢٣ | ٠٢. مركبة |
| ١٢٣ | ٣. أنواع المقدمات باعتبار موضوعها |
| ١٢٣ | ٠١. الدعوى الضرورية |
| ١٢٣ | ٠٢. الدعوى الإلهية |
| ١٢٣ | ٠٣. الدعوى الخبرية |
| ١٢٣ | ٠٤. الدعوى التحسينية |
| ١٢٤ | ٠٥. الدعوى التشريعية |
| ١٢٤ | ٠٦. الدعوى الاختبارية |
| ١٢٤ | ٠٧. الدعوى الحسية |
| ١٢٤ | ٤. أنواع المقدمات باعتبار يقينها |
| ١٢٤ | ٠١. قطعية |
| ١٢٤ | ٠٢. ظنية |
| ١٢٥ | ٥. أنواع المقدمات باعتبار الاعتراض |
| ١٢٥ | ٠١. الشبهة المتصلة |
| ١٢٥ | ٠٢. الشبهة المنفصلة |
| ١٢٥ | المبحث الثاني: بنية استدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٢٦ | المطلب الأول: الخصائص التركيبية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٢٦ | أولاً: الخاصية العقلانية |
| ١٢٨ | ثانياً: الخاصية الإبنائية |
| ١٢٩ | ثالثاً: الخاصية الموضوعية |
| ١٣٠ | المطلب الثاني: الضوابط القيمة لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٣٠ | أولاً: النظر في بنية مقدمات الاستدلال |
| ١٣١ | ثانياً: النظر في تركيب مقدمات الاستدلال |
| ١٣١ | ثالثاً: النظر في مرجع مقدمات الاستدلال |
| ١٣٢ | المطلب الثالث: القواعد التنظيمية لاستدلال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٣٢ | أولاً: قاعدة الترتيب |
| ١٣٣ | ١. ترتيب الأدلة والأصول |
| ١٣٣ | ٢. ترتيب الأبواب والمذاهب |
| ١٣٣ | ١. التنضيد |
| ١٣٤ | ٢. التجنيس |

| | |
|-----|---|
| ١٣٤ | ٣. التسيم |
| ١٣٤ | ثانيا: قاعدة الإظهار |
| ١٣٥ | ثالثا: قاعدة التفرع |
| ١٣٥ | ١. مبدأ الاستبدال |
| ١٣٦ | ٢. مبدأ التوريث |
| ١٣٧ | المطلب الرابع: المبادئ التداولية لاستبدال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٣٨ | أولا: مبدأ مقلم الاستبدال |
| ١٣٨ | ثانيا: مبدأ كيف الاستبدال |
| ١٣٨ | ١. الأمانة العلمية |
| ١٣٩ | ٢. البراءة المنهجية |
| ١٣٩ | ٣. التراتب المتعاقل |
| ١٤٠ | ثالثا: مبدأ تفعيل الاستبدال |
| ١٤٠ | رابعا: مبدأ بيان الاستبدال |
| ١٤٠ | ١. الإظهار |
| ١٤١ | ٢. الوضوح |
| ١٤١ | ٣. الإيجاز |
| ١٤٢ | خامسا: مبدأ أخلاق الاستبدال |
| ١٤٣ | المبحث الثالث: أنماط استبدال منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان |
| ١٤٤ | المطلب الأول: منهج نظر القاضي عبد الجبار في استلزامات حدود الأدلة |
| ١٤٤ | أولا: التوافق |
| ١٤٤ | ١. الترادف |
| ١٤٤ | ٢. التماثل |
| ١٤٥ | ٣. التناقض |
| ١٤٥ | ثانيا: التراكب |
| ١٤٦ | ١. العطف |
| ١٤٦ | ٢. القسمة (الفصل) |
| ١٤٦ | ٣. العلة |
| ١٤٧ | ١. قاعدة إثبات المقدم |
| ١٤٧ | ٢. قاعدة إنكار التالي |
| ١٤٨ | ٣. قاعدة بطلان التسلسل |
| ١٤٩ | المطلب الثاني: منهج نظر القاضي عبد الجبار في استلزامات جوامع الأدلة |
| ١٤٩ | أولا: تحديد القياس وبنيته عند القاضي عبد الجبار |
| ١٤٩ | ١. الأصل |
| ١٤٩ | ٢. الفرع |
| ١٤٩ | ٣. التشبه (أو الجامع أو العلة) |
| ١٥٠ | ثانيا: أشكال القياس عند القاضي عبد الجبار |
| ١٥٠ | ١. أشكال القياس باعتبار المجال |
| ١٥٠ | ١. قياس الغائب على الشاهد |
| ١٥٠ | ٢. قياس الفقه |
| ١٥١ | ٢. أشكال القياس باعتبار الحكم |
| ١٥١ | ١. قياس الطرد |
| ١٥١ | ٢. قياس العكس |
| ١٥١ | ٣. أشكال القياس باعتبار عدد الفروع |
| ١٥١ | ١. قياس |
| ١٥١ | ٢. (استقراء) تتبع |
| ١٥٢ | ٤. أشكال القياس باعتبار ذكر المقدمات |
| ١٥٢ | ١. جلي |

