

صراع العقل مع العقل

يحيى محمد

لم يتخذ التأسيس القبلي للنظر العقلي منظومة مشتركة ولا قاعدة متحدة. فقد كان هناك عدد من الإعتبارات 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 الإعتبارات العقلية، والآخر عارض لأنه خارج هذه الإعتبارات، 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 إعتبار آخر، أي أنه صراع فهم لا تأسيس.

إشكالية العقل والقيم

لقد تولدت عملية الصراع الذاتي للعقل المعياري بفعل النشاط العقلي المضاد، فالعقل انتج ما هو ضد له؛ استناداً إلى إعتبارات التأسيس القبلي للنظر، إذ كنا نعلم بأن الأشاعرة خرجت من رحم المعتزلة كرد فعل عليها، وأن كلاً منهما يحمل مشروعاً للتأسيس القبلي، وأن الصراع بينهما بدأ منذ لحظات المخاض التي اسفرت عن فصل 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 العقلين، مثلما حددت نوع التناقض الذي أصاب العقل المعياري بمجمله. إذ بدأ الأشعري حياته العلمية بتبني الفكر الاعتزالي، واستمر على هذا النحو سنياً طويلة، حتى جاء اليوم الذي رفض يده من ذلك الفكر ليؤسس قبالة فكراً آخر مضاداً، رغم أنه وقف على نفس الخشبة التي وقف عليها الأول، وأعني بذلك أنه جعل إعتباراته 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 إعتبارات حق الملكية. وبالتالي فالخلاف بينهما هو خلاف الإعتبارات ضمن الدائرة العقلية نفسها.

ومع أن الأشعري حمل بعض الإعتقادات 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 الفقيه.. لكن جميع هذه الإعتقادات جاءت - مع الأشعري - ضمن سياق خاص من التنظير القائم على الإعتبارات العقلية. وهي ذات الإعتبارات 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 إعتباراتها؟ أم أن إعتبارات الحسن والقبح جاءت بسبب مدح الخطاب وذمه، فكل شيء مدحه الخطاب فهو حسن، وكل شيء ذمه فهو قبيح؟ وبالتالي فأي رأي من هذين الرأيين هو الراجح والصحيح؟

واضح أن الاختلاف حول الإعتبارات العقلية قد جعل من علاقة المنطقين السابقين بالخطاب علاقة مختلفة. فلو عولنا على إعتبارات حق الملكية لكانت مسألة الحسن والقبح غير خاضعة للتقدير العقلي، بل للخطاب الديني، بإعتباره الناطق الوحيد باسم المالك الحقيقي. مما يعني أنه لا مجال للتشريع العقلي في قضايا الحقوق والواجبات، وذلك على عكس ما عليه إعتبارات الحق الذاتي والذي يجعل دائرة هذا التشريع مفتوحة بلا حدود.

ولدى الغزالي تمييز واضح للنتائج المتضادة المترتبة على المنطقين السابقين، فمن ذلك ما صرح به:

«قول المعتزلة أن الإنسان خالق لأفعاله؛ لأن الله لو خلقها ثم نسبها إليه، ولأنه لو فعلها مع أنه لم يفعلها، وعذبه عليها مع أنه لم يوجدها، 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 التفرد 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، فأروا أن يكون هو الخالق لأفعال العباد، وأروا تعذيبهم على ما لا يخلقون جائزاً من أفعاله غير قبيح. «كذلك»: ايجاب 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 أن 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 لكلالها عن النفوذ فيما تعلق به، ولو كره المعاصي مع وقوعها لكان ذلك كلالاً في كراهته، وذلك نقصان. «أيضاً»: ايجاب 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»

ويفهم من التناقضات العقلية السابقة التي أدلى بها الغزالي أن إعتبارات الكمال تارة تتجلى في مسألة القيم الخلقية تبعاً لمنطق الحق الذاتي، وأخرى تتمثل بالتفرد والملكية المطلقة، ومن ثم المشيئة والإرادة التي لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود، حتى وإن لم تتوافق مع القيم الأخلاقية كما يراها الناس، طبقاً لمنطق حق الملكية. إذ يتمثل النقص بحسب الإعتبارات الأولى بدواعي القيم الأخلاقية، في حين يتمثل بحسب الإعتبارات الثانية بالقيود التي تكبل إرادة المالك الحقيقي وتحدد من فرادته 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 أي من هاتين البداهتين المتضادتين؟

لنعد إلى العقل، بغض النظر عن الإعتبارات الأخرى ومنها الإعتبارات 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 إعتباراته 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 من؛ سلطة الحق في ذاته أم الملكية؟

دعنا نفترض أن العلاقة بين المالك المطلق والعبء المملوك هي علاقة تقبل الحكم من طرف آخر هو العقل. فطالما أن أصحاب البداهتين ارتكنا إلى العقل لتحديد كل منهما بداهته كما رأها؛ فهذا يعني أن العقل مدرك لطبيعة ما عليه الحق، وأن العلاقة بين المالك والمملوك هي علاقة محكومة به ككاشف، سواء قُدر الأمر بنحو إعتبار الملكية، أو بإعتبار 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 قيمة معيارية، ولسنا بصدد حقيقة موضوعية خارجية. ففي الموضوعات الخارجية نستخدم أدوات الحس والتجربة والخبرة للكشف عن الحقائق. فمثلاً أن القضية التي تقول بأن المطر سيهطل غداً هي قضية تقبل الفحص والإختبار، 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 ليعرف من خلال البحث إن كان صادقاً أو كاذباً. في حين أننا في القضايا القيمة لا نواجه حقائق موضوعية خارجية، 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 اعتبرتها بعض المذاهب زائفة غير قابلة للتحليل، لأنها لا تخبر 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 فعلتَ خطأً في سركتك النقود (فإنني لم أقرر شيئاً أكثر من القول بأنك سرقت النقود. وعندما أعمم القول بعبارة) إن سرقة النقود خطأً (فإنني أنتج جملة لا تحمل معنى حقيقياً، لأنها لا تتضمن الصدق والكذب، بل هي مثل كتابتي لعبارة (سرقة النقود))

وذهب ماكي إلى ذات النتيجة من إنكار وجود مبدأ للتحقيق وإثبات القضايا القيمة، بإعتبار أن هذه القضايا تفتقر إلى المعنى الوصفي، لكنه لا يعتبرها بلا معنى، بل يراها كاذبة أو غير موضوعية. وقد طرح ماكي بهذا الصدد عدداً من المشاكل التي تبين كذب القضايا القيمة أو عدم موضوعيتها، أهمها إعتباره أنه لو كان لهذه القضايا صفة موضوعية لكان من الممكن إيجاد ما يوصلها بالحقائق الطبيعية ذات الوجود الخارجي.

كذلك إعترض الاستاذ هير على موضوعية الأحكام القيمة، فاعتبر أنه لو افترضنا عالمين أحدهما يمتلك قيماً موضوعية دون الآخر، فإن الناس في الحالتين سيتعاملون مع الأشياء نفسها بلا فرق، سوى أن الفرق في ذلك يعود إلى الناحية الذاتية للناس فحسب.

كما اعتبر الاستاذ هارمان بأن هناك حاجة لصنع الفرضيات حول الحقائق الفيزيائية لتفسيرها، لكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالحقائق القيمة، 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 العلمية.

وكذا ميّز هارمان بين المبادئ العلمية والمبادئ القيمة، فبرأيه أن الأولى تركز على معيار الرصد والمشاهدة observation كجزء مهم لقبول التفسير والنظريات، في حين ليس الأمر كذلك فيما يخص المبادئ الخلقية، إذ لا تشكل المشاهدة عنصراً من عناصر تفسير النظريات فيها أو قبولها.

وفي قبال ذلك اعتبر البعض أن معيار الحدس في المبادئ القيمة يلعب نفس الدور الذي تلعبه المشاهدة في العلم الطبيعي. بل أكثر من هذا ذهب الباحث بويد إلى أن للقيم حقائق موضوعية وأن المشاهدة فيها تلعب الدور نفسه الذي تلعبه في العلم، معتبراً أن القيم - كالحسن مثلاً - هي خاصية property تشابه تماماً سائر الخاصيات التي يبحثها علماء النفس والتاريخ والإجتماع.

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 الخارجي للقيم خلافاً للحال مع الواقع الفيزيائي. أما التيار الآخر فيكتفي بموضوعية القيم من حيث أنها غير قابلة للتحليل، كالذي يقوله الأستاذان مور وروس.

وحقيقة الأمر أنه لا يوجد في الواقع الموضوعي ما يمكن أن نطلق عليه (قيم) لنبحث عنها من خلال الحواس والآثار الخارجية. فعالم القيم هو غير عالم الواقع والوجود، رغم الصلة الوثيقة والتلازم بين العالمين، إذ لا يمكن التحدث عن القيم بمعزل عن وجود الأشياء، والعكس ليس صحيحاً، إذ يمكن التحدث عن الأخيرة بمعزل عن الأولى.

وعندما نتحدث عن القيم 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 والاختيار. 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 للعاقل المدرك فاقد القدرة والإرادة أن فعله حسن أو قبيح. إنما يقال ذلك للعاقل الذي يمتلك القدرة والإرادة، حيث يُنعت فعله بالحسن والقبح، أو الحق والباطل.

فالقيم قائمة - إذأ - 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 متعلقة بطبيعة الأحكام الصادرة على هذه القيم. فهل هي أحكام عقلية كتلك التي لها علاقة بالموضوعات المنطقية والخارجية، أم أنها شيء آخر مختلف؟ إذ للمعرفة العقلية أقسام؛ منها ما هو ذهني صرف، كما منها ما هو واقعي، كالتالي:

1- المعرفة الذهنية البحتة، مثل قضية مبدأ عدم التناقض والواحد المضاف إلى مثله يساوي اثنين. وهذه المعرفة لا علاقة لها بالواقع عندما تعبر مقدماتها عن قضايا مفترضة.

2- المعرفة الإخبارية الضرورية، مثل مبدأ السببية العامة القائل أنه لا حادثة من غير سبب ما يوجد، وأن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في أكثر من مكان في نفس الوقت، وكذا لا يمكن أن يكون شيئان في ذات المكان الواحد بنفس الوقت. وهذه المبادئ تتصف بالضرورة العقلية، بمعنى أن العقل يدرك حتمية ما تتضمنه هذه القضايا، والضرورة فيها ليست منطقية كالتالي عليها الحالة السابقة، بل هي من نوع آخر، إذ عدم التسليم بها لا يفضي إلى مشكلة منطقية كالتناقض، وكل ما في الأمر أن عقلاً يستبعد تماماً أن يجد شاهداً يكذبها، ومن يشك في ذلك فعليه التحقيق، خلافاً للقضايا المنطقية التي لا تقبل مثل هذا الشك والتحقيق. فالفارق بين المجموعتين من القضايا هو أن المعرفة في القضايا الإخبارية تتميز بالضرورة الوجدانية، وأن اللابدية فيها تتصف بالتحدي، في حين تتصف بالضرورة في المجموعة الأولى بالمنطقية، وأن اللابدية فيها لا تقبل التحدي.

