

المنهج في فهم الإسلام (4)

من التفكير المذهبي إلى التفكير المنهجي

النظام المعياري

العقل والبيان والإشكاليات الدينية

يحيى محمد

نحو طريق ثالث

إذا كان الطريقان يوهمان بإيصالك إلى المقدس عبر سلاسل
معقدة من السلاسل فعندذاك عليك بالطريق الثالث!

المحتويات

13	 مقدمة
15	 تمهيد
القسم الأول: الدائرة العقلية: محدداتها وإشكالياتها	
19	 مدخل: المنهج العقلي وأصوله المولدة
29	 الفصل الأول: الحق الذاتي وإشكالية التكليف
29	 تمهيد
30	 1- واجبات المكلف
47	 2- واجبات المكلف
49	 أولاً: أول التكليف
51	 ثانياً: الدليل على الواجب الأول
55	 التكليف العقلي بين النفي والإثبات
61	 احتمالات الذم والعقاب
67	 الواجبات العقلية وتأسيس المسألة الدينية
70	 خلاصة الفصل الأول
75	 الفصل الثاني: حق الملكية وإشكالية التكليف
75	 تمهيد
78	 حق الملكية والأصول المستنتجة عنها

82	أولاً: حق الملكية وحكمة الله.....
88	ثانياً: حق الملكية وإرادة الله.....
91	ثالثاً: حق الملكية وفعل الله.....
91	1- نفي التأثير السببي.....
92	2- نفي الفعل البشري.....
101	رابعاً: حق الملكية والتكاليف العقلية.....
106	خامساً: حق الملكية وتكليف ما لا يطاق.....
109	ملاحظات نقدية.....
114	النظام الوجودي وحق الملكية.....
119	خلاصة الفصل الثاني.....
القسم الثاني: الدائرة البيانية: محدداتها وإشكالياتها	
125	الفصل الثالث: خصائص الدائرة البيانية.....
138	التنظير لمسألة الوضوح.....
138	1- مبدأ الحقيقة اللغوية والوضوح.....
147	2- مبدأ التفسير والوضوح.....
159	خلاصة الفصل الثالث.....
165	الفصل الرابع: البيان وتفصيل الحديث.....
165	البيان السني وتكثير الحديث.....
168	أزمة الحديث السني.....

178	البيان الشيعي وتكثير الحديث
180	أزمة الحديث الشيعي
191	خلاصة الفصل الرابع
195	الفصل الخامس: البيان وتفصيل الاجتهاد
195	البيان السني والاجتهاد
212	الاجتهاد السني ومبدأ القياس
220	أزمة الاجتهاد السني
229	البيان الشيعي والاجتهاد
241	الاجتهاد الشيعي وما لا نص فيه
243	أزمة الاجتهاد الشيعي
248	الأقيسة المختلف حولها عند فقهاء الشيعة
252	الازدواجية الفقهية بين التعبد والتوسع
256	خلاصة الفصل الخامس

القسم الثالث: الصراع المنهجي

263	الفصل السادس: التشريع العقلي وتأسيس الخطاب الديني
263	أ - التأسيس الخارجي
268	الحق الذاتي والتأسيس الخارجي
270	وجوب البعثة
273	حق الملكية والتأسيس الخارجي

278	ب - التأسيس الداخلي.....
282	الحق الذاتي والتأويل.....
282	1- التأويل في المجال المعياري.....
292	2- التأويل في المجال الوجودي.....
295	حق الملكية والتأويل.....
310	خلاصة الفصل السادس.....
315	الفصل السابع: صراع العقل مع العقل.....
315	تمهيد.....
315	إشكالية العقل والقيم.....
322	القيم والضرورة العقلية.....
332	الضرورة القيمية والإعتراض عليها.....
337	الصلة بين القيم والواقع.....
342	تجليات الصراع العقلي.....
342	1- عالم الوجود والواقع.....
349	2- عالم النظر والمعرفة.....
356	3- عالم الفقه والتشريع.....
367	4- عالم التفسير وفهم النص.....
374	خلاصة الفصل السابع.....
379	الفصل الثامن: صراع البيان مع العقل.....

379	تمهيد.....
382	محاوّر الصراع ضد العقل.....
382	صراع البيان السني مع العقل.....
382	1- معارضة الدليل العقلي بمثله.....
387	2- تحليل الدليل العقلي.....
393	3- كشف البيان عن الدليل العقلي.....
396	4- الكشف عن دلالة القطع قبل الظن.....
399	5- قضايا الحسن والقبح بين العقل والنقل.....
404	6- تحليل اللغة.....
408	7- لا تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل.....
414	8- الرد على المجاز والتأويل.....
415	صراع البيان الشيعي مع العقل.....
415	1- الإعتراض على الطريقة العقلية.....
417	2- الإعتراض على الاجتهاد العقلي في الفقه.....
426	3- مشكلة القطع والظن.....
430	خلاصة الفصل الثامن.....
435	الفصل التاسع: صراع البيان مع البيان.....
435	تمهيد.....
441	1- التوظيف الفلسفي للتأويل.....

448	2- التوظيف النقلي للتأويل.....
465	النهج البياني والتشبيه.....
470	الأمر المبتدعة.....
474	إبن تيمية والنظام الوجودي.....
474	1- التلاقي مع نظرية المشكلة.....
479	2- القول بأزلية الأشياء.....
482	3- القول بإنقطاع العذاب.....
485	خطورة النهج البياني.....
489	خلاصة الفصل التاسع.....
493	خاتمة: الاعتقاد القاتل وأنماط التدين.....
508	1- مسؤولية النهج البياني.....
514	2- مسؤولية التفكير الإسلامي وغياب الضمير.....
519	أنماط التدين.....
526	ملحق: الطائفية: التشرذم والسقوط الأخلاقي.....
531	المصادر.....

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لا يزال التراث الإسلامي يشكّل الرافد الأكبر لثقافتنا الدينية والمعرفية، وهو وإن تنوّعت فيه المشارب وتعدّدت المناهج، إلا أنه يقوم في جوهره على نظامين رئيسيين: النظام الوجودي بشقيّيه الفلسفي والعرفاني، والنظام المعياري بدائريته العقلية والبيانية. فهما نظامان يحملان أنساقاً متكاملة من التفكير، تنبني عليهما مختلف فروع المعرفة الدينية ومناهج الفهم. وقد تناولنا هذا الإجمال في حلقة (نظم التراث)، ثم أفردنا للنظام الأول حلقة مستقلة بعنوان (النظام الوجودي)، وبقي معنا النظام الثاني الذي نخصّص له هذه الحلقة، بما يتضمّنه من أنساق فكرية قد تتداخل فيها المناهج رغم استقلال مرجعياتها.

وسنُعنى - في هذا الكتاب - بمعالجة التفاصيل المرتبطة بدوائر المعرفة المعيارية، وأصولها المؤلّدة، والقضايا المترتبة عليها، وطرائق فهمها للمسائل الدينية، وموارد النزاع بينها. وتتوزع فصولها على ثلاثة أقسام رئيسية، كما يلي:

يختص القسم الأول بدائرة الفهم العقلية، ويتضمن فصلين يعالجان منهجين سائدين ضمن هذه الدائرة، ويعبّران عن أصليين مولّدين، هما ما سبق أن أطلقنا عليهما «الحق الذاتي» و«حق الملكية».

كما يختص القسم الثاني بدائرة الفهم البياني، ويشتمل على ثلاثة فصول تتناول مسألتين تقوم عليهما هذه الدائرة، وهما: الوضوح، والتفصيل. فالفصل الأول يبحث في الخصائص العامة، مع معالجة مسألة (الوضوح) كأبرز ملامح هذه الخصائص. في حين يعالج الفصلان الآخران مسألة (التفصيل)؛ إستناداً إلى مرجعية كل من الحديث النبوي والاجتهاد.

أما أبحاث القسم الثالث فتتناول الصراعات الناشئة بين المناهج السابقة، ويضم أربعة فصول:

– الأول يتناول مزاحمة الدائرة العقلية للتشريع الديني.

– والثاني يتناول تناقضات العقل المطروح وصراعه الداخلي.

– أما الثالث فيرصد صراع البيان مع العقل.

– في حين يعالج الفصل الأخير تناقضات البيان والصراع المحتدم في أرواقته.

وبهذه الدراسة - مع ما سبقها من دراسة النظام الوجودي - نكون قد وافينا الإطلاع على جميع نُظم ومناهج فهم تراثنا الإسلامي. كما نكون قد حددنا مكان الخطأ والقصور في هذه المناهج، بتفكيك أنساقها والكشف عن أصولها المولدة، وتشخيص مواضع الاتساق والتعارض بينها، مع ما انتابها من فجوات وثغرات. وهذا ما دعانا إلى فتح الطريق لتأسيس فهم واقعي عقلاني للدين، يتسق مع مقاصده الكبرى، ويحرر العقل من إसार التكرار والجمود، كما ويُعيد للأخلاق والضمير مكانتهما الغائبة.

ومن الله استمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2014-7-28

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:

2025-1-22

www.fahmaldin.net

www.philosophyofsci.com

Email: fahmaldeen@gmail.com

تمهيد

لكل نظام هوية تحدد لها الوظيفة التي يعمل من خلالها. وتختص الوظيفة التي تحدد هوية النظام المعياري بمعالجة العلاقة التكليفية، أي العلاقة المتضمنة لمحاوَر التكليف الأربعة بين المكلف والمكلف. والمقصود بها: المكلف والمكلف ورسالة التكليف وثمره التكليف¹.

فرغم أن هذا النظام تناول قضايا ليست معيارية، وأنها لا تدخل ضمن إطار العلاقة التكليفية، كالكثير من المسائل الوجودية والواقعية، إلا أن غايته لم تتعد - في الغالب - حدود تلك العلاقة، مثلما هو الحال مع علم الكلام، إذ كان أصحابه يبحثون في القضايا المعيارية المتعلقة بنظرية التكليف، لكنهم تبعاً للحاجة أضافوا إليها بحثاً ترتبط بالقضايا الوجودية؛ كمسائل العرض والجوهر². ولهذا ظهر التقسيم الخاص بالبحوث الكلامية، فاعتبرت الأولى داخلة ضمن (جليل الكلام)، والثانية ضمن (دقيق الكلام).

فجليل الكلام هو الغاية من توسل دقيق الكلام، وهو ما يكشف عن مركزية البعد التكلفي في بنية هذا النظام، حتى في تعامله مع القضايا الوجودية التي لم تُتناوَل لذاتها بل لما تفضي إليه من آثار على الموقف العقدي أو العملي.

ومع أن لهذا النظام اعتبارات معرفية مختلفة، بعضها ذاتية بيانية، وأخرى عارضة عقلية، ورغم أن الأخيرة تنقسم إلى منهجين معرفيين مختلفين، لكن ما يجمع هذه المناهج والدوائر هو الروح العامة المتمثلة بالنزعة المعيارية كما تعكسها نظرية التكليف.

وسواء كان النظام المعياري يعمل بحسب الاعتبارات العقلية، أو تبعاً للإعتبارات البيانية، فإنه في كلا الحالين يتقوم بحسب ما اطلقنا عليه الأصول

¹ للتفصيل انظر حلقة (علم الطريقة).

² انظر: المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409 هـ - 1988 م، ص 33.

المولّدة، ومفردها الأصل المولّد. وسبق أن حددنا معنى الأصل المولّد ضمن حلقة (علم الطريقة)، وهو أنه قضية قابلة لتفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق.

وعليه سيكون بحثنا للنظام المعياري خاضعاً للإعتبارات المنهجية الخاصة بالأصول المولّدة، ضمن الدائرتين المعرفيتين: العقلية والبيانية.

القسم الأول
الدائرة العقلية: محدداتها وإشكالياتها

مدخل

المنهج العقلي وأصوله المولدة

ذكرنا أن البحث في العلاقة التكليفية هو محور ما يشغل تفكير النظام المعياري، وذلك من حيث الحقوق والواجبات المتعلقة بكل من المكلف والمكلف. وإذا كان ذلك ينطبق على أغلب مفاصل الدائرة البيانية، فإن الأمر لا يقل شأنًا لدى الدائرة العقلية.

ويمكن تحديد العلاقة التكليفية وفق الدائرة العقلية طبقاً للنقاط التالية:

أولاً:

من وجهة نظر منهجية، إن المبدأ الذي تتأسس عليه أبرز مقالات الدائرة العقلية هو مبدأ (الحق) المتضمن لفكرة الإلتزام والواجب التكليفي.

لكن هذا المبدأ منقسم إلى أصليين مولدين ينشأ عنهما إتجاهان متضادان يستقطبان أغلب نشاط هذه الدائرة، أطلقنا على أحدهما (الحق الذاتي)، وعلى الآخر (حق الملكية).

إذ يراعي الأول منهما اعتبارات (الحق في ذاته) دون قيد أو شرط، وأبرز من يمثله المعتزلة والزيدية والإمامية الإثنا عشرية.

أما الثاني فيقيد فكرة الحق بمبدأ الملكية، إذ يرى - من الناحية العقلية - أن المالك المطلق له حق التصرف بملكه ما يشاء. والأشاعرة هم أبرز من يمثل هذا الإتجاه.

وإبتداءً نتساءل: ما المقصود بفكرة الحق لينشأ عنها الإتجاهان الآنفا الذكر؟

والجواب هو أنه يُقصد بالحق الفعل الحسن، وبالباطل هو الفعل القبيح. وأن معنى الحسن هو ما يستحق فاعله المدح والثناء، وعلى خلافه معنى القبيح.

ويلاحظ في هذا التعريف أن كلاً من الحسن والقبح يتوقف على الاستحقاق، وهو مشتق من لفظة (الحق)، فيكون التعريف بذلك دائرياً، حيث يصبح الحق هو الحسن، والحسن هو الحق، كذلك إن الباطل هو القبيح، والقبيح هو الباطل. وهو تعريف الشيء بنفسه، دون كشف عن معيار مستقل يفسر منشأ القيمة أو يبررها خارج دوران هذه المفاهيم.

وبغض النظر عن التعريف¹، باستطاعتنا إيضاح الفكرة بإفترض أنه لو كانت هناك سلطة فوقية (حكيمة) تشرف على الأفعال، فتسمح لبعض الأفعال وتحاسب على البعض الآخر، فسيكون الفعل الحق أو الحسن - بمقتضى الافتراض المذكور - هو ما تسمح به هذه السلطة، والفعل المخالف هو ما تدمه أو تحاسب عليه. ونرى أن الدساتير القانونية المعمول بها على مر العصور إنما تستمد شرعيتها بإحاء من هذه الفكرة الإيضاحية. وبعبارة أخرى نقول: إن الحق هو ما يأذن بفعله العقل العملي دون إنكار، وإن الباطل هو ما يشجبه هذا العقل ولا يأذن به.

وطبقاً لذلك يصبح معنى «الحق الذاتي» هو أن الفعل في نفسه، أو من حيث صفاته وأحواله واعتباراته، يكون منشأً للسماح والقبول دون قيد أو شرط (خارجي). كما يصبح معنى «الحق المشروط بالملكية» هو أن الفعل لا يكون منشأً للسماح والقبول بمقتضى ذاته وأحواله، بل تبعاً للقيد الخارجي المسمى (الملكية الحقيقية).

إذاً، فالحق في التعريف الأول مُستمد من ذات الفعل، أو صفاته، أو أحواله واعتباراته. وعلى خلافه يكون الحق حسب التعريف الثاني، حيث يستمد من القيد الخارجي المتمثل في الملكية.

¹ يُعرّف الحق من الناحية اللغوية بأنه الثبوت أو الوجوب، فقد جاء في (لسان العرب) حَقَّ الأمر: صار حَقّاً وثَبَّت. وقال الأزهري: معناه وجب وجوباً (ابن منظور: لسان العرب، مادة: حَقَّق، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>). وهو المعنى الذي اعتمد عليه الكثير من الفقهاء (انظر حول ذلك: أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م، ص15 وما بعدها، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية <http://www.al-mostafa.com>).

وقد يضاف إلى ذلك أن معنى الحق الذاتي هو أن يكون الفعل في نفسه، أو صفاته اللازمة، أو أحواله واعتباراته، مقتضياً للغرض والمصلحة. وعلى خلافه الحق المشروط بالملكية، حيث لا يكون الفعل في نفسه منشأ للغرض والمصلحة.

ثانياً:

لنعد الآن إلى بحث العلاقة التكليفية، ولنتذكر قبل كل شيء بعض المحاورات التي مرت معنا في (نظم التراث) والتي حددت معالم التفكير للاتجاهين السابقين. حيث لاحظنا كيف أن اتجاه (الحق الذاتي) راعى في تفكيره المصلحة التي ينظر إليها المكلف في علاقته مع المكلف، خلافاً لما عليه اتجاه (حق الملكية)¹.

ومع أن كلا هذين الاتجاهين مبرر بالطريقة العقلية؛ إلا أن ما يتضمنه الأول من الإلتزامات والواجبات التكليفية هو غير ما يتضمنه الآخر. فالأول يؤسس مقالاته على الواجبات العقلية، مما يعني أن الحق الذاتي يقتضي الواجب الذاتي، والواجب الذاتي لا يدرك بطريق آخر سوى العقل، لأن ما يدرك ذاتياً من غير قيد أو شرط لا يكون إلا بالعقل. فهذا الأخير - إذاً - هو أساس الواجبات التكليفية ومقتضيها. وعلى عكس ذلك اتجاه حق الملكية، حيث إن تقييد الحق بالملكية وإن كان يبدأ بفعل عقلي هو هذا التأسيس المشروط؛ إلا أن ذلك يستلزم اللجوء إلى طرف آخر غير العقل يتعين من خلاله الكشف عن إرادة المالك المطلق لتعيين تلك الواجبات كما يفرضها الحق المشار إليه. وبالتالي فإن الواجبات التكليفية بحسب هذا المنطق هي واجبات غير عقلية، وإن كان تبريرها مستمداً من الدليل العقلي ذاته.

هكذا إن المنطق الأول يجعلنا ندور في حلقة الواجبات العقلية، بينما يحوّلنا المنطق الآخر إلى حلقة الواجبات غير العقلية المستندة إلى المالك المطلق.

وهناك فارق آخر، وهو أن مجال البحث في المنطق الأول يتحدد بالحقوق والواجبات لكل من المكلف والمكلف على السواء، لأنهما يخضعان معاً تحت سلطة

¹ انظر الفصل التاسع من: نظم التراث.

اعتبارات الحق الذاتي، دون قيد أو شرط. الأمر الذي يختلف فيه الحال مع المنطق الآخر، لكونه لا يساوي بين المالك والمملوك من حيث الخضوع لتلك السلطة، بل على العكس، إنه يجعل الحق محكوماً وفق ما عليه سلطة المالك. وبالتالي كان الحق بيد المالك دون المملوك.

وضمن نطاق الحق الذاتي لا بد من التفريق بين طبيعة الواجبات التي تلوح المكلف وبين تلك التي تلوح المكلف. فهي في حدود دائرة الأخير تتضمن اعتبارات التكليف فضلاً عن اعتبارات الحسن والقبح. لكنها في دائرة الأول تخلو من الإضافة التكميلية، فلا تتضمن سوى مبدأ الحسن والقبح، باعتباره الأصل الذي يتوقف عليه التكليف ومترتباته من الثواب والعقاب.

أما ضمن نطاق حق الملكية فإن الانقسام المشار إليه غير موجود، فليس هناك واجبات والتزامات في دائرة المكلف، بل إن هذه الاعتبارات تصدق على دائرة المكلف فحسب.

كما أن معنى (الحق) لدى هذا المنطق يتضمن كلا العنصرين: التكليف والحسن والقبح من غير فصل، وإن كان لا يمانع - مبدئياً - أن يكون الحق معبراً عن مضامين الحسن والقبح بلا تكليف، توقفاً على إرادة المالك المطلق. فالحق هنا قد يستلزم الواجبات التكميلية، وقد لا يستلزمها.

في حين إن هذا الحال لا يصدق مع فكرة منطق الحق الذاتي، باعتبارها تستلزم العلاقة التكميلية، مثلما تستلزم مضامين الحسن والقبح، طالما دلت عليها العلاقة الخلقية بما تحمله من دلالات تتوفر فيها كل الشروط التي تصح نظرية التكليف.

إذاً، نحن أمام منطقتين مختلفتين لتحديد هوية الحق المتعلق بالرابطة الدائرة بين الخالق والمخلوق، أو المكلف والمكلف. وقد جاء هذا التحديد لدى المنطقتين بصورة مسلمات أولية.

فلدى أصحاب المنطق الأول تكون الفكرة الذاتية للحق فكرة عقلية أولية لا تحتاج إلى نظر وتفكير، وكذا هو الحال مع أصحاب المنطق الثاني، حيث لديهم أن تحديد الحق بحسب الملكية هو تحديد أولي لا يحتاج بدوره إلى نظر وإستدلال. هذا

بالرغم من أن هذين الاعتبارين يختلفان إختلاف الضد من الضد، وأنه تتأسس لدى كل منهما قضايا تتناقض مع القضايا التي تتأسس لدى الآخر.

المهم إننا ملزمون بتقبل هذه الافتراضات الأولية، أو التعامل معها وكأنها بديهية فعلاً، وذلك ريثما يتبين لنا ما يترتب عليها من نتائج.

ونقل أننا نعدّ المسلمات الأولية للمنطقين السابقين مجرد افتراضات خاصة غير مشتركة. فقد لا تبدو أولية بالمعنى الذي يتفق عليه كل من نظر فيها ابتداءً، أي أنها تختلف عن القضايا الأولية المشتركة مثل مبدأ عدم التناقض وغيره من المبادئ العقلية، بل هي أولية لدى أصحابها من حيث أنهم سلّموا بها دون أن يُلزموا أنفسهم بإرجاعها إلى قضايا معرفية أخرى سابقة.

هكذا فإن هذه الأصول تتصف بالبداهة الأولية لدى أصحابها، وهي من هذه الناحية - ومن حيث النظر البدئي - تشكل اعتبارات خاصة غير مشتركة.

وبعبارة أخرى، يعوّل منطق (الحق الذاتي) على بداهة ما يتضمنه السلوك الحر من حسن وقبح، أو حق وباطل، دون قيد أو شرط.

فنحن نصف الفعل والسلوك بأنه حسن أو قبيح بما يحمل من معان عقلية واضحة، وأن القضية التي تقرر وجوب الفعل أو حسنه هي قضية حقة لا تحتاج إلى شروط إضافية تقيد بها كترك التي سار فيها الاتجاه العقلي الآخر، بل يكفي العقل أن يراها لذاتها من غير قيد أو شرط.

فلا فرق هنا بين خالق ومخلوق، ولا بين مالك ومملوك، ويظل الحق حقاً، ومنه ينشأ الفعل الحسن والعدل واللطف والواجب وغير ذلك مما له علاقة بالأفعال.

في حين أن الحال مع البداهة التي يعتمد عليها منطق حق الملكية شيء مختلف. فهو لا يستكشف معاني الحسن والقبح في الممارسات الفعلية للسلوك الحر، إذا ما كانت مجردة عن الشرط الخارجي الخاص بالملكية المطلقة. فلا يوجد حق في ذاته دون اعتبارات أخرى تقيد به، مما يعني أنه لا يمكن استكشاف ما يحمله السلوك من حق وباطل، أو حسن وقبح إلا عند شرط الملكية المطلقة. فالحسن هو ذلك الذي يترتب على فعل المالك المطلق، كائناً ما كان هذا الفعل، وبالتالي فإن تقويم سلوك المملوك إنما يعتمد على ما يقرره المالك، أما في حد ذاته فهو لا يتضمن الحق

والباطل، أو الحسن والقبح. فهنا أن القيم عارضة على هذا السلوك بحسب إرادة المالك، ولو نُظر إلى السلوك في حد ذاته لكان خالياً منها، وبالتالي ليس للقيم – ذاتها - معنى عند تجريدها عن إرادة المالك.

ثالثاً:

لقد أثار الخلاف المذكور بين المنطقيين في فهم حقيقة التكليف وطبيعته. فتارة يُنظر إليه بوصفه تكليفاً دينياً محضاً، منوطاً بإرادة المالك المطلق، كما في اتجاه حق الملكية. وأخرى يُنظر إليه بوصفه مركباً من تكليفين: عقلي وديني، بحيث يكون الأول أساساً للثاني ومقدّمة له، لا العكس، كما في اتجاه الحق الذاتي.

وقد اختلفت عبارات المتكلمين في تعريف التكليف ضمن الاتجاه الأخير، تبعاً لاختلاف نظرهم في إبراز جانب الإرادة أو الأمر أو المشقة. فمن ذلك ما ذكره أبو هاشم الجبائي المعتزلي في كتاب (نقض البدل)، إذ عرّف التكليف بأنه: «إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة». وفي كتاب (العسكريات) عرّفه بأنه: «الأمر والإلزام للشيء الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به»¹.

ويكشف اختلاف التعريفين عن ترددٍ بين جعل التكليف راجعاً إلى الإرادة الإلهية من جهة، أو إلى صيغة الأمر والإلزام من جهة أخرى، مع بقاء عنصر الكلفة والمشقة قاسماً مشتركاً بينهما. كما يدل ذلك على أن الاتجاه العقلي لمنطق الحق الذاتي لم يكن موحداً تماماً في تحديد ماهية التكليف، وإن اتفق أصحابه على أن له أساساً عقلياً يسبق الخطاب الديني ويمهّد له.

وقد أشكل القاضي عبد الجبار الهمداني على لفظ (الأمر) في التعريف الأول، وعلى لفظ (الإرادة) في التعريف الثاني. حيث يوهم التعريف الأول أن التكليف محصور بالقضايا البيانية الدينية دون العقلية، بإعتباره ينص على لفظ (الأمر) الذي هو قول مخصوص بالأمر الشرعية². مع أن رجال الإعتزال أجمعوا على

¹ عبد الجبار الهمداني: المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الالهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر، ج1، ص11.

² المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، ج1، ص1.

وجود التكاليف العقلية. أما إشكاله على التعريف الثاني فلوجود لفظ (الإرادة)، فعلى رأيه أن الإرادة لا تتعلق ببعض الأفعال؛ رغم أنها مما يتناولها التكليف، من قبيل عدم مطالبة الدائن بدينه، وغير ذلك في كل ما يتعلق بالنفي¹.

لكن من الممكن أن يجاب على الإشكال الثاني بأن عدم المطالبة يُخرج الفعل عن حد التكليف. كما أنه على رأي السيوري الحلي أن استخدام لفظ الإرادة ليس مناسباً²، حيث إن استعمالها في الترك خلاف الاصطلاح، كالذي يجري في الأفعال المحرمة ضمن التكليف³.

كما قدّم الهمداني نقداً آخر للتعريفين، فهما لم ينصّا على نفي الإلجاء بالنسبة للمكلف، إذ لو كان مُلجئاً إلى الفعل لما صحّ التكليف. وعليه حدد التكليف بأنه: «إعلام المكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك إذا لم تبلغ الحال حد الإلجاء»⁴.

ويلاحظ على هذا التحديد ثلاثة أمور كالتالي:

1- إن التعريف قد ربط التكليف بالإعلام، وهو الإخبار. ولدى المعتزلة إن الإعلام في التكليف قد يكون سماعياً كالإخبار بوجوب الصلاة والصيام مثلاً، كما قد يكون عقلياً، كإدراك وجوب معرفة الخالق والنهي عن الظلم مثلاً. إلا أن ذكر الإعلام كقيد في التعريف لا يصح ما لم تذكر نظائره من الشرائط الأخرى كالتمكن مثلاً.

2- إن التعريف قد جعل المشقة حالة غير منفكة عن التكليف. وفي هذا القيد نظر. صحيح أن التعبير بالمشقة منتزع عن معنى التكليف لو كان المستند في ذلك

¹ المصدر السابق، ج1، ص11.

² وهو التعريف الذي إلّزم به عدد من أصحاب الدائرة العقلية، ومنهم العلامة الحلي كما في شرحه لتجريد الاعتقاد و(نهج المسترشدين) حيث قال: إن التكليف هو: «إرادة من تجب طاعته على جهة الإبتداء ما فيه مشقة بشرط الإعلام» (يوسف بن المطهر الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م، ص344. ومقداد السيوري الحلي: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص271). وإن كان في شرحه للياقوت حدده بأنه «بعث الملكوت في شرح للياقوت، انتشارات الرضي - بيدار، الطبعة الثانية، ص148).

³ ارشاد الطالبين، ص272.

⁴ المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، ج1، ص11.

هو الاعتبار اللغوي، بيد أن البحث لم يكن لغوياً، فالمنظور إليه هو المعنى المندرج ضمن عنوان المأمور به والمنهي عنه، ولكي نحدد انضمام المشقة أو عدم انضمامها في التكليف ينبغي إستقراء مختلف أنواع التكاليف، وعند القيام بذلك نجد جملة منها لا تنقيد بشيء من المشقة والكلفة، ومن ذلك مسألة النهي عن قتل الآباء والأولاد إذ ليس فيه مشقة عادة.

وقد حاول البعض أن يصحح القيد السابق تبعاً لإعتبار جنس المشقة، فذكر في تعريف التكليف أنه «يعتد واجب الطاعة ابتداءً على من شأنه المشقة جنساً من حيث هو مشقة كذلك، فاعتبرنا المشقة في جنسه ليدخل التسبيحة الواحدة، واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدى ونكاح الحليلة»¹. وهو تعريف ناظر إلى طبيعة التكليف بما لا يخلو من مشقة، حتى لو كانت هذه المشقة شكلية لا أثر لها، وذلك باعتبار أن الفعل الذي يتطبع عليه الفرد يخلو من المشقة غالباً، سواء كان تكليفاً أو غيره، وبالتالي لا يلزم تقييد التعريف بها.

3- إن التعريف السابق اشترط في التكليف ألا يبلغ حدَّ الإلجاء إلى الفعل المكلف به، غير أن هذا الشرط يثير الإشكال نفسه الذي أُثير سابقاً. ذلك أن الملاحظة الواقعية تكشف عن وجود جملة من التكاليف التي ترتبط بحالات من الإلجاء أو الاضطرار بدرجات متفاوتة، كالنهي عن قتل الآباء والأولاد، وتحريم الانتحار، وشرب السموم، ونحو ذلك من الأفعال التي تدفع الطبيعة الإنسانية السوية إلى تجنبها دفعاً قوياً يكاد يرقى إلى مستوى الإلزام النفسي.

ويزداد الأمر وضوحاً في الأفعال التي تحولت إلى طباع راسخة أو عادات متجذرة، كما هو الحال لدى مدمني المخدرات والخمور والتدخين، حيث يصبح السلوك مشفوعاً بنوع من الإلجاء الداخلي أو القهر النفسي الذي يصعب الفكّ منه. ولا يقتصر ذلك على هذه الأمثلة الخاصة، بل يمتد إلى مختلف أنماط السلوك الإنساني، بما فيها السلوكيات المرتبطة بصفات الخير والشر، كالصدق والأمانة والرحمة من جهة، والكذب والظلم والعدوان من جهة أخرى. فهذه الصفات كثيراً ما تتحول بفعل التكرار والتطبع إلى ملكات راسخة تدفع صاحبها إلى أفعال معينة على نحو يكاد يكون تلقائياً. ومن ثمّ فإن اشتراط انتفاء الإلجاء على إطلاقه لا

¹ ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص272.

ينسجم تماماً مع واقع السلوك الإنساني، ولا مع كثير من التكاليف التي أولى لها القرآن الكريم عناية خاصة، سواء في جانب الأفعال الظاهرة أو في جانب بناء الملكات والطبائع الأخلاقية.

هذا ما يتعلق بالمفاهيم التي تتضمن الاعتبارات العقلية للتكليف كما يراها المعتزلة وعدد من المذاهب الكلامية الأخرى. لكن بعض المذاهب أنكرت أصل التكليف العقلي وما يترتب عليه من اعتبارات، وقصرت التكليف على ما يرد به الخطاب الديني، كما هو الحال لدى الأشاعرة. فالتكليف عندهم لا يعدو أن يكون أمراً أو نهياً صادراً عن الشرع، ومصدره منحصر بالوحي دون العقل. لذلك أنكروا وجود واجبات عقلية سابقة على السمع، ورأوا أن جميع الواجبات والتكاليف ذات طابع سمعي محض، وأن العقل لا يوجب شيئاً بذاته، ولا يستقل بإدراك الحسن والقبح على وجه يترتب عليه الإلزام والتشريع¹.

كما أن الأشاعرة لا يشترطون في التكليف ما اشترطته المعتزلة وغيرها من اعتبارات كالمشقة، وعدم الإلجاء، والتمكين، وسائر الشروط المرتبطة بالعدل واللطف. فهذه الشروط عندهم ليست قيوداً عقلية ملزمة للتكليف، بل غاية ما يثبت منها إنما يُعرف من جهة الشرع لا من جهة العقل. ومن ثم فإن الفارق الجوهرى بين الاتجاهين لا يقتصر على تعريف التكليف، بل يمتد إلى أساسه المعرفي ومصدر إلزامه، وما إذا كان العقل شريكاً في تأسيسه أو مجرد متلقٍ لما يرد به الخطاب الديني.

لكن لو ثبتت التكاليف العقلية، كما سنرى، فإن الصيغة المناسبة لتعريف التكليف ستتخذ الشكل التالي:

هو الأمر بالفعل أو النهي عنه، سواء كانا عقليين أو شرعيين، مع التقيد ببعض الشروط كالتمكين والإعلام، حيث بدونها يصبح التكليف صورياً واسماً بلا مسمى.

¹ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتحليل حسين جمعة، دار دانية، بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، ص43.

الفصل الأول

الحق الذاتي وإشكالية التكليف

تمهيد

تتضمن فكرة الحق الذاتي - كما عرفنا - وجود حقوق وواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية. فالحقوق في طرف هي ذاتها عبارة عن واجبات في الطرف الآخر، والعكس بالعكس.

وبعبارة ثانية، إن كل واجب إلهي يعني في الوقت ذاته حقاً إنسانياً. وبالعكس، فإن الواجب الإنساني هو في حد ذاته حق إلهي.

وبالتالي إذا صدق الحق كله في طرف؛ تعيّن الواجب كله في الطرف الآخر، كما لو انعدم أحدهما في أحد الطرفين؛ انعدم الآخر في الطرف المقابل.

وبحسب هذا المنطق هناك واجبات عقلية تُفرض على دائرة المكلف، وهي لا تخرج عن مضامين الحسن والقبح، دون أن يكون لها معنى تكليفي. كما أن هناك واجبات عقلية أخرى تُفرض على دائرة المكلف، إذ يمتزج فيها الأمران: التكليف والحسن والقبح. وتتفرع من هذين النوعين للواجبات العقلية مسائل عدة.

ويمكن تصور الواجبات الإلهية بأنها ذات نسغ نازل، حيث تستقطب جميع القضايا المراد تنزيلها لتصحيح العملية التكليفية حسب التخطيط الإلهي، فطالما أن الله اختار التكليف منهجاً للحياة؛ فذلك يستلزم خطوات معيارية تصحح العملية التكليفية وتجعلها سائرة في الطريق المرسوم.

وفي القبال يمكن تصور الواجبات الإنسانية بأنها ذات نسغ صاعد، حيث تستقطب جميع التكاليف التي تستلزم إرضاء المكلف وتوفية الحق الخاص به على المكلف.

وبتكامل عمليتي النزول والصعود تتحقق ظاهرة التكليف بما يضمن لها القيام على مبدأ الحق الذاتي. لذا فسوف نتناول كلا هذين المسارين المتكاملين على التوالي، كما يلي:

1- واجبات المكلف

يمكن تحديد هذه الواجبات بحسب الفقرات التالية:

أولاً:

إن أول ما يتبادر لنا من سؤال هو كيف تتأسس الواجبات العقلية وفقاً لمنطق الحق الذاتي؟

نعلم أن صياغة نظرية التكليف قد تمت ضمن الشروط العقلية، وأن بعض هذه الشروط يصدق على المكلف، والبعض الآخر على المكلف، وأنه من الناحية المنطقية لا بد أن تكون الشروط الخاصة بالمكلف سابقة على الشروط التي تخص المكلف، بل إن هذه الأخيرة متوقفة من الناحية الوجودية على الأولى، فلولاً الأولى ما كانت الأخيرة. وأول الشروط والواجبات العقلية التي ينبغي حضورها في دائرة المكلف هو «العدل».

فبدون هذه القيمة لا تتصحح العلاقة التكليفية. بل يمكن القول إن العدل هو أساس سائر الواجبات العقلية الخاصة بالمكلف، فمن حيث عدله ينشأ عدد من القواعد الحقوقية المراعية لطبيعة ما عليه التكليف، مثل الإعلام والتمكين والإقذار والثواب والعقاب وغير ذلك. بل وفقاً لمبدأ الحق الذاتي، وفي حدود دائرة المكلف، فإن العلاقة التكليفية لما كانت لا تستقيم إلا بقاعدة العدل الإلهي، فإن ذلك يجعل من هذا الحق عين العدل.

ويُقصد بعدل الله، حسب المنطق المذكور، هو أن الله لا يفعل القبيح ولا يخلّ بما يجب عليه¹. فالعدل بهذا أصل مقوم ولا يتقوم بغيره، وهو كالتوحيد في أصلاته، والعلاقة بينهما وإن تضمنت صفة «اللزوم» إلا أن الأخير ليس من النوع التكويني أو الذاتي، بل هو من نوع آخر نطلق عليه (اللزوم المعياري). فأحدهما لا يستتبع الآخر على نحو الطبع والتكوين، بل يستتبعه وفقاً لمنطق (القيم)، وهو أن ضمان حفظ العدل ناتج عن التوحيد لإعتبارات الغنى وعدم الحاجة؛ رغم القدرة والمشية المطلقة، وبالتالي فاللزوم القائم بينهما هو لزوم معياري قيمي.

هكذا يكون التوحيد شرطاً لتحقيق العدل، والشرطية هنا ليست وجودية بما تعبر عن العلاقة التكوينية، بل معيارية قيمية. وبذلك يمكن فهم ما تعنيه العلاقة بين هذين الأصلين (العدل والتوحيد)، ولماذا أكد أصحاب منطق الحق الذاتي عليهما دون سواهما من القضايا والأصول، وهو ما سنخصص له الفقرة التالية..

ثانياً:

يتفق أهل الاعتزال على خمس قضايا إعتقادية، هي العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين. ورغم أن الشائع بأن هذه القضايا تشكل الأصول عندهم، إلا أنهم يختلفون حول ضوابط تحديد هذه الأصول بما يسفر أحياناً عن بعض الإضطراب.

ومن ذلك أن القاضي عبد الجبار الهمداني، وهو أبرز رجال المعتزلة، اعتبر في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ورسائله (المختصر في أصول الدين) أن المنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ كلها داخلية ضمن العدل. ولم يكتف بهذا بل أضاف أصليين آخرين؛ هما النبوات والشرائع، حيث قال: «فإن قيل ما الذي يجب على المكلف معرفته من أصول الدين؟ قيل: أربعة أشياء: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع. فعلى هذه الأصول مدار أمر الدين». ثم قال: «فإن قيل: أستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها:

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص21.

الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل له: كل ذلك يدخل في العدل»¹.

مع أنه في (مختصر الحسني) اعتبر تلك الأصول داخلة في باب الشرائع، حيث عدّ الأصول أربعة، هي: التوحيد والعدل والنبوات والشرائع، وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كلها مندرجة ضمن الشرائع².

وفي كتابه (المجموع المحيط بالتكليف) اعتبر كل ما يعد ضمن النبوات من التكليف الشرعية داخلاً ضمن العدل، فإذا علم الخالق أن صلاح عباده يتعلق بأمر من الأمور لا تعلم بالعقل، فلا بد أن يبعث إليهم من يعرفهم ذلك، فيكون من باب إزاحة العلة ويدخل في جملة العدل، وأن مسائل الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كلها تدخل في الشرائع، وبالتالي فإنها مندرجة ضمن العدل³.

ويمكن القول، إن التأكيد على خماسية الأصول يجد تبريره تاريخياً لدى نشأة الإعتزال، إذ عُرِفَت هذه الفرقة بتلك الأصول تمييزاً لها عن غيرها. أما من الناحية المنطقية فإن هذه الأصول تفتقر إلى التبرير، لأن من تلك الأصول - كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين - ما يعتمد على النبوة باعتبارها سماعية، كما يعترف أصحاب المذهب بذلك. ولهذا تصبح النبوة أولى بالإلتحاق إلى الأصول مما يتفرع عنها.

كما أن موقف المعتزلة من مسألة النبوات والشرائع يسوده الاضطراب، فتارة يعدونها ضمن الأصول، وأخرى خارجها.

وقد كانت هذه النقطة محطة نظر الشريف المرتضى - وهو من الإمامية الإثني عشرية - في نقده لغيره من أصحاب الإعتزال، فذكر يقول:

¹ عبد الجبار الهمداني: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد

عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م، ج1، ص168-169.

² عبد الجبار الهمداني: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له

عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1416هـ - 1996م، ص122-123.

³ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص21-22.

«إن الذي سطره المتكلمون في عدد أصول الدين هو أنها خمسة: التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يذكروا النبوة. فإذا قيل: كيف اخلتكم بها؟ قالوا هي داخلة في أبواب العدل من حيث كانت لطفاً، كدخول الألفاظ والأعواض وما يجري مجرى ذلك. فقليل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من باب الألفاظ، ويدخل في باب العدل كدخول النبوة، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل مجملة، وحيث فصلتم المجمع ولم تكتفوا بالإجمال فهلا فعلتم ذلك بالنبوة؟ وهذا سؤال رابع، وبها اقتصر بعض المتأخرين على أن أصول الدين اثنان: التوحيد والعدل، وجعل باقي الأصول المذكورة داخلاً في أبواب العدل. فمن أراد الإجمال اقتصر على الأصلين: التوحيد والعدل، فالنبوة والإمامة، التي هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول، هما داخلتان في أبواب العدل. ومن أراد التفصيل والشرح وجب أن يضيف إلى ما ذكره من الأصول الخمسة أصليين: النبوة والإمامة، وإلا كان مخلأ ببعض الأصول، وهذا بين لمن تأمله»¹.

لكن هذا المفكر الإمامي لم يعط ضابطاً في معالجته للموضوع. فمع ما لاحظنا قبل قليل أنه افترض الأصول سبعة - حيث أضاف النبوة والإمامة إلى أصول الاعتزال الخمسة - نجده في رسالة (جمل العلم والعمل) يشير إلى اعتبار الأصول تتمثل في مختلف المعارف الإلهية والألفاظ².

ومع ذلك فالمتفق بين أصحاب هذا الاتجاه، هو اعتبار العدل والتوحيد أصليين أساسيين؛ قيل إنهما مقتبسان من كلمات الإمام علي (ع) وخطبه³.

فالثابت لدى المعتزلة هو أن معرفة العدل والتوحيد لا تصح إلا بالعقل، بينما تعرف بقية الأصول بالسمع، وإن كان من الممكن معرفة الوعد والوعيد بالعقل أيضاً. وبهذا يصبح العدل والتوحيد أساس بقية المعارف الأخرى من الأصول.

¹ رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ، ج1، ص165-166.

² أبو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362 هـ.ش، ص نهم - چهاردهم و ص1.

³ الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403 هـ، ج1، ص103.

وكذا الحال بالنسبة إلى أصول الإمامية الخمسة، إذ إن النبوة والإمامة والمعاد تتفرع - بحسب المنظور الكلامي الإمامي - عن أصل العدل، كما أشار إلى ذلك الشريف المرتضى. وعليه فإن الأصول المحورية لدى أصحاب منطق الحق الذاتي تنحصر في التوحيد والعدل، أما سائر الأصول فتُعدّ امتدادات أو نتائج مترتبة عليهما. ومن هنا اشتهر هؤلاء بوصفهم أهل التوحيد والعدل، تارة بالنظر إلى دفاعهم عن التنزيه الخالص وما يقتضيه من توحيد، وتارة بالنظر إلى تأكيدهم مركزية العدل الإلهي وما يتفرع عنه من قضايا الثواب والعقاب والتكليف والنبوة، فغداً هذا الوصف سمةً مميزة لهم في مقابل الاتجاهات الكلامية الأخرى.

أما لوازم هذين الأصلين وعلاقتها بمنطق الحق الذاتي ونظرية التكليف فسنتعرف عليها من خلال الفقرة التالية..

ثالثاً:

مثلاً يترتب على التوحيد عدد من اللوازم والنتائج النظرية، كذلك الحال بالنسبة إلى العدل. فمن جهة التوحيد، نفى المعتزلة وجود صفات زائدة على الذات الإلهية، وعدّوا الصفات عين الذات لا أموراً مستقلة عنها. وبذلك رأوا أن إثبات صفات قائمة بذاتها يفضي إلى نوع من الكثرة المنافية لكمال التوحيد. لذا أعادوا الصفات الإلهية إلى الذات نفسها، معتبرين أن الله عالم وقادر وحيّ بذاته، لا يعلم وقدرة وحيّة مغايرة لذاته، بل ردّوا الصفات إلى صفتي العلم والقدرة.

ويُنسب هذا الرأي أولاً إلى أبي الهذيل العلاف، إذ اعتبر أن علم الله وحياته وقدرته هي عين ذاته، فقال إنه عالم بعلم هو ذاته، وقادر بقدرة هي ذاته، وحيّ بحيّة هي ذاته. وبهذا سعى إلى تنزيه الذات الإلهية عن التركيب والتعدد، والمحافظة على وحدتها المطلقة. وقد رأى الشهرستاني، وقبله الأشعري، أن العلاف اقتبس هذا التصور من الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن ذات الواجب واحدة بسيطة لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، وأن صفاتها ليست أموراً زائدة على حقيقتها،

بل هي عين وجودها وذاتها¹. وبذلك التقت المعتزلة مع الفلاسفة في النتيجة العامة، وإن اختلفت الدوافع والمسالك الاستدلالية بين الطرفين.

كذلك كان النظام ينفي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وصفات الذات، ويقول: إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قديماً بنفسه؛ لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر.

كما أن ابن الإيادي، وهو من المعتزلة، كان يزعم بأن الله سبحانه عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة².

ومن مترتبات التوحيد عند المعتزلة نفي التشبيه بجميع الوجوه، فهم نفوا الجسمية والصفات الزائدة والحدوث والانتقال والتحيز، كما نفوا إمكان رؤيته بالأبصار لكونه ليس جسماً، باعتبار أن كل ما يقبل الرؤية هو جسم بالضرورة، ولأن الرؤية تستلزم الجهة ولا جهة فيه.

والغرض من هذه الآراء هو نفي التشبيه عن الله من كل وجه؛ جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً.

لذلك أوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة في هذه الوجوه وسمّوا هذا النمط توحيداً³.

والذي يهمنا هو أن المعتزلة نفوا الصفات الزائدة باعتبارها تفضي برأيهم إلى التشبيه والشرك، مثلما نفوا أن يكون كلامه من صفاته القديمة كي لا يترتب عليه الشرك بوجود قديمين⁴. وهذا النفي للصفات الزائدة جعل بعضهم يعتبر الله بلا ماهية على الإطلاق؛ تأثراً بالمقالات الفلسفية للنظام الوجودي¹.

¹ أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، موقع الايمان، عن شبكة مشكاة الإلكترونية، فقرة: واختلف الناس في البلوغ (لم تذكر ارقام الصفحات والفقرات). والملل والنحل، ص23.

² مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، نفس الفقرة السابقة.

³ الملل والنحل، ص21-23.

⁴ شرح الأصول الخمسة، ص546. ومقدمة ابن خلدون، منشورات مؤسسة الاعلمي، بيروت، ص464. قيل إن بعض المعتزلة استنقل أن يكلم الله تعالى أحداً من البشر، فطلب من أحد القراء السبعة، وهو أبو عمرو بن العلاء أن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء/ 164) بأن يكون اسم الله هو المنسوب واسم موسى مرفوعاً، ليكون موسى هو المتكلم لا الله! فقال أبو عمرو: هب أني قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ (الأعراف/ 143)؟! فبهت الرجل! (ابن أبي العز:

هكذا فالتوحيد أصل تترتب عليه الكثير من المسائل، ومن بينها أنه لا يمكن الحديث عن العدل ما لم يسبقه الحديث عن التوحيد. فقد رأى القاضي الهمداني أن أول العلوم التي يلزم على المكلف تعلمها هو علم التوحيد، وأن العدل قائم عليه، حيث يتم الاستدلال على العدل بكونه عالماً وغنياً، وكل ذلك يعود إلى علم التوحيد، وعليه لا بد من تقدم هذا العلم ليبنى عليه العدل، لكن العلم بالتوحيد لا يتم إلا بالعلم بحدوث الأجسام وكذلك صفاته².

وذهب المعتزلة القدماء إلى أبعد من ذلك حينما اعتبروا أن إثبات الصانع أو التوحيد يتوقف على قضية الحسن والقبح العقلية، إذ رأوا أنه لو كان فعل الفاعل ليس لمحض الحسن لما كان بالإمكان إثباته والاستدلال عليه، حيث دلت الدلالة على أنه لا يفعل إلا الفعل الحسن، وبالتالي لو كان هذا الفعل لا يتحقق إلا عندما يكون هناك غرض معين غير الحسن؛ لوجب أن لا يقع منه الفعل أصلاً لغناه، وحيث أنه وقع منه الفعل فعلم أن ذلك كان لحسنه فحسب، وعند نفيه سيفضي الأمر إلى عدم إثبات الصانع³.

ويمكن صياغة المسألة بطريقة أخرى، وهي أن إثبات الصانع يتوقف على إثبات كونه لا يفعل إلا الحسن، إذ لو لم يفعل الحسن لفعل القبيح، وهو لا يفعل ذلك إلا لحاجة ونقص فلا يكون صانعاً، وحيث أنه ليس بجسم كي تعثره الحاجة والنقصان، فدلّ ذلك على أنه غني، وكونه غنياً يتوقف على أن فعله للشيء الحسن لا يكون لغرض آخر غير الحسن، فلو فعله لغرض آخر لاحتاج إليه، فيقع المحذور من نفي الغنى ومن ثم الصانع.

وعموماً إنه إذا كانت قضايا التوحيد تختص - غالباً - بالعلاقة مع الصفات الإلهية، فإن العدل في القبال يشمل جميع القضايا الأخرى المناطة بالخلق؛ وعلى رأسها مسألة التكليف.

شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة قوله: وأن القرآن كلام الله، لم تذكر أرقام صفحاته).

¹ ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، فقرة الكلام في المائة (لم تذكر أرقام صفحاته).

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص21. وشرح الأصول الخمسة، ص226.

³ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص260.

وبالتالي، ووفقاً لهذه المسألة، لا بد من تحديد جملة من القضايا الفعلية التي تفرض نفسها على المكلف فيما ينبغي عليه فعله لتصحيح عملية التكليف وجعلها منسجمة مع الأصل الحاكم المتمثل في العدل؛ إذ من دون هذا الأصل تفقد المسألة الدينية معناها ومبرراتها وغاياتها. بل إن أثر العدل لا يقتصر على دائرة التكليف فحسب، وإنما يمتد إلى أصل الخلق ذاته، أي إلى طبيعة العلاقة التي تربط الخالق بالإنسان، وما يتصل بها من حكمة الوجود وغاية الخلق ومقاصده. فكما يُنظر إلى العدل بوصفه أساساً للتكليف، يُنظر إليه كذلك بوصفه إطاراً مفسيراً لفعل الخلق وما ينطوي عليه من غايات وحكم تتعلق بالإنسان ومصيره.

لذلك فكما سنعرف أن أصحاب منطق الحق الذاتي قد حرصوا ليس فقط على تصحيح العملية التكليفية، ومن ثم تأسيس المسألة الدينية خارجاً وداخلاً، وإنما أيضاً على تصحيح عملية خلق الإنسان تبعاً لتلك الصورة من الهدف التكيفي، اعتماداً على أصل العدل دون سواه من الأصول.

وللعدل تفريعات كثيرة كتلك التي تجمعها قاعدة اللطف، فعليها تتقوم معرفة الواجبات، كما يلاحظ لدى الفقرة التالية..

رابعاً:

تعتمد نظرية اللطف والصلاح على قاعدة العدل، كما تتفرع عنها قواعد ومسائل عديدة، أبرزها مسألة النبوة وما يترتب عليها من العصمة والإمامة كما لدى بعض الفرق، بناءً على اعتبار النبوة، وكذا الإمامة، نوعاً من اللطف، واللطف واجب، فالنبوة واجبة بالتبع.

ويُقصد باللطف أنه «عبارة عما يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح»¹. وقد يسمى اللطف توفيقاً أو عصمة، فإذا كان داعياً لغرض فعل الطاعة سمي توفيقاً، وإذا كان يدعو إلى غرض اجتناب القبيح سمي عصمة¹.

¹ لاحظ حول ذلك المصادر التالية: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص208. والمفيد: النكت الاعتقادية، طبعة طهران، ص26-27. وعبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي،

وواضح أن اللطف بهذا المعنى له غرض في التكليف؛ لأنه يعزز الداعي لفعل الواجب والصرف عن القبيح. وهذا التحديد ينسجم مع ما عمد إليه أغلب منظري الاتجاه السابق بحصر الواجب في اللطف بما يكون بعد جعل التكليف. ففي حدود هذا الشرط يجب على المكلف أن يلتزم به كالتزامه بالتمكين والثواب، وذلك بأن يفعله لكل من يعلم أنه لا يختار الطاعة إلا به. أما ما كان قبل التكليف، أو مقارناً له، فهو غير واجب رغم أنه يفعله من باب التفضل والإحسان، خلافاً لما ذهبت إليه بعض فرق منطق الحق الذاتي؛ كمعتزلة بغداد الذين اعتبروا أساس جعل التكليف من الواجبات على المكلف باعتباره من أصلح الأمور بعد أن تمّ خلقنا بهذه الصورة التي تميل فيها طبائعنا إلى فعل القبيح².

ويتمثل حسن التكليف - هنا - بحالة تعريض المكلف للثواب، لأن فيه منافع عظيمة لا طريق للوصول إليها إلا به³. لذا فمعنى الثواب هو العوض المستحق المقترن بالتعظيم والتبجيل⁴. فهو الغاية التي تبرر جعل التكليف - دون غيره - من السنن الممكنة، رغم أن التصور البشري يألف ترجيح أسلوب الإنعام والإحسان على الثواب، لأن في هذا الأخير ما يقتضي فتنة البلاء وخطر الوقوع في العذاب.

على أن اعتبار ثواب الآخرة من الواجبات المستحقة للعبد يحتاج إلى دليل مستقل غير ما ذكر حول التكليف، إذ يمكن أن يجاب بأن الإلتزام بالتكليف هو في حد ذاته شكر لله في ما يناله العبد من النعم في الدنيا، وبذلك يتساوى الحساب بين الطرفين. ويبقى ثواب الآخرة بحاجة إلى دليل منفصل غير ما طُرح بأنه العوض المستحق للعبد.

كما أخطأ هذا المنطق حينما حوّل الخيارات الإلهية بشأن الأمور الدينية - كمسألة التكليف - إلى واجبات ملقاة على عاتق المكلف. وهذا التحديد لا يصح ما لم

مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج13، ص93. وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص35. وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص276.

¹ تمهيد الأصول، ص208. وارشاد الطالبين، ص277.
² لاحظ: تمهيد الأصول، ص209. وأبو جعفر الطوسي: الإقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران، ص78. وعبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ-1971م، ص403.

³ شرح الأصول الخمسة، ص518. ونظرية التكليف، ص111.

⁴ تمهيد الأصول، ص263. وكشف المراد، ص360 و234. وارشاد الطالبين، ص282.

تُعرف بالضبط حكمة الله في خلقه، مع أنها من الأمور التي يتعذّر على العقل إدراكها.

مهما يكن، فإن حصر اللطف في دواعي فعل الواجب والانصراف عن القبيح، يثير تساؤلاً حول مدى تحققه في الحياة الواقعية. إذ يُلاحظ أن دواعي الانصراف عن الواجب وارتكاب القبيح تتكرر كثيراً. وبناءً عليه، لو كانت نظرية اللطف صحيحة، لوجدنا في المكلف غلبةً لدواعي فعل الواجب واجتناب القبيح، لا سيما وأن هذه النظرية تتبنى وجوب اختيار الأصلح في ما يتعلق بأمور الدين والتكليف.

ولهذا لم تصمد هذه النظرية أمام بعض اعتراضات الخصوم، كاعتراض الإمام الغزالي المستلهم من روح النقد التي عبّر عنها الشيخ الأشعري في محاوراته مع أستاذه الجبائي.

وترد الشبهة بصورة أخرى، كالتّي عرضها القاضي عبد الجبار الهمداني ومن بعده الشيخ أبو جعفر الطوسي، حول تصحيح عملية التكليف لمن علم الله أنه سيكفر، حيث اعتبر أن شرط التعريض للثواب حاصل مع اللطف به وتمكينه من فعل الطاعة بحرية¹. وقدّم كل منهما تبريراً للعقوبة يختلف عن الآخر. فقد اعتبر الهمداني أن علتها تعود إلى فعله للقبيح وإخلاله بالواجب. في حين اعتبر الطوسي أن العلة تعود إلى عدم إنتفاع المكلف باللطف المعروف عليه، وقدّم مثلاً برّر من خلاله حسن مثل هذا التكليف المفضي إلى الكفر والعقوبة، فلو ظننا بأن ما نقدّمه من طعام إلى جائع سيردّه، وما نمده من حبل إلى غريق سيتركه، فإن ذلك لا يחדش في حسن صنيعنا.. والحال يجري مع التكليف أيضاً².

غير أن الفرق بين الحاليين بيّن، إذ في المثال لا يحق لنا معاقبة من أردنا له الإحسان، وفي التكليف يحق ذلك. والطوسي يرى أن من يردّ ما هو بحاجة إليه من الإحسان يستحقّ الذم من العقلاء والعقاب من الله³.

ومن حيث الاستدلال بالشاهد على الغائب، تبرز بعض الشواهد التي تُضعف من حسن تكليف الكافر، وقد جرت عادة أصحاب هذا المنطق الإشارة إليها

¹ شرح الأصول الخمسة، ص518. وتمهيد الأصول، ص174.

² تمهيد الأصول، ص175-176.

³ المصدر السابق، ص76.

والجواب عنها، ومن ذلك ما عرضه الشيخ أبو جعفر الطوسي من مثال مفاده؛ لو أن رجلاً أرسل ولده في تجارة لكسب المال، وكان يظن أنه سيقتل أو يموت، فهل يحق له هذا الإرسال؟

مبدئياً، وافق الطوسي على قبح مثل هذا الفعل أو الإرسال، لكنه رأى أن حاله يختلف عن التكليف، معللاً ذلك بأن المولى لا يعود إليه نفع في تكليفه للغير، بخلاف المثال الذي يعود فيه النفع إلى الأب في كسب المال، ومن ثم نفى وجود مصداق في الشاهد يماثل الغائب، إذ أنكر أن يُعرّض أحدٌ غيره لنفع لا يعود عليه بشيء من النفع أو الضرر¹.

غير أن هذا الفارق لا يغير من جوهر المسألة، ولا يمس مناطها، إذ يمكن إفتراض أن الإرسال تم دون قصد نفع، فهل يحسن الفعل في هذه الحال؟!

كان ذلك من جهة علاقة اللطف بالتكليف كما يفهمه أغلب أصحاب منطق الحق الذاتي. غير أن هناك اتجاهاً آخر يرى وجوب اللطف على الله حتى قبل نشأة التكليف. وهو الرأي الشائع بين معتزلة بغداد وبعض علماء الإمامية الاثنى عشرية، إذ اعتقدوا أن وجوب الأصلح لا يقتصر على قضايا التكليف والدين، بل يتعداها إلى ما قبل نشأة الدين والإنسان ذاته، ابتداءً من خلق العالم، ومن ثم الإغداق بالنعم على خلقه، وبعدها يأتي جعل التكليف... إلخ. ومبررهم في ذلك هو أن الله تعالى لو لم يفعل الأصلح لكان بخيلاً؛ ما دام يملك القدرة التامة مع وجود الداعي وانتفاء الصارف².

¹ يقول الطوسي بهذا الصدد: «وليس لأحد أن يقول لو حسن ذلك - أي حسن تكليف من يعلم أنه يصاب بالضرر - لحسن من الوالد أن يعرض ولده لسفر يربح فيه غلبة ظنه أنه يغرق أو يُقتل في طريقه ويؤخذ المال منه في ذلك، وذلك أن منافع الولد ومضاره عائدة إلى الوالد، فإذا عرض للمنافع فلا بد أن ينتفع هو بها أيضاً ويسر بها، فإذا علم أو ظن أنه يقتل أو يغرق ويتلف ماله لم يجز أن يختاره؛ لأنه ضرر محض يتعجله والتكليف خلاف ذلك؛ لأنه خالص لنفع المكلف ولا نفع فيه لله تعالى ولا استضرار بشيء من أحوال المكلف، فبان الفرق بينهما، فإن فرضنا في الشاهد من يعرض غيره لنفع يغلب في ظنه أنه لا يصل إليه ولا يتعدى إليه من ذلك ضرر؛ أجزنا ذلك مثل الغائب سواء، غير أن هذا لا نظير له في الشاهد» (تمهيد الأصول، ص176).

² أنوار الملكوت، ص156-157. ونظرية التكليف، ص403.

وكما قال بعضهم: «كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لا يقل شربه منه، أو يمنعه من السكون والاستضلال بظل داره، أو أن يلقط ما تتناثر من حَبّه، أو الإنتفاع بما يلقيه مما يأكله رغبة عنه، ولا ريب أن ملك الله تعالى كالبحر وما يتناوله الإنسان مما يفيضه عليه أقل من نسبة الجنة إلى الحب المتناثر»¹.

ومن الواضح إنه لو صدق هذا التفكير؛ لما كان هناك داع لعناء التكليف والبلاء، ولا صحّ إيجاد سُنّة للحساب والعقاب. وهو لا أقل من أن يقف عاجزاً أمام الكثير من التساؤلات الوجودية الكبرى، كتلك التي تُعرف بشبهات إبليس السبع².

وعلى العموم، ثمة جوابان يُطرحان حول نظرية الأصلح بالشكل المعروض:

الأول، أن ما نراه من عناء وبلاء هو من حتميات الوجود ولوازمه، كما ذهب إليه النظام الوجودي. وبهذا يتحول التفكير المعياري السابق إلى تفكير وجودي يصادر القدرة الإلهية ولا يجد لها سعة على فعل الأصلح دون الوسائل الدنيوية طبقاً لمقولة (ليس بالإمكان أبدع مما كان)³.

أما الجواب الثاني، فيقر بأن نظرية الأصلح - بصورتها المعروضة - لم تكن أساس الخيار الإلهي، بل إن هذا الخيار قد تجسّد في قانون الفتنة والاختبار والبلاء، وهو لا يشكل الأصلح للجميع، إذ يفضي إلى مآلات لا تُحمد عقباها لكثير من الناس. هكذا جرت سنة الله في خلقه، كما تشير إليه الكثير من الآيات، وما يبدو من الواقع أيضاً.

نعم، قد يؤسس لنظرية الأصلح ضمن اعتبارات البلاء والاختبار وليس في عرض منها. فلو تأملنا هذه النظرية مطلقاً دون قيد اعتبارات البلاء والاختبار، لوجدنا أن المسألة الدينية المبنية على التكليف ليست هي الخيار الأصلح. كذلك فإن حياتنا كما نعيشها ليست هي المثال الأفضل، بل إن الخيار الأصلح يتمثل في سعادة شاملة لا يشوبها بلاء أو عناء. وإذا كان الخيار الأخير غير ممكن؛ لذا فإن ما يجنح

¹ المصدر السابق، ص158.

² انظر هذه الشبهات في: الملل والنحل، ص43. كذلك الفصل الأخير من: علم الطريقة.

³ انظر الفصل السادس من الحلقة السابقة: النظام الوجودي.

إليه النظام الوجودي يغدو الاحتمال المنافس لنظرية الاختبار الديني، كالذي يدعو إليه منطق حق الملكية مثلاً.

وبحسب التصور العقلي تكون اطروحة النظام الوجودي أكثر قبولاً من غيرها، لكن عيبها أنها تتضمن الحتمية التامة، وهذا ما دعانا إلى اقتراح اطروحة جديدة تتلافى العيب المذكور، وصكنا لها مصطلح نظرية (عجز المادة الأصلية). وهي ترى بأن ظواهر العالم وحوادثه مدينة في وجودها إلى القدرة الإلهية الشاملة مع افتراض أزلية المادة المشتركة أو الأصلية للكون. فرغم أن قدرة الله هي أساس وجود العالم بمظاهره المختلفة، لكنها – في الوقت ذاته – ليست علة لوجود هذه المادة.

وبناءً على هذه النظرية تصبح الإرادة الإلهية متعلقة بأفضل السبل الممكنة لتحقيق الغايات الطبيعية. فمع افتراض قدم المادة التي هي محل التخليق والتكوين يصبح الموجود هو الأصلح والأفضل وفقاً للخيارات الإلهية. في حين لو افترضنا فكرة خلق المادة الأصلية لأدى بنا الحال إلى الاعتقاد بأن أفعال الله لا تخضع للحكمة ولا للأصلحية والأفضلية، كما هو معتقد منطق حق الملكية أو الأشاعرة. كذلك لو لم نعترف بقدرة الله وإرادته الحقيقيتين لأفضى الحال إلى أن تكون قوانين الطبيعة حتمية صارمة كما يصورها النظام الوجودي.

في حين إن الخيار الثالث يخالف اعتقاد منطق حق الملكية في نفي حكمة الله ومراعاته لخلقه، كما يخالف قول النظام الوجودي في جعل الإرادة والقدرة الإلهية مجازيتين. وبالتالي جاء الخيار الثالث جامعاً لأمرين لا يجتمعان لدى غيره، وهما: أزلية المادة الأصلية، والقدرة الإلهية الشاملة. وهو خيار لا يتنافى بالضرورة مع الرؤية الدينية التي تشدد على فكرة البلاء والإمتحان كغاية لخلق العباد. فيمكن لهذه الرؤية أن تنضوي تحت القوانين والخيارات التي شاءها الله مصلحة لعباده؛ كأفضل السبل الممكنة، وبموجبها يمكن للشرور أن تتناقص عند الإلتزام بتعاليم الخير والمثل الدينية¹.

¹ لمراجعة التفاصيل الخاصة بنظرية (عجز المادة الأصلية) انظر: يحيى محمد: صخرة الإيمان، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الثانية، 2026م. كذلك: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، ضمن موقعنا الإلكتروني فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 11-1-2016م. وذلك عبر الرابط التالي:

وعموماً إنه بحسب المنظور الديني الخالص، تكون نظرية الإختبار هي المرجحة على غيرها، مثل نظرية الأصلح، رغم ما يحمله هذا الإختبار من ملابسات الفتنة والهلاك¹. وبالتالي كان لا بد من العودة إلى ما تقوله نظرية الأصلح التي تحدد اللطف ضمن إطار عملية التكليف وليس خارجها أو ما هو سابق لها من خلق الدنيا والعالم.

استناداً إلى نظرية اللطف كما تقرّها مباني منطق الحق الذاتي، ثمة شروط تُصحّح عملية التكليف وتُعدّ من الألفاظ الواجبة على المكلف، أبرزها: الإعلام، والتمكين، والإقدار، والثواب، والعقاب. وهذا ما سنعالجه في الفقرة التالية:

خامساً:

يتصدر الإعلام قائمة شروط التكليف المتعلقة بحق المكلف على المكلف، إذ إن انتفاءه يفضي إلى الإخلال باللطف والعدل، فلا يصح تكليف من لم يُعلم بما كُلف

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>

¹ فمن الآيات الصريحة بهذا الصدد ما جاء في قوله تعالى: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾ (الأنبياء/ 35)، وقوله تعالى: ﴿إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء﴾ (الأعراف/ 155)، وقوله: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم﴾ (المائدة/ 48)، وقوله: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ (الملك/ 2). وتشير بعض الآيات إلى أن الله تعالى لم يختار سنة الهداية للناس جميعاً رغم قدرته على ذلك، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ (السجدة/ 13)، وقوله: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً﴾ (يونس/ 99)، وقوله: ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ (البقرة/ 253). وواضح أنه لا تعليل لذلك سوى القول: ﴿لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون﴾ (الأنبياء/ 23)، مع الأخذ بعين الاعتبار ما لله من حكمة نجهلها. وقد جاء في بعض الروايات عن أبي بصير أنه قال: قلت لأبي عبد الله الصادق: شاء وأراد وقدر وقضى؟ قال: نعم، قلت: وأحب؟ قال: لا، قلت: وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحب؟ قال: هكذا خرج إلينا. وفي رواية أخرى إن الإمام الصادق قال: أمر الله ولم يشأ، وشاء ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لأدم وشاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل. كما عن الصادق أيضاً أن الله قال: انا الله لا إله إلا أنا، خالق الخير والشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشر، وويل لمن يقول: كيف ذا وكيف هذا. كما جاء عن الإمام الرضا قول الله: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أدبت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذلك اني أولى بحسناتك منك، وانت أولى بسيئاتك مني، وذلك انني لا أسئل عما أفعل وهم يسألون (الكليني: الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401 هـ، ص 150-154).

به. لذلك يرى القاضي عبد الجبار الهمداني أن الإعلام يتحقق على وجهين: أحدهما بخلق العلم في نفس المكلف، بأن يحدث الله فيه علماً ضرورياً يدرك به التكليف إدراكاً لا يمكن دفعه أو إنكاره؛ والعلم الضروري - على نحو الإجمال - هو ما تضطر النفس إلى التسليم به ولا تجد سبيلاً إلى نفيه¹. والوجه الآخر يكون بنصب الدلالة وإقامة الأمانة التي يتمكن المكلف من خلالها من الاستدلال والتعرف على ما طُلب منه. وعلى كلا الوجهين، يتعين على المكلف أن يوقّر للمكلف أسباب المعرفة ووسائل التمكن من إدراك التكليف، بحيث تقوم عليه الحجة وتنتفي عنه المَعذرة.

ويُعدّ العلم الضروري مقدّماً على التكليف، شأنه شأن التمكين والإقذار واللفظ، إذ لا يتحقق التكليف إلا باجتماع هذه الأمور. فمن الضروري أن يُسبق التكليف بعلم ضروري يُثمر عنه سائر المعارف المكتسبة التي يُبنى عليها التكليف. وهناك نوعان من المعرفة يجب أن يتقدّما عليه: أحدهما ما يُتَمّ به العقل، والآخر أصول الأدلة، وهي في الغالب علوم ضرورية لا ينفك عنها كمال العقل. والقول بضرورة هذه الأصول إنما هو لتفادي الوقوع في التسلسل الباطل، إذ لو لم تكن للأدلة أصول ثابتة، للزم أن يحتاج كل دليل إلى دليل، إلى ما لا نهاية، وهو باطل². وفي المجال القيمي يرى هذا الاتجاه أن أبرز العلوم الضرورية هي العلم بوجوب رد الوديعة وشكر المنعم والإنصاف وقبح الظلم والكذب والعبث وما إلى ذلك³.

وإذا كان تمكين الإعلام مما لا غنى عنه في التكليف، وهو من الألفاظ والعدل، فإن تمكين الإقذار هو أيضاً مما لا غنى عنه، فبدونه يصبح المكلف مجبراً لا يقوى على الفعل المطلوب، وهو ما يتنافى مع مبادئ التكليف من اللطف والعدل. وهنا تتصح مسألة القضاء والقدر لدى أصحاب هذا المنطق، بنفي كل من الإلجاء والجبر في العملية التكليفية، وأن للإنسان قدرة مخلوقة من قبل الله تعالى، لكنها لا تبعث على الإلجاء في الفعل. فالإنسان حر في إرادته واختياره ليستقيم بذلك التكليف وما يترتب عليه من الجزاء في الثواب والعقاب، ولولاه ما صحّ التكليف ولا الأمر والنهي، ولبطلت الرسالات والجزاء، ولانتفت حجة الله على العباد.

¹ شرح الأصول الخمسة، ص49.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص11 و14 و17.

³ أبو جعفر الطوسي: عدة الأصول، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ، ج2، ص759.

ويرى الشريف المرتضى أنه لا يصحّ أن تكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى على النحو الذي يعتقده الأشاعرة، وإلا لما استقام معنى المدح والذم، ولانتفى الغرض من التكليف والثواب والعقاب. بل لما صحّ توجيه الأمر والنهي إلى العباد أصلاً، كالأمر بالطاعة والإيمان والعبادة وفعل الخير، والنهي عن المعاصي والشرور. إذ لو كانوا مجبرين على أفعالهم، لا اختيار لهم فيها ولا قدرة على خلافها، لكان خطابهم بالتكليف عبثاً منافياً للحكمة والعدل، ولما أمكن نسبة الطاعة أو المعصية إليهم على وجه الاستحقاق. ولذلك جعل المرتضى حرية الإنسان وقدرته على الفعل والترك أساساً تقوم عليه المسؤولية الأخلاقية والدينية، وشرطاً ضرورياً لصحة التكليف وتحقيق غايته.

ومع ذلك فالمرتضى يؤكد بأن العباد وإن لم يكونوا مجبرين على أفعالهم، فإن هذه الأفعال ليست مفوضة إليهم على وجه الاستقلال والإطلاق. فهم لا يملكون استقلالاً ذاتياً في الإيجاد، بل قدرتهم على الفعل مشروطة بتمكين الله لهم وإقداره إياهم، وتوفيره لهم الآلات والشرائط اللازمة للقيام بالفعل¹. إذ لولا هذا التقدير الإلهي والتمكين لما أمكنهم الإتيان بأي فعل من أفعالهم، مما يدل على أن فعل العبد واقع في إطار قدرة إلهية شاملة، وإن كان للعبد فيه جهة اختيار ومسؤولية.

وبحسب القاضي عبد الجبار الهمداني، تُعد هذه المسألة من القضايا الأساسية التي يتوقف عليها البناء الاستدلالي في أصول الدين، إذ رأى أنه بدونها لا يمكن إقامة الاستدلال على وجود الله أو الصانع على نحو صحيح. ومن ثمّ فقد رفض الاعتماد على السمع وحده في مسألة خلق أفعال الإنسان، في سياق ردّه على الأشاعرة، معتبراً أن صحة الدليل السمعي نفسها مشروطة سلفاً بإثبات أن الله حكيم عادل لا يصدر عنه القبيح. كما ذهب إلى أن إثبات وجوده تعالى يعتمد على إثبات أن الشاهد محدث ومؤثر في أفعاله، بحيث يصح القياس بين الشاهد والغائب في أصل الإحداث. وعلى هذا الأساس، فإن من ينفي إحداث العباد لأفعالهم، إنما يقطع - في نظره - الطريق على إمكان الاستدلال على وجود الله أو الصانع، لأنه يهدم المقدمة التي يقوم عليها القياس والاستدلال من العالم المشهود إلى الغيب الإلهي².

¹ مجموعة رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم و اشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ، ج1، ص138، وج3، ص191.

² نظرية التكليف، ص343-344. والمجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص419.

مع هذا فإن أصحاب هذا الاتجاه لم يقفوا على حقيقة ما تتضمنه القضية الأخيرة، سواء من حيث ما تؤكد النصوص القرآنية من صور متعارضة يكمل بعضها البعض الآخر، أو من حيث ما يبدية الواقع من حقائق تتطابق مع تلك النصوص في تأكيد الحالتين من الجبر والتفويض، أو حتى من حيث ما تبدية بعض نصوص الرواية التي يستشهد بها جماعة من اتباع هذا المنطق، ومنهم رجال الشيعة بطريقة غير صحيحة، ومن ذلك ما روي عن الإمام الصادق قوله: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»¹.

فقد ذهب علماء الشيعة إلى اتجاه لا يختلف عن الاتجاه الذي ذهب إليه المعتزلة في نفي الإلجاء جملة وتفصيلاً، وأخذوا يأولون هذا الحديث رغم أنه يتسق مع مضامين النص القرآني وشواهد الواقع.

ونستثني من علماء الإمامية المفكر المرحوم مرتضى مطهري الذي تناول موضوع القضاء والقدر بطريقة أقرب إلى الواقع منه إلى ما كان يمارس تحت هيمنة علم الكلام. ففي كتابه (الإنسان والقدر) عالج القضية باتخاذ النص محوراً مركزياً للفهم والتأسيس، خلافاً لما اعتاد عليه المتكلمون من الإعراض عن ظواهر النصوص لصالح النظر القبلي المجرد، ومنهم متكلمو الإمامية الإثنى عشرية. وقد اعتبر الشيخ مطهري أن خطأ هؤلاء الأخيرين هو أنهم كانوا تحت تأثير كل من المعتزلة والأشاعرة².

ورغم أنه لم يشر إلى ما للواقع من أهمية في حل المشكل المبحوث؛ لكننا نعتقد بأن السلوك الذي اتبعه والعلاج الذي وضعه إنما كان بتوجيه الواقع؛ ولو بشكل لا شعوري. فقد فسّر حركة الإنسان ضمن اعتبارات السنن الاجتماعية، مشيراً إلى صراحة النص في التنبيه على الأثر الإلهي في السلوك البشري الخاص بالتكليف، وهي النقطة التي لم يقرّها كل من المعتزلة والإمامية لإعتقادهم بأنها تخالف العدالة الإلهية، لما تؤدي إليه من الإلجاء أو الجبر، لهذا فقد عملوا ما بوسعهم على تأويل الآيات الصريحة، كما سنعرف.

¹ أبو جعفر الصدوق: الاعتقادات في دين الإمامية، عن دليل برنامج المعجم العقائدي الإلكتروني، الاصدار الأول، 1422هـ-2001م، ص10.

² مرتضى مطهري: الإنسان والقدر، ترجمة محمد علي التسخير، ايران، 1404هـ.

2- واجبات المكلف

وفقاً لمنطق الحق الذاتي، إنه إذا كانت الواجبات العقلية الإلهية تتأسس على قاعدة العدل، كما مرّ معنا، فإن الحال مع الواجبات العقلية الإنسانية شيء آخر مختلف.

فبحسب هذا المنطق أن من يضع أصول العلاقة التكليفية يتوجب عليه جملة من الواجبات تمتاز بطابع (الفعل الموضوعي) كحق للمكلف على المكلف، إذ تتأطر بقاعدة العدل.

وفي المقابل يتوجب على المكلف جملة من الواجبات العقلية التي يلزم الإتيان بها، وهي تتأسس على قاعدة أولية لا تحمل طابع الفعل الموضوعي كالذي عليه قاعدة العدل، بل إنها ذات اعتبارات ذهنية غرضها الكشف عن سائر التكاليف والواجبات الأخرى؛ بما في ذلك الواجبات الدينية.

فحقوق المكلف على المكلف تارة تكون عقلية، وأخرى دينية (شرعية) تقتضيها العلاقة التكليفية، لأن دائرة العقل تظل مجملة لا يسعها تفصيل كافة الواجبات والحقوق، فكان لا بد أن تتبعها الواجبات والحقوق الدينية. وكلها تعتمد على القاعدة الأولية ذات الاعتبار الذهنية، وهي معدة من الألفاظ باعتبارها تدعو إلى سائر الواجبات الأخرى، وبدونها لا يتم الكشف عن هذه الواجبات.

وبذلك فإن اللطف لا يتعلق بواجبات المكلف فحسب، بل يمتد أيضاً إلى ما يجب على المكلف تحصيله من معارف تتوقف عليها غاية التكليف. فقد حدد القاضي عبد الجبار الهمداني هذه المعارف بثلاثة أنواع: أولها العلم بالأفعال المكلف بها وما يندرج تحتها من واجبات ومحظورات، وثانيها العلم بالمكلف وصفاته وحكمته، وثالثها العلم بما يترتب على تلك الأفعال من منافع ومضار، أي ما يستحقه الإنسان من ثواب أو عقاب بسبب أفعاله.

ويرى الهمداني أن وجوب العلم بالمكلف وصفاته إنما يتفرع عن وجوب العلم الثالث، إذ يتعذر على الإنسان أن يعلم ما يستحقه من ثواب أو عقاب ما لم يعرف أولاً المكلف وحكمته وعدله. كما أن هذا العلم الأخير يُعدّ لطفاً في حمل المكلف على فعل الواجب واجتناب القبيح، لأن العلم باستحقاق الثواب يدعو إلى الإقدام على الطاعة، والعلم باستحقاق العقاب يبعث على ترك المعصية. ولما كان هذا اللطف من فعل المكلف نفسه، جرى مجرى دفع الضرر عن النفس وجلب المنفعة لها، فكان تحصيله واجباً.

ومن هنا أصبحت معرفة الله وصفاته ذات وظيفة عملية داخل بنية التكليف، إذ لا يراد منها مجرد المعرفة النظرية، بل ما يترتب عليها من توجيه السلوك نحو الامتثال واجتناب المخالفة.

وبتعبير آخر، إن الغرض من معرفة الله وحكمته هو التوصل إلى العلم بما تستوجبه الأفعال من منافع ومضار، ومن ثم فإن وجوب المعرفة الإلهية يتأسس على وجوب ذلك العلم وما يترتب عليه من آثار تكليفية¹.

وبالتالي، يتبين أن نظرية اللطف، كما تُنَاط بما يجب على المكلف، فإنها تشمل أيضاً ما يجب على المكلف، وهي في جميع الأحوال تُعدّ عقلية ومستمدة من مبدأ الحق الذاتي.

وكما أسلفنا، فإن واجبات المكلف ترتكز على قاعدة أولية تُعدّ من أوائل الإلزامات العقلية وأساساً لما يتفرع عنها من تكاليف لاحقة. وتمتاز هذه القاعدة بأنها ليست مطلوبة لذاتها، وإنما لكونها وسيلة إلى تحقيق غايات أخرى تتعلق بالواجبات والتكاليف المقصودة بالتشريع. ومن ثم فإن قيمتها لا تنبع من استقلالها الذاتي، بل من دورها التمهيدي في تأسيس ما بعدها من التزامات ومعارف ضرورية.

وستتناول هذه القاعدة بشيء من التفصيل في الفقرتين التاليتين:

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص18.

أولاً: أول التكاليف

للبحث عن أول التكاليف العقلية أهمية خاصة لدى اتباع منطق الحق الذاتي، فعليه تتأسس التكاليف العقلية الأخرى، كما أن من شأنه إقامة العلاقة التي تربط بين التكاليف العقلية والدينية. وقد اختلفت أقوال علماء المذاهب حول أول الواجبات إلى بضعة عشر قولاً، كالذي أفاده بدر الدين الزركشي في كتابه (البحر المحيط في أصول الفقه)¹.

ومن وجهة نظر القاضي الهمداني، فإن من علامات الواجب الأول هو أن لا يسبقه أمر آخر يؤدي إليه ضرورة، وإن كانت هناك شروط للتكليف سابقة عليه، مثل كمال العقل والخوف والخاطر وما شابه ذلك.

وهذا يدل على أن للواجب الأول بعض الامتيازات التي تجعله يختلف عن شروط التكليف وعن سائر التكاليف. حيث يتصف بأنه مقصود إليه بالإرادة والإختيار، وهو ما يميزه عن شروط التكليف التي لا تقبل القصد والإرادة، كما يشترط أن يكون غير مراد لذاته، بل يراد به واجب آخر أولى منه².

ومع ذلك لا نجد اتفاقاً بين أصحاب منطق الحق الذاتي حول تحديد طبيعة هذا الواجب. فقد حدّده المعتزلة البغداديون بمعرفة الله³، وهو رأي يتميز عن قول الأشاعرة بأن معرفة الله هي أول التكاليف الفعلية رغم أنها ليست تكليفاً عقلياً، بل تكليف شرعي كما سنعرف، ومثله ما ذهب إليه أهل الحديث والكثير من الفقهاء، فأول الواجبات عندهم هو معرفة الله على ما وردت به الأخبار، وأنه لا تجب معرفته قبل السمع⁴.

لكن الرأي السائد بين مفكري المعتزلة وغيرهم من أنصار منطق الحق الذاتي، هو اعتبار الواجب الأول مُحدّداً بالنظر المؤدّي إلى معرفة الله. فالنظر يُعدّ أول التكاليف والواجبات العقلية، وهو ما التزم به القاضي الهمداني، إلى جانب عدد من

¹ بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة 22 (لم تذكر أرقام صفحاته).

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص24.

³ نظرية التكليف، ص81.

⁴ البحر المحيط، فقرة 22 و81.

علماء الإمامية، كابن النوبختي، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، فضلاً عن الزيدية وغيرهم¹.

وفي مقابل هذا الرأي، ذهب بعض المعتزلة، كأبي هاشم الجبائي، إلى أن الشكّ هو أول الواجبات، إذ لا يتمّ النظر إلا بسببه². غير أن القاضي الهمداني ردّ على هذا الرأي قائلاً إن الشك ليس بمعنى، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه، وأنه لا بد من وقوعه لما ترد عليه من أسباب الخوف³.

وعلى رأي القاضي الهمداني إن «النظر» يمثل الإحتمال الوحيد المعقول دون غيره من الافتراضات الأخرى.

فقد اعتبر أنه لا يصح أن يكون ترك القبح والظلم هو أول الواجبات؛ باعتبار أن الترك أمر سلبي لا يمثل فعلاً، كما لا يصح أن يكون العلم بالله تعالى هو الأول؛ لأنه متأخر عن عملية حصول النظر. كما أن أول الواجبات لا يتمثل في القصد إلى النظر وإختياره كالذي ذهب إليه ابن فورك والجويني كما سنعرف، باعتبار أن القصد يقع تبعاً للمقصود وليس له حكم في حد ذاته، فكيف يُجعل أول الواجبات؟ كما أنه ليس الخوف الذي ينتاب الإنسان بسبب تركه للنظر؛ باعتبار أن الخوف من شرائط التكليف، كما أنه من الغرائز التي يضطر إليها الإنسان فلا يكون واجباً على المكلف. وأخيراً فإن أول الواجبات لا يصح أن يتمثل في شكر المنعم على نعمه، بإعتباره متأخراً عن معرفة الله تعالى وصفاته وعدله وحكمته. وعليه لم يبق إلا النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى⁴، وهو يحصل عن طريق الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها، ومن ثم إثبات حدوث الأجسام حتى ينتهي الحال بمعرفة الله وما يتعلق به من صفات⁵.

لكن من الناحية المنطقية إن توقف الواجب على اتیان أمر ما لا يدل على وجوبه. فمثلاً لو اعتبرنا معرفة الله واجبة، وهي متوقفة على نفي جملة أمور،

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص71 و19. وشرح الأصول الخمسة، ص39. وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص2 و4. وأنوار الملكوت في شرح الباقوت، ص9.

² البحر المحيط، فقرة 22.

³ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص30.

⁴ المصدر السابق، ج1، ص30-31. وشرح الأصول الخمسة، ص29. كذلك: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص5. ونظرية التكليف، ص83.

⁵ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص26.

كالتسلسل والشريك والجسمية... الخ، فإن من غير المعقول أن يكون الناس مكلفين بالنظر فيها مع علمنا أنها من الأمور التي لا يتداركها غير العلماء. فإنّ دلّ هذا على شيء؛ فإنما يدلّ على عدم ضرورة وجوب كل ما يخضع للنظر مما يتقدم على غيره من الواجبات. ومن ثم - وبغض النظر عن أي اعتبار آخر - قد يكون الواجب الأول مستمداً من الشرع.

ثانياً: الدليل على الواجب الأول

يتطلب البحث في النظر إثبات أمرين، أحدهما أنه واجب عقلي، والآخر أنه أول التكاليف. وليس لدى أصحاب منطق الحق الذاتي دليل خاص يثبت أن النظر هو أول التكاليف سوى ما قدمناه من نفي مجموعة الافتراضات المرشحة لأن تمثل الواجب الأول كما أفاده الهمداني. مع أن هذا النفي لا يعني نفي كل إفتراض ممكن.

ومثل ذلك ما صرح به الشيخ الطوسي الذي اعتبر النظر أول الواجبات، لأن هذه الأخيرة على ضربين: عقلي وسمعي، فالسمعيات مبنية على معرفة الله ومعرفة النبي، وهذه الأخيرة متأخرة لا محالة، أما العقلية فإنها تخلو من جميع الإفتراضات الممكنة بإستثناء النظر، مما يدل على أنه أول الواجبات¹.

أما إثبات الوجوب العقلي للنظر، فعليه جملة من الأدلة الخاصة، وهي تُوجّه رداً على من يجيز التقليد من غير نظر، كما تُعارض رأي من يرى أن جميع المعارف ضرورية بطبيعتها².

ومن الأدلة المطروحة ما ذكره الهمداني من أن وجوب النظر هو من الألفاظ الأساسية؛ باعتبار أن اللطف لا يتم إلا به، إذ إن علمنا باستحقاق الثواب والعقاب يتوقف على معرفتنا بالله تعالى، وهي تتوقف عليه، ولهذا كان واجباً لوجوب ما تقدم عليه من الألفاظ³، وبه يثبت التكليف العقلي.

¹ تمهيد الأصول، ص 199 وص 3-5.

² شرح الأصول الخمسة، ص 56-60. والمجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 22.

³ المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 24. وشرح الأصول الخمسة، ص 64.

لكن هذا الدليل لا يخلو من إجمال، وعادة ما يطرح في التفصيل دليلاً؛ أحدهما يبنى على قاعدة شكر المنعم، والثاني يتأسس على حالة الخوف، والمعول عليه عادة هو الثاني، حتى أن الهمداني جعل - في بعض مصنفاته - الأول متضمناً في الثاني¹.

ومع هذا سنذكر الدليلين منفصلين كما يلي:

الدليل الأول:

ومفاده أنه لما كانت هناك نعم كثيرة فلا بد من معرفة المنعم حتى نشكره، ولا طريق إلى ذلك إلا بالنظر، فيكون النظر واجباً لوجوب معرفة المنعم المترتب على وجوب الشكر.

وقد شرح العلامة الحلي هذا الدليل تبعاً لثلاث مقدمات كالتالي:

«الإولى: إن معرفة الله واجبة لأن شكره واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة، أما وجوب الشكر فلأن نعمه على العبد أكثر من أن تحصى، وشكر المنعم واجب بالضرورة، وأما أنه لا يتم إلا بالمعرفة فبالضرورة. الثانية: إن معرفة الله لا تتم إلا بالنظر، وهذه المقدمة بينة لا تقتصر إلى الإستدلال، لأن المعرفة ليست ضرورية قطعاً، بل نظرية... الثالثة: إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»².

ومن الناحية المنطقية إن هذا الإستدلال غير مقنع، فنحن أولاً لا نعرف وجوب النظر والشكر ما لم نعرف قبل ذلك بعض خصوصيات الربوبية كطبيعة الإله وكونه عادلاً ومريداً وقاصداً للإنعام... الخ، وهو ما لا يدرك دون نظر، فنكون بذلك قد صادرنا على المطلوب.

الدليل الثاني:

ومفاده أنه قد تقرر في العقول وجوب دفع الضرر عن النفس؛ سواء كان هذا الضرر معلوماً أو مظنوناً.

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص17-18.

² أنوار الملوكوت، ص3-5.

ففي كلا الحالين يجب على الإنسان أن يتحمل مسؤولية النظر، لا سيما عند الخوف. فدواعي خوف الإنسان كثيرة:

منها ما قد يسمع من الاختلافات المذهبية، حيث يرى أن كل مذهب يضل أو يكفر ما عداه من المذاهب فيخاف أن يكون ممن ضل وخسر، فيدعوه ذلك إلى النظر ليعرف الحقيقة. ومنها ملاحظة ما في نفسه من آثار النعم فيخاف إن لم يعرف المنعم ويشكره فسوف يتعرض للعصيان ويكون مستحقاً للذم والعقاب. ومنها حصول الخاطر من قبل المكلف أو ملائحته¹.

فعلى رأي البعض إن عدم التفات الفرد إلى دواعي الخوف من العوامل الخارجية، يوجب على المكلف أن يلهمه الخاطر ليتنبه ويشعر بوجوب النظر².

ويقوم الدليل السابق على ثلاثة مرتكزات رئيسة كالتالي:

الأول: إن قاعدة وجوب دفع الضرر عن النفس هي التي تحدد صحة وجوب النظر، سواء كان الضرر معلوماً أو مظنوناً.

الثاني: يتمثل الدافع إلى النظر بالخوف، كشرط من شروط التكليف.

الثالث: إن عدم خوف الإنسان وتأثره بالعوامل الداعية إلى النظر يوجب على المكلف أن يلهمه الخاطر لتنبيهه على وجوب النظر وإقامة الأدلة.

وهذه المرتكزات في الدليل العقلي لا تخلو من مناقشة.

فالمرتكز الأول يحتاج إلى تحديد نوع الوجوب المتعلق بدفع الضرر عن النفس. إذ لو كان المقصود بهذا الوجوب أن تاركه يستحق الذم والعقاب، كما هو المتعارف عليه عند المتكلمين - ومنهم انتقل إلى الأصوليين - لكان الأولى أن يجعل هذا الوجوب هو أول الواجبات، بوصفه الأساس الذي يُبنى عليه الاستدلال على وجوب النظر والمعرفة.

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص17-18. وتمهيد الأصول، ص199.

² تمهيد الأصول، ص199-200.

وهناك ملاحظة تتعلق بهذا المعنى، وهي أنه لا مانع من القول بأن وجوب دفع الضرر المظنون، الذي يدركه العقل، يعارضه مدرك عقلي آخر، هو ما يُعرف لدى الأصوليين بقاعدة (قبح العقاب بلا بيان).

فعلى هذا المعنى، لا يمكن لقاعدة الوجوب السابقة أن تحقق الهدف من إثبات وجوب النظر حينما يكون الضرر مظنوناً لا معلوماً، لا سيما إذا ما التفتنا إلى وجود احتمال آخر هو تعلق هذه القاعدة بالمنافع والمضار الدنيوية فقط، ويكون جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان نافذاً فيما يتعلق بالمصالح الدينية التي يترتب عليها أثر في الآخرة، كما استصوبه بعض العلماء مثل الشيخ الطوسي¹، وغيره على تقريب من بعض المعاصرين².

وبالنسبة للمركز الثاني، يلاحظ أن تبريره يقوم على أساس ذاتي غير منطقي، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن الخوف بذاته لا يكشف منطقياً عن حقيقة الوجوب أو عدمه. وعلى الرغم من دوره النفسي المرتبط بمشاعر الإنسان وأحاسيسه، إلا أن الفرد في هذه الحالة لا يمكنه الاعتقاد بأن المكلف قد زرع الخوف في نفسه لتنبيهه على وجوب النظر، إذ إن هذا الاعتقاد لا يمكن أن ينشأ منطقياً إلا بعد النظر، وليس قبله.

ثانياً: يُعتبر الخوف من الأمور النسبية والمتفاوتة، إذ يختلف من إنسان لآخر بحسب الطبيعة والظروف المؤثرة في الأفراد.

ثالثاً: إن معظم الناس يندفعون في اعتقاداتهم تبعاً للتقليد، دون خوف أو نظر أو تفكير في الأدلة. وحتى الناظر في الأدلة غالباً ما يميل إلى هوى التقليد دون أن يتعداه. فالإنسان، في أغلب شؤون حياته، ومنها الشؤون العقدية والمعرفية، هو وليد بيئته، وعادة ما يفلسف هذه الحياة بناءً على الألفة والتفاعل مع الأشياء.

أما بالنسبة للمركز الثالث، فيُلاحظ أنه يحتوي على مصادرة غير بيّنة الثبوت، إذ ما الذي يدل على لزوم إلهام المكلف للإنسان بالخاطر حول وجوب النظر عندما

¹ عدة الأصول، ج1، ص306-307.

² الأصول العامة للفقهاء المقارن، المجمع العلمي لأهل البيت، قم، الطبعة الثانية، 1418هـ - 1997م، ص516-517.

لا تدعوه العوامل الخارجية إلى ذلك؟ والواقع الاجتماعي يستبعد هذا الأمر، حيث يميل الناس عادة إلى عدم التفكير في النظر الواجب، كما أشرنا سابقاً.

فضلاً عن ذلك، هناك مشكلة تكشف عن استبعاد ابتداء الوجوب العقلي بالنظر، وذلك إذا سلمنا بأن الشرع قد حدد لنا بداية التكليف عند البلوغ. فإذا كان النظر في الأدلة واجباً، لكان الفرد في سن مبكر من حياته العقلية حاملاً لواجب يفوق طاقته.

كذلك، لو كان الواجب على كل إنسان أن ينشغل في البحث لإقامة الأدلة العقلية لتصحيح عقيدته، لأدى ذلك إلى اختلال نظام الحياة الاجتماعية والمصالح البشرية، إذ لا يتهيأ البحث الجاد لإقامة الأدلة إلا للعلماء المختصين.

ولا ينفع القول بأنه يكفي البحث الإجمالي في إقامة الأدلة، إذ غالباً ما يُبرر هذا البحث ببقاء الناس على ما هم عليه من اتباع هوى المعتقد المألوف وأدلتها، دون النظر بجدية أو اعتبار في أدلة المذاهب الأخرى. والإنصاف يدعونا إلى الإقرار بأن هذا هو دأب أغلب العلماء، كما أشار الإمام الغزالي في (الإقتصاد في الاعتقاد)¹، فكيف الحال بالعامّة من الناس؟!

التكليف العقلي بين النفي والإثبات

يرى أصحاب منطق الحق الذاتي أن هناك واجبات عقلية يشهد العقل بضرورتها، وهي التي تدخل ضمن إطار الحسن والقبح. ويُعبّر عنها بالتكاليف العقلية، رغم الفارق بين الأمرين، حيث التكليف العقلي يفترض ضمناً وجود مكلف ومكلف، في حين إن الواجب العقلي لا يشترط فعلاً أن يكون هناك تكليف ومكلف ومكلف.

مهما يكن، فقد قدّم البعض تبريراً للتكليف العقلي معتبراً إياه من الواجبات المناطة بالفعل الإلهي، وفحواه أن الله تعالى خلق للإنسان شهوات لو خلي بينه وبينها لأغراه ذلك بفعل القبيح، وهو من العبث إن لم يكلفه بتجنب ذلك الفعل، وبه

¹ انظر نص الغزالي في: الإقتصاد في الاعتقاد، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1415 هـ - 1994 م، ص 173.

يتحقق الغرض من علة وجود تلك الشهوات¹. ويعتمد هذا الاستدلال على المقدمات التالية:

- 1- إن طبع الناس يميل إلى فعل القبيح بسبب وجود الشهوات.
- 2- لو ترك الناس من غير تكليف لفعلوا القبيح.
- 3- إن ترك الناس على هذا الحال يعني اغراء لهم على فعل القبيح.
- 4- إن هذا الاغراء على فعل القبيح هو عبث وقبيح.
- 5- ومن ثم فإن العبث والقبيح لا يجوزان على المولى تعالى.
- 6- وحيث أنه إذا كان هناك غرض في فعله تعالى؛ فلا يحصل هذا الغرض إلا بالتكليف، وهو المطلوب إثباته.

لكن يرد على هذا الاستدلال أمران:

أولاً: ليس كل قبيح يغري، فهناك الكثير من الأمور القبيحة التي لا تغري الإنسان عادة، مثل قتل الآباء وخيانة الأحياء وما إلى ذلك من القبائح، مع أنها ليست خارجة عن حد التكليف، وبذلك فهي لا تخضع لما طُرح في الاستدلال المذكور. أيضاً إن درجات القبح متفاوتة، فهناك من القبائح ما لا يعتد به، كما هناك من القبائح ما يمكن اضعافه عبر بعض السلطات الرادعة، مثل سلطة الدولة والأعراف الاجتماعية التي تساعد على حفظ توازن المجتمع وإستقراره. مما يعني تضيق دائرة فعل القبيح.

ثانياً: من الناحية العقلية الصرفة قد تكون العبرة من وجود ما نعتبره من القبائح هي أنها قبائح من بعض الجهات، وأن ما فيها من مصالح يكفي لجعلها مصححة للفعل الإلهي بوجود الغرض وانتفاء العبث دون أن يكون لذلك علاقة بالتكليف؛ نظير ما يشاهد في سلوك الحيوان.

¹ تمهيد الأصول، ص161. وشرح الأصول الخمسة، ص510. وارشاد الطالبين، ص273-274.

لذا فالأولى أن يقال بأن قضايا الواجبات العقلية هي من الواضحات، بمعنى أنها تدخل ضمن عنوان الحسن والقبح العقليين، وأن الإنسان يستحق عليها الجزاء.

هذا من حيث الإجمال وبغض النظر عما إذا كان هناك تكليف أم لا؟

أما من حيث التفصيل، فعندما نثبت أن لهذا العالم صانعاً يتّصف بالعقل والقدرة والحكمة والإرادة، فإن هذا المعنى سيقربنا من فكرة الجزاء. وإذا علمنا أن الله قد بعث الأنبياء والرسل لتبليغ الدين، فعندئذ يمكن الوقوف على مدى التوافق بين الحكمين العقلي والديني.

فلو تبيّن لنا وجود تطابق واضح بين هذين الحكمين - من حيث إن كل ما يحكم به العقل يحكم به الدين أيضاً - فإن ذلك سيدلّ على استبعاد احتمال المصادفة والاتفاق العارض بينهما، اعتماداً على مبدأ الاستقراء ومنطق الاحتمال. بل لا بد أن يكون حكم العقل، من الناحية الإجمالية، حكماً صحيحاً لا ريب فيه، وهو المطلوب.

وبعبارة أخرى، يمكن صياغة السؤال والجواب بالشكل التالي:

هل باستطاعتنا إثبات التكليف العقلي، على فرض علمنا بوجود المكلف، وترددنا بين أن يكون التكليف دينياً فحسب، أو أن يضاف إليه التكليف الأول؟

كذلك على فرض أننا نشك بعقلية الأحكام التي يدركها العقل مباشرة، بمعنى أنه لا سبيل للاعتماد على الزعم القائل بالضرورة العقلية للقضايا الواضحة؛ مثل حرمة الخيانة والإعتداء وما إلى ذلك؟

وللجواب نلجأ إلى قاعدة الاستقراء ومنطق الاحتمال ونطبقها على موقف الخطاب الديني من القضايا المفترضة ضمن التكاليف العقلية، فالتطابق بين الموقفين الديني والعقلي يدعم فكرة اعتبار القضايا العقلية صحيحة، وبغير هذا الاعتبار فستفسّر المسألة طبقاً لمبدأ المصادفة والاتفاق.

ويُشترط في هذا الدليل التسليم بكون الخطاب الديني هو خطاب حقاني يعكس الحقيقة الموضوعية كما هي، وإلا فقد يكون مرجع الاتفاق والتطابق بين الموقفين عائداً إلى شيء آخر أجنبي؛ كالعرف الاجتماعي وما إليه.

فبحسب الطريقة الاستقرائية إنه كلما كثر عدد إقرار الخطاب الديني لما يدركه العقل من أحكام، كلما زادت قيمة احتمال صحة الحكم العقلي لمجمل تلك الأحكام.

فمثلاً، لو كانت لدينا خمس قضايا مختلفة يُفتي فيها العقل مجرداً؛ كحكمه بحرمة قتل النفس البريئة، وعدم جواز السرقة، وقبح النفاق، ووجوب ردّ الوديعة، وحُسن شكر المُنعم، ثم نظرنا في الخطاب الديني فوجدناه يُطابق هذا الإدراك العقلي في جميع هذه القضايا؛ فإن هذا التطابق سيعزز بدرجة عالية من قيمة احتمال صدق الحكم العقلي.

وذلك لأننا قبل الكشف الديني - وبصرف النظر عن أي مبررات أخرى - نفترض مبدئياً أن احتمال صدق الحكم العقلي يعادل النصف (2\1). لكن عندما يتطابق تقرير الخطاب الديني مع تلك القضايا، فإن ذلك يُسهم في زيادة الاطمئنان بسلامة الإدراك العقلي، نظراً لارتفاع قيمة احتمال صدقه.

ويمكننا، تحت بعض الشروط والافتراضات، حساب القيمة الاحتمالية التي يحظى بها الإدراك العقلي للأحكام رياضياً، وذلك على النحو الآتي:

لنفرض أن القضايا الخمس المذكورة قد توافقت جميعها مع أحكام الخطاب الديني، لذا فإن احتمال أن يكون هذا التطابق قد وقع مصادفة يُعدّ احتمالاً ضعيفاً، ويُقدّر بضرب احتمالات تلك القضايا ببعضها.

ومن الناحية الرياضية، فإن احتمال حدوث هذا التطابق على سبيل المصادفة، وفقاً لهذا الافتراض، سيكون كالتالي:

$$(2\backslash 1) \text{ مضروبة في نفسها خمس مرات، وتساوي: } 32\backslash 1$$

وهذا يعني أن احتمال نفي الصدفة وتقرير صحة حكم العقل سيساوي:

$$32\backslash 31 = (31\backslash 1) - 1$$

وهي نسبة كبيرة بلا شك. ويمكن استخراجها رياضياً كما يلي:

من الناحية القبلية، نفترض أن احتمال مطابقة كل قضية لحكم الخطاب الديني يساوي نصفاً، نرمز إليه بـ (هـ). فإذا كانت لدينا خمس قضايا فإن هناك صوراً

عديدة ممكنة للتطابق مع أحكام الخطاب الديني، فقد تطابقه القضية الأولى فقط، أو الأولى والثانية، أو الثانية والخامسة، أو الأولى والرابعة والخامسة... الخ.

وهذه الصور بعضها يساوي البعض الآخر في الإحتمال، وإحتمال كل واحدة منها يستخرج بقاعدة الضرب التالية:

$${}^n(1-هـ) \times {}^m(هـ)$$

حيث (ن) تمثل مجموع القضايا الكلية، و(م) هي عدد القضايا المراد معرفة إحتمال تطابقها مع أحكام الخطاب الديني. واستخراج قيمة إحتمال مطابقة (م) لأحكام الخطاب يقدر بضرب تلك القاعدة بقانون التوافق كالتالي:

$$\frac{n!}{m!(n-m)!} \times {}^m(هـ) \times {}^n(1-هـ)$$

$$\frac{5!}{5!(5-5)!} \times {}^5(2\backslash 1) \times {}^{5-5}(2\backslash 1-1)$$

ويساوي: 32\1

هذا هو الإحتمال القبلي لتطابق خمس قضايا عقلية مع الخطاب الديني صدفة، مما يعني أن نفي الصدفة يساوي:

$$32\backslash 31 = (32\backslash 1) - 1$$

وهو ما يكون لصالح الحكم العقلي.

ولا شك أنه كلما كثرت شواهد التطابق مع الخطاب الديني كلما زادت قيمة إحتمال صدق الحكم العقلي، تبعاً لتناقص القيمة الخاصة باحتمال الصدفة؛ حتى لا يعود لها أي اعتبار. وبالتالي نقطع عملياً بصحة ذلك الحكم من حيث الإجمال لا التفصيل؛ باعتبار أن القضايا المفصلة قد لا تكون صحيحة رغم موافقتها للخطاب. لكن لو صدقت جزئية واحدة لصدقت القضية الكلية، وهي صحة الحكم العقلي.

وهنا يتضح أن صدق بعض الجزئيات يحظى بالقطع رغم عدم العلم بتشخيصها، وهو معنى صحة الحكم العقلي من حيث الإجمال.

وفي دراسة مستقلة قمنا بتحديد الصيغة الرياضية لقانون استخراج قيمة احتمال الفرض المؤيد بالإختبارات الناجحة، وهو القانون الذي سميناه بالشد، ويمكن الاستفادة منه لإثبات قضيتنا الحالية.

فمن الناحية الرياضية تتحول الدلالة المنطقية لحالة الشد بين المؤيدات والفرض المطروح إلى ما يلي:

$$\frac{s^n - 1}{s^n (1 - s)} - \frac{s^n (1 - s)}{s^n \times (1 - s)}$$

حيث (ن) هي عدد الإختبارات الكلية، و(م) مقدار الإختبارات الناجحة، و(س) هي عدد العوامل المفترضة قبلياً¹. واستناداً إلى القانون السابق فإن تطابق خمس قضايا عقلية مع الخطاب الديني يعطي قيمة احتمالية قدرها (31\32).

أما لو كان التطابق حاصلاً بين اربع قضايا فقط؛ فستكون النتيجة أقل من ذلك، حيث تُقدّر بـ:

$$\frac{(2^5 - 1) \times 1}{2^5 \times 5} - \frac{1 - 2^5}{2^5}$$

وتساوي: 31\40

فهذه القيمة أقل من قيمة تطابق خمس قضايا، لكنها على أي حال أعظم من النصف.

ومن خلال الطريقة السابقة يمكن تقرير صحة الحكم العقلي إجمالاً؛ باعتبار أن التطابق بين أحكام الخطاب الديني وأحكام العقل هي من الكثرة في المجال

¹ راجع كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

الأخلاقي. ولا شك أن وظيفة حساب الإحتمال لا تتحدد بالتقرير الإجمالي لحكم القضايا المعهودة فحسب، بل تفرض كذلك القيم المناسبة لكل قضية مستجدة في الواقع.

إحتمالات الذم والعقاب

لا تخلو الحالات التي لم يتم التأكد منها بوجود عالم آخر للذم والعقاب، من وجود بعض الإحتمالات المحددة المتنافية. فبحسب منطق الإحتمال يتردد الأمر من الناحية القبلية بين وجود عالم للإستحقاق وعدمه. وكل فرد يمكن أن يواجه هذين الإحتمالين:

إما بالعمل وفق الإحتياط، أو بتركه. لكن الذي لا يلتزم بالإحتياط؛ لا يضمن النجاة من الوقوع في دائرة الذم والعقاب.

ويمكن تمثيل العملية الإحتمالية بالشكل التالي:

- إحتمال وجود عالم آخر للذم والعقاب.

- إحتمال عدم وجود هذا العالم.

وطبقاً لهذين الإحتمالين فإن على الإنسان إما العمل بالإحتياط أو بتركه. لذا تتشكل لدينا أربعة عوامل ممكنة كما يلي:

1- العمل بالإحتياط مع وجود العالم الآخر.

2- العمل بالإحتياط مع عدم وجود العالم الآخر.

3- ترك الإحتياط مع وجود العالم الآخر.

4- ترك الإحتياط مع عدم وجود العالم الآخر.

والملاحظ من هذه العوامل الممكنة أنه لا توجد خسارة إلا في العامل الثالث المتضمن لترك الإحتياط. وفي حالة العمل بالإحتياط فسينقلب الحال؛ إما أن يكون

المكسب حاصلاً لوجود العالم الآخر، أو على الأقل ليست هناك خسارة لعدم وجود ذلك العالم¹.

وهناك من المفكرين الغربيين من صاغ هذه المسألة في إطار ما يُعرف بـ «حجة الرهان»، وهي تقوم على تصور احتمالات محددة تشبه ما يقع في ألعاب القمار، حيث لا يكون الأساس فيها استدلالاً عقلياً برهانياً، بل حساباً نفعياً يقوم على الربح والخسارة. وبهذا الأسلوب قرّر الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال أن الإنسان - في نهاية الأمر - كائن مراهن شاء أم أبى، لأنه لا يمكنه تفادي اتخاذ موقف عملي تجاه الإيمان أو عدمه.

وقد صاغ باسكال حجته في صورة حوار تمثيلي بين مؤمن (م) وملحد (ح)، وذلك على النحو الآتي، كما يُنقل عادة لتوضيح الفكرة وإبراز بنيتها الاحتمالية والنفعية:

م: الله موجود، أو غير موجود، على ماذا تراهن؟

ح: إني لا أريد المراهنة.

م: ولم ذلك؟

ح: لأن في الرهان مجازفة.

م: وبم تجازف؟

ح: بحريتي وإرادتي.

¹ يمكن استخدام هذه الحجة في مختلف المجالات الهامة للحياة، ومن ذلك تطبيقها - مثلاً - على ما يعانيه العالم اليوم من جائحة كورونا، حيث يثير أخذ اللقاح ضد هذا الفيروس الخطير أربعة خيارات أو رهانات، اثنان منها بخصان المؤمن، وآخران لا يخصانه، وهي كالتالي:

1- الحذر بأخذ اللقاح مع التوكل على الله.

2- عدم الحذر بترك اللقاح مع التوكل.

3- الحذر بأخذ اللقاح مع عدم التوكل.

4- عدم الحذر بترك اللقاح مع عدم التوكل.

والأول هو الوحيد الذي يلبي المقاصد الدينية. حيث مبرر الحذر يستند إلى الدليل الإحصائي، ولو كانت النتيجة سلبية إلى درجة الوفاة فحاله يكون كالشهيد الذي توكل على الله والتزم بالحذر وفق الآية الكريمة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ).. وبالتالي فهو معافى سلباً وإيجاباً.. أما أسوء هذه الخيارات فهو الأخير.

م: نعم، يجب عليك وضعهما في الميزان، بل القذف بهما في معترك الحياة. أنت حر وتستطيع أن تنكر وجود الله، وتضرب بحقائق الدين عرض الحائط، إذا أردت، كما تستطيع أن تقرر وجود الله وتقبل حقائق الدين، إذا شئت. ولكنك لا تستطيع تجنب الاختيار بين واحد من الأمرين.

ح: ولمَ وجب الاختيار؟

م: لأنك في سفر والرحلة قصيرة، والموت قريب، وربما كان عاجلاً مفاجئاً. وإن أرجأت الاختيار لحظة أو دقيقة، ربما فوتّ عليك الفرص.

ح: هذا صحيح، ولكن كيف أختار، ولا نور يهديني في الاختيار؟

م: لا عجب في ألا يدلك العقل على شيء، فالمسألة ليست مسألة معرفة وبرهان، بل مسألة مكسب أو خسارة، مكسب هائل، أو خسارة عظيمة، مسألة حياة أو موت. ففي أي الناحيتين مصلحتك ومنفعتك؟ (الله موجود، أو غير موجود). لنضع الفرض الأول: (الله موجود). لو قبلت هذا الفرض واعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين؛ كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا أنكرت وجود الله، وعصيت أوامر الدين، فقد خسرت كل شيء وواقعت نفسك في العذاب الأبدي. لنضع الآن الفرض الثاني: (الله غير موجود). أقول: سواء قبلت الفرض أو رفضته، ما كسبته ولا خسرت شيئاً. وعلى ذلك فإن راهنت على أن الله موجود، كسبت كل شيء في الفرض الأول، ولم تخسر شيئاً في الفرض الثاني.

ح: هذا صحيح، وجميل. ويحق لي أن أختار هذا الفرض، ولكني لو فعلت ذلك ضحيت ببلدتي وسعادتي في هذه الدنيا.

م: لا تنسَ أنك مراهن بضحي بشيء لنيل شيء أعظم.

ح: نعم، ولكنني أجازف بكسب مؤكد في سبيل كسب غير مؤكد.

م: أنك تجازف بكسب محدود في سبيل كسب لا محدود.

ح: ولكن الكسب المحدود مرغوب لي. إنه كل شيء عندي، أما الكسب اللامحدود فهو لا شيء.

م: ربما قررت ذلك لأنك فقدت بعض حريتك وأصبحت عاجزاً عن التطلع إلى شيء أسمى من ذلك الكسب المحدود.

ح: نعم، إنني غارق في اللذات وحرיתי ضائعة في الشهوات.

م: والرهان طريق يحررك منها. راهن إذاً وترقب نتيجة الرهان.

ح: إنك محق وكلامك يملأ قلبي حماسة وقوة.

م: إن كان ذلك صحيحاً، وكان كلامي يبعث الحماسة في نفسك، فاعلم إنني ركعت قبله، وسأركع بعده للموجود اللامتناهي، متوسلاً إليه متضرعاً أن يضمك إلى أحضان الدين، كما ضمني إليه من قبل. والدليل على أنك لن تخسر شيئاً أن الدين سيجعلك صبوراً، أميناً، صادقاً، مخلصاً، محباً. نعم إنك تفقد اللذات الموبوءة، ولكنك تكسب أخرى محلها، وأعظم منها¹.

ومن الناحية التاريخية نجد في بعض الروايات ما يطابق المعنى الوارد في (حجة الرهان)، إذ جاء في مخاطبة الإمام علي بن موسى الرضا لأحد الزنادقة أنه قال: أرأيت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإياكم شرعاً سواء، ولا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا؟... وإن كان القول قولنا - وهو كما نقول - ألسنتم قد هلكتم ونجونا².

كما نُقل عن أبي العلاء المعري أنه الآخر عبّر عن المعنى السابق في بيتين من الشعر:

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت اليكما

إن صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولِي فالخسار عليكما

¹ نجيب بلدي: باسكال، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص147-149.
² الكليني: أصول الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388هـ، ج1، ص87. ومسند الإمام الرضا، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الأولى، 1392هـ، ج1، ص10-11.

وعرض الغزالي في (احياء علوم الدين) هذه الحجة ونقل بيتي المعري، ثم أعقبهما بنقل عن الإمام علي وهو يردّ على بعض النافين للمعاد: «إن صحّ ما قلتَ فقد تخلصنا جميعاً وإلا فقد تخلصتُ وهلكتُ»¹. بل قيل إن باسكال قد تأثر في حجته للرهان بالغزالي، كالذي يقوله عبد الرحمن بدوي².

وحديثاً تعرضت حجة باسكال لعدد من الانتقادات. فبعض الباحثين يراها لا تقوّي الإيمان والدين، ولا تؤدي إلى حب الله الذي يسمو على المقامرة والرهان، بل تشجع على الأنانية الخالصة، لأن ما يهم المقامر هو عدم الخسارة، لا البحث عن الحقيقة³.

وكما لاحظ الفيلسوف وعالم النفس البراجماتي وليم جيمس، كما في كتابه (إرادة الإيمان The Will to Believe) 1897، فإن التدين القائم على مجرد المراهنة وحساب المنفعة يقتقر إلى حقيقة الإيمان وروحه الداخلية، وبالتالي لا فائدة فيه⁴.

يضاف إلى ذلك أن حجة باسكال لا تحدد على نحو كافٍ أي إله يُراد المراهنة عليه. فمع تعدد الأديان والمذاهب وتباين تصوراتها عن النجاة والعقاب، يصبح ترجيح إله بعينه أمراً إشكالياً، فكل رهان خاسر، لأنه يعطي قيمة احتمالية تقترب إلى الصفر إزاء الفوز بالإصابة⁵. وهو ما دفع عدداً من الفلاسفة إلى الاعتراض على الرهان بما عُرف بإشكالية «الآلهة المتعددة».

¹ الغزالي: احياء علوم الدين، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج4، باب: بيان أقسام العباد في دوام التوبة (لم تذكر ارقام صفحاته).

² في أواخر الثمانينات من القرن المنصرم عرض عليّ الاستاذ محمد حسين ساكت مقالاً لعبد الرحمن بدوي ترجمه من اللغة الانجليزية إلى الفارسية، وهو بعنوان: نظرية علي وفرضية باسكال (جابخانه زوار، مشهد، 1352هـ.ش، ص27-35). انظر دراستنا: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، باريس، العدد المزدوج، 9-10، 1991هـ - 1411م، ص26.

³ Schlesinger, George. A Central Theistic Argument (1994), in Philosophy of Religion: a reader and guide, ed. Craig, William Lane, (2002). Edinburgh University Press. Edinburgh. p. 26-27.

⁴ Hacking, Ian. The Logic of Pascal's Wager (1972), in Philosophy of Religion: a reader and guide. p. 21. Also: https://en.wikipedia.org/wiki/Pascal%27s_wager?utm_source=chatgpt.com

⁵ Schlesinger, George. (1994), p. 28-29.

لذلك رأى البعض بأن حجة الرهان قد تكون مقنعة في عصر باسكال، إذ لا يعرف الناس سوى دين الكنيسة، أما وقد تبين لهم اليوم وجود أديان كثيرة؛ فإن الحجة وإن أقنعت بضرورة التمسك بالدين من حيث المبدأ؛ لكنها لا تقول شيئاً عن أي دين مخصوص تريد¹.

مع ذلك، يمكن القول إن فائدة هذه الحجة تختص بالناس الذين لا يفكرون إلا بمنطق الربح والخسارة، كالمقامر. فمن هؤلاء من يعبد الله خوفاً من ناره، وهم الغالبية، ومنهم من يعبد طمعاً في جنته، ومنهم من يعبد لأهليته للعبادة، وهم الأقلية².

وعلى العموم، فمهما كان التدين ضعيفاً، فإنه يظل أفضل حالاً من عدم التدين إذا أخذنا بعين الاعتبار آثاره النفعية في الواقع؛ لا من حيث الأخلاق وحسن التعامل - نسبياً - فحسب، بل أيضاً من جهة أن المراهن قد ينسى مع مرور الوقت كونه مراهناً، فيتحول الدافع النفعي الأول إلى قناعة وجدانية راسخة، ويتصرف كما لو كان واثقاً من دينه، في معتقده وسلوكه وممارساته الحياتية. بل إن الاعتياد على الشعائر والاندماج في الوسط الديني قد يفضيان تدريجياً إلى نشوء شعور حقيقي بالانتماء والإيمان، يتجاوز مجرد الحسابات المصلحية التي انطلق منها في البداية. ويزداد هذا الاحتمال عندما يكون التدين بسيطاً وعفوياً، بعيداً عن الأدلجة والتعقيد والصراعات الفكرية الحادة. أما إذا كان التدين معقداً ومؤدلجاً، فإنه كثيراً ما يتحول إلى أداة للتعصب والإقصاء، ويفضي إلى الشر والعدوان أكثر مما يفضي إلى السلم والإصلاح، بحيث ينقلب من كونه مصدراً للمنفعة إلى مصدر للضرر والخسارة، وعندئذٍ قد يغدو حال التدين أسوأ من حال عدمه.

أما فيما يخص كثرة الأديان وتعدد التصورات الدينية، فقد تظلّ للحجة فائدة إجمالية على نحو العموم لا الخصوص، إذ لا يلزم منها - من الناحية المنطقية - ترجيح دين بعينه أو المراهنة على إله محدد بصفاته التفصيلية، بل يكفي أن يراهن الإنسان على وجود إله محتمل يعاقب على الأفعال التي يدرك العقل والفطرة

¹ Hacking, Ian, p. 21.

² جاء عن الإمام علي قوله: «إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار» (نهج البلاغة، لضابطه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ، ضمن حكم أمير المؤمنين، فقرة 510، ص237).

قبحها، كالقتل العمد، وشهادة الزور، والخيانة، والظلم، والإضرار بالآخرين، وما إلى ذلك من الأفعال التي تكاد تتفق البشرية على استنكارها. فمثل هذه المراهنة لا تتوقف على الانتماء إلى عقيدة مخصوصة، بقدر ما تستند إلى حدّ أدنى من المسؤولية الأخلاقية المشتركة، وإلى افتراض أن العدالة ليست وهماً عابراً، بل قد تكون لها مرجعية متعالية تتجاوز حدود الحياة الدنيا. ومع ذلك، فإن هذه الفائدة تبقى عامة ومحدودة، إذ لا تكفي وحدها لحسم الاختيار بين الأديان المتعددة أو لتبرير الإيمان بمنظومة عقدية بعينها.

الواجبات العقلية وتأسيس المسألة الدينية

وفقاً لمنطق الحق الذاتي، فإن الكشف عن الواجبات العقلية يفضي إلى تأسيس المسألة الدينية. فهو يجعل من علاقة التكليف محكومة بتلك الواجبات والحقوق، وبدونها لا يمكن تأسيس هذه المسألة وإثباتها. فمن خلال الواجبات الإلهية القائمة على العدل والألطف يتحقق تبرير ثبوت المسألة، في حين أنه بفعل الواجبات الملقة على المكلف يتحقق إثباتها. فالإثبات لا يكون من غير ثبوت، وما ليس بثابت لا يقبل الإثبات.

هذا من الناحية المنطقية، أما من حيث الكشف الذاتي فالأمر ينعكس، إذ يصبح الإثبات سابقاً للثبوت، كسبق صورة الشيء في أذهاننا مقارنة بالشيء الموضوعي، إذ لا يمكن معرفة الجانب الموضوعي للشيء ما لم يُدرك سلفاً، فنحن نتحسس الشيء أولاً كصورة ذهنية حاضرة، قبل أن نعلم حقيقته خارج الذهن، إن كان له وجود أو لا.

وبعبارة أخرى، يتخذ إحساسنا بالصورة حضوراً مباشراً، خلافاً لعلمنا وبلغة الفلسفة، تكون للماهية أسبقية على الصعيد الذاتي مقارنة بالوجود المتصف بالبعد الموضوعي. لذا يصح القول إن الوجود يتقدّم على الماهية في الاعتبار الموضوعي، والعكس في الاعتبار الذاتي¹.

¹ انظر التفصيل حول ما سبق في: علم الطريقة.

إذاً، لكي تتأسس المسألة الدينية لا بد أن تتخذ علاقة الواجبات بين المكلف والمكلف صورة الثبوت والإثبات.

فإذا كان من مهام المكلف إثبات المسألة الدينية، فإن من مهام المكلف أن يجعل هذه المسألة ثابتة ليتم إثباتها. فالواجب الملقى على عاتق المكلف سابق على الواجب الملقى على عاتق المكلف، وما يجب على الأول هو جعل المسألة الدينية ثابتة بفعل ما عليه من واجبات الألفاف تبعاً لقاعدة العدل التي مرت معنا، مثل أن لا يفعل القبيح وأن يجري الجزاء ويهيء الألفاف للمكلف وما إلى ذلك.

أما ما يجب على المكلف فهو أن يتخذ النظر وما يترتب عليه من لوازم، بما في ذلك إثبات المسألة الدينية وما يستلزمها من الطاعة التكليفية. وحتى الجزاء فهو بالنسبة للمكلف واجب ثبوتي، لكنه واجب إثباتي على المكلف.

لهذا يُعدّ التكليف العقلي متقدماً على التكليف الشرعي؛ لإعتبارين، كما صرح بذلك القاضي الهمداني، أولهما أن الشرع يعتمد على العقل، وثانيهما أن النظر هو السبيل إلى معرفة الله وعدله وتوحيده¹. وهذان الاعتباران مترابطان، إذ يكشف الثاني عن فحوى الأول جزئياً أو كلياً.

لكن من الناحية المنطقية، فإن توقف الشرع على الإدراك العقلي لا يدل بذاته على ضرورة وجوب هذا الإدراك أو لزوم تحصيله، إذ لا ملازمة بين كون الشيء شرطاً لثبوت حكم ما وبين كونه واجباً مستقلاً في نفسه. فمن المعلوم أن الشرط لا يكتسب صفة الوجوب لمجرد كونه شرطاً، ما لم تقم أمارات أو أدلة إضافية تدل على وجوب تحصيله، وإلا للزم القول بوجوب كل شرط يتوقف عليه التكليف، وهو أمر لا ينهض عليه دليل عام، ولا يمثل بديهية ولا مسلمة في حد ذاته.

هكذا إن من بين الأغراض البارزة وراء الواجبات العقلية للمكلف، وعلى رأسها وجوب النظر، إثبات كلا المسألتين الإلهية والدينية. وقد أفضى الأمر إلى أن يكون لمنطق الحق الذاتي تشريع يوازي التشريع الديني، بل لولا الأول ما كان للثاني وجود، طالما أن تأسيس الخطاب من الخارج مدين إلى التشريع العقلي.

¹ نظرية التكليف، ص409.

وبهذا يمكن تصور حالة المنازعة بين التشريعين، طالما أن لكل من الخطاب الديني والمنطق المذكور اعتباراتهما المستقلة في التشريع. بل من ضمن اعتبارات الدائرة العقلية عموماً كون العقل قيماً على التشريع الديني، ولها في ذلك بعض المبررات؛ أبرزها الإعتماد على الوثاقة العقلية عند التأسيس الخارجي للخطاب. فطالما أن العقل مقبول في هذا التأسيس، فلماذا لا يُقبل في تأسيسه الآخر؟! الأمر الذي أثار حفيظة الدائرة البيانية التي قلبت القضية رأساً على عقب، حيث بنظرها أنه لا أهمية للتشريع العقلي إن لم يصادف موافقة التشريع الديني، مما يعني أن القيمومة للأخير لا الأول، كما سنبين لاحقاً.

خلاصة الفصل الأول

* وفقاً لمنطق الحق الذاتي تتبادل الحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية: المكلف والمكلف. فكل حق لأحدهما يقابله واجب على الآخر، وبذلك يصبح التكليف بناءً يقوم على التوازن بين الواجبات الإلهية والواجبات الإنسانية. ويميز هذا المنطق بين مسارين متكاملين: مسار نازل يتمثل في الواجبات العقلية الواقعة على المكلف لضمان صحة التكليف وعدالته، ومسار صاعد يتمثل في الواجبات الواقعة على المكلف من أجل الوفاء بحقوق المكلف والاستجابة لمقتضيات التكليف.

* يشكل العدل حجر الأساس في واجبات المكلف لدى هذا المنطق، إذ لا تستقيم العملية التكليفية بدونه. فالعدل يقتضي أن لا يفعل الله القبيح ولا يخل بما يجب عليه، ومنه تتفرع سائر الشروط اللازمة للتكليف كالإعلام والتمكين والإقدار والثواب والعقاب. كما يرتبط العدل بالتوحيد ارتباطاً معيارياً لا تكوينياً، إذ إن غنى الله وكماله المطلق يضمنان تحقق العدل وعدم صدور الظلم أو العبث عنه. ولهذا اعتبر أصحاب هذا المنطق أن التوحيد والعدل هما الأصلان اللذان تتفرع عنهما بقية العقائد والمسائل الدينية.

* اضطرب المتكلمون المعتزلة في تحديد أصول الدين وعددها، إذ تارة يجعلون الأصول خمسة، وأخرى يردّون بعضها إلى أصل العدل أو الشرائع أو النبوة. ومع ذلك ظل التوحيد والعدل الأصلين الأكثر رسوخاً وثباتاً في البناء العقدي لهذا الاتجاه.

* لقد ترتبت على أصل التوحيد جملة من النتائج الكلامية لدى المعتزلة، أهمها نفي التشبيه والتجسيم والصفات الزائدة، والتأكيد على تنزيه الله عن كل ما يوهم المشابهة للمخلوقات، حتى أصبحت هذه اللوازم جزءاً من مفهوم التوحيد نفسه عندها. أما العدل فقد تحول إلى أصل واسع يشمل مختلف القضايا المرتبطة بالخلق والتكليف، حتى أصبحت النبوة والشرائع والوعد والوعيد وسائر الألفاظ مندرجة فيه بوصفها مقتضيات ضرورية لتحقيق العدالة الإلهية في التعامل مع الإنسان.

* إن من أهم فروع العدل نظرية اللطف، التي ترى أن على الله أن يهيئ للمكلف كل ما يقربه من الطاعة ويبعده عن المعصية، من غير أن يبلغ حد الإلجاء أو سلب الاختيار. فاللطف يمثل الوسيلة التي تجعل التكليف قابلاً للتحقق وموافقاً لمقتضيات العدل. لكن مع ذلك فإن الواقع لا يشهد دائماً بغلبة دواعي الخير على دواعي الشر، كما أن تعميم مفهوم اللطف ليشمل أصل الخلق والتكليف - كما لدى بعض أصحاب هذا المنطق - يثير إشكالات كبيرة تتعلق بالبلاء والشرور ومعاناة الإنسان في العالم. لذلك برز الخلاف بين من قصر اللطف على إطار التكليف الديني، ومن وسّعه ليشمل جميع أفعال الله وخلقته للعالم.

* ثمة جملة شروط اعتبرها أصحاب الحق الذاتي واجبة على المكلف، وفي مقدمتها الإعلام بالتكليف، وتمكين الإنسان من المعرفة، ومنحه القدرة والاختيار، وترتيب الثواب والعقاب على أفعاله، إذ لا معنى للتكليف من دون هذه الشروط، وهي ترتبط بمسألة القضاء والقدر، حيث رفض أصحاب هذا الاتجاه الجبر والإلجاء، وعدّوا حرية الإنسان وقدرته شرطاً ضرورياً لصحة التكليف واستحقاق الثواب والعقاب. لكن مع هذا فإن الواقع والنصوص الدينية لا يؤيدان نفيّاً مطلقاً للجبر ولا إثباتاً مطلقاً للتفويض، بل يشيران إلى حالة مركبة كما يعبر عنها الخبر المروي عن الإمام الصادق: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين».

* في مقابل واجبات المكلف، ثمة واجبات عقلية تقع على عاتق المكلف كما أوردها أصحاب منطق الحق الذاتي، وأساسها تحصيل المعرفة اللازمة للتكليف، سواء تعلقت بمعرفة الأفعال المطلوبة أو بمعرفة الله وصفاته أو بمعرفة ما يترتب على الأفعال من ثواب وعقاب. وتعد معرفة الله، وفق هذا المنطق، من أهم الألفاظ التي تدعو إلى الطاعة وتجنب المعصية، إذ لا يمكن إدراك الثواب والعقاب ولا الالتزام بالتكاليف إلا بعد معرفة المكلف وصفاته وحكمته.

* تعد إشكالية «أول الواجبات» من أكثر المسائل حضوراً في الفكر الكلامي. فقد اختلف المتكلمون بين من جعل أول الواجبات معرفة الله، ومن جعله الشك، ومن جعله شكر المنعم، بينما استقر الرأي الغالب عند المعتزلة والإمامية على أن أول الواجبات هو النظر المؤدي إلى معرفة الله. وقد استند هذا الرأي إلى أن جميع المعارف الدينية تتوقف على النظر والاستدلال، وأنه لا يمكن الوصول إلى معرفة الله إلا عبر البحث العقلي. لكن مع هذا فإن مجرد توقف الواجب على شيء لا يكفي

لإثبات وجوبه، وأن هذه الدعوى ليست بالبداية التي تصورها المتكلمون. أما الأدلة التي أقيمت على وجوب النظر، سواء دليل شكر المنعم أو دليل دفع الضرر والخوف من العقاب، تتضمن إشكالات عديدة، كالمصادرة على المطلوب، والاعتماد على دوافع نفسية نسبية، وعدم انسجامها مع واقع أغلب الناس الذين يكتسبون معتقداتهم بطريق التقليد لا بطريق النظر العقلي.

* تبين لنا أن الواجبات العقلية - وفق منطق الحق الذاتي - لا تقتصر على تنظيم السلوك الأخلاقي، بل تؤدي دوراً تأسيسياً في بناء المسألة الدينية نفسها. إذ إن هذه الواجبات تجعل العلاقة بين المكلف والمكلف قائمة على منظومة من الحقوق والالتزامات السابقة على التشريع الديني، بحيث يصبح إثبات الدين متوقفاً عليها من حيث الأصل. فمن جهة الثبوت، يقتضي العدل الإلهي وما يرتبط به من ألطف جزاء أن تكون المسألة الدينية قابلة للتحقق والقيام، ومن جهة الإثبات يترتب على الإنسان واجب النظر والبحث المؤدي إلى اكتشاف تلك الحقيقة. وعلى هذا الأساس يصبح ما يجب على المكلف سابقاً منطقياً لما يجب على المكلف، إذ لا يمكن مطالبة الإنسان بإثبات قضية ما لم تكن تلك القضية ثابتة في نفسها وقابلة للإثبات. لذلك اعتُبر التكليف العقلي متقدماً على التكليف الشرعي، لأن معرفة الشرع نفسها تتوقف على جملة من الأحكام العقلية المتعلقة بالنظر والاستدلال وإثبات وجود الله وصفاته وصدق رسله. لكن مع هذا فإن توقف الشرع على العقل لا يكفي وحده لإثبات وجوب النظر العقلي، إذ قد يكون العقل مجرد شرط لمعرفة الواجب الشرعي دون أن يدل ذلك تلقائياً على وجوبه المستقل.

* عرفنا أن وجوب النظر هو من أبرز الواجبات التي يحملها منطق الحق الذاتي للإنسان، باعتباره الطريق إلى إثبات المسألتين الإلهية والدينية معاً، ومن ثم يتشكل إلى جانب التشريع الديني نوع من التشريع العقلي يتكفل بتأسيس الدين ومنحه مشروعيته المعرفية الأولى. غير أن هذا الأمر يثير احتمال التعارض بين التشريعين العقلي والديني، ما دام لكل منهما منطلقاته الخاصة في إصدار الأحكام، لذلك رأت الدائرة العقلية - كما في منطق الحق الذاتي - أن للعقل نوعاً من القيمومة على الخطاب الديني لأنه الأداة التي يُثبت بها أصل الدين وصدق رسالته، في حين رفضت الدائرة البيانية هذا الاستنتاج، واعتبرت أن قيمة التشريع العقلي لا تتجاوز حدود موافقته للتشريع الديني، فجعلت المرجعية النهائية للنص لا للعقل، وهو ما

شكّل أحد أبرز محاور الجدل بين الاتجاهين في الفكر الإسلامي.

* ضمن شروط معينة، من الممكن مقارنة الأحكام العقلية بالأحكام الدينية، والنظر في مدى التطابق بينهما بوصفه مؤشراً على صحة الإدراك العقلي. فكلما ازداد توافق الخطاب الديني مع ما يحكم به العقل من قضايا أخلاقية وسلوكية، تضاعف احتمال أن يكون ذلك مجرد اتفاق عارض أو مصادفة، وازدادت قيمة احتمال صحة تلك الأحكام العقلية. ويستند هذا التصور إلى منطق الاستقراء والاحتمال، حيث يُنظر إلى التطابق المتكرر بين العقل والخطاب الديني بوصفه شاهداً تراكمياً يعزز الوثوق بسلامة الحكم العقلي. فلو وجدنا أن الدين يوافق العقل في قضايا مثل حرمة القتل والسرقة والخيانة، ووجوب الوفاء ورد الأمانة وشكر المنعم، فإن تكرار هذا التطابق يجعل فرضية صحة الحكم العقلي أكثر رجحاناً من فرضية المصادفة. وكلما اتسعت دائرة القضايا المتطابقة ازداد ضعف احتمال المصادفة التي تجمعها على التطابق، حتى يصل الأمر عملياً إلى مستوى من اليقين الإجمالي بصحة الحكم العقلي، وإن بقي احتمال الخطأ قائماً في بعض الجزئيات المفردة.

* تقوم حجة «الرهان» على أن الإنسان لا يستطيع تجاهل احتمال وجود عالم للثواب والعقاب أو نفيه، ولذلك يكون من العقل العملي ترجيح الموقف الأقل خطراً والأكثر أمناً. وقد اشتهرت هذه الفكرة لدى بليز باسكال، كما وجدت لها نظائر في التراث الإسلامي، ومفادها أن الإيمان والالتزام الأخلاقي لا يفضيان إلى خسارة جوهرية إذا انتفى المعاد، بينما قد يجتنبان الإنسان خسارة عظيمة إذا ثبت وجوده. ومع ذلك تعرّضت الحجة لانتقادات متعددة، أبرزها أنها تبني الإيمان على المنفعة لا على الحقيقة، ولا تحسم أي تصور ديني أو عقدي ينبغي اختياره. لكنها تظل ذات قيمة عملية لدى من يعتمد منطق الربح والخسارة، إذ تدفع إلى تبني السلوك الأخلاقي والابتعاد عن الأفعال التي يدرك العقل قبحها، باعتبار ذلك الخيار الأقل مخاطرة والأكثر احتياطاً.

* قد يفضي التدين البسيط، حتى لو نشأ بدافع المراهنة، إلى آثار إيجابية ويتحول مع الزمن إلى قناعة راسخة. غير أن هذه الفائدة تظل مرهونة ببساطة التدين وابتعاده عن التعقيد والأدلجة، إذ إن التدين المعقد والمؤدلج كثيراً ما ينقلب إلى مصدر للتعصب والإقصاء والضرر، بحيث قد يغدو أسوأ من عدم التدين نفسه.

الفصل الثاني

حق الملكية وإشكالية التكليف

تمهيد

بحسب اعتبارات الحق الذاتي، عرفنا أن هناك تكافؤاً في الحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية، فحيث هناك واجبات إلهية، ففي قبالها توجد حقوق إنسانية، والعكس بالعكس. أما في منطق حق الملكية، فالأمر على خلاف ذلك؛ إذ إنّ الانفراد بالملك يستتبع بالضرورة التزامات على الطرف المقابل؛ وذلك بقدر ما للملكية من سلطة وحقوق من غير عكس. إذ تكون الحقوق محصورة في طرف، والواجبات محصورة في الطرف الآخر. لذلك سنتحدث عن الحقوق الإلهية، وفي قبالها الواجبات الإنسانية، طالما أنه لا يوجد ما يطلق عليه واجبات إلهية وحقوق إنسانية، كالذي شاهدناه لدى منطق الحق الذاتي.

وتتمثل نظرية السلطة الإلهية في المحور الذي تدور حوله رchy منطق حق الملكية، وذلك إستناداً إلى التفرد المطلق للإله. فلهذا الأخير مطلق الحق والمشئنة فيما يشاء ويفعل، دون قيد أو شرط، خلافاً لما ذهب إليه منطق الحق الذاتي كما سبق أن عرفنا. وهنا تتبدى الفوارق الحادة بين المنطقيين، في الشروط والقيود التي يخضع لها كل منهما.

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، إذ يتعين على كل منهما حقوق وواجبات بحسب ما تفرضه شروط نظرية التكليف، وذلك شبيه بما عليه صيغة التعاقد بين المتعاقدين من البشر، كما تبين لنا سابقاً.

وعلى العكس من ذلك فيما يخص اتجاه السير لدى منطق حق الملكية. فالحق مشروط ومقيد بالملكية، وهو بهذا ليس له صفة ذاتية إطلاقية كالذي شاهدناه في المنطق الأول. ومع هذا فإن نتائج الحق المشروط تتسم بأنها غير مشروطة أو مقيدة، على العكس مما سار عليه الأول.

إذ تتجه العملية مع (حق الملكية) باتجاه أحادي، أو إطلاقي ليس فيه نمط التعاقد، ولا صيغ الشروط والقيود. فرغم أن تحديد (الحق) هو تحديد مقيد في الأصل، إلا أن نتائجه تتعالى على التقييد والإشراط. وفي المحصلة، إن كل ما تحكم به السلطة الإلهية يُعدّ حقاً، كيفما كان.

ومثل ذلك يُلاحظ في موقف هذا الاتجاه من العقل في المجال المعياري. فمع أن العقل هو الأساس المتخذ في تبرير قيد الملكية لمنطق الحق، إلا أنه ما يلبث أن يتراجع ليخلي الساحة لغيره، أو ليشهد على عدم صلاحيته في الحكم على القضايا العملية، وبالتالي يُفضي إلى إبطال ذاته بذاته.

وهو أمر مفهوم تماماً، إذ لو لم يفعل ذلك لوقع في التناقض الصريح، لكونه سلّم مفاتيح العمل لغيره مطلقاً، وبالتالي فإن مزاحمته لهذا الغير تفضي إلى التناقض. وهو بهذا يغيّر المنطق الأول الذي اعتبر الحق ذاتياً غير مشروط، رغم أن نتائجه محددة بالشروط والقيود.

وعليه، فإن الاستدلال العقلي وفق قاعدة (قياس الغائب على الشاهد) لا يجد له موضعاً في هذا السياق، أو لنقل أن الأدلة العقلية التي تبررها هذه القاعدة غير مقبولة؛ باعتبارها تتعارض مع المنطق السابق.

بل يمكن القول إن العقل العملي لدى هذا المنطق لا يعتمد على نفس اعتبارات 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 يجوز له الحكم ولا الاستدلال، مثلما لا يجوز 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، إنه 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. فوفقاً لهذا المنطق، ان الاتجاه 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 تخلّيه عن الميدان لمجرد هذه الفكرة، وذهب دون رجعة.

وعموماً فإن الفهم الذي يقيمه منطق الحق الذاتي للحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية هو فهم قائم على العرف العقلاني الإنساني، بما يتضمنه من تصور لعلاقة السيد بعبده بوصفها نموذجاً يُستأنس به في فهم التكليف.

أما الفهم المبني على منطق حق الملكية فليس كذلك؛ إذ إن الحقوق والواجبات فيه لا تُبنى على هذا الاعتبار العرفي، لأن العلاقة بين السيد وعبده في الشاهد لا تتضمن ملكية حقيقية بالمعنى التكويني. ومن ثم لا يوجد - بحسب هذا التصور - نموذج شاهد يمكن أن تُقاس عليه العلاقة التكليفية بين الخالق والمخلوق، إذ لا مالك حقيقي إلا الله تعالى وحده.

وبناءً عليه، فإن نظرية منطق حق الملكية لا تُشتق من الأعراف العقلانية ولا من قياس الشاهد على الغائب، بخلاف ما عليه منطق الحق الذاتي الذي يعتمد هذا النمط من التمثيل والامتداد العرفي في بناء مفاهيمه.

وقد تكون قاعدة قياس الغائب على الشاهد التي يتوقف عليها أغلب نتائج الدائرة العقلية للنظام المعياري هي ما دعت الفارابي إلى إتهام العقل لدى المتكلمين بأنه على شاكلة ما يؤمن به عامة الناس خلافاً لما لدى الفلاسفة. فبحسب وجهة نظر هذا المعلم أن الآراء العقلية للمتكلمين مستمدة من آراء العامة رغم دعواهم بأن العقل الذي يتحدثون عنه هو كالذي يتحدث عنه الفيلسوف ارسطو¹.

¹ توبي هف: فجر العلم الحديث/الإسلام - الصين - الغرب، ترجمه محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (260) الكويت، 1421هـ-2000م، ص130.

حق الملكية والأصول المستنتجة عنها

إن النتائج التي تترتب على فكرة حق الملكية كثيرة، أبرزها ما يخص اعتبارات حسن الأفعال وقبحها. فقد عرفنا بأن هذه الاعتبارات لا تقوم على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، لإختلاف طبيعة السلطة الإلهية ذات الملكية المطلقة عن غيرها من السلطات الاعتبارية. وهو ما يفضي إلى اعتبار الحسن والقبح من الخيالات العقلية المنزوعة على الأشياء والموهمة بأنها تحدد من مشيئة الله المطلقة.

وبهذا التفريق الذي سلكه منطق حق الملكية، يتحدد معيار حسن الأفعال وقبحها. فهو ينفي أن تكون هذه القضايا راجعة إلى طبيعة الفعل وصفاته وأحواله كالذي ذهب إليه منطق الحق الذاتي، بل يراها تعود إلى ما حسنه الله وقبحه عبر الخطاب الديني، وبذلك تصبح خارجة عن التصويب العقلي.

وبعبارة أخرى، إن 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 تُدرك بها الأشياء، كما يُدرك بها الحسن والقبح عن طريق السمع¹. وكما قال إمام الحرمين الجويني: «المعني بالحسن ما ورد الشارع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الذم بدم فاعله»².

ومن حيث الدقة، صرح الإمام أبو نصر القشيري في كتابه (المرشد) بأن مقولة «لا يُدرك الحسن والقبح إلا بالشرع» تُفهم على وجه المجاز؛ لأنها قد توهم أن الحسن أمر زائد على الشرع يُدرك به، وليس الأمر كذلك عند هذا الاتجاه. إذ إن الحسن - بحسب هذا التصور - ليس وصفاً قائماً بذاته وراء الخطاب الشرعي، بل هو عين ورود الشرع بالثناء على الفعل، كما أن القبيح هو عين ورود الشرع بالذم عليه³.

¹ البحر المحيط، فقرة 81.

² الجويني: الإرشاد، نشر مكتبة الخانجي، مصر، ص258. ومثله في: الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد، ص370.

³ البحر المحيط، فقرة 81.

وبذلك يُعاد تعريف الحسن والقبح تعريفاً لغوياً-شرعياً، بحيث يصبحان تابعين لمجرد الخطاب الإلهي لا وصفين مستقلين يمكن للعقل إدراكهما خارج نطاقه.

وبهذا يتبين أن تبرير قضايا الحسن والقبح، بحسب اعتبارات حق الملكية، مردّه إلى العقل، وذلك إستناداً إلى فكرة الملكية المطلقة، غير أن نتائج هذه العملية تُفضي إلى افتراض 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؛ مستقلاً عن البداهة الأولية لهذا المنطق، وإلا لزم الدور الباطل والمصادرة على المطلوب، إذ يكون الخطاب الديني مقررّاً لمتربّيات الفكرة العقلية، في الوقت الذي يتوقف فيه إثباته على هذه المترتبات ذاتها، وهو دور واضح لا خفاء فيه.

وعلى العموم، إن 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.

في حين يختلف الحال لدى منطق الحق الذاتي، فهذا الأخير يجعل من الحق أداة العقل الذي يتأسس عليه الخطاب خارجاً وداخلياً، كما سنعرف لاحقاً.

ويتحدد الخلاف بين المنطقيين حول مسألة الحسن والقبح بالتحليل الذي أفاده أصحاب منطق حق الملكية حولها.

فعلى رأيهم أن هناك ثلاثة معان لهذه مسألة، كالتالي:

1- فقد يراد بالحسن والقبح، ملائمة الطبع ومنافرته، وكذا موافقة الغرض ومنافاته، كحسن الحلاوة وقبح المرارة.

2- كما قد يراد بها صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل.

3- 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 الثالث¹.

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 المعتزلة².

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 الشرع³.

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، فليتقطن 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».

¹ لاحظ حول ذلك المصادر التالية: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج 1 ص 56. والفخر الرازي: الأربعين في أصول الدين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن، الهند، ص 247. ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ص 339. والمولى حسن چلبي: شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة، ج 3، ص 146-147.

² نظرية التكليف، ص 438.

³ عبد العلي الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وهو مطبوع في ذيل كتاب (المستصفى من علم الأصول)، ج 1، ص 25. ويس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ-1973م، ج 1، ص 29.

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 رسولاً﴾ (القصص/ 47). وفي الحالة الثانية الخاصة بنفي الثواب والعقاب مثل قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (الإسراء/ 15)، وقوله: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (النساء/ 165)¹.

وذهب إلى هذا الاتجاه المتوسط كل من ابن القيم الجوزية كما في كتابه (مفتاح دار السعادة) وبعض الأصوليين من الإمامية الإثني عشرية². وبالتالي فقد استقطب هذا الاتجاه من كل دائرة معرفية جماعة.

ونرى أن الصواب هو ما سبقت الإشارة إليه، وهو أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، وأن عليهما يترتب استحقاق الثواب والعقاب، وإن كان هذا الاستحقاق قد يُعطل عن التنفيذ الفعلي لأسباب خارجية، كالتفضل الإلهي والإحسان والرحمة والمغفرة وما إلى ذلك، على نحو ما يقرره الخطاب الديني في مواضع متعددة من البشارة والعفو.

ويمكن تصوير الخلاف بين المنطقيين السابقين ضمن نطاق ما ورد في الخطاب الديني من مدح وذم أو ثواب وعقاب: فهل إن ورود الخطاب كان كاشفاً عن قبح الأفعال وحسنها، أم أن القبح والحسن إنما ثبتا ابتداءً بسبب ورود الخطاب نفسه؟

وبعبارة أخرى: هل الحسن والقبح وصفان سابقان على الخطاب الشرعي، يكون الخطاب كاشفاً عنهما ومُظهراً لهما؟ أم أنهما ليسا إلا نتاجاً للخطاب الشرعي ذاته، بحيث لا معنى لهما قبل ورود الأمر والنهي؟

¹ البحر المحيط، فقرة 84.

² لاحظ: محمد علي الكاظمي: فوائد الأصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ج3، ص60.

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، فإنه وفقاً لمنطق حق الملكية، يكون ما حسّنه الخطاب الديني حسناً، وما قبحه قبيحاً. فطالما سلّم العقل الأولي في هذا المنطق ببداية حق الملكية؛ فلا مفرّ من قبول هذه النتيجة وما تترتب عليها.

وتظل هناك تفريعات كثيرة من القضايا المستنتجة تحتاج إلى بيان وجه ارتباطها بهذا المبدأ، لكننا سنختار عدداً منها حسب الفقرات التالية:

أولاً: حق الملكية وحكمة الله

وفقاً لمنطق حق الملكية، إن من المحال وجود واجبات على المكلف، إذ يجوز له إيلام العباد بغير عوض ولا جناية، ولا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح، ولا ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وله المشيئة المطلقة من غير قيد؛ فلا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين؛ لأن التكليف ما هو إلا تصرف في عبده ومماليكه¹.