١٥٢
١٥٢
١٥٢
١٥٢

٢. خفي (الزام)
٥. أشكال القياس باعتبار الوظيفة
١. قياس. بحث
٢. قياس خلف

١٥٤ **الفصل الثاني: الطرق النقدية لمنهج القاضي عبد الجبار في دراسة الأديان**

١٥٦
١٥٨
١٥٩
١٦٠
١٦١

المبحث الأول: المنهج الميتافيزيقي
أولاً: مفهوم الميتافيزيقا عند القاضي عبد الجبار
ثانياً: أسس المنهج الميتافيزيقي عند القاضي عبد الجبار
١. النظرية
٢. التعلق

١٦٣
١٦٤
١٦٤
١٦٦
١٦٦
١٦٦
١٦٦

المبحث الثاني: المنهج التاريخي
أولاً: أسس التحليل التاريخي عند القاضي عبد الجبار
١. العادة التاريخية
٢. التركيب التاريخي
١. الأدلة الموثوقة
٢. عدم التناقض
٣. النظرة الكلية

١٦٧
١٦٧
١٦٨
١٦٨
١٦٩

ثانياً: أنواع البحث التاريخي عند القاضي عبد الجبار
٣. البحث الإعجازي
٤. البحث الكلامي
١. البحث الفكري
٢. البحث الطبقي

١٦٩
١٦٩
١٧٠
١٧١
١٧١
١٧٢
١٧٣
١٧٣
١٧٤

المبحث الثالث: المنهج المقارن
- أسس المنهج المقارن في دراسة الأديان عند القاضي عبد الجبار
- تطبيقات المنهج المقارن عند القاضي عبد الجبار
١. الدراسة المقارنة للأديان
١. التحليل المقارن للنماذج العقديّة
٢. التحليل المقارن للشانعات الدينية
٢. الدراسة التكوينية للأديان
١. دراسة أصالة الدين
٢. دراسة التحريف

الباب الثالث: منهج القاضي عبد الجبار في نقد مصادر الأديان المقدّسة ١٧٧

١٨٠
١٨٥
١٨٥
١٨٥

الفصل الأول: منهج القاضي عبد الجبار في توثيق مصادر الأديان المقدّسة

المبحث الأول: منهج القاضي عبد الجبار في نقد رواة مصادر الأديان المقدّسة
المطلب الأول: نقد عدالة رواة مصادر الأديان المقدّسة
- مفهوم عدالة رواة مصادر الأديان المقدّسة

