ضوابط تأويل النص القرآني عند الجاحظ عمرو بن بحر بين الدلالة اللغوية والمذهب الكلامي

أ.**محزم عزيز**
جامعة قسنطينة 1

ملخص:
يحاول البحث أن يستنطق مدونة الجاحظ في مقاربتها للنص القرآني فهمًا وتأويلاً،إذ وجد الجاحظ في اللغة السند المتين لفهم كلام الله، بوساطة ظواهر المجاز والمثل إضافة لدرايته الواسعة بكلام العرب وطرق تصرفها في توجيهه بين حالات الحقيقة والمجاز،أراد الجاحظ أن يجعل للتأويل القرآني قانونًا ضابطًا عن طريق اللغة وكذلك أدلة العقول من وسط دائرة علم الكلام الاعتزالية بحيث يتحقق التأويل بوساطة قصد المتكلم الذي تدل عليه اللغة وما تجيزه العقول وتمنعه في حقه تعالى ليكون ذلك هو القانون العام المؤدي إلى الفهم الصحيح للنص القرآني.

Résume:
Cette recherche essaye d'interpeller le corpus d aljahid qui approche le texte coranique du point de vue de la compréhension et de l'interprétation. enffet aljahid
a trouvé dans la langue l'appui solide pour l'entendement de la parole divine a travers la phénomène des figure de styles. En plus de sa maitrise de la parole des arabes et leur comportement pou l'orientation entre la vérité et la métaphore aljahid avoulu de faire de l'interprétation coranique une loi qui règlement par le bars de la langue et les preuves des raisons de l'intérieur du cercle de la rhétorique des moutazila en sorte que l'interprétation se réalise a travers l'intention de l'orateur exprimée par la langue dans le cadre de ce que permet la raison ou l'interdit a l'égard du tout puissant qui il soit la loi générale menant a la juste interprétation du texte coranique.

تمهيد

يمثل الفكر الاعتزالي حيّزًا مهمًا من دائرة علم الكلام الإسلامي،وكما هي وظيفة علم الكلام نهض المعتزلة بجدّ لدفع شبه الخصوم، والدفاع عن صفاء عقيدة التوحيد أمام تيارات الدهرية، والثنوية، والتثليت وغيرها من النّحل غير الإسلامية، وأيضًا من نزعات التّجسيم والتّشبيه والجبر داخل الثقافة الإسلامية،وعد المعتزلة أنفسهم "المعنيون بالتوحيد والذّب عنه من بين العالمين"[1] فقد كانت حملتهم خاصة على المجوس والجبرية[2] قال الجاحظ يوضّح دور المتكلمين في الذّب عن الدّين "لولا الكلام لم يقم لله دين، ولم نبن من الملحدين،ولم يكن بين الباطل والحق فرقٌ، ولا بين النبي والمتنبي فصلٌ، ولا بانت الحجة من الحيلة، والدّليل من الشبهة"[3] بل إنّ المتكلمين- وعلى رأسهم المعتزلة- هم دواء العامة من أسقام الجهل وعلمهم عصمةٌ لهم من الهلاك أينما وجدوا و"لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النّحل"[4] لذلك فهم المعنيون بنشر التوحيد، وتخليص العقل من غشاوة الجهل بين جميع الناس لا بين المسلمين فحسب.

دافع الجاحظ عن التّوحيد ضد التّشبيه والعدل ضد الجبر، ولم يترك في سبيل هذه الغاية موقفًا إلا وأوضح فيه رأيه، ولا حجةً لخصم إلا ونقضها ، فقد رأى أنّ عصره قد غلب عليه التّشبيه والجبر[5] وعمّ أمرهما حتّى استمال دهماء الناس، وعامّتهم رؤساءٌ زاغوا بفهومهم الكليلة عن مقاصد القرآن وتأّولوه على غير مراد قائله، الذي يتّصف بالعدل ويتنزّه عن الشّبيه والنّد، ومتى جهله المتأّول وجهل ما يحيله العقل في حقه ويمنعه هلك وزاغ وحمل آي الكتاب على التحريف. قال الجاحظ في علة ضلال الناس عن جادّة الحق حسبه ومن أين دخلهم الخطأ في فهم كلام الله قال "ولم يهلك الناس كالتأويل"[6] فهؤلاء إنما تمسّكوا –حسب المرتضى- بظواهر الأخبار، لا يرجعون إلى تحقيق ولا نظر[7]لا يستثنى من ذلك عوام المسلمين، ولا علماء الملل من غيرهم المعدودين في زمرة المحققين الآخذين بالعقل، بل إنّ خطر هؤلاء الأخيرين أكبر، وكيدهم أشدّ وأضرّ مع فساد مقالتهم البيّنة، واعوجاج مسالك الدّليل عندهم الواضحة، فقد كان أهل الكتاب من النصارى خاصةً كما يؤكد الجاحظ[8] يتّبعون المتناقض من الأحاديث والضعيف من أسانيد الروايات، والمتشابه من آي الكتاب، ثم يغرون الضعفاء والعوام بالسؤال عنها مع تهتّك واضح في سيرتهم، وميلٍ جلي للتحلل من ربقة الدّين، فيفسدون العامة من بابي التّشكيك والتّأويل.

1- حجية العقل في فهم كلام الله

إن الكلّ يجمع على أنّ فكر المعتزلة وتأويلهم للقرآن هو محاولة لفهم كلام الله بواسطة العقل[9]، ولأنّ العقل هو الحجّة بين كل ما وهب الله للإنسان فهو "وكيل الله عند الإنسان"[10] به تعرف الدنيا ويعرف الدين لا فرق بينهما في ذلك، وميزان العقل سار على أمور الدّنيا كما أمور الآخرة "وإنما الفرق بين الدّين والدّنيا اختلاف الدارين من الدنيا والآخرة فقط، والحكم هنا الحكم هناك"[11] لذلك كان الاعتزال في جوهره "عقل النّص بقوى بشريّة صرف،لا فرق بين هذا المعنى وما تعنيه كلمة رأي أوكلمة تأويل"[12] حتى اعتبر خصوم المعتزلة تأويلهم للقرآن مرادفًا للرأي، وتحكيم العقل في ما لا قدرة له عليه.