وقد استدل الفخر الرازي على ذلك؛ بأنه لما كان الحكم لا يثبت إلا بالشرع، وحيث لا حاكم عليه، فلا يجب عليه شيء إطلاقاً².

ورغم أن تحديد ما يجب على المكلف من الفعل يعتبر تدخلاً سافراً فيما لا يجوز السؤال عنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (الأنبياء/ 23)، إلا أن هناك فرقاً بين نفي الواجب عن المكلف بحسب هذا المنطق، وبين تقييد فعله بحدود الحكمة. فلو أنه عذب المؤمنين ونعم الكافرين لحكمة ما معقولة؛ لما صحّ الاعتراض عليه، ولا عُذّ فعله قبيحاً. في حين لو لم تُشترط الحكمة في مثل هذه

¹ الغزالي: الإقتصاد في الاعتقاد، ص163-165. و أبو الحسن الأشعري: اللمع، مطبعة مصر، 1955م، ص117.

² تلخيص المحصل، ص341-342.

الحالة، وكانت أفعاله غير معللة، بل على سبيل الفوضى والعبث، كما يقتضيه هذا المنطق، لوجب حينئذٍ وصمها بالقبح بحكم الوجدان الفطري.

ونلاحظ هنا ضربين من المغالاة في تمثّل المنطق العقلي، كلّ بحسب مسلكه، فقد جنح منطق الحق الذاتي إلى تضيق مجال الحكمة الإلهية حول طبيعة الأفعال التي ظن أنها واجبة على الله تعالى، فكان عرضة للنقد والإنكار. وعلى الطرف المقابل، نفى منطق حق الملكية كل قيد وواجب عن الفعل الإلهي، فنتج عن ذلك نفى الغرض والحكمة عن الأفعال، وهو بذلك أشدّ تطرفاً من سابقه.

مع هذا، فإن الاعتراض على المنطق الأخير يستلزم تجاوز البداهة الأولية التي يتأسس عليها. وبالتالي لو كنّا نؤمن حقاً بأن أمور التحسين والتقبيح والعدل والظلم رهينة حق الملكية، لما جاز أن ننسب القبح والنقص والفوضى والعبث إلى فعل المكلف.

هذا من الناحية المنطقية، رغم أن الوجدان العقلي لا يحتمل أن يصدر عن المكلف ما يناقض مقتضى العدل والحكمة. فمثلاً إن الفرض القائل بجواز صدور كل فعل، كيفما كان، بما في ذلك إدخال المؤمنين العدول النار وإدخال الكافرين الظالمين الجنة، يُعد فرضاً غير مقبول من الناحية العقلية أو الوجدانية، وإن كان يمكن قبوله ضمن التسلسل الصوري المجرد لتلك البداهة. ذلك أن مفهوم الظلم يُفهم - في هذا السياق - على أنه التصرف في ملك الغير بغير حق، أما تصرف المالك في ملكه فلا يُعد ظلماً مهما كان نوعه. وبما أن الله تعالى مالك كل شيء، فإن مقتضى هذا التصور هو أن له حق التصرف المطلق في ملكه، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء، ولا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

فهذه هي النتيجة الطبيعية لتلك البداهة، وهي التي أكّد عليها الأشاعرة في إستدلالاتهم، ومن ذلك ما ذكره الياضي من أن الظلم هو التصرف في ملك الغير، والله لا يتصرف في ملك غيره، فكل ما يفعله هو عين العدل؛ كالعطاء والمنع، والنفع والضرر، والرفع والخفض، والجلب والدفع، والجمع والتفريق¹. كما ذكر

¹ عبد الله بن أسعد الياضي: مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره) ص 29-30.

المهلب بأن الله تعذيب من لم يكلفه لعبادته في الدنيا؛ لأن كل شيء ملكه، فلو عذبهم لكان غير ظالم¹.

وكذا ما قاله الشيخ أبو بكر البيهقي، وهو أن الظلم عند العرب هو فعل ما ليس للفاعل فعله، وليس من شيء يفعله الله إلا وله فعله «ألا ترى أنه فاعل بالأطفال والمجانين والبهائم ما شاء من أنواع البلاء فقال تعالى: ﴿أغرقوا فادخلوا ناراً﴾ (نوح/ 25) فأغرقهم صغيرهم وكبيرهم، وقال: ﴿وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم﴾ (الذاريات/ 41) وغير ذلك من الآيات الواردة في تعذيب الصغير والكبير والأطفال والمجانين بأنواع البلاء»². ومثله ما قاله أبو الطيب سهل بن محمد بن سليمان: «وليس لقائل أن يقول إذا خلق - الله - كسبه ويسره لعمل أهل النار ثم عاقبه عليه كان ذلك منه ظلماً، كما ليس له أن يقول إذا مكّنه - الله - منه وعلم أنه لا يتأتى منه غيره ثم عاقبه كان ذلك منه ظلماً، لأن الظلم في كلام العرب مجاوزة الحد، والذي هو خالقنا وخالق أكسابنا لا أمر فوقه ولا حاد دونه، وكل من سواه خلقه وملكه، فهو يفعل في ملكه ما يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»³.

ونقل الحافظ أبو بكر البيهقي (المتوفى سنة 458هـ) نصوصاً عن جماعة من السلف تمسكت بهذا المذهب من منطق حق الملكية، ومن ذلك ما رواه من أن عمران بن حصين قال لأبي الأسود الديلمي: رأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه؛ شيء قُضي عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق، أو فيما يستقبلونه مما أتاهم به نبهم وثبتت الحجة عليهم؟ فأجاب الديلمي: بل شيء قُضي عليهم ومضى عليهم. فقال عمران: أفلا يكون ظلماً؟!

وتقول الرواية أن الديلمي فزع من ذلك فزعا شديداً وقال: «كل شيء خلق الله وملك يده؛ فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون». وفي رواية ثانية عن أبي كعب أنه قال لابن الديلمي: «يا ابن أخي إن الله عز وجل لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم».

¹ ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج13، ص368.

² أبو بكر أحمد البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق أحمد عصام الكاتب، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ، نسخة برنامج التراث: مكتبة العقائد والملل، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ص150.

³ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص147.

كذلك جاء في رواية أخرى أن عمرو بن العاص قال لأبي موسى الأشعري: وددت أني أجد من أخاصم إليه ربي، فقال أبو موسى أنا، فقال عمرو: أيقدر الله عليّ شيئاً ويعذبني عليه؟ فقال أبو موسى: نعم، قال: لم؟ قال: لأنه لا يظلمك، فقال: صدقت¹.

وبحسب هذا المنطق إن العقل معزول في مثل هذه المسائل من الحسن والقبح². فقد جاء الخطاب الديني مشرّعاً للأحكام ابتداءً دون سابقة، أما الحاجة إلى العقل فهي لتقرير مقدمات الشرع؛ كالتوحيد وجواز بعثة الأنبياء والنظر في المعجزات، ولما تمّ للعقل إثبات ذلك؛ فلم يبق إلا أن يعزل ويصير مأموراً بامتنال ما يصدر عن الشرع³.

إذاً، وفقاً لمنطق حق الملكية، لا يمكن أن نفترض وجود غرض وراء الفعل الإلهي، فكل تحديد للغرض يعني تقييداً للمشئنة والإرادة المطلقتين. إذ لما كان المالك مستغنياً بذاته، وأنه المالك المطلق الذي له حق التصرف بكل شيء، فإنه على ذلك لا يتقيد بغاية وغرض من الفعل الذي يقوم به. وبالتالي فنفي قيد الغرضية عن فعل المكلف؛ هو مما لا بد منه تبعاً لهذا المنطق.

وقد استدل الفخر الرازي على ذلك بقوله: «لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض.. لنا أن كل من كان كذلك كان مستكماً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، لأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد ابتداءً، فيكون توسط ذلك الفعل عبثاً. لا يقال: لا يمكن تحصيله إلا بتلك الوساطة، لأننا نقول: الذي يصلح أن يكون غرضاً ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد، وهو مقدور لله تعالى، من غير شيء من الوسائط». وقال أيضاً: إن طلب اللمة عندنا باطل «لأنه ليس يجب في كل شيء أن يكون معللاً، وإلا لكانت عليّة تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل، بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللاً البتة، وأولى الأمور بذلك أفعال الله وأحكامه.. فكل شيء صنعه، ولا علة لصنعه»⁴.

¹ المصدر نفسه، ص149-150.

² الفخر الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي،

1404هـ-1984م، ص93.

³ البحر المحيط، فقرة 84.

⁴ المحصل، ص296 و298. وتلخيص المحصل، ص343 و346.

وربما يتفق ما قدّمه الفخر الرازي من الإستدلال مع المنطق الوجودي للفلاسفة أكثر من اتفاهه مع طبيعة النظام المعيارى الذى ينتمى إليه منطق حق الملكية. لكن يظل أن ما يدعو إليه المنطق الأخير من نفي الغرضية لا يفسره سوى اعتبارات حق الملكية المطلقة مع غنى ذات المكلف. فحيث أن الله غنى ومالك كل شيء، فله حق التصرف المطلق وعدم التقيد بقيود الغرضية. وفي جميع الأحوال يتصف فعله بالحق والعدل مطلقاً.

كما قد يقال إن الأدلة التى قدّمها الفخر الرازي يقابلها أدلة عقلية أخرى ترى العكس هو الصحيح.

والأهم من ذلك ما قد يقال إنها لا تتفق مع ظواهر النصوص الدينية الدالة على غرضية فعل المكلف، ومن ذلك أن الله يفعل بالمؤمنين ما يشاء لغرض هدايتهم وإنزال السكينة والرحمة عليهم، فلو كان الغرض يستلزم - بالضرورة - استكمال فاعله لثبت بالخطاب الدينى نقصه، وهو باطل.

علماً بأنه ليس بالضرورة أن يكون الغرض متمثلاً بإيصال اللذة كما هو مبنى المعتزلة، بل المهم أن يتضمن حكمة معقولة، وبها ينتفى لزوم التسلسل، فيكفى مثلاً إن يخلق الله الناس ليبتليهم ويجزيهم على أعمالهم بالثواب والعقاب. وهذا الغرض كاف فى تصحيح الفعل الإلهى دون حاجة إلى مزيد من التساؤل، رغم أن طبيعة الذهن البشرى تأبى التوقف عند هذا الحد، وتظل تتطلع إلى معرفة السبب فى اختيار هذا الفعل دون سواه من الأفعال الممكنة. لكن لا بد للسؤال من الإنقطاع ما دامت أسرار الغيب لم تتكشف بعد، وذلك على طريقة ما سألت به الملائكة عن علة خلق البشر الذى وصفته بأنه يفسد فى الأرض ويسفك الدماء، فجاء الرد الحاسم: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾ (البقرة/ 30).

فهذا الجواب يؤكد غرضية الفعل الإلهى وحكمته وإن تضمن السر الذى احتفظ به المكلف لنفسه.

فالمهم أن ندرك بأن هناك غرضاً حكيماً وراء الفعل الإلهى، وجاء فى هذا المعنى العديد من نصوص الخطاب الدينى، من قبيل قوله تعالى:

﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ (الحجر / 85) .. ﴿وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (الجاثية / 22) .. ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لا عيين﴾ (الأنبياء / 16) .. ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الجاثية / 13) .. ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات / 56) .. ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ (النساء / 165) .. ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ (المائدة / 6).

وما يلزم عن منطق حق الملكية تأويل أصحابه لهذه الآيات لدفعها عما تتضمنه من وجود الغرض في الفعل الإلهي. ومن تأويلاتهم انهم اعتبروا اللامات في القرآن الخاصة بالفعل الإلهي وأمره هي لامات عاقبة وصيرورة وليست لامات تعليل، مثلما اعتبروا كل الباءات المرتبطة بالأسباب والمسببات هي باءات مصاحبة وليست باءات سببية¹. وكما نقل ابن فورك عن الأشعري قوله: كل لام نسبها الله لنفسه فهي لام الصيرورة لإستحالة الغرض عليه².

كما لزم عنهم أيضاً فهم حكمة الله المصرح بها في كثير من الآيات بمعنى يخالف غرض الفعل الإلهي، باعتباره منفياً، وان الحكمة المترتبة على الفعل الإلهي منفية أيضاً. وعليه اختزل معنى الحكمة في إتقان الصنع من جهة التكوين فقط³، أو ردّوها إلى العلم والقدرة، فجعلوا مطابقة المعلوم للعلم ووقوع المقدور على وفق القدرة هو الحكمة لا غير.

لذلك ردّ عليهم ابن القيم بقوله: إن تعلق القدرة بمقدورها، والعلم بمعلومه، أعم من كون المقدور والمعلوم مشتملاً على حكمة، أو مجرداً عنها. والأعم لا يُشعر بالأخص ولا يستلزمه، وبالتالي فحقيقة هذا القول ما هي إلا نفي للحكمة⁴.

¹ ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، ضمن فقرة: الإلزام الثامن عشر (لم تذكر ارقام صفحاته ولا فقراته).

² البحر المحيط، فقرة 500.

³ نهاية الاقدام في علم الكلام، ص401-402.

⁴ مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن فقرة: الإلزام الثامن عشر.

مع هذا نجد بعض أتباع منطق حق الملكية لم يتقيدوا بالفهم السابق، واعترفوا بدور الحكمة في كل من خلق الله وأمره، كما هو الحال مع الإمام الغزالي في موقفه المعياري¹، ومثله أولئك الذين تمسكوا بمقاصد الشريعة وفي طليعتهم الإمام أبو اسحاق الشاطبي.

ثانياً: حق الملكية وإرادة الله

على شاكلة ما سبق، جاء عن أصحاب منطق حق الملكية أن الله تعالى يريد لكل شيء ما لم يكن مستحيلاً، كالخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والعصيان، وأن ما يريده يخلقه، وما لا يريده لا يخلقه أبداً².

لكن قد يقال إن هذه الإرادة المطلقة التي يستلزم عنها الفعل المطلق؛ تفضي إلى مقالة قدم العالم، فحيث أن إرادة الله قديمة وهي من الصفات الذاتية، أو كونه مريداً، فلا بد من تعلق الإرادة بالمراد، فيثبت قدم العالم، وذلك على شاكلة ما يقوله أتباع النظام الوجودي من الفلاسفة والعرفاء، كالذي لاحظناه خلال الحلقة السابقة من مشرونا الحالي (المنهج في فهم الإسلام). وأجيب على ذلك بأن إرادة الله محددة بإرادة كل شيء في وقته المحدد دون لزوم قدم الأشياء، كالذي أفاده الإمام الغزالي في رده على الفلاسفة³.

كما قرر أصحاب هذا المنطق أنه على الرغم من أن الله يريد الكفر والسفه والجور، إلا أنه ليس بكافر ولا سفيه ولا جائر، وذلك على غرار الحالة التي يخلق فيها الشهوة لغيره مع أنه غير متصف بها. وعلى العموم ليس كل ما يخلقه لغيره ينبغي أن يتصف به⁴.

¹ المنقذ من الضلال، ص147.

² الأشعري: اللمع، ص47 و49. والابانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ-1985 م، ص102. والجويني: الإرشاد، ص237. والإقتصاد في الاعتقاد، ص106.

³ الغزالي: تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق عليه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994 م، ص45.

⁴ الأشعري: اللمع، ص79 و90 و116-117. والابانة، ص103-104. وكذا: أبو بكر الباقلاني: التمهيد، تصحيح الأب رتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957 م، ص283.

ومن الأدلة التي قدمها هؤلاء على الإرادة المطلقة، ما ذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري بقوله: «إن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما إذا كان العالم من صفات الذات وجب عمومها لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته. وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يَرِيدُ﴾ (هود/ 107). وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده، لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين: إما إثبات سهو وغفلة أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده. فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده». ثم قال: «وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن كل المحدثات مخلوقات لله تعالى.. وأيضاً فلو كان في العالم ما لا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه، ولو كان ما يكره كونه لكان ما يابى كونه، وهذا يوجب أن المعاصي كانت شاء الله أم أبى، وهذه صفة الضعيف المقهور»¹.

كما استدل على ذلك بنصوص من الخطاب الديني، كقوله تعالى: ﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (الإنسان/ 30).. ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ (السجدة/ 13).. ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ (الأنعام/ 112).. ﴿ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد﴾ (البقرة/ 253)².

ومع أن لهذه الآيات دلالة على المعنى الذي أفاده أصحاب هذا المنطق في أن ما يريده الله يفعله، لكن من الواضح أن هناك معنيين للإرادة، أو قل توجد إرادتان: إحداها تكوينية لأن بها يحدث كل ما يريده الله من الخير والشر طبقاً للسنن التي سنّها في الوجود، وهي تأتي بمعنى المشيئة، والأخرى ما يتعلق بها الأمر أو الطلب الذي يقتضي وجودها في التكليف، كإرادته الإيمان والعدل والصدق والوفاء، وعدم إرادته الكفر والظلم والنفاق... الخ.

¹ الأشعري: اللمع، ص 47 و 49. والابانة، ص 100-101. ولاحظ أيضاً: أصول الدين، ص 94. والمحصل، ص 288.

² اللمع، ص 57-58.

وتعتمد الإرادة الأخيرة السابقة على الحب والبغض، والقبول وعدم القبول. ومن الأمثلة عليها ما جاء في قوله تعالى: ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون﴾ (المائدة/ 6)، وقوله أيضاً: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ (الأحزاب/ 33).

ففي هاتين الآيتين جاءت الإرادة بالمعنى القيمي المعياري لا التكويني، فمثلاً بالنسبة للآية الأولى هو أن الله يريد اليسر في الدين، كما يريد التطهير واتمام النعمة، بأمر انشائي وليس بالزام تكويني.

ونُقل عن أحد أئمة أهل البيت أنه قال: «إن لله إرادتين ومشيتين، إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، وأمر ابراهيم أن يذبح اسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة ابراهيم مشيئة الله تعالى»¹.

وواضح أنه لا يتحتم في هذه الإرادة حدوث الشيء الذي يريده الله، لا لعجز منه، بل لمشيئته السابقة في جعل الحياة حرة تقبل التكليف بلا الزام وجبر حتميين. ولا شك في أن الإرادتين غير متناقضتين، لإعتماد الأخيرة على الأولى، وكلاهما يتأسس على مبدأ رضا الله.

هكذا فعلى الرغم من أن المنطق السابق قد فسّر لنا الإرادة الأولى، إلا أنه لم يقر الإرادة الثانية، واعتبر (الأمر) لا يقتضيها. بل وفقاً للاتجاه السابق، وما ينقل عن المشهور من رأي الأشعري وأصحابه، بأنه تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان، وقيل إن الأشعري هو أول من قال ذلك. فهو عندهم محبوب كسائر المخلوقات «إذ كان ليس عندهم إلا إرادة واحدة شاملة لكل مخلوق، فكل مخلوق فهو عندهم محبوب مرضي»². وهو قول يقرب هذا الاتجاه من نزعة النظام الوجودي.

¹ أصول الكافي، ج1، ص151.

² ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص69.

ثالثاً: حق الملكية وفعل الله

إذا كانت الإرادة الإلهية، بحسب منطق حق الملكية، شاملة لكل شيء في الوجود، كما عرفنا، فإن كل ما يحدث في هذا الوجود هو تعبير عن فعل الله المطلق، وذلك لأن الفعل يتبع الإرادة، وبالتالي تصدق مقولة هذا المنطق: (لا فاعل في الوجود إلا الله)، وهو نفي لكل تأثير جار في الوجود سوى التأثير الإلهي، كما أنه نفي للفعل الإنساني.

وبعبارة أخرى، إن مقالة الفعل الإلهي المطلق تتضمن أمرين: أحدهما نفي التأثير السببي بين الأشياء الوجودية، والآخر نفي الفعل البشري مطلقاً. وتفصيل القول عنهما يأتي من خلال الفقرتين التاليتين:

1- نفي التأثير السببي

لقد ذهب أتباع منطق حق الملكية من الأشاعرة إلى أن ما يسمى بالتأثير، الذي نلاحظه في الأشياء، ما هو إلا خلق متجدد باستمرار طبقاً لقاعدة أن العرض لا يبقى زمانين، حتى قال بعضهم: إن الفلك والرحى ونحوهما مما يدور؛ هو متفكك دائماً عند الدوران، والله يعيده كل وقت كما كان، وكذا أن الألوان والمقادير والأشكال والصفات تُعدم على تعاقب الآفات، وأن الله يعيدها كل وقت، ومثل ذلك أن ملوحة ماء البحر تُعدم وتذهب كل لحظة، لكن الله يعيدها، فليس هناك من سبب ولا تأثير سوى التأثير الإلهي المباشر¹.

كذلك قولهم إن علومنا التي نعلمها الآن ليست علومنا التي علمناها أمس، بل عُدمت تلك العلوم وُخُلقت علوم أخرى مثلها، وقالوا إن العلم عرض، وكذا النفس أيضاً، مما يلزم أن تُخلق لكل ذي نفس مائة ألف نفس مثلاً في كل دقيقة. ويرون أنه عند تحريك الإنسان للقلم، يخلق الله أربعة أعراض ليس منها ما هو سبب للآخر، بل هي متقارنة الوجود لا غير. وهذه الأعراض عبارة عن: إرادة تحريك القلم،

¹ ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص206.

والقدرة على تحريكه، ونفس حركة اليد، وحركة القلم. وجميعها يخلقها الله مباشرة دون أن يكون بينها تأثير أو سببية، بل إقتران العادة¹.

هكذا يتبين أن تبرير نفي التأثير السببي في الأشياء يعود، من حيث التحليل، إلى البداهة الأولية المتمثلة في حق الملكية؛ إذ يُفسَّر الإقتران بين الظواهر الطبيعية بأنه فعل إلهي مباشر، وأن هذا الفعل مرده إلى الإرادة الإلهية المطلقة، والتي تُفهم بدورها في إطار الملكية المطلقة. ومن ثمَّ يغدو هذا الإقتران تابعاً لذلك الأصل المُولَّد. فكل ما يحدث في الواقع الموضوعي من حوادث إنما هو صادر عن الفعل الإلهي وحده، دون أي تأثير مستقل للأشياء بعضها في بعض. وأما القول بوجود علاقة سببية طبيعية بين الظواهر، فليس - وفق هذا التصور - إلا وهماً أو اعتباراً ذهنيّاً لا يطابق الواقع، إذ لا مؤثر في الوجود إلا الله، ولا سبب مستقل لحدوث الأشياء وتغيرها سواء تعالى.

وكما قال الإمام الغزالي في نصه الشهير: «الإقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والإحترق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن وإستعمال المسهل.. الخ»².

2- نفي الفعل البشري

وعلى شاكلة ما سبق، جرى تبرير نفي الفعل البشري استناداً إلى مقالة الفعل الإلهي المطلق. فكل فعل - بحسب هذا التصور - إنما هو نتاج الإرادة الإلهية المطلقة، وهذه الإرادة بدورها تُفسَّر وتُبَرَّر بالملكية الإلهية المطلقة. ومن ثمَّ تصبح قاعدة (لا فاعل في الوجود إلا الله) هي القاعدة العامة الشاملة بشكل مطلق من غير استثناء.

¹ موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين آتاي، نشر مكتبة الثقافة الدينية، ص203-204.

² تهافت الفلاسفة، ص189.

وتبعاً لهذا المنطق يصبح الإنسان مجبراً على الفعل والسلوك دون أن تشفع له قدرته على التأثير. فالقدرة تقتزن مع الفعل، وكلاهما يخلقهما المكلف، فلا تأثير لشيء سوى تأثير القدرة الإلهية¹.

فالله بحسب هذه النظرية خالق الأسباب والمسببات والقدرة والإرادة وكل شيء، ولم يبق شيء ينسب إلى الإنسان سوى ما أظهره الله فيه مما يطلق عليه (الإكتساب)². ولهذه العلة اعتبر الفخر الرازي أن العبد لا يصدر عنه أي شيء قبيح، ففعله يتوقف على ما يحدثه الله فيه من الداعي، فإذا ما تحقق هذا الأخير فإن الفعل يصبح واجب النفوذ³.

ولإثبات هذه الدعوى، قدّم أصحاب هذا المنطق جملة من الأدلة، بعضها عقلي، وبعضها الآخر ديني، غير أن الشق العقلي منها بدا واهياً. ومن ذلك ما أورده الأشعري حين استدل بأن الإنسان لو كان هو الفاعل الحقيقي لأعماله، لكان لزاماً أن تأتي أفعاله مطابقة لما يقصد ويرغب. فالكافر، مثلاً، يريد لكفره أن يكون حقاً مقبولاً وحسناً محبوباً، إلا أنه مع ذلك يظل باطلاً فاسداً ومتناقضاً، مما يدل - بحسب رأيه - على أن الإنسان لا يملك زمام الفعل، ولا يتحكم في حقيقته. وعلى هذا المنوال، فإن المؤمن يتمنى لإيمانه أن يكون خالياً من المشقة والعناء، لكنه لا ينال ما يشتهي. وقد اعتبر هذه الحقيقة شاهداً على أن مردّ الأفعال جميعاً تعود إلى الله وحده دون سواه⁴.

مع أن هذه الشواهد إن دلت على شيء فإنما تدل على نفي الإطلاق عن إرادة الإنسان، لا على نفيها من أصلها. ويؤيد ذلك أن من الأفعال ما يقع مطابقاً لما يقصده الإنسان ويشتهي، على نحو ظاهر لا يمكن إنكاره. كما أن الواقع نفسه يشهد بوجود تفاعل مستمر بين إرادة الإنسان والظروف الخارجية المحيطة به، بحيث لا تتحدد النتائج بالإرادة وحدها ولا بالظروف وحدها، بل بتداخل الطرفين على نحو مركّب. وسيأتي تفصيل ذلك في موضع لاحق.

¹ اللع، ص93-94. وتلخيص المحصل، ص325.

² مرهم العلل المعضلة، ص95.

³ تلخيص المحصل، ص340.

⁴ اللع، ص83-93.

أما من الناحية الدينية، فقد استدل الأشعري بجملة من الآيات القرآنية لدعم فكرته حول رد الأفعال إلى الله وحده، وكما قال: «يقال لأهل القدر أليس قول الله تعالى: ﴿بكل شيء عليم﴾ يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم؟ فإذا قالوا نعم، قيل لهم: ما أنكرتم أن يدل قوله تعالى: ﴿على كل شيء قدير﴾ على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر، وأن يدل قوله: ﴿خالق كل شيء﴾ على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعله وخالقه». وقال أيضاً: «فإن قال: أليس الله تعالى قال: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾ وعن الأصنام التي نحتوها، فما أنكرتم أن يكون قوله: ﴿خلقكم وما تعملون﴾ أراد الأصنام التي عملوها؟ قيل له: خطأ ما ظننته لأن الأصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾ إليها، وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله: ﴿خلقكم وما تعملون﴾ إليها»¹.

كذلك قدّم آخرون مثل هذه الأدلة لإثبات المطلب ذاته، كماّم الحارميين الجويني²، ومن قبله الحافظ البيهقي الذي استشهد بنصوص قرآنية تشير إلى أن الفعل لا يكون إلا من الله، مثل قوله تعالى: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال/ 17)، وقوله: ﴿أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ (الواقعة/ 64)، فعلى رأيه أن الله سلب عن الآخرين فعل القتل والرمي والزرع مع مباشرتهم إياه، وأثبت فعلها لنفسه؛ ليدل بذلك على أن المعنى المؤثر في وجودها بعد عدمها هو إيجادها وخلقها، وإنما وجدت من عباده تلك الأفعال مباشرة بقدرة حادثة أحدثها خالقنا عز وجل على ما أراد، فهي من الله سبحانه، وقد خلقها واختراعها بقدرته القديمة³.

وحول ذلك روى البيهقي عن النبي (ص) قوله: إن الله عز وجل يقول أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير وقدرته؛ فطوبى لمن خلقت له الخير وأجريت الخير على يديه، أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الشر وقدرته؛ فويل لمن خلقت الشر له وخلقته للشر وأجريت الشر على يديه. وإن كان في الوقت ذاته روى ما ظاهره ينافي ذلك، وهو ما ورد في حديث دعاء الاستفتاح: الخير في يديك والشر ليس إليك، واعتبر أن معناه هو الإرشاد إلى استعمال الأدب في الثناء على الله عز وجل

¹ اللمع، ص 88 و 69.

² الجويني: لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، الدار المصرية، الطبعة الأولى، 1385 هـ - 1965 م، ص 107.

³ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 143.

والمدح له بأن يضاف إليه محاسن الأمور دون مساوئها، مذكراً بأن الدعاء لا يقصد إدخال شيء آخر خارج فعل الله وقدرته، كالذي يذهب إليه عامة الأشاعرة¹.

ويبدو أن ثمة لبساً وتشويشاً في الموقف الأشعري، فرغم سعي الأشاعرة لتجنب أنفسهم تهمة الجبر المحض، إلا أنهم لم يسلّموا من الوقوع تحت طائلته؛ سواء من جهة أدلتهم العقلية التي اعتمدوا عليها، أم من خلال المفهوم الجديد الذي تبنوه، والمقصود به (الكسب) الذي استحدثه الأشعري، رغم ما قيل عن كون هذه النظرية ترجع في الأساس إلى أبي حنيفة².

وقد لخص الفخر الرازي معنى الكسب بقوله: «في الكسب قولان: أحدهما أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى صمم العزم على المعصية فإنه يخلقها. وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد، وإن لم يكن موجداً... وثانيهما أن ذات الفعل وإن حصلت بقدره الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدره العبد».

لكن رغم ذلك فإن الرازي لم يرَ الإستدلال بالكسب صحيحاً، إذ بعد التحقيق اعتبره اسماً بلا مسمى³.

وهي النتيجة التي اتفق عليها مجمل ناقد هذه النظرية، وعلى رأسهم جملة من الأشاعرة التابعين؛ كالباقلائي والجويني والشهرستاني⁴.

وقيل إن المحالات في علم الكلام ثلاثة: نظرية الكسب للأشعري، ونظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي، ونظرية الطفرة للنظام المعتزلي⁵.

كما تعرضت الأشاعرة لنقد آخر يتعلق بمفهوم (القدرة) الذي أستخدم لتبرير مسألة خلق الأعمال. فقد وجّه ابن تيمية - مثلاً - سهام نقده إلى كل من فكرتي الكسب والقدرة معاً، ورأهما غير جديرين بحلّ المسألة، وخرج بنتيجة مفادها اتهام

¹ المصدر السابق، ص145.

² علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص267.

³ المحصل، ص287-288. وتلخيص المحصل، ص333.

⁴ لاحظ: الملل والنحل، ص41-42.

⁵ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ضمن الباب الثالث عشر.

النظرية بالجبرية المقتّعة، وكما قال: «وأما الجبرية كجهم وأصحابه فعندهم أنه ليس للعبد قدرة البتة، والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول: ليس للعبد قدرة مؤثرة، ويثبت شيئاً يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه، وكذلك الكسب الذي يثبت»¹.

وعلى رأي ابن تيمية، فإن الأشاعرة لم يذكروا فرقاً معقولاً بين الكسب والفعل، وحقيقة قولهم هو قول جهم بأن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب².

لكن يبدو أن الأشعري لم يقصد بالقدرة - أو الإستطاعة - المعنى المتعارف عليه. وأغلب الظن أنه كان يضمنها معنى ما يُعرف بـ (العلة التامة) التي يقترن فيها الفعل بالضرورة من دون تأخر ولا تراخي.

وربما كان هذا المعنى متداولاً لدى العصر الذي عاشه الأشعري (260-330هـ). وهو ذات المعنى الذي ورد في بعض الروايات الشيعية كما رواها الكليني خلال القرن الرابع الهجري عن الإمام الصادق (المتوفى سنة 148هـ)، ومن ذلك قول الصادق: «إن الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الإستطاعة ثم لم يفوض إليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، فإذا لم يفعلوا في ملكه لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لأن الله عز وجل اعز من أن يضاده في ملكه أحد». وعن صالح النيلي أنه قال: سألت أبا عبد الله الصادق: هل للعباد من الإستطاعة شيء؟ فقال لي: إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالإستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت وما هي؟ قال الآلة مثل الزاني إذا زنا كان مستطيعاً للزنا حين زنا، ولو أنه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعاً لتركه إذا ترك³.

ويؤيد ما سبق ما قام به الشيخ الكوثري من تأويل لنظرية الأشعري، كما في تعليقه على العقيدة النظامية للجويني، حيث اعتبره غير منكر لقدرة العبد الموجودة فيه قبل الفعل والتي يعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات⁴.

¹ ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406هـ، ج1، ص111.

² النبوات، ص141.

³ أصول الكافي، ج1، ص161-162.

⁴ نظرية التكليف، ص329.

ومع هذا فالمشكلة تبقى قائمة لسببين: الأول: هو أن الأشاعرة تحيل أن يكون للعبد قوة مؤثرة تشارك في إيجاد الفعل. أما الثاني فهو أنها تعتبر إرادة الله تعالى متعلقة بالتكوين فقط، وهذا يقتضي أن لا تكون هناك إرادة أخرى مؤثرة في الوجود، وإلا جاز أن تتضارب الإرادتان، وهو مستحيل عندها.

واستناداً إلى المعنى السابق، يمكننا فهم جوهر نظرية الكسب، كما عبّر عنها الغزالي بقوله: «إن إفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الإكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الاختيار والمختار جميعاً. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له. وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت للحركة نسبة إلى وصفه أخرى تسمى قدرة، فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبراً محضاً وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية؟ أو كيف يكون خلقاً للعبد وهو ولا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة واعدادها، وإذا بطل الطرفان لم يبق إلا الإقتصاد في الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالإكتساب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلاً بها، وهي عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق، فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها»¹.

ويتضح من النص السابق أن الأشاعرة تتحاشى اعتبار الفعل مخلوقاً من قبل العبد، وهي تجيز التعبير عن ذلك بالكسب، فهي تعتبر الخلق - الذي يعني الاختراع - خاصاً بالله تعالى وحده، فيكون الفعل منسوباً لله على سبيل الخلق أو الاختراع، ومنسوباً للعبد على سبيل الكسب، تجنباً من الوقوع في الشرك.

فكما قال الغزالي: «لو قيل إن كان للقدرة الحادثة أثر في المقدور فهو شرك خفي، وإن لم يكن لها أثر فهو جبر، يقال إنما يكون شركاً إذا كان لها في التخليق

¹ أبو حامد الغزالي: قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي (2) دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ - 1994 م، ص 84-85. ولاحظ أيضاً: الغزالي: روضة الطالبين، ضمن رسائل فراند اللالي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343 هـ - 1924 م، ص 156.

أثر، وإنما أثرها في الكسب والله تعالى ليس بكاسب حتى يكون شركاً، ولو لم يكن لها أثر في المقدور لزم أن يكون وجودها كعدمها.. واعلم أن من ظن أن الله تعالى أنزل الكتب وأرسل الرسل وأمر ونهى ووعد وتوعد لغير قادر مختار فهو مختل المزاج». واعتبر الغزالي أن الناس «لم يفرقوا بين قدرة الخالق القديمة وبين قدرة المخلوق الحادثة، والفرق بينهما أن القدرة القديمة مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب، وأن القدرة الحادثة مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق»¹.

أو كما سبقه في ذلك الإمام أبو الطيب سهل بن محمد بن سليمان، حيث قال: فعل القادر القديم خلق، وفعل القادر المحدث كسب، فتعالى القديم عن الكسب وجلّ، وصغر المحدث عن الخلق وذلّ².

ورغم أن هذه المحاولة استهدفت التخفيف من حدة القول بالجبر والتوسط في الاعتقاد، إلا أنها لم تقدّم تبريراً كافياً لحرية الاختيار. فإذا كانت قدرة الإنسان مقترنة بالفعل ومخلوقة من قبل الله تعالى، وكانت صفة «الكسب» تابعة لهذه القدرة ومندرجة ضمنها، فأى مجال يبقى لإثبات الاختيار الحقيقي؟

وبناءً عليه، يبدو أن مآل هذه النظرية ينتهي إلى الجبرية المحضة، وأن المحاولات التي سعت إلى إخراجها من هذا الإشكال لم تفلح في تجاوز نتائجه، ولا في تأسيس مفهوم مستقل للحرية الإنسانية بالمعنى الفعلي.

بل أفضى الأمر ببعض المتأخرين إلى استلهاص المعنى الفلسفي لتحليل القضية. فكما نقل الشهرستاني عن الجويني قوله: إن «الفعل يستند وجوده إلى القدرة، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر تكون نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة، وكذلك يستند سبب إلى سبب آخر حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها».

وعلق الشهرستاني على هذا القول بأنه رأي أخذه الجويني «من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام»³.

¹ روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللالي، ص 160-161.

² الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 144.

³ الملل والنحل، ص 42.

وعلى هذا النحو أقام الغزالي حواراً خيالياً بين القلم والكاغد واليد والإرادة والقدرة والعلم وغيرها ليبين فيه أن التأثير لا يحصل إلا بفعل فاعل واحد هو الله تعالى¹، وذلك على شاكلة ما يراه النظام الوجودي.

مع هذا يلاحظ أن الفخر الرازي، رغم أنه جاري الأشعري في نظريته حول القدرة كما في (المحصل)، ومن ذلك اعتقاده بأن القدرة مع الفعل لا قبله وأنه لا تأثير للقدرة على المقدور²، لكنه خالفه في كتاب (أصول الدين)، إذ اعتبر الإستطاعة قبل الفعل لا معه، كما اعترف بأن العبد فاعل على سبيل الحقيقة³.

ويتوقف نجاح الأشاعرة، في نفي الطابع الجبري، على التسليم بوجود شيء من الإرادة الحرة للإنسان في إيجاد الفعل. بمعنى أن هناك أكثر من إرادة وفعل حقيقي في الوجود، فبالإضافة إلى إرادة الله وفعله، فإن للإنسان إرادته وفعله، رغم أنهما غير مستقلين عن الإرادة الأولى، وهو ما تنفيه الأشاعرة نفياً تاماً ومطلقاً.

وبالتالي فإن هذه النظرية واقعة في الجبرية المقنعة، خلافاً لما أريد لها أن تكون. والذي يؤكد هذه النتيجة الأدلة العقلية والنقلية التي شيدتها الأشاعرة لإثبات المعنى السابق.

لكن ما الذي يحتم على الأشاعرة الأخذ بمثل ذلك المعنى؟

وكجواب عن هذا التساؤل، نرى أن المعنى السابق مرتبط بمنطق الأشاعرة في حق الملكية، فمن كان له هذا الحق كان له الفعل كله، فهو المالك وهو الفاعل، وإفترض أن للغير فعلاً ما، يعني في الوقت ذاته أن له شيئاً ما من الملكية النسبية بقدر ما له من الفعل والخلق. لذا فقد نفى أصحاب هذا المنطق أن يكون للإنسان شيء من الفعل، واثبتوا قبالة صفة الكسب، وهم بذلك قد حققوا هدفين: أحدهما التأكيد على أن الفعل إنما يكون للمالك المطلق دون مشاركة أحد في ملكه، لذا قالوا:

¹ انظر: الغزالي: رسالة التوحيد، ضمن رسائل الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، ص70-77. وكتاب التوحيد والتوكل، وهو الكتاب الخامس من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين.

² المحصل، ص152. وتلخيص المحصل، ص325.

³ أصول الدين، ص89 و85.

لا فاعل سوى الله، إتساقاً مع ما تفرضه البداهة الأولية، وكونه مدعاة للتوحيد ونفي الشريك في الفعل. أما الهدف الآخر فهو أن اضافة صفة الكسب على الآثار الإنسانية إنما يراد به تصحيح الدور التكليفي للإنسان، من حيث خضوعه لمنطق الحساب من الثواب والعقاب، إتساقاً مع ما تفرضه الحقيقة الدينية.

وحقيقة، إن هذا المنطق ينجح في تبرير المعنى الخاص بالتوحيد، عبر توسعة مجاله ليشتمل على دائرة الفعل، وأنه لا فاعل في الوجود غير الله. لكنه في الوقت ذاته لا يبرر نظرية التكليف وما جاءت به الشرائع السماوية من الدعوة إلى الأفعال الحسنة وتجنب الأفعال القبيحة، وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب.

نشير أخيراً إلى خطأ ارتكبه بعض الباحثين، حيث جعل من حديث الإمام الصادق «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» يتطابق مع نظرية الأشاعرة في الكسب، لأنها على رأيه أرادت أن تقف بين التفويض والجبر. إذ نقل الاستاذ علي سامي النشار ما يروى عن الصادق، وهو قوله: «وإني أقول قولاً متوسطاً، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط. والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه»، ورأى أنه عبارة عن نظرية الكسب ذاتها¹.

لكن مضامين النص لا تشير إلى المعنى المراد للأشاعرة، وأن بعضها لا يتفق مع ما تراه.

كما عبّر بعض المعاصرين عن أن الأشاعرة تقول: «إن الإنسان مختار في فعله مجبور في إختياره». أو أنه مسير في صورة مخير².

وسبق للغزالي أن قال في رسالة التوحيد: إنه لو انكشف الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الإختيار مجبور، فهو إذن مجبور على الإختيار. فمثلاً إن فعل النار في الإحراق جبر محض، وفعل الله تعالى إختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الإختيار، وقد طلب أهل الحق لهذا عبارة

¹ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص268-269.

² مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج3، ص425 و347.

ثالثة.. فسموه كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للإختيار، بل هو جامع بينهما عند من فهمه¹.

لكن يظل المعنى الذي نظّر له الأشاعرة دالاً على حقيقة الجبر مع صورية الإختيار، وهو يختلف عن عبارة الإمام الصادق.

رابعاً: حق الملكية والتكاليف العقلية

بحسب منطق حق الملكية، لا مجال للقول بوجود تكاليف عقلية مستقلة، إذ إن إثبات هذه التكاليف يفضي إلى نوع من التناقض مع البداهة الأولية التي يقوم عليها هذا المنطق.

لذلك قال فخر الدين الرازي كما في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) إنه بحسب العقل لا يُقبح من الله أي شيء في فعله، ويلزم منه أن لا يُفرض عليه ثواب أو عقاب، وحيث لا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فإن وجوب التكليف الذي يتعلق به لا يمكن أن يُقطع به أيضاً².

فمن الواضح أن مسألة الحسن والقبح ترتكز على المفهوم الخاص بالملكية؛ فحيثما وُجدت ملكية مطلقة، كان حق المالك مطلقاً غير مقيد، فلا يلزم بإقامة الثواب والعقاب، كما لا يترتب استحقاق للذم والعقاب على ترك ما يُسمى بالوجوب العقلي المزعوم. وعلى هذا الأساس، يصبح كل شيء مرهوناً بإرادة المالك، فما يختاره هو الحق في النهاية؛ سواء تعلّق ذلك بالذم والعقاب، أو بالممدح والثواب، أو بغير ذلك من وجوه التصرف.

كما قدّم فخر الدين الرازي وغيره من العلماء دليلاً من الخطاب الديني يؤيد المعنى السابق من نفي التكليف العقلي، وذلك استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (الإسراء/ 15)³.

¹ رسالة التوحيد، ص 81 و 84. كما انظر: إحياء علوم الدين، كتاب التوحيد والتوكل.

² تلخيص المحصل، ص 58.

³ المحصل، ص 64. وتلخيص المحصل، ص 58. والجويني: الإرشاد، ص 11.

وكان بعض أصحاب منطق الحق الذاتي يأول هذه الآية ويرى أن معناها هو «وما كنا معذبين بالأوامر السمعية حتى نبعث رسولاً هو العقل» كالذي أفاده العلامة الحلي خلافاً لظاهر النص¹.

مع هذا فنفي التعذيب لا يدل على عدم وجوب التكليف العقلي، إذ قد يكون التكليف واجباً، ويستحق المتخلف عنه العقوبة، إلا أن الله يفضل بإسقاطها بكرمه ورحمته. وهناك احتمال آخر، وهو أن المراد بالآية الأوامر السمعية دون العقلية، أي القضايا التعبدية التي لا تُدرك بالعقل. وبالتالي فالآية ليست بصدد نفي التكليف العقلي كما هو واضح.

لكن ماذا بشأن مسألة وجوب النظر التي أثارت جدلاً كلامياً بين إتجاهي الدائرة العقلية؟ فقد ذهب أصحاب منطق حق الملكية إلى إعتباره واجباً سمعياً²، فهم لا يعترفون بالواجبات العقلية على إطلاق. بل يعدون الناظر لو استدل بالعقل سلفاً على معرفة الله وتوصل إليها لم يستحق بذلك ثواباً، ولو جحدته بالنظر لم يستحق عقاباً، إذ كل ذلك موقوف على البيان الديني³.

ونُقل عن أبي الحسن الأشعري إعتقاده بأن الله لو عذّب الناظر بإدخاله في النار لكان عدلاً، إذ هو كإيلاام الأطفال في الدنيا، ولا يُعدّ ذلك من العقاب، حيث استحقاق العقاب لا يكون إلا من تعلق به الأمر والنهي عبر الخطاب الديني ثم عصاه⁴.

كما نُقل عن الأشعري قوله أيضاً بأن جميع الواجبات يحددها الشارع الديني جملة وتفصيلاً، وهي تبدأ أولاً بوجوب معرفة الله تعالى؛ باعتبارها أصل المعارف والعقائد، ومنها تتفرع سائر التكاليف الشرعية الأخرى⁵. رغم أن هذا الرأي يفضي إلى الدور والمصادرة على المطلوب، فلو كان مصدر وجوب معرفة الله مستمداً من الخطاب الديني لعنى ذلك التسليم أولاً بحجية هذا الخطاب الذي يفيد الوجوب، لكن التسليم بحجيته قائم على إثبات معرفة الله، وفي ذلك دور واضح.

¹ أنوار الملكوت، ص8.

² الجويني: الإرشاد، ص11. وتلخيص المحصل، ص58.

³ البحر المحيط، فقرة 81.

⁴ المصدر السابق، فقرة 81.

⁵ تلخيص المحصل، ص59، وبرهان الدين إبراهيم اللقاني: هداية المريد لجوهرة التوحيد، منتدى الأصلين الإلكتروني www.aslein.net، فقرة 14، لم تذكر أرقام صفحاته. ومحمد أمين الإسترابادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية قديمة، ص201.

كما نُقل عن ابن فورك والجويني في (الإرشاد) أنهما يريان بأن القصد إلى النظر هو أول الواجبات. ونُسب هذا القول أيضاً إلى الباقلاني، ومبرره هو توقف النظر على قصده، بمعنى تفريغ القلب عن الشواغل¹.

وفي هذا الرأي - الأشعري - تبدو النزعة العقلية واضحة، أي اعتبار القصد إلى النظر واجباً عقلياً، وهو ما ينافي البداهة الأولية لحق الملكية. لكن لو قيل إن القصد إلى النظر هو واجب سمعي مصدره الخطاب الديني، لأفضى ذلك إلى الدور الواضح، إذ من شأن هذا القصد أن يكون سابقاً على سائر الواجبات، وبالتالي يصبح قبول الخطاب الديني متوقفاً عليه، في الوقت الذي يكون منتزعاً عن هذا الخطاب، وهو الدور.

وينطبق هذا الحال على القول الذي يراه الباقلاني من أن أول الواجبات هو: أول النظر، أي المقدمة الأولى منه، لتوقف النظر على أول أجزائه، نحو قولك: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، فمجموع المقدمتين هو النظر، والمقدمة الأولى هي أول النظر².

ولدى أصحاب منطق الحق الذاتي شبهة كثيراً ما يطرحونها في مواجهة خصومهم من أتباع منطق حق الملكية، تُعرف بشبهة «إفحام الأنبياء». وقد صُوّرت هذه الشبهة على النحو الآتي:

لو كان أصل الواجبات سمعياً، ومنها وجوب النظر، للزم من ذلك إمكان إفحام الأنبياء وردّ رسالاتهم الإلهية، بل ولأدى في النهاية إلى إسقاط التكاليف الشرعية برمتها. إذ يمكن لمن تُعرض عليه دعوة النبي أن يحتج قائلاً: ما دام وجوب النظر لم يثبت في حقي بعد، فإني غير ملزم بالنظر ولا بالبحث، وبالتالي لا تتم عليّ حجة صدق النبي ولا تثبت صحة رسالته. وهذا ما يؤول إلى إفحام الأنبياء³. في حين لو

¹ البحر المحيط، فقرة 22. والباجوري: شرح جوهرة التوحيد، شبكة روض الرياحيين الإلكترونية <http://cb.rayaheen.net>، لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته. وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، موقع الموسوعة الشاملة الإلكتروني <http://islamport.com>، لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته.

² شرح جوهرة التوحيد. وهداية المريد، فقرة 14. وحاشية العطار.

³ والغريب ما ينقل عن الفقهاء أنهم اعترضوا على تلك الحجة من وجوب النظر بعدم إمهال الفرد لينظر، فإما أن يسلم في الحال أو يُقتل (البحر المحيط، فقرة 22. والسيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص172-173).

كان النظر واجباً عقلياً لما أفضى الحال إلى هذا الإشكال، بل لانتهى الأمر إلى ابلاغ الحجة ودعوة الأنبياء¹.

لكن في القبال نجد لدى منطق حق الملكية شبهة معاكسة، ومفادها أن التسليم بوجوب النظر العقلي يفضي إلى الدور الباطل.

فقد اعتبر الفخر الرازي - مثلاً - أن القول بوجوب النظر العقلي يتوقف على النظر حتى يثبت الوجوب، وهذا يلزم منه الدور. وبعبارة أخرى، لو وجب الاستماع للأنبياء عقلاً لأفضى ذلك إلى الدور، إذ لما كان وجوب النظر ليس ضرورياً باعتباره يتوقف على مقدمات مفتقرة إلى انظار دقيقة، فالمكلف في هذه الحالة يجوز له أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر حتى أنظر، أو يقول لا يلزمي النظر في معجزك حتى أعلم صدقك، ولا أعلم صدقك حتى أنظر في معجزك².

ومع ذلك فالبعض من أصحاب المنطق الأخير يرى أن الفرد سوف لا يخسر شيئاً لو استمع، إذ لو لم يستمع فمن المحتمل أن يقع في الهلاك من حيث لا يشعر. وكما صرح الغزالي بأن الاحتراز والنظر في الأمور وما تؤول إليه من العواقب هي من شيمة العقلاء³.

لكن هذا الرأي لا يتسق والبداهة الأولية لحق الملكية، حيث إذا كان للمالك الحقيقي الحق المطلق في فعله دون قيود ولا شروط ولا غرض ولا غاية، فذلك لا يجعل من الاحتراز احترازاً، فما نعه احترازاً وإحتياطاً في الفعل؛ قد لا يسمح به المالك الحقيقي ويعاقب عليه. وبالتالي ليس في هذا المنطق ما يُعرف بالاحترازاات العقلية، فكل احتراز مصدره الخطاب الديني فحسب.

وهناك من أجاب على الشبهة التي طرحها الفخر الرازي في نفيه لوجوب النظر العقلي، كالذي ذكره العلامة الحلي، حيث حرر الشبهة وأجاب عنها قائلاً: «لا يقال هذا يرد عليكم، لأن وجوب النظر نظري، فللمكلف أن يقول لا أنظر حتى

¹ تلخيص المحصل، ص58. وأنوار الملكوت، ص7.

² المحصل، ص65. وتلخيص المحصل، ص58. ومرهم العلل المعضلة، ص23.

³ مرهم العلل المعضلة، ص24-25.

أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوبه إلا بالنظر، ويعود المحذور، لأننا نقول: وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس»¹.

لكن الحل لم يبين لنا كيف أن الاستدلال النظري على وجوب النظر فطري القياس، وربما كان منظوره الاستدلال القائم على وجوب دفع الضرر عن النفس، فيكون القياس كما يلي:

إن دفع الضرر المظنون - والمعلوم أيضاً - عن النفس واجب، وحيث أن ترك النظر يكون مظنون الضرر الأخروي لوجود دافع الخوف ولوجوب شكر المنعم، لذا كان النظر واجباً.

وقريب من هذا الجواب ما نصّ عليه نصير الدين الطوسي، فذكر بأن وجوب النظر عند المعتزلة ليس بمتوقف على العلم بالوجوب حتى يحصل الدور، بل إنهم قالوا بأن «دفع الضرر المظنون الذي لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية، وذلك لا يمكن إلا بمعرفته، وذلك لا يزول بترك النظر»².

وواقع الأمر، إن القياس المذكور فطري غريزي متى أخذ على سبيل الاحساس الذاتي للفرد بغض النظر عن الجانب المنطقي، فعلى الأقل إنه من الناحية المنطقية لا يمثل الخوف ولا شكر المنعم دليلاً ظنياً أو قطعياً على وجوب النظر ما لم يكن هناك نظر سابق يبرر دلالة قرينة الخوف والشكر على وجوبه. فهذا النظر السابق ليس فطري القياس لإعتماده على جملة من القرائن المتعلقة بإثبات الخالق وصفاته. وعلى هذا يصبح وجوب النظر العقلي متوقفاً على نظر سابق، مما يفضي إلى التسلسل أو الدور.

أما فيما يخص شبهة افحام الأنبياء فمن الواضح أنها لو صدقت لكانت لا تدل بالضرورة على عموم وجوب النظر العقلي، بل على خصوص وجوب نظر الاستماع إلى قول الداعي الذي يدعي النبوة.

ومن حيث التحقيق يلاحظ أن هذا الوجوب يتحلّى بقدر من المنطقية؛ لأنه يتعلق بنوع القرائن الموضوعية وقدرها، كمعرفة ظروف الداعي وأحواله الخاصة مع

¹ أنوار الملكوت، ص 7-8.

² تلخيص المحصل، ص 65.

سلامة ظروف الفرد وخصائصه، كإن يكون متعلقاً دون إعاقه الموانع الطبيعية التي تحجب عن الاستماع إلى الداعي. فكلما كانت مثل هذه الظروف والأحوال مؤاتية للتبليغ والاستماع؛ كلما ازدادت قوة ترجيح تحقق استحقاق الذم والعقاب، ولا يُعرف ذلك بمحض الإدراك العقلي الخالص.

لذا كان من ضرورات تسهيل الدعوة أن يكون النبي على درجة عالية من الأخلاق، كالذي نصّ عليه قوله تعالى: ﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ (آل عمران/ 159).

خامساً: حق الملكية وتكليف ما لا يطاق

من النتائج المترتبة على منطق حق الملكية الاعتقاد بجواز تكليف ما لا يطاق، حيث استدل عليه الإمام الجويني بقوله: «الدليل على جواز تكليف المحال؛ الإتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه، وقد اقمنا الدليل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام، فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه، وإن كان ذلك غير ممكن، فلا يبقى لإستحالة تكليف المستحيل وجه»¹.

وظاهر هذا الجواب هو أنه يمنع أن تكون هناك سعة للتكليف يقتضيها الحال، فكل أمر لا بد أن يقتضي حالاً للمكلف يسبق الحال الذي يؤمر عليه. وواضح أنه إذا لم يوجد شيء من التراخي النسبي بين الأمر وامتناله؛ فسيؤول التكليف إلى المحال والعبث، فلا يعقل أن يترتب عليه الجزاء من استحقاق الذم والعقاب.

غير أن هناك فهمين لأصحاب هذا المنطق حول عدم الطاقة والإستطاعة في التكليف. فتارة يدل المعنى عندهم على التكليف بالمحال والعجز الذاتي، كما تشهد على ذلك بعض التطبيقات، وأخرى يدل المعنى على ما هو أشبه بالصرفة منه إلى العجز الذاتي.

وبحسب المعنى الأخير اعتبر الشيخ أبو الحسن الأشعري أنه ليس المقصود بعدم الطاقة والإستطاعة هو العجز عن الفعل المكلف به، بل بمعنى تركه

¹ الإرشاد، ص226-227.

والإنشغال بغيره، حيث يقول: «إن قال: أليس كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟ قلنا له: نعم. فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاعه لآمن. فإن قال: أفكلفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه وإشغاله بضده فنعم»¹.

وقد تكرر هذا المعنى أيضاً عند الباقلاني في كتابه (التمهيد)². كما تمّ تطبيقه على تفسير بعض الآيات.

ومن الأمثلة عليه ما ذكره الشيخ الأشعري - وكذا الباقلاني - من معنى قوله تعالى: ﴿ما كانوا يستطيعون السمع﴾ (هود/ 20) وقوله: ﴿وكانوا لا يستطيعون سمعاً﴾ (الكهف/ 101). فقد ذكر انهم لا يستطيعون ذلك مع أنهم أمروا لأن يسمعوا الحق، فدلّ على جواز تكليف ما لا يطاق، وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (النساء/ 129)، مع أنهم مكلفون بالعدل بين النساء³.

كما من أدلة الأشاعرة على ذلك قوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ (البقرة/ 286)، فقد ذكر الباقلاني بأنه «لو كان تكليف ما لا يطاق ظلماً وعبثاً وقبيحاً من الله تعالى لكانوا قد رغبوا إليه في أن لا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج عن حد الحكمة. والله أجلّ من أن يثني على قوم أجازوا ذلك عليه. فدلّ هذا على ما وصفناه»⁴.

هذا هو مفهوم عدم الطاقة والإستطاعة في التكليف بمعنى الصرفة. لكن هذا المعنى ليس هو الوحيد، بل هناك معنى آخر يدل على العجز الذاتي، كما تشير إليه بعض التطبيقات التي أخبر عنها الخطاب الديني، مثل تكليف أبي لهب بالإيمان، حيث إن الله أمره «بأن يصدّق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدّقه بأن لا يصدّقه، وذلك جمع نقيضين»⁵.

¹ اللمع، ص 99-100.

² التمهيد، ص 294.

³ اللمع ص 106 وما بعدها. والإبانة، ص 113. والتمهيد، ص 294.

⁴ التمهيد، ص 294-295. والإرشاد، ص 227-228.

⁵ لاحظ: الإبانة، ص 114. والإرشاد، ص 227-228. وقواعد العقائد، ص 87-88. والمحصل، ص 293.

وأصول الدين، ص 91. وشرح المواقف، ج 1، ص 126-127.

وبعبارة أخرى، إن أبا لهب لو صدّق بأنه لا يؤمن بالرسالة؛ لبقى في ذمته تكليف واحد فقط هو عدم الإيمان، ولو لم يصدّق بذلك لكان يعني أنه مؤمن بالرسالة؛ فيظل مكلفاً بعدم التصديق. وفي هذه الحالة سوف لا تبرأ ذمته من التكليف، إذ لو تخلص من التكليف الأول لوقع في الثاني، والعكس صحيح. ولا شك أن هذا الاستدلال يتضمن انطواء التكليف على العجز الذاتي الذي نفاه البعض من الناحية المبدئية، كما رأينا سابقاً. وهو في جميع الأحوال يتنافى مع الوجدان، إذ كيف يعقل أن يكلف الله إنساناً عاجزاً بأن يؤمن بالرسالة؟! ولو صحّ هذا التكليف لكان شكلياً، وتظل حقيقته معبرة عن كونه عقوبة لا غير، مثل عقوبة الإلجاء المترتبة على الفعل البشري السيء، كالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ (البقرة/ 15).

ولو نظرنا إلى الخطاب الديني لوجدنا أن الآيات القرآنية دالة على نفي مثل ذلك التكليف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (البقرة/ 286). كما أن هناك نصوصاً أخرى ترفع التكليف عن حالات العسر والحرَج في الدين، مثل قوله: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ (البقرة/ 185).. ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (الحج/ 78).. ﴿الله لطيف بعباده﴾ (الشورى/ 19). وهو يدل - من باب الأولوية - على منع التكليف بالمحال.

يبقى أن نشير إلى ما ذكره الشاطبي من أن مسألة تكليف ما لا يطاق قد منعها «أكثر العلماء من الأشعرية وغيرهم»¹. وهذا الذي نقله الشاطبي ربما يرجع إلى المتأخرين من الأشاعرة رغم ما فيه من تناقض مع البداهة الأولية للأصل المولّد إن كان المنع منعاً عقلياً، ومن ذلك ما اعتقده الغزالي من أن تكليف الناسي والغافل هو من المحال، وكذا الساهي والمجنون والسكران². وإن أقرّ في محل آخر بأن له تعالى تكليف ما لا يطاق³.

¹ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ج2، ص119.

² المستصفي، ج1، ص84.

³ روضة الطالبين، ضمن رسائل فراند اللّالي، ص133.

ملاحظات نقدية

إبتداءً نعتزف أنه ليس بيدنا أو بيد غيرنا الإعتراض على البداهة الأولية لهذا المنطق، مثلما ليس بيدنا فعل الشيء نفسه حول الموقف من منطق الحق الذاتي. والسبب واضح، وهو أن البداهة الأولية لكل من الطرفين هي من الأمور المجردة. لكن لا يمنع ذلك من الإعتراض على النتائج المترتبة على تلك البداهة.

وبصفة عامة نعلم أن الإعتراض على مقدمات القضايا الإستدلالية يفضي إلى تخطئة النتائج المترتبة عليها. لكن ماذا بخصوص العكس؟ فهل يفضي الإعتراض على النتائج إلى عدم قبول المقدمات التي استلزمته؟ لا سيما ونحن نتحدث عن قضايا اللزوم بين النتائج والمقدمات.

فقد عرفنا أن هناك جملة من القضايا المترتبة على القول بمنطق حق الملكية، وأن منها ما يعد من اللوازم الثابتة، بحيث أن أي تغيير لها يفضي إلى التعارض مع البداهة الأولية.

فالقول بجواز تكليف ما لا يطاق - مثلاً - هو أمر مترتب على التسليم بالبداهة الأولية لحق الملكية، لكنه في الوقت ذاته يسفر عن إبطال الشروط المنطقية لنظرية التكليف، إذ يصبح التكليف اسماً بلا مسمى، وصورة بلا معنى. فهو جبر تام ليس فيه ما يترتب عليه من حق الثواب والعقاب. وكذا الحال مع نظرية الكسب في مسألة القضاء والقدر، إذ لو لم يكن للإنسان سوى الأثر المعبر عنه بالكسب؛ لكان ذلك منافياً للتكليف الذي يترتب عليه الجزاء. إذ تصبح أمور التكليف وما يترتب عليها صورية تلتقي تماماً مع الصورية التي رأيناها لدى النظام الوجودي في فهمه للإشكاليات الدينية.

ومن ذلك أيضاً، أنه لو صدقت البداهة الأولية لحق الملكية لكانت العدالة الإلهية، كما نطق بها الخطاب الديني، عدالة صورية، إذ لا فرق فيها - مثلاً - بين أن ينعم الله المطيعين في الجنة ويعذب المسيئين في النار من جهة، وبين أن يفعل العكس بهم من جهة أخرى، وتبرير ذلك أنها لازمة عن التوحيد لزوماً ذاتياً. فالعدل

مشتق من التوحيد تبعاً لحق الملكية، خلافاً للعدل الذي يراه منطق الحق الذاتي كما عرفنا.

لكن العدالة التي يتحدث عنها الخطاب الديني هي غير تلك التي حددها منطق حق الملكية، كما هو واضح مما جاء في النصوص القرآنية التالية:

﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا وكفى بنا حاسبين﴾ (الأنبياء / 47).. ﴿تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ (آل عمران / 108).. ﴿ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد﴾ (الأنفال / 51).. ﴿فاليوم لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾ (يس / 54).. ﴿وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون﴾ (البقرة / 272).. ﴿وأشرقت الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون﴾ (الزمر / 69).

وتدل هذه النصوص على أن الله لم يرد ظلماً للعباد، فلو أراد ذلك لما استحال عليه، حيث الإرادة هي للممكن الذي يقبل الوجهين، الأمر الذي يتنافى وما يراه المنطق السابق.

كما يلاحظ أنه ليس في نظرية منطق حق الملكية ما يبرر الحقوق الإنسانية، خلافاً لنظرية الحق الذاتي. الأمر الذي يثير اعتراضاً على أولئك الذين ينتمون إلى المذهب الأشعري ويرفعون شعار مثل تلك الحقوق، كرفع شعار (حقوق الإنسان في الإسلام) كالذي يدعو إليه الكثير من أهل عصرنا. فالحقوق بحسب التصور الأشعري ليست حقوقاً بالمعنى الحقيقي لهذه اللفظة، وإنما هي تفضل ومئة من الخالق على المخلوق.

وينبسط هذا الإشكال أيضاً على أولئك الذين ينتمون إلى المنطق السابق ويقولون بمقاصد الشريعة. فالمعروف أن الأشاعرة هم أول من دعا إلى القول بالمقاصد، لكن هذا القول لا يتسق والاستناد إلى البداهة الأولية لحق الملكية.

فهم من جانب اعتبروا تلك المصالح تعبدية لا تختلف عن سائر التعبديات الأخرى طبقاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، في حين ميزوا من جانب آخر بين الأحكام التعبدية التي لا يُدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل،

وسلموا لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح وإختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام، كما بيّنّا ذلك ضمن حلقة (النظام الواقعي). وبالتالي فإذا كان العقل قادراً على إدراك التفاوت في المصالح وأنواعها، فكيف لا يكون قادراً على إدراك ما هو مصلحة حقيقية وتمييزها عن غيرها؟!!

بل يمكن القول، إن القضايا المترتبة على حق الملكية لا تتسق مع نظرية التكليف، وهي النظرية التي نعدّها أولى الحقائق الأصلية للخطاب الديني. فبدونها يصبح هذا الخطاب بلا معنى محصل. مما يعني أن الإعتماد على نظرية التكليف يفضي إلى إبطال الأصل المتمثل في حق الملكية، مثلما أن الإعتماد على الأخير لا يبقى لهذه النظرية، ومن ثم الخطاب الديني، شيئاً يُذكر.

يبقى أن نشير إلى أن هناك جماعة من أصحاب هذا المنطق انقلبوا على الأصل الذي اعتمدوه، فاعترفوا بالواجبات العقلية كما يراها اتباع منطق الحق الذاتي، وأقروا بأن الخطاب الديني أمضى ما في العقول من تلك الواجبات، وعدوا الإستدلال على معرفة الصانع واجباً عقلياً قبل ورود السمع به ودعوة الشرع إليه. ومن هؤلاء القفال الشاشي وأبو بكر الصيرفي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وأبو العباس بن القاص وأبو عبد الله الزبيري وأبو علي السقطي بن القطان وأبو علي بن أبي هريرة، ومن المتأخرين الحلبي وغيره من علماء المذهب الأشعري.

وقيل إن هؤلاء لما نظروا إلى أسئلة المعتزلة - ومن ذلك قولهم بإيجاب الشكر عقلياً - اذعنوا لها، فاعتقدوا أن كلاً من شكر المنعم ومعرفة حدوث العالم وأن له محدثاً ومنعماً؛ تعد واجباً بالعقل قبل الشرع¹.

فقد قال القفال الشاشي: «أحكام الشرع ضربان: عقلي واجب وسمعي ممكن. فالأول: ما لا يجوز تغييره ولا يتوهم جواز استباحة ما يحظر، ولا حظر ما أوجب فعله؛ كتحريم الكفر والظلم والعدل ونحوه. وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكداً لما وجب بالعقل. والثاني: كأعداد الصلوات وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله

¹ البحر المحيط، فقرة 86.

إياه، فما جَوَّزه العقل فهو مقبول، وما رَدَّه فمردود، ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجباً إلى أن يلحقه النسخ والتبديل».

كما قال الصيرفي في (الدلائل والأعلام): «لا يجوز أن يأتي الكتاب أو السنة أو الإجماع بما يدفعه العقل، وإذا استحال ذلك فكل عبادة جاء بها القرآن أو السنة فعلى ضربين: أحدهما مؤكد لما في العقل إيجابه أو حظره أو إباحته، كتحريم الشرك وإيجاب شكر المنعم. والثاني: ما في العقل جواز مجيئه ومجيء خلافه، كالصلاة والزكاة، فالسمع يرقئها من حيز الجواز إلى الوجوب». وقال أيضاً: «ولا يأتي الخبر بخلاف ذلك.. والدليل على أن العقل حاكم على ما يرد به السمع أنه المميز بين الأشياء الواردة عليه.. وجماع نكتة الباب أن الذي يرد السمع مما يثبت به العقل إنما يأتي تنبيهاً»¹.

وقال أبو عبد الله الزبيري: «العبادات من قبل السمع لا ترد إلا على ثلاثة أوجه: ضرب يرد بإيجاب ما تقدم في العقل وجوبه، كالإيمان بالله وشكر المنعم، والثاني: يرد بحظر ما تقدم في العقل وجوبه كالكفر بالله، والثالث: يرد لما في العقل جواز مجيئه، كالصلوات والزكوات والحج والصوم».

وقال أبو العباس بن القاص في (أدب الجدل): «الأشياء في العقل على ثلاثة أضرب: فضرب أوجب العقل، وضرب نفاه، وضرب أجازة وأجاز خلافه، فما أوجب العقل فهو واجب كشكر المنعم ومعرفة الصانع.. فأما الضربان الأولان فحجة الله فيهما قائمة على كل ذي لب قبل مجيء الشرع وبعده، ولا يجيء سمع إلا مطابقاً»².

لكن رغم اعتراف هؤلاء بالوجوب العقلي، خلافاً للبداهة الأولية التي يقوم عليها منطق حق الملكية، إلا أنهم ظلوا محافظين على سائر مسائله الأخرى، مما أوقعهم في نوع من التوتر أو التناقض الداخلي بين مبادئهم العامة ونتائج هذا الاستثناء.

¹ المصدر السابق، فقرة 81.

² المصدر السابق، فقرة 86.

وكمثال على ذلك، ما يُذكر من المناظرة التي جرت بين الفقيه الشافعي أبي بكر الصيرفي وأبي الحسن الأشعري، حيث أظهر الأخير تناقض الأول.

إذ جاء أن الصيرفي ممن يقول بوجوب شكر المنعم ووجوب الاستدلال على معرفته ومعرفة صفاته من جهة العقل قبل ورود الشرع، ثم أنه ناظر الأشعري في ذلك، واستدل على وجوب شكر المنعم بالعقل بوجوب الاحتراز مما يخاف منه الضرر. وقد جاءت المناظرة مختصرة كالتالي:

قال أبو الحسن الأشعري للصيرفي: أبجدّ تقول: إن الكائنات كلها بإرادة الله تعالى خيرها وشرها؟ فردّ الصيرفي: نعم. فقال أبو الحسن: لكن هذا ينافي أصلك، فإذا كانت العلة في إيجاب شكر المنعم أنه لا يأمن أن يكون المنعم الذي خلقه قد أراد منه الشكر، فقد يجوز أن يريد منه أن لا يشكره؛ لأنه مستغن عن شكره، فإما أن يعتقد أنه لا يريد ما ليس بحسن كما قالت المعتزلة، وإما أن لا تأمن أنه أراد منك ترك شكر المنعم، وإذا شكرته عاقبك، فلا يجب عليك شكر المنعم لهذا الجواز. فانقطع الصيرفي ورجع عن إعتقاده.

وقيل إنه على أثر ذلك صنّف الصيرفي كتاب (الاستدراك) ليشير فيه إلى هذا الرجوع، ومما قال في حاشيته: «نحن وإن كنا نقول بشكر المنعم فإنما نقوله عند ورود الشرع»¹.

ومثله ما حصل مع أبي العباس القلانسي الذي قيل إن تصانيفه زادت على مائة وخمسين كتاباً²، إذ لما تحقق له ما في إعتقاده من التهافت رجع عنه.

وجاء عن الطرطوشي أنه قال في (العمدة): «هذا مذهب أهل السنة قاطبة إلا ثلاثة رجال تلعثموا في هذا الأصل في أول أمرهم ثم رجعوا عنه إلى الحق، وهم: أبو بكر الصيرفي، وأبو العباس القلانسي، وأبو بكر القفال». وثمة من قال إنه لم يثبت عن القفال، ولا عن أبي علي، الرجوع عن هذه المقالة³.

¹ نفس المصدر، فقرة 86.

² عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل السادس: في بيان فضائل أهل السنة (لم تذكر أرقام صفحاته).

³ البحر المحيط، فقرة 86.

النظام الوجودي وحق الملكية

ليس من الصعب على الباحث رصد موارد التشابه والتجاذب بين الأشاعرة والعرفاء ضمن إطار (النظام الوجودي). ومن ذلك أن مقولة الأشاعرة: «لا فاعل في الوجود إلا الله»، بما تتضمنه من نفي لفاعلية العباد، تلتقي مع ما يقرره العرفاء في نظريتهم الوجودية.

فقد عبّر الشيخ محيي الدين بن عربي عن هذا المعنى بقوله: «ليس للمخلوق قدرة عندنا وعند المحققين منا، إذ لا فاعل إلا الله تعالى، خالق الأفعال الظاهرة في العين على أيدي الخلق وغيرها»¹.

ومما يندرج ضمن هذه التشابهات ما ذكره ابن عربي من تجويزه أن يأمر الباري تعالى بالفعل مع العلم بعدم وجود طاقة عليه، وهو ما يلتقي - من حيث البنية العامة للفكرة - مع ما يقرره منطق حق الملكية عند الأشاعرة. واستشهد على ذلك بما روي عن النبي (ص) قوله: «شِيتَنِي هود وأخواتها»، لما تتضمنه من قوله تعالى: «فاستقم كما أمرت»، حيث يفهم منها ثقل التكليف وشدة مقتضاه. وبحسب هذا التصور، فإن مضمونها يُشعر بحالة من التردد الوجودي من جهة العبد: هل يتعلّق الأمر بما يوافق الإرادة فيقع، أم بما لا يوافقها فلا يقع²، فيظلّ الفعل معلقاً بين الأمر والتنفيذ ضمن دائرة الإرادة الإلهية المطلقة.

كما أشار ابن عربي إلى نظرية الأشاعرة حول العرض والجوهر في الطبيعة بما يماثل إعتقاده. فهو يقول: «إن الأشاعرة تقول بأن العالم كله متمثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة. وقالت الأشاعرة يختلف العالم بالأعراض، وهو قولنا: يختلف ويتكثر بالصور والنسب»³.

¹ كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص21.

² مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، انتشارات دانتشكاه مشهد، تصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، ص400.

³ داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص373.

فالعالم لدى ابن عربي مجموعة أعراض، حيث يتبدل في كل زمان، اذ العرض لا يبقى زمانين، مستشهداً على ذلك بقوله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ الرحمن/ 29، وقوله: ﴿بل هم في لبس من خلق جدي﴾ ق/ 15¹. وكرر هذه النحو من الاستشهاد عدد من أتباعه، من أمثال صدر المتألهين الشيرازي.

ومع ذلك إعرض ابن عربي على الأشاعرة حين اثبتوا جواهر كثيرة، وإن وافقهم بأن العرض لا يبقى زمانين، إذ رأى أن العالم كله مجموعة أعراض مع جوهر واحد هو عين الحق القائم بنفسه المقوم لغيره، فالأعراض كلها قائمة بالذات الإلهية وهي عين صفاته التي فيه بالقوة، فهي عينه بحسب الوجود، وغيره بحسب العقل².

واعتبر أن خلافه معهم أشبه ما يكون بالعبارة، وقال بهذا الصدد: «من لطافته ولطفه، أنه في الشيء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء.. فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجرة وحيوان ورزق وملك وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه، كما تقول الأشاعرة أن العالم كله متمثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة، ثم قالت ومختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه، كيف شئت فقل، وهذا عين هذا من حيث جوهره»³.

كما اتفق ابن عربي مع متقدمي الأشاعرة في إثباتهم للصفات الإلهية الواردة في الكتاب والسنة مع نفي المماثلة والتشبيه، وكذا تسليمه بالصفات الذاتية السبعة التي يقول بها الأشاعرة، وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام⁴.

¹ لاحظ: شرح فصوص الحكم، ص468-472. وكتاب أيام الشأن، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، ج1، ص3-2 و17.

² مطلع فصوص الكلم، ج2، ص94-95.

³ شرح فصوص الحكم، ص612. وابو العلا العفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ-1946م، ص468-472.

⁴ محي الدين بن عربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2001م، ص198-200. ومطلع فصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج2، ص155.

مع هذا فإن جميع هذه التشابهات والتجاذبات تظل ظاهرية لا تنفذ إلى الأعماق. فهناك قطيعة جذرية في الروح والأبعاد. وكما أبدى حيدر الأملي من عرفاء الشيعة بأن هذا التشابه بين النظرية العرفانية وما يلتزم به الأشاعرة هو تشابه من حيث الظاهر. وقال: «مما قد يتوهم لبعضهم هو أن ما يذهب إليه الأشاعرة من نسبة الحسن والقبح جميعاً إلى الله ويقولون: (لا فاعل إلا هو) قريب من طريقة أهل الكشف والحال، وهو غلط محض لأن بينهما، وإن كانت مشابهة في الألفاظ، فليس إلا وبينهما في المعاني بون بعيد، وذلك لأن الأشاعرة لم يتخلصوا بعد من حد الشرك الخفي بالله، ولا استغنوا في النظر إليه عن رؤية من سواه، ولم يصلوا إلى درجة التوحيد في الوجود ليشاهدوا جمال الحق بخلاف أهل الحال»¹.

ومن حيث المبدأ إن اعتبارات منطق حق الملكية ونتائجه تختلف عما عليه المنطق الوجودي، إذ لا يتقيد المنطق الأول بقيود ما يفرضه المنطق الأخير الداعي إلى وحدة الوجود وما يترتب عليها من نتائج.

وبحسب هذه الفكرة لا تعددية في الوجود إلا بحسب الظاهر، وأن مقولة (لا فاعل إلا الله) تعني لدى العرفاء شيئاً ولدى الأشاعرة شيئاً آخر، وأن المشيئة والإرادة الإلهيتين لدى الطرفين مختلفة، فهما لدى العرفاء يدخلان ضمن الحتميات، حيث المشيئة متعلقة بالفيض الاقدس، والإرادة متعلقة بالفيض المقدس، أو أن المشيئة متعلقة بإفاضة الأعيان الثابتة، والإرادة متعلقة بإيجاد الممكنات، ولدى القيصري أن الله وإن كان فعلاً لما يشاء، لكن مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته أن لا يفعل إلا بحسب استعداد الأشياء بما هي عليه في الأعيان الثابتة²، وكل ذلك يعد من الحتميات، وأن القول بإفاضة الأعيان وكذا إيجاد الممكنات ليس له معنى حقيقي، بل مأخوذ على نحو المجاز، حيث لا إفاضة ولا إيجاد، بل الكل موجود ومتعين بالعين الثابتة أزلاً وأبداً. وكذا بخصوص الإستطاعة وقدرة العبد وتكليفه بما لا يطاق، فكل ذلك له معنى لدى العرفاء غير ما لدى الأشاعرة. والشيء نفسه يقال حول علاقة الأعراض بالجواهر في الطبيعة.

¹ حيدر الأملي: جامع الاسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، إيران، الطبعة الثانية، 1368هـ، ص147-148. ومحمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م، ج2، ص366.

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص268.

والأهم من ذلك الخلاف الحاصل بينهما حول القيم، مثل العدل وما إليه، فهي لدى الأشاعرة مأخوذة على حقيقتها وأن اشروطها بشرط الملكية، وكما قال الإمام الغزالي: «لا يقاس عدله تعالى بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى؛ فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه ظلماً»¹. في حين إن القيم لدى العرفاء مصورة على نحو المجاز، لإعتبارات ما تبوّه من فكرة الحتمية ووحدة الوجود.

فمثلاً رأى العارف الأملي أن المقصود بالعدل الإلهي هو اعطاء الله لكل موجود حقه الذي يستحقه في الأزل دون زيادة ولا نقصان، وذلك حسب ما تكون عليه الأعيان الثابتة أو الصور العلمية لدى الذات الإلهية². وأقرّ أنه بغير ذلك يصدق الظلم الفاحش باعتباره يعني وضع الشيء في غير موضعه. وهو المعنى الذي نجده عند القيصري³.

كما سبق للفارابي أن أكّد على ما يقارب هذا المعنى، فالعدل يعني لديه هو أن يحصل كل ممكن على قسطه من الوجود⁴. ومثل ذلك ما ذهب إليه كل من السهروردي والمحقق الدواني⁵.

هكذا فإن مفهوم العدل لدى أتباع النظام الوجودي بشقيه العرفاني والفلسفي هو مفهوم مجازي، فكل شيء عندهم مقدر بقضاء حتمي لا يقبل التغيير والتبديل، فالعدل في الفهم الوجودي هو ما يماثل ضرورة الوجود، والظلم على خلافه يعني الإستحالة. بل ليس في عرف هؤلاء تكليف سوى ما يرد في الظاهر والمجاز، إذ حقيقة الحال لا تتعدى الصرامة الحتمية التي تسير فيها الأشياء كما مقدّر لها حسب اعتباراتها الذاتية. فمثلاً قدّر لكل شيء أن يكون ضمن نوعه الخاص؛ إن كان إنساناً أو حصاناً أو كلباً أو نباتاً أو جماداً، فقد قدّر للإنسان أن تكون أعماله حسنة

¹ قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي (2)، ص 97-98.

² حيدر الأملي: أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، 1383م، ص 87-88.

³ مطلع خصوص الكلم، ج 1، ص 254-255.

⁴ الفارابي: السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، إيران، 1408هـ، ص 64.

⁵ السهروردي: رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص 87. وجلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، ص 193.

أو قبيحة، كما قُدِّر له أن يكون سعيداً أو شقيماً، ويظل التقدير محتملاً بحسب حقيقة الأشياء وطبيعتها، وليس بأمر خارج عنها كما تفترضه نظرية التكليف. إذ لا يوجد على نحو الحقيقة مكلف ومكلف ورسالة تكليف وثمره تكليف؛ كالذي تبشر به النصوص الدينية، مثلما سبق تفصيل الحديث عن ذلك خلال حلقة (النظام الوجودي). الأمر الذي يناقض الروح العامة للنظام المعياري كما هو واضح.

خلاصة الفصل الثاني

* ينطلق منطق حق الملكية من تصور مغاير لمنطق الحق الذاتي؛ فالعلاقة بين الله والإنسان لا تقوم على تبادل الحقوق والواجبات، بل على أساس الملكية المطلقة. فالله هو المالك الحقيقي الوحيد، ومن ثم تكون له الحقوق كافة، بينما تنحصر على الإنسان الواجبات والتكاليف. ويترتب على ذلك أن سلطة الله ومشيئته لا تخضعان لقيود أو معيار سابق عليهما، إذ إن كل ما يصدر عنه يُعد حقاً وعدلاً بحكم كونه المالك المطلق، بخلاف منطق الحق الذاتي الذي يجعل الحقوق والواجبات متبادلة ومقيدة بشروط العلاقة التكليفية.

* من أبرز نتائج هذا التصور تراجع دور العقل العملي في المجال المعياري. فالعقل يُقبل لإثبات أصل الملكية الإلهية وبعض القضايا النظرية، لكنه يفقد صلاحية الحكم على الأفعال من حيث الحسن والقبح أو العدل والظلم. لذلك تُرفض قاعدة «قياس الغائب على الشاهد»، كما يُفصل بين العقل النظري والعقل العملي، إذ يبقى الأول صالحاً لإثبات المقدمات العقدية، بينما يُمنع الثاني من تقويم الأفعال الإلهية أو قياسها على العلاقات البشرية، لأن الملكية الإلهية المطلقة لا نظير لها في عالم الشاهد.

* وفقاً لما سبق نفى منطق حق الملكية أن يكون الحسن والقبح مستنديين إلى ذات الأفعال أو صفاتها، ويرى أن معيارهما الوحيد هو ما يقرره الخطاب الديني. فمن مبدأ السيادة والملك المطلق أن السمع هو المصدر الحصري والنهائي للأحكام المعيارية والتكاليف، أما العقل فدوره يقتصر على إدراك الوقائع وإثبات مقدمات الشرع. في حين منح منطق الحق الذاتي العقل دوراً تأسيسياً في إدراك القيم والحقوق. ومن هنا نشأ أحد أعمق الخلافات في الفكر الإسلامي حول طبيعة العدل الإلهي، ومصدر الحسن والقبح، وحدود سلطة العقل في فهم الدين وتأسيسه.

* وطبقاً لما سبق، ميّز أنصار منطق الحق الذاتي بين الحسن والقبح بمعنى الملاءمة للطبع أو الكمال والنقص، وهما مما يدركه العقل، وبين الحسن والقبح بمعنى المدح والذم والثواب والعقاب، وهو المجال الذي جعلوه خاضعاً للشرع

وحده. وفي مقابل ذلك تمسك أصحاب الحق الذاتي بأن الحسن والقبح يُدركان عقلاً، سواء من خلال ذات الفعل أو صفاته واعتباراته، كما ظهرت مواقف وسطية قبلت عقلية الحسن والقبح مع جعل الثواب والعقاب متوقفين على الشرع. وقد رأينا أن الأقرب إلى الصواب هو اعتبار الحسن والقبح من القضايا العقلية الذاتية التي يترتب عليها استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب، وإن أمكن أن تتخلف بعض آثار العقاب بفعل الرحمة والطف الإلهيين.

* لقد تجلّى الخلاف الجوهرى بين المنطقيين الأنفي الذكر في تحديد مصدر القيمة الأخلاقية: فهل جاء الخطاب الديني ليكشف عن حسن الأفعال وقبحها كما يدركها العقل، أم أن الحسن والقبح لا وجود لهما إلا بعد ورود الخطاب؟ فبينما يرى منطق الحق الذاتي أن الدين أمضى ما قرره العقل، يرى منطق حق الملكية أن الدين هو الذي أنشأ هذه القيم وحددها ابتداءً. وبذلك تُلغى التكاليف العقلية السابقة على الشرع وتُردّ جميع الواجبات إلى البيان الديني.

* من النتائج المترتبة على هذا المنطق، رفض منطق حق الملكية القول بوجود واجبات على الله، فلا يجب عليه فعل الأصلاح أو الثواب أو العقاب أو اللطف، لأن الواجب لا يتصور على المالك المطلق. كما عرّف الظلم بأنه التصرف في ملك الغير، ولما كان الله مالك كل شيء فلا يمكن أن يوصف فعله بالظلم مهما كان نوع التصرف. ومع أن هذا الموقف ينسجم منطقياً مع مبدأ الملكية المطلقة، فإنه يصطدم بالوجدان العقلي الذي يجد صعوبة في تصور أفعال إلهية خالية من الحكمة أو منافية لمقتضيات العدل المتعارف.

* ومن هذه النتائج، نفي هذا المنطق الغرضية عن الفعل الإلهي، إذ رأى كثير من ممثليه أن نسبة الغرض إلى أفعال الله توهي بالحاجة أو الاستكمال، وهو ما يتنافى مع غناه المطلق، لذلك اعتبروا أن أفعاله لا تعلل بالأغراض والغايات. غير أن هذا الموقف واجه اعتراضات قوية بسبب كثرة النصوص الدينية التي تتحدث عن الحكم والمقاصد الإلهية، كالهداية والابتلاء والجزاء وإقامة الحجة، الأمر الذي دفع بعضهم إلى تأويل تلك النصوص، فيما اتجه آخرون كالغزالي والشاطبي إلى إعادة الاعتبار لفكرة الحكمة والمقاصد ضمن الإطار العام لهذا المنطق.

* وفي مسألة الإرادة الإلهية، قرر أصحاب هذا المنطق أن كل ما يقع في

الكون داخل في دائرة الإرادة الإلهية، بما في ذلك الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر، مستندين إلى نصوص تؤكد شمول المشيئة الإلهية لكل ما يقع في الوجود، وإلى حجج عقلية ترى أن وقوع شيء خارج الإرادة الإلهية يستلزم العجز أو القهر. لكن التحليل يفضي إلى التمييز بين إرادتين: إرادة تكوينية تتحقق بها الموجودات والوقائع وتشمل جميع الحوادث، وإرادة معيارية تتعلق بما يحبه الله ويأمر به من الإيمان والعدل والصدق وسائر القيم الأخلاقية. وبهذا التمييز يمكن الجمع بين شمول الإرادة التكوينية لكل ما يقع في العالم، وبين رفض نسبة المحبة والرضا إلى الكفر والظلم والعصيان، إذ قد يشاء الله وقوع بعض الأفعال تكويناً ضمن نظام الاختبار والتكليف، دون أن يحبها أو يرضاها من الناحية المعيارية.

* وبحسب منطق حق الملكية، فإن شمول الإرادة الإلهية لكل ما في الوجود لا يُبقي في العالم فعلاً مستقلاً ولا تأثيراً قائماً بذاته سوى الفعل الإلهي، وتغدو كل الحوادث تعبيراً مباشراً عن المشيئة المطلقة، مع انتفاء أي فاعلية لغير الله. ويترتب على هذا الأساس نفي العلاقة السببية بين الأشياء، إذ لا نفهم الظواهر بوصفها نتائج علل مؤثرة، بل بوصفها اقترانات معتادة يخلقها الله على نحو متجدد في كل آن، فيغدو العالم سلسلة من الخلق المستمر لا نظاماً سببياً، وتُعاد قراءة الظواهر الطبيعية في هذا السياق بحيث تتحول الحركة والسكون والأعراض إلى تجددات متعاقبة لا استمرار لها، بينما لا يعدّ الاتصال الظاهري إلا عادة إلهية جارية توهم بالترابط، في حين تقوم في العمق على الانفصال المتجدد.

* ويمتد هذا النفي للتأثير بين الأشياء إلى الفعل الإنساني نفسه، إذ لا يُنسب إلى الإنسان إلا الكسب، أما الخلق الحقيقي للفعل فمرده إلى الله وحده، فالقدرة والإرادة والفعل جميعها مخلوقة إلهياً، ولا يبقى للإنسان إلا اقتران وصفي بالفعل دون أثر في تحققه، ومن هنا يتحدد معنى الكسب بوصفه منزلة وسطاً ظاهرياً بين الفعل الإلهي ونسبة الإنسان، غير أن هذا التوسط لا يخرج عن توتر داخلي، إذ يبقى الفعل من جهة الخلق إلهياً خالصاً ومن جهة الإسناد الإنساني مجرد نسبة وصفية، مما يضع النظرية بين نفي الجبر وإعادة إنتاجه.

* إن هذا البناء في نفي الفعل الإنساني وتأثيره، يثير عدداً من الإشكالات المتعلقة بتكليف الإنسان، ومنها تكليف ما لا يطاق، سواء تمّ فهمه بمعنى العجز الذاتي، أو بمعنى الصرف والانشغال بالضد، مع بقاء الإشكال قائماً في أصل

مفهوم التكليف. وتكشف هذه البنية عن توتر بين مقتضى التوحيد المطلق ومتطلبات العدالة والتكليف، إذ كل محاولة لتقييد الجبر تعود لتصطدم بأصل الملكية الذي ينفي أي استقلال للفعل أو الإرادة، ويظهر في المقابل اتحاد جزئي مع بعض الرؤى العرفانية القائلة بوحدة الفعل، غير أن الأساس مختلف. فهنا تقوم الرؤية على الملكية المطلقة، وهناك على وحدة الوجود والحتمية، مما يغير دلالة الفعل والعدل جذرياً.

القسم الثاني

الدائرة البيانية: محدداتها وإشكالياتها

الفصل الثالث

خصائص الدائرة البيانية

يمكن تحديد خصائص الدائرة البيانية تبعاً لل فقرات التالية:

أولاً:

أبرز ما يميز الدائرة البيانية عن غيرها هو أن أصلها المولّد قائم على الاعتبارات الذاتية، إذ تُستمد معطيات الفهم والتوليد من المصدر الذاتي المتمثل في النص، خلافاً للأصول المولّدة لدى الدوائر المعرفية الأخرى، والتي تقوم على اعتبارات عارضة غير ذاتية.

وحقيقة لا يمكن الاستغناء عن الاعتبارات العارضة، سواء فيما يخص الدائرة البيانية أو غيرها من الدوائر، حيث يستحيل الاكتفاء بالمنهج الأحادي، فكل منهج يستعين بدرجة ما بعناصر غيره من المناهج، لكن تظل الخصوصية محددة بما للمنهج من عناصر متميزة غالبية.

فمثلاً يستحيل على الدائرة البيانية التجرد كلياً عن سائر مصادر المعرفة، كالعقل والواقع، حتى في حال عملها وفقاً للإعتبارات البيانية الصرفة. فعلى الأقل إنها تتأسس على قاعدة الفهم العرفي للنص، وأن هذه القاعدة مدينة بدورها إلى قاعدة الإستقراء العقلية¹.

إذاً، تتخذ الدائرة البيانية من الفهم العرفي للنص أصلاً مولّداً وقاعدة كبرى للفهم والتوليد، وقد تتردد أحياناً بين الفهم العرفي والفهم اللغوي الصرف، حتى لو جاء هذا الأخير على حساب الاعتبارات العرفية، كما في الاعتماد على التدقيق اللغوي أو الاكتفاء بالمطابقة الحرفية دون اعتبار للفهم العرفي.

¹ انظر حلقة (علم الطريقة).

لكن من الناحية المبدئية، تُقدّم هذه الدائرة الفهم العرفي على الفهم اللغوي، مثلما تُقدّم الفهم الشرعي على العرفي، استناداً إلى الارتكاز العقلائي. ويبقى الفهم العرفي لديها هو الأصل والأساس الذي تتحدد به معاني الجمل النصية، وعليه تقام القواعد الأخرى، كتلك المناطة بأصول الفقه، مثل قاعدة حجية الظهور وتخصيص العام وتقييد المطلق والنسخ وغيرها من القواعد.

فالنص بما له من اعتبارات عرفية ولغوية للفهم والتوليد هو مرجع أساس للتكوين المعرفي لدى الدائرة البيانية. فللنص مرجعية تكوينية وتقويمية، بمعنى أن العقل البياني يتكون من إفرازات نصية، وأن المصادر الأخرى ليس لها اعتبار ما لم يتم عرضها على مرجعية النص وإحراز موافقته. وإذا كان من الممكن للبياني أن تنقطع صلته عن المصادر الأخرى التي قد يكون لها شيء من الأثر على فكره؛ فإن الأمر مع علاقته بالنص شيء مختلف. فلدى البياني أن مصادر المعرفة والتشريع تبدأ بالنص، حيث القرآن الكريم، ثم السنة النبوية، وبعدهما الإجماع ككاشف عن النص أو مستدل عليه به، وقد يضاف إلى ذلك قول الصحابي وسلوكه ككاشف آخر، وبعد ذلك تأتي سائر مبادئ الاجتهاد الأخرى التي حرص البيانيون - عادة - على جعلها مستمدة من النص مباشرة وغير مباشرة.

يبقى أن نلاحظ الفارق بين النص كشيء في ذاته، وبين الاعتبارات القائمة عليه كشيء لذاتنا. إذ لا ضرورة تجعلهما متطابقين. فليس النص والإعتبارات القائمة عليه شيئاً واحداً كما يتوهم الكثير من الناس¹.

وتظل الآلية الاجتهادية لدى العقل البياني آلية لغوية تبدأ بالنص وتنتهي إليه. والغالب فيها أنها مسخرة في إطار الرواية والحديث، سواء كانت هذه الرواية نبوية كما لدى أهل السنة، أو إمامية كما لدى الشيعة. فبحسب العقل البياني إنه لا بد من الخضوع إلى الضوابط التي يراعى فيها فهم النص واعتباراته اللغوية وما يقتضي ذلك من آليات عديدة؛ كالجمع بين المتعارضات، ومعرفة السند، وأحوال الرجال، وقضايا كثيرة أخرى ماثلة في علوم القرآن والحديث والرجال وأصول الفقه. والإشكالية التي يواجهها البياني لا تتجاوز في الغالب إشكالية البحث في السند والدلالة.

¹ انظر التفاصيل حول ذلك في: علم الطريقة.

ثانياً:

في النظام المعياري ثمة من يمارس الدور البياني الصرف، سواء على صعيد الأصول والعقائد، أو على صعيد الفروع والفقه. كما هناك من يقتصر على ممارسة الدور البياني ضمن دائرة الفروع، ويرى الأصول من مهمة العقل لا البيان. وهو النهج الذي يعود إلى أكثر اتباع هذا النظام، لأن أغلبهم فقهاء ينتمون إلى مدارس كلامية عقلية، فبعضهم معتزلة، وبعض آخر أشاعرة، وبعض ثالث أصوليون من الإمامية.. الخ. وربما يكون أبو حنيفة النعمان (المتوفى سنة 150هـ) هو أول من حمل هذا الطابع المزدوج، فرغم أنه صاحب مذهب فقهي، إلا أن له ممارسات كلامية ذات صبغة عقلية كالتى دَوَّنَها في كتابه (الفقه الأكبر). كما وله نصوص تتناسب مع منطق الحق الذاتي، كالذي سيأتينا ذكرها فيما بعد. مما يعني أنه كان يمارس لونين مختلفين من الاعتبارات، إحداهما ذاتية بيانية، والأخرى عارضة عقلية.

في حين إن البيانين الذين سمحوا للبيان أن يشغل كافة مساحات التفكير من الأصول والفروع، لم يقعوا في ذلك الفصل والإزدواج. فهم في الأصول لا يعولون على العقل في حل الاشكالات التي تعترضهم، كما انهم في الفروع لجأوا إلى بيان النص، وبعضهم ضيق من دائرة هذا البيان، كما أن البعض الآخر وسَّع منها بالإتكاء على بعض المبادئ المعتمدة على النص في الغالب، لغرض تغطية القضايا التي لا نص فيها.

هكذا فكل من يعتمد على البيان في مجال الأصول والعقائد؛ يعتمد عليه في الفروع أيضاً، لكن من غير عكس، فليس كل من يعول عليه في الفروع يتقبله في الأصول. مما يعني أن الدائرة البيانية بحسب الاعتبار الأول أوسع منها بحسب الاعتبار الأخير.

وبهذا نحن نواجه لونين من البيان، أحدهما البيان الصرف ويشغل مساحات الفهم الديني من الأصول والفروع كلها، وهو ما يتمثل في العلماء الذين نقدوا علم الكلام العقلي أو حرّموا الإشتغال به، ومنهم علماء السلف والإخبارية. أما الآخر فهو البيان المخصوص والذي يشغل مساحة الفروع دون الأصول، كما يتمثل في

نهج الفقهاء المنتمين إلى المدارس العقلية لعلم الكلام. ولما كان مجال الفقه هو المورد الذي يتفق على بيانته جميع أقطاب النظام المعيارى، سواء من خضع منهم لسلطة البيان وحده، أو من زأوج بينه وبين التفكير العقلى، لذا سنأليه جلّ إهتمامنا فى هذا القسم، أما مجال الأصول والعقائد فإنها لا تختلف منهجاً لدى البيانين عن دائرة الفروع، سوى بعض الاعتبارات المتعلقة باختلاف الموضوع.

فمثلاً تعوّل الدائرة البيانية، ومنها دائرة الفقه، على الجمع بين النصوص المتعارضة ما أمكنها لذلك سبيلاً، فتأخذ بقواعد التخصيص والتقيد والحكومة والنسخ وما إليها، وهو ما لا يجري عادة لدى الدائرة العقلية ومنها دائرة علم الكلام. فهذه الأخيرة لا تمارس الجمع بين النصوص عند التعارض ابتداءً، بل تقوم بعرض هذه النصوص على مرجعية العقل، فتقبل بعضها عند الموافقة معه، وتؤوّل البعض الآخر عند المخالفة.

وكمثال على ذلك موقف الدائرتين من الصفات الإلهية، فالدائرة البيانية تجمع بين النصوص المتعارضة، وبالتحديد أنها تجمع بين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ وبين سائر النصوص التشبيهية، فتخرج بنتيجة مفادها أن لله جميع الصفات المذكورة ولكن من غير تشبيه ولا تمثيل. فى حين لا تمارس الدائرة العقلية هذه العملية من الجمع ما لم تعرض ذلك على العقل سلفاً، فتأخذ ببعض النصوص الموافقة للمعطيات العقلية وتأوّل النصوص الأخرى، فتأخذ مثلاً بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ باعتبارها موافقة للمسلمات العقلية، فى حين تعرض النصوص التشبيهية على التأويل والتوجيه.

ثالثاً:

بحسب التفكير البيانى إن العقل، سواء فى الأصول أو الفروع، مستبعد الاعتبار غالباً. فى الأصول إنه لا يمكن أن يرجح على الدلالة البيانية للنص، كالذى أفاده ابن تيمية الحرانى وغيره، وهو بنظر مؤسس الإخبارية الشيعية محمد أمين الإسترابادى ليس مورداً للإعتماد والإطمئنان بإطلاق. وسواء كان العقل خاضعاً لسلطة البيان كما يرى ابن تيمية، أو مستبعداً تماماً لعدم إفادته القطع والإطمئنان، فإنه فى كلا الحالين ليس مورداً للإعتماد المستقل فى الأصول لدى

البيانين. فحتى في مجال إثبات المسألة الإلهية يبتعد أصحاب البيان الصرف عادة عن الأدلة العقلية المستقلة، حتى قال بعضهم: إن الله لا يُعرف بالعقل، بل يُعرف الله بالله لا بغيره، لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص/ 56)¹.

ومع أن بعض البيانين يعتبر أصحابه لا ينكرون أدلة العقول والتوسل بها إلى المعارف، لكنه يعترف بأنهم لا يوظفونها إلى المدى الذي سلكه أصحاب الدائرة العقلية، كما يتبين من استدلالاتهم بالأعراض وتعلقها بالجواهر في إثبات المسألة الإلهية، خلافاً للتوجه الذي يراه البيانون من التعويل على ما نبّه عليه القرآن الكريم وما جاء به النبي (ص)، بما في ذلك المعاجز المروية عنه، مثل تسبيح الحصى في كفه، وحنين الجذع لمفارقتها، وزحف الجبل تحته وسكوته لما ضربه برجله، وجذب الشجرة بأغصانها وعروقها إليه، وسجود البعير له، ونبوع الماء من أصابعه حتى توضع به بشر كثير، وربو الطعام اليسير بتبريكه فيه حتى أكل منه جم غفير، وإخبار الذراع إياه بأنها مسمومة، وغير ذلك من المعاجز المروية الدالة على نبوته ووجوب التصديق بكل ما يرد عنه من وحدانية الله وإثبات صفاته².

وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على حرص البيانين على جعل الدليل العقلي غير مستقل عن بيان النص. وقد عبّر أبو أحمد بن محمد الخطابي عن ذلك معتبراً أن الحاجة إلى بيان أمر التوحيد وإثبات الصانع من الخطاب الديني ماسة في كل وقت وزمان، ولو تأخر البيان عن ذلك لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل إليه، وهو فاسد غير جائز³.

هذا ما نعينه بميل البيانين إلى جعل الدليل العقلي غير مستقل عن بيان النص. فهم يعدّون أنفسهم ممن طلب الدين بالدين، لهذا فهم يعرضون كل ما يأتيهم من الآراء العقلية والخواطر النفسية على الدين، فإن كانت موافقة له قبلوها، وإلا ردّوها، خلافاً لغيرهم من الفرق الأخرى التي طلب أصحابها الدين بغيره، عبر استخدام الدليل العقلي وعرض كل ما يرد عليهم من بيان النص على العقل، فإن

¹ صون المنطق والكلام، ص 179.

² نفس المصدر السابق، ص 94-97.

³ المصدر السابق، ص 95-96.

استقام قبلوه، وإن لم يستقم بحسب ما يتصورونه من الدليل العقلي ردّوه أو قاموا بتأويله.

وكما قال ابن السمعاني: إن الفصل بيننا وبين «المبتدعة» هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الإتياع والمأثور تبعاً له. وأما أهل السنة فقالوا: الأصل في الدين الإتياع والعقول تبع. ولو كان أساس الدين مبنياً على المعقول؛ لاستغنى الخلق عن الوحي والأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولوجب أن لا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا، كذكر عذاب القبر، وسؤال الملكين، والحوض، والميزان، والصراط، وصفات الجنة والنار، وتخليد الفريقين فيهما، وهي أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا، إنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها¹.

أما في المجال الفقهي، فالعقل عند البيانين عاجز بمفرده عن إدراك المصالح الحقيقية للأحكام، بل يُنظر إليه بوصفه قابلاً للانحراف إلى الأهواء، وأن الاعتماد عليه استقلالاً في التشريع قد يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها، فضلاً عن كونه سبباً في اختلاف غير منضبط لغياب القواعد الحاكمة.

وتتحدد مهمة البياني في هذا السياق بإثبات أن الشريعة بيّنة وكافية لتغطية جميع شؤون الحياة، بحيث لا تخلو واقعة من حكم، إما بنص مباشر أو بدليل مستند إلى النص، كما هو مقرر عند الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى مصدر يُعوّل عليه في الحكم سوى الأهواء والميول الذاتية، في ظل عقل يُفترض فيه - وفق هذا التصور - القصور عن إدراك وجوه المصلحة والمفسدة على وجه القطع واليقين.

وينظر جماعة من الفقهاء، فإن الأحكام تابعة للمصالح الخفية، والشرع كاشف عنها، وأن العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وما هو أبعد عنه على أنه أقرب. ومن ثم فلا مناص من الرجوع إلى الشارع نفسه، لكونه محيطاً بجميع الجهات، وعالماً بكثير مما لا تصل إليه العقول البشرية. وسنتناول مناقشة هذا التصور في الحلقة القادمة (النظام الواقعي).

¹ المصدر نفسه، ص166-167 و182.

رابعاً:

يتصف الأصل المولّد لدى التفكير البياني بخصوصيتين متلازمتين يعبران في الوقت ذاته عن طبيعة الآلية المعرفية كآلية صورية: الأولى هي أن هذا الأصل له خصوصية حرفية بإعتباره قائماً على لغة النص. فالطابع الحرفي هو طابع معرفي مولّد؛ سواء من حيث فهم النص ذاته، أو من حيث ما يترتب على هذا الفهم من توليد للقضايا المعرفية الأخرى. أما الخصوصية الثانية فتتجلى في المجال الفقهي، حيث إن الشكل الحرفي للتوليد هو شكل جزئوي وتجزئي، كالذي يتبين أدناه:

1- يتميز التوليد لدى التفكير البياني بالجزئية، فهو لا يعتني بالمبادئ والقضايا الكلية عادة، لكثرة الصيغ الجزئية التي حملها النص حيال تعامله مع الأحداث والقضايا. فمع أن للبيان الفقهي صوره الكلية المنتزعة عن النص، والتي يمكن أن تُتخذ كقواعد وأصول توجيهية شمولية تتحكم في القرارات والأحكام ضمن دائرة البيان المعرفية؛ لكن ما آل إليه البيانون شيء آخر، إذ لم يظهر لديهم إهتمام لجعل الموازنة دائرة بين الأصول الكلية العامة وتلك التي تنصف بالجزئية، وذلك لعدد من المبررات كالتالي:

منها أنهم يعتبرون الجزئيات الواردة في النص تطابق الكليات ولا تعارضها مهما طال الزمن وتغيرت الظروف والأحوال. كذلك أنهم يظنون بأن التعويل على الكليات ما هو إلا ذريعة للخضوع لحكم النظر العقلي الصرف. يضاف إلى ما قد يفضي إليه الأمر من نفس الجزئيات المصرح بها عند حصول التعارض المستقطب بينها وبين الكليات، إذ لا يُحل إلا لصالح إحداها على حساب الأخرى.

وعموماً يرى البيانون أن التعويل على فئة الجزئيات يحافظ على التمسك بمقولات النص، خلافاً للتعويل على الكليات التي يطالها العقل بالإدراك والاكتشاف مباشرة، وبالتالي كان لا بد من الإعتماد على المولّدات الجزئية وترك اعتبار ما يقابلها من موجهات كلية، كالذي يتبين من موقف الفقهاء من الأحكام الخاصة بالقرض والمقدرات المالية وما إليها، كما تمت معالجتها ضمن حلقة (النظام الواقعي).

2- كما يتميز التوليد لدى التفكير البياني بالشكل التجزئي، إذ يعمل على تجزئة النص بأخذه للحكم الظاهر مع إهماله لكلا السياقين الدلالي والواقعي الذين يؤطران

مدار الحكم المنزل فيهما، ومن الأمثلة على ذلك الأحكام الخاصة بالنهي عن التصوير لكل ما له روح، ووجوب لبس الجلباب، وكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، والأحكام المتعلقة بأهل الكتاب، وغير ذلك مما عالجنه ضمن الحلقة المشار إليها قبل قليل.

إذاً، إن هذه الخصوصيات، من الحرفية البيانية والشكلية الجزئية والتجزئية، تجعل الأصل المولّد للدائرة البيانية يحمل طابع الماهية بما تنطوي عليه من سمة الكلية. فالبيان في هذه الدائرة هو بيان ماهوي كلي ممنطق، بمعنى أن جزئيات النص تتحول إلى ماهيات كلية مصوغة بمنطق داخلي، فلا تخضع - عادة - لاعتبارات العوامل الخارجية من عقل أو واقع.

إنها طريقة استعلائية، تستمد صور تفكيرها من البيان الفوقي، ثم تسقطها على الواقع دون أن تراعي ظروفه المتغيرة. فهي تتعامل مع الاعتبارات البيانية بوصفها اعتبارات ماهوية ثابتة متعالية عن حدود الزمان والمكان.

وهي تفعل الشيء نفسه في مجال العقائد والأصول، إلا أن هذا المجال يختص غالباً بالقضايا الغيبية، فلا يثير إشكالية مباشرة مع الواقع، بل تنحصر إشكاليته في مجادلة العقل المجرد، كالذي نبّهت عليه الدائرة العقلية. وتبقى الإشكالية مع الواقع مناطة بالمجال الفقهي للتماس بينهما.

ومن أبرز الإشكاليات التي يعانيتها المجال الفقهي وفق المنهج البياني، افتقاره إلى الحس التاريخي والسياسي والاجتماعي والنفسي، وهي عوامل يُفترض أن تؤثر في صياغة الحكم الشرعي. كما أن الفقه البياني كثيراً ما يتسم بالنقص والعجز عن مواكبة تغيرات الواقع، خصوصاً الواقع الحديث الذي فرض طائفة من الأحكام الجديدة التي لم يألّفها الفهم البياني.

يضاف إلى ذلك أن فهمه للنص لا يتقوم عادة بإعتبارات الظروف الخاصة بشبه الجزيرة العربية في عصر الرسالة، ولا يعوّل كذلك على مقاصد الشريعة وتأثيرها في تغيير الأحكام، ولا على تحولات الواقع وآثارها، إلا مضطراً عند الحاجة القصوى، كما فصلنا الحديث عنه ضمن (النظام الواقعي).

خامساً:

يقوم النهج البياني - في الأصل - على الزعم القائل بتحقق الوضوح والكفاية في لغة النص الديني. فالبيانين يبررون نهجهم بما يدّعون من الوضوح والكفاية في الكتاب والسنة لكل ما يحتاج إليه المسلم لفهم الدين.

وسبق للشافعي أن صرح قائلاً: ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها¹.

وكان ابن حزم يعلن في كثير من المناسبات تحقق ذلك دون حاجة لأي اعتبارات خارجية. فعنده إن النص بيّن تماماً، وهو يكفي لسد حاجات المسلم، سواء في الأصول أو الفروع، حيث اعتبر النصوص محيطة بجميع الحوادث. وقيل إنه تمسك بذلك ربما لقول أحمد بن حنبل: ما تصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغنيك عنه². أما القرآن الكريم فقد أنكر أن يكون فيه تشابه؛ بإستثناء الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، والأقسام الواردة في مثل هذه الأوائل³.

ومثل ذلك صرح ابن تيمية بتحقق الوضوح والكفاية في النص، واعتبر أن النبي (ص) قد بيّن جميع الدين؛ أصوله وفروعه، ظاهره وباطنه، علمه وعمله⁴. وأشار إلى أن القرآن الكريم بيّن واضح، ولذلك جعل الاعتماد عليه أعلى مراتب التفسير وأصحها، وهو تفسير القرآن بالقرآن، إذ ما أجمل في موضع فقد فُسّر في موضع آخر. ثم يأتي بعد ذلك تفسير القرآن بالسنة، بوصفها شارحة له ومبيّنة لمعانيه، ثم أقوال الصحابة، وأخيراً أقوال التابعين⁵.

وعلى العموم عدّ ابن تيمية الخطاب الديني بيّناً بعضه يفسر البعض الآخر دون حاجة إلى من يكمله أو يبينه. لذا رفض المحاولات العقلية التي تُسقط المعاني

¹ الشافعي: الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص20. كذلك: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الباب الحادي عشر، ص40.

² البحر المحيط، فقرة 1256.

³ ابن حزم الأندلسي: الأحكام في أصول الأحكام، قوبل الكتاب على نسخة أشرف على طبعها أحمد شاكر، 1345هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص48. كذلك القسم الثاني من حلقة: نُظم التراث.

⁴ مجموع فتاوى ابن تيمية، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج19 (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

⁵ ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

الأجنبية على الخطاب¹. كما اعتبر «أن الرسول بلغ البلاغ المبين وبيّن مراده وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه أنه يحتاج إلى التأويل الإصطلاحي الخاص، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر؛ لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان مراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين؛ الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرّق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي»².

كما اعتبر بعض آخر، أن الوضوح والكفاية ليسا في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية، بل في نصوص الأئمة من أهل البيت، كالذي عليه الطريقة الإخبارية بزعامة محمد أمين الإسترابادي. فنصوص القرآن والسنة بنظر هذا المحدث كلها متشابهة تحتاج إلى بيان، وبالتالي فهي بحاجة إلى نصوص الأئمة التي عدّها بيّنة وكافية لكل ما يحتاج إليه المكلف من الأمور الدينية. وإن كان الفيض الكاشاني من الإخبارية إعتراض على هذا المبنى، ولم يجد فارقاً في البيان والوضوح بين ما يعود إلى نص الأئمة، وما يعود إلى الكتاب والسنة.

وعموماً يرى البيانون بأن طبيعة البيان تدعو إلى القطع والإطمئنان، وقد كان السلف يلجئون إليه ليستخلصوا منه الدلالات الواضحة القاطعة. فالخطاب واضح ومفيد للقطع والإطمئنان، وهذا ما أشار إليه الشافعي في رسالته ليؤكد قوة البيان وحيويته لكل من يعرف لسان العرب، وأن الاجتهاد الذي يتضمن الظن كما دعا إليه السلف لم يكن موضوعه النص، بل ما لا نص فيه. أما الخلف فقد انقسموا بين اعتبار الخطاب مفيداً للقطع، وبين إعتباره مفيداً للإحتمال، فذهب العقليون منهم إلى تبني الأخير؛ تعويلاً على ما اطلقوا عليه المعارض العقلي. وعلى العكس من ذلك ذهب أصحاب البيان إلى اعتبار دلالات الخطاب واضحة وقطعية؛ باستثناء ما اختص الله به من علم خاص. لذلك حسبوا أنفسهم لا يقعون في الخلاف، على عكس غيرهم من أتباع الدوائر الأخرى.

¹ ابن تيمية: إقتضاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة، ص451. وقاعدة جليّة في التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ص41.

² ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، شبكة المشكاة الإلكترونية، الجزء الأول، ضمن الوجه الأول من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

وكما قال ابن السمعاني وهو يصف أهل البيان والحديث: «مما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق؛ انك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم مع إختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد وفعلهم واحد، لا ترى بينهم إختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما وإن قلّ، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم نقلوه عن سلفهم، وجدته كأنه جاء من قلب واحد وجرى على لسان واحد وهو على الحق دليل أبين من هذا.. وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً وأحزاباً لا تكاد تجد إثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد.. وكان السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف، وأهل البدع أخذوا الدين من المعقولات والأراء فأورثهم الإفتراق والإختلاف»¹.

لكن من حيث التحقيق، نعتبر هذا القول غير صحيح، ذلك أن البيانين وأصحاب الحديث هم أيضاً قد اختلفوا حول فهمهم لقضايا العقيدة، واعترض بعضهم أحياناً على ما قبله الآخر من النقل. وينطبق هذا الحال حتى على علماء السلف أنفسهم، كما سيتضح لاحقاً.

إذاً، من وجهة نظر الدائرة البيانية، يتحدد البيان مقابل العقل بعدد من الاعتبارات، منها: اعتبار القطع قبال الظن، والمحكم قبال المتشابه، والحقيقة قبال المجاز، والتفسير قبال التأويل، والخبر قبال الرأي، والافتداء بالسلف قبال الخلف، والعمل بالإتباع قبال الإبتداع.

وحقيقة الأمر أن ما يتحدث عنه البيانين من تحقق الوضوح والكفاية في النص؛ إنما ينطبق على عصر الرسالة الدينية، أما خارج دائرة هذا العصر فيحتاج إلى دليل. صحيح أن البيانين يستشهدون على مدعاهم من الوضوح والكفاية بالنصوص الدينية من قبيل قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل/ 89، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ (الانعام/ 38، ونحوها من النصوص؛ لكن كما سيتبين لنا في حلقة (النظام الواقعي) أن هذه الآيات لا تفيد

¹ صون المنطق والكلام، ص 167-168.

التفصيل إلا في القدر الدال على المبادئ العامة، أو أنها مختصة بمرحلة نزول الوحي، بدلالة أن الكثير من الآيات التي ظاهرها الإطلاق والعموم إنما تتحدث عن تلك الحقبة من العصر الذهبي، وقد ثبت بما لا يقبل الشك أنها لا تشمل سائر العصور اللاحقة.

لذلك دار النقاش حول حجية الخطاب الديني بالنسبة لغير المشافهين به من أبناء العصور التالية، فما كان بيّناً آنذاك؛ لم يعد كذلك في الأزمنة المتأخرة، وما كان كافياً لواقع ما؛ لم يعد كافياً لواقع مغاير. الأمر الذي يدل على ما للواقع من دور وتأثير على مسألة الوضوح والكفاية. فقد تمّ إنزال الخطاب الديني في سياق محدد زماناً ومكاناً، وظهر بينهما من التفاعل والجدل ما هو معلوم، لكن لما زال الواقع وغاب؛ فقد أصبح النص مجرداً لا يعكس تمام الصورة التي كانت مرسومة في ذلك العصر. وبالتالي بات الفهم مستنداً إلى فردية النص دون شراكة الواقع، وأضحى من المعلوم أن غياب هذا الشريك قد أفضى إلى فقدان الوضوح والكفاية، ما دام النص قد انفرد وتجرد.

وفي جميع الأحوال، يتوقف الوضوح والكفاية على الشراكة الثنائية بين (النص والواقع)، وأن غياب أحدهما يعني غياباً للوضوح والكفاية. وأصبح الاجتهاد ضرورة لا غنى عنها لتعويض ما فات من هذا التفاعل، وهو الدرس الذي وعاه الفقهاء جيداً كما سنعرف لاحقاً!

سادساً:

على الرغم من أن البيانيين يبررون مسلكهم استناداً إلى وضوح وكفاية النص الديني، إلا أنهم يواجهون مشكلتين تخصان الفقه والفروع، إحداهما أن الممارسة الفقهية لا تدعي تحصيل القطع في الأحكام، فهي عادة ما تقر بظنية الحديث سنداً ودلالة، فكيف يُوفق بين هذا الحال وما يُدعى من الوضوح البياني؟

وهم يجيبون عن هذه الإشكالية بأن مبرر الممارسة الفقهية قائم على إحراز الحجة القطعية حتى لو أفضى الحكم إلى الظن. وبرأيهم أن هذا الإحراز حاصل، وبالتالي تظل هذه الممارسة قائمة على الوضوح من دون نظر قاصد إلى مقصد

كلي أو واقع أو عقل. فهذا هو معنى الوضوح البياني، وهو لا يقتضي حالة القطع لدى ممارسة الفهم والتوليد.

أما المشكلة الأخرى فتتعلق بالكفاية البيانية ولها ارتباط بالواقع غير المحدود، إذ كيف يمكن تغطية ذلك والنصوص محدودة؟

وبعبارة ثانية: من أين تستمد الدائرة البيانية التفصيل الذي يغطي كافة شؤون الواقع ومتغيراته؟ فمن المعلوم أن هذه الدائرة لا تواجه مشكلة حول الأصول والعقائد، باعتبارها غيبية يكفيها ما جاء حولها من بيان النص دون حاجة إلى إضافات أخرى من الرأي والعقل. لكن المشكلة تنحصر في الفقه لإرتباطه المباشر بالواقع غير المحدود.

فمع أن مصادر التشريع تُعدّ أربعة أو خمسة، وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والاجتهاد بألوانه المختلف حولها، وأخيراً العقل كما هو عند الأصوليين من المذهب الإمامي، إلا أنه ليس لجميع هذه المصادر علاقة بالتفصيل الذي تعوّل عليه الدائرة البيانية لتغطية تغيرات الواقع، بل ينحصر التفصيل في عدد قليل منها. فهو لا يتحدد بالقرآن الكريم، لإعتراف الجميع بأن آياته الخاصة بالفقه والأحكام ليست كثيرة أو كافية. كما أن موارد الإجماع قليلة، ومثله العقل الذي اعتمد عليه الأصوليون من المذهب الإمامي. لذا لم يبقَ إلا الحديث والاجتهاد. وقد اقتصر البعض على الحديث وحده منكرًا الحاجة إلى الاجتهاد بحجة أنه لا يتمتع بالحجية والمشروعية الدينية، كما هو موقف التيار الإخباري في الوسط الشيعي. لكن الغالبية العظمى مالت إلى الاعتماد على المصدرين معاً، ورأت فيهما كفاية لتغطية مستجدات الواقع، وتبرير العمل الفقهي من الناحية الدينية.

لكن يبقى السؤال المطروح: هل لهذين المصدرين ما يكفي من الحجية ليُعَوّل عليهما في تسديد حاجات الواقع؟ وهل يحملان من الوضوح ما يتمنّاه أصحاب البيان؟ إذ تتحدد الاعتبارات التي يقوم عليها الأصل المولّد؛ في كل من الكفاية التفصيلية والوضوح البياني، فلو قبلنا هذين الاعتبارين لكُنّا مسلمين بصحة الأصل المولّد القائم عليهما، لكن الإعتراض عليهما سينسحب بالضرورة على الأصل ذاته. وهذا ما سنتعرف عليه خلال الفصلين الآتيين..

التنظير لمسألة الوضوح

يعد ابن تيمية أبرز البيانين الذين نظّروا لمسألة الوضوح في النص الديني. وقد دلل على هذه المسألة بمبدئين، أحدهما يتعلق باللغة وتقسيمها إلى حقيقة ومجاز، والآخر يرتبط بالتفسير والتأويل. ونطلق على الأول مبدأ الحقيقة، وعلى الثاني مبدأ التفسير. ومن الواضح إن المبدأ الأخير قائم على الأول. وسنتعرف على التنظير الخاص بكلا المبدئين الأنفي الذكر كالتالي:

1- مبدأ الحقيقة اللغوية والوضوح

تدور الإشكالية المطروحة في هذا السياق حول ما إذا كانت لغة النص قائمة على الحقيقة أم على المجاز. فقد قدّم ابن تيمية، ومن بعده تلميذه ابن القيم، عدداً من الاعتراضات التي تنفي وجود المجاز في اللغة، معتبرين أن اصطلاح «المجاز» بالمعنى المقابل لـ «الحقيقة» لم يكن متداولاً في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، وأن إطلاق هذا الاصطلاح لم يظهر إلا بعد نهاية القرن الثاني على الأقل.

ومن الناحية التاريخية، رأى ابن تيمية أن الإمام الشافعي (المتوفى سنة 204هـ)، رغم كثرة مصنفاته ومباحثه مع محمد بن الحسن، لم يأتِ على ذكر لفظ «المجاز» مطلقاً، بل إن رسالته في أصول الفقه خلت تماماً من هذا اللفظ. كذلك لم يُنقل عن الأئمة تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز فيما دونوه.

ويُعد أبو عبيدة معمر بن المثنى (المتوفى سنة 209هـ) أول من استخدم لفظ «المجاز»، وذلك في كتابه (مجاز القرآن)، لكن قصد به تفسير الكلمة، لا ما يقابل الحقيقة في الاستعمال.

كما ورد في كلام الإمام أحمد بن حنبل (المتوفى سنة 241هـ) ما يشير إلى هذا المعنى؛ إذ قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إني معكم﴾ إنه من مجاز اللغة، أي مما يجوز في اللغة ولا يُعد من ممتنعاتها، دون أن يقصد أن هذا الاستعمال ليس على وجه الحقيقة أو مستعمل في غير ما وضع له.

وقد تمسّك بهذا المعنى من نسب إلى الإمام أحمد القول بوجود المجاز في القرآن، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وابن الخطاب، وغيرهم. في حين أنكر آخرون من أتباعه هذا القول، مثل أبي عبد الله بن حامد، وأبي الحسن الجزري، وأبي الفضل التميمي.

والأمر نفسه نجده لدى المالكية؛ فكثير من متأخريهم صرّح بوجود المجاز في القرآن، بينما لم يُعرف عن متقدميهم؛ مثل ابن وهب وأشهب وابن القاسم، أي استخدام لهذا اللفظ. بل إن بعضهم كابن خواز منداد البصري صرّح بنفي المجاز، كما صرّح بذلك داود بن علي الأصبهاني وابنه أبو بكر، ومنذر بن سعيد البلوطي. ويُحكي عن الإمام أحمد روايتان في هذا الشأن.

أما تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، أو أخذ المجاز بغير المعنى السابق، فقد عدّه ابن تيمية حادثاً بعد القرون الثلاثة الأولى، وكان منشأ التقسيم راجعاً للمعتزلة والجهمية وغيرهم من المتكلمين، وأشهر ضوابطهم قولهم: إن الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً، ويطلق على ذلك المواضعة، ثم زاد بعضهم في العرف الذي وقع به التخاطب، لتدخل الحقائق الثلاث: اللغوية والشرعية والعرفية¹.

هكذا اتخذ ابن تيمية موقفاً مضاداً لطريقة العقليين حول مسألة المجاز وعلاقتها بفهم النص الديني. فهو كما عرفنا يميز في استخدام لفظ المجاز بين ما كان عليه عند الأوائل، وبين ما استحدثه المتأخرون من معنى، إذ المقصود به عند الأوائل ما يجوز استخدامه في اللغة. لكن المتأخرين من أصحاب الدائرة العقلية ابتدعوا له معنى جديداً يتعدى الاستخدام الخاص بالحقيقة، فكان اللفظ عندهم إما أن يدل على الحقيقة، أي اعتبار اللفظ موضوعاً لمعنى محدد، أو يدل على المجاز، بمعنى تجاوز هذه الحقيقة، أي اعتبار اللفظ موضوعاً لمعنى آخر غير ذلك المحدد، أو هو كما يراه العقليون عبارة عن صرف اللفظ من معناه الأصلي المتواضع عليه إلى معنى آخر يجوز استخدامه في الكلام.

¹ ابن تيمية: الايمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م، ص 80. ورسالة في الحقيقة والمجاز، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته ولا فقراته). ومحمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام 13، مصر، ص 242-243.

وعليه لم يعترض ابن تيمية على المعنى الأول للفظ المجاز، بل إعتراض على معناه الأخير، إذ اعتبر تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز مبتدعاً غرضه تبرير تأويل النصوص وإخراجها عن ظاهرها بدعوى المعارضة مع العقل.

لكن على خلاف ما زعمه ابن تيمية؛ نقل ابن الرفعة نص ما يقوله الشافعي في كتابه (الأم)، وهو يعبر عن جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وحمله عند الإطلاق عليهما. إذ أشار ابن الرفعة إلى أن ذلك ما ذهب إليه الشافعي في (الأم)، وذلك بمناسبة الكلام (فيما إذا عقد لرجلين على امرأة ولم يعلم السابق منهما)¹.

كما نقل إمام الحرمين الجويني وابن القشيري أن ذلك هو ظاهر إختيار الشافعي، فإنه قال في مفاوضة له في آية اللمس: هي محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى الوقاع مجازاً. وأضاف آخر بأن الشافعي احتج بقوله تعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ على جواز العبور في المسجد لقوله: ﴿إلا عابري سبيل﴾ وقال: أراد مواضع الصلاة، وحمل اللفظ على الصلاة وعلى مواضعها، ودلّ على الصلاة قوله: ﴿حتى تعلموا﴾، وعلى مواضعها قوله: ﴿إلا عابري سبيل﴾ (النساء/ 43) فحمل اللفظ على حقيقته ومجازه².

والشافعي في (الرسالة) رأى أن معنى (القرية) كما في قوله تعالى: ﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت﴾ (الأعراف/ 163) هو أهل القرية. فعلى حد قوله إن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، بل أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون.

ومثل ذلك رأى الشافعي في قوله تعالى: ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين﴾ (الأنبياء/ 11)، أن المعنى هو أهل القرية دون منازلها التي لا تظلم. وعلى هذه الشاكلة قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنّا فيها﴾ (يوسف/ 82)³. في حين رأى ابن تيمية أن مثل هذه الآيات لا تدل على المجاز، واعتبر القرية في القرآن تأتي بمعنى الساكنين⁴. وهو خلاف ما سبق إليه الشافعي.

¹ البحر المحيط، فقرة 393.

² المصدر السابق، فقرة 393.

³ الشافعي: الرسالة، ص 64-62.

⁴ ابن تيمية: كتاب الايمان، ص 101-102.

كما يبدو أن ما قاله أحمد بن حنبل في تعليقه على بعض النصوص القرآنية أنه من مجاز اللغة؛ هو مما يقابل الحقيقة، لا كما زعم ابن تيمية من أن قصده هو مما يجوز في اللغة.

ويؤيد هذا الفهم أن عدداً من المعاصرين لابن حنبل، كداود الأصبهاني وابنه وغيرهما، أنكروا وجود المجاز في اللغة، ومن ثم في القرآن والحديث. وهذا الإنكار يدل على أن مفهوم المجاز بوصفه مقابلاً للحقيقة كان معروفاً ومتداولاً في ذلك العصر، وإلا لما كان لإنكارهم معنى، خلافاً لما ادّعاه ابن تيمية.

ويشهد على ذلك ما استدلل به ابن سريج في مناظرته مع أبي بكر بن داود الأصبهاني، إذ يظهر من استدلال ابن سريج أن الخلاف كان حول تقابل المعنيين: الحقيقة والمجاز¹.

من جهة أخرى، يرى ابن تيمية أن اللفظ إذا جُرد من أي سياق وقيد، فإنه لا يدل - غالباً - على معنى معين، بل يحتاج إلى إضافة أو تركيب يمنحه الدلالة المطلوبة. فمثلاً ليس لمفهوم (الرأس) من معنى محدد، لكن يكون له هذا المعنى عندما يدخل في عبارة أو يضاف إلى مضاف آخر، كقولنا: رأس دابة، ورأس مال، ورأس قوم، ورأس العين، ورأس الأمر... الخ².

ويأتي هذا الرأي على خلاف ما يقوله أصحاب الدائرة العقلية من أن للفظ المجرد معنىً مستقلاً هو معناه الحقيقي، وأنه إذا دخل في عبارة مفيدة قد يتحول المعنى إلى المجاز.

وفي هذا الإطار، يعرض الأمدي محاولة لإثبات وجود المجاز في اللغة مقابل الحقيقة، مستشهداً باستعمالات أهل اللغة، كإطلاقهم اسم الأسد - مثلاً - على

¹ قيل إن ابن سريج استدلل على أبي بكر بن داود بقوله تعالى: ﴿لَهَدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيعَ صَلَوَاتٍ﴾ (الحج/40)، فقال: الصلوات لا تهدم، وإنما أراد به مواضع الصلوات، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز فحذف المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه، قال: فلم يكن له جواب. وعلق على ذلك الشيخ أبو إسحاق بما ذكره أبو عبيد في كتاب (الأموال) من أن الصلوات بيوت تبنى في البراري للنصارى يصلون فيها في أسفارهم تسمى صلواتاً، فعربت صلوات، ومنه قوله تعالى ﴿لَهَدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيعَ صَلَوَاتٍ﴾ إنما أراد هذه البيوت على ما يروى في التفسير. وقد اعتبر الزركشي أن ذلك غريب، وعليه فلا حجة على داود إذ لا مجاز حينئذ (البحر المحيط، فقرة 418-419).

² الايمان، ص80. ومختصر الصواعق المرسله، ص243.

الإنسان الشجاع، والحمار على الإنسان البليد، وقولهم ظهر الطريق ومنتها، وفلان على جناح السفر، وشابت لمة الليل، وقامت الحرب على ساق، وكبد السماء، وغيرها من العبارات.

وكل هذه العبارات تدل على المعنى المجازي، إذ تُستعمل الألفاظ في غير ما وُضعت له ابتداءً. إذ في الأصل تُعدّ حقيقية، أي أنهم يطلقون تلك الألفاظ مجردة فتأتي مفهومة على معانيها الحقيقية، أو هكذا تتبادر إلى الذهن بمجرد السماع، فإن لفظ الأسد حقيقة في السبع المفترس، والحمار في البهيمة، والظهر والمتن والساق والكبد في الأعضاء المخصوصة بالحيوان، واللغة في الشعر إذا جاوز الأذن¹.

وقد ردّ ابن تيمية على ذلك، بأن اللفظ عندما يُركّب تركيب مزجٍ أو إسناد أو إضافة فإنه يكون غير اللفظ المجرد من حيث المعنى، فلا هذا هو ذاك، ولا ذاك هو هذا، ومثله كالفارق بين الخمسة كلفظ مجرد، وبين الخمسة عشر كلفظ مركّب، حيث لا يعقل أن يقال أن الخمسة في الخمسة المجردة من الإضافة تفيد المعنى الحقيقي، وأنها في الخمسة عشر تفيد المعنى المجاز، حيث إن هذا اللفظ ليس هو ذاك رغم وجود الخمسة في الموضعين. وكذا بالنسبة إلى قول اللغويين: جناح السفر والذل وظهر الطريق، حيث في كل تركيب حقيقته الخاصة به، ولا علاقة له باللفظ المجرد. فهذه الأسماء المذكورة، مثل لفظ: الظهر، والمتن، والساق، والكبد، لا يجوز أن تستعمل في اللغة إلا مقرونة بما يبين المضاف إليه، وبذلك يتبين المراد. فقولك: ظهر الطريق ومنتها، ليس كقولك: ظهر الإنسان ومنتها، بل ولا كقولك: ظهر الفرس ومنتها، ولا كقولك: ظهر الجبل. كذلك كبد السماء ليس مثل كبد القوس، ولا هذان مثل لفظ كبد الإنسان. كما رأى ابن تيمية أنه سواء ثبت وضع متقدم للفظ على الإستعمال، أو كان المراد بالوضع هو ما عرف من الإستعمال، فعلى التقديرين أن اللفظ المضاف لم يوضع ولم يستعمل إلا في معناه المناسب دون غيره، وبالتالي لا يحتاج لفهمه أن تكون هناك قرينة غير ما عليه من الإضافة².

¹ ابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، ضمن فصل حول حجة المثبتين للمجاز.

² المصدر السابق.

هكذا يتبين أن الدائرة البيانية تقوم أساساً على مبدأ البيان اللغوي، وأن البيان - بحسب تصورهما - يقتضي حمل الألفاظ على حقائقها الظاهرة لا على مجازاتها وتأويلاتها البعيدة، بخلاف ما يذهب إليه أتباع الدائرة العقلية الذين يفسحون المجال للمجاز متى اقتضته الاعتبارات العقلية. ومن ثمّ يتجسد جانب مهم من الصراع بين الدائرتين في النزاع حول حدود الحقيقة والمجاز في فهم النصوص الدينية.

فاعتبار لغة النص لغة مجازية قابلة للتأويل يفتح الباب أمام المنهج العقلي ويمنحه دوراً حاكماً في توجيه الدلالة، بينما يؤدي اعتبارها لغةً حقيقية ظاهرة إلى ترسيخ المنهج البياني القائم على الاكتفاء بما تدل عليه الألفاظ في ظاهرها. وعليه فإن النص - وفق الرؤية البيانية - يمتلك دلالة محددة وواضحة بذاته، ولا يحتاج في فهمه إلى مرجع عقلي خارجي يعيد تشكيل معناه، كما أن وضوحه هذا يحدّ من مساحة التشابه والاحتمال التي يؤكدّها الاتجاه العقلي.

لكن لنا على ذلك وقفة نقدية من جهتين كالتالي:

فمن جهة، لو أخذنا بوجهة نظر ابن تيمية من أن الصحيح في معنى لفظ المجاز هو الجواز في استخدام اللغة، فإن ذلك سوف لا يضر بممارسة الدائرة العقلية للتأويل، فهي كثيراً ما تبدي استخدام اللغة لمعنى اللفظ الذي تأول به مراد النص. فمثلاً إنها تستشهد على معنى (الإستواء) بالاستيلاء بعدد من أبيات الشعر الجاهلي، ونفس الشيء تفعله عندما تأول آيات الصفات الأخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَجُوه يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (القيامة/ 22-23)، حيث ترى أن معنى (ناظرة) لها دلالة على الانتظار، وتستشهد على ذلك ببعض أبيات الشعر¹.

وعليه فإن أصحاب هذه الدائرة عادة ما لا يمارسون التأويل كيفما كان، وإنما بحسب ما يعتقدون أنه وارد في استخدام اللغة.

بل إذا كان مبرر العقلين في التأويل هو وجود المعارض العقلي، فإن قريباً منه قد يحدث قليلاً مع أصحاب الدائرة البيانية، ومن ذلك تأويل ابن تيمية لجملة من النصوص لمعارضتها للوجدان العقلي تارة، وللحس تارة أخرى. وبالتالي يصبح

¹ لاحظ مثلاً: شرح الأصول الخمسة، ص245.

الخلاف حول ما إذا كان هناك تقسيم للفظ إلى حقيقة ومجاز أو لم يكن؛ خلافاً نظرياً لا يؤثر على الممارسة الفعلية لكلا الدائرتين العقلية والبيانية.

ومن جهة أخرى، نُقل عن ابن تيمية اعترافه بعدم إنكار التقسيم اللفظي إلى حقيقة ومجاز. كذلك أقرّ تلميذه ابن القيم في بعض المواضع بهذا التقسيم. وهو ما يُعدّ تراجعاً ضمناً عن الموقف الصارم الذي تبنياه في معارضتهما للدائرة العقلية، الأمر الذي يقوّض الأساس الذي بُني عليه هذا الاعتراض ابتداءً، ويهدم ما شيداه من نفي للمجاز.

ومن ذلك ما نُقل عن ابن تيمية أنه لا يمانع من التأويل والمجاز، لا سيما عندما يرد ذلك عن السلف، إذ قال في بعض فتاويه: «نحن نقول بالمجاز الذي قام دليله، وبالتأويل الجاري على نهج السلف، ولم يوجد في شيء من كلامنا وكلام أحد منّا إنباً لا نقول بالمجاز والتأويل، والله عند لسان كل قائل. ولكن ننكر من ذلك ما خالف الحق والصواب وما فتح به الباب إلى هدم السنة والكتاب واللاحق بمحرقة أهل الكتاب. والمنصوص عن الإمام أحمد وجمهور أصحابه أن القرآن مشتمل على المجاز، ولم يعرف عن غيره من الأئمة نص في هذه المسألة، وقد ذهب طائفة من العلماء من أصحابه وغيرهم، كأبي بكر بن أبي داود وأبي الحسن الخريزي وأبي الفضل التميمي وابن حامد فيما أظن وغيرهم، إلى إنكار أن يكون في القرآن مجاز، وإنما دعاهم إلى ذلك ما رأوه من تحريف المحرفين للقرآن بدعوى المجاز، فقابلوا الضلال والفساد بحسم المواد، وخيار الأمور التوسط والإقتصاد»¹.

كذلك وضع هذا الشيخ شروطاً أربعة للتأويل، وبعضها يقوم على أصل التقسيم اللفظي إلى الحقيقة والمجاز، وهي كالتالي:

1- أن يكون اللفظ مستعملاً بالمعنى المجازي، حيث إن الكتاب والسنة وكلام السلف جاؤوا باللسان العربي المبين، ولا يجوز أن يراد منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها، لذا لا بد أن يكون المعنى المجازي مما يراد به اللفظ، وإلا استطاع كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى ناسخ له، وإن لم يكن له أصل في اللغة.

¹ محمد جمال الدين القاسمي: تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، دار احياء الكتب العربية، رقمه وخرّج آياته وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، ج17، ص6156.

2- أن يكون هناك دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا فإذا كان استعمال اللفظ محتملاً للحقيقة والمجاز على السواء، فلا يصح حمله على المجاز ما لم يتم دليل يوجب العدول عن الحقيقة، وهو ما عليه إجماع العقلاء في باب الدلالات. وعليه فإذا دُعي إلى وجوب صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد من دليل قاطع، عقلي أو سمعي، يقتضي هذا الصرف ويُستوَّغ حمله على المعنى المجازي دون غيره.

3- لا بد أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن المعارض الديني، وإلا إذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة هي المراد، امتنع تركها.

4- إن الرسول (ص) إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلا بد أن يبين كلامه وأنه لم يرد حقيقته بل أراد مجازه، سواء عيَّنه أو لم يعيَّنه، لا سيما الخطاب العلمي الذي يراد منه الاعتقاد دون عمل الجوارح. وبالتالي لا يجوز أن يتكلم النبي بكلام ويفهمه الآخرون خلاف ظاهره؛ ما لم يأتوا بالدليل الذي يمنع حمله على الظاهر، حيث إما أن يكون الدليل عقلياً مثل قوله تعالى: ﴿واوتيت من كل شيء﴾ (النمل/ 23)، وقوله: ﴿خالق كل شيء﴾ (الزمر/ 62)، حيث يعلم المستمع أن الخالق لا يدخل في هذا العموم.. أو يكون الدليل سمعياً مثل بعض الدلالات السمعية التي تصرف الأخذ بظواهر بعض النصوص¹.

وعلى هذه الشاكلة رأى ابن القيم أن صرف اللفظ إلى مجازه لا يتم إلا بعد أربعة مقامات، وبدونها تصبح الدعوى باطلة، وهي كما يلي:

أحدها: بيان إمتناع إرادة الحقيقة.

الثاني: بيان صلاحية اللفظ لذلك المعنى الذي عيَّنه وإلا كان مفترياً على اللغة.

الثالث: بيان تعيين ذلك المجلد إن كان له عدة مجازات.

الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة².

¹ ابن تيمية وجهوده في التفسير، ص 160-161.

² ابن القيم: بدائع الفوائد، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، ضمن فقرة: فائدة: تجرد اللفظ عن جميع القرائن الدالة على مراد المتكلم ممتنع في الخارج (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

كذلك اعتبر ابن القيم أن المجاز والتأويل لا يدخلان في المنصوص، وإنما في الظاهر المحتمل له، ورتّب على هذا الاعتبار قاعدة تمكّن من معرفة اللفظ المنصوص (المبين) بأمرين:

الأول: عدم احتمال اللفظ لغير معناه وضعاً، كالعشرة.

والثاني: ما أطرّد استعمال اللفظ على طريقة واحدة في جميع مواردّه، إذ في هذه الحالة يصبح نصاً في معناه لا يقبل تأويلاً ولا مجازاً.

وقد عدّ هذه القاعدة نافعة للدلالة على خطأ الكثير من التأويلات التي لاحت النصوص المطردة الإستعمال، حيث رأى أن التأويل مناط بالظاهر الشاذ المخالف لغيره، والغرض منه موافقة الغير، في حين إذا اطرّدت النصوص كلها على وتيرة واحدة فإنها تصير بمنزلة النص وأقوى، ويكون تأويلها ممتنعاً¹.

وبهذا يفهم أن ابن القيم يقرّ بوجود المجاز ويقبل التأويل، ولو على نحو استثنائي يُعبر عنه باللفظ الشاذ أو غير الغالب. ومن ثمّ استدلّ على اللفظ المنصوص وميّزه عن غيره، وهو ما يدل على أن التمييز بين الحقيقة والمجاز حاضر في بنائه الاستدلالي. إذ لولا الإقرار بهذا التفريق لما كان ثمة حاجة إلى التمييز بين المنصوص وغيره، أو إلى إقامة الدليل على تعيين أحد المعنيين دون الآخر.

كما نُسب لابن القيم كتاب اسمه (الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان) قال فيه: «إعلم وفقنا الله وإياك إن اللفظ إذا استعمل فيما وضع له فهو حقيقة، وإن استعمل في غير ما وضع له فهو الموكل، وإن كان لمناسبة فإن حسن فيه أداة التشبيه فهو مجاز التشبيه، وإن لم يحسن فيه إظهار أداة التشبيه فهو إستعارة». وقد اعترف بأن العرب كانوا يستخدمون المجاز أكثر من الحقيقة².

¹ بدائع الفوائد، ج1، ضمن فقرة: فائدة: المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص.
² عن: منصور محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية في القاهرة، الطبعة الأولى، 1970م، ص37-39. علماً بأن الكتاب المنسوب لابن القيم ليس له ذكر في مؤلفاته المعروفة، وإن كان كتابه (بدائع الفوائد) قد ذكر فيه ما يدل على الإعراف بتقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز، كالذي استشهدنا به في المتن.

2- مبدأ التفسير والوضوح

بنى ابن تيمية اطروحته في التفسير طبقاً لما سلّم به من كون اللغة قائمة على الحقيقة؛ ناكراً تقسيمها إلى حقيقة ومجاز. واعتبر النص يمتاز بالحقيقة والوضوح وكفاية المعنى. وآل به هذا الحال إلى أن يردّ على الدائرة العقلية التي ترى التشابه في أصناف كثيرة من النص الديني، وعلى رأسها مسألة الصفات الإلهية.

وبرر موقفه هذا بالتعويل على مسلك السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم، فرأى أنه ليس فيهم أحد جعل تلك الصفات أو غيرها من المتشابه الذي تنص عليه آية المتشابهات. كما ليس منهم أحد نفى العلم بها أو جعلها بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم، ولا أنهم قالوا إن الله أنزل كلاماً لا يفهم أحد معناه، بل قالوا في أحاديث الصفات: تمر كما جاءت، ونهوا عن تأويلها كما يفعل أصحاب الدائرة العقلية كالجهمية وغيرهم. أي أنهم نهوا عن صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره، وهو التأويل بحسب عرف المتأخرين.

وقد اعتبر ابن تيمية أن هذا المعنى من التأويل هو غير المعنى الوارد في آية المتشابهات، والتي جاء فيها أن الله استأثر بعلم تأويل المتشابهات.

وأشار إلى أن طوائف من أصحابه أخطأوا عندما ظنوا أن المقصود بالتأويل في هذه الآية هو التفسير والمعنى، فاعتبر هذا الفهم يفضي إلى التسليم بما يقوله أصحاب الدائرة العقلية، حيث يصبح للآية تفسير لا يعلمه إلا الله، ومن ثم فإن هذا الكلام يخالف - برأيه - ما عليه السلف الذين كانوا يعرفون معاني النصوص بما فيها معاني الصفات وغيرها مما يعدها الآخرون أنها من المتشابهات، فهم على علم بتفسير النصوص الدينية لكنهم يجهلون الكيفية الخارجية لقضايا المتشابهات، وهو المقصود بالتأويل المذكور في تلك الآية، إذ جاءت هذه اللفظة بمعنى محدد غير ما يراه أصحاب الدائرة العقلية، بدلالة أن حبر الأمة ابن عباس كان ممن يقول بأنه لا يعلم تأويله إلا الله، لكنه كان يجيب مجاهداً عن كل آية في القرآن ويفسرها له¹.

وبرأي ابن تيمية أن للتأويل أكثر من معنى، حيث ميّز بين ثلاثة معان أشار إلى بعضها القرآن الكريم، وذلك كالتالي:

¹ ابن تيمية: الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ص 59-60.

أحدها: بمعنى صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقتزن به، وهو المذكور في عرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثه والمتصوفة ونحوهم. أما المعنيان الآخران فقد نسبهما إلى ما تعارف عليه عند السلف، كما سيأتي خلال الفقرتين التاليتين..

الثاني: بمعنى تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه؛ فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقارباً أو مترادفاً. وهو الذي عناه مجاهد من أن العلماء يعلمون تأويله، وكان ابن جرير الطبري يقول في تفسيره: القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، واختلف أهل التأويل في هذه الآية ونحو ذلك، ومراده التفسير.

الثالث: بمعنى المراد بالكلام نفسه. أو هو الحقيقة الخارجية، سواء كانت ماضية أو مستقبلية. فإذا قيل: طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها، ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها، وتلك الحقائق لا تُعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والإخبار؛ إلا أن يكون المستمع قد تصورها، أو تصور نظيرها بغير كلام وإخبار، لكن يعرف من صفاتها وأحوالها قدر ما يفهمه المتكلم من معنى؛ إما بضرب المثل، وإما بالتقريب، وإما بالقدر المشترك بينها وبين غيرها، وإما بغير ذلك.

في حين إن المعنى الثاني السابق الذكر، هو من باب العلم والكلام؛ كالتفسير والشرح والإيضاح، فهو موجود في الذهن واللفظ والرسم، وهو يخالف المعنى الثالث الموجود في الخارج.

وقد استشهد ابن تيمية على المعنى الأخير للتأويل بآيات من القرآن، وطبق ذلك على آية المتشابهات، ليجمع بين القول بأن الصحابة وعلماء السلف كانوا على علم بفهم النص وتفسيره، وبين القول بأنهم لا يعلمون طبيعة الأمور الغيبية بما فيها الصفات الإلهية؛ كالذي جرى فيه الوقف بقوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾.

فمن الآيات التي فسرها طبقاً للمعنى الثالث ما جاء في سورة يوسف كالتالي: ﴿وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ويتم نعمته عليك﴾ (يوسف/ 6)، فتأويل الأحاديث، التي هي رؤيا المنام، تمثل نفس مدلولها التي تؤول إليه كما قال

يوسف فيما بعد: ﴿هذا تأويل رؤياي من قبل﴾ (يوسف/ 100). ومثله قوله تعالى: ﴿ودخل معه السجن فتيان قال أحدهما إنني أراني أعصر خمراً وقال الآخر إنني أراني أحمل فوق رأسي خبزاً تأكل الطير منه نبئنا بتأويله إننا نراك من المحسنين﴾ (يوسف/ 36)، ومثله: ﴿قال لا يأتیکما طعام ترزقانه إلا نبأكما بتأويله قبل أن يأتیکما﴾ (يوسف/ 37)، فمعنى ذلك هو أن يوسف سيخبرهما قبل أن يأتيهما التأويل وهو مستقبل الحدث. وعلى هذه الشاكلة قول الملائكة: ﴿أضغات أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين﴾ (يوسف/ 44)، ومثله: ﴿وقال الذي نجا منهما وادكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون﴾ (يوسف/ 45)، وقول يوسف لما دخل عليه أهله مصر: ﴿أوى إليه أبويه وقال ادخلوا مصر إن شاء الله آمين﴾ (يوسف/ 99)، وقوله: ﴿ورفع أبويه على العرش وخزوا له سجداً وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً﴾ (يوسف/ 100).

كما في غير سورة يوسف، استشهد ابن تيمية على المعنى الثالث بقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ (النساء/ 59)، حيث المعنى هو أحسن عاقبة ومصيراً، فالتأويل هو تأويل فعلهم الذي هو الرد إلى الكتاب والسنة.

وقد اعتبر أن التأويل في سورة يوسف هو تأويل أحاديث الرؤيا، وأن التأويل في سورتي الأعراف ويونس هو تأويل القرآن، وكذا هو الحال في سورة آل عمران، ومثل ذلك في قوله تعالى حول قصة موسى والعالم: ﴿قال هذا فراق بيني وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾ (الكهف/ 78)، إلى قوله: ﴿وما فعلته عن أمري ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبراً﴾ (الكهف/ 82)، حيث معنى التأويل في هذه الآيات هو تأويل الأفعال التي فعلها العالم من خرق السفينة بغير إذن صاحبها ومن قتل الغلام ومن إقامة الجدار، فهو تأويل عمل لا تأويل قول¹.