- ١٨٦ - شروط عدالة رواية مصادر الأديان المقدسة
١٨٦ أولاً: التكليف
١٨٦ ثانياً: الدين
١٨٧ ثالثاً: السلامة من أسباب الفسوق
١٨٧ ١. الكذب
١٨٧ ٢. المجانة
١٨٨ ٣. الجهالة
١٨٨ ٤. السلامة من خوارم المروءة
- ١٨٩ **المطلب الثاني: نقد ضبط رواية مصادر الأديان المقدسة**
١٨٩ - مفهوم الضبط
١٩٠ أولاً: شروط الضبط عند القاضي عبد الجبار
١٩٠ ١. إتقان المحفوظ
١٩٠ ٢. السلامة من عوارض الضبط.
١٩١ ثانياً: أمارات اختلال الضبط عند القاضي عبد الجبار
١٩١ ١. الغرابة
١٩٢ ٢. الاختلافات
١٩٢ ٣. الاستحالة
١٩٤ ثالثاً: أقسام الضبط عند القاضي عبد الجبار
١٩٤ ١. الدرجة العليا
١٩٤ ٢. الدرجة الوسطى
١٩٤ ٣. الدرجة النادرة
١٩٥ - الحكم على الراوي عند القاضي عبد الجبار
١٩٥ ١. طبقة الوثاقة
١٩٥ ٢. طبقة القبول
١٩٥ ٣. طبقة الضعف
١٩٥ ٤. طبقة الترك
- ١٩٦ **المبحث الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في نقد روايات مصادر الأديان المقدسة**
١٩٦ **المطلب الأول: منهج القاضي عبد الجبار في الدراسة الاعتبارية لروايات مصادر الأديان المقدسة**
١٩٧ أولاً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة اتصال روايات مصادر الأديان المقدسة
١٩٧ ١. العوارض الروائية
١٩٨ ٢. العوارض التاريخية
١٩٩ ثانياً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة غرابة روايات مصادر الأديان المقدسة
٢٠٠ ١. دراسة الدواعي
٢٠٠ ٢. دراسة الصوارف
٢٠١ ثالثاً: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة اختلافات روايات مصادر الأديان المقدسة
٢٠١ ١. زيادة لفظ
٢٠٢ ٢. زيادة راو
- ٢٠٣ **المطلب الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في الدراسة التحليلية لروايات مصادر الأديان المقدسة**
٢٠٣ أولاً: الدراسة لعقلية روايات مصادر الأديان المقدسة
٢٠٣ ١. مجال المعقولات
٢٠٥ ٢. مجال الشرعيات
٢٠٦ ثانياً: الدراسة للتكوينية لروايات مصادر الأديان المقدسة
٢٠٦ ١. المكونات الراجعة إلى ضبط الراوي
٢٠٧ ٢. المكونات الراجعة إلى عدالة الراوي
- ٢٠٩ **المبحث الثالث: منهج القاضي عبد الجبار في الحكم على مصادر الأديان المقدسة**

| | |
|-----|---|
| ٢٠٩ | المطلب الأول: الحكم على عدد طرق مصادر الأديان المقدسة |
| ٢١٠ | أولاً: المصدر المتواتر |
| ٢١٠ | ثانياً: المصدر الأحاد |
| ٢١١ | المطلب الثاني: الحكم على صدق مصادر الأديان المقدسة |
| ٢١١ | أولاً: المصادر التي يعلم صدقها |
| ٢١٢ | ثانياً: المصادر التي يعلم كذبها |
| ٢١٢ | ثالثاً: المصدر التي لا يعلم حالها |
| ٢١٢ | المطلب الثالث: الحكم على درجة توثيق مصادر الأديان المقدسة |
| ٢١٢ | أولاً: المصدر المرود |
| ٢١٣ | ثانياً: المصدر المقبول |
| ٢١٣ | المطلب الرابع: الحكم على مخرج مصادر الأديان |
| ٢١٤ | أولاً: المصدر الإلهي |
| ٢١٤ | ثانياً: المخرج النبوي |
| ٢١٦ | ثالثاً: المصدر المحرف |
| ٢١٦ | رابعاً: المخرج الوضعي |