لقد استجاب المعتزلة للتّحدي الذي فرضه النص القرآني على متلقيه، من تحقيق مطلق التنزيه مع وجود ما يوهم التّشبيه،ومن وجوه الدّلالات المحتملة في ثنايا سوره وآياته التي يجب أن تؤوّل، فكان يجب أن تحمل الآيات على قصد المتكلّم بها وتفهم على مراده منها، وهذا بالاستعانة بطريقة فهم من نزل النص بلغتهم، وهم العرب قال الجاحظ يبيّن طريقة تأويله لآي الكتاب "...وقد بيّنت ذلك بالوجوه القريبة، والدّلالات المختصرة،وبالأشعار الصحيحة والأمثال السّائرة،واستشهدت الكلام المعروف،والقياس على الموجود"[13] فقد أظهر الجاحظ ما يجب أن تحمل عليه آي القرآن على مستوى اللغة وأدلّة العقول، فكان المجاز على المستوى اللّغوي حلاً للتعارض بين ظاهر النص والعقل، وعلى المستوى العقلي اعتمد المعتزلة قياس الغائب على الشاهد لإدراك المطلق في مخالفته للمحدود من كل وجه، واعتماد قياس المخالفة لا قياس المطابقة كما يمكن أن توهمه عبارة " قياس الغائب على الشاهد" أوعبارة "القياس على الموجود"[14] لقد خطّأ المعتزلة خصومهم عندما "تعلّقوا بالآيات المتشابهة، وتركوا أن يتأّولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة في كتاب الله"[15] وهو مسلك بيّن – حسبهم – من صميم اللغة، ومن عادة الإنسان العربي في التخاطب .

2- مبدأ موافقة النقل للدليل العقلي

وجد الجاحظ في اللغة السّند المتين لعقل كلام الله عن طريق مفهوم المجاز والمثل، إضافةً لخبرته الواسعة بكلام العرب وطرق تصّرفها في توجيهه بين حالات الحقيقة والمجاز، أضافت بلاغته وذوقه الرّفيع للكلام أسلوبًا جماليًا للتأويل يأخذ بجماع النص بحيث لا يفصله عن طرق التدليل المستقرة عند البلغاء في بيئته العربية،إن تعريف التأويل في أبسط معانيه هو إضفاء معنًى على مقطع لساني، ولكن الجاحظ يرتفع به ليظهر تأويله للقرآن وكأنّه صياغة لمعنى الوجود، ووعي عميق بمكانة الإنسان العاقل، وفهمه للكون المبني رأسًا على التوحيد، وعلى مسؤولية الإنسان في الوجود .

إن وجود الإنسان في الكون هو من الدلالة على الخلق، فيجتمع لهذا المخلوق أن يكون دليلاً مستدلاً، ويكون البيان مما يدل على وجوه استدلاله[16] فإذا كان دليلاً من أدلة الخالق على وحدانيته، فإنّ بيانه سيكون موصلاً لأوجه استدلاله باعتباره المكلّف من بين المخلوقات، فإذا جاءه البيان ممّن خلقه وخلق بيانه كان الحجة الكاملة عليه، وكان فهمه له واستدلاله به يضاهي استدلاله بغيره من المخلوقات في الوجود، فالنص (القرآن) كما الإنسان هو الذي يدلّ على خالقه، وهو المضمن للدّليل أيضا وما على الإنسان إلا فهمه وتأويله .

لاشك أن حجّة القرآن هي من قسيم النقل من طرف النبي الصّادق، بالخبر المؤدّى من الله تعالى، وصفة الخبر الملزم (القاهر) تعرف بالعقل، لأن الحجّة كما يؤكّد الجاحظ حجّتان : عيان ظاهرٌ، وخبر قاهرٌ [17] وسيكونان علة الاستدلال وأصله،والعقل هو المستدّل لأن الأخبار تبقى ليست حجةً إلا بعد إقامة الدليل "إنّا لم نزعم أن الأخبار حجّةٌ فيحتجون علينا بها"[18] ولكن العقل هو الحجة، وهو الأصل والخبر فرعٌ عليه ولا بقاء للفرع مع بطلان الأصل لذلك يقدم الدّليل العقلي على النقلي ليثبته،قال الجاحظ "فالعقل هو المستدلّ، والعيان والخبر هما علّة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدّليل، والعقل مضمّن بالدّليل،

والدّليل مضمّن بالعقل، ولا بدّ لكل واحد من صاحبه، وليس لإبطال أحدهما وجهٌ مع إيجاب الآخر"[19] لذلك فشرط التأويل وصحته هو موافقة العقل،ولا يستقلّ النقل وحده ليكون حجةً .

3- ضوابط فهم الكلام : القصد وتحقيق المنفعة

تتنزّل اللغة عند الجاحظ من الناطق بها منزلة الطباع فهي مما لا يستطيع أن يتصوّر عدمها مع بقاء جنسه، وكما نظر الجاحظ للطباع باعتبارها دوافع لتحقيق المصالح[20]،فإن اللّغة تأتي على قمة ما يحقق به الإنسان ذاته ومصلحته، لتتم نعمة الخالق، فقد تعلّم الإنسان اللغة لمنفعته "وكان الله تعالى يكلم آدم كما كان يكلم ملائكته، ثم علّمه الأسماء كلها،ولم يكن ليعلّمه الأسماء إلا بالمعاني كلّها، فإذا[كان] ذلك كذلك فقد علّمه جميع مصالحه ومصالح ولده،وتلك نهاية طباع الآدميين ومبلغ قوى المخلوقين "[21] إنّ الله علّم آدم جميع الأسماء بمعانيها "ولا يجوز أن يعلّمه الاسم ويدع المعنى، ويعلمه الدّلالة ولا يضع له المدلول عليه والاسم بلا معنى لغوٌ كالظرف الخالي ... ولو أعطاه الأسماء بلا معان لكان كمن وهب شيئًا جامدًا لا حركة له،و شيئًا لا حس فيه وشيئًا لا منفعة عنده"[22] ومعرفة المعاني هي التي تؤدي إلى التّفاهم والتّبيين عن مراد المتكلّمين من خطابهم لذلك كانت اللغة نهاية المصلحة من الله[23]

إن القصد لتحصيل المصالح في اللغة البشريّة أمر ظاهرٌ، فأحرى أن يكون في كتاب الله أظهر، وفي آياته أبين، لأنّ الحجة كل الحجة في البيان و"مع ذهاب البيان يفسد البرهان"[24] الذي جاء الكتاب ليقيمه على المكلّف. إنّ الكتاب برهانٌ وحجةٌ على الخلق جاء ليحقق أعظم المصالح وأخطرها وهو تحقيق سعادة الدنيا والآخرة لذلك "كان أبين الكلام كلام الله وهو الذي مدح التّبيين وأهل التفصيل"[25] ولما كانت المصلحة مبنيةً على رعاية الحقوق، وإقامة العدل ورفع الظلم جعل المعتزلة تحقيق ذلك من أصولهم وهو يبيّن عظيم الفائدة في تحقيق ما أمر به القرآن فكان "البيان فيه من العدل لتقوم الحجّة على المطيع والمخالف"[26] ومدح الله كتابه بالبيان والإفصاح وبجودة الإفهام، وحكمة الإبلاغ وسماه قرآنًا فكان "الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي"[27] فالقرآن أفصح كلام وأبينه وفهمه يسير لمن عرف الله وما يجب له، وعقل عنه مراده، وعرف لغة الخطاب.