3- المعرفة الإخبارية الوجدانية، مثل الاعتقاد بالواقع الإجمالي للعالم. فهذه المعرفة ليست ضرورية، كما لا يمكن الاستدلال عليها، وبالتالي فهي من المعارف الوجدانية الصرفة.

4- المعرفة الإحصائية، وتتصف بأن إخبارها عن الواقع الموضوعي لا يطابق غالباً ما عليه الواقع، خلافاً للمعرفة الإخبارية الضرورية التي تشترط مطابقة الواقع حتماً. فمثلاً أن قيمة احتمال ظهور وجه الصورة لرمية واحدة لنقد متماثل الوجهين تساوي (1/2)، 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 (1/2) بالضرورة، وحيث أن هذه قطعة نقد منتظمة، لذا فقيمة احتمال ظهور الصورة فيها تساوي (1/2) بالضرورة أيضاً، طالما كنا متأكدين من انتظام القطعة. وبالتالي فقد استتجنا 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 الإحصائية النصفية، فقد تكون أكثر أو أقل من ذلك، بل الغالب أنها لا تكون نصفاً، لأسباب ذكرناها في بعض دراساتنا المستقلة.

هذا هو حال القضية الواقعية في الحسابات الإحصائية، إلا أنه لا يغير شيئاً من ضرورة الحكم العقلي السابق. فالقضية المنطقية في المبادئ الإحصائية ضرورية، خلافاً للقضية الواقعية المستندة إليها. والسبب في هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة القضايا الإحصائية ذاتها، حيث تقتضي أن تكون القضايا الواقعية فيها غير محتمة، كما تقتضي أن تكون قضاياها المنطقية ذات صبغة ضرورية.

5- أما بخصوص المعرفة القيمية، كالحسن والقبح، فهي لدى الفلاسفة القدماء من المشهورات، ولدى أصحاب منطق الحق الذاتي من العلوم الضرورية التي تتوقف عليها متفرعاتها من الأحكام. لكن البعض خلط بين هذين الإتجاهين ونقل لنا المفهوم الذي تبناه أصحاب منطق الحق الذاتي (العدلية) (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 الإتساق أحياناً).

فالشيخ محمد رضا المظفر عرفنا 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 خلي 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 خلي الإنسان وعقله فإنه لا يتردد في الحكم بها، إذ يكفي تصور طرفي هذه القضية للحكم بها. 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، وأن 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. فهذا هو المفهوم الوجودي للفلاسفة عن العقل العملي للحسن والقبح، وهو ذاته الذي دفع المظفر لإعتبار العدالة - أصحاب منطق الحق الذاتي - قائلين به، إذ يدل عندهم على كونه من المشهورات لا الضرورات، واستشهد عليه بقول ابن سينا وما وافقه عليه تابعه نصير الدين الطوسي. هذا بالرغم من أنه ذهب في بعض العبارات 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 مذموم.

ويلاحظ أن المعنى الفلسفي الذي تبناه المظفر يثير مشكلة، وهي أنه إذا كانت قضية الحسن والقبح من المشهورات، فكيف تُرجح على ما يقدمه نص الخطاب، إلى الحد الذي يتوقف عليها الأخير في التأسيس، سواء من الخارج أو الداخل، تبعاً لمنطق الحق الذاتي الذي ذهب إليه الشيخ المذكور؟ فالقول بأنها من المشهورات يدعم فكرة منطق حق الملكية، إذ يترتب على ذلك أنه لا أساس لهذه القضية سوى ما أُلغى من الإعتبارات الإنسانية، وبالتالي إلغاءً للبعد العقلي المجرد. فلو أن

الله أدخل المؤمن الصالح في النار، وجعل الكافر الشرير في الجنة، فإننا سنعتبر ذلك أمراً قبيحاً لكونه من المشهورات عند الناس، أو لأنه مما توافقت عليه آراء العقلاء، دون أن يكون له حكم عقلي مجرد يختص به. ولا شك أن هذا الإعتبار لا قيمة له أمام الإعتبارات المتعلقة بالله تعالى، وعلى رأسها إعتبار المشيئة وحق التصرف المطلق بملكه. إذ ما الذي يجعلنا نعتقد أن ما يوليه الله من إعتبارات هي ذات الإعتبارات التي نسلم بها نحن البشر بالتوافق والشهرة؟ فلو قيل بأن الله من العقلاء «بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء»؛ لقلنا كيف عرفنا أنه يحكم بحكمهم، سيما ونحن من عالم وهو من عالم آخر مختلف؟ إذ لو قيل أننا عرفنا هذا بما دللنا عليه الخطاب الديني، حيث عرفنا بأن لحكم الله هو كحكمنا في هذه القضايا، لكان هذا القول غير صحيح، لتوقف إثبات الخطاب على صحة تلك القضايا. أما لو قيل أننا عرفنا ذلك بالعقل، فإن كان المقصود هو الإدراك بحسب الشهرة والتوافق على الآراء بين العقلاء، فذلك لا يقدم شيئاً، إذ قد يكون المشهور باطلاً، كما قد تكون إعتبارات المشهور لدينا هي غير إعتبارات 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 أن المسألة عقلية فهذا يعني أن الوجدان العقلي يشهد على صدقها؛ سواء شهد بذلك على نحو الضرورة، أو على نحو التأكيد فحسب. وهنا نجد أن القضايا القيمة هي أيضاً مما يشهد عليها الوجدان العقلي بالصحة والصدق، رغم أنها ليست بصدد الإخبار عن أشياء الواقع الموضوعي أو التطابق معها، وليس لها علاقة بالقضايا المنطقية المجردة، بل لها ما يجعلها حالة أخرى تختلف عن جميع الحالات التي مرت معنا، وهي أنها تتضمن الكيفية القيمة. وليس في الأمر غرابة، فقد عرفنا كيف أن قضايا بعض الحالات المعرفية تمتاز بالضرورة العقلية، رغم أنها لا تتطابق في الغالب مع مصاديقها الواقعية، كما هو الحال مع القضايا الإحتمالية، وكأنها بذلك تتضمن التناقض وعدم الإتساق، لكن حالها ليس كما يبدو، فطبيعتها لإعتبارات منطقية ورياضية؛ تفرض عليها أن لا تتطابق - غالباً - مع ما عليه الواقع. كما هناك من القضايا ما تكون محلاً للإعتقاد الراسخ بحسب العقل والوجدان؛ رغم أنها ليست من القضايا الضرورية، ولا من القضايا التي يمكن الإستدلال عليها، مثل قضية الإيمان

بوجود الواقع الموضوعي العام. وبالتالي يتعدّر إرجاع الإدراك العقلي والأحكام التي تصدر عنه إلى وتيرة واحدة، إذ هناك صور وكيفيات مختلفة قد تعطي انطباعاتاً بالتعددية التي يمتاز بها العقل في إدراكه للأشياء تبعاً لشروطها الخاصة. ومن بين هذه الصور والكيفيات تلك المتعلقة بإدراك قضايا العقل العملي.

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 أن بعضهم لا يمتلك البعض الآخر، وبالتالي فإن هذه الصورة يمكن أن يتفق عليها كلا المنطقين 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 بإفتراض وجود علاقة من الملكية المطلقة، خلافاً لحالة التماثل السابقة. وبحسب هذا الإفتراض فهناك 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 الإعتبارات 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 بالمكفّف 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، كأن 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، كأن 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 يتعدّر الوثوق بأي علم طبيعي، إلا أنها غير كافية لتفسير هذه الظواهر والحوادث، بإعتبارها لا تشخص طبيعة الأسباب الكامنة وراء ما يحدث. فهذا هو قيدها كما يدركها العقل النظري القبلي.

وكذا هو الحال مع قضية الإيمان بواقعية العالم من غير دليل، فإن قيدها هو أنها تصدق ضمن

حدود العالم المجمل للواقع الموضوعي، ولا دخل لها بتفاصيل هذا العالم. فأي شيء جزئي في العالم يمكن تشخيصه إن كان من الواقع أو من الإفرازات الذهنية، عبر الدليل الاستقرائي والقرائن الإحصائية. أما قضية الحياة بعمومها وكتلتها فإنها مفترضة سلفاً ولا دليل على واقعيتها رغم إيماننا بها إيماناً جازماً، ومهما شككنا بها فإننا من الناحية الغريزية أو الفطرية نتعامل معها تعاملًا موضوعياً، أي بإفترض أنها ذات واقع موضوعي خارج حدود الذهن وإفرازاته الذاتية. فهذا هو قيد 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 حالات الواقع على عدم تحقق هذا الشرط، وبالتالي فهي لا تخضع للحكم العقلي، في حين توجد قضايا بسيطة يمكن أن ينطبق عليها الحكم العقلي، كالسحب العشوائي لبعض الكرات المختلفة الألوان مع علمنا بعددها وألوانها وتساوي أوزانها وأحجامها وأشكالها، إذ يكون الحكم فيها حكماً عقلياً غير قابل للنقض والتبديل».

ومعنى الضرورة للقضايا المختلفة السابقة هو أن تكون غير قابلة للخرق والتجاوز، فهي بالتالي صحيحة صحة مطلقة وإن باعتبارات مختلفة. والحكم فيها لا يستند إلى ما يتفق عليه الناس، إذ لو اعتمدنا على ما يقوله الآخرون لما وجدنا قضية يمكن الاتفاق عليها، بما في ذلك مبدأ عدم التناقض، فضلاً عن مبدأ السببية العامة وغيرها. وعليه كان لا بد من النظر إلى القضية ذاتها بحسب التجريد العقلي، أي العمل على رؤيتها مباشرة من الداخل قبل محاكمتها بحسب الإعتبارات المختلفة تبعاً لطبيعة هذه القضايا وقيودها. وعموماً يشهد العقل أشكالاً مختلفة للضرورة العقلية كما قدمنا، خلافاً لما يُعرف لدى المفكرين والفلاسفة من وجود 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 تحديّة كما في السببية، وثالثة إحصائية كما في الإحتمالات العقلية. ونضيف إلى ذلك ما نطلق عليه (الضرورة القيمية). (فهذه الضرورات بعضها يختلف عن البعض الآخر، والصفة المشتركة فيما بينها هي عدم إمكان تغييرها وإبدالها، لما لها من طبيعة شمولية وكلية مطلقة، بما فيها النوع الأخير من الضرورات الخاص 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 (التحديّة) لها 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 التحديّة، إنما المهم مشاهدتها بالرؤية المباشرة تبعاً لما يفضي إليه الوجدان العقلي المدرك لشموليتها وكليتها المطلقة ضمن قيودها الخاصة، كغيرها من ضرورات العقل النظري.

فلو تحقق للعقل إثبات جزئية واحدة موجبة من قضايا الضرورة القيمة 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 الخيّر حسن.
- الإعتراف 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 يفضِ إلى ضرر أكبر.
- رد المظالم إلى أهلها المستحقين حسن ما لم يؤدِّ إلى ضرر أكبر.
- الإنتصاف من الظالم للمظلوم حسن ما لم يؤدِّ إلى ضرر أكبر.
- الصدق حسن ما لم يضطر إلى الكذب.

الضرورة القيمة 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 خلق تام الخلقة وكامل العقل دفعة واحدة، ولم يتخلق بأخلاق قوم ولا تأدب بتأديب الأبوين ولا تربي في الشرع ولا تعلم من متعلم، ثم عرض 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 وعاند كعناد الفضول.