٢١٨ الفصل الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة

| | |
|-----|---|
| ٢٢١ | المبحث الأول: الأسس الخاصة لمنهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢١ | المطلب الأول: مفهوم ووظيفة تحليل مصادر الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٢٢١ | أولاً: مفهوم تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار |
| ٢٢١ | ١- مفهوم التحليل |
| ٢٢٢ | ٢- مفهوم مصادر الأديان |
| ٢٢٥ | ثانياً: وظائف تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار |
| ٢٢٥ | ١- التعرف على صاحب المصدر الديني المقدس وشروطه التاريخية |
| ٢٢٦ | ٢- تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢٦ | ٣- نقد البنى الأساسية لمصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢٦ | ٤- دراسة اتساق مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢٦ | ٥- الكشف عن الروايد التاريخية لمصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢٧ | ٦- فحص دعوى قداسة مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢٧ | المطلب الثاني: محددات تحليل مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار |
| ٢٢٨ | أولاً: وحدات منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢٨ | ١- الكلمة |
| ٢٢٨ | ٢- المقطع |
| ٢٢٨ | ٣- الفكرة |
| ٢٢٩ | ٤- النص |
| ٢٢٩ | ثانياً: مجالات منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٢٩ | ١- المجال المعجمي |
| ٢٣٠ | ٢- المجال الإنشائي |
| ٢٣٠ | ٣- المجال الديني |
| ٢٣٠ | ٤- المجال التاريخي |
| ٢٣١ | ٥- المجال الإنساني |
| ٢٣٢ | المبحث الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في تفسير خطاب مصادر الأديان المقدسة |
| ٢٣٢ | أولاً: إعمال ظاهر خطاب مصادر الأديان المقدسة ما لم يتعذر |

- ثانيا: البحث عن قرآن وضوح خطاب مصادر الأديان المقدسة
 ٢٣٤ ١. المستقل بنفسه
 ٢٣٥ ٢. غير المستقل بنفسه
 ٢٣٥ ١. القرآن المقالية
 ٢٣٦ ٢. القرآن المقامية
 ٢٣٨ ثالثا: توظيف الدليل العقلي في دراسة الحقيقة الدينية في خطاب مصادر الأديان المقدسة
 ٢٤١ رابعا: رد متشابه خطاب مصادر الأديان المقدسة إلى محكمه

- المبحث الثالث: منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مكونات خطاب لمصادر الأديان المقدسة
 ٢٤٥ المطلب الأول: منهج القاضي عبد الجبار في تحليل البنية الكلامية لمصادر الأديان المقدسة
 ٢٤٦ - العمليات النقدية الأساسية لتحليل البنية الكلامية لمصادر الأديان المقدسة
 ٢٤٧ أولا: جمع نصوص أصول مصادر الأديان المقدسة
 ٢٤٧ ثانيا: تركيب نصوص أصول مصادر الأديان المقدسة
 ٢٤٨ ثالثا: الحكم على موقف نصوص أصول مصادر الأديان المقدسة
 ٢٤٩ ١. خطاب معجز
 ٢٤٩ ٢. خطاب عقلي
 ٢٤٩ ٣. خطاب ممكن
 ٢٤٩ ٤. خطاب مستحيل

- المطلب الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في تحليل مقاصد خطاب مصادر الأديان المقدسة
 ٢٥٠ أولا: المبادئ العامة للتحليل المقاصدي عند القاضي عبد الجبار
 ٢٥٠ ١. مبدأ التحسين العقلي
 ٢٥١ ٢. مبدأ الصلاح و الأصلاح
 ٢٥٢ ١. الإلهية
 ٢٥٢ ٢. المعقولية
 ٢٥٢ ٣. الإنسانية
 ٢٥٢ ٤. رعاية الأصلاح
 ٢٥٣ ٥. مكارم الأخلاق

- ثانيا: الإجراءات العامة للتحليل الأصولي عند القاضي عبد الجبار
 ٢٥٣ ١. جمع أحكام مصادر الأديان المقدسة
 ٢٥٣ ٢. استخراج مقاصد مصادر الأديان المقدسة
 ٢٥٤ ٣. الحكم على مقاصد مصادر الأديان المقدسة
 ٢٥٤ ١. خطاب نافع
 ٢٥٤ ٢. خطاب ضار

- المطلب الثالث: منهج القاضي عبد الجبار في تحليل البنية الأسلوبية لمصادر الأديان المقدسة
 ٢٥٥ - مفهوم وأهداف دراسة أسلوب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار
 ٢٥٥ ١. تحقيق وتوثيق أسلوب خطاب مصادر الأديان المقدسة
 ٢٥٦ ٢. دراسة إلهية مصادر الأديان المقدسة
 ٢٥٦ أولا: أسس دراسة أسلوب مصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار
 ٢٥٩ ثانيا: تطبيقات للدراسة الأسلوبية لمصادر الأديان المقدسة عند القاضي عبد الجبار
 ٢٥٩ ١. القرآن الكريم
 ٢٦٠ ٢. الكتاب المقدس