درس المعتزلة مشكلة الدلالة بوساطة منظورين متوازيين هما **قصد المتكلم** و**المواضعة** في الاصطلاح واعتبروا كلّ ما خرج عنهما سوء فهمٍ وخطأ في التّأويل لا يجب أن تحمل عليه نصوص القرآن. قال القاضي عبد الجبار يوضح أهمية القصد في فهم الكلام (اعلم أنّ الاسم إنما يصير اسمًا للمسمى بالقصد، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسما له أولى من غيره، وهذا معلومٌ من حال من يريد أن يسمي الشيء باسم لأنّه إنّما يجعله اسمًا له بضرب من القصد، يبين ذلك أنّ حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلّقان به، فلا بد من أمرٍ آخر يوجب تعلقه بالمسمى، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة)[28] ومعرفة مراد المتكلم في حالة الكلام الإلهي إنما تتأتى بمعرفته سبحانه ومعرفة صفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز ومعرفة بنية كلامه تعالى، والمكلَّف المستطيع له القدرة على ذلك، لأنه فعل من أفعال الإنسان الحر،وكل أفعاله متهيّئة له "لما أعطى الله الإنسان من الاستطاعة والتمكّن"[29] وحتى المعاصي إنما هي بالقصد والاعتماد لها[30] . بل إن الجاحظ يرى أن التّمكين

للإنسان هو الذي يجعله عاقلا، لأنّ "الفَرق الذي هو الفرق إنما هو الاستطاعة والتّمكين وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة"[31]

4- التنزيه أصل كل فهم لكتاب الله وتأويل

إنّ الله سبحانه لا يشبه شيئًا، ولا يشبهه شيءٌ، لا تمتّ له الأشياء(الأجسام) بأيّ نسب، ومعرفته سبحانه إنمّا هي بالدّليل العقلي، لذلك ردّ المعتزلة على من يرى للحواس دخلاً في معرفته بأنّ ذلك منفي عنه سبحانه، لأنّ الحواس لا تعقل إلا ما كان من جنس المحدثات، فقد جاء اعتراض المعتزلة على طائفة السمنيّة خاصة في هذا الشأن قال ابن المرتضى في حجّة واصل بن عطاء عليهم "كان يشترط وجها سادسًا هو الدّليل"[32]كالتفريق بين الحي والميّت والعاقل والمجنون وهي معرفة عقليةٌ لا حسيّة، والحكم الظّاهر هو فقط للحواس، والباطن للعقول والعقل هو الحجّة [33]ورغم ارتقاء المستدلّ من الجسمي إلى العقلي فإنّ دليله ليس للجسم دخلٌ فيه،فالمستدّل لايزال – كما يقول الرّسي- يلمّ أشتات المحدثات، وهي لا تكون أبدًا إلا كثيرًا، ولا تكون أجزاء إلا كان بعضها لبعض نظيرًا وأن المنتهى إلى الغاية التي ليس وراءها غايةٌ ولا نهاية وكذا الأمر في كل معلوم ومجهول حتى ينتهي إلى الله الذي لا يدرك إلاّ بالعقول، فيجده كل عقلٍ سليمٍ[34]

لقد ردّ الجاحظ شبه المجسّمة ودافع عن التّنزيه، ورفض وصفه تعالى بالجسم ولو عنى به صاحبه معنى (الموجود) أو الوجود لا معاني الحدوث، وقال حاكيًا حجتهم ومفندًا لها "وقال آخرون ...لأنّا إنمّا جعلناه جسمًا لنخرجه من باب العدم، إذ كنّا متى أخرجناه عن شيءٍ فقد جعلناه معقولاً متوهمًا، ولا معقول متوهم إلا الجسم "[35]والمعلوم أنً تنزيه الله يجعله لا يشبه خلقه ومن جعله كخلقه جعله كما قال الرّسي "كهو في عجزه،ومقاديره،وذلّ ضعفه وتأثيره، وعاد المؤثّر مؤثرًا، ومصّور الأشياء مصورًا"[36] لهذا رفض الجاحظ إطلاق كلمة جسم على الله ولوكان لمجرد الدلالة على الوجود لأن الواصف –حسبه- بالجسم لا ينفكّ عن توهّم هيئةٍ مهما بالغ في نفي ذلك،وهو ما يستحيل في حقّ الله تعالى والواصف له بهذا لا يستطيع إلاّ أن يقرّ بهيئة من الهيئات فيدخل فيما كره[37] بل إنّ إشارة البعض للقديم بالجسم أبطل دلالة الأجسام على الحدث بالحكم أنّ منها ما هو قديم [38] لقد نفى المعتزلة عن الله تعالى جميع صفات المحدثات، حتّى ألجأهم ذلك لنفي الصّفات، فالقدم أخص صفات الله لا يشاركه فيها شيء حتى الأوصاف المعنويّة من العلم والقدرة والحياة وغيرها لا تحمل على أنّها صفاتٌ زائدة عن ذاته سبحانه وإلا جرّ ذلك إلى القول بتعدد القدماء، وهو ما يدفعه المعتزلة بشدة ويتحوطون لكل ما يثير شبهة في قدم الذات، وتسميتهم بالموحدة جاءت "لقولهم لا قديم مع الذات"[39] إنّ ذات القديم سبحانه منزّهة عن التركيب والانقسام لذلك كان مبحث التّوحيد هو الدّال على قصد المتكلم وما يجب أن يعرفه المؤول قبل تأويل كلام الله، فيجب أن يعرف أنّ الله "لا يوصف بشيء من صفات الخلق الدّالة على حدوثهم"[40] ولتنزيه الله يجب أن تؤوّل كل الآيات التي جاءت موهمةً للتشبيه، فالله "تعالى جلّ وعزّ من لا تعبّر عن ذاته اللغات، وتعجز العقول أن تحصره بالصّفات، وتدركه بالإشارات"[41] فالذات المقدّسة بلا وصف، ولم يكن له سبحانه في الأزل اسم ولا صفة "لأن الصّفة عندهم هو

وصف الواصف، ولم يكن في الأزل واصفٌ، والاسم عندهم التسمية، ولم يكن في الأزل مسمًى "[42] لذلك اعتبر ابن خلدون أنّ المعتزلة أثبتوا الصفات أحكاما ذهنية مجرّدة، ولم يثبتوا صفةً تقوم بذاته،وسموا ذلك توحيدًا[43].