لكن كما ينقل تلميذ ابن تيمية ابن أبي العز في شرحه لكتاب (العقيدة الطحاوية) أن في آية المتشابهات ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة

¹ ابن تيمية: رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام الصفحات ولا الفقرات). ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل الخاتمة الجامعة، القاعدة الخامسة.

وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب) (آل عمران: 7) قراءتين، قراءة من يقف عند قوله (إلا الله)، وقراءة من لا يقف عندها. ومن وجهة نظره أن كلتا القراءتين حق، ويراد بالأولى المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله. أما القراءة الثانية فيراد بها المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله. وهو قد اعتبر أن من قال بالوقف عند قوله (إلا الله) لا يريد من التأويل بمعنى التفسير للمعنى، إذ لازم هذا القول أن يكون الله أنزل على رسوله كلاماً لا يعلم معناه جميع الأمة ولا الرسول، ويكون الراسخون في العلم لا حظّ لهم في معرفة المعنى سوى قولهم: آمنا به كل من عند ربنا. وهو ذات ما سبق أن أكد عليه شيخه ابن تيمية.

وعلى شاكلة ما سبق إليه ابن تيمية، أيد ابن أبي العز الحنفي رأيه السابق حول معنى آية الوقف بما روي عن ابن عباس أنه قال: أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله، مؤيداً نقله بما روي عن النبي أنه دعا له وقال: اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل، كالذي رواه البخاري وغيره. كذلك أنه استشهد بما قاله مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس، من أوله إلى آخره، ألقه عند كل آية وأسأله عنها. وقد تواترت النقول عنه أنه تكلم في جميع معاني القرآن، ولم يقل عن آية أنها من المتشابه الذي لا يعلم أحد تأويله إلا الله. كما أنه عرض للأصحاب قولهم في معنى المتشابه، وهو أنه عبارة عن الحروف المقطعة في أوائل السور، ويروى هذا عن ابن عباس. لكنه استدرك على ذلك بأن هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس، لذا فعلى رأيه إن كان معناها معروفاً، فقد عرف معنى المتشابه، وإن لم يكن معروفاً، وهي المتشابه، كان ما سواها معلوم المعنى، وهو المطلوب¹.

هكذا يصل ابن تيمية وأتباعه إلى القول بأن النصوص الدينية واضحة المعاني، سواء في القرآن الكريم أو في السنة النبوية، بما في ذلك النصوص المتعلقة بالصفات الإلهية، بحيث لا يتعارض فهم معانيها مع الجهل بكيفيتها الخارجية، استناداً إلى آيات المتشابهات. غير أن هذا الطرح لا يبدو مقنعاً، كما يتضح من خلال الفقرتين التاليتين:

¹ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ولا يصح الإيمان بالرؤية).

أولاً:

عرفنا أن ابن تيمية ادعى بأن السلف كانوا يفهمون المعنى الثالث للتأويل، وأنه هو المقصود في آية المتشابهات، غير أنه لم يقدم دليلاً قاطعاً على هذه الدعوى.

وقد استدل بما ورد عن ابن عباس من أنه فسّر القرآن كله لمجاهد، مع أن ابن عباس نفسه قسّم التفسير إلى أربعة أنواع كما يُروى عنه، أحدها مما استأثر الله تعالى بعلمه، وهو ما يندرج ضمن المتشابه، خلافاً لبقية أنواع التفسير التي يعلم بعضها العلماء، وبعضها يعلمه عامة الناس، وبعضها يُفهم من خلال لسان العرب¹.

وظاهر هذا التمييز يخالف ما فسّره ابن تيمية من أن المقصود به المعنى الثالث للتأويل، رغم تعويله على رواية تفسير ابن عباس للقرآن كله لمجاهد. ذلك أن النص المنقول لا يدل صراحة على ما ذهب إليه، بل رُوي عن ابن أبي مليكة أن ابن عباس سئل عن آية فأبى أن يفسرها، مما يؤكد أن بعض المعاني بقي محجوباً ولم يُفسر.

ويؤيد ذلك ما روي عن عدد من التابعين انهم يتهيبون تفسير القرآن، فمثلاً جاء عن عبيد الله بن عمر قوله: لقد أدركت فقهاء المدينة، وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم: سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب ونافع. فمثلاً جاء عن سعيد بن المسيب، أنه كان إذا سئل عن تفسير آية، قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً. وكان لا يتحدث إلا فيما عُلِمَ منه من القرآن يقيناً². كما جاء أنه سأل رجل عن تفسير آية؟ فقال: لا تسألني عن القرآن وسلّ عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه، قاصداً عكرمة. وهو كلام يُشعر بالإنكار على من يدّعي الإحاطة بتفسيره³، لا سيما وقد كانت بين ابن المسيب وعكرمة خصومة واتهامات⁴.

وعن ابن سيرين أنه قال: سألت عبيدة السلماني عن آية؟ قال: عليك بالسداد، فقد ذهب الذين علموا فيم نزل القرآن. وعن الشعبي أنه قال: والله ما من آية إلا وقد

¹ الطبري: جامع البيان، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص54.

² جامع البيان، ج1، ص59.

³ تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، ج1، ص100.

⁴ انظر بهذا الصدد: يوسف بن عبد البر النمري: جامع بيان العلم وفضله، موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات الإلكترونية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض (لم تذكر أرقام صفحاته). وانظر أيضاً: مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

سألت عنها، ولكنها الرواية عن الله. وعن الشعبي أيضاً: ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت: القرآن، والروح، والرأي¹. وعن مسروق أنه قال: اتقوا التفسير فإنما هو الرواية عن الله. وعن ابراهيم أنه قال: كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه. وعن هشام بن عروة أنه قال: ما سمعت أبي تأول آية من كتاب الله². وروي عن السيدة عائشة أنها قالت: ما كان النبي (ص) يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً تعد، علّمن إياه جبريل³.

كما نقل بعض الحنابلة أن الإمام أحمد بن حنبل اعتبر المتشابه هو الذي يحتاج إلى بيان، فتارة يُبين بكذا وتارة بكذا، لحصول الاختلاف في تأويله، نحو قوله تعالى: (يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) (البقرة/ 228) لأن القرء مشترك بين الحيض والطهر⁴.

كذلك نقل الغزالي في (المنحول) عن ابن عباس أنه كان يميل إلى اعتبار المتشابه هو ما عسر إجراؤه على ظاهره كآية الإستواء⁵.

هذا بالإضافة إلى أن القدماء ومنهم علماء السلف قد اختلفوا في تفسير نصوص القرآن إختلافاً واسعاً. والاختلاف دال على الشك في معرفة المراد، وهو ما يلغي القاعدة التي بنى عليها أهل البيان منهجهم، وهو الوضوح البياني. فهم بذلك لا يختلفون عن أتباع الدائرة العقلية الذين أصابهم الخلاف الواسع حول القواعد العقلية التي بنوا عليها منهجهم في الفهم والتوليد.

ثانياً:

لقد استدل ابن تيمية على أن الصفات الإلهية - فضلاً عن غيرها - ليس فيها من المتشابه الذي لا يعلم معناه، فقد سمى الله نفسه في القرآن بأسماء مثل: الرحمن والودود والعزيز والجبار والعليم والقدير والرؤوف ونحو ذلك، ووصف نفسه

¹ جامع البيان، ج1، ص59-60.

² محاسن التأويل، ج1، ص100.

³ جامع البيان، ج1، ص59.

⁴ البحر المحيط، فقرة 285.

⁵ المصدر السابق، فقرة 285.

بصفات مثلما هو الحال في سورة الإخلاص، وفي آية الكرسي، وأول سورة الحديد، وآخر الحشر، وغيرها، مما يدل على علوه وارتفاعه واستوائه على العرش، وأن له يدين ووجهاً وعيناً وما إلى ذلك. وقد بنى ابن تيمية استدلاله على أنه إما أن تكون جميع هذه النصوص متشابهة، وهو ما لا يُعقل، أو أن بعضها متشابه دون البعض الآخر، مع أن دلالتها جميعاً واحدة. إذ إن دلالة القرآن على أن الله رحمن رحيم ودود سميع بصير عليّ عظيم؛ كدلالته على كونه عليمًا قديرًا، لا فرق بينهما من جهة النص، وكذلك الحال في ذكره للرحمة والمحبة والعلو، كما هو في ذكره للمشئنة والإرادة¹.

ولا شك أن هذا الاستنتاج يقوم على افتراضٍ مسبق مفاده أن اللغة تفيد الحقيقة دون المجاز، ولولا هذا الافتراض لما تهياً لابن تيمية أن يجعل تلك النصوص متساوية في الدلالة على معنى واحد.

إذ يمكن لقائلٍ أن يذهب إلى أن بعض هذه الألفاظ استعمل على وجه الحقيقة، فيما استعمل بعضها الآخر على وجه المجاز بقصد التقريب والتفهم، تبعاً لاختلاف المقامات والسياقات. غير أن هذا الاحتمال يفقد مشروعيته عند التسليم بأن الأصل في اللغة هو الحقيقة دون المجاز، إذ يصبح من المتعذر فتح باب التأويل أو صرف الألفاظ عن ظواهرها. ذلك أن التأويل، في جوهره، يقوم على افتراض وجود معنى غير ظاهري يُراد من اللفظ، وهو ما يرتبط بمفهوم المجاز أو بما يقاربه من أنماط الاستعمال غير الحرفي. أما إذا حُصرت الدلالة في الحقيقة وحدها، فإن الأساس الذي يقوم عليه التأويل ينهار من أصله، وتغدو النصوص محمولة على ظواهرها بوصفها المعاني المقصودة ابتداءً.

يبقى أن نُشير إلى أن هذا الاتساق هو من حيث المبدأ النظري، أما من حيث التطبيق والممارسة فأمر آخر مختلف. فقد مارس ابن تيمية نفسه التأويل وخالف ظاهر النصوص أحياناً لأسباب مختلفة، وكذا فعل تلميذه ابن القيم. فضلاً عن أن كليهما قد اعترف بالتقسيم اللغوي إلى ثنائية الحقيقة والمجاز؛ بعد الإنكار الذي طال مختلف كتبهما.

¹ الإكليل في المتشابه والتأويل.

فرغم الحرب التي شنها هذان الشيخان ضد الطريقة العقلية واتهامها بممارسة التأويل بدعوى المعارضة مع العقل، إلا أنهما مارسا هذه الظاهرة بدعوى مختلفة، فتارة بحجة الوضوح العقلي أو الحسي، مثل تأويل قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ (الأنعام/ 102)، وثانية بدعوى المعارضة بأدلة لفظية أخرى وسلفية، وأبرز ما ورد حول ذلك ما يتعلق بآيات الجهة والمكان للصفات الإلهية، حيث تم تأويل هذه الآيات تبعاً لأدلة لفظية أخرى معارضة، أو تبعاً لما ورد من نصوص سلفية كالذي جاء عن الإمام أحمد بن حنبل.

فحول قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق/ 16) ذكر ابن القيم أن هذه الآية اختلف حولها المفسرون السلف والخلف إلى قولين من التوجيه والتأويل:

فمنهم من قال: نحن أقرب إليه بالعلم والقدرة والإحاطة، وبالتالي كان المعنى هو قرب الله من حيث قدرته ومشيتته وإحاطة علمه به. أما البعض الآخر فقد قال بأن المراد هو قرب ملائكته، وأضاف ذلك إلى نفسه بصيغة الجمع على عادة العظماء في إضافة أفعال عبيدهم إليهم من حيث أوامرهم ومراسليهم، فيقول الملك نحن قتلناهم وهزمناهم. فمثل ذلك مثل قوله تعالى: ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾ (القيامة/ 18) وجبرائيل هو الذي قرأه على رسول الله (ص)، وكذا قوله تعالى: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم﴾ (الأنفال/ 17)، حيث أضاف قتل المشركين يوم بدر إليه، وملائكته هم الذين باشروهم بالقتل بأمره تعالى. واعتبر ابن القيم هذا القول أصح من القول الأول¹.

وعلى هذه الشاكلة حاول ابن تيمية أن يبرر توجيه بعض الآيات على خلاف ظاهرها الدال على المعية الإلهية، إذ ورد في بعض النصوص ما يدل على المعية العامة، وفي بعضها الآخر ما يدل على المعية الخاصة. ولذلك رأى أنه لا بد من حمل بعضها على ما ينسجم مع البعض الآخر، وإلا - بحسب رأيه - لتناقضت الدلالات النصية، لأن المعية العامة غير المعية الخاصة، فيلزم إما الجمع بينها بتأويل يرفع التعارض، أو ترجيح أحد المعنيين بحسب السياق، بما يمنع من توهم التناقض بين موارد الاستعمال المختلفة.

¹ مختصر الصواعق المرسلّة، ص411.

فمما جاء في المعية العامة قوله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم﴾ (المجادلة/ 7)، وكما قال ابن تيمية: إن الله افتتح الكلام بالعلم وختمه بالعلم، ولهذا قال ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل: هو معهم بعلمه.

أما ما جاء بشأن المعية الخاصة، فاستشهد ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ (النحل/ 128)، وقوله لموسى: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ (طه/ 46)، وقال تعالى: ﴿إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا﴾ (التوبة/ 40)، حيث عني بذلك النبي (ص) وأبا بكر. وبالتالي فالله مع موسى وهارون دون فرعون، ومع محمد وصاحبه دون أبي جهل وغيره من أعدائه، ومع الذين اتقوا والذين هم محسنون دون الظالمين المعتدين.

لذا فإن هذا الشيخ اعتبر أنه لو كان معنى هذه الآيات أن الله بذاته في كل مكان، لتناقض الخبران الخاص والعام، أي لتناقض القول بالمعية الذاتية الخاصة مع العامة. ومثل ذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ (الزخرف/ 84)، أي هو إله من في السموات وإله من في الأرض، كما قال تعالى: ﴿وله المثل الأعلى في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ (الروم/ 27)، وكذلك قوله: ﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾ (الأنعام/ 3)، حيث فسره أئمة العلم كالإمام أحمد وغيره بأنه المعبود في السموات والأرض¹.

هكذا يتضح أن ابن تيمية لا يمانع من التأويل أحياناً، لكنه يفعل ذلك عند الضرورة دون اطناب كما تمارسه الدائرة العقلية. وله في التأويل والتوجيه مسالك عدة كالتالي:

ففي مسلك أنه اضطر إلى التأويل باعتبار أن الدلالة الظاهرة من اللفظ تفضي إلى التعارض مع الوجدان العقلي والحسي، كما سبقت الإشارة إليه، فهو يوجه الدليل اللفظي لصالح الحقيقة العقلية والحسية.

¹ ابن تيمية: الفرقان، ص 96-97.

وفي مسلك آخر أنه يقوم بتأويل بعض النصوص من خلال الإعتماد على نصوص أخرى، فيمارس بذلك نوعاً من الجمع وإن كان على حساب المعنى الظاهر في بعضها. فمثلاً جاء في بعض النصوص أن الله ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (الأنعام/ 103)، وفي بعض آخر أنه يُرى كما في قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة/ 22-23)، فاعتبر النص الأول له دلالة على نفي الإحاطة وليس مطلق الإدراك كالرؤية، تعويلاً على ما جاء في النص الأخير، أو لكون ذلك مما قاله السلف، إذ ذكر بصدد النص الأول: «إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة كما قال أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية، لأن المعدوم لا يرى.. فهو دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها»¹.

ويلاحظ أن هذا المعنى من الجمع هو غير الجمع بين الدلالات الظاهرة للنصوص المتعارضة، كالجمع بين نصوص الصفات التشبيهية من اليد والعين والإستواء والغضب وما إليها، وبين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ 11)، إذ الجمع بين هذه النصوص المتعارضة لا تكون لصالح بعضها على حساب البعض الآخر، وإنما يؤخذ بالدلالات الظاهرة للجميع كالذي يزاوُل شأنه في القضايا الفقهية والأصولية ضمن ما يعرف بالجمع بين المتعارضات، حيث العقل معزول، خلافاً لما تفعله الدائرة العقلية التي تحكّم العقل على النصوص ولا تعمل بتلك القاعدة الجمعية عند التعارض بين النصوص إلا بعد أن تستوفي فعلها من المرجعية العقلية.

وهناك مسلك ثالث للتأويل يعمل وفق بعض النصوص على حساب نصوص أخرى، وغالباً ما يتم ذلك لاعتبارات سلفية. ومن ذلك موقف ابن تيمية من الجهة والمكان في الصفات الإلهية كما رأينا، فهو يقبل أن يكون الله على عرشه فوق السماوات السبع تبعاً لبعض النصوص، لكنه يأول سائر النصوص التي تبدي أنه في كل مكان. ولو أنه فعل العكس لكان قد جمع بين النصوص كافة، فبعضها يدل على أنه موجود في كل مكان، والبعض الآخر يدل على أنه في السماء وفي الأرض ومعنا... الخ.

¹ الرسالة التدمرية، ص 40-41.

والحصول من هذا الجمع هو أن الله موجود في كل مكان، وأن الآيات قيدت هذا المعنى تارة، وأخرى لم تقيده، والجمع بينهما ليس بالجمع بين المتنافيات، حيث أحدهما يتضمن الآخر ولا يعارضه. وقد كان الشيخ محي الدين بن عربي يرى أن دلالات تعدد تقييده وتحديدته بالأمكنة، وكذلك تنزيهه أحياناً، كلها تفيد عدم التقييد والتحديد¹.

مع هذا، فقد حاول ابن القيم أن يُقدّم نوعاً من الجمع والتوفيق بين الظواهر المختلفة. فهو وإن اعتبر أن الله تعالى عالٍ على العرش، إلا أنه رأى أن هذا العلو «لا ينافي إحاطته بالعالم وكونه في قبضته، وأنه الباطن الذي ليس دونه شيء، كما أنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء، وأن أحد الأمرين لا ينفي الآخر، وأن إحاطته بخلقه لا تنفي مباينته لهم ولا علوه على مخلوقاته، بل هو فوق خلقه محيط بهم مباين لهم»².

غير أن الإشكال قائم؛ إذ إن الإحاطة، إن كانت إحاطة ذات، فإنها تتنافى مع علو الذات، ذلك أن المحيط يوجد في جميع الأسطح دون أن ينحصر في جهة مخصوصة كال فوقية أو السفلية. فالإحاطة الذاتية تعني الحضور الشامل لا العلو المحدود بجهة. والأمر في جوهره لا يخرج عن دائرة التأويل، كما يظهر مما قاله شارح (العقيدة الطحاوية)، حيث اعتبر أن المقصود بالإحاطة هو إحاطة العظمة وسعة العلم والقدرة، وأنها بالنسبة إلى عظمة الله تعالى كخردلة أمام السموات والأرض³.

يضاف إلى ما سبق، ثمة مسلك آخر لابن تيمية عالج فيه بعض القضايا التي يوجهها العقليون لمخالفتها للوجدان الحسي، لكنه تعامل معها من حيث الظاهر دون الاضطرار إلى التوجيه والتأويل، بل وظّفها كحجة للقول بأن كل لفظ موجود في كتاب الله ورسوله فهو حقيقة بلا مجاز⁴.

¹ مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، إيران، ص432.

² مختصر الصواعق المرسلة، ص417.

³ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: وهو مستغن عن العرش وما دونه).

⁴ ابن تيمية: كتاب الايمان، ص97.

فمثلاً جاء في قوله تعالى: ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ (الكهف/ 77)، فاعتبر ابن تيمية أن لفظ الإرادة مستعمل في الميل الذي يكون معه شعور، وهو ميل الحي، وكذا في الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وعنده أن ذلك من مشهور اللغة، حيث «يقال هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى»¹.

وعلى هذه الشاكلة جاء في قوله تعالى: ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾ (النحل/ 112)، حيث اعتبر أن كلاً من الإذاقة واللباس حقيقة، إذ كلاهما مستخدمان في المحسوسات والمعنويات². ومثله ما جاء في آيات (القرية) كقوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ (يوسف/ 82)، فبرأيه أنها لا تدل على المجاز باعتبار أن القرية في القرآن تأتي بمعنى الساكنين³.

لكن كما لاحظنا أنه لا يوجد إتساق فيما لجأ إليه ابن تيمية في كيفية تعامله مع نص الخطاب، إذ لا يخلو هذا التعامل من ازدواجية. كما أن نهجه في بعض ممارساته التأويلية لا يختلف عن المسلك الذي اتبعه العقليون، إذ رفض الجمع بين متعارضات النصوص، ولجأ إلى قبول بعضها وتأويل البعض الآخر، وهو ذات ما يفعله خصومه من أصحاب الدائرة العقلية، مع لحاظ إختلاف المبررات والذرائع التي دفعته لذلك عن تلك التي دفعت غيره من أصحاب تلك الدائرة.

¹ كتاب الايمان، ص97.

² المصدر السابق، ص99-100.

³ المصدر نفسه، ص101-102.

خلاصة الفصل الثالث

* تتميز الدائرة البيانية بأن أصلها المولّد يقوم على الاعتبارات الذاتية المستمدة من النص، بخلاف الدوائر المعرفية الأخرى التي تركز على اعتبارات عارضة غير ذاتية. ومع ذلك فإن هذه الدائرة لا تستطيع الاستغناء كلياً عن العقل أو الواقع، إذ يستحيل قيام أي منهج على عنصر واحد خالص، بل يظل محتاجاً بدرجات متفاوتة إلى عناصر أخرى. لذلك تتخذ الدائرة البيانية من الفهم العرفي للنص قاعدتها الأساسية في الفهم والتوليد، مع اعتماد ضمني على مقدمات عقلية واستقرائية تسانده.

* بهذا المعنى لا يكون النص مجرد مرجع للتفسير، بل يتحول إلى مرجع تكويني وتقويمي في آن واحد، إذ يصوغ طريقة التفكير ذاتها، ويجعل العقل البياني نتاجاً داخلياً لتفاعلات النصوص. ومن هنا يتم ترتيب مصادر المعرفة والتشريع بحيث تبدأ بالقرآن ثم السنة ثم الإجماع بوصفه كاشفاً عن النص، وتتفرع بعد ذلك الأدوات الاجتهادية التي تعود في النهاية إلى أصل نصي مباشر أو غير مباشر.

* تتحرك الآلية الاجتهادية داخل أفق لغوي وروائي تتركز فيه أدوات البحث على السند والدلالة، وتتفرع عنها علوم الرجال والحديث وأصول الفقه. لذلك غالباً ما تنحصر الإشكالية المعرفية في محورين رئيسيين هما صحة السند ووضوح الدلالة، بما يعكس نزعة تميل إلى البقاء داخل البنية النصية أكثر من انفتاحها على المعطيات الخارجية.

* لقد تباينت الاتجاهات البيانية في مدى شمولية البيان، فبينما رأت بعض المدارس أن النص مرجع شامل للأصول والفروع معاً، حصرت مدارس أخرى سلطته في الفروع العملية وأبقت للأصول العقدية مجالاً أوسع للاجتهاد العقلي، الأمر الذي أفرز صورتين للدائرة البيانية: صرفة ومحدودة. كما شهد التراث الإسلامي نماذج وسطى جمعت بين الاشتغال البياني والبحث العقلي، حيث اقترن النشاط الفقهي ببناءات كلامية ونظرية، مما كشف عن تداخل فعلي بين العقل والبيان رغم التمايز النظري بينهما.

* في معالجة التعارضات النصية تميل الدائرة البيانية إلى منهج الجمع والتوفيق عبر أدوات التخصيص والتقييد والنسخ وحمل النصوص بعضها على بعض، بدلاً من اللجوء المباشر إلى الترجيح العقلي أو إسقاط النصوص المخالفة، خلافاً للاتجاه العقلي الذي يعرض النص على العقل ويؤول ما يراه متعارضاً معه. ويتجلى هذا الاختلاف بوضوح في قضايا الصفات الإلهية، حيث يسعى البيان إلى التوفيق بين نصوص التنزيه والتشبيه ضمن الإطار النصي نفسه، بينما يقدم الاتجاه العقلي مقتضيات التنزيه العقلي ويجعلها معياراً لتأويل النصوص الموهمة للتشبيه.

* لا يُمنح العقل في المنظور البياني استقلالاً في مقام التأسيس، بل يعد تابعاً للنص وخاضعاً له، وينعكس ذلك في الاستدلال على وجود الله والنبوة، حيث تُقدّم النصوص والمعجزات بوصفها أدوات الإثبات الأساسية، وتتحوّل المعجزة إلى بنية معرفية دالة على صدق الرسالة وصحة المنظومة النصية بأكملها. ووفق هذا التصور يُطلب الدين بالدين، وتُعرض المعارف العقلية على النص لا العكس، في حين يرى الاتجاه العقلي أن العقل هو المعيار الأول للفهم والقبول. ومن هنا ينشأ التباين الجذري بين الطرفين في تحديد مرجعية الحقيقة ومصدر اليقين.

* يُنظر إلى العقل في المجال الفقهي بوصفه عاجزاً عن إدراك المصالح الواقعية للأحكام على نحو مستقل، ولذلك تُفهم الشريعة باعتبارها مكتفية بذاتها، وأن كل واقعة لها حكم في النص أو في امتداداته الاجتهادية، بما ينفي وجود فراغ تشريعي.

* كما في المجال الفقهي، تظهر خصوصية البيان في طابعه الحرفي والجزئوي، حيث يرتبط الفهم ببنية اللغة المباشرة وتُعامل النصوص بوصفها وحدات منفصلة تُستخرج منها الأحكام الجزئية دون الاهتمام بالأحكام الكلية الشاملة، وهو ما يعني تغليب الجزئيات على الكليات والمبادئ العامة ضمن الأفق النصي ذاته. كما يتسم الفهم البياني - في هذا المجال - بالانزعة التجزئية والماهوية، فغالباً ما تُفهم الأحكام بمعزل عن سياقاتها التاريخية والاجتماعية، بل والدلالية أيضاً، وتُعامل المعاني بوصفها ثوابت مجردة تُسقط على الواقع دون اعتبار كافٍ لتحوّلاته، مما يفضي إلى توتر دائم بين ثبات الفهم وتحوّل الواقع.

* يركز النهج البياني الخالص على فكرة محورية مفادها أن النص الديني

يتمتع بقدر كافٍ من الوضوح والكفاية يغني عن أي مرجعية خارجية مستقلة. لذلك رأى أعلامه أن القرآن والسنة قد بيّنا الدين كله، أصوله وفروعه، وأن النصوص قادرة على تزويد المسلم بما يحتاج إليه في الاعتقاد والعمل. ومن هنا تشكلت ثنائياته المعرفية المميزة: البيان في مقابل العقل، والخبر في مقابل الرأي، والتفسير في مقابل التأويل، والحقيقة في مقابل المجاز، والإتباع في مقابل الابتداع. كما اعتبر أنصار هذا الاتجاه أن وضوح النص يقود بطبيعته إلى اليقين والاتفاق، وأن الاختلاف ينشأ غالباً حين يُستعاض عن النص بالاجتهادات العقلية والآراء البشرية. غير أن هذه الدعوى تواجه إشكالاً أساسياً يتمثل في أن الوضوح والكفاية لا يظهران بالدرجة نفسها خارج السياق التاريخي الذي نزل فيه الوحي. فما كان واضحاً ومكتفياً بذاته في عصر الرسالة ارتبط بتفاعل حيّ بين النص والواقع، لكن هذا الواقع غاب مع مرور الزمن، فبقي النص منفرداً بعد أن فقد شريكه التاريخي والاجتماعي. لذلك أصبح فهمه يتطلب جهداً اجتهادياً متجدداً يعوض ما فقد من عناصر السياق.

* كما تواجه الدائرة البيانية تحدياً آخر يتعلق بقدرتها على مواكبة الواقع المتغير. فالممارسة الفقهية نفسها لا تقوم غالباً على اليقين المباشر، بل على ظنون معتبرة مستندة إلى الحجية الشرعية، الأمر الذي يخفف من قوة الادعاء بوجود وضوح قطعي دائم. كذلك يثار التساؤل حول كيفية تغطية النصوص المحدودة لوقائع الحياة غير المحدودة، خاصة أن التفاصيل التشريعية لا تستمد قوتها من القرآن وحده، بل من الحديث والاجتهاد بدرجة كبيرة. ومن هنا يبقى السؤال مفتوحاً حول مدى كفاية هذه الأدوات ووضوحها في الاستجابة لمستجدات الواقع، وهو سؤال يطل الأساس الذي يقوم عليه الأصل المولد في التفكير البياني نفسه.

* في هذا السياق يمثل مشروع ابن تيمية أحد أبرز المنظرين لمبدأ الوضوح البياني، إذ بنى رؤيته على أن لغة النص الديني لغة واضحة قائمة على الحقيقة لا المجاز، وأن معانيها تُفهم من ظاهرها دون حاجة إلى تأويلات عقلية تُخرجها عن دلالتها المباشرة. لذلك خاض معركة فكرية ضد التقسيم الشائع للغة إلى حقيقة ومجاز، معتبراً أن هذا التقسيم لم يكن معروفاً لدى السلف، وإنما ظهر لاحقاً ليستخدم أداة لتبرير التأويل العقلي للنصوص، خاصة في قضايا الصفات الإلهية. ومن هذا المنطلق رأى أن النصوص الشرعية تحمل معانيها بذاتها، وأن الألفاظ لا

تحتاج إلى تجاوز ظاهرها ما دامت اللغة كافية في بيان المقصود. فالصراع بين الاتجاه البياني والعقلي لم يكن في نظره سوى صراع بين منهجين: أحدهما يثق بظاهر البيان ويراه واضحاً ومكتفياً بنفسه، والآخر يفسح المجال للمجاز والتأويل عند ظهور ما يراه معارضاً عقلياً. لذلك اعتبر ابن تيمية أن القول بالمجاز يفتح الباب أمام تحويل النصوص عن دلالاتها الخاصة وإخضاعها لمعايير خارجية.

*غير أن النقد الموجّه لهذه الأطروحة يكشف أن الخلاف لم يكن بالحدّة التي صوّرها أصحاب الاتجاه البياني. فالعقليون لم يكونوا يمارسون التأويل اعتباطاً، بل كانوا يستندون إلى استعمالات لغوية معتبرة في فهم المعاني. كما أن ابن تيمية نفسه لم يستطع الالتزام الكامل برفض التأويل، إذ اضطر في مواضع عديدة إلى صرف بعض النصوص عن ظاهرها دفعاً للتعارض أو جمعاً بين الأدلة المختلفة. بل إن نصوصاً منقولة عنه وعن تلميذه ابن القيم تُظهر قبولاً للمجاز والتأويل ضمن شروط محددة، مما يجعل النزاع أقرب إلى الخلاف حول حدود التأويل وضوابطه لا حول أصل وجوده.

*كما حاول ابن تيمية في مجال التفسير ترسيخ فكرة أن القرآن واضح المعاني، وأن المتشابه لا يعني غموض الدلالة، بل يعني حقائق الغيب التي لا يعلم كيفيتها إلا الله. وبذلك فرّق بين فهم المعنى وبين معرفة الكيفية؛ فالإنسان يفهم معنى الصفات الإلهية الواردة في النصوص، لكنه يجهل حقيقتها الخارجية. ومن خلال هذا التمييز سعى إلى إثبات أن السلف كانوا يدركون معاني النصوص كلها تقريباً، وأن التأويل المذموم هو صرف الألفاظ عن ظواهرها لا مجرد تفسيرها وبيانها. لكن هذه الرؤية تواجه صعوبة تاريخية ومعرفية، إذ تكشف الروايات عن وجود تردد واسع لدى كثير من السلف في تفسير بعض الآيات، كما أن الخلافات التفسيرية بينهم كانت كبيرة ومتعددة. وهذا التعدد في الفهم يدل على أن النص لم يكن دائماً بالوضوح الذي تفترضه النظرية البيانية. كما أن كثرة الاختلافات في فهم آيات الصفات والمتشابهات تُضعف الدعوى القائلة بتحقيق الوضوح الكامل، وتجعل النص الديني - مثل غيره من النصوص الكبرى - مجالاً للاجتهاد والتأويل وتعدد القراءات.

*والنتيجة أن مشروع ابن تيمية سعى إلى تأسيس يقين بياني يقوم على وضوح النص وكفاية ظاهره، لكنه في التطبيق العملي لم يستطع الاستغناء تماماً عن التأويل والجمع والترجيح بين النصوص. لذلك بدا الخلاف بين الدائرتين البيانية

والعقلية أقلّ مما يظهر في التنظير، فكلتاها مارست التأويل بدرجات متباينة، وإن اختلفت المبررات والحدود التي تسمح به. ومن هنا يغدو النزاع الحقيقي ليس حول وجود التأويل أو غيابه، بل حول من يملك سلطة ممارسته، وما المعايير التي تضبطه عند فهم النص الديني.

الفصل الرابع

البيان وتفصيل الحديث¹

البيان السني وتكثير الحديث

يُعدّ الحديث النبوي المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن الكريم، يليه الإجماع ثم سائر المصادر الأخرى المتعلقة بالاجتهاد فيما لا نص فيه، كالقياس وما إليه. ومن حيث التشريع يعتبر الحديث عند البيانين أهم هذه المصادر قاطبة، بإعتباره يتميز بخاصتين لا ينافسه في جمعها مصدر آخر، فله مرجعية إلهية مثلما للقرآن الكريم، كما أنه من المصادر المفصلة شبيهه بالقياس وما إليه من مصادر الاجتهاد فيما لا نص فيه. وبذلك أنه يختلف عن القرآن الكريم باعتباره أن الأخير من المصادر المجملة لا المفصلة، وعليه يستعان به في تبيان ما هو مجمل من القرآن، كالذي ينقل عن عدد من علماء السلف. كذلك يختلف الحديث عن الإجماع لقلة مصاديق هذا الأخير، ولنفس السبب يختلف عن العقل المعد أحد مصادر الاجتهاد والتشريع لدى الإمامية الإثنى عشرية. كما أنه يختلف عن القياس وغيره من أدوات الاجتهاد فيما لا نص فيه، باعتباره غير معصومة ولا تمت إلى المرجعية الإلهية بصلة، لذلك عُدّت من مصادر المعرفة الموضوعية للإضطرار. وليس الحال كذلك مع الحديث، فهو المصدر الوحيد الذي يحظى بجمع الخاصتين المشار إليهما، مما يعزز الإعتداد عليه مقارنة بغيره من المصادر المذكورة.

لكن مرت على الحديث مراحل وأطوار تختلف كثيراً عن تلك التي جرت على القرآن الكريم، إذ لم يجد تشجيعاً على تدوينه بالشكل الذي حصل مع القرآن، بل على العكس فإن الأخبار الكثيرة الواردة عن النبي (ص) والصحابة والتابعين تقيد

¹ لقد اعتمدنا في إعداد هذا الفصل على ما جاء في كتابنا (مشكلة الحديث) الذي صدرت طبعته الأولى عام 2007. والحقيقة إن الكتاب قد تمّ انجازه عند إعدادنا لهذا الفصل، حيث توسّع البحث فاضطررنا إلى فصله وجعله كتاباً مستقلاً، لذلك لم نشر في هذا الفصل إلى المصادر المعتمدة تعويلاً على الكتاب المشار إليه.

كراهة كتابته وتدوينه، رغم أن العديد منها ينتابه التعارض والتناقض. وقد استمر حال التحفظ من التدويل العام للكتابة طيلة قرن من الزمان أو أكثر قليلاً، وذلك في عهد كل من الصحابة والتابعين، فكان الكثير منهم يهاب الكتابة لعلتين: إحداهما الخشية من الإنشغال بشيء غير القرآن، والأخرى الخوف من الكذب على النبي ومنه الدس في الكتب. وهذا ما جعل الإهتمام ينحصر في الحفظ وفي الكتابة الشخصية ثم محوها، حيث كان المحدث إذا ما دَوّن شيئاً لنفسه فإنه يوصي بحرق أو إتلاف ما كتبه بعد موته.

وعلى العموم امتاز هذا العصر بعدد من الخصائص، أبرزها: كراهة تدوين الحديث ومحو المكتوب منه لئلا ينتشر، والإقلال من الرواية ومنع الإكثار منها، والتحفظ من نسبة الحديث إلى النبي، وعدم التدقيق في بحث الرجال والإسناد، والتثبت من الحديث غير المعروف.

وكل ذلك جاء للسببين المذكورين، وهما: الخوف من الكذب على النبي، وكذا كراهة الإنشغال والإشتغال بغير القرآن.

لكن ظهر بعد ذلك عصر جديد يحمل معاني الإنقلاب على ما سلكه كبار الصحابة والتابعون إزاء التعامل مع الحديث، فبرزت سمات جديدة هي على الضد من تلك التي شهدها العصر الأول. بيد أن هذه السمات لم تظهر دفعة واحدة، بل إن بعضها بدأ بالتكون والنمو مع وجود العصر السابق، وأخص بالذكر ما ظهر من الإكثار في الرواية لدى ما يُعرفون بصغار الصحابة. مع أن بعض كبار الصحابة كان ينهى عن الإكثار في الرواية ويعاقب عليها، ومع ذهاب الكبار أخذ بعض الصغار يكثر فيها من غير تحفظ. يضاف إلى ما شهدته هذه الفترة من إهتمام أولي بمعرفة الرجال بعد أن تجرأ الناس على الكذب في الحديث، ثم تطور الحال - بعد تفشيهِ - إلى البحث عن الإسناد. وبعد ذلك بدأ الإهتمام بتدوين الحديث وجمعه والكشف عن الصحيح منه.

ويعد الزهري أول من باشر عملية تدوين الحديث وتدويله، واتفأ عليه من جاء بعده، فظهرت كتب تهتم بجمع الحديث وتبويبه كخطوة متممة لما بدأه الزهري من التدوين، وعُرفت هذه الكتب بالموطآت، وهي كثيرة لكن لم يبق منها سوى موطأ

مالك بن أنس الذي صنّفه في المدينة منتصف القرن الثاني للهجرة وتوخى فيه القوي من حديث أهل الحجاز ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

واشتهر مالك بشدة نقده للرجال وحرصه على أن لا يضع في كتابه إلا من كان ثقة، وكان يرى أن من لم يرو عنه من معاصريه في المدينة فهو ممن لم يوثقه. كما اشتهر بقلّة روايته وتحفظه في الحديث ومراعاته للصحة بأكبر قدر ممكن، إلى درجة أنه كان يُسقط الكثير من أحاديثه بين فترة وأخرى، حتى اختلفت الرواية في عدد أحاديثه ومقدار ما أسقط منها عبر السنين. وذكر عتيق الزبيري بأن ما وضعه مالك في (الموطأ) هو ما يقارب (10000) حديث فلم يزل ينظر فيه ويسقط منه حتى بقي هذا، ولو عاش قليلاً لأسقطه كله.

وأبرز خصوصية امتازت بها هذه المرحلة وما قبلها هي التعويل على الحديث المرسل والمنقطع، كالذي اشتهر لدى مالك وأبي حنيفة وغيرهما، إذ كان العلماء - آنذاك - يتقبلون أن يقول التابعي: قال رسول الله، وإن لم يذكر اسم الصحابي الذي ينقل عنه، وهو معنى المرسل لدى أهل الحديث. كما يتقبلون ما يروى عن النبي وإن سقط ذكر شخص واحد قبل الوصول إلى التابعي، وهو معنى المنقطع.

لكن ما أن انتهى القرن الثاني للهجرة حتى بدأت مرحلة جديدة شرعت بوضع المساند من الحديث. فقد رأى جماعة من الحفاظ أن يفردوا للحديث النبوي بما يرويه كل صحابي من أحاديث في مختلف القضايا؛ دون التقيد بإعتبارات التصحيح والتوثيق، أي سواء كان مما يحتج به أم لا، وسواء كان راويه ثقة أو غير ثقة. والمساند التي ظهرت خلال هذه الفترة وما بعدها كثيرة جداً، فقد عدّ البعض إثنين وثمانين مسنداً خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، وأغلبها أصبح في عداد المفقود، ولم يبق منها إلا الشيء القليل.

وتعود أهمية هذه المرحلة إلى تأثيرها البالغ على فكرة كتابة الحديث المتصل الصحيح كما دشّنها الإمام محمد بن اسماعيل البخاري (المتوفى سنة 256هـ) حينما صنف كتابه (الجامع المسند الصحيح) كأول مصنف توخى به الصحيح من أحاديث النبي. وجاءت هذه الفكرة كمحاولة للجمع بين كمال مرحلة التبويب، وكمال مرحلة المساند، مع ترك ما اتصفا به من نقاط ضعيفة، فعوّل البخاري على ما اهتمت به مرحلة التبويب من توخي الحديث الصحيح مع ترك المرسل والمنقطع، كما عوّل

على مرحلة المساند بأخذ الإتصال في الحديث المؤدي إلى النبي مع اهمال الحديث الضعيف.

وبذلك أصبحت فكرة الحديث المتصل الصحيح فكرة مألوفة سار عليها العديد من أصحاب المصنفات الحديثية، كمسلم بن الحجاج وأبي داود والترمذي والنسائي وغيرهم.

وقيل إن شروط الحديث الصحيح هي أن يكون الحديث متصل السند، وتام الضبط، وعدل الرجال، وليس فيه علة ولا شذوذ.

وعُرف البخاري أنه لم يلتزم بإخراج جميع ما يحكم بصحته من الأحاديث، وكذا هو الحال مع مسلم. وروي عن الأول أنه قال: لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحاً وما تركت من الصحيح أكثر. وكذا روي عن مسلم أنه قال: ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا - يعني في كتابه الصحيح - إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه.

أزمة الحديث السني

معلوم أن البيانين وجدوا في الحديث النبوي ضالتهم المنشودة في الكفاية التفصيلية لقضايا العقيدة والشريعة. لكنهم واجهوا في الوقت ذاته عدداً من الحقائق المناهضة، نذكر منها ما يلي:

أولاً:

يلاحظ أن العصر الذي تلا عصر الصحابة وحتى القرن الثاني للهجرة قد شهد كثرة المراسيل والمنقطعات، في حين كانت المدونات الحديثية خلال القرن الثالث للهجرة غارقة بالإسناد المتصل وتجريد الحديث الصحيح. فما حدث في القرن الأخير وما بعده لم يكن معهوداً من قبل.

والسؤال الذي يرد بهذا الشأن: من أين أتت هذه الكثرة من الإسناد المتصل، ولماذا لم يطلع عليها التابعون وعلماء القرن الثاني للهجرة؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن تكون مثل هذه الأسانيد مجهولة وغائبة عن السلف والتابعين مع قربهم من عصر الصحابة؟ ويؤيد ذلك ما قاله أحمد بن حنبل: ثلاثة أمور ليس لها أصل أو إسناد: التفسير والملاحم والمغازي. فالغالب عليها المراسيل. فأغلب روايات هذه القضايا لا تتمتع بالصحة جراء غياب الإسناد المتصل، والقليل منها يحمل الإسناد المتصل الصحيح، مع أن كتب الصحاح حفلت بالكثير منها، خاصة في مجال التفسير.

وعلى هذه الشاكلة أن الأحاديث المتداولة قبل القرن الثالث للهجرة لم تكن كثيرة مثلما هي عليه في هذا القرن، وهو قرن المدونات الكبرى للحديث. فبدلاً من ضياع الكثير من الحديث بسبب موت الحفاظ وذهاب الذاكرة؛ فإن الحال شهد العكس من ذلك.

فقد نُقل عن أحمد بن حنبل قوله: صحَّ من الحديث سبعمائة ألف حديث وكسر. مع الأخذ بنظر الاعتبار ما اعتبره بعض الحفاظ من أن مراده بذلك هو عدد الطرق وليس المتن. وجاء أن ابن حنبل قال وهو يخاطب جماعة من الحضور: إن هذا الكتاب (المسند) قد جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفاً، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله (ص) فارجعوا إليه؛ فإن وجدتموه فيه وإلا فليس بحجة.

وجاء عن يحيى بن معين أنه قال: كتبت بيدي هذه ستمائة ألف حديث، فعلق أحمد بن عقبة على ذلك وقال: وإنني أظن أن المحدثين قد كتبوا له بأيديهم ستمائة ألف وستمائة ألف.

كما جاء عن إسحاق بن راهويه أنه قال: كأني أنظر إلى سبعين ألف حديث من كتابي، فقال له البخاري: أو تعجب من هذا القول؟ لعل في هذا الزمان من ينظر إلى مائتي ألف ألف من كتابه. وعلق ابن حجر العسقلاني على ذلك بأن البخاري عني نفسه.

وقد أخرج البخاري صحيحه من ستمائة ألف حديث، وكان يقول بأنه يحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح. ونقل عن البخاري أنه

قال: ما نمت البارحة حتى عددت كم أدخلت في تصانيفي من الحديث فإذا نحو مائتي ألف حديث. وقال أيضاً لو قيل لي تمنّ، لما قمت حتى أروي عشرة آلاف حديث في الصلاة خاصة. كما قيل إنه عمل كتاباً في الهبة يحمل ما يقارب خمس مائة حديث، مع أنه ليس في كتاب وكيع في (الهبة) سوى حديثين مسندين أو ثلاثة، وفي كتاب عبد الله بن المبارك خمسة أحاديث أو نحوها.

ولا شك أن هذه الأعداد الضخمة من وفرة الحديث وحفظه تحضّ المرء على التفكير والتأمل، إذ كيف غابت هذه الأحاديث عن القرن الثاني؟ فقد علمنا أن مالكا رغم تحريره فإنه لم يكن يملك من الحديث أعشار أعشار ما ذكر من أكّداس الحديث، وحتى أن الحديث الذي تمكّن من تحصيله إنما حفل بكثرة المراسيل والمنقطعات، وكان مع ذلك متشككاً فيما جمعه من الحديث غاية التشكك، وكان يُنقص منه شيئاً فشيئاً طوال حياته، رغم قرب عهده بالصحابة مقارنة بعلماء القرن الثالث الهجري. فكيف انقلب الموقف وتحول الحال إلى التفاخر بكثرة ما يوجد من الحديث وحفظه؟ فمن أين جاءت هذه الأكّداس من الأحاديث الموصولة المتصلة والصحيحة السند؟ مع أن الكثير من علماء السلف قد شككوا في الأحاديث التي لم يكن لها أصل في الحجاز. وكان الإمام الشافعي يقول: كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين فهو واه وإن تداولته الثقات.

ثانياً:

هناك مظاهر لعصر التابعين وتابعيهم هي على الضد مما شهده القرن الثالث وما بعده. فقد شهد العصر الأول شكوى من الزمان وكثرة الجهال، إلى درجة قيل إنه تمّ فيه تبديل الكثير من الأحكام والسنن بفعل أهل البدع والأهواء.

ومن ذلك ما رواه ابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله)، إذ ذكر عدداً من الروايات التي تبدي هذا المعنى الذي جعل بعض السلف في حيرة من أمره. فمثلاً نقل عن الزهري أنه قال: دخلنا على أنس بن مالك بدمشق وهو وحده يبكي، قلت ما يبكيك؟ قال لا أعرف شيئاً مما أدركت إلا هذه الصلاة وقد ضيّعت. ومثل ذلك روى البخاري عن أم الدرداء أنها قالت: دخل عليّ أبو الدرداء وهو مغضب، فقلت: ما أغضبك؟ فقال: والله ما أعرف من أمة محمد (ص) شيئاً، إلا أنهم يصلون جميعاً.

وجاء عن الحسن البصري أنه قال: لو خرج عليكم أصحاب رسول الله (ص) ما عرفوا منكم إلا قبلتكم.

فهذا حال السنن والعمل المزاول يومياً؛ فكيف الحال بغيرها من الأحاديث القولية؟! وابن هو الوضوح والكفاية التفصيلية للذات تتحدث عنهما الدائرة البيانية؟!!

فهذه الشكوى التي يصفها لنا عدد من حفاظ القرنين الأول والثاني من السلف؛ لا نجد مثلها لدى حفاظ القرن الثالث الذين أبدوا اعتدادهم بما حملوه من العلم وضبطوه من السنة والحديث الصحيح. وقد أبدى التابعون وتابعوهم كراهة الإنشغال والإشتغال بالحديث، وأظهر بعضهم الندامة فيما شغلوا أنفسهم به، إلى حدٍّ اعتبروا فيه التعامل بالحديث من الشر. والغريب أن تعليلهم للشر في الحديث هو تزايد، باعتبار أن الخير ينقص والشر يزداد. وهذا يعني أنهم لو ادركوا المسلك الذي سلكه خلفهم من أصحاب المساند والصاح؛ لوصموه بأبلغ حالات الشر والكراهة.

وقد أورد ابن عبد البر نصوصاً مستفيضة عنهم تعلن صراحة كراهة الإنشغال والإشتغال بالحديث، واعتبار ذلك من الشر المتزايد، وبعض هذه النصوص يعلل هذه الكراهة بكثرة الكذب في الحديث، وآخر يعللها بأنها تأتي على حساب الإنشغال بالقرآن وذكر الله. لذلك ظهر لدى الكثير منهم الندم والرغبة في سد باب هذا «الشر المستطير». وكما قال سفيان الثوري: لو كان في هذا الحديث خير لنقص كما ينقص الخير، ولكنه شر فأراه يزيد كما يزيد الشر.

فذلك ما رآه التابعون وتابعوهم في الحديث، وهو أنه من الشر المتزايد، فأوصوا بالإعراض عنه، كفاً عن الانشغال به، وزهداً في الاشتغال به. غير أن أصحاب الصلاح لم يلتزموا بذلك، إذ رأوا الخير في الإنشغال به والعمل على تكثيره.

كما يلاحظ أن الحديث ما أن دخل التدوين والتبويب في أرض الحجاز حتى بدت فيه علامات الشك والتردد من قبل مدونه. فرغم أن منبته أصح منبت بإعتراف العلماء، ورغم قرب العهد بالصحابة مقارنة بما بعده من العهود؛ فمع ذلك كانت الشكوك تراود أولئك الذين نذروا أنفسهم لنقله وتدوينه، معترفين بالجهل وقلة

البضاعة. وهو خلاف ما شعر به حفاظ القرن الثالث الهجري وما بعده، حيث أبدوا الثقة التامة في الحديث، كما فخروا بالعلم به والإكثار منه، رغم تباعد الزمان والمكان عن مصدر الحديث ومنبته.

فالمقارنة بين ما انتهجه مالك، وما سلكه أصحاب الصحاح في الموقف من الحديث، تكشف عن هذه الحقيقة. فبينهما تفاوت بالقرب والبعد عن مصدر الحديث ومنبته، كما بينهما تفاوت في قلة الحديث وكثرته، وكذا التردد فيه والثقة به.

فرغم أن مالكا عاش في منبت الحديث وأنه كان أقرب نسبياً إلى مصدره فإن ذلك لم يمنعه من التردد فيه والإقلال منه باستمرار. وقد فخر بعض المالكية بما كان يُسقطه مالك من موطنه كل سنة، وأنه لم يحدث بكثير مما كان عنده، على عكس ما فعله أصحاب الصحاح رغم بعدهم عن المنبت والمصدر، إذ لم يمنعه ذلك من الثقة في الحديث والإكثار منه دون أن يصيبهم التردد والشك جراء هذه الكثرة والبعد عن المصدر، وكذا التعويل على الأماكن البعيدة عن المنبت؛ كالبصرة والشام ومصر وغيرها. يضاف إلى أن مالكا كان يعترف - في كثير من الأحيان - بعدم اغتراره بالحديث واعتبار الكثير منه ضلالة، ومن ثم ندامته على ما رواه منه، ومن ذلك قوله: كثير من هذه الأحاديث ضلالة، لقد خرجت مني أحاديث لوددت أنني ضربت بكل حديث منها سوطين وأني لم أحدث به. وهو على خلاف ما صرح به أصحاب الصحاح من الاعتزاز بعلمهم وتباهيهم بكثرة حفظهم، واعتدادهم بأنفسهم أحياناً، كالذي يبديه البخاري في عدد من المناسبات، ومن ذلك أنه قال يوماً: ما استصغرت نفسي عند أحد إلا عند علي بن المديني. فعلق هذا الأخير على قوله عندما بلغه ذلك فقال: دعوا قوله فإنه ما رأى مثل نفسه!

ثالثاً:

لقد اعتمد أصحاب الصحاح وغيرهم من المهتمين بالحديث على المكثرين في الرواية من الصحابة، وهو خلاف السيرة التي عليها كبارهم، حيث كانوا من المقلين في الحديث لخوفهم من الكذب على النبي والإنشغال بما سوى القرآن.

ويمكن القول إن أصحاب الصحاح والمكثرين من الحديث قد غابوا سيرة كبار الصحابة في عدة أمور؛ أهمها الإكثار من الحديث والإشغال به، وأنهم إستعانوا في الغالب بمن كان متروكاً لدى الصحابة رغم أن الأخيرين عايشوا النبي وعرفوا حال حديثه.

هكذا لو أجرينا مقارنة بين موقف كبار الصحابة من الحديث ومرحلة التكامل لدى الصحاح؛ لوجدنا فروقاً كبيرة في عدد من النقاط، حيث جرى لأصحاب الصحاح من العمل ما هو ضد المسلك الذي سار عليه كبار الصحابة رغم قرب عهدهم من النبي. إذ كان الصحابة يخافون من الخطأ والكذب على النبي، وأنهم لأجل ذلك منعوا التدوين وأقلّوا الرواية وتثبتوا من الحديث غير المعروف، وجعلوا كفايتهم الرئيسة بالقرآن والسيرة العملية للنبي، ولم يعتنوا بالإسناد والرجال، ومنعوا الإنشغال بالحديث والإشغال به، وعاقبوا من خالف ذلك. لكن هذه الأمور انقلبت إلى الضد إبان عهد الصحاح وقبله.

ومن العجب أن يعترف الحفاظ بما كانت عليه سيرة الصحابة من التحفظ في الحديث والنهي عن الإكثار منه؛ خشية الخطأ والكذب على النبي، أو لغرض عدم الإنشغال بسوى القرآن. فهذا الإعتراف لم يمنع أصحاب الصحاح والموسوعات الحديثية من العمل بعكس ما كان عليه كبار الصحابة، رغم الفاصلة الزمنية الطويلة التي تفصلهم عن زمن النبي. وقد نُقل عن عثمان بن عفان أنه كان يمنع الرواية التي لم تُسمع في عهدي الخلفيتين قبله لبعده زمانه عن زمن الحديث، فماذا يقال عن البعد الذي يفصل بين عصر الصحاح والزمن المذكور؟!

رابعاً:

قيل إن عدد الذين رووا عن النبي من الصحابة هم أربعة آلاف رجل وإمراًة. كما قيل إن عددهم كبير غير قابل للضبط، وسُئل أبو زرعة الرازي عن ذلك فقال: من يضبط هذا، شهد مع النبي (ص) حجة الوداع أربعون ألفاً، وشهد معه تبوك سبعون ألفاً.

لكن رغم العدد الكبير للصحابة، ورغم أن الكثير منهم روى عن النبي، إلا أن علماء الحديث طبقوا عليهم مبدأ التسامح والتعديل وحملوهم على الإخلاص والتقوى، فغضوا الطرف عما وقع بينهم من خلافات أفضت في كثير من الأحيان إلى الاقتتال واتهام بعضهم البعض الآخر، كما غضوا الطرف عما كان لبعضهم من مواقف سياسية ومصلحية هي أبعد ما تكون عن روح الإسلام وقيمه.

فالمشكلة هي أن العلماء حينما افترضوا العدالة لجميع الصحابة؛ أخذوا يتقبلون كل رواية ترد عنهم، سواء كانوا كباراً أو صغاراً، وسواء كانوا ممن تمسك بهدي الإسلام وقيمه، أو ممن فتنوا بفتنة السياسة والمصالح الشخصية.

ومن ذلك أنهم قبلوا منهم التدليس ورفع الحديث، وكما علّق الذهبي على ما ذكره شعبة من أن أبا هريرة كان يدّلس، فقال: إن تدليس الصحابة كثير ولا عيب فيه، فإن تدليسهم عن صاحب أكبر منهم، والصحابة كلهم عدول. وهو أمر اقتضاه مبدأ تكثير الحديث.

كما اقتضى هذا المبدأ التسامح في توثيق الرواة من غير الصحابة. وكان الخطيب البغدادي يشير إلى أن غلبة الظن بالعدالة لا تُعرف إلا باختبار أحوال الراوي وأفعاله. وهو رأي سليم، لكنه يواجه مشكلة في التطبيق على الرواة الماضين، فليس من السهل التدقيق في أحوالهم واختبار أفعالهم. لذلك تجد كتب الجرح والتعديل مشحونة بالكلمات القليلة في التعريف بالراوي، كأن يقال عنه ضعيف أو ثقة أو ليس بشيء أو غير ذلك، كما هو حال ما فعله البخاري في تاريخه الكبير. وربما يميل الحفاظ إلى التسامح في التجريح لحفظ أكبر قدر ممكن من الرواية والحديث، وكما جاء عن يحيى بن سعيد القطان أنه قال: لو لم أحدث إلا عن كل من أَرْضَى لما حدثت إلا عن خمسة.

خامساً:

من المعلوم أن أغلب المتون في الروايات قد نُقلت بالمعنى، وجرى على الكثير منها اللحن قبل التدوين، مما اقتضى اعراب الحديث وتصحيحه بعد أن تداوله الأعاجم، فكان بهذا عرضة للتبديل والتحوير، وكذا الزيادة والنقصان. الأمر الذي

جعل أطرافاً عدة تشترك في صياغة الحديث، يبدأ من النبي (ص) فيتحول بالتدريج إلى الرواة الملحنين، ثم بعدهم المعرّبين المصلحين، فيتضاعف الشك في المعنى الذي أراده له صاحبه، ناهيك عن الاعتبار الأخرى من طول سلسلة السند وكثرة العنونة بما لا يدل على السماع المباشر، وكذا قلة فهم الرواة وعدم دقة السماع أو التساهل فيه كما في المستملين الذين يكتبون ما يملأ عليهم من غير سماع كاف، وكذا تقطيع الأحاديث وتجريدها عن سياقها اللفظي والحالي.

وكان من جرّاء مثل هذه التغيرات أن ظهر الكثير من الاختلاف والتعارض في الرواية للقضية الواحدة. وقد روي أن الزبير سمع رجلاً يحدث عن رسول الله (ص) فاستمع له الزبير حتى إذا قضى الرجل حديثه، قال له الزبير: أنت سمعت هذا من رسول الله (ص)؟ أجاب: نعم، فقال الزبير: هذا وأشباهه يمنعنا أن نحدّث عن رسول الله (ص)، ولعمري سمعت هذا من رسول الله وأنا يومئذ حاضر ولكن رسول الله ابتداء بهذا الحديث، فحدثنا عن رجل من أهل الكتاب حدثه إياه، فجئت أنت يومئذ بعد انقضاء صدر الحديث، وذكر الرجل الذي من أهل الكتاب فظننت أنه من حديث رسول الله.

فإذا كان هذا الحال في زمن الصحابة، فكيف يكون الحال بعدهم، والزمان قد طال، والكذب انتشر، ورجال السند كثروا؟!

سادساً:

من الثابت أن علماء الحديث قلما يتعرضون لنقد المتن، وغايتهم المثلى هي نقد السند فحسب. وغالباً ما يكون رفضهم لمتون بعض الأحاديث غير منفصل عن رفض السند.

فالإعتراض على السند الضعيف قد يفضي في الوقت ذاته إلى الطعن في المتن المختل، لكن وجود السند القوي لا يبعث على رفض مثل هذا الأخير. وعليه غالباً ما تكون الروايات المختلة المتن في الصحاح بعيدة عن التحقيق والنقد، خلافاً لغيرها من الروايات التي ترد في الكتب الأخرى.

فمثلاً اضطر العلماء أحياناً إلى تأويل الحديث قوي السند عندما لا يتفق ظاهره مع الواقع، كالحديث الوارد في صحيح مسلم: «لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منقوسة اليوم».

لكنهم يفعلون العكس فيما لو كان الحديث ضعيف السند، إذ يبادرون إلى تكذيبه - دون تأويله - مثل الحديث القائل: «لا يولد بعد المائة مولود لله فيه حاجة». فمع أن هذا الحديث يتفق ظاهره مع الحديث الوارد في صحيح مسلم، إلا أنه مكذب هنا ومؤول هناك.

فقد قيل إن الحديث الأخير مخالف للواقع المشاهد، فأكثر الأئمة وأشهرهم ذكراً هم ممن ولدوا بعد القرن الأول للهجرة. وعلى هذه الشاكلة حديث الحمّام، حيث ردّه العلماء معوّلين على الواقع التاريخي، وهو أن النبي لم يدخل حماماً قط، وأن الحجاز في عصره لم تكن تعرف الحمامات. ومثل ذلك حديث وضع الجزية على أهل خيبر، حيث ردّه العلماء لأن الحوادث التاريخية لا تؤيده. في حين سعى جماعة من العلماء إلى الدفاع عن أحاديث وردت في صحيح مسلم تخالف بدورها الوثائق التاريخية بتأويلات بعيدة، كما هو الحال مع حديث تزويج أبي سفيان ابنته أم حبيبة للنبي (ص) وإمارته للمسلمين في محاربة الكافرين.

وينطبق هذا الحال على الأحاديث الخاصة بالمسائل الطبية وما شاكلها، فعندما نتصف بضعف السند ولا تتفق مع ظواهر الحس والواقع فإن العلماء يكذبونها، لكنهم لا يعترضون على أمثالها من الأحاديث الواردة في الصحاح، بل تجد من يقول إنه جرّب مضمون الحديث الفلاني، أو أنه شهد صحته لدى ممارسة الناس، وذلك بدافع التقرير لا الفحص والاستجواب.

والعملية أشبه بتسامح العلماء في دعاوى الإجماع الصادرة بين الحين والآخر، لذلك لم تعد حجة، للشك في صدقها، وأنها كثيراً ما تكون معارضة بدعاوى مضادة.

هكذا فمع أن الصحاح تتضمن الكثير من الروايات المختلة المتن إلا أن العلماء تعاملوا معها - في الغالب - معاملة المسلمات. ويأتي اختلالها كونها تتعارض إما مع الحقائق الحسية والكونية، أو مع السنن الحياتية، أو مع الاعتبارات التاريخية

الموثقة، أو مع القيم والضرورات الدينية، أو مع النصوص القرآنية، أو مع غيرها من متون الأخبار الأخرى.

فمثلاً نجد في صحيح البخاري ومسلم روايات متعارضة، وبعضها يعارض القرآن، كما أن بعضاً آخر يخالف الواقع العلمي والحسي، أو يتصف بالخرافة الظاهرة وبالإساءة إلى الأنبياء، وكذا أن فيها صوراً من تشبيه الخالق وتجسيمه. وكل ذلك يتنافى مع مبدأ الوضوح الذي تؤكد عليه الدائرة الببائية.

إذاً عرفنا أن هناك فروقاً جوهرية بين عصر الصحابة وعصر الصحاح والجوامع الحديثية إزاء الموقف من الرواية والحديث، ويمكن إجمال هذه الفروق بالنقاط التالية:

- 1- كان العصر الأول للصحابة يمنع تدوين الحديث وكتابته، في حين كان عصر الصحاح والجوامع الحديثية يشجع عليه.
- 2- كان العصر الأول يُقلّ من الرواية، في حين كان العصر الأخير يُكثر منها.
- 3- كان العصر الأول يتهم المكثرين للرواية ويتجنبهم، في حين كان العصر الأخير يعتمد عليهم.
- 4- كان العصر الأول يبدي تحفظاً من أن ينسب الحديث إلى النبي، في حين كان العصر الأخير لا يتحفظ من ذلك.
- 5- كان العصر الأول يتنبّث من الحديث غير المعروف؛ بالقسم أو بطلب شاهد ثان رغم قرب العهد بالنبي، في حين كان العصر الأخير لا يعمل بمثل هذا التثبّت.
- 6- كان العصر الأول لا يدقق في بحث الرجال والإسناد، في حين كان العصر الأخير يدقق في ذلك.
- 7- أخيراً كان العصر الأول يكره الإنشغال والإشتغال بالحديث؛ خشية أن يتبدل الدين إلى دين آخر كالذي حصل مع أهل الكتاب. في حين كان العصر الأخير

يشجع على هذا الإنشغال والإشتغال، ولا يخشى أن يتبدل الدين إزاء فعله المستحدث.

البيان الشيعي وتكثير الحديث

آمن الشيعة بأصالة تدوين الحديث، واعتبروا أن كتابة الحديث لم تنقطع سواء في عهد النبي أو بعده، حيث تولى الأئمة وأصحابهم تدوينه والحث على كتابته جيلاً بعد جيل.

وبحسب التحقيق بدأ التدويل العام لتدوين الحديث في عصر الإمام الصادق وأبيه الباقر خلال القرن الثاني للهجرة. وكانت المصنفات الحديثية لأصحاب الأئمة وأتباعهم كثيرة. فمثلاً قام النجاشي بتعداد ما وقف عليه من المصنفين لأصحاب الأئمة فبلغ عددهم ما يقارب ألف وثلاثمائة (1269) رجل. وضبط الحر العاملي عدد مصنفاتهم فبلغت أكثر من ستة آلاف وستمئة كتاب.

وكان من بين هذه المصنفات ما يعرف بالأصول الأربعمئة. وقد اشتهرت في فترة الأئمة، وإن لم يُعرف أول من أطلق عليها هذا الاسم من القدماء. ويرى البعض أن هذا العدد لا يشكل جميع المصنفات لأصحاب الأئمة، بل هو العدد الذي شاع في فترة الإمامين الباقر والصادق، وأن مجموع المصنفات في عهد الأئمة كبير لا يمكن احصاؤه.

وتعود أهمية هذه الأصول إلى أنها أُلِّفت في زمن الأئمة، وكان عليها المعول لدى المتقدمين، وبعد ذلك أصبحت تشكل المادة الأولية لرواية الحديث عند علماء الشيعة بعد غيبة الإمام المهدي، حيث كان الكثير منها شائعاً لدى أوساط العلماء، وقد اعتمد عليها أولئك الذين قاموا بجمع الحديث، وكان من أبرزهم أصحاب الكتب الأربعة المعتبرة الملقبين بالمحمديين الثلاثة، وهم كل من الكليني والصدوق والطوسي.

ومع ذلك فإن أغلب الكتب التي شاعت في تلك الفترة أخذت بالفقدان عبر الأزمان المتأخرة، ولم يبقَ منها إلا القليل. وبالنظر إلى فقدانها فقد شبَّ خلاف بين العلماء المتأخرين حول مدى وثاقة هذه الكتب، وإن جرى عملهم الفعلي بما اعتمدوه على الكتب الجامعة التي قام بها المحدثون الثلاثة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة. وهي كتاب (الكافي في الأصول والفروع) للكليني، وكتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق، وكتاب (التهذيب) وكتاب (الاستبصار) وكلاهما لأبي جعفر الطوسي. وتعد هذه الكتب معتبرة لدى علماء الإمامية الإثني عشرية وإن لم تكن كتب صحاح كالذي عليه صحاح أهل السنة، ويبلغ مجموع الأحاديث فيها مجتمعة ما يقارب خمسة وأربعين ألف (44244) حديث.

ويعتبر كتاب (الكافي) للكليني أوثق كتب الحديث وأهمها لدى علماء المذهب قاطبة. وقيل إن الكليني صرف عليه عشرين سنة يجوب فيها البلدان بحثاً عن الأصول وكتب الحديث المروية عن الأئمة، لا سيما تلك التي رواها تلامذة الإمام الصادق خلال القرن الثاني للهجرة، حيث اعتنى بها الكوفيون وتطوع بعضهم لنشرها في قم إبان القرن الثالث.

ويأتي بعد الكافي كتاب (من لا يحضره الفقيه) للصدوق الذي صرح بأنه أخرج أحاديثه من الكتب المشهورة المعوّل عليها لدى المحدثين الشيعة آنذاك، واستشهد في مقدمته بعدد من هذه الكتب، مشيراً إلى أنه سعى لما هو صحيح واعتقد أنه حجة فيما بينه وبين الله.

أخيراً يبقى كتابا (تهذيب الأحكام والاستبصار) للطوسي. ويعد كتاب الاستبصار اختصاراً للتهذيب، وبحسب رأي زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني، أنه يمكن الاستغناء به عنه. في حين رأى الشيخ الأردبيلي وتابعه النوري وغيرهما من العلماء أن (التهذيب) هو أعظم كتب الحديث في الفقه منزلة، وأكثرها منفعة، ففيه كل ما يبتغيه الفقيه من روايات الأحكام مغن عما سواه في الغالب دون أن يغني عنه كتاب آخر.

وقد وضع الطوسي (التهذيب) لأجل جمع مطلق الأحاديث، سواء ما ورد منها على سبيل الوفاق، أو ما ورد على سبيل المعارضة، بخلاف (الاستبصار) الذي اقتصر على الأخبار التي تتصف بالإختلاف والتعارض كالذي نصّ عليه الطوسي

في ترجمته لنفسه في (الفهرست)، وأشار في مقدمة (الاستبصار) إلى أنه اتبع طريقة الجمع بين الأخبار المتعارضة دون إسقاط شيء منها ما أمكنه ذلك.

على هذا امتاز الكتابان بأنهما يعالجان، ولأول مرة، مسألة التعارض بين النصوص، كالذي أشار إليه الطوسي في مقدمة الكتابين، حيث قسم الأخبار إلى عدد من الخصائص ووضع قواعده للجمع والترجيح، وهي الطريقة التي مثلت جوهر العملية الفقهية لدى فقهاء الشيعة فيما بعد.

هذه هي الكتب الأربعة الأساسية المعتمدة لدى علماء الشيعة، وقد استمر العمل بها قرنين من الزمان بعد الطوسي، ثم بدأت الدعوة إلى إجراء التحقيق في سند أحاديثها من قبل بعض المتأخرين خلال القرن السابع للهجرة، وذلك تأثراً بالطريقة الشائعة لدى أهل السنة. إذ قام العلامة الحلي أو شيخه ابن طاوس على إستعارة تقسيم الحديث منهم إلى أربعة أقسام، هي الصحيح والحسن والموثق والضعيف، حتى صار مسلماً يحتذي به الأصوليون الشيعة إلى يومنا هذا.

أزمة الحديث الشيعي

على الرغم من حرص البيانين في الوسط الشيعي على جعل الحديث عمادهم في الوضوح والكفاية التفصيلية لقضايا العقيدة والشرعية، مثلما جرى في الوسط السني، لكنهم لم يفلحوا فيما راموا إليه لعدد من المشكلات الشائكة أفضت بهم إلى الوقوع في خندق إنسداد العلم وطرقه، وأبرز هذه المشكلات ما يلي:

أولاً:

مع أن إهتمام علماء الشيعة بعلم الرجال والجرح والتعديل يعود إلى زمن الأئمة، لكن كتبهم التي شاعت في ذلك العصر وما بعده بقليل لم يعد لها أثر في الأزمان المتأخرة. فأبرز ما بقي من الكتب المعتمدة هي أربعة صغيرة متأخرة

تعرف بالأصول الرجالية الأربعة. وهذا يعني أن هناك فجوة بين علم الرجال، وبين أغلب الرواة الذين يتحدث عنهم هذا العلم. بل هناك إنسداد في الطريق لوجود الفاصلة الزمنية الكبيرة التي تفصل بين زمن الكتب المتبقية من علم الرجال، وبين زمن الرواة الذين عاصروا الأئمة وعلى رأسهم الإمام الصادق الذي غلبت عنه الرواية.

والأصول الأربعة التي وصلتنا في علم الرجال، هي كل من إختيار رجال الكشي، ورجال النجاشي، ورجال وفهرست الطوسي. يضاف إليها رجال ابن الغضائري المسمى (الضعفاء)، وهو كتاب شكك العلماء فيه. فهذه هي الكتب الأساسية الوحيدة التي بقيت خلال القرن السابع الهجري والتي اعتمد عليها المتأخرون بدءاً من ابن طاوس (المتوفى سنة 673) وتلميذه العلامة الحلي وابن داود حتى عصرنا الحاضر.

وأول ما يلاحظ أن (رجال الكشي) مفقود، وما بقي منه هو ما انتخبه الشيخ الطوسي بعد تهذيبه وتلخيصه، وسماه (إختيار معرفة الرجال). وقيل إن النسخ التي وصلتنا من الكتاب تختلف بالزيادة والنقصان. أما رجال الكشي، فقد ذكر النجاشي أن فيه أغلاطاً كثيرة، وهو ما دعا الطوسي إلى القيام بتهذيبه وتجريد ما فيه من أغلاط. وربما أجرى الطوسي إضافات وتغييرات جوهرية على الكتاب دون أن نعرف حقيقتها. كما تغلب على الكتاب الأسانيد المعلقة، وقد ذكرها الطوسي من غير إصلاح. وكما يرى بعض المحققين أنه لم يصح من نصوص الكتاب المقدرة (1150) نصاً إلا أقل من ثلاثمائة نص فقط.

هذا بالإضافة إلى وجود مشكلتين أخريين، إحداهما أن الكتاب يعتمد التوثيق المروي عن الأئمة بحق الرواة، وهو ليس معنياً بالغالبية العظمى ممن لم يرد فيهم شيء عن الأئمة. أما المشكلة الأخرى فهي أن الكثير من روايات التوثيق التي ينقلها الكتاب عن الأئمة هي روايات متعارضة من المدح والذم، ولم يسلم من ذلك حتى أولئك الموصوفين بقوة الوثيقة والمعتمد عليهم في النقل. الأمر الذي اضطر العلماء إلى تعليل روايات الذم بأنها صادرة للتقية.

أما رجال النجاشي، فهو يستهدف البحث عن أصحاب المصنفات من الشيعة، وليس الكشف عن أحوال الرجال، وأن الاسم الحقيقي للكتاب هو (الفهرست)، حيث

صنّفه ليثبت أن في قدماء الشيعة الكثير من المصنفين الذين كثرت كتبهم ومصنّفاتهم، فحاول جهده أن يجمع ما أمكنه من أسماء المصنفين المعروفين بالكتب، فكان كتابه من الفهارس التي تخص معرفة المصنّفات وأصحابها، وليس فيه ذكر لمن ليس له كتاب أو تصنيف.

ومع ذلك فعالباً ما تضمن الكتاب توثيق الرجال المصنفين، فاعتُبر لهذا السبب من كتب علم الرجال، وإنّ خلا من التفصيل عن الأحوال عادة. فقد تناول فيه النجاشي أكثر من ألف ومائتي (1269) مادة رجالية رغم صغر حجمه بحيث لا يعطي صورة كافية للتوثيق، وعبّر عن أغلب رجاله بلفظة (ثقة) مفردة أو مقترنة بألفاظ أخرى، وفي بعض الأحيان أنه يذكر اسم الراوي مع كتابه أو مصنّفاتة فحسب، أو يذكر عنه أنه روى عن الإمام الفلاني، أو يذكر اسمه دون شيء آخر، وغالباً ما لا يزيد ذكره عن المادة الواحدة أكثر من ثلاثة أو أربعة أسطر حسب الطبعة الحديثة التي اعتمدها، ويتخلل ذلك نقله للسند أو الثنا والعنونة.

وفي الكتاب غالباً ما تتكرر لفظة (ثقة) منفردة، ويفوق تكررها ما قد تقتصر عليها من أوصاف. لكن ما ورد من هذه الأوصاف يجعل اللفظة المنفردة لا تكفي لأن يُعَوَّل عليها في توثيق ما ينقله الراوي.

فانفراد لفظة الثقة لا تدل على وثاقة الرجل في النقل والرواية، فقد يكون ثقة لا يكذب لكنه ضعيف الحافظة أو غير دقيق وضابط للحديث، لذلك وصف النجاشي البعض بالثقة وأقرن معه أنه صحيح السماع أو الرواية. مما يدل على أن أغلب رجال النجاشي لم يتعين في حقهم التوثيق الخاص بالنقل والرواية، ولم ترد حولهم علامات دالة على الحفظ والإتقان.

كذلك اقتصر كتاب النجاشي على المصنفين، وهو بذلك لا يغطي مساحة الرواة الذين لم يُعرف لهم مصنّفات. فكما عرفنا بأن عدد المصنّفات التي ظهرت في عصر الإمام الصادق كانت تقدر بأربعمائة مصنف، في حين إن الذين رَووا عن الصادق كانوا أربعة آلاف رجل، فعدد هؤلاء أعظم من عدد المصنفين بأضعاف كثيرة، وهم غائبون عن مطلب الكتاب.

يضاف إلى أن الكتاب قد اشتمل على علماء ومصنفين لا علاقة لهم بالرواية والنقل، كالشعراء والأدباء والمتكلمين وما إليهم، وإن كان غالب ما تضمنه الكتاب هو أصحاب الرواية والحديث.

أما الشيخ الطوسي، فقد عرفنا أن له كتابين يُعرفان برجال الطوسي والفهرست. ويسمى الكتاب الأول بالأبواب، وهو مرتب على أبواب بعدد رجال صحابة النبي وأصحاب كل واحد من الأئمة ممن روي عنهم مباشرة أو بواسطة.

لكن تبقى مشكلة الكتاب هو أنه يكاد يخلو من التوثيق ويقتصر على ذكر أسماء الرجال ونسبهم وطبقاتهم، حيث ألفه الطوسي لهذا الغرض، وإن أشار في النادر إلى كلمة ما من التوثيق.

يبقى كتاب الفهرست، وهو العمدة لدى علماء الرجال والتوثيق، ونظرة داخلية فيه ترينا بأن مجموع مواده الرجالية تقارب تسعمائة (888) مادة. وحديث الطوسي في أغلب مواده مختصر وقليل، إلى درجة قد لا يتجاوز حد السطرين لكل مادة، بما فيها ذكر اسم الراوي وسلسلة السند، وأن حوالي ثلاثة أرباع المواد لا يتجاوز كل منها الثلاثة أسطر. وتعد كلمات التوثيق في الرجال عند الطوسي قليلة، وأغلب ما كان يذكره في رجاله هو الاكتفاء بتعريف الرجل أن له كتاباً؛ دون أن يعرف باسم الكتاب.

ويلاحظ أن العلماء المتأخرين قد ارتبطوا بالطوسي أكثر من غيره في معرفة حال المتقدمين، فقد اعتبروه حلقة الوصل بين المتأخرين والمتقدمين من أصحاب الأصول الأربعمئة، لكثرة ممارسته التوثيق في كتب الحديث والفقه التي ألفها، ولهيمنة شخصيته على من جاء بعده من العلماء في مختلف العلوم النقلية؛ حتى أصبح تقليده من المسلمات خلال قرن من الزمان تقريباً. فقد كانت توثيقاته وفتاويه هي العمدة لمن جاء بعده، واعتبر العلماء أن أصول المذهب كلها راجعة إليه، لا سيما وقد انقطعت السلسلة بعده فأصبح أغلب الناس يقلدونه ويعملون بفتاويه، بل ويستدلون بها مثلما يُستدل بالرواية، كما صرح به ابن ادريس الحلي وغيره. فهم حين يذكرون طرقهم إلى أرباب الأصول والكتب المعاصرين للأئمة يتوسلون بطرقهم إلى الطوسي، ثم يحيلون الأمر بعد ذلك إلى طريقه.

لكن مع أن الطوسي هو الرابط الأعظم بين المتأخرين والمتقدمين كما عرفنا، إلا أن فيه جملة من نقاط الضعف والتناقض، إلى الدرجة التي قد يصعب معها الإعتماد عليه في التوثيق والنقل والادعاء. فقد وصفه البعض بأنه كان يضعف الرجل في موضع ويوثقه في موضع آخر، وآراؤه في هذا وغيره لا تكاد تنضبط.

والذي نخلص إليه هو أن ما ورثه المتأخرون عن معرفة المتقدمين هي تلك التي قدّمها لهم الطوسي ومعاصره النجاشي رغم الفاصلة الكبيرة التي تفصل زمانهما عن عصر المتقدمين، وعادة ما تكون سلسلة السند في توثيقات هذين الرجلين للرواة طويلة تبعاً لتعدد الوسائط من خبر الواحد، وهي في النتيجة لا تعطي المادة الكافية. وإذا عرفنا أن أغلب نصوص الحديث رويت عن الإمام الصادق، فإن الفاصلة التي تفصل بين عصر هذا الإمام وعصر النجاشي والطوسي تقارب الثلاثمائة سنة، حيث توفي الصادق في منتصف القرن الثاني للهجرة (148هـ)، وتوفي النجاشي في منتصف القرن الخامس للهجرة (450هـ)، وكذا توفي الطوسي قريب هذه الفترة، وبين المديتين فاصلة كبيرة، فكيف يمكن الإطمئنان إلى توثيقهما للرواة الذين عاصروا الصادق ورووا عنه، رغم طول هذه المدة وقصر العبارات التي أورداها واقتضابها، إذ غالباً ما لا تفي بشيء مهم في التعرف على الراوي؟!!

ثانياً:

إذا غضضنا الطرف عن مشكلة التوثيق في علم الرجال بالطريقة التي عرضناها من قبل، وتساءلنا عن الكيفية التي تعامل بها أصحاب الكتب الأربعة مع سند الروايات التي جمعوها، فهل بدا منهم حرص على الإهتمام بالسند لمن رروا عنه؟ أم كانوا مجرد نقلة جامعين من غير تحقيق؟

واقع الأمر، أنه استقر عمل هؤلاء على ما شاع عندهم من الكتب المعروفة دون تحقيق وتدقيق في السند الذي يوصل إلى هذه الطرق، ولا إلى ما يتصف به أصحابها ومضامينها، وكأنها كتب صحاح بما تضمنته من الروايات. فمثلاً يصدر الكليني سنده بذكر اسم الراوي عادة دون أن يعرف اتصاله به إن كان قد عول في

ذكره على ما في الكتب والأصول المشهورة آنذاك، أو أنه استند إلى طريق آخر، والأرجح هو الأول، لا سيما أنه روى حديثاً يفيد هذا المعنى.

وقد شكّل هذا الحال معضلة لدى المتأخرين من الأصوليين، وذلك انهم صرحوا باعتبار الوسطة والاعتناء بها، والتي منها الطرق إلى أصحاب الكتب والأصول التي ظلت مجهولة لدى المتأخرين. وزاد المتأخرون من التعويل على الكتب التي عثروا عليها مما ينسب إلى القدماء رغم الفاصلة الزمنية الطويلة وقوة احتمال الوضع والدس والتزوير، فقد أدرج الحر العاملي في كتابه (وسائل الشيعة) ثمانين كتاباً ظفر بها من كتب المتقدمين، وكذا أدرج حسين النوري في كتابه (مستدرک الوسائل) أكثر من ستين كتاباً ظفر بها.

وهناك من أضاف إلى ذلك كتباً عثر عليها للقدماء المعاصرين للأئمة؛ مثل بصائر الدرجات للصفار والمحاسن للبرقي، وجملة أخرى من الأصول قُدرت بثلاثة عشر أصلاً. وقد اعترف الشيخ النوري أن جملة من تلك الكتب التي اعتمد عليها المتأخرون كالحر العاملي في (وسائل الشيعة) هي مما لم تثبت نسبتها إلى مؤلفيها، كفضل الشيعة للصدوق، وتحف العقول، وتفسير فرات، وإرشاد الديلمي، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى، والاختصاص للمفيد وما إليها.

بالإضافة إلى ذلك ما تقبله أصحاب الكتب الأربعة من الروايات الضعيفة، ومنهم من اعتبرها مقطوعة الصدور، كما أن منهم من تعبد بالعمل بها ضمن شروط. وكان موقفهم من الرواة يستند إلى مبدأ المسامحة، فأكثرهم تشدداً هو الشيخ الطوسي الذي مارس مهمة الجرح والتعديل دون سابقه، وهي المهمة التي ورثها عنه الفقهاء الأصوليون فيما بعد، لكنه مع ذلك لم يمانع من الأخذ بالروايات الضعيفة حين تسلم من المعارض الأقوى ولم يكن رواتها معروفين بالكذب. فهو يقبل كون الراوي ثقة من حيث تحرزه عن الكذب في الرواية وإن كان فاسقاً بجوارحه، وادعى أن الطائفة كانت تعمل بالأخبار التي يرويها من هكذا صفته وحاله. كما أنه يقبل الروايات المرسلة إذا ما كان الراوي معروفاً بأنه لا يروي إلا عن ثقة، وكذا يقبل الروايات المرسلة بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة. واحتج بأن الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض، كما تعمل بالمسانيد من دون فرق.

كذلك رغم إقراره بأن الكثير من المصنفين القدماء كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة، إلا أنه اعتبر كتبهم وأصولهم معتمدة. ويؤيد هذا المعنى ما آل إليه المحقق الحلي حين انتقد الجماعة التي تعمل بمبدأ صحة السند، فاعتبر ذلك طعناً بعلماء الطائفة وقدحاً في المذهب، مؤكداً على أن ما من أحد فيهم إلا ويعمل بخبر المجروح.

هذا مع الشيخ الطوسي، أما الكليني والصدوق فلا شك أنهما لم يباليا بالجرح والتعديل، فقد كان الصدوق يعول في توثيقه على شيخه أبي الوليد، وجاء في كتابه الكثير من الروايات الضعيفة حسب إصطلاح المتأخرين. أما الكليني فمن الواضح أنه لم يشترط على نفسه ضابطاً في انتخابه للروايات التي جمعها، وإن اتخذ صورة المسامحة في العمل، بعد أن اعترف باللبس الذي يحيط بالروايات المتداولة آنذاك، كالذي أشار إليه في مقدمة (الكافي)، حيث كان عمله شبيهاً بعمل المتأخرين فيما اصطالحوا عليه بالأصول العملية، كما أنه لم يعول على الجرح والتعديل؛ فكان يروي عن الضعفاء من المنحرفين والغلاة وغيرهم.

ثالثاً:

يمكن أن نتساءل: هل كان القدماء المحققون من الفقهاء يثقون بالروايات المشتهرة في زمانهم والمدونة في الأصول الأولية والجوامع الحديثية؟ وهل كانوا يرون فيها شيئاً من الحجية كما ذهب إليه المتأخرون من الأصوليين؟

لعل الجزء الرئيسي من الإجابة عن هذا التساؤل يتحدد بموقف القدماء من خبر الأحاد وحجيته. فأغلب المحققين من القدماء لم يتقبلوا خبر الأحاد ما لم تكن معه قرائن دالة على القطع، خلافاً لما آل إليه المتأخرون.

وقيل إن الذين منعوا الأخذ بخبر الأحاد هو كل من سبق الطوسي، بل والكثير ممن جاء بعده، مثل المفيد والمرتضى وابن ادريس وابن زهرة والطبرسي، كما نُسب هذا المنع إلى المحقق الحلي وابن بابويه، وجاء في (الوافية) للفاضل التوني أنه لم يجد القول بحجية خبر الأحاد صريحاً ممن تقدم على العلامة الحلي، واعتبر الأنصاري هذا الأمر عجباً.

ويُعدّ المفيد والمرتضى أبرز القدماء الذين منعوا العمل بهذا الخبر. أما أبرز الذين عولوا على خبر الأحاد من المحققين القدماء فهو الشيخ الطوسي.

وقد انعكس هذا الاختلاف على النظرة إلى الروايات المدونة في الأصول والجوامع الحديثية، ومنها الكتب الأربعة. والبعض يُعدّ ابن ادريس الحلي أول من زعم أن أكثر أحاديث أصحابنا المأخوذة عن الأصول المتداولة في عصر الأئمة هي أخبار آحاد خالية من القرائن الموجبة للقطع، وأدى به ذلك إلى الاعتراض على أكثر فتاوى الطوسي لكونها تعتمد على تلك الأصول. بل حتى الشيخ الطوسي اعترف بأن أكثر الأخبار الخاصة في الأحكام تفتقر إلى القرائن الدالة على صحتها.

على ذلك يمكن القول إن هناك نزعة تشكيكية سادت بين المحققين القدماء إزاء الروايات المدونة في الأصول الأولية وكتب الحديث القديمة، رغم تباين حجم هذا التشكيك بينهم. وهو موقف يختلف عما آل إليه المتأخرون؛ سواء الإخباريون منهم أو الأصوليون، بإستثناء أصحاب دليل الإنسداد.

رابعاً:

تتصف الروايات الشيعية المعتمد عليها بكثرة التعارض في مختلف أبواب الفقه والعقيدة، وهي حقيقة اعترف بها العلماء، وجعلت البعض يرتد عن مذهبه، كما أودت ببعض آخر إلى أن ينأى بنفسه عن الفتوى لتضارب الأحكام بعضها ببعض الآخر.

وربما يكون الطوسي هو أول من شغل نفسه بهذا المشكل، فكتب كتابه (تهذيب الأحكام) بناء على ما علمه من أن عدداً من علماء الشيعة قد تركوا المذهب لأجل ما رأوه من اختلاف الرواية وتعارضها.

على أن كثرة التعارض بين الروايات جعلت الحقيقة الدينية ضائعة. وقد لمح بعض العلماء إلى هذه النقطة، معترفاً بأنه لا يمكن التوصل إلى الحقيقة الدينية النابعة عن كلام الأئمة عبر الوسيلة العرفية المطلق عليها (حجية الظهور).

وكما ذكر المحقق الخوئي بأن كلام الأئمة لما كان يختلف من أحدهم لآخر للتقية أو لغيرها، فإنه على ذلك لا تجري فيه أصالة حجية الظهور التي هي أصل عقلائي. وقبله ذكر الأنصاري أن عمدة الاختلاف في الرواية يعود إلى كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية لكونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت بالإنطماس، وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام من تقية وما إليها. بل وقبل ذلك اعترف الكليني بضياع الحقيقة، الأمر الذي عوّل فيه على صيغة العمل بما وسع له من إختيار.

هكذا يدرك المحققون كون الحقيقة الدينية ضائعة بسبب تعارض الروايات وإختلافها، وإن اخطأوا في تحديد السبب الأساس الذي يقف وراء هذا الضياع. لكن ظلت المحاولات ترمي إلى إيجاد الطرق الكفيلة بمعالجة مثل هذا الوضع بأشكال شتى، وكان أبرزها محاولات الجمع بين الروايات المتعارضة، كما بشر بها الشيخ الطوسي وأتباعه من المجتهدين.

وكان من نتائج الدس والكذب أن ظهرت أعداد كبيرة من الروايات المخالفة لظواهر الكتاب والسنة. وكما ذكر الأنصاري أن الأخبار المخالفة لظواهر الكتاب والسنة كثيرة جداً، معلقاً على ذلك بأنه لا يصدر من الكذابين ما هو مباين للكتاب كلية كي لا ينكشف الوضع.

ومثل ذلك ما أشار إليه الآخوند الخراساني، وهو أن الأخبار المخالفة لعموم الكتاب كثيرة جداً. وعليه أن من الصعب الوثوق بمثل هذه الأخبار، ناهيك عن أن تكون حاکمة على نص الكتاب القطعي، سواء بالتخصيص أو التقييد أو النسخ، أو أي شكل من أشكال التغيير في المعنى والحكم، كما يمارسه أصحاب الدائرة البيانية.

كما لم ينفع الإصطلاح المستحدث في تقسيم الحديث، فهناك روايات تعد من الصحاح رغم أنها متهافئة أو ظاهرة الوضع. ففي رواية في أصول الكافي عُدَّت صحيحة رغم ما تتضمنه من تناقض، إذ جاء أن معنى الذكر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرُ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ هو رسول الله، وأن قومه هم أهل بيته. مع أن في هذا الحديث تناقضاً، إذ كيف يكون الذكر رسول الله وهو المخاطب الذي أضيف

إليه الذكر؟! بل جاء بعده مباشرة حديث آخر عُدَّ صحيحاً أيضاً؛ رغم أنه يخالف الأول، حيث ورد فيه أن الذكر هو القرآن.

وبهذا يتضح أن قضية إبعاد الروايات المختلفة ومعالجة التعارض بين الأحاديث هي أكبر من أن يطالها علم التوثيق كما تكفل به التقسيم المستحدث والذي عمل به العلماء وما زالوا.

نخلص مما سبق إلى عدم وجود ما يدل على حجية الحديث المنقول إلينا، كالذي يدعيه البيانين في الساحتين السنية والشيعية، وإحتمالات التحوير في المعنى والزيادة والنقصان ترد على الدوام، تبعاً للنقل المتعدد من جيل إلى جيل مصحوباً بتغيير الألفاظ والعبارات، وكلما زاد السند في الطول كلما ضعفت القيمة الإحتمالية لإصابة نقل الحديث بدقة، ناهيك عن إحتمالات الوضع والدس.

وقد اعترف عدد من العلماء بعدم وجود حديث يرقى إلى مستوى التواتر أو القطع. بل حتى لو سلّمنا بوجود أحاديث مقطوعة الصدور عن النبي (ص)، فإن ذلك لا يرفع جميع الإشكالات المتعلقة بالمعنى والدلالة، لما يكتنف النصوص من ملابسات الأحوال والوقائع التي صدرت فيها.

فقد تكون بعض الأحاديث مرتبطة بظروف شخصية أو حوادث عارضة لا يراد منها التشريع العام، أو تحمل طابعاً إدارياً وتنظيمياً يخص مجتمع الجزيرة العربية في زمن معين بما يحيط به من سياقات خاصة، كما قد تكون علاقتها بسائر النصوص على نحو يختلف عما نتصوره أو نقدّره ابتداءً. ومن ثم فإن القطع بالصدور لا يستلزم بالضرورة القطع بالمراد، إذ تبقى مسألة الفهم والتفسير وتحديد نطاق الدلالة خاضعة لجملة من الاعتبارات التاريخية واللغوية والسياقية التي لا يمكن إغفالها.

وهنا نواجه عدداً من المشكلات والإحتمالات المترابكة، فهناك تردد في سلامة نقل الخبر كما هو، وهناك تردد آخر في مضمونه ومعناه، وكذا في علاقه بغيره من النصوص؛ إن كانت علاقة نسخ، أو تخصيص وتقييد، أو غيرها من المشكلات المعقدة، وكلها تتجمع حول إضعاف قيمة الخبر، ويصبح إحتمال صحة التعويل

عليه مقدراً بضرب مجموعة كبيرة من الإحتمالات والترددات الواردة حوله، مع أنه كلما زاد عدد أطراف الضرب في المحتملات كلما زاد ضعف النتيجة أكثر فأكثر.

وبذلك يثبت خطأ ما تعول عليه الدائرة البيانية من الوضوح والكفاية كما تجدها في الأخبار والأحاديث.

بل ان التفاصيل التي سجلناها في (مشكلة الحديث) تبين بأن الحديث السني وإن حظي بامكانية التأسيس العلمي، لكنه لم يمتلك مبررات دينية، بل عمل على الضد منها. فيما افتقر الحديث الشيعي إلى مبرراته العلمية في التأسيس.

خلاصة الفصل الرابع

* يتأسس البيان السني على جعل الحديث النبوي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن، ثم يليه الإجماع، وبعد ذلك المصادر المتعلقة بالاجتهاد فيما لا نص فيه. غير أن الحديث في التصور البياني يحتل مرتبة خاصة، إذ يجمع بين المرجعية الإلهية التي يشارك فيها القرآن، وبين التفصيل الذي يفتقر إليه النص القرآني في عمومته، مما جعله محور الكفاية التشريعية ومرتكز البيان التفصيلي للأحكام. مع هذا فإن تاريخ الحديث بدأ بمسار مغاير تماماً لما عرفه القرآن الكريم، إذ لم يجد تحفيزاً على تدوينه، بل سادت روايات عن النبي والصحابة والتابعين تُظهر كراهة الكتابة والتقييد، خشية أن يزاحم ذلك القرآن أو يفتح باب الكذب والدس على النبي. ولهذا ظلّ الاعتماد قرابة قرنٍ من الزمن على الحفظ والمرويات الشفهية، مع تدوينات فردية غالباً ما كان أصحابها يتحفظون عليها أو يوصون بإتلافها بعد وفاتهم. وقد انعكس هذا المناخ على طبيعة المرحلة الأولى من نقل الحديث، فغلب عليها التقليل من الرواية، والتحرز الشديد في نسبة الأقوال إلى النبي.

* ثم تدرّجت الحركة الحديثية نحو تحول جذري، حيث بدأ الإكثار من الرواية، وظهرت الحاجة إلى نقد الرجال والإسناد، ثم انتقل الأمر إلى جمع الحديث وتدوينه وتصنيفه وتقييمه. ومع هذه النقلة، انفتح الباب لتراكم هائل في المتون، يقابله في الوقت نفسه تشدد متزايد في شروط الإسناد، مما ولّد حالة جديدة تجمع بين وفرة المادة الحديثية وتضخم آليات التحقق منها. وقد مثّل عصر المسانيد والموطّات مرحلة انتقالية مهمة، أعادت ترتيب الحديث بحسب الرواة أو الأبواب، دون التزام صارم بمعايير الصحة. ثم جاءت مرحلة التصحيح الصارم مع البخاري ومسلم، حيث استقر مفهوم «الحديث الصحيح المتصل» بوصفه معياراً جديداً، جمع بين الإسناد المتصل والعدالة والضبط وانتفاء الشذوذ والعلة، فانتقل الحديث من مجرد رواية إلى علم له شروطه الصارمة.

* لكن هذا التطور لم يمهّد الإشكال، بل فتح باب السؤال: كيف يمكن تفسير الفجوة بين قلة الحديث خلال القرنين الأول والثاني، وتضخمه الهائل في القرن الثالث وما بعده؟ وكيف ظهرت أسانيد متصلة وصحيحة بكثرة، لم تكن معروفة

لدى التابعين الأقربين زمنياً من المصدر؟ وهو ما ألقى ظلالاً من الشك على تاريخ تشكل المدونة الحديثية. كما برزت مفارقة أخرى بين حال السلف وحال المتأخرين؛ فبينما كان الأولون يشكون من ضياع السنن ويبدون تحفظاً شديداً من كثرة الرواية، جاء المتأخرون ليينوا منظومة معرفية قائمة على كثرة الحديث وتراكمه والثقة به. وكأن المسافة الزمنية لم تُضعف النقل بل زادت توثيقاً وتكثيراً، في انقلاب لافت على المنطق التاريخي المعتاد.

* ويزداد الإشكال تعقيداً عند النظر في اعتماد الصحاح على روايات كثير من الصحابة مع التسليم بعدالتهم المطلقة، رغم ما وقع بينهم من اختلافات وصراعات سياسية، مما جعل عدالة الصحابي أصلاً يرفع عن الرواية شرط النقد، ويمنحها حصانة معرفية مسبقة، أسهمت في توسيع دائرة القبول الحديثي. كما أن منهج المحدثين ركّز على نقد السند أكثر من نقد المتن، مما جعل كثيراً من المتون، رغم اضطرابها أو تعارضها مع القرآن والحس والعقل والتاريخ، تمرّ ضمن دائرة القبول ما دامت أسانيداً مستوفية للشروط. وهكذا بدا أن بنية الحديث السني، رغم دقتها الإسنادية، تواجه مأزقاً معرفياً مزدوجاً: تضخم في المادة، وتوتر في المعايير، وتفاوت بين الواقع التاريخي ومنظومة التصحيح، الأمر الذي أفضى إلى إشكال في دعوى الكفاية التفصيلية التي نُسبت إلى البيان.

* أما في البيان الشيعي، فقد اتخذ الحديث مساراً مختلفاً يقوم على فكرة التدوين المبكر واستمراريته عبر الأئمة وأصحابهم، حيث تشكلت «الأصول الأربعمئة» بوصفها نواة أولى للمدونة الحديثية، ثم تطورت إلى كتب جامعة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار، التي صارت لاحقاً المرجع الأساس في الاستنباط. غير أن هذه المدونة، رغم مركزيتها، واجهت إشكالات منهجية لاحقة، أبرزها فقدان كثير من الأصول القديمة، وضعف الوثوق بسلاسل الرجال، واتساع الفجوة الزمنية بين عصر الأئمة وعصر التدوين الرجالي المتأخر، مما جعل عملية التوثيق تعتمد على طبقات متأخرة لا تخلو من الانقطاع والغموض.

* كما أن الاعتماد على خبر الأحاد في الفقه الإمامي لم يكن محل إجماع عند المتقدمين، بل ساد بينهم اتجاه نقدي متشدد يشترط القرائن للقطع، وهو ما يختلف عن البناء المتأخر الذي وسّع من حجية الخبر. وقد أفضى هذا الاختلاف إلى إعادة تشكيل مفهوم الحجية الحديثية بين مرحلتين متباينتين. وإلى جانب ذلك، ظهرت

مشكلة التعارض الواسع بين الروايات الشيعية، مما دفع إلى تطوير مناهج الجمع والترجيح، لكنها لم تنجح في إزالة التوتر الجذري بين النصوص، بل بقيت الحقيقة الدينية، في كثير من التحليلات، موزعة بين روايات متعارضة يصعب حسمها يقيناً.

* ومن ثم فإن كلا النموذجين، السني والشيعي، يواجهان معضلة مشتركة وإن اختلفت أشكالها: فالنموذج السني يعاني من تضخم الرواية مع إشكاليات الإسناد والمتن، فيما يعاني النموذج الشيعي من فجوة التوثيق وتعارض الأخبار، فضلاً عن إشكاليات الإسناد والمتن. وفي الحالتين، تتعرض دعوى «الكفاية البيانية للحديث» لاختبار معرفي صارم. وبذلك ننتهي إلى أن الحديث، بوصفه مصدراً بيانياً، لا ينهض بدعوى الاطمئنان الذي يفترض أنه يحقق التفصيل الكامل للعقيدة والشريعة، إذ تظل احتمالات الوضع والتحوير والتعارض قائمة، بما يجعل القيمة المعرفية للخبر محكومة بدرجات من الظن والشكوك لا القطع، وهو ما يضع أصل البيان في سياق إشكالي مفتوح.

الفصل الخامس

البيان وتفصيل الاجتهاد

البيان السني والاجتهاد

بدأت الممارسة الفقهية كممارسة بيانية غرضها تسديد حاجات الواقع المتجدد، لذا فهي تبحث عن التفصيل. وتتبع هذه الحاجة من أن الفقه هو العلم الإسلامي الوحيد المعني بالواقع المباشر، وحيث أن هذا الأخير يمتاز بالتنوع والتفصيل، لذا فالفقه الذي يعالجه ينبغي أن يكون مفصلاً مثله. لكن هذا التفصيل لا يتحصل إلا في الاجتهاد المعتمد على الحديث، فهذا الأخير وإن كان مفصلاً إلى حد ما؛ إلا أنه لا يفي بحاجات الواقع وتغيراته، ولو كان كافياً لما لزم الاجتهاد بالمعنى الذي فهمه الفقهاء الأوائل، بل لكان من المحرمات باعتباره لا يمت إلى مصدر قدسي (إلهي)، إنما اضطر إليه الفقه للحاجة وضغط الواقع، فبناه على الأصول البيانية لينضبط بها، عبر تطبيق النص على ما لا نص فيه لجامع يجمعهما.

وقد أشار عدد من العلماء إلى هذا الإضطرار، كالشافعي وغيره¹. كما أشار آخرون إلى أن مبرر العمل بالاجتهاد إنما جاء وفقاً لتناهي النصوص قبال تجددات الواقع غير المتناهية. ومن ذلك ما نقله أبو بكر بن العربي عن بعض العلماء قولهم إن النصوص معدودة والحوادث غير محدودة، ومن المحال تضمن المعدود ما ليس بمحدود²، وكذا ما أشار إليه الشهرستاني والشاطبي وغيرهم³.

¹ ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج2، ص284.

² أبو بكر بن العربي: المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثاني: في الدليل على صحة الأصل (لم تذكر أرقام صفحاته).

³ الملل والنحل، ص86. والشاطبي: الاعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م، ج3، ص197-199. كذلك: أعلام الموقعين، ج1، ص333 وما بعدها.

لقد ظهر الاجتهاد الفقهي في فترة مبكرة أوائل القرن الثاني للهجرة، وربما قبل ذلك بقليل، وكان يراد به أول الأمر معالجة القضايا التي لا نص فيها. وظل هذا المعنى مستحكماً لدى المذاهب الفقهية التي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، ومن ثم أخذ يتوسّع فشمّل القضايا المنصوص فيها¹.

ففي بادئ الأمر طُرح الاجتهاد كمرتبة بعد مرتبة النص، وكان يُعبّر عنه بـ"بصور وقواعد متعددة لم تنثر خلافاً بين الفقهاء القائلين به، وكان القياس على رأس هذه القواعد. ويُعد الشافعي أول من أثار الخلاف في الاجتهاد، وذلك عند ضبطه والتنظير له، حيث قصره على القياس فخالف سابقيه الأخذين بالمصالح المرسلة والإستحسان وغيرهما. مع هذا بقي الاجتهاد مطروحاً عند مرتبة تالية للنص، أي الكتاب والسنة، وكذا الإجماع باعتباره كاشفاً عنه، أو كون حجته تُستمد منه مباشرة تبعاً لبعض الروايات التي تشير إلى هذا المعنى.

فالنص أولاً ثم الاجتهاد ثانياً!

هذا ما استندت إليه أغلب المذاهب الفقهية خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة. وهناك من المذاهب من رفض تلك الأدوات للاجتهاد واعتمد على بيانات النص وحده، ومن ذلك مذهب داود الأصبهاني (المتوفى سنة 270هـ) وابنه، فكان في بداية أمره شافعيّاً لا يقر بأصول الاجتهاد سوى القياس، إلا أنه انقلب على شيخه واعتمد على ظواهر النص بلا تأويل ولا قياس. وتكرر هذا المنحى بشكل متطور لدى ابن حزم الأندلسي الظاهري. وقبل هؤلاء جميعاً نحا الإمام الصادق - كما يبدو - إلى إنكار الاجتهاد في كافة مظاهره وأصوله المتعارف عليها، لكونها مصدر التخمين والظنون.

وقيل إن المذاهب الفقهية بلغت خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة ما يقارب العشرين مذهباً، وكان أغلبها يعمل بمبدأ الاجتهاد حسب المفهوم الأنفي الذكر.

وتعد المذاهب الأربعة المعروفة أبرز من عمل بهذا المبدأ وإن لم يتفق أصحابها على القواعد التي يصح العمل بها، لكنهم اتفقوا على العمل بالقياس

¹ انظر حول ذلك كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021م، الفصل الأول.

واختلفوا في غيره من القواعد. وليس من سبب يجعلهم يتفقون على القياس إلا لأنه أقرب صور الاجتهاد إلى النص، إذ هو قائم عليه كمثال سابق. أما بقية قواعد الاجتهاد فلم تكن لها هذه الخصوصية من الإعتماد على النص الخاص، لذلك كانت موضعاً للرد والقبول، أو كان يلجأ إليها للحاجة والضرورة كإستثناء للقياس، مثلما أخذ القياس كإستثناء للنص، باعتبار أن العمل به هو للضرورة والإضطراب، وإن صار فيما بعد أصلاً يُعتمد عليه كما سنرى.

لقد صَنَّف الباحثون عمل المذاهب الفقهية إلى صنفين، أحدهما يُعبر عنه باتجاه الرأي، والآخر باتجاه الأثر. ولفتة الرأي قد تثير جدلاً، إذ في ظاهرها تعني الرأي قبل الأثر أو النص، والأمر ليس كذلك، فالرأي يرادف الاجتهاد، وهو يستند إلى النص بشكل غير مباشر، أو إلى ما كان عليه سلوك الصحابة، وهو لا يفيد إلا الظن.

فخلال القرن الثاني للهجرة شاعت مدرستان كبيرتان في الفقه، الأولى في العراق، ويطلق عليها مدرسة الكوفة، ويتزعمها أبو حنيفة، وقيل إن لها امتداداً يعود بها إلى بعض التابعين مثل ابراهيم النخعي الذي اعتمد على فتاوى عبد الله بن مسعود وأقضية الإمام علي وفتاواه، وكذا أقضية شريح وغيره من قضاة الكوفة. أما الأخرى فهي مدرسة المدينة في الحجاز، ويتزعمها مالك بن انس، وقيل إن امتدادها يصل إلى التابعي سعيد بن المسيب، حيث تأثر بالكثير من الصحابة الذين كانوا في المدينة، فكان حافظاً لأقضية عمر بن الخطاب وأحاديث أبي هريرة وغيرهما، ومثله سار بقية علماء المدينة بالأخذ عن الصحابة الساكنين فيها، وكان أبرزهم: عروة وسالم وعكرمة وعطاء بن يسار وقاسم وعبيد الله بن عبد الله والزهري ويحيى بن سعيد وزيد بن أسلم وربيعة¹. وقد عملت كلا المدرستين بأصول الرأي، وإن اختلف الاعتبار طبقاً للظروف الخاصة بالعراق مقارنة بالحجاز.

فقد ذُكر أن خصوصية الرأي في العراق تدعو إلى القياس والفقه الافتراضي، وكما كان أبو حنيفة يقول: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول

¹ ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ص32-33 و36.

فيه والخروج منه»¹. وقيل إنه وضع لذلك ستين ألف مسألة، كما قيل إنه وضع خمسمائة مسألة. وذكر الخطيب الخوارزمي أنه وضع ثلاثة وثمانين ألف مسألة؛ منها ثمانية وثلاثون ألفاً في العبادة والباقي في المعاملات، ولولا هذا لبقى الناس في تيه الضلالة وبيداء الجهالة.

وكان أبو حنيفة يقول: هذا رأي حسن، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن مما قلنا فهو أولى بالصواب منا².

وقيل إن تعويل مدرسة الكوفة على القياس هو لقلة الرواية في هذا البلد، مثلما يراه ابن خلدون³.

في حين قام الرأي في الحجاز على المصلحة والعمل ضمن دائرة ما يفرضه الواقع من قضايا، وكما قيل إن علة ذلك هي أن أهل الحجاز بنوا فقههم على المصلحة إتباعاً لعمر بن الخطاب فيما كان «يجتهد فيه لأمر الدولة»⁴، إذ كان يحكم الواقع ويعمل بالمقاصد لتحديد قضايا الأحكام، وسار الفقه في الحجاز على هذا التقليد.

ومع ما عُرف عن فقهاء العراق بالعمل بالقياس والإفتراض؛ فقد ظهر على يد أبي حنيفة ما هو جديد في الأمر، حيث امتاز فقهه بأصول الإستحسان والعرف نتيجة خبرته الخاصة بالسوق والتجارة. وكان كثيراً ما يناظر أصحابه، فإذا انجرت المناظرة «إلى البحث عن العرف أو المصلحة أو العدل في ذاته، فعندئذ يصمتون ولا يتكلمون»⁵.

فقد اعتمد على العرف والإستحسان كأصلين يترك بهما القياس. أي أنه لا يأخذ بهذين الأصلين إلا إذا استتبع القياس كإستثناء. وكما قال عنه محمد بن الحسن: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال استحسان لم يلحق به أحد، ولقد كان

¹ أبو بكر البغدادي: تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج13، فقرة 7297.

² ابن أبي الوفا: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص620.

³ مقدمة ابن خلدون، ص446.

⁴ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص245 و273.

⁵ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص355 و378.

يقيس ما استقام له القياس ولم يقبح، فإذا قبح القياس استحسّن ولاحظ تعامل الناس»¹.

كذلك قال عنه أبو يوسف إنه كان إذا وردت حادثة سأل: هل عندكم أثر؟ فإن كان عنده أو عندنا أثر أخذ به، وإن اختلفت الآثار أخذ بالأكثر، وإلا أخذ بالقياس، وإن تعسر القياس تركه وعمل بالإستحسان².

مهما يكن فقد وضعت القواعد الاجتهادية في مرتبة متأخرة لمصادر التشريع، فقد روي أن أبا حنيفة قال: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص عن كتاب الله أو سنة عن رسول الله وإجماع عن الأمة. وإذا اختلفت الصحابة على أقوال نختار منهم ما هو أقرب إلى الكتاب أو السنة ونجتنب عما جاوز ذلك، فالاجتهاد موسّع على الفقهاء لمن عرف الإختلاف وقاس فأحسن القياس وعلى هذا كانوا»³.

وقال أيضاً: «إني أخذ بكتاب الله أولاً، فإن لم أجد فيه الحكم فبسنة رسول الله (ص)، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله رجعت إلى ما اتفق عليه الصحابة، فإن اختلفوا أخذت من أقوالهم ما كان قريباً من القرآن والسنة، فإن لم أجد للصحابة رأياً لم أخذ بقول أحد من التابعين بل اجتهد كما اجتهدوا»⁴.

رغم ذلك إعترض عليه البعض من حيث إن قواعده الاجتهادية لا تقوم على الضوابط الشرعية المحددة بالنص، وقام العديد باتهامه لكثرة عمله بالرأي وردّه للأحاديث المروية، وجاء عن وكيع قوله: وجدنا أبا حنيفة خالف مائتي حديث، واتهمه الغير بأنه ردّ أربعمائة حديث أو أكثر، وكان حماد بن سلمة يقول إن أبا حنيفة استقبل الآثار واستدبرها برأيه⁵. ونُقل أنه كان يعتد برأيه، ومن ذلك ما روي أنه قال: لو أدركني النبي (ص) وأدركته لأخذ بكثير من قولي، وهل الدين إلا الرأي الحسن⁶.

1 أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م، ص348.

2 الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ص621.

3 المصدر السابق، ص621.

4 أبو حنيفة، ص106. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص375.

5 تاريخ بغداد، ج13، فقرة 7297.

6 المصدر السابق، ج13، فقرة 7297.

لكن على خلاف ذلك دافع عنه البعض من أنه ناظر إلى المصالح التي أولاها الشارع بالإعتبار¹. كما دافع عنه بعض آخر من أنه يقدّم الحديث الضعيف على القياس والرأي، ومن ذلك ما ذكره ابن القيم من أن أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أنه يرى ضعيف الحديث أولى من القياس والرأي.

فمثلاً إنه قدّم حديث القهقهة مع ضعفه عليهما، كما قدّم عليهما حديث الوضوء بنبذ التمر في السفر رغم ضعفه هو الآخر، كذلك «منع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيه ضعيف، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فيه ضعيف، وأشترط في إقامة الجمعة المصّر والحديث فيه كذلك»². ونقل عنه أنه قال: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك إننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به»³.

هذا فيما يتعلق بأبي حنيفة، أما فقيه الحجاز مالك بن أنس، فقد عُرفت مدرسته بوصفين يبدوان متعارضين؛ فتارة تُصنّف ضمن مدرسة الأثر في مقابل مدرسة الرأي التي تُسبب إلى أبي حنيفة، وتارة أخرى تُعدّ من مدارس الرأي نفسها بدرجة من الدرجات.

وجاء وصف مدرسته بمدرسة الأثر لأن المدينة المنورة كانت آنذاك أبرز مراكز الحديث ومصدره، باعتبارها موطن النبي (ص) والخلفاء الراشدين، ومقرّ عدد كبير من الصحابة والتابعين، الأمر الذي أتاح لمالك الاتصال بتراث روائي واسع والاعتماد عليه في بناء مذهبه الفقهي. لذلك اكتسب مذهبه صبغة أثرية واضحة، ولا سيما من خلال تعويله على الحديث وعمل أهل المدينة باعتباره من أهم المرجحات والأدلة الشرعية.

فقد اعتبر الشهرستاني أن المنتسبين إلى الحديث هم أهل الحجاز أصحاب مالك وأصحاب الشافعي وسفيان الثوري وابن حنبل وداود الأصبهاني، وقال إنهم «سموا بأصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على

¹ أبو حنيفة، ص 348-349.

² أعلام الموقعين، ج 1، ص 77. والجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ص 592.

³ أبو حنيفة، ص 273.

النصوص ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً»¹. كما اعتبر ابن خلدون أن أهل الحجاز هم أصحاب الحديث قبل أصحاب الرأي والقياس في العراق².

أما علة وصف مدرسة مالك بالرأي، فلأنه درس الفقه على من عرفوا بأصحاب الرأي، فـ «فقه الرأي تلقاه عن بعض فقهاء الرأي بالمدينة كيحيى بن سعيد واختص ربيعة بن عبد الرحمن الملقب بربيعة الرأي بالطلب»³.

مهما يكن فقد عمل مالك بالمصلحة وكان يسميها الإستحسان، وهي تتسع لما اصطلح عليه الفقهاء بالاستصلاح والإستحسان⁴. وكان يقول: «الإستحسان تسعة أعشار العلم».

وقد فتح عليه ذلك بعض الشبهات، حتى قال الشاطبي بأن مالكا استرسل في قسم العادات من الأحكام «استرسل المدل العريق في فهم المعاني المصلحية مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استثنى العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربطة، وفتح باب التشريع، وهيهات ما أبعد من ذلك رحمه الله، بل هو الذي رضى لنفسه في فقهه بالإتباع، بحيث يخيل لبعض الناس أنه المقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله»⁵.

وأضاف مالك إلى الرأي أخذه بالحديث غير المتصل، مثل المرسل والمنقطع والموقوف، بالإضافة إلى استناده إلى عمل أهل المدينة. وهو يجعل مرتبة الرأي في آخر مصادر التشريع، ويبيد أحياناً قلقه وتحفظه منه. وكان يقول: إنما أنا بشر أصيب وأخطئ، فاعرضوا قولِي على الكتاب والسنة⁶. وقال القعنبي: دخلت على

1 الملل والنحل، ص89.

2 المقدمة، ص446.

3 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص395.

4 المصدر السابق، ص428. كما لاحظ الجزء الثاني من: النظام الواقعي.

5 الاعتصام، ج2، ص132-133.

6 انظر المصادر التالية: ابن حزم الأندلسي: ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379 هـ - 1960 م، ص66. والإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص56. وأعلام الموقعين، ج1، ص75. والموافقات في أصول الشريعة، ج4، ص289. والإعتصام، ج3، ص256.

مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسلمت عليه ثم جلست فرأيته يبكي، فقلت له: يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب، ومالي لا أبكي؟! ومن أحق بالبكاء مني؟! والله لو ددت أني ضربت بكل مسألة أفيتت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفْتِ بالرأي¹.

ومما أخذ على مالك دعواه في عمل أهل المدينة، فكما ذكر أن ابن عمر، وهو عميد أهل المدينة، كان يرى أفراد الأذان، وكذا القول فيه: حيّ على خير العمل، وكان بلال يكرر عبارة: قد قامت الصلاة، مع أن مالكا لم ير ذلك. كما أن الزهري كان يرى الزكاة في الخضراوات، في حين إن مالكا لا يراها. وقد قال الصيرفي في كتابه (الأعلام): «قد تصفحنا قول من قال: العمل على كذا، فوجدنا أهل بلده في عصره يخالفونه، كذلك الفقهاء السبعة من قبله فإنه مخالفهم، ولو كان العمل على ما وصفه لما جاز له خلافهم».

وقيل إن مالكا كان لا يدع في موطنه إجماع أهل المدينة إلا في ثمان وأربعين مسألة فقط. وهناك من تتبع هذه الإجماعات المزعومة فوجد منها ما هو إجماع، ومنها ما لم يكن إجماعاً لإختلاف علماء المدينة، وذكر في هذا المجال الكثير من التناقضات². كما قيل إن مصادر التشريع التي عول عليها هي كل من: الكتاب والسنة وقول الصحابي والإجماع وعمل أهل المدينة والقياس والإستحسان والإستصحاب والمصلحة المرسلّة وسد الذرائع والعرف والعادة³.

أما الشافعي فقد احتك بكل من الفقهاء الحنفي والمالكي، إذ أقام مدة طويلة يدرس على يد مالك في الحجاز، وكانت صحبتته له تسع سنين، كما تلقى العلم بعد ذلك على يد صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن، ولأزمه في بغداد مدة يرجح البعض أنها سنتان، حتى قال الشافعي في هذا الصدد: حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير كتباً⁴.

¹ الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص57. وأعلام الموقعين، ج1، ص76.

² البحر المحيط، فقرة 1217.

³ الرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ص34-35.

⁴ ابن حجر العسقلاني: تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص362. وابن قطلوبغا: تاج التراجم في طبقات الحنفية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ومعلوم أن لحياة الشافعي المعرفية طورين:

أحدهما ما كان عليه في بغداد، حيث نشر العديد من الكتب؛ كالرسالة والأم والمبسوط.

أما الطور الثاني، فهو عندما انتقل إلى مصر (سنة 199هـ)، حيث أخذ ينقح ما كتبه في الرسالة والمبسوط، ويمحّص الآراء فيهما، فرجع عن بعض الآراء واعتمد بعضها، وبذلك نسخ ما كتبه في بغداد¹.

ويظل الشافعي أقرب إلى الاعتماد على النص من سابقه أبي حنيفة ومالك، إذ حصر حدود الرأي في القياس دون سواه من المبادئ الاجتهادية الأخرى، فهو لم يعمل بالإستحسان كما فعل أبو حنيفة، ولا بالمصالح المرسلة كما فعل مالك، بل اتخذ النص أساساً وأقام عليه الرأي والقياس.

وهكذا غدا الاجتهاد عنده مرتبطاً بمثال سابق مستمد من النص، مما جعل مذهبه أقرب المذاهب إلى النص منه إلى الرأي.

هذا ما جسّده الشافعي في أطروحته المسماة (الرسالة)، وهي أقدم أطروحة وصلتنا في أصول الفقه، والعديد من العلماء يعتقدون أنها أول ما صُنّف في ذلك العلم، كالذي نصّ عليه ابن خلدون وابن تيمية والزركشي ومن قبلهم الإمام الجويني². وكان أحمد بن حنبل يقول: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي³.

وقد استهدف الشافعي باطروحته في أصول الفقه أن ينظّم عملية الاجتهاد ويضبطها بميزان النص، كي لا تكون سائبة وعرضة للأهواء والبدع.

وكما قال فخر الدين الرازي في وصفه للشافعي بما حققه في (الرسالة): «إن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل»⁴.

¹ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص477.

² مقدمة ابن خلدون، ص455. وابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، فقرة عن أصول الفقه. والبحر المحيط، فقرة 3.

³ البحر المحيط، فقرة 3.

⁴ مقدمة المحقق لرسالة الشافعي، ص13.

فعند الشافعي إن العلم يؤخذ من أعلى¹. ويقصد بذلك من الكتاب والسنة، مباشرة وغير مباشرة. فالمصادر التي تفيد العلم عنده أربعة، هي كل من: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ويمكن اختصارها بكل من النص والقياس.

والشافعي لا يعمل بالقياس إلا عند الضرورة. ومن ذلك أنه قال: «القياس إنما يصار إليه عند الضرورة»²، وقال: «إذا صحَّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط»³، كما قال: «إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر»⁴.

أما ابن حنبل فمن المعلوم إنه كرّس جلَّ إهتمامه في الحديث. وقد روي أن استأذنه الشافعي كان يستعين به في معرفة الحديث الصحيح، ومن ذلك مخاطبته له: أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلموني حتى أذهب إليه كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً⁵.

وقد عُرف عن ابن حنبل أنه كان ينكر الرأي والاجتهاد ووضع الكتب القائمة عليهما، كما كان يخالف من سبقوه من الأئمة المجتهدين؛ بمن فيهم معلّمه البارز الإمام الشافعي.

ومن ذلك ما رواه أبو يعلى الحنبلي وأبو المحاسن بن المبرد، أنه كان لا يوافق أصحاب المذاهب الثلاثة وغيرهم من الفقهاء والمجتهدين فيما نهجوه من الطريقة المألوفة في استنباط الأحكام الشرعية.

فقد روي أنه كان يقول: لو أن رجلاً ولي القضاء ثم حكى برأي أبي حنيفة ثم سئلت عنه لرأيت أن أرد أحكامه. وقال في رواية عمر بن معمر: إذا رأيت الرجل يجتنب أبا حنيفة، والنظر فيه، ولا يطمئن إليه، ولا إلى من يذهب مذهبه ممن يغلو، ولا يتخذ إماماً؛ فارجُ خير.

1 الشافعي: الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ-1983، ج7، ص250.

2 أعلام الموقعين، ج2، ص284.

3 المصدر السابق، ج2، ص282.

4 الملل والنحل، ص89. والإعتصام، ج3، ص256.

5 أبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)، ج2، مادة (محمد بن إدريس الشافعي). والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص48.

وسئل مرة - كما قيل -: أيروى عن أبي حنيفة؟ قال: لا، قيل: فأبو يوسف؟ قال: كان أمثلهم، ثم قال: كل من وضع الكتب ويجرد الحديث فلا يعجبني¹. ومثل ذلك سئل: أيما أحب إليك جامع سفيان، أو موطأ مالك؟ فأجاب: لا ذا ولا ذا، عليك بالأثر².

كما سأله المروزي: أترى يكتب الرجل كتب الشافعي؟ فقال: لا، فسأله مرة أخرى: أترى أن يكتب الرسالة؟ قال: لا تسألني عن شيء محدث، قال المروزي: كتبتها، قال: معاذ الله.. لا تكتب كلام مالك ولا سفيان ولا الشافعي ولا إسحاق بن راهويه ولا أبي عبيد. وجاء أن أبا عبيد قال عندما أنكر عليه ابن حنبل وضع الكتب: لو علمت أنك تكرهها ما تعرضت لها ولا وضعتها³. كما جاء أنه قال لبعض معاصريه: لا تكتب شيئاً من الرأي⁴.

أما سبب نفوره من كتابة الرأي، فهو كما ذكر أن صاحب الرأي قد يتراجع عنه فيما بعد، واستشهد على ذلك بما فعله سفيان ومالك حين وضع الكتب وأخرجوا المسائل رغم ما فيها من الخطأ في الرأي، حيث إن صاحبه يرى اليوم شيئاً وينتقل عنه غداً⁵. وقد روي أن مالكا أفتى في طلاق البتة أنها ثلاث، فنظر إلى أشهب قد كتبها، فقال: امحها، أنا كلما قلت قولاً جعلتموه قرآناً، ما يدريك لعلي سأرجع عنها غداً فأقول: هي واحدة⁶.

وبخصوص الأفعال قبل ورود الشرع إن كانت على الإباحة أو الحظر، روى عنه ابن عقيل روايتين، وعليها انقسم رأي الحنابلة إلى قولين⁷. وهو يعد الرأي والقياس من الباطل في الدين، حتى اتهم القائلين بهما من أهل البدعة وأصحاب الضلال⁸.

¹ أبو المحاسن بن المبرد: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1992 م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص 161.

² طبقات الحنابلة، ج 2، مادة (عبد الرحمن بن يحيى بن خاقان).

³ المصدر السابق، ج 1، مادة (أحمد بن محمد بن الحجاج المروزي).

⁴ المصدر نفسه، ج 2، مادة (محمد بن أحمد بن واصل المصري).

⁵ المصدر نفسه، ج 2، مادة (عبد الملك بن عبد الحميد الميموني الرقي).

⁶ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج 6، ص 880.

⁷ البحر المحيط، فقرة 87.

⁸ طبقات الحنابلة، ج 1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري).

ومما جاء عنه قوله: من دلّ على صاحب رأي فقد أعان على هدم الإسلام¹. وقوله: ليس في السنة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال، ولا تُدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هو الإتياع وترك الهوى². وكان يقول: عليكم بالسنة، عليكم بالآثر، عليكم بالحديث؛ لا تكتبوا رأي فلان ورأي فلان، فسمى أصحاب الرأي³. وفي خبر آخر أنه قال: ما تصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغنيك عنه، أهل الحديث أفضل من يتكلم في العلم، عليك بالحديث⁴.

وهذه الحدة الملحوظة لدى ابن حنبل، تخف فيما جاء في بعض الروايات، ومن ذلك ما روي أن إبراهيم الحربي سأله عن مالك، فأجاب: حديث صحيح ورأي ضعيف، قلت: والاوزاعي؟ قال: حديث ضعيف ورأي ضعيف، يعني أنه يحتج بالمقاطيع. قلت: فالشافعي؟ قال: حديث صحيح ورأي صحيح⁵.

هذا ما يروى عن ابن حنبل، وهو يخالف ما قيل إنه كان لا يعمل بالقياس إلا في حالات خاصة تضطره إلى ذلك⁶، وعُدّ أقل العاملين به لثروته الحديثية. علاوة عما قيل إن أصوله خمسة، هي: النص، وفتوى الصحابة، والإختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، والحديث المرسل، والقياس للضرورة⁷. وقيل إنه جعل قاعدتي المصالح والإستحسان ضمن القياس، وبذلك وسّع من دائرة القياس وأقام مصالحة بين طريقة الشافعي من جهة، وطريقة كل من أبي حنيفة ومالك من جهة أخرى، لكنه كان ينفر من الإفتاء في القضايا المفترضة⁸.

وقد أضاف البعض إلى أصوله المذكورة كلاً من الإستصحاب وسد الذرائع⁹.

وعلى هذه الشاكلة فإن ما يروى عنه يخالف ما قيل - أيضاً - أنه كان يفتي السائلين حسب أحوالهم، ويرى وجوب دراسة حال المستفتي، كشرط من شروط

1 بحر الدم، ص11.

2 طبقات الحنابلة، ج2، مادة (عبدوس بن مالك العطار).

3 المصدر السابق، ج1، مادة (بديل بن محمد بن أسد).

4 بحر الدم، ص97-98.

5 المصدر السابق، ص97.

6 أعلام الموقعين، ج2، ص201.

7 المصدر السابق، ج1، ص29-32.

8 المصدر نفسه، ج2، ص201.

9 قادة الفكر الإسلامي، ص84-87.

الإفتاء، مما قد يجعل الفتاوى يختلف بعضها عن البعض الآخر في المورد الواحد تبعاً لاختلاف أحوال الناس. فقد قيل إنه «كان يفتي في حال من الأحوال في مسألة معينة، فيسأل عن المسألة نفسها، ويرى اختلاف حال السائل عن حاله في الأولى، فيفتي بما يراه من حاله، فيظن الراوي أنهما رأيان»، مع أن اختلاف الحكم جاء لاختلاف الحال¹.

مع هذا عُرف الفقه الحنبلي - عموماً - بروح الانفتاح في المعاملات، وقدر البعض أنه يكاد يكون أكثر سماحة واتساعاً من الفقه الحنفي، لأن الحنابلة يرون الأصل في العقود الإباحة، أما غيرهم فيرى الأصل فيها الحظر².

مهما يكن فمن الثابت أن ابن حنبل ظل مشدود التعلق بأخذ العلم من فوق مثل الشافعي، لكنه أشد ايغالاً من الأخير لتعويله على الحديث الضعيف وترجيحه على الرأي والاجتهاد، وهي العلة التي جعلت مقلديه قلة، كالذي أشار إليه ابن خلدون في مقدمته³.

إذاً، مع ما عُرف من تقسيم الفكر الاجتهادي للأئمة الأربعة إلى شطري أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، فقد جُعل أبو حنيفة تارةً من أصحاب الرأي لإكثاره من القياس والفرضيات، وتارةً من أصحاب الحديث لشدة اعتباره له وعنايته به.. ومع ما اختلف الأمر في مالك، ف قيل إنه أقرب إلى أصحاب الرأي لقوله بالمصالح المرسلة، وقيل إنه من أصحاب الحديث لعنايته واهتمامه به.. ومهما قيل عن العامل الظرفي والفارق بين بيئة العراق وقلة الحديث فيها، وبين بيئة الحجاز و غزارة الحديث فيها لكونها معدن النص والرسالة.. فمهما كان الحال السابق؛ فإن النتيجة أن أصول الرأي التي قال بها هذان الفقهاء، وما تبعهما فيه الشافعي وابن حنبل، قد جاءت جميعها استثنائية لحالات الضرورة، إذ بقي الاجتهاد في آخر قائمة مصادر التشريع.

¹ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 540-541.

² فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، سلسلة كتاب الأمة، مؤسسة

الخليج، 1408هـ، ج1، ص131.

³ مقدمة ابن خلدون، ص448.

وعادة ما يتربع القياس بعد النص، وتكون سائر مصادر التشريع الأخرى استثنائية مقارنة به، وهذا يدل على عدم إهتمام المذاهب الفقهية بالواقع وتجدداته، بل يلتفت إليه عند الحاجة والضرورة، بين الحين والآخر. وقد أبدى أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم من الفقهاء الحرج من الاجتهاد والرأي والعمل بالقياس وغيره، ما لم تكن هناك حاجة وإضطرار. فالأساس المعول عليه هو نص الحديث، لكونه يحمل في الأصل سمة العصمة والنوبة، ولأنه مصدر التفصيل الذي يحتاجه البيانون لتغطية حاجات الواقع وتجدداته.

أما بعد فترة الأئمة السابقين، وبالتحديد خلال القرن الرابع الهجري، فقد وصل الاجتهاد إلى باب الإغلاق التام كما هو معلوم، وحُصرت المذاهب الفقهية في الأربعة المعروفة مع عدد قليل غيرها، ونقل القاضي عياض (المتوفى سنة 544هـ) أن الناس أجمعوا على جواز تقليد المذاهب الأربعة والسفائية والاوزاعية والداودية دون غيرهم. لكن إلى زمانه لم يبق من المذاهب المذكورة غير المذاهب الأربعة ومذهب داود¹.

واستمر العمل بهذه المذاهب حتى نهاية القرن الثامن الهجري، فكما صرح ابن فرحون (المتوفى سنة 799هـ) بقوله: صار الناس اليوم في أقطار الأرض على خمسة مذاهب: مالكية وحنبلية وشافعية وحنفية وداودية، وهم المعروفون بالظاهرية². ثم بعد ذلك آل الأمر إلى بقاء المذاهب الأربعة دون غيرها.

ومع هذا فقد ظل التداول الفقهي للقضايا ممتداً طيلة القرون التالية، حيث لم يُلغ الاجتهاد ضمن الفروع الخاصة بالمذهب المتبنى، فهو اجتهاد وتقليد، أو أنه تقليد لأصل المذهب واجتهاد في فروعه.

وقد تبنت الدول الحاكمة آنذاك هذه المذاهب ومهدت الطريق إلى تقليدها جيلاً بعد آخر، فكان الفقه الرسمي في الدولة العباسية هو الفقه الحنفي. وفي دولة الأدارسة في المغرب، وكذا في الأندلس، هو الفقه المالكي. وقيل إن من أسباب

¹ الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، 1413هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج8، فقرة 92.

² ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)، ج1، ضمن باب في ترجيح مذهب مالك.

اختصاص المغرب والأندلس بالفقه المالكي هو لغلبة البداوة على أهلها، فكانوا أميل إلى أهل الحجاز لهذه العلة¹، وساد في مصر الفقه الشافعي².

وكان للحكم العباسي أثر كبير على التطور الفقهي، إذ كانت الدولة تحتاج إلى ما يدعم سياستها وتنظيم أمورها الإدارية عبر النتاج الفقهي.

ومن ذلك أن الإمام مالكا وضع كتابه الموطأ بأمر من المنصور، وأن الفقيه أبو يوسف وضع كتاب الخراج بأمر من هارون الرشيد.

وذكر ابن حزم الأندلسي أن مذهبين انتشرا في مبدأ أمرهما بالرياسة والسلطان؛ مذهب أبي حنيفة في المشرق، ومذهب مالك في الأندلس³.

وقد ولد هذا التقليد ظهور أتباع يخالفون النهج الذي خطه المؤسسون، حيث أصبح التعامل مع النص الديني تعاملًا بالوساطة والوكالة، وهو أن يؤخذ برأي هؤلاء المؤسسين ولو كان مخالفاً للنص، فصار التعويل على الاجتهاد، وخاصة القياس منه، هو الأصل المرجح على النص، وهو ما لم يجرؤ الفقهاء الأوائل أن يقولوا به.

واشتهر قول بعض الأحناف: كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ أو التأويل أو الترجيح¹.

¹ مقدمة ابن خلدون، ص449.

² حول المدن التي تبنت المذاهب الفقهية ذكر ابن فرحون أن مذهب مالك ساد لدى أهل الحجاز والبصرة ومصر وما والاها من بلاد أفريقية والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى إلى بلاد من أسلم من السودان، وكذا ساد لدى الكثير من بلاد الشام وقزوين وابهرة، كما ظهر في نيسابور وانتشر باليمن، وظهر ببغداد ظهوراً كثيراً ثم ضعف فيها بعد أربع مائة سنة، وكذا ضعف بالبصرة بعد خمسمائة سنة. في حين ساد مذهب أبي حنيفة لدى أهل الكوفة والعراق وما وراء النهر وكثير من بلاد خراسان، كما ظهر بأفريقية ظهوراً كثيراً إلى قريب من أربع مائة عام فانقطع منها ودخل منه شيء ما وراءها من المغرب قديماً بجزيرة الأندلس وبمدينة فاس. وغلب مذهب الأوزاعي على الشام وعلى جزيرة الأندلس إلى أن غلب عليها مذهب مالك بعد المائتين فانقطع منها. وأما الشافعي فقد كثر أتباعه وظهر مذهبه ظهور مذهبي مالك وأبي حنيفة، وكان أول ظهوره بمصر وكثر أصحابه بها مع المالكية ثم بالعراق وبغداد وغلب عليها وعلى كثير من بلاد خراسان والشام واليمن، ودخل ما وراء النهر وبلاد فارس، كما دخل شيء منه أفريقية والأندلس. ويبقى مذهب أحمد بن حنبل الذي ظهر ببغداد ثم انتشر كثيراً في بلاد الشام وغيرها، وبعد ذلك ضعف. وأخيراً كثر أتباع مذهب داود وانتشر ببلاد بغداد وفارس، وقال به قوم قليل بأفريقية والأندلس، ثم ضعف (الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج1، ضمن باب في ترجيح مذهب مالك).

³ ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، 1968م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج7، ص144.

وزاد بعضهم بقوله: «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أداه ذلك إلى الكفر، فإن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر»².

وقد استغرب الشيخ عز الدين بن عبد السلام بما حلّ في المتأخرين من تقليد، وشنّ عليهم هجوماً بالإنكار، وقال: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس فإذا ذكر لأحدهم في خلاف ما وطن نفسه عليه تعجب غاية التعجب من استرواح إلى دليل بل لما ألفه من تقليد إمامه حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره، فالبحت مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابير من غير فائدة يجديها، وما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره بل يصير عليه مع علمه بضعفه وبعده، فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية مذهب إمامه قال لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه ولم أهتد إليه، ولم يعلم المسكين أن هذا مقابل بمثله ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح والبرهان اللائح، فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكر، وفقنا الله لإتباع الحق أين ما كان وعلى لسان من ظهر، وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام ومسارعتهم إلى إتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم. وقد نقل عن الشافعي أنه قال: ما ناظرت أحداً إلا قلت اللهم أجر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني وإن كان الحق معه اتبعته»³.

وقال أيضاً: «لم يزل الناس يسألون من إتفق من العلماء من غير تقييد لمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهب عن الأدلة مقلداً له فيما قال كأنه نبي

¹ محمد أمين بن عابدين: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت، ص333.

² محمد الويلتوري المليباري: هداية الموفقين إلى الصراط المستقيم، مكتبة إيشيق، استانبول، 1399هـ-1979م، ص65.

³ العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن قاعدة فيمن تجب طاعته ومن تجوز طاعته (لم تذكر أرقام صفحاته).

أُرسِل، وهذا نأْي عن الحق وبعد عن الصواب لا يرضى به أحد من أولي الألباب»¹.

وكان من خصائص هذه المرحلة، أن أفضى الأمر إلى تشعب الآراء الفقهية في كل مذهب بسبب اتساع دائرته، وإختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث، مضافاً إلى إختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه، إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة، وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات، والتضعيف للبعض الآخر. فوصفت المرحلة بأنها حركة التحرير والتخريج والترجيح في المذاهب، وأُرخت مدتها بأنها تمتد ما بين منتصف القرن الرابع وحتى زمن سقوط بغداد منتصف القرن السابع الهجري.

أما المرحلة التي تلتها منذ سقوط بغداد، وامتدت حتى ما يقارب القرن الثالث عشر الهجري، فقد وُصفت بأنها فترة ركود وجمود شملت مختلف ميادين الحياة العلمية، وفي مقدمتها الدراسات الفقهية. ففي هذه الحقبة لم يعد المذهب الفقهي هو محور اهتمام طلاب العلم كما كان في المراحل السابقة، بل ضاق نطاق الاشتغال العلمي أكثر، حتى أصبح التركيز منصباً على دراسة كتاب فقيه بعينه داخل المذهب الواحد، والتقيد بأقواله وشروحه وحواشيه. فقد «أصبح مريد الفقه يدرس كتاب فقيه معين من رجال مذهبه فلا ينظر إلى الشريعة وفقهها إلا من خلال سطره»².

وما يعنيه هذا الحال، هو بروز شرائع بعضها يُنتزع من البعض الآخر، فمع توالي الزمن أخذت هذه الشرائع تتسع شيئاً فشيئاً، فلم يعد ثمة إهتمام بالنص الديني إلا عبر وسائط متعددة مفتوحة.

وزامن هذا التقليد في الفروع والفقه، تقليد مثله في الأصول والعقيدة، إذ آلت المذاهب الأربعة في النهاية إلى تبني العقيدة الأشعرية بعد أن كانت متوزعة على بعض الفرق، فاجتمع على مذهب الأشاعرة كل من: الشافعية والمالكية والحنفية

¹ شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، 1355هـ، ج1، ص155.

² مصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج1، ص158، وص195 وما بعدها.

وفضلاء الحنابلة. أما قبل ذلك فقد كان أغلب الحنابلة حشويين، وأغلب الحنفية معتزلة، وأغلب الشافعية أشاعرة، وأغلب المالكية قدرين جبريين، كالذي أشار إليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام¹.

وقد تبدو هنا مفارقة في ابتعاد الفقهاء عن الخطاب الديني والتعويل على آراء الرجال وقياساتهم، رغم أنهم تبنوا العقيدة الأشعرية التي ترى عدم صحة الاجتهاد والقياس ما لم يكشف عنه هذا الخطاب، وأنه لا مجال للانحراف عنه بأي وجه من الوجوه تبعاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، والقائمة على منطق حق الملكية، كما عرفنا. إذ زاد الأمر سوءاً بأن أخذ المتأخرون يجتهدون في الأحكام ولو بمخالفة النصوص، كالذي أشار إليه ابن القيم الجوزية².

وكان أبرز ما تمّ الاعتماد عليه في الاجتهاد هو القياس الذي سنخصص له الفقرة التالية..

الاجتهاد السني ومبدأ القياس

ما من مشكلة يواجهها الفقه أكبر من تسديد حاجات الواقع وتغطية مستجداته. فعندما وجد الفقهاء النصوص عاجزة عن أن تغطي كل ما يفرزه الواقع من مستجدات؛ لجأوا إلى الاجتهاد وعلى رأسه القياس باعتباره ظل النص فينوب عنه تبعاً لوجود مثال سابق يطرحه الأخير.

فغرض القياس هو سد مشكلة التناهي الوارد في النصوص قبل العدد غير المحدود من الحوادث المستجدة. ومع أن أئمة المذاهب الفقهية كانوا في الغالب لا يعملون بالقياس إلا عند الضرورة، إلا أن فترة التقليد التي شهدتها عصر ما بعد الأئمة قد أولته إهتماماً منقطع النظير كأهم مصدر للتشريع، وذلك تلبية لتغطية حاجات الواقع وتجدداته.

¹ عبد الوهاب بن علي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج3، فقرة 365. ومصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1386هـ-1966م، ص292.

² أعلام الموقعين، ج2، ص305 وما بعدها.

وهنا يحضرنا ما صرح به إمام الحرمين الجويني بهذا الصدد، إذ بيّن أهمية القياس واعتبره كما قال: «مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الأحاد من علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الأحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع هو القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو - إذاً - أحق الأصول باعتناء الطالب»¹.

كما صرح غيره بأنه لو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام؛ لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها². وإن كان هناك من رأى خلاف ما سبق، وهو عدم الحاجة إلى القياس إلا في الموارد القليلة أو الاستثنائية، وكما قال البعض: من اتسع علمه بالنصوص قلت حاجته إلى القياس، كالواجد ماء لا يجزيه التيمم، وإنما يحتاج إليه في القليل³.

لقد كان العمل بالقياس قبل تقنيته عملاً تلقائياً يمارسه الفقيه بحكم الحاجة، من غير أن يخضع لضوابط منهجية محددة أو شروط مصرح بها. أما بعد عملية التقنين، فقد أصبح القياس محكوماً بجملة من الشروط والقيود التي تحدد مجاله وحدود استعماله. ويُعدّ الشافعي أبرز من أسهم في هذا التقنين، إذ حصر مصادر التشريع ورتبها، معتبراً أن ثلاثة منها لا تعبّر عن الاجتهاد بمعناه الاصطلاحي، وإنما تكشف عن الحكم الشرعي بدرجات متفاوتة، وهي: الكتاب والسنة والإجماع. ثم أضاف إليها مصدراً رابعاً هو الاجتهاد المتمثل في القياس، وجعله آخر مراتب الاستدلال.

وبذلك أصبحت مصادر التشريع عنده، بحسب ترتيبها، هي: الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم الاجتهاد أو القياس.

¹ البحر المحيط، فقرة 1250.

² المصدر السابق، فقرة 1256.

³ نفس المصدر، فقرة 1256.

وتحديد القياس عند الشافعي هو كما قال: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكِمَ به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حُكِمَ فيها حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»¹.

أي أن القياس هو تنزيل حكم شرعي في قضية معينة بدلالة معنى من المعاني على قضية أخرى (نازلة) ليس فيها حكم، وذلك حين تكون في نفس معنى تلك الدلالة.

فالشرط الأساس في صحة القياس عند الشافعي هو أن تكون الواقعة الخالية من الحكم الشرعي متحدة في معناها مع الواقعة التي ورد فيها الحكم بالنص، بحيث يكون المعنى المؤثر في الحكم واحداً في كلتا الحالتين. وعندئذ لا يكون القياس محل خلاف عادة، لظهور وجه الإلحاق بين الفرع والأصل. غير أنه أضاف إلى هذا النوع وجهاً آخر من القياس، وعدّه صحيحاً أيضاً، وإن كان أدنى رتبة من الأول. وذلك عندما لا يكون للفرع أصل واحد يشاركه المعنى نفسه بوضوح، بل تكون له أوجه شبه متعددة مع عدد من الأصول. ففي هذه الحالة يلحق الفرع بالأصل الذي هو أشبه به وأكثر مناسبة لمعناه.

ولهذا صرح بأن القياس على وجهين: «أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولها به وأكثرها شبهاً فيه. وقد يختلف القايسون في هذا»². ومن ثم فإن مجال الاختلاف والاجتهاد يتسع في هذا النوع الثاني، تبعاً لاختلاف الأنظار في تحديد الأصل الأقرب شبهاً والأولى بالإلحاق.

وهو إذ يحدد الجانب الداخلي من القياس، والمتمثل في إدراك مطابقة المعنى بين الأصل والفرع، أو ذلك الذي يكون فيه الشبه، لا ينسى أن يذكر بضرورة أخذ الجانب الخارجي للقياس بعين الاعتبار، كما يتمثل في حال القاييس ذاته، إذ يشترط أن «يكون صحيح العقل حتى يفرّق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به

¹ الرسالة، ص512.

² المصدر السابق، ص479 و40.

تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك»¹.

مع ذلك فإنه يستبعد من القياس حالة واحدة هي الرخص؛ خلافاً للحنفية، أي «ما كان لله فيه حكم منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض، عُمل بالرخصة دون سواها، ولم يُقس ما سواها عليها»، ومثّل على ذلك بآية الوضوء، فحيث أن الرسول مسح على الخفين فإنه لا يجوز القياس عليه بالمسح على العمامة أو البرقع أو القفازين².

أما المتأخرون عن الشافعي فقد زادوا إهتماماً بالقياس وتفريعاته، ودونوا له الكثير من التعريفات لضبطه وتحديده، ووضعوا له الشروط الكفيلة بإجرائه وتطبيقه.

وثمة تعريفات كثيرة للقياس، حيث قيل إنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم. أو هو عبارة عن تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. أو هو حمل معلوم على معلوم آخر في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة. أو هو ادراج خصوص في عموم. أو هو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به. أو هو إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه. أو هو إستنباط الخفي من الجلي. أو هو حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل. أو هو حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه. أو هو حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه. أو هو استخراج مثل حكم المذكور لما يذكر بجامع بينهما... الخ³.

ومعلوم أن للقياس أركاناً أربعة، هي الأصل والفرع والحكم والجامع بين الأصل والفرع. وقد يكون هذا الجامع علة، أو نوعاً من الشبه، أو غير ذلك. وأهم ما في القياس هو معرفة الجامع، بل والعلة منه بالخصوص. وهناك عدة طرق للتعرف عليها من خلال الوصف.

¹ المصدر نفسه، ص510.

² المصدر نفسه، ص545-546.

³ محمد بن علي الشوكاني: ارشاد الفحول، دار الكتب العلمية، بيروت، ص295-296. والبحر المحيط، فقرة

فمثلاً حددها القرافي بثمانية طرق¹، أشهرها النص، وتسمى العلة المنصوص عليها، وقد تكون دلالة النص صريحة قاطعة أو ظنية. كذلك الإجماع، وهو كاشف عن النص بشكل ما من الأشكال.

كما هناك الطرد، وهو اطراد ثبوت الحكم مع وصف يُفهم منه أنه العلة في الحكم. وهناك الدوران، وهو دوران الحكم مع وصف وجوداً وعدماً، فيُعلم أنه العلة². وهناك تنقيح المناط، وهو تهذيب ما نيظ به الحكم وبني عليه، وهو علة. أي يشترط أن يكون النص دالاً على العلة، وأن التنقيح مهمته أن يستبعد الأوصاف التي تقتدرن مع العلة وجعلها لا مدخل لها فيها.

كذلك هناك السبر والتقسيم، وهو الإختبار وحصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة حكم الأصل. فبواسطة الإختبار تُستبعد الأوصاف التي لا يصح أن تكون علة.

وهنا تتفاوت عقول المجتهدين والفقهاء، فمنهم من يرى المناسب هذا الوصف، ومنهم من يراه غيره، مثل الإختلاف في علة ولاية البكر الصغيرة في التزويج، إذ الحنفية رأوا المناسب في تعليل الولاية هو الصغر، بينما رأى الشافعية أنه البكارة.

والتمايز بين التنقيح وبين السبر والتقسيم، هو أنه في التنقيح يكون النص دالاً على علة الحكم، وفي السبر والتقسيم غير دال ويراد التوصل بهما إلى معرفة العلة لا إلى تهذيبها³. وأهم ما في هذه الطرق ما يعرف بالمناسبة، وهي أن تكون العلة ذات علاقة بالمصلحة العامة ودفع الضرر، أو رفع الحرج عن الناس. وفي هذه الحالة لا بد أن تكون علة الحكم وصفاً ظاهراً منضبطاً ومناسباً لمظنة تحقيق الحكمة من الحكم التي يدل عليها الشرع. فمثلاً إن الإسكار هو وصف مناسب لتحريم الخمر؛ لأن في بناء التحريم عليه حفظ العقول⁴.

¹ القرافي: تنقيح الفصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثالث (في الدال على العلة).
² قواعد الأصول ومعاهد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فقرة: أصول المصالح خمسة (لم تذكر أرقام صفحاته).
³ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م، ص65-66.

⁴ مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص50-52. وأبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م، ج2، ص767 وما بعدها.

وثمة الكثير من النصوص التي يمكن القياس عليها تبعاً لملاحظة مصالح الناس. فمثلاً قيس على الحديث النبوي: (القاتل لا يرث مورثه) حالة قتل الموصى للموصي، فيحرم الأول مما أوصي إليه، كعقوبة مثل حالة قتل الوارث.

كما أن نص الحديث (لا يحل لإنسان أن يخطب على خطبة أخيه ولا أن يبتاع على بيع أخيه) قيس عليه عقد الإيجار، وهو أن لا يحل لإنسان أن يستأجر على استئجار أخيه، للتساوي في أن كلا منهما فيه إعتداء على الغير¹.