| | |
|-----|--|
| ٢٦٤ | الفصل الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة أسس إلهيات الأديان |
| ٢٦٥ | المبحث الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في إثبات الإلهيات |
| ٢٦٦ | المطلب الأول: نظرية الاضطرار |
| ٢٦٨ | المطلب الثاني: نظرية التقليد |
| ٢٧٢ | المطلب الثالث: نظرية الإثبات النقلى |
| ٢٧٦ | المطلب الرابع: نظرية الإثبات العقلى |
| ٢٧٨ | المبحث الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة الإلهيات |
| ٢٧٩ | المطلب الأول: منهج القاضي عبد الجبار في إثبات وجود محدث الكون |
| ٢٨٢ | أولاً: دليل وجود الأعراض |
| ٢٨٤ | ثانياً: دليل حدوث الأعراض |
| ٢٨٦ | ثالثاً: دليل عدم خلو الأجسام عن الأعراض |
| ٢٨٧ | رابعاً: دليل استلزام عدم خلو الأجسام من الأعراض لحدوثها |
| ٢٨٩ | خامساً: دليل محدث العالم هو الله تعالى |
| ٢٨٩ | ١. دليل وجود المحدث |
| ٢٨٩ | ٢. دليل التوهية المحدث |
| ٢٩٢ | المطلب الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في التعميد لتحديد صفات محدث الكون |
| ٢٩٢ | أولاً: قاعدة التعمل |
| ٢٩٢ | ١. مبدأ التوجيه النقلى للعقل |
| ٢٩٤ | ٢. مبدأ الاستبدال بالشاهد |
| ٢٩٥ | ثانياً: قاعدة التنزيه |
| ٢٩٥ | ١. مبدأ التوحيد |
| ٢٩٥ | ٢. مبدأ المخالفة |
| ٢٩٦ | ٣. مبدأ الشبيه |
| ٢٩٧ | ٤. مبدأ نفي البلكفة |
| ٢٩٨ | ٥. مبدأ الصلاح والأصلح |
| ٢٩٩ | ٦. مبدأ التأويل |
| ٣٠٠ | ثالثاً: قاعدة التصنيف |
| ٣٠٠ | ١. تقسيم الصفات باعتبار كيفية الإثبات |
| ٣٠٠ | ١. الصفات الثبوتية |
| ٣٠٠ | ٢. الصفات المتغيرة |
| ٣٠١ | ٢. تقسيم الصفات باعتبار كيفية الوجود |
| ٣٠١ | ١. ما يجب له في كل حال من الصفات |
| ٣٠١ | ٢. ما يجب له تعالى من الصفات في وقت دون وقت |
| ٣٠١ | ٣. ما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت |
| ٣٠٢ | ٣. تقسيم الصفات باعتبار كيفية الاختصاص |
| ٣٠٢ | ١. ما يختص به الله تعالى على وجه لا يشاركه أحد |
| ٣٠٢ | ٢. ما لا يختص به الله تعالى |
| ٣٠٢ | ٣. ما يشاركه غيره في نفس الصفة، وفي جهة الاستحقاق |

٣٠٤ الفصل الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في الصفات الإلهية

| | |
|-----|--|
| ٣٠٦ | المبحث الأول: منهج القاضي عبد الجبار في نقد نظريات الأديان في الصفات الثبوتية |
| ٣٠٧ | المطلب الأول: منهجه في دراسة نظريات الأديان في القدرة الإلهية |
| ٣١١ | المطلب الثاني: منهجه في دراسة نظريات الأديان في العلم الإلهي |
| ٣١٥ | المطلب الثالث: منهجه في دراسة نظريات الأديان في الحياة الإلهية |
| ٣١٩ | المطلب الرابع: منهجه في دراسة نظريات الأديان في دراسة السمع والبصر والإدراك الإلهي |
| ٣٢٢ | المطلب الخامس: منهجه في دراسة نظريات الأديان في الوجود الإلهي |
| ٣٢٤ | المطلب السادس: منهجه في دراسة نظريات الأديان في الإرادة الإلهية |
| ٣٢٧ | المطلب السابع: منهجه في دراسة نظريات الأديان في القدم الإلهي |
| ٣٣٠ | المبحث الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في الصفات السلبية |
| ٣٣١ | المطلب الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في نفي الحاجة |
| ٣٣٤ | المطلب الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في نفي الجسمية |
| ٣٣٩ | المطلب الثالث: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظريات الأديان في نفي الثاني |