لقد أظهر المعتزلة مقدرةً كبيرةً على حل مشكل الصفات ولو على المستوى النظري، وسيكون ما قرروه المحرّك لتأويل الآيات المتشابهة في القرآن، فهم كانوا يقولون في صفاته عالم بذاته لا بعلمٍ زائدٍ عن الذات وهكذا في سائر الصفات [44]وإن أقرّ أبوالهذيل العلاّف بإثبات الصفة ولكن على أنّها هي ذاته سبحانه فقد كان يقول "عالم بعلم علمه ذاته، وقادر بقدرة، وقدرته ذاته"[45] ومنهم من جعل الصفات معاني وأحوالاً لا تقوم إلاّ بالذات كما هي عند كل من أبي هاشم ومعمر هروبا مما يمكن أن تعنيه كلمة صفةٍ من تصور وجودٍ مستقلٍ زائد عن الذات فكانت غاية المعتزلة أن يثبتوا "الذّات الإلهية واحدةً قديمةً لا شريك لها ولا انقسام فيها، ولذلك رفض [معمر] أن يستعمل لفظ الصفات، واستعاض عنه بالأحوال وقال إنّ الصفات على حيالها ليست أشياءً وذواتًا وأنها لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، وإنّها لا توجد ولا تعلم إلا إذا تعلّقت بالذات "[46] أي أنّها اعتبارات ذهنية عبارة عن صفات إثباتية لموجود غير متصفة بالوجود ولا بالعدم[47] لذلك علّق الشهرستاني على رأي المعتزلة بأنّه كان ينبغي أن يقولوا إنّها موجودةٌ متصورةٌ في الأذهان لا اعتبارها لا موجودةً ولا معدومةً،[48] ولكنّ المعتزلة رغم قولهم بأنّ الله عالمٌ بذاته وقادرٌ بذاته أوعالمٌ بعلمٍ صفة هي ذاته أو قادرٌ بقدرةٍ صفة هي ذاته، إلاّ أنّهم لم يقولوا ذلك في كلّ الصفات ولاسيما الإرادة والكلام والسّمع والبصر[49] لذلك حكى الشهرستاني عن الجاحظ قال " حكى الكعبي عنه أنّه قال :ويصف الباري تعالى بأنّه (مريدٌ) بمعنى أنّه لا يصحّ عليه السهو في أفعاله،ولا الجهل ولا يجوز أن يغلب ويقهر"[50] وحتى إرادة الفاعلين من الآدميين ليست جنسًا من الأعراض عنده، وإنّما هي انتفاء السهو عن الفاعل وكان عالما بما يفعل فهو المريد على التحقيق، والإرادة المتعلقة بفعل الغير هي ميل النفس إليه[51] لذلك قال الجاحظ مقررًا مذهبه "وقد علم الدّهري [أنّنا نعتقد] أنّ لنا ربًا يخترع الأجسام اختراعًا وأنه حي لا بحياةٍ، وعالم لا بعلمٍ، وأنّه شيءٌ لا ينقسم ..."[52] وأوّل (كلمات الله) في الآية (ولوأن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله)[53] بأنها النّعم والأعاجيب [54]إنّ جهل المؤول بالتوحيد كما يراه المعتزلة سيؤدي إلى فهم آيات القرآن على غير مراد قائلها الذي لم يقصد أبدًا للمعنى الذي يريدون، لذلك يجب أن يعرف المؤول قصد المتكلم سبحانه بمعرفة صفات الكمال له حتى لا يتصدى لتأويل كتابه بمجرد الثقة في اللّفظ، قال الجاحظ في من ليس له علم بالكلام ورام فهم الدّين "ولوكان أعلم الناس باللغة، لم ينفعك في باب الدّين حتى يكون عالماً بالكلام"[55] لأنّ اللغة بمفردها ليست حجةً، وتحصيل الدليل من عباراتها صعب لمن لا يعرف الحقيقة من المجاز والكناية، وضرب الأمثال .

5- الاتساع في اللغة ومحاذير سوء الفهم

إنّ الكلام يرتبط بحالة المتكلم نفسه، وهذا ما يعلمه المستمع ببيان العقل ووجوه الحكمة في كلام العقلاء، ويظهر قصد المتكلم في مواضعةٍ سابقةٍ تتيح سبل التواصل والفهم، وكذلك كلام الله ما كان ليفهم دون مواضعةٍ سابقةٍ فهو "تعالى لا يصح أن يخاطبنا على وجه نعرف بخطابه المراد إلا بعد تقدّم المواضعة منّا على بعض اللّغات"[56]

