

مقارنة بين الحقين الذاتي والملكية في علم الكلام

يحيى محمد

من وجهة نظر (علم الطريقة) تتحدد الممارسة العقلية في علم الكلام بأصلين مولدين للمعرفة يجمعهما رابط عام هو (الحق)، وإن اختلف الأمر بينهما تحت عنوانين، هما: الحق في ذاته أو (الحق الذاتي)، والحق المشروط بالملكية أو (حق الملكية). فالأول يعتبر (الحق) كياناً معيارياً غير مشروط بشروط خارجة عن ذاته، كما يحتمي به كل من المعتزلة والإمامية والزيدية ومن على شاكلتها. في حين يرى الآخر أن هذا (الحق) مشروط بالملكية، كما يتمثل لدى الأشاعرة، فهو الأصل الذي يبرر للمالك المطلق حق التصرف بملكه ما يشاء. فغالبية القضايا التي تتصف بالمنظومية التي أنتجها علم الكلام هي قضايا متسقة مع كلا هذين الأصلين المتضادين أو مستمدة منهما.

وبحسب منطق الحق الذاتي ثمة تكافؤ في الحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية، أي العلاقة بين المكلف والمكلف، فحيث هناك واجبات إلهية، ففي قبالها توجد حقوق إنسانية، والعكس بالعكس.

أما فيما يخص إعتبارات حق الملكية فالأمر مختلف، فمادام هناك أفراد في الملك فهناك واجب في الطرف المقابل؛ بقدر ما للملكية من سلطة وحقوق من غير عكس. إذ تتحدد الحقوق في طرف، والواجبات في طرف آخر.

وتتمثل نظرية السلطة الإلهية في المحور الذي تدور حوله رحي منطق حق الملكية، وذلك إستناداً إلى التفرد المطلق للإله، فلهذا الأخير مطلق الحق والمشئمة فيما يفعل ويريد دون قيد أو شرط، خلافاً لما لدى تفكير منطق الحق الذاتي. وبذلك تتبين مظاهر الاختلاف والتعاكس في الشروط والقيود بين الإتجاهين.

فإذا كان منطق الحق الذاتي قائماً على نفي الشروط والقيود الخارجية التي تبرر فكرة الحق وما يترتب على ذلك من واجبات، فإن نتائج هذه العملية مقيدة بهذه الشروط والقيود، فالحقوق والواجبات التي تلوح المكلف هي غير تلك التي تلوح المكلف، اذ يتعين على كل منهما حقوق وواجبات بحسب ما تفرضه شروط نظرية التكليف، شبيه بما عليه صيغة التعاقد بين المتعاقدين من البشر.

وعلى العكس من ذلك فيما يخص إتجاه السير لدى منطق حق الملكية، فالحق مشروط ومقيد

بالملكية، وهو بهذا ليس له صفة ذاتية إطلاقية كالذي لدى المنطق الأول، ومع هذا فإن نتائج الحق المشروط هي نتائج غير مشروطة أو مقيدة، على العكس مما سار عليه الأول. إذ تتجه العملية مع (حق الملكية) باتجاه واحد إطلاقي ليس فيه نمط التعاقد ولا صيغ الشروط والقيود، إذ كل ما تحكم به السلطة الإلهية يعد حقاً، فرغم أن تحديد (الحق) هو تحديد مقيد في الأصل، إلا أن نتائج هذا التحديد هي نتائج تتعالى على التقييد والإشراط.

ونفس الشيء نراه حول موقف هذا الاتجاه من العقل في المجال المعياري، فمع أن العقل هو أساس تبرير قيد الملكية لمنطق الحق، لكن هذا الأساس سرعان ما يختفي ليترك الساحة لغيره، أو أنه يشهد على عدم صلاحيته لتحديد أي شيء عملي، طالما يعمل على إبطال نفسه بنفسه. وهو أمر مفهوم تماماً، إذ لو لم يفعل ذلك لوقع في التناقض الصريح، لكونه سلم مفاتيح العمل لغيره مطلقاً، وبالتالي فإن مزاحمته لهذا الغير تفضي إلى التناقض. وهو أمر يختلف عما لدى المنطق الأول الذي اعتبر الحق ذاتياً غير مشروط، رغم أن نتائجه محددة بالشروط والقيود.

على ذلك ليس هناك ما يمكن تطبيقه تبعاً لقاعدة قياس الغائب على الشاهد، أو لنقل أن الأدلة العقلية التي تبررها هذه القاعدة غير مقبولة؛ باعتبارها تتعارض مع المنطق السابق (حق الملكية). بل يمكن القول أن العقل العملي أو القيمي لدى هذا المنطق يعتمد على إعتبارات غير تلك التي يعتمدها العقل النظري الاستدلالي، فإذا كان الأخير مقبولاً، وهو في ذلك لا يختلف عن العقل الذي يعتمد عليه أصحاب منطق الحق الذاتي، فإن الحال مع العقل العملي أمر مختلف، طالما أن مبدأ حق الملكية لا يجيز له الحكم والاستدلال، مثلما لا يجيز له الاعتماد على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، فكل قياس يوقع ذلك المنطق في التناقض، وكل عقل يقام يفضي إلى نفي ذاته، وبالتالي فمن حيث المرجعية يكون العقل العملي هو غير العقل النظري لدى هذا المنطق.