وزعم بعض المعاصرين أن الأصوليين استثنوا من ممارسة القياس وجريانه حالات، مثل المجالات التعبدية، والعقوبات المقدرة من حدود وكفارات، وأيضاً الفروض المقدرة كما في الإرث².

لكن على رأي كثير من العلماء، فإن القياس يجري في جميع الأحكام الشرعية من غير استثناء، بما في ذلك الحدود والكفارات، خلافاً لما ذهب إليه الحنفية الذين ضيقوا من مجال العمل به في بعض هذه الأبواب. وقد نصّ على هذا الاتجاه صفي الدين الحنبلي³، كما ذهب إليه عدد من كبار الشافعية، أمثال القاضي أبي الطيب وسليم وابن السمعاني وأبي منصور؛ معتبرين أن العلة متى ثبتت أمكن تعدية الحكم بها إلى نظائره، سواء تعلق الأمر بالمعاملات أو العبادات أو العقوبات والكفارات⁴.

وبذلك اتسع نطاق القياس عند هؤلاء ليشمل مختلف أبواب الفقه، انطلاقاً من أن الأحكام الشرعية لا تختلف من حيث قابلية التعليل والإلحاق إلا بدليل خاص يمنع من ذلك، لا بمجرد كونها من الحدود أو الكفارات.

وكان الشافعي يقول في كتابه (الأم): ولا يقطع من قطاع الطريق إلا من أخذ منهم ربع دينار فصاعداً، قياساً على السنة في السارق⁵.

وحتى الحنفية، فقد تتبّع الشافعي مذهبهم وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكروه من منع القياس في كل من الحدود والكفارات والمقدرات¹.

¹ مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص23.

² المصدر السابق، ص25-26.

³ قواعد الأصول ومعاهد الفصول، ضمن فقرة (القياس).

⁴ البحر المحيط، فقرة 1282.

⁵ المصدر السابق، فقرة 1282.

هكذا يتضح أن أغلب فقهاء السنة أولوا القياس جلّ إهتمامهم، وطبقوه على مختلف القضايا الفقهية، وكان مبررهم في العمل به هو عدم كفاية النصوص الدينية لتغطية مستجدات الواقع.

أما النافون للقياس، فقد ذهبوا إلى أن هذا النوع، مع غيره من ضروب الاجتهاد التي تفترض وجود حوادث لا نص فيها، يجري جميعه على خلاف مقتضى البيان الشرعي. ورأوا أن ما جاء به الخطاب من التفصيل كافٍ لسدّ كل ما يستجدّ في الواقع من أحداث وتحولات.

وكان من أبرز نفاة القياس من المتقدمين المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام، الذي ساق طائفةً من الأمثلة تكشف عن مواطن ضعف العمل بالقياس، مبيّناً أن الشارع قد فرّق بين المتماثلات، وجمع بين المختلفات؛ بما يضرب في الصميم قاعدة الجامع التي يقوم عليها القياس في التفرع.

ومن الأمثلة التي تُذكر بهذا الخصوص نختار ما يلي:

إن الشارع قد فرض الغسل من المني، وابطل الصوم بإنزاله عمدًا، لكنه لم يفعل ذلك بخصوص البول والمذي وهو نجس. كما أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والنضح من بول الصبي، رغم تساويهما في النجاسة. وكذا أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أهم من الصوم. وفرّق في العدة بين الموت والطلاق، رغم إستواء حال الرحم فيهما. وانه نقّص الشطر من صلاة المسافر الرباعية، وأبقى الثلاثية والثنائية على حالهما. وقطع يد السارق ولو سرق ثلاثة دراهم، في حين لم يقطع يد المختلس ولو اختلس ألف دينار، ولا قطع يد المنتهب ولا الغاصب. واكتفى في القتل بشاهدين دون الزنى، مع أن القتل أعظم من الزنى. وأوجب حد الفرية على قذف الغير بالزنى، لكنه لم يفعل ذلك مع القذف

¹ إذ قال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها وتعدوها إلى الإستحسان، وفي مسألة شهود الزنا أوجبوا الحد ونصوا أنه إستحسان. وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عامداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: (ومن قتل منكم متعمداً). وأما المقدرات فقاسوا فيها، ومن ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوع الفأرة، ثم أدخلوا تقديراً على تقدير فقدروا للحمام غير تقدير العصفور والفأرة، وقدروا الدجاجة على تقدير الحمامة، وقدروا الخرص بالقتلين في العشر (البحر المحيط، فقرة 1282).

بالكفر، رغم أنه أشد من الأول. كما أوجب الصدقة في السوائم، لكنه أسقطها عن العوامل... إلى غير ذلك من الأمثلة الفقهية¹.

وأجاب ابن القيم الجوزية على هذه الشبهات فرأى أن هناك عللاً وحكماً في تفريق الشارع بين المتماثلات وجمعه بين المختلفات، الأمر الذي لا ينافي العمل بالقياس الصحيح. فمثلاً إنه اعتبر الحكمة في قطع يد السارق دون المختلس والمنتهب والغاصب، هي أن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فهو ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر القفل، وبالتالي فلولا التشريع بالقطع لسرق الناس بعضهم بعضاً ولعظم الضرر واشتدت المحنة بالسراق، خلافاً للمنتهب والمختلس، حيث إن المنتهب يأخذ المال جهرة بمرأى الناس، وبذلك يمكنهم من الأخذ على يديه، أو يشهدوا ضده عند القاضي. وأما المختلس فإنه يمكن الإحتراز منه بالتحفظ والتيقظ، وهو أشبه بالخائن من السارق. في حين إن الأمر في الغاصب ظاهر، وهو أولى بعدم القطع من المنتهب. كما اعتبر الحكمة في الشهادة على الزنى، بأن الشارع بالغ في ستره فلم يقبل فيه إلا أربعة شهود يصفون الفعل وصف مشاهدة ينتفي معها الإحتمال، حرصاً على الستر وكره اظهاره والتكلم به، وتوعد من أحب اشاعته في المؤمنين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة. في حين يختلف الأمر مع القتل، إذ لو اشترط الشارع أربعة شهود؛ لضاعت الدماء وتوالت العادون وتجروا على القتل. كذلك اعتبر الحكمة في حد القذف بالزنى دون الكفر، هي أن القاذف غيره بالزنى لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه، فجعل حد القذف تكذيباً له، وتبرئة لِعِرض المقدوف، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يُجلد من رمى بها مسلماً. وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم واطلاع المسلمين عليها كاف في تكذيبه، ولا يلحقه من العار بالادعاء ما يلحق ذلك الذي يُرمى بالفاحشة، لا سيما إن كان المقدوف امرأة، فإن العار الذي يلحقها بين أهلها وتشعب ظنون الناس وكونهم بين مصدق ومكذب؛ لا يلحق مثله بالرمي بالكفر. وأيضاً اعتبر الحكمة في إيجاب الشارع الصدقة في السائمة، واسقاطها في العوامل، هي أن الأخيرة مصروفة عن جهة النماء إلى العمل، فهي كالثياب والعبيد والدار التي ليس فيها زكاة².

¹ أعلام الموقعين، ج2، ص71-72. وابن قتيبة الدينوري: تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، مراجعة محمد زهري النجار، بيروت، 1393هـ - 1972م، عن مكتبة صاحب السلفية الإلكترونية www.sahab.org، ضمن باب ذكر أصحاب الكلام وأصحاب الرأي (لم تذكر أرقام صفحاته).

² أعلام الموقعين، ج2، ص80 وما بعدها.

فهذه جملة مما أجاب به ابن القيم لدفع الشبهات المطروحة بصدد القياس. ويلاحظ أنها تتعلق بذكر المصالح والحكم التي يقدرها العقل، لكن العمل بالقياس أعم من ذلك. كما أن التزام بين المصالح والحكم قد يمنع أحياناً معرفة تحديد الأحكام حولها، لا سيما العبادات.

أزمة الاجتهاد السني

ثمة عدد من المشاكل تعترض قاعدة القياس والاجتهاد، أهمها ما يلي:

أولاً:

إن الاجتهاد، ومنه القياس، يفتقر إلى دليل شرعي قطعي يثبت حجيته، ولا يصح التعويل عليه استناداً إلى اعتبارات ظنية، لكونه قاعدة كبرى تنفرع عليها أحكام كثيرة وتمس جانباً واسعاً من التشريع. وقد كان الشافعي يستدل على مشروعيته باستدلال يؤخذ عليه طابع الدور، من خلال الخطاب القرآني نفسه، في حين سعى المتأخرون إلى تدعيم حجيته بوجوه متعددة من الاستدلال؛ فتارة استندوا إلى القرآن، وأخرى إلى السنة، وثالثة إلى دعوى الإجماع، ورابعة إلى ما نُقل من ممارسة الصحابة له في وقائع مختلفة.

فمن القرآن - على سبيل المثال - استدلوا بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر\2)، حيث ذهب عدد من الفقهاء إلى أن لفظة «الاعتبار» تفيد القياس، باعتبار أن القياس هو عبور الذهن من الأصل إلى الفرع، أو من المعلوم إلى المجهول، وهو المعنى الذي رأوا أن الآية تأمر به. غير أن هذا الاستدلال لم يسلم من المناقشة، إذ إن دلالة الآية على القياس الاصطلاحي ليست ظاهرة، بل يمكن حملها على مطلق الاتعاظ والاعتبار بأحوال الأمم والأحداث، وهو المعنى الأقرب إلى سياقها القرآني، مما يجعل الاستدلال بها على حجية القياس محل نظر وتأمل.

غير أن سياق الآية ليس بصدد الاجتهاد ولا القياس بالمفهوم المصطلح عليه، بل هو دال على أخذ العبرة من واقع خارجي، لا على تطبيق حكم نصي على مشابهاه.

فالعبرة هنا - كما دلّ عليها السياق - لا تقوم على استنباط حكم شرعي من النص وتطبيقه على فروع، بل على التأمل في مصير قوم كفروا وأخرجوا من ديارهم، وما تركوه من أثر ودرس لمن جاء بعدهم؛ كما هو ظاهر في صدر الآية الكريمة: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر... فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾.

ويؤيد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن حزم من أن المراد بالاعتبار التعجب بدليل سياق الآية، ووافقه على ذلك ابن عبد السلام فقال في (القواعد): من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاعتاض والازدجار، والمطلق إذا عمل به في صورة خرج عن أن يكون حجة في غيرها بالاتفاق. ثم قال: وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده، ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظاً بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يُقرن ذلك الأمر بقياس الدخن على البر والحمص على الشعير، فإنه لو صرح بهذا لكان من ركيك الكلام وإدراجاً له في غير موضعه وقرناً بين المنافرات.

لكن الزركشي عجب من ابن عبد السلام، وطبق على الآية مفهوم العبرة بعموم اللفظ، وأرجع المسألة إلى قياس العلة، لأن إخراجهم من ديارهم وتعذيبهم قد رُتب على المعصية، فالمعصية علة لوقوع العذاب، فكأنه قال: تقعوا في المعصية فيقع بكم العذاب، قياساً على أولئك، فهو قياس نهى على نهى، بعلة العذاب المترتبة على المخالفة. قال الماوردي: وفي الاعتبار وجهان: أحدهما: أنه مأخوذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور، وهذا هو القياس. والثاني: من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله، ومنه عبر الخراج، أي قياس خراج عام بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس، لأنه أمر أن يستدل بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب¹.

¹ البحر المحيط، فقرة 1260.

لكن كما أشرنا، فإن سياق الآية بعيد عن القياس المصطلح عليه، الذي يقوم على إلحاق مسكوت عنه بمنصوص عليه، إذ لا نجد في المسألة المطروحة في الآية إشارة إلى الرجوع إلى نص تشريعي، كما يقتضيه مفهوم القياس. فضلاً عن أن الاستدلال بالآية على القياس، لو سلّمنا بصحته، فإنه لا يجاوز حدود الموضع الذي طرحته الآية، ولا يتعداه إلى سواه. مما يعني أن التعدي إلى سائر الأحكام يتم بمصادرة على المطلوب، إذ لا دليل من الآية نفسها يبرر هذا التعميم.

ومن الحديث استدلوا على الاجتهاد بعدد من الروايات، لكنهم لم يوفقوا في إبراز حالة التواتر، ولا المعنى الذي راموا إليه. ومن ذلك أنهم استدلوا بما روي عن النبي قوله: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد». ومثله روي أن الرسول (ص) طلب يوماً من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة، فقال: أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر. وقال لعقبة وعمرو بن العاص: اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة. واجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة حينما رضي النبي بتحكيمه، فحكم بقتل الرجال وسبي النساء والذراري بالرأي.

وبغض النظر عن سند هذه الروايات، فالملاحظ أنها لا تدل على المعنى المصطلح عليه من الاجتهاد، فموردها محدد بأمور الحكم والقضاء، وهي أمور تتعلق بتقدير الأحكام وتطبيقها على المصاديق، الأمر الذي قد يجعل الحاكم أو القاضي مخطئاً في حكمه؛ لا من جهة معرفة الحكم الكلي، بل من حيث عدم تشخيص الواقع كما هو.

لكن أهم المنقولات التي لها دلالة على الاجتهاد بالرأي هي منقولة معاذ بن جبل حينما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً، إذ قال له النبي: بَمَ تقضي إنْ عُرض لك قضاء؟ قال: بما في كتاب الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: بما في سنة رسول الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: أجتهد ولا آلو. فسّر بذلك رسول الله وقال: الحمد لله أن وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله. فهذه الحادثة لها دلالة على الاجتهاد باستنفاد الجهد فيما لا نص فيه. لكنها من جهة وردت بخصوص القضاء، وهو يحتاج إلى فض المنازعات والفصل فيها؛ سواء بالإستناد إلى النص أو إلى غير ذلك إن لم يتمكن القاضي من إيجاد الحكم في النص، وهو خلاف الحال في الفتوى، إذ قد لا يترتب على الفتوى أثر من المشاكل إن توقف المفتي وإمتنع عن الإفتاء، أو

قال بالإحتياط، أو أي وظيفة عملية أخرى، وذلك فيما لو عجز عن تحصيل الحكم الشرعي من النصوص.

لهذا فإن قياس الاجتهاد في القضاء على الفتوى يعني إلغاء الخصوصية في الأول، وهو ما يحتاج إلى دليل منفصل يسمح بمثل هذا التعدي.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن منقولة معاذ هي كغيرها من المنقولات التي أشرنا إليها، تُعد من أخبار الأحاد التي لا تنفع في إثبات مثل هذا المطلب الكبير، فالاجتهاد أصل أساس تتوقف عليه مختلف الفروع الفقهية، ومن غير المنطقي أن يتم إثباته بمجرد خبر الأحاد الظني الثبوت.

لهذا سبق لأبي حنيفة أن اعتبر بأن خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى فليس بحجة، فكيف الحال والخبر مرسل؟!!

ناهيك عن أن هناك من عدّ خبر معاذ من الموضوعات، كما هو الحال مع الجوزجاني الذي علّق عليه بقوله: «هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة». وكذا أن ابن حزم الأندلسي اعتبر هذا الحديث باطلاً لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص لم يسمهم، وهو ذاته رجل مجهول لا يعرف من هو¹.

كما استدلوا على حجية الاجتهاد - خاصة القياس - بدعوى الإجماع. وهي مجرد دعوى لا يستفاد منها علم. بل يمكن القول إنها باطلة للعلم بأن العديد من من أئمة وعلماء السلف قد نهوا عن العمل بالرأي والقياس، كما هو الحال مع الإمام الصادق وداود الأصبهاني وإبنه وغيرهم..

كذلك قيل إن الصحابة كانوا يعملون بالقياس جميعاً وإن لم يتبين الضابط لديهم، وأعتبر ذلك دليلاً على صحته². والحال أن المؤشرات الكثيرة تشير إلى أن الصحابة كانوا يعملون وفق المصلحة العامة، لا بمحض القياس، وذلك إذا ما استثنينا روايات قليلة وردت عنهم بهذا الصدد، كالرواية التي نُقلت عن الإمام علي

¹ ابن حزم الأندلسي: النذب في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص60.

² المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الاصل). والغزالي: المنحول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الأول من الباب الرابع (لم تذكر أرقام صفحاته).

بشأن حد الخمر. بل يلاحظ في المقابل، أن روايات السلف التي وردت في النهي عن القياس والرأي كثيرة لا يرقى إليها ما يخالفها¹. وسبق لابن حزم أن نفى أن يكون هناك أحد من الصحابة أباح القول بالقياس، باستثناء الرسالة الموضوعة عن عمر بن الخطاب، وهي عنده لا تصح، حيث رواها رجلان متروكان².

ثانياً:

ثمة قياسات لا يُطمأن إليها، لما تفتقده من التساوي في الاعتبار والمناسبة. ومن ذلك ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء من أن الجهل بالمهر في عقد الزواج يُفسد النكاح، قياساً على ما يقع في البيع، حيث إن الجهل في المعاوضة أو الثمن يفسد البيع، وكذا يكون الجهل في المهر من حيث أنه عوض عن بضع الزوجة، فسوّوا بينه وبين الثمن في البيع³، رغم أن الفارق بينهما ظاهر من حيث طبيعة العقد والمقاصد.

ومنه أيضاً ما اعتمد عليه بعضهم من قياس الخلافة العامة على إمامة الصلاة، رغم تفاوت المسؤولية والمصلحة بين الموضعين، حيث لا يلزم أن يصلح للخلافة من صلت له الإمامة، ولا العكس. لكن الفقهاء استندوا في ذلك إلى ما رُوي عن عثمان في قوله: نرضى لدنيانا من رضيه رسول الله لدينا⁴.

وعلى هذه الشاكلة، أوجب الحنفية الكفارة على القتل قياساً على الجماع في الإحرام، حتى مع النسيان، قياساً على قتل الصيد خطأ، مع أن الفارق بين هذه الحالات لا يخفى. وكذا أجرى بعض الفقهاء القياس على من يكتتب الكفار ويطلعهم على عورات المسلمين بإلحاقه بالسارق، رغم اختلاف طبيعة الفعلين.

وقد ردّ بعضهم على هذا القياس بقوله: إن ذلك يقتضي التصرف في علائق غيبية لا سبيل إلى الاهتداء إليها، ومن ثمّ ينتفي طريق القياس. فالذي يكتتب الكفار،

¹ انظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني.

² النبذ في أصول الفقه، ص69.

³ المستصفي، ص310.

⁴ المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الاصل). كذلك: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص34.

وإن كان ضرر فعله أشدّ من ضرر السارق الواحد، إلا أن المقارنة إنما تصحّ مع فرد واحد من السراق، لا مع جنس السرقة بأكمله، إذ إن السرقة من الأفعال التي تتشوف إليها النفوس الضعيفة ويكثر وقوعها بين الرعاع، بخلاف مكاتبة الكفار، فإنها نادرة الوقوع ولا تكاد تتكرر. لذلك لا يظهر تساوي السبب بين المسألتين، ومع فقدان هذا التساوي ينتفي أحد أهم شروط القياس¹. وواقع الحال يكشف عن بون شاسع بين القضيتين، سواء من حيث طبيعة الفعل أو من حيث آثاره ومجالات تأثيره.

وقديماً نصّ الغزالي على أن أكثر قياسات الفقهاء - وكذا المتكلمين - مبنية على مقدمات مشهورة يسلمون بها لمجرد الشهرة، لذلك ترى أقيستهم تتضمن نتائج متناقضة فيتحيرون فيها².

كما فصلّ ابن القيم صور الاضطراب والتناقض التي شهدها أهل الاجتهاد فيما عولوا عليه من الممارسة القياسية، لا سيما تلك التي لها علاقة بقياس الشبه، وقال بهذا الصدد: «إن أصحاب القياس قالوا بقياس الشبه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يُعلم أن الشارع علقها بها، واستنبطوا عللاً لا يعلم أن الشارع شرّع الأحكام لأجلها، ثم اضطروهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس، وتارة يقدمون النص، وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور، واضطروهم ذلك أيضاً إلى أن يعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرّعت على خلاف القياس»³.

وعرض ابن القيم في هذا المجال صفحات كثيرة منقولة عن أتباع المذاهب الأربعة دالة على اضطرابهم وتناقضهم فيما مارسوه من قياسات. ومن شواهد هذه على ذلك ننقل طرفاً من أقواله - للفائدة - كالتالي:

قلتم يُقتل الرجلُ بالمرأة، ثم ناقضتم فقلتم لا يؤخذ طرفه بطرفها، وقلتم يقتل العبد بالعبد وإن كانت قيمة أحدهما مائة درهم وقيمة الآخر مائة ألف درهم، ثم ناقضتم فقلتم لا يؤخذ طرفه بطرفه، إلا أن تتساوى قيمتهما، فتركتم محض القياس.

¹ البحر المحيط، فقرة 1282.

² المستصفى، ص39.

³ أعلام الموقعين، ج1، ص349.

وقستم قول القائل: (إن كلمت فلاناً أو بايعته فإمرأتي طالق وعبدي حر) على ما إذا قال (إن أعطيتني ألفاً فأنت طالق) ثم عدتكم ذلك إلى قوله (الطلاق يلزمني لا أكلم فلاناً) ثم كلمه، ولم تقيسوه على قوله (إن كلمت فلاناً فعلي صوم سنة، أو حج إلى بيت الله، أو فمالي صدقة) وقلتم هذا يمين لا تعليق مقصود، فتركتم محض القياس، فإن قوله (الطلاق يلزمني لا أكلم فلاناً) يمين لا تعليق¹. وقلتم لو حبلت امرأة لا زوج لها ولا سيد وولدت مرة بعد مرة لم تحد، ولو تقيأ الخمر كل يوم لم يحد فتركتم محض القياس². وقلتم لو قال القائل: (بعتك هذا العبد بألف) فإذا هو جارية أو بالعكس فالبيع باطل، فلو قال (بعتك هذه النعجة بعشرة) فإذا هي كبش أو بالعكس فالبيع صحيح، ثم فرقتكم بأن قلتم المقصود من الجارية والعبد مختلف، والمقصود من النعجة والكبش متقارب وهو اللحم، وهذا غير صحيح؛ فإن الدر والنسل المقصود من الأنثى لا يوجد في الذكر، وعَسْب الفحل وضربه المقصود منه لا يوجد في الأنثى، ثم ناقضتم أثبتين مناقضة بأن قلتم لو قال (بعتك هذا القمح) فإذا هو شعير أو (هذه الألية) فإذا هي شحم لم يصح البيع مع تقارب القصد. وقلتم لو باعه ثوباً من ثوبين لم يصح البيع لعدم التعيين، فلو كانت ثلاثة أثواب فقال: (بعتك واحد منها) صحّ البيع؛ فيالله العجب! كيف أبطلتموه مع قلة الجهالة والغرر وصححتهم مع زيادتهما؟ أفترى زيادة الثوب الثالث خَفَّفَت الغرر ورفعت الجهالة؟ وتقريقتكم بأن العقد على واحد من إثنين يتضمن الجهالة والتغريب؛ لأنه قد يكون أحدهما مرتفعاً والآخر رديئاً فيُفْضَى إلى التنازع والاختلاف، فإذا كانت ثلاثة فالثلاثة تتضمن الجيد والرديء والوسط، فكأنه قال: (بعتك أوسطها) وذلك أقل غرراً من بيعه واحداً من إثنين رديء وجيد، وإذا أمكن حَمْلُ كلام المتعاقدين على الصحة فهو أولى من إلغائه، وهذا الفرق ما زاد المسألة إلا غرراً وجهالة، فإن النزاع كان في ثوبين فقط وأما الآن فصار في ثلاثة، وإذا قال (إنما وقع العقد على الوسط) قال الآخر (بل على الأدنى، أو على الأعلى)³. وقلتم لو أفطر في نهار رمضان فلزمتة الكفارة ثم سافر لم تسقط عنه؛ لأن سفره قد يتخذ وسيلة وحيلة إلى إسقاط ما أوجب الشرع فلا تسقط، وهذا بخلاف ما إذا مرض أو حاضت المرأة فإن الكفارة تسقط؛ لأن الحيض والمرض ليس من فعله، ثم ناقضتم أعظم مناقضة فقلتم

¹ المصدر السابق، ج1، ص278.

² المصدر نفسه، ج1، ص282.

³ المصدر نفسه، ج1، ص284-285.

لو احتال لإسقاط الزكاة عند آخر الحَوْل فمَلَّكَ ماله لزوجته لحظة فلما انقضى الحول استردَّه منها، واعتذاركم بالفرق - بأن هذا تحيل على منع الوجوب، وذلك تحيل على إسقاط الواجب بعد ثبوته، والفرق بينهما ظاهر - اعتذارٌ لا يجدي شيئاً، فإنه كما لا يجوز التحيل لإسقاط ما أوجبه الله ورسوله لا يجوز التحيل لإسقاط أحكامه بعد انعقاد أسبابها ولا تسقط بذلك¹. وقتلتم لو قال لامرأته (طلقني نفسك) ثم نهاها في المجلس ثم طلقت نفسها وقع الطلاق، ولو قال ذلك لأجنبي ثم نهاه في المجلس ثم طلق لم يقع الطلاق فخرجتم عن موجب القياس، وفرقتم بأن قوله لها تمليك وقوله للأجنبي توكيل، وقد تقدم بطلان هذا الفرق². وقتلتم لو أوصى له بثلاث ماله وليس له من المال شيء، ثم اكتسب مالاً فالوصية لازمة في ثلثه، ولو أوصى له بثلاث غنمه ولا غنم له ثم اكتسب غنماً فالوصية باطلة، فتركتم محض القياس، وفرقتم تفريقاً لا تأثير له، ولا يتحصل منه عند التحقيق شيء³.

ثالثاً:

يضاف إلى ما سبق يمكن ملاحظة النقاط المجملّة التالية:

1- إن القياس الذي اعتمد عليه الفقهاء يفضي إلى نتيجة ظنية، لكنه في الوقت ذاته قائم في الغالب على ما هو ظني، أي على خبر الأحاد الذي عرفنا مشاكله، فهو بالتالي يحمل ظناً مضروباً بمثله، فيكون بذلك أكثر ضعفاً وأقل احتمالاً.

2- إن القياس المقبول بوضوح هو ذاك المتعلق بمقاصد الشرع أو المصالح العامة، لما لها من طابع قطعي تؤيده أدلة متواترة، كما بينه الشاطبي بطريقته الاستقرائية⁴. أما قياس الشبه⁵، كالذي ذهب إليه الشافعي وغيره، والذي يعود إليه

¹ المصدر نفسه، ج1، ص286.

² المصدر نفسه، ج1، ص289.

³ المصدر نفسه، ج1، ص290. ولاحظ على هذه الشاكلة: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، فصل: (فيما أثبت على خلاف الظاهر).

⁴ الموافقات، ج4، ص230. والجزء الثاني من: النظام الواقعي.

⁵ قيل إن في صحة قياس الشبه وجهين: أحدهما: يصح، لأن عمر أمر أبا موسى بإعتباره، والثاني: المنع، لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بالشبه لوجب أن يصح كل قياس لأنه ما من فرع إلا ويمكن ردّه إلى أصل بضرب من الشبه (البحر المحيط، فقرة 1276).

أغلب أقيسة الفقهاء كالذي يحتمله الغزالي¹، فلا دليل عليه، ولا ضابط له، وكثيراً ما يصطدم مع مصالح الواقع. مما يدل على أن العبرة بالمقاصد والمصالح لا القياس.

3- إن النهج البياني لم يوظف في الغالب اعتبارات المصلحة في الكشف عن الأحكام الشرعية إلا عند الضرورة وضغط الواقع، وهو ما يكشف عن فشل هذا المنهج فيما اعتمد عليه من نزعة استعلائية، كما يبيناه في حلقة (النظام الواقعي).

4- باعتقادنا ليس الاجتهاد الملحّ في الطلب هو ذلك الذي عوّل عليه أصحاب البيان من الفقهاء، سواء في دائرة النص، أم دائرة ما لا نص فيه، بل الاجتهاد المطلوب هو ذلك المتعلق بالواقع تحت ظل مقاصد الشرع، كما فصلنا الحديث عنه ضمن الحلقة المشار إليها قبل قليل².

¹ المستصفي، ص317.

² انظر بالخصوص: مبدأ الفهم المجمل، ضمن الحلقة المشار إليها. كذلك دراستنا: منهج الفهم المجمل والمقاصد، مجلة الوعي المعاصر، دمشق، 2003م.

البيان الشيعي والاجتهاد

اقترن ظهور الاجتهاد في الدائرة الشيعية مع إغلاق بابيه في الدائرة السنية. وقبل هذه الفترة كان علماء الشيعة -عدا من شذ منهم- يعولون على محض النصوص والأخبار الواردة عن الأئمة. لكن بعد إنقطاع الإمامة في منتصف القرن الثالث الهجري ظهرت الحاجة للاجتهاد لدى عدد من الفقهاء، فانقسم العلماء إلى مسلكين؛ إلترم أحدهما بما كان عليه السلف من إتباع محض النصوص والأخبار، في حين لم يجد الثاني بداً من ممارسة بعض صور الاجتهاد، مثلما أشار إلى ذلك عدد من العلماء، كالشهرستاني والعلامة الحلي وغيرهما¹. وقد أدى الحال إلى انتصار تيار المجتهدين المعبر عنهم بالأصوليين، حيث خرج الاجتهاد من المرحلة النقلية البحتة إلى عمل قائم على تمحيص الرواية ومقارنتها بغيرها مما يعارضها، ومن ثم انتزاع الحكم والفتوى.

ومع ظهور المصطلح الجديد في تقسيم الحديث، وكثرة نقد الرواية، ونقد رجال الحديث، ومن ثم تضعيف الكثير من روايات وأحاديث الكتب المعتمدة؛ برز اتجاه الإخبارية الذي استهدف العودة إلى ما كان عليه الأمر قبل التنظير الاجتهادي، وذلك برفض فكرة الاجتهاد وإعادة الاعتبار للأخبار والأحاديث وعدم نقد الرواة والروايات الواردة في تلك الكتب، كرد فعل على التكريس الاجتهادي وتوسّعه خلال القرون.

لكن الأمر ولّد فعلاً معاكساً، وهو الإمعان في الطريقة الاجتهادية ونقد الرواية إلى الدرجة التي وصلت إلى طريق مسدود، كالسلوك الذي اتّجه إليه أصحاب دليل الإنسداد. ثم آل الأمر بعد نقد هذا الدليل للعودة إلى الطريقة الاجتهادية المعمول بها قبل ظهور الإخبارية، ومازالت هذه المرحلة قائمة إلى يومنا هذا.

وأول ما بدأ به الاجتهاد لدى الشيعة هو العمل بالقياس، وذلك على يد فقيهين كبيرين، هما: ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني.

¹ انظر: الملل والنحل، ص70. ومحمد أمين الإسترابادي: الفوائد المدنية، ص4443.

ومن الغرابة حقاً أن يحصل ذلك في وسط معبأ بكثرة الرواية والأخبار ونقد القياس والرأي والإستحسان وسائر صور الاجتهاد. وهذا ما جعل المحاولة تموت في مهدها، لا سيما وأنه لم يُحتفظ بكتب هذين الفقيهين فتعرضت للضياع¹، كما أهمل العلماء أمر الفقيهين واعتبروهما من الشواذ في الوسط العلمي.

وأغرب من ذلك ما نُقل عن وجود جماعة من أصحاب الأئمة كانوا يعملون بذلك النوع من الاجتهاد، ومنهم من عُرف لدى الشيعة بقوة الوثاقة والجلالة، كالذي يطلعنا عليه الشريف المرتضى، وهو أن في رواية الشيعة من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين². ويؤيده اتهام الشيخ القمي أبو جعفر الصدوق للفضل بن شاذان بأنه كان يعمل بالقياس³.

أما سائر القدماء، فقد عُرف عنهم المنع من العمل بالقياس وسائر ضروب الاجتهاد الظني فيما لا نص فيه، وعدّوا ذلك من المناهج غير المعتبرة في استنباط الأحكام الشرعية. ويبرز في مقدمة هؤلاء المنظرّون الكبار للفكر الإمامي خلال عصر الغيبة، وهم الشيخ المفيد والشريف المرتضى والشيخ الطوسي، إذ اتفقوا - مع تفاوت في بعض التفاصيل المنهجية - على رفض القياس وإنكار حجّيته، والتشديد على ضرورة الاستناد إلى النصوص الشرعية والأدلة المعتبرة في عملية الاستنباط.

ولذلك شكّل موقفهم هذا أحد المعالم الرئيسة للمنهج الإمامي المبكر، وبه تمايز عن الاتجاهات الفقهية التي وسّعت دائرة الاجتهاد الظني وجعلت القياس مصدراً من مصادر التشريع.

¹ يُنقل بأن لابن الجنيّد كتاباً حول القياس عنوانه: (كشف التّمويه والالتباس على اغمار الشيعة في أمر القياس)، وعلى رأي الخوانساري أن معناه: الكشف عن جهل القائلين بالقياس من الشيعة (روضات الجنات، ج6، ص138).

² مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ج3، ص311. ومحمد مهدي بحر العلوم: الفوائد الرجالية، حققه وعلّق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص219.

³ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، صححه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية، 1404 هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج4، ص270.

بل إن بعض العلماء ذهب إلى أن عدداً ممن تُسبب إليهم القول بالقياس لم يكونوا معتقدين بحجيته على الحقيقة، وإنما أخذوا به أو أظهروه مجاراةً للخصوم وموافقةً لهم في مقام الجدل والمناظرة أو للمداراة. ومن ذلك ما احتمله العلامة يوسف بن مطهر الحلي بشأن ابن الجنيد، إذ رأى أنه قد يكون ممن ينطبق عليه هذا الوصف، مستشهداً بما ذكره أبو جعفر الطوسي من أن بعض قدماء الشيعة سلكوا هذا المسلك، فأظهروا العمل بالقياس من باب المحاجة أو المداراة لا من باب الاعتقاد بحجيته. وقد فهم الحلي أن المقصود بكلام الطوسي هو ابن الجنيد، وإن لم يصرّح باسمه¹.

ولو أخذنا بهذا التقدير، رغم استبعادنا لذلك، فإن نسبة القول بالقياس إلى الفقيه ابن الجنيد لا تكشف بالضرورة عن تبنيه له بوصفه أصلاً اجتهادياً مستقلاً، بقدر ما قد تعكس أسلوباً جدلياً أو منهجاً حوارياً اقتضته ظروف النقاش العلمي السائدة آنذاك.

رغم أن الشيخ الطوسي قد أُتهم هو الآخر بممارسة القياس والعمل بسائر صور الاجتهاد الأخرى، وبررها البعض أيضاً بأنها كانت لموافقة الخصم فحسب. إذ جرى اتهامه على لسان أحد المتأخرين من مشايخ المحدث البحراني، وهو أنه كان يسلك مسلك العمل بالقياس والإستحسان في كثير من مسائلهما²، واعتذر عنه البعض بأنه كان يجاري المخالفين ظاهراً دون أن يعتقد بما يظهر منه حقيقة، فاعتبره سلك في كتابه (المبسوط في فقه الإمامية) وكتابه الآخر (الخلاف) مسلك العامة - أي علماء أهل السنة - تقيةً واستصلاحاً ومماشاة لهم، حينما شئعوا على فضلاء الشيعة بأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد والإستنباط، ولا لهم قدرة على التفريع والإستدلال³.

¹ روضات الجنات، ج6، ص147.

² ومن بين ما وصفه أنه حدث للشيخ الطوسي خيالات متناقضة، وأمور متعارضة؛ لأنه كان حديد الذهن شديد الفهم حريصاً على كثرة التصانيف وجمع التأليف، وقد وقع له خبط عظيم في كتابي الأخبار (التهذيب والاستبصار) في تمحله للإحتمالات البعيدة والتوجيهات غير السديدة، وكانت له خيالات مختلفة في الأصول، ففي (المبسوط والخلاف) مجتهد صرف وأصولي بحث، وفي كتاب (النهاية) سلك مسلك الإخباري الصرف بحيث أنه لم يتجاوز فيها مضامين الأخبار، ولم يتعد مناطق الآثار (يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف، ص298. وروضات الجنات، ج6، ص218).

³ لؤلؤة البحرين، ص297-298. وروضات الجنات، ج6، ص217-218.

ومعلوم أنه سبق للسيد ابن ادريس الحلي أن أشار في نقده للشيخ أبي جعفر الطوسي بأنه جمع كتب مذهب الشافعية ولخص منها كتاب (المبسوط في فقه الإمامية) وذكر فيه الأقوال والأدلة على إختلافها ورجح ما اختاره¹. لهذا قيل إن كلام الشيخ الطوسي قد اضطرب أحياناً حتى توهم الفقهاء المتأخرون من الشافعية أنه منهم².

ومن الناحية المبدئية، صرح المنظرون الأوائل للشيعة، ومنهم الشيخ أبو جعفر الطوسي، بتحريم القياس وغيره من القواعد الاجتهادية المعروفة. بل إن لفظة الاجتهاد آنذاك لم تكن مقبولة لدى علماء الشيعة، باعتبارها توحى إلى القواعد الظنية كما يمارسها علماء السنة.

فقد كان الطوسي يشير إلى أن الاجتهاد والقياس ليسا دليلين، بل محظور إستعمالهما³. كذلك صرح في (عدة الأصول) أنه لا يجوز العمل بالاجتهاد ولا بالظن في الشريعة⁴.

كذلك ما ذهب إليه استاذة الشريف المرتضى، وهو أن القياس محرم شرعاً⁵.

ويلاحظ أن العملية الاجتهادية لدى المنظرين الأوائل للشيعة قد انقسمت في بدئها بين موقفين متميزين، أحدهما يؤكد على ضرورة العلم بالحكم الشرعي، وأن العمل بلا قطع لا يستند إلى مبرر شرعي، كالذي ذهب إليه الشريف المرتضى، والآخر يكتفي بالظن المعتبر شرعاً ولو لم يكن هناك قطع في الحكم الشرعي، وهو ما ذهب إليه الشيخ أبو جعفر الطوسي، رغم أن كلماته يبدو عليها - أحياناً - عكس ذلك.

¹ يشتمل كتاب (المبسوط في الفقه) للطوسي على ثمانين كتاباً، ورأى البعض أن اسمه جاء على غير المسمى، وأن اللفظ فيه لا يطابق المعنى، لأن أخباره منتثرة غير منتظمة، ومنشورة غير ملتزمة، وترتيبه مشوش عسير التناول، ففي كثير من الأحيان تطلب منه أحاديث المسألة في غير موضعها (روضات الجنات، ج6، ص213-214).

² حسين الكركي: هداية الأبرار، الطبعة الأولى، 1396هـ، ص136. علماً بأن السيوطي ذكره في (طبقات المفسرين) بأنه قدم بغداد وتفنن وتفقه للشافعي ولزم الشيخ المفيد مدة فتحوّل (رافضياً) (جلال الدين السيوطي: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، فقرة 91، ص80).

³ عدة الأصول، ج1، ص39. وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص354.

⁴ الحر العاملي: وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ج20، ص65.

⁵ مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص41.

وأصل الخلاف يعود إلى الموقف من خبر الآحاد. وقد أفضى النزاع حول هذه المشكلة إلى انتصار خط الظنية قبال القطعية، رغم أن المسلك العام للقضاء كان يؤيد منحى القطعية، حتى أن منهم - كما يقول السيد محمد باقر الصدر - من كان يدعي: «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشرعية باقية»¹.

لكن في جميع الأحوال لم يشعر المنظرون الأوائل، ولا من جاء بعدهم، بالحاجة إلى الاجتهاد الظني فيما لا نص فيه. بل ظل التحفظ على لفظة (الاجتهاد) قائماً حتى مجيء المحقق الحلي، إذ اعتبر المقبول منه إنما ذلك الذي لم يرد حوله نهياً، وكان متعلقاً بدائرة الموارد النظرية للنصوص². أما القضايا التي لا نص فيها فقد عولجت معالجة أخرى تقوم على قطعيات العقل وما يطلق عليها (الأصول العملية).

وقد ساعد الشيعة على العمل بالاجتهاد في دائرة النصوص عاملان رئيسيان كالتالي:

العامل الأول: ويتمثل في كثرة الأخبار والأحاديث، حتى اعتُبرت كافية في تغطيتها للواقع ومستجداته، دون حاجة للقياس وما إليه من القواعد الظنية.

بمعنى أنه إذا كان مبرر العمل بالاجتهاد لدى السنة هو محدودية النصوص مقارنة بالواقع المتجدد، مما اضطرهم إلى ممارسة القياس وما في حكمه، فإن الحال لدى الاجتهاد الشيعي شيء مختلف ومعاكس. فمبرر الاجتهاد في هذه الحالة ليس محدودية النصوص، بل وفرتها.

فيفضل هذه الوفرة، أمكن للمجتهد الرجوع إلى النصوص في كل واقعة جديدة دون أن يطبقوا عليها مبادئ الاجتهاد المعمول بها لدى السنة، مع اعتمادهم - فيما يخرج عن دائرة النصوص - على بعض الأصول والقواعد القطعية.

¹ محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م، ص 93.

² نجم الدين الحلي: معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، نشر مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403 هـ، ص 179-180.

وما زالت بعض الأقوال تردد ما بدأه الشيخ الطوسي من القول بكفاية النصوص الموجودة لتغطية قضايا الواقع¹، كما أشار إلى ذلك عدد من العلماء، ومنهم السيد محمد باقر الصدر في (الفتاوى الواضحة)².

ومع ذلك، فقد ظهرت لدى المتأخرين الحاجة إلى بعض القواعد التي تسدّ النقص القائم في النصوص الموثقة، فاعتمدوا على دليل السيرة العقلانية، وعلى بعض أشكال القياس، فضلاً عن توسيع الاعتماد على الأصول العملية في كثير من الأحيان.

العامل الثاني: ويتمثل في كثرة التعارض بين الأخبار.

فهذه الكثرة اضطرت فقهاء الشيعة إلى العمل بالاجتهاد في دائرة النصوص ذاتها.

وواقع الأمر أن التعارض بين الأخبار قد حمل سلاحاً ذا حدين، كما توضحه الفقرتان التاليتان:

1- التيسير في فتح باب الاجتهاد:

لقد سهّل التعارض بين الأخبار فتح المجال للاجتهاد على مصراعيه. ويعدّ الشيخ الطوسي أول من وظّف هذا الباب توظيفاً واسعاً، عبر محاولاته الحثيثة للجمع والتوفيق بين الأخبار المتعارضة، دون أن يطرح شيئاً منها ما أمكنه إلى ذلك سبيلاً.

وقد صرح بهذا النهج في عدد من كتبه³، وبرر عمله بما نقله من الخلاف الحاصل بين أصحاب الطائفة في مسائل الفقه، حيث قال في (عدة الأصول): «إني وجدتُها - الطائفة - مختلفة المذاهب في الأحكام، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه

¹ أبو جعفر الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، صححه وعلق عليه محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، طهران، الطبعة الثانية، 1387هـ، المقدمة.

² انظر الجزء الثاني من: النظام الواقعي.

³ الطوسي: تهذيب الأحكام، تقديم حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، المقدمة.

في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى أبواب الديات، من العبادات والأحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك.. حتى أن باباً منه لا يسلم إلا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه، أو مسألة متفاوتة الفتاوى. وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام في الأحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها إختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى، حتى أنك لو تأملت إختلافهم في هذه الأحكام وجدته يزيد على إختلاف أبي حنيفة والشافعي ومالك»¹.

لذا نذر الطوسي نفسه لحل هذه الإشكالية، معتمداً منهج التضعيف والترجيح والتوجيه بما لم يسبقه إليه أحد، وهي الطريقة التي ورثها عنه المتأخرون، فصارت قطب الرchy للعملية الاستنباطية في الفقه.

ومع أن هذه المهمة بدت عديمة الجدوى في نظر أستاذه الشريف المرتضى، لأسباب عديدة أبرزها: أن الأخبار المعوّل عليها أخبار آحاد لا تفيد القطع، وأن رجالها ليسوا محل اعتماد وثقة. لكن مع هذا فقد عوّل عليها التابعون، وأصبحت الممارسة التي دشنها شيخ الطائفة (الطوسي) أهم صيغ الاجتهاد لديهم، فجعلوا لذلك باباً يعد من أهم المباحث الأصولية للفقه والاجتهاد إلى يومنا هذا، ويُعرف بباب التعارض والترجيح.

لذلك كان الطوسي أول مجتهد مطلق في الفقه، إذ قُدّر له أن يفتح باب النظر والاجتهاد المطلق على مصراعيه، بل ويوصل الأصول ويفرع المسائل ويقارن بين الأحكام². وقد كانت مؤلفاته تُدرّس حتى مجيء المحقق الحلي خلال القرن السابع الهجري، حيث استعاض الفقهاء عنها بكتاب الحلي (شرايع الإسلام)³، وإن ظل المنهج الفقهي على الطريقة ذاتها إلى يومنا هذا.

¹ عدة الأصول، ج1، ص136-138.

² انظر: مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني لكتاب النهاية للطوسي، انتشارات قدس محمدي، قم، ص و- ز. وحسن الصدر: تأسيس الشيعة، انتشارات أعلمي، لم تذكر سنة الطبع ولا مكانه، ص304. والمعالم الجديدة للأصول، ص56 وما بعدها.

³ مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني لكتاب التبيان في تفسير القرآن للطوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص ط.

2- الأثر السلبي وأزمة التشكيك:

خلف التعارض بين الأخبار مردوداً سلبياً، إذ سبب أزمة تشكيكية في الأخبار نفسها، وما بُني عليها من أحكام فقهية. ويُعتبر ابن طائوس أول من لفت النظر إلى هذه الأزمة بعد الشيخ الطوسي.

وتبعاً لتلك الأزمة، ظهر استحداث التقسيم الرباعي للحديث، إما على يد ابن طائوس نفسه أو على يد تلميذه الحلبي. مع الأخذ بعين الاعتبار أنه كلما تباعد الزمن عن عصر النص؛ كلما اشتدت الأزمة بازدياد تعارض الأحكام وتفاقم الاختلافات.

وقد كان الفيض الكاشاني يعتقد أن هذه الأزمة لم تنشأ إلا نتيجة لتأثر طائفة من الشيعة بالاجتهاد السني. فبعدما لاحظوا كثرة الاختلاف بين ظواهر الآيات والأخبار، وتفاقم الوقائع التي لا نصّ فيها مع الحاجة الماسة إلى معرفة أحكامها، وما رافق ذلك من التباس بعض الأحكام وغموضها الذي لا ينكشف إلا بالاجتهاد الظني، لجؤوا إلى تأويل النصوص - في الآيات والأخبار - المانعة من الاجتهاد بما يتوافق مع القياس والاستحسان وأمثالهما من الأصول المعتمدة عند السنة. كما أولوا الآيات والأخبار الناهية عن اتباع الظن وتأويل المتشابهات بتخصيصها بأصول الدين فقط، وأولوا الأخبار الواردة في ذم الأخذ باتفاق الآراء - الإجماع - بجعلها مختصة بالآراء الخالية من قول المعصوم، بحجة أن الزمان لا يخلو من إمام معصوم.

وقد أدى كل ذلك إلى اتساع دائرة الاختلاف، حتى صار من الممكن أن تجد للمسألة الواحدة عشرين قولاً أو ثلاثين أو أكثر، بل ربما لم تبق مسألة فرعية إلا واختلفوا فيها أو في بعض متعلقاتها، كما أشار إلى ذلك الشيخ محسن الكاشاني صراحةً¹.

كما نقل الشيخ البحراني عن بعض مشايخه المعاصرين أنه كان يقول في بعض مصنفاته: «إن مناط أكثر الأحكام لا يخلو من شوب وريب وتردد، لكثرة

¹ الفيض الكاشاني: الوافي في شرح الكافي، طبعة حجرية لم يكتب عنها شيء، ج 1، المقدمة، ص 54.

الإختلافات في تعارض الأدلة وتدافع الإمارات، فلا ينبغي ترك الإحتياط للمجتهد فضلاً عن دونه»¹.

وهناك من حمّل الشيخ الطوسي مسؤولية ما حدث من التشعب في الأقوال والاختلافات، حتى نُقل عن بعض محققي المتأخرين - وكأنه المحقق الخوانساري - أنه قال: إن علماء الشيعة قبل الشيخ الطوسي لم يختلفوا كثيراً، إذ كان مدار عملهم على أحاديث كتاب (الكافي)، ولم يكن بين أحاديث كتابه اختلاف يعتدّ به. لكن لما صنّف الطوسي مصنفات كثيرة، وجمع الأحاديث المختلفة، واختلف في فتاواه ضمن كتبه؛ اجترأ الإمامية على الإختلاف، فكان كل قول في الفتوى يوافق قولاً من أقواله، وقلّما خرجوا عن دائرته لعدم جرأتهم على ذلك². لا سيما وقد نسب ابن ادريس الحلي إليه في (النهاية) قوله: «إن ما أورده حق وصواب لا يحل ردّه ولا خلافه»³.

هذا على الرغم من أن ابن ادريس نفسه كان أول من شتّع على الطوسي واتهمه بأنه روّج للاجتهد وفق الطريقة السنية، كما أشرنا إليه سابقاً.

ومهما يكن من أمر، فإن ذلك لم يمنع من استمرار طريقة الطوسي بين رجال الطائفة إلى يومنا هذا، كما لم يمنع ما نتج عنها من تزايد في الأقوال وتفاقم في التعارضات على نحو مضطرد. وقد أفضى الحال إلى حلول أزمة حادة عبّر عنها عدد من الفقهاء بوجود إنسداد في الطريق المؤدي إلى الأحكام الشرعية، إذ احتجوا بتعذّر الوثوق بالأخبار التي تردهم بعد طول الزمان وفقدان القرائن. وقد يكون للأخبار المتعارضة الدور الأعظم في حدوث مثل هذه الأزمة الكبرى.

يضاف إلى ما جرى التسليم به من الرأي بعدم حجية ظواهر الكتاب والسنة لغير المشافهين بعد عصر الخطاب، حيث اعتقدوا بأنه طراً عليهما عند الأئمة ما

¹ مع هذا فقد قال في مصنف آخر ما يناقض القول السابق كما أشار إليه الشيخ البحراني، وهو أنه قال: «فإن الحق لا يشتبه بالباطل، والمنطوق ليس كالعاطل، والشمس لا تستر بالنقاب، والشراب لا يلتبس بالسراب، وما ورد من التقية لا يكاد يخفى» (يوسف البحراني: الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، حققه وعلق عليه وأشرف على طبعه محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص108).

² روضات الجنات، ج6، ص204.

³ محمد بن ادريس الحلي: السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1410هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص6.

يخالفهما من تقييد ونسخ وتخصيص وما إلى ذلك، كالذي استدل عليه المحقق القمي وغيره¹، وذهبوا إلى منع التكليف بالمجمل، كما حكموا بعدم الإحتياط علينا كغائبين²، وعولوا على الأخذ بمطلق الظن وليس المعتبر فحسب، وبعضهم ذهب إلى جواز العمل حتى بالقياس المنهي عنه صراحة، لكن البعض الآخر استثنى ذلك باعتبار أن النصوص واردة في تحريمه. بل وحكى الأنصاري عن أحد مشايخ معاصريه أنه جعل قبول حجية ظواهر النصوص متوقفاً على عدم وجود المعارض من مطلق الظن؛ بما في ذلك القياس وأشباهه³.

ولولا ما بذله الشيخ الأنصاري من جهد في تفنيد حجج أصحاب هذا المسلك، ومساندته لدعوى الإخباريين من صحة صدور الروايات عن الأئمة بإستثناء القليل منها، لكان اتجاه دليل الإنسداد هو الغالب اليوم دون غيره، ولكانت الحجة التي ذكرها بعض من برر العمل بالقياس طبقاً لدليل الإنسداد مقبولة.

فدليل هذا البعض، أنه إذا كانت الأخبار بصدد القياس متواترة في معنى الحرمة، فإن بعضها جاء في مقابلة المعاصرين للأئمة من أهل السنة، وبعض آخر له دلالة على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً، وآخر دال على الحرمة من حيث استلزامه لمحق السنة وإبطال الدين للوقوع غالباً في مخالفة الواقع الشرعي، وبعضها يدل على الحرمة ووجوب التوقف، لكن كل ذلك لا يدل عنده على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عن المعصوم مع عدم التمكن من تحصيل العلم به، ولا من تحصيل الطريق الشرعي. كما اعتبر أن دعوى الإجماع والضرورة على حرمة في كل زمان ممنوعة⁴.

ولو سلّمنا بدليل الإنسداد لكان لا معنى للجدل اللفظي الخاص بالحديث، طالما أنه لا يرقى إلى درجة الإطمئنان، سواء من حيث الصدور، أو من حيث الملايسات الحالية المناطة به. ويزداد الأمر إلحاحاً عند الأخذ بعين الاعتبار بُعد الزمان عن

¹ مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص61 و70. وابو القاسم الخوئي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المرقم، مطبعة الآداب، النجف، ص96.

² فرائد الأصول، ج2، ص451-452.

³ المصدر السابق، ج1، ص293.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص253-255.

عصر النص، وقرينة عدم حثّ المشرع على تدوين الحديث، أو على الأقل عدم الإلتزام بتدوينه، وعدم التعهد بضمان حفظه، كما حصل مع القرآن الكريم.

أما ما جرى للفقهاء، فهو نوع من التقليد الذي فرضته «الصنعة» عليهم بالعمل بالروايات، أو إجراء القوانين التقليدية للتوثيق والترجيح والجمع والتوفيق، رغم ما تتضمنه هذه الصنعة من تسامح في كثير من الشروط الخاصة بقبول الرواية. وماذا عساهم أن يفعلوا غير ذلك؟!

وقد كان المفكر الصدر يرى أننا «مهما حاولنا أن ندقق في الراوي ووثاقته وأمانته في النقل، فإننا لن نتأكد بشكل قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلا تاريخياً، لا بشكل مباشر، وما دام الراوي الأمين قد يخطئ ويقدم إلينا النص محرّفاً، خصوصاً في الحالات التي لا يصل إلينا النص إلا بعد أن يطوف بعدة رواة، ينقله كل واحد منهم إلى الآخر، حتى يصل إلينا في نهاية الشوط. وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص، وصدوره من النبي أو الإمام، فإننا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تلقي عليه ضوءاً. ولدى عرض النص على سائر النصوص التشريعية للتوفيق بينه وبينها، قد نخطئ أيضاً في طريقة التوفيق، فنقدم هذا النص على ذلك، مع أن الآخر أصح في الواقع، بل قد يكون للنص إستثناء في نص آخر ولم يصل إلينا الإستثناء، أو لم نلتفت إليه خلال ممارستنا للنصوص، فنأخذ بالنص الأول مغفلين إستثناءه الذي يفسره ويخصه. فالاجتهاد - إذاً - عملية معقدة، تواجه الشكوك من كل جانب. ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع، ما دام يحتمل خطأه في إستنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهّل الممارس أو عاثت بها القرون»¹.

وقد يكون المفكر الصدر ذاهباً إلى مبدأ دليل الإنسداد عند كتابته النص الأنف الذكر (عام 1960).

¹ محمد باقر الصدر: إقتصادنا، دار المعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399 هـ - 1979م، ص417-418.

وقديماً سجّل العلماء إعترافاً بضياغ الحقيقة الخاصة بواقع الحكم الشرعي؛ بسبب كثرة التعارض بين الروايات، وقد اتخذ العلماء مواقف عديدة إزاء هذا المشكل. وكان أول من اعترف بذلك وسعى لمعالجته هو الشيخ الكليني بداية القرن الرابع الهجري، حيث صرح بالعمل بما وسع إليه الاختيار.

ثم جاء من بعده شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي فبشّر بطريقته في جمع المتعارضات، ونجح في جعل مسلكه هو المَعْوَل عليه لدى الأتباع. لكن هؤلاء أضافوا إلى هذا المسلك ما استحدثوه من تقسيم للحديث، فوسّعوا به دائرة الاجتهاد عبر محاولات التهذيب والجمع والتوفيق. وفي المحصلة كانت النتيجة أبعد ما تكون عن الحقيقة.

فالنهج الذي سلكه الفقهاء في الجمع والتوفيق بين الروايات المتعارضة قد يفضي إلى نتائج لا تعبّر بالضرورة عن حقيقة ما يريده الأئمة. فلو افترضنا وجود مائة رواية تتضمن قدراً كبيراً من التعارض، وافترضنا - جِدلاً - سلامة أسانيدنا جميعاً، ثم افترضنا أن نصفها لا يعكس المراد الحقيقي للأئمة بسبب التقية أو لاعتبارات أخرى لا نعلمها، فإن عملية الجمع والتأليف بين هذه الروايات ستجعل من الممكن استخراج عدد كبير من القضايا والأحكام التي لا تطابق الواقع المقصود.

فإذا أمكن - مثلاً - انتزاع ألف قضية من خلال هذه العملية، فإن نسبة معتبرة منها ستكون عبارة عن توليفات مركبة من عناصر متباينة، بعضها يعبر عن المراد الحقيقي وبعضها لا يعبر عنه. وعندئذ لا يكون الإشكال مقتصرًا على اختيار رواية غير مطابقة للواقع، بل يتعداه إلى إنتاج شبكة من النتائج الملفقة التي تمزج بين الحق وغيره، فتبتعد عن المقصود الأصلي أكثر مما تقترب منه. ولذلك فإن مجرد الجمع بين الأخبار المتعارضة لا يضمن دائماً الوصول إلى مراد المعصوم، ما لم توجد ضوابط كافية لتمييز ما صدر لبيان الحكم الواقعي عما صدر لاعتبارات أخرى.

ويصدق الحال ذاته عندما نسعى لانتزاع ما نريد من المنظومات المعرفية المتضادة، إذ من الممكن أن ننتزع الكثير منها، رغم تعدّد صدق أكثر من واحدة، وقد تكون باطلة جميعاً. ومن الناحية المنطقية، أن احتمال الحصول على منظومة

صادقة هو إحتمال ضعيف إن كان المقياس هو الإعتماد على الأخبار فحسب، ولو باعتبارات التصحيح التي استحدثها علماء الشيعة المتأخرون.

الاجتهاد الشيعي وما لا نص فيه

قلنا إن مذهب الإمامية قد دعا إلى بطلان الاجتهاد الظني للقضايا غير المنصوص فيها، كالقياس والمصلحة والإستحسان وسائر ضروب الرأي والاجتهاد، وعنده إن الظن مساوٍ للشك في غير المعتمد شرعاً¹.

فرغم أن هناك شخصيات شيعية قديمة عملت بالقياس، مثل ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني، وكذا بعض المحدثين ممن عرّضهم الشريف المرتضى للنقد، ومثلهم بعض العلماء المتأخرين ممن عاصروا الشيخ الأنصاري، ورغم أن بعض الفقهاء كما يذكر المحقق الحلي ذهب إلى الترجيح بالقياس في حالة تعارض خبرين متكافئين، وأيده على ذلك بعض المتأخرين، وأن معظم الأصوليين يظهر منهم الترجيح بمطلق الظن².. إلا أن عموم الإمامية منذ القدم وحتى اليوم ينادون ببطلان هذا النوع من الاجتهاد، تبعاً للنصوص المتضاربة التي تنهى عنه صراحة، كما تنهى عن العمل بالرأي والظن عموماً، إلى الدرجة التي ذهب فيها البعض إلى بطلان العمل بكافة أنواع القياس، بما في ذلك قياس الأولوية، ومثله قياس المنصوص العلة. لكن عموم الإمامية يتقبلون هذين النوعين من القياس لقطعتيهما.

وقديماً كان الشريف المرتضى يبطل العمل بهذين النوعين من القياس، ويرى بعض التطبيقات القطعية نابعة عن الفهم العرفي للغة، لا أنها نتائج القياس، وهو بذلك يتفق مع عدد من علماء السنة، حيث عدوا بعض قضايا النص الواضحة عائدة إلى فحوى الخطاب لا القياس³. وأجرى البعض تفرقة بين المفهومين، وهو أن

¹ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوجاني، دار الكتب الإسلامية بطهران، 1367هـ، ش، ج2، ص349. وفرائد الأصول، ج1، ص309.

² فرائد الأصول، ج1، ص296 و300.

³ المنحول في علم الأصول، ضمن الباب الثاني (في مراتب القياس وضبط أقسامه). قيل بهذا الصدد إن مناظرة جرت بين ابن سريج ومحمد بن داود الظاهري، إذ قال له ابن سريج: أنت تلزم الظاهر وقد قال تعالى: (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فأجاب ابن داود: الذرتان ذرة

القياس عبارة عما خفي حكم المنطوق عنه حتى عُرف بالإستدلال من المنصوص فيه. أما ما خرج عن الخفاء دون حاجة إلى الإستدلال؛ فليس بقياس¹.

فعلى رأي الشريف المرتضى أن «علل الشرع إنما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل أو عن وجه المصلحة، وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر، مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، ووقت دون وقت، وعلى وجه منه دون وجه، وقدر دون قدر».

وعليه اعتبر هذا المتكلم الإمامي، أنه لا مجال للتخطي والقياس في النص، بل يظل مجرى النص مقتصرًا على موضعه، معممًا ذلك على حالتي قياس الأولوية والمنصوص العلة. لهذا تساءل عما إذا بطل قياس الأولوية، فكيف يمكن استفادة تحريم الضرب وباقي أنواع الأذى من آية التأقيف الخاصة بالوالدين؟ وأجاب على ذلك بقوله: «إن القرآن إنما أنزله الله سبحانه بلغة العرب، وأجراه على مقتضى محاوراتهم وإصطلاحاتهم، وكل أحد يعلم من تتبع كلامهم أن فيه الدلالة اللغوية والعرفية والمطابقة والتضمن والإلتزام، وحينئذ فمثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ إذا صدر من أحاد العرب لا يكون الغرض منه في الإصطلاح إلا شمول جميع أنواع الأذى من الضرب وغيره، فالضرب داخل في مفهوم الكلام عرفاً.. وأما قياس منصوص العلة فقد تكون القرائن الحالية قائمة على دخول الفرد الغير المذكور في الحكم المذكور ويكون المذكور من قبيل اللفظ العام المتناول لغير المذكور، وحينئذ فدلالته عليه كالأول».

وقد سار المحقق نجم الدين أبو القاسم الحلي في نفس هذا الاتجاه².

وذرة، فقال ابن سريج: لو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلى ابن داود وظهر إنقطاعه (البحر المحيط، فقرة 1273).

¹ في حين ذهب بعض آخر إلى أن القياس هو ما عرف حكمه من اسم غيره، وهو موجود، لأن اسم التأقيف – مثلاً - لا يطلق على الضرب كما لا يطلق اسم الضرب على التأقيف، فتحريم الضرب مأخوذ من معنى التأقيف لا من اسمه، فإن امتنعوا من تسميته قياساً فقد خالفوا في الاسم، فإختلاف الأسماء في الوضوح والغموض لا يمنع أن يكون كلها نصوصاً، فذلك إختلاف المعاني في الخفاء والجلاء لا يمنع كونه قياساً (البحر المحيط، فقرة 1273).

² نعمة الله الجزائري: الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران، ج1، ص236-237.

كذلك فإن المحدث الجزائري أفاد هذا المعنى من الإعتراض على قياس الأولوية والقياس المنصوص العلة، معتبراً الأول هو الذي قاسه ابليس وأبطله الإمام الصادق. لذا منع العمل به وبنظيره منصوص العلة، لا سيما وأن هناك نصوصاً عن أئمة أهل البيت تنهى عن العمل بالقياس مطلقاً من غير تقييد ولا تخصيص¹.

لكن أغلب علماء الإمامية يأخذون بالقياسين السابقين لقطعتهما. ويبقى الاتفاق بين هؤلاء هو إبطال العمل بالاجتهاد المفيد للظن فيما لا نص فيه. وكما قال الشيخ المفيد: «إن الاجتهاد والقياس في الحوادث لا يسوغان للمجتهد ولا للقائس، وأن كل حادثة ترد فعلية نص من الصادقين (ع) يحكم به فيها ولا يتعدى إلى غيرها، بذلك جاءت الأخبار الصحيحة والآثار الواضحة عنهم (ع)، وهذا مذهب الإمامية خاصة، ويخالف فيه جمهور المتكلمين وفقهاء الامصار»².

أزمة الاجتهاد الشيعي

لقد اعتبر فقهاء الشيعة أن الأصل في الاجتهاد هو القطع. فالأصل الذي لا يحظى بحجة القطع مردود، سواء كان ذلك بحسب الاعتبارات البيانية أو العقلية. فحتى الاعتبارات الظنية للأحكام والنصوص، كما تفضي إليه العملية الاجتهادية، إنما مردوها إلى الحجة القطعية³.

فمثلاً إن خبر الأحاد من القضايا الظنية التي لا يجوز العمل بها لولا وجود منشأ قطعي يقتضي اعتبارها. لكن مع هذا فقد اضطر الفقهاء إلى العمل بعدد من الطرق الظنية؛ وإن لم يثبت عليها دليل قطعي، ومن ذلك قضية الاجتهاد برمتها، باعتبارها تفضي إلى الظن، وأنه لا دليل عليها عقلاً ولا شرعاً⁴. بل إن قبول

¹ الأنوار النعمانية، ج1، ص235-236.

² المفيد: أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م، ص139.

³ التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص24-22.

⁴ لاحظ: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، ص77 وما بعدها.

مصطلح (الاجتهاد) لدى الشيعة على يد المحقق نجم الدين الحلي يتضمن هذا المعنى، إذ بيّن أنه يُبنى «على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر». وقد استثنى منه القياس وما شابهه لما ورد فيه من نهي وتحريم¹.

وهذا ما جرى عمله لدى الفقهاء، رغم أنه لا دليل عليه، بل إن معاني الأخبار والأحاديث تعطي دلالة عكسية، وهي أنها تنهى عن العمل بكل ما يفضي إلى الظن؛ سواء سُمي اجتهداً، أم قياساً، أو رأياً، أو غير ذلك من المسميات.

والعجيب أن الأصوليين من الشيعة رغم أنهم وجدوا نهياً واضحاً من قبل الأخبار على كل من الرأي والقياس والاجتهاد لكونها تفضي إلى الظن؛ فقد حملوها على بعض صور الاجتهاد التي يعمل بها الاتجاه السني؛ لا سيما القياس، وكان أول من صرح بذلك المحقق نجم الدين الحلي، وعاضده ابن اخته العلامة الحلي².

كذلك أجرى المتأخرون من الفقهاء عدداً من الطرق الاجتهادية للقضايا التي لا نص فيها، ومنها الطرق القياسية التي اعتبروا نتائجها قطعية، مع أنها ليست دائماً كذلك، فالقاعدة العامة شاخصة، وهي أنه إذا قام الإحتمال بطل الاستدلال.

فهناك اجتهادات لم يختلف حولها العلماء، باعتبارها مفهومة من حيث الظهور العرفي فهماً قاطعاً؛ وإن لم يُنص عليها. فهي بذلك تشبه قياس الأولوية وقياس المنصوص العلة. وقد يندرجان ضمن قياس المثل والمساواة، أو يُعبر عنهما بعبارات أخرى لا علاقة لها بالقياس، كالفهم العرفي والإجماعي للنص، أو مناسبات الحكم والموضوع.

فمثلاً، في رواية سئل الإمام الباقر عن فأرة وقعت في السمن فماتت؟ فقال: ألقيها وما يليها إن كان جامداً، وكل ما بقي، وإن كان السمن ذائباً فلا تأكل، واستصبح به، والزيت مثل ذلك. واستدل الفقهاء بهذه الرواية على نجاسة الماء المضاف عند ملاقة النجاسة له بالغاً ما بلغ، رغم أن الرواية وردت في الزيت والسمن الذائب، وأنهما ليسا من الماء المضاف. لكنهم اعتبروا الزيت والسمن

¹ معارج الأصول، ص 179-180.

² انظر حول ذلك: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني.

الذائب يشارك الماء المضاف في بعض أوصافه، وهو سريان النجاسة ووصولها إلى الذائب، وهذا السريان والوصول هو علة الحكم بالنجاسة¹.

ويدخل هذا الإنسباط من الحكم ضمن ما أُطلق عليه حديثاً (الفهم الإجتماعي للنص). وكان الفقهاء يطلقون عليه (مناسبات الحكم والموضوع). إذ يخضع الحكم إلى الفهم المشترك العام للمرتكز الذهني للناس نتيجة الخبرة واتحاد الذوق. وهو بالتالي يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي المناط بتحديد الدلالات الوضعية والسياقية للنص، وإن كان مبرر الاعتماد على كل منهما هو ذاته المتمثل في مبدأ حجية الظهور، ففي الحالة الأولى يضيف الارتكاز الإجتماعي على النص ظهوراً للمعنى المناسب، مثلما يبدو الأمر ذاته عبر المعنى اللفظي واللغوي في حالة الفهم الآخر. ففي الحالتين يتحقق الظهور، وهو حجة لدى العقلاء وقد أمضاه الشارع. ويتحدد المجال الذي يُطبق فيه الأول في مسائل المعاملات من الشؤون الحياتية والإجتماعية دون أن يتعداها إلى العبادات؛ باعتبارها غيبية لا يستكشف منها الفهم الإجتماعي أو مناسبات الحكم والموضوع، بل تخضع إلى الفهم اللفظي واللغوي للنص فحسب².

ويعد الشيخ محمد جواد مغنية أبرز من استظهر هذا المعنى وميّزه عن الفهم اللغوي واللفظي للنص، حتى أثنى عليه المفكر محمد باقر الصدر وقال: «أكبر الظن أنها أول مرة أقرأ فيها لفقيه إسلامي من مدرسة الإمام الصادق (ع) أوسع نظرية لعنصر الفهم الإجتماعي للنص، يعالج فيها بدقة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي - اللفظي - للنص، والمدلول الإجتماعي، ويحدد المدلول الإجتماعي حدوده المشروعة. وبالرغم من أن الفقهاء في ممارستهم للعمل الفقهي ومجالات الإستنباط من النص يدخلون عنصر الفهم الإجتماعي ويعتمدون عليه في فهم الدليل، إلى جانب العنصر الآخر الذي يمثل الجانب اللفظي من الدلالة، غير أنهم لا يبرزون في الغالب الجانب اللفظي من عملية فهم الدليل والجانب الإجتماعي بوصفهما جانبين متميزين لكل منهما ملاكه وحدوده، بل يبرز الجانبان في مجالات التطبيق مزدوجين وتحت اسم واحد وهو الظهور. كانت هذه المرة الأولى التي قرأت فيها

¹ محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي، قم، ج1، ص16.

² محمد باقر الصدر: الفهم الإجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، عن موقع الجامعة الإسلامية الإلكتروني <http://uofislam/behoth>، لم تذكر أرقام صفحاته.

ذلك عن عنصر الفهم الإجتماعي للنص، هي حين قرأت بعض أجزاء المجدد الخالد (فقه الإمام الصادق) الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ محمد جواد مغنية الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان»¹.

وقد ميز محمد باقر الصدر بين الفهم الإجتماعي للنص، وبين القياس الثابت حرمة في الفقه الجعفري، معتبراً الأول لا يعدو أن يكون عملاً بظهور الدليل، فحين نعم الحكم مثلاً - لغير ما ذكر في النص - لا نريد بذلك أن نقيس غير المنصوص على المنصوص، بل نستند في التعميم إلى الإرتكاز الذي يشكل قرينة على أن المذكور في النص إنما جاء على سبيل المثال، فيكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العام.

وبهذا المعنى اعتبر أن ما قدّمه الشيخ محمد جواد مغنية من قاعدة الفهم الإجتماعي للنص يمكن أن يحل إشكالية كبيرة في الفقه. حيث ان الكثير من الأحكام وصلتنا بهيئة أجوبة على أسئلة الرواة، دون أن يكون منشؤها بدئياً، ولا كانت لغتها تقنينية، والرواة إنما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصة التي يحتاجون إلى معرفة أحكامها، فيجيء الجواب وفقاً لحدود السؤال دون أن يتعدى خصوصيته. وبالتالي إذا اقتصرنا في إستنباط الحكم من النص على الفهم اللغوي فحسب، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في أكثر الأحيان وفقاً على الحالات الخاصة التي هي موضع ابتلاء السائل في حياته العملية، مع أننا قد نكون واثقين بأن الأحكام التي وردت بشأن تلك الحالات الخاصة ليست مختصة بها، وإن جاءت بصورة مضيقية بسبب اختصاص السؤال بتلك الحالات².

أما الأمثلة التي عرضها المفكر الصدر بهذا الصدد، فهي عبارة عن مثالين نعتقد أنهما غير متساويين من حيث الفهم العرفي والإجتماعي للنص، وهما على نحو الإجمال كالتالي:

المثال الأول: ذكر الصدر، أنه إذا تضمنت الرواية الأمر بغسل الثوب الذي أصابه ماء متنجس، فإنه يفهم من ذلك أن الماء المتنجس إذا أصاب شيئاً آخر

¹ الفهم الإجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق.

² نفس المصدر السابق.

نَجَّسه، سواء كان ثوباً أو غير ثوب، وذلك لأن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنية العرفية العامة لا تقبل أن يكون تنجيس الماء - المتنجس - مختصاً بالثوب، فهذا الأخير جاء على سبيل المثال لا التحديد¹.

ولا شك أن هذا المثال هو مما ينطبق عليه الفهم الإجتماعي للنص، وهو يشاكل المثال الذي عرضه الشيخ مغنية حول رواية الفأرة الميتة في السمن كما عرضناها سابقاً، وعلة الحكم في الحالتين هي سريان النجاسة. والجميع يدرك أن هذا السريان لا تحدده تعيينات الأسماء المذكورة في النص، بل يتبادر إلى الفهم على سبيل المثال.

المثال الثاني: نقل الصدر قول الفقهاء إن الدليل إذا دلّ على أن من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه، فسيفهم من ذلك أن كل من حاز شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملكه، دون فرق بين الماء والخشب وغيرهما، وذلك استناداً إلى ما يفهم من مناسبات الحكم والموضوع التي لا تسمح - بحسب هذا التحليل - بحصر الحكم في خصوص هذين الموردين فحسب².

غير أن هذا التطبيق قد يُعترض عليه بأنه قائم على استقرار غير تام لا يفيد القطع ولا حتى الاطمئنان، إذ يحتمل أن تكون هناك خصوصية لماء النهر أو خشب الغابة تميّزهما عن سائر الثروات الطبيعية الخام. فمثلاً قد يُفترض أن ملاك الحكم مرتبط بحالات الحاجة المتعارفة لدى الناس، كالانتفاع بالماء والخشب في الحياة اليومية، دون أن يمتد هذا الملاك بالضرورة إلى المعادن الثمينة أو غيرها من الموارد التي قد تختلف في طبيعتها ووظيفتها.

وعليه، فإن تعميم الحكم ليشمل جميع الثروات الطبيعية الخام ليس أمراً بديهياً، بل يحتاج إلى دليل إضافي يرفع هذا الاحتمال. ومن هنا يُتوقع أن لا يحظى هذا التعميم بقبول واسع لدى كثير من فقهاء الشيعة، لما فيه من تجاوز للقدر المتيقن في الاستدلال. وهو بلا شك مثال يختلف في طبيعته عن المثال الأول من حيث قوة الإطلاق وحدود الإلحاق.

¹ المصدر نفسه.

² المصدر نفسه.

الأقيسة المختلف حولها عند فقهاء الشيعة

إذا ابتعدنا عن الفهم الاجتماعي للنص، سنجد أن معظم الاجتهادات والقياسات تبقى محل اختلاف بين فقهاء الشيعة، إذ لا تُفهم على نحو القطع واليقين العرفي، بل تحتاج إلى تحقيق مناطٍ قطعي وإثبات وحدة الحكم بإلغاء الخصوصية.

وأغلب هذه الموارد يرجع إلى قياس التمثيل، وبعضها إلى قياس الأولوية، كما يرجع بعضها الآخر إلى ما يتصل بترجيح الطريقيّة على التعبدية، إضافة إلى ما يرتبط بالاجتهاد في تطبيق الكبرى على الصغرى وتحديد مدى انطباقها عليها.

فمثلاً على قياس التمثيل، قام عدد من الفقهاء بتمديد الحكم الخاص بالأعلمية في القضاء إلى مجال المرجعية والفتوى، وكما رأى المحقق الخوئي أن ذلك من القياس¹، كذلك ما سبق إليه الآخوند الخراساني في (الكفاية)، حيث اعتبر الترجيح في القضاء لأجل رفع الخصومة لا يستلزم الترجيح في مجال الفتوى².

وفي جميع الأحوال أن التعدي من باب القضاء إلى الفتوى يتوقف على إلغاء خصوصية الأول والقطع بعدم تأثيرها، مع أنه في القضاء لا بد من حل النزاع بالحكم ولو كان ظناً، أما مع الفتوى فالأمر يختلف إذ لا نزاع فيها³.

كذلك تمّ تمديد الحكم في شرط الذكورة من باب الفتوى إلى باب القضاء. وقد حصل لدى بعض علماء السنة العكس من ذلك في كل من الاتجاه والنتيجة. فالإمام الطبري أجرى القياس بالفتوى على القضاء متوصلاً إلى أن الذكورة ليست شرطاً واجباً؛ لا في الباب الأول ولا في الثاني⁴.

كما أجرى البعض القياس بولاية الأب والجد على ولاية الحاكم، فمثلاً أن ولاية الأب والجد على الإبن غير قابلة للإسقاط؛ فكذا لا يحق للحاكم الذي تنصبه

¹ التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص174.

² محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص543-544.

³ الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الرابع.

⁴ المصدر السابق.

الأمة برضاها أن يستقيل فيما بعد. ومثل ذلك إجراء القياس بين بعض مسائل النكاح ومسائل الحكومة، فقد تقرر في النكاح إسقاط اعتبار إذن الولي إن غاب أو سُجن، وقيس على ذلك وجوب انتصاب المفضول للحكومة إن تعذر الفاضل¹. هذا على الرغم من الفوارق الكبيرة بين باب الحكومة وباب النكاح، كذلك ولاية الأب والجد.

وجاء أن المعول عليه لدى الفقهاء هو إثبات عدم الربا بين الأب والإبن للنص، بيد أن البعض مثل الشيخ محمد حسن النجفي اعتبر في (جواهر الكلام) أنه لا يجوز تعدي ذلك الحكم إلى الأم؛ لحرمة القياس².

لكن بعض المعاصرين اعتقد خلاف ذلك، وهو أن تعدي الحكم إلى الأم وارد يقيناً، لأن من الميقن على رأيه أن عدم الربا بين الأب والإبن لا علة له إلا الأبوة، وهي بين الإبن والأم أقوى منها بين الأب وإبنه³.

كما جاء أن عيوب المرأة التي ورد فيها النص سبعة، هي: الجنون والجذام والبرص والقرن والإفضاء والعمى والعرج⁴. لكن ورد في (كشف اللثام) أن المشهور لدى الفقهاء هو أن الرتق أحد هذه العيوب، لأنه بدوره يمنع من الجماع، حيث يكون الفرج فيه ملتحمًا على وجه ليس للذكر مدخل فيه، لهذا ألحقوه بالقرن والعقل⁵.

وذهب عدد من الفقهاء إلى جواز استخدام لفظة (متعنتك) في العقد الدائم، مع أنه يستخدم في العقد المنقطع، لذا منعه بعض الفقهاء تعبدًا بالنص، لكن الذين جوزوه رأوا أنه يكفي في العقود اللازمة إجراء المجازات المتعارفة فتشملها الآية (أو فوا بالعقود) (المائدة\1)، ضرورة كون العقد من جملة مقاصد الإنسان، فكلما تعارف في التعبير عنه كان كافياً كغيره من المعاني والمقاصد⁶.

¹ مرتضى الشيرازي: شوری الفقهاء، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، ج1، ص438.

² جواهر الكلام، ج8، ص477.

³ فقه الإمام جعفر الصادق، ج3، ص279.

⁴ المقصود بالقرن هو لحم ينبت في فم الرحم يمنع من الوطء، وقيل إنه العُقل، وهو عظم كالسن ينبت في الرحم ويمنع الوطء، أما الإفضاء فالمقصود به هو تصيير المسكين واحداً (جواهر الكلام، ج10، ص827).

⁵ جواهر الكلام، ج10، ص826-830.

⁶ المصدر السابق، ج10، ص419.

كما ذهب الفقهاء إلى أن من سبَّ النبي يُقتل، وكذا من سبَّ الإمام علياً وسائر الأئمة، تبعاً لبعض الروايات. لكن البعض اعتبر إلحاق سائر الأنبياء بذلك فيه قوة، لأن كمالهم وتعظيمهم معلوم من دين الإسلام ضرورة، واعترض عليه الشيخ النجفي بأن ذلك لا يثبت القتل، بل الإرتداد فحسب.

مع هذا ألحق الفقهاء بالقتل أم النبي وبنته، وبعضهم حصر البنت بفاطمة الزهراء للإجماع على طهارتها بآية التطهير¹، وهو قياس تعليله لا يفي بشيء، إذ ما الذي يبرر القتل استناداً للطهارة؟

وذكر بعض المعاصرين أن الفقهاء أضافوا حكم القتل لمن سبَّ فاطمة الزهراء باعتبارها بضعة من رسول الله، والنيل منها نيل منه بالذات عرفاً وشرعاً². ولا شك أن هذا الاعتبار لا يمتلك الدلالة القطعية في فتوى القتل، إذ يمكن أن يقال الشيء نفسه في سائر أولاده، مع أن هناك فارقاً جوهرياً بين النبي وغيره، من حيث النبوة وعدمها.

كما أجرى الفقهاء المتأخرون القياس في السيرة العقلانية وطبقوها على القضايا الدينية، ومن ذلك ما فعلوه حول تقليد الأعلام، رغم الفارق بين هذه القضايا والأمور الدنيوية³.

وفي المسائل الطريقية ذهب الكثير من الفقهاء إلى عدم التوقف عند حد ما جاء به النص. فمثلاً رغم أنه وردت مجموعة من المرجحات المنصوصة حول الأخبار، كالوثوق والشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، إلا أن عدداً من الفقهاء أجازوا التعدي إلى غيرها من المرجحات اعتماداً على الطرق المقرّبة للكشف عن الحكم الشرعي، وهو المنسوب إلى جمهور الأصوليين⁴، وخالفهم آخرون تعبداً بالنص ووقوفاً عند حد المذكور من المرجحات، كالأخباريين وبعض الأصوليين مثل الأخوند الخراساني⁵.

¹ المصدر نفسه، ج14، ص549-550.

² فقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص288-289.

³ الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، ص133-134.

⁴ فرائد الأصول، ج2، ص780-781. ومحمد رضا المظفر: أصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة

الثانية، 1386 هـ-1966 م، ج3، ص261-263.

⁵ كفاية الأصول، ص509 وما بعدها. وأصول الفقه، ج3، ص261.

كما لم يتوقف الفقهاء عند حد الموارد المنصوص عليها في طرق الإثبات التي يعتمدها القاضي في القضاء. فبحسب النص أنها عبارة عن البينة واليمين، ففي صحيح هشام عن الإمام الصادق أن رسول الله قال: «إنما أقضي بينكم بالبينات والإيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض». وأضافت بعض النصوص إلى ذلك «سنة جارية مع أئمة هدى»، حيث قال الإمام علي في خبر اسماعيل بن اويس: «جميع أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة أو يمين قاطعة أو سنة جارية مع أئمة هدى». لكن مع هذا فإن الكثير من الفقهاء أفتوا بصحة عمل القاضي بعلمه، دون التوقف عند حد الحصر المذكور، وذلك لأن ملاك الحكم هو الكشف عن الأقربية للواقع. وبهذا المعنى اعتبر النجفي أن العلم أقوى من البينة المعلوم إرادة الكشف منها¹.

ومن بين الأساليب الاجتهادية فيما لا نص فيه، قام الفقهاء أحياناً بانتزاع بعض القواعد من النص واعتبرها من الكبرى، وذلك بإلغاء خصوصية المورد وإعتباره ليس قيداً ولا مؤثراً في القاعدة. فمثلاً جاء في عدد من الروايات عن بعض أئمة أهل البيت الدعوة إلى عدم نقض اليقين بالشك ضمن موارد سُئل عنها، كمورد أن الإنسان إذا شك في نومه هل يجدد وضوءه؟ فأجاب الإمام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام.. وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر». حيث استدل الفقهاء بمثل هذه الرواية على أن عبارة (لا ينقض اليقين أبداً بالشك) لا تختص بمورد الوضوء، بل هي كبرى تشمل الوضوء كما تشمل غيره من الموارد، وأن الألف واللام في لفظة (اليقين) هي للجنس لا للعهد، فيكون الحكم مطلقاً بعد إلغاء خصوصية المورد، وهو الوضوء، مما يعني عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك، سواء تعلق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات².

وحديثاً ظهرت مواقف أخرى تسعى إلى التشريع للواقع طبقاً للمصلحة، تحت عناوين مختلفة، مثل: سدّ منطقة الفراغ، أو تشخيص المصلحة، أو صلاحيات الحاكم الشرعي. وهي قواعد وأصول مستحدثة في التفكير الشيعي، وُضعت لسدّ

¹ جواهر الكلام، ج14، ص54-53.

² محمد حسين النائيني: فوائد الأصول، حرره محمد علي الكاظمي الخراساني، تعليق ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1406هـ، ج4، ص335-336.

الثغرات التي لم يرد فيها تشريع، أو التي ورد فيها تشريع لكن المصلحة اقتضت العمل بخلافه¹.

الازدواجية الفقهية بين التعبد والتوسع

اطلعنا فيما مضى على جملة من الممارسات القياسية والاجتهادية لدى الشيعة، ولعل الكثير منها لا يبتني على القطع. وأن يمثل هذه الممارسات ظلت شبهة الإخبارية عالقة حول الاجتهاد الشيعي، وهو أنه يقتبس ما لدى نظيره السني دون أن يتعارض معه. فقديماً كانت الشبهة موجهة ضد الشيخ أبا جعفر الطوسي، ومن ثم لاحت طريقة المتأخرين وأخذت تتسع يوماً بعد آخر.

فالاجتهاد وأصول الفقه والمصلحة والقياس والتقسيم الرباعي للحديث وما إليها؛ كلها تُعدّ من منتجات الاجتهاد السني، وجاء الشيعة يقتبسونها دون أن يبالوا بالمعارضة مع سلف الشيعة الأوائل الذين بنوا نهجهم على الطريقة الإخبارية.

ومن حيث التحقيق، لو أخذنا بنظر الاعتبار ما يعوّل عليه الفقهاء عادة من وجود مصالح خفية في الأحكام، وأن العقل عاجز عن الكشف عنها، إذ قد يتوهم العقلاء أن ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وأن ما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب².. فلو أخذنا بهذه النظرية من المصالح الخفية بنظر الاعتبار؛ لكان من الصعب التسليم بقبول واستساغة الطرق القياسية والمصلحية كتلك التي مرّت معنا، مثل: النهج الطريقي، والأخذ بالمصلحة وسد منطقة الفراغ، والقول بوجود وحدة مناط تسمح بتمديد الحكم من باب إلى آخر، وغيرها من الاعتبارات المشابهة. فجميعها تتنافى مع نظرية المصالح الخفية المسلّم بها لدى الفقهاء عادة.

وبدل على هذه المفارقة، أن الفقهاء تارةً يشرّعون أحكاماً جديدة لأدنى اعتبار، مستندين إلى ما يسمونه وحدة المناط القطعي أو ما شابهها، رغم بعدها عن القطع، كما في بعض الأمثلة التي أوردناها سابقاً. لكنهم تارةً أخرى يتعبدون بالنص دون السماح بتمديد حكمه على ما يشابه مضمونه من القضايا، بدعوى عدم العلم بالعلة

¹ للتفصيل انظر حلقة (النظام الواقعي).

² انظر بهذا الصدد الجزء الثاني من: النظام الواقعي.

التامة للحكم، رغم أن الظاهر دال على العلة، أو بالقول بإحتمال كون موضوع الحكم مؤثراً في العلة، أو غير ذلك من الأعذار¹.

ومن ضمن ما يأتون به من أمثلة، هو أن الحجج في المسائل الطريقية لا يُستكشف منها أحياناً محض الكشف عن الحقيقة أو الواقع التشريعي، لإرتباطها بالجانب التعبدي، فيكون التعويل على محض الطريقية تعويلاً قائماً على علة ناقصة لافتقادها العنصر الآخر للمقتضي، وهو الجانب التعبدي.

فمثلاً إن الإتفاق جارٍ على ترجيح تقليد العالم العادل على الأعلم الفاسق، وكذا العالم الذكر على الأعلم الأنثى. فمع أن الإرتكاز الطريقي قائم لصالح الأعلم، لكن الجانب التعبدي في صفة العدالة والذكورة يمنع الاستناد إليه. كذلك الحال في رفض شهادة غير المسلم تعبدًا، إذ لا حجية فيها مهما كان الظن بها قوياً. ومثل ذلك ترجيح خبر الأحاد على القياس، حتى لو كان الظن في القياس أقوى.

وعليه يمكن القول إن ما يستند إليه الفقهاء في سائر الحجج الطريقية، ومثلها في مناطات الأحكام، لا ينهض دليلاً كافياً طالما يُحتمل وجود عناصر تعبدية خافية على مدارك العقول، كما يقتضيه منطق المصالح الخفية، مما يعني عدم جواز التعدي إلى غير ما ورد في النص.

وربما لمثل هذا التردد والتذبذب، دعا المرحوم مرتضى مطهري إلى ضرورة إعادة البحث الجدي في القياس لمعرفة حدود ما يصح منه وما لا يصح، وكما قال: «لقد كان من اللازم على المتأخرين أن يحذوا حذو القدماء في بحث مسألة القياس والرأي، لتستبين حدود القياس الممنوع بصورة أفضل، لكي لا يظهر أناس يعارضون حرية العقل باسم محاربة القياس. بل كان من الأفضل لو فتحوا باباً باسم باب العقل أو باب الأدلة العقلية في الأصول، يشرحون فيه حدود تدخل العقل، ويتناولون فيه كذلك القياس الممنوع. إنني أرى أن عدم بحث المتأخرين في القياس

¹ فمثلاً قال المحقق النائيني: «قد يتحقق المفهوم بالمساواة في غير منصوص العلة فيما إذا أحرز مناط الحكم المذكور في القضية من الخارج يقيناً فيحكم بسرارية الحكم إلى كل مورد تحقق فيه مناط الحكم، وهذا القسم نادر التحقيق جداً، إذ الغالب في مناط الحكم أن لا يكون قطعياً، وإذا لم يكن المنطوق قطعياً كانت تسرية الحكم من موضوعه إلى غيره داخلية في القياس المعلوم عدم حجبه» (ابو القاسم الخوئي: أجود التقريرات، تقارير محمد حسين النائيني، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص499).

الممنوع، وفي حدود دلالة العقل وحكمه في الأحكام الشرعية قد أصاب الفقه والاجتهاد عند الشيعة بشيء من الضرر»¹.

على أن يمثل هذا التردد المشار إليه؛ تكون الممارسة الفقهية لدى الشيعة غير متعارضة مع القياس رغم عدم تسميتها له بهذه اللفظة. كما أنها غير متعارضة مع الاجتهادات الظنية فيما لا نص فيه رغم حرصها على أن يكون الحال مبنياً على القطع دون الظن، الأمر الذي يجعلها قريبة من النهج الدائر في الأروقة السنية. لكن كلا النهجين بنيا اجتهادهما على الظن تبعاً لضغط الحاجة، وأنه لا يوجد لديهما الدليل القطعي على ما يمارسانه من اجتهاد حسب الصورة المقننة التي أفضيا إليها، خاصة وأن الاجتهاد لديهما يقوم على الحديث لكونه مصدر التفصيل، وقد عرفنا فيه ما فيه.

في نهاية المطاف، يمكن القول إن فتح الاجتهاد، وكذا إغلاقه أو إبعاده، قد أدت جميعها إلى حدوث نوع من الأزمات داخل النهج البياني، سواء في الدائرة السنية أم الشيعية.

ففي الدائرة السنية، أدى فتح الاجتهاد إلى حالة من التعدد والاختلاف الفقهي، بما نتج عنه من تنوع الآراء والاتجاهات والمذاهب، وهو ما وُصف أحياناً بالفوضى الفكرية. ويُحتمل أن هذا الوضع كان أحد الأسباب التي دفعت لاحقاً إلى تقييد الاجتهاد ضمن نطاق المذاهب المقررة، أو ما عُرف عملياً بتقليص مساحته. غير أن هذا التقييد نفسه أفرز أزمة أخرى تمثلت في ترسخ التقليد الفقهي وغياب الحركة الاجتهادية المتجددة داخل تلك المذاهب.

وفي الدائرة الشيعية كذلك، فإن فتح باب الاجتهاد قد أفضى إلى مشكلات من نوع آخر، أبرزها تعدد الفتاوى وتعارضها بين الفقهاء، كما أشار إلى ذلك ابن طاوس وغيره². وفي المقابل، فإن الاتجاه الإخباري الذي سعى إلى إبعاد الاجتهاد

¹ مرتضى مطهري: مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، 7401هـ، ص28.

² رضي الدين بن طاوس: سعد السعود للنفوس، تحقيق فارس تبريزيان الحسّون، ص155، عن مكتبة العقائد الإلكترونية www.aqaed.com

عن دائرة الاستنباط، قد واجه بدوره أزمة موازية تمثلت في الجمود الفقهي وضعف القدرة على مواكبة تطورات الواقع ومشكلاته المستجدة.

ولا شك أن بين هذه الأزمات تتبلور حالات الانفراج وإنتاج النماذج الجديدة من التفكير. فالواقع هو الذي يفتح الآفاق الخصبة، كما أنه يخلق السدود والأزمات، فيحدث بذلك فتحاً جديداً، وهكذا..

وخلاصة الحال، إن الاجتهاد هو كالحديث، لا دليل على حجيته، وأن ما شهده من تعارضات وتناقضات تجعله يفتقر إلى الوضوح. وبالتالي لا مبرر للبيانين فيما عولوا عليه من تحقق الكفاية التفصيلية والوضوح لدى نص الحديث وما تأسس عليه من اجتهاد..

خلاصة الفصل الخامس

* نشأت الممارسة الفقهية بوصفها «بياناً» يسعى إلى ملاحقة الواقع في تفاصيله المتجددة، لأن الفقه هو العلم الوحيد الذي يواجه الحياة اليومية بكل تنوعها وتشعبها، فيحتاج بطبيعته إلى خطاب مفصل بقدر تفصيل الواقع نفسه. غير أن النصوص، رغم غناها لم تكن كافية وحدها لاستيعاب هذا الامتداد المتغير للحوادث، فكان لا بد من «الاجتهاد»، خصوصاً عبر الحديث، باعتباره المجال الذي يقترب من التفصيل لكنه لا يغلق دائرة تسديد حاجة الواقع. ومن هنا لم يظهر الاجتهاد بوصفه خياراً معرفياً موازياً للنص، بل كضرورة فرضها ضغط الواقع، فتم بناؤه داخل الأصول البيانية لضبط حركته، بحيث يُمدّ النص إلى ما لا نص فيه عبر «جامع» يربط بين الأصل والفرع، ليظل الفقه في النهاية محاولة دائمة لتمديد البيان كي لا يتخلف عن حركة الحياة.

* مع تطور الفقه، تحوّل الاجتهاد من ممارسة ظرفية إلى نظام معرفي متكامل، تتفاوت داخله المذاهب بين التضييق والتوسيع دون الخروج من مركزية النص، وكان الشافعي نقطة مفصلية أعادت ترتيب مصادر الاستنباط وحصرت القياس كأداة وحيدة للاجتهاد. فقد ظهرت اتجاهات تضييق الاجتهاد إلى ظاهر النص كما عند الظاهرية، واتجاهات أخرى أكثر مرونة مثل أبي حنيفة في الكوفة ومالك في المدينة. فقد توسعت مدرسة الكوفة في القياس بسبب قلة الرواية وكثرة النوازل مع الاعتماد على العرف والاستحسان، بينما ركزت مدرسة المدينة على المصلحة وعمل أهل المدينة. في حين مثّل أحمد بن حنبل ذروة تعظيم الأثر وتضييق الرأي، بحيث يتراجع الاجتهاد أمام النص، رغم بقاء حدود ضرورية للتعامل مع الواقع، بينما ظل القاسم المشترك بين المدارس هو كون الاجتهاد مرتبة ثانوية.

* مع مرور الزمن تحوّل القياس من استثناء إلى أداة مركزية في إنتاج الأحكام، لكن هذا التوسع كشف عن إشكالات في ضبط العلة وتعدد صور القياس وتباين نتائجها، مما يضعف الأساس المنطقي لفكرة «الجامع» التي تقوم عليها هذه الأداة.

* ثمة إشكالات عميقة تواجه القياس والاجتهاد في الفقه البياني السني، وأولها غياب الدليل الشرعي القطعي على حجية القياس. فالأدلة التي استند إليها المدافعون عنه من القرآن والسنة والإجماع وعمل الصحابة تبقى محل نزاع، إذ لا يظهر أن الآيات المستشهد بها تتحدث عن القياس الاصطلاحي، كما أن الروايات الواردة في الاجتهاد تدور غالباً حول القضاء وتقدير الوقائع لا تأسيس منهج تشريعي عام. أما دعوى الإجماع وعمل الصحابة فلا تنهض دليلاً حاسماً في ظل كثرة النصوص المنقولة عن السلف في ذم الرأي والقياس والتحذير منهما.

* كما يواجه القياس مشكلة أخرى تتمثل في هشاشة كثير من تطبيقاته العملية، حيث ألحقت مسائل متباعدة بعضها ببعض اعتماداً على أوجه شبه غير مطمئن إليها. وقد أدى ذلك إلى أحكام يصعب تبريرها منطقياً، وإلى اختلافات واسعة بين الفقهاء في تحديد العلل والمناسبات التي تُبنى عليها الأحكام. لذلك رأى عدد من النقاد أن كثيراً من الأقيسة لا تستند إلى ضوابط موضوعية واضحة، بل إلى اعتبارات تقديرية قد تتبدل من فقيه إلى آخر. وقد كشف هذا الواقع عن اضطراب داخلي في الممارسة القياسية نفسها، حتى إن بعض كبار العلماء، كالغزالي وابن القيم، سجلوا صوراً عديدة من التناقضات التي وقعت فيها المذاهب الفقهية عند تطبيق القياس. فكثيراً ما قادت العلل المستنبطة إلى نتائج متعارضة، أو أفضت إلى تقديم القياس على النص تارة وتقديم النص على القياس تارة أخرى، مما أظهر صعوبة الحفاظ على الاتساق المنهجي داخل هذا المسار الاستدلالي.

* مع ما سبق فقد ميّزنا بين نوعين من القياس: أحدهما يرتبط بالمقاصد العامة والمصالح الكلية للشريعة، وهو أقرب إلى القبول لارتكازه على معاني واسعة تؤيدها الأدلة والاستقراء، أما الآخر فيقوم على مجرد المشابهة الظنية أو ما يعرف بقياس الشبه، وهو أكثر عرضة للاختلاف والاضطراب. ومن هنا خلصنا إلى أن الاجتهاد الأجدر بالاعتبار هو الاجتهاد الذي ينطلق من فهم الواقع في ضوء المقاصد الشرعية العامة، باعتباره الأقدر على تحقيق غايات الشريعة ومواجهة حاجات الحياة المتجددة.

* وفي السياق الشيعي ارتبط الاجتهاد بتحول تاريخي بعد انقطاع الإمامة، حيث بدأت المرحلة الأولى بالاعتماد على النصوص والروايات، ثم ظهرت الحاجة إلى تطوير أدوات الاستنباط مع تعقّد الواقع. فمع الزمن انقسم العلماء بين اتجاه

حافظ على النهج النقلي الخالص، واتجاه تبنّي الاجتهاد وتمحيص الأخبار وترجيح بعضها على بعض، حتى انتهى الأمر إلى انتصار المدرسة الأصولية وتحول الاجتهاد إلى الأداة الرئيسية للاستنباط الفقهي. غير أن هذا المسار لم يكن مستقراً، إذ ولّد ردّ فعل معاكس تمثل في المدرسة الإخبارية التي رفضت الاجتهاد ونقد الروايات، ودعت للعودة إلى التسليم بالأخبار الموروثة. ثم عاد التيار الأصولي ليهيمن من جديد، فاستمر هذا الحال إلى يومنا هذا.

* من المفارقات أن أوائل المحاولات الشيعية للاجتهاد اتجهت نحو القياس، رغم كثرة الروايات الناهية عنه. فقد برز ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني في هذا المجال، لكن تجربتهما لم تلق قبولاً واسعاً، بل عُدت شاذة داخل الوسط العلمي، وانتهت إلى التهميش والاندثار. وقد ظل الموقف النظري السائد لدى كبار منظري الإمامية الأوائل، كالنفيد والمرتضى والطوسي، قائماً على رفض القياس والرأي والاجتهاد الظني. بل إن لفظة «الاجتهاد» نفسها كانت موضع نفور لأنها ارتبطت بالمناهج الظنية المعروفة في الفقه السني، فيما كان المبدأ المعلن هو ضرورة الاستناد إلى العلم أو إلى ما ثبتت حجيته بدليل قطعي.

* لكن الواقع الفقهي فرض تحديات مختلفة؛ فوفرة النصوص لم تُغن عن الاجتهاد كما قد يُظن، بل أدت إلى مشكلة جديدة تمثلت في كثرة التعارض بين الروايات. وهنا برز دور الشيخ الطوسي الذي جعل من معالجة التعارضات والتوفيق بينها أساساً للعملية الاجتهادية، ففتح بذلك باباً واسعاً للاجتهاد داخل دائرة النصوص نفسها. وقد تحولت معالجة التعارض إلى محور الفقه الشيعي لاحقاً، فظهرت قواعد الترجيح والتضعيف والجمع بين الأخبار، وصار الاجتهاد يدور أساساً حول كيفية التعامل مع النصوص المتعارضة. ومن هنا نشأ باب التعارض والترجيح الذي أصبح من أهم أبواب علم أصول الفقه.

* غير أن هذا الحل أفرز أزمة جديدة؛ فكلما توسعت عمليات الجمع والتوفيق والترجيح، ازدادت الشكوك في إمكانية الوصول إلى الحكم الشرعي. لذلك نشأت أزمة تشكيكية عميقة دفعت العلماء إلى إعادة النظر في الروايات نفسها، فظهر تقسيم الحديث إلى صحيح وحسن وموثق وضعيف، وتوسعت دائرة النقد الرجالي والحديثي. ثم بلغ الشك ذروته مع نظرية «الانسداد»، التي رأت أن الطريق إلى الأحكام الشرعية أصبح مسدوداً بسبب ضياع القرائن وتراكم التعارضات وبُعد

العهد عن عصر النص. وعندها ظهر اتجاه يدعو إلى العمل بمطلق الظن عند تعذر قيام الحجة الشرعية، وهو ما كشف عن عمق الأزمة التي واجهها المنهج البياني في استنباط الأحكام.

* وفي القضايا التي لا نص فيها، حافظت الإمامية نظرياً على رفض القياس وسائر أشكال الاجتهاد غير المعتبر، وعدّتها مخالفة للنصوص الناهية عن اتباع الظن. لكن الحاجة العملية دفعت الفقهاء إلى البحث عن بدائل، مثل الأصول العملية، والفهم الاجتماعي أو العرفي للنص، ومناسبات الحكم والموضوع، وغيرها من الأدوات التي يؤدي بعضها وظائف قريبة من بعض أشكال القياس. ومع ذلك فإن كثيراً من التطبيقات الفقهية قامت على تعدية الأحكام من مورد إلى آخر، وإلغاء الخصوصيات، والبحث عن وحدة المناط، وتمديد الأحكام بين الأبواب المختلفة. لذلك رأى عدد من النقاد أن الفقه الشيعي مارس أشكالاً متعددة من القياس والاجتهاد الظني، وإن تجنب إطلاق هذه التسميات عليها.

*وهنا برزت ازدواجية واضحة في الممارسة الفقهية؛ فالفقيه قد يوسّع الحكم إلى موارد جديدة اعتماداً على ما يعده وحدة مناط أو فهماً عرفياً، ثم يعود في مواضع أخرى ليرفض التوسع نفسه بدعوى التعبد واحتمال وجود مصالح خفية لا يدركها العقل. وقد جعل هذا التردد الحدود الفاصلة بين التعبد والاجتهاد موضع إشكال دائم. لذلك خلص عدد من المفكرين إلى أن المشكلة لا تكمن في القياس أو الاجتهاد بحد ذاتهما، بل في غياب معايير دقيقة تبيّن حدود تدخل العقل وحدود التعبد بالنص. ومن هنا جاءت الدعوات إلى إعادة دراسة القياس والعقل والاجتهاد بصورة أكثر وضوحاً وانضباطاً.

القسم الثالث
الصراع المنهجي

الفصل السادس

التشريع العقلي وتأسيس الخطاب الديني

تتحدد العلاقة بين العقل والخطاب الديني طبقاً لوجود ثلاثة أنماط من التأسيس العقلي. فمن حيث التسلسل المنطقي تتأصل البداية بالتأسيس القبلي للنظر، كما تحدثنا عنه خلال الفصلين الأول والثاني، ثم بعد ذلك تأسيس الخطاب من الخارج، وأخيراً تأسيس هذا الأخير من الداخل.

والوظيفتان الأخيرتان مختلفتان في الغرض، إذ تقوم الأولى بإثبات المسألة الدينية، في حين تعمل الأخرى على فهمها. لكن ما يجمع هاتين الوظيفتين هو التشريع العقلي ومنافسته لتشريع الخطاب. وسنفصل الحديث عن كل منهما كالآتي..

أ - التأسيس الخارجي

يتوقف إثبات المسألة الدينية على عدد من قضايا العقل، كما يصورها أصحاب الدائرة العقلية، بعضها يعود إلى القضايا المشتركة، والبعض الآخر يختص بحسب ما عليه كل من المنطقين: الحق الذاتي وحق الملكية.

وأبرز قضية يشترك فيها المنطقتان الآنفا الذكر، تلك التي لها علاقة بإثبات المسألة الإلهية، حيث جند لها المنطقتان أدلة مشتركة قائمة على الاعتبارات القبلية الخاصة بمفاهيم الجسم والعرض والجوهر والحدوث وما إليها.

ففيما يتعلق بإثبات وجود الله، قدّم أصحاب الدائرة العقلية عدداً من الأدلة، أبرزها ما يُعرف بدليل الحدوث، وهو أنه لما كانت الأشياء الخارجية مكونة من الأجسام أو الجواهر الفردة، وأن هذه الجواهر تقوم فيها أعراض أو حالات متغيرة

كالحركة والسكون والإجماع والإفتراق، فعلى ذلك تكون الأعراض حادثة لكونها تحدث بعد أن لم تكن، ثم تزول، حيث الحدوث عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وبالتالي فلا بد لها من محدث. وحيث أن الجواهر لا تنفك عن الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فلا بد أن يكون حادثاً مثله. فالأجسام لا تنفك عن الأعراض، والأعراض حادثة، لذا فالأجسام حادثة مثلها، وبذا يثبت أن لها محدثاً، وهو الله، إذ لا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية¹.

وقد تعرّض هذا الدليل لجملة إنتقادات، أبرزها ما قدّمه الفيلسوف ابن رشد في هذا المجال، إذ لخص الدليل المشار إليه سلفاً بثلاث مقدمات قبل نقدها، وذلك كما يلي:

1- لا تخلو الجواهر من أعراض ولا تنفك عنها.

2- إن الأعراض حادثة.

3- كل ما لا ينفك عن الحوادث لا بد أن يكون حادثاً مثله.

وقد إعترض ابن رشد على المقدمة الأولى، فالخلاف حول الجوهر الفرد بين العلماء والفلاسفة كثير، أو أن عليه أقاويل كثيرة متضادة، وأنه ليس معروفاً بنفسه، فهل له وجود أم لا؟ لا سيما وأن الفلاسفة ينفونه ويرون أن كل جزء من الجسم قابل للإنقسام إلى ما لا نهاية له من الأجزاء.

ولا شك أن أصحاب الدائرة العقلية على علم بمثل هذا الخلاف الحاصل بينهم وبين الفلاسفة، وأن كلا الطرفين يضع من الأدلة لإثبات موقفه من ذلك الجوهر، إن كان يقبل الإنقسام كما ذهب إليه الفلاسفة، أو لا يقبله كما يقول العقليون ضمن النظام المعياري².

وحول المقدمة الثانية اعتبر ابن رشد أنه لا دليل للعقلين على حدوث جميع الأعراض، إذ بنوا هذه المقدمة طبقاً لدليل الشاهد على الغائب، فإذا كنّا نشهد حدوث

¹ التمهيد للباقلاني، ص22-23. وشرح الأصول الخمسة، ص94. والنكت الاعتقادية، ص6-5.
² يلاحظ بهذا الصدد أن العلم الحديث يخالف كلا النظريتين الفلسفية والكلامية حول إنقسام الجزء، كالذي تحدثنا عنه في بعض الدراسات (انظر: نقد العقل العربي في الميزان، طبعة دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2008م، الفصل الخامس).

الأعراض في الأجسام الأرضية، فإن الأمر في الجسم السماوي غير معلوم، سواء بالنسبة ما يتعلق بهذا الجسم، أو بأعراضه الخاصة، إذ ليس بالضرورة أن يكون حاله حال الجسم عندنا.

وينطبق الأمر أيضاً على الزمان، فهو من الأعراض، لكن ليس للحس دلالة تشير إلى أنه حادث. كذلك الحال ينطبق على المكان الذي يكون فيه العالم، إذ كل متكوّن؛ فالمكان سابق له، الأمر الذي يعسر تصور حدوثه.

أما المقدمة الثالثة، فقد نقدها ابن رشد لعدم إمتناع أن يكون المحل مورداً لجنس الحوادث دون أن يكون حادثاً هو الآخر. فقد تتعاقب على المحل أو الجسم أعراض غير متناهية؛ متضادة وغير متضادة، مثل حدوث الحركات غير المتناهية كما يعتقد الفلاسفة¹.

وحول إثبات مسألة التوحيد، اعتمد الكثير من أصحاب الدائرة العقلية على دليل التمانع، وخلاصته هي أنه لو فرضنا وجود إلهين، أراد أحدهما خلق إنسان، وأراد الآخر عدم خلقه، ففي هذه الحالة إما أن يتحقق المرادان، أو لا يتحقق، أو يتحقق أحدهما، فالفرض الأول مستحيل لأنه يعني التناقض، والثاني مستحيل أيضاً لأنه يعني الوسط المرفوع، أما الأخير فهو الصحيح وبه تثبت الألوهية، وهو معنى قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾².

وعادة ما يرد على هذا الدليل عدد من الإشكالات، مثل: لم لا يُفترض وجود إلهين قادرين ينتج عنهما مقدور واحد؟ ولم لا يُفترض أن القادرين يتفقان فلا يتمانعان؟ كذلك لم لا يكون لكل إله خلقه الخاص دون العلم بالآخر، أو دون القدرة على منعه؟ أو كما جاء في شبهة ابن كمونة، حيث افترضت وجود هويتين بسيطتين كل منهما عبارة عن موجود بسيط مستغن عن العلة مطلقاً³.

¹ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص140.

² اللمع للأشعري، ص20-21. والتمهيد، ص25.

³ لاحظ هذه الشبهة في: صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج6، ص58-60، وج1، ص132.

وحقيقة الأمر أنه لا هذا الدليل، ولا دليل الحدوث المطروح لإثبات وجود الله، يمكن أن يُقنع الباحث إقناعاً تاماً، بل إن قوة الدليل تُستمد عبر ملاحظة الواقع.

فمن جهة، إن العرض والجوهر كلاهما متغيران بلا فرق، وأن ذات الشيء وتغيره كلاهما يعبران عن حقيقة الموضوع الخارجي، والذي سبق أن أسميناه بالوجود الصيروري، كما جاء في حلقة (النظام الوجودي). ولما كان التغير لا يجري على وتيرة واحدة، بل هو تغير غير محدود، فذلك يكشف عن أن له أسباباً خارجية طبقاً لمبدأ السببية. إذ لو كان التغير نابعاً عن الطبيعة الذاتية للمادة؛ لكان على وتيرة واحدة، أي لكان ثابتاً من غير تغاير. أما والتغاير حاصل؛ فهذا يعني أنه بحاجة إلى تعليل من الخارج، وهو ما يثبت العلل الميتافيزيقية، ومن ثم وجود الله¹.

كما إنه بحسب التقديرات الإحصائية، لا يُعقل أن يكون النظام القائم في الواقع المشهود قد نتج عن المصادفة العمياء. إذ إما أن نفسّر هذا النظام استناداً إلى المصادفات العشوائية، أو إلى وجود عقل حكيم منظم.

ولا شك أن العمل بإجراء الحساب الإحصائي لا يُبقي للفرض الأول قيمة يُعدّ لها اعتبار، إذ تتحول أغلب القيم الإحصائية لصالح إثبات تلك القضية.

فبحسب وحدة الأساس، لا يختلف استنتاج وجود العقل المدبر عن منهج استنتاج النظريات العلمية، بل يتفوق عليه، إذ تدعمه قرائن لا تُحصى من دون منافس، ما دام لا توجد ظواهر مضادة تكذبه. فضلاً عن أن أطراف هذه المسألة مغلقة وضيقة للغاية، خلافاً للنظريات العلمية التي تظل مفتوحة وقابلة للاستبدال بلا حدود؛ إذ يمكن لكل تفسير علمي أن يحل محله تفسير آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، بينما المسألة الإلهية محصورة بين فرضين لا ثالث لهما: إما النظام العاقل أو المصادفة العمياء. وبالتالي إذا كانت القرائن متجهة نحو إثبات هذه المسألة؛ فذلك يعني دحضاً للطرف الآخر، إذ ليس هناك طرف ثالث منافس في هذه المعادلة.

وبذلك يمكن القول إنه لا توجد قضية خارجية تحظى بتأييد معرفي يماثل ما تحظى به هذه المسألة. فحتى القضايا الحسية، رغم تعاملنا معها على أساس القطع

¹ اظر التفاصيل في: صخرة الإيمان.

واليقين، لا تبلغ - عند التحليل الدقيق - درجة ما تحظى به هذه القضية من تأييد، لما تختزنه من قرائن لا تقبل الحصر والنهائية¹.

وينطبق هذا الحال على إثبات مسألة التوحيد، فوحدة هذا النظام تدل على وحدة المصدر، فلو كان هناك أكثر من إله لكنا نجد آثار الاختلاف في الخلق، أو فساد واضطرابه، وحيث أننا لم نجد ذلك؛ فالأمر دال على صدوره عن واحد أحد. وهو ما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿ما اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (المؤمنون/ 91)، وقوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء/ 22). إذ تدل الآية الأولى على نفي الاختلاف، وتدل الأخرى على نفي الاضطراب والفساد. وبالتالي فلو كان هناك اتفاق بين إلهين؛ لبان التعدد في آثارهما، ولدلت عليه الحسابات الإحصائية، مثلما دلت على عظمة الخالق ووحدته.

كذلك فإن افتراض وجود إلهين قادرين ينتج منهما مقدور واحد، هو افتراض معقد لا مبرر له، إذ يكفي أن يكون المقدور الواحد صادراً عن إله فرد. مثلما أنه لا مبرر لافتراض التسلسل في الآلهة أو العلل، طالما يمكن تفسير النظام القائم طبقاً لأصل واحد تبعاً لمبدأ البساطة الذي تعتمد عليه العلوم الطبيعية².

يضاف إلى ما سبق، ثمة قضايا أخرى رئيسية يتوقف عليها إثبات المسألة الدينية. وهنا يأتي دور المنطقيين الخاصين بالدائرة العقلية، فلكل منهما تشريعه الخاص تبعاً للإعتبارات التي يفرضها الأصل المولد لكل منهما، وهو ما سنتعرف عليه كالتالي:

¹ انظر حول ذلك: الإستقراء والمنطق الذاتي، ص212-214. كما انظر مقالنا: وجود الله أعرف من كل معروف، موقع فهم الدين، 2014م: <http://fahmaldin.net/index.php?id=2244>

² لاحظ التفصيل حول مبدأ البساطة كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م. كما لاحظ كتابنا: القطيعة بين المثقف والفقير، دار اباكالو، بغداد، الطبعة الخامسة، 2026م. وانظر بهذا الصدد أيضاً:

Hemple, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA, p.41

الحق الذاتي والتأسيس الخارجي

عرفنا أن منطق الحق الذاتي يرى أن أول الواجبات هو الواجب العقلي المتمثل في وجوب النظر، والذي يؤدي إلى معرفة الله وصفاته الرئيسية، ومن ثم يتأسس التشريع العقلي الخاص بسائر الألفاف ومتفرعات الحسن والقبح، كما يتأسس الخطاب الديني من الخارج، كالذي اطلعنا عليه خلال الفصل الأول من كتابنا هذا.

فطبقاً لهذا المنطق أنه لا يمكن الإستدلال بالسمع ما لم تتقرر جملة من الأمور العقلية، كمعرفة الله وعدالته وحكمته وأنه لا يفعل القبيح مطلقاً. فلهذه المعارف أهمية خاصة لتصحيح صدق الباري في كلامه وإخباره، وأنه لا يُجري المعجز على يد الكاذبين. وعندئذ يمكن الإستدلال بالسمع والاحتجاج به، لأن صحته تتوقف على هذه الأمور العقلية¹.

ومن الواضح أن جميع هذه القضايا، بإستثناء معرفة الله، هي قضايا معيارية تحددها قاعدة الحسن والقبح العقليين. بل حتى معرفة الله إنما تتحقق بشكلها الطبيعي عبر تلك القضية المعيارية الخاصة بوجوب النظر العقلي كما أسلفنا. وبالتالي فإن إثبات المسألة الدينية متوقف على تلك القاعدة. لذلك قال بعض أتباع هذا المنطق: إن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم عنه افحام الأنبياء، وبالتالي يوجب هدم أصل الشريعة².

ويمكن القول إن التشريع العقلي لدى هذا المنطق يفضي إلى تأسيس العديد من المسائل الوجودية، وعلى رأسها المسألة الإلهية. ولأجل ذلك ظهر البحث في القضايا الكونية، كالبحث في الجسم والأعراض والجوهر والجزء والخلاء والمكان والزمان وغيرها.

فالغرض من هذه البحوث هو إثبات المسألة الإلهية، وأن الغرض من هذه الأخيرة هو إثبات التكاليف العقلية والدينية وفقاً للحق الذاتي، رغم ما يفضي إليه الأمر من الدور كما لاحظنا في السابق. وعرفنا أيضاً أن التكاليف الدينية تتوقف على صحة التكاليف العقلية من غير عكس.

¹ شرح الأصول الخمسة، ص226 و355.

² فوائد الأصول، ج3، ص59.

فبحسب هذا المنطق، تشتمل العقول على إدراك إجمالي للأمر التكليفية، في حين لا تُعرف تفاصيلها وحدودها الدقيقة إلا عن طريق السمع أو الخطاب الديني. وبذلك تصبح هذه التكاليف العقلية منطلقاً لتبرير إثبات منظومة الحقائق الدينية وتأسيسها، إذ تؤدي دور الحلقة الواصلة بين الإدراك العقلي الأولي وما يترتب عليه من معارف دينية لاحقة.

ومن هنا عُدَّ وجوب النظر أول هذه التكاليف وأساسها، لأنه يمثل المدخل الذي يتوصل به إلى معرفة الحقائق المولدة للتكليف، ومن ثم يُبنى عليه إثبات سائر الواجبات الأخرى، سواء ما كان منها عقلياً أم دينياً. ولذلك احتل موقعاً محورياً في البناء الاستدلالي لأصحاب هذا المنطق، بوصفه الأصل الذي تتفرع عنه بقية التكاليف والمعارف.

ووفقاً لهذا المنطق، جاء الخطاب الديني محفزاً على النظر؛ كمنبه لما ينبغي على العقل فعله، لذلك أشار جماعة من أتباع هذا الاتجاه إلى أن الله تعالى قد وبَّخ الكفار بسبب تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم، فقال تعالى في عدد من الآيات القرآنية: ﴿لَا يَأْتِي الْأُولَى الْأَلْبَابُ﴾ (آل عمران/ 190) .. ﴿لَاُولَى النَّهَى﴾ (طه/ 54) .. ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة/ 44) .. ﴿لَقَوْمٌ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة/ 164) .. ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ (الملك/ 10) .. إلى غير ذلك من الآيات الكريمة¹.

ويتوقف إثبات المسألة الدينية، وفق منطق الحق الذاتي، على جملة من الواجبات والشروط العقلية التي تنتظمها نظرية اللطف. ومن أبرزها إثبات البعثة، وعصمة الأنبياء، وكذا عصمة الأئمة لدى بعض المذاهب، إذ تُعد هذه القضايا الأصول المباشرة التي يقوم عليها تأسيس الخطاب الديني من الخارج، بعد الفراغ من إثبات الصانع وصفاته وما يتصل بذلك من مقدمات.

غير أننا سنقتصر في هذه الفقرة على بحث وجوب البعثة، بوصفها إحدى أهم القضايا التي ارتكزت إليها نظرية اللطف في تفسير الحاجة إلى الوحي والرسالة، وذلك على النحو الآتي:

¹ البحر المحيط، فقرة 81.

وجوب البعثة

لمنطق الحق الذاتي عدد من المبررات التي تؤكد وجوب بعثة الأنبياء على الله؛ تبعاً لنظرية اللطف، كالتى ذكرها الشيخ الطوسي بقوله: «الذي يدل على حسن بعثة الرسل فهو ما يؤدونه إلينا من المصالح والألطف؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن فعل القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح والإخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك، لأن الأول لطف له والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة علقته في التكليف في فعل اللطف على ما بيناه فيما مضى، ولا يمكن إعلام المكلف ذلك إلا بأن يبعث إليه نبياً يعلمه ذلك، وإنما قلنا ذلك لأنه لا يمكن الوصول إلى ذلك بإستدلال عقلي، ولا يحسن خلق العلم ضرورة بذلك لأن التكليف يمنع منه، فلم يبق بعد ذلك إلا بعثة الرسول ليعرفه ذلك، وهذا الوجه الذي نقول إنه متى حسنت بعثة الأنبياء وجبت، فلا ينفصل الحسن من الوجوب، وإنما قلنا لا يمكن العلم بهذه الألطف ضرورة؛ لأننا قد بينا أن العلم بالله تعالى إنما يكون لطفاً إذا كان كسباً، وإن كان ضرورة لا يكون لطفاً»¹.

بهذا المعنى تكون التكاليف السمعية ألطافاً للتكاليف العقلية، فاللطف يدعو إلى فعل الواجبات وترك النواهي، ومنها الواجبات والنواهي العقلية. فمثلاً «إنا نعلم ضرورة أن الإنسان إذا واطب على فعل الصلاة والصوم - مثلاً - دعاه ذلك إلى العلم بالله تعالى وصفاته، ليعلم أن العبادة هل هي لائقة به أم لا؟ وكل لطف واجب كما تقدم»².

وشبيه بذلك ما أكدّه القاضي عبد الجبار الهمداني حول تحديد وجوب لطف النبوة بما تقرر لدى العقل من أن الأفعال يدعو بعضها إلى بعض، ويصرف بعضها عن بعض «فإذا علم الله أن فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات، أو أنه يكون فاعلاً لها لا محالة، ولم يكن في قوة العقول ما يمكن معه الوقوف على تفاصيله، فلا بد من حكمة أن يبعث إليهم من يعرفهم به. وبعبارة

¹ تمهيد الأصول، ص313. كما لاحظ على هذه الشاكلة: النكت الاعتقادية، ص26.

² كشف المراد، ص375.

أخرى، إن ما يحصل للمكلفين من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن يوقفوا عليها بعقولهم فلا بد من أن يزيح الله علتهم بالبيان ونصب الأدلة، كما لا بد فيما هو لطف من فعله تعالى أن يفعله، فإذا لم يكن لضرورة العقل مدخل في معرفة ذلك، ولا لأدلة العقول والنظر مجال، فلا بد من طريقة أخرى يعلمهم الله بواسطتها، وهذه هي طريقة السمع والنبوة».

وأكد القاضي الهمداني أيضاً بأن سبب وجوب البعثة هو أن فيها وجوهاً تحسن عليها¹. كما قدّم هذا الشيخ تفصيلاً حول وجوب البعثة وعدمه، فذكر ثلاثة أحوال، كما يلي:

«1- فإما أن يكون من المعلوم من حالهم - أي حال المكلفين - التمسك بسائر ما كلفوه عقلاً، سواء تمسكوا بما نزل عن طريق النبوة أو لم يتمسكوا به، ومثل هذا المكلف لا تجب بعثة الرسول له لتأكيد ما يستملك به الأمور العقلية، ولكنها واجبة لما يتصل بالتكليف السمعي.

2- أن يكون المعلوم من حالهم أنهم لا يتمسكون بما في عقولهم أو بعضها، وهؤلاء لا تؤثر البعثة في حالهم من حيث أدائهم الواجبات العقلية، ولذلك لا تجب بعثة الرسول إليهم عقلاً، ولكنها تجب سمعاً لإقامة الحجة، ومعرفة التكليف السمعي.

3- وأخيراً فإن هناك من المعلوم من حاله أنه إذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كلف به شرعاً وعقلاً واختار الواجب، ولولاه كان لا يختاره، وهذا النوع هو الذي تحسن البعثة له وتجب عقلاً وشرعاً. وإذا فإن النبوة تجب للمكلفين جميعاً، وإن اختلفت سبل وجوبها لهم»².

نستخلص مما سبق النقطتين التاليتين:

¹ نظرية التكليف، ص 94-95. وشرح الأصول الخمسة، ص 564.

² نظرية التكليف، ص 95-96.

أ - إن سبب وجوب بعثة الأنبياء يعود إلى كونها لطفاً؛ لحثّها على الواجبات، ومنها الواجبات العقلية، وتفصيلها لما يجمله العقل من واجبات ومنهيات.

ب - إن تعيين هذا الوجوب مستند إلى ملاحظة جهات الحسن في بعثة الأنبياء.

فحول هاتين النقطتين سنجمل نقاشنا عبر الفقرتين التاليتين:

1- أول ما يلاحظ أنه لا يمكن البت في وجوب اللطف، فليس كل ما يدعو إلى فعل الحسن يكون واجباً، ولا كل ما يدعو إلى فعل القبيح يكون محظوراً. ويظل العلم بهذا الوجوب متوقفاً على العلم بالحكمة. والعلم العقلي بطبيعة الأخيرة منفي لمجمل الأفعال الإلهية.

ولو أخذنا بنظرية اللطف لأعتبرنا بأن من الواجب ملئ الفترات الشاغرة للأنبياء والأئمة، فاستمرار وجودهم من غير إنقطاع يعمل على حفظ الدعوة إلى فعل الحسن وتجنب القبيح، بل لكان من الواجب أيضاً أن تكون بعثات الأنبياء ورسالاتهم شاملة لكل الناس على السواء، لذات العلة من لطف الدعوة إلى فعل الحسن وتجنب القبيح، ولأصبحنا اليوم نحفل بوجود عدد من الأنبياء أو الأئمة، طالما ظلت الحاجة إليهم قائمة لرفع اللبس والإنقسام بين الناس حول معرفة الحقيقة الدينية وتقويم السلوك، وذلك لنفس المبررات والدواعي التي وجبت بها بعثة الأنبياء في السابق.

2- كذلك يمكن القول إنه لا دليل على وجوب النبوة تبعاً لملاحظة وجوه الحسن فيها، إذ ما الذي يؤكد أنه لا بديل لهذه الوجوه؟ فلعل هناك مصالح أخرى سوى البعثة لا نعلمها قد تستوجب التعيين؛ مثل إفتراض أن تكون حكمة الله ناظرة إلى ما يتحقق للإنسان من مكاسب وتطورات بفعل الخبرة التاريخية، كالذي يُشاهد في القضايا الدنيوية التي تتقبل البحث العلمي. وبالتالي يتعذر علينا معرفة الواجبات الإلهية الفعلية؛ طالما ليس باستطاعتنا العلم بكافة وجوه الحسن والحكمة في الخلق والتدبير.

على أن هناك صورة أخرى لإثبات النبوة منسوبة إلى الحكماء (الفلاسفة)، وهي طريقة كلامية غير فلسفية، وتقريرها كالتالي: «كلما كان صلاح النوع

مطلوباً لله تعالى كانت الشريعة واجبة، وكلما كانت الشريعة واجبة كانت البعثة واجبة، فكلما كان صلاح النوع مطلوباً فالبعثة واجبة»¹.

وواضح أنه لا يمكن البت في المقدمة الأولى، إذ قد يكون صلاح النوع مطلوباً بأمر آخر غير المسألة الدينية. كما أن استخدام مصطلح (الوجوب) إن كان يُقصد به ما تعارف لدى أهل الكلام من أن تركه قبيح؛ فهو غير لازم عن تلك المقدمة، وإن كان يقصد بالوجوب ما تعارف لدى أهل الفلسفة من معنى مرادف للضرورة والحتمية؛ فهو غير معقول بالمرة.

ومن الناحية العقلية الصرفة، تظل مسألة البعثة مرجحة تبعاً لقضايا الاحتمال، حيث من مصلحة الناس أن يأتيتهم الأنبياء لحثهم على الفعل الحسن وتجنب القبيح، وأن يطمئنوا إلى أن ما يفعلونه من خير وما يصيبهم من شر لا يذهب سدى، فمثل ذلك لا يتحقق بقوة أخرى أفضل من النبوة. أما إثباتها فيعتمد على دراسة الواقع الخاص بمدعي النبوة وفقاً للقرائن الاستقرائية وحسابات الاحتمال، كالذي تناوله المفكر الصدر في كتابه (المرسل، الرسول، الرسالة). إذ لو ثبتت جزئية واحدة موجبة؛ لدلّ ذلك على صدق القضية على النحو الكلي.

حق الملكية والتأسيس الخارجي

كنّا قد عرفنا - تبعاً لمنطق الحق الذاتي - أن تأسيس المسألة الدينية يستند إلى الواجبات المعيارية قبل أي اعتبار آخر، فتبدأ العملية بإثبات الواجبات المتعينة على المكلف، وعلى رأسها وجوب النظر، ليتم من خلالها إثبات حالة الثبوت التي تتعين بها الواجبات المفترضة على المكلف، ومنها واجبات بناء المسألة الدينية وفق بعثة الأنبياء والعصمة. لكن الأمر مع منطق حق الملكية يختلف تماماً، فهو لا يسمح بوجود واجبات عقلية مفترضة سلفاً، طالما أن كل واجب تكليفي مبعثه من المالك الحقيقي لا غير، مما يعني أنه لا بد من إذن شرعي لتبرير الواجبات دون أن يكون للعقل حظ من التشريع. وأيضاً فإنه بحسب اعتبارات البداهة الأولية لهذا المنطق لا مجال للقول بواجبات المكلف، طالما أن الأخير يمتلك سلطة الواجبات بإطلاق دون

¹ ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 297-298.

أن تعلق عليه سلطة أخرى كما هو واضح. وهذا يعني أن المسألة الدينية لا يمكنها أن تتأسس على القضايا المعيارية، فأى تأسيس لها على هذه القضايا يفضي بها إلى التناقض والصدام مع الأصل المولّد، وهو ما كان يعنيه أصحاب هذا المنطق تماماً.

والسؤال المطروح: على ماذا تتأسس المسألة الدينية إذاً؟

من الواضح أنه لم يبق من الأمر شيء سوى أن يكون تأسيسها قائماً على القضايا الوجودية أو التكوينية. وإذا كنّا نعلم بأن ما يغلب على المسألة الدينية هو المضمون المعياري، فهذا يعني أنه لا بد من أن يتأسس المعيار وفقاً للأمر الوجودي، مما يقرب هذا الاتجاه من الاعتبارات التي عوّل عليها النظام الوجودي، خلافاً لما ذهب إليه منطق الحق الذاتي الذي جعل الأخير قائماً على الأول، ومن ذلك ما يتعلق بالأساس الأول للواجبات الملقاة على عاتق المكلف، وهو وجوب النظر، والذي تتأسس عليه المسألة الإلهية والدينية.

نعود لنسأل: ما هي القضايا الوجودية المعول عليها في إثبات المسألة الدينية؛ كبعثة الأنبياء وما إليها؟ إذ كنا مع منطق الحق الذاتي نعتمد على قاعدة العدل ومشتقاتها فيما يخص المكلف، وعلى وجوب النظر العقلي فيما يخص المكلف. لكن ماذا مع منطق حق الملكية؟

من المقرر لدى هذا المنطق أن إثبات المسألة الدينية يستند أساساً إلى نظرية (الكلام الإلهي). إذ تشكل هذه النظرية المناط الذي يربط القضايا العقلية بالدينية، كالذي يوضحه نص الإمام الغزالي التالي: إن «المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت؛ لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبني على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه، ونفس الكلام أيضاً فيما اخترناه لا يمكن إثباته بالشرع»¹.

وما يعنيه هذا النص هو تأسيس المسألة الدينية عبر العقل النظري، إذ لا مجال للعقل العملي كالذي يفيد منطق الحق الذاتي. وبعبارة أخرى: لا مجال للقول بنظرية اللطف والوجوب العقلي على للمكلف.

¹ الإقتصاد في الاعتقاد، ص184.

لكن قد تثار إشكالية بهذا الصدد، وهي أن عدم أخذ اعتبارات الوجوب العقلي يمكن أن يفضي إلى جواز إتصاف الإخبار الإلهي بالكذب والخداع، ومن ثم استحالة تأسيس المسألة الدينية. وبالتالي كيف يمكن اثبات صدق الإخبار الإلهي وفق منطق حق الملكية؟

وكجواب عن الإشكالية المطروحة، نفى أصحاب هذا المنطق إمكانية الكذب والخداع في الإخبار الإلهي، وذلك إعتماً على العقل النظري. إذ اعتبروا كلام الله كلاماً نفسياً ثابتاً وصادقاً يستحيل عليه الكذب. فالصدق والكلام كلاهما من الصفات الذاتية للمكلف¹. وتبرير هذه المقالة يستند إلى قولهم بأنه لما كان الصدق من صفات الله تعالى، وأن الكذب نقص، فإن النقص محال عليه. وهم وإن جوزوا الكذب في مواضع مختلفة؛ إلا أنهم جوزوه لأغراض صحيحة من وجود ضرورة وحاجة، والله منزّه عن الضرورة والأغراض والمصالح².

وتواجه هذه المسألة عدد من الاعتراضات كما يلي:

الاعتراض الأول: إن استخدام العقل النظري لتبرير نفي الكذب الإلهي يمكن أن يثير إشكالية حول صلاحيات هذا العقل وفقاً لذات البداهة الأولية لحق الملكية، فماذا نقول لو أن المالك يمنعنا من استخدام هذا العقل؟

صحيح ما قد يجاب على ذلك بأنه لا دليل على هذا المدعى، لكن صحيح أيضاً أنه لا دليل على العكس، إذ ما الدليل على جواز استخدام العقل قبل ورود الشرع وقيام المسألة الدينية؟ فلو اعتمدنا على المرجعية الدينية في جواز استخدام العقل؛ لوقعنا في الدور، إذ كيف نعلم حجية هذا الاستخدام من غير إثبات المسألة الدينية، وإن إثبات هذه المسألة موكول على عدم ممانعة المالك في استخدام العقل، والعلم بعدم الممانعة لا يُعرف إلا بثبوت المسألة الدينية، وهكذا تقع في الدور والتسلسل.

الاعتراض الثاني: لا يوجد لدى العقل ما يدل على استحالة الكذب في الإخبار الإلهي، فطالما أن القدرة حاصلة والاختيار ممكن، فذلك يجعل من الصدق والكذب

¹ اللمع للأشعري، ص 90 و 118. والتمهيد، ص 343. ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. وتلخيص المحصل، ص 267.

² مرهم العلل المعضلة، ص 291-292.

أمرين ممكنين، وأن حتمية أحدهما لا تكون إلا على ضوء الفهم الوجودي كالذي يبشّر به النظام الوجودي.

الاعتراض الثالث: لا يتوقف الأمر عند الحد السابق، فحتى مع سلامة حتمية صدق الإخبار الإلهي، تظل هناك إشكالية أخرى تتعلق بالصدق البشري، إذ كيف يمكن التأكد من صدق الناس الذين ينقلون كلام الله تحت عنوان النبوة؟

فقد تكون دعوى النبوة كاذبة، لا سيما وأن أصحاب هذا المنطق يرون أن الأفعال البشرية هي أفعال إلهية، وأن كل شيء يعود إليه بحكم العادة، وأن من الجائز أن ينقلب كل شيء إلى ضده.

وعليه ما المانع من أن يُظهر الله المعجزات على يد الكذابين؟ وإذا كانت قد جرت عادة الله أن لا يُظهر المعجز على يد الكذابين؛ فكيف نُثبت ذلك، مع أننا لم نطلع على الغيب، ولم نعرف إن كان أجزاها سابقاً على يد كذابين أم لا؟

فكل ما قرره أصحاب هذا المنطق هو استحالة ظهور المعجزة عند دعوى الكاذب، باعتبار أن المعجزة تتضمن تصديقاً، فالخارق للعادة «يتمتع من الدعوى لأنه يكون تصديقاً لكاذب، وتصديق الكاذب محال، ولا يتمتع مع عدمها».

وبعبارة أخرى: لا يمكن أن تظهر المعجزة على يد الكاذب؛ لأنها لو ظهرت لدلّت على صدقه، وتصديق الكاذب أمر مستحيل وفقاً لقضايا العقل¹.

وحقيقة الأمر أنه لا توجد استحالة عقلية فيما ذكر، لكن القائلين بذلك اضطروا إلى تبني هذا الرأي لأنهم لم يجدوا دليلاً آخر ينهض بإثبات المسألة الدينية وفق منطقهم الخاص. وكما ألجأتهم الضرورة إلى القول بوجوب البعثة أو ما شابهها من القضايا التأسيسية، فقد دفعتهم أيضاً إلى اعتبار الكلام الإلهي صادقاً صدقاً محتوماً لا يحتمل النقيض، كي يكتمل البناء الاستدلالي الذي تقوم عليه المنظومة الدينية.

غير أن هذا المسلك يبدو متعارضاً مع الاعتبارات المعيارية التي يفترض أن تحكم مثل هذه القضايا، إذ يحوّل بعض النتائج المطلوبة إلى مقدمات مسلّم بها، أو يجعلها لازمة بحكم الحاجة إلى إثبات المنظومة، لا بحكم ما تقتضيه المعايير العقلية

¹ مرهم العلل المعضلة، ص154.

ذاتها. ولذلك يبقى هذا النوع من الاستدلال عرضة للنقاش من جهة مدى اتساقه مع مقتضيات النظر العقلي الخالص.

وقد ظهر من أصحاب هذا الاتجاه من ناقض نفسه، فجمع بين الأخذ بنظرية التقبيح والتحسين الشرعيين، وبين الاعتقاد بوجود عصمة الأنبياء عقلاً في الحالة التي لا تناقض فيها مدلول المعجزة، وهي عبارة عن صدقهم فيما يبلّغون¹، وكأنه بهذا عبّر عن وجدانه في حقيقة كون هذه القضايا معيارية غير محتمة.

الاعتراض الرابع: يدرك أتباع هذا المنطق أن ما يترتب على نفي عقلية الحسن والقبح يفضي إلى استحالة إثبات الصديقين الخاصين بالإله والنبوة، أي أنه يفضي بالنتيجة إلى عدم إمكان تأسيس المسألة الدينية برمتها، ومن ثم عدم إثبات صحة ما يخبرنا التشريع الديني بقبح الكذب والخداع، إذ قد يكون ذلك من الكذب المتعلق بالكلام الإلهي، أو الكذب المتعلق بالنبوة.

فلأجل الفرار من مثل هذه اللوازم الفاسدة اعتبروا الصدق من الأمور الحتمية المناطة بالكلام الإلهي والنبوة، رغم أن التسليم بالصفة الذاتية للكلام الإلهي لا يستلزم ضرورة الإتيان بالصدق دون الكذب. فالكلام الثابت شيء، وصدقه أو كذبه شيء آخر، ومثلما يحتاج الأول إلى دليل، فالآخر يحتاج إلى دليل غيره.

أما آراء أتباع هذا المنطق حول علاقة النبوة بمقالة الصدق التي يترتب عليها تأسيس المسألة الدينية؛ فهي مضطربة وضعيفة. فكما لاحظنا خلال الاعتراض السابق أنه لا مبرر للقول باستحالة إجراء المعجزات على يد الكذابين، كما لا مبرر للقول بأن ذلك جار ضمن العادة الإلهية الثابتة من دون خرق.

الاعتراض الخامس: أضف إلى ما سبق أن في هذا المنطق ما يُغيّب مدلول المعجزة عن معناها. ذلك أنه إذا كانت السببية عبارة عن عادة إلهية تتضمن الخلق المستمر للأعراض، وأنه لا يوجد تأثير لبعض الأشياء على البعض الآخر، بل الله هو المؤثر المباشر، فذلك يجعل من المعجزة فعلاً لا يختلف نوعاً عن سائر الأفعال الإلهية الأخرى، فليس هناك خرق لقوانين الطبيعة، ولا إيقاف لتأثير بعض القوى على البعض الآخر، إنما الموجود هو أفعال نتوهم أنها جاءت خارقة للقوانين، وإلا

¹ الإرشاد، ص356.

فالكل عبارة عن فعل الله المباشر، وكل شيء جازئ الحصول، وبالتالي فإن مقولة (لا فاعل في الوجود إلا الله) كما يقرها هذا المنطق لا تبرر لنا المعجزات بمعناها الخارق، ومن ثم فإنها لا تبرر صدق دعوى النبوة.

بذلك نصل إلى أن كلا المنطقيين السابقين لم يتمكنوا من إثبات المسألة الدينية بالأدلة العقلية التي تم طرحها وفق ما تعارف عليه من الأصول المولدة.

ب - التأسيس الداخلي

يتأسس فهم الخطاب حسب الدائرة العقلية وفقاً لتشريعات العقل القبلية، سواء تلك المترتبة على منطق الحق الذاتي، أو على منطق حق الملكية. ففي كلا الحالين يتخذ فهم الخطاب صوراً ومراتب مختلفة أبرزها تلك التي تُعرف بالتأويل والتي يتحكم من خلالها العقل في نص الخطاب، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

ولهذا التأسيس مبرران: فمن جانب، إن للعقل أصوله وتشريعاته القبلية، ومن ذلك الأصل المولّد ومشتقاته المعرفية، فكل هذه القضايا معدة من المسلمات القطعية التي تتحكم في فهم الخطاب الديني وتوجيهه، وبالتالي لا يمكن فصل تأسيس «الفهم» عن التأسيس القبلي للنظر العقلي.

ومن جانب آخر، فهو أن التأسيس الخارجي للخطاب قائم على التشريع العقلي، إذ لولا الأخير لتعدّرت إثبات حجية الخطاب وجعل قضاياها صحيحة ومعتمدة. وهو ما يبرر للتأسيس الداخلي أن يركز عليه، أي على شاكلة ما أعتمد عليه في التأسيس الخارجي، وأن الفصل بينهما - من وجهة نظر هذه الدائرة - يفضي إلى التناقض وعدم الإتساق، إذ لا يمكن أن يُقبل التشريع المذكور في المرتكز الأول بإطلاق، ويُرفض في المرتكز الآخر بإطلاق، فإما أن يُقبل فيهما معاً، أو يُرفض كلياً. لذلك كثيراً ما يردد نقاد هذه الطريقة بأنها تستغني بالعقل عن النقل، وأنها تحكّم الأول في الثاني عند التعارض، بل وتبالغ بقدرته في التشريع. ومع أن هذه التهمة توجه ضد

المعتزلة عادة، إلا أن متأخري الأشاعرة لم يختلفوا كثيراً عن نظرائهم المعتزلة كما سنرى.

فعادة ما يقال وسط الدائرة العقلية أن إثبات المسألة الدينية قائم على الدليل العقلي بإطلاق، وأن إنكار دور الأخير في الفهم يفضي إلى العجز عن إثبات تلك المسألة. وهذا الادعاء يفترض ضمناً أن القضيتين متماثلتان؛ فبطلان إحداها يقتضي بطلان الأخرى. مع أن الدليل العقلي فيه من العموم والإطلاق ما يتعسر تحديده والاتفاق على قبوله، فما يُعدّ دليلاً وبرهاناً لدى اتجاه؛ قد يكون عكسه لدى اتجاه آخر.

كما أن هذه الدائرة لم تميز بين ما يندرج ضمن قائمة العقل القبلي، وما يندرج ضمن قائمة العقل البعدي. ولم تميز أيضاً بين قيم الأدلة الناشئة عن الاعتبارات الخاصة، وبين غيرها مما يُعدّ ضمن الاعتبارات المشتركة.

وتتحدد وظيفة العقل في تأسيسه لفهم الخطاب بعدد من الجوانب، إذ يتصف العقل بالمشروع المحكم؛ فيستقبل ما تُعرض عليه من قضايا الخطاب لتصحيحها؛ سواء بالتأييد والتأكيد، أو بعدم الممانعة، أو بالتوجيه والتأويل، أو بالرفض والإنكار، كأن يكون بصدد تكذيب الأخبار والأحاديث المنافية للنظر القبلي. فالحكم الفصل عائد إلى التشريع العقلي لا الخطاب الديني، لا سيما وأن الأخير يُعتبر مصدر التشابه والاحتمال والمجاز، خلافاً للعقل الموصوف بأنه مصدر الأحكام والقطع والحقيقة.

وكما قال الشيخ أبو جعفر الطوسي: «الظواهر تبني على أدلة العقول، ولا تبني أدلة العقول على الظواهر»¹. وقال القاضي عبد الجبار الهمداني: «إن أدلة العقول بعيدة عن الإحتمال، والألفاظ معرضة لذلك من حيث تدخلها الحقيقة والمجاز»².

كذلك ذهب فخر الدين الرازي إلى أن الدليل اللفظي لا يفيد القطع واليقين بإطلاق، لكونه يتوقف على عشرة أمور ينبغي التيقن منها، ومن هذه الأمور عدم المعارض العقلي، وعنده أن انتفاء المعارض العقلي أمر مظنون لا معلوم،

¹ الإقتصاد في الاعتقاد للطوسي، ص162.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص419.

لإستحالة القطع، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دلّ عليه القرآن ولم يخطر ببال المستمع¹.

وفي جميع الأحوال، لا بد من عرض الأدلة السمعية على محك العقل، للتحقق من عدم وقوع التعارض بينهما، وبذلك يتخذ التشريع العقلي مواقف متعددة إزاء مضامين الخطاب الديني، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

1- التفصيل العقلي لما ينبّه عليه التشريع الديني: فوظيفة الخطاب الديني في هذه الحالة هي التنبيه إلى ما يتضمنه العقول من قضايا، دون التطرق إلى تفصيلها، ومن ذلك التنبيه على طرق الإستدلال على المسألة الإلهية. فالغافل قد لا يلتفت إلى الطريقة الصحيحة للإستدلال العقلي، وبالتالي فهو يحتاج إلى مثل هذا التنبيه ليقوم العقل بدوره من التفصيل العلمي المستقل.

2- التأييد العقلي للتشريع الديني: فأحياناً أن العقل يؤيد مضامين الخطاب الديني، ويصبح التشريعان متطابقين. ومن ذلك ما يتعلق بمسائل الحسن والقبح، كالذي يشير إليه منطق الحق الذاتي، فهي واردة في الخطاب الديني على نحو الإمضاء لا التأسيس، بمعنى أن الخطاب يؤكد ما يحكم به العقل، وأن الأخير يؤيد ما ينطق به الأول.

ومن حيث الدقة يرى أتباع منطق الحق الذاتي أن مسائل الحسن والقبح قد تُدرك بالعقل المستقل، سواء على نحو الضرورة، أو على نحو الإستدلال، كما قد تُحجب عنه، لكن في جميع الأحوال يأتي الخطاب الديني إما كاشفاً عنها على نحو التأسيس، أو منبّهاً عليها على نحو الإمضاء والتأكيد.

3- عدم الممانعة العقلية للتشريع الديني: فالعقل لا يدرك التفاصيل الدقيقة، لكنه يدرك مجمل الأمور، لذا فالتشريعان غير متنافيين.

فمثلاً لا يدرك العقل تفاصيل العبادات كما وردت في الخطاب الديني، لكنه يدرك وجوب اتباع ما تأتي به النبوة عبر الوحي.

¹ أصول الدين، ص25. والمحصل، ص71.

وقد ميّز القاضي عبد الجبار الهمداني بين الأدلة السمعية والعقلية، معتبراً أن ما لا يثبت بالعقل قد يُعرف عبر القرائن المبنوثة في النصوص، كما هو الحال مع الصلوات الواجبة وشروطها¹.

كما أقرّ الهمداني بأن هناك أفعالاً يكون المرء عندها أقرب إلى فعل الواجبات وتجنب القبائح ولا تعلم بالدليل العقلي، لإختلاف شروط الأفعال والأحوال والظروف المحيطة بالمكفّين، فقد يجب على مكفّف في ظرف وحال ما قد يقبح من الآخر، وكل ذلك يُعلم تفصيله بالشرع لا العقل²، كالذي أشرنا إليه في حلقة (نُظم التراث)³.

4- الممانعة العقلية لما ينسب إلى التشريع الديني: كما يتجلى مع نصوص الحديث. فكثيراً ما يلجأ أصحاب الدائرة العقلية إلى الإعتراض على الروايات بدعوى المعارضة مع العقل، كما هو الحال مع أتباع منطق الحق الذاتي.

فمثلاً اعتبر هؤلاء أن الروح والعقل من الأعراض التي لا تقوم بنفسها بل بغيرها، فأنكروا الروايات التي تشير إلى أن خلق الروح كان سابقاً على الجسد، وكذا الروايات التي تشير إلى أن العقل كان مخلوقاً قبل سائر الأجسام⁴.

وفي هذا السياق، قال الزمخشري: «إمش في دينك تحت راية السلطان، ولا تنقع بالرواية عن فلان وفلان. فما الأسد المحتجب في عرينه، أعزّ من الرجل المحتج على قرينه. وما العنز الجرباء تحت الشمأل البليل، أذل من المقلد عند صاحب الدليل»⁵.

5- الممانعة العقلية للتشريع الديني وممارسة التأويل: كما يحدث عادة مع النص القرآني، وأحياناً مع الحديث. فإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن خاصية التأويل، كما في بعض التعريفات الحديثة، تأتي للإحساس بوجود ثغرة في النص يراد تسديدها بفعل القراءة التي يباشرها القارئ أو المفسر.. فسيتمثل المُسدّد للثغرة المفترضة بالتشريع

¹ القاضي عبد الجبار الهمداني: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، ص 35 و38.

² المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 15، ص 27.

³ انظر الفصل السادس من: نُظم التراث.

⁴ صون المنطق والكلام، ص 174-175.

⁵ الزمخشري: أطواق الذهب في المواعظ والخطب، المقالة السابعة والثلاثون، مكتبة الوراق الإلكترونية، عن موقع الموسوعة الشاملة الإلكتروني.

العقلي ضمن النظام المعياري، حيث يعمل على توجيه الدلالة السمعية إلى ما يوافق دلالة العقل عند المعارضة.

ونظراً لأهمية الموقف الأخير فسنسلط عليه الضوء تبعاً لمنطقي الدائرة العقلية، وسنبداً بالحديث عن التأويل المتعلق بمنطق الحق الذاتي، ثم نردفه بالحديث عن التأويل الخاص بمنطق الملكية، وفق الفقرتين الآتيتين..

الحق الذاتي والتأويل

ليس غرضنا - هنا - استعراض واحصاء كل ما يصدر عن منطق الحق الذاتي من تأويلات، بل هدفنا هو فهم الممارسة التطبيقية لعملية التأويل وعلاقتها بقضايا العقل القبلي، وعلى رأسها تلك التي لها علاقة بالأصل المولّد.