وهذه المواضعة مرتبطةٌ بالمقاصد "وثبت أنّ من شرط صحة المواضعة أولاً العلم بالمقاصد ضرورةً "[57] وكيف يعرف مقاصد كلام الله من لا يعرف ذاته سبحانه، وما يجب لمقام الألوهية من الكمال فـ"العلم بقصده فرع على العلم بذاته [سبحانه] "[58] ولكن ليس باستطاعة كلّ الأفراد الوقوف على مقاصد كلامه تعالى بواسطة هذه اللغات البشرية القاصرة عن التبليغ أوالتبيين بصفاء دون تشويش، وكان على من يريد فهم كلامه تعالى معرفة الحقيقة من المجاز والكناية، والتعريض، وضرب الأمثال، فالكلام يحتمل أكثر من معنًى قال الفوطي من المعتزلة "إنّ الله قد أقام الأدلة على أنه لا يخطئ في قولٍ ولا فعلٍ، فإذا قال قولا يحتمل معنيين أحدهما حسن والآخر قبيح علمنا أنّه إنّما أراد المعنى الحسن دون القبيح لما نصب من الأدلّة على ذلك"[59] وعلى المؤول أن يعرف اللغة وطرق تأديتها للمعاني خاصة أن القرآن جاء بلسان قومٍ فصحاء، لا يستعصي عليهم فهم ما اقتضب من كلام قال الجاحظ "ورأينا الله تبارك وتعالى، إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام"[60] فكلام الأعراب كالوحي والإشارة فإذا لم يعرف المؤول ذلك هلك وأهلك قال الجاحظ "للعرب أمثال واشتقاقات وأبنية، وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، ولها حينئذٍ دلالات أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل،فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك"[61] لأن اللغة والكلمات لا تكون بالنسبة لكل إنسان إلا مجموع تجربته الذاتية والشخصية حول الشيء المعين من هذه الكلمة [62] وهي عند الأفراد وداخل مجتمعهم كذلك، ومن جهل هذه العادات اللغوية تعذّر عليه فهم كلامهم، وكثيرا ما قارن الجاحظ عمل المؤول بالترجمان بل إنّ الترجمة في جوهرها عمل تأويلي، على المترجم أن يصل إلى قصد صاحب النص وقد لا يؤدي أبدًا ما قاله على خصائص معانيه، والإخبار عنها على حقها وصدقها، حتى يكون في العلم بمعانيها واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويل مخارجها مثل مؤلف الكتاب وواضعه كما اشترط الجاحظ [63] واشتراط الجاحظ ذلك مطلب عسير في فهم نصوص البشر رغم قدرتنا – المحدودة – على استبطان تجارب الآخرين بحكم تشابه الحياة البشرية في عمومها وبحكم الطبائع، لأنّ اللغة نفسها لا تضمن تخاطب الناس فيما بينهم وحتى داخل اللغة الأم نفسها [64] فكيف إذا كانت الترجمة عن الله الذي لا يشبهه شيء ولا يمكن العقل عنه إلا عن طريق العقل نفسه الذي يتفاوت بين الناس "فكيف لوكانت هذه الكتب دين وإخبار عن الله – عز وجل- بما يجوز عليه مما لا يجوز"[65] فهل يستطيع المؤول أن يؤدي ما قصده الله في كتابه؟

قد لا يكون للجاحظ رأي واحدٌ في أصل اللغة، فهي إلهام من الله للإنسان، رغم أنّه يقرّ بوجود الألفاظ المولدة للدلالة على المعاني الجديدة التي لم تكن من قبل[66] واللغة عنده عارية في أيدي الناس ممن خلقهم ومكّنهم وألهمهم [67] ولكن هذا لا يمنع من اندفاع الجماعة للاشتقاق والتوسع في اللغة للتعبير عن المعاني الجديدة، شرط أن لا يكون على حساب وظيفتها التواصلية النفعية فقد"تحدّدت وظيفة اللغة عند الجاحظ بأنّها هي (الإبانة) التي اعتبرها ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري لتبادل المعرفة ونقل الخبرة"[68] وليس لأحدٍ عنده أن يشتقّ بنفسه وإنّما هو من

عمل الجماعة، وفئة قليلة ممن ارتضتهم الجماعة وهم الشّعراء، والبلغاء والعلماء على أن يكون هذا الاشتقاق مفهومًا عن طريق مناسبة اللفظ المنقول عنه لمعنى اللفظ المنقول إليه بعلاقة ما [69] قال الجاحظ "وقد يشبه الشّعراء والعلماء والبلغاء الإنسان بالقمر والشمس، والغيث والبحر،وبالأسد والسيف، وبالحيّة والنجم، ولا يخرجونه بهذه المعاني إلى حدّ الإنسان"[70] وليس لنا أن نتّبعهم ولا أن نقيس على اشتقاقهم "وليس هذا مما يطرد لنا أن نقيسه، وإنّما نقدم على ما أقدموا، ونحجم عمّا أحجموا، وننتهي إلى حيث انتهوا"[71] أما الله سبحانه الذي منح الإنسان اللغة فهو أحقّ بالاشتقاق "فالذي أعارهم هذه النعمة أحق بالاشتقاق وأوجب طاعةً .كما أن له أن يبتدأ الأسماء فكذلك له أن يبتدئها ممّا أحب"[72] وله أن يتصرف باللّغة ليدلّ بها على ما يريد كيف يريد .

6- تأويل الجاحظ لآي الكتاب أمثلة تطبيقية

استعمل الجاحظ مفاهيم المجاز والمثل والتشبيه والاشتقاق والكناية كآليات متقاربة للتأويل[73]، حاول بواسطتها تطويق كل الدلالات المجازية التي حفل بها النّص القرآني،ورد بها على الطاعنين والمتشكّكين في عربيّته وبلاغته خاصة الملحدين، ومن لا علم له بوجوه اللغة وتوسع العرب في كلامها وكيف يفهم بعضها عن بعض بالإشارة والوحي[74] من فئة الكتّاب خاصةً وكل من قلّ زاده في علوم الدين ممن "يكون أول بدوّه الطعن على القرآن في تأليفه، والقضاء عليه بتناقضه "[75] إن الجاحظ يقصد من وراء هذا التحذير إعطاء تأويلٍ عقلاني ومقبولٍ لأمثال النص، وتخريجها على ما تفهمه العرب من الكلام المجازي الذي يقابل الحقيقة دون الحمل على هذه الأخيرة التي قد تكون غير مرادة لله سبحانه وتعالى.

علق الجاحظ على التشبيه في الآية ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾[76] بأنها وعيد من الله للناس وتخويف لهم " وليس أن الناس رأوا شيطانًا قطُّ على صورةٍ ولكن لما كان الله [تعالى] قد جعل في طباع جميع الأمم استقباح جميع صور الشياطين، واستسماجه وكراهته، وأجرى على ألسنة جميعهم ضرب المثل في ذلك رجع بالإيحاش والتّنفير، وبالإخافة والتفزيع،إلى ما جعله الله في طباع الأولين والآخرين وعند جميع الأمم على خلاف [اختلاف] طبائع جميع الأمم "[77] لذلك رفض الجاحظ قول من زعم من المفسرين أنّ رؤوس الشياطين نبات باليمن كريه المنظر[78] وهو ما لا تفي به معاني التفزيع التي تحملها كلمة رؤوس الشياطين في أذهان الناس وتصوراتهم .