وبعبارة أخرى أنه إذا كان العقلان النظري والعملي لدى منطق الحق الذاتي يسيران معاً باتجاه واحد من التوازي، وأنهما مقبولان في هذا المسار، وأن قاعدة قياس الغائب على الشاهد تتخذ مبررها العقلي في كلا الحالين، فإن الأمر مع منطق حق الملكية مختلف. فالاتجاه الذي يسير فيه العقل النظري ليس نفس الاتجاه الذي يسير فيه العقل العملي، فنتائج الأول مقبولة خلافاً للآخر، لأن نتائج الأخير تطعن في أصل الفكرة التي بنى العقل عليها منطقها، وهو حق الملكية، وبالتالي فقد وضع العقل مبدأ تخليه عن الميدان لمجرد هذه الفكرة، وذهب دون رجعة.

وعموماً إن الفهم الذي يقيمه منطق الحق الذاتي للحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية هو فهم قائم على العرف العقلاني الإنساني بما يتضمن من علاقة بين السيد وعبد. وليس الأمر كذلك مع الفهم المبني على منطق حق الملكية، فالحقوق والواجبات لدى الأخير لا تقوم على الاعتبار السابق، لأن الصلة بين السيد وعبد لا تتضمن الملكية الحقيقية، وبالتالي لا يوجد شاهد يمكن أن تطبق عليه العلاقة التكليفية بين الخالق والمخلوق، فليس هناك غير مالك واحد

حقيقي هو الله. لذلك فإن هذه النظرية غير مقتبسة من العرف العقلاني، ولا مقتبسة مما يدل فيه الشاهد على الغائب، خلافاً لما عليه المنطق السابق.

وقد تكون قاعدة قياس الغائب على الشاهد التي يتوقف عليها أغلب نتائج الدائرة العقلية للنظام المعياري هي ما دعت الفارابي إلى إتهام العقل لدى الكلاميين بأنه على شاكلة ما يؤمن به عامة الناس خلافاً لما لدى الفلاسفة. فبحسب نظره أن آراءهم العقلية مستمدة من آراء العامة رغم دعواهم بأن العقل الذي يتحدثون عنه هو كالذي يتحدث عنه أرسطو.

لا شكأن النتائج التي تترتب على فكرة حق الملكية كثيرة، أبرزها ما يخص إعتبارات حسن الأفعال وقبحها والتي لا تقوم على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، لإختلاف طبيعة السلطة الإلهية ذات الملكية المطلقة عن غيرها من السلطات الإعتبارية. وهو ما يفضي إلى اعتبار الحسن والقبح من الخيالات العقلية المنزوعة على الأشياء والموهمة بأنها تحدد من مشيئة الله المطلقة.

بهذا التفريق الذي نهجه منطق حق الملكية يتحدد معيار حسن الأفعال وقبحها. فهو لا يرى هذه القضايا راجعة إلى طبيعة الفعل وصفاته وأحواله كالذي عليه منطق الحق الذاتي، بل يراها تعود إلى ما حسنه الله وقبحه عبر الخطاب الديني.

وبعبارة أخرى أن مآل التكليف عائد إلى السمع دون العقل، وأن العقل بذاته لا يدل على تحسين شيء ولا تقبيحه، وأنه لا حظر ولا إباحة، ولا يعرف شيء من ذلك حتى يرد السمع فيه. فالعقل آلة تدرك بها الأشياء، كما يدرك بها الحسن والقبح عن طريق السمع.

وكما قال إمام الحرمين الجويني: «المعني بالحسن ما ورد الشارع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبح ما ورد الذم بزم فاعله.» وبعبارة أدق ما صرح به الإمام أبو نصر بن القشيري في (المرشد) من أن مقولة (لا يدرك الحسن والقبح إلا بالشرع) مجازية، بإعتبارها توهم أن الحسن زائد على الشرع وليس الأمر كذلك، فإن الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا القبح.

هكذا نعلم أن مرد تبرير قضايا الحسن والقبح حسب إعتبارات حق الملكية يعود إلى العقل؛ إستناداً إلى فكرة الملكية المطلقة، لكن نتائج هذه العملية تفضي إلى إفتراض مصدر آخر يكشف عن دلالات هذه القضية لدى من له الحق المطلق، وهو المالك الحقيقي. ولا شك أنه لا يمكن أن يكون المصدر المشار إليه هو الخطاب الديني ما لم يتم تأسيس هذا الخطاب تأسيساً خارجياً بعيداً عن البداهة الأولية لهذا المنطق، وبغير ذلك يصدق الدور الباطل والمصادرة على المطلوب، لأن الخطاب الديني هو الذي يقرر مترتبات تلك الفكرة العقلية، في الوقت الذي يكون فيه مديناً في إثباته لهذه المترتبات، وهو دور واضح بلا شك.