ولهذه الممارسة تطبيقات كثيرة كتلك الجارية حول مسائل العقيدة التي نطق بها الخطاب الديني، سواء في المجال المعياري أو في المجال الوجودي، كالذي سنتعرف عليه خلال الفقرتين التاليتين:

1- التأويل في المجال المعياري

من الممارسات التأويلية في المجال المعياري ما جاء حول مسألة القضاء والقدر، حيث غرضها دفع حالات الجبر والإلجاء كما تبدو من النصوص القرآنية. والحاكم في هذا التأويل هو التشريع العقلي الذي ينص على أن الفعل الإلهي مقيد بالعدل تبعاً للأصل المولّد، وأن الجبر والإلجاء هو مما يتنافى مع هذا العدل.

وأبرز النصوص التي طالتها يد التأويل حول هذا الموضوع ما يتعلق بالهداية والضلال، ومن ذلك ما ذكره الشريف المرتضى حول معنى الآية القرآنية: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص/ 56)، فاعتبر معناها هو أنك لا تنجي من العذاب من أحببت.

ثم قال: «فإن قيل: فلم زعمتم أن هذا هو تأويل الآية؟ قيل له: لما كان الله قد هداهم؛ بأن دلهم على الإيمان، علمنا أنه لم يهدهم بهدى الثواب، وقد بين الله تعالى أن الهدى بمعنى الدليل قد هداهم به، فقال ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم/ 23) يعني الدلالة والبيان. فإن قيل له: إنما أراد به ليس عليك نجاتهم، ما عليك إلا البلاغ ولكن الله ينجي من شاء. فإن قيل: فلم قلتم هذا؟ قيل له: لما أخبر الله تعالى أن النبي (ص) قد هدى الكافر فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى/ 52)، وإنما يريد أنك تدل، فلما كان قد دلّ المؤمن والكافر كان قد هدى الكافر والمؤمن، فعلمنا أنه أراد بهذه الآية هدى الثواب والنجاة. فقس على ما ذكرناه جميع ما يسأل عنه من أمثال هذه الآية»¹.

بهذا التحديد قام الشريف المرتضى بتقسيم الهدى إلى نوعين؛ أحدهما بمعنى الدليل والبيان، والآخر بمعنى الثواب والنجاة، ودلّ على كل منهما ببعض الشواهد القرآنية. فعلى النوع الأول استدلّ بعدد من الآيات الكريمة، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (فصلت/ 17)، وقوله: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ (الإسراء/ 94)، وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان/ 3). وعلى النوع الثاني استدلّ بآيات أخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ، سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ (محمد/ 54)، وقوله: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ (المائدة/ 16)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (يونس/ 9)².

بيد أن هناك نوعاً آخر للهداية تُفسر به الآيات التي أولها الشريف المرتضى إلى معنى النجاة والثواب³، حيث ظواهرها يشير إلى معنى (الإلجاء) الخاص بدفع السلوك البشري باتجاه معين من غير شعور، كإن يخلق الله الدواعي للفعل باتجاه معين دون غيره. ويحظى هذا المعنى، الذي تدل عليه الكثير من الآيات، بتأييد من الواقع.

¹ رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص228-229.

² المصدر السابق، ج2، ص224-225.

³ يضاف إلى وجود نوع آخر للهداية لا يتعلق بالتكليف، إنما يراد به الغريزة والفطرة التي تسهل للحيوان تحقيق أغراضه ومعاشه، كالذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى/ 3-2).

وينطبق الحال السابق على مسألة (الضلال) والتي حصرها المرتضى بالمعنى المحدد للعقاب والهلاك كجزاء على الكفر، ومن ذلك ما استدل به في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمَجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسَعِيرٍ﴾ (القمر / 47)، أي أن المجرمين في هلاك وسعير. هذا على الرغم من أن هناك الكثير من الآيات التي تتحدث عن إضلاله تعالى للكافرين بما تدل عليه من (الإلجاء)، وذلك على شاكلة ما يجري مع الهداية، فالإلجاء لا مفر منه سواء بالهداية أو الضلال، كما تدل عليه جملة من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا﴾ (الكهف / 17)، وقوله: ﴿يُضِلْ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ (البقرة / 26). وهو الحال الذي يؤيده الواقع بما يحمل من سنن وقوانين إنسانية، كما سنشير إلى ذلك فيما بعد.

وعلى هذه الشاكلة جاء عن القاضي عبد الجبار الهمداني تأويله للكثير من الآيات بهذا الصدد، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يَرِدْ أَنْ يَضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (الأنعام / 125)، حيث اعتبر أن المراد بالهدى في تلك الآية هو زيادة الهدى لكي ينشرح صدره للإسلام والإيمان. كما اعتبر أن المراد من الإضلال في الآية هو الإضلال عن تلك الزيادة لعلمه تعالى بأنه لا ينتفع بها، فيجعل صدره ضيقاً حرجاً، فتضطرب عليه إعتقاداته الفاسدة إذا فكّر فيها.

وقد عدّ تفسيره هذا دليلاً على أنه تعالى «يفعل بالمؤمن ما يكون أقرب إلى ثباته على الإيمان من شرح الصدر بزيادات الأدلة، ويفعل بالكافر ما يكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر من ضيق الصدر»¹.

مع أن هذا التفسير جاء على عكس ظاهر الآية، إذ تدل على كون انشراح الصدر هو سبب الهداية لا العكس، وكذا أن انقباض الصدر وضيقه هو سبب الضلال.

كما قام الهمداني بتأويل قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا هَدَى وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ (الأعراف / 30)، فعلى رأيه أنه إذا كان الله تعالى قد هدى الجميع؛ فما معنى

¹ عبد الجبار الهمداني: تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، ص 137.

إضلاله للبعض كما نطقت به الآية السابقة؟ لهذا ذكر أن المراد بها هو الجزاء في الآخرة، فيكون الهدى بمعنى الثواب، والضلالة بمعنى العقاب¹.

وعلى هذه الشاكلة فسّر قوله تعالى: ﴿من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾ (الأعراف/ 178)، فاعتبر بأن المراد هو من يهد الله إلى الجنة والثواب فهو المهتدي في الدنيا، ومن يضلل عن الثواب إلى العقاب فهم الخاسرون في الدنيا. وكذا الأمر في تفسير قوله تعالى: ﴿من يضلل الله فلا هادي له﴾ (الأعراف/ 186)، أي من يضله عن الثواب في الآخرة فلا هادي له إليه².

كما جاء في تأويله لقوله تعالى: ﴿وأن الله يهدي من يريد﴾ (الحج/ 16) بأن المراد هو أن الله تعالى يكلف من يريد، باعتبار أن بعض الناس لا يبلغون حد التكليف، واحتمل في الآية مراداً آخر هو الهداية إلى الثواب الخاص بالمطيعين دون غيرهم³. ومنها ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أتريدون أن تهدوا من أضلّ الله﴾ (النساء/ 88)، فقال بأن المراد بذلك هو من أضله الله تعالى عن الجنة، إذ لا يصح أن يهديه إليها وقد حكم عليه بالعقاب⁴. وكذا بالنسبة لتفسيره للآية الكريمة: ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ (البقرة/ 26)، حيث أولها إلى معنى الثواب والعقاب⁵.

كما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾ (البقرة/ 7)، بأن للعلماء جوابين ممكنين: الأول استبعد فيه أن يكون الله تعالى هو من منعهم عن الإيمان والهداية، وإلا لما ذمهم، وعليه فإن معنى الغشاوة على السمع والبصر هو من باب التشبيه، إذ رغم إزاحة كل العلل المانعة عن الإيمان فإنهم مع ذلك لم يؤمنوا وكان عليهم غشاوة.

ثم ذكر استدراكاً لهذا الجواب، وهو أنه حتى لو ثبتت الغشاوة حقيقة لما جاز أن تكون مؤثرة على واقع كونهم عقلاء مكلفين. أما الجواب الثاني للآية فيتضمن بأن

¹ المصدر السابق، ص146.

² العبارة المذكورة في كتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن، ص153) هي: «من يضله عن الثواب في الآخرة ولا هادي له إليه». وكما يبدو أن الصحيح هو ابدال الواو بالفاء، حيث إن الآية المراد تفسيرها صريحة في تأكيد الشرط وجوابه، ولعل الخطأ يعود إلى الناسخ أو الطابع.

³ تنزيه القرآن عن المطاعن، ص271.

⁴ المصدر السابق، ص103.

⁵ المصدر نفسه، ص19-20.

الختم علامة يفعلها الله تعالى في قلوبهم كي تعرف الملائكة كفرهم فيكونوا محل ذم لها¹. وهو جواب بعيد عن ظاهر معنى الآية.

وعلى هذه الشاكلة اعتبر أن المراد في قوله تعالى: ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾ (البقرة/ 10)، هو أن في قلوبهم غماً أو حسداً على ما يخص الله تعالى به رسوله وأصحابه، فقد كانوا يغتاضون ويعظم غمهم، لذا فمعنى قوله ﴿فزادهم الله مرضاً﴾: أي زادهم غماً بما يفعله الله بالرسول ويجدده له من المنزلة حالاً بعد حال. وقد أنكر أن يكون معنى المرض الكفر والنفاق بإعتباره يفضي إلى نفي العدل عن الله².

كذلك اعتبر المراد في قوله تعالى: ﴿ويمدّهم في طغيانهم يعمهون﴾ (البقرة/ 15)، هو أن يمدّهم الله في جزاء طغيانهم، لا أن يمدّهم في نفس طغيانهم، كما احتمل أن يكون ذلك عاقبة أمرهم، فمعنى يمدّهم أي يبيقيهم على حالهم³.

وثمة تأويل آخر ذكره في (متشابه القرآن) وهو أن معنى يمدّهم؛ هو إمداده لهم في العمر نعمة منه عليهم كي يستدركوا ما فاتهم فيتوبوا، وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم ولا يزدادون إلا شراً، فالذي ينسب إلى الله تعالى هو المدّ في العمر، أما الطغيان والعمه فيضاف إليهم⁴.

وأيضاً أنه اعتبر المراد في قوله تعالى: ﴿إن الذين لا يؤمنون بالآخرة زينّا لهم أفعالهم﴾ (النمل/ 4)، هو تزيين ما ينبغي أن يعملوه وما يجب عليهم السعي فيه⁵.

ومن ذلك أيضاً أنه فسّر قوله تعالى على لسان ابليس: ﴿قال فيما أغويتني﴾ (الأعراف/ 16)، بمعنى: بما أحرمتني من الثواب وخيبتني منه، لا أن المراد به الضلال، بل الحرمان⁶.

1 المصدر نفسه، ص14.

2 المصدر نفسه، ص15.

3 المصدر نفسه، ص16.

4 متشابه القرآن، ج1، ص57.

5 تنزيه القرآن، ص301.

6 المصدر السابق، ص144.

وكذا بالنسبة إلى تفسيره لقوله تعالى على لسان نوح: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ (هود/ 34)، فاعتبر أن ما أراده نوح (ع) هو أن نصحه لا ينفع مادام الله أراد حرمان قومه عن الفوز بالثواب وإنزال العقاب¹، إذ لا تأثير حينها للنصح مهما بلغ من الإخلاص والجدّ، طالما كان الغي مراداً إلهياً سابقاً.

كذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا أثماً﴾ (آل عمران/ 178)، وهو أن اللام في ﴿ليزدادوا﴾ للعاقبة لا للتعليل²، مع أن الظاهر هو العكس.

وأيضاً تفسيره لقوله تعالى: ﴿ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين﴾ (الزخرف/ 36)، حيث اعتبر المراد به هو أن من يعش عن ذكر الرحمن في الدنيا فإن الله يقيض له شيطاناً في الآخرة فيصبح قرينه، ثم استدرك في هذا التأويل وذكر أن بدونه يمكن تفسير النص طبقاً للتخيلية بين الكافرين والشياطين، مثلما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ألم تر أننا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً﴾ (مريم/ 83)، إذ بسبب كفرهم خلى بينهم وبين الشياطين³.

ومثل ذلك ما ذكره الشريف الرضي في (حقائق التأويل)، حيث فعل الشيء الذي فعله شقيقه الشريف المرتضى من تأويل الآيات الخاصة بالهداية والإضلال، ومن قبله الهمداني، فقام بتأويل بعض آيات الإزاغة، مثل قوله تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾ (الصف/ 5)، فاعتبر أن الإزاغة الثانية هي على سبيل العقوبة في الآخرة، وهو أن الله أزاغ قلوبهم عن طريق الجنة والثواب، تبعاً للإزاغة الأولى منهم في الدنيا، وبالتالي كانت الإزاغة في الدنيا قبيحة، وفي الآخرة حسنة⁴.

مع هذا فقد نقل الشريف الرضي رأياً يعود إلى بعض التابعين لذات المنطق؛ لا ينكر فيه الإزاغة في الدنيا، لكنه يفسرها تبعاً لتخيلية الله تعالى بين العبد ولطفه، كعقوبة تأتي بعد المعصية والإنحراف.

¹ المصدر نفسه، ص183.

² المصدر نفسه، ص83.

³ المصدر نفسه، ص379، وص112.

⁴ الشريف الرضي: حقائق التأويل في متشابه التنزيل، شرحه محمد الرضا آل كاشف الغطاء، دار المهاجر، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج5، ص23-25.

وبحسب ما جاء في هذا الرأي هو أن إضلال الله وإزاغته ليسا كإضلال إبليس وإزاغته، لأن الله تعالى قد ذم ذلك وبرئ منه، فعلمنا أنه تعالى لا يضل عن الحق وهو يدعو إليه، ولا يمنع منه وهو يأمر به. لذا نفى الشريف الرضي ما يثبت أن ابتداء الله قوماً بالإزاغة، بل قال: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾، فأخبر الله بأنه فعل ذلك بهم عقوبة على زيغهم وجزاء على فعلهم، فمنعهم الألفاف والفوائد التي يؤتيها سبحانه كل من آمن به، ووقف عند حده، وخلاهم وإختيارهم، وأخلاهم من زيادة الهدى التي ذكرها في كتابه، فقال: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾ (محمد/ 17)، فأضاف سبحانه الفعل في الإزاغة إلى نفسه، على اتساع مناهج اللغة في إضافة الفعل إلى الأمر، وإن وقع مخالفاً لأمره، فسُمي من كان سبب الضلال مضلاً، وإن لم يكن منه دعاء إلى الضلال ولا إلى ضده، مثلما قال سبحانه: ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنِي أن نعبد الأصنام، رب إنهن أضللن كثيراً من الناس﴾ (البقرة/ 126)، فأضاف تعالى ضلال القوم إلى الأصنام، إذ جعلوها سبباً لضلالتهم، وهي جماد لا يكون منها صرف عن طاعة ولا دعاء إلى معصية.

ومثّل الشريف الرضي على ذلك بالقول: إن الرجل يشغف بالمرأة، فإذا عظم وجده بها وقلقه من أجلها، قال لها: قد أسهرت ليلي، وأمروست قلبي، وكدرت صفاء عيشي، ولعلها لم تعلم بشيء من أمره، ولم تشعر بأوقات قلقه وسهره، ولكنه لما اعتقد أنها سبب لذلك - وإن لم تفعله - جاز أن ينسب إليها فعله. وأشدّ تأكيداً من ذلك أنها لو شعرت بما يقاسيه فيها ويعانيه من حبها، فزجرته عن نفسها وخوفته عواقب الإشتغال بها، فكان ذلك سبباً في تضاعف شغفه، فأنحلت قوى أمره واسترخى وتر صبره وطال بها سهر ليله وتشاغل عن مصالح نفسه، كان جائزاً أن ينسب ذلك إليها، فيقول: إنها أسهرت ليلي وأطالت فكري، واقتطعتني عن مصالحتي، وذهبت بي عن مراشدي، وهي لم تعظه إلا ليتعظ، ولم تزجره إلا ليزدجر. وكذا ما يتعلق في آية (الإزاغة)، وهو أن الله ليس هو المباشر في الإزاغة، بل قد يكون ذلك بفعل الإحالة بينهم وبينه دون أن يقدّم لهم الألفاف الهادية بسبب انحرافهم¹.

¹ حقائق التأويل في متشابه التنزيل، ص 26-29.

وهو تفسير جاء على شاكلة ما سبق إليه القاضي الهمداني لبعض الآيات التي مرّت معنا. وإن كان ذلك لا يفسر لنا معنى الإلجاء الذي تؤكد النصوص الدينية بما يخالف ما ذهب إليه هذا الإتجاه.

ومن التأويلات الأخرى ما أورده الأديب المعتزلي محمود بن عمر الزمخشري، حيث فسّر قوله تعالى: ﴿ومن يُرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يُرد الله أن يطهر قلوبهم، لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ (المائدة/ 41)، بمعنى أن الله تركه مفتوناً ومخدولاً، بأن لا يمنحه وأمثاله من الطافه ما يطهر به قلوبهم¹.

كذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾ (البقرة/ 7)، حيث صرح بأنه لا ختم ولا تغشية على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز تبعاً للإستعارة أو التمثيل.

وهو بذلك قد نفى أن يكون الختم والتغشية من قبل الله تعالى، باعتبار أن ذلك يخالف منطق الحق في عدالة الله وحسن صنيعه، واعتبر أنه يجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله؛ فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، كإن يكون الشيطان أو الكافر هو الخاتم في الحقيقة، إلا أن الله لما كان هو الذي مكّنه فقد أسند إليه الختم. كما احتمل أن ذلك جاء لأن هؤلاء الكفار أصبحوا بلا طريق للإيمان طوعاً وإختياراً إلا بالقسر والإلجاء، لكن لو حصل هذا لانتقض غرض التكليف، لذا عبّر عنه بالختم. وهناك وجوه محتملة أخرى طرحها الزمخشري كلها تصب في نفي أن يكون الختم والتغشية راجعين إلى الله بالذات².

ويلاحظ في التأويلات السابقة أنها تتفادى الوقوع في مستنقع الجبر الذي يحيله أصحاب منطق الحق الذاتي سمعاً وعقلاً، بتبرير أنه يتنافى مع العدل والأصل المولّد.

¹ جار الله محمود بن عمر الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج1، ص634.

² الكشف، ج1، ص48 وما بعدها.

أما من حيث التحقيق، فالواقع يشهد على صور الإلجاء ضمن ما يعرف بالسنن الإجتماعية والكونية، ومن أبرزها سنن التطيع والعادة وما يترتب عليها من نتائج تتعلق بالتأثير على قوة ميل الإرادة عند الممارسة المتكررة.

فمن حيث هذه القوة، أن من فعل شيئاً لمرات معدودة ليس كمن اعتاد عليه. وأبلغ ما تظهر به صورة الإلجاء هي عند الحد الذي يُعرف بالعادة والتطيع. فالذي يعتاد على ممارسة شيء يكون كالمجبر عليه، وكلما زاد الفعل كلما زاد الإعتياد والألفة، الأمر الذي يؤثر على فعل الإرادة وقوتها¹.

ولا يتوقف الحال عند هذا الحد، بل يحدث نوع آخر من الإلجاء يتصف بكونه من سنخ الشيء المعتاد عليه.

وبعبارة أخرى، يحصل فيما نحن بصدد تطوران من الإلجاء؛ حيث تبدأ الممارسة بالتطور الكمي للفعل الذي يترتب عليه الإعتياد والتطيع، ومن ثم تفضي العملية إلى تطور كيفي، حيث يبدأ بممارسة أفعال أخرى تتسق مع تلك التي تم الإعتياد عليها، وهي بدورها قابلة للتحويل إلى العادة والتطيع بفعل التكرار. وكل ذلك يتضمن الإلجاء.

وعليه فالإنسان محكوم بقدرين: إرادته من جهة، والسنن الكونية والإجتماعية من جهة ثانية. الأمر الذي غفل عنه أصحاب المنطق السابق، حيث بهذين القدرين يمكن تفسير ما تشير إليه النصوص القرآنية التي مرت معنا دون حاجة للتأويل. وهي حقيقة لا تتنافى مع العدل الإلهي، حيث إن الإلجاء المشار إليه في النصوص؛ كالمند في الطغيان، وزيادة الكفر ومرض النفاق في القلوب، وجعل الغشاوة، وتسليط الشياطين على الكافرين.. الخ، كل ذلك جاء عقوبة لسوء الفعل والإختيار دون إلغاء الإرادة كلياً. فهو عبارة عن جزاء مرتب وفق ذات السنن الكونية في ضغطها على الإرادة وميولها.

ولا يتنافى ذلك مع حكم الآخرة الذي لسنا معنيين به على نحو التفصيل؛ لجهلنا بخصوصيات الحساب والتقدير وفق العدل والإحسان.

¹ يلاحظ بهذا الصدد مقالنا: القضاء والتطيع، مجلة الغدير، لبنان، عدد (5)، 1981م، ص28-33.

والشيء نفسه يقال حول الإلجاء المتعلق بالهداية، حيث كلا الحالين (الهداية والضلال) يخضعان للأسباب والمسببات، والآيات القرآنية تشير إلى هذا المعنى وتضع المسؤولية على عاتق الإنسان وخياراته، إذ تترتب عليها النتائج الخاصة بالهداية والضلال، ومن ذلك النصوص التالية:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ (يونس/ 9) .. ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى/ 13) .. ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ، الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة/ 26-27) .. ﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ﴾ (النحل/ 37) .. ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية/ 23) .. ﴿يَتَّبِعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (إبراهيم/ 27) .. ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ (الصف/ 5) .. ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين/ 14) .. ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ (التوبة/ 67) ... إلى غير ذلك من الآيات القرآنية.

فبحسب هذه النصوص أن سبب الهداية والضلال مناط بخيار الإنسان، وهو أمر لا ينقطع من حيث المد والزيادة (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى) (مريم/ 76)، فالهداية تجر الهداية، والضلال يجر الضلال، وهكذا بلا حدود.

وبذلك يتبين فشل الممارسة التأويلية التي أبداها أصحاب منطق الحق الذاتي، سواء عوّلنا في ذلك على كثرة النصوص القرآنية التي تبدي المعاني الخاصة بالإلجاء، أو عوّلنا على ما يظهره الواقع الخارجي من الحقائق والسنن الكونية العامة.

مع هذا نشير إلى ما حكي عن بعض أتباع هذا المنطق من أنه اعترف بصور الإلجاء التي جاء ذكرها في القرآن؛ مثل الختم والطبع والغشاة والإزاعة والإضلال وغيرها، إذ ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد البصري (المتوفى سنة

150هـ أو 177هـ) وابن أخته بكر، إلى إعتبارها توابع وعقوبات من الله لأصحاب الجرائم، كالذي تدل عليه ظواهر النصوص¹.

2- التأويل في المجال الوجودي

اما الممارسات التأويلية في المجال الوجودي، فأبرزها تلك المتعلقة بقضايا الصفات الإلهية. ومن ذلك تأويل الشيخ المفيد لسمع الله وبصره، وهو أنه عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات².

كذلك تأويل الشيخ الطوسي لمسألة حب الله، وهو أنه يأتي بمعنى الإرادة فحسب، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمَعْتَدِينَ﴾ (البقرة/ 190)، أي أنه لا يريد ثوابهم ولا مدحهم³.

وجاء عن أصحاب هذا المنطق تأويلهم لآيات الرؤية، كما في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاضِرَةٌ﴾ (القيامة/ 22-23)، حيث تعني عندهم بأن وجوه المؤمنين منتظرة ثواب ربها ونعيمه، أو بمعنى أن المؤمنين ينظرون إلى هذا الثواب، ولدى البعض لا مانع من المعنيين معاً، حيث لا تنافي بينهما⁴.

ومن ذلك أيضاً ما قام به الزمخشري من تأويل آية الكرسي: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة/ 255)، معتبراً أن مفاد الآية هو غير هذا الظاهر، بل هناك وجوه للمعنى، منها: إنها جاءت لتصوير عظمة الله وتخليها «ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد». إذ أنها وردت بمثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ (الزمر/ 67)، حيث لا توجد قبضة وطي ويمين «وإنما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسي» بدلالة صدر الآية ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾.

¹ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص88.

² النكت الاعتقادية، ص15.

³ التبيان في تفسير القرآن، ج2، ص144.

⁴ الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ-1995م، ص198 و200.

وثمة وجه آخر لمعنى الكرسي، وهو العلم، فسُمي العلم كرسيّاً تسميةً بمكانه الذي هو كرسي العالم. كما هناك وجه ثالث، وهو أن الكرسي بمعنى الملك، باعتبار أن الله مالك كل شيء¹.

كما قام الزمخشري بتأويل آية الأمانة: ﴿إِنَّا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ (الأحزاب / 72)، معتبراً أن عرضها على الجماد من السماوات والأرض والجبال وعدم حملها واشفاقها منها إنما جاء مجازاً لا حقيقة².

ومثل ذلك تأويله لخشوع الجبل وتصدّعه في قوله تعالى: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله﴾ (الحشر / 21)، حيث اعتبر ذلك من التمثيل والتخييل، كالذي جاء في عرض الأمانة، بدلالة خاتمة الآية ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾، حيث الغرض منها توبيخ الإنسان على قسوة قلبه وقلة خشوعه عند تلاوة القرآن وتدبر قوارعه وزواجره.

وعلى هذه الشاكلة تأويله لقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ (فصلت / 11)، حيث عدّ ذلك من المجاز والتمثيل، وإنما الغرض هو تصوير أثر قدرته في الأشياء بلا قول ولا جواب³.

وجاء في تأويله لآية الميثاق الذي أخذه الله على عباده في سابق الزمان: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ (الأعراف / 172)، فاعتبر ذلك من التمثيل والتخييل والتصوير، والمعنى عنده هو أن الله نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم لتمييز بين الهدى والضلالة، فكأنه أشهدهم على أنفسهم كما جاء في الآية المشار إليها، ومثل ذلك إقرارهم، وكل هذا من التمثيل لا الحقيقة⁴.

¹ الكشف، ج1، ص301.

² المصدر السابق، ج3، ص564.

³ نفس المصدر، ج4، ص509 و189.

⁴ نفس المصدر، ج2، ص176.

نستخلص مما سبق النقاط الثلاث التالية:

1- يتضح من الممارسات التأويلية السابقة أن للعقل استقلالية في التشريع والأحكام، وهو بذلك لا ينافس تشريع الخطاب الديني فحسب، بل يكون حاكماً عليه. إذ غرض ممارسات التأويل هو تسديد الثغرة الخاصة بعدم انسجام ما يبدو من نص الخطاب مع قليات العقل وتشريعه، لذلك كان تسديد هذه الثغرة مستمداً من مفردات هذا العقل وتصوراته الأولية ضمن اطار منطق الحق الذاتي.

إذ استند هذا المنطق في تبريره للثغرة الانفة الذكر إلى المفاهيم المترتبة على أصله المولّد، ومن ذلك مفهوم الحكمة، حيث إن أفعال الله لا تخلو من الحكمة، ومن بين ذلك ما يتعلق بجعل الخطاب الديني بعضه متشابهاً.

وكان من الأصول التي اعتمدها هذا المنطق هو رد المتشابه من النصوص الدينية إلى المحكم منها. فمن الوجوه التي ذكرت في علة وجود المتشابه في القرآن، هو أن الله أراد تكليفنا بإزالة التشابه عبر النظر في النص والاجتهاد في معرفة معناه كي لا يكون هناك جهل وتقليد، وبالتالي كان لا بد من التشريع العقلي وإعتباره حاكماً على نص الخطاب¹.

2- كما يلاحظ أن الممارسات التأويلية في المجال المعياري تعتمد على ما للعقل من تشريع مستمد من الأصل المولّد لمنطق الحق الذاتي.

فكما عرفنا أن الغرض من تأويل نصوص مسألة القضاء والقدر هو إبعاد الشبهة المتعلقة بالجبر والإلجاء والتي لا تتسق مع مبدأ العدل الإلهي المنتزع عن بداهة الحق الذاتي.

أما الممارسات التأويلية في المجال الوجودي، كما هو الحال مع نصوص الصفات الإلهية، فيلاحظ أنها لا تتعلق بالأصل المولّد للحق الذاتي مباشرة، لكنها تعزز من اعتبارات هذا الأصل، طالما أن لها علاقة بالعدل الإلهي. حيث حرص هذا المنطق على أن تتصف الذات الإلهية بكامل التجريد عن المشابهة مع

¹ شرح الأصول الخمسة، ص 599-600.

المخلوقات وصفاتها الجسمية، وذلك كي لا تكون محكومة باعتبارات النقص الذي تتصف به هذه المخلوقات وطبائعها، سواء فيما يتعلق بـ «النقص الوجودي» كحالات التركيب والتغير في الذات، أو ما يتعلق بـ «النقص المعياري» كحالات الظلم وغياب الحكمة؛ لإعتبارات الشهوة والغضب وما إليها من النقائص الأخرى التي هي من طبائع المخلوقات.

فهذا هو التوحيد في أقصى درجاته من التجريد، كما يتصوره منطق الحق الذاتي، وبالتالي كان لا بد من تأويل الآيات التي تتنافى معه، كتلك التي تتعلق بالقضايا الوجودية للصفات الإلهية، لا فقط لاعتبارات التعالي عن الجسمية والمادة، بل كذلك للتعالي عن طبائع المخلوقات الباعثة على الظلم أو الفعل القبيح. الأمر الذي تتوثق به الصلة بين الاعتبارين الوجودي والمعياري.

3- تتصف الممارسة العقلية للتأويل، سواء لدى منطق الحق الذاتي أو حق الملكية، بأنها لا تفيد إثبات شيء من التفسير بقدر ما تفيد نفي ظاهر النص. إذ أنها لا تهدف من الممارسة التأويلية أكثر من عدم معارضة النص لقبلياتها المعرفية، وبالتالي فإنها لا تمنع من طرح وجوه ممكنة للتفسير دون الاقتصار على وجه معين بالخصوص، خلافاً لمسلك النظام الوجودي الذي يستهدف باستظهاره وتأويله واستبطانه إثبات المعنى التفسيري؛ كما هو منعكس عن قبلياته المعرفية الوجودية، وعلى رأسها الأصل المولّد كما يتمثل في (السنخية)، وسنفصل ذلك لاحقاً.

حق الملكية والتأويل

لا يختلف منطق حق الملكية عن نظيره السابق في أن له اعتبارات عقلية تنافس ما عليه سلطة التشريع لدى الخطاب الديني. لكن هذه الاعتبارات حددت مجال العقل خارج دائرة التكليف والواجبات الملقاة على عاتق المكلف.

وقد يُستشف من هذه الازدواجية وجود نوع من التناقض وعدم الإتساق. فمن جهة، أن هذا المنطق وضع ثقته بالخطاب في كل ما يتعلق بالتكليف، وهو إعراف ضمني ببيانية الخطاب وقطعيته، وهذا ما رام إليه الأشعري في تأسيس مذهبه الجديد، معتبراً طريقته على شاكلة ما رآه علماء السلف، إلى الحد الذي تعبد فيه

بجميع ما نطق به الخطاب الديني من أسماء توقيفية ومن صفات لا يستسغ ظاهرها العقل.

أما من جهة ثانية، فهي أن هذا المنطق قد تعامل مع القضايا الأخرى للخطاب الديني معاملة قائمة على الظن والتشابه. وبذلك أصبح التعامل مزدوجاً. فتارة يضع المنطق المذكور ثقته في العقل دون الخطاب، وأخرى يجعلها في الأخير دون الأول. مما يعني الوقوع في شرك التذبذب والتناقض.

وبتعبير آخر، إذا كان هذا المنطق يعترف بأن الخطاب الديني هو مصدر التشريع، وأن العقل العملي لا يملك هذه الصلاحية، فكيف أجاز للعقل النظري ممارسة دوره في التشريع دون إذن ذلك الخطاب؟ بل كيف جعل منه حاكماً على هذا الأخير؟

فهذا التناقض هو على خلاف الإتساق الذي حظي به منطق الحق الذاتي في علاقته مع الخطاب.

ويمكن القول إن التطورات التي حصلت داخل المذهب الأشعري جعلته يضيق ببيان الخطاب الديني مع تقدم الزمن باضطراد، حيث أخذ الدليل العقلي يحل محل الدليل اللفظي أو النقل. ولم يكن هذا الحال جارياً داخل المذهب الاعتزالي، إذ ظل موقفه ثابتاً إزاء ترجيح الدلالة العقلية على اللفظية عند التعارض. وأما ما جرى على المذهب الأشعري فهو أنه نشأ لغرض الدفاع عن الخطاب الديني قبال التشريع العقلي، لكن تطورات المذهب أفضت إلى قلب المعادلة رأساً على عقب، إذ أصبح الهدف هو الدفاع عن منطق العقل قبال الخطاب الديني.

وبذلك وقف المذهب الأشعري على ذات الخشبة التي وقف عليها عدوه التقليدي المعتزلي، وأصبح كلا الاتجاهين يدافعان عن العقل قبال النص، مع فارق التناقض الذي أصاب الأول خلافاً لما عليه غريمه الآخر.

هذا بالإضافة إلى لحاظ جانب الاختلاف في المعاملة التي كان يبديها المذهب الأشعري للنصوص المتعلقة بالمجال المعياري مقارنة بتلك المناطة بالمجال الوجودي.

فهناك ثبات في الرؤية التي عبّر عنها المذهب اتجاه المجال الأول (المعياري)، حيث ظل الموقف العام معبراً عن ممارسة التأويل لكل ما لا يتسق مع البداهة الأولية لحق الملكية، خلافاً لما حصل من تباين في الرؤية إزاء التعامل مع المجال الثاني (الوجودي)، إذ نجد إختلافاً واضحاً في الرؤية والتطور. وكل ذلك كان له مضاعفاته على الأزمة التي لاحت المذهب وأصله المولّد.

أما حول ممارسات هذا الاتجاه التأويلية، فسنستعرض جملة منها ضمن المجالين المعياري والوجودي، كما يلي:

أولاً:

لنبدأ بذكر شواهد من الممارسات التأويلية للآيات القرآنية ضمن المجال المعياري، كتلك التي قام بها الباقلاني، كما في تأويله لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ نفساً إلا وسعها﴾ (البقرة/ 286)، ومثله قوله: ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ نفساً إلا ما آتاه﴾ (الطلاق/ 7)، إذ ذكر بأن المراد من ذلك هو أن الله تعالى لم يكف أحداً بنفقة الزوجة إلا بما تمكّن من المال الذي في حوزته دون ما لا يملك، واعتبر أن الآيتين لا تريدان إثبات الإستطاعة قبل الفعل¹. وهو تأويل جاء ليتسق مع البداهة الأولية لحق الملكية في نفي تلك الإستطاعة.

كذلك قام بتأويل قوله تعالى: ﴿فوكزه موسى فقضى عليه، قال هذا من عمل الشيطان﴾ (القصص/ 15)، حيث نفى أن يكون ذلك العمل من فعل الشيطان كما هو نص الآية، واعتبره من فعل الله وعمله، لكنه مع هذا استدرك فاعتبر الواجب الذي يلزم على العبد الذي يقع في الذنب؛ هو أن يعزو ذلك إلى نفسه ووسوسة الشيطان، ولا يجوز أن ينسبه إلى فعل الله، حتى لا يكون احتجاجاً عليه تعالى².

ويعود مصدر هذا التأويل إلى ما تمسك به أصحاب هذا المنطق من رد جميع الأفعال والأعمال إلى الله دون سواه، حيث أنه الفاعل الوحيد في الوجود.

¹ التمهيد، ص 251-252.

² المصدر السابق، ص 284.

غير أن هذه الطريقة تجعل ما ينسبه الله تعالى إلينا من أفعال وأعمال يوحى بالوهم والخداع، مما يؤدي إلى الوقوع في التناقض. فهي من جهة تتسق مع البداهة الأولية لحق الملكية، لكنها من جهة أخرى تصطدم مع ما يقرره هذا المنطق من ضرورة صدق الكلام الإلهي، الذي يتوقف عليه إثبات المسألة الدينية برمتها، كما مرّ علينا سابقاً.

كما اعتبر الباقلاني أن معنى قوله تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ (البقرة/ 205)، هو أن الله تعالى لا يحب كون الفساد ديناً وصلاً، أو لا يحبه من أهل الصلاح؛ وإن أحبّ أن يكون قبيحاً من أهل الفساد. وكذا الحال مع تأويله لآية: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ (الزمر/ 7)، حيث اعتبر معنى الآية هو أن الله لا يرضى بالكفر ديناً وشرعية لعباده، أو هو لا يرضاه للمؤمنين من عباده دون الكافرين¹، وقد كرر الجويني المعنى الأخير في (لمع الأدلة)².

ويستمد تبرير هذه التأويلات من سلطة الأصل المولّد لحق الملكية، حيث يفعل الله ما يشاء ويريد، ولا حسن ولا قبح إلا ما حسّنه الله وقبحه. فالكفر والفساد مذمومان؛ لا لأن حقيقتيهما الذاتية هي كذلك كما يقول أصحاب منطق الحق الذاتي، بل لأن الله ذمهما ولم يجعلهما ديناً وشرعية، ولو أن الله جعلهما كذلك لكانا ممدوحين مقبولين كدين يدين الله بهما عباده.

وعلى هذه الشاكلة تم تأويل الآيات الخاصة بالغرض والحكمة الإلهيين، كما اعتبرت اللامات المتعلقة بذلك لامات عاقبة لا لامات تعليل، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات/ 56).

ثانياً:

أما الممارسات التأويلية في المجال الوجودي، فالملاحظ أنها شهدت نوعاً من الاختلاف والتطور لدى أصحاب منطق حق الملكية.

¹ نفس المصدر، ص284.

² لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، ص100-99.

صحيح أنهم اتفقوا في المجال الطبيعي على ممارسة التأويل فيما يخص القضايا التي لا تتسق مع الأصل المولّد الذي اعتمدوه، ومن ذلك أنهم قاموا بتأويل الآيات التي وردت فيها الباءات التي تربط بين الأسباب ومسبباتها، معتبرين أنها دالة على المصاحبة لا السببية، تعويلاً على مقولتهم (لا فاعل في الوجود إلا الله)، وهي المقولة التي شهدنا إتساقها مع بداهة حق الملكية.. لكن الحال في المجال الوجودي - غير المرتبط بالبداهة الأولية - مختلف.

فرغم اتفاق أتباع هذا المنطق على ضرورة ممارسة التأويل لكل ما يخالف أحكام العقل القبلية، لكننا نجد خطين متمايزين لهم: يتمثل أحدهما بالمتقدمين الذين تأثروا بالإتجاه السلفي، كما هو الحال مع الشيخين الأشعري والباقلاني. ويعود الآخر إلى المتأخرين الذين تأثروا بالتيارات العقلية، كما يظهر عند الجويني وابن فورك والرازي وغيرهم.

وقد اختلف الفريقان حول الكثير من القضايا التي لها علاقة بفهم الخطاب، وأبرزها تلك المتعلقة بالأوصاف والأسماء الإلهية، كما هي مذكورة في القرآن والحديث، من قبيل أن الله عينيّن ووجهاً ويدين وأصابع وإستواءاً على العرش وما إلى ذلك.

فبينما أجرى الفريق الأول تلك الأوصاف على حالها مانعاً بذلك التأويل، اضطر الفريق الثاني إلى تأويلها تماشياً مع نزعتة العقلية. وهذا الاختلاف بينهما ليس إختلافاً حول إثبات التجسيم ونفيه، فالفريق الأول صريح في منعه¹. بل إن إطلاق هذا اللفظ على الله لا يجد له مساعداً لدى عموم أصحاب هذا المنطق، فهم يمنعون إطلاق الأسماء عليه وعلى صفاته ما لم يرد في ذلك نص من الكتاب أو السنة²، فالأسماء عندهم توقيفية لا تُطلق إلا بإذن شرعي، وكما قال إمام الحرمين الجويني: إن إطلاق الألفاظ في الذات والصفات موقوف على إطلاق النص الشرعي³.

¹ لاحظ: اللمع للأشعري، ص23. والتمهيد، ص264.

² اللمع، ص24.

³ الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، ص350. وشرح المواقف، ج3، ص168.

لذا أدرك المتقدمون أن فهم تلك الأوصاف لا يكون صحيحاً ما لم يتم إجراء الوصف على حاله من غير جسمية.

فقد اعتقد أبو الحسن الأشعري بأن اليد هي صفة لله تعالى غير القدرة، كما أن الوجه صفة له غير الوجود، واعتبر الإستواء صفة أخرى غير الاستيلاء، وهكذا مع البقية¹.

كما صرح أبو بكر الباقلاني بأن الوجه والعينين واليدين هي من صفات الله الذاتية، لكنها ليست من الجوارح ولا تعطي مدلولاً جسمى².

فمثلاً بالنسبة للآية القرآنية: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (ص/ 75) منع الباقلاني ومن قبله الأشعري تأويل اليدين بمعنى القدرة أو النعمة، واستدل على ذلك بأنه لو كان المعنى هو القدرة لكان لله تعالى قدرتان، ولو كان بمعنى النعمة لكانت له نعمتان في خلقه لأدم، مع أن نعم الله على آدم وغيره لا تحصى. كما أنه لا يجوز أن يقول القائل مثلاً: «رفعت الشي بيدي» أو «وضعت بيدي» أو «توليته بيدي» وهو يعني بذلك نعمته³.

ولا شك أن هذا الفهم لا يتسق والمرونة التي عُرفت بها لغة العرب في استخدام المجاز والتشبيه لتقريب المعنى. وليست اليد وأن تُنبت بعيدة في استخدامها عن معنى القدرة أو النعمة.

ويؤيد ذلك ما جاء في بعض الآيات التي استشهد بها الباقلاني للدلالة على رأيه، وهي قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة.. بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ (المائدة/ 64)، فواضح أن معنى الغل والبسط في اليد أو اليدين هو ما يتعلق برزق الله وإنعامه، وأنه لا يوجد معنى آخر يدل على اليدين غير تلك الدلالة المستنبطة من سياق النص. وكذا يقال عن معنى الوجه في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ (الرحمن/ 27)، حيث ليس له من معنى راجح سوى الذات الإلهية.

¹ تلخيص المحصل، ص313.

² التمهيد، ص260-259 و262.

³ المصدر السابق، ص259-258. والابانة عن أصول الديانة، ص79-82.

مع هذا فهناك مشكلة تخص مسألة الإستواء كما في قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ (يونس / 3)، إذ منع الباقلاني أن يكون معنى الإستواء هو الاستيلاء الذي يعني القدرة والقهر، ورأى أن الله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدراً، وفي قوله ﴿ثم استوى...﴾ دلالة على استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن.

ومع ذلك فإن الباقلاني يرى أن الله على عرشه لا بالمعنى الجسمي من الملاصقة والمجاورة¹، حيث كيف مجهول، كالذي اشتهر عن الإمام مالك حين سئل عنه فقال: «الإستواء معقول، وكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»².

والحاصل من جواب الباقلاني هو أن الاستواء معلوم ومعقول المعنى من حيث الأصل، أما كلفيته فغير معلومة ولا معقولة للبشر. وهو موقف احترازي يرمي إلى تنزيه الذات الإلهية عن لوازم المكان والجسمية، مع المحافظة على ظاهر النص من غير تأويل صريح. غير أن هذا الجواب، وإن كان يخفف من وطأة الإشكال، لا يقدّم تصوراً إيجابياً بديلاً يمكن التعويل عليه في رفع محذوري المكان والجسمية، بل يكتفي بإرجاء البحث في الكيفية ونفي العلم بها.

وسبق لأبي الحسن الأشعري أن أكد على تلك الصفة من الإستواء، وأنه ذو جهة فوق السماوات السبع، فذكر يقول:

«إن قال قائل: ما تقولون في الإستواء؟ قيل له نقول: إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه / 5) و﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ (فاطر / 10) وقال: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ (النساء / 158) وقال: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ (السجدة / 5) وقال حكاية عن فرعون: ﴿يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السماوات فاطلع إلى إله موسى، وإنني لأظنه كاذباً﴾ (غافر / 63)، حيث كذب موسى في قوله أن الله عز وجل فوق السماوات، وقال عز وجل: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾ (الملك / 16)، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ لأنه مستو على العرش الذي فوق السماوات، وكل علو فهو سماء،

¹ التمهيد، ص 262 و 264.

² الشامل، ص 551. وقواعد العقائد، ص 59. وسير أعلام النبلاء، ج 8، فقرة 100-101.

فالعرش أعلى السماوات وليس إذا قال ﴿أأنتم من في السماء﴾ يعني جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات»¹.

كما ذكر بعض الأحاديث الدالة على كون الله على العرش، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وروى عن أبي هريرة بأن النبي قال: «إذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول: من ذا الذي يدعوني فاستجيب له، من ذا الذي يستكشف الضر فأكشفه عنه، من ذا الذي يسترزقني فأرزقه؟ حتى ينفجر الفجر»².

وثمة آيات أخرى وظّفها الأشعري حول المكان الإلهي وجهته فوق العرش، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ (النحل/ 50).. ﴿تخرج الملائكة والروح إليه﴾ (المعارج/ 4).. ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فصلت/ 11).. ﴿ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً﴾ (الفرقان/ 59).. ﴿إني متوفيك ورافعك الي﴾ (آل عمران/ 55)... الخ³.

مع أن هناك آيات أخرى يدل بعضها على أن الله محيط بكل شيء، وأنه أقرب إلى الإنسان من كل قريب، وأنه إله من في الأرض كما هو إله من في السماء، وأنه الظاهر والباطن. وبالتالي فإن التعويل على ظواهر النصوص التي توحى بالعلو المكاني أو الفوقية الحسية يقتضي بالضرورة تأويل هذه النصوص الأخيرة أو صرفها عن ظواهرها. والعكس صحيح أيضاً، إذ إن الأخذ بظواهر النصوص الدالة على الإحاطة والقرب والظهور والبطون يستلزم تأويل النصوص الأخرى التي قد يفهم منها معنى المكان أو الجهة.

ومن ثم فإن مسألة التأويل لا يمكن التخلص منها بصورة مطلقة، إذ يبدو أن الجمع بين مجموع النصوص يفرض قدراً من التفسير والتوجيه لأحد الطرفين أو لكليهما، بما يحقق الانسجام بينها ويرفع ما قد يبدو من تعارض في دلالاتها الظاهرية.

مع ذلك فقد مارس الأشاعرة المتقدمون التأويل بحق الآيات التي تتحدث عن بعض الصفات الإلهية، ومن ذلك صفة الكلام وصفة الحب والرضا والبغض

¹ الإبانة، ص 69-70.

² المصدر السابق، ص 72.

³ نفس المصدر، ص 73-74.

والغضب والولاية والعداوة وما إليها. فقد حدد الباقلاني صفة غضب الله ورضاه بمعنى إرادته الذاتية في العقاب والثواب. والتبرير الذي لجأ إليه هو أن من المحال وصف الله تعالى بالغضب الذي يعني نفور الطبع وتغيره، وكذا بالرضا الذي يعني سكون الطبع بعد تغيره. لهذا اعتبر أن الغضب والرضا، وكذا الحب والبغض، والولاية والعداوة؛ كلها بمعنى واحد هو إرادة النفع والإضرار لا غير¹.

ومع أن عقولنا تستبعد حقاً أن يكون معنى الغضب والرضا هو بمثل ما عندنا من صفة وغريزة، إلا أن هذا لا يبرر تفسير معناهما على نحو الإرادة فحسب، بل هما من أمور الغيب التي يستحيل معرفة معناهما على نحو التشخيص والتفصيل².

أما صفة الكلام فقد علمنا أن هذا المنطق يوليها وظيفة جوهرية لتأسيس الخطاب الديني من الخارج، لذلك تم تأويل النصوص التي تخصها إتساقاً مع الأصل المولّد. ومن ذلك ما قام به الأشعري وأتباعه من تأويل الآية: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ (الأنبياء/ 2)، حيث فسرها بأن «الذكر الذي عناء الله عز وجل ليس القرآن، بل هو كلام الرسول (ص) ووعظه إياهم، وقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾ (الذاريات/ 59)، وقال: ﴿قد أنزل الله اليكم ذكراً، رسولاً يتلوا عليكم آيات الله مبينات..﴾ (الطلاق/ 10-11)، فسمى الرسول ذكراً والرسول محدثاً، وأيضاً فإن الله عز وجل قال: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ يخبر أنهم لا يأتيهم ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون، ولم يقل: لا يأتيهم ذكر إلا كان محدثاً، وإذا لم يقل هذا لم يوجب أن يكون القرآن محدثاً³.

مع أن الذكر في الآية منسوب إلى الله صراحة وليس إلى الرسول، وقد وصفه بأنه محدث كما هو واضح.

كذلك قام الأشعري بتأويل الآية: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل/ 40)، فظاهرها يؤيد فكرة حدوث القول الإلهي، وهو ما لم يتقبله

¹ التمهيد، ص 27-28 و 262.

² جاء عن الإمام علي قوله بهذا الصدد: «يحب ويرضى من غير رقة، ويبغض ويغضب من غير مشقة» (نهج البلاغة، ص 274).

³ الإبانة، ص 65-66.

الأشعري، ورأى فيه إستحالة عقلية لإعتقاده بقدّم كلام الله وكونه أحد صفاته الذاتية. بل إنه استدلّ عقلاً من الآية ذاتها على إستحالة حدوث كلام الله، وذكر بأنه لو كان القرآن - وهو كلام الله - مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له (كن)، وهذا الأخير لما كان مخلوقاً أيضاً بإعتباره قولاً فهو يحتاج إلى قول (كن) آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأقوال وهو مستحيل¹.

ومع أن سياق الآية السابقة ليس بصدد المعنى اللفظي واللساني للقول والكلام بقدر ما له من المعنى الكوني²، إلا أنه حتى مع التسليم بكون الآية تنص على المعنى اللساني للقول، وهو أنه ما من شيء يخلقه الله إلا ويقول له باللسان الحرفي (كن)، فإن ذلك لا يدل على قدّم الكلام، وإلا كانت الآية متناقضة والأشياء قديمة غير حادثة. فالآية صريحة على حدوث القول؛ فكيف يستدل من خلالها على نقيض ذلك؟ ذلك أن خلق الأشياء مناط بالقول، فلو كان القول قديماً لا حادثاً لكان خلق الشيء قديماً مثله، وكذا فإن إرادة الشيء في الآية؛ لو كانت إرادة قديمة، لكان الشيء المراد قديماً مثلاً، وهو ما لا يقره أغلب أتباع النظام المعياري، ومنهم أصحاب هذا المنطق.

بل إن التسلسل الذي تحدّث عنه الأشعري في إثبات قدّم الكلام الإلهي لا يستقيم إلا إذا عُمّمت لفظة «شيء» الواردة في الآية لتشمل القول والكلام ذاته. لكن إذا لاحظنا أن الآية قد ذكرت لفظة «شيء» متميزة عن لفظة «القول»، وجعلت لكل منهما موقعاً دلاليّاً خاصاً، تبيّن أن حمل الأولى على الثانية ليس أمراً مبرّراً من الناحية اللغوية. وعليه فإن الاستدلال المذكور يفقد أحد أهم مرتكزاته، إذ إن التمايز بين اللفظتين يدل ظاهراً على اختلاف المدلول، فلا يصح إلغاء هذا التمايز وجعل أحدهما شاملاً للآخر من دون قرينة واضحة تدل على ذلك.

وبعبارة أخرى، يدل النص على أن الشيء لا يُخلق ما لم يكن ذلك مسبقاً بقول (كن) - فضلاً عن الإرادة - مما يعني أن من غير الممكن أن يكون القول خاضعاً

¹ اللمع، ص34-33. والابانة، ص42 و52.

² ورد بهذا الصدد عن الإمام علي ما هو قريب عن التفكير الاعتزالي، إذ قال في معنى الآية: «يقول لمن أراد كونه: (كن فيكون)، لا بصوت يقرع ولا ابتداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه انشاء ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً» (نهج البلاغة، ص274). وكان الزمخشري يقول في هذه الآية: «هذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثم» (الكشاف، ج1، ص181).

لمسمى الشيء، وإلا حصل التناقض، حيث يكون المعنى هو أن الشيء لا يُخلق إلا عندما يكون مسبقاً بالشيء، وهو تناقض. لذا فبحسب تمييز الآية هو أن القول غير الشيء، وأنه إذا اعتبرنا القول حادثاً، واعتبرنا الشيء حادثاً مثله، فالملاحظ أن بينهما تمايزاً، وهو أن خلق الشيء يتوقف على عاملين بحسب الآية، هما قول الله وإرادته، في حين إن القول لا يعتمد إلا على عامل واحد هو إرادة الله. ويمكن تصوير هذه العملية بأن خلق الشيء يتوقف على حدوث قول الله مباشرة، وأن هذا القول يتوقف بدوره على الإرادة.

كذلك هناك إختلاف بين الشيء والقول في الآية، فالقول منسوب إلى الله، حاله في هذا حال الإرادة، في حين إن الشيء أجنبي غير منسوب إليه، وربما لهذا الإختلاف جاءت بعض الروايات عن الإمام الصادق تشير إلى أن كلام الله محدث لا مخلوق، مثل الرواية القائلة: «إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير أزلي مع الله تعالى.. كان الله عزّ وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول، كان عزّ وجل ولا متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل.. فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه..»¹.

أما المتأخرون من أصحاب هذا المنطق فقد مارسوا عملية التأويل بطريقة موسعة، ومن ذلك تأويلهم للنصوص المتعلقة بالصفات الإلهية، والتي منع تأويلها المتقدمون.

وسبق للغزالي أن وصف الأشاعرة بقوله: «ذهبت طائفة إلى الإقتصاد، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه، وتركوا ما بالآخرة على ظاهرها، ومنعوا التأويل فيه، وهم الأشعرية»².

¹ الصدوق: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ص227. وإن كان في حديث آخر بينت الرواية أن علة عدم وصف كلام الله أو القرآن بالمخلوق؛ هي لأنه يعني المكذوب (المصدر، ص225). لكن القاضي الهمداني أكد على صحة لفظ المخلوق، وردّ على الفرض الذي اعتبر هذا اللفظ بمعنى الكذب والمكذوب، فصوّر الخلق بمعنى التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه (شرح الأصول الخمسة، ص546).

² الغزالي: قواعد العقائد، ص59. واحياء علوم الدين.

ويبدو أنه قصد بالأشعرية - هنا - المتأخرين منهم دون المتقدمين الذين أبقوا النصوص الخاصة بالصفات على حالها دون تأويل كما عرفنا. أما المتأخرون من أمثال الجويني وابن فورك (المتوفى سنة 460هـ) فقد ذهبوا إلى تأويل تلك النصوص.

فمثلاً جَوَزَ الجويني في (الإرشاد) تأويل آية الإستواء على العرش بمعنى القهر والغلبة، واعتبر ذلك سائغاً في اللغة. كما لم يستبعد معنى كون الإله قصد إلى أمر العرش، مثلما هو تأويل سفيان الثوري¹. وقال بهذا الصدد: «فإننا نعلم أن الإستواء إذا لم يكن تمكناً بالذات وتخصصاً ببعض الجهات فلا بد أن يرجع إما إلى معنى القهر، وإما إلى معنى علو العظمة، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل، ولا مزيد على هذه الأقسام»².

كما أنه نفى الجهات عن الله وقال: «ومن ينتمي إلى الحق من الأئمة ومخلصي الأمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقابلات»³، بل وعقد فصلاً في كتابه (الشامل في أصول الدين) هاجم فيه الذين عولوا على ظواهر الآيات والأحاديث الخاصة بصفات الله، وسمى هذا الفصل: (في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة).

وعموماً ذهب الأشاعرة المتأخرون إلى الإعتراف بضرورة تأويل كل ما يُشعر بالجهة والتجسيم لاستحالتها على الله⁴، ومن ذلك ما صرح به الغزالي من أن الأشاعرة تنفي الجهة والجسمية⁵، وهو موقف يختلف عما كان عليه الشيوخ الأشعري والباقلاني القائلان بالجهة وسائر الصفات الأخرى. كما ذهب اليافعي صاحب (مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة) إلى عدم القطع بتعيين التأويل في أحاديث الصفات، حيث نفى كل ما يدل على الجسمية والتغير والنقص، لكنه لم يقطع بالمراد⁶.

¹ مرهم العلل المعضلة، ص 245.

² الشامل في أصول الدين، ص 551.

³ المصدر السابق، ص 551.

⁴ مرهم العلل المعضلة، ص 234.

⁵ روضة الطالبين من فرائد اللالي، ص 175.

⁶ مرهم العلل المعضلة، ص 252.

وعلى ما ذكره ابن فورك من أن تأويل قوله تعالى: ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض﴾ (الأنعام/ 3) بأن معناه لدى أصحابه من الأشاعرة هو «أن الله جل ذكره يعلم سركم وجهركم الواقعين في محل السماوات والأرض.. ولا يصح الوقوف على معنى قوله تعالى: ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض﴾ دون أن يوصل بقوله تعالى: ﴿يعلم سركم وجهركم﴾»¹.

كما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ (الفجر/ 22) بأن من الأشاعرة من قال إن معناه هو جاء ربك بالملك صفاً، وزعم أن الواو ههنا بمعنى الباء، ومنهم من قال إنه بمعنى جاء أمر ربك².

كما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة﴾ (البقرة/ 210)، هو أن معناه بحسب ما قاله بعض أهل التفسير: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بالعذاب في ظلل من الغمام، وهو أمر سائغ في اللغة حيث يعبر عن الشيء بفعله إذا وقع عن أمره وتدبيره.. وقال بعضهم إن قوله: ﴿في ظلل من الغمام﴾ يراد به بظلل من الغمام وأن (في) جاءت بمعنى الباء. وقد روي ذلك في التفسير عن ابن عباس.. وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد في تفسير تلك الآية أنه قال بأنها السحاب التي يأتي بها الله يوم القيامة.. وروى أبو صالح عن ابن عباس أيضاً أنه قال يأتيهم بوعده ووعيده وأن الله يكشف لهم عن أمور كانت مستورة عنهم، ومثل ذلك روي عن الحسن³.

كما قال ابن فورك بصدد تأويل الآيات الخاصة بتحديد المكان: «فأما قرب المكان فلا يليق بوصف الله تعالى، وعلى ذلك يتأول جميع ما في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق/ 16) وقوله: ﴿نحن أقرب إليه منكم﴾ (الواقعة/ 85) وقوله: ﴿فكان قاب قوسين أو أدنى﴾ (النجم/ 8-9) وقوله: ﴿واسجد واقترب﴾ (العلق/ 19).. فجميع ذلك لا يخلو من أن يكون قرباً بالطاعة من العبد أو قرباً بالكرامة وإظهار الرحمة من الله»⁴.

¹ ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367هـ،

ج1، ص50.

² مشكل الحديث وبيانه، ج1، ص63.

³ المصدر السابق، ج1، ص63-64.

⁴ نفس المصدر، ج1، ص70.

كذلك قام ابن فورك بتأويل الكثير من الأحاديث التي يبدو أنها تدل بحسب الظاهر على التشبيه والتجسيم، إذ وضع العديد من التأويلات الممكنة المحتملة على طريقة المتأخرين؛ مخالفاً في ذلك ما اشتهر لدى السلف، ومن هذه الأحاديث نذكر ما يلي:

خلق الله آدم على صورته، وخلق آدم في قبضة قبضها الله، والحجر الاسود يمين الله، وأن الله استلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى، وقال الله لداود مر بين يدي، وضحك الرب لفتنوط عباده، وإن الله خلق الملائكة من شعر ذراعيه، وإن هناك من سئلت أين الله فأشارت إلى السماء فاعتبرها النبي مؤمنة، وإن لله صفة العجب (قد عجب ربكم..)، وكذا صفة الغيرة (إن الله أغير من سعد)، وهناك حديث النزول، وحديث الرؤية حيث «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته»، وإن الله يطوي المظالم فيجعلها تحت قدمه، وإن الله يجعل ذلك في كفه، وإن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن، وإن لله ساعداً أشد من ساعدك، وإن الله يستحي.. وإنه دخلت على ربي فإذا هو شاب جعد.. وإنه يكشف عن ساق، وإني رأيت ربي جعداً قططاً، وإنه في صورة شاب أمرد، وإن الله في السماء، وإن له وجهاً، وله عينان، وله يد وكف وقبضة ويمين وساق وقدم ورجل يمين ورجل أخرى..

نستخلص مما سبق عدداً من الملاحظات النقدية كالتالي:

1- عرفنا بأن هذا المنطق اضطر، عند تأسيسه للخطاب الديني من الخارج، إلى تحويل بعض القضايا المعيارية إلى قضايا وجودية حتمية، وبالتحديد أنه اعتبر قضية صدق الكلام الإلهي من الصفات الذاتية الثابتة، كالذي دعا إليه النظام الوجودي.

2- إن جعل الكلام الإلهي صفة ذاتية وقديمة للمكلف؛ يعني أن الأمر والنهي، الذين يعدان جوهر العملية التشريعية، قديمان بالضرورة قدم الكلام النفساني ذاته. فالتكليف محدد أوصافه وأركانه أزلاً، وهو أمر محتم لا مفر منه أبداً. وهنا نعود إلى الإشكالية التي تقرب هذا الاتجاه من منطق النظام الوجودي.

3- لقد أسفر هذا الاتجاه عن تناقض صريح، إذ يفضي من جهة إلى اعتبار الخطاب بيتاً يُستدل به على التشريع وفق ما يقرّه المالك الحقيقي. لكنه من جهة أخرى يصطدم بما يتضمنه هذا الخطاب من قضايا لا تتسجم مع الأصل المولّد، مما اضطره إلى ممارسة التأويل. وقد سعى المتأخرون من أنصار هذا الاتجاه إلى تبرير هذه الممارسة والتنظير لها، حتى بلغ الأمر ببعضهم - كالفخر الرازي - أن أضفى على نص الخطاب سمة التشابه وغياب البيان، وهو ما يفضي إلى الإخلال بمعرفة قرارات المالك الحقيقي المتعلقة بالتشريع والتكليف.

4- ثمة إشكالية أخرى تواجه هذا الاتجاه في تعامله المجزأ مع الخطاب، إذ يعتبر بعضه بيتاً، والبعض الآخر متشابهاً. مما يعني أن الكلام الإلهي القديم يتصف ذاتاً بهذا التفاوت بين البيان والتشابه دون أن يتخذ سمة موحدة من الإتساق.

وتظل المشكلة قائمة في كيفية معرفة مضامين القسم المتشابه، إذ ما الذي يؤكد لنا صحة ما تستكشفه عقولنا من معاني هذا القسم، لا سيما ونحن غير مطلعين على هذا السبق التوقيفي للكلام القديم؟

ثم ما الذي يجيز لنا فحص الخطاب المتشابه والكشف عن مضامينه بطرق التأويل العقلي، إذا كان ذلك مشروطاً بإذن المالك المطلق، وأنه لا سبيل لمعرفة هذا الإذن عن طريق العقل؟!!

خلاصة الفصل السادس

* تقوم العلاقة بين العقل والخطاب الديني على ثلاثة مستويات مترابطة من التأسيس العقلي. فالبدائية تنطلق من التأسيس القبلي للنظر، بوصفه الأرضية المعرفية التي تسبق أي بحث ديني، ثم يأتي تأسيس الخطاب من الخارج لإثبات صدق الدعوى الدينية، وأخيراً تأسيسه من الداخل لفهم معانيه واستنباط دلالاته. ورغم اختلاف وظيفة المرحلتين الأخيرتين؛ فأحدهما تتجه إلى إثبات الدين، بينما تتجه الأخرى إلى تفسيره وفهمه، إلا أنهما تشتركان في سمة جوهرية واحدة، هي الحضور الفاعل للعقل بوصفه مشرعاً وموجهاً للفهم، بما يجعله في حالة تفاعل - وأحياناً منافسة - مع سلطة الخطاب الديني نفسه. ومن هنا تتشكل إحدى أهم الإشكاليات في تاريخ الفكر الديني: حدود دور العقل بين إثبات الخطاب وتأويله.

* في مستوى التأسيس الخارجي، تتجلى مركزية العقل في بناء المسألة الدينية، خصوصاً في البرهنة على وجود الله ووحدانيته. فقد صاغت الدائرة العقلية أدلة تقوم على مفاهيم الجوهر والعرض والحدوث، أبرزها دليل الحدوث الذي يربط تغيير الأعراض بحدوث العالم واقتضاه إلى محدث. غير أن هذا البناء لم يسلم من النقد، إذ واجه تفكيراً فلسفياً، خصوصاً عند ابن رشد الذي شكك في مقدماته المتعلقة بالجوهر الفرد، وحدوث الأعراض، واستحالة التسلسل، مبرزاً هشاشة الانتقال من الملاحظة إلى الإطلاق الميتافيزيقي.

* مع ذلك لم يُغلق باب الاستدلال العقلي، بل أعيد تأسيسه على نحو أكثر انفتاحاً عبر الانتقال من البرهان الصارم إلى الحجاج الاحتمالي والواقعي. فالنظام الكوني، بما يحمله من انتظام وتعقيد، لا يبدو قابلاً للتفسير بالمصادفة العمياء، بل يرجح فرضية العقل المنظم. وهنا يتحول الاستدلال من يقين صوري إلى ترجيح تراكمي، تتعاضد فيه القرائن بدل أن تقوم فيه الحجة على مقدمة واحدة حاسمة.

* وينسحب هذا النمط على مسألة التوحيد، حيث يُستحضر دليل التمانع لإثبات وحدة الإله عبر استحالة اجتماع إرادتين متضادتين. غير أن هذا الدليل بدوره واجه اعتراضات افتراضية، تتعلق بإمكان الاتفاق بين الإلهين أو استقلال الأفعال، مما

يكشف أن البناء العقلي للتوحيد لا يخلو من توترات داخلية. ومع ذلك يُعاد ترجيح الوحدة عبر مبدأ البساطة والتفسير الأدنى فرضاً، بحيث يغدو الإله الواحد هو التفسير الأكثر اتساقاً مع انتظام العالم.

* أما داخل منطق الحق الذاتي، فإن العقل يتخذ موقع المؤسس الشرطي للخطاب الديني، إذ لا يمكن تصديق الوحي إلا بعد إثبات صفات إلهية سابقة كالعلم والعدل والصدق، بما يجعل الحسن والقبح العقليين قاعدة تأسيسية للدين نفسه. ويبلغ هذا المنطق ذروته في نظرية اللطف ووجوب البعثة، حيث تُفهم النبوة باعتبارها ضرورة عقلية تهدف إلى إتمام ما يعجز عنه العقل في التفصيل. غير أن هذا التصور يواجه إشكالات عميقة، أبرزها تعميم اللطف إلى حد يقتضي استمرار النبوة أو تعددها، إضافة إلى أنه من المتعذر الجزم بما يجب على الله فعله، ما دام العقل البشري عاجزاً عن الإحاطة بجميع وجوه الحكمة والمصلحة الكامنة في الخلق والتدبير الإلهي.

* في المقابل، قدّم منطق حق الملكية تصوراً مختلفاً جذرياً، إذ منع الوجوب العقلي لصالح الإرادة الإلهية المطلقة، وجعل تأسيس الدين قائماً على قضايا وجودية لا معيارية، حيث غدت نظرية الكلام الإلهي هي المركز المؤسس، وذلك بافتراض صدق الكلام الإلهي ذاتياً. غير أن هذا التحول لا يحل الإشكال، بل يعيد إنتاجه في صورة جديدة، إذ يظل السؤال قائماً حول إمكان استخدام العقل النظري نفسه قبل ثبوت الدين، وحول إمكانية نفي الكذب عن الإله دون الوقوع في الدور. كما تبرز إشكالية أخرى تتعلق بالمعجزة، إذ إن نفي السببية أو تحويلها إلى عادة إلهية دائمة يُفرغ مفهوم المعجزة من معناها كخرق للنظام، ويجعلها مجرد نمط آخر من الفعل الإلهي لا يمتاز عن غيره.

* وفي مستوى التأسيس الداخلي، ينتقل العقل من مقام الإثبات إلى مقام الفهم والتأويل، حيث يغدو المرجع الأعلى في تفسير النصوص الدينية. فالنص لا يُقرأ بذاته، بل عبر منظومة عقلية مسبقة تحدد المقبول والمردود، وتعيد توجيه المعنى عبر التأويل أو التقييد أو الرفض. وهكذا يتحول الخطاب الديني من مصدر مستقل إلى مادة خاضعة لسلطة العقل، سواء النظري منه أو العملي. هذا على الرغم من أن التأويل الممارس ضمن الدائرة العقلية لا يهدف غالباً إلى إثبات معنى بديل بقدر ما يهدف إلى نفي ظاهر النص أو تحييده، وترك المجال مفتوحاً لتعدد احتمالات

غير حاسمة.

* وفقاً لمنطق الحق الذاتي، يقوم التأويل على وظيفة أساسية هي سدّ الفجوة بين ظاهر النص وقبليات العقل، بحيث يُعاد إنتاج المعنى بما ينسجم مع تصور مسبق عن التنزيه والعدل والحكمة. ويترتب على هذا أن العقل يصبح في موقع الحاكم الضمني على النص، إذ لا يُقبل ظاهر النص إلا إذا انسجم مع مبادئ عقلية سابقة، وإلا جرى تحويله إلى مجاز أو تمثيل أو تخييل. فهذا المنطق يعيد تأويل النصوص بما يخدم انسجامها مع بعض الافتراضات الميتافيزيقية والقواعد الأخلاقية، أهمها العدل والحكمة ونفي التشبيه والنقص عن الذات الإلهية.

* إن التأويل وفق منطق الحق الذاتي يظهر بوضوح في ربط التنزيه الإلهي؛ ليس فقط بنفي الجسمية، بل أيضاً بنفي الصفات التي توحى بسمات إنسانية من غضب أو رضا أو حب أو بغض بمعانيها الانفعالية. فمن أبرز الأمثلة: تأويل الشيخ المفيد لصفة السمع والبصر بمعنى العلم بالمسموعات والمبصرات، وتأويل الشيخ الطوسي لمحبة الله بمعنى الإرادة فقط، بحيث يُنزع عنها أي دلالة انفعالية أو وجدانية. كما جرى تأويل آيات الرؤية الإلهية عند القيامة بأنها تعني انتظار الثواب الإلهي أو رؤية النعيم، مع فتح المجال لتعدد المعاني دون الالتزام بظاهر النص. وامتد التأويل عند الزمخشري إلى آيات الكرسي والأمانة وخشوع الجبل، حيث اعتُبرت كلها مجازات وتمثيلات تخيلية تهدف إلى تصوير العظمة الإلهية أو توبيخ الإنسان، لا إلى تقرير وقائع حرفية. كذلك فُسّر استواء الله على العرش والميثاق ومخاطبة السماء والأرض بوصفها صيغاً تمثيلية أو تصويرية، هدفها إبراز أثر القدرة الإلهية في الخلق.

* كما تكشف الممارسة التأويلية لدى منطق الحق الذاتي في القضايا المعيارية، خصوصاً في قضايا الهداية والإضلال، عن محاولة دائمة لتفادي الإلزام الظاهري للنصوص بما قد يفيد الجبر. فتم إعادة تفسير الأفعال الإلهية باعتبارها ثواباً أو عقاباً أو تركاً للألطاف، بدل أن تكون إحداثاً مباشراً للفعل في الإنسان. غير أن هذا التأويل لا يخلو من توتر مع المعطيات النصية التي تشير إلى وجود نوع من الإلجاء أو السنن التكوينية التي تضبط الفعل الإنساني.

* أما وفقاً لمنطق حق الملكية، فإن التأويل يأخذ منحى مختلفاً: فهو يقرّ

بمرجعية النص في التكليف، لكنه يمنح العقل سلطة واسعة في تفسير ما عدا ذلك، ما يخلق ازدواجية في الموقف المعرفي. وتظهر هذه الازدواجية في التناقض بين التسليم بظاهر الخطاب في مجال التشريع، وبين إعادة تأويله في القضايا الوجودية بما يتوافق مع العقل النظري. فقد ظهر تطور داخل المدرسة الأشعرية نفسها: من مرحلة متقدمة تميل إلى إبقاء الصفات على ظاهرها مع التنزيه، إلى مرحلة متأخرة توسعت في التأويل ونفي الجهة والجسمية. فعند المتقدمين كالأشعري والباقلاني، نجد تثبيتاً للصفات مع نفي الكيفية، وإبقاءً للعبارات القرآنية على ظاهرها مع تحييد دلالتها الجسمية. بينما عند المتأخرين كالجويني وابن فورك والرازي، يتسع التأويل ليشمل الاستواء والجهة والأحاديث المتعلقة بالرؤية والنزول واليد والوجه وغيرها، بما لا يختلف عن تأويلات منطق الحق الذاتي.

* وفقاً للتطور الذي حصل داخل المدرسة الأشعرية، أصبح الخطاب الديني متأرجحاً بين كونه بياناً واضحاً يفهم مباشرة كما في المجال المعياري، وكونه نصاً يحتاج إلى تأويل عقلي دائم كما في المجال الوجودي. فالتعامل مع الخطاب يتسم بالازدواج: جزء يُؤخذ على ظاهره في التشريع، وجزء يُعاد تشكيله تأويلياً في الوجود، دون معيار حاسم يضبط هذا التمييز. فثمة إشكالية مركزية: كيف يمكن الجمع بين الاعتقاد ببيانية الخطاب في المجال المعياري، وبين الحاجة المستمرة إلى تأويله في المجال الوجودي؟

الفصل السابع

صراع العقل مع العقل

تمهيد

عرفنا أن التأسيس القبلي للنظر العقلي لم يتخذ منظومة مشتركة ولا قاعدة متحدة. فقد كان هناك عدد من الاعتبارات جعلت من هذا التأسيس يتعدد بتعدددها، بل ويتناقض بتناقضها. ففي الغالب كان العقل منقسماً إلى إتجاهين متضادين تولد عنهما الصراع والنزاع، وهو ما نطلق عليه (صراع العقل مع العقل)، تمييزاً له عن صراع آخر جرى بين العقل والبيان. فقد واجه العقل نوعين من الصراع ضمن النظام المعياري، أحدهما ذاتي لا يتعدى حقل الاعتبارات العقلية، والآخر عارض لأنه خارج عن هذه الاعتبارات، وبالتحديد أنه واجه صراعاً مع الدائرة البيانية التي أنكرت عليه ممارساته المعرفية. وإذا كان الصراع الأول جرى حول تأسيس النظر مما ترتب عليه حالات النزاع الأخرى الخاصة بقضايا الانتاج المعرفي وفهم الخطاب (الديني)، فإن الصراع الثاني جرى حول هذا الفهم قبل أي اعتبار آخر، أي أنه صراع فهم لا تأسيس.

ومن جهتنا سنخصص لهذين الصراعين فصلين تامين، فسنبدأ بالأول ضمن الفصل الحالي، ثم نعقبه الحديث عن الصراع الآخر خلال الفصل التالي، وذلك كالآتي..

إشكالية العقل والقيم

لقد تولدت عملية الصراع الذاتي للعقل المعياري بفعل النشاط العقلي المضاد، فالعقل انتج ما هو ضد له؛ استناداً إلى اعتبارات التأسيس القبلي للنظر، إذ كنا نعلم بأن الأشاعرة خرجت من رحم المعتزلة كرد فعل عليها، وأن كلا منهما يحمل مشروعا للتأسيس القبلي، وأن الصراع بينهما بدأ منذ لحظات المخاض التي اسفرت

عن انفصال العقل الجديد عن القديم. فقد حسمت آخر محاورات الأشعري مع استاذة أبي علي الجبائي - حول المؤمن والكافر والصبي - الموقف بينهما، وعملت على بلورة روح التفكير لكلا العقليين، مثلما حددت نوع التناقض الذي أصاب العقل المعياري بمجمله. إذ بدأ الأشعري حياته العلمية بتبني الفكر الاعتزالي، واستمر على هذا النحو سنين طويلة، حتى جاء اليوم الذي نفذ يده من ذلك الفكر ليؤسس قبالة فكر آخر مضاداً، رغم أنه وقف على نفس الخشبة التي وقف عليها الأول، وأعني بذلك أنه جعل اعتباراته الأساسية قائمة على العقل. فالإعتبارات العقلية بين الطرفين مختلفة، إذ كانت مع المعتزلة داخلة ضمن ما أطلقنا عليه الحق الذاتي، لكنها تحولت مع الأشعري إلى اعتبارات حق الملكية. وبالتالي فالخلاف بينهما هو خلاف «اعتبارات» ضمن الدائرة العقلية نفسها.

ومع أن الأشعري حمل بعض الاعتقادات التي كانت متبناة من قبل السلف، ومن أبرزها مسألة قدم كلام الله وصفات اليمين والعينين والوجه وما إليها، كذلك الصفات الإلهية السبع التي قال بها أبو حنيفة، بل وحتى نظرية الكسب التي اعتقد البعض أنها ترجع في الأساس إلى هذا الإمام الفقيه¹. لكن جميع هذه الاعتقادات جاءت - مع الأشعري - ضمن سياق خاص من التنظير القائم على الاعتبارات العقلية. وهي ذات الاعتبارات التي وضعت حدوداً للممارسة العقلية لدى العديد من القضايا، وعلى رأسها تلك المتعلقة بالحسن والقبح وما يترتب عليها من مسائل فرعية، خلافاً لما لدى المعتزلة من تنظير أفضى إلى نفي مثل هذه الحدود والقيود. فالسؤال ما زال قائماً حول ما يرد في الخطاب الديني من مدح وذم وثواب وعقاب: هل كان ذلك لحسن الأفعال وقبحها، سواء في ذاتها أو صفاتها أو اعتباراتها؟ أم أن اعتبارات الحسن والقبح جاءت بسبب مدح الخطاب وذمه، فكل شيء مدحه الخطاب فهو حسن، وكل شيء ذمه فهو قبيح؟ وبالتالي فأى رأي من هذين الرأيين هو الراجح والصحيح؟

واضح أن الاختلاف حول الاعتبارات العقلية قد جعل من علاقة المنطقيين السابقين بالخطاب علاقة مختلفة. فلو عوّنا على اعتبارات حق الملكية لكانت مسألة الحسن والقبح غير خاضعة للتقدير العقلي، بل تخضع للخطاب الديني، بإعتباره

¹ علماً بأن هناك أخباراً متضاربة حول موقف أبي حنيفة من الكلام الإلهي، ففي بعضها أنه يعتبره ازلياً، وفي البعض الآخر أنه مخلوق (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص262-267).

الناطق الوحيد باسم المالك الحقيقي. مما يعني أنه لا مجال للأخذ بالتشريع العقلي في قضايا الحقوق والواجبات، وذلك على عكس ما عليه اعتبارات الحق الذاتي والذي يجعل دائرة هذا التشريع مفتوحة بلا حدود.

ولدى الغزالي تمييز واضح للنتائج المتضادة المترتبة على المنطقيين السابقين، فمن ذلك ما صرح به: «قول المعتزلة إن الإنسان خالق لأفعاله؛ لأن الله لو خلقها ثم نسبها إليه، ولأنه لو فعلها مع أنه لم يفعلها، وعذبه عليها مع أنه لم يوجد لها، لكان ظالماً له، والظلم نقصان، وكيف يصح أن يفعل شيئاً ثم يلوم غيره عليه، ويقول له كيف فعلته ولم فعلته؟ وأهل السنة يقولون وجدنا كمال الإله في التقرد ونفي العيب والنقصان، وليس تعذيب الرب على ما خلقه بظلم، بدليل تعذيب البهائم والمجانين والأطفال، لأنه يتصرف في ملكه كيف يشاء، لا يسأل عما يفعل، والقول بالتحسين والتقبيح باطل، فرأوا أن يكون هو الخالق لأفعال العباد، ورأوا تعذيبهم على ما لا يخلقون جائزاً من أفعاله غير قبيح». كذلك: «إيجاب المعتزلة على الله أن يثيب الطائعين كي لا يظلمهم، والظلم نقصان. وقول الأشعري ليس ذلك بظلم، إذ لا يجب عليه حق لغيره، إذ لو وجب عليه حق غيره لكان في قيده، والتقيد بالأغيار نقصان». كذلك: «قول المعتزلة إن الله تعالى يريد الطاعات وإن لم تقع، لأن إرادتها كمال، ويكره المعاصي وإن وقعت، لأن إرادتها نقصان. وقول الأشعري لو أراد ما لا يقع لكان ذلك نقصاً في إرادته لكالها عن النفوذ فيما تعلقت به، ولو كره المعاصي مع وقوعها لكان ذلك كلالاً في كراهته، وذلك نقصان». أيضاً: «إيجاب المعتزلي على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده لما في تركه من النقصان. وقول الأشعري لا يلزمه ذلك لأن الإلزام نقصان، وكمال الإله أن لا يكون في قيد المتألهين»¹.

وفهم من التناقضات العقلية السابقة التي أدلى بها الغزالي، أن اعتبارات الكمال تارة تتجلى في مسألة القيم الأخلاقية تبعاً لمنطق الحق الذاتي، وأخرى تتمثل في التفرد والسلطنة والملكية المطلقة، ومن ثم المشيئة والإرادة التي لا تحدّها حدود ولا تقيدّها قيود، حتى وإن لم تتوافق مع القيم الأخلاقية كما يراها الناس، طبقاً لمنطق حق الملكية. إذ يتمثل النقص بحسب الاعتبارات الأولى بدواعي القيم الأخلاقية، في

¹ روضة الطالبين، ص 155-156.

حين يتمثل بحسب الاعتبار الثانية بالقيود التي تكبل إرادة المالك الحقيقي وتحدد من فرادته وسلطته وفعله المطلق.

إذاً، هناك صراع حول التأسيس القبلي للنظر ضمن الدائرة العقلية، أو بين البداهتين الأوليتين للحق الذاتي وحق الملكية. والسؤال هو: كيف يمكن التأكد من مصداقية أيٍّ من هاتين البداهتين المتضادتين؟

لنعد إلى العقل، بغض النظر عن الاعتبار الأخرى، ومنها الاعتبار الدينية، ونتساءل: هل هناك ما يمكن التوصل إليه من صدق أحد هذين التصورين؟ فهل بمقدور العقل تشخيص طبيعة الحق فيدرك ما إذا كان يتوقف على قيد خارجي، كشرط الملكية، أو أن له اعتباراته الذاتية الصرفة من غير قيد أو شرط؟

وبعبارة أخرى، هل الحق هو ما يحدد سلطة الملكية، أم الملكية هي ما تحدد سلطة الحق؟ فمن يحكم مَنْ؟ سلطة الحق في ذاته أم الملكية؟

دعنا نفترض أن العلاقة بين المالك المطلق والعبد المملوك هي علاقة تقبل الحكم من طرف آخر هو العقل. فطالما أن أصحاب البداهتين ارتكوا إلى العقل لتحديد كل منهما بداهته كما رآها؛ فهذا يعني أن العقل مدرك لطبيعة ما عليه الحق، وأن العلاقة بين المالك والمملوك هي علاقة محكومة به ككاشف، سواء قُدِّر الأمر بنحو اعتبار الملكية، أو باعتبار الحق الذاتي.

والسؤال هو: كيف يتاح لنا التأكد عقلاً من صدق إحدى المقالتين وكذب الأخرى؟

بادئ ذي بدء، لا بد من التذكير بأننا أمام مسألة قيمية معيارية، ولسنا بصدد حقيقة موضوعية خارجية. ففي الموضوعات الخارجية نستخدم أدوات الحس والتجربة والخبرة للكشف عن الحقائق. فمثلاً إن القضية التي تقول بأن المطر سيهطل غداً هي قضية تقبل الفحص والاختبار، فعلى الأقل يمكن الانتظار إلى يوم غد لتتأكد إن كان المطر سيهطل أم لا؟

وعلى هذه الشاكلة لو ادعى شخص بأن هناك حياة في كوكب المريخ من منظومتنا الشمسية؛ فإن هذا الإدعاء قابل للتحقيق والفحص الخارجي ليُعرف من خلال البحث إن كان صادقاً أو كاذباً.

في حين أننا في القضايا القيمية لا نواجه حقائق خارجية مادية أو طبيعية، فليس هناك شيء نطلق عليه (حق، حسن، عدل.. الخ) ليتمكن فحصه والكشف عن مضامينه إن كان محكوماً بقضايا أخرى مثل الملكية أو عارياً عنها؟

وفي الدراسات الغربية للقيم ظهرت مذاهب متعددة حول علاقتها بالواقع. فقد اعتبرت بعض المذاهب زائفة غير قابلة للتحليل، لأنها لا تُخبر بشيء جديد في الواقع، وبالتالي فهي تعود إلى القضايا التي لا معنى لها؛ كما صرح بذلك الاستاذ آير من الوضعية المنطقية، مبرراً ذلك بأنها لا تعدو أن توضح المشاعر البشرية دون أن يكون لها قابلية على التحقيق أو الإثبات والنفي، وعليه لا توصف بالصدق والكذب.

فمثلاً إذا قلتُ: (لقد فعلت خطأ في سركتك النقود) فإنني لم أقرر شيئاً أكثر من القول بأنك سرقت النقود. وعندما أعمم القول بعبارة (إن سرقة النقود خطأ) فإنني أنتج جملة لا تحمل معنى حقيقياً، لأنها لا تتضمن الصدق والكذب، بل هي مثل كتابتي لعبارة (سرقة النقود)¹.

وذهب المفكر الاسترالي جون ليزي ماكي إلى ذات النتيجة من إنكار وجود مبدأ للتحقيق وإثبات القضايا القيمية، باعتبار أن هذه القضايا تفتقر إلى المعنى الوصفي، لكنه لا يعتبرها بلا معنى، بل يراها كاذبة أو غير موضوعية².

وقد طرح جون ماكي بهذا الصدد عدداً من المشكلات التي تبين كذب القضايا القيمية أو عدم موضوعيتها، أهمها إعتباره أنه لو كان لهذه القضايا صفة موضوعية لكان من الممكن إيجاد ما يوصلها بالحقائق الطبيعية ذات الوجود الخارجي³.

كذلك إعتراض الاستاذ هير على موضوعية الأحكام القيمية، فاعتبر أنه لو افترضنا عالمين أحدهما يمتلك قيماً موضوعية دون الآخر، فإن الناس في الحالتين

¹ Ayer, A. J. Critique of Ethics and Theology, (1988), in Essays on Moral Realism, ed. Sayre-McCord G. Cornell University Press, London. 30-32.

² Makie J. L. The subjectivity of Values, in Essays on Moral Realism. p. 112.

³ Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism. p. 13.

سيتعاملون مع الأشياء نفسها بلا فرق، سوى أن الفرق في ذلك يعود إلى الناحية الذاتية للناس فحسب¹.

كما اعتبر الفيلسوف الأمريكي جلوبرت هارمان بأن هناك حاجة لصنع الفرضيات حول الحقائق الفيزيائية لتفسيرها، لكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالحقائق القيمية، فهي لا تحتاج إلى مثل هذه الفرضيات بإستثناء ما يخص الأمور النفسية للشخص الذي يتعاطى مع مثل هذه الحقائق، كما أن الأخيرة لا تعد جزءاً من مراتب الطبيعة لتقام عليها المعرفة العلمية².

وكذا ميّز جلوبرت هارمان بين المبادئ العلمية والمبادئ القيمية، فذهب إلى أن المبادئ العلمية تركز، في جانب مهم من قبولها وتفسيرها، على معيار الرصد والملاحظة (observation)، إذ تؤدي الملاحظات التجريبية دوراً أساسياً في ترجيح النظريات أو تأييدها. أما المبادئ الأخلاقية فالأمر فيها مختلف، إذ لا تعدّ الملاحظة عنصراً من عناصر تفسير النظريات الأخلاقية أو تبرير قبولها، لأنها لا تقوم على العلاقة نفسها التي تربط النظرية العلمية بالوقائع المرصودة³.

وفي قبال ذلك، اعتبر البعض أن معيار الحدس في المبادئ القيمية يلعب نفس الدور الذي تلعبه الملاحظة في العلم الطبيعي⁴. بل أكثر من هذا، ذهب الباحث ريتشارد بويد إلى أن للقيم حقائق موضوعية، وأن الملاحظة فيها تؤدي الدور نفسه الذي تلعبه في العلم، معتبراً أن القيم - كالحسن مثلاً - هي خاصية (property) تشابه تماماً سائر الخاصيات التي يبحثها علماء النفس والتاريخ والإجتماع⁵. وهو ما يعني أن معرفتنا بها يمكن أن تخضع لنفس مناهج التقدّم والنقد العلمي التي تُعتمد في العلوم التجريبية.

وبحسب تقدير بعض الباحثين، فإن في الغرب تيارين قائلين بموضوعية القيم، أحدهما يماثل في الموضوعية بين خواص القيمة للحسن والقبح من جهة، وخواص الطبيعة للأشياء الفيزيائية من جهة ثانية، مع أنه لا توجد إشارة تدل على الوجود

¹ Makie J. L, p. 99-100.

² Sturgeon, N. L. Moral Explanations, in Essays on Moral Realism. p. 233.

³ Harman, G. Ethics and Observation, in Essays on Moral Realism. p.123.

⁴ Boyd, R. N. How to be a Moral Realist, in: Essays on Moral Realism. p.184-5.

⁵ Boyd, R. N, p. 206.

الخارجي للقيم خلافاً للحال مع الواقع الفيزيائي. أما التيار الآخر فيكتفي بموضوعية القيم من حيث أنها غير قابلة للتحليل، كالذي يقوله الاستاذان مور وروس¹.

وحقيقة الأمر أنه لا يوجد في الواقع الموضوعي الطبيعي ما يمكن أن نطلق عليه «قيماً» بالمعنى الذي يجعلها موضوعاً للرصد الحسي أو للاكتشاف عبر الآثار الخارجية المباشرة. فعالم القيم يختلف عن عالم الواقع والوجود، وإن كانت بينهما صلة وثيقة وتلازم لا يمكن إنكاره. ذلك أن القيم لا تُدرك بوصفها أشياء قائمة في الحس الخارجي كالأجسام والظواهر الطبيعية، بل تتعلق بطريقة تقييم الأفعال والدوافع والحكم عليها.

ومن ثم لا يمكن الحديث عن القيم بمعزل عن وجود موضوعات تتعلق بها، في حين يمكن الحديث عن الوقائع والأشياء من حيث وجودها الطبيعي دون استحضار أي حكم قيمي بشأنها. ولهذا كان عالم الوجود أوسع نطاقاً من عالم القيم، بينما يظل عالم القيم معتمداً في حضوره على عالم الواقع والوجود ومتعلقاً به ضمن شروط محددة، دون أن يكون جزءاً مادياً منه أو قابلاً للاختزال إليه.

وعلى نحو التحديد، عندما نتحدث عن القيم الأخلاقية فإننا لا نتحدث عنها من حيث صلتها بالمادة الخارجية الجامدة، ولا بعلاقتها بالحياة النباتية والحيوانية، بل ولا بارتباطها بالحياة العاقلة؛ ما لم تمتلك القدرة والإرادة والإختيار والقصدية. وبالتالي فإن تحقق القيم لا يكون إلا بارتباطها بالشرط الأخير دون غيره، وهو شرط يتضمن وجود الحياة العاقلة.

فمثلاً لا يمكن الحديث عن القيم عندما يتعلق الأمر بشيء خارجي كالنار. فلا يقال للنار أن فعلها حسن أو قبيح، أو أن فعلها يمتلك حقاً أو يفتقر إليه. وكذا لا يقال للحيوان مثل هذه النعوت، بل ولا يقال للعقل المدرك فاقد القدرة والإرادة إن فعله حسن أو قبيح. إنما يقال ذلك للعقل الذي يمتلك القدرة والإرادة، حيث يُنعت فعله بالحسن والقبح، أو الحق والباطل.

¹ Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism. p. 21 .

فالقيم قائمة - إذاً - على شرط الإرادة المدركة، وبالتالي لو كانت أفعالنا جبرية لما صدق عليها هذه الأحكام. كذلك لو لم تكن لله القدرة على أن يفعل غير ما فعله في خلقه - رغم سعة علمه وعظمته- لما صدق عليه هو الآخر تلك الأحكام، بل لكان فعله كفعل النار التي ليس بوسعها فعل شيء غير الحرق، كما يراه النظام الوجودي.

القيم والضرورة العقلية

لكن مع هذا تظل مشكلتنا الأساسية متعلقة بطبيعة الأحكام التي تصدر عن هذه القيم. فهل هي أحكام عقلية من سنخ الأحكام المرتبطة بالموضوعات المنطقية أو الوقائع الخارجية، أم أنها تنتمي إلى نمط معرفي مختلف؟

ذلك أن المعرفة العقلية ليست على نسق واحد، بل يمكن التمييز فيها بين أقسام متعددة، منها ما هو ذهني صرف، ومنها ما يتصل بالواقع الخارجي، وذلك على النحو الآتي¹:

1- المعرفة الذهنية البحتة، كقضية مبدأ عدم التناقض، أو أن الواحد المضاف إلى مثله يساوي اثنين. وهذه القضايا تستمد يقينها من العلاقات المنطقية الكامنة في الذهن ذاته، ولا تتوقف على تحقق موضوعاتها في الواقع الخارجي، خاصة عندما تكون مقدماتها افتراضية أو تجريدية.

2- المعرفة الإخبارية الضرورية، مثل مبدأ السببية العامة القائل بأن لكل حادثة سبباً يفسر وجودها، وأنه يستحيل أن توجد حادثة بلا سبب، أو أن الشيء الواحد لا يمكن أن يوجد في أكثر من مكان في الوقت نفسه، كما لا يمكن لشيئين أن يشغلا المكان نفسه في اللحظة ذاتها.

وتتميز هذه القضايا بكونها ضرورية من الناحية العقلية، بمعنى أن العقل يجد نفسه ملزماً بالإدعان لها. غير أن ضرورتها ليست من جنس الضرورة المنطقية التي تتصف بها قضايا القسم الأول، إذ إن إنكارها لا يوقع في تناقض منطقي كما

¹ للتوسعة يمكن مراجعة: الإستقراء والمنطق الذاتي.

هو الحال مع مبدأ عدم التناقض. وكل ما في الأمر أن العقل يستبعد استبعاداً تاماً العثر على شاهد يكذبها، لما تتمتع به من رسوخ عميق في بنية الإدراك العقلي وتجربة الفهم الإنساني للواقع.

ومن ثم يمكن وصف هذه القضايا بأنها تتمتع بـ«ضرورة وجدانية إبستمولوجية»، لا بضرورة منطقية خالصة. فهي قابلة - من حيث المبدأ - لأن تكون موضوعاً للبحث والمساءلة، لكنها تمتلك من القوة والرسوخ ما يجعل دحضها متعذراً عملياً. كما أنها تتمتع بقدرة على التحدي من دون أن تكون قابلة للإبطال، ولذلك يصح وصفها بأنها غير قابلة للتكذيب¹.

وبالتالي فإن الفارق بين هذه المجموعة والمجموعة الأولى يتمثل في أن الضرورة في القضايا المنطقية هي ضرورة صورية لا تقبل التحدي أصلاً، بينما الضرورة في القضايا الإخبارية هي ضرورة وجدانية واقعية، تتحدى إمكان التكذيب من غير أن تنطوي على استحالة منطقية بالمعنى الدقيق.

3- المعرفة الإحصائية، وتتصف بأن إخبارها عن الواقع الموضوعي لا يطابق غالباً ما عليه الواقع، خلافاً للمعرفة الإخبارية الضرورية التي تشترط مطابقة الواقع حتماً. فمثلاً إن قيمة احتمال ظهور وجه الصورة لرمية واحدة لنقد متماثل الوجهين تساوي (2\1)، وهي قضية ضرورية لا شك فيها، لكن يتفرع عنها بعض القضايا والنتائج المفارقة حسب القياس المنطقي كالتالي:

إن قيمة احتمال ظهور وجه الصورة لكل نقد منتظم تساوي (2\1) بالضرورة، وحيث أن هذه قطعة نقد منتظمة، لذا فقيمة احتمال ظهور الصورة فيها تساوي (2\1) بالضرورة أيضاً، طالما كنا متأكدين من انتظام القطعة. وبالتالي فقد استنتجنا

¹ قد يعترض البعض على هذا الكلام لعدم اطلاعنا التام على الغيب، فحتى لو لم تظهر لنا مضامين هذه القضايا، مثل عدم ظهور الأسباب بالنسبة إلى قضية السببية العامة، فإن عقولنا تفترض وجودها، وهذا الأمر يجعل منها غير قابلة للتحدي ولا للفحص العلمي. وأكبر شاهد على ذلك حركة الإلكترون العشوائية في العالم الجسيمي. إذ قد يقال أن لهذه الظاهرة أسبابها المجهولة، مع أنه يقال أيضاً أن هذه الحركة تجري من غير أسباب. وهكذا يمكن أن يُكرر هذا القول مع أي ظاهرة لم تتكشف لنا أسبابها. لكن يجاب على ذلك أن بعملية الفحص الإحصائي يتوضح أكثر فأكثر بأن للظواهر أسباباً حتى ولو لم نعرفها بالضبط والدقة، وأن ذلك يُضعف من احتمال عدم خضوع الظواهر (المعادنة) - وهي قليلة بطبيعة الحال - لهذا النظام باضطراد. أما العكس فهو وإن لم يدل على خرق السببية وامكان وقوع الحوادث من غير سبب مطلقاً، إلا أنه يبرر اعتبار هذا المبدأ عديم الفائدة والجدوى في الكشف المعرفي والعلمي. وهذا هو المقصود بالتحدي.

الجانب العقلي للقضية الجزئية. لكننا حين نرمي هذه القطعة النقدية عدداً من المرات، ولنفترض عشر مرات، فسوف نلاحظ أن نتائج ظهور وجه الصورة لا يؤدي بالضرورة إلى القيمة الاحتمالية النصفية كما تقررهما المعرفة القبلية، فقد تكون أكثر أو أقل من ذلك، بل الغالب أنها لا تكون نصفاً، لأسباب ذكرناها في بعض من دراساتنا المستقلة¹.

هذا هو حال القضية الواقعية في الحسابات الاحتمالية، إلا أنه لا يغير شيئاً من ضرورة الحكم العقلي السابق. فالقضية المنطقية في المبادئ الاحتمالية ضرورية، خلافاً للقضية الواقعية المستندة إليها.

والسبب في هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة القضايا الاحتمالية ذاتها، حيث تقتضي أن تكون القضايا الواقعية فيها غير محتمة، كما تقتضي أن تكون قضاياها المنطقية ذات صبغة ضرورية.

4- المعرفة الحضورية الوجودية، وتتمثل في معرفتنا بأنفسنا معرفة مباشرة من غير حاجة إلى دليل أو استدلال. لذلك فهي لا تقبل الكوجيتو الديكارتي بصيغته الاستدلالية القائلة: «أنا أفكر، فإذا أنا موجود». ذلك أن وجود الذات حاضر لدى الوعي حضوراً مباشراً سابقاً على كل استدلال، بل هو الشرط الذي يقوم عليه أي استدلال ممكن. رغم أن كتابات الفيلسوف رينيه ديكارت ممثلة في التعبير عن تجربة ذاته المدركة واسترسالاته الطبيعية من دون حاجة للحجاج المنطقي، كما يلاحظ مثلاً في كتابه الموسوم (تأملات)²، حيث أظهر بأن الكوجيتو هو مبدأ بديهي تام الواضح وليس استدلالاً منطقياً، لذلك ردّ على ناقدته الفيلسوف الفرنسي بيير جاسندي Pierre Gassendi بهذا الخصوص³.

5- المعرفة الإخبارية الوجدانية، كالايمان بالواقع الإجمالي للعالم الخارجي. فهذه المعرفة ليست من الضرورات العقلية بالمعنى المتقدم، كما أنها لا تستمد من استدلال برهاني قاطع، بل تقوم على وجدان معرفي مباشر وثقة أولية بالواقع. ومن

¹ الإستقراء والمنطق الذاتي، ص 310-313 و 450.

² رينيه ديكارت: تأملات، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988م.

³ تناولنا تفاصيل هذا الموضوع في كتاب: الطاهية: مفارقات وتقلبات، دار العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2026م. كذلك: التداولية الطاهية (قراءة في النسق التداولي لمشروع طه عبد الرحمن)، تم نشره في موقع فلسفة

العلم والفهم بتاريخ: 2024-11-23. انظر: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2771>

ثم فهي من المعارف الوجدانية الصرفة التي تشكل شرطاً أساساً لمعظم معارفنا الأخرى¹.

6- المعرفة القيمية، كإدراك الحسن والقبح، فهي عند الفلاسفة القدماء من المشهورات التي يتداولها العقلاء ويقرّون بها. أما لدى أصحاب منطق الحق الذاتي، فهي من العلوم الضرورية التي تتفرع عنها الأحكام المعيارية المختلفة، وتُعد أساساً لما يبنى عليها من حقوق وواجبات وتكاليف. ولذلك لا تُعامل لديهم بوصفها مجرد قضايا مشهورة أو اعتبارية، بل بوصفها معارف عقلية أولية يتوقف عليها بناء النظام المعياري بأسره².

لكن البعض خلط بين الاتجاهين المشار إليهما ونقل لنا المفهوم الذي تبناه أصحاب منطق الحق الذاتي (العقلية) ودافع عنه دفاعاً تاماً، في الوقت الذي رآه بعين الفلاسفة واستشهد عليه ببعض عباراتهم، كالذي نقله عن ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) وما وافقه عليه شارحه نصير الدين الطوسي. لذا اتصفت عباراته بالتهافت وعدم الاتساق أحياناً.

فالشيخ محمد رضا المظفر عرّفنا بالمشهورات بأنها قضايا لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الإعراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، حيث لا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، فلو خلى الإنسان وعقله المجرد فسوف لا يحصل له حكم بها، ولا يقضي عقله فيها بشيء كما يقول ابن سينا. وليس الأمر كذلك مع قضايا الضرورات الأولية كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء، إذ لو خلى الإنسان وعقله فإنه لا يتردد في صدقها، إذ يكفي تصور طرفي هذه القضية لقبولها من دون شك.

لذا فالمعتبر في مثل هذه القضايا الأولية للعقل النظري هو أنها مطابقة لما عليه الواقع. أما المعتبر في المشهورات فهو أنها مقبولة لتطابق الآراء عليها، حيث لا واقع لها غير ذلك، وأنّ هذا التطابق هو لأجل المصلحة العامة، إذ بها يكون حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. فمعنى حسن العدل هو أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم هو أن فاعله مذموم.

¹ راجع حول ذلك: الإستقراء والمنطق الذاتي، القسم الأخير.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص234. ولاحظ أيضاً: عدة الأصول، ج2، ص759.

فهذا هو المفهوم الوجودي للفلاسفة عن العقل العملي للحسن والقبح، وهو ذاته الذي جعل الشيخ محمد رضا المظفر يعتبر العدلية - أصحاب منطق الحق الذاتي - قائلين به، إذ يدل عندهم على كونه من المشهورات لا الضرورات العقلية، واستشهد عليه بقول الشيخ الرئيس ابن سينا وما وافقه عليه تابعه الشيخ نصير الدين الطوسي¹. هذا بالرغم من أنه تبنى في بعض كلماته مذهب القائلين بالحق الذاتي، ومن ذلك إعتباره قضايا الحسن والقبح من القضايا الذاتية، وأن ما كان ذاتياً لا يقع فيه إختلاف، فالعدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم².

ويلاحظ أن المعنى الفلسفي الذي تبناه المظفر يثير مشكلة، وهي أنه إذا كانت قضية الحسن والقبح من المشهورات، فكيف جاز لهذه القضية أن تتحكم في ظواهر النص الديني، بل وتتأسس عليها حجية هذا النص، سواء من الخارج أو الداخل، تبعاً لمنطق الحق الذاتي الذي تبناه الشيخ المذكور؟

فالقول بأن قضية الحسن والقبح من المشهورات يعزّز فكرة منطق حق الملكية، كما لدى الأشاعرة، إذ يترتب على ذلك غياب الأساس الذي تستند إليه هذه القضية الأخلاقية، باستثناء ما ألفناه من الاعتبارات الإنسانية، وهو ما يعني إلغاءً للبعد العقلي المجرد.

فلو أن الله أدخل المؤمن الصالح في النار، وجعل الكافر الشرير في الجنة، فإننا سنعتبر هذا الفعل قبيحاً، لا لأنه كذلك بحكم العقل المجرد، بل لأنه من الأمور المشهورة المتعارف عليها بين الناس، أو لأنه مما توافقت عليه آراء العقلاء. وهذا ما يُسقط القيمة العقلية لهذا الحكم عند مقارنته بالاعتبارات المتعلقة بالله تعالى، وعلى رأسها المشيئة وحق التصرف المطلق في ملكه. إذ ما الذي يضمن أن ما يراه الله من اعتبارات، هو عينه ما نتوافق عليه نحن البشر من خلال الشهرة والمرتكز الجمعي؟

¹ محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف، بيروت، 1400 هـ - 1980 م، ص 293-295. وأصول الفقه، ج1، ص 195-196.

² أصول الفقه، ج1، ص 201.

فلو قيل بأن الله من جملة العقلاء «بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء»¹؛ لأجبنا: كيف عرفنا أنه يحكم بحكمهم، لا سيما ونحن من عالم وهو من عالم آخر مختلف؟

وإن قيل إننا علمنا ذلك مما دلّ عليه الخطاب الديني، أي أن الخطاب أخبرنا بأن حكم الله مطابق لحكم العقلاء في هذه القضايا، لكان هذا الكلام دورياً، إذ إن إثبات حجية الخطاب نفسه متوقف على صحة تلك القضايا ابتداءً.

أما لو قيل إننا عرفنا ذلك بالعقل، فإن كان المقصود هو الإدراك بحسب الشهرة والتوافق على الآراء بين العقلاء، فذلك لا يقدّم شيئاً، إذ قد يكون المشهور باطلاً، كما قد تكون اعتبارات المشهور لدينا هي غير اعتبارات من هو أعلى منا عقلاً وعلماً. وهنا تنقلب المسألة إلى المفهوم المتعلق بمنطق حق الملكية، وبالتالي يصبح من المحال إثبات المسألة الدينية وفق منطق الحق الذاتي، كما لا يمكن الحكم على الأفعال الإلهية وفق الحقوق والواجبات، وكذا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، مادامت لا تخرج عن حد الشهرة واتفاق العقلاء.

ومن حيث التحليل، عندما نقول إن المسألة عقلية، فهذا يعني أن الوجدان العقلي يشهد على صدقها؛ سواء شهد بذلك على نحو الضرورة، أو على نحو التأكيد فحسب.

وهنا نلاحظ أن القضايا القيمية هي أيضاً مما يشهد لها الوجدان العقلي بالصحة والصدق، رغم أنها لا تُعنى بالإخبار عن الواقع الموضوعي أو التطابق معه، ولا تنتمي إلى صنف القضايا المنطقية المجردة، بل إنها تُعبّر عن حالة مغايرة لما سبق أن تناولناه، إذ تتضمن بعداً كيفياً قيمياً خاصاً.

وليس في ذلك ما يبعث على الغرابة، فقد رأينا أن بعض القضايا في مجالات معرفية معينة تمتاز بالضرورة العقلية، رغم أن معظمها لا يتطابق مع مصاديقها الواقعية، كما هو الحال في القضايا الإحتمالية، وكأنها بذلك تتضمن المفارقة وعدم

¹ المصدر السابق، ج1، ص197.

الإتساق، لكن حالها ليس كما يبدو. فبحكم اعتباراتها المنطقية والرياضية يتحتم أن لا يتطابق معظمها مع الواقع الموضوعي، من دون خلل أو تناقض.

كذلك ثمة قضايا تصلح أن تكون محلاً للإعتقاد الراسخ بناءً على حكم العقل والوجدان، رغم أنها ليست من الضرورات المعرفية، ولا من المعارف التي يمكن الإستدلال عليها، مثل الإيمان بوجود واقع موضوعي عام.

وعليه، يتعذر اختزال الإدراك العقلي وأحكامه في وتيرة معرفية واحدة، إذ تتعدد صورته وكيفياته بحسب طبيعة الموضوعات وشروط إدراكها. ومن بين هذه الصور، تبرز القضايا التي تصدر عن العقل العملي، بما لها من خصوصية في التقويم والحكم.

فمثلاً لا يتردد العقل في أن يستقبح قتل الوالدين، أو ذوي الإحسان، أو النظراء، من غير سبب موجه.

لكن من الواضح أن مثل هذه الأمثلة تتضمن إفتراض أن يكون بين الأفراد نوع من التماثل والاستقلالية. فالعلاقة بينهم ليست قائمة تبعاً للملكية الحقيقية، إذ إن بعضهم لا يمتلك البعض الآخر، وبالتالي فإن هذه الصورة يمكن أن يتفق عليها كلا المنطقيين المتنازعين (الحق الذاتي وحق الملكية). وهي مؤشر على صلاحية العقل العملي في الحكم على الأشياء وفقاً للشروط المطلوبة. إلا أن المشكلة تكمن في الشرط الميتافيزيقي المتمثل في إفتراض وجود علاقة من الملكية المطلقة، خلافاً لحالة التماثل السابقة. فبحسب هذا الإفتراض، هناك كائن يتمتع بامتلاك غيره امتلاكاً مطلقاً، والسؤال هو: هل يحق له تعذيبه والعبث به من غير سبب موجه؟

لا شك أنه ليس أمامنا في هذه الحالة إلا أن نفترض وجود طرف ثالث مجرد و«محايد» يتصف بقدرته على الإدراك والحكم، وأعني بذلك العقل أو الوجدان. فلو رجعنا إلى الوجدان العقلي، وبغض النظر عن كل الاعتبارات الخارجية، كالدينية وما شاكلها، نجد أنه يقطع بإدراك حالة القبح أو النقص القيمي لمثل ذلك الفعل رغم إتصاف الفاعل بالملكية المطلقة. وهو ما يبرر الواجبات العقلية، سواء كانت متعلقة بالمكلف أو المكلف.

وتبعاً للأمر المنطقي لا بد لكل معرفة من قيود وشروط، ومن هذه القيود ما يتعلق بطبيعة القضايا ذاتها.

فمثلاً يتعلق القيد في القضية القائلة بأن الواحد المضاف إلى واحد مثله يساوي اثنين، بالواحد البسيط أو المجرد، وبالتالي لا يمكن نقضها بقضية أخرى لا تحمل هذه البساطة أو التجريد، كإن يقال أحياناً بأننا لو جمعنا حجم غاز بآخر مثله فإنه يمكن أن نحصل على حجم واحد منهما، أي أن الواحد المضاف إلى مثله يساوي واحداً لا اثنين.

كذلك فإنه في قضية السببية العامة يشترط أن تكون هناك حادثة ما، كإن تعبر عن تغير غير ثابت أو وجود بعد عدم، وهذا يعني أن هذا الشرط لا ينطبق على مبدأ الوجود الأول، ليقال أنه لا بد له من سبب غيره، بإعتباره ليس حادثة، فهو موجود في الأصل دون أن يسبقه عدم، كما أنه لا يتغير كي يقال أن هذا التغير لا بد له من سبب. وأيضاً فإن من قيود هذه القضية أنها لا تتحدث عن نوع السببية وتعيين السبب، وبالتالي فهي وإن كانت حالة عامة يمكن تطبيقها على مختلف ظواهر الكون وحوادثه، وأنها كذلك شرط للمعرفة البشرية من دونها يتعذر الوثوق بأي علم طبيعي، إلا أنها غير كافية لتفسير هذه الظواهر والحوادث، باعتبارها لا تشخص طبيعة الأسباب الكامنة وراء ما يحدث. فهذا هو قيدها كما يدركها العقل النظري القبلي.

كذلك الحال مع قضية الإيمان بواقعية العالم من غير دليل، إذ إن هذا الإيمان مشروط بكونه يصدق في حدود العالم المجمل للواقع الموضوعي، دون أن يمتد إلى تفاصيل هذا العالم وجزئياته المختلفة، حيث أن أي عنصر جزئي في هذا العالم يمكن التحقق من كونه واقعاً أو مجرد إفراز ذهني من خلال الدليل الاستقرائي والقرائن الاحتمالية.

أما ما يتعلق بالعالم في عموميته وكليته، فهو مفترض سلفاً، ولا دليل يثبت واقعيته، رغم إيماننا الجازم به. ومهما بلغ بنا الشك، فإننا من الناحية الغريزية أو الفطرية نتعامل معه تعاملاً موضوعياً، أي نفترض وجوده خارج حدود الذهن وإفرازاته الذاتية. وهذا هو القيد الذي يضبط المعرفة الوجدانية بوجود الواقع الموضوعي العام.

وأيضاً مع القضية العقلية الخاصة بالإحتمالات، فإنها مقيدة بتمائل الحالات الممكنة، ولولا هذا التماثل لانتفت الضرورة المعرفية، ولأصبحت المعرفة «تقديرية».

وبصفة عامة، تشهد أغلب مظاهر الواقع على عدم تحقق هذا الشرط المتعلق بتمائل الحالات أو الأحوال والظروف، لذلك لا تكون خاضعة للحكم العقلي بالمعنى الدقيق. وفي المقابل، توجد قضايا بسيطة ومحدودة يمكن أن ينطبق عليها هذا الحكم، كالسحب العشوائي لبعض الكرات المختلفة الألوان مع العلم المسبق بعددها وألوانها وتساوي أوزانها وأحجامها وأشكالها وسائر الخصائص المؤثرة فيها. ففي مثل هذه الحالات تكون المعطيات منضبطة والعوامل متكافئة، مما يجعل الحكم العقلي أو الاحتمالي المستند إليها حكماً ثابتاً لا يقبل النقض أو التبديل ما دامت شروطه ومعطياته محفوظة على حالها¹.

ومعنى الضرورة للقضايا المختلفة السابقة هو أن تكون غير قابلة للخرق والتجاوز، فهي بالتالي صحيحة صحة مطلقة وإن بإعتبارات مختلفة. والحكم فيها لا يستند إلى ما يتفق عليه الناس، إذ لو اعتمدنا على ما يقوله الآخرون لما وجدنا قضية يمكن الإتفاق عليها، بما في ذلك مبدأ عدم التناقض، فضلاً عن مبدأ السببية العامة وغيرها.

¹ قد يقال إننا حتى مع هذه القضايا البسيطة لا يمكننا الحكم عليها بالتماثل المطلق، إذ لسنّا على علم دقيق وكامل بأوزانها وأحجامها، حيث مهما حسبنا الوزن والحجم فيظل هناك بعض الفوارق التي تخص الحسابات الجزيئية الدقيقة، مثل عدم العلم بعدد ذراتها وأوزانها وما إليها.. والجواب عن ذلك يأتي بوجهين: أحدهما أن الاختلاف بين الأشياء التي نعدّها متماثلة هو إختلاف ضئيل للغاية فإما أن يهمل، أو أنه لا يؤثر شيئاً على كون القضية العقلية ثابتة ضمن الحدود النسبية للقيمة الإحتمالية المستنتجة عن التماثل النسبي. وبعبارة أخرى تصبح القضية العقلية ذات قيمة إحتمالية محددة تحديداً مرناً بعض الشيء لما تتضمنه من إختلاف ضئيل، وبالتالي يمكن إضافة إليها قيمة ضئيلة تُقدر من الجهتين ارتفاعاً وانخفاضاً. وتعيّر القيمة الأخيرة عن جهلنا بدقة الإختلاف الحاصل، وتصبح القضية الأخيرة غير عقلية باعتبار تلك الإضافة المقدرة. فمثلاً من الناحية التقريبية إن قيمة إحتمال ظهور وجه واحد من وجهي قطعة نقد متماثل بقدر عال جداً تساوي نصفاً مع أخذ اعتبار الهامش الضئيل في الإضافة، ولنفرض أنه لا يقل عن واحد من ألف، فتكون القيمة الإحتمالية التقريبية نصفاً مع زائد ناقص واحد من ألف، أي تكون حسب التعبير الرمزي: $1 \pm \frac{1}{1000}$.

أما الجواب الآخر، فهو أننا إزاء مشكلة عملية أكثر منها نظرية، إذ يمكن تطبيق القضية العقلية بشروطها على نموذج لا يخضع لمثل تلك الاعتبارات من الوزن والحجم. فمثلاً لو كانت لدينا خمس أوراق متشابهة ومرقمة من واحد إلى خمسة، وقد ألقيت مصفوفة أفقياً دون أن نرى الأرقام فيها، فستكون قيمة إحتمال معرفة أي رقم منها قيمة ثابتة عقلياً، وهي واحد من خمسة.

وعليه كان لا بد من النظر إلى القضية ذاتها بحسب التجريد العقلي، أي العمل على رؤيتها مباشرة من الداخل قبل محاكمتها بحسب الاعتبارات المختلفة تبعاً لطبيعة هذه القضايا وقبورها.

وعموماً يشهد العقل أشكالاً مختلفة للضرورة العقلية كما قدمنا، خلافاً لما يُعرف لدى المفكرين والفلاسفة بوجود نمط واحد منها هو الضرورة المنطقية، وأحياناً يشار بشكل مجمل إلى الضرورة العقلية ليضم فيها عدد من الضرورات، كتلك التي تخص مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية العامة.

فتارة تكون الضرورة منطقية كما في عدم التناقض، وثانية غير قابلة للتكذيب كما في السببية العامة، وثالثة إحصائية مثلما تنشأ في الحالات المتماثلة؛ كتماثل وجوه عملة النقد. ونضيف إلى ذلك ما نطلق عليه (الضرورة القيمية)، كما في قضايا الحسن والقبح العقليين.

فهذه الضرورات الأربع بعضها يختلف عن البعض الآخر، والصفة المشتركة فيما بينها هي عدم إمكان تغييرها وإبدالها، لما لها من طبيعة شمولية مطلقة، بما فيها النوع الأخير من الضرورات الخاصة بالعقل العملي تمييزاً له عن سائر الأنواع التي يتضمنها العقل النظري.

والإختلاف بين هذه الضرورات هو أن الأولى (المنطقية) لها علاقة بالقضايا النظرية التجريدية، وأن الثانية تحدّية أو غير قابلة للتكذيب؛ لما لها من علاقة بالواقع الموضوعي مباشرة، باعتبارها إخبارية وكاشفة عن الواقع بالقيّد الذي ذكرناه، أما الثالثة (الإحصائية) فهي وإن تحدثت عن الواقع إلا أنها تتميز بعدم مطابقتها للواقع بالضرورة، بل وإختلافها عنه في أغلب الأحيان.

تبقى الضرورة القيمية، فهي أنها لا تتحدث عن أشياء الواقع الوجودي والتكويني، وبالتالي لا يمكن محاكمتها كما يحاول البعض محاكمة الضرورة غير القابلة للتكذيب، إنما المهم مشاهدتها بالرؤية المباشرة تبعاً لما يُفضي إليه الحدس العقلي المدرك لشموليتها المطلقة ضمن قيودها الخاصة، كغيرها من ضرورات العقل النظري. فلو تحقق للعقل إثبات جزئية واحدة موجبة من قضايا الضرورة القيمية أو غيرها من القضايا العقلية؛ لكان ذلك دالاً على صدقها بنحو كلي. في حين ينبغي على المنكرين لصدقها أن ينفوا حقيقتها كلياً بما يُعرف منطقياً بالسالبة الكلية.

ومن الأمثلة الواضحة عليها نذكر ما يلي:

- العقاب من غير بيان في التكليف قبيح.
- التكليف بما لا يطاق إن لم يكن عقوبة فهو قبيح.
- الإعتداء على الآخرين من غير ذنب ولا إضطرار قبيح.
- شكر المنعم الخير حسن.
- الإعراف بجميل المحسن حسن.
- التعاون مع الأخيار في العمل الصالح حسن.
- مساعدة المحتاجين الأخيار حسن.
- ترجيح الأهم على المهم حسن.
- دفع الضرر عن غير المستحقين حسن ما لم يفض إلى ضرر أكبر.
- رد المظالم إلى أهلها المستحقين حسن ما لم يؤدّ إلى ضرر أكبر.
- الإنتصاف من الظالم للمظلوم حسن ما لم يؤدّ إلى ضرر أكبر.
- الصدق حسن ما لم يضطر إلى الكذب.

الضرورة القيمية والإعتراض عليها

كان من بين الإعتراضات العقلية التي قدّمها أصحاب منطق حق الملكية على قضايا الحسن والقبح، هو أنها لو كانت عقلية لما وقع التفاوت بينها وبين الضرورات الأولية للعقل، كقضية أن الكل أعظم من جزئه، إذ لا تتفاوت العلوم الضرورية فيما بينها في الحكم. وكما نقل ابن القيم هذه الحجة عن النافيين لعقلية الحسن والقبح، وهو قولهم: لو أن الإنسان افترض نفسه قد خُلِق تام الخلقة وكامل العقل دفعة واحدة، ولم يتخلق بأخلاق قوم، ولا تأدب بتأديب الأبوين، ولا تربى في

الشرع، ولا تعلم من متعلم؛ ثم عُرض عليه أمران أحدهما (الإثنين أكثر من الواحد) والثاني (الكذب قبيح)، بمعنى أنه يستحق اللوم عليه؛ ففي هذه الحالة سوف يتوقف في الأمر الثاني دون الأول، ومن حكم بأن الأمرين سيان خرج عن قضايا العقول، وعائد كعناد الفضول¹.

وهذا الإشكال غير صحيح، إذ هناك تفاوت في العلوم العقلية، كما أن فيها قيوداً يجعل بعضها يختلف عن البعض الآخر، ويظل المشترك فيما بينها هو القول بالضرورة بمعناها العام عندما يدركها العقل مجرداً، أو عند تصور طرفيها. فالعقل يحكم بضرورة صدق قضية الحسن والقبح، مثلما يحكم بهذه الضرورة للقضايا المنطقية والعقلية والإحتمالية، مع الأخذ بنظر الاعتبار القيود والإعتبارات الخاصة لكل منها.

ومن الباحثين الغربيين من شكك بالضرورات العقلية، سواء في القضايا القيمية أو غيرها من القضايا الأخرى؛ بما فيها الأحكام الرياضية المجردة، معتبراً أن منشأ ما تتصف به هذه القضايا من الصدق والثبات والكلية والإطلاق والضرورة العقلية، سواء في الرياضيات أو القيم، هو عقولنا نحن البشر، وما يدرينا فلو أن هناك عقولاً أخرى؛ فلربما ظهر لها الأمر مختلفاً تماماً؟ فمثلاً نعلم بأن الضرورة الرياضية لعقولنا تقرّ بما لا شك فيه بأن جمع الإثنين مع الثلاثة يساوي خمسة دون زيادة أو نقصان، لكن ما الذي يضمن هذه النتيجة لعقل آخر مختلف عنا؟ وكذا يقاس الشيء نفسه بالنسبة للأحكام القيمية الأخلاقية، فما يراه عقلنا حسناً؛ قد لا يكون كذلك لدى عقل آخر مختلف²؟

ولا ريب في أن هذا التشكيك يفضي إلى إسقاط المعرفة البشرية قاطبة، إذ تتأسس الأحكام الرياضية على مبدأ عدم التناقض، وأن التشكيك بهذا المبدأ لا يدع مجالاً للاستدلال، ومنه الاستدلال المذكور، فلا يتم الاستدلال ما لم يقر ضمناً صدق ذلك المبدأ، والإعتراف بصدقه يعني الإعتراف بصدق الأحكام الرياضية القائمة عليه.

¹ مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن فصل حول كون الفعل حسناً أو قبيحاً بمعنى الملاءمة والمنافرة. ولاحظ أيضاً: المستصفي، ص39. والمظفر: المنطق، ص341.

² Learn, J. Ethics Mathematics and Relativism, in Essays on Moral Realism. p. 82

كما هناك إعتراض آخر، وهو أن قضايا الحسن والقبح تتباين أحكامها طبقاً للظروف والأحوال المختلفة، فما يكون حسناً في ظرف قد يكون قبيحاً لدى آخر. وبحسب بعض الغربيين من المدافعين عن المذهب الإجتماعي تصطبغ قضايا الحسن والقبح وفق ما عليه التقاليد والأعراف، بعيداً عن الإحساسات الفردية والتقييمات الذاتية، فقد رأى الاستاذ (روث بينديكت) أن البشر يفضلون التعبير عن الفعل في القضايا القيمية بأنه حسن – مثلاً - بدل التعبير عنه بأنه عادة وتقليد، وكما يرى أن العبارتين السابقتين مترادفتان¹.

وتتعمق المسألة أكثر عند لحاظ التزاحم الحاصل بين مصاديق قضايا القيم، كالتزاحم بين صدق القول وإنقاذ نفس محترمة أو بريئة، ففي بعض الأحيان يكون الصدق سبباً لهلاك هذه النفس، والكذب سبباً لإنقاذها، فكيف تكون مثل هذه القضايا عقلية ضرورية، لا سيما وأن من شروط القضية العقلية أن تكون مطلقة غير مقيدة بزمان ومكان، ولا مخصصة بحالات دون أخرى؟

والجواب عن هذا الإعتراض يستمد مما سبق عرضه بشأن الإختلاف بين أنواع القضايا العقلية، فلكل نوع شروط وقيود تختلف عن غيره من القضايا العقلية، وأن الجامع الذي يجمعها هو كونها صحيحة بحسب النظر القبلي للعقل، وأنها من هذه الناحية تكون مطلقة وشاملة وغير قابلة للتخصيص، وينطبق هذا الحال على قضايا القيم والحسن والقبح، فهي من حيث نفس الأمر وبغض النظر عن مصاديقها تظل صحيحة صحة مطلقة، فلا تعارض بينها في نفس الأمر، إنما ينشأ التزاحم بين مصاديقها الفعلية. فالصدق حسن في حد ذاته، وكذا انقاذ النفس المحترمة حسن أيضاً، ولا تعارض ولا تزاحم من حيث الذات بين هذين الواجبين، بل ينشأ التزاحم بالعرض بين المصاديق.

لكن السؤال المطروح: هل يؤثر مثل هذا التزاحم على ذاتية الصدق من حيث كونه منشأً للحسن؟ أو أننا أمام حالة جديدة لم نألفها من قبل؟ فلو اعتمدنا على المعنى السابق لكان التزاحم لا يضر بذاتية الصدق كمفهوم قبلي يتصف بالكلية والاطلاق.

¹ Sayre-McCord, G. Introduction, p. 18.

وثمة إجابات أخرى مختلفة. فمثلاً طرح ابن القيم الجوزية، وهو في معرض دفاعه عن منطق الحق الذاتي، إجابتين قويتين لحل هذه الإشكالية:

أولى الإجابتين من إبداعات ابن القيم، وهي أن القضايا القيمية من الحسن والقبح تكون إطلاقية من غير تخصيص، ودل على ذلك بشاهد يتعلق بالصدق والكذب؛ معتبراً أن الصدق حسن بإطلاق، والكذب قبيح بإطلاق، حيث للكلام نسبتان، إحداها إلى المتكلم وقصده، والأخرى إلى السامع وإفهامه، فإذا أخبر المتكلم بخبر مطابق للواقع وقصد إفهام المخاطب فهو صدق من الجهتين، وإن قصد خلاف الواقع وأفهم المخاطب خلاف ما قصد فهو كذب من الجهتين بالنسبتين معاً، وإن قصد معنى مطابقاً صحيحاً وأفهم المخاطب خلاف ما قصده فهو صدق بالنسبة إلى قصده وكذب بالنسبة إلى إفهامه، ومن هذا الباب التورية والمعاريض. وانتهى ابن القيم من ذلك إلى القول بأن الكذب لا يكون إلا قبيحاً، وأن الذي يحسن ويجب إنما هو التورية التي هي صدق، وقد يطلق عليها الكذب بالنسبة إلى الإفهام لا إلى العناية¹.

لذلك ففي حالة التزام بين الصدق وإنقاذ نفس بريئة، لا يجوز - بحسب هذا التصور - إخبار السامع بحقيقة الحال لما يترتب عليه من مفسدة، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون الصدق في نفسه قبيحاً، إذ إن القبح، على هذا التحليل، ينشأ من الإعلام بالحقيقة وليس من النسبة الخبرية الصادقة، والإعلام ليس ذاتياً للخبر ولا داخل في حده، فالخبر غير الإخبار، ولا يلزم من كون الإخبار قبيحاً أن يكون الخبر قبيحاً مثله².

هذا ما أفاده ابن القيم وأبدع فيه رغم أنه لا يخلو من مناقشة، لكنه في جميع الأحوال لا ينفع عند تطبيقه على التزامات الأخرى التي لا علاقة لها بمقولة الصدق والكذب، حيث ليس لها علاقة بالخبر والإخبار.

أما الإجابة الثانية التي عرضها ابن القيم، فتقريبها كالتالي: إن للقيم الأخلاقية صفة اقتضائية، فتخلف القبح عن الكذب أحياناً؛ بسبب فوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجحة، لا يخرج الكذب عن كون ذاته تقتضي القبح. فحاله كحال

¹ مفتاح دار السعادة، ج2، فصل حول الحكمة في خلق الله.

² المصدر السابق، ج2، ضمن الوجه الحادي عشر من وجوه الكلام على كلمات النفاة.

الميتة التي حرّم الله أكلها إلا عند الضرورة، إذ تقتضي ذاتها المفسدة التي حرّمت لأجلها، وأن حلية أكلها عند الضرورة لا يغير من الأمر شيئاً، وهي أن ذاتها منشأ للمفسدة. وعلى هذه الشاكلة أن العلل العقلية والأوصاف الذاتية المقتضية لأحكامها قد تتخلف عنها لفوات شرط أو قيام مانع، ولا يوجب ذلك سلب اقتضاءها لأحكامها عند عدم المانع وقيام الشرط¹.

وقديماً كان يقال إن نبات السقمونيا يُسهل الصفراء، وهو حكم عقلي صحيح من وجهة نظر المنطق الأرسطي رغم العلم بأن فيه إستثناءات عارضة، لكنها لا تغير من جوهر كون السقمونيا من شأنه إسهال الصفراء، وهو ما يقصد به من حكم الإقتضاء².

على أن للقيم الأخلاقية دلالة عقلية ببعض الاعتبارات:

أحدها حين النظر إليها في ذاتها كمفاهيم عامة ومطلقة. وثانيها عند تقييدها بعدم المزاحم، وهذا ما يجعلها تتطابق مع مصاديقها من غير تخصيص، مثلما تقيد سائر القضايا الضرورية بقيود تجعلها نافذة، كعدم التناقض المقيد ببعض الشروط، كإختلاف الموضوع أو المحمول أو الزمان أو المكان أو غيرها³. وثالثها بحسب الإقتضاء كما ورد في الإجابة السابقة، رغم أن الإقتضاء لا يُعلم بشكل قبلي، فهو يعتمد على النظر البعدي أو إلى الواقع الموضوعي. ورابعها من خلال خضوعها إلى قانون الخير الأعظم كالذي نظرنا له في بعض الدراسات المستقلة.

ووفق هذه الاعتبارات المختلفة تمثل القيم الأخلاقية قضايا كلية صادقة. وهي من هذه الناحية لا تختلف عن سائر الضرورات. وفي بعض من هذه الاعتبارات تتخذ القيم شكل الاطلاق غير القابل للتخصيص. وهي أقرب ما تشابه القضايا الإحتمالية بكونها ضرورية وإطلاقية لا تقبل التخصيص، وإن لم تتطابق مع مصاديقها الخارجية.

¹ نفس المصدر، ج2، ضمن الوجه الحادي عشر من وجوه الكلام على كلمات النفاء.

² لاحظ ابن سينا: البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص96-97. والإستقراء والمنطق الذاتي، ص84.

³ يذكر بأن هناك ثمانية شروط تفي بتحقيق التناقض، والبعض اعتبرها تسعة شروط (المنطق، ص167-168).

فمثلاً نحن لا نتوقع مطابقة قضايا الاحتمالات التماثلية لمصاديقها إلا عند الحوادث غير المتناهية، ومع ذلك فإنها تظل صحيحة من الناحية العقلية، وكذا فإن وجود التزاحم في القيم وترجيح بعضها على البعض الآخر، ومن ثم اعتبار المصاديق في بعض الحالات حسنة، وفي أخرى قبيحة، كل ذلك لا يغير من جوهر ثبات صدق المسألة الكلية لهذه القضايا وعقليتها.

الصلة بين القيم والواقع

قد يُطلق على التزاحم بين مصاديق القيم بتزاحم المصالح، فيُذكر بأن كل شيء فيه مصلحة أعظم فهو حسن، وكل شيء فيه مفسدة أكبر فهو قبيح. ومن هذه القاعدة نعلم أن الفعل الذي لا يزاحمه أمر آخر يظل على حاله؛ إن كان مصلحة فهو حسن ومطلوب، أو ضرراً فهو قبيح ومنكر.

وإذا كنّا قد لا ندرك بعض المصالح، أو حتى لا نستطيع أن نحدّد الترجيح بين تزاحم المصالح أو مصاديق القيم الحسنة، فكل ذلك لا يُبطل الضرورات التي يُدركها العقل القبلي لهذه القيم. ففي كل قضية مساحة واضحة للإدراك العقلي، تقابلها أطراف أخرى متشابهة أو غامضة، لكن وجود هذه الأطراف لا يلغي مصداقية الإدراك الأول، بل يؤكد الحاجة إلى تمييز ما هو يقيني مما هو ظني، ويعزز من دور العقل في ضبط الهرم القيمي بعيداً عن الفوضى الإدراكية.

ونشير إلى أن قوة المصلحة الظاهرة ليست مرجّحة دائماً على ما يبدو أنه أقل منها. فقد تحصل مصلحة أعظم في قبال حق متعين، ومع ذلك يُرجّح فيها الحق على المصلحة وإن عظمت، لكون الحق يمثل حداً لا يجوز تجاوزه مهما بلغت المنافع المتوخاة. فمثلاً، لو توقفت حياة شخصين من الناس على قتل ثالث بريء؛ لما جاز هذا القتل لأجل إنقاذ الشخصين.

لكن وكما توصلنا إليه في بعض الدراسات المتأخرة انه عند التأمل في هذا المثال وما على شاكلته نجد ان الاعتداء المشار إليه وإن كان فيه مصلحة شخصية أعظم بالنسبة للحفاظ على حياة شخصين في قبال شخص ثالث، إلا ان فيه ضرراً باطنياً عظيماً بالنسبة للمصلحة البشرية العامة. ففيه تشويه للفطرة البشرية من

الداخل وهتك ضمني للصالح العام. وبالتالي فهو مضر عند النظر إلى صميم ما عليه فطرة الانسان. لذلك لن يكون مثل هذا الفعل صلاحاً للبشرية ولا خيراً أعظم، بل شر أعظم. لذلك انتهينا إلى وجود قانون عام وشامل سميناه بقانون الخير والصالح¹.

واستناداً إلى هذا القانون تظل القيم الحسنة منشأ للغرض والمصلحة. وهي من هذه الناحية ترتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً. فالعقل الذي يقدر حسن الأفعال يتفق مع آثار هذه القيم في الواقع، كالذي يجري مع سائر الضرورات كمبدأ السببية وغيره من المبادئ العقلية.

فللقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة، وأنّ كشف العقل عن قضايا الحسن هو كشف عن المصالح أيضاً، فما من شيء حسن إلا وفيه مصلحة راجحة. فمثلاً يعتبر مبدأ الصدق حسناً إذ تترتب عليه آثار المصلحة العامة؛ حتى وإن كان مفصولاً عن النية والدافع الأخلاقي، فلو أن الأصل في الحياة هو الكذب لعجز الناس عن معرفة الحقائق إلا ما ندر، ولترتب على ذلك فقدان الثقة التي يتوقف عليها إمكان التواصل في العلاقات الإنسانية. وقد اتضح من خلال الدراسات الحديثة مدى أهمية مبدأ الثقة في العلاقات الاجتماعية والسياسية والإقتصادية والعلمية وغيرها².

وفي الاعتقادات الدينية يتعاطى أغلب الناس مع ما تزخر به البيئة الاجتماعية من تصورات شائعة نتيجة الثقة برجال هذه البيئة دون تعويل على الأدلة والبراهين، وبذلك يكون التعاطي القائم على التقليد والثقة مورداً لإختلاف الناس بإختلاف البيئات.

¹ انظر: يحيى محمد: الحدس الأخلاقي، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م. كذلك: سلسلة (فلسفة النظام الاخلاقي)، لاسيما الحلقة الثالثة، وذلك في موقع فلسفة العلم والفهم، والتي بدأ نشرها بتاريخ 30-7-2023:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=11>

² انظر على سبيل المثال الدراسات التالية:

Lewis D. J. and Weigert A. Trust as a Social Reality, in Social Forces, Vol. 63, No. 4, (1985). pp.967-985. And: Baier A. Trust and Antitrust, in Ethics, Vol. 96, No. 2, (1986). pp. 231-260. And: Cole, R. L. Toward as Model of Political Trust: A Causal Analysis, in American Journal of Political Science, Vol. 17, No. 4. (1973). pp. 809-817.

على أن الفارق بين الثقة وعدمها ليس فارقاً يتعادل في نتائجه الطرفين، بل بينهما مسافة عظيمة غير قابلة للتقدير. وتوضيح ذلك أنه لو أخبرنا شخص عن مكان زيد وكنا نحتمل وجوده في واحد من عشرة مواقع مثلاً، فإذا كنا نثق بإخبار الشخص فإن الإحتمال سيتعين في أحد هذه المواقع، إذ يكون هو المتوقع دون غيره. في حين لو كنا لا نثق بالخبر؛ فإن ترددنا سيظل دائراً بين المواقع العشرة المحتملة.

وبالتالي فنحن لم نواجه إحتمالين متضادين، بل أمامنا إحتمال متوقع قبال عشرة إحتتمالات يجري فيها التردد. فكيف إذا كان حال الإحتتمالات والترددات منفثاً غير قابل للحصر، كأن يتجاوز المائة أو الألف إحتمال؟! إذ سيدعو ذلك إلى الضلال والحرمان من إدراك الصواب؟! الأمر الذي يؤكد على ما للثقة من أهمية عظمي في الحياة.

ومع أن الحياة تتحمل ظاهرة خرق القيم الحسنة، كخرق قاعدة الصدق والعدل والأمانة وما إليها، لكنها لا تتحمل إبطالها كلياً. مما يكشف عن أن عالمنا مصمم على ترجيح القيم الحسنة بغض النظر عن النوايا والدوافع السلوكية. ومن الحكمة البالغة أن تكون الحياة مصممة بهذا الشكل دون غيره من الأشكال الممكنة.

إذ لو كانت الحياة مصممة على مصاديق القيم الحسنة بإطلاق دون شذوذ ولا إستثناء لما حصل التطور، وكما قال أحد الغربيين أنه لو كان الإنسان يسير وفق ما تدعو إليه الأخلاق لظل يعيش في الكهوف دون أن يبرحها¹. وكذا لو كانت الحياة مصممة على غلبة مصاديق القيم السيئة قبال الحسنة؛ فسوف لا تصمد أو تدوم. وقديماً كان العرفاء يقولون: لا فتى إلا أحمد وإبليس.

ويتسق هذا الحال مع ما عليه الوجود الكوني، إذ لو كان الأخير يتصف بالكمال التام لما حصل التطور، كما لو كان متنافراً وغير منتظم لما بقي لحظة واحدة، بل لصار مآله الفساد والدثور، فتجلت حكمة الله بأن يكون منتظماً مع إبقاء هامش

¹ فقد اعتبر الفيلسوف الالماني (عمانوئيل كانت) أن الخبث والشر الذي في الإنسان هو عامل كبير لرقى البشر، ولو أن الناس اتبعوا الانجيل القائل: «ليحب بعضكم بعضاً» بدلاً من أن يتبعوا مبدأ الطبيعة الذي يشجع الناس على الاقتتال، لظلوا عاكفين في الكهوف (غوستاف لوبون: الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة - تونس، 1995م، ص90).

ضئيل لفعل العوامل المتحركة العشوائية التي مهما فعلت فإنها لا تؤثر على النظام الكلي.

وقد ينطبق على هذه العملية التصور البرنولي للتوزيع الإحتمالي¹، فمثلاً إن رمي قطعة نقد متكافئة الوجهين لمرات كبيرة العدد يعطي انتظاماً يقترب فيه الإحتمال البعدي من القبلي مع وجود هامش ضئيل للعوامل المتحركة العشوائية؛ التي مهما فعلت فإنها لا تخلّ بالثبات وانتظام السير للإقتراب من الإحتمال القبلي باضطراد كلما زاد عدد الرميات². وكذا هو الحال مع قوانين الوجود الكوني، فهي تتضمن الدواعي القوية للنظام العام مع وجود هامش متحرك للعشوائية التي لا تؤثر على مجرى النظام العام وما يتضمنه من تطور.

فكأن الوجود الكوني يحمل في أحشائه روحاً كلية تعمل على حفظ النظام رغم وجود الهامش العشوائي العاجز عن تعطيل فعل تلك الروح وهدم النظام الكوني. لذا فسواء في القيم أو الوجود الكوني، ثمة انتظام، كما ثمة هامش للعوامل المتحركة العشوائية.

وعموماً يتعدّر نفي التلازم الحاصل بين الواقع والقيم، وأن الأحكام التي تتعلق بهما لا تخلو من ترابط، وأن من الخطأ تصور وجود انفصال بين أحكام هذين العالمين كما ذهب إليه عدد من الغربيين وعلى رأسهم ديفيد هيوم، فأحكام القيم هي أحكام انشائية تتحدث عما ينبغي أن يكون، في حين إن أحكام الواقع تقريرية أو وصفية تتحدث عما هو كائن أو يكون.

وعلى هذا الضوء اعتبروا أن عبارة (أن تفعل أو لا تفعل) لا تدل على الفعل إن كان موجوداً أو غير موجود، كذلك إن كون الفعل موجوداً لا يدل على لزومه أو لزوم تركه، وبالتالي ليس هناك جسر يربط ما بين الصنفين من القضايا.

ومن ذلك استنتج البعض أن الرصد عنصر ضروري للكشف عما هو كائن أو يكون، وهي بهذا لا تناسب أن تدلّ على القضايا الأمرية أو ما ينبغي أن يكون، أو أن القضايا الأخيرة هي غير قابلة للفحص.

¹ نسبة إلى العالم الرياضي جاكوب برنولي (المتوفى سنة 1705م).

² انظر: الإستقراء والمنطق الذاتي، ص310.

وبحسب وجهة النظر الذرائعية فإن القيم لا تصف العالم، وإنما تعمل على تغييره. وكما يقول ستيفنسون إن صنع المسائل القيمية ليس لغرض الكشف عن الحقائق الموضوعية أو تبيانها، بل لخلق التأثير عليها¹.

أما الصواب، فهو أن تعرّفنا على المصالح والمفاسد التي يتعرض لها الإنسان؛ يُمكننا من إنشاء القيم الخاصة بها، فتصبح القيم - على هذا الأساس - إنشائية لا مجرد تقريرية أو وصفية، ويتحوّل (ما هو كائن) إلى (ما ينبغي أن يكون)، كما يصح العكس. وبذلك، تتلاشى فكرة القطيعة المزعومة بين القيم والواقع، ويتضح أنها مجرد وهم.

بل يمكن القول إن علاقة أحكام القيم بالواقع هي علاقة شرطية، شأنها في ذلك شأن مبدأ عدم التناقض وعلاقته بالواقع. فهذا المبدأ يُعد شرطاً للمعرفة، لا مصدراً لإنتاجها وتوليدها، ولا وسيلة للكشف عن الحقائق الخارجية، باستثناء مضمونه الخاص، والمتمثل في نفي التناقض في الوجود. وبالطريقة نفسها يمكن النظر إلى القيم؛ فهي شرط ضروري للحفاظ على الحياة، بل ولاستمرار التواصل المعرفي بين العقول. فبدونها تنتفي الثقة في المعرفة المتلقاة، وينعدم بذلك أصل العلم، إذ إن التواصل المعرفي قائم على الثقة، ومن دونها يغيب الغرض من تحصيل المعرفة.

فلو كانت الحياة مؤسسة على قاعدة الكذب، لاستحال قيام العلم، مما يدل على أن هذا الأخير مشروط بقيم الصدق والثقة. ويصح العكس أيضاً، وهو أن بإمكان العلم أن يقدّر لنا المصالح والمفاسد في الأفعال، وبالتالي باستطاعته أن يعرّفنا على القيم الحسنة. لذا فالترابط بين أحكام القيم وأحكام الواقع وثيق لا يقبل التفكيك.

¹ Sayre-McCord, G. Moral Theory and Explanatory Impotence, (1988), in Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism, Cornell University Press, London, p. 257-258. And: Introduction, p. 8.

تجليات الصراع العقلي

كان للتضاد الحاصل بين البداهتين، كالذي سبق عرضه، تأثيره وإنعكاساته على عدد من الأصعدة: عالم الوجود والواقع، وعالم النظر والمعرفة، وعالم الفقه والتشريع، وأخيراً عالم التفسير وفهم النص. وهو ما سنتعرف عليه خلال الفقرات الأربع الآتية..

1- عالم الوجود والواقع

تعد مسألة السببية وعلاقتها في الطبيعة أهم مسائل الخلاف العقلي بين منطقي الحق الذاتي وحق الملكية ضمن مجال الوجود والواقع. فإذا كان منطق حق الملكية يميل إلى تفسير السببية طبقاً للعادة واستناداً إلى مقولة (لا فاعل في الوجود إلا الله)، الأمر الذي يتسق مع البداهة الأولية لهذا المنطق، فإن الحال مع منطق الحق الذاتي مختلف، فطائفة من هذا الاتجاه اعتمدت في تفسيرها للسببية على مفهوم «التوليد» كالذي تناوله القاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه الموسوم (المجموع المحيط بالتكليف).

فمفهوم السبب عند الهمداني يتضمن معنى الواسطة؛ مشبهاً إياها بالآلة أو الأداة، فتارة يعبر عن الواسطة بأنها ذات السبب، وأخرى يعد السبب واسطة بين الفاعل المختار وفعله¹. وعلى هذا المعنى يجوز حصول سبب من غير مسبب، فقد يقع عارض يمنع وجود المسبب رغم وجود السبب، كما يمكن أن يكون هناك مسبب من غير سبب، إذ يحدث المسبب ابتداءً بفعل الفاعل المختار، وكذا قد يكون المسبب حادثاً بفعل السبب والذي يطلق عليه التوليد. وكما يقول الهمداني بهذا الصدد: «قد ذكرنا أن في أفعالنا ما لا يصح منا أن نفعله إلا بسبب، وفي أفعالنا ما يصح أن نفعله ابتداءً وبسبب، وفيها ما لا يصح أن نفعله إلا مبتدأً دون أن يقع بسبب، فالضرب الأول هو الصوت والألم والتأليف، والضرب الثاني هو الإعتدال

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص384 و402.

والكون والعلم، والضرب الثالث هو الإرادة والكره والظن والنظر، وما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم»¹.

وما قصده الهمداني بـ «الاعتماد» هو حصول المتولد في غير محل القدرة؛ كما يحدث في الحركات والظواهر البعيدة المنفصلة عنا وعن كل فاعل مختار، كاحراق النار التي تولد التفريق، ومثل ذلك ما يكون في الماء من خاصية الثقل الذي يوجب النزول. وتُسمى هذه الظواهر عند بعضهم بـ «الطبع»، بينما تُطلق عليها طائفة من المعتزلة مصطلح «الاعتماد»، باعتبارها موقوفة على إرادة القادر، إذ يمكن منعها من التوليد والإيجاب².

وفي جميع الأحوال لا ينكر الهمداني ما يُعرف عند الفلاسفة بـ مبدأ السببية العامة؛ إذ يردّ السبب والمسبب معاً إلى الفاعل المختار، سواء كانا مقترنين أو منفردين. ويتمثل هذا الفاعل في كل من المكلف والمكلف. لذلك فهو يقول: «إذا كان المبتدأ احتاج إلى فاعل لحدوثه، فالمتولد إذا كان حادثاً يجب أن يجري مجراه في الحاجة إلى المحدث، ولا يمكن أن يقال أن حدوثه واجب، لأنه إنما يراد بالوجوب الاستمرار»³.

وهذا القول يستلزم مضامين الحسن والقبح، سواء تعلق الفعل بالفاعل نفسه وسببه، أم بما قد يتولد عنه من مسبب، بل وحتى فيما لو كان فعل المسبب قد وقع دون سبب ظاهر. وكل ذلك لا يتعارض مع مبدأ السببية العامة، بل يؤكد حضورها ضمن تصور يقوم على إرجاع الحدوث إلى فاعل مختار.

ويعترف الهمداني بأن قدرتنا لا تسمح لنا في أغلب الأحيان اتیان المسبب من غير سببه، خلافاً للقدرة الإلهية المطلقة التي يسعها ذلك، مثلما يسعها فعل المسبب عن السبب بالتوليد.

وعليه فإن هذا المعنى يختلف كلياً عن المعنى الخاص بعلاقة العلية التي دعا إليها الفلاسفة، ذلك «إن المتولد ذات منفصلة عن السبب، حادثة كحدوث نفس

¹ المصدر السابق، ج1، ص391.

² المصدر نفسه، ج1، ص102.

³ المصدر نفسه، ج1، ص384.

السبب، فأمكن أن يقال أنه حدث من جهة القادر، وموجب العلة ليس بأمر يحدث فتصبح أضافته إلى الفاعل، بل ليس ينفصل عن المعلول»، لذا فالمعنيان مفترقان.

فالمسبَّب أو المتولد مرتبط بالفاعل المختار حسب ما يفعله من السبب أو الواسطة، وهو بالتالي أولى أن يناط بفاعله من سببه، لأن السبب واسطة بين الفاعل المختار وفعله، لذا لا يُطلق على الفاعل موجباً، حيث الفعلية تنافي الإيجاب، كما لا يقال عن السبب مؤلّد، لكون المؤلّد من أسماء الفاعل، والفعل ليس حادثاً بالسبب، وإنما حدوثه بالقادر أو الفاعل المختار. وبالتالي يصح القول إن ما أحدث الفعل هو القادر بهذا السبب¹.

وهذا يعني أن للسبب تأثيراً على المسبَّب، وإن لم يكن هذا التأثير موجباً كالعلة بالنسبة إلى المعلول عند الفلاسفة.

والغرض من هذا التحديد هو تنقيح قاعدة الحسن والقبح، حيث لا تصدق فقط على الأفعال الابتدائية، وإنما كذلك على ما يترتب عليها من متولدات ومسبّبات.

هكذا إن المفهوم السابق للسببية والتوليد مفيد لأكثر من إعتبار:

فهو من جهة لا يتعارض مع الضرورات العقلية، بإعتباره يحافظ على مبدأ السببية العامة القائل بأن لكل حادث لا بد له من «سبب» يوجده، أو بحسب تعبير هذا الاتجاه هو أن لكل حادث لا بد له من فاعل، ابتداءً أو توليداً، ومن ذلك أنه يعتبر العلم بتعلق الفعل بفاعله من الضرورات العقلية، مثل تعلق الجواهر والأعراض كالروائح والألوان والطعوم بالخالق².

أما من جهة ثانية، فهو أن هذا المفهوم يتسق تماماً مع البداهة الأولية للحق الذاتي، إذ يجعل من العلاقة بين الفعل والفاعل غير محتمة أو لزومية، وبالتالي فإنه يحفظ لنا إرادتنا وإختيارنا عندما تتولد عنهما الأفعال والمسبّبات، فليس هناك ما يجبرنا ويلجئنا على الفعل، الأمر الذي تتصح به صورة الحسن والقبح. ومن ذلك ما قاله القاضي الهمداني: «إن الذم يتوجه على المتولد من الأفعال، كما يتوجه على المبتدأ، وذلك لأن أحداً يذم على الكذب والظلم والقتل

¹ المصدر نفسه، ج1، ص382. وشرح الأصول الخمسة، ص389-390 و402.

² شرح الأصول الخمسة، ص51 و90.

وغيرها، وكل هذه الأفعال تقع متولدة، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها»¹.

ويلاحظ أن فكرة هذا الاتجاه عن السببية تختلف عن فكرة اتجاه حق الملكية التي حصرت التأثير في الأشياء بالله دون سواه.