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 والاحتمالية، مع الأخذ بنظر الاعتبار القيود والاعتبارات الخاصة لكل منها.

ومن الباحثين الغربيين من شكك بالضرورات العقلية، سواء في القضايا القيمية أو غيرها من القضايا الأخرى بما فيها الأحكام الرياضية، معتبراً أن منشأ ما تتصف به هذه القضايا من الصدق والثبات والكلية والإطلاق، سواء في الرياضيات أو القيم، هو عقولنا نحن البشر، وما يدرينا فلو أن هناك عقولاً أخرى؛ فلربما ظهر لها الأمر مختلفاً؟ فمثلاً نعلم بأن الضرورة الرياضية لعقولنا تقر بأن جمع الإثنين مع الثلاثة يساوي خمسة، لكن ما الذي يضمن هذه النتيجة لعقل آخر مختلف عنا؟ وكذا يقاس الشيء نفسه بالنسبة للأحكام القيمية، فما يراه عقلنا حسناً قد لا يكون كذلك لدى عقل آخر مختلف.

ولا شك أن هذا التشكيك يفضي إلى إسقاط المعرفة البشرية قاطبة، إذ تتأسس الأحكام الرياضية على مبدأ عدم التناقض، وأن التشكيك بهذا المبدأ لا يدع مجالاً للإستدلال، ومنه الإستدلال المذكور، فلا يتم الإستدلال ما لم يقر ضمناً صدق ذلك المبدأ، والإعتراف بصدقه يعني الإعتراف بصدق الأحكام الرياضية القائمة عليه.

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 أنها تكون وفق ما عليه التقاليد والأعراف، بعيداً عن الإحساسات الفردية والتقييمات الذاتية، فقد رأى الاستاذ (روث بيندكت) (أن البشر يفضلون التعبير عن الفعل في القضايا القيمية بأنه حسن - مثلاً - بدل التعبير عنه بأنه عادة وتقليد، وكما يرى أن العبارتين السابقتين مترادفتان.

وتتعمق المسألة أكثر عند لحاظ التزاحم الحاصل بين مصاديق قضايا القيم، كالتزاحم بين صدق القول وإنقاذ نفس محترمة، ففي بعض الأحيان يكون الصدق سبباً لهلاك هذه النفس، والكذب

سبباً لإنقاذها، فكيف تكون مثل هذه القضايا عقلية ضرورية، سيما وأن من شروط القضية العقلية أن تكون مطلقة غير مقيدة بزمان ومكان ولا مخصصة بحالات دون أخرى؟

والجواب على هذا الاعتراض يستمد مما سبق عرضه بشأن الاختلاف بين أنواع القضايا العقلية، فلكل نوع شروط وقيود تختلف عن غيره، 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 التعارض بين مصاديقها الفعلية. فالصدق حسن، وكذا انقاذ النفس المحترمة حسن أيضاً، ولا تعارض من حيث الذات بين هذين الواجبين، بل ينشأ التعارض بالعرض بين المصاديق.

لكن السؤال المطروح: هل يؤثر مثل هذا التراحم على ذاتية الصدق من حيث كونه منشأً للحسن؟ أو أننا أمام حالة جديدة لم نألّفها من قبل؟

لقد طرح ابن القيم، وهو في معرض دفاعه عن منطق الحق الذاتي، إجابتين قويتين لحل هذه الإشكالية، أولاهما من إبداعاته، وهي أن القضايا القيمية من الحسن والقبح تكون إطلاقية من غير تخصيص، ودلل على ذلك بشاهد الصدق والكذب؛ معتبراً أن الصدق حسن بإطلاق، والكذب قبيح بإطلاق، حيث للكلام نسبتان، إحداهما 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 والمعارض. وانتهى 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 العناية. لذلك ففي حالة التراحم بين الصدق وإنقاذ نفس بريئة، لا يجوز إخبار السامع بحقيقة الحال للمفسدة المترتبة على ذلك، لكن لا يقتضي هذا أن الصدق قبيح، حيث القبح ينشأ من الإعلام بالحقيقة وليس من النسبة الصادقة، والإعلام ليس ذاتياً للخبر ولا داخل في حده، فالخبر غير الإخبار، ولا يلزم من كون الإخبار قبيحاً أن يكون الخبر قبيحاً مثله.

هذا ما أفاده ابن القيم وأبدع فيه رغم أنه لا يخلو من مناقشة، لكنه في جميع الأحوال لا ينفع عند تطبيقه على التراحمات الأخرى التي لا علاقة لها بمقولة الصدق والكذب، حيث ليس لها علاقة بالخبر والإخبار.

أما الإجابة الثانية التي عرضها ابن القيم، ومثلها تلك التي عرضها المفكر الصدر في بعض بحوثه لعلم الأصول، فتقريبها كالتالي: إن للقيم صفة اقتضائية، فتخلف القبح عن الكذب أحياناً؛ بسبب فوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجحة، لا يخرج الكذب عن كون ذاته تقتضي

القبح. فحال كحال الميتة التي حرم الله أكلها إلا عند الضرورة، إذ تقتضي ذاتها المفسدة التي حُرمت 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 اقتضائها لأحكامها عند عدم المانع وقيام الشرط. وقديماً كان يقال أن نبات السقمونيا يُسهل الصفراء، وهو حكم عقلي صحيح من وجهة نظر المنطق الأرسطي رغم علمه أن فيه إستثناءات عارضة، لكنها لا تغير من جوهر كون السقمونيا من شأنه إسهال الصفراء، وهو ما يقصد به من حكم الإقتضاء.

على أن للقيم دلالة عقلية بإعتبارين، أحدهما بحسب الإقتضاء كما ورد في الإجابة السابقة، وهي من هذه الناحية تشابه قضايا الإحتمالات التماثلية، حيث لا نتوقع مطابقتها 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 إعتبار المصاديق في بعض الحالات حسنة، وفي أخرى قبيحة، كل ذلك لا يغير من جوهر ثبات صدق المسألة الكلية لهذه القضايا وعقليتها.

أما الإعتبار الآخر للدلالة العقلية، فهو نابع من 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 غيرها.

وسواء أخذنا بالإعتبار الأول أو الإعتبار الثاني؛ تظل القيم إطلاقية تصدق قضاياها الكلية لجميع الأحوال، إستناداً إلى دلالاتها الذاتية. وهي من هذه الناحية لا تختلف عن سائر الضرورات التي يشترط فيها الإطلاق وعدم التخصيص، وهي أقرب ما تشابه القضايا الإحتمالية بكونها ضرورية وإطلاقية لا تقبل التخصيص، وإن لم تتطابق مع مصاديقها الخارجية.

الصلة بين القيم والواقع

قد يُطلق على التزاحم بين مصاديق القيم بتزاحم المصالح، فيذكر 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 كنا قد لا ندرك بعض المصالح، أو حتى لا نستطيع أن نحدد الترجيح بين تزاحم المصالح أو مصاديق القيم الحسنة، فكل ذلك لا يبطل الضرورات التي يدركها العقل القبلي لهذه القيم. ففي كل قضية مساحة واضحة للإدراك العقلي وأطراف أخرى متشابهة، وأن وجود هذه الأطراف لا يلغي مصداقية الإدراك الأول.

ونشير إلى أن قوة المصلحة ليست مرجحة دائماً على ما هو أقل منها. فقد تحصل مصلحة أعظم في قبال حق متعين، ومع ذلك يرجح فيها الحق على المصلحة وإن عظمت. فمثلاً لو توقفت حياة شخصين من الناس على قتل ثالث بريء؛ لما جاز هذا القتل لأجل إنقاذ الشخصين.

وعموماً 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 كالسببية وغيرها. فللقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة، وأن 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 وغيرها.

وفي الإعتقادات 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.

على أن الفارق بين الثقة وعدمها ليس فارقاً يتعادل في نتائجه الطرفان، 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 موقع واحد من بين 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 إحتمالات يجري فيها التردد. فكيف إذا كان حال الإحتمالات والترددات منفتحاً غير قابل للحصر، كأن يتجاوز المائة أو الألف إحتمال؟! إذ سيدعو ذلك إلى الضلال والحرمان من إدراك الصواب؟! الأمر الذي يؤكد ما للثقة من أهمية عظمى في الحياة.

ومع أن الحياة تتحمل ظاهرة خرق القيم، 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 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 يبرحها. وكذا لو كانت الحياة مصممة على غلبة مصاديق القيم السيئة قبال الحسنة؛ فسوف لا تصمد أو تدوم. وقيماً كان العرفاء يقولون: لا فتى إلا أحمد وابلis.

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 إلى الفساد والدثور، فتجلت حكمة الله بأن يكون منتظماً مع إبقاء هامش ضئيل لفعل العوامل المتحركة العشوائية التي مهما فعلت فإنها لا تؤثر على النظام الكلي. وقد ينطبق على هذه العملية التصور البرنولي للتوزيع الإحصائي، فمثلاً أن 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 تخل بالثبات وانتظام السير للإقتراب من الإحتمال القبلي باضطراد كلما زاد عدد الرميات. 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 هامش العشوائية الضئيل الذي ليس بوسعه تعطيل فعل تلك الروح وهدم النظام الكوني. وعليه فسواء في القيم، أو في الوجود الكوني؛ هناك انتظام وهامش للعوامل المتحركة العشوائية.

وعموماً يتعذر 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 أن 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 أن كون الفعل موجوداً لا يدل على لزومه أو لزوم تركه، وبالتالي ليس هناك جسر يربط ما بين الصنفين من القضايا. ومن ذلك استنتج البعض بأن المشاهدة عنصر ضروري للكشف عما هو كائن أو يكون، وهي بهذا لا تناسب أن تدل على القضايا الأمرية أو ما ينبغي أن يكون، أو أن القضايا الأخيرة هي غير قابلة للفحص. وبحسب وجهة النظر الذرائعية فإن القيم لا تصف العالم وإنما تعمل على تغييره. وكما يقول ستيفنسون إن صنع المسائل القيمة ليس لغرض الكشف عن الحقائق الموضوعية أو تبيانها، بل لخلق التأثير عليها.

أما الصواب فهو أننا عندما نتعرف على المصالح والمفاسد التي يتعرض لها الإنسان، فذلك سيمكننا من أن ننشئ على ضوءها القيم الخاصة بها، فتتحول القيم مما هي وصفية أو تقريرية إلى قيم انشائية، ويتحول ما يكون إلى ما ينبغي أن يكون، وكذا يصح العكس. وبالتالي فالقطيعة المزعومة موهومة.

بل يمكن القول أن علاقة أحكام القيم بالواقع هي علاقة شرطية، مثلما هو الحال مع علاقة مبدأ عدم التناقض بالواقع، فإنه شرط للمعرفة وليس مصدراً للإنتاج والتوليد المعرفي، فهو لا يكشف عن شيء خارجي سوى مضمونه الخاص، المعبر عنه بنفي التناقض في الوجود. وكذا يقال الشيء نفسه عن القيم، وهو أنها شرط للحفاظ على الحياة، بل ولإيصال المعرفة بين أصحاب العقول، إذ بدونها تنتفي الثقة بالمعرفة المتلقاة، فينعدم بذلك العلم، حيث التواصل المعرفي قائم على الثقة، وبدونها يفقد التواصل غرضه من تحصيل العلم، فلو كانت الحياة مصممة على قاعدة

الكذب، لاستحالة العلم، مما يدل على أن الأخير مشروط بالقيم. وكذا يصح العكس، وهو أن بإمكان العلم أن يقدر لنا المصالح والمفاسد في الأفعال، مما يعني أن بإستطاعته أن يعرفنا على القيم الحسنة. وبالتالي فإن الترابط بين أحكام القيم وأحكام الواقع وثيق لا يقبل التفكيك.

تجليات الصراع العقلي

كان للتضاد الحاصل بين البدهيتين، 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 تبعاً لمقولة (لا فاعل في الوجود إلا الله)، الأمر الذي يتسق مع البدهة الأولية لهذا المنطق، فإن الأمر مع منطق الحق الذاتي مختلف، فطائفة من هذا الإتجاه اعتمدت في تفسيرها للسببية على منطق ذي علاقة بمفهوم (التوليد) كالذي فصل الحديث عنه القاضي الهمداني في كتابه (المجموع المحيط بالتكليف). (مفهوم 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 وفعله. 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 مبتدأ دون أن يقع بسبب، فالضرب الأول هو الصوت والألم والتأليف، والضرب الثاني هو الإعتماد والكون والعلم، والضرب الثالث هو الإرادة والكرهية والظن والنظر، وما كان من باب الإعتماد الذي ليس بعلم».

وما يقصده الهمداني من (الإعتماد) هو أن يحصل المتولد في غير محل القدرة، كالذي يحدث في الحركات والظواهر النائية المنفصلة عنا وعن أي فاعل مختار، مثل ما يحصل من احراق النار التي تولد التفريق، وما يكون في الماء من الثقل ما يوجب النزول، ويسمى ذلك عند البعض طبعاً، ويطلق عليه لدى طائفة من المعتزلة (الإعتماد)، حيث أنه معلق على القادر، إذ يصح منعه

من التوليد والإيجاب.

وفي جميع الأحوال لا ينفي الهمداني ما يصطلح عليه الفلاسفة بمبدأ السببية العامة، فهو يردّ كلاً من السبب والمسبب سواء كانا مقترنين أو منفردين إلى الفاعل المختار، وهو المتمثل بالمكلف والمكلف، ومن ذلك قوله: «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» وهو ما يلزم عنه مضامين الحسن والقبح، سواء بفعل الفاعل للسبب أو بما قد يتولد عنه من المسبب، أو حتى من حيث فعل المسبب من غير سبب: وكل ذلك لا يتناقض مع مبدأ السببية العامة.

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 يبشر بها الفلاسفة، ذلك «إن المتولد ذات منفصلة عن السبب، حادثة كحدوث نفس 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. فالمسبب 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 يطلق على الفاعل موجبا، بحيث العقلية تنافي الإيجاب، كما لا يقال عن السبب مؤلّد، لكن المؤلّد من أسماء الفاعل، والفعل ليس حادثاً بالسبب، وإنما حدوثه بالقادر أو الفاعل المختار، وبالتالي يصح القول أن ما أحدث الفعل هو القادر بهذا السبب. مما يعني أن للسبب تأثيراً على المسبب، 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 ومسببات.

هكذا أن 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 الإتجاه هو أن لكل حادث لا بد له من فاعل، إبتداءً أو توليداً، ومن ذلك أنه يعتبر العلم بتعلق الفعل بفاعله من الضرورات العقلية، مثل تعلق الجواهر والأعراض كالروائح والألوان والطعوم بالخالق. أما من جهة ثانية فهو يتسق تماماً مع البدهة الأولية للحق الذاتي، إذ يجعل من العلاقة بين الفعل والفاعل علاقة غير محتمة أو لزومية، وبالتالي فإنه يحفظ لنا إرادتنا وإختيارنا عندما تتولد عنهما الأفعال والمسببات، فليس هناك ما يجبرنا ويلجئنا على الفعل، الأمر الذي تتصحح به صورة الحسن والقبح. ومن ذلك ما يقوله القاضي الهمداني: «إن الذم يتوجه على المتولد من الأفعال، كما يتوجه على المبتدأ، وذلك لأن أهدنا يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها، وكل هذه الأفعال تقع متولدة، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها».

ويلاحظ أن فكرة هذا الإتجاه عن السببية تختلف عن فكرة الإتجاه الأول الذي حصر التأثير على الأشياء بالله دون سواه. فعلى الرغم من أن إتجاه الحق الذاتي يرى أن ما يقوله الأول ممكن

تبعاً للقدرة الإلهية غير المتناهية، إلا أنه مع ذلك إعترض 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. وهو لا ينكر - في هذا المجال - تأثير الأشياء بعضها على 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 تعرف المعجزة بأنها معجزة ما لم تكن خارقة للعادة، ومن ذلك خرقتها لخواص الأشياء التي هي عليها، أي مبطلتها لعلاقة التأثير بين السبب والمسبب.

وهذا ما لا يقره الإتجاه 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 إعتبار الإعتقاد بتأثير الأشياء بعضها على 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، لتضمينه إثبات العلل الوسيطة، معتبراً مثل هذا الإعتقاد أصل الكفر والبدعة. وعليه عدّ العلاقة بين الرياح والغيوم ما هي إلا «إسناد مجازي «عقلي محض».

وبالتالي فإن عموم أتباع حق الملكية يختلف رأيهم في السببية عن أتباع الحق الذاتي، فالإقتران السببي بين الظواهر العرضية للطبيعة لدى الأول؛ هو مجرد إقتران دون أن يتضمن تأثيراً في العلاقة الإقترائية، في حين أنه لدى الأخير يتضمن هذا التأثير، فأحدى الظاهرتين العرضيتين تؤثر على الأخرى بقدرة 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 للمسبب أم لا على قولين؟ فذهب أكثر المعتزلة المثبتين للتولد بأن الأسباب موجبة لمسبباتها، وهو قول الفلاسفة. وعلى هذه الشاكلة جاء عن معمر بن عباد السلمي) المتوفى سنة 220هـ (أنه اعتبر الأعراض في الأجسام المادية من اختراعات الأجسام بحسب (الطبع)، كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلويح. كذلك ذهب الجاحظ إلى إثبات الطبائع للأجسام، فأثبت لها أفعالاً مخصوصة مثلما هو رأي الفلاسفة. 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: ((وهو الذي يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته حتى إذا أقلت سحاباً ثقالاً سقناه لبلد مّيت فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون)) (الأعراف

(57/، فاعتبر أن كثيراً من الأشياء قائمة على الطبع؛ إذ بين الله بأنه يُخرج الثمرات بالماء الذي ينزله من السماء، وهو أمر غير منكر، إنما المنكر - بنظره - هو من يقول بقدم الطباع وأن الجمادات فاعلة، خلافاً لمن قال بأن الله هو الفاعل لهذه الأشياء، فهو تارة يفعلها مخترعة بلا وسائط، وأخرى بوسائط. وقيل أن أكثر أهل العدل أنكروا هذا القول عليه، وقالوا أن الله أجرى العادة بإخراج النبات عند انزال المطر مع قدرته على إخراج ذلك من غير مطر؛ لما تقتضيه الحكمة من وجوه المصالح الدينية والدنيوية.

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 مؤدّ إلى إجتماع المضادات. وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من المعتزلة وأكثر الأوائل، وخالفهم فيه البصريون من المعتزلة، وقد حكى أنه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلا الجبائي وابنه 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، لصحّ وقوف جبل أبي قبيس في الهواء بأن يخترع فيه السكون من غير دعامة ولا علاقة. ولو صحّ ذلك لصحّ 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...». وما زال لهذا الاتجاه أتباع وسط الإمامية الإثنى عشرية، ومنهم السيد الخوئي والمفكر الصدر في عدد من كتبه.

والخلاف الحاصل بين أصحاب هذا الاتجاه والفلاسفة هو أن الأخيرين تصوروا بأن العلاقة بين المبدأ الأول والممكنات هي علاقة قائمة على الحتمية والايجاب، إذ يعدّ المبدأ الأول عندهم علة تامة من دون انتظار أمر آخر، فهو واجب من جميع الجهات بما في ذلك العلية. 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 لقدرته 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، 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 منطوق حق الملكية. وقد يكون تصنيف المعتزلة إلى بصريين وبغداديين له شيء من العلاقة بهذا الانقسام، 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 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

إن ما 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 بالنظر، وهو محال لأنه يوجب تقدم القدرة على مقدورها.

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 والتسلسل الباطل.

وادعى الأشعري أن هذا الحدوث للعلم 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. 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 (وهو الذي يهب الإنسان الضرورات الأولية للعلوم على ما 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»).

فعند القاضي الهمداني من المعتزلة أن العلم البشري غير ما يتعلق بالضرورات يأتي بفعل التوليد من

خلال النظر، وبالتالي فلا علاقة له بقوة أخرى خارجية، سواء كانت عقلاً فعلاً كما يقول الفلاسفة، أو الله كما يرى الأشاعرة، بل ذلك يجري بصنع من الإنسان ذاته عبر بعض الشروط.

فكما يقول: «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 يدل، والشرط في وجوده أن لا يكون عالماً بالمدلول لأنه لو علمه لتعذر عليه النظر، فصار كل ما يصح وجود السبب من دونه فهو شرط في الإيجاب، وصار كل ما لا يصح وجوده فهو شرط في الوجود».

هكذا تعتبر علاقة العلم بالنظر لدى منطق الحق الذاتي علاقة ثنائية مغلقة دون أن يكون معها طرف ثالث، وكل ذلك 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. فلدى هذا المنطق يتصف العلم الناتج عن النظر الصحيح بأنه علم صحيح بالضرورة، ولولاها لكانت النتائج العلمية غير مؤكدة ومعرضة للتشكيك، ومنها تلك المتعلقة بتأسيس المسألة الدينية، باعتبارها قائمة على النظر ووجوبه، وبالتالي فإن بين هذه النظرية والأصل المولد جذوراً صميمة.

أما لو عدنا إلى رأي الأشاعرة حول علاقة العلم بالنظر، فسنجد أن الفخر الرازي يعتقد بأن حصول العلم عقيب النظر يتم بالوجوب تبعاً للعادة، أي جرت عادته تعالى بإيجاب وجود العلم وإحالة عدمه، خلافاً للأشعري الذي لا يقول بالوجوب أصلاً. وعلى رأي الفخر الرازي أنه لا دخل للنظر في هذا الإيجاب، إذ أن 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 التأثير.

لكن نُقل عن إمام الحرمين الجويني وإلكيا والغزالي في (المنحول) أنهم عدوا ما يعقب النظر من المعرفة ليس بعادة، بل لزوم ضروري، فالله يخلق النظر ومنه يلزم عنه العلم بالضرورة. كما يلاحظ أن الباقلاني يقسم العلم إلى علمين: علم نظر وإستدلال، وعلم إضطراب وضرورة. فالضروري ما لزم نفوس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه، نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتداءً في النفس من الضرورات. فالعلوم الضرورية لها ست طرق، خمس منها عن طريق الحواس الخمس، أما الطريق السادس فهو العلم المبتدئ في النفس، نحو علم الإنسان بوجود نفسه وما يحدث فيها من اللذة والألم والغم وما إليها، وكذا العلم بأن الضدين لا يجتمعان وأن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والإفتراق، وكذا كل معلوم بأوائل العقول، وكذا العلم بأن الثمر لا يكون إلا من شجر أو نحل.. وكل ما هو مقتضى العادات.

وعلى ما يبدو أن الباقلاني يجعل العلوم العادية ضمن المعارف الضرورية، وإن كان ذلك لا يمنع كونها من فعل الله، ولو شاء لمنع أن تترتب النتيجة عن المقدمة في مثل هذه المعارف، وذلك إذا ما اعتبرنا النتائج مخلوقة بفعل الله، وليست متولدة عن نفس مقدماتها، كما هو مقتضى منطق حق الملكية. فمذهب الأشاعرة في حصول العلم يتفق ومبدأها بأن لا فاعل في الوجود سوى

الله، الأمر الذي يتسق والبداهة الأولية لهذا المنطق، حيث أن الله يفعل ما يشاء، ومن فعله هذا الذي يتم بعنوان العادة الإلهية، رغم ما يفضي إليه الأمر من الشك بقيمة المعرفة، إذ ما الذي يضمن صحة النتائج إذا ما كانت من فعل الله، وهنا نعود إلى مسألة الحسن والقبح من جديد، فهل يتوجب على الله أن يضمن صحة النتائج المترتبة على النظر، أم لا واجب عليه وفق مبدأ حق الملكية، ومن ثم تصبح النتائج العلمية محل شك بما فيها نظرية هذا المنطق وتصوراتها؟ إذ يصبح كل ما يترتب على المنطق المذكور من آراء ونتائج موضع شك؛ باعتبارها تمثل عادة إلهية كسائر الأفعال دون وجود ضامن لصدقها.

مع هذا فإن الأشاعرة لا تنفي وجود جملة من المعارف العقلية التي تدخل فيها المحالات. فقد اعتبر الغزالي في (تهافت الفلاسفة) (بأن 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 أن 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، 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، 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 أن الدم انقلب مئياً، أردنا به أن المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى، حيث هناك مادة مشتركة تعاقبت عليها الصورتان. وإذا قلنا أن الماء انقلب هواءً 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 المحالات.

ومن جملة المستحيلات عند الغزالي ما هو مستحيل على الله تعالى؛ كالمكان والجهة والصورة واليد الجارحة والعين الجارحة وإمكان الانتقال والإستقرار، وقد أوجب فيها التأويل حسب الدليل العقلي، في حين اعتبر أمور الآخرة مما وعد بها الله ليست من المحالات على قدرته، وأوجب إجرائها على ظاهر الكلام وفحواه الصريح.

لقد تعرّضت الأشاعرة حول نفيها لعلاقة الضرورة، وكذا التأثير بين الأسباب والمسببات في

الطبيعة، إلى الكثير من النقد والتهم. فمن تهمة نفي الأساس الذي تقوم عليه علوم الطبيعة، إلى تهمة السفسطة ونكران الأصل العقلي، ومن ثم الوقوع في التناقض، باعتبارها تثبت المسألة الإلهية بإعتمادها على هذا الأصل.

والواقع أن الأشاعرة تلتقي مع ديفيد هيوم وأغلب رواد المنطق التجريبي الحديث حول مسألة نكران الضرورة لعلاقة السببية الخاصة، وهي لا تفضي بالضرورة إلى بطلان المعرفة العلمية كما. أن هذا الالتقاء بين الأشاعرة وأصحاب المنطق التجريبي لا يلغي مورد الإختلاف بينهما حول مبدأ السببية العامة، وهو المبدأ القائل بأن الحادثة لا بد لها من سبب ما، فالأشاعرة تسلم بهذا المبدأ خلافاً لأصحاب ذلك المنطق، بدلالة أنها تستدل على المسألة الإلهية عبر مبدأ إستحالة الترجيح من غير مرجح، وهو ما يعني إستحالة وجود حادثة ما من غير سبب. ومثلما يعبر الغزالي عن هذا المبدأ: إن كل حادث له سبب، هو مما يجب الإقرار به لأنه «أولي ضروري في العقل».

وبعبارة أخرى، هناك نوعان للسببية، أحدهما السببية العامة، وهي موضع الخلاف بين الأشاعرة والتجريبيين، والآخر السببية الخاصة التي تحدد ماهية السبب بعينه، كما لو اعتبرنا الحرارة سبب تمدد الحديد لا غيرها. فهذه العلاقة بنظر الفريقين الأنفي الذكر لا تتضمن الضرورة، بل هي مجرد تابع إقتراني تفسرها العادة. ولا شك أن نفي الضرورة في هذه العلاقة لا يؤثر على إثبات المسألة الإلهية، خلافاً للعلاقة الأولى العائدة إلى مبدأ السببية العامة، كما هو واضح.

كما تعرضت الأشاعرة إلى تهم كثيرة، ومن ذلك أنها أعتبرت من المذاهب اللاعقلية. فهناك من جعل الأشاعرة ضمن هذه المذاهب لكونها تعدّ مسائل الحسن والقبح راجعة إلى الخطاب الديني لا العقل. واعتقد البعض بأنها عطلت العقل حتى في المجال العقائدي، بل واتهمها بالقضاء عليه مطلقاً. كما رأى صاحب (فلسفة الفكر الديني) (بأن علم الكلام الأشعري يوجب الرجوع إلى الخطاب الديني من حيث الأصل والأساس، ويشمل هذا الأمر حتى موارد إستخدام النظر العقلي. 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 الوحي.

لكن هذه الإعتقادات لم تتدارك كون المذهب الأشعري قد تأسس تبعاً للفكرة العقلية الخاصة بحق الملكية قبل أي إعتبار آخر، وهو وإن أبعد العقل عن قضايا الحسن والقبح، إلا أنه قد اعتمد عليه في الكثير من القضايا النظرية، ومنها تلك المتعلقة بإثبات المسألة الإلهية، وهي على رأس القضايا الإعتقادية. كذلك فإن هذا المذهب قد شهد تطوراً في ممارسته للنشاط العقلي، بما فيها تنظيره لجعل العقل حاكماً على نص الخطاب، فقد إنترم المتأخرون بالقانون الكلي للمعارض العقلي، وهو يتضمن عرض مسائل النص على العقل لينظر فيها؛ إن كانت تُقبل أو يجرى عليها التأويل.

ورغم كل ذلك نرى بأن 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 احتسى عدد منهم بالدائرة العرفانية للنظام الوجودي، خلافاً للمذاهب العقلية الأخرى، ولسان حالهم يقول كما يصرح الغزالي: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر فهو في العمى والضلال».

3- عالم الفقه والتشريع

من تجليات التضاد بين البداهتين الأوليتين في الدائرة العقلية؛ تلك المتعلقة بعالم الفقه والتشريع. إذ تفتح الإعتبارات المختلفة للبدهتين باباً من التعارض حول طريقة الإجتهد في القضايا الفقهية وتشريع الأحكام. فبحسب إعتبارات الحق الذاتي ينبغي أن يكون الإجتهد قائماً في الأساس على العقل دون التوقف عند حدود الخطاب الديني، وذلك لجميع قضايا الحقوق والمصالح والمفاسد القابلة للإدراك. أما بحسب إعتبارات حق الملكية فلا مجال للإجتهد العقلي إلا ضمن ما يسمح به الخطاب الديني. فمثلاً لا مجال للإجتهد 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 مختلفة، إلا أنه توجد مؤشرات للتعارض المتسق بين المذاهب التشريعية يمكن عدها مستلهمة من إنعكاسات التضاد بين الأصلين المولدين.

فقد سبق أن عرفنا كيف ذهب المعتزلة والزيدية والإمامية الأصولية إلى الإعتقاد 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 الإعتبارات 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، هناك 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 البدهة الأولية أو الأصل المولّد. فالغزالي مثلاً، وهو القائل بمنطق حق الملكية، يعتقد بالبراءة العقلية قبل التشريع أو ورود السمع، وهو موقف يناقض الأصل المولّد الذي تبنّاه. 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 الذمة. وكذا 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 يقول: قد ثبت عندنا أن حجة العقل دليل، فإذا لم نجد سمعاً علمنا أن الله لا يهملنا، بل أراد بنا الرجوع إلى العقل فصرنا إليه.

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 البدهة الأولية للحق الذاتي التي تشترط ضرورة الإعلام.

والمعلوم أن الإعتماد على العقل في قضايا الفقه التي لم يرد فيها نص هو خاصة المذهب الإمامي الذي لم يرتض 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 بالنص، 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»¹، استناداً إلى البدهة الأولية للحق الذاتي.

ويقف الشريف المرتضى على رأس قدماء الإمامية الذين دافعوا عن هذا المسلك لأصالة التشريع العقلي للقضايا الفقهية. فقد صرح، وهو بصدد استدلاله على عدم جواز العمل بخبر الآحاد، أنه

إذا لم يوجد دليل شرعي في المسألة فسيوجب العمل بما يقتضيه الحكم العقلي. وقال بهذا الصدد: «قد ثبت أن المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا آجلاً 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 على ذلك، لوجوب إعلامه المكلف ما هذه سبيله»². واتبعه في هذا المقال ابن ادريس في

¹ السرائر). كما استفاد المرتضى من كشف الواقع لصالح الحكم العقلي، في مورد ادخال الضرر على الهائم، فقال: «علم أن ادخال الضرر على الهائم، المؤذية لنا منها وغير المؤذية، لا يحسن إلا بإذن سعي، إلا أن يكون ذلك الضرر يسيراً، أو النفع المتكفل به لها عظيماً فيحسن من طريق العقل. فإن كثيراً من الناس أجازوا ركوب الهائم عقلاً من غير افتقار إلى سعي.» ثم قال: «وإذا تكفلنا لها بما تحتاج إليه من غذاء وديار ومصالحة ربما كانت لها فائدة لولا تكفلنا جاز أن ندخل عليها ضرر الركوب، لأنه يسير في جنب ما تنجسه من منافعها»

وعلى هذه الشاكلة ذهب معتزلة البصرة إلى الإباحة. بل قيل ذهب إلى ذلك أغلب المعتزلة وعلى رأسهم كل من أبي علي وإبنيه أبي هاشم الجبائين وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار الهمداني، وكذا من تأثر بهم كأتباع أبي حنيفة وغيرهم.

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 إتجاهات كما يلي:

الأول: وهو يقول 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 العيش إلا معه فهو على الإباحة، وما عداه على الحظر. أما البعض الآخر فقد ساوى بين الكل في الحظر.

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.

الثالث: وهو قد بنى على الوقف حتى يرد سمع من النص الديني، وهو الذي ذهب إليه أتباع منطق حق الملكية، وعلى رأسهم الأشعري وأتباعه، وعنوا به انتفاء الحكم لا التردد فيه، فهذه المسألة مبنية على أن العقل بمجرد لا يدل على حسن ولا قبح، بل ذلك موكول إلى الشرع. فالمباح ما أباحه الشرع، والمحظور ما حظره، فإذا لم يأت الشرع بواحد منهما لم يبق إلا الوقف، حتى يرد السمع بحكم فيه، كالذي صرح به ابن السمعاني في (القواطع). (وهو موقف يتسق مع ما جاء به منطق حق الملكية، خلافاً لمن ذهب منهم إلى الحظر أو الإباحة.

لكن من الأشاعرة من قام بتوجيه رأي الذاهبين إلى الحظر أو الإباحة بما لا يتنافى مع الخط المتسق والمتمثل بالوقف، 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 فلقوله تعالى ((يسألونك ماذا أحل لهم)) (المائدة 4) ومفهومه أن المتقدم قبل الحل التحريم، فدلّ على أن حكم الأشياء كلها على الحظر. وأما الإباحة فلقوله 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: المدرك عندنا العقل ولا يضرنا عدم ورود الشرع».

وممن ذهب إلى الوقف بعض المعتزلة، والطوسي من الإمامية كما في (عدة الأصول)، إذ صرح بأن القضايا التي لم يرد حولها نص فطريقها العقل، وهي بحكم هذا الأخير تكون على الوقف، ولا يمنع ذلك ما قد يدل عليه النص من الحظر أو الإباحة، بل 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» وهو المذهب الذي كان ينصره شيخه أبو عبد الله المفيد، وهو أقرب ما يكون إلى منطق حق الملكية، خلافاً لما انتهى إليه استاذ الشريف المرتضى من أن حكم العقل في الإنطاق من الأشياء هو الإباحة لا الحظر ولا الوقف.

ومع أن الأصوليين من الإمامية كانوا يتصورون أن بسعة العقل أن يحكم على القضايا التي ليس لها شاهد من نص، سواء كان الحكم جارياً وفق البراءة الأصلية أو بحسب الإشتغال والإحتياط، إلا أن المتأخرين منهم - منذ الوحيد البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ -) ادركوا أن هذه القواعد

عبارة عن وظائف عقلية عملية لا تحدد حقيقة الحكم الشرعي، بل تعمل على إفراغ وإبراء الذمة فحسب، وعلى رأي المفكر الصادر أن بداية اختمار هذه الفكرة ظهرت سلفاً لدى المحقق جمال

الدين، ثم تمّ تحديدها وتنقيحها لدى البهبهاني وتلامذته، وأطلقوا عليها (الأصول العملية). وبالتالي فقد أصبحت القضية العقلية المستقلة هي تلك التي تتدرج - فقط - ضمن ما يعرف بالحسن والقبح، أو الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع. ويتفرع عن هذه القضية القاعدة التي تقر قبح العقاب بلا بيان، والتي اعتمد عليها أغلب الأصوليين، إذ لا يُعقل أن يعاقب الله المكلف على شيء لا يعلمه، وأن هذه القاعدة راکزة لدى الوجدان العقلاني، فالناس لا يؤاخذ بعضهم البعض الآخر إلا ضمن ما يسعهم من العلم، وبغير ذلك يكون العقاب قبيحاً. الأمر الذي يتسق ومنطق الحق الذاتي.

وإذا عدنا إلى الإتجاهات الثلاثة السابقة نجدها تتعارض في أدلتها العقلية. ورغم وجود إتساق بين منطق الحق الذاتي وقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإن السجال الذي دار بين هذه الإتجاهات لم يكن معنياً بهذه النقطة الجوهرية. فمن النقاط التي سجلها المذهب القائل بالوقف والحظر إزاء الإنتفاع بالأشياء ما لم يرد في ذلك نص، هو أنه قد ثبت في العقول بأن الإقدام على ما لا يأمن المكلف كونه قبيحاً هو كالإقدام على ما يعلم بقبحه، تبعاً لقاعدة دفع الضرر المعلوم والمظنون عن النفس. في حين أجاب المذهب القائل بالحلية بأن المكلف يمكن أن يأمن من قبح الإنتفاع بالأشياء لأن هذا القبح لا يحصل إلا لوجود مفسدة فيها، وإذا كان فيها مفسدة وجب على المولى تعالى إعلام المكلف، وإلا قبح التكليف، فما لم يعلمه دل ذلك على أن الإنتفاع حسن لا قبيح، الأمر الذي يلزم عنه الإباحة. لكن قيل في الجواب على ذلك أنه لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بشك المكلف، والمفسدة بإعلامه جهة الفعل على التفصيل، لذا يقبح الإعلام، وتكون المصلحة في الوقف والشك في الحكم.

على أن جواب القائلين بالحلية ليس صحيحاً، وبه ينسحب الرد الذي قدمه القائلون بالوقف، فعدم إعلام المولى للمكلف بمفسدة الشيء المتردد حوله لا يستنتج منه الحسن ولا القبح، بل ما يعنيه هو عدم جواز المؤاخذه على فعل الإنتفاع به عقلاً ونصاً. فالعقل هنا لا يشرع الحكم للشيء إن كان حلالاً أو حراماً، حسناً أو قبيحاً، بل يشرع - فقط - لإبراء الذمة كما ذهب إلى ذلك البهبهاني وأتباعه المتأخرون. وهذا يعني أن الإقدام على القبيح دون العلم بقبحه ليس قبيحاً، وبالتالي فمن الناحية التكليفية لا يلزم عنه الحظر والإحتياط. فبحسب منطق الحق الذاتي أن من الواجبات التي تتعلق بالمكلف إعلام المكلفين، إذ لا مانع منه، بما في ذلك الإعلام بالوقف والحظر والإحتياط، ودونه يسقط التكليف. وسبب ذلك هو أن عدم الإعلام يجعل المكلف مخلاً بواجبه، مثلما يلاحظ في الشاهد الدال على الغائب، فالسيد لا يعاقب العبد على عدم إتيانه بشيء ما لم يعلمه بذلك، والأمر يصدق في الغائب أيضاً، رغم أن الأشياء تظل على حالها بما تتضمنه من مصلحة ومفسدة، أو حسن وقبح، فكل ذلك لا يفي ببلوغ التكليف ما لم يشترط فيه الإعلام.

هذا إذا كنا نفكر ضمن دائرة الحق الذاتي، أما إذا كنا نفكر ضمن إعتبارات حق الملكية فالأمر يختلف. لذلك نجد التناقض واضحاً لدى من ينتمي إلى دائرة الحق الذاتي عندما يذهب إلى الحظر والإحتياط، وكأنه يجمع بين الإعتبارات المتناقضة لدى كل من الحق الذاتي وحق الملكية. ومن ذلك ما تبناه المفكر الصادر من مسلك أطلق عليه (حق الطاعة)، إذ ذهب إلى نفس الإتجاه القائل بالحظر والإحتياط ضمن الإتجاهات الثلاثة السابقة. واستدل بمثل ما استدل

به إتجاه الحظر القديم، حيث عول على الحظر بإعتبار أنه لا يجوز إستخدام ما هو عائد إلى ملكية الغير إلا بإذنه، مثل علمنا بقبح التصرف فيما لا نملكه في الشاهد. كما استدل بدليل آخر سبق أن عول عليه القدماء ممن ذهب إلى الحظر والوقف، وهو عدم الأمان من الوقوع في الضرر لأي 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. وقد ناقش القدماء من الإتجاه الآنف 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 - تأكل شحم الحنظل وتغتذي به، في حين لو اكله الإنسان لهلك في الحال. وكذا تأكل النعامة النار وتستمرئها، ولو أكل ابن آدم ذلك لهلك في الحال. أيضاً فإن الفأرة تأكل البيش وتعيش عليه، ورائحة ذلك تقتل الإنسان.

والواقع أن مسلك المفكر الصدر في حق الطاعة، وقبله مسلك القائلين بالحظر وفق الملكية، إنما يتجه نحو الجهة التي عليها الأشاعرة في تبنيها لمنطق حق الملكية. فرغم إعترافه بمبدأ الحسن والقبح العقليين، إلا أنه يستبعد في الوقت ذاته قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لكنه لا يعزل العقل - بذلك - عن التشريع طالما أنه يفتي بلزوم الإحتياط وإعطاء الطاعة حقها، خلافاً لما أفضت إليه الأشاعرة من إبطال العقل في التشريع بمنطق العقل ذاته.

ويشابه التبرير الموظف لدى الصدر في بعض فقراته التبرير المستخدم لدى الأشاعرة، وهو أن لله ملكية مطلقة تفترض حق الطاعة التامة، حتى في موارد المحتملات والموهومات. 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 بصديق قاعدة قبح العقاب بلا بيان تبعاً للنظرة العقلانية، إلا أنه رأى وجود الفارق 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 يقول: «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»¹. ويقول أيضاً: «المولوية عبارة عن حق الطاعة، وحق الطاعة يدركه العقل بملاك من

¹ وينطبق هذا الأمر حتى على المشكرات والمحتلمات من التكليف، بل ويستند حتى إلى التكليف الموهومة، لسة مولوية المولى الحقيقي. كما أنه ينطبق حتى على الشبهات الموهومة، وإن كان مسلك حق الطاعة محكوم لأذلة البراءة الشرعية، حيث يحكم العقل بالإحتياط ما لم يرد ترخيص شرعي.

والتشابه بين موقف الصدر وموقف الأشاعرة واضح تماماً، مع وجود بعض الفوارق، فالأول

يستند إلى مبرر الملكية المطلقة لإفترض منطق حق الطاعة، كما ويبرر هذا المنطق بحجة عقلية، وكذا أن الأشاعرة تستند إلى مبرر تلك الملكية لإفترض منطق ما يريده الحق على نحو مطلق من غير قيود، كما تبرر ذلك بحجة عقلية، وهي أن الله منفرد في ملكه وخلقه، الأمر الذي يختلف فيه الحال عن الشاهد، لإفتقاره إلى الأفراد والملكية الحقيقية، وهو نفس التبرير العقلي الذي لجأ إليه المفكر الصدر. لكن مورد الاختلاف بينهما هو أن ما يناسب منطق الأشاعرة هو القول بالوقف، بمعنى أن العقل لا يشرع شيئاً سواء كان ذلك على نحو البراءة الأصلية أو الإحتياط، ومن ثم لا مجال للقول بالحساب والعقاب، في حين أن العقل لدى مسلك حق الطاعة يتلبس بالتشريع الفعلي، وهو حكمه بإشغال الذمة ولزوم الإحتياط وما يترتب على ذلك من القول بالحساب والعقاب.

يبقى أن القول بالمولوية وحق الطاعة حتى في المحتملات والموهومات يثير عدداً من المشاكل على صعيد كل من المكلف والمكلف. ففيما يخص الأول أن جعل التكليف في تلك القضايا مع إخفائه على المكلف يفضي إلى منطق ما يسمى (المصالح الخفية)، إذ يفترض في هذه الحالة أن هناك مصلحة خفية إقتضت إخفاء التكليف على المكلف ومحاسبته على تركه. وهو أمر غير معقول، بل ولا يقبل على الصعيد الأخلاقي وفقاً لمنطق الحق الذاتي. فعلى الأقل كيف يمكن تصور هذه المصلحة الخفية التي تبرر للمكلف عدم الإعلام مع إخفائه الإشارة إلى وجوب الإحتياط وإشغال الذمة؟ وقد جاء في قوله تعالى ((رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وكان الله عزيزاً حكيماً)) (النساء/165)، والمعنى وأضح من أن الحجة لا تتم على الخلق، بل يحصل العكس، ما لم يتحقق الإعلام والبلاغ، وهو ما تقدمه الرسل، تأييداً للمقتضى العقلي.

أما ما يخص المكلف فلنتصور كيف يكون حال من لم يصل إليه التشريع الديني كأهل الفترة، كيف يمكنه التصرف وسط ما لا يتناهى من المحتملات الممكنة للتكليف؟! فحيث أنه لم تبلغه الحجة الشرعية فذلك يجعله وسط ما لا يتناهى من إمكانات العمل المحتملة، فيصاب بالعجز عن فعل شيء، وبالتالي يصدق عليه التكليف بما لا يطاق، وهو غير معقول ومقبول تبعاً لمنطق الحق الذاتي.

وحتى لو قيل أن أهل الفترة إنما هم مخاطبون بشرع سابق، بدلالة 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 يصله التبليغ. لذا فالإشكال وارد كما هو.

4. عالم التفسير وفهم النص

مرّ علينا سابقاً أن الإعتبارات العقلية توجب أن يتوقف قبول الدليل اللفظي على نفي المعارض العقلي. فبدون الأخذ بهذه النتيجة يفضي الأمر إلى نوع من التناقض وعدم الإتساق، فالذي يدعو العقل لإثبات المسألة الدينية هو ذاته يدعوه لإثبات القضايا الأخرى، كتلك المتعلقة بفهم النص الديني. وبعبارة أخرى، أن من التناقض أن تقبل الإعتبارات العقلية لتأسيس الخطاب من الخارج، وتمنع في الوقت ذاته من تأسيسه من الداخل.

فهذا هو عذر الدائرة العقلية لممارسة وظيفتها لفهم النص الديني. والقاعدة التي اعتمدها بهذا الشأن هي ملاحظة ما يتقرر لدى العقل من إعتبارات (الإمكان والإستحالة). (فكل شيء يراه العقل في النص ممكناً فهو مقبول، وكل شيء يراه مستحيلًا 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). (وقديماً سأل الخياط جعفر بن بشر المعتزلي عن معنى قوله تعالى) ((: يضل من يشاء ويهدي من يشاء)) ((النحل/93، وعن) (الختم والطبع)، فقال في جوابه: «أنا مبادر إلى حاجة، ولكنني ألقى اليك جملة تعمل عليها، أعلم أنه لا يجوز على أحكام الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا أن ينهى عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول الآيات بعد هذا كيف شئت»». وواضح من العبارة الأخيرة أنه ليس الغرض إثبات التأويل وتحديد معنى النص كما هو، بل يكفي نفي الظاهر المتعارض مع قليات 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 القليات الوجودية.

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)، فتربطه بالظاهر اللغوي مناسبة لفظية أو سياقية تبعاً للإستعارة والتشبيه. في حين يعترف 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 العوام معرفة المراد، لا على نحو الحقيقة، ولا على نحو التشبيه.

وقد انعكس هذا الفارق على تحديد علة وجود ما يعرف بالمتشابه، أو كون الظاهر اللفظي غير مراد. فالتبرير الكلامي قائم على أن ذلك جاء لتعريض العباد لتحصيل الثواب بالإجتهد والبحث والنظر لمعرفة المطلوب. في حين أن التبرير الفلسفي قائم على رعاية مشاعر الجمهور لقصورهم عن استيعاب الحقيقة كما هي، فقربها لهم الخطاب الديني على شكل صور محسوسة وخيالات وهمية، كالذي فصلنا الحديث عنه في (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية).

وإذا عدنا إلى العقل المعياري وما يحمله من ضوابط (الإمكان والإستحالة) (سنرى بأن مشكلته تكمن في إعتباراته المتضادة والمتناقضة، فما يكون لدى بعض الإعتبارات ممكناً، يكون لدى

البعض الآخر مستحيلاً. فالإعتبارات التي يعول عليها منطوق الحق الذاتي هي غير تلك التي يعول عليها منطوق حق الملكية. والأمر لا يتوقف عند حدود التباين والإختلاف بين هذين النوعين للإعتبارات، بل يصل إلى حد التضاد والتناقض في تطبيق القاعدة العقلية الخاصة بـ (الإمكان والإستحالة). (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 إعتباراته، 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 أن المعتزلة والزيدية والإمامية الإثني عشرية يحيلون الرؤية، ويعدونها دالة على الجسمية، بينما يذهب الأشاعرة إلى تجويزها، إذ أن مصحح الرؤية عندهم هو كون الشيء موجوداً، مع أنه من الناحية المنطقية قد تكون طبيعة الموجود غير قابلة للرؤية والإدراك، وبالتالي فالوجود لا يدل بالضرورة على الوجودان.

على أن مثل هذه الإعتبارات العقلية المتعارضة قد دفعت كلاً من الإتجاهين إلى تأويل النصوص المخالفة لها. إذ قام الإتجاه 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)) (الانعام/103)، وكذا اعتبر أن ما يقع ضمن هذه الدلالة قوله تعالى ((قال ربي أرني أنظر إليك، قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين)) (الأعراف/143).

وفي القبال منع الإتجاه الثاني حدوث الكلام الإلهي لإعتبارات عقلية متعلقة بإثبات المسألة الدينية. في حين تقبل الإتجاه الأول هذا الحدوث لإعتبارات عقلية أخرى متعلقة بالتوحيد كما مر معنا. وهذا ما اضطر الإتجاه الثاني إلى تأويل الآيات المتعلقة بهذا الصدد، والتي ظاهراً يفيد الحدوث لا القدم، ومن ذلك تأويله لنص القرآن ((ولما 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 بإعتبار أن ذلك من المحالات لدى هذا الإتجاه.

ويبقى أن التعارض في الإعتبارات العقلية يخلّ بهدف الدائرة العقلية لترجيح الدليل العقلي على الدليل اللفظي. إذ لما كانت هذه الإعتبارات متعارضة؛ فكيف يمكن جعلها مرجعاً يستند إليه في الحكم؟ وكيف يُعتمد عليها في إثبات المسألة الدينية أو تأسيس الخطاب من الخارج؟ وما هو نوع العلم والقطع الذي تفضي إليه كما يدعيه أصحابها؟ وبالتالي ما المانع من أن تكون هذه

الإعتبرات، الموصوفة بالأدلة والبراهين العقلية، زائفة وهمية كما يصورها لنا أصحاب الدائرة البيانية؟

إذاً لا يمكن قبول القاعدة المنهجية لدى أصحاب هذه الدائرة والقائلة بضرورة القطع بعدم وجود المعارض العقلي في الدليل اللفظي. إذ أن هذا المعارض لا يستغني بدوره عن الحاجة للفحص والنظر بمنطق آخر مختلف لملاحظة ما إذا كان مقبولاً أو لا؟

وأول ما يتبادر إلى الذهن بهذا الصدد هو السؤال عن كيفية تحصيل العلم والقطع في القضايا العقلية؟ فالعبرة ليس بذات الإعتماد على العقل، بل بالوصول إلى 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 للإعتبرات المشتركة لا الخاصة، إذ كانت المشكلة التي واجهت الدوائر المعرفية للفكر الديني، ومنها الدائرة العقلية للنظام المعياري، هي أنها شيدت أنظمتها وفقاً للإعتبرات الخاصة لا العامة، وهذا ما جعلها تلاقي الكثير من المشاكل والإعتراضات، وكان أهمها إفتقارها للوثوق المعرفي.

3- إن الكشف المعرفي الخاص بمنطق قرائن الإحتمال والإستقراء؛ له صفة مزدوجة من السلب والإيجاب. فهو من جهة يبعث على الوثوق المعرفي قبال ما يمارس من النشاط الذهني ضمن العقل القبلي. لكنه من جهة أخرى يفضي إلى نتائج متواضعة للكشف عن مضامين الخطاب، وبالتحديد أنه فعال لتحصيل العلم والقطع في القضايا المجملة لهذا الفهم دون التفصيل، ومن ذلك ما يتعلق بمقاصد الخطاب وأهدافه، كالذي بحثناه في (فهم الدين والواقع).

4- إذا كان من الممكن تحصيل العلم والقطع في الدليل اللفظي، فذلك يعني حصر المعرفة بحدود ما يدل عليه معنى الخطاب، أي أنه لا يدل في حد ذاته، وبغض النظر عن أي إعتبر آخر، على الكشف الخارجي للواقع والوجود، خلافاً للعقل، بما فيه العقل القبلي، إذ يفترض فيه عند

القطع أن يكون كاشفاً عن الحقيقة الخارجية، مع لحاظ أن العقل القبلي لا يحتاج عند القطع إلى تأييد الواقع، كالحال مع مبدأ السببية العامة وما إليه .وبالتالي فإن القول) :إن الدليل اللفظي إن كان قطعياً فهو مرجح على الدليل العقلي (يتضمن عدداً من القضايا كما يلي:

أولاً: لا بد لهذا القول أن يفترض كون الدليل العقلي غير قطعي؛ كي لا يحصل التناقض.

ثانياً: يقتصر المقصود بالترجيح لهذا القول على معنى الخطاب من دون علاقة بالكشف عن حقيقة الموضوع الخارجي للواقع والوجود ، ما لم يُضف إلى هذا المضمون إعتبرات 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 أصابة 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، وذلك 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، فلكل جهته الخاصة، خلافاً لما يدعى لدى الدائرتين العقلية والبيانية في النظام المعياري.

نشير -أخيراً - إلى أنه ليس هناك أدل على فشل الطريقة العقلية وتهافتها من الإعراف الذي سجله الكثير من أصحابها المتأخرين، وهو إعراف جرى لدى كل من أتباع المنطقين للدائرة العقلية، وأغلبهم كان ينتمي إلى منطق حق الملكية .فتارة كان هؤلاء يعبرون عن فشل طريقتهم بما هو معهود لدى الممارسة الكلامية، وأخرى بما هو صريح لدى الممارسة العقلية بإطلاق .فقد وُصفت هذه الممارسة بأنها مضرّة تبعث على إثارة الشبهات، وتحريف العقائد ومحوها، وكما صرح الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين) أنه تبعاً لتبحره في الكثير من العلوم ومنها علم الكلام فإن الطريق إلى حقائق المعرفة من الوجه الخاص بعلم الكلام مسدود، وهو وإن رأى أن هذا العلم لا ينفك عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، لكن على رأيه أن ذلك لا يكون إلا في النادر.

والذين تضرروا من الممارسة العقلية الصرفة لهذا العلم كثيرون، ويجمعهم الإعراف بعجزهم عن الحصول على شيء من الدراية والحقيقة، رغم طول هذه الممارسة، وكل ما جنوه هو الندم على ما أصابهم من الشك وتضييع العمر، كالذي أشرنا إليه في عدد من المناسبات ضمن دراستنا (مدخل إلى فهم الإسلام).

¹ علماً بأن هناك اخباراً 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).

² روضة الطالبين، ص155-156.

³ أنظر:

Ayer, A. J. (1988) Critique of Ethics and Theology, in Essays on Moral Realism, ed. Sayre-McCord G. Cornell University Press, London. 30-32

⁴ أنظر:

Makie J. L. The subjectivity of Values, in Essays on Moral Realism. p. 112

⁵ أنظر:

Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism. p. 13

⁶ أنظر:

Makie J. L, p. 99-100

7 أنظر:

Sturgeon, N. L. Moral Explanations, in Essays on Moral Realism. p. 233

8 أنظر:

Harman, G. Ethics and Observation, in Essays on Moral Realism. p.123

9 أنظر:

Boyd, R. N. How to be a Moral Realist, in: Essays on Moral Realism. p. 184-185

10 أنظر:

Boyd, R. N, p. 206

11 أنظر:

Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism. p. 21

12 للتوسعة يمكن مراجعة كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي.

13 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 الجزيئي. 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 الإستقرائي والإحصائي 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 إعتبار هذا المبدأ عديم الفائدة والجدوى في الكشف المعرفي والعلمي. وهذا هو المقصود بالتحدي.

¹⁴ راجع حول ذلك: الإستقراء والمنطق الذاتي، القسم الأخير.

¹⁵ الإستقراء والمنطق الذاتي، ص 310-313 و450.

¹⁶ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص 234. ولاحظ أيضاً: عدة الأصول، ج 2، ص 759.

¹⁷ محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف، بيروت، 1400هـ-1980م، ص 293-295. وأصول الفقه، ج1، ص 195-196.

¹⁸ أصول الفقه، ج1، ص 201.

¹⁹ أصول الفقه، ج1، ص 197.

²⁰ قد يقال أننا حتى مع هذه القضايا البسيطة لا يمكننا الحكم عليها بالتماثل

المطلق، إذ لسنا 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 على ذلك يأتي بوجهين: أحدهما أن الاختلاف بين الأشياء التي نعدّها متماثلة هو اختلاف ضئيل للغاية فإما أن يهمل، أو أنه لا يؤثر شيئاً على كون القضية العقلية ثابتة ضمن الحدود النسبية للقيمة الاحتمالية المستنتجة عن التماثل النسبي. وبعبارة أخرى تصبح القضية العقلية ذات قيمة احتمالية محددة تحديداً مرناً بعض الشيء لما تتضمنه من اختلاف ضئيل، وبالتالي يمكن إضافة إليها قيمة ضئيلة تُقدر من الجهتين ارتفاعاً وانخفاضاً. وتعبّر القيمة الأخيرة عن جهلنا بدقة الاختلاف الحاصل، وتصبح القضية الأخيرة غير عقلية باعتبار تلك الإضافة المقدرة. فمثلاً من الناحية التقريبية أن قيمة احتمال 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 الاحتمالية التقريبية نصفاً مع زائد ناقص واحد من ألف، أي تكون حسب التعبير الرمزي: $1\2 \pm 1\1000$:

أما الجواب الآخر، فهو أننا إزاء مشكلة عملية أكثر منها نظرية، إذ يمكن تطبيق القضية العقلية بشروطها على نموذج لا يخضع لمثل تلك الإعتبارات من الوزن والحجم. فمثلاً لو كانت لدينا خمس أوراق متشابهة ومرقمة من واحد إلى خمسة، وقد أُلقيت مصفوفة أفقياً دون أن تُرى الأرقام فيها، فستكون قيمة احتمال معرفة أي رقم منها قيمة ثابتة عقلياً، وهي واحد من خمسة.

²¹ مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن فصل حول كون الفعل حسناً أو قبيحاً بمعنى الملاءمة والمنافرة. ولاحظ أيضاً: المستصفي، ص. 39

²² أنظر:

Learm, J. Ethics Mathematics and Relativism, in Essays on

²³ أنظر:

Sayre-McCord, G. Introduction, p. 18

²⁴ مفتاح دار السعادة، ج2، فصل حول الحكمة في خلق الله.

²⁵ المصدر السابق، ج2، ضمن الوجه الحادي عشر من وجوه الكلام على كلمات النفاة.

²⁶ نفس المصدر، ج2، ضمن الوجه الحادي عشر من وجوه الكلام على كلمات النفاة.

²⁷ لاحظ ابن سينا: البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص96-97 والإستقراء والمنطق الذاتى، ص84.

²⁸ يذكر بأن هناك ثمانية شروط تفي بتحقق التناقض، والبعض اعتبرها تسعة (شروط) المنطق، ص167-168).

²⁹ أنظر 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.

³⁰ فقد اعتبر الفيلسوف الالمانى (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، ص. 90).

³¹ نسبة إلى العالم الرياضى جاكوب برنولي (المتوفى سنة 1705م).

³² أنظر: الإستقراء والمنطق الذاتى، ص. 310.

³³ أنظر:

Sayre-McCord, G. Moral Theory and Explanatory Impotence, in Essays on Moral Realism. p. 257-258

³⁴ أنظر:

Sayre-McCord, G. Introduction, p. 8

³⁵ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص 384 و402.

³⁶ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص. 391.

³⁷ المصدر السابق، ج1، ص. 102.

³⁸ نفس المصدر، ج1، ص.384

³⁹ نفس المصدر، ج1، ص.382 وشرح الأصول الخمسة، ص389-390

⁴⁰ نفس المصدر، ج1، ص.382

⁴¹ نفس المصدر، ج1، ص.402

⁴² شرح الأصول الخمسة، ص51 و90

⁴³ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص.383

⁴⁴ شرح الأصول الخمسة، ص.571

⁴⁵ لويس غرديه وج. قنواطي: فلسفة الفكر الديني، تعريب صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1967م، ج3، ص214-215، وج3، هامش ص.271

⁴⁶ مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، فقرة: واختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبب أم لا؟

⁴⁷ الملل والنحل، ص29 و32

⁴⁸ مجمع البيان في تفسير القرآن، ج4، ص.276

⁴⁹ أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4)، ص 129 و130.

⁵⁰ 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، ص 208. والاسس المنطقية للإستقراء، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، ص79-80. والإستقراء والمنطق الذاتي، ص 44 وما بعدها. كذلك دراستنا: المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م، ص154.

⁵¹ صدر المتألهين الشيرازي: الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية، ص37-38. وملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران، ص221 وما بعدها.

⁵² البحر المحيط، فقرة 20.

⁵³ السياسة المدنية، ص71-72.

⁵⁴ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص394.

⁵⁵ الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص344.

⁵⁶ فواتح الرحموت، ج1، ص24.

⁵⁷ البحر المحيط، فقرة 21.

⁵⁸ الباقلاني: الإنصاف في ما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م، ص.14

⁵⁹ تهافت الفلاسفة، ص197-199

⁶⁰ تهافت الفلاسفة، ص.238

⁶¹ 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

⁶² الإقتصاد في الإعتقاد، ص.43

⁶³ المعالم الجديدة للاصول، ص41-43

⁶⁴ فلسفة الفكر الديني، ج3، ص214-215

⁶⁵ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الرابعة، 1377هـ-1957م، ص.118

⁶⁶ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص 408 و228

⁶⁷ المستصفي، ج1، ص 100 و217-218.

⁶⁸ البحر المحيط، فقرة. 1533.

⁶⁹ المصدر السابق، فقرة. 1527.

⁷⁰ أصول الفقه، ج2، ص. 209.

⁷¹ رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص.20.

⁷² رسائل المرتضى، ج2، ص.127.

⁷³ السرائر، ج2، ص. 618 أيضاً: محمد حسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة، ص.126.

⁷⁴ رسائل المرتضى، ج2، ص372-373.

⁷⁵ البحر المحيط، فقرة. 88.

⁷⁶ البحر المحيط، فقرة 88-89.

⁷⁷ المصدر السابق، فقرة. 89.

⁷⁸ نفس المصدر، فقرة. 89.

⁷⁹ ومن ذلك قوله: «الكلام في الحظر والاباحة فعندنا وعند أكثر من خالفنا طريقه العقل) «عدة الأصول، ج1، ص.41)

⁸⁰ عدة الأصول، ص 750 والفوائد المدنية، ص238.-239

⁸¹ عدة الأصول، ص 296 والمفيد: شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم، ص 244 والطبعة الحديثة بعنوان: تصحيح الاعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (5)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1993م-1414هـ، ص.143

⁸² محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج5، ص 11 ويبدو أن ما قصده المفكر الصدر من المحقق جمال الدين هو الشيخ حسن العاملي صاحب كتاب معالم الدين (والمتوفى سنة 1011هـ). (لكن إذا كان قصده المحقق محمد الخونساري) المتوفى سنة 1125هـ (فالملاحظ أنه سبقه في ذلك الفيض الكاشاني) المتوفى سنة 1091هـ).

⁸³ عدة الأصول، ص 296 والفوائد المدنية، ص233.-234

⁸⁴ عدة الأصول، ص 297 والفوائد المدنية، ص.235

⁸⁵ قيل أن من عجائب النعمة أنها تبتلع الجمر فيكون جوفها العامل في اطفائه فتغتذي به وتستمرئه. وهي أيضاً تبتلع العظم الصلب والحجر والمدر والحديد فتذيبه وتميعه كالماء. وقيل أيضاً أنه 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، ص

362-363. كما لاحظ خلف هذا الكتاب: زكريا بن محمد القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص. (286)

⁸⁶ 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 أنه نبات بارض الصين يؤكل في تلك البلاد وهو اخضر، فإذا يبس كان قوتاً لاهل الصين دون أن يضرهم منه شيئاً، لكن لو بعد عن هذه البلاد ولو مائة ذراع واكله آكل لمات من ساعته) (حياة الحيوان الكبرى، ج1، ص. 573)

⁸⁷ عدة الأصول، ج2، ص750-751 والفوائد المدنية، ص239-240

⁸⁸ بحوث في علم الأصول، ج5، ص28-29

⁸⁹ بحوث في علم الأصول، ج5، ص42. كذلك: محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ، ج3، ص35 وما بعدها.

⁹⁰ بحوث في علم الأصول، ج5، ص24.

⁹¹ المصدر السابق، ج5، ص79.

⁹² عبد الجبار الهمداني: فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م، ص81.

⁹³ أنظر الفصول الثلاثة الأخيرة من كتابنا: الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية.

⁹⁴ أنظر القسم الأول من كتابنا: منطق فهم النص. كذلك دراستنا: آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، عدد 30، 1424هـ - 2003م، ص 91.

⁹⁵ شرح الأصول الخمسة، ص 599-600 والزرکشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ج 2، ص 75-76.

⁹⁶ ابن سينا: رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، 1368هـ - 1949م، ص 50-51. وابن رشد: تهافت التهافت، ص 285. وصدر المتألهين: المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حکمت وفلسفه ايران، 1976م، ص 423-424.

⁹⁷ لاحظ رأي الأشاعرة في كل من: اللمع، ص 67-68. والتمهيد، ص 266. ولمع الأدلة، ص 101. والإقتصاد في الاعتقاد، ص 72.

⁹⁸ الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ج 14، ص 228.

⁹⁹ أنظر بهذا الصدد القسم الرابع من: منطق فهم النص.

¹⁰⁰ احياء علوم الدين، ضمن قواعد العقائد، الفصل الثاني. كذلك: شرح العقيدة الطحاوية، فقرة) قوله: فمن رام علم ما حظر عنه علمه.(