كما قام الجاحظ بتأويل تشبيه قرآني آخر لم يفهمه البعض وهو تشبيه من رفض ما جاء من الله بالكلب رغم أن المعلوم من هذا الحيوان هو الحرص على الشيء لا رفضه،قال تعالى ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّٰلِكَ مَثَلُ

ٱلْقَوْمِ ٱلذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَـٰتِنَاۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)[79] فكيف يكون مثلاً للمذكورين؟ فردّ الجاحظ أنّ الله وصفهم بالتكذيب لوقوعه منهم مراراً، ولا يبعد أن يكون تشبيههم بالكلب هو لحرصهم على طلب الآيات والبرهانات والأعاجيب في بدأ الأمر كالكلب يعطي الجدّ من نفسه في حالة الطلب، وكان رفضهم لها أخيرًا كالكلب في حرصه بعد طردنا له، حيث شبه الله قبولهم للآيات ثم رفضها وقذفهم لها بعد الطلب بالكلب في الحالتين فيكون التشبيه المذكور في الآية صحيحا[80].واستعمل الجاحظ مفهوم المجاز لتأويل قصة النبي سليمان مع الهدهد قال تعالى في شأن ذلك (وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ ﴿٢٠﴾ لَأُعَذِّبَنَّهُۥ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَا۟ذْبَحَنَّهُۥٓ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ)[81] لأنّ بعضًا ممّن يسميهم الدّهرية طعن في صحة القصّة وكيف يخاطب نبي حيوانًا ويتوعّده وهو غير مكلّف ولا يعقل،وهل يكون العقاب إلاّ على قدر الذنب، وأين العدل في من يتوعّد بهذه العقوبة الشّديدة لمن ارتكب هذا الذّنب الصغير؟ فكان رد الجاحظ بأنّ القصة مقصورة على طائرٍ بعينه وهو هذا المعرّف في الآية، وهو أمر لا يبعد في العقل كعادة معجزات الله التي تأتي كما قال خارجيّة عن كل عادة، وأما توعّده بالذّبح فقد يُحمل على التهديد لا إرادة المعنى الحقيقي كما يتوعد الرّجل ابنه الصغير أو على المجاز "على معنى قول القائل : أما أنا فقد ذبحته وضربت عنقه، ولكن السيف خانني .أو على قولهم :المسك الذبيح، أو على قولهم: فجئت وقد ذبحني العطش لكان ذلك مجازًا"[82]ويشير الجاحظ إلى أن القرآن قد لفت نظر الناس للكثير من المعاني الدقيقة بمثل هذه الأمثال لغايات كثيرة كالتحقير والتوهين قال في قوله تعالى (مَثَلُ ٱلذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًاۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِۖ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ)[83] قال "فدلّ بوهن بيته على وهن خلقه، فكان هذا القول دليلاً على التّصغير والتقليل"[84]مع قدرته تعالى كما قال على جعل المضروب لهم المثل في ضعف هذا المخلوق حقيقةً .

كما يتسع مفهوم المثل عند الجاحظ ليؤول به بعض ما ورد في شأن أمور الآخرة الخارجة عن مألوف الدنيا قال في (فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٣﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ)[85] قال (وهذا مثل ضربه الله ؛ لأنّ الناس يعلمون أن لو وُضِع في إحدى كفتي الميزان شيء ولم يك في الأخرى قليلٌ ولا كثيرٌ، لم يكن للوزن معنًى يُعقل)[86] لأن المشاهَد في وزن الأجسام هو الذي جعل النص القرآني يأتي بالمثل ليوضّح معنى الحساب في الآخرة، وحكمهما واحد من حيث المعنى وهو إقامة العدل .وكثيرًا ما ينبّه الجاحظ أنّ سبيل تأويل بعض الآيات هو باستعمال المثل خاصةً التي تتحدث عن أمور الغيب والتي لا تُفهم إلا بعد التأمل المجازي، وقياس الشاهد على الغائب قياس مخالفة حيث يكون الشاهد منطلقا للوصول إلى المغزى من ضرب المثل فحساب الله للعباد قد يكون غير مفهوم ولكن "لولا معرفة العباد لمعنى الحساب في الدنيا لما فهموا عن الله عزّ وجلّ معنى الحساب في الآخرة[87] لأن الله متّصف بالكمال لا يضلّ ولا ينسى كما أوّل

الجاحظ الكثير من الآيات باستعمال المجازات اللغوية قال (للعرب إقدامٌ على الكلام، ثقة بفهم أصحابهم عنهم ... وكما جوّزوا لقولهم أكل وإنما عضّ، وأكل وإنما أفنى، وأكل وإنما أحاله، وأكل وإنما أبطل عينه – جوّزوا أيضًا ذقت ما ليس بطعم، ثم قالوا : طعمت لغير الطعام)[88] حيث يفهم قوله تعالى (هَـٰذَا نُزُلُهُمْ يَوْمَ ٱلدِّينِ)[89] على المجاز قال[90] "والعذاب لا يكون نزلاً ولكن لمّا قام العذاب لهم في موضع النعيم لغيرهم، سُمّي باسمه، وكذلك في قوله (ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا) ليس في الجنة بكرةٌ ولا عشي، ولكن على مقدار البكر والعشيات، وعلى هذا أيضا (وقال الذين في النار لخزنة جهنم) والخزنة : الحفظة وجهنّم لا يضيع منها شيءٌ فيُحفظ ولا يختار دخولها إنسان فيُمنع،ولكن لما قامت الملائكة مقام الحافظ الخازن سميت به. وهذا من المجاز المرسل وتسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه كجعل المطر بكاء من السحاب على طريق الاستعارة[91] وأول التحذير من أكل وإتلاف أموال اليتامى الذي عبّرت عنه الآية بالأكل (إِنَّ ٱلذِينَ يَاكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمىٰ ظُلْماً إِنَّمَا يَاكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً)[92] بأنه مجاز للدلالة على إسرافهم وتضييعهم لها لا أن يحصر هذا الإتلاف في معنى ووجهٍ واحدٍ من الإنفاق وهو الأكل كما اعتبرت الآية ما يأكلونه هو (النار) وهذا مجاز مرسل باعتبار ما يكون من شأنهم في الآخرة قال الجاحظ "وقد يُقال لهم ذلك وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة ،ولبسوا الحلل وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهما واحدا في سبيل الأكل"[93] وكذلك في قوله تعالى (ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ)[94] ويسميه مجاز الذوق يقول "وهو قول الرجل إذا بالغ في عقوبة عبده ذق، وكيف ذقته وكيف وجدت طعمه"[95] وباستعمال المجاز اللغوي يؤول قوله تعالى (يخرج من بطونها شراب)[96] وما يخرج هو عسلٌ يحوّل بإضافة الماء إلى شراب قال "فسمّاه كما ترى شرابًا، إذ كان يجيء منه الشّراب "[97] ويستدلّ على هذا المجاز بقول العرب جاءت السّماء اليوم بأمر عظيم وبقول الشّاعر وهو معاوية بن مالك:

إذا سقط السماء بأرض قومٍ رعيناه ولوكانوا غضابًا

قال"فزعموا أنّهم يرعون السماء،وأنّ السماء تسقط"[98] كما يؤول قوله تعالى (أُوْلَٰٓئِكَ ٱلذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمىٰٓ أَبْصَـٰرَهُمْ)[99] بأنه دعاء عليهم "ولوعنى أنّ عماهم كعمى العميان وصممهم كصمم العميان لما قال (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ)[100] وهي على المجاز كقول القائل (إن الحب يعمي ويصم)[101] وفي الامتنان الإلهي في الآية (فَبِأَىءَالآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ)[102] المذكورة بعد قوله (يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران) وأنه ذكر للعذاب فكيف يكون منّةً قال[103] : "ولم يعن أنّ التعذيب بالنّار نعمة يوم القيامة ، ولكنّه أراد التحذير بالخوف والوعيد بها، غير إدخال الناس فيها وإحراقهم بها" وكأنّه يريد أن يؤكّد أنّ الذي يدلّك على ما يضرّك ويرشدك إليه يدخل فعله ضمن النعم .

إن هذه المجازات العقلية هي أداة الجاحظ لتأويل الآيات والأخبار المتشابهة، فالمجاز هو سلاح المعتزلة الأثير للدفاع عن التنزيه، والحمل عليه بيّنٌ والعرب –حسبهم– تستعمله بلا كلفة وتقدم على أمثاله ثقة في السامع وعقله، وفي قوله تعالى(وَجَآءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً)[104] يحمل الجاحظ المعنى على تقدير محذوف وهو مجيء أمره تعالى ويرفض المعنى الحرفي المتبادر من الإسناد في الآية .

قدّم الجاحظ في وقت مبكّر جدًا نقدًا شديدًا لمذهب النّصارى خاصة من داخل دائرة علم الكلام الإسلامي، وما يلفت انتباهنا هو تأويله للآيات القرآنية مثل الآية السابقة في إطار تحرّكه الشامل وحملته على التثليث والتجسيد[105] فهو لا يقبل أي شبهةٍ في الذات المقدّسة ويسعى لينزه الله ويحسم كل لجاجةٍ، وينفي كل ما يمكن أن يتعلّق به الخصم من الطعن في صفاء العقيدة، والزيغ والتحريف في فهم الأخبار، بنفي ذلك الفهم نفيًا قاطعًا تمهيدًا لرد التّجسيد الذي يدّعيه النصارى، وليسند الجاحظ ظهره لجدار التوحيد المتين وهو يجادل من يؤمن بأنّ الألوهيّة يمكن أن تنزل من علياء مقامها المنزّه عن الحدوث إلى حضيض الكون والفساد، وسلاحه هو المجاز لأن وراء ما يوحي به المجاز من اختراق قوانين العقل يدرك الجاحظ أنّ العقلانيّة كامنةٌ فيه.

الهوامش والإحالات

[1] الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان: كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد ، تح نيبرج ،مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة ،مصر، أوراق شرقية، بيروت، ط2 ،1413هـ، 1993 م ص 13.

[2] زهدي جار الله : المعتزلة ، الأهلية للنشر و التوزيع بيروت لبنان ،1974 م، ص 42 .

[3] الجاحظ : رسالة نفي التشبيه ضمن مجموع الرسائل 285/1 .

[4] االجاحظ: الحيوان 206/4

[5] الجاحظ : رسالة في النابتة مجموع الرسائل 20/2 .

[6] الحيوان: 200/6 .

[7] المرتضى :المنية و الأمل ص 05 .

[8] ينظر الجاحظ: الرد على النصارى مجموع الرسائل 320/3.

[9] عبد الله العروي : مفهوم العقل ص 77-78 .

[10] الجاحظ رسالة المعاش و المعاد مجموع الرسائل1 /99.

[11] الجاحظ: رسالة المعاش 99/1

[12] عبد الله العروي: مفهوم العقل ص 80.

[13] الجاحظ : رسالة نفي التشبيه 289/1 .

[14] نصر حامد أبو زيد : التجديد و التحريم و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب بيروت لبنان ط 1 2010 م ص 142 .

[15] القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة كتاب فضل الإعتزال ص 149 .

[16] الجاحظ الحيوان1 /33 .

[17] حجج النبوة 225/3.

[18] حجج النبوة 260/3 .

[19] الجاحظ: حجج النبوة 226/3 .

[20] الطباع هي صرف الدواعي لتحصيل الصنع و التهيؤ للقيام بجليل الأعمال و حقيرها ، لتكتمل النعمة و تكمل المعرفة و إنما يأبى التيسير للمعاصي ينظر الحيوان 141/1.

[21] الجاحظ :الرد على النصارى ضمن مجموع الرسائل 343/3

[22] رسالة الجد و الهزل ضمن رسائل الجاحظ 262/1.

[23] رسالة الجد و الهزل 263/1.

[24] الجاحظ: رسالة الجد و الهزل 250/1.

[25] الجاحظ: البيان و التبيين 273/1 .

[26] الخياط : الانتصار، ص 118 .

[27] ينظر الجاحظ: البيان و التبيين 08/1 و 75 .

[28] القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب العدل و التوحيد الفرق غير الإسلامية تح محمود محمد قاسم و محمود محمد الخضري، مطبعة دار الكتب ، مصر ، ط1 ، 1965 م ، 160/5.

[29] البيان و التبيين: 70/1

[30] الخياط: الانتصار، ص 95.

[31] الجاحظ : الحيوان 465/5 .

[32] المرتضى :كتاب المنية و الأمل ص 21 .

[33] الجاحظ: الحيوان 207/1

[34] الرسي : القاسم بن ابراهيم بن إسماعيل: الرد على ابن المقفع ، تح إمام حنفي عبد الله دار الآفاق العربية القاهرة ، مصر، ط1 ، 1420هـ ،2000م، ص 104 .

[35] الجاحظ: رسالة الرد على المشبهة 07/4

[36] الرسي :الرد على ابن المقفع، ص 134 .

[37] الجاحظ الرد على المشبهة 07/4 .

[38] الخياط :كتاب الانتصار، ص 41.

[39] ابن المرتضى :كتاب المنية و الأمل، ص 02 .

[40] أبو الحسن الأشعري: علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين ، تح محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ،ط3، 1389 هـ، 1969م ، 235/1 .

[41] المسعودي : مروج الذهب 267/2

[42] الاسفراييني ، أبو المظفر : التبصير في الدين، ص 35 .

[43] ابن خلدون: المقدمة ص 603 . و يرى ابن خلدون أن الصفات ليست عين الذات و لا هي غيرها وهو مذهب الأشعري.

[44] زهدي جار الله : المعتزلة ص 65 .

[45] زهدي جار الله ، المرجع نفسه، ص 65.

[46] زهدي جار الله ، المرجع نفسه، ص 70 .

[47] الآمدي : اصطلاحات الفلاسفة ، تح عمار طالبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 م، ص 76.

[48] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 148-149.

[49] زهدي جار الله : المعتزلة ص 71.

[50] الشهرستاني الملل و النحل 65/1.

[51] الشهرستاني: الملل و النحل 65/1 .

[52] الحيوان: 90/4.

[53] الكهف :104.

[54] الحيوان: 209/1.

[55] الحيوان :15/2.

[56] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب ا التوحيد و العدل الفرق غير الإسلامية، ص 163.

[57] القاضي عبد الجبار: المغني في أبواب ا التوحيد و العدل الفرق غير الإسلامية ص 163.

[58] القاضي عبد الجبار :المرجع السابق ، ص 166.

[59] ابن الخياط ،: الانتصار ص 169-170 .

[60] الحيوان 94/1.

[61] الحيوان 1:/153-154.

[62] جورج مونان : اللسانيات و الترجمة ،تر حسين بن زروق ، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر ، ط1 ، 2000 م ، ص 23.

[63] الحيوان: 76/1.

[64] جورج مونان : اللسانيات و الترجمة ، ص 23.

[65] الحيوان 77/1. يفرق الجاحظ كثيرا بين العقل المكتسب المحدود و عقل التجارب غير المحدود في كثير من المواضع من كتبه .

[66] ينظرعلي بوملحم : المناحي الفلسفية عند الجاحظ دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ،ط 2 ،1988 م ص 224 .

[67] ينظر الحيوان 5: 133.

[68] نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، ص 111.

[69] ينظر نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير، ص 111.

[70] الحيوان 211./1.

[71] الحيوان 212/1.

[72] الحيوان 348/3.وينظر 281/5.

[73] ينظر الحيوان 23/5. و 295/5 .

[74] الحيوان :423/5.

[75] رسالة ذم الكتاب ضمن رسائل الجاحظ :192/2.

[76] الصافات :64-65

[77] الحيوان :39/4-40.

[78] الحيوان: 40/1

79 الأعراف :176

[80] الحيوان :16/2-17.

81 النمل: 20-21

[82] الحيوان : 84/4-85.

83 العنكبوت :41.

[84] الحيوان 38/4.

[85] المؤمنون:102-103

[86] رسالة المعاش و المعاد رسائل الجاحظ :101/1.

[87] البيان و التبيين 80/1

[88] الحيوان 32/5.

89 الواقعة :59.

[90] البيان و التبيين :153/1.

[91] البيان و التبيين 153/1..

[92] النساء:10

[93] الحيوان: 25/5.

[94] الدخان:49

[95] الحيوان : 28/5.

[96] النحل:69

[97] الحيوان: 425/5.

[98] الحيوان :425/5.

[99] محمد:24

[100] محمد :25

[101] الحيوان: 386/4.

[102] الرحمن 55

[103] الحيوان: 464/4 .

[104] الفجر :22

[105] ينظر رسالته في الرد على النصارى ضمن مجموعة الرسائل 3/ 334 .

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

1- الأشعري أبو الحسن ، علي بن إسماعيل: مقالات الإسلاميين ، تح محمد محي الدين عبد الحميد مكتبة النهضة المصرية ،ط3 1389 هـ، 1969م

2- الاسفراييني ، أبو المظفر : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين،تح محمد زاهد الكوثري،المطبعة الأزهرية للتراث،القاهرة،دط،دت.

3- الآمدي : اصطلاحات الفلاسفة ، تح عمار طالبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 م.

4- الجاحظ البيان و التبيين تح محمد عبد السلام هارون ،دار الجيل ،بيروت ، دط،دت.

5- الجاحظ: الحيوان ، تح محمد عبد عبد السلام هارون مطبعة البابي الحلبي مصر ط 2 ،1965م .

6- الجاحظ : مجموع الرسائل ، تح محمد عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة ،1964 ج 1 و2 .

7- الجاحظ : مجموع الرسائل ، تح محمد عبد السلام هارون، دار الجيل ،بيروت ط1 ،1991 ج 3 و4

8- جورج مونان : اللسانيات و الترجمة ،تر حسين بن زروق ، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر ، ط1 ، 2000 م

9- ابن خلدون: المقدمة تح خليل شحادة ،دار الفكر بيروت،دط،2001.

10-الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان: كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي الملحد ، تح نيبرج ،مكتبة الدار العربية للكتاب ، القاهرة ،مصر، أوراق شرقية، بيروت، ط2 ،1413هـ، 1993 م

11-الرسي ،القاسم بن ابراهيم بن إسماعيل: الرد على ابن المقفع ، تح إمام حنفي عبد الله دار الآفاق العربية القاهرة ، مصر، ط1 ، 1420هـ ،2000م

12-زهدي جار الله : المعتزلة ، الأهلية للنشر و التوزيع بيروت لبنان ،1974 م .

13-الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم الملل و النحل،صححه وعلق عليه أحمد فهمي محمد ،دار الكتب العلمية ،بيروت،لبنان،ط2، 1413 هـ 1992 م ج1.

14-الشهرستاني،محمد بن عبد الكريم: نهاية الإقدام في علم الكلام، تح ألفريد جيروم،أكسفورد 1934.
15-عبد الله العروي : مفهوم العقل،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،بيروت،ط5، 2007 م.
16-علي بوملحم : المناحي الفلسفية عند الجاحظ دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت ،ط 2 ،1988 م
17-القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة كتاب فضل الإعتزال،وطبقات المعتزلة ،تح فؤاد السيد ،الدار التونسية للنشر،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر ، ط2، 1986 م.
18-القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب العدل و التوحيد الفرق غير الإسلامية تح محمود محمد قاسم و محمود محمد الخضري، مطبعة دار الكتب ، مصر ، ط1 ، 1965 م
19-ابن المرتضى أحمد بن يحي :المنية و الأمل في شرح الملل والنحل،تح توما أرلند، مطبعة دائرة المعارف،حيدر آباد الدكن ،1902.
20-المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين بن علي : مروج الذهب ومعادن الجوهر تح محمد محي الدين عبد الحميد ،دار الفكر ،بيروت،ط5 ،1973.
21-نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب بيروت ،لبنان ،ط06 ،2005.
22-نصر حامد أبو زيد : التجديد و التحريم و التأويل ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب بيروت لبنان ط 1 ، 2010، م