فعلى الرغم من أن اتجاه الحق الذاتي يرى أن ما يقوله الأول ممكن تبعاً للقدرة الإلهية غير المتناهية، إلا أنه مع ذلك إعتراض عليه بإعتباره يتنافى مع العدل وغرض التكليف، وهو أنه لا بد أن يكون للغير تأثير كي يتصحح الفعل البشري وما يستحقه من الثواب والعقاب طبقاً لمنطق الحق الذاتي. وهو يطلق على هذا التأثير إحداث الفعل، كإن يكون مصدر هذا الإحداث هو الله، أو الإنسان بما أحدثه الله فيه من قدرة. وبهذا يتصحح تكليفه وما يستحقه من جزاء.

وفي هذا المجال لا ينكر هذا الاتجاه تأثير الأشياء بعضها في البعض الآخر طبقاً لمنطق التوليد والإعتماد، وتبعاً لما أودعه الله فيها من قوى وخواص، ولو شاء لما كان لها هذا التأثير أو التوليد البتة، بل جعل ذلك من الأمور التي تتصحح بها معرفة المعجزة وإثبات النبوة، إذ لا تُعرف المعجزة بأنها معجزة ما لم تكن خارقة للعادة²، ومن ذلك خرقها لخواص الأشياء التي هي عليها، أي مبطله لعلاقة التأثير بين السبب والمسبب.

وهذا ما لا يقره الاتجاه الأول؛ لأن الفعل عنده محصور بالله، وأنه لا تأثير للأشياء ولا توليد للمسببات، كما ليس هناك من قوى فاعلة، بل كل حالة إقترائية بين شيئين هي نتاج فعل الله، فلا عرض حادث إلا والله خالقه وفاعله، إتساقاً مع البداهة الأولية لحق الملكية، إلى الدرجة التي ذهب فيها بعض أصحاب هذا المنطق إلى اعتبار الاعتقاد بتأثير الأشياء بعضها في البعض الآخر يعد كفراً وبدعة، ومن ذلك ما قام به السنوسي في (المقدمات) بتأويل قوله تعالى: ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء﴾ (الروم/ 48)، فقد نفى وجود تأثير الرياح على الغيوم، لتضمنه إثبات العلل الوسيطة، معتبراً مثل هذا الاعتقاد أصل

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص383.

² شرح الأصول الخمسة، ص571.

الكفر والبدعة. وعليه عدّ العلاقة بين الرياح والغيوم ما هي إلا «إسناد مجازي» عقلي محض¹.

وبالتالي فإن عموم أتباع حق الملكية يختلف رأيهم في السببية عن أتباع الحق الذاتي، فالإقتران السببي بين الظواهر العرضية للطبيعة لدى الأول؛ هو مجرد تتابع زمني دون أن يتضمن تأثيراً في العلاقة الإقترانية، في حين أنه لدى الأخير يتضمن هذا التأثير، فأحدى الظاهرتين العرضيتين تؤثر في الأخرى بقدره الله، طبقاً لمنطق التوليد والإعتماد.

مع هذا فهناك من أصحاب منطق الحق الذاتي من قدّم تصوراً آخر يقترب بعض الشيء من التصور الفلسفي الوجودي. وقد نقل الأشعري في (مقالات الإسلاميين) عن المعتزلة بأنهم اختلفوا في السبب: هل هو موجب للمسبّب أم لا على قولين؟ فذهب أكثر المعتزلة المثبتين للتولد بأن الأسباب موجبة لمسبّباتها²، وهو قول الفلاسفة.

وعلى هذه الشاكلة نُقل عن معمر بن عباد السلمي (المتوفى سنة 220هـ) أنه اعتبر الأعراض الحادثة في الأجسام المادية من آثار الأجسام نفسها واختراعاتها بحسب «الطبع»، فالنار تُحدث الإحراق، والشمس تُحدث الحرارة، والقمر يُحدث التلوين، وسائر الأجسام تُنتج ما يناسب طبائعها وخصائصها. كما ذهب الجاحظ إلى إثبات الطبائع للأجسام، ومنحها أفعالاً وآثاراً مخصوصة تصدر عنها على وفق خصائصها الذاتية، وهو موقف يقترب في جوهره مما ذهب إليه الفلاسفة في تفسير الظواهر الطبيعية بردها إلى القوى والطبائع الكامنة في الأشياء، وإن اختلف معهم في بعض التفاصيل والأسس النظرية³.

كما اعتقد أبو القاسم البلخي (المتوفى سنة 319هـ) بأن الأجسام مخلوقة من طبائع لا يمكن تغييرها بعد أن خلقها الله كما هي عليه، ومما استدل به قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيَّاحَ بِشَرِّ بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَّتْ سَحَاباً ثِقَالاً سَقَنَاهُ لِبَلَدٍ

¹ لويس غردييه وج. قنواطي: فلسفة الفكر الديني، تعريب صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1967م، ج3، ص214-215، وج3، هامش ص271.

² مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، فقرة: واختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبّب أم لا؟

³ الملل والنحل، ص29 و32.

مَيِّت فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نَخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (الأعراف/ 57)، فاعتبر أن كثيراً من الأشياء قائمة على الطبع؛ إذ بيّن الله بأنه يُخرج الثمرات بالماء الذي ينزله من السماء، وهو أمر غير منكر، إنما المنكر - بنظره - هو من يقول بقدّم الطبائع وأن الجمادات فاعلة، خلافاً لمن قال بأن الله هو الفاعل لهذه الأشياء، فهو تارة يفعلها مخترعة بلا وسائط، وأخرى بوسائط. وقيل إن أكثر أهل العدل أنكروا هذا القول عليه، وقالوا إن الله أجرى العادة بإخراج النبات عند انزال المطر مع قدرته على إخراج ذلك من غير مطر؛ لما تقتضيه الحكمة من وجوه المصالح الدينية والدنيوية¹.

وأيد الشيخ المفيد من الإمامية الموقف السابق للبلخي، فذهب يقول ضمن عنوان (القول في الثقل: هل يصح وقوفه في الهواء الرقيق بغير علاقة ولا عماد): «أقول إن ذلك محال لا يصح ولا يثبت، والقول به مؤيد إلى إجتماع المضادات. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من المعتزلة وأكثر الأوائل، وخالفهم فيه البصريون من المعتزلة، وقد حكي أنه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلا الجبائي وإبنيه وأتباعهما».

كما قال المفيد تحت عنوان: (القول في الجسم: هل يصح أن يتحرك بغير دافع): «أقول إنه لو صحّ ذلك بأن توجد فيه الحركة اختراعاً كما يزعم المخالف، لصح وقوف جبل أبي قبيس في الهواء بأن يخترع فيه السكون من غير دعامة ولا علاقة. ولو صحّ ذلك لصح أن يعتمد الحجر الصلب الثقيل على الزجاج الرقيق، وهما بحالهما، فلا ينكسر الزجاج، وتخلل النار أجزاء القطن، وهما على حالهما، فلا تحرقه. وهذا كله تجاهل يؤدي إلى كل محال فاسد»².

وما زال لهذا الاتجاه أتباع وسط الإمامية الإثنى عشرية، ومنهم السيد الخوئي والمفكر الصدر في عدد من كتبه³.

¹ مجمع البيان في تفسير القرآن، ج4، ص276.

² أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4)، ص129 و130.

³ أبو القاسم الخوئي: محاضرات في أصول الفقه، حررها محمد اسحاق الفياض، مطبعة الاداب، النجف، ج2، ص92-93. ومحمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة العاشرة، ص208. والأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1428 هـ - 2008م، ص70-71. والإستقراء والمنطق الذاتي، ص44 وما بعدها. كذلك دراستنا: المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م، ص154.

والخلاف الحاصل بين أصحاب هذا الاتجاه والفلاسفة، هو أن الأخيرين تصوروا بأن العلاقة بين المبدأ الأول والممكنات هي علاقة قائمة على الحتمية والایجاب، إذ يعدّ المبدأ الأول عندهم علة تامة من دون انتظار أمر آخر، فهو واجب من جميع الجهات بما في ذلك العلية¹. والحال ليس كذلك لدى أصحاب الاتجاه السابق، لأن ذلك يعني عندهم نفي القدرة والإرادة رأساً، لكنهم مع ذلك يوافقون الفلاسفة على وجود الضرورة لعلاقات الطبيعة.

ولا شك أن هذا الجمع بين نفي الضرورة من حيث الأصل، والإعتراف بها فيما بعد، يشكل ازدواجاً لا يخلو من إشكال، فنفي الضرورة من حيث الأصل يقتضي أن تكون العلاقة بين المبدأ الأول والكائنات علاقة أجنبية منفصلة، حيث يقوم المبدأ الأول بخلقها من لا شيء تبعاً لقدرة التامة، وهذا يعني أن مصدر هذه الموجودات هو العدم من غير أن يكون لها ارتباط حتمي بالحق تعالى، فلماذا تظهر الضرورة والحتمية فيما بعد؟ ولماذا لا يكون القادر على الخلق من لا شيء قادراً في الوقت نفسه على تبديل صفة العلاقة التي عليها الكائنات الموجودة دون تغيير لشروطها المادية؟ فالأمر في حد ذاته جائز، سواء بالنسبة للعلاقة الأولى الأصلية، أو بالنسبة للعلاقات اللازمة عنها، فكل ذلك يعني الخلق والتسوية من العدم المطلق، طالما أن الكائنات لا تحتفظ بشيء من الوجود المحتم كما يدعيه الفلاسفة.

وعلى العموم يلاحظ أن أصحاب منطق الحق الذاتي منقسمون على أنفسهم في الاعتقاد بين متأثر برأي الفلاسفة، رغم الخلاف الحاصل بين الفريقين كما لاحظنا، وبين صنف آخر يقابل ما عليه منطق حق الملكية.

وقد يكون تصنيف المعتزلة إلى بصريين وبغداديين له شيء من العلاقة بهذا الإنقسام، كما قد تكون الإمامية أقرب إلى التصور الذي عليه البلخي أو البغداديون منه إلى البصريين.

وكما رأينا فإنه مثلما كان بعض المعتزلة متأثراً بفكرة الفلاسفة عن السببية أو العلية، فإن الأشاعرة بدورها تقترب من التصور العرفاني في فهمها لكرامات

¹ صدر المتألهين الشيرازي: الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية، ص 37-38. وملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران، ص 221 وما بعدها.

الأولياء؛ بناء على فكرة العادة والخلق المباشر المستمر وأنه لا فاعل في الوجود غير الله.

وهو أمر يجعلنا أمام تصورات عديدة مختلفة عن السببية.

2- عالم النظر والمعرفة

يترتب على الفقرة السابقة الخلاف المتعلق بالمعرفة قاطبة. إذ ترى الأشاعرة أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، وبالتالي فإن حدوث العلم عقيب النظر هو حدوث قائم على العادة، أي تجري عادة الله بأن يحدث العلم عقيب النظر، كحصول الشبع عقب الأكل، والري عقب الشرب. فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى.

واحتجوا على ذلك بأن الإنسان لا يفعل إلا ما هو قادر عليه، وأن قدرة الإنسان لا توجد قبل مقدورها. فإذا ثبت هذا الأصل بطل أن يكون العلم الواقع عقب النظر من فعل الإنسان، لأنه لو كان من فعله لوجب أن يكون قادراً عليه بقدرة تقارنه، أو تقارن القدرة على سببه المتمثل في النظر، وهو محال لأنه يوجب تقدم القدرة على مقدورها¹.

لكن بسط فكرة العادة على قضية العلم والنظر، يسفر عن بعض المحاذير، منها العجز عن إثبات المسألة الإلهية وما يترتب عليها من المسألة الدينية، إذ يتوقف إثبات المسألة الإلهية على التسليم بفكرة العادة والفعل الإلهي المطلق؛ طبقاً لذلك البسط والتعميم، مع أن هذه الفكرة تتوقف على إثبات المسألة الإلهية، فيحصل الدور أو التسلسل الباطل.

وادعى الشيخ الأشعري أن حدوث العلم إنما يجري بلا وجوب منه تعالى ولا عليه، مع أن القول بالوجود من غير وجوب يعني عند البعض ترجيحاً بلا مرجح.

في حين يتم حصول العلم بعد النظر عند المعتزلة بالتوليد، فالناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله عقيب، كحالة حركة المفتاح عند حركة اليد.

¹ البحر المحيط، فقرة 20.

وهو موقف يخالف موقف الفلاسفة الذين اعتبروا حصول العلم بعد النظر جاء بالإعداد، فالنظر الذهني هو علة معدة غير حقيقية، فإذا تم استعداد الذهن لقبول العلم بهذا الإعداد؛ تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً.

فعلى رأي الفلاسفة أن العقل الفعال المسمى (واهب الصور) هو الذي يهب الإنسان الضرورات الأولية للعلوم، كما صرح به الفارابي، فهو يمنح الإنسان «قوة ومبدأً به يسعى أو به يقدر الإنسان على أن يسعى من تلقاء نفسه إلى سائر ما يبقى عليه من الكمالات. وذلك المبدأ هو العلوم الأول والمعقولات الأول التي تحصل في الجزء الناطق من النفس»¹.

وعند القاضي عبد الجبار الهمداني، إن العلم البشري - فيما عدا الضروريات - يتحصّل بالتوليد عبر النظر، ولا صلة له بأي قوة خارجية، سواء أكانت عقلاً فعلاً كما يقول الفلاسفة، أو الله كما يذهب إليه الأشاعرة، بل يتم ذلك بفعل الإنسان نفسه، ضمن شروط معينة. وكما قال: «لا يمتنع فيما نوجده متولداً من شروط يحتاج إليها، ثم الشرط تارة يرجع إلى الوجود وتارة إلى الإيجاب، فإذا تكلمنا في أن النظر مولد للعلم فالشرط في توليده له وإيجابه هو أن يعلم الناظر الدليل على الوجه الذي يدلّ، والشرط في وجوده أن لا يكون عالماً بالمدلول لأنه لو علمه لتعذّر عليه النظر، فصار كل ما يصح وجود السبب من دونه فهو شرط في الإيجاب، وصار كل ما لا يصح وجوده فهو شرط في الوجود»².

وبذلك تتميز علاقة العلم بالنظر لدى الهمداني وعموم منطق الحق الذاتي بالثنائية المغلقة دون أن يكون معها طرف ثالث. الأمر الذي يتسق مع الأصل المولد بنفي الجبرية وتلافي الإشكالات التي ترد على منطق حق الملكية، والتي أبرزها التشكيك بالعلم الناتج عن النظر، وعدم القدرة على إثبات المسألة الدينية كما عرفنا.

فلدى هذا المنطق يُعدّ العلم الناتج عن النظر الصحيح علماً يقينياً بالضرورة³، لا يتطرق إليه الشك ولا الاحتمال. ولولا هذا الافتراض لما أمكن الوثوق بنتائج

¹ الفارابي: السياسة المدنية، ص71-72.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص394.

³ الحلّي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص344.

النظر العقلي، ولأصبحت المعارف المستندة إليه عرضة للتشكيك والمراجعة الدائمة، بما في ذلك المعارف المتعلقة بتأسيس المسألة الدينية نفسها، باعتبارها قائمة - وفق هذا المنطق - على النظر ووجوبه كما عرفنا. ومن ثم فإن العلاقة بين هذه النظرية والأصل المولّد علاقة وثيقة وذات جذور صميمة، إذ هي تمثل الامتداد الطبيعي لهذا الأصل.

أما إذا عدنا إلى رأي الأشاعرة في العلاقة بين النظر والعلم، فسنجد أن فخر الدين الرازي يرى أن حصول العلم عقب النظر يتم على سبيل الوجوب تبعاً للعادة الإلهية، بمعنى أن الله تعالى جرت عادته بأن يخلق العلم عند تحقق النظر الصحيح، بحيث يُحال تخلفه بحسب مجرى هذه العادة. وهذا الموقف يختلف عن رأي أبي الحسن الأشعري الذي لا يقول بالوجوب أصلاً، لا عقلاً ولا عادةً، بل يرى أن الله يخلق العلم عقب النظر بمحض المشيئة والاختيار، من غير أن يكون هناك ارتباط وجوبي بينهما، حتى على مستوى العادة الجارية.

وعلى رأي الفخر الرازي أنه لا دخل للنظر في هذا الإيجاب، إذ إن العلم والنظر كلاهما معلولان لله واجبان به، خلافاً للفلاسفة، فحصول العلم لديه وإن لم يكن واجباً ابتداءً فإنه ليس متأثراً بالنظر، إذ لا قدرة للعبد في التأثير¹.

لكن نُقل عن إمام الحرمين الجويني وإلكيا والغزالي في (المنخول) أنهم عدوا ما يعقب النظر من المعرفة ليس بعادة، بل لزوم ضروري، فالله يخلق النظر ومنه يلزم عنه العلم بالضرورة².

كما يلاحظ أن الباقلاني قد صنّف العلم إلى صنفين: علم نظر وإستدلال، وعلم إضطرار وضرورة.

فالضروري هو ما لزم نفوس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه، نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدأ في النفس من الضرورات. فالعلوم الضرورية لها طرق ستة، خمسة منها عن طريق الحواس الخمس، أما الطريق السادس فهو العلم المبتدئ في النفس، نحو علم الإنسان بوجود نفسه وما يحدث فيها

¹ فواتح الرحموت، ج1، ص24.

² البحر المحيط، فقرة 21.

من اللذة والألم والغم وما إليها، وكذا العلم بأن الضدين لا يجتمعان وأن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والإفتراق، ومثله كل معلوم بأوائل العقول، وكذا العلم بأن الثمر لا يكون إلا من شجر أو نحل.. وكل ما هو مقتضى العادات¹.

ويبدو أن الباقلاني يُدرج العلوم العادية ضمن دائرة المعارف الضرورية، وإن لم يمنع ذلك من اعتبارها من أفعال الله، إذ يمكن - بحسب هذا المنظور - أن يمنع الله ترتب النتيجة على المقدمة، ما دامت النتائج مخلوقة له، وليست متولدة عن مقدماتها، كما هو مقتضى منطق حق الملكية.

فمذهب الأشاعرة في تحصيل العلم ينسجم مع مبدأهم القائل: «لا فاعل في الوجود إلا الله»، وهو ما يتسق مع البداهة الأولية لمنطق حق الملكية، حيث يفهم أن الله يفعل ما يشاء، ومن جملة أفعاله ما يجري على وفق ما يُسمّى بـ «العادة الإلهية». غير أن هذا التصور يفتح باباً لإشكال معرفي يتعلق بقيمة المعرفة ذاتها: فما الذي يضمن صحة النتائج إذا كانت جميعها من فعل الله مباشرة، بما في ذلك صور الإدراك وعمليات الاستدلال؟

فإذا كان ما نعدّه علماً هو في نهاية التحليل فعل إلهي جارٍ على نحو العادة، فإن معيار المطابقة بين الذهن والواقع لا يُفسّر بعلاقة سببية طبيعية أو عقلية مستقلة، بل يُحال إلى تلك العادة الإلهية ذاتها. وهنا ينشأ السؤال الإبستمولوجي: هل يكفي الاتكال على ثبات العادة لضمان صدق المعرفة، أم أن ذلك يؤدي إلى تعليق معيار الصدق على أمر لا يمكن التحقق منه خارج هذا الإطار نفسه؟

وهنا تعود مسألة الحسن والقبح إلى الواجهة من جديد: فهل يجب على الله - بمقتضى الحسن العقلي - أن يضمن صدق النتائج المترتبة على النظر؟ أم لا واجب عليه وفق منطق حق الملكية، ومن ثم تصبح النتائج العلمية عرضة للشك بما فيها نظرية هذا المنطق وتصوراته؟ إذ تصبح جميع الآراء والنتائج المترتبة على هذا المنطق محلّ شك، باعتبارها تمثل عادة إلهية كسائر الأفعال دون وجود ضامن لصدقها.

¹ الباقلاني: الإنصاف في ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م، ص14.

مع هذا فإن الأشاعرة لا تنفي وجود جملة من المعارف العقلية التي تدخل فيها المحالات. ومن ذلك اعتبر الإمام الغزالي، كما في كتاب (تهافت الفلاسفة)، أن هناك عدداً من القضايا المعرفية المحالة، والمحال عنده غير مقدور عليه، وقد حصرها بثلاثة أمور:

إثبات الشيء مع نفيه، وإثبات الأخص مع نفي الأعم، وإثبات الإثنين مع نفي الواحد. فكل ما لا يرجع إلى هذه الأمور الثلاثة فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور.

فمثلاً إن الجمع بين السواد والبياض محال، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد، فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً. كذلك لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين مختلفين، لأننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت. وكذا نفهم من الإرادة عند الشيء هي طلب فيه إدراك، فإن فرض طلب دون إدراك فهذا يعني أنه لم تكن هناك إرادة عند الشيء. أيضاً أن الجماد يستحيل أن يُخلق فيه العلم، لأننا نفهم من الجماد ما لا يدرك، فإن خلق فيه الإدراك كانت تسميته جماداً بالمعنى الذي فهمناه محالاً. كذلك فإن مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول تماماً، لأن السواد إذا انقلب كدرة مثلاً، فالسواد إن كان معدوماً فهو لم ينقلب، ولكن إنضاف إليه غيره، وإن بقي السواد والكدرية معدومة فهو لم ينقلب أيضاً، بل بقي على ما هو عليه. وإذا قلنا إن الدم انقلب منياً، أردنا به أن المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى، حيث هناك مادة مشتركة تعاقبت عليها الصورتان. وإذا قلنا إن الماء انقلب هواء بالتسخين، وكذا العصا انقلبت ثعباناً، والتراب حيواناً، فمعناه أن المادة المشتركة خلعت صورة ولبست أخرى. لكن ليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة، ولا بين السواد والكدرية، ولا بين سائر الأجناس، لذا فإن الانقلاب فيها من المحالات¹.

ومن جملة المستحيلات عند الغزالي ما هو مستحيل على الله تعالى؛ كالمكان والجهة والصورة واليد الجارحة والعين الجارحة وإمكان الإنتقال والإستقرار، وقد أوجب فيها التأويل حسب الدليل العقلي، في حين اعتبر أمور الآخرة مما وعد بها

¹ تهافت الفلاسفة، ص197-199.

الله ليست من المحالات على قدرته، وأوجب إجرائها على ظاهر الكلام وفحواه الصريح¹.

لقد وُجِّهت إلى الأشاعرة انتقادات عديدة بسبب إنكارهم لعلاقة الضرورة والتأثير بين الأسباب والمسببات في الطبيعة؛ إذ اتُّهموا بنقض الأساس الذي تقوم عليه علوم الطبيعة، وبارتكاب السفسة، بل وإنكار الأصل العقلي ذاته، الأمر الذي يُفضي إلى التناقض، لا سيما أنهم اعتمدوا على هذا الأصل في إثبات المسألة الإلهية².

والواقع أن الأشاعرة يلتقون مع ديفيد هيوم وأغلب رواد المنطق التجريبي الحديث في إنكار الضرورة في علاقة السببية الخاصة، دون أن يعني ذلك بالضرورة نفي المعرفة العلمية أو إبطالها. غير أن هذا الالتقاء لا يلغي موضع الخلاف بين الطرفين حول مبدأ السببية العامة، وهو المبدأ القائل بأن الحادثة لا بد لها من سبب ما. فالأشاعرة يقرّون بهذا المبدأ، بخلاف أصحاب المنطق التجريبي، ويتّضح ذلك من استدلالهم في المسألة الإلهية بمبدأ استحالة الترجيح بلا مرجح، وهو ما يفيد استحالة حدوث شيء من غير سبب.

ومثلما عبّر الغزالي عن هذا المبدأ، فإن القول بأن كل حادث له سبب يُعدّ عنده من المبادئ الضرورية، وعلى حدّ قوله: إنه «أولي ضروري في العقل»³.

وبعبارة أخرى، تتضمن السببية نوعين من المفاهيم: أحدهما السببية العامة، وهي موضع الخلاف بين الأشاعرة والتجريبيين، والآخر السببية الخاصة التي تحدد ماهية السبب بعينه، كما لو اعتبرنا الحرارة سبباً لتمدد الحديد دون غيرها.

ففي المستوى الثاني، لا تُفهم العلاقة بوصفها ضرورة عقلية صارمة، بل بوصفها اقتراناً يفسّره التكرار أو العادة. غير أن نفي الضرورة في هذه العلاقة لا

¹ المصدر السابق، ص238.

² لاحظ: محمد حسن المظفر: دلائل الصدق، دار المعلم للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396هـ-1976م، ج1، ص175-180. وابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص519-523.

³ الإقتصاد في الاعتقاد، ص43.

يمسّ - بحسب هذا التصور - أصل الاستدلال الديني، بخلاف مبدأ السببية العامة الذي يُعدّ أساساً في بناء البرهان على وجود العلة أو الصانع، كما هو واضح.

كما تعرضت الأشاعرة لتهم كثيرة، نذكر منها مايلي:

ثمة من اعتبر الأشاعرة من المذاهب اللاعقلية، وذلك لكونها تعدّ مسائل الحسن والقبح راجعة إلى الخطاب الديني لا العقل. واعتقد البعض أنها عطّلت العقل حتى في المجال العقائدي، بل واتهمها بالقضاء عليه مطلقاً، كما ذهب إليه المفكر محمد باقر الصدر¹.

كما رأى صاحب (فلسفة الفكر الديني) بأن علم الكلام الأشعري يوجّب الرجوع إلى الخطاب الديني من حيث الأصل والأساس، ويشمل هذا الأمر حتى موارد استخدام النظر العقلي².

وجاء عن دي بور، أن الأشعري لا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً لمعرفة الشؤون الإلهية، إنما يمكن للعقل أن يدرك وجود الله، ويظل العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي³.

لكن هذه الاعتقادات لم تتدارك كون المذهب الأشعري قد تأسس تبعاً للفكرة العقلية الخاصة بحق الملكية قبل أي اعتبار آخر، وهو وإن أبعد العقل عن قضايا الحسن والقبح، إلا أنه قد اعتمد عليه في الكثير من القضايا النظرية الأخرى، ومنها تلك المتعلقة بإثبات المسألة الإلهية، والتي هي على رأس القضايا الاعتقادية، بل ومجمل التأسيس الخارجي للخطاب الديني.

كذلك فإن هذا المذهب قد شهد تطوراً في ممارسته للنشاط العقلي، بما فيها تنظيره لجعل العقل حاكماً على نص الخطاب، فقد إلّتم المتأخرون بالقانون الكلي للمعارض العقلي، وهو يتضمن عرض مسائل النص على العقل لينظر فيها؛ إن كانت تُقبل أو يُجرى عليها التأويل.

¹ المعالم الجديدة للاصول، ص41-43.

² فلسفة الفكر الديني، ج3، ص214-215.

³ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الرابعة، 1377هـ-1957م، ص118.

ورغم كل ذلك نرى أن طريقة المذهب الأشعري ينتابها الاضطراب، فلا هي عقلية كالذي عليه المذهب الإعتزالي وغيره، ولا هي بيانية كسائر الطرق البيانية. وهذا الإزدواج الذي لجأ إليه الأشاعرة أوقع الكثير منهم في شرك الشك وفقدان اليقين، وعلى أثر ذلك احتفى عدد منهم بالدائرة العرفانية للنظام الوجودي، خلافاً للمذاهب العقلية الأخرى، ولسان حالهم يقول كما صرح الغزالي: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر فهو في العمى والضلال»¹.

3- عالم الفقه والتشريع

ومن أبرز تجليات التضاد بين البداهتين الأوليتين داخل الدائرة العقلية ما يتصل بعالم الفقه والتشريع. فاختلاف الاعتبارات التي تنطلق منها كل من بداهة الحق الذاتي وبداهة حق الملكية يفتح باباً واسعاً للتعارض حول طبيعة الاجتهاد ومصادر تشريع الأحكام.

فبحسب اعتبارات الحق الذاتي، ينبغي أن يكون الاجتهاد قائماً في الأساس على العقل، بوصفه قادراً على إدراك الحقوق والمصالح والمفاسد إدراكاً مستقلاً، دون أن يتقيد بحدود الخطاب الديني، وذلك في كل القضايا التي تقع ضمن نطاق هذا الإدراك. أما بحسب اعتبارات حق الملكية، فلا يُعترف للعقل بمثل هذه الاستقلالية، إذ يبقى دوره محصوراً ضمن الأطر التي يرسمها الخطاب الديني، فلا يملك أن يشرع أو يحكم خارج ما أذن به المالك الحقيقي وبيّنه من أوامر ونواهٍ. ومن ثم لا يقتصر الخلاف بين البداهتين على الجانب النظري أو الأخلاقي، بل يمتد إلى صميم العملية الاجتهادية، محدداً حدود العقل وسلطته في استنباط الأحكام وتوجيه الحياة التشريعية.

فمثلاً لا مجال للاجتهاد في ما لا نص فيه من القضايا، ولا مجال للإستعانة بالقياس وغيره، ما لم يكشف عنه الخطاب الديني. ورغم أن واقع التشريع الفقهي لم يلتزم حرفياً بهذه الإنعكاسات المنطقية الناتجة عن البداهتين الأوليتين لإعتبارات

¹ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص408 و228.

مختلفة، إلا أنه توجد مؤشرات للتعارض المتسق بين المذاهب التشريعية يمكن عدها مسئلة من إنعكاسات التضاد بين الأصلين المولدين.

فقد سبق أن عرفنا كيف ذهب المعتزلة والزيدية والإمامية الأصولية إلى الاعتقاد بأن العقل يدرك جملة من الواجبات السابقة لأحكام الخطاب الديني، مثل وجوب رد الوديعة وشكر المنعم ووجوب النظر ومعرفة الخالق وما إلى ذلك، الأمر الذي يناقض ما لجأت إليه الأشاعرة. إذ يتأسس هذا الخلاف على الاعتبارات المتعارضة بين الأصلين المولدين. وهو ما جعل الأمر ينعكس على الصعيد الفقهي، إذ كان المتكلمون وبعض الفقهاء يعطون للعقل صلاحيات الكشف عن الحكم، فأقرت بعض المذاهب عدداً من القواعد الأصولية الفقهية التي يستعان بها عند عدم وجدان النص، مثل قاعدة البراءة الأصلية التي تُسند عادة إلى القاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان)، وكذا مسائل الحسن والقبح العقليين ونفي الضرر المحتمل وما إليها.

وعلى خلاف هذه القواعد والمسائل، ثمة قاعدة التوقف والإشتغال ومسألة الحسن والقبح الشرعيين، وجميعها يعارض القواعد الأولى. وإذا كانت القواعد الأولى تتسق ومنطق الحق الذاتي، فإن أغلب القواعد الأخيرة هي مما تتسق ومنطق حق الملكية.

لكن من حيث الواقع الفقهي نجد تجاوزات لدى بعض أصحاب كلا المنطقتين بما لا يتفق مع ما يلجأ إليه من البداهة الأولية أو الأصل المولّد. فالغزالي مثلاً، وهو القائل بمنطق حق الملكية، يعتقد بالبراءة العقلية قبل التشريع أو ورود السمع¹، وهو موقف يناقض الأصل المولّد الذي تبناه. ومثله ما ذهب إليه ابن فورك، حيث اعتبر أن المجتهد الذي لم يعثر على دليل نقلي بعد التقصي؛ فله أن يرجع إلى ما تقتضيه العقول من براءة الذمة².

كذلك ما ذهب إليه ابن كنج وهو ينتمي إلى نفس المنطق، من أن العقل يدل على أن ما لم يتعرض له الشرع فهو باق على النفي الأصلي، أو نفي الأحكام، فكما

¹ المستصفي، ج1، ص100 و217-218.

² البحر المحيط، فقرة 1533.

قال: قد ثبت عندنا أن حجة العقل دليل، فإذا لم نجد سمعاً علمنا أن الله لا يهملنا، بل أراد بنا الرجوع إلى العقل فصرنا إليه¹.

وعلى هذه الشاكلة ذهب الإمام الصدر وعدد من أصوليي الإمامية إلى الأخذ بالقاعدة العقلية لإشغال الذمة لكل ما هو محتمل عقلاً، لكنهم من حيث النتيجة تمسكوا بالبراءة بسبب تسامح التشريع الديني. ولا شك أن تعويلهم على القاعدة العقلية لإشغال الذمة يناقض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن ثم فهو يناقض البداهة الأولية للحق الذاتي التي تشترط ضرورة الإعلام كما عرفنا.

والمعلوم أن الإعتماد على العقل في قضايا الفقه التي لم يرد فيها نص هو خاصة المذهب الإمامي الذي لم يتقبل الأخذ بموارد الرأي الظني الشائعة لدى الاتجاه السني، مثل القياس والمصالح المرسلة والإستحسان وغيرها من المصادر الظنية. لذلك فإن المتقدمين من المذهب الإمامي اعتبروا أنه ما لم يتم الحصول على الحجة الشرعية من خلال النص، فإن مآل الأمر الرجوع إلى الحكم العقلي، تعويلاً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ تنص قاعدة الحسن العقلية بأن «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»²، استناداً إلى البداهة الأولية للحق الذاتي.

ويقف الشريف المرتضى على رأس قدماء الإمامية الذين دافعوا عن هذا المسلك لأصالة التشريع العقلي للقضايا الفقهية. فقد صرح، وهو بصدد إستدلّاله على عدم جواز العمل بخبر الأحاد، إنه إذا لم يوجد دليل شرعي في المسألة فسيتوجب العمل بما يقتضيه الحكم العقلي³. وقال في هذا الصدد: «قد ثبت أن المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا أجلاً في أصل العقل مباحة».

وطبق هذا الحكم العقلي على مورد نكاح المتعة، مستفيداً في ذلك من الكشف الواقعي الذي يفيد عدم وجود الضرر لهذا المورد. فقال: «إن سألت الدلالة على انتفاء الضرر عن هذا النكاح الذي فيه إنتفاع لا محالة، قلت: الضرر العاجل يعرف بالعادات والأمارات المشيرة إليها، ويعلم فقد ذلك، والضرر الآجل إنما هو العقاب، وذلك تابع للقبح، ولو كانت هذه المنفعة قبيحة مستحق بها العقاب لدلّ الله تعالى

¹ المصدر السابق، فقرة 1527.

² أصول الفقه، ج2، ص 209.

³ رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص20.

على ذلك، لوجوب إعلامه المكلف ما هذه سبيله»¹. واتبعه في هذا المقال ابن ادريس في (السرائر)².

كما استفاد المرتضى من كشف الواقع لصالح الحكم العقلي، في مورد ادخال الضرر على البهائم، فقال: «إعلم أن ادخال الضرر على البهائم، المؤذية لنا منها وغير المؤذية، لا يحسن إلا بإذن سمعي، إلا أن يكون ذلك الضرر يسيراً، أو النفع المتكفل به لها عظيماً فيحسن من طريق العقل. فإن كثيراً من الناس أجازوا ركوب البهائم عقلاً من غير افتقار إلى سمع».

ثم قال: «وإذا تكفلنا لها بما تحتاج إليه من غذاء وديار ومصلحة ربما كانت لها فائدة لولا تكفلنا جاز أن ندخل عليها ضرر الركوب، لأنه يسير في جنب ما نتحمله من منافعها»³.

وعلى هذه الشاكلة ذهب معتزلة البصرة إلى الإباحة. بل قيل ذهب إلى ذلك أغلب المعتزلة، وفي طليعتهم كل من أبي علي وإبنة أبي هاشم الجبائين وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار الهمداني، وكذا من تأثر بهم كأتباع أبي حنيفة وغيرهم⁴.

مع ذلك لا نجد هذا الإتساق لدى جميع من ينتمي إلى منطق الحق الذاتي، ومن ذلك أن الكثير من معتزلة بغداد والإمامية الإثنى عشرية اعتبروا أن الحكم العقلي المستقل، سواء قبل ورود النص، أو بغض النظر عنه، يدل على الحظر في قضايا فقه الإنتفاع بالأشياء. فقد انشطر العلماء إلى ثلاثة اتجاهات كما يلي:

الاتجاه الأول: ويقول بالحظر ما لم يدل على ذلك نص من الخطاب الديني، واليه ذهب الكثير من البغداديين كالكعبي وأتباعه، وطائفة من الإمامية، وجماعة من الفقهاء، ومنهم من ينتمي إلى منطق حق الملكية كأبي عبد الله الزبيري والأبهري. لكنهم مع ذلك اختلفوا، فمنهم من قال: كل ما لا يقوم البدن إلا به ولا يتم

¹ المصدر السابق، ج2، ص127.

² السرائر، ج2، ص618. أيضاً: محمد حسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة، ص126.

³ رسائل المرتضى، ج2، ص372-373.

⁴ البحر المحيط، فقرة 88.

العيش إلا معه فهو على الإباحة، وما عداه على الحظر. أما البعض الآخر فقد ساوى بين الكل في الحظر¹.

الاتجاه الثاني: ويقول بالإباحة وهو مذهب أكثر المتكلمين من البصريين وكثير من الفقهاء، وهو الذي اختاره الشريف المرتضى من الإمامية، كما ذهب إليه بعض من ينتمي إلى منطق حق الملكية كأبي إسحاق المروزي.

الاتجاه الثالث: وهو قد بنى رأيه على مبدأ الوقف حتى يرد سمع من النص الديني، وقد ذهب إليه أنصار منطق حق الملكية، وعلى رأسهم الأشعري وأتباعه، وعنوا به انتفاء الحكم لا التردد فيه. فهي مسألة مبتتاة على أن العقل المستقل لا يدل على قضية الحسن والقبح، وبالتالي كان لا بد من سماع الشرع، فالإيه يعود الحكم، سواء بالإباحة أو التحريم، وبدون وروده فإن المتعين هو الوقف من غير تحديد حكم معين.

ويتسق هذا الموقف مع ما جاء به منطق حق الملكية، خلافاً لمن ذهب منهم إلى الحظر أو الإباحة، كما عرفنا.

لكن من الأشاعرة من قام بتوجيه رأي الذاهبين إلى الحظر أو الإباحة بما لا يتنافى مع الخط المتسق والمتمثل في الوقف، إذ اعتبر الزركشي أنهم ذهبوا إلى ذلك إعتماً على الخطاب الديني لا العقل المستقل، فكما قال:

«إعلم أن من قال من أصحابنا بالحظر أو الإباحة ليس موافقاً للمعتزلة على أصولهم، بل لمدرک شرعي. أما التحريم فلقلوله تعالى: ﴿يسألونك ماذا أحل لهم﴾ (المائدة/ 4) ومفهومه أن المتقدم قبل الحل التحريم، فدلّ على أن حكم الأشياء كلها على الحظر. وأما الإباحة فلقلوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ (البقرة/ 29). فهذه مدارك شرعية دالة على الحال قبل ورود الشرع. فلو لم ترد هذه النصوص لقال هؤلاء الفقهاء: لا علم لنا بتحريم ولا إباحة، بخلاف المعتزلة فإنهم يقولون: المدرک عندنا العقل ولا يضرنا عدم ورود الشرع»².

¹ المصدر السابق، فقرة 88-89.

² المصدر نفسه، فقرة 89.

وممن ذهب إلى الوقف بعض المعتزلة¹، والطوسي من الإمامية كما في (عدة الأصول)، إذ صرح بأن القضايا التي لم يرد فيها نص فطريقها العقل²، وهي بحكم هذا الأخير تكون على الوقف، ولا يمنع ذلك ما قد يدل عليه النص من الحظر أو الإباحة. ومن ثم فإن ما يقدره العقل من الوقف لا يتنافى مع ما جاء به النص من الإباحة «بل عندنا الأمر على ذلك واليه نذهب، وعلى هذا سقطت المعارضة بالآيات»³.

وهو المذهب الذي كان ينصره شيخ الطوسي أبو عبد الله المفيد⁴، ويُعدّ أقرب ما يكون إلى منطق حق الملكية، خلافاً لما انتهى إليه استاذة الشريف المرتضى من أن حكم العقل في الإنتفاع من الأشياء هو الإباحة لا الحظر ولا الوقف.

ومع أن الأصوليين من الإمامية كانوا يرون أنّ العقل قادرٌ على الحكم في القضايا التي لا نصّ فيها، سواء جرى حكمه وفق البراءة الأصلية أو من خلال الاشتغال والاحتياط؛ إلا أنّ المتأخرين منهم - منذ عصر الوحيد البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ) - أدركوا أنّ هذه القواعد ليست كاشفة عن حقيقة الحكم الشرعي، بل هي وظائف عقلية عملية غايتها إفراغ الذمة وإبرؤها فحسب.

ووفقاً للمفكر محمد باقر الصدر فإن نواة اختمار هذه الفكرة بدأت بالظهور لدى المحقق جمال الدين، ثم نضجت وتبلورت لدى البهبهاني وتلامذته، وأطلقوا عليها اسم (الأصول العملية)⁵.

وبذلك انفردت القضية العقلية المستقلة بالاندراج ضمن ما يُعرف بالحسن والقبح، أو ما يُعبّر عنه بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وتتفرع عن هذه

¹ المصدر نفسه، فقرة 89.

² ومن ذلك قوله: «الكلام في الحظر والإباحة فعندنا وعند أكثر من خالفنا طريقه العقل» (عدة الأصول، ج1، ص41).

³ عدة الأصول، ص750. والفوائد المدنية، ص238-239.

⁴ عدة الأصول، ص296. والمفيد: شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم، ص244. والطبعة الحديثة بعنوان: تصحيح الاعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (5)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1993م-1414هـ، ص143.

⁵ محمد باقر الصدر: بحث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج5، ص11. ويبدو أن ما قصده المفكر الصدر من المحقق جمال الدين هو الشيخ حسن العاملي صاحب كتاب معالم الدين (المتوفى سنة 1011هـ). لكن إذا كان قصده المحقق محمد الخونساري (المتوفى سنة 1125هـ) فالملاحظ أنه سبقه في ذلك الفيض الكاشاني (المتوفى سنة 1091هـ).

القضية قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، التي اعتمد عليها معظم الأصوليين، والتي تستلزم حكم البراءة الأصلية، إذ يُستبعد عقلاً أن يعاقب الله المكلف على ما لم يبيته له. وهي قاعدة راسخة في الوجدان العقلائي؛ فالناس لا يؤاخذ بعضهم بعضاً إلا ضمن حدود ما يتوفر لهم من العلم، وإلا فإن العقاب يُعدّ قبيحاً، الأمر الذي ينسجم تماماً مع منطق الحق الذاتي.

وإذا عدنا إلى الاتجاهات الثلاثة السابقة نجدها تتعارض في أدلتها العقلية. ورغم الانسجام الحاصل بين منطق الحق الذاتي وقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، إلا أن السجال الذي دار بين هذه الاتجاهات لم يكن معنياً بهذه النقطة الجوهرية.

فمن أبرز ما احتجّ به أصحاب مذهب الوقف أو الحظر إزاء الانتفاع بالأشياء التي لم يرد بشأنها نص، هو ما ثبت في العقول بأن الإقدام على ما لا يأمن المكلف قبحه، هو كالإقدام على ما يعلم بقبحه؛ تبعاً لقاعدة دفع الضرر المعلوم والمظنون عن النفس.

في حين أجاب أنصار مذهب الحلية: بأن المكلف يمكنه أن يأمن من قبح الإنتفاع بالأشياء؛ لأن القبح لا يتحقق ما لم تقترن به مفسدة. وإذا كانت هناك مفسدة؛ وجب على المولى تعالى إعلام المكلف بها، وإلا غدا التكليف قبيحاً. فما لم يعلمه بذلك؛ دلّ على أن الإنتفاع حسن لا قبيح، وهو ما يلزم عنه الإباحة.

لكن أورد بعضهم اعتراضاً على هذا الجواب، ومفاده أنه لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بشك المكلف، وأن المفسدة قد تكمن في إعلامه تفصيل الحكم، لذا يقبح هذا الإعلام، وتكون المصلحة في الوقف والشك¹.

غير أن جواب القائلين بالحلية ليس صحيحاً، وعليه يزول الاعتراض الذي طرحه القائلون بالوقف. فعدم إعلام المولى للمكلف بمفسدة الشيء لا يُستنتج منه إثبات الحسن ولا القبح، بل ما يعنيه هو عدم جواز المؤاخذه على فعل الإنتفاع به عقلاً ونصاً.

¹ عدة الأصول، ص296. والفوائد المدنية، ص233-234.

فالعقل هنا لا يشرّع الحكم إن كان حلالاً أو حراماً، حسناً أو قبيحاً، بل يحدد فقط ما يبرئ الذمة، كما قرره المتأخرون من الأصوليين، وعلى رأسهم وحيد الدين البهبهاني. وهو ما يعني أن الإقدام على القبيح دون العلم بقبحه لا يُعدّ قبيحاً، ومن ثم لا يلزم عنه الحظر والإحتياط.

فبحسب منطق الحق الذاتي، إن من واجبات المكلف أن يبيّن للمكلف ما عليه فعله أو اجتنبه، متى ما انتفت موانع البيان، بما في ذلك الإعلام بالحظر أو الوقف أو الإحتياط، ودونه يسقط التكليف. وسبب ذلك هو أن عدم الإعلام يجعل المكلف مخلاً بواجبه، كما نلاحظ ذلك في الشاهد حين يُقاس على الغائب. فالسيد لا يعاقب عبده على عدم إتيانه بشيء ما لم يُبلغه بذلك، والأمر يصدق في الغائب أيضاً، رغم أن الأشياء تظل على حالها بما تتضمنه من مصلحة ومفسدة، أو حسن وقبح، فكل ذلك لا يفي بتحقيق التكليف ما لم يشترط فيه الإعلام.

هذا إذا كنّا نفكر ضمن دائرة الحق الذاتي، أما إذا جرى التفكير وفق اعتبارات حق الملكية، فالصورة تختلف. لذلك نجد التناقض واضحاً لدى من ينتمي إلى دائرة الحق الذاتي حينما يذهب إلى الحظر أو الإحتياط، وكأنه يخلط بين الاعتبار المتناقضة لمنطقتين متباينتين لا يجتمعان: منطق الحق الذاتي ومنطق حق الملكية.

وعلى سبيل المثال، ما تبناه المفكر الصدر من مسلك أطلق عليه (حق الطاعة)، إذ ذهب إلى نفس الاتجاه القائل بالحظر والإحتياط ضمن الاتجاهات الثلاثة السابقة. واستدل بمثل ما استدل به اتجاه الحظر القديم، حيث عوّل على الحظر باعتبار أنه لا يجوز استخدام ما هو عائد إلى ملكية الغير إلا بإذنه، مثل علمنا بقبح التصرف فيما لا نملكه في الشاهد¹.

كما استدل بدليل آخر سبق أن عوّل عليه القدماء ممن ذهب إلى الحظر والوقف، وهو عدم الأمان من الوقوع في الضرر لأيّ شيء جديد يراد منه الإنتفاع، فالتحرز من المضار واجب في العقول، وإذا كان ذلك واجباً لم يحسن الإقدام عليه، كإن يحتمل كون الشيء المنتفع به ضاراً لا نافعاً، حيث لا يُعلم إن كان سماً - مثلاً - أو غذاء.

¹ عدة الأصول، ص297. والفوائد المدنية، ص235.

وقد ناقش القدماء من الاتجاه الأنف الذكر أولئك الذين عولوا على التجربة لمعرفة النافع من الضار، من خلال العرض على الحيوانات، فمنعوا هكذا تجربة واعتبروها غير كافية لتحصيل العلم، لأن من الأشياء ما ينفع الحيوان ويكون له غذاء، مع أنه قد يكون للإنسان سماً.

فالظب مثلاً - وهي من الحيوانات السحالي - تأكل شحم الحنظل وتغتذي به، في حين لو أكله الإنسان لهلك في الحال. وكذا تأكل النعامة النار وتستمرئها¹، ولو أكل ابن آدم ذلك لهلك في الحال. أيضاً فإن الفأرة تأكل البيش وتعيش عليه²، ورائحة ذلك تقتل الإنسان³.

والواقع إن مسلك المفكر الصدر في حق الطاعة، وقبله مسلك القائلين بالخطر وفق الملكية، إنما يتجه نحو الجهة التي يذهب إليها الأشاعرة في تبنيهم لمنطق حق الملكية.

فرغم إعراف الصدر بمبدأ الحسن والقبح العقليين، إلا أنه يستبعد في الوقت ذاته قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، لكنه لا يعزل العقل - بذلك - عن التشريع طالما يُفتي بلزوم الإحتياط وإعطاء الطاعة حقها، خلافاً لما أفضى إليه الأشاعرة من إبطالهم للعقل في التشريع بمنطق العقل ذاته.

ويشابه التبرير الموظف لدى الصدر في بعض فقراته، ذلك المستخدم عند الأشاعرة، وهو أن لله ملكية مطلقة تفترض حق الطاعة التامة، حتى في موارد الاحتمالات والموهومات.

¹ قيل إن من عجائب النعامة أنها تبتلع الجمر فيكون جوفها العامل في اطفائه فتغتذي به وتستمرئه. وهي أيضاً تبتلع العظم الصلب والحجر والمدر والحديد فتذيبه وتميعه كالماء. وقيل أيضاً إنه إذا حميت صنجة مائة درهم من الحديد حتى تحمر ورميت إليها فانها تبتلعها وتستمرئها (محمد بن موسى الدميري: حياة الحيوان الكبرى، منشورات الرضي، قم، الطبعة الثانية، 1368هـ، ج2، ص362-363. كما لاحظ خلف هذا الكتاب: زكريا بن محمد القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص286).

² البيش هو نبات عشبي معمر وسام قاتل يعيش في المناطق الجبلية، ويستعمل في الطب كدواء لعلاج التشنج (المنجد في اللغة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م، مادة بيش). وقيل عنه إنه نبات بأرض الصين يؤكل في تلك البلاد وهو أخضر، فإذا بيس كان قوتاً لأهل الصين دون أن يضرهم منه شيئاً، لكن لو بعد عن هذه البلاد ولو مائة ذراع واكله أكل لمات من ساعته (حياة الحيوان الكبرى، ج1، ص573).

³ عدة الأصول، ج2، ص750-751. والفوائد المدنية، ص239-240.

فالأشاعرة يجعلون الحق مطلقاً لله ويتوقفون عن التشريع في الأحكام عقلاً ما لم تأذن بذلك البيانات الشرعية الصادرة عن المالك المطلق. وقريب من ذلك ما فعله الصدر، فهو من حيث الواقع العرفي أقرّ بصدق قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وفقاً للمركز العقلاني، إلا أنه رأى وجود فارق بين الشاهد والغائب، وهو أن الله مالك حقيقي، مثلما أنه منعم حقيقي، الأمر الذي يجعل مولويته حقيقية تختلف عن الحاصل في الشاهد المتعلق بالواقع العرفي، وهذا ما يعطيه الحق في معاقبة المكلف لعدم الإحتراز والإحتياط، وإن لم يرد عنه البيان. فللمالك الحقيقي مطلق الحق في الطاعة حتى في موارد القضايا المحتملة والموهومة.

وكما قال: «هكذا يتخلص أنه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في الشبهات، بل العقل يحكم بلزوم الإحتياط فيها جميعاً، لأن حق إطاعة مولانا الحقيقي ثابت بنحو مطلق ما لم يحرز إذن المولى في المخالفة فيرتفع موضوع الحق المذكور. ومن هنا يكون الأصل الأولي في الشبهات هو الإحتياط ولا نخرج عنه إلا بمقدار ما يثبت من الترخيص الشرعي والحكم الظاهري في موارد الأمارات أو الأصول الشرعية». وقال أيضاً: «المولوية عبارة عن حق الطاعة، وحق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية».

وينطبق الأمر السابق حتى على المشكوكات والمحتملات من التكاليف، بل ويمتد حتى إلى التكاليف الموهومة، لسعة مولوية المولى الحقيقي¹. كما أنه ينطبق حتى على الشبهات الموضوعية، وإن كان مسلك حق الطاعة محكوم لأدلة البراءة الشرعية، حيث يحكم العقل بالإحتياط ما لم يرد ترخيص شرعي².

والتشابه بين موقف السيد الصدر وموقف الأشاعرة يبدو واضحاً إلى حدٍ بعيد، وإن كان لا يخلو من بعض الفوارق المهمة. فكلا الطرفين ينطلق من مبرر الملكية الإلهية المطلقة لتأسيس رؤيته المعيارية. فالسيد الصدر يستند إلى هذه الملكية لتقرير منطق «حق الطاعة»، ويمنح هذا المنطق تبريراً عقلياً، كما أن الأشاعرة يستندون بدورهم إلى المبرر ذاته لتقرير أن الحق سبحانه يملك أن يأمر وينهى

¹ بحوث في علم الأصول، ج5، ص28-29 و42 و24. كذلك: محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ، ج3، ص35 وما بعدها.

² المصدر السابق، ج5، ص79.

ويحكم كيفما يشاء من غير أن يتقيد بمعايير سابقة عليه أو خارجة عنه. وهم يبررون ذلك عقلياً بكون الله منفرداً بالخلق والملك والتدبير، بخلاف الشاهد الإنساني الذي يفتقر إلى الملكية الحقيقية والاستقلال التام، وهو عين المبرر العقلي الذي استند إليه المفكر الصادر في بناء نظريته.

لكن مورد الاختلاف الجوهرى بينهما يتمثل في طبيعة الدور الذي يُمنح للعقل. فبحسب المنطق الأشعري، لا يملك العقل سلطة التشريع أو إصدار الأحكام التكليفية، لذلك يكون مقتضى هذا المنطق هو الوقف، بمعنى أن العقل لا يحكم لا بالبراءة الأصلية ولا بالاحتياط، ولا يثبت من تلقاء نفسه استحقاق الثواب أو العقاب، بل يظل الأمر موقوفاً على البيان الشرعي وحده. أما في مسلك «حق الطاعة»، فإن العقل يتجاوز هذا الحد ليمارس دوراً تشريعياً فعلياً، فيحكم بإشغال الذمة عند احتمال التكليف، ويوجب الاحتياط، ويترتب على ذلك القول باستحقاق الحساب والعقاب عند المخالفة. ومن ثم، فمع اتفاق الموقفين في المنطلق القائم على الملكية الإلهية المطلقة، إلا أنهما يفترقان في النتائج، إذ ينتهي المنطق الأشعري إلى الوقف وانتظار البيان، بينما ينتهي منطق حق الطاعة إلى الإلزام العقلي العملي قبل وصول البيان الشرعي.

غير أن القول بالمولوية وحق الطاعة، حتى في دائرة المحتملات والموهومات، يثير عدداً من الإشكالات على صعيدي المكلف والمكلف. فعلى صعيد المكلف، فإن إدراج هذه المحتملات ضمن دائرة التكليف، مع إخفائها عن المكلف، يفضي إلى ما يُعرف بمنطق (المصالح الخفية). إذ يُفترض، في هذه الحال، وجود مصلحة خفية اقتضت من المكلف إخفاء التكليف، وبالتالي لا بد من محاسبته على تركه. ولا ريب أن هذا المسلك غير معقول، بل مردود على الصعيد الأخلاقي تبعاً لمنطق الحق الذاتي، إذ كيف يمكن تصور وجود مصلحة خفية تبرر للمكلف الامتناع عن إعلام المكلف، مع إخفائه التنبيه إلى وجوب الاحتياط وإشغال الذمة؟!!

وقد أكد القرآن هذا المقتضى العقلي في قوله تعالى: ﴿رسلًا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وكان الله عزيزاً حكيمًا﴾ (النساء/ 165)، والمعنى بيّن، وهو أن الحجة لا تتم على الخلق إلا بعد التبليغ، وإلا انعكست الحجة على المكلف لا على المكلف، وهو ما ينقض أصل المولوية.

أما من جهة المكلف، فلتصوّر حال من لم يصله التشريع الإلهي، كأهل الفترة، كيف يمكنه التحرك في عالم يموج باحتمالات لا متناهية من التكاليف المحتملة؟! فعدم بلوغ الحجة يجعل المكلف محاطاً بشبكة لا نهاية لها من التكاليف الممكنة، مما يورثه العجز عن العمل، ويوقعه في ورطة (التكاليف بما لا يطاق)، وهو ما لا يقبله العقل ولا الشرع، تبعاً لمعيار الحق الذاتي.

وحتى لو قيل إن هؤلاء مخاطبون بشرع سابق، كما قد يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ (فاطر / 24)؛ فذلك لا يغير من طبيعة الإشكال، سواء من حيث الافتراض - وفرض المحال ليس بمحال - أو من حيث الواقع، وهو أن من الناس من لم يصلهم التبليغ. لذا فالإشكال وارد وثابت، عقلاً وشرعاً.

4- عالم التفسير وفهم النص

مرّ علينا سابقاً أن الاعتبار العقلية توجب أن يتوقف قبول الدليل اللفظي على نفي المعارض العقلي. فبدون الأخذ بهذه النتيجة يفضي الأمر إلى نوع من التناقض وعدم الاتساق، فالذي يدعو العقل لإثبات المسألة الدينية هو ذاته يدعو لإثبات القضايا الأخرى، كتلك المتعلقة بفهم النص الديني. وبعبارة أخرى، إن من التناقض أن تُقبل الاعتبار العقلية في تأسيس الخطاب من الخارج، وتُمنع في الوقت ذاته من تأسيسه من الداخل.

فهذا هو عذر الدائرة العقلية لممارسة وظيفتها في فهم النص الديني. والقاعدة التي اعتمدتها بهذا الشأن هي ملاحظة ما يتقرر لدى العقل من اعتبارات (الإمكان والاستحالة). فكل شيء يراه العقل في النص ممكناً فهو مقبول، وكل شيء يراه مستحيلاً فإما أن يتم طرحه أو يمارس في حقه التأويل.

وعليه فحقيقة التأويل لدى هذه الدائرة هي النفي لا الإثبات. فالتأويل لا يقطع بمضمون حقيقة ما يتضمنه الخطاب، لكن يكفيه نفي الظاهر منه فحسب. لذا فقد اعتاد أصحاب هذه الدائرة بأن يطرحوا وجوهاً ممكنة متعددة للتفسير والتأويل، كالذي فعله المفسر الزمخشري في (الكشاف)، والشريف الرضي في (حقائق التأويل).

وسبق لبعض المعتزلة أن أشار في جواب له على سؤال يتعلق بتأويل بعض آيات القضاء والقدر، فذكر بعض الأحكام العقلية التي ينبغي وضعها نصب العين؛ ليبنى عليها التأويل - كيفما كان - من دون تحديد سوى هذا الضابط المعرفي¹. وبالتالي ليس الغرض من التأويل إثبات معنى النص وتحديد دالته كما هو، أو كما اراده الله تعالى، بل يكفي نفي الظاهر المتعارض مع قبلات العقل المعياري، خلافاً للفهم الجاري وسط النظام الوجودي بشقيه الفلسفي والعرفاني، إذ يعمل على إثبات وتعيين صور التفسير من التأويل والإستظهار والإستبطان وفق ما تحدده منظومة القبلات الوجودية².

فمثلاً تختلف نظرية التمثيل الفلسفي عن التأويل الكلامي بأن ظاهر اللفظ وإن كان ليس مراداً لدى كلا المسلكين، إلا أن الأخير لا يعتقد بالظاهر ولا بالباطن، بل يرى الظاهر مجازاً لغوياً يرمي إلى حقيقة أخرى ليست باطنية بالمعنى المألوف، وإنما تشير إلى معنى آخر ضمن ما أطلقنا عليه (المجال)³، فتربطه بالظاهر اللغوي مناسبة لفظية أو سياقية تبعاً للإستعارة والتشبيه. في حين تعترف نظرية التمثيل الفلسفي بوجود لون من المماثلة والتشابه بين ظاهر اللفظ والحقيقة، فمع أن الظاهر غير مراد لكنه شبيه بالحقيقة لتقريب المعنى إلى أذهان العوام. وليس في التأويل الكلامي مثل هذا التقريب إلى الأذهان، إذ الظاهر يعارض الحقيقة المرادة، وبالتالي ليس بقدرة عامة الناس معرفة المراد، لا على نحو الحقيقة، ولا على نحو التشبيه.

وقد انعكس هذا الفارق على تفسير علة وجود المتشابهات في النصوص الدينية، أو على الأقل على تفسير الموارد التي لا يكون فيها الظاهر اللفظي مراداً على حقيقته. فالتبرير الكلامي يرى أن وجود المتشابه إنما جاء ابتلاءً واختباراً للعباد، وتعريضاً لهم لتحصيل الثواب من خلال الاجتهاد والبحث والنظر العقلي للوصول إلى المراد الصحيح من الخطاب. وبهذا يصبح التأويل والنظر جزءاً من التكليف المعرفي الذي يترتب عليه الثواب والجزاء.

¹ عبد الجبار الهمداني: فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م، ص81.

² انظر الفصول الثلاثة الأخيرة من الحلقة السابقة: النظام الوجودي.

³ انظر ما سبق تقريره لدى حلقة (علم الطريقة).

أما التبرير الفلسفي فينطلق من زاوية مختلفة، إذ يرى أن الخطاب الديني راعى مستويات الإدراك المتفاوتة لدى الجمهور، فصاغ كثيراً من الحقائق العليا بلغة حسية وصور تخيلية تقرب المعنى إلى الأذهان القاصرة عن استيعابه في صورته المجردة. وعليه فإن عدم إرادة الظاهر لا يعود إلى قصد الابتلاء والاختبار، بل إلى مقتضيات التربية والهداية ومخاطبة الناس على قدر عقولهم. ومن ثمّ كان الحديث عن الصفات الإلهية، وأحوال المعاد، وغير ذلك من القضايا الغيبية، يجري في كثير من الأحيان ضمن قوالب محسوسة وتمثيلات تخيلية تقرب المعنى إلى الأفهام، كما فصلنا الحديث عنه سابقاً ضمن حلقة (النظام الوجودي).

وإذا عدنا إلى العقل المعياري وما يحمله من ضوابط (الإمكان والاستحالة) سنرى بأن مشكلته تكمن في اعتباراته المتضادة والمتناقضة، فما يكون لدى بعض الاعتبارات ممكناً، يكون لدى البعض الآخر مستحيلاً. فالإعتبارات التي يعول عليها منطق الحق الذاتي هي غير تلك التي يعول عليها منطق حق الملكية. والأمر لا يتوقف عند حدود التباين والاختلاف بين هذين النوعين للإعتبارات، بل يصل إلى حد التضاد والتناقض في تطبيق القاعدة العقلية الخاصة بـ (الإمكان والاستحالة). فالكثير من قضايا النص التي يفهمها المنطق الأول بأنها مستحيلة؛ يراها المنطق الثاني ممكنة، والعكس بالعكس.

وبعبارة أخرى، إن المعارض العقلي للدليل اللفظي يخضع لإعتبارين متضادين وفقاً للمنطقين السابقين، فتأويل النص الذي يحدده أحدهما طبقاً لإعتبارات المعارض العقلي هو غير ما يراه الآخر، لإختلاف طبيعة هذا المعارض. وهكذا فإن العقل يتناقض بتناقض اعتباراته، ومنه ينشأ التناقض في القانون الكلي للمعارض العقلي (أي ترجيح الدليل العقلي على الدليل اللفظي)، ومن ثم التناقض في فهم النص الديني.

ومن الشواهد على ذلك، التناقض الحاصل في فهم النصوص المتعلقة بالصفات الإلهية، ومنها رؤية الله وكلامه. فمثلاً إن المعتزلة والزيدية والإمامية الإثنى عشرية يحيلون الرؤية، ويعدونها دالة على الجسمية، بينما يذهب الأشاعرة إلى

تجويزها، إذ إن مصحح الرؤية عندهم هو كون الشيء موجوداً¹، مع أنه من الناحية المنطقية قد تكون طبيعة الموجود غير قابلة للرؤية والإدراك، وبالتالي فالوجود لا يدل بالضرورة على الوجدان.

وقد دفعت مثل هذه الاعتبارات العقلية المتعارضة كلاً من الإتجاهين إلى تأويل النصوص المخالفة لها. إذ قام الاتجاه الأول بتأويل النص القرآني: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة/ 22-23)، واعتبره من المتشابهات، خلافاً لنصوص أخرى عدّها من المحكمات وتدل على الغرض، وأقواها قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ (الأنعام/ 103)، وكذا اعتبر أن ما يقع ضمن هذه الدلالة قوله تعالى: ﴿قال ربي أرنني أنظر إليك، قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ (الأعراف/ 143).

وفي المقابل منع الاتجاه الثاني حدوث الكلام الإلهي لإعتبارات عقلية متعلقة بإثبات المسألة الدينية كما عرفنا. في حين تقبل الاتجاه الأول هذا الحدث لإعتبارات عقلية أخرى متعلقة بالتوحيد كما مرّ معنا. وهذا ما اضطر الاتجاه الثاني إلى تأويل الآيات المتعلقة بهذا الصدد، والتي ظاهرها يفيد الحدث لا القدم، ومن ذلك تأويله لنص القرآن: ﴿ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ (الأعراف/ 143)، إذ ذكر بأن معنى الآية هو أن موسى قد سمع الصفة الحقيقية للكلام الأزلي، ولم يسمع شيئاً حادثاً باعتبار أن ذلك من المحالات لدى هذا الإتجاه².

ويبقى أن هذا التعارض في الاعتبارات العقلية يُخلّ بجوهر ما تسعى إليه الدائرة العقلية من ترجيح الدليل العقلي على نظيره اللفظي. فكيف نُجعل هذه الاعتبارات مرجعاً يُعتمد عليه في مقام الحكم، وهي في ذاتها متضادة؟! وكيف تُبنى عليها المسألة الدينية، أو يُراد منها تأسيس الخطاب من الخارج، وهي لا تقضي إلى يقين موحد؟! بل ما هو وجه القطع والعلم الذي يُدعى تحصيله عبرها، إذا كان العقل ذاته يتنازع بين مقولاتها؟! أليس من الجائز - بل الراجح أحياناً - أن تكون

¹ لاحظ رأي الأشاعرة في كل من: اللع، ص 67-68. والتمهيد، ص 266. ولمع الأدلة، ص 101. والإقتصاد في الاعتقاد، ص 72.

² الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ج 14، ص 228.

هذه الاعتبارات المسماة بالأدلة والبراهين العقلية، ليست سوى تصورات زائفة وهمية، كما يصفها أصحاب الدائرة البيانية!¹

إذاً، لا يمكن قبول القاعدة المنهجية لدى أصحاب هذه الدائرة والقائلة بضرورة القطع بعدم وجود المعارض العقلي في الدليل اللفظي. إذ إن هذا المعارض لا يستغني بدوره عن الحاجة إلى الفحص والنظر بمنطق آخر مختلف لملاحظة ما إذا كان مقبولاً أو لا¹؟

وأول ما يتبادر إلى الذهن بهذا الصدد هو السؤال عن كيفية تحصيل العلم والقطع في القضايا العقلية؟ فالعبرة ليس بذات الإعتماد على العقل، بل ببلوغ تلك المرتبة العليا من المعرفة. فلو كان الدليل اللفظي يفضي إليها دون العقل لما تردد أحد في ترجيح الأول على الأخير، كالذي ذهب إليه ابن تيمية من أصحاب الدائرة البيانية.

وهنا لا بد أن نشير إلى عدد من الملاحظات تساعد في حل هذه الإشكالية كما يلي:

1- لا بد من التمييز بين العقل القبلي والعقل البعدي، وهو ما لم يكن معروفاً لدى التراث العربي الإسلامي. فما يعتمد على أحدهما هو غير ما يعتمد على الآخر، وأن القضية المدعمة بالأول لا تكون بقوة تلك المدعمة بالثاني؛ ما لم تكن من القضايا الوجدانية والبدئية واللوازم المستنتجة عنها، وعدا ذلك فإن القوة المعرفية التي يحظى بها العقل البعدي هي أكثر وثوقاً مما يحظى به العقل القبلي.

وبحسب العقل البعدي فإن للدلالة الواقعية أهميتها الخاصة للكشف المعرفي، كما أن للدلالة النصية أهميتها للكشف عن مضمون الخطاب وبنيته. ويستعان في كلا الحالين بمنطق قرائن الإحتمال والإستقراء.

2- لا بد من تأسيس المعرفة - بما فيها تلك المعنية بتأسيس الخطاب من الخارج والداخل - طبقاً للإعتبارات المشتركة لا الخاصة، إذ كانت الإشكالية التي واجهت الدوائر المعرفية للفكر الديني، ومنها الدائرة العقلية للنظام المعياري، هي أنها

¹ انظر حول ذلك: علم الطريقة.

شيدت أنظمتها وفقاً للإعتبارات الخاصة لا العامة، وهذا ما جعلها تلاقي الكثير من المشكلات والإعترضات، وكان أهمها إفتقارها للوثوق المعرفي.

3- يتميز الكشف المعرفي الخاص بمنطق قرائن الإحتمال والإستقراء بطابع مزدوج يجمع بين السلب والإيجاب.

فهو من جهة يبعث على قدر من الوثوق المعرفي مقارنة بما يُمارس من النشاط الذهني ضمن العقل القبلي. لكنه من جهة أخرى، يفضي إلى نتائج متواضعة للكشف عن مضامين الخطاب الديني. وعلى نحو التحديد، أنه متمكّن من تحصيل العلم والقطع في القضايا المجملّة من دون تفصيل، ومن ذلك ما يتعلق بمقاصد الخطاب وأهدافه، كما سيتضح لاحقاً في حلقة (النظام الواقعي).

4- إن إمكان تحصيل العلم والقطع من خلال الدليل اللفظي، لا يعني بالضرورة انكشاف الواقع الموضوعي من خلاله، بل غايته القصوى هي بيان حدود معنى الخطاب ذاته. فالدليل اللفظي، في حدّ ذاته وبغض النظر عن أي اعتبار آخر، لا يفضي إلى الكشف عن الواقع والوجود الخارجي، بخلاف العقل، بما في ذلك العقل القبلي؛ إذ يُفترض فيه أن يكون عند القطع كاشفاً عن الحقيقة الواقعية، مع لحاظ أن العقل القبلي لا يحتاج عند القطع إلى تأييد الواقع، كما هو الحال مع مبدأ السببية العامة وما على شاكلته من المبادئ القبلية.

وبالتالي فإن القاعدة القائلة: (إن الدليل اللفظي إن كان قطعياً فهو مرجح على الدليل العقلي) تتضمن عدداً من القضايا كما يلي:

أولاً: لا بد لهذه القاعدة أن تفترض كون الدليل العقلي غير قطعي؛ كي لا يحصل التناقض.

ثانياً: يقتصر المقصود بالترجيح في هذه القاعدة على معنى الخطاب الديني من دون علاقة بالكشف عن حقيقة الموضوع الخارجي للواقع والوجود، ما لم يُضف إلى هذا المضمون اعتبارات أخرى خارجية.

ثالثاً: إن الإقرار بقطعية كل من الدليلين اللفظي والعقلي؛ يعني أن كلاهما صحيح في ميدانه. فالمقصود من صحة الدليل اللفظي هو من حيث إصابة فهم معناه كما هو، عبر وجود التطابق بين ما هو (لذاتنا) وما هو (في ذاته). أما صحة

الدليل العقلي فهو من حيث كشفه عن حقيقة الموضوع الخارجي. وهذا يفضي بالنتيجة إلى كذب الدليل اللفظي وتهافت النص، عند مقارنته بحقيقة الموضوع الخارجي التي يكشف عنها الدليل العقلي. إذ يصبح الدليل اللفظي في هذه الحالة صحيح من حيث مفهوم النص، لكنه كاذب في كشفه عن حقيقة الموضوع الخارجي. وبالتالي لا تناقض بين القطعين المتعارضين للدليلين الأنفي الذكر، فكل جهته الخاصة، خلافاً لما يُدعى لدى دائرتي النظام المعياري: العقلية والبيانية.

نشير - أخيراً - إلى أنه ليس ثمة أدل على فشل الطريقة العقلية وتهافتها من الإعراف الذي سجله الكثير من أتباعها المتأخرين، وهو إعراف جرى لدى كل من أنصار المنطقين للدائرة العقلية، وأغلبهم كان ينتمي إلى منطق حق الملكية. فتارة عبّر هؤلاء عن هذا الفشل بما هو معهود في الممارسة الكلامية، وتارة أخرى بما هو صريح في الممارسة العقلية بإطلاق.

فقد وُصفت هذه الممارسة بأنها مُضِلَّة تبعث على إثارة الشبهات، وتفضي إلى تحريف العقائد أو محوها. وكما صرح الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين)، أنه تبعاً لتبحره في كثير من العلوم، ومنها علم الكلام، انتهى إلى أن الطريق الموصل إلى حقائق المعرفة من جهة هذا العلم مسدود. وهو وإن أقرّ بأن فيه كشفاً وإيضاحاً لبعض القضايا، لكن - بحسب رأيه - أن ذلك لا يكون إلا في النادر¹.

والذين تضرروا من الممارسة العقلية الصرفة لهذا العلم كثيرون، ويجمعهم الإقرار بالعجز عن بلوغ الدراية والحقيقة رغم طول هذه الممارسة، وكان حصادهم المرير هو الشك والاضطراب والندم على ضياع الأعمار، كما أشرنا إليه في حلقة (نظم التراث).

¹ إحياء علوم الدين، ضمن قواعد العقائد، الفصل الثاني. كذلك: شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: فمن رام علم ما حظر عنه علمه).

خلاصة الفصل السابع

* أول ما يلاحظ أن العقل المعياري لم يقيم على أساس واحد أو قواعد مشتركة، بل تعددت منطلقاته وتباينت اعتباراته حتى أفضى ذلك إلى انقسامه إلى اتجاهات متعارضة. ومن هنا نشأ ما سميناه بـ «صراع العقل مع العقل»، وهو صراع داخلي دار بين رؤى عقلية متنافسة حول أسس النظر ومصادر الحكم والمعيار. وعليه فثمة نوعان من الصراع داخل النظام المعياري: صراع ذاتي نشأ في قلب العقل نفسه بسبب اختلاف مبادئه التأسيسية، وصراع آخر خارجي تمثل في مواجهة الدائرة البيانية التي أنكرت على العقل كثيراً من ممارساته المعرفية. فالأول يتعلق ببناء الأساس الذي تُقام عليه المعرفة، أما الثاني فيتعلق بكيفية فهم الخطاب الديني وحدود دور العقل في تفسيره. وبذلك تتكشف أمامنا صورتان متكاملتان للأزمة المعيارية: أزمة داخل العقل نفسه، وأخرى في علاقته بالخطاب الديني.

* لقد تجسد الانقسام العقلي المعياري تاريخياً في الجدل الشهير الذي حدث بين المعتزلة والأشاعرة، حيث عبّر المعتزلة عن منطق «الحق الذاتي» الذي يجعل القيم مستقلة وقابلة للإدراك العقلي، بينما عبّر الأشاعرة عن منطق «حق الملكية» الذي يربط القيم بالملكية الإلهية المطلقة. ومن هنا نشأ الخلاف حول الحسن والقبح، وهل هما حقائق موضوعية قائمة في الأفعال، أم أوصاف تنشأ من التشريع والخطاب الإلهي. ولم يكن هذا الجدل سطحياً، بل مسّ الأساس الذي تُبنى عليه الأحكام الأخلاقية والمعرفية برمتها. فقد أدى اختلاف المنطلقات إلى اختلاف في تصور الكمال والنقص والعدل والحكمة. فما يعدّه المعتزلي نقصاً أخلاقياً يراه الأشعري منسجماً مع مقتضى الملكية الإلهية المطلقة، والعكس صحيح.

* على ضوء ما سبق، ثمة سؤال تأسيسي بالغ الأهمية: هل يمتلك العقل معياراً محايداً يمكنه من ترجيح أحد هذين النموذجين على الآخر، أم أن كل نموذج يستند إلى بداهاته الخاصة التي لا يمكن البرهنة عليها من خارجها؟ لا سيما أن القضايا القيمية لا تخضع للفحص الموضوعي المباشر، فالقيم ليست كيانات مادية مستقلة، لكنها في الوقت ذاته ليست أوهاماً ذاتية، بل ترتبط بالواقع من خلال شبكة المصالح

والعلاقات والوظائف التي يقوم عليها الوجود الإنساني. ومن حيث التحليل توصلنا إلى أن القيم تعود إلى نوع من الضرورات العقلية، فكما يدرك العقل بعض القضايا المنطقية أو غيرها على نحو الضرورة، فإنه يدرك كذلك بعض الأحكام الأخلاقية الأساسية كالحسن والقبح على نحو الضرورة التي تخصها.

*إن تعقيد الحياة يجعل المصالح تتداخل أحياناً، فتتزامم القيم الأخلاقية فيما بينها، ويصبح الترجيح بين المصاديق جزءاً من عمل العقل. بل ورغم تزامم هذه القيم في الواقع، فإن العقل لا يفقد قدرته على إدراك ضروراتها الأولية. فهناك منطقة يقينية واضحة يدرك فيها العقل هذه القيم، وتقابلها منطقة رمادية تتداخل فيها الاعتبارات وتختلف فيها المرجحات. وهذا التمييز بين اليقين والظن لا يُضعف القيم، بل يكشف عن ضرورة تنظيمها ضمن منطق عقلي يمنع الفوضى في الحكم الأخلاقي.

*إن القيم الأخلاقية مرتبطة بالواقع ارتباطاً وثيقاً، لا بمعنى أنها مادية، بل بمعنى أن أثارها تتجلى في استقرار الحياة الإنسانية. فالعقل حين يحكم بحسن الصدق مثلاً، إنما يكشف عن شبكة واسعة من المصالح الواقعية التي تقوم عليها الثقة والتواصل والمعرفة. ولو ساد الكذب لانفطر عقد الحياة الاجتماعية والعلمية والاقتصادية، وهو ما يبرز أن القيم ليست مجرد أوامر معيارية، بل بنى تأسيسية لوجود الحياة الإنسانية نفسها.

*لقد أفرز التناقض القائم بين البدهتين اللتين يقوم عليهما منطق الحق الذاتي ومنطق حق الملكية أثراً عميقاً امتدت إلى مجالات متعددة من التفكير، شملت عالم الوجود والواقع، وعالم المعرفة والنظر، ثم عالم الفقه والتشريع، وصولاً إلى عالم التفسير وفهم النصوص.

*ففي عالم الوجود تبرز مسألة السببية كنقطة اختبار كبرى بين تصورين مختلفين: أحدهما يختزل كل ما يجري في الطبيعة إلى فعل إلهي مباشر لا وسائط فيه، وتصور آخر يمنح للوسائط الطبيعية دوراً حقيقياً في توليد النتائج، دون أن يخرجها عن دائرة القدرة الإلهية. فلدى الأشاعرة أو منطق حق الملكية تُفهم السببية بوصفها مجرد عادة جارية لا تكشف عن تأثير حقيقي للأشياء، إذ لا فاعل في الوجود إلا الله، وما نراه من ترابط بين الظواهر ليس إلا انتظاماً إلهياً متكرراً. أما

في منطق الحق الذاتي كما لدى المعتزلة، فالصورة أكثر تعقيداً، إذ تُطرح فكرة «التوليد» التي تجعل للأسباب أثراً حقيقياً دون أن تبلغ مرتبة الضرورة الفلسفية، وبذلك توسطوا بين الجبر الأشعري والحتمية الفلسفية، محافظين على إمكان الحرية الإنسانية والحكم الأخلاقي. وبالتالي يصبح الخلاف في بنية فهم الوجود نفسه: هل العالم سلسلة من العادات الإلهية المتكررة، أم شبكة من الأسباب التي تتداخل فيها الإرادة الإلهية مع الوسائط الفاعلة؟

* وفي عالم المعرفة، رأى الأشاعرة أن العلم لا ينشأ من النظر العقلي ذاته، وإنما يخلقه الله عقب النظر وفق عاداته الجارية. أما المعتزلة فاعتبروا العلم متولداً عن النظر، بحيث يكون الإنسان فاعلاً حقيقياً لمعرفة يكتسبها بجهده العقلي. في حين فسّر الفلاسفة المعرفة بمبدأ الإعداد والفيض، حيث يهيئ النظر النفس لتلقي العلم من مصدر أعلى. ويثير هذا الاختلاف إشكالاً معرفياً عميقاً: فإذا كانت المعرفة مجرد عادة إلهية لا رابطة ضرورية بينها وبين النظر، فكيف يمكن الوثوق بالاستدلال العقلي؟ وهكذا يتحول النزاع حول السببية إلى نزاع حول إمكان المعرفة ذاتها وحدود اليقين البشري.

* وفي المجال التشريعي يتجسد الصراع بين منطقي الحق الذاتي وحق الملكية في الموقف من أصول الأحكام الفقهية، حيث انعكس الخلاف في الأساس العقلي على طريقة استنباط الأحكام وفهم وظيفة العقل في التشريع. فأنصار الحق الذاتي رأوا أن للعقل قدرة مستقلة على إدراك الحقوق والمصالح والمفاسد، ومن ثم يمكنه الكشف عن بعض الأحكام حتى في غياب النص. أما أنصار حق الملكية فحصرُوا هذه الصلاحية في حدود ما يأذن به الخطاب الديني، معتبرين أن التشريع حق خالص للمالك المطلق، ولا يجوز للعقل أن يستقل به. ومن هنا نشأت اتجاهات فقهية متباينة. فقد أقرّ المعتزلة والزيدية والإمامية الأصولية بجملة من الواجبات العقلية السابقة على النص، كالعدل وشكر المنعم وردّ الأمانة، وأسسوا على ذلك قواعد أصولية مثل البراءة الأصلية وقبح العقاب بلا بيان. وفي المقابل، اتجه الأشاعرة ومن وافقهم إلى التوقف في الحكم العقلي المستقل، وربطوا الإباحة والتحريم والوجوب بورود الخطاب الشرعي، انسجماً مع منطق حق الملكية.

* لهذا فإن الخلاف الفقهي لم يكن مجرد نزاع حول فروع وأحكام جزئية، بل كان امتداداً لصراع أعمق بين رؤيتين متنافستين للعقل والتشريع: رؤية تجعل

البيان والعدالة أساس التكليف، وأخرى تجعل الملكية المطلقة منطلق الحكم. ومن هنا كان اختلاف المدارس الفقهية انعكاساً مباشراً لاختلاف البدايات العقلية المؤسسة لها، لا مجرد تباين في الاستنباط أو الاجتهاد، مع وجود جملة من المفارقات. فالواقع الفقهي لم يكن دائماً منسجماً مع هذه الأسس النظرية، إذ ظهرت مفارقات لافتة. فبعض أعلام الأشاعرة، كالغزالي وابن فورك، انتهوا عملياً إلى القول بالبراءة العقلية في بعض الموارد، رغم أن منطقهم النظري لا يقتضي ذلك. كما شهد الاتجاه الآخر المتعلق بمنطق الحق الذاتي تباينات داخلية، حيث انقسم أصحابه بين من قال بالإباحة الأصلية، ومن قال بالحظر، ومن اختار الوقف والتردد حتى ورود النص.

*وفق القاعدة الأصولية القائلة «قبح العقاب بلا بيان» ذهب أنصار الحق الذاتي إلى أن التكليف لا يصح من دون إعلام وبيان، وأن معاقبة الإنسان على ما لم يُبلغ به أمر يناقض العدالة العقلية. لكن ظهر في أوساط هذا المنطق من خالف هذا التصور، كما في نظرية «حق الطاعة» التي تبناها السيد محمد باقر الصدر، حيث جعل حق المولى شاملاً حتى للتكاليف المحتملة، فرأى أن العقل يحكم بلزوم الاحتياط ما لم يثبت الترخيص. ورغم اختلاف هذه النظرية عن الموقف الأشعري في بعض التفاصيل، فإنها تلتقي معه في الانطلاق من فكرة الملكية والمولوية المطلقة، لا من قاعدة البيان والحق الذاتي. وهي من ضمن المفارقات التي مرّت معنا.

* أما في مجال التفسير، فقد احتكمت الدائرة العقلية إلى معايير الإمكان والاستحالة عند فهم النصوص، فقبلت ما رآته ممكناً وأولت ما عدّته مستحيلاً. لكن مشكلة هذه المعايير هي أنها كانت موضع اختلاف بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم، فأنّج ذلك قراءات متعارضة للنصوص نفسها في قضايا مثل الصفات الإلهية وغيرها. لذلك فالعقل المعياري ليس عقلاً واحداً كما يتصور عادة، بل هو منظومة من العقول المتنافسة، لكل منها مقدماته الميتافيزيقية ومعاييرها الخاصة. ومن ثم فإن الصراع بين المدارس لم يكن مجرد خلاف في النتائج، بل خلاف في الأسس التي تُبنى عليها النتائج ذاتها. وأن العقل الذي أريد له أن يكون حكماً نهائياً ظهر هو نفسه موضوعاً للنزاع، وأصبحت معايير محل اختلاف لا يقل عمقاً عن اختلاف التأويلات الدينية التي يسعى إلى الحكم بينها.

الفصل الثامن

صراع البيان مع العقل

تمهيد

مثلما جرى الصدام الذاتي بين إتجاهي الدائرة العقلية، فهناك صدام آخر حدث بين هذه الدائرة والدائرة البيانية، ويتحدد هذه المرة بنزاع الاعتبارات المتعلقة بفهم الخطاب، وهو النزاع الحاصل بين الاعتبارات العارضة والذاتية.

إذ يعتمد الفهم لدى الاعتبارات العقلية على ما للعقل من مضامين قبلية، في حين أنه يعتمد لدى الاعتبارات البيانية على الظهور اللفظي للمسائل الخاصة بالخطاب الديني. ومعلوم أن النزاع بين هذين النوعين من الاعتبارات قد ظهر بعد التنظير الذي أسست له الدائرة العقلية حول علاقة العقل بالنص، ليس في الساحة السنية فحسب، بل والشيعية أيضاً، واتخذ أشكالا شتى كان أعمقها ما ظهر لدى مدرسة ابن تيمية (المتوفى سنة 728هـ) كردّ فعل على التنظير المشار إليه.

ويلاحظ أن هناك نوعين من الصراع للبيان ضد العقل، أحدهما ينكر مصداقية العقل وممارساته، كالذي ينحو إليه محمد أمين الإسترابادي (المتوفى سنة 1033هـ) في الساحة الشيعية. في حين لا ينكر الآخر هذه المصداقية، بل يحددها بما يوافق البيان، كالذي ذهب إليه ابن تيمية في عدد من كتبه، أهمها (درء تعارض العقل والنقل)، إذ كشف فيه عن انتقاء المعارض العقلي للخطاب الديني، كردّ فعل على ادعاء العقليين بوجود هذا المعارض الذي استندوا إليه لتبرير الممارسات التأويلية التي حاربها أصحاب البيان بقوة.

ويتحدد موقف الدائرة البيانية من نظيرتها العقلية أساساً؛ لا بما قدّمته الأخيرة من اعتبارات التأسيس القبلي للنظر، ولا اعتباراتها حول تأسيس الخطاب الديني من الخارج، بل بما لها من اعتبارات للفهم وتأسيس الخطاب من الداخل. فأهم ما

فرض على الدائرة البيانية مواجهته هو المنهج العقلي في فهم الخطاب، إذ فيه يتحكم العقل بتحديد مضامين الأخير من دون عكس.

فالصراع بين الدائرتين العقلية والبيانية يدور، في جوهره، حول تحديد المرجعية الحاكمة للعلاقة بين العقل والنص الديني: أيهما يملك سلطة الفصل عندما يبدو التعارض بينهما قائماً؟ هل العقل هو المرجع الذي يُحتكم إليه في فهم النص وتأويله، أم أن النص هو المرجع الذي ينبغي أن يخضع له العقل ويُوزن على أساسه؟

فإذا كانت الدائرة العقلية ترى أن العقل هو الحاكم على النص، فلأنها تنطلق من جملة من الاعتبارات، من أبرزها أن لغة الخطاب الديني هي ذات طابع مجازي يتقبل التأويل، وأن الدلالات المستخلصة منها تظل عرضة للظن وتعدد الفهم والتفسير، بخلاف القضايا العقلية التي تتسم - في نظرها - بالإحكام واليقين. لذلك اعتبرت العقل هو المصدر الوحيد الصالح لتأسيس الخطاب الديني من الخارج، وهو ما يستلزم، تبعاً لذلك، قبوله مرجعيةً حاكمة في تأسيس الخطاب من الداخل أيضاً، بحيث تُعرض عليه النصوص ويُمارس التأويل وفق مقتضياته كلما بدا التعارض بينهما.

أما الدائرة البيانية فتسلك المسار المعاكس، إذ ترى أن هذه الذرائع نفسها لا تنهض دليلاً على مرجعية العقل وأولويته، بل يمكن ردّها ونقضها. فهي تعتبر أن البيان الديني يتمتع بدرجة كافية من الوضوح والكفاية، وأن العقل لا يملك استقلالاً يبرر جعله حاكماً على النص، بل إن وظيفته الأساسية هي فهم الخطاب والاهتداء به ضمن حدوده المرسومة.

وبعبارة أدق، إن أصل الإشكالية في النزاع بين الدائرتين لا يتعلق بمجرد التعارض بين العقل والنص، بل بتحديد المرجعية النهائية التي يُحتكم إليها في فهم الخطاب وتأسيسه من الداخل: هل هي العقل أم البيان الديني؟ فإذا كانت المرجعية للعقل، كان من اللازم عرض الدليل اللفظي على الدليل العقلي لمعرفة مدى موافقته له أو معارضته إياه. أما إذا كانت المرجعية للبيان الديني، فإن الأمر ينعكس، بحيث يُعرض الدليل العقلي على النص ليتحدد مدى قبوله أو رفضه في ضوء ما يقرره

الخطاب الديني. ومن هنا يتبين أن الخلاف بين الدائرتين هو، في حقيقته، خلاف على سلطة المرجعية قبل أن يكون خلافاً على مضامين الأدلة أو نتائجها.

وينعكس هذا التضاد على الخلاف المتعلق بمسألة تأسيس الخطاب الديني من الخارج، فأهم الحجج المطروحة لدى الدائرة العقلية لتبرير حاكمية العقل وترجيحه على النص، هي أن الأخير يكتسب حجتيه من العقل ذاته، إذ لولا تأسيسه للخطاب من الخارج لما كان للنص حجة.

فهذه هي الذريعة الأساسية التي يوظفها العقليون لتبرير مرجعية العقل وحاكميته للنص ضمن القانون الكلي للتأويل؛ والذي يتضمن توقف الدليل اللفظي على عدم وجود المعارض العقلي. فالذي يثق بالممارسة العقلية في التأسيس الخارجي؛ يتحتم عليه أن يثق بها في التأسيس الداخلي وفهم الخطاب.

وقد أثارت هذه القضية العديد من الردود من قبل أتباع الدائرة البيانية، كتلك التي أدلى بها ابن تيمية، كما سنلاحظ من خلال المحاور الآتية..

محاوّر الصراع ضد العقل

للدائرة البيانية عدة محاور للإشتباك مع الدائرة العقلية، سواء في الساحة السنية، كما في مدرسة ابن تيمية وردوده ضد العقليين، أو في الساحة الشيعية كما لدى محمد أمين الإسترابادي وردوده على الممارسات العقلية قاطبة.

وسنحاول فيما يلي تسليط الضوء على هذه المحاور كالتالي..

صراع البيان السني مع العقل

يمكن تحديد محاور الصراع الذي خاضه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ضد طريقة فهم الدائرة العقلية للنص بحسب الفقرات التالية:

1- معارضة الدليل العقلي بمثله

لقد سخر ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل) للردّ على الدائرة العقلية في قانونها الكلي للتأويل كما أفاده الفخر الرازي، والذي أشار إليه جملة من العلماء السابقين، كالجويني والغزالي، إذ ردّ على هذا القانون بأربع وأربعين وجهاً؛ ليبين انتفاء المعارض العقلي وينقض قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً وما يفضي إليه من تأويل حين المعارضة¹.

وقد استهدفت ردود ابن تيمية الواسعة على القانون الكلي للتأويل؛ اظهار عجز الدائرة العقلية من معالجة وتفهم مسائل الخطاب الديني التي تعرّضت للتأويل والإستبعاد، وعلى رأسها مسألة الصفات الإلهية. وأظهر ابن تيمية أن الطريقة

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص20-22.

العقلية المتبعة لا تستوعب كافة الاحتمالات الممكنة للقضية التي تعالجها، مما دفعه إلى تفصيل البحث في القضية الواحدة دون أن يولي لها صورة مطلقة كالذي فعله أصحاب هذه الدائرة.

وكان من مؤاخذات ابن تيمية على الطريقة العقلية أنها كثيرة الاختلاف والتضاد، بحيث تقع القضية الواحدة تحت حكمين عقليين متناقضين؛ كأن يعتبرها البعض بديهية أو مبرهنات عليها، في الوقت الذي يحيلها البعض الآخر بالبديهية أو البرهان.

لذلك عارض منطق العقليين بذات السلاح الذي استخدموه، وهو العقل، فكانت ردوده عليهم متشعبة، لا سيما حول مسألة صفات الله التي أجروا عليها التأويل، مثل الغضب والفرح والضحك والإستواء والنزول والعلو واليد والوجه والعينين والأصابع وما إليها.

ومعلوم ما للصفات والأسماء الإلهية من أهمية لدى البيانين، حيث قُدِّرَ عددها بأكثر من ثلاثين صفة مختلفة¹، بعضها ورد في الحديث النبوي دون الكتاب، ومنها ما جاء بأسانيد كثيرة؛ مثل حديث النزول الذي رواه عشرون صحابياً كالذي صرح به أبو الفرج بن الجوزي²، وزاد على ذلك ابن القيم الجوزية فعدد رواة الحديث وأوصلهم إلى ثمانية وعشرين صحابياً ذكرهم بمسانيدهم³، وذكر في محل آخر أنه جاء في النزول أكثر من سبعين نصاً⁴.

وعادة ما تبلغ الردود العقلية لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم العشرات؛ منها ما قدّمه ابن القيم من ردود على تأويل الدائرة العقلية لآية الإستواء، والتي بلغت إثنين وأربعين وجهاً من الرد⁵.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ضمن الجزء الثاني.

² أبو الفرج بن الجوزي: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، حققه وقدم له حسن السقاف، دار الإمام النووي، الطبعة الثالثة، 1413هـ-1992م، عمان - الاردن، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص194.

³ مختصر الصواعق المرسلة، ص386-398.

⁴ انظر: علي بن عبد الكافي السبكي: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم بقلم محمد زاهد الكوثري، تقديم لجنة من علماء الازهر، مكتبة زهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص136.

⁵ مختصر الصواعق المرسلة، ص320-336.

ومن الناحية المنهجية وظف ابن تيمية مبدأ عدم التناقض في رده على العقليين، كما هو الحال فيما يتعلق بالموقف من الصفات الإلهية، حيث انتهى إلى النتيجة التي دلّ عليها الخطاب الديني من الكتاب والسنة.

وملخص طريقته هي أنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم إتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبكم. وأضاف إلى ذلك الفرح والغضب وعدهما من صفات الكمال، فهو يوصف بالفرح دون الحزن، والضحك دون البكاء. وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مبين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتتزيه الخالق عنها أولى.

فإذا قيل إن الرب إما أن يكون حياً أو لا يكون، ومثله إما أن يكون عليمًا أو لا يكون، وهكذا بالنسبة إلى السميع والبصير والمتكلم وغيرها من الصفات، فإما تكون أو لا تكون. فهي مثل قولنا إما أن يكون الرب موجوداً أو لا يكون، من دون فرق. ففي الجميع ثمة تقابل بين السلب والإيجاب، وبه يحصل المقصود.

كما ذهب ابن تيمية إلى وجوه أخرى للإستدلال العقلي:

فمن ذلك تقديره بأن المحل الذي لا يقبل الإتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها؛ هو أنقص من المحل الذي يقبلها ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى. وبالتالي إذا كان الباري منزهاً عن نفي هذه الصفات مع قبوله لها، فتتزيهه عن إمتناع قبوله لها أولى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين وإتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب إتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن إتصافه؛ لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد إمتناعاً فثبت أن إتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب.

ومن الوجوه الإستدلالية الأخرى، اعتباره بأن الخصم إذا جعل التقابل هو تقابل العدم والملكة، وذلك فيما يمكن إتصاف الشيء بالثبوت، فعلى هذا يلزم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها حية ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، في حين وصف القرآن الأصنام بالموت رغم أنها من الجماد، كما في قوله تعالى: ﴿والذين يدعون

من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون أموات غير أحياء وما يشعرون أتيان بيعثون) (النحل/ 20-21)، كما جرى وصف الأرض بالميتة في قبال الأرض الحية.

ولو قيل إن الأرض تسمى مواتاً باعتبار قبولها الحياة بإحيائها، أُجيب أن هذا يقتضي بأن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة، إذا كان قابلاً للزرع والعمارة، وكذا هو الحال مع الأوصاف الأخرى مثل الخرس والنطق وما إلى ذلك. وبالتالي فإنه إذا كان من الممكن إتصاف الجامدات بما سبق، وأن الله قادر على أن يخلق في الجمادات الحياة، كما جعل عصى موسى حية تبتلع الحبال والعصي، وكذا بالنسبة إلى توابع الحياة، فتكون جميع المخلوقات قابلة للإتصاف بذلك.. فإذا كان هذا الإتصاف ممكناً في المخلوقات؛ فإنه في الخالق أولى بهذا الإمكان.

كما يقال من وجه: إن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة على نحو الإمكان، فإمكان اتصاف المخلوق بها يدل - بطريق أولى - على إمكان اتصاف الخالق بها، إذ إنها صفات كمال، والممكن القابل للكمال أولى بالاتصاف به من حيث المبدأ. فإذا كانت هذه الصفات ممكنة في حقه ولم يُثبت له الاتصاف بها، لزم - بحسب هذا التقرير - اتصافه بأضدادها.

ويقال من وجه آخر: إن مجرد سلب هذه الصفات يعد نقصاً في الذات، سواء تم التعبير عنه بألفاظ النقص كالعمي والصمم والبكم، أو لم يُعبّر عنه بتلك الألفاظ. والعلم بهذا المعنى يُدرك إدراكاً ضرورياً، إذ لو افترضنا كائنين أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم، والآخر لا يتصف بذلك، كان الأول - بالبداية - أكمل من الثاني¹، فيثبت من ذلك أن الكمال أرجح في حق الواجب من النقص، وأن نفيه يقتضي إثبات مقابله من جهة المفاضلة العقلية.

وعلى العموم، قرّر ابن تيمية جملة من القواعد العقلية التي تتفق مع خصائص البيان، وبعضها ينافي ما لدى الدائرة العقلية، إذ قال: «قد علم بالعقل إمتناع أن يكون له مثل في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه، فإن ذلك

¹ لاحظ الردود التي ذكرناها لإبن تيمية في كتابه: الرسالة التدمرية، ص90 وما بعدها. كما لاحظ: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، القاعدة السابعة ضمن قواعد الخاتمة الجامعة.

يستلزم الجمع بين النقيضين. وعلم أيضاً بالعقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما فلا بد بينهما من قدر مشترك، كإتفاقهما في مسمى الوجود، والقيام بالنفس، والذات ونحو ذلك، فإن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض، وأنه لا بد من إثبات خصائص الربوبية»¹.

مع هذا فلو أننا أخذنا بالإستنتاجات العقلية التي أدلى بها ابن تيمية حسب طريقته المستحدثة من «عدم التناقض» لأفضى بنا الأمر إلى نتائج غير مقبولة لنا ولابن تيمية ومدرسته أيضاً. إذ قد يقال: إن الشيء إما أن يأكل ويشرب، أو لا يأكل ولا يشرب، وأن الأكل والشارب أكمل من مقابله، وبالتالي كان الأولى أن يتصف الرب بذلك. كما قد يقال أن الشيء إما طويل أو قصير، وأن الطويل أكمل من القصير، وبالتالي فالأولى أن يتصف الرب بالطول دون القصر... الخ. فهذه النتائج تأتي على خلاف ما قرره هذا الشيخ بأن الرب لا يتصف بالأكل والشرب لا لشيء إلا لأنه لم يرد ذلك عن الخطاب الديني، وبه يتضح ما تتضمنه هذه الطريقة الإستدلالية من إزدواجية وتناقض.

2- تحليل الدليل العقلي

عرفنا بأن من الحجج التي قدّمها العقليون في ترجيح العقل على السمع عند التعارض بينهما؛ هي أن العقل موثوق به ومعتمد عليه في التأسيس الخارجي للخطاب، وبالتالي يلزم الوثوق به والإعتماد عليه في التأسيس الداخلي.

فهذا ما صرّح به العقليون. لكن الأمر لدى ابن تيمية مختلف، إذ قرّر بأنه ليس كل ما يعود إلى الدليل العقلي ينبغي قبوله وإعتباره قطعياً، فإذا كان الإعتماد عليه في التأسيس الخارجي مقبولاً؛ فلا توجد ضرورة تجعله ينسحب على التأسيس الداخلي، لإختلاف القضايا العقلية في التأسيسين، فمن الممكن أن تكون بعض القضايا صحيحة وغيرها خاطئة، أو يمكن قبول الأدلة العقلية في الحالة الأولى لكونها صحيحة، مع رفضها في الحالة الثانية لخطئها ومخالفتها للبيان.

¹ الرسالة التدمرية، ص118.

فعلى رأيه، ليس كل ما يُدرك بالعقل يُعدّ أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، إذ إن المعارف العقلية أوسع بكثير من أن تُحصر في هذا الإطار. لذلك فإن غاية ما يتوقف عليه إثبات السمع وصحته هو عدد محدود من القضايا العقلية اللازمة لإثبات صدق النبي والرسالة. ومن الواضح أن أكثر المعارف العقلية لا صلة لها مباشرة بهذا الغرض، بل يكفي في تأسيس الدين إثبات جملة من القضايا الأساسية، كإثبات الصانع، والتصديق بالرسول من خلال الآيات والدلائل الدالة على صدقه، وما إلى ذلك من مقدمات محدودة. بل إن بعضها، بحسب ابن تيمية، لا يحتاج إلى استدلال نظري معقد، لأنه من المعارف الضرورية والفطرية، ولذلك كان يرى أن الإقرار بوجود الصانع ومعرفته من الأمور المغروسة في الفطرة الإنسانية، لا من القضايا التي تتوقف على البراهين الكلامية المطولة.

وقد نسب هذا الاعتقاد إلى أكثر الناس، ومنهم عامة فرق أهل الكلام من المعتزلة والشيعة وغيرهم، معتبراً أن تحصيل هذه المعرفة الضرورية لم يَنَازَع فيه إلا شذاذ من أهل الكلام، وأن بحدوث المعجزات تتحقق معرفة ثبوت الصانع وصدق رسوله معاً. كما واعتقد بأن العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات هو علم ضروري، مما يعني أن ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي هو سهل يسير، رغم وجود طرق كثيرة دالة عليه.

وانتهى ابن تيمية إلى تقرير أن القدر في بعض العقليات لا يعتبر قدحاً في أصل المسألة الدينية المعتمدة على بعض القضايا العقلية، خلافاً لما صوّره العقليون لتمرير اعتباراتهم الذهنية لفهم النص وتأويله. إذ على رأيه أن القدر في بعض القضايا العقلية لا يعني قدحاً في غيرها من العقليات، ولا يلزم من صحة بعضها صحة جميعها، وبالتالي فإن صحة ما يستند إليه إثبات المسألة الدينية لا تنسحب بالضرورة على البقية من العقليات¹.

وأكثر من ذلك، ذهب هذا المفكر إلى إمكان معارضة العقليين بنظير ما قدّموه وعكسه، وهو أن «يقال إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلّ على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول (ص)، فلو أبطلنا

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه الثاني من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

النقل لكننا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه، وهذا بيّن واضح فإن العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يُتبع بحال، فضلاً عن أن يُقدّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالاته، والقدح في دلالاته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل وهو المطلوب»¹.

ومثل ذلك ما قاله في معارضة العقليين: «أن يقال إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم (من البيانين) يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم (الآخر) العقل متول ولى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دلّ على أن الرسول (ص) يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة»².

وعلى هذه الشاكلة ذهب تلميذه ابن أبي العز الحنفي إلى حصر الوظيفة العقلية ضمن حدود التأسيس الخارجي للخطاب فقط. فبسطها على التأسيس الداخلي كما تفعل الدائرة العقلية يفضي بها إلى التناقض، إذ العقل الذي يعترف بحجية النص عند التأسيس الخارجي لا يمكنه نكرانها عند التأسيس الداخلي، وإلا حصل التناقض، لإجماع الإعراف بقبول صدق النص من جهة، مع إنكاره من جهة ثانية، تبعاً للاعتبارين الأنفي الذكر.

وعليه، فبرأي ابن أبي العز، لا بد من تقديم النقل على العقل عند التعارض، إذ لا يمكن الجمع بينهما ولا رفعهما، كما أن تقديم العقل على النقل ممتنع على رأيه،

¹ المصدر السابق، ج1، ضمن الوجه العاشر من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

² نفس المصدر، ج1، ضمن الوجه السادس من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

باعتبار أن العقل قد دلّ على صحة النقل ووجوب ما أخبر به النبي، فلو أبطل النقل لأبطل العقل أيضاً، وبالتالي صار تقديم العقل على النقل مفضياً إلى القدح في العقل¹.

وعلى رأي ابن أبي العز فإن العلاقة بين العقل والنقل هي كالعلاقة بين العامي المقلد والعالم المجتهد، مع استدراكه بأن العقل في قبال النقل دون ذلك التمثيل بكثير، حيث إن «العامي يمكنه أن يصير عالماً، ولا يمكن العالم أن يصير نبياً رسولاً، فإذا عرف العامي المقلد عالماً، فدل عليه عامياً آخر. ثم اختلف المفتي والدال، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي، دون الدال، فلو قال الدال: الصواب معي دون المفتي، لأنني أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدّمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرف أنه مفت، فلزم القدح في فرعه! فيقول له المستفتي: أنت لما شهدت له بأنه مفت، ودللت عليه، شهدت له بوجوب تقليده دونك، فموافقتي لك في هذا العلم المعين، لا تستلزم موافقتك في كل مسألة، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ»².

كما إعرض هذا الشارح على ترجيح الدليل العقلي الذي يقدّمه أصحاب الدائرة العقلية، وذلك بعد أن نقل رأي من ينكر بدهاة العقل تعويلاً على ما اختلف فيه العقلاء، وطرح بهذا الصدد ما افترضه من منازعات مع الدائرة العقلية تبعاً لمعيار «العقل» ذاته إن كان يتقبل النهج البياني، أو النهج العقلي، فخاطب أصحاب هذه الدائرة بقوله: «أن يقال: إنّ العقل إنّ قبل قولكم فهو لقولنا أقبل، وإنّ رد العقل قولنا فهو لقولكم أعظم، فإن كان قولنا باطلاً في العقل، فقولكم أبطل، وإنّ كان قولكم حقاً مقبولاً في العقل، فقولنا أولى أن يكون مقبولاً في العقل. فإن دعوى الضرورة مشتركة، فإننا نقول: نعلم بالضرورة بطلان قولكم، وأنتم تقولون كذلك، فإذا قلتم: تلك الضرورة التي تحكم ببطلان قولنا هي من حكم الوهم لا من حكم العقل؟ قابلناكم بنظير قولكم، وعامة فطر الناس - ليسوا منكم ولا منا - موافقون لنا على هذا، فإن كان حكم فطر بني آدم مقبولاً ترجحنا عليكم، وإن كان مردوداً غير مقبول بطل قولكم بالكلية، فإنكم إنما بنيت قولكم على ما تدعون أنه مقدمات معلومة

¹ ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: والرؤية حق لأهل الجنة).

² شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام).

بالفطرة الأدمية، وبطلت عقلياتنا أيضاً، وكان السمع الذي جاء به الأنبياء معنا لا معكم، فنحن مختصون بالسمع دونكم»¹.

والنتيجة التي ينتهي إليها ابن تيمية هي أن من أقرّ بصحة السمع تعويلاً على العقل يستحيل معارضته بالعقل ألبتة، لأن العقل قد شهد على صحة السمع، فلو أنه شهد مرة أخرى على فساده لكانت دلالاته متناقضة، مما يفضي إلى كونه لا يصلح لإثبات الخطاب الديني من الخارج ولا لمعارضته من الداخل².

مع ما يلاحظ من أن الحجة التي ذكرها ابن تيمية في معارضة العقلين تنعكس عليه وعلى البيانين أيضاً. فهو يعتبر العقل يحمل قضايا مختلفة، منها قضايا صحيحة كتلك التي يُعتمد عليها في التأسيس الخارجي للخطاب، كما منها ما هو خاطئ، كالذي يعارض البيان النصي. لكن في المقابل يمكن أن يوظف على هذه الشاكلة ما يناقض حجة ابن تيمية ومقالة البيانين عموماً، وهو أن للنص قضايا مختلفة، بعضها بيّن كالذي تفيده الأدوات اللغوية والعرفية دون إلتباس، والبعض الآخر ملتبس وهو ما يحتاج إلى عناصر خارجية للكشف، وهنا يأتي دور العقل لتحويله من المتشابه إلى البيان، لا سيما وأن البيانين يعترفون بأن بعض النصوص لا يمكن فهمها بالبيان اللغوي وحده دون العقل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قل الله خالق كل شيء﴾ (الرعد/ 16)، وقوله: ﴿واوتيت من كل شيء﴾ (النمل/ 23)، وقوله: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة/ 148). فمثل هذه الآيات لا يمكن حملها على الإطلاق اللغوي الظاهر.

كذلك ليس من الإنصاف الحكم على طريقة العقلين بالتناقض لمجرد اختلافهم في كيفية التعاطي المختلف مع التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب. فإثبات المسألة الدينية شيء، والتعامل مع مضامينها شيء آخر، فالقضية الأولى غير الثانية. إذ القضية الأولى تؤسس للصدق العام، بينما الثانية تتعلق بفهم هذا الصدق وتفسير دلالاته.

صحيح إن الثانية لازمة عن الأولى، وبالتالي فالإعتراف بالأولى مع إنكار الثانية يعد من التناقض الواضح، لأنه يقتضي الجمع بين شهادة العقل بصدق رسالة

¹ المصدر السابق، فقرة (قوله: وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه).

² درء تعارض العقل والنقل، ضمن الجزء الأول.

النبي من جهة، ورفض مضامينها وتكذيبها من جهة ثانية. غير أن ما جرى لدى العقلين ليس من هذا الباب، فليس هناك من ينكر مضامين المسألة الدينية التي جاء بها النبي، بل تعاملوا معها بفهم تأويلي يخالف الظاهر، بدافع ما يرونه تعارضاً مع مقتضيات العقل.

وإذا سلّمنا بأن البيانيين قد مارسوا هم أيضاً هذا النوع من التأويل - وإن بدرجة أقل - لأسباب تُردّ إلى اعتبارات عقلية أو غيرها، فإنهم يكونون بذلك في موضع مماثل لخصومهم العقلين. لذا يمكن أن يُعارضوا بمثل معارضتهم للعقلين وأكثر، فهم وصفوا خصومهم بالتناقض طبقاً لإعتباراتهم المزدوجة من إثبات المسألة الدينية من جهة، والتعامل المنكر مع مضامينها لعدم استنادهم إلى البيان من جهة ثانية. لكن هذا الأمر ينطبق على البيانيين أيضاً، بإعتبارهم تخلّفوا أحياناً عن الأخذ بالبيان النصي، لإعتبارات مختلفة، ومنها الاعتبارات العقلية. بل أكثر من هذا فإن معارضتهم للعقلين كانت بدافع التمسك بالبيان، رغم النكوص الذي أصابهم أحياناً مما جعلهم أشد تناقضاً عما لاح العقلين.

هذا بالإضافة إلى أن أصحاب الدائرة العقلية لا يعدّون القضايا الحاسمة في الربط بين التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب الديني مقتصرة على إثبات الصانع أو التحقق من معجزة النبي، بل يرون أن جوهر المسألة يكمن في القضايا المتصلة بالأصل المولّد نفسه. فبحسب منطق حق الملكية، تتمثل هذه القضايا في مفاهيم الصدق والإخبار وما يتفرع عنهما من الكلام الإلهي والكلام البشري، ولا سيما دعوى النبوة المقترنة بقرينة المعجزة. أما بحسب منطق الحق الذاتي، فإن المحور الأساس يتمثل في قضية الحسن والقبح العقلين وما يترتب عليها من أحكام معيارية. وهذه القضايا، في نظرهم، لا تؤدي دورها في مرحلة تأسيس الدين فحسب، بل تبقى فاعلة في فهم مضامينه الداخلية وتفسير خطابه وأحكامه، لذلك يعدّون عليها في كلا التأسيسين الخارجي والداخلي من دون تفكيك بينهما أو الفصل في المعايير الحاكمة لكل منهما. ومن ثمّ تبدو المسألة أكثر تعقيداً مما صوّرها ابن تيمية، إذ لا يكفي حصر التأسيس الخارجي في عدد محدود من القضايا العقلية مع استبعاد أثرها عن التأسيس الداخلي، ما دامت بعض المبادئ العقلية المولّدة تمارس دوراً بنوياً مستمراً في المرحلتين معاً، وتؤثر في كيفية إثبات الخطاب الديني وفهمه في آنٍ واحد.

3- كشف البيان عن الدليل العقلي

تتخذ العلاقة التوافقية بين العقل والبيان لدى ابن تيمية صيغتين متكاملتين، إحداهما تقر بموافقة العقل الصريح للنقل الصحيح، والأخرى تعتبر النقل الصحيح مرشداً إلى الطرق والأدلة العقلية السليمة.

وبحسب الصيغة الأولى أكد ابن تيمية بأن الأدلة العقلية الصحيحة، وكذا العلوم الفطرية الضرورية، كلها توافق ما جاء به الخطاب الديني، حيث المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وكذا هو العكس، أي أن العقل الصريح لا يخالفه النقل الصحيح.

وقال بهذا الصدد: «وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال أنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتقاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»¹.

أما بحسب الصيغة الثانية، فقد أكد ابن تيمية على قابلية البيان للكشف عن الدليل العقلي، فرأى أن كثيراً من الحقائق التي يثبتها الخطاب الديني يمكن للعقل أن يهتدي إليها كذلك. فالقرآن - في نظره - لا يقتصر على الإخبار بهذه الحقائق، بل يبين وجوه الاستدلال عليها، ويرشد العقل إلى مسالكها، وينبّه عليها في مواضع متعددة. ومن ذلك الآيات الدالة على وجود الله ووحدانيته وقدرته وعلمه، فضلاً عما يتعلق بإثبات النبوة والمعاد. لذلك اعتبر هذه المطالب شرعية من جهتين: إحداهما أن الشارع أخبر بها، والأخرى أنه بين الأدلة العقلية الدالة عليها. كما رأى أن

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه السابع من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

الأمثال المضروبة في القرآن تمثل نوعاً من الأقيسة العقلية والاحتجاجات البرهانية التي يدركها العقل السليم.

ومن هنا اعترض على المتكلمين الذين أطلقوا على هذه القضايا اسم «الأصول العقلية»، باعتبارها لا تُعرف إلا بالعقل لتوقف العلم بصدق النبي عليها، مؤكداً أنها تُعرف من طريقين متكاملين: العقل والبيان معاً، وأن الوحي لا يناقض العقل الصحيح، بل يرشده ويهديه إلى أكمل وجوه النظر والاستدلال، ويكشف له ما قد يخفى من وجوه الاستدلال أو يلتبس عليه من طرائق الاستنباط¹.

وكرر ابن تيمية هذا المعنى في موضع آخر، فاعتبر أن الشارع قد أخبر عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله من وجوه الدلالة والبيان والهدى والإرشاد ما يبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت هذه الأمور، ويرشد بها العقول إلى كيفية الاستدلال عليها. حتى جاء في القرآن من الآيات والأمثال المضروبة، التي هي بمثابة مقاييس عقلية وبراهين يقينية، ما لا يقاربه شيء مما يذكره أهل الكلام والفلسفة. بل إن «من تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقاً عقلياً يعرف به وجود الصانع أو شيء من أحواله من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء»².

وقال في بعض رسائله: «بيّنا أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً...»³.

ومن إعتراضات ابن تيمية على أتباع الدائرة العقلية إتهامهم بأنهم لا يستدلون بالكتاب والسنة عند التعارض مع أقوالهم وعقولهم، بل يقدمون العقل على البيان ويأولون النص، أو على الأقل يعملون على تفويض أمر الأخير إلى علم الله. مع أن القرآن برأيه قد بيّن من الدلائل اللفظية التي تُعرف بها المطالب الدينية ما لا يوجد

¹ الرسالة التدمرية، ص 93-94.

² درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ضمن فصل في رد ابن تيمية على الفلاسفة والكلاميين.

³ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 19، ضمن فصل إن الرسول بيّن جميع الدين.

مثله في كلام أئمة النظر، وبالتالي كان العلم بهذه المطالب جامعاً للأمرين الشرعي والعقلي من غير فصل¹.

هكذا يرى ابن تيمية أن إثبات المسألة الدينية يمكن أن يحصل عبر المضامين اللفظية لهذه المسألة. وبعبارة أخرى إن تأسيس الخطاب من الخارج يصح برأيه عبر النظر إلى ما يفيد الخطاب من الأدلة المقدّمة بهذا الصدد، وبالتالي فهو لا يفصل بين العقل والبيان حتى في القضايا التي يحتاج فيها البيان إلى الإثبات والتأسيس، خلافاً لما تراه الطريقة العقلية من أن ذلك يسفر عن الدور والمصادرة على المطلوب لا محالة.

ويظل أن العقل الصحيح الذي يتحدث عنه ابن تيمية هو ذلك الذي يتفق مع بيان النص. فالحكم عائد إلى البيان لا العقل، كالذي يكشف عنه موقفه من الصفات الإلهية، فهو يرى أن منها ما يُعرف بالعقل ككونه عالماً وقادراً وحيّاً مثلما ترشد إلى ذلك بعض النصوص القرآنية؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ (الملك/ 14).. كما ويُعرف بالعقل أيضاً كونه مريداً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً، ومثل ذلك صفات الحب والرضا والغضب وما إليها، وكذا مما يُعرف بالعقل علوه على المخلوقات ومباينته لها. وبالتالي فهو يزعم بأن جميع ما ورد من صفات إلهية عبر النص هي مما يمكن أن تُعرف بالعقل عند التحقيق.

وسبق أن عرضنا نظريته في المقابلات، إذ يرى أن الله لو لم يتصف بتلك الصفات لإتصف بمقابلاتها. وهو يتوقف عند الحدود البيانية التي أخبر بها الخطاب الديني دون تجاوزها ولا إثبات غيرها من النظائر، مثل الأكل والشرب والأعضاء الجسمية الداخلية، ولم يبق له إلا التبرير وإعمال العقل في الجدل ضد النفي والتأويل الذي يمارسهما اتباع الدائرة العقلية.

وبهذا النهج، جعل ابن تيمية العقل تابعاً للبيان، لا حاكماً عليه. فهو يثبت ما أثبتته البيان، وينفي ما نفاه، ويحيل غير ذلك إلى علم الله، فلا يثبتته ولا ينفيه؛ توقفاً عند حدود البيان دون تجاوزه وتعيده.

¹ الرسالة التدمرية، ص 94-95.

4- الكشف عن دلالة القطع قبال الظن

اعتبر ابن تيمية أن مشكلة العلاقة بين العقل والنص لا تكمن في تعارضهما كما يخیل للعقلیین، بل تنحصر في تعارض القيم المعرفية للأدلة المطروحة؛ أيّاً كان مصدرها؛ سواء كانت عقلية أو نقلية. فقد تحظى الأدلة - سواء في العقل أو النقل - بقيم قطعية، كما قد تحظى بقيم ظنية أو شكية أو وهمية.

ويسلم هذا المفكر مع غيره من المسلمين بنفي التعارض بين الدليلين القطعيين، لأنه يفضي - برأيه - إلى التناقض، سواء كان الدليلان عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلي والآخر سمعي. وبالتالي يبقى التعارض المتصور هو بين ما تبقى من الإمكانيات المطروحة، وإن يكون بين القطعي والظني، أو بين الظني وآخر مثله، وهكذا. ومن الناحية المنطقية تترجح الدلالة القطعية على الظنية، أيّاً كان مصدرها. وبالتالي فالعبرة بالكشف عن القطع، سواء كان ذلك لازماً عن العقل أو عن البيان الديني. فمن هذه الناحية يعترف ابن تيمية بجواز تقديم الدليل العقلي على البيان الديني، مثلما يجوز فعل العكس، دون أن يولي أيّاً منهما أمراً مطلقاً، إعتماًداً على ما يستكشف من الدلالات القطعية فيهما، حيث يوجب تقديم القطعي على غيره لكونه قطعياً فحسب، لا لأنه بياني أو عقلي أو أنه أصل للسمع. كما أنه يقدم الدلالة الظنية المرجحة قبال غيرها من الدلالات المرجوحة، أيّاً كان مصدرها؛ العقل أو البيان¹.

وبعبارة أخرى، إنه يعد الدليل العقلي إما قطعياً أو ظنياً راجحاً أو مرجوحاً، فإن كان قطعياً يؤخذ به لا لكونه عقلياً، بل لأنه قطعي. لهذا أنكر على أصحاب الدائرة العقلية تحيزهم التام نحو الدلالة العقلية على حساب السمع والبيان.

وأخذ يعدد - في هذا الاتجاه - أخطاء العقليين لتقديمهم العقل على النقل مطلقاً، إذ يرى أن هذا التقديم خطأ لا مبرر له، وأن جعل سبب التقديم متمثلاً في كونه عقلياً هو خطأ آخر، كما أن اعتبار الدليل العقلي قطعياً بإطلاق هو خطأ ثالث. فالصحيح عنده أن يقال بأن التقديم يعتمد على ما هو قطعي، وأن الدليل العقلي ليس قطعياً على الدوام، وبالتالي قد يُقدّم عليه الدليل السمعي إذا ما كان قطعياً. وهكذا

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه الأول من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

يبطل القانون العقلي الذي يستند إليه العقليون في الترجيح والتقديم. بل وتبطل
القسمة التي ذكروها ضمن هذا القانون، وهي أنه لا بد من تقديم الدليل العقلي
مطلقاً، أو الدليل السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين العقلي والسمعي، أو رفع
النقيضين. فبرأيه أن هناك قسماً آخر ليس من هذه الأصناف، وهو التقديم بحسب ما
هو قطعي من غير حصر بأي من المصدرين المشار إليهما: العقل والبيان¹.

هذا ما قدّمه ابن تيمية من الناحية المبدئية، لكنه من الناحية الفعلية إلّزم بذات
الإطلاق الذي إلّزم به نظراؤه العقليون، حيث لم يجرأ على تقديم الدلالة العقلية
على البيانية؛ ما لم تكن الأولى بديهية وجدانية، أو مدعمة بدليل آخر مستمد إما من
بعض مقاطع بيان الخطاب ذاته، أو من سيرة السلف وأقوالهم. فكلا الاعتبارين
الأخيرين يشكلان العمود الفقري لنهجه البياني. فهو في إتباعه لنهج السلف كثيراً ما
يلجأ إلى أقوالهم، إلى الحد الذي لا يمانع من ممارسة التأويل أحياناً إتباعاً لما كان
عليه السلف الصالح خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. أما إهتمامه بالدلالة
البيانية فهو واضح من ممارسته لتفسير النصوص بعضها بالبعض الآخر، ومن
ذلك تفسير القرآن بالقرآن، كتفسيره للصفات الإلهية من حيث الجمع بين دلالاتها
الظاهرة وبين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ 11)، وهي الطريقة التي
تعود إلى طائفة من السلف كأحمد بن حنبل وغيره.

هكذا فإن ابن تيمية لا يعوّل - في الغالب - على العقل، ولا على غيره من
الأدوات الخارجية، فعلى العكس إنه يجعل الدلالة العقلية محكومة بالدلالة البيانية.
فالبيان هو معيار التمييز؛ تُقبل به الدلالة العقلية عند الإتياف، وتُنكر به عند
الإختلاف. كذلك أنه معيار التوجيه، إذ يرشد إلى الطرق المشروعة للممارسة
العقلية، ويهدي إلى السبل المقبولة لتوظيفها في تأسيس الخطاب من الخارج. وهو
أيضاً معيار الحكم؛ فبه يُحكّم على ما إذا كانت نتائج العقل صحيحة أو باطلة.

وبالتالي فإن اعتبارات القطع العقلي - في نظر ابن تيمية - تخضع لقرارات
الدلالة البيانية. فالعقل تابع لهذه الدلالة وليس مستقلاً عنها. لهذا تذرّع بأخطاء العقل
الكثيرة ليبرر تقديم البيان عليه وترجيحه.

¹ درء تعارض العقل والنقل، نفس المعطيات السابقة.

فبرأيه أن العقل يصيب ويخطئ، وفي بعض دلالاته ما يفيد القطع واليقين دون البعض الآخر، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى البيان، فهو واضح وقطعي ويرشد إلى الدلالات العقلية القطعية، ويميزها عن غيرها من الدلالات الظنية والشكية والوهمية.

وقد اعتبر ابن تيمية أن ما يعتقده العقليون من أن في الخطاب احتمالات متعددة للمعنى؛ ما هو إلا وهم ذهني. فعلى رأيه أن الخطاب واضح تمام الوضوح؛ لا تعثره الاحتمالات المخالفة. وإذا كان العقليون يوردون الاحتمالات العديدة الممكنة لمعنى النص تعويلاً على الدلالة العقلية التي يعدونها محكمة وقطعية لا تقبل الإحتمال.. فإنه على العكس منهم يعتبر الدلالة اللفظية للنص لا تقبل إلا معنى واحداً يفيد القطع، وأن الدلالة العقلية كما يعول عليها العقليون هي التي يصدق عليها الإحتمال والظن وكثرة الإمكانيات دون أن تقضي إلى نتيجة محددة، بدلالة الاختلاف الملحوظ لدى أصحابها، فرغم أنهم يعدون هذه الدلالة قطعية، لكنهم يتناقضون فيما يفيدون ويقولون حولها.

وعلى رأيه، فإن الظنون والاحتمالات لا تنشأ من دلالة النصوص وبيانها، وإنما تنشأ من الممارسة العقلية المجردة وما يعثرها من تفاوت واختلاف وخطأ في الاستدلال. لذلك يُنظر إلى النص بوصفه المصدر الرئيس لليقين، لا العقل، باستثناء ما يتعلق بالبداهيات العقلية الأولية التي لا يقع فيها النزاع. وعليه فإن المعرفة الموثوقة لا تُستمد من الاستدلالات العقلية النظرية بقدر ما تُستمد من هداية الوحي وبيانه.

غير أن هذا التصور يواجه إشكالاً منهجياً، إذ يبدو أنه لا يملك معياراً مستقلاً يميز به بين الأدلة العقلية القطعية والأدلة الوهمية أو الظنية، سوى الرجوع إلى ما يقرره البيان الديني نفسه. وبذلك يغدو الحكم على صحة الدليل العقلي أو فساده متوقفاً على موافقته للنص أو مخالفته له، من غير اكتراث كافٍ بما قد يفضي إليه ذلك من دور منطقي، حيث يصبح البيان معياراً لتصحيح العقل، في الوقت الذي يُفترض فيه أن العقل هو الذي يثبت حجية البيان ابتداءً، فتتولد بذلك إشكالية في جهة التأسيس المعرفي وعلاقة كلٍّ من الطرفين بالآخر.

5- قضايا الحسن والقبح بين العقل والنقل

اختلف أصحاب البيان حول مسألة الحسن والقبح؛ إن كانت في الأصل عقلية كما يقرّه أصحاب منطق الحق الذاتي، أو أنها شرعية كما يرى ذلك أتباع منطق حق الملكية.

ونقل ابن تيمية أنه تنازع المتأخرون من عامة الطوائف حول هذه المسألة، فلكل طائفة من أصحاب الحديث والصوفية وأصحاب مالك والشافعي وأحمد قولان، لكن الأمر مع الحنفية يختلف إذ أطبقوا على القول بعقلية الحسن والقبح، وحكوا ذلك عن أبي حنيفة نفسه، وأنه كان يوجب بالعقل معرفة الله تعالى¹.

وكان صاحب (الكبرى) (الأحمر) من الحنفية يقول: مذهب أصحابنا وجميع المعتزلة أن أصول الواجبات والحسن والقبح في الأفعال كلها مدركة بالعقل، سواء ورد عليها حكم الله بالتقرير، أو لم يرد².

ومن القائلين بعقلية المسألة من أهل الحديث: أبو نصر السجزي وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني وغيرهما، وذكروا أن إنكار ذلك من بدع الأشعرية دون أن يسبقه أحد.

ووافقهم عليها من أئمة الشافعية أبو بكر محمد القفال الكبير الذي اعتبر أنه بالغ في إثباتها وبنى عليها كتابه (محاسن الشريعة). واختارها من أصحاب أحمد بن حنبل أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وابن عقيل وغيرهم، وذكروا أن هذا هو قول جمهور الناس، كما ذكروا أن الرسل جاءت لترشد إليها، وبالتالي فإن ما يعلم بالعقل من الدين هو — برأيهم — جزء من الشرع والكتاب والسنة.

ونقل أبو الخطاب الكلّوذاني في (التمهيد في أصول الفقه) إختلاف أصحابه من الحنابلة حول ما إذا كان في قضاء العقل حظر وإباحة وإيجاب وتحسين وتقبيح أم لا. فذهب أبو الحسن التميمي إلى إثبات ذلك، بل اعتبر أنه لا يجوز أن يأتي الشرع بحظر ما كان في العقل واجباً، كشكر المنعم والعدل والإنصاف وأداء الأمانة وما

¹ نُقل أن أبا حنيفة كان يقول: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه.. وأنه لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم (البحر المحيط، فقرة 82).

² البحر المحيط، فقرة 81.

إليها، كما لا يجوز أن يأتي الشرع بإباحة ما كان في العقل محظوراً، نحو الظلم والكذب وكفر النعمة والخيانة وما إليها، معتبراً أن هذا ما ذهب إليه عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة.

كما نقل أبو الخطاب قول شيخه القاضي أبي يعلى الذي ذهب إلى أنه ليس في قضايا العقل إيجاب وتحسين وحظر وإباحة وغيرها من الأحكام، وإنما يعلم ذلك من جهة الشرع، وتعلق بقول أحمد بن حنبل في رواية عبدوس بن مالك العطار: ليس في السنة قياس ولا يضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول وإنما هو الإتيان. واعتبر أبو الخطاب أن هذه الرواية إن صحت عن ابن حنبل فالمراد بها الأحكام الشرعية التي سنّها رسول الله (ص)¹.

ومن حيث التحقيق فصلّ ابن القيم الجوزية القول في هذه المسألة كما في كتابه الموسوم (مفتاح دار السعادة)، فساند ما دلّ عليه النظر العقلي الصرف كما أثبتته منطق الحق الذاتي، ثم أخذ يستدل على ذلك بالبيان الديني، كما في الآيات القرآنية. لكنه عاب على هذا المنطق أشياء فرعية، في الوقت الذي أيد فيه بعض ما ذهب إليه منطق حق الملكية من تفريعات، وإن عاب عليه ما حمله من أصل. وبذلك فقد سلك ابن القيم الطريقة الوسطى.

ومن حيث المبدأ أقرّ ابن القيم بذاتية الحسن والقبح كما يقول بها منطق الحق الذاتي، معتبراً أنها صفات ثبوتية للأفعال معلومة بالعقل، وأن الشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطر والعقول من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأنه لم يأت بما يخالف العقل والفطرة.

كما صوّب ما أقرّه المنطق السابق من إثبات حكمة الله وأنه لا يفعل شيئاً عبثاً أو خالياً من الحكمة، بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة وغاياتها المحبوبة. لكنه مع ذلك أعاب على أتباع هذا المنطق ما أوجبه على الرب من الحكمة بعقولهم، وشبهوه بخلقه في الأفعال؛ فما حسن منهم حسن منه، وما قبح منهم قبح منه.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج9، فصل بعنوان: (وما ذكرناه من أن الرسل بينوا للناس الطرق العقلية..). ولاحظ أيضاً: مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن: (فصل الأسماء الحسنى والصفات العلى مقتضية لآثارها من العبودية).

وعلى رأيه أنه لزمتهم بذلك اللوازم الشنيعة وضاق عليهم المجال، معتبراً أن الصحيح هو إثبات أن تكون لله حكمة تليق به دون أن يكون لها شبيه، بل نسبتها إليه كنسبة صفاته إلى ذاته، فكما أنه لا يشبه خلقه في صفاته فكذا في أفعاله.

لكن من جهة أخرى صوّب ما ذهبوا إليه من أن الله لا يحب الشر والكفر وأنواع الفساد بل يكرهها، وأنه يحب الإيمان والخير والبر والطاعة، وإن خطأهم في تفسير هذه المحبة والكراهة، إذ فسّروها بأنها «مجرد معان مفهومة من ألفاظ خلقها في الهواء أو في الشجرة ولم يجعلوها معاني ما يهدي به الله تعالى». واعتبر أنه «من جوّز عقله أن ترد الشريعة بضدها من كل وجه في القول والعمل، وأنه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدها، من السخرية والسب والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع المجون وأمثال ذلك، فليعز في عقله، وليسأل الله أن يهبه عقلاً سواه».

كما أعاب عليهم ما طرحوه من تحديد مسألة الثواب والعقاب تبعاً للحسن والقبح، مثلما أعاب على أتباع منطق حق الملكية نفيتهم لعقلية الحسن والقبح، وإبعادهم للغرض والحكمة الإلهية، وتقبل منهم في القبال عدم إيجاب أي شيء من الأفعال على الله.

واستدل على بعض ما ذكره من منطوقات الآيات ومفاهيمه، مثل قوله تعالى: ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾، فهو صريح في أن الحلال كان طيباً قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريمه، ولم يستفد طيب هذا وخبيث هذا من نفس الحل والتحريم.. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف/ 33)، وقوله: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف/ 28)، حيث اعتبر ذلك دليلاً على أن الفواحش هي فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول، لذلك تعلّق بها التحريم، فهو مثل ما حرّمه الله من الخبيث وما أمر به من المعروف، لخبيث الخبيث ولكون المعروف معروفاً، لا العكس كما يدّعي أتباع منطق حق الملكية، أي أن الفحش لم يأت لأن الله حرّمه، ولا أن الخبيث كان لأن الله منع عنه، حيث القول بذلك ينافي النص القرآني كما هو حال منطوق الآيات السابقة.

لذا اعتبر ابن القيم ان القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة¹. واستدل على عقلية الحسن والقبح بما نصّ عليه الخطاب الديني من أن الله سبحانه استخدم الأدلة العقلية التي تقبلها الفطر والعقول في الاحتجاج على فساد مذهب الشرك وعبادة الغير، وجعل ما ركّبه في العقول من حسن عبادة الخالق وقبح عبادة الغير من أعظم الأدلة. وبالتالي فلو أن حسن عبادته وقبح عبادة الغير مستقران في العقول؛ لما احتجّ عليهم بذلك، بل لكانت الحجة بمجرد الأمر فحسب.

وعليه إعترض على أتباع منطق حق الملكية في تسويتهم بين الأفعال التي خالف الله بينها؛ فجعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً، وركّب في العقول والفطر التفرقة بينهما، مثلما ركّب في الحواس التفرقة بين المحسوسات، كالحلو والحامض، والبارد والساخن، والضار والنافع، وغير ذلك.

كما إعترض عليهم في نفيهم عن الله إيجاب ما أوجبه على نفسه وتحريم ما حرّمه على نفسه بمقتضى حكمته وعدله.

كما رأى أنهم أخطأوا في نفيهم هذه الحكمة في خلقه وأمره، إذ تصوروا أنه لا يفعل شيئاً لشيء ولا يأمر بشيء لشيء، وكذا عاب عليهم إنكارهم الأسباب والقوى التي أودعها الله في الأعيان والأعمال، فنفوا الحكم والغايات المطلوبة في أوامره وأفعاله.

كما خطّأهم في تسويتهم بين المحبة والمشیئة وأن كل ما شاءه الله من الأفعال والأعيان فقد أحبه ورضيه، وما لم يشأه فقد كرهه وأبغضه، حيث محبته مشيئته، وكراهته عدمها، واعتبر أنه يلزمهم على ذلك أن يكون إبليس محبوباً لله، وكذا فرعون وهامان وجميع الشياطين والكفار، بل أن يكون الكفر والفسوق والظلم

¹ من الشواهد المنقولة التي استدل بها ابن القيم هو قول بعض الأعراب عندما سُئل: كيف عرفت ان محمداً رسول الله؟ فأجاب: ما أمر بشيء فقال العقل لئنه ينهى عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل لئنه أمر به. وقد عد ابن القيم هذا الشاهد احد الردود على الذين انكروا حسن الأشياء وقبحها لذاتها وليس لأن الشرع اعتبرها كذلك مثلما تقول الأشاعرة، حتى قال: «فهذا الاعرابي اعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء، وقد أقرّ عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، حتى كان في حقه من اعلام نبوته وشواهد رسالته» (ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، ضمن فصل: الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت متفقة مركز حسنها في العقول. كذلك: محمد محمد المدني: أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، نشر الاستانة الرضوية، مشهد، 1411هـ - 1991م، ج8، ص178-179).

والعدوان الواقعة في العالم محبوبة له مرضية، وأن يكون الإيمان والهدى ووفاء العهد والبر التي لم تصدر عن الناس مكروهة مسخوطة له، فسووا بين الأفعال التي فاوت الله بينها، وسووا بين المشيئة المتعلقة بتكوينها وإيجادها من جهة، والمحبة المتعلقة بالرضى بها من جهة ثانية.

وواقع الحال إن قولهم هذا يقرّبهم من النظام الوجودي، حيث يكون الحب والكره متعلقين بالإرادة التكوينية فحسب، كما عرفنا.

ثم أن ابن القيم قام بتفكيك التلازم الحاصل في مسألة الحسن والقبح وعلاقتها بالعقاب كما صورها كلا الاتجاهين السابقين؛ إعتماً على قوله تعالى: ﴿ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين﴾ (القصص / 47)، فاعتبر الآية ناطقة بأن ما قدمت أيديهم قبل البعثة هي سبب أصابتهم بالمصيبة، وأنه سبحانه لو أصابهم بما يستحقون من ذلك لاحتجوا عليه بأنه لم يرسل إليهم رسولاً، وهذا صريح في أن أعمالهم قبل البعثة كانت قبيحة بحيث استحقوا عليها الإصابة بالمصيبة، وإن كان الله لا يعذب أحداً قبل إرسال الرسل.

فكما عرفنا، أن ابن القيم يرى أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأن الله لا يعذب عليه ما لم يتم الحجة بالرسل. واعتبر هذه النقطة أمراً وسطاً بين الاتجاهين الأنفي الذكر، فأنكر على أتباع منطق الحق الذاتي ما أثبتوه من العذاب قبل إرسال الرسل، وترتيبهم العقاب على مجرد القبح العقلي، كما أنكر على أتباع الاتجاه الآخر نفيهم للحسن والقبح العقليين وإعتبارهم انتفاء العذاب قبل البعثة دليلاً على انتفاء القبح وإستواء الأفعال في أنفسها، وأنه لا فرق بين أن يعذب الله الناس قبل البعثة أو بعدها، فله الأمر كله¹.

ومن وجهة نظرنا إن التفكيك بين المسألتين السابقتين يصحّ في القضايا التي لا يدركها العقل، فيكون أمرها موقوفاً على الخطاب الديني، أما تلك التي يدركها العقل، كقتل النفس البريئة والعدوان وما شاكل ذلك، فالتفكيك فيها غير وارد باعتبارها من الواضحات فلا يشملها النص القرآني السابق، إلا إذا اعتبرنا الإدراك

¹ انظر حول ما سبق: مفتاح دار السعادة، ج2، فصل بعنوان: الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت متفقة مركز حسنهما في العقول، وفصل: الكلام في الإيجاب في حق الله.

العقلي للواضحات وهمياً، أو أمراً نسبياً كالذي يراه منطق حق الملكية. ومع ذلك لا يصح القول بحتمية العقاب عقلاً، بل الصواب إستحقاقه فحسب.

كما من العجب أن يستثني ابن القيم أفعال الله عن القاعدة التي ثبَّتَها. فهو يرى أن الإستدلال بذاتية الحسن والقبح لا يشمل دائرة حق الله، مكتفياً بتطبيق القاعدة على البشر، رافضاً أن يكون لها مصداق من التطبيق على الرب.

مع أن هذه التفرقة لا يقرّها العقل المحض، فما يراه العقل من قبح القبيح، وحسن الحسن، هو أمر ثابت لا علاقة له بدرجة الوجود أو الشروط الخارجية.

ولو قلنا بمثل ما يقوله ابن القيم لكان أصحاب منطق حق الملكية على صواب في الرأي القائل بنسبية الحسن والقبح وأنها لا تطبّق على الرب؛ لأنه المالك المطلق. لكن مع وجود فارق، وهو أن ابن القيم قد تقبل ما يقوله أتباع منطق الحق الذاتي من أن الوجوب والتحريم ينبسط على الرب مثلما هو منبسط على البشر، إلا أنه حسب الإيجاب والتحريم على الرب ليس عقلياً كما يدعي أتباع ذلك المنطق، بل هو مما أوجبه الله وحرّمه على نفسه؛ استناداً إلى بعض الآيات، كتلك التي تتحدث عن أنه كتب على نفسه الرحمة، وأحق على نفسه ثواب المطيعين، وحرّم على نفسه الظلم كما جعله محرماً بين عباده.

غير أن هذا الموقف يلغي القاعدة التي اعتمد عليها ابن القيم في كون الحسن والقبح عقليين، فبغض النظر عما جاءت به النصوص الدينية، فإن العقل يدرك ما يرد على الرب من أمور حسنة أو قبيحة مفترضة، والقول إن ذلك يتوقف على ما أوجبه الرب وحرّمه على نفسه، يعيد المسألة إلى اعتبار الخطاب الديني هو المحدد للأمور بما فيها القضايا العقلية، فيصبح ما هو عقلي ليس بعقلي، وما هو ذاتي ليس بذاتي، كالذي يقوله أصحاب منطق حق الملكية.

6- تحليل اللغة

استخدم ابن تيمية طريقة تحليل اللغة مع الألفاظ التي لم ترد بالشرع للرد على خصومه العقليين، فهو عند ذكر الخصوم لألفاظ معينة، كالجسم والجوهر والجهة

والتحيز والتركيب وما إليها، يسأل عن المقصود بها، فإن كانت توافق ظاهر الشرع لم يعترض عليها، وإلا اعتبرها منكراً مع لوازمها.

فمثلاً إذا ذكر الخصم ألفاظاً مجملة مثل أن يقول: لو كان الله فوق العرش لكان جسماً، أو لكان مركباً، وهو منزّه عن ذلك، ولو كان له علم وقدرة لكان جسماً ومركباً، وهو منزّه عن ذلك، ولو خلق واستوى وأتى لحلت به الحوادث، وهو منزّه عنها، ولو قامت به الصفات لحلتها الأعراض، وهو منزّه عنها أيضاً.. ففي جميع هذه الحالات يقال للخصم: «ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة»؟ فإن أراد بها حقاً وباطلاً قُبِلَ الحق وُرِدَّ الباطل، مثل أن يقول «أنا أريد بنفي الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به، ونفي كونه مركباً». وعندها يكون الجواب هو قائم بنفسه وله صفات قائمة به، سواء سُمي ذلك تجسيمياً أم لم يُسم. وأما قول الخصم إنه ليس مركباً، فإن أراد به أن الله تعالى ركبته مركب، أو كان متفرقاً فتركب وأنه يمكن تفرقه وإنفصاله، فالله تعالى منزّه عن ذلك، وإن أراد أنه موصوف بالصفات مباين للمخلوقات، فهذا المعنى حق ولا يجوز ردّه لأجل الإصطلاح عليه بالمركب¹.

على هذا أوصى ابن تيمية بأن من أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح ينبغي عليه أن لا يلتزم لفظاً بدعياً، ولا يخالف دليلاً عقلياً ولا شرعياً، بل يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي، إنما يقولون: ماذا تعنون بقولكم هذا؟

ومثّل على ذلك بأن يُسألوا بالقول: ما تعنون بقولكم (إن كل مرئي جسم)، فإن فسروا ذلك بأن كل مرئي يجب أن يكون قد ركبته مركب، أو أن يكون متفرقاً فاجتمع، أو أنه يمكن تفريقه، فعند ذلك يجاب بمنع المقدمة الأولى والقول إن هذه السماوات مرئية مشهودة ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة. وإذا جاز أن يُرى ما يقبل التفريق؛ فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته. فالله تعالى أحق بإمكان الرؤية التامة من السماوات ومن كل كائن قائم بنفسه، فإن المقتضي للرؤية لا يجوز أن يكون أمراً عديمياً، بل لا يكون إلا وجودياً، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص238.

ومثل هذا الأمر يمكن أن يجاب على مسألة الجهة، حيث يمكن أن يقال للخصوم: ما تعنون بأن هذا إثبات للجهة، والجهة ممتنعة على الله «أتعنون بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عديمياً؟ فإن أردتم أمراً وجودياً، وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق والله فوق سماواته بائن من مخلوقاته، لم يكن والحالة هذه في جهة موجودة، فقولكم: أن المرئي لا بد أن يكون في جهة موجودة هو قول باطل، فإن سطح العالم مرئي وليس هو في عالم آخر». أما لو قصد بالجهة الأمر العدمي بمعنى التحيز، فهو لا يعتبر شيئاً وجودياً، وليس فيه إشكال حيث لا يوجد إلا الخالق والمخلوق¹.

وأنكر في إحدى مناظراته ان يكون قد نطق بنفي الجهة أو التحيز عن الله تعالى، قائلاً: «ليس في كلامي إثبات هذا اللفظ، لأن إطلاق هذا اللفظ نفيّاً بدعة، وأنا لم أقل إلا ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه الأمة»². فهو بذلك يتمسك بما ورد من الألفاظ الشرعية، رافضاً الخوض في المصطلحات الفلسفية والكلامية التي لم تثبت النصوص.

بل وشعر أن التعامل مع هذه الألفاظ غير الشرعية يوقع المناظر في ورطة، باعتبارها مجملة وكونها تتضمن حقاً وباطلاً، فالمناظر إما أن يجعل مناظرته قائمة على الإستفسار عما يقصد بهذه الألفاظ الملتبسة، وبالتالي يمكن قبولها إن وافقت القرآن، أو يردّها عند المخالفة، وإما أن يمتنع عن المناظرة والتكلم بهذه الألفاظ نفيّاً وإثباتاً، وعند ذلك سينسبه الخصوم إلى العجز والإنقطاع، ولو «أنه تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتل حقاً وباطلاً وأوهموا الجاهل بإصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها».

لذا رأى أنه ينبغي على المناظر لحاظ المصلحة لخيار أحد الأمرين: إجراء المناظرة أو الإمتناع عنها³.

وأكد - بهذا الصدد - بأن علة نهى الكثير من السلف والأئمة عن الخوض في النزاعات التي مصدرها غير النصوص، وإمتناعهم عن إثبات شيء أو نفيه، لم

¹ المصدر السابق، ج1، ص251 و253-254.

² مجموع فتاوى ابن تيمية، ج5، ضمن فصل: في تمام الكلام في القرب.

³ درء تعارض العقل والنقل، ضمن الوجه السابع عشر من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

يكن لقصور أو تقصير منهم في بيان الحق، بل لكون الألفاظ المستخدمة مجملة متشابهة تشتمل على حق وباطل، فإثباتها يعني إثباتاً لحق وباطل معاً، وكذا هو الحال عند نفيها، وبالتالي فهم يمتنعون عن الإطلاقين سوية، خلافاً للألفاظ الشرعية والنصوص الدينية لبيانها ودلالاتها على الحق. الأمر الذي جعل السلف يعدّون النص الديني إماماً وفرقناً يجب إتباعه، حيث يثبتون ما أثبتته هذا النص، وينفون ما نفاه، في حين كان موقفهم من العبارات المجددة المجملة هو المنع من إطلاقها نفيّاً وإثباتاً، فهم لا يصرحون حولها بشيء إلا بعد الإستفسار والتفصيل، حيث إذا تبين المعنى أمكنهم الأخذ بما هو حق مع نفي الباطل. وإذا كان اللفظ الديني هو الحق الذي يجب قبوله حتى وإن لم يفهم معناه، فإن اللفظ المحدث لا يجب قبوله حتى يفهم معناه.

وهذا هو الفارق بين اللفظ الديني وغيره كالذي أكد عليه ابن تيمية¹. فقد قرر بأن الواجب يستدعي إثبات ما أثبتته النص الديني من الألفاظ والمعاني، ونفي ما نفاه، أي يُعتصم بألفاظ النص في الإثبات والنفي. أما الألفاظ المبتدعة المتنازع حولها، كلفظ الجسم والجوهر والتحيز والجهة وغيرها، فلا تُطلق نفيّاً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول؛ صوّب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص دون عدول إلى غيرها من الألفاظ المجملة المبتدعة، إلا أن يكون لها حاجة مع قرائن تبين المراد بها. أما لو أراد بها معنى باطلاً؛ لإقتضى الأمر نفي هذا المعنى، ولو جمع بين حق وباطل؛ لكان المطلوب إثبات الحق وإبطال الباطل. وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا؟ كان من الواجب التعبير عن المعنى «بعبارة يتفقان على المراد بها وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة، كتنازعهم في لفظ المركّب هل يدخل فيه الموصوف بصفات تقوم به؟ وفي لفظ الجسم هل مدلوله في اللغة المركّب أو الجسد أو نحو ذلك؟»².

¹ المصدر السابق، ضمن الوجه الأول من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

² منهاج السنة النبوية، ج2، ص554-555.

7- لا تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل

التزم ابن تيمية شعاراً رفعه ضد خصومه العقليين، فكان ينادي بالإيمان بما وصف الله نفسه ورسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل.

وتشكّل جميع هذه الحالات من النفي إعتراضاً على الخصوم العقليين الذين مارسوا برأيه التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل، في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى.

وفي بعض مناظراته سُئل عن مراده بالتحريف والتعطيل؟ فذكر أن المعنى هو «تحريف الكلم عن مواضعه، كما ذمّه الله تعالى في كتابه، وهو إزالة اللفظ عما دلّ عليه من المعنى، مثل تأويل بعض الجهمية لقوله تعالى: (وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا) (النساء/ 164) أي جرّحه بأظافير الحكمة تجريحاً، ومثل تأويلات القرامطة والباطنية وغيرهم...»¹.

وأوضح بأنه عدل عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف، باعتبار أن التحريف اسم ذمّه القرآن. وكما قال: «إني عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف، لأن التحريف اسم جاء القرآن بدمه، وأنا تحريت في هذه العقيدة إتباع الكتاب والسنة، فنفيت ما ذمّه الله من التحريف ولم أذكر فيها لفظ التأويل بنفي ولا إثبات، لأنه لفظ له عدة معان كما بينته في موضعه من القواعد، فإن معنى التأويل في كتاب الله غير معنى لفظ التأويل في إصطلاح المتأخرين من أهل الأصول والفقه، وغير معنى لفظ التأويل في إصطلاح كثير من أهل التفسير والسلف، لأن من المعاني التي قد تسمى تأويلاً ما هو صحيح منقول عن بعض السلف، فلم أنف ما تقوم الحجة على صحته، فإذا ما قامت الحجة على صحته، وهو منقول عن السلف، فليس من التحريف»².

كما بيّن بأن معنى قوله من غير تكييف ولا تمثيل، هو أنه استخدم لفظة التكييف باعتبار أن نفيه ماثور عن السلف، كما قال ربّعة ومالك وإبن عُيَيْنَة

¹ المناظرة في العقيدة الواسطية، شبكة المشكاة الإلكترونية. كذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: في استكمال أصول أهل السنة والجماعة.

² مناظرة ابن تيمية بعد العقيدة الواسطية، ص66-67. والمناظرة في العقيدة الواسطية. كذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: في استكمال أصول أهل السنة والجماعة.

وغيرهم من علماء السلف، وهو أن الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وبالتالي فالمتفق عليه هو أن الكيف عند علماء السلف غير معلوم.

وعليه أكد بأن نفيه للتكييف إنما جاء إتباعاً لسلف الأمة، فضلاً عن كونه منفيّاً بالنص، إذ إن تأويل آيات الصفات يدخل فيه حقيقة الموصوف وحقيقة صفاته، وهو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، حيث يختلف علمنا بمقصود الكلام ومعناه عن علمنا بتأويله، كالذي أشار إليه في عدد من كتبه¹.

أما التمثيل فقد اعتبره منفيّاً بالنص والإجماع القديم، مضافاً إلى دلالة العقل على نفيه ونفي التكييف، لأن كنه الباري تعالى غير معلوم للبشر. وأشار في هذا المجال إلى كلام الخطابي الذي نقل أنه مذهب السلف، وهو إجراء آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه. إذ الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات يحتذى فيه حذوه، ويتبع فيه مثاله. فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات تكييف، فكذا هو الحال في إثبات الصفات.

وفي معرض هذه المناظرة أشكل عليه أحد المعترضين بقوله: على ذلك يجوز أن يقال عنه تعالى بأنه جسم لا كالأجسام؟

فردّ عليه ابن تيمية بالقول: إن الله تعالى يوصف بما وصف به نفسه وبما وصف به رسوله الكريم، وليس في الكتاب والسنة أن الله جسم حتى يلزم هذا السؤال².

وعالج هذه المسألة في محل آخر، فاعتبر أن الشرع صرح بالوجه واليدين وسائر الصفات في كل من القرآن والسنة، وعليها ذهب الكثير من أهل الإسلام إلى الاعتقاد بأن الخالق هو جسم لا كالأجسام، بل وأتهم على أثر ذلك كل من يثبت الصفات المذكورة كالحنابلة وغيرهم، مع أنه - كما يقول - ليس فيهم من أطلق لفظ الجسم على الله، بل شاء الخصوم أن يقولوا غيرهم بخلاف مقالته. فهو يعتبر لفظ

¹ لاحظ مثلاً: الإكليل في المتشابه والتأويل.

² مناظرة ابن تيمية، ص 67-70. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: في استكمال أصول أهل السنة والجماعة.

الجسم والكثير من الألفاظ الأخرى ملتبسة، وهي لم ترد في الشرع، وبالتالي لا يقال فيها نفي ولا إثبات ما لم يُعلم مقصد المناظر بها كالذي سبق عرضه¹.

والقاعدة العامة لديه، هي أن «القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات. فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعة ومالك وغيرهما: الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه. وكذلك إذا قال كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته، قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له وتابع له، فكيف تطالبي بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه واستوائه ونزوله وانت لا تعلم كيفية ذاته»².

وضرب لذلك مثلاً بصفتي العلم والقدرة، فكما أن كيفية العلم والقدرة لدى المخلوق تختلف اختلافاً جوهرياً عن كيفيتهما لدى الخالق، مع جواز إطلاق الاسمين عليهما معاً، فكذلك الحال في سائر الصفات. فإطلاق الاستواء على الله لا يقتضي أن يكون كاستواء المخلوقين، كما أن إطلاق العلم والقدرة عليه لا يقتضي مماثلة علمه وقدرته لعلمهم وقدرتهم. ومن هذا المنطلق رأى أن الأمر نفسه يصدق على بقية الصفات الخبرية، كاليد والنزول والقدم والوجه وكونه في السماء وغيرها، إذ تثبت جميعها على وجه يليق بجلال الله وكماله، من غير تشبيه ولا تمثيل. ولذلك اعتبر أن ظواهر النصوص القرآنية والحديثية لا تستلزم التجسيم، لأن الاشتراك في الاسم أو المفهوم العام لا يستلزم الاشتراك في الحقيقة والكيفية. فالتماثل اللفظي لا يعني التشابه في الحقيقة الوجودية³، كما أن الاتفاق في التسمية لا يقتضي الاتفاق في الماهية والصفة.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج10، ضمن فصل حول آراء الفلاسفة. ومنهاج السنة، ج2، ص555.

² الرسالة التدمرية، ص29. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

³ ابن تيمية، ص267-277.

والموقف السابق من الصفات هو ذاته ما ذهب إليه العديد من السلف. وسبق للخطيب البغدادي أن صرح بأن الصفات المروية في السنن والصحاح قد سلّم بإثباتها الكثير من السلف وأجروها على ظواهرها ونفوا الكيفية والتشبيه عنها، في حين نفاها قوم، وحقق فيها قوم آخرون من المثبتين فخرجوا بذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف.

وأيد البغدادي ما أطلق عليه سلوك الطريق الوسطى، معتبراً أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات «فإذا كان معلوم أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية؛ فكذاك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا لله يد وسمع وبصر فإنما هي صفات أثبتها الله تعالى لنفسه، ولا نقول إن معنى اليد القدرة، ولا أن معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء)..¹ (ولم يكن له كفواً أحد)»¹.

وتكرر هذا المعنى لدى أحد أبرز تلامذة ابن تيمية، وهو الحافظ الذهبي، إذ قرر أن مذهب السلف يقوم على إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما وردت، من غير تأويل ولا تحريف ولا تشبيه ولا تكييف. وعلّل ذلك بأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات الإلهية؛ فكما أن المسلمين يثبتون لله ذاتاً حقيقية موجودة من غير أن تشابه ذوات المخلوقين، كذلك يثبتون له صفات حقيقية موجودة من غير أن تشابه صفاتهم. وعليه فإن الاشتراك في أصل الإثبات لا يستلزم الاشتراك في الكيفية والحقيقة، تماماً كما أن إثبات الذات لا يقتضي التشبيه، فكذاك إثبات الصفات. ولهذا رأى الذهبي أن منهج السلف يجمع بين الإثبات والتنزيه معاً؛ إذ يثبت ما أثبتته الله لنفسه من غير تعطيل، وينزهه عن مماثلة المخلوقات من غير تأويل يفضي إلى صرف النصوص عن ظواهرها².

¹ الخطيب البغدادي: رسالة الصفات، إخراج وتعليق أبي يعلى البيضاوي، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام الصفحات). والذهبي: تذكرة الحفاظ، مراجعة: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1374هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج3، فقرة 1015 (لم تذكر أرقام صفحاته). ولاحظ على هذه الشاكلة: الواسطي: النصيحة في صفات الرب، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص23.

² سير أعلام النبلاء، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج8، فقرة 402.

مع أنه ورد في السنة، أو الحديث النبوي، جملة من الروايات والأحاديث الدالة على التشابه بين الخالق والمخلوق، ومن ذلك ما روي في صحيح البخاري ومسلم من أن الله تعالى خلق آدم على صورته¹.

كما ورد في بعض الروايات شيء من المقارنة بين عيني الله وعيني المسيح الدجال، فقد روى البخاري عن أحد العبادلة أن النبي قال: إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه - وأن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنب طافية².

بل أشارت الكثير من الروايات والأحاديث، سواء في كتب الصحاح أو غيرها، إلى أن أغلب الصفات المادية التي يتصف بها البشر هي نفسها واردة في الخالق، فله وجه وعين ويد وكف وقبضة ويمين وساعد وذراع وأصابع وأنامل ورجل وساق وشعر، وأن من صفاته أنه يتكلم بصوت وحرف، وأنه يعجب ويضحك ويستحي ويغار ويهرول، وأنه رؤي فإذا هو شاب جعد قطط، أو أنه في صورة شاب أمرد، وأنه يكشف عن ساق، وأنه يضع قدمه في نار جهنم فتمتلىء ويرد بعضها إلى بعض وتقول قط قط قط، كما أنه يستلقي فيضع إحدى رجليه على الأخرى.. إلخ.

وجملة من هذه الروايات هي مما ترويه كتب الصحاح. لذلك كان العلماء من الدائرة العقلية إما يأولون هذه الروايات، أو يكذبونها، إذ جعلوها كسائر الروايات التي تبدو فيها الخرافة ظاهرة.

والنتيجة المستفادة من ذلك هي أننا لو قبلنا أحاديث الصفات المتضمنة للتشبيه والتجسيم بدعوى عدم التكييف والتمثيل والتحريف والتعطيل، فذلك سيضطرنا إلى

¹ جاء في الصحيحين عن أبي هريرة أن النبي (ص) قال: خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً (صحيح البخاري، حديث 5873. ومثله: صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 2841). وجاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته (صحيح مسلم، حديث 2612).

² صحيح البخاري، حديث 6972، ومثله حديث 3256، ومثله ما روي عن ابن عمر، حديث 4141. وعلى هذه الشاكلة ما رواه مسلم عن انس بن مالك (صحيح مسلم، حديث 2933). علماً أنه سئل أحمد بن حنبل عن العبادلة فقال: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو. فقيل له: عبد الله بن مسعود؟ فأجاب: ليس عبد الله بن مسعود من العبادلة (بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، ص91).

قبول غيرها من أحاديث الصحاح المتضمنة للخرافة الظاهرة، كالأحاديث المتعلقة بالفأرة والضب والغراب والوزغ وكبد الحوت والذباب¹. والمنهج البياني يتقبل هذا الأمر على تهافته².

وقد كان جماعة من علماء الدائرة العقلية يكذبون الأحاديث التي تبدو الخرافة فيها ظاهرة، كالذي نقله ابن قتيبة عن بعضهم، مثل: «حديث عرق الخيل، وزغب الصدر، ونور الذراعين، وعيادة الملائكة، وقفص الذهب على جمل أوراق عشية عرفة، والشاب القطط ودونه فراش الذهب، وكشف الساق يوم القيامة إذ كادوا يباطشونه، وخلق آدم على صورته، ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثنودتي، وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله تعالى». كما أورد روايات أخرى عدّها مخزية ومثاراً للطعن في الإسلام، وهي شائعة بين أتباع الدائرة البيانية، كرواية أصحاب الحديث: إن عجيزة الحوراء ميل في ميل، وأن من قرأ سورة كذا وكذا ومن فعل كذا وكذا أسكن من الجنة سبعين ألف قصر، في كل قصر سبعون ألف مقصورة، في كل مقصورة سبعون ألف مهادر، على كل مهادر سبعون ألف كذا. وكروايتهم في الفأرة أنها يهودية وأنها لا تشرب ألبان الإبل كما أن اليهود لا تشربها. وفي الغراب أنه فاسق، وفي السنور أنها عطسة الأسد، والخنزير أنه عطسة الفيل، وفي الإربيانة أنها كانت خياطة تسرق الخيوط فمسخت، وأن الضب كان يهودياً عاقاً فمسخ، وأن سهيلاً كان عشاراً - أي ناقة - باليمن، وأن الزهرة كانت بغياً عرجت إلى السماء باسم الله الأكبر فمسخها الله شهاباً، وأن الوزغة كانت تنفخ النار على إبراهيم، وأن العظاية تمج الماء عليه، وأن الغول كانت تأتي مشربة أبي أيوب كل ليلة، وأن عمر صارع الجني فصرعه، وأن الأرض على ظهر حوت، وأن أهل الجنة يأكلون من كبده أول ما يدخلون، وأن ذنباً دخل الجنة لأنه أكل عشاراً، وإذا وقع الذباب في الإناء فامقلوه فإن في أحد جناحيه سمّاً وفي الآخر شفاء، وأنه يقدّم السم ويؤخر الشفاء، وأن الإبل خلقت من الشيطان... الخ³.

¹ صحيح مسلم، حديث 2997، وحديث 1949، وحديث 315. وصحيح البخاري، حديث 1732، وحديث 3136، وحديث 3180، وحديث 3142.

² انظر الفصل الرابع من: مشكلة الحديث. وكذا دراستنا: أزمة الحديث النبوي عند أهل السنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول، 1427هـ - 2006م.

³ مقدمة تأويل مختلف الحديث.

8- الرد على المجاز والتأويل

عرفنا فيما مضى كيف أن ابن تيمية اتهم الدائرة العقلية بإبتداعها معنى المجاز في قبال الحقيقة ليتسنى لها التأويل حسب ما أضفى عليه المتأخرون من معنى. لذلك أنكر تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، مثلما أنكر حالات التأويل التي تُمارَس بدعوى المجاز، واعتبر اللغة قائمة على الحقيقة، وأنه لا مفرّ من التفسير الظاهر طبقاً للحقيقة اللغوية؛ بلا مجاز ولا تأويل.

وقد مرّ علينا مواضع الضعف في هذه النظرية، والتناقضات التي تضمنتها، فلا حاجة للإعادة والتكرار¹.

¹ لاحظ تفصيل ما ذكرناه خلال الفصل الثالث.

صراع البيان الشيعي مع العقل

يتحدد موقف الإخباريين من المنهج المتبع لدى الدائرة العقلية بعدد من المحاور، أبرزها ما يلي:

1- الإعتراض على الطريقة العقلية

لقد إعترض الإخباريون على مجمل الدليل العقلي الذي تمارسه الدائرة العقلية كما في الأصول والعقيدة، وعلى المترتبات التي خلفتها هذه الدائرة كما في الفروع والفقه، إلى الدرجة التي لم يتقبلوا فيها الممارسة العقلية إلا في حدود ضيقة كالبداهات.

فمثلاً إعترض الإسترابادي على طرق أهل الكلام والفلسفة وغيرهم ممن يزاولون النظر العقلي للتحقيق في المسائل الميتافيزيقية، وعلى رأسها المسألة الإلهية وما يترتب عليها من المسائل الدينية الأخرى، ورأى «أن سبب أغلاط الحكماء والمتكلمين وتحيراتهم في العلوم التي مبادئها بعيدة عن الإحساس؛ إما الغلط في مادة من المواد، وإما التردد فيها، وإما الغفلة عن بعض الاحتمالات، ومن المعلوم أن المنطق غير عاصم عن شيء منها»¹.

لذا اعتقد أنه لا مجال للإستدلال بالأدلة العقلية على إثبات المسألة الدينية. فعوضاً عن الدليل العقلي رأى أن علاج هذه المسألة يتحقق بما وصلنا من الأخبار المتواترة عن أئمة أهل البيت، وفيها يتضح أن المعرفة المطلوبة لإثبات هذه المسألة هي معرفة وهبية غير كسبية، وذلك على الضد مما يقوله أصحاب الدائرة العقلية. فبرأيه أن هذه الأخبار تبين بأن معرفة الله تعالى من حيث كونه خالق العالم، وأن له رضاءً وسخطاً، وأنه لا بد من معلم يعينه ويبيّنه ليعلّم الخلق ما يرضيه ويسخطه، إنما كل ذلك من الأمور الفطرية التي تجري في القلوب بإلهام قطعي إلهي. أي أن

¹ الفوائد المدنية، ص266.

الله قد ألهم خلقه بدلالات واضحة على مثل هذه القضايا الأساسية، قبل تلقيهم الخطاب الديني.

وقد إعترض الإسترابادي على العقليين الذين اعتبروا التكليف والوجوب حاضراً قبل بلوغ الخطاب الديني، مذكراً بأن التكليف لا يكون إلا بعد هذا البلوغ، وقبل ذلك تكون المعرفة بالله والقضايا الأخرى إلهامية وممهدة لمرحلة التكليف عند تلقي الخطاب.

واستدل على قوله هذا بما أشار إليه من تواتر الأخبار عن الأئمة الدالة بأن على الله التعريف والبيان، إذ يُلهم الناس أول الأمر بالقضايا الإلهية الواضحة، وبعد ذلك يبلغهم دعوة النبي والدلالة على صدقه، وعندها يتوجب الإقرار والإعتراف قلباً ولساناً بالشهادتين، فتكون الشهادتان أول الواجبات، ومن ثم تترتب عليهما سائر الواجبات الأخرى. مما يعني أن من لم يصادف هذه الأمور، سواء كان من أهل الفترة أو لمانع ما، فإنه لا تكليف عليه في الدنيا، بل يجري تكليفه في الآخرة؛ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيا عن بينة¹. واستشهد الإسترابادي على ذلك بما روي عن الإمام الصادق قوله بأن الله احتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم أرسل إليهم الرسول وأنزل عليهم الكتاب وأمر فيه ونهى².

وواضح من هذه الطريقة أنها تستلزم الدور، فحجية أخبار الأئمة مشروطة بتفويض الكتاب أو السنة وقبولهما، وأن حجية هذين المصدرين متوقفة على العلم بالمسألة الإلهية ومرتباتها، وأن العلم بهذه المسألة إذا كان مأخوذاً عن الأخبار المتواترة للأئمة، كالذي استدل به الإسترابادي، فإن ذلك يعود بنا إلى الدور من جديد.

ومن إعتراضات الإخباريين على الدليل العقلي لدى أتباع الدائرة العقلية؛ إعتبارهم أن هذا الدليل يفضي إلى الإختلاف والأوهام دون أن تتحصل منه نتيجة يُتفق عليها. فالدليل العقلي بنظرهم قابل للنقض والإبرام، لإختلاف العقول في الإستعداد قوة وضعفاً³.

1 المصدر السابق، ص202.

2 المصدر نفسه، ص227-228.

3 الحقائق الناضرة، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص124.

ومن هذه الاعتراضات أيضاً، أن الدليل العقلي عند القائلين به يدعو إلى الإستغناء عن الخطاب الديني، أو تركه، بدعوى أنه يعارض ما عليه العقل. وهي تهمة كثيراً ما توجّه إلى أتباع الدائرة العقلية.

ومن ذلك اتهام الشيخ يوسف البحراني لمعظم أصحابه من الإمامية بأنهم يعتمدون على الأدلة العقلية في الأصول والفروع ويرجعونها على الأدلة النقلية، ووصفهم بأنهم لا يترددون في ترجيح الدليل العقلي على النقلية عند التعارض، مع تأويل الثاني بما يرجع إليه، وإلا طرحوه بالكلية، وهم يفعلون ذلك في كل من أصول الدين والفقه¹.

ومن جهته، اتهم الشيخ نعمة الله الجزائري الأكثرية من علماء المذهب بأنهم اتبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس ضمن الوسط السني، ومن أهل الطبيعة والفلاسفة، وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول وإستدلالاتها، فطرحوا النصوص أو تأولوها إعتماً على الدليل العقلي. ووصفهم بأنهم في مسائل الأصول يذهبون إلى أشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها، لوجود ما تخيلوا أنه دليل عقلي قطعي، كقولهم بنفي الإحباط في العمل، ونفي سهو النبي في الصلاة، تعويلاً على مقدمات عقلية لا تفيد ظناً ولا علماً².

2- الإعتراض على الاجتهاد العقلي في الفقه

إذا كان الغالب في صراع البيان مع العقل لدى ابن تيمية يدور حول علم الكلام والعقائد، فإن هذا الصراع قد اتخذ منحى مغايراً لدى الإسترابادي وأتباعه، حيث تركّز بالأساس على الفقه والفروع. فالغالب على العلماء أنهم فقهاء لا متكلمون، وإن كان المتكلم فيهم فقيهاً، فالعكس لا يصح. ومع ترسخ الأصل الرابع في مصادر التشريع عند علماء الأصول من الشيعة، وهو العقل، وكون السجال الفكري الدائر في الساحة الشيعية قد انحصر - في جوهره - ضمن ميدان الفقه أكثر من الكلام؛ لذا

¹ الحدائق الناضرة، ج1، ص125.

² المصدر السابق، ج1، ص126-127.

فقد تبلورت الخصومة الإخبارية على هذا الأساس، لا سيما وأن الاجتهاد القائم على بعض المعايير العقلية كان محل قبول وممارسة واسعة لدى جمهور الفقهاء.

إذاً، هذا ما جعل زعيم الإخبارية محمد أمين الإسترابادي وأتباعه يرون أن مشكلتهم الأساسية هي مع العقل في الفقه لا الكلام.

لذلك كانت أولى التهم التي يوجهها الإخباريون إلى الأصوليين هي تقديم العقل على النص في بناء الأحكام.

فبحسبهم، أن الأصوليين يبدأون في كتبهم العلمية بالاستدلال العقلي، ثم يستدركون بعده بالدليل السمعي كدليل مؤيد لا أصلي، فيكون المدار هو العقل لا النقل. وهذا ما جعل معظمهم يقدّم العمل بالبراءة الأصلية والإستصحاب ونحوهما من الأدلة العقلية على الأخبار الضعيفة والموثقة بإصطلاحهم.

وقد استشهد الشيخ يوسف البحراني على هذا المسلك بما نقله المحقق نجم الدين الحلي عن الشريف المرتضى حول جواز إزالة النجاسة بالمائع، إذ قال المحقق الحلي: «أما علم الهدى (الشريف المرتضى) فإنه ذكر في (الخلاف في الفقه) أنه إنما أضاف ذلك إلى المذهب لأن من أصولنا العمل بدليل العقل ما لم يثبت النقل، وليس في الأدلة النقلية ما يمنع من استعمال المائعات في الإزالة ولا ما يوجبها، ونحن نعلم أنه لا فرق بين الماء والخل في الإزالة بل ربما كان غير الماء أبلغ، فحكمنا حينئذ بدليل العقل».

غير أن هذه الأدلة التي يطرحها أتباع الدائرة العقلية، تُعدّ من وجهة نظر الإخباريين غير منضبطة، وعلى رأيهم أن الحق في خلافها، مستندي إلى ما ورد في الأخبار عن الأئمة من وجوب البناء في الأحكام الشرعية على العلم واليقين، ومع فقدانهما فسبيل المكلف هو الوقوف على جادة الاحتياط.

فالأحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلها تُعدّ عندهم توقيفية تحتاج إلى السماع عن الأئمة، وقد دلّت الأخبار في نظرهم على حرمة القول في الأحكام الشرعية بغير سماع منهم، ووجوب الرد إليهم، والتوقف والإحتياط عند عدم تيسر طريق

العلم. وكل ذلك يدل عندهم على قصور العقل عن أن يلج أغوار تفاصيل التشريع، وأن القول باستقلاله في ذلك يفضي إلى بطلان إرسال الرسل وإنزال الكتب¹.

على أن تحديد العقل لدى الفقهاء القدماء من الإمامية الأصوليين كثيراً ما يتخذ معنى البراءة والإستصحاب، ومنهم من اعتبر البراءة حالة من الإستصحاب، فالحالة الأصلية براءة الذمة قبل الشرع، ومنها يُستصحب هذا الحكم وسمّوه بإستصحاب الحال واعتبروه دليلاً عقلياً على البراءة والحلية²، ومنه ظهر الخلاف بين الأصوليين والإخباريين حول تثنية الأحكام وتثليثها.

فقد ذهب الإسترأبادي وغيره من الإخباريين إلى أنه لا تكليف قبل ورود الشرع، وهو ما يستلزم الحكم بالبراءة.

لكن هذا الحكم لم يأت عبر الدليل العقلي كما يستدل بذلك الأصوليون. بل إنهم ينكرون التكاليف العقلية التي تسبق التكليف الديني، والتي يعول عليها المتكلمون من الإمامية، كتلك المبنية على قضية الحسن والقبح.

وسبق للاسترأبادي أن أيّد بدر الدين الزركشي - وهو من الأشاعرة المتأخرين - في القول بأن الحسن والقبح ذاتيان من حيث الإدراك العقلي، غير أن ذلك لا يستلزم - في نظره - ترتّب الحلال والحرام عليهما من حيث الأحكام الشرعية، إذ إن هذه الأحكام موقوفة على الشرع والخطاب الديني.

ورأى أن المصدر المعول عليه في معرفة هذه التكاليف هو الأخبار المروية عن الأئمة، ومن ذلك استدلاله على نفي التكليف قبل ورود الشرع بالروايات الصريحة الدالة على أن «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»، وبأن «ما حُجب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». أما بعد ورود الشرع، فالأمر يختلف؛ إذ يذهب إلى أن الأئمة قرروا عدم جريان البراءة في بعض الموارد، بل وجوب التوقف عند العجز عن الوصول إلى الحكم من مصادره الأصلية، بما ينسجم مع قاعدة الاحتياط أو التوقف عند الشبهة.

¹ المصدر نفسه، ج1، ص124-126 و131.

² بحوث في علم الأصول، ج5، ص10.

أما حول الموضوعات التي لا علاقة لها بالأحكام الشرعية، فقد اعتبر الاسترأبادي أن فيها تفصيلاً مستمداً من الشرع، فتارة يتوجب البناء على عدم أو البراءة، وأخرى على الإحتياط¹.

وعليه، وجّه الإخباريون نقدهم إلى الفقهاء الأصوليين، متهمين إياهم بالاعتماد على العقل في التشريع، وهو ما قادهم إلى القول بانقسام الأحكام إلى قسمين فقط، بحسب ما يُعرف بـ (التثنية): حلال بيّن وحرام بيّن، دون أن يوجبوا الوقوف أو العمل بالاحتياط في موارد الجهل بالحكم الشرعي. في المقابل، ترى الإخبارية أن الأحكام – استناداً إلى عدد من الروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت – تنقسم إلى ثلاثة أقسام: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، وهو التقسيم الذي يُعرف بـ (التثليث)².

ومع أن هناك أخباراً أخرى تعارض تلك التي تدل على تثليث الأحكام، إلا أن الإخباريين عمدوا إلى تقييد بعضها وتوهين دلالة البعض الآخر³، ليؤكدوا على موقفهم بوجوب الاحتياط في موارد الشبهة وعدم الاكتفاء بالبراءة. بل إن بعضهم، كما في (الحقائق الناضرة)، ذهب إلى أن من الأصوليين القدماء من وافقهم على التثليث، كالمحقق نجم الدين الحلي والشيخ أبي جعفر الطوسي وما نقله عن استاذة الشيخ المفيد⁴.

غير أن هذه النسبة، في واقع الحال، غير دقيقة. فما ورد عن الطوسي في (عدة الأصول)، وكذا عن المفيد في (شرح عقائد الصدوق)، لا يتضمن القول بتثليث الأحكام مطلقاً، بل يُفهم منه الوقف في حالة الحكم العقلي في مرحلة ما قبل ورود

¹ المصدر نفسه، ص167.

² من هذه الأخبار ما جاء عن الإمام علي (ع) أنه قال: إن الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها. ثم قال: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبه عليه من الأثم فهو لما استبان اترك، والمعاصي حمى الله فمن رتع حولها يوشك أن يدخلها. وفي حديث آخر عن الرسول (ص) أنه قال: الأمور ثلاثة: أمر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله. وفي حديث آخر عنه (ص) أنه قال: الأمور ثلاثة: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم.. ثم قال: فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المهلكات (يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، ص28-29).

³ الدرر النجفية، ص27.

⁴ الحقائق الناضرة، ج1، ص44.

الشريعة، أما بعد ورود التشريع؛ فإن الحكم عندهما هو البراءة والحلية، كما أوضحنا في موضع سابق¹.

والأساس الذي يعتمد عليه الأصوليون في تثنية الأحكام هو القاعدة العقلية القائلة بأن عدم وجود الدليل هو دليل عدم. وهي قاعدة تختلف عن القاعدة المنطقية المعروفة التي تقرر أن عدم وجدان الشيء لا يدل بالضرورة على عدم وجوده. وهذا ما كان يشير إليه المحقق نجم الدين الحلي بقوله: «أن يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يتضح فيما أنه يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به، أما لا مع ذلك فإنه يجب التوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجة ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»².

أما الإخباريون فإنهم يمنعون الأخذ بالدليل العقلي ويكتفون بما تشير إليه الروايات والأخبار، ومن ذلك أن الشيخ يوسف البحراني أشار إلى وجود تواتر في الأخبار على قاعدة الوقف حين عدم وجدان الدليل³. وهذا ما استدعاه إلى التفصيل، ذلك لأنه يعتبر البراءة على قسمين:

القسم الأول هو موضع اتفاق الجميع من دون اختلاف، إذ يُقصد بها نفي الوجوب في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، بمعنى أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل. ففي هذا القسم لم يذهب أحد إلى أصالة الوجوب؛ لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق.

أما البراءة وفق القسم الثاني، فيُقصد بها نفي التحريم في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، والأصل في ذلك عند الأصوليين الإباحة وعدم التحريم، وهو ما يُعرف بالبراءة الأصلية حسب دليلها العقلي، أما الأصل عند الإخباريين فهو الوقف والعمل بالإحتياط⁴.

¹ لاحظ: عدة الأصول، ص296. والمفيد: شرح عقائد الصدوق، ص244، أو: تصحيح الاعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (5)، ص143.

² نجم الدين الحلي: المعتبر في شرح المختصر، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص6-7. وكذا في الحدائق الناضرة، ج1، ص45. والفيض الكاشاني: الأصول الأصلية، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سازمان چاپ دانشگاه، ایران، 1390هـ، ص18.

³ الحدائق الناضرة، ج1، ص49.

⁴ الدرر النجفية، ص25.

وطبقاً لهذا التقسيم حاول البحراني أن يفسر الأخبار الدالة على البراءة من خلال تقييد دلالة بعضها بالقسم الأول وتضعيف دلالة البعض الآخر، ومن ذلك قول الإمام الصادق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». إذ اعتبر البحراني أن النهي وارد حول القول بغير علم في الأحكام الشرعية وارتكاب الشبهات، مع حصول العلم بالعمل والإحتياط في بعض موارد النزاع والتوقف في الآخر. وبالتالي عدّ مضمون هذا الخبر وأمثاله خاصاً بما قبل إكمال الشريعة، أو بمن لم يبلغه النهي العام المعارض لهذه الأخبار¹. كما أن الخبر المذكور هو من الروايات المرسلة التي لا سند لها، وكثيراً ما يعتمد عليه الأصوليون².

والحال ذاته ينطبق على الإستصحاب وغيره من الأصول العملية، ومن حالاته الخاصة أن يستصحب الحكم الشرعي في موضوع طرأت فيه حالة جديدة لم يعلم شمول الحكم الشرعي لها، كما لو دخل متيمم في الصلاة ثم وجد ماء في أثنائها؛ هل يستصحب ويستمر على فعلها، أم أنه يستأنف ذلك بالإعادة؟ وقد قال جملة من الأصوليين بحجية هذا النوع من الإستصحاب، بحسب الدلالة العقلية، في حين ذهب أغلب المحدثين وجملة من الأصوليين إلى عدم حجتيته، ومن هؤلاء المفيد والمرتضى والمحقق الحلي والشيخ حسن العاملي وغيرهم³.

وقد نقد الإسترابادي جماعة من المتأخرين في هذا المجال، وكما قال إن كثيراً منهم زعموا بأن قول الأئمة (ع): «لا تتقض اليقين بشك أبدأ، وإنما تنقضه بيقين آخر» جار في نفس أحكام الله تعالى، في حين أنه برأي الإسترابادي مخصوص بأفعال الإنسان وأحواله وأشباههما من الوقائع المخصوصة، ومن جملة ذلك أن بعض العلماء المتأخرين توهم في قول الأئمة: «كل شيء طاهر حتى تستيقن أنه قدر» بأنه يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى، فإذا لم نعلم أن نطفة الغنم طاهرة أو نجسة نحكم بطهارتها، وعلى رأي الإسترابادي أن مراد الأئمة هو أن كل صنف فيه طاهر وفيه نجس، كالدّم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الأئمة (ع) بين فرديه بعلامة، فهو طاهر حتى تُعلم أنه نجس، وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الأئمة بين فرديه بعلامة فهو حلال حتى تُعرف الحرام بعينه⁴.

¹ الحقائق الناضرة، ج1، ص49-50. والدرر النجفية، ص26.

² الحر العاملي: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ، ص205.

³ الدرر النجفية، ص34.

⁴ الأصول الأصيلة، ص70.

ومن ذلك أيضاً ما روي عن الإمام الصادق أنه قال: «كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وبحسب وجهة النظر هذه أن الإمام «أراد بذلك الشيء المعين الذي قد يكون هو بعينه حراماً لعارض كالطير المأكول اللحم فإن مذبوحه حلال وميتته حرام، لا كالطير المطلق فإن منه ما هو حلال ومنه ما هو حرام، فلا يحل الحرام منه لعدم العلم بحرمة»¹.

وللشيخ البحراني محاولة لتخفيف حدّة النزاع بين فريقَي الإخبارية والأصولية، حتى وُصفت أعماله بالوسطية. إذ علّق على ما ذكره العلماء من أن هناك وجوهاً كثيرة للفوارق بين الإتجاهين²، معتبراً أن أغلبها أو جميعها لا يثمر فرقاً في المقام عند التأمل.

وذكر في هذا المجال، أن من أظهر ما اعتمده فرقاً في المقام هو كون الأدلة عند المجتهدين أربعة، وهي الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المتمثل في البراءة الأصلية والاستصحاب. في حين أنها عند الإخباريين عبارة عن الكتاب والسنة فقط. واعتبر البحراني أن هذا الفارق فيه نظر، ذلك أن الإجماع المذكور لا يُعتمد عليه لدى المجتهدين الأصوليين من الناحية التطبيقية. ففي الكتب الاستدلالية يناقشون في ثبوته وحصوله وينازعون في تحققه ووجود مدلوله حتى يضمحل أثره كلية.

وأما دليل العقل، فبرأي البحراني أن الخلاف في حجّيته بين المجتهدين الأصوليين واردة، وأن منهم من قام بمنعه، وقد فصلّ المحقق الحلي في أول كتاب (المعتبر)، والمحقق الشيخ حسن في كتاب (معالم الدين)، وغيرهما، الكلام في البراءة الأصلية والاستصحاب على وجه يدفع تمسك الخصم به في هذا الباب.

¹ الأصول الأصلية، ص 74-75. وانظر أيضاً: الفوائد الطوسية، ص 211.

² حيث نقل عن شيخه المحدث عبد الله بن صالح البحراني أنه انتهى الفوارق إلى ثلاثة وأربعين فرقاً (الحدائق الناضرة، ج 1، ص 167). وهناك من اعتبر الخلاف أكثر من ذلك كما هو الحال مع محمد بن فرج الله الدزفولي الذي ذكر في (فاروق الحق) أن الخلاف يصل إلى ست وثمانين مسألة (أغا بزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الاضواء، بيروت، 1403 هـ-1983 م، الطبعة الثالثة، 1403 هـ-1983 م، ج 16، ص 95).

كما أن من الفروق المذكورة هو أن الأشياء عند الإخباريين على التثليث، حرام بين وحلال بين وشبهات بين ذلك، وأما عند المجتهدين فالأشياء محددة بحسب الأولين فقط. واعتبر البحراني أن في هذا الوجه نظراً أيضاً، ذلك أن الشيخ الطوسي في (عدة الأصول) وقبله الشيخ المفيد كانا قد ذهبا إلى التثليث، مثلما كان عليه قدماء الإخبارية، مع أنهما من أساطين المجتهدين الأصوليين.

لكن هذه النسبة غير دقيقة، إذ قد تبين لنا أن الشيخين لم يذهبا إلى التثليث، وإنما تبنيًا مبدأ الوقف في الأحكام العقلية قبل ورود الشريعة. أما بعد التشريع، فقد التزما بمبدأ الحلية والبراءة الأصلية، مما يجعلهما من أصحاب التثنية، لا التثليث، وبالتالي فهما من القائلين ببراءة الذمة في غير مورد العلم بالحكم الشرعي، خلافاً لما نسب إليهما.

كما ذكر البحراني بأن الشيخ الصدوق، وهو من الإخباريين القدماء، قد صرح في كتابيه (الاعتقادات) و(من لا يحضره الفقيه) بالتثنية كما عليه المجتهدون. فالأشياء عنده إما حلال أو حرام، كما هو معتقد المجتهدين، مع أنه يعد لدى البحراني رئيس الإخباريين.

كما أن من الفوارق المذكورة هو أن الإستدلال بالكتاب والسنة هو من خاصة الإخباريين فقط، مع أن الخلاف حوله واقع بينهم، فمنهم المحدث الإسترأبادي الذي صرح في (الفوائد المدنية) بعدم جواز العمل بشيء من ذلك إلا ما ورد تفسيره عن الأئمة، في حين اقتصر آخرون على العمل بمحكماته «وتعدى آخرون حتى كادوا أن يشاركوا الأئمة في تأويل متشابهاته»¹.

والملاحظ أن مفهوم العقل كما حدده البحراني في الخلاف بين الأصوليين والإخباريين لا يتعدى حدود البراءة العقلية والإستصحاب وما إليهما من أصول عملية. مع أن الأصوليين يختلفون عادة فيما يراد من الدليل العقلي، وعادة ما يلحقون بذلك قضايا الحسن والقبح، لكن القدماء ركزوا على أصالة البراءة والإستصحاب لإرتباطهما المباشر بالأحكام الشرعية وعلاقتها بالتثنية والتثليث.

¹ الحقائق الناضرة، ج1، ص167-169.

وظهر هناك موقف وسط استلهمه الفيض الكاشاني ومن قبله الشيخ حسن زين الدين العاملي، ومن ثم جاء الأصوليون وسلموا به منذ وحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ) إلى يومنا هذا، وذلك بعد الإلتفات إلى أن البراءة وغيرها من الأصول العقلية لا تحدد الحكم الشرعي ولا تكشف عنه بقطع أو بظن، بل ما يستفاد منها هو تحديد الوظيفة التي يمارسها المكلف اتجاه متعلقات الحكم الشرعي حين عدم وجدان الدليل¹. وفي جميع الأحوال عُدت مثل هذه القضايا مندرجة ضمن ما يُعرف بالأصول العملية، وذلك على أثر الصراع الأصولي الإخباري.

وعليه حقق الإخباريون انتصارهم على الأصوليين في منع أن يكون العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي، وظل الخلاف بينهما يدور حول الوظيفة العملية، فالمشهور لدى الإخباريين في القضايا المشكوكة هو العمل بالإحتياط، في حين إن الأصوليين يعملون بالبراءة والإستصحاب.

مع ذلك يلاحظ أن الإسترابادي اضطر أحياناً إلى العمل بالإستصحاب خلاف مبناه العام. ففي بعض تعليقاته عمل بهذا المبدأ واعتبره صحيحاً بدونه يقع الحرج والحيرة².

كذلك إن الشيخ البحراني اضطر أحياناً إلى أن يعمل خلاف ظاهر النص، فقد جاء في الخبر ما نصه: «ينظران - المتخاصمان - من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حلانا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً»³. لكن البحراني اعترف بأن ظاهر النص يفيد العموم في العلم بالروايات والنظر ومعرفة الأحكام كلها، إلا أنه أدرك بأن الاطلاع على جميع الاخبار ومعرفة جميع الأحكام في الأزمان المتأخرة؛ هو من العسر والصعوبة بمكان، لذا استوحى أن يكون المراد خلاف الظاهر، وهو معرفة ما تيسر من ذلك بحسب الإمكان. وبهذا التبرير إستطاع أن يردّ على المحقق محمد باقر السبزواري صاحب (كفاية الأحكام) الذي ذهب إلى ظهور دلالة العموم في الخبر المشار إليه⁴.

¹ بحوث في علم الأصول، ج5، ص10-11. والأصول الأصلية، ص19-20.

² الدرر النجفية، ص37.

³ وسائل الشيعة، ج18، ص99.

⁴ الدرر النجفية، ص47-48.

3- مشكلة القطع والظن

من بين أبرز ما وجّهه الإخباريون من نقد إلى العاملين بالدليل العقلي، أن نتائج هذا الدليل لا تُفضي إلى العلم ولا تولّد الاطمئنان، لما فيه من القصور وما يترتب عليه من تعارضات وتناقضات. وسبب ذلك - من وجهة نظرهم - أن هذه النتائج تتجاوز حدود ما تعبّدنا به الشرع، حيث يُشترط في الأحكام الشرعية أن تكون قطعية، أو على الأقل مما تورث الاطمئنان، إذ ورد النهي الصريح عن العمل بالظن في شرع الله.

وانطلاقاً من هذا، يرى المحدث الاستربادي أن تحصيل القطع بالحكم الشرعي أمرٌ لازم، نافياً أن يكون للظن موضع في مذهب الإمامية، وذلك لاعتقاده بوجود القرائن والعلامات القاطعة، والأحكام الشاملة التي تكفّلت بها النصوص حتى يوم القيامة¹. ويكفي في نظره أن يكون القطع المتحقق قطعاً عادياً، وليس قطعاً منطقيّاً.

وقد وجّه بهذا الرأي اعتراضاً صريحاً على طريقة الاجتهاد الأصولي الداعية إلى الظن، لا سيما وأنها - بحسب تصوره - متأثرة بالدلالات العقلية. وفي المقابل، نفى أن تكون طريقة الإخباريين موضعاً للإختلاف، على عكس الجاري في منهج الاجتهاد الأصولي. وزعم أن الإخباريين متفقون على الأحكام لعلمهم القاطع بصدورها عن الأئمة المعصومين، أما ما يظهر من اختلاف بينهم، فهو لا يعدو أن يكون في موارد قليلة، تنحصر فقط في عدم التمييز بين ما هو تقية أو غير تقية، ومع ذلك فقد أجاز الأئمة - على رأيه - العمل حتى لو كان تقية يخالف حقيقة الحكم الإلهي.

لكن لقي موقف الاستربادي السابق، معارضة حتى من قبل بعض الإخباريين، كالفيض محسن الكاشاني والشيخ يوسف البحراني والميرزا حسين النوري.

فقد اعترض النوري على الاستربادي لكونه عدّ أحاديث الكليني قطعية الصدور، معتبراً أن القرائن التي استند إليها لإثبات هذا المدعى لا ترقى إلى

¹ الفوائد المدنية، ص48.

مستوى إفادة القطع، ولا تكفي لإخراج تلك الروايات من دائرة الظن إلى دائرة اليقين. ورأى أن ما ذكره من شواهد واعتبارات لا ينهض دليلاً حاسماً على دعوى القطعية العامة، الأمر الذي يجعل التمسك بها على هذا النحو محل إشكال ومناقشة¹.

أما الشيخان محسن الكاشاني ويوسف البحراني، فهما قائلان بالاجتهاد والظن لعدم إمكان تحصيل العلم القاطع الذي يدعيه ذلك المحدث. وقد عدّ الشيخ البحراني ما يقارب عشر مسائل اختلف الحكم فيها بين الإخباريين القدماء؛ لإختلاف الفهم لمعاني الأخبار وتعيين ما هو المراد منها خارج نطاق التقية، فدلّل بذلك على خطأ ما إدّعه المحدث الإسترأبادي من تحصيل العلم القاطع ونفي الإختلاف بين الإخباريين².

كما أشار إلى عدد من المشكلات المنهجية التي تواجه دعوى تحصيل العلم القطعي من الأخبار، ومنها أن القواعد التي وضعها الأئمة لمعالجة الروايات المتعارضة - كالعرض على الكتاب، والأخذ بالمجمع عليه، وتقديم ما خالف العامة، وغير ذلك - لا تنفع إلا في نطاق محدود من موارد التعارض، ولا تكفي لحل جميع الإشكالات التي يزر بها التراث الروائي. ولهذا أيدّ ما اعترف به الكليني في ديباجة كتابه (الكافي) من اللجوء إلى قاعدة التخيير عند تعذر الترجيح بين الأخبار المتعارضة³، باعتبارها حلاً عملياً لمعضلة التعارض. في المقابل، خالفه الإسترأبادي في ذلك، ورأى أن مقتضى الاحتياط هو تقديم التوقف أو العمل بما يوجب السلامة من مخالفة التكليف المحتمل، لا الأخذ بالتخيير⁴.

¹ حسين الطبرسي النوري: خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص470.

² الدرر النجفية، ص88-91.

³ نص ما قاله الكليني هو: «.. لا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم (ع) وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله (ع): (بأيّما اخذتم من باب التسليم وسعكم)». وهذا النص جلي في أن مراد الكليني هو العمل بالتخيير في مطلق الأخبار المتعارضة التي لا حل لها. لكن ما فهمه الإسترأبادي خلاف ذلك - كما نبه عليه البحراني - حيث ظن أنه يريد التخيير بقضايا العبادات فقط، أما غيرها فظن أنه اعتبرها مما يجب فيه الأرجاء والتوقف عند عدم ظهور شيء من المرجحات. ويبدو أنه اضطر إلى مثل هذا التوجيه ليوحي بأن طريقة المحدثين عارية من الإختلاف والاجتهاد (لاحظ حول ذلك: الفوائد المدنية، ص273. والدرر النجفية، ص59-60).

⁴ الدرر المجفية، ص59-60.

ويكشف هذا الخلاف بوضوح عن أن الإخباريين أنفسهم لم يكونوا على رأي واحد في كيفية معالجة التعارضات الروائية، فضلاً عن اتفاقهم على إمكان تحصيل العلم القطعي منها.

كما سبق للفيض محسن الكاشاني أن أكد على فقدان كثير من القرائن الموصلة إلى العلم القطعي بالأحكام الشرعية، الأمر الذي دفعه إلى التعويل على الظنون المعتمدة. أما ما لم يصلنا علمه من الأحكام الشرعية فقد حَكَمَ فيه بالتوقف والاحتياط قدر الإمكان، أو التخيير¹. وفي موضع آخر التزم بالاحتياط عند الاشتباه في الحكم، وبالتخيير عند تعارض الأخبار، وإن كان يعدّ التوقف والاحتياط أولى ما أمكن². ولا يتنافى هذا الموقف مع تصريحه بالبراءة العملية فيما لم يثبت فيه تكليف شرعي ولم يصل بشأنه دليل معتبر.

وعلى الرغم من أن هذا الفقيه الصوفي لم يعوّل على منهج المجتهدين القائم على بعض الأصول والاستدلالات العقلية، فإن النتيجة العملية التي انتهى إليها لا تبتعد كثيراً عن الاجتهاد القائم على الاعتراف بانسداد العلم القطعي في كثير من الموارد. لذلك بدا موقفه أقرب إلى الإقرار بمحدودية القطع الفقهي والتعامل مع البدائل الظنية والعملية، بخلاف ما ذهب إليه معظم الإخباريين الذين بالغوا في إظهار إمكان تحصيل القطع من النصوص والروايات.

وواقع الحال ثمة عوامل عديدة جعلت تحصيل القطع بغالبية الأحكام الشرعية أمراً متعذراً، لعلّ أبرزها كثرة التعارض بين الأخبار، والتي اعتاد علماء المذهب أن ينسبونها إلى أمور عدة استناداً إلى ما جاء في الروايات نفسها، كمبدأ التقية التي شرّعت حفاظاً على حياة الأئمة وأصحابهم، وكون الأئمة تقصدوا بثّ الخلاف بين الأصحاب حقناً لدمائهم³، ولأن كلام الأئمة يسع لمعاني كثيرة، واحتوائه على طبقات من الباطن فيبدو بعضه على خلاف البعض الآخر، حيث يُجيبون بأجوبة

¹ الأصول الأصلية، ص153.

² لاحظ: الكاشاني: رسالة الحق المبين، وهي ملحقة خلف كتاب (الأصول الأصلية) ص11. وتسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمرة المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ، ص24.

³ الدرر النجفية، ص165 وما بعدها. والحدائق الناضرة، ج1، ص5-6. وفرائد الأصول، ج2، ص809. والأصول من الكافي، ج1، باب إختلاف الحديث، حديث5.

مختلفة تحتاج إلى نوع من التوجيه¹، والعديد من الأخبار تؤكد بأن كلام الأئمة سبعين وجهاً ممكناً²، هذا بالإضافة إلى وجود الدس والكذب والتزوير... الخ³.

ناهيك عن أن بُعدنا عن زمن التشريع جعلنا نجهل مناسبة الحديث وظروفه الخاصة، ومن ذلك ما أشار إليه الشيخ الطوسي من وجود الكثير من الروايات الموهمة باللامعقول لعدم كون السامع سمع الحديث عن المعصوم منذ البداية⁴.

ومن حيث الواقع، فإن كلاً من الأصوليين والإخباريين يعملون بالظن، وإن كان الإخباريون يعدّون أنفسهم من أهل القطع.

وبالتالي لا إختلاف بين الطرفين - في هذه المسألة - كما أكّد عليه الشيخ البحراني، حيث اعترف بأنه لا يمكن تجاهل وجود الإحتمال الضعيف مقابل الظن القوي؛ حتى في القضايا الكبرى كإثبات النبوات والتوحيد وجميع المسائل الدينية الأخرى. ومع ذلك فقد استظهر بأن النهي عن الاجتهاد والظن ينصرف إلى الآراء الذاتية والأهواء والقياسات والإستحسانات وكل ما خرج عن دليل الكتاب والسنة⁵. وهو ما يتفق عليه الأصوليون، إذ عملوا بالظن المعتبر العائد إلى العلم بالكتاب والسنة. وهم بذلك يخضعون لسلطة البيان، وأن إستخدامهم للعقل وأدلته أحياناً لم يغيّر من مسارهم شيئاً، وهو أنهم من أصحاب البيان، وإن لم يكن هذا البيان خالصاً كما يتصف به نظراؤهم الإخباريون.

¹ فرائد الأصول، ج1، ص115.

² لاحظ الدرر النجفية، ص87-88. والأصول الأصلية، ص17-18.

³ انظر حول ما سبق كتابنا: مشكلة الحديث، الفصل الرابع من الكتاب الثاني.

⁴ عدة الأصول، ج1، ص284-285.

⁵ الدرر النجفية، ص63 و91.

خلاصة الفصل الثامن

* يكشف الصراع بين الدائرة العقلية والدائرة البيانية عن أحد أعمق النزاعات في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ لم يكن الخلاف حول أصل الدين أو صدق الوحي، بل حول الجهة التي تمتلك حق توجيه الفهم الديني. فالعقلون انطلقوا من اعتبار العقل مرجعية قبلية تُعرض عليها النصوص، ورأوا أن العقل الذي يثبت صدق الوحي لا يمكن استبعاده عند فهم مضامينه، بينما اعتبر البيانويون أن الظهور اللفظي للنص هو الأصل، وأن العقل ينبغي أن يعمل في إطار البيان لا أن يتحول إلى سلطة حاكمة عليه.

* وقد تجلت هذه المواجهة بأوضح صورها في المشروع النقدي الذي قاده ابن تيمية ضد القانون العقلي للتأويل، حيث سعى إلى نقض فكرة تقديم الدليل العقلي على الدليل النقلى عند التعارض، مؤكداً أن التعارض الحقيقي بين العقل الصريح والنقل الصحيح غير ممكن، وأن ما يبدو تعارضاً ليس سوى نتيجة سوء استعمال العقل أو الاعتماد على مقدمات ظنية.

* ولم يكن موقف ابن تيمية قائماً على رفض العقل أو إلغائه، بل على إعادة تعريف مجاله ووظيفته. فهو يرى أن العقل هو الذي دلّ على صدق الرسول ووجوب اتباعه، لكن بعد ثبوت الرسالة يصبح الوحي هو المرجع في تفاصيل الدين، فتغدو العلاقة بين العقل والنقل شبيهة بعلاقة الدليل بالمرشد؛ إذ يدل العقل على الطريق، ثم يتولى الوحي قيادة المسير فيه. وضمن هذا الإطار رأى أن القضايا العقلية اللازمة لإثبات الدين محدودة ومحصورة، وأن صحة بعضها لا تستلزم صحة جميع الاستنتاجات الفلسفية والكلامية. لذلك رفض تحويل العقل إلى مرجعية مطلقة، واعتبر أن القرآن نفسه يشتمل على براهين عقلية أرسخ وأقوى من كثير من البراهين التي صاغها المتكلمون والفلاسفة.

* وتركز جانب كبير من نقد ابن تيمية على قضية الصفات الإلهية، إذ رأى أن تأويل الصفات ناشئ عن مقدمات عقلية غير يقينة، وأن العقل السليم لا يقتضي نفي هذه الصفات، بل يدل على إثباتها باعتبارها صفات كمال، لأن نفيها يستلزم إثبات

أضدادها من صفات النقص. ومع ذلك فإن هذا المسلك واجه إشكالات، إذ يمكن توسيع منطقته ليشمل أوصافاً أخرى لا يثبتها النص، مما يكشف عن صعوبة ضبطه بمعيار عقلي مستقل.

* وانطلاقاً من منهجه البياني، دعا ابن تيمية إلى الالتزام بألفاظ النصوص الشرعية والحذر من المصطلحات الكلامية والفلسفية المجملة كالجسم والجوهر والجهة، معتبراً أن الحكم عليها لا يكون بالإثبات أو النفي المطلق، بل بتحليل معانيها وقبول ما وافق الحق منها وردّ ما خالفه. ولهذا رفع شعاره المعروف في باب الصفات: الإيمان بما وصف الله به نفسه «من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكيف ولا تمثيل». فالكلام في الصفات عنده فرع عن الكلام في الذات؛ وكما تثبت الذات الإلهية من غير معرفة كيفيتها، تثبت الصفات كذلك من غير تشبيه أو تمثيل. غير أن هذا المنهج يواجه صعوبة عند التعامل مع بعض الروايات ذات المضامين التشبيهية أو التجسيمية الظاهرة، مما دفع الاتجاه العقلي إلى تأويلها أو ردّها.

* كما ارتبط هذا الموقف برفض ابن تيمية لنظرية المجاز والتأويل الكلامي، إذ اعتبر أن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز كان المدخل الرئيس الذي أتاح للمتكلمين صرف النصوص عن ظواهرها، لذلك دافع عن أولوية الفهم الظاهري للنصوص، وإن كان هذا الموقف لا يخلو من إشكالات وتناقضات نظرية.

* وشكّلت مسألة الحسن والقبح إحدى أبرز ساحات النزاع في الفكر الإسلامي، فكما عرفنا أن أصحاب منطق الحق الذاتي رأوا أن العقل يدرك حسن الأفعال وقبحها استقلالاً، وفي المقابل رأى أصحاب منطق حق الملكية أن هذا الإدراك موقوف على الشرع. في حين تبثّى عدد من المحدثين والفقهاء والحنابلة والحنفية القول بعقلية الحسن والقبح، بل رأى بعضهم أن معرفة الله نفسها واجبة بالعقل قبل ورود الشرع. وفي ظل هذا السياق قدّم ابن القيم رؤية وسطية تقرّ بأن الحسن والقبح صفات حقيقية للأفعال يدركها العقل والفطرة، وأن الشريعة جاءت موافقة لهذا الإدراك ومؤكدة له، واستدل بالنصوص القرآنية على أن الطيب طيب في ذاته قبل الإباحة، وأن الخبيث خبيث في ذاته قبل التحريم، كما حاول تجاوز طرفي النزاع من خلال التفريق بين القبح الذاتي للفعل واستحقاق العقاب عليه، فالفعل قد يكون قبيحاً في نفسه، لكن العقاب الإلهي لا يترتب إلا بعد قيام الحجة وإرسال الرسل. لكن مع ذلك ثمة بعض الملاحظات النقدية على هذا الحل، أبرزها أن

استثناء أفعال الله من قاعدة الحسن والقبح العقليين يعيد في النهاية مرجعية الحكم إلى النص لا إلى العقل، الأمر الذي يضعف الأساس العقلي الذي انطلق منه ابن القيم نفسه.

* أما في الوسط الشيعي، فقد تجسد الصراع بين البيان والعقل في الحركة الإخبارية التي اعترضت على المنهج العقلي لدى الأصوليين والمتكلمين. فقد رأى الإخباريون أن العقل عاجز عن حسم القضايا الميتافيزيقية، وأن المعرفة الأساسية بالله تقوم على الإلهام الفطري وما ورد عن الأنمة، لا على البراهين الفلسفية والكلامية. وانطلاقاً من ذلك رفضوا التكاليف العقلية السابقة على الخطاب الديني، كما انتقدوا الأصوليين لتقديمهم العقل على النص ولجوئهم إلى التأويل عند التعارض. غير أن هذا الموقف واجه إشكالاً منهجياً يتمثل في أن حجية أخبار الأنمة نفسها تفترض إثبات النبوة والإمامة سلفاً، مما يوقع الاستدلال في صورة من الدور.

* وقد تركزت الخصومة الإخبارية بصورة خاصة في الفقه، حيث رفض الإخباريون اعتماد البراءة الأصلية والاستصحاب وسائر الأصول العقلية بوصفها كاشفة عن الأحكام الشرعية، وأكدوا أن وظيفة المكلف عند فقدان الدليل هي التوقف والاحتياط، لا البناء على الإباحة. ومن هنا نشأ الخلاف بينهم وبين الأصوليين حول «التثليث» القائم على إضافة دائرة الشبهات إلى الحلال والحرام، مقابل «التثنية» التي تردّ المجهول إلى البراءة الأصلية. ومع تطور الجدل ظهر اتجاه وسطي أعاد تفسير البراءة والاستصحاب وغيرهما من الأصول العقلية، باعتبارها أدوات لتحديد الوظيفة العملية للمكلف عند الجهل بالحكم، لا وسائل لكشف الحكم الشرعي نفسه. وبذلك انتقل النزاع من مستوى الكشف عن الأحكام إلى مستوى تنظيم الموقف العملي عند فقدان الدليل، وما يترتب على ذلك من ضبط لوظيفة المكلف في حالات الشك والتردد.

* كما احتدم الخلاف حول مسألة القطع والظن، إذ ادعى زعيم الحركة الإخبارية الإسترابادي أن الأخبار الموروثة تكفي لإنتاج العلم القطعي بالأحكام، وأن منهج الإخباريين يختلف جذرياً عن الاجتهاد الظني للأصوليين. لكن عدداً من كبار الإخباريين، كمحسن الكاشاني ويوسف البحراني، اعترضوا على هذا التصور، مؤكدين أن كثرة التعارضات وتعدد الروايات وظروف التقية وفقدان

القرائن يجعل تحصيل القطع الشامل أمراً متعذراً. ومن ثم انتهى الأمر عملياً إلى أن كلا الاتجاهين - الأصولي والإخباري - يعمل بدرجات متفاوتة من الظن المعتبر، وإن اختلفت تسمياته ومسوغاته النظرية. لذلك لم يكن النزاع بينهما نزاعاً بين البيان والعقل على نحوٍ مطلق، بل كان خلافاً حول حدود العقل ووظيفته، وحول مقدار ما يُسمح له به من حضور داخل المجال البياني نفسه، لا حول أصل مشروعيته من حيث المبدأ.

الفصل التاسع

صراع البيان مع البيان

تمهيد

ليست ثمة قضية اشتد حولها الخلاف بين علماء أهل السنة كاشتداده حول نظرية الصفات الإلهية.

فقد كانت هذه القضية محوراً للنزاع لا فقط بين أصحاب الدائرتين العقلية والبيانية، وإنما بين أصحاب الدائرة البيانية أنفسهم أيضاً.

ومع أن هناك من يدعي أن للسلف موقفاً موحداً إزاء هذه النظرية كالذي نظر له ابن تيمية فيما بعد، لكن حقيقة الحال أن علماء السلف كانوا - طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة - مختلفين حولها إختلافاً شديداً، حيث انقسموا إلى ثلاثة أو أربعة اتجاهات متباينة تتداخل فيما بينها أحياناً، كما يتضح أدناه:

فقد أبقى الاتجاه الأول معنى الظواهر اللفظية للصفات على ما هو عليه من التجسيم والتشبيه مع المخلوق، وبعضهم استرسل في ذلك وجعل يعدد أعضاء الإله عضواً عضواً. ويضم هذا الاتجاه الكثير من الرجال، كما يتبين من كتب الفرق والتفسير والسنة والتوحيد.

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في مقالاته أن هناك ستة عشر مذهباً يدعو إلى التجسيم، ونقل من بينها ما قاله الشيعي داود الجواربي البصري والمفسر المعروف مقاتل بن سليمان البلخي (المتوفى سنة 150هـ) من أن الله جسم، وأنه جثة على صورة إنسان، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، كما له لحم ودم وشعر وعظم، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه الغير. وحكي عن داود

الجواربي أنه وصف الله بجميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية، وكان يقول: أجوف ما فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك¹.

كذلك أشار ابن تيمية إلى أن مقالة المشبهة، الذين يقولون يد كيدي وقدم كقدمي وبصر كبصري، هي مقالة معروفة، وقد نقلها الأئمة؛ كيزيد بن هارون وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهم؛ وأنكروها ودموها ونسبوها إلى جماعة كالجواربي وأمثاله².

أما الاتجاه الثاني فقد أخذ يمارس التأويل أحياناً مثلما فعل أصحاب الدائرة العقلية وإن اقتصر على حالات محدودة. في حين مال الاتجاه الثالث إلى التفويض، وقد اختلف معناه لدى المتأخرين، فبعضهم رأى أن تفويضهم يتعلق بفهم المعنى بعد نفي الظاهر، وبعض آخر رأى أنه لم يكن بصدد المعنى والتفسير، بل بصدد الحقيقة الخارجية، حيث إن الله (ليس كمثله شيء).

ويبدو أن كلا المعنيين للتفويض ورد عن السلف، مثلما ورد عنهم التأويل أيضاً، بل قد تجد الواحد منهم يعمل بالتأويل في صفة من الصفات، وبتفويض المعنى في غيرها، أو بتفويض الحقيقة دون المعنى. لكن الشيء الثابت هو أن التأويل قد سبق التفويض زماناً، وأن الصحابة لم يؤثر عنهم التفويض بخلاف التأويل³، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس وغيره من تأويله لنصوص الإتيان في ظل من الغمام والكشف عن الساق والكرسي والدنو الوارد في حديث الإسراء وغيرها⁴. ولم يظهر التفويض إلا متأخراً خلال القرن الثاني للهجرة، حيث عوّل عليه العلماء بأشكال شتى، فبعضهم كان يأمر بالقراءة والسكوت، مثلما عبّر عنه سفيان بن عيينة بقوله: كلما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت

¹ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج1، ضمن فقرة: واختلفوا هل يقال لله وجه أم لا؟

² درء تعارض العقل والنقل، ج4، ضمن فصل حول ما ذكره أبو الحسن الأمدي.

³ نعم ورد عن أم سلمة أنها قالت في الإستواء للآية (ثم استوى على العرش) (الأعراف/ 54): الكيف غير معقول، والإستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر (جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص91. وفتح الباري، ج13، ص342). لكن هذا القول ينسب - عادة - إلى علماء القرن الثاني للهجرة، لكثرة الرواية عنهم، ومن ذلك ما روي بعدد من الروايات والطرق عن مالك وربيعة (الدر المنثور، ج3، ص91. وسير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 100-101 و106-107).

⁴ النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية (لم تذكر أرقام صفحاته). وتفسير الطبري، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص15-17. وفتح الباري، ج13، ص359 و403.

عليه¹. وبعض آخر كان يؤمن بالصفات كما جاءت ويمنع تفسيرها، مثلما عبّر عن ذلك أبو عبيد القاسم بن سلام ووكيع واسماعيل بن أبي خالد وسفيان وسليمان وغيرهم². وبعض ثالث كان يقر بها ويأمر بإمرارها كما جاءت مع منع الكيف والسؤال، كالذي روي عن عدد من السلف مثل مالك والثوري والليث بن سعد والأوزاعي وسفيان بن عيينة وغيرهم³.

وقد تلتبس عبارات السلف بالمراد من التفويض إن كان القصد به المعنى كله أو الحقيقة فحسب. وكلا الإحتمالين وارد. كما يُلاحظ وجود تعددية في الموقف حتى لدى الرجل الواحد. فمثلاً كان الإمام مالك يثبت صفة الإستواء على العرش من غير تكييف، وفي الوقت ذاته يأول صفة النزول إلى نزول أمره أو رحمته أو ملائكته، ولا يأخذ بظاهر الأحاديث التي تضمنته، معللاً ذلك بأن الله دائم لا يزول⁴. كما أنه كان ينفي بعض الصفات في الأحاديث المنقولة رغم أنها عُدت فيما بعد من الصحاح؛ مثل حديث (خلق الله آدم على صورته) وحديث الكشف عن الساق⁵.

وكذا كان أحمد بن حنبل يقر بالظاهر اللفظي للصفات ويفوض حقيقتها، لكنه في الوقت ذاته كان يمارس التأويل أحياناً، مثل تأويله للمعية والمجيء والإتيان والذكر المحدث الخاص بالكلام الإلهي وغيرها. فقد نُقل عنه أنه تأول عدداً من آيات المعية والقرب إلى معنى العلم، مثل قوله تعالى: ﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق/ 16) وقوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد/ 4) وقوله ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ إلى قوله ﴿هو معهم أين ما كانوا﴾ (الحديد/ 5)، معللاً

¹ وفي رواية أخرى قوله: ما وصف الله به نفسه فتفسيره قراءته، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسله (الدر المنثور، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص92). أو قوله: كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل (علي بن عمر الدارقطني: كتاب الصفات، تحقيق عبد الله الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1402هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة 61، ص41. وفتح الباري، ج13، ص343).

² كتاب الصفات، فقرة 58-57، ص40. وسير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 505، وج8، فقرة 162. والترمذي: الجامع الصحيح لسنن الترمذي، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج4، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، فقرة 2557.

³ سير أعلام النبلاء ج8، فقرة 162. وكتاب الصفات، فقرة 67، ص44، وفقرة 63، ص42.

⁴ سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 105. ومروهم العلل المعضلة، ص251.

⁵ فقد قال ابن القاسم: سألت مالكا عن حديث بالحديث الذين قالوا إن الله خلق آدم على صورته، والحديث الذي جاء أن الله يكشف عن ساقه، وأنه يدخل يده في جهنم حتى يخرج من أراد، فأنكر مالك ذلك إنكاراً شديداً ونهى أن يحدث به أحد، فقيل له إن ناساً من أهل العلم يتحدثون به، فقال من هو؟ قيل ابن عجلان عن أبي الزناد، قال: لم يكن ابن عجلان يعرف هذه الأشياء، ولم يكن عالماً، وذكر أبا الزناد فقال: لم يزل عاملاً لهؤلاء حتى مات (سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 103-104).

ذلك بأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا ويعلم ذلك كله، وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان¹. ومن الطريف أن الكثير من السلف يؤولون آيات المعية، في حين يتقبل الجهمية ظاهرها، حيث يقولون بأن الله في كل مكان، ويستشهدون بقوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾².

كما نقل ابن الجوزي عن ابن حنبل أنه اعتبر الإتيان في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (البقرة/ 210) بمعنى قدرته وأمره، مثلما موضح في قوله تعالى: ﴿أو يأتي أمر ربك﴾ (النحل/ 33)، وكذا فإن معنى المجيء في قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ (الفجر/ 22) هو قدرته³. وفي رواية أخرى عن ابن حنبل أن المقصود بالآية هو جاء ثوابه⁴. كما روي أنه سئل عن بعض الأحاديث التي تتضمن أن سورة البقرة تجيء يوم القيامة، وكذا مجيء سورة تبارك، فأجاب أن معنى ذلك هو الثواب، واستشهد عليه بتأويله لقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾، حيث اعتبر أن معناه هو إتيان قدرته، وزاد على ذلك بقوله: إنما القرآن أمثال ومواظ. لذا استدل الحافظ البيهقي بأن أحمد بن حنبل كان لا يعتقد بالمجيء الوارد في القرآن، ولا بالنزول الوارد في السنة، بمعنى الإنتقال من مكان إلى مكان، كمجيء ذوات الأجسام ونزولها، وإنما يعده عبارة عن ظهور آيات قدرته⁵. كذلك روي أنه لم يتقبل ظاهر الحديث القائل (ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي)، بل ولم يرض أن يحدث به أحد أيام محنته المعروفة حول خلق القرآن، وقال في تأويله للحديث: إن الخلق واقع ها هنا على السماء والأرض وهذه الأشياء؛ لا على القرآن⁶. وكذا روى البيهقي أن ابن حنبل أجاب الجهمية حين احتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ (الأنبياء/ 2) فقال: يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث، لا الذكر نفسه هو المحدث. وعنه أنه قال أيضاً: يحتمل أن يكون ذكر آخر غير القرآن، وهو ذكر

¹ طبقات الحنابلة، ج1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري).

² سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 402. وابن أبي شيبه: كتاب العرش، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص50.

³ دفع شبه التشبيه، ص141.

⁴ ابن كثير: البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج10، ص361.

⁵ الكوثري: تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ص138.

⁶ سير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 578.

رسول الله (ص) أو وعظه إياهم¹. وبعض ما احتمله ابن حنبل لتفسير الآية هو ذاته المنقول عن هشام بن عبيد الله الرازي (المتوفى سنة 221هـ)، حيث سئل كيف يكون القرآن غير مخلوق والله يقول: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾؟ فردّ على ذلك بأنه محدث إلينا وليس عند الله بمحدث، وعلق عليه الحافظ الذهبي بقوله: لأنه من علم الله وعلم الله لا يوصف بالمحدث².

مع هذا فإن المسلك العام للسلف يميل إلى الإبتعاد عن تحديد معنى الصفات وإمرارها كما جاءت دون بحث وتنقيب، كالذي أشار إليه الذهبي بقوله: «قد فسّر علماء السلف المهم من الألفاظ وغير المهم وما أبقوا ممكناً، وآيات الصفات وأحاديثها لم يتعرضوا لتأويلها أصلاً، وهي أهم الدين، فلو كان تأويلها سائغاً أو حتماً لبادروا إليه، فعلم قطعاً أن قراءتها وإمرارها على ما جاءت هو الحق لا تفسير لها غير ذلك؛ فنؤمن بذلك ونسكت اقتداء بالسلف معتقدين أنها صفات لله تعالى استأثر الله بعلم حقائقها وأنها لا تشبه صفات المخلوقين، كما أن ذاته المقدسة لا تماثل ذوات المخلوقين، فالكتاب والسنة نطقاً بها والرسول (ص) بَلَّغَ وما تعرض لتأويل مع كون الباري قال: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ (النحل/ 44)، فعلينا الإيمان والتسليم للنصوص والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»³.

وقال أيضاً: «قد صنف أبو عبيد كتاب غريب الحديث وما تعرض لأخبار الصفات الإلهية بتأويل أبدأ، ولا فسّر منها شيئاً، وقد أخبر بأنه ما لحق أحداً يفسرها، فلو كان - والله - تفسيرها سائغاً أو حتماً لأوشك أن يكون إهتمامهم بذلك فوق إهتمامهم بأحاديث الفروع والآداب، فلما لم يتعرضوا لها بتأويل وأقروها على ما وردت عليه؛ عُلِمَ أن ذلك هو الحق الذي لا حيدة عنه»⁴. وأشار في محل آخر إلى أنه لا يرد في هذا الباب في الصفات إلا الإقرار والإمرار وتفويض معناه إلى قائله الصادق المعصوم⁵.

¹ البداية والنهاية، ج10، ص361.

² سير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 447.

³ المصدر السابق، ج10، فقرة 506. كذلك: فتح الباري، ج13، ص343.

⁴ سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 162.

⁵ المصدر نفسه، ج8، فقرة 105.

وتحضرنا في هذا المجال بعض الملاحظات؛ نجملها بما يلي:

1- إن التفويض لدى السلف، تارة يُحمل على المعنى الكلي مع استبعاد الظاهر، وأخرى يُحمل على الحقيقة فحسب، كما مر معنا.

2- إن المتأخرين الذين نظّروا لمذهب السلف لم يلتزموا بخصوصية الإمرار الذي كان عليه السلف، بل بحثوا ونقّبوا لإثبات ما عليه الظاهر، ولو مع نفي التكييف والتشبيه، كالذي مارسه ابن تيمية وأتباعه.

3- إن الخلاف الذي لحظناه عند السلف إزاء الصفات قد انعكس على رؤى المتأخرين من أصحاب البيان، حيث تباينت مواقفهم حول هذه الصفات إلى اتجاهات ثلاثة: مشبهة ومأولة ومفوضة، والغالب في التفويض لدى المتأخرين هو تفويض الحقيقة لا المعنى والتفسير، وأبرز من ذهب إلى ذلك ابن تيمية وأتباعه، ومن قبله أغلب الحنابلة.

ومن تجليات هذا التباين ما ظهر من نزاع بين المأولة من جهة، والمشبهة والمفوضة القائلين بتفويض الحقيقة لا المعنى من جهة ثانية. فقد لجأ المأولة من البيانين إلى أساليب عديدة للرد على المشبهة ومن على شاكلتهم من القائلين بتفويض الحقيقة لا المعنى. وكان من بين هذه الأساليب اللجوء إلى البيان اللغوي والإعتبارات العقلية في الرد على الآخذين بالظاهر اللفظي، وكذا الإستجداد بما فعله بعض الصحابة والسلف من التأويل، وأضيف إلى ذلك الإستعانة بالمتأخرين من البيانين الذين مارسوا التأويل، بل والإستعانة أحياناً بأصحاب الدائرة العقلية في ممارستهم التأويلية. كما أن البعض أبدى قبول التفويض دون التفسير والتأويل مع نفي الظاهر اللفظي للصفات.

وبالتالي فنحن أمام عدد من الاتجاهات البيانية للمتأخرين كالتالي:

أحدها أخذ بالظاهر اللفظي والتشبيه، كالذي يظهره الكثير من الحنابلة المجسّمين.

وثانيها أخذ بهذا الظاهر مع دعوى عدم التشبيه والتكييف، ناسباً ذلك إلى السلف. وهو الاتجاه الذي يمثل تيار ابن تيمية والكثير من الحنابلة.

وثالثها اعتمد على البيان الديني بوصفه بياناً تاماً وكاملاً لا يحتاج إلى سلف، وبالتالي فقد اجتهد في تأويل ألفاظ الصفات والرد على خصومه من البيانيين المكيفين وغير المكيفين، وإن اعتمد بدوره على ما كان سائغاً في الإستخدام اللغوي ومنه ما سبق إليه السلف، كالذي عليه اتجاه ابن حزم الأندلسي.

ورابعها نازع من ادعى بأن مذهب السلف هو الأخذ بالظاهر اللفظي من الصفات؛ حتى مع القول بعدم التشبيه والتكييف، معتبراً السلف كانوا ينفون الظاهر اللفظي للصفات؛ سواء بالتأويل أو التفويض الكلي. ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه الحافظ الحنبلي أبو الفرج بن الجوزي كما في كتابه (دفع شبه التشبيه). وقد ظهر وسط هذا الاتجاه جماعة أخذوا على عاتقهم نقل ما يروى عن السلف ومن اتبعهم من تأويلات، كما إستعان بعضهم بما قدّمه غيرهم من أصحاب الدائرة العقلية من أساليب تأويلية، كالذي سلكه الإمام النووي والحافظ ابن حجر العسقلاني.

وحيث قد فصلنا الحديث عن نظرية عدم التكييف، كما تبناها ابن تيمية، وعن الردود التي وُجّهت إليها من قِبَل المدرسة العقلية، لم يبق إلا إبراز النزاع الذي خاضته بقية الاتجاهات ضمن الدائرة البيانية ذاتها، إذ رغم انتمائها إلى إطار واحد، فإنها دخلت في صراعات داخلية فيما بينها، كالحال الذي حدث داخل الدائرة العقلية.

لنبداً - إذاً - بالتعرّف على طبيعة النزاع البياني ونوع الإشكالات والحلول التي أثارته الطرق البيانية المختلفة ضد تلك التي عوّلت على الظاهر اللفظي، وسنلقي الضوء على نمطين متميزين من أنماط التوظيف المستخدم لغرض التأويل والرد، كالتالي..

1- التوظيف الفلسفي للتأويل

يعود هذا التوظيف إلى ابن حزم (المتوفى سنة 456هـ). وأول ما تبدأ به نظريته هو الإعتراض على لفظ (الصفات)، إذ يرى أن إطلاق هذا اللفظ على الله محال؛ لأنه تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على هذا اللفظ، ولا على لفظ الصفة، ولا حُفظ عن النبي (ص) بأن لله تعالى صفة أو صفات، بل ولا جاء ذلك

عن أحد من الصحابة، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا حتى من خيار تابعي التابعين¹. ورأى أن المسؤولية في اختراع لفظ الصفات تقع على عاتق المعتزلة وهشام بن الحكم ومن شاكلهم ممن سلكوا مسلك الكلام بعيداً عن نهج علماء السلف. واعتبر اللفظ المذكور بدعة منكرة لا يحل لأحد النطق به².

ثم أنه نقد الطوائف التي أخذت على عاتقها إثبات الصفات حسب الظواهر اللفظية. فذكر أنه ذهب طائفة إلى أن الله تعالى جسم مثلما جاء في الصفات التي وردت في القرآن والحديث. ففي القرآن مثل اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب، وكذا مجيء الرب مع الملائكة وإتيانه في ظلل من الغمام وتجليه على الجبل. أما في الحديث فمثل القدم واليمين والرجل والأصابع والنزول.

وقد اعتبر ابن حزم أن لجميع هذه النصوص وجوهاً ظاهرة بينة بخلاف ما ظنته مثل هذه الطائفة. ومع أن ما تراه أن الله جسم لا كالأجسام امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، إلا أنه اعتبر ذلك من السفسطة، حيث معنى الجسم في اللغة هو الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة ذي الجهات الست، وهي الفوق والتحت والوراء والأمام واليمين والشمال، فكيف على هذا يقال أنه جسم لا كالأجسام، وهو يتصف بهذه الصفات؟ واعتبر ذلك يختلف عن القول بأن الله حي لا كالأحياء، وعليم لا كالعلماء، وقادر لا كالقادرين، وشيء لا كالأشياء، إذ وردت هذه الألفاظ في النص بخلاف لفظ الجسم، والوقوف عند النص فرض. مع هذا فإن حزم لا يعد مثل هذه الطائفة من المشبهة، بل اعتبرها ممن ألد في أسماء الله تعالى، إذ سموه بما لم يسم به نفسه³.

¹ وقد ردّ ابن حزم على ما قد يقال إنه وردت لفظة الصفات في إحدى الروايات، حيث روي عن عائشة في الرجل الذي كان يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى، وأن رسول الله (ص) أمر أن يسأل عن ذلك فقال: هي صفة الرحمن فأنا أحبها فأخبره النبي أن الله يحبه. فقد علق ابن حزم على هذا الحديث معتبراً أنه قد انفرد بروايته سعيد بن أبي هلال، وهو ليس بالقوي، وبعد مخطأ لدى كل من يحيى بن معين وأحمد بن حنبل، كما أن الحديث يدل على وجود خصوصية لسورة التوحيد، وهي أنها صفة الرحمن دون غيرها من سور القرآن وكذا أسماء الله تعالى، أي أنها بهذا لا تدل على إثبات الصفات لأسماء الله تعالى مثل علمه وقدرته وحياته وكلامه وغيرها. فالصفة التي يطلقونها إنما هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلاً (الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه).

² الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه.

³ المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه.

هكذا وافق ابن حزم العقليين في أن الصفات التشبيهية من الوجه واليد والعين وغيرها لا يراد بها ما هو ظاهر اللفظ المفرد، خلافاً لمن وصفهم بالمجسمة الذين جعلوا لله وجهاً ويدين وعينين وسائر الصفات التشبيهية.

واعتبر أن وجه الله إنما يراد به الله تعالى، كما يقول أصحاب الاتجاه العقلي، وقد استدل بالنصوص القرآنية ذاتها على أن الوجه لا يراد به غير الله، وذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَطَعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ﴾ (الإنسان / 9)، حيث من الواضح أن القائلين بذلك لم يقصدوا غير الله تعالى. ومثله قوله تعالى: ﴿أَيْنَ مَا تَوَلَّوْا فَنَّمْ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (البقرة / 115)، أي فثم الله¹.

ورأى أن هذا الأمر يصدق أيضاً على ما جاء بأن الله يداً وأيدياً، وكذا عيناً وأعيناً، فكل هذا يُقصد به الله تعالى، ولا يُقصد به ما هو ظاهر اللفظ، ومنع القول إن لله عينين، حيث لم يرد بذلك نص ولا خبر². كما منع تفسير الأيدي باليدين، ومثله تفسير الأعين بالعينين، وعدّ ذلك مدخلاً في قول المجسمة، واعتبر أن الله يداً ويدين وأيدياً وأعيناً وأعيناً كما جاء في النص، وكل ذلك لا يراد به غير الله، كما هو واضح من السياق. وليس في النص ما يقول بأن الله يداً لا تُعرف ذاتها، ولا أن الله وجهاً لا تُعرف حقيقته، فالظاهر لا يدل على ذلك. ومثله ما جاء عن النبي من أن كلتا يديه يمين، فهو كقوله تعالى: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء / 36)، أي وما ملكتم، حيث لما كانت اليمين في لغة العرب يراد بها الحظ للأفضل، فإن معنى (كلتا يديه يمين) أي كل ما يكون منه تعالى من الفضل فهو الأعلى³.

كما أجرى ابن حزم التأويل في عدد من آيات الصفات، ومن بينها صفة المعية والمكان، مثل قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق / 16) وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ (الواقعة / 85) وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ (المجادلة / 7)؛ معتبراً معنى هذه الآيات يفيد التدبير والإحاطة دون الصفة

¹ المصدر نفسه، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

² الحقيقة أن هناك نصاً صريحاً بوجود عينين، كما في الرواية عن أبي هريرة من أن النبي (ص) قال: إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن، فإذا التفت قال له ربه: إلى من تلتفت إلى خير لك مني (ابن القيم الجوزية: الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثامن (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

³ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

المكانية، باعتبار أن ذلك يفضي إلى القول بالجسمية، إذ كل شيء يُفترض أنه حالٌ في مكان معين؛ فإنه متناهٍ بتناهي مكانه، وهو من صفات الجسم.

وبذلك عارض ابن حزم الذين قالوا بأن الله في كل مكان، كما عارض من قال إنه في جهة ما من الأمكنة¹، وردّ عليهم بما استشهد به من قوله تعالى: ﴿ألا أنه بكل شيء محيط﴾ (فصلت/ 54)، حيث إن مفهوم الآية يوجب ضرورة بأن الله ليس في مكان، إذ لو كان في المكان؛ لكان المكان محيطاً به من جهة ما، أو من جهات، وهو منتف بحق الله حسب الآية المذكورة، حيث المكان شيء، ومن المحال أن يكون فيه شيء آخر محيط بالأول (المكان)².

وعلى هذه الشاكلة قام ابن حزم بتأويل آية الإستواء على العرش لينفي البُعد المكاني والجسمي عن الله تعالى، معتبراً أن معنى قوله تعالى: ﴿على العرش استوى﴾ (طه/ 5) هو أن الله فعل فعله في العرش، وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء، مستدلاً على ذلك بما جاء عن النبي من ذكر الجنات، حيث قال (ص): فاسألوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن، مما يدل على أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء.

كما استدل على أن معنى الإستواء في اللغة هو أن يقع على الإنتهاء مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً﴾ (يوسف/ 22)، أي فلما انتهى إلى القوة والخير، وكذا قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فصلت/ 11)، أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه³.

مع هذا فقد توقف ابن حزم عند معنى قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (الحاقة/ 17)، مفوضاً معناه إلى علم الله، وإن احتمل بأن المقصود بذلك هو السموات السبع والكرسي، فهي ثمانية أجرام. كما قد يكون المعنى هو ثمانية ملائكة حسب ظاهر النص، معتبراً كل ذلك من الغيب الذي لم يصح فيه خبر

¹ المصدر السابق، ج2، فقرة القول في المكان والإستواء.

² المصدر نفسه، ج2، فقرة الرحمن على العرش استوى.

³ نفس المصدر السابق والفقرة.

عن النبي حتى يقال فيه شيء، سوى القول ﴿أما به كل من عند ربنا﴾ (آل عمران/7)¹.

كذلك قام ابن حزم بتأويل آيات السمع والبصر، وهو أن المقصود بها علمه تعالى، لا أن له سمعاً وبصراً مثلما هو الحال في الشاهد، لا سيما وأنه لم يرد في النص بأن له سمعاً وبصراً، بل ورد أنه سميع بصير، وحيث أنه ليس كمثله شيء فهو سميع بصير بذاته، بل إن معنى كونه سميعاً بصيراً هو أنه عليم، وأن معنى ﴿أسمع وأرى﴾ (طه/46) هو إطلاق له على كل شيء على عمومته، وهو بالتالي مفاد العلم. ومثله ما روي عن السيدة عائشة أنها قالت: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات» حيث اعتبر سمعه بمعنى علمه².

كما اعتبر أن العلم الإلهي ليس غير الله، وكذا قدرته وقوته، وذلك على شاكلة ما ذهبت إليه بعض الاتجاهات العقلية في ردها للصفات إلى الذات الإلهية. لكن ابن حزم استدل على هذا الأمر بالنص القرآني، وهو قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، حيث دلّ النص على أن الله خلاف خلقه من كل وجه لا من بعض الوجوه، إذ لا يكون مثل هذا الخلاف المطلق إلا عند اعتبار علمه وسائر أسمائه هي ليست غيره³.

وبالتالي فوصف الله بأنه سميع بصير عليم حكيم؛ لا يقتضي أن يكون له سمع وبصر وعلم وحكمة كما هو في الشاهد، ناهيك عن النفي الخاص بالصفات التشبيهية كاليد والوجه والعين وما إليها⁴.

فلولا النص لما جاز إطلاق تلك الأسماء على الله، وكما قال: «وأما نحن فلولا النص الوارد بعليم وقدير وعالم الغيب والشهادة وقادر على أن يخلق مثلهم والحي؛ لما جاز أن يسمى الله تعالى بشيء من هذا أصلاً، ولا يجوز أن يقال حي بحياة البتة»⁵.

¹ المصدر نفسه والفقرة.

² المصدر نفسه، ج2، فقرة الرحمن على العرش استوى، وفقرة الكلام في العلم.

³ المصدر نفسه، ج2، فقرة الكلام في العلم.

⁴ نفس المصدر السابق والفقرة.

⁵ نفس المصدر والفقرة.

وقال أيضاً: «إن كل ما لم ينص الله تعالى عليه من وصفه لنفسه ومن أسمائه فلا يحل لأحد أن يخبر عنه تعالى، وأن كل ما نص الله عز وجل عليه من أسمائه وما أخبر به تعالى عن نفسه فهو حق ندين الله تعالى بالإقرار به»¹.

وقد اضطر ابن حزم - أحياناً - إلى أن يخرج عن السياق السابق من تأويل بعض الأسماء والصفات إلى العلم، كالبصر مثلاً، ففي الحديث المصحح جاء عن النبي قوله: «ما بينهم وبين أن يروه إلا رداء الكبرياء على وجهه لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره»، فاعتبر ابن حزم أن معنى البصر قد يستعمل في اللغة بمعنى الحفظ، كما يقول النابغة: (رأيتك ترعاني بعين بصيرة وتبعث حراساً عليّ وناظراً)، فمعنى الحديث هو أنه لو كشف تعالى الستر الذي جعل دون سطوته لأحرقت عظمته ما انتهى إليه حفظه ورعايته من خلقه. ومنع أن يكون معنى البصر هو الظاهر بإعتباره ذا نهاية، وكل ذي نهاية محدود، وكل محدود محدث².

وعلى هذه الشاكلة أحضر جملة من النصوص التشبيهية لتأويلها، مثل لفظ (الساق) الوارد في القرآن والحديث، كما في قوله تعالى ﴿يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ (القلم/ 42). فقد اعتبر أن معنى ذلك هو الإخبار عن شدة الأمر، واستشهد عليه ببعض الأبيات الشعرية للعرب، وهو قولهم: (قد شمרת الحرب عن الأدب سامي الطرف من آل مازن إذا شمרת عن ساقها الحرب شمرا)³. ويعود هذا التأويل إلى ابن عباس الذي اعتبر الآية السابقة تشير إلى الشدة والأمر المهول كما سنعرف.

كما اعتبر لفظ (القدم) الوارد في الأحاديث التي تشير إلى أن جهنم لا تمتلئ حتى يضع الله فيها قدمه، هو بمعنى الأمة التي تقدم، استناداً إلى معنى القدم في قوله تعالى: ﴿إن لهم قدم صدق عند ربهم﴾ (يونس/ 2)، أي سالف صدق، لذا رأى أن معنى الحديث هو الأمة التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم، وقريب من هذا المعنى ما جاء حول لفظ (رجله) في عدد من الأحاديث، لأن الرجل تعني الجماعة

¹ نفس المصدر والفقرة.

² نفس المصدر والفقرة.

³ المصدر نفسه، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

في اللغة، أي يضع فيها الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها¹. وهذا التأويل سبق إليه بعض السلف كما ينقل عن النضر بن شميل كما سنعرف.

وكذا اعتبر أن معنى أصابع الله كما في الحديث: (إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله) هو التدبير والنعم، أي أن قلب المؤمن بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله ونعمه؛ إما كفاية تسره وإما بلاء يأجره عليه، حيث الاصبع في اللغة هو النعمة².

كذلك جاء لفظ (المجيء والإتيان) في عدد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفّاً صفّاً﴾ (الفجر / 22)، وقوله: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر﴾ (البقرة / 210)، وقد اعتبره ابن حزم دالاً على فعل يفعله الله يوم القيامة فيسمى مجيئاً وإتياناً، واستشهد على ذلك بما رواه عن أحمد بن حنبل من أن معنى الآية ﴿وجاء ربك﴾ هو: جاء أمر ربك³. وكذا اعتبر معنى النزول في الحديث النبوي (أنه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا) بأنه صفة فعل وليس صفة ذات وإلا كان جسماً، وهو ممتنع، كما اعتبر النزول المذكور معلقاً بوقت محدود، فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت، في حين إن ما لم يزل ليس متعلقاً بزمان البتة⁴.

وعلى هذه الشاكلة من التأويل اعتبر لفظ (الصورة) في الحديث القائل: (خلق الله آدم على صورته) قد جاء للملكية، أي الصورة التي تخيّر لها الله تعالى ليكون آدم مصوراً عليها، والصور كلها لله تعالى، إذ هي ملكه وخلقه⁵.

أخيراً يمكن القول إن كل ما فعله ابن حزم من تأويل إنما هو بإيعاز «فلسفي» للآية القرآنية (ليس كمثله شيء). فقد أخذ معنى الآية على ظاهرها، وهو أن الله تعالى ليس له مثل من جميع الوجوه، وبالتالي فكل ما يتبادر معارضته لظاهر هذه

¹ نفس المصدر السابق والفقرة.

² نفس المصدر والفقرة.

³ نفس المصدر والفقرة.

⁴ نفس المصدر والفقرة.

⁵ نفس المصدر والفقرة.

الآية لا بد من تأويله، سواء كان ذلك بفعل الأساليب اللغوية والنقلية، أو بفعل الممارسات العقلية والمنطقية والفلسفية وما إليها. وهو مع كل هذا وذاك تراه متأثراً بالمقالات الفلسفية للنظام الوجودي، فهو يقول كما يرى الفلاسفة التقليديين: إن لله ماهية هي عين أُنَيْتِه أو وجوده، خلافاً لغيره من الكائنات التي تمتاز باختلاف الأُنية عن الماهية¹.

2- التوظيف النقلي للتأويل

يُعدّ أبو الفرج ابن الجوزي (المتوفى سنة 597هـ) أبرز ممثلي الاتجاه البياني الرافض لتلقي ظواهر الصفات الإلهية على ظاهرها، خلافاً لما ذهب إليه جمهور البيانين الذين جمعوا بين إثبات الظواهر اللفظية وتقييدها بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾. فقد بيّن ابن الجوزي زيف هذا الجمع المصطنع، الذي تبناه كثير من الحنابلة، وارتضاه لاحقاً ابن تيمية مدّعياً أنه يمثل مذهب السلف بلا خلاف. غير أن ابن الجوزي أنكر بشدة أن تكون هذه الطريقة تمثل مذهب السلف، وفي مقدمتهم الإمام أحمد بن حنبل، وأيد ذلك بما نقله من الآثار التي تشير إلى أنهم لم يتقبلوا الظواهر اللفظية للصفات، بل أجروا عليها شتى أنواع التأويل، وإن كان أغلبهم أمر بإمرارها من غير تفسير ولا تأويل.

لقد ألّف ابن الجوزي كتاب (دفع شبه التشبيه) رداً على أصحابه من أتباع الإمام أحمد بن حنبل، فذكر في ديباجته أنه رأى من أصحابه من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة، هم أبو عبد الله بن حامد البغدادي (المتوفى سنة 403هـ)، وصاحبه القاضي أبو يعلى الحنبلي (المتوفى سنة 458هـ)، وابن الزاغوني (المتوفى سنة 527هـ)، ووصفهم بأنهم صنفوا كتباً شأنوا بها المذهب، إذ حملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فأنشئوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات، وعينين وفماً ولهوات وأضراساً وأضواء لوجهه هي السباحات ويدين وأصابع وكفاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، كما قالوا: يجوز أن يمس ويُمس،

¹ المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في الماهية.

ويَدني العبد من ذاته. وقال بعضهم أنه يتنفس أيضاً، لكنهم مع ذلك يستدركون ويقولون أن هذه الصفات لا كما يعقل ويتصور، وأنها صفات ذات لا فعل. ومع أنهم حملوا النصوص على ظواهرها اللفظية لكنهم تخرجوا من التشبيه، مع أن كلامهم - كما يقول ابن الجوزي - صريح في التشبيه والتجسيم المفرط، وأن ذلك صار مدعاة لتهمة من كان حنبلياً.

واعتبر ابن الجوزي أنه لا غنى من استخدام العقل في مثل هذه الموارد، فهو أصل قد عُرف به الله وحُكم عليه بالقدم¹. وهو ذات التبرير الذي قدمته الدائرة العقلية في ممارستها للتأويل ورفض الظواهر اللفظية عند معارضتها للعقل، كما مر معنا سابقاً.

لذلك سعى للرد على الحنابلة الثلاثة وتأويل ما قدموه من الظواهر التشبيهية الواردة في كل من القرآن والسنة. وعول في هذا الأمر على الترتيب الذي قدمه أبو يعلى الحنبلي للصفات المذكورة².

وقد كان لذلك رد فعل من قبل بعض الحنابلة المتشددين، إذ هاجمه إسحاق بن أحمد العلثي (المتوفى سنة 634هـ) برسالة طويلة شديدة اللهجة، واتهمه بالتناقض؛ لأنه ممن ينتحل مذهب السلف، ولا يرى الخوض في الكلام، ثم يُقدم على تفسير ما لم يره، ويقول: إذا قلنا كذا أدى إلى كذا، وقيس ما ثبت من صفات الخالق على ما لم يثبت عنده، وينقض عهده وقوله بقول فلان وفلان من المتأخرين³.

كما قام عدد من الحفاظ والبيانين بالرد على المشبهة والآخذين بالظواهر اللفظية من الصفات، ووظفوا لذلك مقالات السلف وغيرهم من البيانين الذين مارسوا التأويل. وكان من بين هؤلاء الإمام النووي والحافظ ابن حجر العسقلاني وابن دقيق العيد وغيرهم، حيث وجدوا لكل صفة تُذكر، سواء في القرآن أو الحديث، تأويلاً أو أكثر يُنسب إلى السلف أو من جاء بعدهم من البيانين، من أمثال القاضي عياض وأبي سليمان حمد الخطابي وابن عقيل وابن بطلال وغيرهم.

¹ دفع شبه التشبيه، ص 97-102.

² المصدر السابق، ص 112.

³ ابن رجب الحنبلي: ذيل طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج 2، فقرة إسحاق بن أحمد العلثي (لم تذكر أرقام صفحاته).

فقد ذكر النووي أن لأهل العلم في أحاديث وآيات الصفات قولين: أحدهما يعود إلى معظم السلف أو كلهم، ومفاده أنه لا يصح التكلم في معناها، بل يجب الإيمان بها والاعتقاد أن لها معنى يليق بجلال الله وعظمته، مع الاعتقاد الجازم بأن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنه منزّه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق. وهو قول نسبه النووي أيضاً إلى جماعة من المتكلمين، واعتبره أسلم القولين.

أما الثاني فيعود إلى معظم المتكلمين، ومفاده أنه ينبغي أن تتأول الصفات بما يليق ويناسب مواقعها، تبعاً للسان العرب وأصول العلم. وهو يوصي أن يكون المأول عارفاً باللغة وقواعد الأصول والفروع وذا رياضة في العلم¹.

كما ذكر ابن حجر العسقلاني أن الخلاف حول الصفات الموهمة للتشبيه يندرج في ثلاثة أقوال:

أحدها أنها صفات ذات أثبتها السمع ولا يهتدي إليها العقل.

والثاني أنها تعرف بالتأويل، فالعين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود.. الخ.

أما الثالث فهو امرارها على ما جاءت، وتفويض معناها إلى الله تعالى.

واستشهد على القول الأخير بما ذكره شهاب الدين السهروردي من أن الله أخبر في كتابه، وثبت عن رسوله، الإستواء والنزول والنفس واليد والعين، فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل، إذ لولا إخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى. وعلق الطيبي عليه بأن هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح.

كما استشهد بقول غيره دون أن يسميه: أنه لم ينقل عن النبي (ص) ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك، ولا المنع من ذكره، ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وينزل عليه (اليوم أكملت لكم دينكم) (المائدة/ 3) ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز

¹ المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الايمان، باب معرفة طريق الرؤية.

نسبته إليه مما لا يجوز، مع حضّه على التبليغ عنه بقوله: (ليبلغ الشاهد الغائب) حتى نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته، فدلّ على أنهم اتفقوا على الإيمان بها على الوجه الذي أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات¹.

على أن موقف ابن حجر من الأقوال الثلاثة السابقة هو تقبل كلا المسلكين الأخيرين الخاصين بالتفويض والتأويل ضد المسلك الأول المثبت للصفات حسب ظهورها اللفظي. وكما قال: «إن أصل ما ذكره قياس الغائب على الشاهد، وهو أصل كل خبط، والصواب الإمساك عن أمثال هذه المباحث، والتفويض إلى الله في جميعها، والإكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه إثباته له، أو تنزيهه عنه على طريق الإجمال. ولو لم يمكن في ترجيح التفويض على التأويل إلا أن صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله بخلاف صاحب التفويض»².

في حين ذهب بعض المتأخرين البيانيين إلى تفصيل الأمر حول تأويل الصفات وعدمه، كالذي عليه ابن دقيق العيد الذي رجح تأويلها عندما توهم التشبيه، فكما قال: «نقول في الصفات المشكلة أنها حق وصدق على المعنى الذي أراده الله، ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه، وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه، مثل قوله تعالى: ﴿يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله﴾ (الزمر / 56) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله؛ فلا يتوقف في حمله عليه، وكذا قول النبي: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) فإن المراد به إرادة قلب ابن آدم مصرفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذا قوله تعالى: ﴿فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ (النحل / 26) معناه خرّب الله بنيانهم، وقوله: ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ (الإنسان / 9) معناه لأجل الله»³.

¹ فتح الباري، ج13، ص330.

² المصدر السابق، ج13، ص324.

³ المصدر نفسه، ج13، ص323-324. وفي تصريح آخر قال ابن دقيق العيد: إذا كان التأويل من المجاز البيّن الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالإختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين (تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل، ص151).

على ذلك اهتم عدد من المتأخرين من أصحاب الدائرة البيانية بقضية تأويل الظواهر اللفظية للصفات، وكان الغرض من ذلك تفويت الفرصة على المثبتين لها، بعد أن ساد في أوساطهم نزعة التشبيه والتكييف رغم قولهم إنها مما لا تعقل تبعاً لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾. وكان من بين ما فعله النافون للظواهر اللفظية هو نقل الأخبار التأويلية المأثورة عن السلف، كما نقلوا تأويل من جاء بعدهم من الحفاظ، وأخذوا يستنجدون أحياناً ببعض من أصحاب الدائرة العقلية أو المتأثرين بها لتأويلها. وبالتالي إنه لم تذكر صفة من الصفات الموهمة للتشبيه إلا ووجدوا لها شاهداً من تأويل السلف وأتباعهم من المنشغلين بالقضايا البيانية. والنماذج على ذلك كثيرة، نذكر منها ما يلي:

1- عن صفة الصورة كما في الصحيحين: (خلق الله آدم على صورته) ذكر ابن الجوزي أن للناس فيها مذهبين أحدهما: السكوت عن تفسيرها، والثاني: الكلام في معناها، حيث ردّ على من فسرها بصيغة التشبيه ولو بقول القائل إن له صورة لا كالصور، كالذي يقوله ابن قتيبة والقاضي أبو يعلى. فعلى رأيه أن الصورة هي هيئة وتخطيط وتأليف، وتفتقر إلى مصور ومؤلف، وقول القائل لا كالصور ينقض ما قاله، وصار بمثابة من يقول: جسم لا كالأجسام، فإن الجسم ما كان مؤلفاً، فإذا قال: لا كالأجسام نقض ما قال¹. وعليه نقل عدداً من وجوه التأويل والتفسير المتضمن للتنزيه، فالبعض اعتبر الصورة المشار إليها في الحديث لا تعود إلى الله تعالى، بل إلى آدم كالذي ذهب إليه أبو سليمان حمد الخطابي (المتوفى سنة 388هـ). واعتبر بعض آخر أن لفظ الصورة يعود إلى الله لكن بمعنى الصفة، فنقل عن ابن عقيل (المتوفى سنة 513هـ) قوله: إنما خصّ آدم بإضافة صورته إليه لتخصيصه بالسلطنة التي تشاكلها الربوبية استعباداً وسجوداً وأمرأً نافذاً وسياسات تعمر بها البلاد ويصلح بها العباد، وليس في الملائكة والجن من تجمع على طاعة نوعه وقبيلته سوى الآدمي².

كما نقل ابن حجر ما مال إليه الحافظ البيهقي من معنى الصفة. ونقل أيضاً ما قاله ابن بطال (المتوفى سنة 449هـ) من أن لفظ الصورة الوارد في حديث البخاري ومسلم: (فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة

¹ دفع شبه التشبيه، ص 144 و 147.

² المصدر السابق، ص 146-147.

فيقول إنا ربكم¹؛ يحتمل أن يكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلاً على معرفته، إذ يسمى الدليل والعلامة صورة². كذلك فإن الإمام النووي نقل عن القاضي عياض أن معنى الصورة في الحديث (فيأتيهم في صورته التي يعرفون) هو الصفة، والمعنى هو أن الله يتجلى لهم على الصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها، وإنما عرفوه بصفته³.

2- وعن صفة الوجه نقل ابن الجوزي ما رآه الضحاك وأبو عبيدة بأن المقصود به في الآية: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (القصص/ 88) هو الله تعالى، خلافاً لما صرح به جماعة من البيانين مثل ابن حامد الذي يقول: أثبتنا لله وجهاً ولا يجوز إثبات رأس⁴.

كما نقل ابن حجر قول البعض بأن المراد من الوجه في الآية السابقة هو الذات المقدسة، حيث لو كانت صفة من صفات الفعل لشمّلها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال. ونقل ما روي عن سفيان وغيره أن المقصود من الوجه هو القصد، أي يبقى ما أريد به وجهه. واستشهد بقول البيهقي: تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة، وهو في بعضها صفة ذات، مثل الحديث الوارد في صحيح البخاري: (وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن)⁵، وفي بعض آخر بمعنى من أجل، مثل قوله تعالى: ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ (الإنسان/ 9)، وفي بعض ثالث بمعنى الرضا، كقوله تعالى: ﴿يريدون وجهه﴾ (الأنعام/ 52) وقوله: ﴿إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى﴾ (الليل/ 20). وفي جميع الأحوال ليس هناك ما يدل على الجارحة جزماً⁶.

كما ذكر الكرمانى أن المراد بالوجه في الآية والحديث هو الذات، أو الوجود، أو لفظه زائد، أو الوجه الذي لا كالوجوه؛ لإستحالة حمله على العضو المعروف، فتعين التأويل أو التقويض⁷. كذلك جاء عن الكرمانى أن الحديث السالف الذكر

¹ صحيح البخاري، حديث 7001. وصحيح مسلم، حديث 299.

² فتح الباري، ج13، ص357-358.

³ المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الايمان، باب معرفة طريق الرؤية.

⁴ دفع شبه التشبيه، ص113.

⁵ صحيح البخاري، حديث 7006.

⁶ فتح الباري، ج13، ص329.

⁷ المصدر السابق، ج13، ص329.

(رداء الكبرياء على وجهه) هو من المتشابهات؛ فإما أن يُفوض أو يُأول بأن يكون المراد بالوجه الذات، والرداء صفة من صفات الذات اللازمة المنزهة عما يشبه المخلوقات.

كما نقل ابن حجر قول القاضي عياض بأن العرب كثيراً ما كانت تستعمل الإستعارة، وأن مخاطبة النبي لهم كان على هذا الوجه، فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الأمر إلى التجسيم، ومن علم أن الله منزّه عن مقتضى الظاهر فإما أن يكذب نقلة الحديث أو يأوله¹.

كذلك قال النووي في معنى الحديث الذي رواه مسلم (حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)²؛ إن معنى الوجه هو الذات، ومعنى (ما انتهى إليه بصره من خلقه) جميع المخلوقات، لأنه سبحانه محيط بها جميعاً³.

3- وعن صفة العين كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَتَصْنَعِ الْعَيْنُ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه/ 39) وقوله ﴿وَأَصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (هود/ 37) نقل ابن الجوزي ما قاله المفسرون بأن معناها بمرأى منا، وردّ على من قال بأن العين هي صفة زائدة على الذات كما يقول القاضي أبو يعلى، وسبقه في ذلك أبو بكر بن خزيمة الذي يقول: «لربنا عينان ينظر بهما». فقد اعتبر ابن الجوزي أن إثبات العينين إبتداعاً لا دليل عليه، لأنه لم يرد فيه نص⁴، إنما أثبتوه من دليل الخطاب كما في الحديث الوارد في صحيح مسلم: (وإن الله ليس بأعور)⁵، مع أن العلماء اختلفوا حول حجية دليل الخطاب في أحكام الفقه وفروع الدين، فكيف بأصوله⁶!

وجاء عن ابن المنير الإسكندراني (المتوفى سنة 683هـ) أن وجه الاستدلال على إثبات العين لله من الحديث السابق: «إن الله ليس بأعور»، هو أن العور في العرف عبارة عن فقدان العين أو نقصها، ومن ثم فإن نفي العور يقتضي ثبوت

1 نفس المصدر، ج13، ص363-364.

2 صحيح مسلم، حديث 293.

3 عن فتح الباري، ج13، ص362-363.

4 بل هناك نص أورده كما ذكرناه سابقاً.

5 صحيح مسلم، حديث 169.

6 دفع شبه التشبيه، ص113-114 و264.

كمالٍ يقابله، وهو وجود العين. غير أنه لم يفهم ذلك على ظاهره الحسي، بل رأى أن هذا النوع من التعبير وارد على سبيل التقريب والتمثيل للفهم البشري، لا على معنى إثبات الجارحة أو العضو لله تعالى¹. فالمقصود عنده نفي النقص وإثبات الكمال، مع تنزيه الذات الإلهية عن اللوازم الجسمية التي تقتضيها أوصاف المخلوقين.

4- وعن صفة اليد كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح/ 10) نقل ابن الجوزي رأي الحسن بأن معناها هو المن والإحسان. كما نقل رأي ابن عقيل في تفسيره لآية: ﴿لَمَّا خَلَقْتَ بِيَدِي﴾ (ص/ 75) هو لما خلقت أنا، وهو كمعنى قوله: ﴿ذلك بما قدمت يداك﴾ (الحج/ 10)، أي بما قدمت أنت². كذلك رأى البعض أن الآية السابقة ﴿لَمَّا خَلَقْتَ بِيَدِي﴾ تساق مساق التمثيل للتقريب، لأن من اعتنى بشيء واهتم به بأشره بيديه، فيستفاد من ذلك أن العناية بخلق آدم كانت أتم من العناية بخلق غيره³.

وعلى هذه الشاكلة سبق للطبري أن قام بتأويل الأيد في قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾ (الذاريات/ 47) بأن معناها القوة، وهو أن السماء رفعناها سقفاً بقوة، وصرح بأن هذا التأويل هو ما ذهب إليه المفسرون، ونقل ذلك عن كل من ابن عباس ومجاهد وقتادة ومنصور وإبن زيد وسفيان⁴.

وقد عُرف أن لليد في اللغة معان كثيرة، حتى أوصلها البعض إلى أربعة وعشرين معنى ما بين حقيقة ومجاز⁵، وذلك كالتالي:

الأول: الجارحة.

الثاني: الطاعة.

الثالث: الطاقة.

¹ فتح الباري، ج13، ص330.

² دفع شبه التشبيه، ص114-115.

³ فتح الباري، ج13، ص331.

⁴ الطبري: جامع بيان العلم عن تأويل أي القرآن، تحقيق أحمد شاكر، شبكة المشكاة الإلكترونية، مجلد14، ج22، ص438.

⁵ علماً بأن المذكور خمسة وعشرون معنى، لكن أحدها مكرر (فتح الباري، ج13، ص331-332).

الرابع: الجماعة.

الخامس: الحفظ.

السادس: السلطان.

السابع: جناح الطائر.

الثامن: الذل، نحو: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد﴾ (التوبة/ 29).

التاسع: العهد، نحو: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح/ 10)، ومنه قولهم: هذي يدي لك بالوفاء.

العاشر: الملك، نحو: ﴿قل إن الفضل بيد الله﴾ (آل عمران/ 73).

الحادي عشر: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ (البقرة/ 237).

الثاني عشر: القوة، نحو القول: داود ذا الأيد.

الثالث عشر: التفرق، نحو القول: تفرقوا أيدي سبأ.

الرابع عشر: النعمة، نحو القول: وكم لظلام الليل عندي من يد.

الخامس عشر: الإبتداء، نحو القول: لقيته أول ذات يدي وأعطاه عن ظهر يد.

السادس عشر: الإستسلام والإنقياد، نحو قول الشاعر: أطاع يداً بالقول فهو ذلول.

السابع عشر: المدة، نحو القول: لا ألقاه يد الدهر.

الثامن عشر: الطريق، نحو القول: أخذتهم يد الساحل.

التاسع عشر: النقد، نحو القول: بعتة يداً بيد.

العشرون: يد القوس أعلاها.

الحادي والعشرون: يد السيف مقبضه.

الثاني والعشرون: يد الرحي عود القابض.

الثالث والعشرون: يد الشيء أمامه.

الرابع والعشرون: يد الثوب ما فضل منه.

5- وعن صفة اليمين كما في حديث أبي هريرة (إن يمين الله ملأى)، رأى الخطابي أن معناه هو حسن القبول، حيث جرت العادة من ذوي الأدب بأن تصان اليمين عن مس الأشياء الدنيئة، وإنما تباشر بها الأشياء التي لها قدر ومزية، وليس فيما يضاف إلى الله تعالى من صفة اليدين شمال، لأن الشمال لمحل النقص في الضعف، وقد روي (كلتا يديه يمين) وليس المقصود باليد الجارحة إنما هي صفة جاء بها التوقيف¹.

6- وعن صفة القبض في اليد كما في قوله تعالى: ﴿وما قدرُوا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ (الزمر/67)، ذكر ابن الجوزي إنما أضيفت القبضة إلى الله لأن أفعال المملوك تنسب إلى المالك². وأشار في موضع آخر إلى أن القبض الذي ورد في بعض الأحاديث لا يُحمل على المعاني الحسية، معتبراً أن الله ليس له كف ويد وجارحة، وأن قبضه للأشياء لا يكون بالمس والمباشرة. وعليه فما جاء في الحديث أن رسول الله قبض أصابعه وبسطها - حال إخباره عن قبض الله تعالى - إنما كان غرضه تقريب المعنى إلى الأفهام³. وكذا جاء عن المازري أن القبض يقع ضمن القدرة في التصرف، أما اليدان كما وردا في الحديث فهما لتفهيم المعنى بما اعتاده المخاطبون⁴.

7- وعن صفة الأصابع، كما في عدد من الأحاديث، ذكر الخطابي أنه ليس لليد في الصفات معنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع، بل هو توقيف شرعي مثلما جاء به الكتاب من غير تكييف ولا تشبيه⁵.

¹ فتح الباري، ج13، ص347 وما بعدها.

² دفع شبه التشبيه، ص163.

³ المصدر السابق، ص210.

⁴ فتح الباري، ج13، ص334.

⁵ دفع شبه التشبيه، ص206.

وكذا قال القرطبي - كما نقل ابن حجر - بأنه لو كان الله ذا يد وأصابع وجوارح لكان كواحد منا، فوجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون إلهاً.

وحول الحديث القائل: (إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) صرح القرطبي بأنه إذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأولناه أو توقفنا فيه إلى أن يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره، لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه، وأما إذا جاء على لسان من يجوز عليه الكذب كذّبناه وقبّحناه¹.

8- وعن صفة القدم نقل ابن الجوزي ما رواه أبو بكر البيهقي عن الحافظ النضر بن شميل (المولود سنة 122هـ) أنه قال: القدم في حديث (حتى يضع الجبار فيها قدمه) يعني الكفار الذين سبق في علم الله أنهم من أهل النار. وقال أبو منصور الأزهري إن القدم هم الذين قدم الله تخليدهم في النار².

كما نقل ابن حجر عدداً من الأقوال في معنى القدم الوارد في الحديث، منها ما قاله الاسماعيلي من أنه قد يكون اسماً لما قدم، كما يسمى ما خبط من ورق خبطاً، فالمعنى هو ما قدموا من عمل. وقال ابن حبان في صحيحه إن معناه الموضع، أي يضع الرب فيها موضعاً من الأمكنة فتمتلئ، وذلك لأن العرب تطلق القدم على الموضع، كما قال تعالى: ﴿إِنْ لَهُمْ قَدَمٌ صَدَقَ﴾ (يونس/2)، أي موضع صدق. كما اعتبر الداودي أن المراد بالقدم هو قدم صدق، وهو محمد (ص)، والإشارة بذلك إلى شفاعته وهو المقام المحمود. وقيل إن المراد به الأخير لأن القدم آخر الأعضاء فيكون المعنى حتى يضع الله في النار آخر أهلها فيها³.

9- وعن صفة الساق نقل ابن الجوزي ما يراه كل من ابن عباس ومجاهد وإبراهيم النخعي وقتادة وجمهور العلماء من أن معناه في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم/ 42) هو الشدة، إذ كانت العرب تنشد وتقول: (وقامت الحرب بنا على ساق)، أو تقول: (إذا شمّرت عن ساقها الحرب شمراً). وعلى رأي ابن قتيبة أن أصل ذلك هو أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معانة الجد فيه، شمّر

¹ فتح الباري، ج13، ص336.

² دفع شبه التشبيه، ص171.

³ فتح الباري، ج8، ص457.

عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة. وبهذا قال الفراء وأبو عبيدة وثعلب واللغويون. وروى البخاري ومسلم في الصحيحين عن النبي (ص): (إن الله عز وجل يكشف عن ساقه)، وكما يرى ابن الجوزي أن المقصود به هو أن الله يزيل شدته. وقال عاصم بن كليب: رأيت سعيد بن جبير غضب وقال: يقولون يكشف عن ساقه، وإنما ذلك عن أمر شديد¹.

كما نقل النووي وابن حجر عن الخطابي قوله: تهيب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق، ونقلوا عنه أيضاً قوله: إن الساق قد يراد به النفس. كما نقلوا عن ابن عباس معناه في الآية الأنفة الذكر هو أن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة، إذ استفاد المعنى من الشعر، وذلك أنه قال: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فاتبعوه من الشعر. كما روي عن أبي موسى الأشعري أنه فسّر الساق بالنور العظيم.

كذلك نقل النووي عن القاضي عياض في تفسير الحديث النبوي: «فيكشف عن ساق»، أن المراد بالساق نور عظيم يتجلى للمؤمنين يوم القيامة. كما أورد عياض عدداً من التفسيرات الأخرى التي قيلت في معنى الساق؛ فقليل إنها علامة يجعلها الله تعالى بينه وبين المؤمنين، تتمثل في ظهور جماعة من الملائكة على هيئة عظيمة، إذ يقال في اللغة: «ساق من الناس» كما يقال: «رجل من جراد». وقيل أيضاً إنها ساق مخلوقة يخلقها الله تعالى علامة للمؤمنين، خارجة عن السوق المعهودة لدى المخلوقات. كما ذهب بعضهم إلى أن المراد كشف الشدة والخوف وإزالة الرعب عن المؤمنين، فتطمئن نفوسهم عند ذلك، ثم يتجلى لهم الرب فيخرون له سجداً².

ونقل النووي كذلك عن ابن فورك أن معنى الحديث يشير إلى ما يتجدد للمؤمنين من الفوائد والألطف الإلهية، فيما رأى المهلب أن كشف الساق يكون رحمة للمؤمنين ونقمة على غيرهم³. وتكشف هذه التأويلات المتعددة عن نزوع طائفة من علماء الدائرة البيانية إلى صرف الحديث عن ظاهره الحسي، وتفسيره بما ينسجم مع مقتضيات التنزيه وينأى به عن شبهة التجسيم.

¹ دفع شبه التشبيه، ص 118-119.

² المنهاج شرح صحيح مسلم، ج 1، كتاب الايمان، باب معرفة طريق الرؤية. وفتح الباري، ج 13، ص 359.

³ نفس المصدر والباب السابقين.

10- وعن صفة المجيء والإتيان والنزول والهرولة والدنو والتدلي وما إليها مما ورد في القرآن والحديث؛ سبق أن ذكرنا ما نقله ابن الجوزي عن أحمد بن حنبل تأويله لآيات المجيء والإتيان.

وفي حديث النزول أحال ابن الجوزي أن تكون لله حركة ونقلة وتغيير، واعتبر أن الناس في ذلك إما متأول للحديث على معنى أنه يقرب رحمته، أو ساكت عن الكلام مع إعتقاده التنزيه¹.

كما نقل الحافظ ابن حجر العسقلاني تأويل ابن حزم لحديث النزول، إذ رأى أن المقصود به فعلٌ يفعلُه الله تعالى في سماء الدنيا، كفتح أبواب الرحمة وقبول الدعاء، وأن تخصيص ذلك الوقت إنما هو لكونه من مظان الإجابة واللفظ الإلهي، وهو استعمال معهود في لسان العرب. كما ردّ العسقلاني على الهروي الذي زعم أن بعض طرق حديث النزول تتضمن ذكر الصعود بعد النزول، مما يجعل التأويل متعذراً. فبيّن أن جميع الطرق التي استند إليها الهروي ضعيفة لا تثبت من جهة الرواية، وعلى فرض ثبوتها فإنها لا تنهض دليلاً على بطلان التأويل؛ إذ كما جاز تأويل النزول وصرفه عن معناه الحسي، جاز كذلك تأويل الصعود وحمله على معنى يليق بالتنزيه الإلهي². وبذلك رأى أن ذكر الصعود لا يغيّر من طبيعة المسألة شيئاً، ولا يسقط مشروعية التأويل التي اعتمدها كثير من العلماء في التعامل مع هذه النصوص.

كذلك نقل العسقلاني تأويل العديد من البيانين لمعنى الهرولة والتقرب إلى العبد كما جاء في الحديث³، مثل ابن بطل وإبن التين والخطابي والكرماني. فمثلاً إن ابن بطل رأى أن الإتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز؛ فحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الأجسام وذلك في حقه تعالى محال،

¹ دفع شبه التشبيه، ص 194-196.

² فتح الباري، ج 13، ص 389-390.

³ روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة قول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة (صحيح البخاري، حديث 6970. وصحيح مسلم، حديث 2675، وحديث 2687).

فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب، فيكون وصف العبد بالتقرب إليه شبراً وذراعاً، وإتيانه ومشيه معناه التقرب إليه بطاعته وأداء مفترضاته ونوافله، ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه، والمشي عبارة عن إثابته على طاعته وتقربه من رحمته، ويكون قوله أتيته هرولة أي أتاه ثوابي مسرعاً. وقريب من ذلك ما قاله ابن التين والخطابي والكرمانى¹.

ونقل ابن حجر عن ابن عباس تأويله لمعنى الدنو والتدلي في حديث الإسراء وفي الآية (ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى) (النجم/ 8-9)، وهو أن دنا أمره وحكمه، وأصل التدلي النزول إلى الشيء حتى يقرب منه، وقيل تدلى الرفراف لمحمد (ص) حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه.

كما نُقل عن القاضي عياض في الشفاء تأويله للدنو والقرب مثلما يقال في حديث النزول وحديث التقرب. ونقل عن غيره أن الدنو يحمل مجازاً عن القرب المعنوي لظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى، والتدلي طلب زيادة القرب، وقاب قوسين بالنسبة إلى النبي عبارة عن لطف المحل وإيضاح المعرفة، وبالنسبة إلى الله إجابة سؤاله ورفع درجته².

11- وعن صفة الإستواء والعرش والكرسي نقل ابن حجر قول ابن بطلال، بأن أهل السنة اختلفوا في معنى قوله تعالى: (استوى على العرش) (الأعراف/ 54)؛ إن كان المقصود بالإستواء صفة ذات تعني العلو، أو صفة فعل تعني غير ذلك³. وجاء أن عدد نصوص الإستواء سبع، والفوق ثلاث، والعلو خمسة؛ كالتى ذكرها ابن القيم⁴.

وسبق للطبري أن حدد معاني الإستواء لغوياً وجاء في بعضها أن معناه العلو، لكنه علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال. وكما قال: «الإستواء في كلام العرب منصرف على وجوه: منها انتهاء شباب الرجل وقوته، فيقال إذا صار كذلك: قد استوى الرجل، ومنها استقامة ما كان فيه أود من الأمور والأسباب، يقال منه:

¹ فتح الباري، ج13، ص427 و429.

² المصدر السابق، ج13، ص403-404.

³ المصدر السابق، ج13، ص342.

⁴ السيف الصقيل، ص136.

استوى لفلان أمره: إذا استقام له بعد أود.. ومنها الإقبال على الشيء بالفعل، كما يقال: استوى فلان على فلان بما يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه. ومنها الإحتياز والإستيلاء كقولهم: استوى فلان على المملكة، بمعنى احتوى عليها وحازها. ومنها العلو والإرتفاع، كقول القائل: استوى فلان على سريره، يعني به علوه عليه. وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن﴾ علا عليهن وارتفع فديرهن بقدرته وخلقهن سبع سموات. والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ الذي هو بمعنى العلو والارتفاع هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعناه الموهوم كذلك أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها، إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم ينج مما هرب منه. فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: استوى أقبل، أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال»¹.

ونقل عن سفيان بن عيينة أنه كان يقول: يفهم من الإستواء في آية الإستواء على العرش ما يفهم من قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ (البقرة/ 29)².

في حين اعتبر البعض، مثل ابن القيم، أن أهل العلم أجمعوا على أن الله فوق العرش، وذكر جماعة كثيرة منهم؛ بمن فيهم الطبري الذي نقلنا قوله آنفاً. ومن هؤلاء ابن عباس ومجاهد ومقاتل والكلبي ورفيع وأبي عبيدة والأشعري والبخاري ومالك والشافعي والنعمان ويعقوب وأحمد وابن المبارك وابن خزيمة.

ونقل ابن القيم عن جماعة ادعوا الإجماع مثل ابن عبد البر وابن وهب وحرب الكرمانى وابن أبي زيد والكرجى.

كما ذهب إليه كل من عبد بن حميد والنسائي وعثمان الدارمي وابن أصرم وعبد الله بن أحمد والأثرم وأبي حاتم وابنه ومحمد بن أبي شيبه وابن أبي داود وابن أسباط وسفيان وحماد بن زيد وحماد بن سلمة والبخاري والطبري اللالكائي الشافعي وإسماعيل التيمي والطبراني والظلمكي والطحاوي والباقلاني وابن كلاب

¹ جامع البيان، ج1، ص276-277.

² البحر المحيط، فقرة 286.

والطبري في التفسير والداني وابن سريج وأبي الخير العمراني صاحب البيان وسواهم¹.

وجاء في الحديث أنه سئل النبي (ص): يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ فأجاب: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء. لكن الخطابي اعتبر أن المقصود من السؤال هو: أين كان عرش ربنا فحذف اتساعاً واختصاراً كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ (يوسف/ 82) والمقصود أهل القرية، وكذا قوله تعالى ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعَجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ (البقرة/ 93)، أي حب العجل، وأكد هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود/ 7)، حيث اعتبر العماء بمعنى السحاب محل الماء فكنى به عنه².

أما الكرسي فقد روي عن أبي موسى الأشعري أنه قال: الكرسي موضع القدمين وله أطيظ كأطيظ الرحل. لكن علق على ذلك السيوطي بقوله: إن هذا على سبيل الإستعارة تعالى الله عن التشبيه³. وسبق للطبري أن روى عن ابن عباس أنه كان يأول معنى الكرسي إلى العلم، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة/ 256)، وعلق الطبري بقوله: أصل الكرسي: العلم، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب كراسة، ومنه قول الراجز في صفة قانص: حتى إذا ما احتازها تكرسا يعني علم. ومنه يقال للعلماء: الكراسي، لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال: أوتاد الأرض، يعني بذلك أنهم العلماء الذين تصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر: يحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب، يعني بذلك علماء بحوادث الأمور ونوازلها. والعرب تسمي أصل كل شيء: الكرسي، يقال منه: فلان كريم الكرسي، أي كريم الأرض⁴.

12- وعن صفة الضحك، كما في عدد من الأحاديث، نقل ابن الجوزي أن المراد به عند العلماء هو اظهار الفضل والكرم والكشف عن الكبر، ونقل عن الخطابي أن معنى ضحك الجبار كما في الحديث هو الرضى وحسن المجازاة⁵.

¹ السيف الصقيل، ص122-123.

² أبو سليمان الخطابي البستي: إصلاح غلط المحدثين، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص108-110.

³ الدر المنثور ج1، ص328.

⁴ تفسير الطبري، ج3، ص15-17.

⁵ دفع شبه التشبيه، ص180.

وكذا نقل النووي قول العلماء بأن معنى الضحك المنسوب إلى الله هو رضاه بفعل عبده ومحبه إياه وإظهار نعمته وإيجابها عليه¹. ولدى الخطابي أن معناه الإخبار عن رضا الله. كما تأوله البخاري فاعتبره دالاً على معنى الرحمة².

13- وعن صفة المحبة والغيرة نقل ابن حجر قول المازري من أن معنى محبة الله في القرآن والحديث هو إرادته ثوابهم وتنعيمهم. وقيل هي نفس الإثابة والتنعيم³.

أما الغيرة التي وردت في جملة من الأحاديث، فكما قال ابن دقيق العيد إن أهل التنزيه في مثل هذا على قولين: إما ساكت وإما مؤول، على أن المراد بالغيرة شدة المنع والحماية، فهو من مجاز الملازمة.

وكذا ما جاء عن ابن باز المعاصر للعسقلاني، وهو أن معنى الغيرة عند أهل السنة على وجه لا يماثل فيه صفة المخلوقين ولا يعلم كنهها وكيفيتها إلا الله سبحانه كالقول في الإستواء والنزول والرضا والغضب وغير ذلك من صفاته، لأنه منزّه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز، فقل لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد إليهم أطلق عليه ذلك، فهو من باب تسمية الشيء بما يترتب عليه⁴.

¹ المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الايمان، باب معرفة طريق الرؤية، وباب آخر أهل النار خروجاً.

² فتح الباري، ج6، ص30.

³ المصدر السابق، ج13، ص302.

⁴ المصدر السابق، ج2، ص339-440، ج13، ص327.

النهج البياني والتشبيه

أهم ما نستخلصه من العرض السابق هو اتهام المثبتين للظواهر اللفظية للصفات بأنهم من المشبهة حتى وإن قالوا بقيد عدم التشبيه والتكييف. فقد اعتبر العلماء السابقون بأن مثل هذا القول هو مجرد دعوى كاذبة. فابن الجوزي مثلاً يعد إثبات ذلك عبارة عن تشبيه وتكييف ولا يفهم غير هذا المعنى.

وهنا نعود لنتساءل عن منهج ابن تيمية وأتباعه: هل حقاً ما يدعونه من أن حمل الصفات الإلهية على ظاهرها لا يستلزم التشبيه والتكييف؟

واقع الأمر هناك مؤشرات عديدة تدل على صعوبة تقبل هذا النحو من الجمع المتنافي. فالقول بالصفات السابقة وغيرها يماثل القول بصفات الإنسان، عضواً بعضو، وحالة بحالة.

فمثلاً إن القول بأن لله صورة وأنه خلق آدم على صورته لا يفهم إلا بهذا المعنى من التمثيل والتكييف. ثم أن القول بأن له عينين، والتعويل في ذلك على الحديث الذي يتضمن المقارنة بين عين الله وعين المسيح الدجال، لا يفهم إلا على نحو التشبيه والتكييف. وكذا القول إن له أصابع، وفي بعض الأحاديث المصححة نجد التمثيل على ذلك بقبضة يد النبي، ومثل ذلك أن له يدين وقبضة وقدمين وساقاً وجنباً، وأنه يضحك ويعجب ويستحي ويغار وينزل ويهرول ويتكلم بصوت وحرف، فكلها تدل على التشبيه.

وقس على ذلك القول بأن لله كرسيّاً هو موضع القدمين كالذي يرويه ابن تيمية عن ابن عباس¹، وما يسلّم به من أن الله يهبط يوم التجلي في الآخرة على كرسيه وأن الأنبياء يأتون فيجلسون على منابر تحفّ بهذا الكرسي، إذ يستشهد بقول أحد أئمة المالكية، وهو محمد بن أبي زمنين، الذي صرح بأن من قول أهل السنة ما

¹ ابن تيمية: العقيدة الحموية الكبرى، شبكة المشكاة الإلكترونية، فصل حول وصف الله بما وصف به نفسه (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته). وبيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فصل حول قول الرازي البرهان الخامس (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته). مع أن هناك رواية تروى عن ابن عباس أنه يأول معنى الكرسي إلى العلم كالذي نقله الطبري كما مر معنا.

روي عن انس بأنه إذا كان يوم الجمعة في الآخرة هبط الله من عليين على كرسيه، ثم يحف الكرسي على منابر من ذهب مكللة بالجواهر، ثم يجيء النبيون فيجلسون عليها¹.

ومثله القول بأن لله عرشاً استقر عليه، وقد ذكر ابن تيمية بأنه لو شاء الله لإستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض². وكذا قول ابن القيم بأن الله أجلس نبيه على هذا العرش، مستشهداً عليه بقول جماعة كبيرة من السلف والعلماء المتقدمين³، كما استشهد عليه ببعض من أبيات الشعر لأبي الحسن الدارقطني⁴. وثمة عدد من الروايات تُروى عن علماء السلف بأن معنى المقام المحمود المنصوص عليه في آية الإسراء هو إجلال النبي (ص) على العرش، كالتي ذكرها ابن أبي يعلى الحنبلي، ومن ذلك ما أُسند عن النبي وإبن عباس ومجاهد في عدد من الطرق، وفي بعضها أن الله يُجلسه معه على العرش أو السرير⁵، وهو معنى قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ (الإسراء/ 79). وروي عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله: «أنا منكر على كل من ردّ هذا الحديث»⁶.

والعجيب أن الكرسي موصوف في القرآن بأنه يسع السماوات والأرض، وأن العرش أكبر من ذلك بما لا يعلمه إلا الله، كما هو مقرر لدى القائلين بحقيقة الصفات

¹ العقيدة الحموية الكبرى، فصل حول وصف الله بما وصف به نفسه. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج5، ضمن فصل إن يوصف الله بما وصف به نفسه..

² بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ضمن فصل للناس في حملة العرش.

³ نقل ابن القيم أن المروزي صنف كتاباً في فضيلة النبي (ص) وذكر فيه أقعاده على العرش. كما نقل أن أقعاده النبي على العرش قال به جماعة كبيرة من أهل العلم، مثل أبي داود وأحمد بن أصرم ويحيى بن أبي طالب وأبي بكر بن حماد وأبي جعفر الدمشقي وعياش الدوري وإسحاق بن راهويه وعبد الوهاب الوراق وإبراهيم الأصبهاني وإبراهيم الحربي وهارون بن معروف ومحمد بن إسماعيل السلمي ومحمد بن مصعب العابد وأبي بكر بن صدقة ومحمد بن بشر بن شريك وأبي قلابة وعلي بن سهل وأبي عبد الله بن عبد النور وأبي عبيد والحسن بن فضل وهارون بن العباس الهاشمي وإسماعيل بن إبراهيم الهاشمي ومحمد بن عمران الفارسي ومحمد بن يونس البصري وعبد الله بن الإمام أحمد والمروزي وبشر الحافي وإبن جرير الطبري وإمام هؤلاء كلهم مجاهد إمام التفسير (بدائع الفوائد، ضمن فقرة: بعض مسائل فقهية من فتاوى أبي الخطاب وإبن عقيل وإبن الزاغوني).

⁴ انظر: بدائع الفوائد، ضمن فقرة: بعض مسائل فقهية من فتاوى أبي الخطاب وإبن عقيل وإبن الزاغوني.

⁵ حيث جاء في بعض الروايات عن ابن عمر أن النبي قال في معنى المقام المحمود كما في آية الإسراء إنه «يُجلسه معه على السرير» (أبو الحسين بن أبي يعلى: كتاب الاعتقاد، تحقيق وتعليق محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة المشكاة الإلكترونية، باب الإسراء والمعراج، لم تذكر أرقام صفحاته).

⁶ كتاب الاعتقاد، باب الإسراء والمعراج.

المذكورة¹، لكنهم مع ذلك يقرون أيضاً أن الله قد أقعد نبيه على عرشه، فأَيّ نوع من الإقعاد هذا، والنسبة بين الطرفين معدومة من حيث الحجم والسعة؟!

كما ذكر ابن القيم أنه قد ورد بأن السماء منفطرة به تعالى، الأمر الذي لم يسمح بنقله المتأخرون جبناً وضعفاً، بل قاله المتقدمون².

ومن المؤشرات التي تؤكد معنى التشبيه في المنهج السالف الذكر؛ ما أضافه ابن القيم من استدراك حول بعض الصفات، فعلى رأيه أن ذكر الساق والجنب لا يدل على أن الله واحدة لكل منهما. وهو استدراك صحيح، لكن استقباحه واستثنائه أن يكون الرب عبارة عن شخص له وجه، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد عليه أيد كثيرة، وله ساق واحد، كما وردت هذه الصفات في القرآن والحديث؛ كل ذلك يدل على ما في النفس من أنه متصور كما في الشاهد، إذ ما المانع أن يكون للرب مثل هذه الصفات بلا تشبيه ولا تمثيل؟

وبعبارة أخرى، ما الذي جعل ابن القيم يعدّ هذه الصفات قبيحة وشنيعة لا تتناسب مع الله، مع أنها مذكورة في القرآن والأحاديث المصححة، إذ ورد أن الله أعيناً وأيدياً، وورد أن له جنباً وليس أكثر من ذلك، كما ورد أن له ساقاً ولم يرد ساقان أو أكثر. فلماذا يستنكر ابن القيم الأخذ بهذه المنطوقات لولا تأثره بالشاهد وتطبيقه على الغائب. إذ كان الأولى به تجويز مثل هذه النتائج التي أوردها بعض أصحاب الدائرة العقلية ليظهر من خلالها شناعة القول بإثبات الظواهر اللفظية للصفات³.

وهناك من نقل عن ابن تيمية أموراً لها دلالة صريحة على التمثيل والتجسيم، لكنها تخالف ما هو معلوم من كتبه، ومن ذلك ما نقله صاحب (كشف الظنون) من أن لابن تيمية كتاب العرش ذكر فيه «أن الله تعالى يجلس على الكرسي وقد أخلى مكاناً يقعد معه فيه رسول الله (ص) ذكره أبو حيان في النهر.. وقال قرأت في كتاب العرش لأحمد بن تيمية ما صورته بخطه»⁴. ونُقل عنه في بعض تصانيفه بأن الله

¹ بيان تلبيس الجهمية، ضمن فصل للناس في حملة العرش.

² السيف الصقيل، ص136.

³ الصواعق المرسلّة، ضمن الفصل الثامن.

⁴ حاجي خليفة: كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج2، ص1438. جاء أن العبارة المذكورة موجودة في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، لكنها ليست

بقدر العرش لا أكبر ولا أصغر¹. كما نُقل أنه قال في الكلام على حديث النزول المشهور: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء وفي رجليه نعلان من ذهب². ونُقل أيضاً أنه في يوم كان يخطب فذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين وقال كنزولي هذا³.

هذا ما ينقل عن ابن تيمية، وهو مخالف لما هو معلوم من كتبه. لكن لا يعني ذلك أن ما تبناه من اتجاه لا يبعث على التشبيه، بل على العكس كما رأينا، وربما لهذه العلة كان السلف يأمررون بإمرار النصوص في الصفات التي يبدو عليها التشبيه دون تفسير وبحث وتنقيب، فربما كانوا يدركون أن الخوض فيها يجرّ إلى التشبيه ولو مع قيد (ليس كمثله شيء). خاصة أن بعض النصوص يعطي انطباعاً مباشراً بالتشبيه دون أن يؤثر عليه قيد عدم التشبيه والتكييف، كما هو الحال مع حديث الصورة الذي مر معنا.

لذلك فقد كان بعض السلف يتمنى لو أن أصحاب الحديث يتركون عشرة أحاديث في الرؤية، كالذي يروى عن يحيى بن صالح، وقد علّق عليه أحمد بن حنبل بقوله: كأنه نزع إلى رأي جهم⁴. بل كان من الحنابلة من لا يتقبل أحاديث الأسماء والصفات، معتذراً بأنها أخبار آحاد، كالذي عليه ابن سنيّة (المتوفى سنة 610هـ)⁵.

هكذا فإن الاتجاه الذي سلكه ابن تيمية في الجدل والتدقيق يأتي على خلاف ما أوصى به علماء السلف.

فحاله في هذا الموضع كحال أبي الحسن الأشعري حينما أراد أن يدافع عن موقف الإمام أحمد بن حنبل وغيره من السلف بطريقة الجدل والكلام، لكن طريقته

موجودة في التفسير المطبوع، ونقل الشيخ الكوثري عن مصحح طبع الكتاب بمطبعة السعادة أنه استفظعها جداً فحذفها عند الطبع لئلا يستغلها أعداء الدين (تكملة الرد على نونية ابن القيم، ضمن: السيف الصقيل، ص97. والتوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني، لجماعة من العلماء، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص21).

¹ تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل، ص163.

² تقي الدين الحصني: دفع شبه من شبه وتمرد، ضمن التوفيق الرباني، ص21.

³ ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ص49.

⁴ سير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 455.

⁵ ذيل طبقات الحنابلة، ج2، فقرة محمد بن عبد الله بن الحسين السامري.

مع ذلك لم تكن مرضية لدى أتباع هذا الإمام، ربما لأنهم أدركوا أن النهج الذي سلكه في الجدل الكلامي سيفضي إلى تجاوز تلك النظرية، الأمر الذي تحقق لدى المتأخرين من الأشاعرة، فقد أصبحت نظريتهم في الصفات بعيدة كل البعد عما كانت عليه لدى شيخهم الأشعري، مثلما هي بعيدة عما ساد لدى السلف، ومنهم الإمام أحمد. وكذا يمكن القول بالنسبة لطريقة ابن تيمية، فهو يكثر الجدل والخوض في أمر الصفات بما لم يسبق إليه أئمة السلف المعروفين، مما أفضى به إلى التشبيه.

وهو أمر يذكرنا بما قاله ابن هبيرة (وهو من حنابلة القرن السادس الهجري): تفكرت في أخبار الصفات، فرأيت الصحابة والتابعين سكتوا عن تفسيرها، مع قوة علمهم، فنظرت السبب في سكوتهم، فإذا هو قوة الهيبة للموصوف، ولأن تفسيرها لا يتأتى إلا بضرب الأمثال لله، وقد قال عز وجل: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ (النحل/ 74). لذلك رأى أن الصفات لا تُفسّر على الحقيقة ولا على المجاز؛ لأن حملها على الحقيقة تشبيه، وعلى المجاز بدعة¹.

فالنتائج السلبية للخوض في البيان هي كالنتائج السلبية للخوض في العقل كما عليه أهل الكلام وأصحابه، فأولئك أورثهم التشبيه والتجسيم، وهؤلاء أورثهم الشك وعدم اليقين، حتى صرح الكثير منهم بندمه، أو بنكوصه إلى تبني عقيدة الآباء والعجائز، أو الإعراف بعدم الدراية بشيء في العقائد وأصول دين ونحوها، أو غير ذلك مما هو معلوم ومشتهر. ناهيك عن أن البيانيين، سواء المتقدمين منهم أم المتأخرين، لم ينجوا من الممارسة التأويلية في عدد من الصفات، وينطبق هذا الحال على نهج ابن تيمية كما عرفنا.

وبذلك يكون مآل الدائرة البيانية قد انتهى إلى تأييد ما انتهت إليه غريمتها العقلية، رغم ما اعترى كلاً منهما من تناقضات، حتى أعادت المسألة في علاقة العقل بالنص إلى نقطة البداية: مَنْ يحكم الآخر؟

¹ ذيل طبقات الحنابلة، ج1، فقرة يحيى بن محمد بن هبيرة. وكان ابن هبيرة يقول: ما أنزل الله آية إلا والعلماء قد فسروها، لكن يكون للآية وجوه محتملات، فلا يعلم ما المراد من تلك الوجوه المحتملات إلا الله عز وجل. كما قال: ليس مذهب أحمد إلا الاتباع فقط. فما قاله السلف قاله، وما سكتوا عنه سكت عنه، فإنه كان يقول في آيات الصفات: تمرّ كما جاءت (نفس المصدر والفقرة السابقين).

تلك هي الإشكالية التي لم تجد حلاً خالياً من التناقض إلا عند السلف الذين فوّضوا المعنى، واعتبار ذلك من الغيب الذي يعجز العقل عن إدراكه، بعد تنزيهه عن شُبه التمثيل والتكييف وما قد يتبادر إلى الذهن من مشابهة المخلوق.

الأمور المبتدعة

لقد أفضت طريقة ابن تيمية إلى إبتداع أمور لم تكن معروفة في العهد الأول، أهمها تقسيم التوحيد إلى توحيدين: ربوبية وإلهية. حيث الأول عبارة عن الإعراف بالخالق الذي لا شريك له في الخلق، وقد عدّ ابن تيمية أن إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم، ولا أثبت أحد إلهين متماثلين، ولا متساويين في الصفات، ولا في الأفعال.

أما توحيد الإلهية فهو الإعراف بعبادة الخالق وحده ودعائه والتقرب إليه دون وسائط، وهذا الصنف من التوحيد هو الذي ابتلي به الخلق، وظهر فيه الشرك بأصناف مختلفة مثل عبادة الشمس والقمر والكواكب والأوثان، وكذا عبادة الأنبياء والأولياء والملائكة أو تماثيلهم وما إلى ذلك. وقد استدل بعدد من النصوص القرآنية التي تشير إلى أن المشركين والكافرين كانوا يعترفون بأن الخالق للعالم واحد هو الله، لكن مشكلتهم أنهم جعلوا له وسائط وشركاء يشاركونه في العبادة أو الخلق دونه، كالذي جاء في هذه الآيات:

﴿وَلئن سألْتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ (لقمان / 25) .. ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون، سيقولون لله، قل أفلا تذكرون، قل من رب السماوات السبع وربّ العرش العظيم، سيقولون لله، قل أفلا تتقون، قل من بيده ملكوت كلّ شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون، سيقولون لله، قل فأنى تسحرون﴾ (المؤمنون / 84-89) .. ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ (يوسف / 106).

على ذلك اعتبر ابن تيمية أن الرسل قد دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية، وهو يتضمن توحيد الربوبية¹. إذ لم يكن مشركو العرب يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في خلق العالم، بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم من الهند والترك والبربر وغيرهم، تارة يعتقدون أن هذه تماثيل قوم صالحين من الأنبياء والصدّيقين، ويتخذونهم شفعاء، ويتوسلون بهم إلى الله، وهذا كان أصل شرك العرب.

وجاء في حكاية عن قوم نوح قوله تعالى: ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواهاً ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾ (نوح / 23). وجاء في صحيح البخاري وكتب التفسير وقصص الأنبياء وغيرها عن ابن عباس وغيره من السلف أن هذه أسماء قوم صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم، ثم صوروا تماثيلهم، ثم طال عليهم الأمد، فعبدوهم، وأن هذه الأصنام بعينها صارت إلى قبائل العرب، ذكرها ابن عباس قبيلة قبيلة².

كما استدل ابن تيمية على مذهبه في توحيد الألوهية بقوله تعالى: ﴿لو كان معه آلهة كما يقولون إذاً لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الإسراء / 42)، نافياً بذلك وجود آلهة مشاركة لله دونه، ومعتبراً أن الآلهة، لو وجدت، لسعت إلى التقرب منه. وقد قيل في تأويل الآية إن هذه الآلهة كانت ستسعى إلى مغالبتها، لكن ابن تيمية عدّ هذا المعنى مخالفاً لظاهر النص³.

غير أن هذا المعنى شيء، وما دلّت عليه آية أخرى في سياق التوحيد شيء آخر، وهي قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ (المؤمنون / 91). فلو افترضنا أن تلك الآلهة ليست في مرتبة الله بل دونه، أي أنها لا تسعى لمغالبتها بل للتغالب فيما بينها واستقلال كل منها بخلق خاص، فإن هذا الافتراض يتناقض مع مدلول الآية الأولى. ففي كلا الحالتين يُفترض وجود آلهة، لكن الفرق أن الأولى تقترب، والثانية تتغالب، ولا يمكن الجمع بين الحالتين، إذ لا يُعقل أن تكون الآلهة في حالة تقرب إلى الله وهي في ذات الوقت تستقل بالخلق أو تتنافس فيما بينها.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج9، في نقد الفلاسفة.

² شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: نقول في توحيد الله..).

³ درء تعارض العقل والنقل، ج9، في نقد الفلاسفة.

وعليه، فإن ظاهر الآية القرآنية الثانية لا يدل إلا على فرض وجود آلهة موازية لله في الخلق والسيادة، وهو ما يقتضي تعدد العوالم واختلاف الإرادات، مما يؤدي إلى الفساد أو المغالبة، وهو عين ما نفته الآية ونقضته. والغالب أن هذا النفي جاء ردّاً على اعتقاد بعض المشركين الذين ظنوا بوجود أكثر من إله خالق، مما يبيّن أن احتجاج ابن تيمية لم يكن في محله، إذ جاء سياق الآية السابقة مخالفاً لمدعاه.

وينطبق السياق ذاته على قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء/ 22)، إذ تدل على أن تعدد الآلهة يفضي إلى الفساد في النظام الكوني، وهو ما يؤكد استحالة وجود شركاء في الخلق.

فإذا كانت لفظة (الإله) في القرآن قد تُستخدم أحياناً بمعنى الخالق، كما في الآيات المذكورة، وأحياناً أخرى بمعنى الوسيط في العبادة أو الشفيع، فإن المعنى لا ينبغي أن يُفهم على نحو واحد في كل موضع ما لم تدل قرينة على ذلك.

وهذا ما التبس على ابن تيمية، حيث حمل كثيراً من الآيات على المعنى الوسائطي، سواء توفرت القرينة أو لم تتوفر. ومن ذلك استشهاده بآيات مثل قوله تعالى عن المشركين: ﴿أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب﴾ (ص/5)، وقوله تعالى على لسان يوسف: ﴿أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ (يوسف/ 39)، وكذا قوله على لسان إبراهيم: ﴿أنفكاً آلهة دون الله تريدون﴾ (الصافات/ 86). وهي آيات لا تدل بالضرورة على أن المشركين رأوا في آلهتهم مجرد وسائط أو شفعاء، وإن وُجدت آيات أخرى كثيرة تدل على ذلك المعنى، وهي القرينة المطلوبة، لكن حيث إن القرآن أورد بعض الصور من الاعتقاد بالإلهة المتعددة المفترض فيها الخلق المستقل، فهذا يدل على تنوع تصورات المشركين ومصادر شركهم.

على أن التقسيم الذي استحدثه ابن تيمية للتوحيد، ومن ثم اتّبعه في ذلك تلميذه ابن أبي العز، الذي أضاف في (شرح للعقيدة الطحاوية) قسماً ثالثاً للتوحيد هو

توحيد الصفات¹.. كل ذلك فتح الباب واسعاً أمام الدعوة إلى تكفير المخالفين في مثل تلك الأصول، وما زلنا نعاني من تبعات ذلك حتى يومنا الحالي.

مع أن هذا المسلك لم يكن معهوداً لدى السلف، وأن القرآن الكريم أظهر من صفات المشركين في التوحيد ما لا ينطبق على المسلمين، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نِفُورًا﴾ (الإسراء/ 46) وقوله: ﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذَكَرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (الزمر/ 45) وقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ أَأَنَا لَنَارِكُوا آلِهَتَنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾ (الصافات/ 35-36) ... الخ.

فالمسلمون يقرون بالإله الواحد الخالق، و يؤمنون بأن العبادة مختصة به دون سواه، وأن الشركاء المزعومين لا يملكون من أمر أنفسهم شيئاً، وإنما هم مملوكون لله، لا يفعلون إلا ما يأذن به، كالذي يوافق عليه ابن تيمية². وكل ذلك يجعل المسلمين في طرف غير الطرف الآخر، آخذين بعين الاعتبار ما يرد عن بعض الجهلة من الأفعال التي تعود إلى شيء من الشرك، وأن بعض الأفعال ما تدرج ضمن حالات الخلاف بين العلماء. لكن في جميع الأحوال ليس هؤلاء كأولئك الذين نصّ عليهم القرآن الكريم من الشرك الواضح الصريح.

فأي عذر يبقى إذن لأولئك الذين وسّعوا دائرة التكفير، وجعلوا من مسائل الخلاف مواضع تفسيق بل وتكفير، خلافاً لهدي الوحي الذي دعا إلى الإنصاف والتقوى.

¹ والمقصود به إقرار ما ورد في القرآن والحديث من الصفات بما فيها تلك الموهمة للتشبيه (شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: نقول في توحيد الله..).

² قال ابن تيمية بهذا الصدد: «وأما إثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر، بل تقتقر إلى مشارك معاون وانتفاء معارض مانع وجعلها مخلوقة لله، فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ودل عليه العيان والبرهان، وهو من دلائل التوحيد وآياته ليس من الشرك بسبيل، فإن ذلك مما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات» (درء تعارض العقل والنقل، ج9، في نقد الفلاسفة).

ابن تيمية والنظام الوجودي

من الطريف أن يظهر لدى ابن تيمية عدد من الآراء والنظريات التي تتفق مع ما يقوله الفلاسفة والعرفاء، كالذي سنعرضه خلال الفقرات الثلاث التالية:

1- التلاقي مع نظرية المشاكلة

ثمة تشابه ملفت للنظر بين الطريقة البيانية، كما لدى ابن تيمية، وبين طريقة العرفاء في نظريتهم حول المشاكلة¹. فكلاهما اتبع ذات النهج في الموقف من النص الديني تبعاً للفظ الظاهر مع اعتبارات الإستخدام اللغوي ومراتب المعاني اللفظية.

فقد اعتبر الفيلسوف الإشرافي صدر المتألهين الشيرازي أن الطريقة التي اقتبسها عن الغزالي هي ذات طريقة أهل الحديث في الإعتماد على الظاهر اللفظي من غير تأويل.

وكما صرح بأن الطريقة التي تبناها تحمل الآيات والأحاديث على مدلولها الظاهري ومفهومها الأول، كما هو المعتبر عند أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقه. وقد طبقت على الكيفية التي عليها الصفات الإلهية، فأقرت هذه الصفات على ظواهرها ومفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، وكذا من غير تشبيه ونقص وتجسيم مثلما يدعو إليه أصحاب البيان السلفي². فعلى رأي صدر المتألهين أنه لو لم تُحمل الآيات والأخبار على ظواهرها ومفهوماتها الأولى فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس، بل كان نزولها على ذلك التقدير في باب «فهوم متشابهات»³.

¹ سبق أن تعرفنا على نظرية المشاكلة للفلاسفة والعرفاء ضمن الحلقة السابقة (النظام الوجودي). وانظر أيضاً دراستنا: موقف الفلاسفة والعرفاء من ظواهر النص الديني، مجلة المنطلق الجديد، 2003م.

² صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص93.

³ صدر المتألهين: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص16-17. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص342-343.

وهو ذات التبرير الذي تقدمه الدائرة البيانية في تعويلها على الظواهر اللفظية من غير تأويل وتحريف.

كما أضاف صدر المتألهين بأن هذا الإبقاء لظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية يجعلها ذات خاصية مشتركة تتمثل في روح المعنى الذي يقبل التطبيق على مصاديق مختلفة كثيرة¹.

وهذا التباين في الإستخدام اللغوي هو ذات ما تؤكد عليه الطريقة البيانية كما لدى ابن تيمية، حيث رأى أن اللفظ لا دلالة له في حد ذاته ما لم يستعمل. فالإستعمال يجعله قابلاً لأن يصير ذا معانٍ حقيقية عديدة. فمثلاً إن لفظ (رأس) تأتي مقترنة في الإستعمال بأشياء عديدة مختلفة، كرأس الإنسان ورأس الطائر والدابة والماء والأمر والمال والقوم، وكذا لو قلنا جناح الطائر والسفر والذل، فكل لفظ بعد الإستعمال يصبح له حقيقة من المعنى الذي يناسبه، وهو ما يبرر اعتبار صفاته تعالى المذكورة في القرآن والحديث، كمحبته ورضاه وعلمه وسمعه وكلامه واستوائه؛ كلها تجري مجرى الحقيقة دون مجاز، ومع ذلك فهي ليست بالصفات الشبيهة مع الخلق².

وذاات هذا الشيء ما صرح به الفلاسفة والعرفاء ممن تبني نظرية المشاكلة الوجودية، حيث بحسب هذه النظرية فإن للفظ مراتب من المعنى بعضها يُشاكل البعض الآخر، كحال ما عليه الوجود الخارجي، حيث إن له مراتب مختلفة تتفاوت بحسب المشاكلة والسنخية. وهذه المراتب هي عوالم متشابهة رغم تفوق بعضها على البعض الآخر، وبالتالي كان من السهل فهم عالم الغيب كما ورد في النصوص الدينية وفقاً لمشاكلات عالم الوجود. الأمر الذي يرضي ما عليه أصحاب الفلسفة والذوق العرفاني، وما عليه أتباع البيان السلفي، حيث المتفق عليه بين الجانبين هو جعل الأوصاف الدينية حقة من غير تحريف للنص الديني، أو حمله على المجاز والتشبيه.

¹ لاحظ حول ذلك كتب صدر المتألهين التالية: مفاتيح الغيب، ص92. وعرشه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار، اصفهان، 1341هـ.ش، ص271-272. والاسفار، ج9، ص299. وتفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ-1998م، ج5، ص139-140. كما للتفصيل انظر الحلقة السابقة (النظام الوجودي).

² الرسالة التدمرية، ص50-51. والصواعق المرسلّة ص244 و252.

فالفهم عند الطرفين قائم بحسب هذه الأوصاف الظاهرة التي يدل عليها اللفظ الحرفي. وطبقاً لذلك أقرّ هؤلاء بأنّ الله تعالى الأوصاف التي تدل عليها الظواهر اللفظية وإن كانت غير معلومة كيف تبعاً لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء)، وهي التي سلّم بها الكثير من علماء السلف وأتباعهم كما عرفنا.

ويتعمق التوافق بين الطرفين بما أكّد عليه أتباع البيان السلفي من وجود قدر مشترك في دلالات الألفاظ بين ما تشير إليه في عالم الشهادة المحسوس وما تدل عليه في عالم الغيب غير المحسوس.

وقد أوضح ذلك ابن أبي العز الحنفي، فبيّن أن النبي (ص) أخبر العرب بأمور لم تكن معلومة لديهم من قبل، كحقائق الإيمان بالله واليوم الآخر، فاستعمل الألفاظ المتداولة في لغتهم للدلالة على قدر مشترك بين تلك المعاني الغيبية المجهولة وبين المعاني الحسية التي ألفوها في حياتهم، مع اقتران ذلك بقرائن وإشارات تكشف حقيقة المراد. فإذا أخبر الناس بأمور غيبية، فلا بد أن يدركوا معنى مشتركاً ونوعاً من المشابهة بين مدلولات تلك الألفاظ الغيبية وبين ما عرفوه في عالم الشهادة بالحس والعقل. ولو أراد النبي (ص) أن يقرب لهم حقيقة معنى لم يشاهدوه من قبل أبداً، لأمكنه أن يفعل ذلك عبر تشبيه أو حكاية أو مثال يربط المجهول بالمُشاهد المعلوم، فيتخذ السامعون من معرفتهم بالحقائق المشهودة طريقاً لفهم ما غاب عنهم من الحقائق المتعالية. وهكذا تصبح المعرفة الحسية والعقلية جسراً أولياً للانتقال إلى إدراك المعاني الغيبية، عبر مراتب متدرجة من الفهم والتقريب، يمكن تلخيصها في ثلاث درجات:

أولها إدراك الإنسان المعاني الحسية المشاهدة، وثانيها عقله لمعانيها الكلية، أما ثالثها فتعريف الألفاظ الدالة على تلك المعاني الحسية والعقلية. فهذه المراتب الثلاث لا بد منها في كل خطاب، فإذا أخبرنا النبي عن الأمور الغائبة فلا بد من تعريفنا المعاني المشتركة بينها وبين الحقائق المشهودة، والشبه الذي بينهما. ومن خلال تعريفنا الأمور المشهودة أمكننا معرفة الأمور الغائبة، ولولا المعنى المشترك ما أمكن ذلك قط¹.

¹ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ولا شيء مثله).

كما أشار ابن أبي العز إلى أن التعريف بالأمور الغيبية يأتي عن طريق القياس والتمثيل والاعتبار بما بينها وبين معقولات الأمور المشاهدة، تبعاً للتشابه والتناسب، وكلما كان التمثيل أقوى، كان البيان أحسن، والفهم أكمل¹.

وهذا الذي ذكره ابن أبي العز هو ذاته الذي أكد عليه الإمام الغزالي وغيره من العرفاء والصوفية مما يُعرف بالاعتبار والتمثيل والمشاكلة وغير ذلك. فالإعتبار يعني العبور من ظاهر النص إلى باطنه لقريظة مناسبة. أما التمثيل فكما ذكر صدر المتألهين الشيرازي من أن معظم آيات القرآن الكريم هي أمثال تُذكر للناس لتشير إلى ما تتضمنه نظرية المشاكلة من اعتبارات ما للوصف الظاهر في النص من مراتب متعددة ومتكاملة في الوجود، مثل الميزان والقلم والاصبع وغيرها من الأشياء الوجودية².

كذلك فإن ما أشار إليه ابن أبي العز من وجود المشترك المعنوي للفظ الذي يتحول به الفهم من المشاهد المحسوس إلى الغائب غير المحسوس، هو قريب المعنى مما تراه نظرية المشاكلة، حيث أنها لا تعول على ظاهر النص فحسب، بل تأخذ بعين الاعتبار ما لدى هذا الظاهر من لفظ له معان متعددة ومتشاكلة يصح من خلالها إقرار الحقائق العليا من غير تأويل. فيكون الظاهر هو اللفظ المشترك العام الذي يحمل نظائر المعنى وأمثالها على ما فيها من تفاوت في القوة والكمال. أما الحقيقة المرادة من هذا الظاهر فهي تلك الأمثال الباطنة التي تنتزع من ذلك الظاهر العام. فسواء أستخدمت الأمثال بحسب ما يبدو عليها من معنى حسي، أو بحسب معنى آخر صوري مجرد عن الحس الطبيعي، فإن كل ذلك يعد من النظائر والأمثال التي تتفاوت فيما بينها بحسب المشاكلة. لذلك فإن أخذ المعنى الظاهر بحسب ما عليه الحقيقة الباطنة من المعاني الصورية المجردة لا يعد من التأويل بشيء.

فهنا نجد تشابهاً بين نظرية المشاكلة الوجودية والنظرية البيانية لتحديد الفهم الخاص بالأمور الغيبية، وعلى رأسها مسألة الصفات الإلهية.

¹ نفس المصدر والفقرة السابقة.

² مفاتيح الغيب، ص 96.

فكلا النظريتين يقيمان الفهم طبقاً للظاهر، كما أنهما يعترفان بأن معنى اللفظ يظل مشتركاً وعماماً يحدده السياق العام للنص، إن كان يتحدث عن أمر حسي شهودي، أو معنوي غيبي.

وكلاهما يقولان حسب ذلك الفهم بأن الصفات الإلهية تحمل على ظاهرها، وأن معناها يُفهم دون تأويل، وأن لهذا المعنى بعض الشبه بما عليه الشاهد المحسوس، مع بقائه محكوماً بقاعدة (ليس كمثله شيء).

لكن ما يترتب على ذلك من معنى هو القول بوحدة الوجود كالذي صرح به الفلاسفة والعرفاء باتساق. ومن ذلك القول بأن الوجود عبارة عن جسم له مراتب متعددة تتفاوت فيما بينها في الشدة والضعف، أو الكمال والنقص، كالذي صرح به صدر المتألهين.

وكذا فإن ما يقوله البيانيون من وجود بعض حالات الشبه بين الله من جهة، وخلقه من جهة أخرى، يتسق والقول بوحدة الوجود. وقد قيل إن القول بالجسمية مثلما عليه مذهب مقاتل بن سليمان يفضي إلى القول المبطن بهذه الوحدة¹.

ومثل ذلك أن ما يقوله أتباع الطريقة البيانية من إثبات الظواهر اللفظية للصفات كوجود الوجه والصورة والعينين واليدين والقدمين والساقين والإستواء والاستهزاء والتعجب والتردد والضحك والفرح والمجيء والذهاب وما إلى ذلك، كل هذا يفضي إلى الإقرار المبطن بوحدة الوجود الجسمية، وهو لا ينافي قولهم بنفي التكيف مع إعترافيهم بوجود شيء ما من المشابهة بين العالمين العلوي والسفلي.

فهذا الاعتقاد هو على شاكلة ما يقوله الفلاسفة والعرفاء القائلين بنظرية المشاكلة. مع فارق أن التأسيس الذي قامت عليه نظرية المشاكلة الوجودية هو تأسيس مستند إلى (الوجود العام). فمن حيث الإعتماد على النظر إلى هذا الوجود تمكّن الفلاسفة من أن يسقطوا نظريتهم في المشاكلة على النص الديني، فأصبح تبرير المشاكلة بين المعاني اللفظية للنص مستمداً من المشاكلة الوجودية. في حين إن التأسيس الذي نظّر له أتباع الطريقة البيانية مستمد من النص الديني، ومن ثم تمّ

¹ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص391.

إسقاطه على الوجود العام، حيث المعول عليه هو اللفظ المشترك الذي يحمل المعاني المتشابهة، ومنه تمّ تطبيقه على الوجود.

وتظل المحصلة بين المذهبين متقاربة بهذا الخصوص.

2- القول بأزلية الأشياء

اعتقد ابن تيمية أن الحوادث الكونية لا بداية لها، وهو إقرار بأزلية الأشياء من حيث النوع لا الأفراد. الأمر الذي يتفق مع ما ذهب إليه الفلاسفة.

فبرأيه أن كل فرد حادث يسبقه فرد حادث قبله وهكذا من غير بداية محددة، وهو ذات ما يقره الفلاسفة بخصوص العالم السفلي. ومع أن ما ورد في التراث من وجود عدد محدود من الأشياء قد سبق خلقها قبل السماوات والأرض، إلا أنها تعد بحسب هذا الرأي ليس لها بداية بإطلاق، ومن ذلك العرش، حيث نقل الدواني عن ابن تيمية أنه اعتقد بقدم العرش من حيث النوع¹، أي أن كل عرش يسبقه عرش آخر قبله دون بداية محددة، وذلك ليثبت بأن الله فاعل أزلاً، وأنه مستقر من عرش إلى عرش أزلاً أيضاً.

وقد نسب ابن تيمية نظريته هذه إلى أئمة السنة والحديث، ونقل ما يقوله بعض المتكلمين من ذهاب بعض من وصفهم بالمشبهة بأنهم قائلون بإثبات حوادث لا أول لها².

كما نقل بعض أتباع ابن تيمية ما قاله عثمان بن سعيد الدارمي: «كل حي فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلاً عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل»³.

¹ تكملة الرد على نونية ابن القيم، مصدر سابق، ص85.

² درء تعارض العقل والنقل، ج1. ولاحظ أيضاً: النبوات، ص60. ومنهاج السنة، ج1، ص121.

³ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص156. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه). وقد قيل إن عثمان بن سعيد الدارمي كان فيما سبق لا يخوض في صفات الله سبحانه كما هي طريقة السلف، ثم انخدع بالكرامية وأصبح مجسماً عند تأليفه النقض على المريسي (تكملة الرد على نونية ابن القيم، ص81).

ويعد هذا المنقول من الشواذ، حيث لم ينقل عن غيره من السلف ما يفيد النص الصريح في إثبات حوادث لا بداية لها.

بل ليس من البيانين قبل ابن تيمية من يثبت ذلك بشكل واضح لا غش فيه. فإنّ مَنْ يعزى إليهم القول بذلك هم الفلاسفة. لذلك شتّع عليه الخصوم وعدّوه متأثراً بهم لكثرة الإهتمام بمباحثهم والرد عليهم، كالذي جرى مع الغزالي الذي قيل فيه إنه أمرضه (الشفاء)¹، ووصفه معاصره أبو بكر بن العربي في مقولته الشائعة: شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر. وهو القول الذي إستعان به ابن تيمية في الرد على الغزالي²، مع أنه في رأي المخالفين قد وقع بما وقع به سابقه³.

وعادة ما ينسب مثل هذا الاعتقاد إلى الملاحدة، ومن ذلك ما قاله أبو يعلى الحنبلي في المعتمد: الحوادث لها أول ابتدأت منه، خلافاً للملاحدة⁴.

وكان من ضمن ما أحتج به على ابن تيمية أنه قد ابتدع فكرة لم ترد عن أهل البيان بإستثناء بعض الشذوذ.

وبنظر البعض أنها مخالفة للإجماع، بل وأن الإجماع على تكفير من يقول بها، كالذي حكاه الشيخ عياض وغيره.

كما قال ابن دقيق العيد بأنه وقع هنا من يدعي الحرق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة وظن أن المخالف في حدوث العالم لا يكفر لأنه من قبيل مخالفة الإجماع،

¹ ابن تيمية: رسالة في علم الباطن والظاهر، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فصل حول العلم الباطن (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

² درء تعارض العقل والنقل، ج1، الفصل الأول، حول تعارض الأدلة السمعية والعقلية.

³ نسب إلى الذهبي، رغم أنه من تلامذة ابن تيمية، رسالة شديدة اللهجة في الرد على مسلك شيخه، ومن ذلك تنطعه في المباحث الفلسفية وغيرها. فقد جاء في رسالته الذهبية قوله وهو يخاطبه بهذا الخصوص: «يا رجل بالله عليك كف عنا فانك محجاج عليم اللسان لا تقر ولا تنام، اياكم والاغلوطات في الدين، كره نبيك صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها وعن كثرة السؤال وقال: (إن أخوف ما أخاف على أمتي كل منافق عليم اللسان) وكثرة الكلام بغير زلل تقسي القلب إذا كان في الحلال والحرام فكيف إذا كان في العبارات اليونسية والفلاسفة وتلك الكفريات التي تعمي القلوب؟ والله قد صرنا ضحكة في الوجود، فإلى كم تنبش دقائق الكفريات الفلسفية لنرد عليها بعقولنا، يا رجل قد بلعت سموم الفلاسفة ومصنقاتهم مرات، وبكثرة إستعمال السموم يدمن عليها الجسم وتكمن والله في البدن» (الذهبي: النصيحة الذهبية، نشرت ضمن: التوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني، لجماعة من العلماء، ص205-206).

⁴ تكملة الرد على نونية ابن القيم، ص84.

وتمسك بقولنا إن منكر الإجماع لا يكفر على الإطلاق حتى يثبت النقل بذلك متواتراً عن صاحب الشرع. ثم قال: وهو تمسك ساقط؛ إما عن عمي في البصيرة، أو تعام، لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل¹.

وفي جميع الأحوال ليس في الكتاب والحديث ما يشير إلى هذا المعنى الذي تحدث عنه ابن تيمية، بل جاء في بعض الأحاديث ما هو خلاف ذلك، حيث أخرج الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه، وكذا ابن ماجه وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ في العظمة وابن مردويه والبيهقي في (الأسماء والصفات) عن الصحابي أبي رزين أنه سأل النبي بقوله: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فأجابه النبي: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء. وعلق الترمذي الذي حسن الحديث بأن معنى العماء هو ليس معه شيء².

ومما يزيد في إقتراب هذا الاتجاه من النظام الوجودي، ما ذكره ابن القيم الجوزية من أن أسماء الله الحسنى تقتضي مسمياتها ومتعلقاتها، فحيث هناك أسماء فلا بد من ظهور أثر هذه الأسماء ووجود ما يتعلق بها، فاقترضت حكمة الله أن يتم إنزال الأبوين من الجنة ليظهر مقتضى أسمائهم وصفاته فيهما وفي ذريتهما، إذ لو تربت الذرية في الجنة لما ظهرت آثار جملة من هذه الأسماء وتعلقاتها، والكمال الإلهي يأبى ذلك. فالله يأمر وينهى ويكرم ويهين ويثيب ويعاقب ويعطي ويمنع ويعز ويذل، لذا أنزل الأبوين والذرية إلى دار تجري عليهم هذه الأحكام³.

وينسجم هذا المعنى مع القول بقدّم وأزلية الصنع والخلق، كما ويتفق من وجه مع ما يقوله العرفاء والصوفية في النظام الوجودي من إقتضاء أن يكون لأسماء الله تبعياتها، واعتبروا ذلك من حتميات الوجود، وهو خلاف ما يذهب إليه ابن تيمية وأتباعه السلفيين⁴.

¹ دفع شبه من شبه وتمرد، ضمن التوفيق الرباني، ص21. علماً أن هناك من بالغ واتهم ابن تيمية بأنه خرق الإجماع بنحو ستين مسألة في الأصول والفروع، كما هو الحال مع الشيخ ولي الدين العراقي (المصدر السابق، ص22).

² الدر المنثور، ج3، ص322.

³ شفاء العليل، ضمن الباب الثالث والعشرون.

⁴ انظر حلقة النظام الوجودي.

3- القول بإنقطاع العذاب

أُتهم ابن تيمية بأنه ابتدع فكرة أخرى نسبها إلى السلف، وهي الاعتقاد بانقضاء النار وفنائها، ومن ثم القول بعدم الخلود في العذاب. ومن خصومه من نفى أن يكون أحد من السلف قال ذلك، إنما روي عن بعضهم كلمات تتأول كما تتأول المشكلات التي ترد وتحمل على غير ظاهرها¹.

وأورد ابن تيمية عدداً من الروايات عن بعض الصحابة كيف أن الله يُخرج في النار من فيها، مثل ابن مسعود وأبي هريرة وعمر وأبي سعيد الخدري. وردّ عليه الصنعاني واعتبر أنه لا دلالة في ذلك على فناء النار، كما لا دلالة فيه على خروج المشركين منها، لا سيما وأن من الآيات ما يشير إلى البقاء الدائم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يُلَاجِ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأعراف / 40). وفي الحديث يؤتى بالموت فيذبح بين الجنة والنار².

والمهم في الأمر، هو أن هذا الاعتقاد جاء موافقاً لما يقوله الفلاسفة والعرفاء.

وقد استدل ابن تيمية عليه بعدد من الآيات، فاعتبر بعض الآيات دالة على إنقطاع العذاب مثل قوله تعالى: ﴿لَابِثِينَ فِيهَا أَحْقَاباً﴾ (النبا / 23) وقوله: ﴿النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ﴾ (الأنعام / 128). أما الآيات التي تبدي الأبدية والخلود فقد فسرها بقيود وشروط يجعلها دالة على الإنقطاع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَداً﴾ (الجن / 23) وقوله: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يَنْظُرُونَ﴾ (البقرة / 162).

فقد استدل بأن ما ورد في مثل الآيتين السابقتين من خلود وأبدية إنما مشروط ببقاء السماوات والأرض، كالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ، إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ (هود / 106-107)، وعليه اعتبر الأبدية هي استمرار المعذبين

¹ السيكي: رسالة الاعتبار ببقاء الجنة والنار، ضمن التوفيق الرباني، ص149.

² محمد بن إسماعيل الصنعاني: رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص77 وما بعدها.

في النار مادامت موجودة، مع أن الله - على رأيه - لم يصرح بأن النار باقية أبداً، وفرق بين الحاليين كما هو واضح. يضاف إلى أن التأييد جاء في القرآن مقيداً بما لا يتنافى مع الإنقطاع، كالذي سبقت الإشارة إليه في (علم الطريقة)¹.

ولنا على هذه النظرية الملاحظة التالية:

إن الآيات التي وردت حول تعليق الخلود في النار على دوام السماوات والأرض قد أعقبها ذات هذا التعليق فيما يخص الخلود في الجنة، وكما جاء في النص القرآني: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُودٍ﴾ (هود/ 108).

فإذا كانت الآيات السالفة الذكر تدل على إنقطاع العذاب لأهل النار تبعاً للتعليق الوارد الذكر، فإن مقتضى السياق ذاته يفضي إلى احتمال الانقطاع بالنسبة لأهل الجنة أيضاً. وهو ما يستدعي لوناً من التخييل والتمييز بين ما يصيب هؤلاء وأولئك، ولا يكفي في ذلك ما ذكر من قرينتين وردتا في الآية؛ إحداهما قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود/ 107)، إذ وردت متصلة بانقطاع العذاب فحسب، مما يدل على تأكيده، ولم تُقترن مع الاستثناء المتعلق بالخلود في الجنة. أما القرينة الثانية فهي قوله تعالى: ﴿عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُودٍ﴾، حيث جاءت عقب الإستثناء المتعلق بالخلود في الجنة، وهي بهذا توحى بدفع توهم إنقطاع السعادة².

فلا شك أن وجود هاتين القرينتين لا يمحي صورة الإستثناء التي وردت في كلا الموردين من الجنة والنار. وقد كان الزمخشري صاحب (الكشاف) يرى أن آية الإستثناء من المعضلات على ما نقل عنه السمعاني³. كذلك رأى ابن القيم أن

¹ انظر الفصل الأخير من: علم الطريقة.

² مختصر الصواعق المرسلة، ص 238.

³ رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بقاء النار، ص 109. علماً أن ما ذكره الزمخشري في (الكشاف) هو أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وقد جاء قوله تعالى: ﴿عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُودٍ﴾ عقب الإستثناء المتعلق بالخلود في الجنة، ومعناه أن عطاء الله لا إنقطاع له، حيث إن لأهل الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعاً وهو رضوان الله كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ﴾ (التوبة/ 72)، ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو، لذلك جاء الإستثناء ﴿عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُودٍ﴾ ليشير إلى هذا المعنى. وعلى نفس هذا السياق جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ بعد الإستثناء الخاص بأهل النار، حيث إن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو أغلظ منها، وهو سخط الله عليهم وخسوه لهم وإهانته إياهم دون إنقطاع (الكشاف، ج 2، ص 430).

الإستثناء في الآية المتعلقة بأهل الجنة هو من المتشابه، وأن المحكم قوله تعالى: عطاء غير مجذوذ، وظلها دائم، وما إلى ذلك¹. وسبق لجهم بن صفوان أن اعتبر حركات الخالدين من أهل الجنة والنار منقطعة لإعتبارات عقلية وقرآنية، وهي وجود الشرط والإستثناء لدى بعض الآيات، كالذي سبق عرضه².

وعادة ما يأول العلماء الآية المتعلقة بتعليق الخلود في النار على دوام السماوات والأرض، وهو أنها تصدق فيما يخص العصاة من الموحدين دون المشركين، وأن بعض العلماء يأول الآية الأخرى حول الجنة، وهو أن المقصود بأن لأهل الجنة نعيماً أجلاً وأكبر هو رضوان الله عز وجل. في حين ذهب الصنعاني إلى أن الإستثناء في آية الجنة من باب (حتى يلج الجمل في سم الخياط) وهو تقييد بالمحال، وأن من دخل الجنة لا يخرج منها أبداً؛ بدليل الإجماع المعلوم بالضرورة من الدين، وبدليل قوله تعالى: ﴿عطاء غير مجذوذ﴾، وفي آية أهل النار محمول على ما ذكر من خروج الموحدين. ثم أنه استدرك فقال: «لا يقال أن هذا يوجب الاختلاف في نظم الكلام، حيث عدل بالإستثناء الثاني عما حمل عليه الإستثناء الأول، مع أنهما سيقا مساقاً واحداً، لأننا نقول تبعاً للمحقق الشريف أن الأول محمول على الظاهر، وقد عدل بالثاني عنه بقرينة واضحة مما ذكرنا فلا إشكال ولا إختلاف»³.

¹ رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، ص109.

² الممل والنحل، ص37.

³ رفع الاستار، ص108-110.

خطورة النهج البياني

تتجلى خطورة النهج البياني الصرف في تمسكه بمقولة الوضوح التام للنصوص الدينية مع مبدأ التفصيل والشمول، أي الادعاء بأن كل ما في الكتاب والسنة واضح بيّن لا لبس فيه، وأنه في متناول فهم كل من يعرف العربية، وإلا لما صحّ وصفه بأنه «بيان للناس» كما جاء في القرآن.

فهذا المدعى جعل الكثير ممن يُعرفون اليوم بالسلفيين، وممن لم يبلغوا درجة التخصص العلمي، أو كانوا من متوسطي التعليم، وربما أقل من ذلك مرتبة، يُدلون بأرائهم وإستنباطاتهم، تعويلاً على أن كل شيء في الكتاب والسنة واضح وشامل، وأن من له أدنى معرفة بأساليب الكلام العربي بإستطاعته فهم المراد، دون حاجة إلى التأهيل العلمي الدقيق، لأن الدين في نظرهم نزل إلى الناس كافة، وأنه بيان للكل، حتى أن الأعرابي كان يفهم مراد ما يُلقى عليه من الخطاب الديني، فكيف بغيره ممن تفتّح عقله وبصيرته.

لكن هذا المدعى تسبب في مشكلتين خطيرتين كالتالي:

المشكلة الأولى: وهي ما نعبر عنها بـ «الفوضى الإستنباطية»، حيث كثرت الآراء التي تدعي النطق باسم الله والرسول، وحلّ المراء والتضليل، وامتدت الفوضى إلى الجماعات التي تُعرف بالشباب السلفي.

ولو تأملنا شروط العلماء القدماء للإفتاء، لوجدناها صارمة، كأن يحفظ المرء آلاف الأحاديث، ويُلّمّ بعلوم شتى، ومن ذلك أن بعضهم - مثل يحيى بن معين - يشترط حفظ مئات الألوف من الأحاديث كي تصح له الفتوى. أما اليوم، فقد زهد كثيرون بهذه الشروط، فهي بنظر البعض ليست لازمة، وأن الدليل حاضر بكفاية من يفهم النص فهماً عادياً حتى لو لم يمتلك ناصية الوساعة والعمق.

لقد أدى هذا التصور إلى انتشار واسع للفتاوى والآراء الفردية، وصار كل من يقرأ آية أو حديثاً يدلي برأيه، ظناً منه أنه فهم مراد الله ورسوله. وهكذا تكاثرت الأقوال والاختلافات، وكأن كل شخص صار متحدثاً باسم الشرع.

ويؤسف له أن العلماء الأوائل، حين تبثوا مقالة الوضوح والبيان في الخطاب الديني، لم يخطر ببالهم أن تفضي هذه الرؤية، في بعض تطبيقاتها اللاحقة، إلى ما نشهده اليوم من تساهل شديد في التعامل مع النصوص. فلم يكن ليدور في خلدهم أن يأتي زمان يُظن فيه أن مجرد الاطلاع على عدد محدود من الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية يكفي لأن يُدلي المرء برأيه، ويصدر الأحكام الشرعية كيفما شاء، من غير دراية كافية بما قد يكتنف النصوص من تعارض ظاهري، أو بما تستلزمه عملية الفهم والاستنباط من أدوات علمية دقيقة، كمعرفة وجوه الترجيح والجمع بين الأدلة، ومراعاة السياقات الدلالية والتاريخية والواقعية، وفهم مقاصد الشريعة وكلياتها.

لقد كان مرادهم من الحديث عن الوضوح والبيان تأكيد قابلية الخطاب للفهم والهداية، لا إلغاء الحاجة إلى التخصص والتأمل والتحقيق. وكانوا يتصورون أن وضوح النص سيكون باعثاً على مزيد من العناية به والتعمق في دلالاته، لا ذريعة للاجتزاء والانتقائية والتسرع في الفهم وإصدار الأحكام. ومن ثم فإن ما نشهده من اختزال للمعرفة الدينية في القراءة السطحية لبعض النصوص لا يمثل النتيجة التي قصدها أولئك العلماء، بل يعد في كثير من الأحيان انحرافاً عن الغاية التي أرادوا ترسيخها من مبدأ البيان والوضوح.

إذاً، نواجه هنا شيئاً من التناقض، ذلك أن مقالة الوضوح البياني تتعارض مع كثرة الآراء الواردة لدى البيانين أنفسهم، فما من قضية إلا ولها أكثر من رأي وقول، سواء في الأصول أو الفروع، كالذي مر معنا خلال الفصول السابقة. كذلك فإن هذه المقالة تبعث ولا شك على ما أسمىناه بالفوضى الاستنباطية، حيث إن الدليل الذي يعتمد عليه النهج البياني في الوضوح هو ذاته يسفر عن تلك الفوضى، فيسمح لغير العلماء أن يدلوا بدلوهم بدعوى هذه المقالة كما أسلفنا.

ومع أن مقالة الوضوح هذه كانت موضع إهتمام رواد الإصلاح الحديث؛ كمحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وغيرهم، لكن غرض هؤلاء هو غير غرض أصحاب النهج البياني، فقد وظّف كل من الطرفين هذه المقالة باتجاه مختلف، إذ عوّل المنهج البياني على النص الديني بكل تفاصيله وتشعباته وفقاً لمبدأ التفصيل الذي مرّ معنا، في حين عوّل رواد الإصلاح على الفهم المجمل للنص دون الدخول

في التفاصيل والتشعبات التي أدانوها واعتبروها مصدر بلاء الأمة الإسلامية عبر القرون.

ويمكن القول إنهم اعتبروا مصدر التفاصيل عائداً إلى الواقع دون البحث في طيات النصوص ومتاهات الروايات كالذي يزاوله أصحاب النهج البياني¹. وبالتالي فإن مقالة البيان والوضوح لا تقتضي النهج البياني بالضرورة، للفارق بين البيان المجمل كما ندعو إليه، ومن قبلنا رواد الفكر الإصلاحية، والبيان المفصل كما يذهب إليه النهج البياني².

المشكلة الثانية: وهي أخطر من الأولى، إذ ترتبط مباشرة بثقافة التكفير والتضليل، وتوسيع دائرة الإقصاء للمخالفين لأدنى سبب. وهي الثقافة التي تفتح الطريق أمام التشريع باستباحة الدماء والأعراض، كما نشهده في واقعنا المعاصر.

فقد نتساءل لماذا تنتشر هذه الثقافة لدى أصحاب البيان الصرف (السلفيين) أكثر من غيرهم من أصحاب المناهج الأخرى؟ وكذا لماذا تتسم الخطابات السلفية بالشدّة والحدة؟ فهل أن طبيعة هذا النهج يدعو إلى مثل هذه الظاهرة؟

وكجواب عن ذلك، لا بد من العودة والإعتراف بما تتضمنه النصوص الدينية لمثل هذه الثقافة، لكونها نزلت في واقع مليء بصفات الشر من الكفر والعداء والطغيان. وقد انعكس هذا الحال على النهج البياني بإعتباره قائماً على مبدأ الوضوح والتفصيل. لكن إذا كان الأمر في النص الديني مبرراً كما أسلفنا، فإن الحال في النهج البياني مختلف، إذ لا يمكن تطبيق الحكم ذاته ما لم تتماثل الشروط الواقعية التي كانت في عصر النص وفقاً لمقاصد التشريع، وهو ما لم يعمل به النهج المذكور، لتجريده النص عن الواقع وتغيبه لتلك الشروط وفقاً للفهم الماهوي. وبعبارة ثانية إنه حوّل جزئيات النص إلى كليات عامة ومن ثم أسقطها على مختلف الأحوال والظروف دون اعتبار لتغايرات الواقع وتجدداته. أو أنه قام باستنساخ الأحكام وملابساتها وطبقها على واقع شديد المغايرة. وهي نقطة جديرة بالدراسة والإهتمام³.

¹ لاحظ بهذا الصدد: القطيعة بين المثقف والفقير، ص 62-66.

² انظر حول ذلك الفصل الأخير من حلقة (النظام الواقعي).

³ انظر للتفصيل: النظام الواقعي.

وعلى العموم إن أشد المناهج المعرفية حدة وتكفيراً هو النهج البياني الصرف للسبب المذكور، في حين إن أقلها حدة هو ما نجده لدى النظام الوجودي، لكونه لا يستند إلى الاعتبارات القيمية كما عليه النظام المعياري، لذا فهو يُكثر من (الخطاب التجهيلي) لإعتبارات ما يستند إليه. فهو يُجهّل المخالفين دون تضليل أو تكفير، سواء كان التجهيل لإعتبارات الإمكانات العقلية كالذي عليه الفلاسفة، أو لإعتبارات الحجب القلبية كالذي عليه العرفاء.

وبعبارة أخرى، إن اللغة التي يستخدمها أتباع النظام المعياري ضد خصومهم هي لغة (معيارية) تتمثل في التضليل والتكفير والتفسيق، وهي مستمدة من منطق (حق الطاعة) كما تقتضيهما نظرية التكليف، إذ تمثل الطاعة والعبادة كما يريدونها المكلف هدفاً ومطلباً للنجاة والسعادة. في حين تتصف لغة الفلاسفة والعرفاء ضد خصومهم بأنها (معرفية) مستمدة من الغاية التي صوروها للإنسان، وهي كمال العلم والعقل، أو الذوق العرفان، وبالتالي فلغة الإدانة لديهم هي التجهيل لا التضليل والتكفير.

هكذا يتكشف لنا - عبر هذه الدراسة - حجم الضعف والقصور الذي ينتاب مناهج الفهم في النظام المعياري، حالها في ذلك حال مناهج الفهم لدى النظام الوجودي. ف كلا النظامين لم يسلموا من الخلل، وإن تباينت صورهما ومسالكهما في المعالجة.

وبذلك تكتمل الصورة في عرضنا لنظم ومناهج الفهم في تراثنا المعرفي الإسلامي؛ بما تتضمنه من وهن وخلل، مما يجعل الحاجة ماسة للبحث عن نظام مغاير قادر على تجاوز هذا المأزق المعرفي، وتقادي العثرات التي وقعت فيها المناهج السابقة.

ومن وجهة نظرنا يتمثل المنهج المطلوب بما أطلقنا عليه (النظام الواقعي) كالذي خصصنا له الحلقة القادمة والأخيرة لمشروعنا الحالي.

خلاصة الفصل التاسع

* شكّلت قضية الصفات الإلهية أعنف ميادين الصراع داخل الفكر السني، إذ لم يكن النزاع فيها محصوراً بين الدائرة العقلية والدائرة البيانية، بل امتد ليكشف انقساماً داخلياً عميقاً ضمن الدائرة البيانية نفسها، حتى غدت هذه القضية ساحة تداخل بين اتجاهات متعارضة: التجسيم، والتأويل، والتفويض. ففي جوهرها مثّلت هذه القضية صراعاً حول معنى الظاهر وحدود التنزيه، وموقع العقل في تفسير الخطاب الإلهي.

* ولم يكن للسلف موقف واحد متجانس كما صاغه بعض المتأخرين، بل تنوعت مواقفهم بشكل لافت؛ فبعضهم مال إلى ظاهر النصوص حتى انتهى عند البعض إلى تجسيم صريح بلغ حدّ إثبات الجوارح، كما نُقل عن مقاتل بن سليمان وداود الجواربي، بينما مارس آخرون التأويل في بعض الصفات، واتجه فريق ثالث إلى التفويض مع اختلاف درجاته. كما كشف الواقع التاريخي أن السلف لم يلتزموا منهجاً ثابتاً في الصفات؛ إذ كان الواحد منهم يجمع بين أكثر من طريقة، فيفوّض في موضع ويؤول في آخر، أو يثبت اللفظ وينفي ظاهره الحسي، مما ينقض صورة «الاتجاه الواحد» التي شاعت لاحقاً في بعض القراءات التراثية.

* وقد انعكس هذا التعدد على المتأخرين من البيانيين أنفسهم، حيث استعان المؤولون باللغة والعقل وتأويلات السلف في مواجهة الاتجاه الحرفي، بل استندوا أحياناً إلى أدوات عقلية لكسر لوازم التجسيم، مما يدل على أن الاستعانة بالعقل لم تكن حكراً على الدائرة العقلية.

* ويُعد ابن حزم الأندلسي أحد أبرز ممثلي الاتجاه التأويلي داخل الدائرة البيانية، إذ بنى مشروعه على أساس لغوي-عقلي صارم، رافضاً حتى إطلاق لفظ «الصفات» لعدم وروده في النصوص، واعتبره من المصطلحات الكلامية المحدثّة. واستند إلى قاعدة التنزيه القرآنية (ليس كمثله شيء)، فرأى أن كل ظاهر يوهّم التشبيه يجب صرفه عن معناه الحسي، ففسّر الوجه واليد والعين بالذات أو القدرة أو العناية، وأوّل المعية بالعلم، والاستواء بالتدبير، والنزول بالإحسان والرحمة،

معتمداً على الاستعمال اللغوي والسياق. كما توسع في التأويل حتى شمل ألفاظاً مثل الساق والقدم والصورة، مع تفسيرها بمعانٍ مجازية أو وظيفية، متأثراً في خلفيته الفلسفية برؤية تميل إلى نفي التعدد في الذات الإلهية، حيث اعتبر أن ماهية الله هي عين وجوده.

* وفي اتجاه آخر، مثل ابن الجوزي نموذجاً بارزاً للتأويل النقدي داخل الحنابلة، حيث شن هجوماً على النزعات التجسيمية، واتهم بعض المنتسبين إلى المذهب بإثبات الصفات على نحو حسّي يصل إلى القول بالأعضاء والجوارح، مع الاكتفاء بعبارة «بلا كيف» كغطاء اصطلاحي. وقد أكد على ضرورة توظيف العقل في تنزيه الله، معتبراً أن حمل النصوص على ظواهرها يؤدي إلى التشبيه، وهو موقف يجعله قريباً من منطق المدرسة العقلية، وإن ظل داخل الإطار البياني العام.

* كما شارك عدد من كبار البيانيين في هذا المسار التأويلي والتنزيهي، مثل النووي وابن حجر وابن دقيق العيد، حيث سعوا إلى الجمع بين نصوص السلف وتوجيهاتها بما يرفع إشكالات التشبيه ويبقي على وحدة التنزيه.

* وبالمقابل، مثل الاتجاه الحنبلي عند ابن تيمية محاولة لإعادة ضبط العلاقة بين الظاهر والمعنى، عبر رفض التأويل مع الإبقاء على إثبات الظاهر النصي، لكن من دون تكييف. غير أن هذا الموقف، رغم دعوته إلى «إثبات بلا تمثيل»، واجه إشكالات بنيوية؛ إذ إن إثبات الصفات الخبرية على ظاهرها، مثل الوجه واليد والاستواء والنزول، يبقى محكوماً بمرجعيات حسية في الذهن، وهو ما يجعل احتمال التشبيه قائماً حتى مع نفي الكيف. وقد كشفت بعض النصوص المنقولة عن الحنابلة عن تصورات اقتربت من التجسيم، الأمر الذي يبرز التوتر بين التنزيه النظري والتمثيل الضمني، ويؤكد أن الحد الفاصل بينهما كان أكثر هشاشة مما يُتصور.

* وفي هذا السياق، يرى عدد من الباحثين أن توسع الاتجاه البياني في الخوض التفصيلي في الصفات قد أفضى إلى نتائج معاكسة لمقصوده، إذ بدل أن يحفظ التنزيه، فتح باب التمثيل والتجسيم بصورة غير مباشرة، حتى عند من يرفضه نظرياً.

* كما يلاحظ أن الاتجاه البياني، رغم رفضه المعلن للتأويل عادة، لم يستطع الاستغناء عنه عملياً، إذ لجأ إلى التأويل الانتقائي أو التفويض أو التقييد اللغوي في كثير من المواضع، مما يكشف أن التأويل كان حاضراً حتى في خطاب الرفض للتأويل.

* عموماً، إن القول بإثبات الصفات على ظاهرها، حتى مع عبارة «بلا كيف»، لا يمنع من انزلاق الذهن إلى التشبيه، وأن أكثر المواقف اتساقاً تاريخياً هو اتجاه التفويض السلفي الأول القائم على الإيمان بالنص مع الإمرار والتوقف عن التفسير.

* وفي المحصلة، يتبين أن الدائرة البيانية لم تكن كتلة صلبة، بل فضاءً معرفياً متشعباً تتنازع داخله ثلاث نزعات كبرى: حرفية تميل إلى التجسيم، وتأويلية منزهة، وتفويضية متحفظة، وأن هذا التعدد هو ما جعل الجدل في الصفات مفتوحاً بلا حسم نهائي.

خاتمة

الاعتقاد القاتل وأنماط التدين¹

كثيراً ما يتردد في ذهن سؤال مُلحّ: ما الذي يدفع إلى هذا القتل الجماعي الوحشي الذي لا يفرّق بين صغير وكبير، ولا بين امرأة ورجل، سوى الهوية والانتماء؟

ما الذي يُلجئ بعض المسلمين إلى التضحية بأنفسهم سعياً وراء حصد أكبر عدد ممكن من الأبرياء، من أرواح المسلمين وغيرهم، تحت دعوى الكفر أو الشرك أو عدم الإيمان وسائر المبررات الدينية؟

ما يعنينا هنا ليس الأسباب السياسية أو الأيديولوجية، بل الجذر المعرفي الذي يستند إليه القاتل والمحرّض في تبرير جرائم القتل النكراء بالحجة والدليل: فهل ثمة أصل ديني يُبرر مثل هذه الجرائم؟ وهل يجد الأمر والمفتي بالقتل سنداً نصياً يجيز له التحريض على القتل العقائدي؟ هذا هو موطن السؤال.

غالباً ما يُستدل على مشروعية هذا القتل بآيات وأحاديث مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة 193) .. ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾ (التوبة 5) .. الخ.

فالدليل الذي يستند إليه المفتي القاتل هو دليل بياني نصي. فهو من النوع الذي يمارسه ويستدل به الفقهاء، لكن مع وجود فارق عظيم..

فالقاتل اليوم لا يمارس البحث الفقهي، وهو البحث الذي يترصد الدلالات المتعارضة ليقوم فيما بينها شيئاً من التوازن والترجيح فينتهي إلى نتيجة يظن فيها

¹ الأصل في هذا الفصل هو ما سبق نشره في موقع (فهم الدين) ضمن مقاليتين، إحداهما بعنوان: الاعتقاد القاتل وغياب الضمير، والثانية بعنوان: أنماط التدين، وذلك خلال عام 2013م. انظر: <http://fahmaldin.net/index.php?id=2228> و <http://fahmaldin.net/index.php?id=2302>. وانظر أيضاً:

أن النصوص دالة عليها، إنما يمارس القاتل نوعاً من الانتقاء الدلالي، وما أسهل ما يجده في النصوص؛ سواء في الحديث أو القرآن. فهو لا يعنيه السياق، ولا يعير اهتماماً للنصوص والأدلة المتعارضة، ولا يعترف بشروط القتال أو ضوابطه الشرعية والزمانية والمكانية، بل يكفي بنصوص محدودة يقطعها من سياقها، فيحملها على يقين مطلق، ويتخذها مبرراً للقتل الأعمى.

وهنا تتجلى خطورة النهج البياني إذا فهمَ بمعزل عن أدوات التفسير والتوازن المقاصدي. فالنص وحده، إذا ترك فريسة لذهنية انتقائية متطرفة، يصبح أداة قتل لا بيان هداية.

وقد يقال: لماذا نجد الاعتقاد القاتل من دون أن نجد ما يقابله من الاعتقاد المسالم، وبالاسلوب والطريقة ذاتها المعتمدة على النصوص الدينية؟

والجواب هو أن واقعنا يشهد كلا النمطين من الاعتقاد – القاتل والمسالم –، وكلاهما يتوسل المنهج نفسه، أي الانتقاء الدلالي من النصوص، لكننا نغض الطرف عن تفكيك الاعتقاد المسالم، بل ونحتفي به أحياناً، فيما نعاني من آثار الاعتقاد القاتل لأنه يفضي إلى سفك الدماء وتمزيق المجتمعات، وإلا فكلاهما يجد لنفسه مستنداً في القرآن والحديث.

فالاعتقاد القاتل غالباً ما يكفي ببعض الآيات التي يفهم منها الأمر بقتل المشركين، ويعمم دلالتها على كل من يراههم مشركين أو خارجين عن الإيمان الصحيح، حتى وإن كانوا ضمن نفس المذهب.

وعادة ما يعمل هذا الاعتقاد بتكفير المخالفين ووصمهم بعبادة الأوثان، لا سيما حين يتعلق الأمر بزيارة قبور الأئمة والأولياء والصالحين، إذ تُعدّ في نظر أصحابه مظهراً من مظاهر الشرك الأكبر.

وأول ما يلجأ إليه القاتل هو عقد مقارنة بين أفعال المشركين الأولين - كما يصفهم النص القرآني - وأفعال بعض المسلمين اليوم، في التوسل أو طلب الحاجات من غير الله. وغالباً ما يلجأ في هذا الدليل إلى ما قرره ابن تيمية من عقيدة ملزمة يكفر من خالفها، أو يضلّل من أخلّ بها، وعلى رأسها عقيدة التوحيد وتقسيمه الثنائي: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية.

ونعتقد أن هناك مناخاً نفسياً يهيئ لارتكاب جريمة التكفير والقتل، وأيضاً أنه يتخذ ذريعة معرفية لارتكاب هذه الجريمة وفقاً لبعض الاستنتاجات. وغالباً ما يكون هذا المناخ أشد أثراً من التبرير المعرفي الذي يُطرح لتسوية الجريمة.

بمعنى أن القاتل يبرر فعل الجريمة باستخدام الخطاب المعرفي كقناع يشرعن من خلاله أفعاله، وإن كانت دوافع القتل الحقيقية تعود إلى نوازع الكراهية والحقد النفسي، ومبرراتها متعلقة بالموقف من صحابة النبي الأكرم وأمهات المؤمنين كالذي يشهده عصرنا المضطرب اليوم.

وغالباً ما تنحصر الإشكالية بين السنة والشيعة في هذه المسألة تحديداً، دون أن تثير سائر الخلافات المذهبية ما يثيره هذا الموضوع من شحن واستفزاز. فالكثير من العقائد المختلف عليها يمكن إيجاد ما يعادلها لدى الطرف الآخر، أو لا تُعد في ذاتها مثار نزاع محتدم.

فمثلاً، ارتباط الشيعة بالأئمة والاعتقاد بعصمتهم وكراماتهم وعلومهم الغيبية يجد ما يقابله لدى صوفية السنة من كرامات الأولياء وعلومهم الباطنية.

كذلك فإن اتهام الشيعة بمقالة تحريف القرآن يبطله بأن أغلب المتأخرين وبعض المتقدمين لا يقرون التحريف، وأنه لا يوجد للشيعة ما يتعبدون به من قرآن آخر غير هذا القرآن. ورغم وجود مصحف مخطوط محرّف وآيات محرّفة بحسب الروايات، ومثل ذلك ما يُذكر حول مصحف فاطمة، فإنها جميعاً لم تؤثر على تعبد الشيعة بهذا القرآن وإبطال ما سواه، أو تأويل ما ورد حوله. كما في المقابل، إن لدى أهل السنة ما يؤكد بأن المصحف الرسمي للقرآن لا يمثل كل ما أنزل من القرآن، وأن هناك روايات سنية تؤكد بأن كلمات الآيات وبعض السور فيها شيء من فقدان واختلاف مقارنة بما موجود في المصحف الرسمي.

كذلك فإن اتهام الشيعة بتأليه أئمتهم لا يصح على إطلاقه، فغالبيتهم الشيعة يصرّحون بأن أئمتهم عباد مكرمون، مصطفىون من الله، دون أن يضعوهم في مرتبة نبوة محمد (ص)، فضلاً عن الألوهية، وهو ما يمكن مقارنته بما يُنسب لبعض الاتجاهات الصوفية أو بعض الروايات التي تتحدث عن فضائل أبي بكر وعمر بعبارات فيها شيء من الغلو.

أما سائر المعتقدات مثل الرجعة والقول بولادة الإمام المهدي وغيبته حياً إلى يومنا الحالي، فهي لا تعدوا أن تكون مسائل نظرية لا تستفز الطرف المقابل، ولا تنعكس بشكل عملي على العلاقة بين الطوائف.

والأمر ذاته ينسحب على بعض الفروع الفقهية، مثل زواج المتعة، الذي لم يبتدعه الشيعة، بل هو مما ثبت في عهد النبي، ثم وقع الخلاف حول مشروعيته لاحقاً، بين قائلٍ بالتحريم وآخر باستمرارية الجواز، في ظل روايات متعارضة، كما في صحيح مسلم، بعضها ينسب التحريم للنبي، وبعضها للخليفة عمر. إضافة إلى أن لهذا الزواج ما يشابهه لدى بعض المذاهب السنية، مثل زواج المسيار مع بعض الفوارق. بل وثمة ما هو أسوأ منه، كالزواج بنية الطلاق الذي أجازَه جمهور الفقهاء رغم ما يترتب عليه من إشكالات أخلاقية وقانونية.

ونشير إلى أنه منذ سنوات، شاع في خضم الصراع المسلح في سوريا، خبرٌ مثير للاشمئزاز نُسب إلى بعض الدعاة الطائفيين، مفاده إباحة نوعٍ مبتدع من الزواج عُرف بـ (نكاح المجاهدة)، وهو زواج لا أصل له في الشريعة، استُغل لتبرير ممارسات منحرفة تحت غطاء ديني زائف.

هكذا لو استقرأنا كل مسائل الخلاف بين الشيعة والسنة فسنجد أنها جميعاً قابلة للنقاش العلمي والحوار الهادئ دون أن تُقضي إلى الاستقراز باستثناء المسألة التي تجرّم كبار الصحابة وعلى رأسهم الخليفَتين أبي بكر وعمر. فهي العقبة الكأداء التي تجعل من جمهور السنة يخشون التعامل مع الشيعة لقداسة رموزهم، حيث تخلق حاجزاً نفسياً عميقاً يُعقّد إمكانية التفاهم. فلو عكسنا المسألة لكانت ردة الفعل ذاتها من الطرق الآخر. إذ لو كان أهل السنة نواصب يكيدون لأهل البيت العداء واللعن لما وجدنا شيعياً يتقبل مدّ يد التقارب إليهم، بل لرأينا الفتاوى تنهال عليهم بالكفر والتضليل، وربما بالقتل أيضاً كما هو معلوم من الفتاوى المسلّم بها سلفاً.

وهذا يشير إلى أن جوهر الإشكال في العلاقة بين الطرفين غالباً ما يتمحور حول هذه المسألة، وليس غيرها من القضايا المذهبية التي يمكن الخوض فيها بعقلانية واتزان دون حواجز نفسية.

ولدى الشخصيات المتطرفة تزداد قائمة مبررات التكفير، مثل عدد من تلك التي عرضناها قبل قليل، وشاهد ابن تيمية في دمع الشيعة وغيرها بهذه الوصمة ليس ببعيد، وقد اعتمد عليها المكفرون أو ذوو الاعتقاد القاتل.

فهو قد عدّ مبررات التكفير ضمن نصه الشهير الوارد في كتابه (الصارم المسلول على شاتم الرسول)، حيث قال: إن من يزعم «أن علياً إله أو أنه كان هو النبي وانما غلط جبريل في الرسالة، فهذا لا شك في كفره، بل لا شك في كفر من توقف في تكفيره. وكذلك من زعم منهم ان القرآن نقص منه آيات وكتمت، أو زعم ان له تأويلات باطنة تسقط الأعمال المشروعة ونحو ذلك، وهؤلاء يسمون القرامطة والباطنية ومنهم التناسخية، وهؤلاء لا خلاف في كفرهم».. ومثل ذلك من زعم ان الصحابة «ارتدوا بعد رسول الله إلا نفرأ قليلاً لا يبلغون بضعة عشر نفساً، أو انهم فسقوا عامتهم، فهذا لا ريب أيضاً في كفره، فانه مكذب لما نصه القرآن في غير موضع من الرضى عنهم والثناء عليهم، بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين، فإن مضمون هذه المقالة ان نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق وان هذه الأمة التي هي «كنتم خير أمة أخرجت للناس» وخيرها هو القرن الأول كان عامتهم كفاراً أو فساقاً ومضمونها ان هذه الأمة شر الأمم وان سابقي هذه الأمة هم شرارها، وكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، ولهذا تجد عامة من ظهر عنه شيء من هذه الأقوال فانه يتبين انه زنديق، وعامة الزنادقة انما يستترون بمذهبهم، وقد ظهرت لله فيهم مثلات، وتواتر النقل بان وجوههم تمسخ خنازير في المحيا والممات وجمع العلماء ما بلغهم في ذلك، وممن صنف فيه الحافظ الصالح ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي كتابه في النهي عن سب الأصحاب وما جاء فيه من الاثم والعقاب»¹.

ويتضمن هذا النص التكفير لقضايا لا تستوجبها، بل حتى لو كانت مترتبات هذه القضايا تفضي إلى الكفر كما يحاول النص ابرازها؛ فإن ذلك لا يستدعي التكفير للقاعدة الشهيرة (لازم المذهب ليس بمذهب).

فالطعن في الصحابة وتكفيرهم، ومثله القول بتحريف القرآن الكريم، كثيراً ما يأتي لدواع دينية خالصة، فكيف يُحكم على من يستند إلى هذه الدواعي بالتكفير؟

¹ ابن تيمية: الصارم المسلول، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

ففي ذلك تناقض واضح، فقد عُرف الخوارج بأنهم أولى الفرق المكفرة لبعض الصحابة، لكن تكفيرهم كان لدواع دينية، فهم من أعبد الناس وأزهدهم، فكيف يُكفّرون في الإيمان الذي يدينون به وينتصرون له؟

وعلى هذا، فإن تكفير الصحابة أو تضليلهم، وكذا القول بتحريف القرآن، والاعتقاد بوجود مؤامرة شارك فيها بعض الصحابة للظفر بالزعامة، هي آراء تُطرح من منطلقات دينية وليست زندقية، رغم إيماننا التام ببطلانها وما يترتب عليها من مفسد ومفارقات خطيرة. كما أنها كثيراً ما تُستغل من قبل الاتجاهات العلمانية للطعن في الدين والتشكيك في حقانيته. غير أن كل ذلك لا يستوجب الحكم بالكفر المخرج من الملة، إذ أن التكفير في مثل هذا السياق سيفضي إلى التناقض ذاته.

وعلى خلاف ظاهر النص السابق نجد في كتب ابن تيمية المتأخرة دلالات لا تحصى على صحة إسلام من يصفهم بأصحاب البدع، كالإمامية وما إليها، حتى أنه أجاز الصلاة خلفهم، ومما قاله بهذا الصدد كما في (منهاج السنة): «إن الإمامية مع فرط جهلهم وضلالهم فيهم خلق مسلمون باطناً وظاهراً ليسوا زنادقة منافقين لكنهم جهلوا وضلوا واتبعوا أهواءهم»¹. وقال أيضاً في (مجموع الفتاوى): «وقد ذهب كثير من مبتدعة المسلمين - من الرافضة والجهمية وغيرهم - إلى بلاد الكفار، فأسلم على يديه خلق كثير، وانتفعوا بذلك وصاروا مسلمين مبتدعين، وهو خير من أن يكونوا كفاراً»².

والخلاف الحاصل بين النص المذكور في (الصارم المسلول) وبين سائر كتب ابن تيمية، قد يجد له حلاً عبر ما أشار إليه الأخير في مناسبات عديدة من الفارق بين الحكم بتكفير المطلق وتكفير المعين، وإن أحدهما لا يستلزم الآخر، فقد يوصف كل من يفعل شيئاً دالاً على الكفر بأنه كافر، لكن ذلك لا يقتضي تكفير شخص معين يفعل ذلك الشيء بالضرورة، إذ هناك شروط للتكفير وموانع قد تصدق في حق الشخص أو الجماعة المعنية.

¹ ابن تيمية: منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406هـ، ج2، ص452، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية.

² مجموع فتاوى ابن تيمية، ج13، فصل فيمن خالف ما جاء به الرسول، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر أيضاً حول صحة الصلاة خلف المبتدع: نفس المصدر، ج23.

وغالباً ما يُروى اختلاف في النقل عن موقف بعض أعلام السلف اتجاه أهل البدع، ومن ذلك ما يُنقل عن الإمام أحمد بن حنبل من روايتين مختلفتين: إحداهما تُفهم منها نزعة إلى تكفير أهل البدع على نحو مطلق، والأخرى تفيد عدم الحكم بكفرهم بإطلاق. وينسحب هذا التباين كذلك على مسائل أخرى متفرعة، كحكم قتل المقدور عليهم منهم، أو القول بتخليدهم في النار، الأمر الذي يكشف عن وجود تردد أو تعدد في المرويات المنقولة بشأن هذه القضايا، أو اختلاف في تنزيل الأحكام تبعاً لاختلاف أنواع البدع ودرجاتها.

وقال ابن تيمية بهذا الصدد: «وحقيقة الأمر: إنهم أصابهم في ألفاظ العموم في كلام الأئمة ما أصاب الأولين في ألفاظ العموم في نصوص الشارع، كلما رأوهم قالوا: من قال كذا فهو كافر، اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل من قاله، ولم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع..»¹.

وينطبق ما سبق ذكره على التخليد في النار، فقد أشار إلى أن للعلماء قولين مشهورين «وهما روايتان عن أحمد. والقولان في الخوارج والمارقين من الحرورية والرافضة ونحوهم. والصحيح أن هذه الأقوال التي يقولونها التي يعلم أنها مخالفة لما جاء به الرسول كفر، وكذلك أفعالهم التي هي من جنس أفعال الكفار بالمسلمين هي كفر أيضاً. وقد ذكرت دلائل ذلك في غير هذا الموضع، لكن تكفير الواحد المعين منهم والحكم بتخليده في النار، موقوف على ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه. فإننا نطلق القول بنصوص الوعد والوعيد والتكفير والتفسيق ولا نحكم للمعين بدخوله في ذلك العام حتى يقوم فيه المقتضى الذي لا معارض له، وقد بسطت هذه القاعدة في (قاعدة التكفير)». ومما استشهد به على ذلك ما جاء في رواية من «إن رجلاً كان يشرب الخمر وكان النبي صلى الله عليه وسلم كلما أتى به إليه جلده الحد فأتى به إليه مرة فلغنه رجل وقال ما أكثر ما يؤتى به النبي (ص) فقال لا تلغنه فإنه يحب الله ورسوله، فنهى عن لعن هذا المعين المدمن الذي يشرب الخمر وشهد له بأنه يحب الله ورسوله مع لعنة شارب الخمر عموماً»².

¹ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج12، فصل في مسألة تكفير أهل البدع والأهواء.

² منهاج السنة، ج5، ص154.

كذلك قرر بان قتل الواحد المقدور عليه من الخوارج كالحرورية والرافضة ونحوهم هو أيضاً فيه قولان، وهما روايتان عن الإمام أحمد. وعلى رأيه أنه يجوز قتل الواحد منهم، كالداعية إلى مذهبه، ونحو ذلك ممن يحمل الفساد. واستشهد عليه ببعض الروايات النبوية وسيرة بعض الخلفاء الراشدين.

ويلاحظ في طريقة ابن تيمية، هو انه كان شديد المؤاخذه والتحامل على من يصفهم بالرافضة، وهم بحسب تصنيفه ثلاث فرق أو أصناف: المغالون والإمامية والزيدية. لذلك يصفهم بأقذع الأوصاف والنعوت، حتى يخيل للقارئ بأنهم يشكلون ماهيات ثابتة لا تتغير، الأمر الذي نجده في قراءات السلفية المعاصرة اليوم نتيجة هذه التحديدات الثابتة، سواء على مستوى الاعتقاد أو السلوك والأحوال النفسية، رغم اختلاف العقائد بين رجال الإمامية أنفسهم، وأحياناً تطورها عبر الزمن، كما في بعض القضايا المتهمين فيها، ومنها مسألة القول بتحريف القرآن، فهي من المسائل التي اختلف حولها قدماء الإمامية، وقد تطور الحال اليوم إلى اننا من الصعب ان نجد عالماً يلتزم بها غير الاخبارية، وهي من الفرق التي تكاد تنقرض.

ومع ذلك لا تزال مسألة تحريف القرآن تُعدّ لدى كثير من السلفيين من الثوابت التي يُلصق بها مذهب الشيعة، بل يُتهمون أحياناً بحملهم لقرآن غير ما هو متعارف عليه بين سائر المسلمين. وكذا الحال في مسألة عصمة الأئمة، فهي أيضاً كانت من المسائل الاعتقادية المختلف حولها لدى الشيعة القدماء، وقد يكون التيار الأقوى آنذاك يميل إلى القول بعدم العصمة، ثم تبدّل الموقف لاحقاً حتى غلب الرأي القائل بها إلى يومنا هذا. ومع هذا التطور، فكثيراً ما يُدمغ الشيعة بمثل هذه المعتقدات وكأنها من لوازم المذهب الثابتة والأصول الراسخة التي لا تقبل النقاش، حتى ان ابن تيمية نفسه اعتبر القول بالعصمة من أصول مذهبهم، وهو خلاف ما تشهد به مراحل تطوره التاريخي¹.

وليس هذا الحال مقصوراً على طرف دون آخر؛ فالكثير من الشيعة أيضاً يتناولون عقائد أهل السنة بذات النمط من الاتهام والتعميم والتأويل السلبي، وتكاد تتلاشى في هذا المناخ المشتعل فرص الإنصاف وبذور تفهم ما يراه الآخر. فبدل التحقيق العلمي الصادق، تسود ثقافة الاتهام المتبادل مع التضليل والتكفير أحياناً.

¹ انظر حول ذلك كتابنا: مشكلة الحديث.

وكتجربة شخصية، سبق أن لمستُ مثل ذلك الأثر حين زرتُ بلاد المغرب خلال السنوات الماضية، حيث كنت ألتقى باستمرار أسئلة متكررة حتى من بعض أساتذة الجامعات المتخصصين في الدراسات الإسلامية، عن صحة ما يُشاع حول الشيعة، من قبيل:

هل لديهم قرآن مختلف؟ هل يعتبرون ضريح الحسين قبلة يُطاف حولها؟ وهل يسجدون على الحجارة عبادةً لها؟ بل سألني بعضهم إن كان الشيعة يرددون «خان الأمين» ثلاث مرات عند ختام الصلاة؟!.. إلى غير ذلك من الأسئلة التي كنت أسمعها حتى أصبحت مألوفة لدي رغم بطلانها.

كان ذلك من جهة الاعتقاد، أما من حيث السلوك والانطباع النفسي، فقد وصف ابن تيمية «الرافضة» بأبشع الأوصاف وأساء الأحوال خُلُقاً ودينياً مقارنة بسائر المذاهب. وقد تبَيَّن كثير من السلفيين من بعده هذه الأوصاف واعتبروها من الثوابت والماهيات بلا تحقيق، بل ودون مراعاة لاختلاف الأزمان وسنن التحول في أحوال الناس ومذاهبهم، أو لإمكانية وجود الخير والشر والحسن والقبح والصالح والطالح في كل شعب ومذهب وفرقة وملة وقومية، وأنه لا ضرورة تقتضي دون تطور الامم وأحوالها ومذاهبها.

فقد كرّس ابن تيمية صورة نمطية عن «الرافضة» في الغدر والكذب والجبن والاستعانة بالكفار ضد المسلمين، واستشهد على ذلك باتهامهم بما فعلوه خلال عصره من الجرائم والتحالف مع العدو¹.

لكننا اليوم نشهد، في أحداث طوفان الأقصى بغزة وما سبقها، وعلى نحو الدراية واليقين لا الرواية، أن تلك الأوصاف قد انقلبت إلى الضد في الموقف من الكيان الغاصب؛ إذ بات واضحاً أن من تصدّى للمحتل ووقف بصلاية في خندق المواجهة، هم من وُصفوا بذلك الوصف، حتى شاع القول: إن الشيعة هم من يدافعون عن السنة في فلسطين، فيما خذلهم كثير من أبناء مذهبهم أنفسهم.

¹ منهاج السنة، ج5، ص154-157.

وعليه فإن هذا التباين الفج بين الواقع والرؤية الموروثة يطرح علامة استفهام كبيرة حول جدوى التعميم وخطورته، وما يخلّفه من تزييف للوعي وشحن للصراع على أسس مذهبية لا علاقة لها بميزان الموقف والحق.

وقد استمر ابن تيمية في وصفه الإمامية بأشدّ النعوت سوءاً، ورأى أن الكذب والجهل والتكذيب بالحق الذي اختصوا به لم يشركهم فيه أحد من طوائف الأمة¹. وهو قد عمم صفة الجهل عليهم فاعتبرهم، كما في مقدمة (منهاج السنة): «من أكذب الناس في النقليات، ومن أجهل الناس في العقليات، يصدقون من المنقول بما يعلم العلماء بالاضطرار أنه من الأباطيل، ويكذبون بالمعلوم من الاضطرار المتواتر أعظم تواتر في الأمة جيلاً بعد جيل، ولا يميزون في نقلة العلم ورواة الأحاديث والأخبار بين المعروف بالكذب أو الغلط أو الجهل بما ينقل، وبين العدل الحافظ الضابط المعروف بالعلم بالآثار، وعمدتهم في نفس الأمر على التقليد وإن ظنوا إقامته بالبرهانيات، فتارة يتبعون المعتزلة والقدرية وتارة يتبعون المجسمة والجبرية وهم من أجل هذه الطوائف بالنظريات، ولهذا كانوا عند عامة أهل العلم والدين من أجهل الطوائف الداخلين في المسلمين»².

كما كرر هذا التحامل ووصف «الرافضة» بأصنافها غاليتها وإماميها وزيديها «ليس في جميع الطوائف المنتسبة إلى الإسلام مع بدعة وضلالة شر منهم؛ لا أجهل ولا أكذب ولا أظلم ولا أقرب إلى الكفر والفسوق والعصيان وأبعد عن حقائق الإيمان منهم.. وهؤلاء كفّروا الأمة كلها أو ضلّوها سوى طائفتهم التي يزعمون أنها الطائفة المحقة وأنها لا تجتمع على ضلالة فجعلوهم صفوة بني آدم»³.

وحقيقة الأمر إن مختلف المذاهب، وليس فقط الرافضة والشيعة، سلكت مسلك التضليل والتكفير. فجميع المذاهب المعروفة استندت إلى حديث الفرقة الناجية وضللت جميع الفرق دونها، كما كفّرت بعضاً منها.

فالتضليل والتكفير كان ديدن المذاهب ولا يختص بالشيعة، وهم من الناحية العملية يتعاملون مع الآخرين من موقع التضليل لا التكفير المخرج من الملة،

¹ المصدر السابق، ج2، ص301.

² المصدر نفسه، ج1، ص8.

³ المصدر نفسه، ج5، ص160-161.

وكثيراً ما يميزون بينهم وبين غيرهم عبر التمييز بين الايمان والإسلام، بل إن هذا التمييز جار حتى في وسط من ينتمون إلى المذهب، فالذي لا يلتزم بالفرائض الدينية لا يعتبر مؤمناً حتى ولو كان من المعتقدين الموالين لأهل البيت تماماً. وفي الوسط الشيعي تجد منهم المتطرف ذا اللهجة الغليظة والمكفرة، كما تجد المعتدل، لا سيما في أيامنا الحالية.

فمثلاً كان من بين المتطرفين في الوسط الشيعي الشيخ محمد حسن النجفي (المتوفى سنة 1266 هـ)، حيث صرح في كتابه المعروف لدى الحوزات العلمية (جواهر الكلام) والذي يتخرج عليه العلماء والمجتهدون، بأن أهل السنة هم أشر من النصارى وأنجس من الكلاب.

وكما قال: إن هجاء المخالفين (أهل السنة) على رؤوس الأشهاد هو «من أفضل عبادة العباد ما لم تمنع التقية، وأولى من ذلك غيبتهم التي جرت سيرة الشيعة عليها في جميع الأعصار والأمصار علمائهم وأعوامهم، حتى ملأوا القرايطيس منها، بل هي عندهم من أفضل الطاعات، وأكمل القربات فلا غرابة في دعوى تحصيل الإجماع، كما عن بعضهم، بل يمكن دعوى كون ذلك من الضروريات، فضلاً عن القطعيات.. لكن لا يخفى على الخبير الماهر الواقف على ما تضافرت به النصوص، بل تواترت من لعنهم وسبهم وشتمهم وكفرهم وانهم مجوس هذه الأمة، وأشر من النصارى وأنجس من الكلاب». وهو في معرض ردّه على بعض العلماء المعتدلين من الشيعة أردف قائلاً: «وكيف يتصور الأخوة بين المؤمن والمخالف، بعد تواتر الروايات وتظافر الآيات، في وجوب معاداتهم، والبراءة منهم.. وما أبعد ما بينه وبين الخواجه نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي وغيرهم ممن يرى قتلهم، ونحوه من أحوال الكفار، حتى وقع منهم ما وقع في بغداد ونواحيها.. إذ لا أقل من أن يكون جواز غيبتهم لتجاهرهم بالفسق، فإن ما هم عليه أعظم أنواع الفسق بل الكفر، وإن عوملوا معاملة المسلمين في بعض الأحكام للضرورة»¹.

ولهذا الرأي نظير لدى المتطرفين في الوسط السني، فمنهم من يعتبر الشيعة أشر من اليهود والنصارى..

¹ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، دار احياء التراث العربي، ج22، ص61-62.

والعجيب ان هذه الماهيات التي تُلصق بالأديان والطوائف ليست إلا أوهاماً لا تثبت في ميزان الواقع. فليس اليهود ولا النصارى، كما ليس المسلمون، يُختزلون في صورة الأشرار، بل تتوزع الأخلاق بين بني البشر جميعاً على اختلاف مللهم ونحلهم وأعرافهم، وهذه من سنن الله الجارية في خلقه. ولذا لم يتقبل القرآن الكريم ادعاء الدين الناجي والفرقة الناجية،

بل اعترض على مزاعم أهل الكتاب من اليهود والنصارى بأنهم الناجون بدخول الجنة دون غيرهم، مثلما اعترض على جهلة المسلمين الذين يرددون هذه المعزوفة وفق المعيار ذاته، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ¹).

فمعيار النجاة في القرآن لا يتوقف عند عنوان الانتماء الديني أو الطائفي، بل يتجاوز ذلك إلى الإيمان بالله والعمل الصالح، وان أكرم الناس عند الله اتقاهم، دون اعتبار للعرق أو الانتماء أو الاسم. كما هو واضح مما جاء في العديد من الايات الكريمة².

أتذكر في سنوات الشباب حين زارني صديقان عزيزان من مشايخ لبنان أثناء إقامتي في مدينة قم الإيرانية، ودار بيننا حديث طويل حول المذاهب الإسلامية. فقال أحدهما - وقد توفي رحمه الله تعالى بحادث طائرة منذ سنوات - انه يجزم بعدم اخلاص أي شخص بين أهل السنة جميعاً. وكأنه اعتبر ذلك خلافاً لعدالة الله تعالى في جعل الإخلاص منحصراً في الإمامية الاثنى عشرية باعتبارها الفرقة الناجية حسب اعتقاده. وحينها لم أتقبل منه هذا الرأي واعتبرته خلاف الواقع البين وضوح الشمس للعيان، وأيدني في ذلك الشيخ الآخر، وهو من الذين ينهجون اليوم منهج التقريب بين المذاهب، حفظه الله تعالى ووفقه لما يصبو إليه.

¹ البقرة/ 111-113.

² انظر حول ذلك الحلقة القادمة (النظام الواقعي).

إن ما نفتقر إليه في مواقفنا العقدية والدينية - عموماً - اتجاه الطرف المقابل، هو الإنصاف والتفهم. فلا بد من احترام الرأي وعدم التجريح والمساس بالآخر قدر المستطاع. فمثل هذه الأمور هي ما تحدد قيمة المرء دون دينه وعرقه وطائفته.

ففي كل دين وفرقة ومذهب، نجد من يتصف بالغلظة والجمود والطبع الحاد، وانه لا يفهم من الحياة إلا ما يضيق، ومن ذلك تضيق النصوص. وهؤلاء يتماهون في نمط واحد من التفكير المتشدد، رغم اختلاف أديانهم وطوائفهم. كما نجد - في المقابل - من يتسم بالرحابة واللين والتفهم وسعة الأفق والانفتاح، وهم أيضاً موزعون بين الأمم دون احتكار.

والفارق بين الفئتين، هو ان الأولى تتصف بأعظم حالات العداء والكراهية فيما بينها، فهي تشكل أقطاباً متنافرة حتى وإن اتحدت مواقفها ازاء الكثير من قضايا الواقع، بل وحتى وإن تطللت تحت سقف عقيدة مشتركة أساسية.

ويعود أصل التنافر العميق فيما بينها إلى ذات الخصائص والصفات المشتركة، فما تكتنه من عداء لدى بعضها البعض يفوق بكثير مما تكتنه للأطراف الأخرى المعتدلة، بحيث تتخذ من هذا العداء مذهباً تتميز به عن غيرها من الناحية السلوكية.

في حين تراهن الفئة الثانية على المشترك الإنساني، وتؤمن بأن الخير والصلاح ليس حكراً على أحد، حيث تتقبل الانفتاح والتعاطف والتفاهم حتى وإن بدا الخلاف فيما بينها عميقاً، وهو ما لا يحصل بين المتشدد ضمن الطائفة الواحدة.

وغالباً ما يأتي التأثير على عامة الناس من قبل المتشددين الطائفيين دون المعتدلين، فالاتجاه الأول يمارس الضغط النفسي على الناس، فيما يمارس المعتدلون الضغط العقلي، وهو أصعب وأقل فاعلية على الأتباع من الأول.

لذلك نجد المعتدلين في الوسط السني والشيعي ليس لهم ذلك التأثير على الأتباع في قبال شحن المتطرفين، لا سيما وسط الضجيج والعراك الطائفي المتسع مع تطور وسائل الاتصال الاعلامي باضطراد¹.

¹ للتوسعة انظر ما جاء في الملحق آخر الكتاب: الطائفية: التشرذم والسقوط الاخلاقي.

لا شك أن نبرة ابن تيمية الحادة تنتمي إلى هذا الوسط المتشدد، وقد شجعتة على ذلك الظروف العصبية التي عاشها في وسط مشبع بالتوترات السياسية والدينية، مما أسهم في تطويع لغته إلى خطاب صارم في أحكامه على الفرق والمذاهب الأخرى، رغم ما عُرف عنه من تدين عميق وإخلاص في الدفاع عما يراه حقاً.

ومع ذلك، حاول في بعض مواضع (منهاج السنة) أن يُظهر روحاً من الاعتدال، فادّعى أن أهل السنة وحدهم هم المنصفون، الذين لا يظلمون المخالفين ولا يكفرونهم.

فعلى حد قوله: ان أهل السنة (ويقصد بهم الاتجاه السلفي بالذات) يستعملون مع المخالفين «العدل والإنصاف ولا يظلمونهم، فإن الظلم حرام مطلقاً كما تقدم، بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض، وهذا مما يعترفون هم به ويقولون أنتم تنصفوننا ما لا ينصف بعضنا بعضاً، وهذا لأن الأصل الذي اشتهر فيه أصل فاسد مبني على جهل وظلم، وهم مشتركون في ظلم سائر المسلمين فصاروا بمنزلة قطاع الطريق المشتركين في ظلم الناس، ولا ريب أن المسلم العالم العادل أعدل عليهم وعلى بعضهم من بعض. والخوارج تكفر أهل الجماعة، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم، وكذلك أكثر الرافضة ومن لم يكفر فسق، وكذلك أكثر أهل الأهواء يبتدعون رأياً ويكفرون من خالفهم فيه، وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم الذي جاء به الرسول ولا يكفرون من خالفهم فيه، بل هم أعلم بالحق وأرحم بالخلق كما وصف الله به المسلمين.. وأهل السنة نقاوة المسلمين فهم خير الناس للناس»¹.

لكن هذا النص لا يعكس الروح العامة لدى كتب ابن تيمية بما في ذلك كتابه الذي يتضمن هذه الإشارة المضيئة، فعباراته ونقوله عن السلف مليئة بالحدة والغلظة وحتى التكفير، ولو بصيغة المطلق، حتى شكلت علامات فارقة مقارنة بأغلب المذاهب الأخرى. وكان لذلك من التبعات ما لم نره لدى سائر المذاهب كالأشاعرة مثلاً.

¹ منهاج السنة، ج5، ص157-158.

وكثير من الأحيان نتفهم حال الغلظة عندما يكون الأمر متعلقاً بمس المقدسات كرد فعل متطرف على الشيعة نتيجة طعنهم الجذري في كبار الصحابة وأمّهات المؤمنين.. وما زالت الساحة اليوم ساخنة بهذين النحويين من التطرف، ويتحمل العلماء الساكتون قسطاً كبيراً من المسؤولية لعدم إدانة التجريح والجرائم التي يرتكبها اتباعهم من نفس المذهب.

لا شك ان للفتاوى المكفرة، كتلك التي عرضناها سابقاً، علاقة وطيدة بالفتوى القاتلة المعاصرة، فقد تطور الحال من فتاوى التفريق بين كفر المطلق وكفر المعين إلى فتاوى الإبادة والتكفير الشمولي لدى الكثير من الشباب السلفي والشيوخ، وهو ما سيولد ردود فعل مماثلة.

وأصبحت الأمة بهذه الأفعال شرّ أمة كرهها الناس بعدما كانت خير أمة أخرجت للناس. ومع ان الله تعالى أراد لها أن تكون أمة الإسلام والسلام بحق؛ فاذا بها تنقلب إلى أمة الكفر والحراية بتكفير وقتل بعضها للبعض الآخر.

لقد أصبح القاتل المعاصر يبني تكفيره على طوائف بعينها ولا يفرق بين شرائح الطائفة الواحدة، والكل محكوم عليه بالقتل والموت.. وبالتالي ففتوى القاتل المعاصر هي تطوير لفتوى ابن تيمية وتجاوز لها في الوقت ذاته، رغم ما آل إليه الأخير من عدم تكفير أحد من أهل القبلة كما نقل عنه تلميذه الحافظ الذهبي عند اطلاعه على ما قاله الأشعري في أواخر حياته.

فقد قال الذهبي: «رأيت للأشعري كلمة أعجبتني وهي ثابتة رواها البيهقي، سمعت أبا حازم العبدوي، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته، فقال: اشهد عليّ أنني لا أكفر [أحداً] من أهل القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات. قلت: وبنحو هذا أدين، وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفر أحداً من الأمة، ويقول: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن فمن لازم الصلوات بوضوء فهو مسلم»¹.

¹ الذهبي: سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة للنشر، 1422هـ - 2001م، ج15، الطبعة الثامنة عشر، ص88، فقرة تحت عنوان: الأشعري. انظر:

وعلى شاكلة هذه الاضاءة جاء في هامش الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني
(طبعة حيدر آباد، ج2، ص72) ما لفظه بخط السخاوي:

«قال لي شيخنا تغمده الله برحمته - ابن حجر العسقلاني -: انه بلغه ان ابن
المطهر (الحلي) لما حج اجتمع هو وابن تيمية وتذاكرا، واعجب ابن تيمية كلامه،
فقال له: من تكون يا هذا؟ فقال: الذي تسميه ابن المنجس، فحصل بينهما أنس
ومباشرة»¹.

ومعلوم إن ابن تيمية كتب كتابه (منهاج السنة) للرد على كتاب ابن المطهر
الحلي (منهاج الكرامة)، ووصفه في مقدمة كتابه بالنجاسة بدل الطهارة. لذلك
عرّض به الحلي بحسب النص الأنف الذكر.

لا شك إن الآلية المعتمدة للوصول إلى نتائج الاعتقاد القاتل هي آلية الفهم
البسيط، لكن جذورها لم تكن بسيطة. فهي تقوم على نوعين من الركائز، أحدهما
يعود إلى التفكير البياني، فيما يعود الآخر إلى مجمل التفكير الإسلامي، وكلاهما
يحظى بأهمية بالغة، ويتقاسمان وزر مسؤولية ما يحصل اليوم من جرائم إعتقادية
على أرض الواقع. وهذا ما سنعرضه كالتالي..

1- مسؤولية النهج البياني

لنبدأ أولاً بالركائز البيانية. فالتفكير البياني يقوم أساساً على تتبع النصوص
الدينية واستنطاقها دونما استعانة بمصادر معرفية أخرى قد تؤثر في النتائج،
كالعقل والواقع وغيرهما.

[http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3088&idto=3088
&bk_no=60&ID=2944](http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3088&idto=3088&bk_no=60&ID=2944).

¹ المولى أحمد الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، منشورات جماعة المدرسين في
الحوزة، قم، ج1، ص20-21، عن مكتبة السراج الالكترونية:

[http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/yasoob/books/htm1/m001/01/no0174.h
tml](http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/yasoob/books/htm1/m001/01/no0174.html).

وهو منهج يُمارَس بكفاءة في الحقل الفقهي، حيث يحتكم الفقهاء إلى النصوص ويوازنون فيما بينها عند التعارض والجمع، وقد يرجحون بعضها على البعض الآخر وفقاً لعدد من القواعد الأصولية المقررة. والبحث الذي يتمتع بهذا المستوى من الكفاءة العلمية يندرج ضمن دائرة الاجتهاد، وهو مقام لا يؤذن لكل أحد ببلوغه، ما لم يكن على دراية راسخة بطرائق التنقيب الفقهي، ومتمرساً في علم الأصول، وقادراً على الموازنة الدقيقة بين النصوص والأدلة المتعارضة.

فهذه كانت طريقة الفقهاء، وهم يشددون على أن الفتوى أمر خطير للغاية لا ينبغي الاقتراب منها إلا لمن له صلاحية علمية ودينية من الإيمان والتقوى.

غير أن المشكلة الجوهرية في هذا المنهج تكمن في بسط النصوص على وقائع مغايرة، أي في مرحلة تطبيق الحكم على الموضوع، وهي المرحلة التي تتطلب فهماً دقيقاً للسياق الواقعي والاجتماعي والنفسي المتغير. وهذه المرحلة لم تحظَ بالعناية من قبل الفقهاء، إذ غالباً ما اعتقدوا أن تحديد الموضوع يجري إما بالنص أو بالعرف السائد زمن الرسالة، وكأن الموضوعات ثابتة لا تتغير.

وكما رأى بعض الفقهاء من أمثال الشاطبي، أن الشريعة ثابتة لثبات العوائد الوجودية التي تتعلق بها الأحكام غالباً¹. لذلك لم يدرجوا ضمن عناصر موضوعات الأحكام سياق الأحوال والظروف والملابسة لها. وقد قاد هذا التصور إلى نقطة ضعف جوهرية، إذ جرى التعامل مع هذه الموضوعات بشكل ماهوي تعبدى، دون التفات إلى الملابسات الواقعية المتغيرة. وهكذا بات يُنظر إلى الأحكام كأنها ثابتة بثبات موضوعاتها، وتُفهم النصوص على أنها واضحة ومفصلة، مما حفّز على خلق ثقافة (الفوضى الاستنباطية)، وأسهم في إنتاج خطابات التكفير والتضليل والشحن الطائفي.

وفي موضوعنا المطروح يفتش الفقيه عن عناصر موضوع الكفر والشرك الأساسية وهي منزوعة عن الواقع الخاص بعصر النبوة وفق النهج الماهوي التعبدى، ومن ثم يجد ما يماثلها لدى الفرق الإسلامية، فيطبق عليها حكم التكفير بشكل أو بآخر. فهو يستنسخ أحكام النص معزولة عن سياقاتها الخاصة ويطبقها

¹ الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 284-285.

على واقع مغاير تماماً. وقد روي انه سئل نافع: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟ قال: يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين¹.

ومع أننا نجد في نزعة التمييز بين تكفير المطلق وتكفير المعين شكلاً مخففاً للحكم، إذ يبدي هذا الحال انه يراعي طبيعة ما عليه الواقع، إلا ان طبيعة الموضوع وحساسيته يجعل منه فكراً يجانب الصواب، فخطورته تنبع من الوسط الذي يتعامل معه.

ومع أن التمييز بين تكفير المطلق وتكفير المعين يُظهر نوعاً من التخفيف في إصدار الحكم، كونه يراعي ما عليه الواقع من تعقيد، إلا أن خطورة هذا الفكر تكمن في الوسط الذي يُطبق فيه.

وقد استخدم ابن تيمية هذا التمييز حين طعن في بعض المذاهب الإسلامية، ولم يطلقه بمعزل عن كل فئة ودين.

فإذا كان الأصل هو الحكم بالكفر، فإن إسقاطه على المسلمين يُعد خطأ وتناقضاً، وكان يمكن ان يكون له معنى فيما لو طبق على أقوام ظاهرهم يتميز بالشرك والكفر، فيكون الحكم بتكفير المطلق مع لحاظ حالات الموانع في التعيين. أما تطبيقه على الطوائف الإسلامية فهو من الخطأ الكبير، إذ كيف يُكفر من يشهد له الواقع بالإسلام جملة وتفصيلاً؟! فهل يُعقل أن نصف أمة كاملة بالكفر في الجملة، ثم نمتنع عن تكفير أفرادها باعتبار الموانع؟!

صحيح ان المشرّع الديني قد يمارس هذا النوع من التمييز لأغراض تربوية تخص الجماعة الإسلامية، ولأنه يتعالى على جميع الفرق والجماعات، كما أن الطرح الوارد فيه يحمل طابعاً غير ممنطق كما جاء توضيحه في الجزء الأول من حلقة (النظام الواقعي). لكن كل هذه الاعتبارات لا تنطبق على حال أصحاب التمييز. فهم خلافاً للخطاب الديني يتسمون بالتمنطق، كما انهم لا يمتلكون موقعاً يُخوّلهم التفوّق على غيرهم من الفرق والمذاهب. ثم إن أصل القاعدة لم يوضع من أجل جماعتهم لتخدم بها غاية تربوية داخلية، بل وُضعت لمخاطبة الفرق المقابلة،

¹ القاسمي: محاسن التأويل، ج1، ص22.

وهو ما يُسقط عنها أي مشروعية تربوية. لذلك نجد ابن تيمية يستشهد بأقوال منسوبة إلى الإمام أحمد بن حنبل وغيره في تكفير بعض المذاهب الإسلامية، ثم يُؤوّل تلك الأقوال ضمن إطار هذه القاعدة التمييزية.

لذا كان الأولى أن تُستبدل هذه القاعدة بقاعدة مقابلة تقوم على أسلمة المطلق، وهي أن يُجرى التمييز بين أسلمة المطلق وأسلمة المعين عوض التكفير. أي أن يكون الأصل هو الإسلام لا الكفر؛ والمودة لا العدا، والتقارب لا التنافر.

فقد نعبر عن ظاهرة لا تخلو من الشرك ضمن ممارسات المسلمين بتعبيرين يختلفان في الدلالة اختلافاً جوهرياً. فقد نقول حول التعلق بالأسباب غير الطبيعية: (إن من استغاث بغير الله فهو مشرك)، وقد نقول: (إن الاستغاثة بغير الله لا تخلو من الشرك).

فالعبرة الأولى تُنزل الحكم على الفاعل، وتصفه بالشرك حتى لو كان مسلماً، مع غض الطرف عن تعيينه. أما العبارة الثانية فترصد الفعل بوصفه لا يخلو من شائبة الشرك، دون أن تُسقط ذلك على الأشخاص بإطلاق. فلو كان المستغيث مسلماً، يشهد بالتوحيد ويتقرب إلى الله، فلا يصح أن يُدرج تحت العبارة الأولى، بل يُعدّ من المتأولين، حتى لو تضمّن فعله معنىً شركياً.

ووفقاً للقول الأول، يكون المستغيث مشركاً في الأصل، إلا أن يُرفع عنه هذا الوصف بحجة التأويل، وهو ما يُعرف بالتمييز بين شرك المطلق وشرك المعين. وهنا يقع الخلل، كما لجأت إليه جماعة السلفية المعاصرة، إذ ترتّب على هذا التصور تكفير صريح لبعض المذاهب الإسلامية من قبل العديد من هذه الجماعة.

إن خطورة هذه المنهجية تظهر عند فتح باب الشبهة في وجه المسلمين المتأولين، إذ يصبح السؤال: هل تدل ممارساتهم وأحوالهم على الشرك المتعين أم لا؟ بعد التسليم مسبقاً بثبوت الشرك المطلق. وبلا شك حين يُطبّق هذا المنهج في قضايا بالغة الحساسية، كالشرك أو الكفر، فسيفضي إلى نتائج كارثية.

وما يزيد الطين بلة هو ما نشهده اليوم من فوضى فتاوى لم تنتقد بالضوابط العلمية الرصينة، فهي رغم انتسابها إلى النهج البياني، إلا أنها تمثل نمطاً بيانياً

مخلاً إلى أبعد الحدود. وتظهر ملامح هذا الخلل من خلال عدد من الركائز المنهجية التي سنعرضها عبر النقطتين التاليتين:

أ. عدم الكفاءة العلمية:

فالذين يحملون الاعتقاد القاتل هم من الشباب الذين أصيبوا بهوس الفوضى الفتوائية أو الاستنباطية لكثرة ما يختلفون حولها نتيجة غياب الضوابط العلمية الرصينة، والاكتفاء بالشعارات العامة من قبيل الرجوع إلى الكتاب والسنة والسلف الصالح. فهم لم يتدربوا على أدوات البحث العلمي ولا نضجوا معرفياً، بل يكفي أحدهم أن يستند إلى بعض النصوص ليصدر فتواه، ثم يسقطها على واقع مغاير تماماً لزمان النص وبيئته. فيمكن لكل مسلم قليل التحصيل ان يصل إلى ما يريده في الكتاب والسنة من دون عناء، وقد يدعم ما يريده بالاستناد إلى آيات مثل قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى﴾ (آل عمران\ 138).. ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل\ 89).

وفي كثير من الأحيان تُستغل حالة الخلاف بين الاجتهادات الفقهية لتبرير الخروج على ظاهر الكتاب والسنة، كما يُنقل عن بعض أتباع المذهب الحنفي أنهم قدّموا أقوال أئمتهم على نصوص الشرع، وإن بدت مخالفة لها.

مع انه في المقابل يُنقل عن بعض السلف ان تحقيق الشروط العلمية للفتوى هو في غاية الصعوبة، إذ يشترط البعض على المفتي ان يكون حافظاً لمئات الآلاف من الروايات. ومن ذلك سئل يحيى بن معين: أيفتي الرجل من مائة ألف حديث؟ قال: لا، وتكرر السؤال: من مائتي ألف.. من ثلاثمائة ألف؟ قال لا، فسئل: من خمسمائة ألف؟ فقال: أرجو¹.

وهذا يعكس حجم الورع العلمي ودقّة الشرط في تولي منصب الإفتاء، على خلاف ما نراه اليوم من استسهال للفتوى وتفريط في شروطها.

¹ الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، فقرة 1525. وأبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته)، ج1، مادة: الحسن بن إسماعيل بن الربيعي، ومادة: الحسين بن إسماعيل.

ب - إنتقاء النصوص:

تتمثل إحدى السمات البارزة في الفتاوى القاتلة في اعتمادها على ظواهر بعض النصوص دون غيرها، بما يخالف طريقة الفقهاء الذين يسعون إلى الجمع بين الأدلة ومراعاة التعارضات المحتملة بينها. وكثيراً ما يمارس الكلاميون مثل هذا النهج في القضايا الاعتقادية اعتماداً على الطريقة العقلية.

وقد أفضى هذا المنهج إلى تحويل مسائل الاعتقاد إلى ساحة مفتوحة للجميع، حيث بات يتساوى فيها العلماء والدهماء، الخاصة والعامة، إذ يمارس الكل - في الظاهر - نفس الدور: الاعتماد على نصوص منتقاة دون النظر إلى نظائرها المعارضة أو المكملة.

والفرق الجوهرى بين الطرفين، هو أن العلماء، بما لديهم من أدوات عقلية ومنهجية، يستطيعون النظر في الأدلة المعارضة والرد عليها وتأويلها، أو اعتبارها من قبيل الشبهات، بينما يعجز عامة الناس عن ذلك، فيكتفون بالاستدلال على طريقة المحاكاة والتقليد المجرى.

وعادة ما يتسامح العلماء في قبول هذا التقليد في القضايا الاعتقادية، ظناً منهم أن المحاكاة تكفي لإنتاج يقين أو طمأنينة نفسية، لكنهم يرفضونه رفضاً صريحاً في القضايا الفقهية، لإدراكهم أن الفقه يتطلب آلة اجتهادية دقيقة، وقدرة على التمييز بين الأدلة وترجيح بعضها على بعض عند التعارض، وهو أمر يتجاوز قدرة غير المتخصصين، تماماً مثلما لا يمكنهم فعل ذلك أيضاً على مستوى الاعتقاد وعلم الكلام¹.

وعليه فإن الانتقاء النصي دون اعتبار المنظومة الكلية للخطاب الديني هو ممارسة يرتادها الدهماء أو من لم تكتمل لديهم أدوات العلم والفهم والتمييز، وهي الخبيصة التي تطبع سلوك التيارات الطائفية اليوم، وعلى رأسها أصحاب الاعتقاد القاتل.

¹ للتفصيل انظر الفصل الاخير من: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

2- مسؤولية التفكير الإسلامي وغياب الضمير

يُعد غياب الضمير الإنساني من أبرز العناصر المفقودة في بنية التفكير الديني الإسلامي، سواء تمثل ذلك في المنهج البياني أم في المنهج العقلي المعياري. فهذا الغياب يكشف عن قصور عميق في الالتفات إلى حقوق الإنسان، وتجاهل لاعتبارات التكريم الملازمة له، بوصفه كائناً يستحق الاحترام كإنسان، بصرف النظر عن معتقده أو انتمائه، ولا يسقط عنه هذا الحق سوى الجريمة الفادحة التي يقترفها عن عمد وعدوان.

وقد وجّه عدد من المستشرقين نقداً إلى الإسلام بأنه يفتقر إلى مفهوم الضمير الأخلاقي، كما هو متداول في بعض الأوساط المسيحية. ومعلوم أن لدى هذه الأوساط مراكز مكرسة للاعتراف الطوعي بالذنب والجريمة، تُتيح للإنسان أن يخفف من وطأة الخطأ عبر الاعتراف به في إطار وجداني وأخلاقي. وقد نشأت هذه الممارسة منذ القرن الثالث عشر الميلادي، ولا تزال فاعلة حتى اليوم.

وكان البعض يستشهد على غياب هذا البُعد الأخلاقي في الإسلام بخلو اللغة العربية وسائر اللغات الإسلامية من مفردة تعبّر بدقة عن مفهوم (الضمير). وهو استدلال خاطئ أشرنا إليه في بعض الدراسات المستقلة¹.

إن الاعتراف بملكة الضمير يتطلب قبل كل شيء الاعتراف بقيمة العقل القيمي المستقل، ونجد هذه القيمة إما أنها منكورة لدى المذاهب الإسلامية، أو أنها معطلة الدور في العلاقة البشرية. فالعقل القيمي منحى كلياً لدى مذهب الأشاعرة، الذي يُعدّ أكبر المذاهب الإسلامية قاطبة، رغم أن فكرة مقاصد الشريعة ظهرت لدى أتباع هذا المذهب. وبحسب التحليل فإن هذا الموقف المزدوج هو موقف متناقض، بل إن وسيلة الاجتهاد والاعتماد على القياس لا حجة لهما بحسب هذا الموقف ما لم يكن التوصل إليهما بطريق قطعي من جهة الشرع، وهو أمر ليس بالسهل². وبالتالي كيف يُبنى الاجتهاد على القياس وغيره، بينما يُنفى معيار العقل القيمي الذي يمنح لهذه الآليات معناها وحجّيتها؟!

¹ انظر: نقد العقل العربي في الميزان، دار افريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

² انظر حول ذلك حلقة (النظام الواقعي).

يبقى ان الأصل الذي عول عليه الأشاعرة في نفي حجية العقل القيمي، كما يتمثل في التحسين والتقبيح، يمنع تبرير قبول فكرة الضمير الإنساني ما لم يتم الرجوع فيها إلى الشرع ذاته. لكن الرجوع إلى الشرع في مثل هذه القضايا لطالما كان مثار خلاف واختلاف بين العلماء والفقهاء أنفسهم، مما يُفقد هذا المرجع وحدته وصلابته، ويزيد الحاجة إلى إعادة الاعتبار للعقل الأخلاقي المستقل، كشرط أساس لاستعادة الضمير بوصفه رادعاً ذاتياً، لا يُنتظر فيه الأمر ولا يُعلّق على الخارج، بل ينبثق من صميم الذات الأخلاقية للإنسان المسلم، ويحول دون تحوّله إلى آلة تبريرية تستهين بالجرائم التي تنفر منها الفطرة السليمة وتستنكرها العقول الراجعة.

ومع أن فكرة العقل القيمي المستقل حظيت باهتمام عدد من المتكلمين خارج الإطار الأشعري ومن وافقهم الرأي؛ غير أن هذا العقل لم يُفعل في سياق الحقوق البشرية المستقلة، بل كان مبتغاه الأساس هو الجانب الميتافيزيقي، وانشغل بتجريداته، بعيداً عن هموم الإنسان وكرامته الحسية والعملية. والأسوأ من ذلك أن هذا العقل، الذي يُفترض فيه النضج والموضوعية، كثيراً ما كان منتهكاً في غمار السجلات الكلامية، حيث يُعامل المخالف في الاعتقاد لا باعتباره إنساناً له حق الاحترام، بل كخصم لا حرمة له، تستباح كرامته تحت ذريعة الانتصار للعقيدة. وقد وفّرت الروايات الدينية، مثل حديث (الفرقة الناجية)، الغطاء الشرعي لهذا الانتهاك، حتى أضحت عقيدة (النجاة) حجة على سائر الفرق الأخرى، لا وسيلة للحوار والتلاقي.

أما في المجال الفقهي، فقد أصبحت الرواية رغم أنها ليست (دراية)، أداة كفيلة بأن تحطم صخرة العقل وتجعله قشة في مهب الريح.

ولقد كان الشافعي أول من نظّر لهذا المنهج، حين أسّس علم أصول الفقه على قاعدة ردّ كل ما لا يُستند فيه إلى نص شرعي. ومنذ ذلك الحين، أضحت بصمة هذا العالم القرشي راسخة في الوجدان الفقهي، وغدا التعويل على الرواية أصلاً لا يُزاح، مهما بلغت منزلة العقل. فهي مرجحة على العقل القيمي المستقل، والشواهد على ذلك كثيرة، حتى أصبحت لدى الفقهاء، بمن فيهم من يعترفون بحجية هذا

العقل، سبباً كافياً لنفي هذه الحجية في الأحكام¹. ففي مقام الاستنباط الفقهي تبقى حجية العقل مجرد افتراض نظري لا قيمة له عند التطبيق.

فمن أين لنا - إذاً - أن نستخرج من بين تضاعيف هذا التراث مرتكزاً صلباً نعتمد عليه في تثبيت العقل القيمي المستقل، لنشيّد عليه صرح الضمير الإنساني، وقد جُبل على التهميش والتغريب؟! فالأرض خصبة لأصحاب البيان، سواء من تمحضوا له دون سواه، أو ممن ارتضوا الازدواجية في الجمع بين البيان والعقل، فلم ينفعهم الاعتماد على العقل شيئاً، إذ بقي حبيس المجادلات الميتافيزيقية، لا يملك امتداداً عملياً في بناء الضمير، أو في حماية الإنسان من غوائل التكفير والإقصاء.

لقد كانت نظرية ترجيح العقل على النقل عند التعارض من النظريات المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ تأسست من منطلق كون العقل محكماً وقطعياً خلافاً للنقل الذي يتصف بالتشابه والظن. غير أنها، رغم أهميتها، مصابة بداء المفارقة؛ إذ انقسم أنصارها أشد الانقسام حول الأصول العقلية التي كان من المفترض أن تكون محل اتفاق ووضوح مشترك. وبالتالي أصبح من الواجب تجاوز هذا الانقسام إلى أفق آخر أكثر بداهة ووجداناً.

وما يعيننا - هنا - هو تفعيل ضمير المسلم في التزامه بالقضايا الإنسانية، بمعزل عن القضايا الشرعية، مثلما آلت إليه بعض الحركات الإصلاحية في الديانة المسيحية، وفي مقدّمتها حركة لوثر التي جعلت من الضمير حاكماً حتى على نص الكتاب المقدس.

فلا شيء يعلو على مقام العقل والضمير، بل إن الشرع نفسه لا يستقيم من دون الاحتكام إليهما. إذ لو تصورنا شرعاً لا يعبأ بالعقل ولا يعير الضمير أدنى اعتبار، لكان باطلاً من أساسه؛ لأن ما يُحكم له أو عليه هو العقل ذاته لا غير. فالشيء لا يمكنه أن يقوم حجّته بذاته باستثناء العقل من خلال الرجوع إلى الواضحات، وكل ما عدا ذلك إنما يعود إليها.

وبالتالي فكل شرع ودين يصطدم بالضمير الإنساني هو شرع باطل تماماً. وإيماننا بالإسلام إنما يستند إلى كونه يعضد هذا الضمير من دون معارضة. ومع

¹ للتفصيل لاحظ الجزء الثاني من حلقة (النظام الواقعي).

ذلك، لا نجعل من النصوص الشرعية مرجعاً أولياً في هذه المسألة، خشية الوقوع في مطب الخلافات الفقهية الموروثة، رغم ما يشوبها من هشاشة. بل الأجدر أن نؤسس الضمير على الواضحات العقلية قبل أي اعتبار آخر.

فالضمير هنا ليس تابعاً للشرع، بل هو متقدم عليه من حيث التأسيس، ويكون الشرع في مقام الإمضاء، لا الابتداء. وعلى هذا الأساس، فإن الضمير الأخلاقي ينهض على العقل الوجداني، ويندرج ضمن منظومة الأخلاق العقلية لا غير.

وينبني على هذا الأساس ما نستخدمه عليه بـ (التدين الإنساني)، الذي يتأسس على الضمير والمحبة والقيم المشتركة الجامعة بين بني البشر. ويقابله على الضد منه (التدين العدواني)، ذلك الذي يتقرب فيه الإنسان إلى الله باللعن والتضليل والتكفير والقتل، ويُدرج ضمنه من يرى في التسبيح الممزوج باللعن ذروة من ذرى العبادات، بل يعدّه قرين القربات ومفتاح النجاة، وهو في حقيقته المنبع الأساس لما بات يُعرف بالإرهاب.

فالإرهاب يتغذى على هذا النمط من التدين، أو هو نتاج فعل طبيعي له، وبالتالي فالحاجة تقتضي أن تكون مواجهته واجبة؛ لا في أعراضه فحسب، بل في جذوره وبُناه العميقة من خلال المقارعة الفكرية. وإلا فمن العبث أن نحارب ثماره المرة، فيما نغض الطرف عن شجرته السامة التي لا تزال تمدّه بالحياة! بل قد نكون، من حيث لا نشعر، من جملة الساقين لمائها، إن نحن سكتنا أو ساهمنا عن قصد أو دونه في شرعنة وجودها.

وعليه لا يكفي أن نقوم بمحاربة نتائج هذا التدين (كالإرهاب) فيما تبقى أسبابها تفعل بنا ما تشاء؛ إن لم نمارس بدورنا الدعم لهذه الأسباب بلا وعي، فنكون بذلك أشبه بالطابور الخامس، أو الخلايا النائمة، نشارك في الكارثة من حيث أردنا الوقاية منها.

لكن ينبغي، في سياق هذه الممانعة والنقد، أن لا ننزلق إلى مستنقع الإدانة الانتقائية التي تُسقط كل المسؤولية على المذهب المقابل وحده. ففي هذا التوجه خلط للأوراق ما لا يحتاج إلى بيان، وتسييس للفكر، وانزلاق إلى منطق الصراع المذهبي الأجوف، كما يحدث دائماً لاعتبارات أيديولوجية. بل الصحيح - وحتى

الواجب - أن نبدأ بنقد الذات، ومحاسبتها قبل محاسبة غيرها، بل ومصارحتها وجدها إن لزم الأمر، على أن يضطلع كل منا بواحد من هذين الدورين:

أ - ممارسة النقد الجريء لتوجهات هذا النمط الخطير من التدين، داخل المذهب الذي ننتمي إليه ونتبعه، إذ هو يلزمه ولا ينفك عنه عادة. ومن ثم وجب علينا أن نكشف عن جهل هذا النمط وألأعييه، ونفضح ما فيه من مغالطات واستغلال، مع مساءلة أنفسنا بشجاعة: كيف سمحنا لهذا الانحراف أن يستقر في وعينا؟ وكيف استمرأنا الرضا بعقيدة فاسدة تقوم على التكفير والتضليل، حتى بلغ بنا الحال أن نتوهم أننا ننتمي إلى (شعب الله المختار)، عبر مقولة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال¹!

ب - الانخراط في نقد متزن ومتجرد، لا يقتصر على المذهب الذي ننتمي إليه، ولا يكتفي بفضح المذهب المقابل، بل يُنصف الجميع بميزان واحد. إذ الحق أن كل ما نراه من انحراف في المذهب الآخر، نجده قائماً في مذهبنا ذاته، وأن التدين العدواني متغلغل في هذا المذهب مثلما انه متغلغل في المذهب المقابل، فلا أحد معصوم من داء التكفير والتضليل، وكأنما كل مذهب قد زعم لنفسه أنه المهدي الوحيد، وأن سواه غارق في الضلالة والتهيه.

ولنقل: إن التدين العدواني هو في حد ذاته مذهب مستشرٍ لدى جميع المذاهب، وهو ذاته الذي يحول دون حضور ما يعارضه من التدين الإنساني.

وعلى الصعيد التاريخي لا نجد للتدين الإنساني تياراً معتداً به، بل ثمة شخصيات متفرقة هنا وهناك، وأغلبهم ينتمي إلى دائرتي الفلسفة والصوفية. فتكاد آثاره تغيب وسط المذاهب الكثيرة التي يتحكم فيها التدين العدواني بلا منازع.

ونشير إلى وجود أنماط عديدة للتدين، الأمر الذي سنفردها لها الفقرة التالية والأخيرة من هذا الكتاب..

¹ للتفصيل حول مقالة الفرقة الناجية انظر حلقة: علم الطريقة.

أنماط التدين

تتعدد أنماط التدين وتتنوع، غير أن أخطرَها على كيان المجتمع واستقراره هو التدين العدواني، كما أن أنبلَها وأكثرَها إصلاحاً هو التدين الإنساني، الذي تهزه مشاعر الضمير وقيم الأخلاق العامة.

وتتميز هذه الأنماط بحسب ما تؤديه من وظائف، وما تتعبد به من أشكال، وفقاً لسوسيولوجيا المعرفة الدينية. ومن أبرزها ما يلي:

التدين التقليدي:

وهو النمط الأكثر شيوعاً بين عموم الناس، حيث يقوم على مجرد التقليد والاتباع، بلا تمحيص ولا مساءلة. وهو التدين الذي تتوارثه الطوائف والمذاهب جيلاً بعد جيل، حتى يغدو عادة اجتماعية لا تميّز فيها بين الدين والعرف، ولا بين الشعائر والبدع. وغالباً ما يتشكّل هذا التدين منذ النشأة الأولى، ويتعمّق مع مرور الوقت، بحيث يبقى الفرد أسير انتمائه الأول حتى الممات، سنياً كان أم شيعياً، مسيحياً أم يهودياً، دون أن يتساءل: لِمَ أنا كذلك؟

ولا يقتصر هذا النمط على عامة الناس فحسب، بل يتعدّاهم إلى العلماء غالباً، إذ يبقون أسرى التنشئة الأولى، يُنظّرون لمذهبهم ويبرّرونه، لا لأنهم اختاروه بعد وعي ونقد، بل لأنهم وُلدوا في حضنه ونشأوا على مفاهيمه، فكانوا مجرد صدى لتاريخه.

التدين الخرافي:

ويترعرع هذا التدين وسط ما يشيع من خرافات وأساطير وغلو، كالذي يكثر في الروايات لدى المذاهب الإسلامية، ومنها الغلو في مراتب الأئمة والأولياء وعلومهم ومعجزهم، فينبسط عند انبساطها، وينكفي عند انحسارها وانقباضها. ويُضفي المخيال الشعبي والأسطوري طابعاً درامياً على المعتقد، فينقله من حقل الإيمان إلى عالم الحكايات والعجائب.

وغالباً ما يُستثمر من قِبل الوعّاظ وأصحاب القصص، إذ يروّجون لمرويات تفتقر إلى التحقيق، لكنها تُلهب مشاعر الجمهور وتُشبع حاجته النفسية للتعويض الرمزي.

ومن أمثله ما يجري في المجالس الشيعية خلال شهر محرم، حيث تُستحضر الوقائع التاريخية بلغة تخيلية تجعل المستمع كأنه حاضر في قلب الحدث. أو يُنسج حول الشخصيات الدينية صفات أسطورية، كالتركيز على البطولات الخارقة لأهل البيت، ومثل ذلك عندما يتحدثون عن القوة الخارقة للإمام علي، وعن القدرة اللامحدودة في غضب شهيد كربلاء أبي الفضل العباس أخ الحسين الشهيد، وهي قدرة لا تقف عند زمانهم، بل تمتد بحسب المخيال الشعبي لتؤثر على الحياة اليومية للمتدين في الحاضر، كما هو الحال في أداء القسم في البيئة الشعبية العراقية، حين يتحاشى بعض الناس الحلف باسمه لما يُنسب إليه من شدة الغضب، فيقال عنه في التعبير الشعبي: (أبو راس الحار).

ويتذكر صاحب هذه الكلمات في زيارته للعراق بعد الاحتلال الأمريكي بسنة، أن أحد الأشخاص التمس منه ان يقرأ ما سماها (فاتحة العباس) لتوكيد عهد تمنى تحقيقه مع صاحب السطور.. فأجابه الأخير للمزاح، ولم لا نقرأ فاتحة أبيه الإمام علي فهو أولى منه!

ومثلما يتغلغل هذا النمط من التدين في الأوساط الشعبية من الأميين وقليلي المعرفة عبر الحكايات والقصص والأساطير، فإنه يجد له حضوراً أيضاً في بعض الأوساط العلمية من خلال ظاهرة الغلو وما يرتبط بها من تصورات ومبالغات. فالمسألة لا تقتصر على المخيال الشعبي، بل قد تتخذ لدى بعض النخب الدينية صيغاً أكثر تنظيراً وتأصيلاً.

وفي المخيال الشعبي على وجه الخصوص، تضطلع شخصيات تاريخية معينة بدور ذي طابع سلطوي شبه غيبي، بحيث تُنسب إليها أشكال واسعة من التأثير في مختلف مفاصل الحياة الشخصية والاجتماعية المعاصرة، وتتجاوز في الوعي الجمعي حدود دورها التاريخي لتغدو حاضرة في تفسير الوقائع وتوجيه المصائر وقضاء الحاجات، بما يضيف عليها مكانة استثنائية تتجاوز المؤلف في النظر إلى الشخصيات الدينية أو التاريخية.

التدين التراجيدي:

وهو تدين يركز المخيال فيه على المعاني المأساوية المرتبطة بالأحداث التاريخية الدينية، كالذي يبرز بوضوح لدى الشيعة أيام مناسبات وفيات أهل البيت، لا سيما أيام عاشوراء، حيث تمتزج فيها معاني الحزن والمبالغة في التصوير إلى حد الأسطورة.

التدين العقلاني:

وهو ما يمارسه المثقفون الدينيون عادة، وذلك بالابتعاد عن الخرافة والأساطير، وجعل الدين مستساغاً من الناحية العقلية.

وقد اهتم بهذا النمط من التدين رواد الإصلاح الحديث ومن على شاكلتهم إلى يومنا هذا. وأحياناً يُعبر عنهم بالمعتزلة الجدد، لكونهم يقومون بتأويل كل ما لا يتلاءم مع التطلعات العقلية الحديثة أو المعاصرة. وهو نمط يخالف الأنماط المعروضة السابقة ويقف على الضد بالخصوص من التدين الخرافي، إذ يجعل من الحاسة العقلية النقدية أساساً للتدين، فهو لا يتقبل كل ما يُنسب إلى الدين إلا بعد عرضه على هذه المصفاة، فوظيفة هذا النمط من التدين هي عقلنة الدين.

التدين الحجاجي:

وهو التدين الذي يتعبد بكل ما يتعلق بالرد على الخصوم، وقد كان المتكلمون وأصحاب العقيدة - وما زالوا - يمارسون هذا النمط من التدين، حتى وكأن الدين لديهم ليس سوى ما يُبطل رأي الآخر. ولا شك أنه يترعرع وسط الخلافات المذهبية الشديدة، فترى بعضهم ينال من البعض الآخر، والكل يدعي بأن الدليل والبرهان معه، وإن الآخر لا يمتلك الحجة والبرهان.

وتتكرر هذه النغمة لدى المتحاججين، وأحياناً تتخذ صورة المناظرات المباشرة عبر الإعلام المتنوع. فالكثير يعتبر أن الدخول في حلبة الصراع هو جزء من المهمة الدينية، وهي أنه يقوم بدفع شبه أهل البدع والأهواء، وفيه ينشأ حال هذا النمط من التدين.

والبعض يعبر عن هذا الحال بما يعرف بقاعدة الولاء والبراء، فهي من أركان العقيدة والدين، بل وأهمها لدى هذا الصنف.

التدين الايديولوجي:

وهو التدين الذي يعمل على جعل الدين مطية الأغراض الايديولوجية، كالقضايا السياسية وما إليها، بمعنى ان للدين وفق هذا النمط وظيفة هامة لتحقيق أغراض معينة، وطنية أو قومية أو حزبية أو سلطوية أو نهضوية أو اصلاحية أو غيرها، كما هو حال ممارسات أصحاب الحركات الإسلامية السياسية والاصلاحية.

التدين النفعي والانتهازي:

وهو نمط من التدين يقوم على توظيف الدين لخدمة مصالح شخصية أو انتهازية، بحيث يُعامل معه بوصفه أداة لتحقيق المنافع والمكاسب أكثر من كونه منظومة قيمية وأخلاقية ملزمة. ومن أبرز مظاهره ما يُعرف بوعاظ السلاطين الذين يكتفون الخطاب الديني بما يخدم أصحاب السلطة ويبرر مواقفهم، وكذلك أولئك الذين يتخذون من الدين وسيلة للمتاجرة وتحقيق المكاسب المادية أو المعنوية.

كما يندرج ضمن هذا النمط من يبحث عن الحيل الشرعية لا بقصد التوفيق بين الواقع والتكليف، بل للالتفاف على الأحكام والقيم والمقاصد التي شرعت من أجلها، بحيث تصبح الحيلة وسيلة لإفراغ التشريع من مضمونه مع المحافظة على صورته الشكلية. وبذلك يتحول الدين من أداة لإصلاح السلوك وتقويمه إلى وسيلة لتبرير المصالح وإضفاء المشروعية عليها.

فمثلاً إن بعض الفقهاء فتح باب الحيلة أمام الذين لا يريدون دفع الزكاة خلافاً للمقاصد الشرعية، فبإمكان الشخص ان يهب ماله إلى زوجته مثلاً قبل انقضاء الحول بيوم أو أكثر، ولو مع الاشتراط عليها ان تعيده له بعد اتمام الحول بيوم أو أكثر، وبذلك تتم الحيلة، كالذي افتى به القاضي ابو يوسف.

فالدين وفق هذا النمط كالبضاعة التي تباع وتشترى للكسب والمنفعة. وكثيراً ما ينتمي إلى هذا النمط أصحاب السلطة السياسية من المتدينين.

التدين التبريري:

وهو تدين وظيفته تبرير القضايا الدينية بأي شكل من الأشكال لتبقى كما هي من دون فتح مجال للتغيير، وهو الذي يمارسه رجال الدين عادة، ومنهم أصحاب نظرية المقاصد الشرعية الذين وضعوها لتبرير الأحكام دون البحث في جعلها أساساً للتشريع.

التدين التبعي:

وهو الذي يجعل من الدين تابعاً لمنظومات فكرية قائمة، كالتدين الفلسفي التقليدي والتدين العرفاني النظري.

التدين الروحي:

وهو النمط الذي يترعرع في ظل الأبعاد الروحية والوجدانية للدين، حيث ينصرف الاهتمام فيه إلى تزكية النفس وتهذيب الأخلاق وتطهير الباطن، أكثر من الانشغال بالجدالات العقيدة أو التفاصيل الفقهية. لذلك ارتبط تاريخياً بمسالك الزهاد والعباد وأصحاب الطرق الصوفية، الذين جعلوا من المجاهدة والذكر والخلة والمراقبة وسائل للتقرب إلى الله والارتقاء الروحي.

ويتميز هذا التدين بالتركيز على التجربة الدينية الذاتية وما يصاحبها من أحوال إيمانية ومشاعر وجدانية، مع العناية بقيم المحبة والإخلاص والتوكل والزهد والتسامح. وقد أسهم في إحياء الجانب الأخلاقي والروحي من الدين، وإن كان قد ينزل أحياناً - في بعض صورته - إلى المبالغة في التعويل على الذوق والكشف على حساب الضوابط المعرفية أو النصية. ومن ثم تتفاوت مدارس واتجاهاته بين الاعتدال والغلو تبعاً لطبيعة الموازنة التي تقيمها بين الروح والشرع، وبين التجربة الباطنية ومتطلبات الواقع.

التدين الاجمالي:

وهو التدين الذي يميل إلى تفهم الدين بقدر ما يمكن من الموضوعية، فيقتصر على المطمئن والمقطوع فيه ليتدين به، ويترك ما تبقى معلقاً إن لم يثبت بطلانه. فهو ليس من النمط الحجاجي ولا المعقلن، كما انه ليس تقليدياً ولا خرافياً، بل يكفي

بما هو واضح ليتعبد به. أما غير ذلك فيخضع للتحقيق والترجيحات الاحتمالية المختلفة من دون ان يُنسب إلى الدين على نحو اللزوم. فهذا هو الحد اللازم من الدين دون حاجة للمزيد أو كثرة الطلب والسؤال. ويعتبر هذا النمط من التدين نادراً للغاية؛ رغم قوة الحجة التي يقدمها في هذا المجال¹.

التدين الإنساني:

وهو التدين الذي يستند إلى فطرة الإنسان السليمة وإلى منظومة القيم الأخلاقية المشتركة بين البشر، حيث يتأسس على يقظة الضمير واستشعار المسؤولية الأخلاقية قبل أي اعتبار آخر. لذلك لا ينحاز إلى جماعة أو مذهب أو دين بعينه إلا بقدر ما يجسد من قيم العدل والرحمة والصدق والتقوى، جاعلاً من المعيار الأخلاقي مرجعيته الأساسية في التقييم والحكم.

ويتميز هذا النمط من التدين بالنظر إلى الدين بوصفه رسالة أخلاقية تهدف إلى تهذيب الإنسان والارتقاء بسلوكه، أكثر من كونه مجرد منظومة من الشعائر أو الهويات والانتماءات المغلقة. ولذلك يميل أصحابه إلى التسامح والانفتاح وإعلاء المشترك الإنساني، مع التركيز على جوهر الأعمال ومقاصدها بدل الوقوف عند صورها وأشكالها الخارجية.

ويُلاحظ أن هذا النمط نادر نسبياً في الأوساط الدينية التقليدية التي يغلب عليها الانشغال بالهويات المذهبية أو الخلافات العقدية والفقهية، في حين يجد صدئاً أوضح لدى بعض الاتجاهات الصوفية والروحية التي تعطي الأولوية لتزكية النفس ومكارم الأخلاق، وترى أن قيمة التدين تُقاس بما يحققه من صلاح الإنسان وتقواه قبل أي اعتبار آخر.

التدين العدواني:

يقف هذا النمط من التدين على الضدّ تماماً من التدين الإنساني؛ إذ يعمل على تصنيف البشر وفق قوالب عقدية صارمة، فيُسارع إلى إدراج المخالفين في دوائر الكفر والضلال، بينما يُنزل الموافقين منزلة أهل الإيمان والصلاح والفوز. وهذا

¹ للتفصيل انظر ما جاء في الفصل الأخير من حلقة (النظام الواقعي).

النمط هو الغالب في خطابات كثير من رجال الدين بمختلف طوائفهم ومذاهبهم، حيث يُنصَّب الاعتقاد معياراً وحيداً للنجاة أو الهلاك.

هذه جملة من أنماط التدين التي تختلف فيما بينها بحسب ما تمارسه من وظيفة وما تؤديه من تعبد. ولا شك ان بعضها قد يتداخل مع البعض الآخر، أو يجتمع معه لدى الشخصية الواحدة من دون تعارض، لكن منها ما يقف إزاء الآخر موقف الأضداد، فالتدين الإنساني مثلاً يقف على الضد من التدين العدواني؛ سواء عبّر الأخير عن التدين التضليلي أو التكفيري أو القاتل أو ما شاكل ذلك.

ويلاحظ انه ليس في هذه الأنماط ما يشكل خطورة على المجتمع مثل التدين العدواني، وفي القبال ليس فيها ما يشكل صلاحاً للمجتمع مثل التدين الإنساني.

وعلى العموم، فنحن اليوم نواجه طيفاً واسعاً من القضايا التي تستدعي إعادة النظر الجذرية، والعودة الصادقة إلى الأصول الأولى، بعد ما راكمتها الأزمان من حُجب وسدود حالت دون إدراك حقيقة الدين. فما يصلنا في الغالب ليس الدين في نقائه، بل آراء الرجال التي تُقدّم إلينا على أنها تمثيلات حقيقية للإسلام، مع أنها كثيراً ما تتصادم مع المقاصد والواقع، بل ومع بداهات العقل ووجدانياته. وأصبحنا نرث تركة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال؛ التي مصيرها النار فلا يقبل منها عمل ولا عبادة، وأضحى بعضنا يتبرأ من البعض الآخر إلى حد التكفير وما يترتب عليه من سفك الدماء، والكل يدعي بأن عمله قائم على الإسلام، وكأن الأخير تحوّل إلى قاطع طريق يعمل على تدمير الناس، لا خدمة البشر وزرع المحبة للجميع.

قديماً كان العرفاء يقولون بأن العلم حجاب يحجب معرفة الحقيقة، وأن للإنسان فطرة ثانية لإدراك هذه الحقيقة بعد إزالة ذلك الحجاب، وهذا العلم الذي يتحدثون عنه هو العلم القائم على التقليد، فضلاً عما يقصدونه من العلم الكسبي، فلا توجد فرصة للعقل بأن يفكر خارج ما تمّ فرضه عليه بقوة العقل الجمعي.

لا شك أن أجيالنا القادمة بحاجة إلى تربية جديدة مغايرة لما نشأنا عليه، تربية تخلّصهم من أسر الأصنام البيكونية، وعلى رأسها التقليد..

ملحق

الطائفية:

التشردم والسقوط الاخلاقي¹

تستند الطائفية إلى مسلمة تفترض ان المذاهب الدينية ماهيات ثابتة، وان أتباعها كيانات لا تتقبل تغير المعتقدات. وهي مسلمة خاطئة تكذبها الاختلافات الواسعة والمتحولة بفعل حركة الواقع لدى كل مذهب على مر العصور. بل وتكذبها ظاهرة التنافس بين قبول الآخر واقصائه لدى كل مذهب.

وكتجربة خيالية، من الممكن تصور نتيجة ما سيحدث حين نجمع من المتطرفين الاقصائيين واحداً لكل مذهب من المذاهب الدينية في العالم ونضع بيده سلاحاً قاتلاً في صالة مقفلة، ونفس الشيء نفعل مع المعتدلين.. حيث النتيجة واضحة، ففي صالة الاقصائيين سيعمل الكل على قتل الكل بخلاف صالة المعتدلين. وهي تجربة إن دلت على شيء؛ فإنها تدل على ان نزعة الطائفية غير صالحة للحياة، سواء من حيث المسلمة الخاطئة التي تستند إليها، أو من حيث النتيجة التي تسفر عنها.

ويدرك المثقفون أن هذه النزعة تُعد واحدة من أخطر الظواهر الإنسانية التي تدمر بناء الفرد وتفكك النسيج الاجتماعي. فهي عامل هدم يَفُوض القيم الروحية والأسس الأخلاقية، ويُضعف الروابط الإنسانية من خلال اشاعة الكراهية والانقسام بين أبناء المجتمع الواحد، الامر الذي يهدد سلامة البلدان واستقرارها. كما تُسهم في تأجيج الصراعات الدموية والانقسامات المتتالية، ومن ثم تفسح المجال أمام العدو المشترك للتغلغل والسيطرة على مصائر الشعوب وثرواتها.

¹ أغلب مقاطع هذا الملحق تم نشره في منصة أكس (X) ثم بعده نشر في موقع فهم الدين بتاريخ (16-1-2025).

انظر: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2772>

ومع ذلك فقد أصبحت هذه النزعة ثقافة عامة متداولة لدى عدد من المجتمعات رغم خطورتها القاتلة، وإن أغلب خطباء الدين ودعاته فضلاً عن العديد من علمائه يعملون على إشعال فتيلها في البلدان ذات الأطياف المذهبية المتنوعة؛ مستحضرين مقالة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال والشرك.

ورغم أن المثقفين يُدركون خطورة هذه الفتنة تماماً، لكن - مع ذلك - يساهم الكثير منهم في تأجيجها، سواء بالتصريح أو بشتى إشارات التلويح والإيحاء والغمز واللمز وغيرها. فحتى الإعلان الشخصي والجماعي عن الانتماء المذهبي كثيراً ما يراد به الطعن في الآخر تلويحاً وإيحاءاً.

ومن المثقفين من لا يعدّ نفسه حاملاً للروح الطائفية، رغم مقالاته التي تشيء بهذه الروح حتى وإن كان ذلك من دون وعي، لا سيما عندما يتصيد عيوب الآخر مع اغفال عيوب الفئة التي ينتمي إليها. ويظهر أثر ذلك في المعترك السياسي بعد سقوط نظام صدام بالأمس، وسقوط نظام بشار اليوم، والذي تحوّل إلى معترك طائفي؛ تصريحاً وتلويحاً.

وما نشهده اليوم من تحريض مستعر على الكراهية والفتنة الطائفية، لا سيما من النخب الدينية العلمية والثقافية، يشكّل تهديداً خطيراً لنسيج مجتمعاتنا الواهية. يكفي أن ترى الماكنة الإعلامية، وتتصفح مواقع التواصل الاجتماعي، لتصدّم من الكم الهائل من المنشورات والتعليقات التي تروج للكراهية والرغبة في قتل الأخ لأخيه الآخر، سواء من حيث المبادرة، أو من خلال الردود التي تكرر نفس المنطق الخطير. وجميعها تصب في إفساد الفطرة واغتيال القيم الروحية والأخلاقية التي تشكل أساس الحضارات.

حتى الإدانات أصبحت تُغلف طائفيّاً ودينيّاً دون أن توجّه إلى المتهمين والمجرمين باسمائهم الشخصية بلا مزيد، رغم أن كل مجتمع لا يخلو من الصالح والطالح، والبرّ والفاجر، والطيب والخبيث، والبريء والمجرم. فكل سيئة حاضرة هنا فهي حاضرة هناك، وكل حسنة نجدها هناك فهي موجودة هنا أيضاً. بل هذه سجية البشر جميعاً، ولا توجد ثوابت وماهيات لنحكم بها على هؤلاء أو أولئك.

فالتعميم الذي يدين فئة بأكملها بجرائم قلة من أفرادها هو تعميم مضلل وانتهاك فادح ينافي العدالة ويناقض القيم الأخلاقية. ويستثنى من هذا الحال فيما لو تبنت

الفئة نهجاً معلناً أو واضحاً للقتل والبطش مدفوعة بتعصب الهوية، على غرار ما تقوم به التنظيمات الإرهابية التي تروج للكرهية والقتل والتكفير تحت ستار الدين، وعلى رأسها تنظيم داعش.

إن مواجهة هذه الآفة تتطلب سنّ قوانين صارمة تجرّم العنصرية بجميع أشكالها، وعلى رأسها العنصرية الطائفية، ومحاسبة كل من يثبت تورطه في تأجيج هذه النعرات المدمرة، لا سيما عند النيل من الرموز المقدسة لدى أصحابها. كما ينبغي تعزيز قيم التسامح والتعايش، وإصلاح كل من النظام السياسي والخطاب الديني بما يدعم وحدة المجتمع في كافة مكوناته وأطيافه، وتوجيه التعليم والإعلام لخدمة هذا الهدف. وهو ما يتطلب وعياً جماعياً وإرادة صادقة لبث روح المحبة والتسامح بين أفراد المجتمع بمختلف طوائفهم وأعراقهم.

وتقع على عاتق الشباب الواعي مسؤولية التحرر من قيود التعصب والانحياز المذهبي، والعمل على فضح هذه الفتنة القاتلة وردم الهوة التي يحاول العدو اغراقنا فيها. فالجميع في هذه المعركة خاسر، باستثناء العدو المشترك، فهو الرابع الوحيد وراء تمزيق مجتمعاتنا الهشة.

وإذا كان الاستبداد الديني أعظم صنوف الطغيان والاستبداد كما يرى الكواكبي، فإن التعصب الطائفي هو أبشع ألوان الخراب الاجتماعي، وأشدّها خطراً على أمة أثقلتها الأزمات من كل جانب.

قد يُقال إن فتنة الطائفية هي من لوازم الوجود الديني، فمصدرها عائد إلى الدين لا غير، فما من دين إلا وخلف وراءه هذا الداء العضال، وبالتالي فإن اجتثاثها مرهون بإزالة الدين ذاته بوصفه الأصل الذي تنبثق منه هذه الظاهرة المقيتة.

ويجاب على هذه الدعوى من جانبين:

الأول، هو أن الكثير من مظاهر الطائفية يعود إلى جماعات ليس لها علاقة بالتدين والالتزام، فارتباطهم بالدين والمذهب لا يتجاوز الانتساب فحسب. وهم أشبه بقطّاع الطرق الذين لا ذمة تحكمهم ولا ضمير يردعهم.

أما الجانب الثاني والأهم، فيتمثل في ان الطائفية هي وليدة التمدد المقلق والمتحول إلى ما يماهي الدين في نظر المتلقي. فقد أصبح من الصعب على المتلقي العادي ان يميز بين ما هو دين إلهي منزل، وما هو مذهبي من صنع البشر.

وفي الذكر الحكيم جاءت تسمية أتباع الدين المحمدي بالمسلمين كما في قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (الانبياء \ 78)، في حين لم ترد حولهم أي تسمية أخرى من قبيل: (هو سماكم سين أو شين، أو صاد، أو عين، أو دال، أو زاء، أو اس، أو اش، أو سل)، أو أي حرف بعدد حروف العربية وأكثر.. فجميعها على اختلاف هوياتها لم تكن محل تنزيل سماوي، وقد تعرضت للكثير من الإضافات البشرية من حيث الاعتقاد ومظاهر السلوك. لذلك فالطائفية ليست وليدة الدين ذاته، بل وليدة التمدد المنغلق والفهم الخاطئ للدين، وما يُعبر عنه بتحويلات التدين.

بل ليس بالضرورة ان تكون جميع الأفهام خاطئة أو سقيمة، فتنوع الأفهام يجعل وجود مساحة تسمح بالفهم المعتدل الذي يتجاوز هذه الظاهرة المقيتة. بدلالة ان الممارسات التي يسلكها الطائفون بعيدة تماماً عن التعاليم الدينية بأبعادها الاخلاقية. لذلك لا بد من توجيه الفهم اعتماداً على تنمية الضمير الأخلاقي الذي لم يراعه الفقهاء وسائر علماء الدين المؤثرين.

وتعود أهمية هذا الضمير إلى انه مكّون فطري نابت في أعماق كل انسان من دون تمايز ولا اختلاف. فهو بهذا المعنى مصدر توجيه إنساني ودين فطري له من الوضوح ما ليس للدين المكتسب من وضوح.

إن أهم ما يتأسس على الضمير الأخلاقي هو التدين الإنساني الذي يتأسس على المشتركات البشرية، خلافاً للتدين العدواني الذي يتغذى على الخلافات الدينية ليجعل منها محوراً للصراع والعداء. وهو شائع لدى كل مذهب من المذاهب الدينية. ولولا ان الفقهاء وعلماء العقيدة لم يعيروا الضمير الأخلاقي أهمية؛ لكان له دور بارز في تضيق أثر الطائفية إلى أدنى حد ممكن.

المصادر

(أ)

ابن أبي شيبة

كتاب العرش، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية: www.yasoob.com

ابن أبي العز

شرح العقيدة الطحاوية، عن شبكة المشكاة الإسلامية: www.almeshkat.net

ابن أبي الوفا

الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن أبي يعلى

طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته).

الاعتقاد، تحقيق وتعليق محمد بن عبد الرحمن الخميس، الشبكة المذكورة.

ابن تيمية

مقدمة في أصول التفسير، شبكة المشكاة الإلكترونية.

درء تعارض العقل والنقل، شبكة المشكاة الإلكترونية.

رسالة في الحقيقة والمجاز، الشبكة المذكورة.

رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل، الشبكة المذكورة.

العقيدة الحموية الكبرى، الشبكة المذكورة.

بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، الشبكة المذكورة.

رسالة في علم الباطن والظاهر، الشبكة المذكورة.

المناظرة في العقيدة الواسطية، الشبكة المذكورة.

مجموع فتاوى ابن تيمية، الشبكة المذكورة.

الصارم المسلول، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.

إقتضاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة.

الايمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م.

قاعدة جلية في التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406هـ.
النبوات، دار القلم، بيروت.

ابن الجوزي

دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، حققه وقدم له حسن السقاف، دار الإمام النووي، الطبعة الثالثة، 1413هـ-1992م، عمان - الاردن، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

ابن حزم الأندلسي

النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية.
الفصل في الملل والأهواء والنحل، شبكة المشكاة الإلكترونية.
الإحكام في أصول الأحكام، قوبل الكتاب على نسخة أشرف على طبعها أحمد شاكِر، 1345هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.
ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379هـ-1960م.

ابن خلدون

مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي، بيروت.

ابن خلكان

وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، 1968م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن رجب الحنبلي

ذيل طبقات الحنابلة، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن رشد

مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية.

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

ابن سينا

البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي.

رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، 1368هـ-1949م.

ابن طاوس

سعد السعود للنفوس، تحقيق فارس تبريزيان الحسّون، عن مكتبة العقائد الإلكترونية

www.aqaed.com

ابن عابدين

العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت.

ابن عبد البر النمري

جامع بيان العلم وفضله، موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات الإلكترونية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن عبد السلام، العز

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن العربي، أبو بكر

المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن عربي، محي الدين

كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م.

رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2001م.

ابن فرحون

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن فورك

مشكل الحديث وبيانه، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367هـ.

ابن قتيبة الدينوري

تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، مراجعة محمد زهري النجار، بيروت، 1393هـ - 1972م، عن مكتبة سحاب السلفية الإلكترونية www.sahab.org

ابن قطلوبغا

تاج التراجم في طبقات الحنفية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن القيم الجوزية

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م.

بدائع الفوائد، شبكة المشكاة الإلكترونية.
مفتاح دار السعادة، شبكة المشكاة الإلكترونية.
شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الشبكة المذكورة.
الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، الشبكة المذكورة.

ابن كثير

البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي،
عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية

ابن المبرد

بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن
السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1992 م، عن مكتبة يعسوب
الدين الإلكترونية.

ابن الموصلي، محمد

مختصر الصواعق المرسلّة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة
الإمام 13، مصر.

ابن منظور

لسان العرب، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>

ابن ميمون، موسى

دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين آتاي، نشر مكتبة الثقافة الدينية.

أبو زهرة

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977 م.

الأردبيلي، المولى أحمد

مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة،
قم، عن مكتبة السراج الإلكترونية:

<http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/yasoob/books>

الإسترابادي، محمد أمين

الفوائد المدنية، طبعة حجرية قديمة.

الأشعري، أبو الحسن

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، موقع الإيمان، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

اللمع، مطبعة مصر، 1955م.

الأملي، حيدر

جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، الطبعة الثانية، 1368هـ. أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1983م.

الأنصاري، عبد العلي

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وهو مطبوع في ذيل كتاب المستنصفى من علم الأصول للغزالي.

الأنصاري، مرتضى

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

(ب)

الباجوري

شرح جوهرة التوحيد، عن شبكة روض الرياحيين الإلكترونية:

<http://cb.rayaheen.net>

الباقلاني، أبو بكر

التمهيد، تصحيح الأب رتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م. الإنصاف في ما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م.

البحراني، يوسف

الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث.

لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف. الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، حققه وعلق عليه وأشرف على طبعه محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

بحر العلوم، محمد مهدي

الفوائد الرجالية، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

البخاري

صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهرسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الإلكترونية.

بدوي، عبد الرحمن

نظرية علي وفرضية باسكال، ترجمه من الانجليزية إلى الفارسية محمد حسين ساكت، جابخانه زوار، مشهد، 1352 هـ.ش.

البصري، أبو الحسين

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م.

البغدادي، أبو بكر الخطيب

تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، شبكة المشكاة الإلكترونية.

رسالة الصفات، إخراج وتعليق أبي يعلى البيضاءوي، شبكة المشكاة الإلكترونية.

البغدادي، عبد القاهر

الفرق بين الفرق، شبكة المشكاة الإلكترونية.

بلدي، نجيب

باسكال، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

البيهقي، أبو بكر

الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة،

بيروت، الطبعة الأولى، 1401 هـ، نسخة برنامج التراث: مكتبة العقائد والملل، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

(ت)

التبريزي، علي الغروي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد (انظر: الخوئي).

الترمذي

الجامع الصحيح لسنن الترمذي، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(ج)

الجزائري، نعمة الله

الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشتياني، انتشارات دانشگاه مشهد، إيران.

الجويني

الإرشاد، نشر مكتبة الخانجي، مصر.

لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، تقديم وتحقيق فويزة حسين محمود، الدار المصرية، الطبعة الأولى، 1385هـ-1965م.

الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار.

جلبي، المولى حسن

شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة.

(ح)

حاجي خليفة

كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الحصني، تقي الدين

دفع شبه من شبه وتمرد، ضمن كتاب التوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني لجماعة من العلماء، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الحلي، محمد بن إدريس

السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1410هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الحلي، مقداد السيوري

إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ.

الحلي، نجم الدين

المعتبر في شرح المختصر، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.
معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، نشر مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

الحلي، يوسف بن المطهر

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م.

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بیدار، الطبعة الثانية.

الحنبلي، صفي الدين

قواعد الأصول ومعاهد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

(خ)

الخراساني، محمد كاظم

كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

الخطابي، أبو سليمان

إصلاح غلط المحدثين، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

خلاف، عبد الوهاب

مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى،

1411هـ - 1991م.

الخوئي، أبو القاسم

التفقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي

التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف.

محاضرات في أصول الفقه، حررها محمد اسحاق الفياض، مطبعة الاداب، النجف.

أجود التقارير، تقاريرات محمد حسين النائيني، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الخولي، أحمد محمود

نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى،

1423هـ - 2003م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: <http://www.al-mostafa.com>

(د)

الدارقطني

كتاب الصفات، تحقيق عبد الله الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى،

1402هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

دار المشرق

المنجد في اللغة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م.

الدميري

حياة الحيوان الكبرى، منشورات الرضي، قم، الطبعة الثانية، 1368هـ.

الدهلوي، ولي الله

حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، 1355هـ.

الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الدواني، جلال الدين

شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ.

دي بور

تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الرابعة، 1377هـ-1957م.

ديكارت، رينيه

تأملات، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988م.

(ذ)

الذهبي

تذكرة الحفاظ، مراجعة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1374هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، 1413هـ، الشبكة المذكورة.

النصيحة الذهبية، نشرت ضمن: التوفيق الرباني، مصدر سابق.

(ر)

الرازي، فخر الدين

الأربعين في أصول الدين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بلدة حيدر آباد الدكن، الهند.
أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ-1984م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404هـ-1984م.

التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

الرضا، علي بن موسى

مسند الإمام الرضا، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الأولى، 1392هـ.

الرضي، الشريف

حقائق التأويل في متشابه التنزيل، شرحه محمد الرضا آل كاشف الغطاء، دار المهاجر، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الرويشد

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي.

(ز)

الزرقاء، مصطفى

الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة.

الزركشي

البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية.

البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

الزمخشري

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

أطواق الذهب في المواعظ والخطب، مكتبة الوراق الإلكترونية، عن موقع الموسوعة الشاملة الإلكترونية <http://islamport.com>

(س)

السبكي، عبد الوهاب بن علي

طبقات الشافعية الكبرى، شبكة المشكاة الإلكترونية.

السبكي

السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم بقلم محمد زاهد الكوثري، تقديم لجنة من علماء الازهر، مكتبة زهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

رسالة الاعتبار ببقاء الجنة والنار، ضمن التوفيق الرباني، مصدر سابق.

السهروردي، المقتول

رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ.

السيوطي

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

(ش)

الشاطبي

الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م.

الاعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م.

الشافعي

الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م.

الشهرستاني

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، 1990م.

نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد.

الشوكاني

ارشاد الفحول، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشيرازي، مرتضى

شورى الفقهاء، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ.

(ص)

صبحي الصالح

نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ.

صبري، مصطفى

موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.

الصدر، حسن

تأسيس الشيعة، انتشارات اعلمي، لم تذكر سنة الطبع ولا مكانه.

صدر المتألهين

المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشثياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1976م.

مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي. ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م. عرشيّه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار، اصفهان، 1341هـ.ش.

الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشثياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية.

تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ-1998م.

الصدر، محمد باقر

المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م. بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ.

إقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399هـ - 1979م.
فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة العاشرة.
الأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2008م.

الفهم الإجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، عن موقع الجامعة الإسلامية الإلكترونية:
<http://uofislam/behoth>

الصدوق، أبو جعفر

من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.
التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.
الاعتقادات في دين الإمامية، عن دليل برنامج المعجم العقائدي الإلكتروني، الاصدار الأول، 1422هـ - 2001م.

الصنعاني، محمد

رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(ط)

الطبرسي

مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1995م.

الطبري

جامع البيان، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الطوسي، محمد بن الحسن

تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش.
عدة الأصول، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ.

تهذيب الأحكام، تقديم حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1390هـ.

الرسائل العشر، تقديم واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم.

الإقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران.

المبسوط في فقه الإمامية، صححه وعلق عليه محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، طهران، الطبعة الثانية، 1387هـ.

النهاية، تقديم آغا بزرك الطهراني، انتشارات قدس محمدي، قم.
التبيان في تفسير القرآن، مقدمة وتحقيق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الطوسي، نصير الدين

تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي.

طه، يس سويلم

مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ-1973م.

الطهراني، آغا بزرك

الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الاضواء، بيروت، 1403هـ-1983م.

(ع)

العاملي، الحر

وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران.

الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ.

عبد الرزاق، مصطفى

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1386هـ-1966م.

عثمان، عبد الكريم

نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ-1971م.

العسقلاني، ابن حجر

تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، شبكة المشكاة الإلكترونية.

العطار

حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، موقع الإسلام، عن موقع الموسوعة الشاملة الإلكتروني.

العفيفي، أبو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ-1946م.

عويس، منصور محمد

ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية في القاهرة، الطبعة الأولى، 1970م.

(غ)

غرديه، لويس

فلسفة الفكر الديني، مع قنواتي، تعريب صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1967م.

الغزالي، أبو حامد

الإقتصاد في الاعتقاد، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م.

المستقصى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

المنحول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية.

احياء علوم الدين، شبكة المشكاة الإلكترونية.

قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي (2)، دار الكتب العلمية، بيروت،

الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م.

المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية،

بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ-1988م.

ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م.

رسالة التوحيد، ضمن رسائل الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار

الحكمة.

روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343هـ

1924م.

تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق عليه علي بو ملح، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة

الأولى، 1994م.

الغزالي، محمد

فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، سلسلة كتاب

الأمة، مؤسسة الخليج، 1408هـ.

(ف)

الفياض، محمد اسحاق

محاضرات في أصول الفقه (انظر: الخوئي).

(ق)

القاسمي، محمد جمال الدين

تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، دار احياء الكتب العربية، رقمه وخرّج آياته وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي.

القرافي

تنقيح الفصول، شبكة المشكاة الإلكترونية.

القزويني، زكريا

عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، مطبوع خلف كتاب حياة الحيوان الكبرى (انظر: الدميري).

قنواتي

فلسفة الفكر الديني (انظر: غرديه).

القيصري، داود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.

(ك)

الكاشاني، الفيض

الأصول الأصلية، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سازمان چاب دانشگاه، ايران، 1390هـ.

رسالة الحق المبين، وهي ملحقة خلف (الأصول الأصلية).

تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ. الوافي في شرح الكافي، طبعة حجرية لم يكتب عنها شيء.

كاشف الغطاء، محمد

أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة.

الكاظمي، محمد علي

فوائد الأصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

الكركي، حسين العاملي

هداية الأبرار، الطبعة الأولى، 1396هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب

أصول الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388هـ.

الكوثري، محمد زاهد

تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل (انظر: السبكي، علي بن عبد الكافي).

(ن)

اللاهيجي، ملا محمد جعفر

شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران.

اللقاني، برهان الدين

هداية المريد لجوهرة التوحيد، منتدى الأصلين الإلكتروني: www.aslein.net

لوبون، غوستاف

الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة - تونس، 1995م.

(م)

المازندراني، محمد صالح

شرح أصول الكافي، تعاليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

محمد، يحيى

الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2026م.

مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021م.

القطيعة بين المتقف والفقير، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الخامسة، 2026م.

الحدس الأخلاقي، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م.

صخرة الايمان، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الثانية، 2026م.

نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

الطاهية: مفارقات وتقلبات، دار العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2026م.
أزمة الحديث النبوي عند أهل السنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول، 1427هـ - 2006م.

منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، عن جمعية الدراسات الشرقية في باريس، العدد المزدوج، 9-10، 1991هـ - 1411م.

المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م.

موقف الفلاسفة والعرفاء من ظواهر النص الديني، مجلة المنطلق الجديد، 2003م.

آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، عدد 30، 1424هـ - 2003م.

منهج الفهم المجمل والمقاصد، مجلة الوعي المعاصر، دمشق، 2003م.

القضاء والتطبيع، مجلة الغدير، لبنان، عدد (5)، 1981م.

الاعتقاد القاتل وغياب الضمير، موقع فهم الدين الالكتروني، تاريخ النشر: 2013م:

<http://fahmaldin.net/index.php?id=2228>

وجود الله أعرف من كل معروف، موقع فهم الدين الالكتروني، تاريخ النشر: 2014م:

<http://fahmaldin.net/index.php?id=2244>

أنماط التدين، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 2014م:

<http://fahmaldin.net/index.php?id=2302>

سيرة مشروع (المنهج في فهم الاسلام) والتباساته، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 1-27-

<http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2428> : 2018

فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 1-11-

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112> : 2016م:

سلسلة حلقات (فلسفة النظام الاخلاقي)، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 7-30-

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=11> : 2023

التداولية الطاهية (قراءة في النسق التداولي لمشروع طه عبد الرحمن)، موقع فلسفة العلم

والفهم، تاريخ النشر: 23-11-2024:

<https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2771>

المدني، محمد

أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، نشر الاستانة الرضوية، مشهد، 1411 هـ - 1991.

المرتضى، علم الهدى

مجموعة رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف أحمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ.

أمالى المرتضى، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403 هـ.

مسلم بن الحجاج

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

مطهرى، مرتضى

مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلى، مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى.

الإنسان والقدر، ترجمة محمد علي التسخيري، ايران، 1404 هـ.

المظفر، عبد الحسين

الشافى فى شرح أصول الكافى، مطبعة الغرى الحديثة، النجف، الطبعة الثانية، 1389 هـ - 1969 م.

المظفر، محمد حسن

دلائل الصدق، دار المعلم للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396 هـ - 1976 م.

المظفر، محمد رضا

اصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386 هـ - 1966 م.

مغنية، محمد جواد

فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي، قم.

المفيد

أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ - 1993 م.

تصحيح الاعتقاد، ضمن السلسلة السابقة، عدد (5).

شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم.
النكت الاعتقادية، طبعة طهران.

المليبارى، محمد

هداية الموفقين إلى الصراط المستقيم، مكتبة ايشيق، استانبول، 1399 هـ - 1979 م.

(ن)

النائيني

فوائد الأصول (انظر: الكاظمي).

أجود التقريرات (انظر: الخوئي).

النجفي، محمد حسن

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوچاني، دار الكتب الإسلامية بطهران، 1367هـ - ش.

طبعة أخرى للمصدر السابق، دار احياء التراث العربي.

النسائي: زهير

كتاب العلم، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

النوري، حسين الطبرسي

خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

النووي، يحيى بن شرف

المنهاج شرح صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(هـ)

الهاشمي، محمود

بحوث في علم الأصول (انظر: محمد باقر الصدر).

هف، توبي

فجر العلم الحديث/الإسلام - الصين - الغرب، ترجمه محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة (260)، الكويت، 1421هـ - 2000م.

الهمداني، عبد الجبار

المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الالهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر.

المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة ابراهيم مدكور، اشرف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ-1987م.

شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1416هـ-1996م.

فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م.

تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت.

متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور.

(و)

الواسطي

النصيحة في صفات الرب، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(ي)

اليافعي، عبد الله

مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره).

المصادر الأجنبية

Ayer, A. J. (1988) Critique of Ethics and Theology, in Essays on Moral Realism, ed. Sayre-McCord G. Cornell University Press, London.

Boyd, R. N. How to be a Moral Realist, in Essays on Moral Realism.

Baier A. Trust and Antitrust, in Ethics, Vol. 96, No. 2, (1986).

Cole, R. L. Toward as Model of Political Trust: A Causal Analysis, in American Journal of Political Science, Vol. 17, No. 4. (1973).

Hacking, Ian. The Logic of Pascal's Wager, (1972), in Philosophy of Religion: a reader and guide, ed. Craig, William Lane, (2002). Edinburgh University Press. Edinburgh.

Harman, G. Ethics and Observation, in Essays on Moral Realism.

Hemple, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA.

Learn, J. Ethics Mathematics and Relativism, in Essays on Moral Realism.

Lewis D. J. and Weigert A. Trust as a Social Reality, in Social Forces, Vol. 63, No. 4, (1985).

Makie J. L. The subjectivity of Values, in Essays on Moral Realism.

Sayre-McCord, G. Moral Theory and Explanatory Impotence, (1988), in Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism, Cornell University Press, London.

Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism.

Schlesinger, George. A Central Theistic Argument, (1994), in Philosophy of Religion: a reader and guide.

Sturgeon, N. L. Moral Explanations, in Essays on Moral Realism.

https://en.wikipedia.org/wiki/Pascal%27s_wager?utm_source=chatgpt.com