وعلى العموم أن الحديث عن مترتبات حق الملكية بنحو عقلي لا يقتضي بالضرورة أن تكون له صلة بالخطاب الديني، فقد تحصل هذه المترتبات ويحصل معها نفي الخطاب الديني أو عدم وجود ما يدل عليه. الأمر الذي يختلف مع منطق الحق الذاتي، فهذا الأخير يجعل من الحق أداة العقل الذي يتأسس عليه الخطاب خارجاً وداخلياً.

ويتحدد الخلاف بين المنطقيين حول مسألة الحسن والقبح بالتحليل الذي أفاده أصحاب منطق حق الملكية حولها. فعلى رأيهم أن هناك ثلاثة معان لهذه مسألة، فقد يراد بها ملائمة الطبع ومنافرة، وكذا موافقة الغرض ومنافاته، كحسن الحلاوة وقبح المرارة، كما قد يراد بها صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل، وقد يراد بها أيضاً ما كونه موجباً للثواب والعقاب وكذا المدح والذم. ومع أن الكل يتفق على أن المعنيين الأولين عقليان وتامان، أو أن العقل يدرك صفاتهما، إلا أن الاختلاف يرد حول المعنى الثالث.

فبحسب منطق حق الملكية لا تعود علة الحسن والقبح إلى ذات الفعل وصفاته، وبالتالي لا يمكن إدراك هذه القضية عن طريق العقل، خلافاً لمنطق الحق الذاتي الذي يعتبر علة الحسن والقبح تعود: إما إلى ذات الفعل، كالذي عليه البغداديون من المعتزلة، أو أنها ترجع إلى صفات الفعل والوجوه الاعتبارية فيه، كما لدى القاضي الهمداني ومعظم البصريين من المعتزلة.

وقد اتخذت الماتريدية موقفاً وسطاً حينما اعتبرت الحسن والقبح من الأمور العقلية والذاتية؛ دون أن يترتب عليهما تكليف أو جزاء، بل ذلك موقوف على ورود الشرع. كما ذهب بعض الأشاعرة المتأخرين، مثل بدر الدين الزركشي مع جماعة من أصحابه وآخرين غيرهم، إلى أن الحسن والقبح ذاتيان لكن الوجوب والحرمة شرعيان، وأنه لا ملازمة بينهما.

فقد صرح الزركشي بالقول: «إن حسن الأشياء وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع، وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصاً. وهو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين، فليتفطن له، حيث هاهنا أمران؛ أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها، والثاني: إن ذلك كاف في الثواب والعقاب وإن لم يرد شرع. لكن لا تلازم بين الأمرين.» وقد استدلل الزركشي على هذا الرأي بعدد من نصوص القرآن التي تشير إلى ذاتية الحسن والقبح مع نفي الثواب والعقاب من دون شرع، حيث دلل في بعضها على الحسن والقبح الذاتيين، وفي بعضها الآخر على النفي المشار إليه. ففي الحالة الأولى مثل قوله تعالى: ((ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون)) (الأنعام/131)، وقوله ((ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا)) (القصص/47)، وفي الحالة الثانية الخاصة بنفي الثواب والعقاب مثل قوله تعالى: ((وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا)) (الإسراء/15)، وقوله: ((رسلاً مبشرين

ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)) (النساء/165).

وذهب إلى هذا الإتجاه المتوسط كل من ابن القيم الجوزية كما في كتابه (مفتاح دار السعادة) وبعض الأصوليين من الإمامية الاثنى عشرية. وبالتالي فقد استقطب هذا الإتجاه من كل دائرة معرفية جماعة.

والصواب هو أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، وعليهما يترتب استحقاق الثواب والعقاب، رغم أن العقاب قد يُعطّل دون تنفيذ لإعتبارات خارجية، كاللطف والرحمة والمغفرة وما إلى ذلك، كالذي يبشر به البيان الديني.

ويمكن تصوير الخلاف بين المنطقيين السابقين ضمن حدود ما أورده الخطاب الديني من مدح وذم، أو ثواب وعقاب: فهل ما ورد في الخطاب جاء لقبّح الأفعال وحسنها؟ أو العكس هو الصحيح، وهو أن القبح والحسن ثبتا بسبب ما ورد في الخطاب؟ فإذا كنّا نعرف بأن منطق الحق الذاتي يرى أن ما أورده الخطاب الديني كان إمضاءً لما أقرّه العقل لمثل هذه المسألة، فإن الأمر مع منطق حق الملكية هو العكس. وبصورة أدق، إنه بحسب هذا المنطق فإن ما حسّنه الخطاب الديني هو حسن، وما قبحه هو قبيح. فطالما أقرّ العقل الأولي لهذا المنطق بداهة حق الملكية؛ فلا محيص من قبول تلك النتيجة. وتظل هناك تفرّعات كثيرة من القضايا المستنتجة تحتاج إلى تبيان علاقتها بهذا المبدأ، كما بينا ذلك في دراسة مستقلة.