الباب الخامس: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة أساق الأديان ٣٤٥

| | |
|-----|--|
| ٣٤٨ | الفصل الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نشأة الأديان ونبيها |
| ٣٤٩ | المبحث الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نشأة الأديان |
| ٣٥٠ | المطلب الأول: أصول الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٣٥٠ | - الأساس النفسي |
| ٣٥١ | - الأساس الموضوعي |
| ٣٥١ | أولاً: النبوة |
| ٣٥٣ | ثانياً: التحريف |
| ٣٥٦ | ثالثاً: الدعاية |
| ٣٥٩ | المطلب الثاني: أسس تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٣٥٩ | أولاً: مفهوم تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٣٦٠ | ١. أنواع التغير الديني باعتبار المصدر |
| ٣٦١ | ٢. أنواع التغير الديني باعتبار حكم للتغير |
| ٣٦١ | ثانياً: عوامل تغير الأديان عند القاضي عبد الجبار |
| ٣٦٢ | ١. العامل الإلهي |
| ٣٦٢ | ٢. العامل النفسي |
| ٣٦٣ | ٣. العامل الفكري |
| ٣٦٤ | ٤. العامل الاجتماعي والسياسي |
| ٣٦٦ | المبحث الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة بنية الأديان |
| ٣٦٦ | - الجماعات الدينية عند القاضي عبد الجبار |
| ٣٦٩ | ١. أنواعها باعتبار العقيدة الدينية |
| ٣٧٠ | ٢. أنواعها باعتبار العقل |
| ٣٧٠ | ٣. أنواعها باعتبار الزهد |
| ٣٧١ | ٤. أنواعها باعتبار النعمة |
| ٣٧٢ | ٥. أنواعها باعتبار الظهور |
| ٣٧٣ | ٨. أنواعها باعتبار الحكم |
| ٣٧٣ | - خصائص الجماعات الدينية عند القاضي عبد الجبار |

الفصل الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظم الأديان

المبحث الأول: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظام إلهيات الأديان

المطلب الأول: طبيعة إلهيات الأديان عند القاضي عبد الجبار

المطلب الثاني: التحليل النظامي لإلهيات الجماعات الدينية عند القاضي عبد الجبار

أولاً: التحليل النظامي لنظريات الجماعات الدينية في الوجود الإلهي

ثانياً: التحليل النظامي لنظريات الجماعات الدينية في الذات الإلهية

ثالثاً: التحليل النظامي لنظريات الجماعات الدينية في الصفات الإلهية

رابعاً: التحليل النظامي لنظريات الجماعات الدينية في الفعل الإلهي

المبحث الثاني: منهج القاضي عبد الجبار في دراسة نظام تنظيم الأديان

المطلب الأول: نشأة التنظيم الديني وبنائه

- نشأة التنظيم الديني

- بنية التنظيم الديني

المطلب الثاني: أنواع قادة التنظيم الديني

- أنواع قادة التنظيم الديني

١. نبي

٢. متبني

٣. منتحل

٤. عالم

- طرق دراسة قادة التنظيم الديني

١. الدراسة الإعجازية

٢. الدراسة السلوكية

٣. الدراسة الخطابية

المطلب الثالث: وظائف التنظيم الديني

١. الوظيفة الدينية

٢. الوظيفة الرئاسية

٣. الوظيفة التشريعية

١. دراسة الالتزام التشريعي

٢. دراسة المقاصد التشريعية

خاتمة البحث

الفهرس التقنية للبحث:

١. فهرس الآيات القرآنية

٢. فهرس الأحاديث النبوية

٣. فهرس آيات الكتاب المقدس

٤. فهرس المراجع

٥. فهرس التحليل للموضوعات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المحراب - الجزائر، جانفي ٢٠٠٣

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية