

المنهج في فهم الإسلام (4)

من التفكير المذهبي إلى التفكير المنهجي

النظام المعياري

العقل والبيان والإشكاليات الدينية

يحيى محمد

النظام المعياري: العقل والبيان والإشكاليات الدينية

ضمن سلسلة: المنهج في فهم الإسلام (4-5)

الكتاب: النظام المعياري: العقل والبيان والإشكاليات الدينية

المؤلف: يحيى محمد

الطبعة: تموز - 2025م

نحو طريق ثالث

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

المحتويات

13	مقدمة.....
15	تمهيد.....
القسم الأول: الدائرة العقلية: محدداتها وإشكالياتها	
19	مدخل: المنهج العقلي وأصوله المولدة.....
27	الفصل الأول: الحق الذاتي وإشكالية التكليف.....
27	تمهيد.....
28	1- واجبات المكلف.....
41	2- واجبات المكلف.....
42	أولاً: أول التكليف.....
44	ثانياً: الدليل على الواجب الأول.....
48	التكليف العقلي بين النفي والإثبات.....
53	إحتمالات الذم والعقاب.....
57	الواجبات العقلية وتأسيس المسألة الدينية.....
61	الفصل الثاني: حق الملكية وإشكالية التكليف.....
61	تمهيد.....
63	حق الملكية والأصول المستنتجة عنها.....
66	أولاً: حق الملكية وحكمة الله.....
71	ثانياً: حق الملكية وإرادة الله.....

74	ثالثاً: حق الملكية وفعل الله.....
74	1- نفي التأثير السببي.....
75	2- نفي الفعل البشري.....
82	رابعاً: حق الملكية والتكاليف العقلية.....
87	خامساً: حق الملكية وتكليف ما لا يطاق.....
89	ملاحظات نقدية.....
93	النظام الوجودي وحق الملكية.....
القسم الثاني: الدائرة البيانية: محدداتها وإشكالياتها	
99	الفصل الثالث: خصائص الدائرة البيانية.....
110	التنظير لمسألة الوضوح.....
110	1- مبدأ الحقيقة اللغوية والوضوح.....
117	2- مبدأ التفسير والوضوح.....
127	الفصل الرابع: البيان وتفصيل الحديث.....
127	البيان السني وتكثير الحديث.....
129	أزمة الحديث السني.....
137	البيان الشيعي وتكثير الحديث.....
139	أزمة الحديث الشيعي.....
147	الفصل الخامس: البيان وتفصيل الاجتهاد.....
147	البيان السني والاجتهاد.....
161	الاجتهاد السني ومبدأ القياس.....
167	أزمة الاجتهاد السني.....

174	البيان الشيعي والاجتهاد
183	الاجتهاد الشيعي وما لا نص فيه
185	أزمة الاجتهاد الشيعي
188	الأقيسة المختلف حولها عند فقهاء الشيعة
192	الازدواجية الفقهية بين التعبد والتوسع

القسم الثالث: الصراع المنهجي

197	الفصل السادس: التشريع العقلي وتأسيس الخطاب الديني
197	أ - التأسيس الخارجي
201	الحق الذاتي والتأسيس الخارجي
202	وجوب البعثة
205	حق الملكية والتأسيس الخارجي
209	ب - التأسيس الداخلي
212	الحق الذاتي والتأويل
212	1- التأويل في المجال المعياري
220	2- التأويل في المجال الوجودي
223	حق الملكية والتأويل
235	الفصل السابع: صراع العقل مع العقل
235	تمهيد
235	إشكالية العقل والقيم
240	القيم والضرورة العقلية
248	الضرورة القيمية والإعترض عليها

252	 الصلة بين القيم والواقع
257	 تجليات الصراع العقلي
257	1- عالم الوجود والواقع
262	2- عالم النظر والمعرفة
268	3- عالم الفقه والتشريع
276	4- عالم التفسير وفهم النص
283	 الفصل الثامن: صراع البيان مع العقل
283	 تمهيد
285	 محاور الصراع ضد العقل
285	 صراع البيان السني مع العقل
285	1- معارضة الدليل العقلي بمثله
288	2- تحليل الدليل العقلي
292	3- كشف البيان عن الدليل العقلي
294	4- الكشف عن دلالة القطع قبال الظن
297	5- قضايا الحسن والقبح بين العقل والنقل
302	6- تحليل اللغة
304	7- لا تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل
309	8- الرد على المجاز والتأويل
310	 صراع البيان الشيعي مع العقل
310	1- الإعتراض على الطريقة العقلية
312	2- الإعتراض على الاجتهاد العقلي في الفقه

318	3- مشكلة القطع والظن
323	الفصل التاسع: صراع البيان مع البيان.....
323	تمهيد
328	1- التوظيف الفلسفي للتأويل
334	2- التوظيف النقلي للتأويل.....
347	النهج البياني والتشبيه
351	الأمر المبتدعة.....
354	إبن تيمية والنظام الوجودي
355	1- التلاقي مع نظرية المشاكلة.....
358	2- القول بأزلية الأشياء
361	3- القول بإنقطاع العذاب.....
363	خطورة النهج البياني.....
367	خاتمة: الاعتقاد القاتل وأنماط التدين.....
380	1- مسؤولية النهج البياني.....
384	2- مسؤولية التفكير الإسلامي وغياب الضمير.....
389	أنماط التدين.....
395	ملحق: الطائفية: التشرذم والسقوط الاخلاقي.....
399	المصادر.....

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

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

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

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

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

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

– الأول يتناول مزاحمة الدائرة العقلية للتشريع الديني.

– والثاني يتناول تناقضات العقل المطروح وصراعه الداخلي.

– أما الثالث فيرصد صراع البيان مع العقل.

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

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

ومن الله استمد العون والتوفيق..

يحيى محمد

2014-7-28

تمّ تجديد المقدمة للطبعة الثانية في:

2025-1-22

www.fahmaldin.net
www.philosophyofsci.com
Email: fahmaldeen@gmail.com

تمهيد

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

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

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

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

وسواء كان النظام المعياري يعمل بحسب الاعتبار العقلية، أو تبعاً للإعتبارات البيانية، فإنه في كلا الحالين يتقوم بحسب ما اطلقنا عليه الأصول المولدة، ومفردها الأصل المولد. وسبق أن حددنا معنى الأصل المولد ضمن حلقة (علم الطريقة)، وهو أنه قضية قابلة لتفسير أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى ذات المنظومة المعرفية، سواء من حيث التوليد أو التوجيه أو الإتساق.

¹ للتفصيل انظر حلقة (علم الطريقة).

² انظر: المنقذ من الضلال، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي (7)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1409هـ - 1988م، ص33.

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

القسم الأول
الدائرة العقلية: محدداتها وإشكالياتها

مدخل

المنهج العقلي وأصوله المولدة

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

ويمكن تحديد العلاقة التكليفية وفق الدائرة العقلية طبقاً للنقاط التالية:

أولاً:

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

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

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

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

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

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

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

وبغض النظر عن التعريف¹، باستطاعتنا ايضاح الفكرة بإفترض أنه لو كانت هناك سلطة فوقية (حكيمة) تشرف على الأفعال، فتسمح لبعض الأفعال وتحاسب على البعض الآخر، فسيكون الفعل الحق أو الحسن - بمقتضى الافتراض المذكور - هو ما تسمح به هذه السلطة، والفعل المخالف هو ما تدمه أو تحاسب عليه. ونرى أن الدساتير القانونية المعمول بها على مر العصور إنما تستمد شرعيتها بايحاء من هذه الفكرة الايضاحية.

وبعبارة أخرى نقول: إن الحق هو ما يأذن بفعله العقل العملي دون إنكار، وإن الباطل هو ما يشجبه هذا العقل ولا يأذن به.

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

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

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

ثانياً:

لنعد الآن إلى بحث العلاقة التكليفية، ولنتذكر قبل كل شيء بعض المحاورات التي مرت معنا في (نظم التراث) والتي حددت معالم التفكير للاتجاهين السابقين. حيث لاحظنا كيف أن اتجاه (الحق الذاتي) راعى في تفكيره المصلحة التي ينظر إليها المكلف في علاقته مع المكلف، خلافاً لما عليه اتجاه (حق الملكية)².

ومع أن كلا هذين الاتجاهين مبرر بالطريقة العقلية؛ إلا أن ما يتضمنه الأول من الالتزامات والواجبات التكليفية هو غير ما يتضمنه الآخر. فالأول يؤسس مقالاته

¹ يُعرّف الحق من الناحية اللغوية بأنه الثبوت أو الوجوب، فقد جاء في (لسان العرب) حَقَّ الأمر: صار حقاً وثبت. وقال الأزهري: معناه وجب وجوباً (ابن منظور: لسان العرب، مادة: حقق، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>). وهو المعنى الذي اعتمد عليه الكثير من الفقهاء (انظر حول ذلك: أحمد محمود الخولي: نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423 هـ - 2003 م، ص 15 وما بعدها، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية <http://www.al-mostafa.com>).

² انظر الفصل التاسع من: نظم التراث.

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

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

وهناك فارق آخر، وهو أن مجال البحث في المنطق الأول يتحدد بالحقوق والواجبات لكل من المكلف والمكلف على السواء، لأنهما يخضعان معاً تحت سلطة اعتبارات الحق الذاتي، دون قيد أو شرط. الأمر الذي يختلف فيه الحال مع المنطق الآخر، لكونه لا يساوي بين المالك والمملوك من حيث الخضوع لتلك السلطة، بل على العكس، إنه يجعل الحق محكوماً وفق ما عليه سلطة المالك. وبالتالي كان الحق بيد المالك دون المملوك.

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

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

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

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

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

فلدى أصحاب المنطق الأول تكون الفكرة الذاتية للحق فكرة عقلية أولية لا تحتاج إلى نظر وتفكير، وكذا هو الحال مع أصحاب المنطق الثاني، حيث لديهم أن تحديد الحق بحسب الملكية هو تحديد أولي لا يحتاج بدوره إلى نظر وإستدلال. هذا بالرغم من أن هذين الاعتبارين يختلفان إختلاف الضد من الضد، وأنه تتأسس لدى كل منهما قضايا تتناقض مع القضايا التي تتأسس لدى الآخر.

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

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

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

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

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

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

في حين أن الحال مع البداهة التي يعتمد عليها منطق حق الملكية شيء مختلف. فهو لا يستكشف معاني الحسن والقبح في الممارسات الفعلية للسلوك الحر، إذا ما كانت مجردة عن الشرط الخارجي الخاص بالملكية المطلقة. فلا يوجد حق في ذاته دون اعتبارات أخرى تقيد به، مما يعني أنه لا يمكن استكشاف ما يحمله السلوك من حق وباطل، أو حسن وقبح إلا عند شرط الملكية المطلقة. فالحسن هو ذلك الذي يترتب

على فعل المالك المطلق، كائناً ما كان هذا الفعل، وبالتالي فإن تقويم سلوك المملوك إنما يعتمد على ما يقرره المالك، أما في حد ذاته فهو لا يتضمن الحق والباطل، أو الحسن والقبح. فهنا أن القيم عارضة على هذا السلوك بحسب إرادة المالك، ولو نُظر إلى السلوك في حد ذاته لكان خالياً منها، وبالتالي ليس للقيم - ذاتها - معنى عند تجريدها عن إرادة المالك.

ثالثاً:

لقد أثر الخلاف المذكور بين المنطقيين على الفهم الخاص بالتكليف. فتارة يُنظر إليه بأنه تكليف ديني بحت، بإعتباره منطاً بإرادة المالك المطلق، كما في اتجاه حق الملكية. وأخرى أنه عبارة عن تكليفين: عقلي وديني، وأن الأول أساس الثاني دون العكس، كما في اتجاه الحق الذاتي. وقد تضاربت الأقوال حول الصيغة المناسبة للتعريف لدى الاتجاه الأخير، فمن ذلك ما حدده أبو هاشم الجبائي المعتزلي في كتابه (نقض البدل) حيث ذكر بأن التكليف هو «إرادة فعل ما على المكلف فيه كلفة ومشقة»، وفي كتاب (العسكريات) حدده بأنه «الأمر والالزام للشيء الذي فيه كلفة ومشقة على المأمور به»¹.

وأشكل القاضي عبد الجبار الهمداني على لفظ (الأمر) في التعريف الأول، وعلى لفظ (الإرادة) في التعريف الثاني. حيث يوهم التعريف الأول أن التكليف محصور بالقضايا البيانية الدينية دون العقلية، بإعتباره ينص على لفظ (الأمر) الذي هو قول مخصوص بالأمور الشرعية². مع أن رجال الإعتزال أجمعوا على وجود التكليف العقلية. أما إشكاله على التعريف الثاني فلوجود لفظ (الإرادة)، فعلى رأيه أن الإرادة لا تتعلق ببعض الأفعال؛ رغم أنها مما يتناولها التكليف، من قبيل عدم مطالبة الدائن بدينه، وغير ذلك في كل ما يتعلق بالنفي³.

لكن من الممكن أن يجاب على الإشكال الثاني بأن عدم المطالبة يُخرج الفعل عن حد التكليف. كما أنه على رأي السيوري الحلبي أن استخدام لفظ الإرادة ليس مناسباً⁴،

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

² المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، ج1، ص1.

³ المصدر السابق، ج1، ص11.

⁴ وهو التعريف الذي يلتزم به عدد من أصحاب الدائرة العقلية، ومنهم العلامة الحلبي كما في شرحه لتجريد الاعتقاد (نهج المسترشدين) حيث قال: إن التكليف هو: «إرادة من تجب طاعته على جهة الإبتداء ما فيه مشقة بشرط الإعلام» (يوسف بن المطهر الحلبي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م، ص344. ومقداد السيوري الحلبي: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ، ص271). وإن كان في شرحه للياقوت حدده بأنه «بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الإبتداء بشرط الإعلام» (يوسف بن المطهر الحلبي: أنوار الملوك في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بیدار، الطبعة الثانية، ص148).

حيث إن إستعمالها في الترك خلاف الإصطلاح، كالذي يجري في الأفعال المحرمة ضمن التكليف¹.

كما قدّم الهمداني نقداً آخر للتعريفين، فهما لم ينصّا على نفي الإلجاء بالنسبة للمكلف، إذ لو كان مُلجئاً إلى الفعل لما صحّ التكليف. وعليه حدد التكليف بأنه: «إعلام المكلف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعاً أو ضرراً مع مشقة تلحقه بذلك إذا لم تبلغ الحال حد الإلجاء»².

ويلاحظ على هذا التحديد ثلاثة أمور كالتالي:

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

2- إن التعريف قد جعل المشقة حالة غير منفكة عن التكليف. وفي هذا القيد نظر. صحيح أن التعبير بالمشقة منتزع عن معنى التكليف لو كان المستند في ذلك هو الاعتبار اللغوي، بيد أن البحث لم يكن لغوياً، فالمنظور إليه هو المعنى المندرج ضمن عنوان المأمور به والمنهي عنه، ولكي نحدد انضمام المشقة أو عدم انضمامها في التكليف ينبغي إستقراء مختلف أنواع التكليف، وعند القيام بذلك نجد جملة منها لا تنقيد بشيء من المشقة والكلفة، ومن ذلك مسألة النهي عن قتل الآباء والأولاد إذ ليس فيه مشقة عادة.

وقد حاول البعض أن يصحح القيد السابق تبعاً لإعتبار جنس المشقة، فذكر في تعريف التكليف أنه «بعث واجب الطاعة إبتداء على من شأنه المشقة جنساً من حيث هو مشقة كذلك، فاعتبرنا المشقة في جنسه ليدخل التسبيحة الواحدة، واعتبرنا الحيثية ليدخل الهدي ونكاح الحليلة»³. وهو تعريف ناظر إلى طبيعة التكليف بما لا يخلو من مشقة، حتى لو كانت هذه المشقة شكلية لا أثر لها، وذلك باعتبار أن الفعل الذي يتطبع عليه الفرد يخلو من المشقة غالباً، سواء كان تكليفاً أو غيره، وبالتالي لا يلزم تقيد التعريف بها.

3- إن التعريف السابق قد حدد التكليف بشرط أن لا يبلغ حد الإلجاء إلى الفعل المكلف به، وفي هذا نظر لا يختلف عن السابق، إذ الملاحظ أن جملة من التكليف

¹ ارشاد الطالبين، ص272.

² المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، ج1، ص11.

³ ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص272.

تتضمن حالة الإلجاء والإضطرار، كالنهي عن قتل الآباء والأولاد وحرمة الانتحار وشرب السموم... الخ.

إضافة إلى أن الفعل المتطبع عليه هو فعل يتضمن الإلجاء، كما هو الحال مع مدمني المخدرات والخمور والدخان وغيرها. والأمر لا يقتصر على مثل هذه الحالات، بل ينطبق على جميع أنواع السلوك، ومنها السلوك المتعلق بصفات الخير والشر، وهي من التكاليف التي أولاها القرآن الكريم عناية خاصة.

هذا ما يتعلق بالمفاهيم التي تتضمن الاعتبارات العقلية للتكليف، كما يراها المعتزلة وعدد من المذاهب الكلامية. لكن بعض المذاهب لا تعترف بالتكليف العقلي واعتباراته، وتقتصر على التكاليف البيانية كما تشير إليه الأشاعرة. فهي تعتبر التكليف عبارة عن الأمر والنهي وأن مصدره محدد بالخطاب الديني فحسب، إذ تنكر التكاليف العقلية وترى الواجبات كلها سمعية، وأن العقل لا يوجب شيئاً، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً¹، كما أنها لا تشترط تضمّن التكليف للمشقة وعدم الإلجاء والتمكين؛ خلافاً للاعتبارات العقلية السابقة.

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

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

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

الفصل الأول

الحق الذاتي وإشكالية التكليف

تمهيد

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

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

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

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

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

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

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

1- واجبات المكلف

يمكن تحديد هذه الواجبات بحسب الفقرات التالية:

أولاً:

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

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

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

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

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

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص21.

ثانياً:

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

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

ثم قال: «فإن قيل: أستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل له: كل ذلك يدخل في العدل»¹.

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

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

ويمكن القول، إن التأكيد على خماسية الأصول يجد تبريره تاريخياً لدى نشأة الاعتزال، إذ عُرِفَت هذه الفرقة بتلك الأصول تمييزاً لها عن غيرها. أما من الناحية

¹ عبد الجبار الهمداني: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407 هـ - 1987 م، ج1، ص168-169.

² عبد الجبار الهمداني: شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1416 هـ - 1996 م، ص122-123.

³ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص21-22.

المنطقية فإن هذه الأصول تفتقر إلى التبرير، لأن من تلك الأصول - كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين - ما يعتمد على النبوة باعتبارها سماعية، كما يعترف أصحاب المذهب بذلك. ولهذا تصبح النبوة أولى بالإلتحاق إلى الأصول مما يتفرع عنها.

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

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

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

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

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

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

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

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

وكذا الحال مع أصول الإمامية الخمسة، فالنبوة والإمامة والمعاد تنفرد عن العدل كما أشار إليه الشريف المرتضى، وبالتالي فإن الأصول الأساسية لدى أصحاب منطق الحق الذاتي لا تتعدى العدل والتوحيد، لهذا وُصفوا بأهل التوحيد تارة، وبأهل العدل تارة أخرى، كصفة يتميزون بها عن غيرهم.

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

ثالثاً:

مثلاً للتوحيد لوازم، فكذلك الحال مع العدل. فمن حيث التوحيد نفى المعتزلة الصفات المستقلة واعتبروها عين الذات الإلهية. مما يعني أنه ليس لله شبيه ولا مثيل، فدلّ هذا عندهم على التوحيد، حيث ردوا الصفات إلى صفتي العلم والقدرة، وهما صفتان ذاتيتان.

وأول من قال بذلك هو أبو الهذيل العلاف، إذ عدّ علمه وحياته وقدرته نفس ذاته، معتبراً أنه عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي ب حياة وحياته ذاته.

وبرأي الشهرستاني ومن قبله الأشعري، أن العلاف اقتبس هذا الكلام عن الفلاسفة الذين قالوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها أبداً¹.

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

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

ومن مترتبات التوحيد عند المعتزلة نفى التشبيه بجميع الوجوه، فهم نفوا الجسمية والصفات الزائدة والحدوث والانتقال والتحيز، كما نفوا إمكان رؤيته بالأبصار لكونه

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

² مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، نفس الفقرة السابقة.

ليس جسماً، باعتبار أن كل ما يقبل الرؤية هو جسم بالضرورة، ولأن الرؤية تستلزم الجهة ولا جهة فيه.

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

لذلك أوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة في هذه الوجوه وسمّوا هذا النمط توحيداً¹.

والذي يهمننا هو أن المعتزلة نفوا الصفات الزائدة باعتبارها تفضي برأيهم إلى التشبيه والشرك، مثلما نفوا أن يكون كلامه من صفاته القديمة كي لا يترتب عليه الشرك بوجود قديمين². وهذا النفي للصفات الزائدة جعل بعضهم يعتبر الله بلا ماهية على الإطلاق؛ تأثراً بالمقالات الفلسفية للنظام الوجودي³.

هكذا فالتوحيد أصل تترتب عليه الكثير من المسائل، ومن بينها أنه لا يمكن الحديث عن العدل ما لم يسبقه الحديث عن التوحيد. فقد رأى القاضي الهمداني أن أول العلوم التي يلزم على المكلف تعلمها هو علم التوحيد، وأن العدل قائم عليه، حيث يتم الاستدلال على العدل بكونه عالماً وغنياً، وكل ذلك يعود إلى علم التوحيد، وعليه لا بد من تقدم هذا العلم ليبني عليه العدل، لكن العلم بالتوحيد لا يتم إلا بالعلم بحدوث الأجسام وكذلك صفاته⁴.

وذهب المعتزلة القدماء إلى أبعد من ذلك حينما اعتبروا أن إثبات الصانع أو التوحيد يتوقف على قضية الحسن والقبح، إذ رأوا أنه لو كان فعل الفاعل ليس لمحض الحسن لما كان بالإمكان إثباته، حيث دلت الدلالة على أنه لا يفعل إلا الفعل الحسن، وبالتالي لو كان هذا الفعل لا يتحقق إلا عندما يكون هناك غرض معين غير الحسن؛ لوجب أن لا يقع منه الفعل أصلاً لغناه، وحيث أنه وقع منه الفعل فعلم أن ذلك كان لحسنه فحسب، وعند نفيه سيفضي الأمر إلى عدم إثبات الصانع⁵.

¹ الملل والنحل، ص 21-23.

² شرح الأصول الخمسة، ص 546. ومقدمة ابن خلدون، منشورات مؤسسة الاعلمي، بيروت، ص 464. قيل إن بعض المعتزلة استنتج أن يكلم الله تعالى أحداً من البشر، فطلب من أحد القراء السبعة، وهو أبو عمرو بن العلاء أن يقرأ قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء/ 164) بأن يكون اسم الله هو المنسوب واسم موسى مرفوعاً، ليكون موسى هو المتكلم لا الله! فقال أبو عمرو: هب أني قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ (الأعراف/ 143)؟! فهتف الرجل! (ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة قوله: وأن القرآن كلام الله، لم تذكر أرقام صفحاته).

³ ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج 2، فقرة الكلام في المائية (لم تذكر أرقام صفحاته).

⁴ المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 21. وشرح الأصول الخمسة، ص 226.

⁵ المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 260.

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

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

وبالتالي فإنه بحسب هذه المسألة لا بد من تحديد العديد من القضايا الفعلية التي تفرض نفسها على المكلف فيما يجب فعله لتصحيح عملية التكليف طبقاً للأصل المتمثل في العدل؛ والذي بدونه تفقد المسألة الدينية معناها وجدواها. والأمر قد ينسحب على عملية الخلق ذاتها، أي على العلاقة التي تربط الخالق بالإنسان وحكمة وجود الأخير وغاية خلقه.

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

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

رابعاً:

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

ويُقصد باللطف أنه «عبارة عما يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح»¹.

¹ لاحظ حول ذلك المصادر التالية: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص208. والمفيد: النكت الاعتقادية، طبعة طهران، ص26-27. وعبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مذكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج13، ص93. وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص35. وارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص276.

وقد يسمى اللطف توفيقاً أو عصمة، فإذا كان داعياً لغرض فعل الطاعة سمي توفيقاً، وإذا كان يدعو إلى غرض اجتناب القبيح سمي عصمة¹.

وواضح أن اللطف بهذا المعنى له غرض في التكليف؛ لأنه يعزز الداعي لفعل الواجب والصرف عن القبيح. وهذا التحديد ينسجم مع ما عمد إليه أغلب منظري الاتجاه السابق بحصر الواجب في اللطف بما يكون بعد جعل التكليف. ففي حدود هذا الشرط يجب على المكلف أن يلتزم به كالتزامه بالتمكين والثواب، وذلك بأن يفعله لكل من يعلم أنه لا يختار الطاعة إلا به.

أما ما كان قبل التكليف، أو مقارناً له، فهو غير واجب رغم أنه يفعله من باب التفضل والإحسان، خلافاً لما ذهبت إليه بعض فرق منطق الحق الذاتي؛ كمعتزلة بغداد الذين اعتبروا أساس جعل التكليف من الواجبات على المكلف بإعتباره من أصلح الأمور بعد أن تمّ خلقنا بهذه الصورة التي تميل فيها طبائعنا إلى فعل القبيح².

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

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

كما أخطأ هذا المنطق حينما حوّل الخيارات الإلهية بشأن الأمور الدينية - كمسألة التكليف - إلى واجبات ملقاة على عاتق المكلف. وهذا التحديد لا يصح ما لم تُعرف بالضبط حكمة الله في خلقه، مع أنها من الأمور التي يتعذر على العقل إدراكها.

مهما يكن، فإن حصر اللطف في دواعي فعل الواجب والانصراف عن القبيح، يثير تساؤلاً حول مدى تحققه في الحياة الواقعية. إذ يُلاحظ أن دواعي الانصراف عن

¹ تمهيد الأصول، ص208. وارشاد الطالبين، ص277.

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

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

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

الواجب وارتكاب القبيح تتكرر كثيراً. وبناءً عليه، لو كانت نظرية اللطف صحيحة، لوجدنا في المكلف غلبةً لدواعي فعل الواجب واجتناب القبيح، لا سيما وأن هذه النظرية تتبنى وجوب اختيار الأصلح في ما يتعلق بأمور الدين والتكليف.

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

وترد الشبهة بصورة أخرى، كالتّي عرضها القاضي عبد الجبار الهمداني ومن بعده الشيخ أبو جعفر الطوسي، حول تصحيح عملية التكليف لمن علم الله أنه سيكفر، حيث اعتبر أن شرط التعريض للثواب حاصل مع اللطف به وتمكينه من فعل الطاعة بحرية¹.

وقدّم كل منهما تبريراً للعقوبة يختلف عن الآخر. فقد اعتبر الهمداني أن علتها تعود إلى فعله للقبيح وإخلاله بالواجب. في حين اعتبر الطوسي أن العلة تعود إلى عدم إنتفاع المكلف باللطف المعروف عليه، وقدّم مثلاً برّر من خلاله حسن مثل هذا التكليف المفضي إلى الكفر والعقوبة، فلو ظننا بأن ما نقدّمه من طعام إلى جائع سيردّه، وما نمّدّه من حبل إلى غريق سيتركه، فإن ذلك لا يخدش في حسن صنيعنا.. والحال يجري مع التكليف أيضاً².

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

ومن حيث الاستدلال بالشاهد على الغائب، تبرز بعض الشواهد التي تُضعف من حسن تكليف الكافر، وقد جرت عادة أصحاب هذا المنطق الإشارة إليها والجواب عنها، ومن ذلك ما عرضه الشيخ أبو جعفر الطوسي من مثال مفاده؛ لو أن رجلاً أرسل ولده في تجارة لكسب المال، وكان يظن أنه سيقتل أو يموت، فهل يحق له هذا الإرسال؟

مبدئياً، وافق الطوسي على قبح مثل هذا الفعل أو الإرسال، لكنه رأى أن حاله يختلف عن التكليف، معللاً ذلك بأن المولى لا يعود إليه نفع في تكليفه للغير، بخلاف المثال الذي يعود فيه النفع إلى الأب في كسب المال، ومن ثم نفى وجود مصداق في

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

² تمهيد الأصول، ص175-176.

³ المصدر السابق، ص76.

الشاهد يماثل الغائب، إذ أنكر أن يُعرّض أحدٌ غيره لنفع لا يعود عليه بشيء من النفع أو الضرر¹.

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

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

وكما قال بعضهم: «كيف يحسن من العاقل أن يمنع الإنسان العطشان من بحر يملكه لا يقل شربه منه، أو يمنعه من السكون والاستضلال بظل داره، أو أن يلقط ما تتناثر من حبه، أو الانتفاع بما يليقه مما يأكله رغبة عنه، ولا ريب أن ملك الله تعالى كالبحر وما يتناوله الإنسان مما يفيضه عليه أقل من نسبة الجنة إلى الحب المتناثر»³.

ومن الواضح إنه لو صدق هذا التفكير؛ لما كان هناك داع لعناء التكليف والبلاء، ولا صحّ إيجاد سُنّة للحساب والعقاب. وهو لا أقل من أن يقف عاجزاً أمام الكثير من التساؤلات الوجودية الكبرى، كتلك التي تُعرف بشبهات إبليس السبع⁴.

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

الأول، أن ما نراه من عناء وبلاء هو من حتميات الوجود ولوازمه، كما ذهب إليه النظام الوجودي. وبهذا يتحول التفكير المعياري السابق إلى تفكير وجودي يصادر

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

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

³ المصدر السابق، ص158.

⁴ انظر هذه الشبهات في: الملل والنحل، ص43. كذلك الفصل الأخير من: علم الطريقة.

القدرة الإلهية ولا يجد لها سعة على فعل الأصلح دون الوسائل الدنيوية طبقاً لمقولة (ليس بالإمكان أبدع مما كان)¹.

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

نعم، قد يؤسس لنظرية الأصلح ضمن اعتبارات البلاء والإختبار وليس في عرض منها. فلو تأملنا هذه النظرية مطلقاً دون قيد اعتبارات البلاء والإختبار، لوجدنا أن المسألة الدينية المبنية على التكليف ليست هي الخيار الأصلح. كذلك فإن حياتنا كما نعيشها ليست هي المثال الأفضل، بل إن الخيار الأصلح يتمثل في سعادة شاملة لا يشوبها بلاء أو عناء. وإذا كان الخيار الأخير غير ممكن؛ لذا فإن ما يجنح إليه النظام الوجودي يغدو الاحتمال المنافس لنظرية الاختبار الديني، كالذي يدعو إليه منطق حق الملكية مثلاً.

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

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

في حين إن الخيار الثالث يخالف اعتقاد منطق حق الملكية في نفي حكمة الله ومراعاته لخلقته، كما يخالف قول النظام الوجودي في جعل الإرادة والقدرة الإلهية مجازيتين. وبالتالي جاء الخيار الثالث جامعاً لأمرين لا يجتمعان لدى غيره، وهما:

¹ انظر الفصل السادس من الحلقة السابقة: النظام الوجودي.

أزلية المادة الأصلية، والقدرة الإلهية الشاملة. وهو خيار لا يتنافى بالضرورة مع الرؤية الدينية التي تشدد على فكرة البلاء والإمتحان كغاية لخلق العباد. فيمكن لهذه الرؤية ان تنضوي تحت القوانين والخيارات التي شاءها الله مصلحة لعباده؛ كأفضل السبل الممكنة، وبموجبها يمكن للشروع أن تتناقص عند الإلتزام بتعاليم الخير والمثل الدينية¹.

وعموماً إنه بحسب المنظور الديني الخالص، تكون نظرية الإختبار هي المرجحة على غيرها، مثل نظرية الأصلح، رغم ما يحمله هذا الإختبار من ملاسبات الفتنة والهلاك². وبالتالي كان لا بد من العودة إلى ما تقوله نظرية الأصلح التي تحدد اللطف ضمن إطار عملية التكليف وليس خارجها أو ما هو سابق لها من خلق الدنيا والعالم.

استناداً إلى نظرية اللطف كما تقرّها مباني منطق الحق الذاتي، ثمة شروط تُصحّح عملية التكليف وتُعدّ من الألفاظ الواجبة على المكلف، أبرزها: الإعلام، والتمكين، والإقذار، والثواب، والعقاب.

وهذا ما سنعالجه في الفقرة التالية:

¹ لمراجعة التفاصيل الخاصة بنظرية (عجز المادة الأصلية) انظر: يحيى محمد: صخرة الايمان، دار روافد، بيروت، الطبعة الاولى، 2023م. كذلك: فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، ضمن موقعنا الالكتروني فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 11-1-2016م. وذلك عبر الرابط التالي:

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

² فمن الآيات الصريحة بهذا الصدد ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (الأنبياء/ 35)، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ﴾ (الأعراف/ 155)، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (المائدة/ 48)، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ (الملك/ 2). وتشير بعض الآيات إلى أن الله تعالى لم يختار سنة الهداية للناس جميعاً رغم قدرته على ذلك، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هِدَايَ﴾ (السجدة/ 13)، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس/ 99)، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة/ 253). وواضح أنه لا تعليل لذلك سوى القول: ﴿لَا يَسْتَلِّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ﴾ (الأنبياء/ 23)، مع الأخذ بعين الاعتبار ما لله من حكمة نجهلها. وقد جاء في بعض الروايات عن أبي بصير أنه قال: قلت لأبي عبد الله الصادق: شاء وأراد وقدر وقضى؟ قال: نعم، قلت: وأحب؟ قال: لا، قلت: وكيف شاء وأراد وقدر وقضى ولم يحب؟ قال: هكذا خرج الينا. وفي رواية أخرى إن الإمام الصادق قال: أمر الله ولم يشأ، وشاء ولم يأمر، أمر ابليس أن يسجد لأدم وشاء أن لا يسجد، ولو شاء لسجد، ونهى آدم عن أكل الشجرة وشاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل. كما عن الصادق أيضاً أن الله قال: انا الله لا إله إلا أنا، خالق الخير والشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير، وويل لمن أجريت على يديه الشر، وويل لمن يقول: كيف ذا وكيف هذا. كما جاء عن الإمام الرضا قول الله: يا ابن آدم بمشيئتي كنت انت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبفوتي ادبت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سمياً بصيراً قوياً، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذاك اني أولى بحسناتك منك، وانت أولى بسيئاتك مني، وذاك انني لا اسئل عما افعل وهم يسألون (الكليني: الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ، ص150-154).

خامساً:

يتصدر الإعلام قائمة شروط التكليف المتعلقة بحق المكلف على المكلف، إذ إن انتفاء الإعلام يُفضي إلى انتفاء اللطف والعدل، فلا بد أن يعلم المكلف بما يُكلف به. ويذهب القاضي الهمداني إلى أن الإعلام يتم على وجهين: أحدهما أن يكون بخلق العلم في نفس المكلف، أي بأن يُحدث الله فيه علماً ضرورياً يُعرّف به التكليف، والعلم الضروري - على وجه الإجمال - هو ما لا يمكن للنفس دفعه أو نفيه بوجه من الوجوه¹. والوجه الآخر أن يكون الإعلام بنصب الدلالة، ليستدل بها المكلف فيتعرّف من خلالها على ما كُلف به. وفي كلا الحالتين، يجب على المكلف أن يهيئ للمكلف وسائل التمكين من المعرفة المتعلقة بالتكليف.

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

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

ولدى الشريف المرتضى، إنه لا يصح أن تكون أفعال العباد مخلوقة من قبل الله تعالى، وإلا لما صحّ الذم والمدح ولانتهى غرض التكليف، بل لما صحّ حصول الأمر

¹ شرح الأصول الخمسة، ص49.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص11 و14 و17.

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

والنهي، مثل أوامره بالطاعة والإيمان والعبادة وعمل الخير وما إليها، إذ لو كان العباد مجبرين لما صحَّ أن يخاطبوا بالأمر والنهي.

وفي المقابل أكد المرتضى بأن العباد وإن لم يكونوا مجبرين على أفعالهم إلا أن هذه الأفعال غير مفوضة إليهم بإطلاق، فهم ليسوا مستقلين بأنفسهم، إذ لو أن الله لم يقدرهم ويمكنهم بالآلات وغيرها لما تمكنوا من تلك الأفعال¹.

وبحسب القاضي الهمداني تعد هذه القضية أساسية، فبدونها لا يمكن الاستدلال على وجود الله أو الصانع. فقد رفض جواز الاستدلال بالسمع حول مسألة خلق أفعال الإنسان، كردّ على الأشاعرة، معتقداً أن صحة السمع تُبنى على كون الله حكيمًا عادلاً لا يفعل القبيح، كما أن إثباته تعالى يعتمد على إثبات الشاهد محدثاً حتى يصح قياس الله عليه، ومن أنكر إحداث العباد لأفعالهم فقد منع - في رأيه - الاستدلال على الله أو الصانع².

مع هذا فإن أصحاب هذا الاتجاه لم يقفوا على حقيقة ما تتضمنه القضية الأخيرة، سواء من حيث ما تؤكد النصوص القرآنية من صور متعارضة يكمل بعضها البعض الآخر، أو من حيث ما يبديه الواقع من حقائق تتطابق مع تلك النصوص في تأكيد الحالتين من الجبر والتفويض، أو حتى من حيث ما تبديه بعض نصوص الرواية التي يستشهد بها جماعة من اتباع هذا المنطق، ومنهم رجال الشيعة بطريقة غير صحيحة، ومن ذلك ما روي عن الإمام الصادق قوله: «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين»³.

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

ونستثني من علماء الإمامية المرحوم مرتضى مطهري الذي تناول موضوع القضاء والقدر بطريقة أقرب إلى الواقع منه إلى ما كان يمارس تحت هيمنة علم الكلام.

ففي كتابه (الإنسان والقدر) عالج القضية باتخاذ النص محوراً مركزياً للفهم والتأسيس، خلافاً لما اعتاد عليه المتكلمون من الإعراض عن ظواهر النصوص

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

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

³ أبو جعفر الصدوق: الاعتقادات في دين الإمامية، عن دليل برنامج المعجم العقائدي الإلكتروني، الاصدار الأول، 1422 هـ-2001م، ص10.

لصالح النظر القبلي المجرد، ومنهم متكلمو الإمامية الإثنى عشرية. وقد اعتبر الشيخ مطهري أن خطأ هؤلاء الأخيرين هو أنهم كانوا تحت تأثير كل من المعتزلة والأشاعرة¹.

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

2- واجبات المكلف

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

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

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

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

وبذلك فإن اللطف لا يتعلق بواجبات المكلف فحسب، بل بواجبات المكلف أيضاً. فقد حدد القاضي الهمداني المعرفة التي يجب على المكلف تحصيلها بثلاثة أنواع:

¹ مرتضى مطهري: الإنسان والقدر، ترجمة محمد علي التسخيري، إيران، 1404 هـ.

أحدها العلم بالأفعال المكلف بها، وثانيها العلم بالمكلف وصفاته وحكمته، أما ثالثها فهو العلم بما نستحقه بهذه الأفعال من منافع ومضار. وعند الهمداني أن العلم بالمكلف وصفاته وحكمته إنما وجب لوجوب العلم الثالث، حيث يتعذر تحصيل هذا الأخير ما لم يتم العلم الثاني المشار إليه. وأن العلم الثالث إنما يصير لطفاً في فعل الواجب وتجنب القبيح، واللفظ متى كان من فعل المكلف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس، فيلزم تحصيله لنفسه، حيث إن العلم باستحقاق الثواب على الفعل الواجب يدعو إلى فعله، وكذا أن العلم باستحقاق العقاب على الفعل القبيح يدعو إلى تركه وتجنبه، وكل ذلك لا يتم إلا بمعرفة الله¹، وبالتالي كانت هذه المعرفة لطفاً لأنها تبعث على فعل ذلك الواجب وتدعو إلى ترك القبيح. فالمعرفة بالله لها غرض في التكليف من الفعل والاجتناب. أو أن الغرض من معرفة الله وصفاته هو لأجل العلم بما نستحقه بالأفعال من منافع ومضار، فالعلم بالمسألة الإلهية واجب لوجوب العلم بتلك الأفعال.

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

وكما أسلفنا، فإن واجبات المكلف تقوم على قاعدة أولية تُعدّ من أول الإلزامات العقلية، وتمتاز بكونها غير مطلوبة لذاتها، بل لما يترتب عليها من واجبات وتكاليف أخرى. وسنتناول هذه القاعدة من خلال الفقرتين التاليتين:

أولاً: أول التكليف

للبحث عن أول التكليف العقلية أهمية خاصة لدى اتباع منطق الحق الذاتي، فعليه تتأسس التكاليف العقلية الأخرى، كما أن من شأنه إقامة العلاقة التي تربط بين التكاليف العقلية والدينية. وقد اختلفت أقوال علماء المذاهب حول أول الواجبات إلى بضعة عشر قولاً، كالذي أفاده الزركشي في (البحر المحيط)².

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

وهذا يدل على أن للواجب الأول بعض الامتيازات التي تجعله يختلف عن شروط التكليف وعن سائر التكاليف. حيث يتصف بأنه مقصود إليه بالإرادة والإختيار، وهو

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص18.

² بدر الدين الزركشي: البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة 22 (لم تذكر أرقام صفحاته).

ما يميزه عن شروط التكليف التي لا تقبل القصد والإرادة، كما يشترط أن يكون غير مراد لذاته، بل يراد به واجب آخر أولى منه¹.

ومع ذلك لا نجد اتفاقاً بين أصحاب منطق الحق الذاتي حول هذا الواجب. فقد حدّده المعتزلة البغداديون بمعرفة الله²، وهو رأي يتميز عن قول الأشاعرة بأن معرفة الله هي أول التكاليف الفعلية رغم أنها ليست تكليفاً عقلياً، بل تكليف شرعي كما سنعرف، ومثله ما ذهب إليه أهل الحديث والكثير من الفقهاء، فأول الواجبات عندهم هو معرفة الله على ما وردت به الأخبار، وأنه لا تجب معرفته قبل السمع³.

لكن الرأي السائد بين مفكّري المعتزلة وغيرهم من أنصار منطق الحق الذاتي، هو اعتبار الواجب الأول محدّداً بالنظر المؤدّي إلى معرفة الله. فالنظر يُعدّ أول التكاليف والواجبات العقلية، وهو ما التزم به القاضي الهمداني، إلى جانب عدد من علماء الإمامية، كابن النوبختي، والشريف المرتضى، والشيخ الطوسي، فضلاً عن الزيدية وغيرهم⁴.

وفي مقابل هذا الرأي، ذهب بعض المعتزلة، كأبي هاشم الجبائي، إلى أن الشكّ هو أول الواجبات، إذ لا يتمّ النظر إلا بسببه⁵. غير أن القاضي الهمداني ردّ على هذا الرأي قائلاً إن الشكّ ليس بمعنى، ولو كان معنى لم يكن مقصوداً إليه، وأنه لا بد من وقوعه لما ترد عليه من أسباب الخوف⁶.

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

فقد اعتبر أنه لا يصح أن يكون ترك القبح والظلم هو أول الواجبات؛ باعتبار أن الترك أمر سلبي لا يمثل فعلاً، كما لا يصح أن يكون العلم بالله تعالى هو الأول؛ لأنه متأخر عن عملية حصول النظر. كما أن أول الواجبات لا يتمثل في القصد إلى النظر واختياره كالذي ذهب إليه ابن فورك والجويني كما سنعرف، باعتبار أن القصد يقع تبعاً للمقصود وليس له حكم في حد ذاته، فكيف يُجعل أول الواجبات؟ كما أنه ليس الخوف الذي ينتاب الإنسان بسبب تركه للنظر؛ باعتبار أن الخوف من شرائط التكليف، كما أنه من الغرائز التي يضطر إليها الإنسان فلا يكون واجباً على المكلف.

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص24.

² نظرية التكليف، ص81.

³ البحر المحيط، فقرة 22 و81.

⁴ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص71 و19. وشرح الأصول الخمسة، ص39. وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص2 و4. وأنوار الملكوت في شرح البياقوت، ص9.

⁵ البحر المحيط، فقرة 22.

⁶ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص30.

وأخيراً فإن أول الواجبات لا يصح أن يتمثل في شكر المنعم على نعمه، بإعتباره متأخراً عن معرفة الله تعالى وصفاته وعدله وحكمته.

وعليه لم يبق إلا النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى¹، وهو يحصل عن طريق الإستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها، ومن ثم إثبات حدوث الأجسام حتى ينتهي الحال بمعرفة الله وما يتعلق به من صفات².

لكن من الناحية المنطقية إن توقف الواجب على اتیان أمر ما لا يدل على وجوبه. فمثلاً لو اعتبرنا معرفة الله واجبة، وهي متوقفة على نفي جملة أمور، كالتسلسل والشريك والجسمية... الخ، فإن من غير المعقول أن يكون الناس مكلفين بالنظر فيها مع علمنا أنها من الأمور التي لا يتداركها غير العلماء. فإن دلّ هذا على شيء؛ فإنما يدلّ على عدم ضرورة وجوب كل ما يخضع للنظر مما يتقدم على غيره من الواجبات. ومن ثم - وبغض النظر عن أي اعتبار آخر - قد يكون الواجب الأول مستمداً من الشرع.

ثانياً: الدليل على الواجب الأول

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

ومثل ذلك ما صرح به الشيخ الطوسي الذي اعتبر النظر أول الواجبات، لأن هذه الأخيرة على ضربين: عقلي وسمعي، فالسمعيات مبنية على معرفة الله ومعرفة النبي، وهذه الأخيرة متأخرة لا محالة، أما العقليات فإنها تخلو من جميع الإفتراضات الممكنة بإستثناء النظر، مما يدل على أنه أول الواجبات³.

أما إثبات الوجوب العقلي للنظر، فعليه جملة من الأدلة الخاصة، وهي تُوجّه رداً على من يجيز التقليد من غير نظر، كما تُعارض رأي من يرى أن جميع المعارف ضرورية بطبيعتها⁴.

¹ المصدر السابق، ج1، ص30-31. وشرح الأصول الخمسة، ص29. كذلك: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص5. ونظرية التكليف، ص83.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص26.

³ تمهيد الأصول، ص199 وص3-5.

⁴ شرح الأصول الخمسة، ص56-60. والمجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص22.

ومن الأدلة المطروحة ما ذكره الهمداني من أن وجوب النظر هو من الألفاظ الأساسية؛ باعتبار أن اللطف لا يتم إلا به، إذ إن علمنا باستحقاق الثواب والعقاب يتوقف على معرفتنا بالله تعالى، وهي تتوقف عليه، ولهذا كان واجباً لوجوب ما تقدم عليه من الألفاظ¹، وبه يثبت التكليف العقلي.

لكن هذا الدليل لا يخلو من إجمال، وعادة ما يطرح في التفصيل دليلاً؛ أحدهما يبنى على قاعدة شكر المنعم، والثاني يتأسس على حالة الخوف، والمعول عليه عادة هو الثاني، حتى أن الهمداني جعل - في بعض مصنفاته - الأول متضمناً في الثاني².

ومع هذا سنذكر الدليلين منفصلين كما يلي:

الدليل الأول:

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

وقد شرح العلامة الحلي هذا الدليل تبعاً لثلاث مقدمات:

«الإولى: إن معرفة الله واجبة لأن شكره واجب، ولا يتم إلا بالمعرفة، أما وجوب الشكر فلأن نعمه على العبد أكثر من أن تحصى، وشكر المنعم واجب بالضرورة، وأما أنه لا يتم إلا بالمعرفة فبالضرورة. الثانية: إن معرفة الله لا تتم إلا بالنظر، وهذه المقدمة بينة لا تفنق إلى الاستدلال، لأن المعرفة ليست ضرورية قطعاً، بل نظرية... الثالثة: إن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»³.

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

الدليل الثاني:

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

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص24. وشرح الأصول الخمسة، ص64.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص17-18.

³ أنوار الملكوت، ص3-5.

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

منها ما قد يسمع من الإختلافات المذهبية، حيث يرى أن كل مذهب يضل أو يكفر ما عداه من المذاهب فيخاف أن يكون ممن ضل وخسر، فيدعوه ذلك إلى النظر ليعرف الحقيقة. ومنها ملاحظة ما في نفسه من آثار النعم فيخاف إن لم يعرف المنعم ويشكره فسوف يتعرض للعصيان ويكون مستحقاً للذم والعقاب. ومنها حصول الخاطر من قبل المكلف أو ملائكته¹.

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

ويقوم الدليل السابق على ثلاثة مرتكزات رئيسة كالتالي:

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

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

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

وهذه المرتكزات في الدليل العقلي لا تخلو من مناقشة.

فالمرتكز الأول يحتاج إلى تحديد نوع الوجوب في دفع الضرر عن النفس. إذ لو كان القصد من هذا الوجوب أن تاركه يستحق الذم والعقاب كما هو متعارف عليه لدى الكلاميين - وعندهم أخذ الأصوليون - لكان الأولى أن يكون هو أول الواجبات؛ باعتبار الأساس في الدليل على معرفة وجوب النظر.

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

فعلى هذا المعنى، لا يمكن لقاعدة الوجوب السابقة أن تحقق الهدف من إثبات وجوب النظر حينما يكون الضرر مظنوناً لا معلوماً، لا سيما إذا ما التفتنا إلى وجود احتمال آخر هو تعلق هذه القاعدة بالمنافع والمضار الدنيوية فقط، ويكون جريان

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

² تمهيد الأصول، ص199-200.

قاعدة قبح العقاب بلا بيان نافذاً فيما يتعلق بالمصالح الدينية التي يترتب عليها أثر في الآخرة، كما استصوبه بعض العلماء مثل الشيخ الطوسي¹، وغيره على تقريب من بعض المعاصرين².

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

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

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

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

أما بالنسبة للمركز الثالث، فيُلاحظ أنه يحتوي على مصادرة غير بيّنة الثبوت، إذ ما الذي يدل على لزوم إلهام المكلف للإنسان بالخاطر حول وجوب النظر عندما لا تدعوه العوامل الخارجية إلى ذلك؟ والواقع الاجتماعي يستبعد هذا الأمر، حيث يميل الناس عادة إلى عدم التفكير في النظر الواجب، كما أشرنا سابقاً.

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

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

ولا ينفع القول بأنه يكفي البحث الإجمالي في إقامة الأدلة، إذ غالباً ما يُبرر هذا البحث ببقاء الناس على ما هم عليه من اتباع هوى المعتقد المألوف وأدلته، دون

¹ عدة الأصول، ج1، ص306-307.

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

النظر بجدية أو اعتبار في أدلة المذاهب الأخرى. والإنصاف يدعونا إلى الإقرار بأن هذا هو دأب أغلب العلماء، كما أشار الإمام الغزالي في (الإقتصاد في الاعتقاد)¹، فكيف الحال بالعامّة من الناس؟!

التكليف العقلي بين النفي والإثبات

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

مهما يكن، فقد قدّم البعض تبريراً للتكليف العقلي معتبراً إياه من الواجبات المناطة بالفعل الإلهي، وفحواه أن الله تعالى خلق للإنسان شهوات لو خلي بينه وبينها لأغراه ذلك بفعل القبيح، وهو من العبث إن لم يكلفه بتجنب ذلك الفعل، وبه يتحقق الغرض من علة وجود تلك الشهوات². ويعتمد هذا الاستدلال على المقدمات التالية:

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

لكن يرد على هذا الاستدلال أمران:

أولاً: ليس كل قبيح يغري، فهناك الكثير من الأمور القبيحة التي لا تغري الإنسان عادة، مثل قتل الآباء وخيانة الأحباء وما إلى ذلك من القبائح، مع أنها ليست خارجة

¹ انظر نص الغزالي في: الإقتصاد في الاعتقاد، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1415هـ - 1994م، ص173.

² تمهيد الأصول، ص161. وشرح الأصول الخمسة، ص510. وارشاد الطالبين، ص273-274.

عن حد التكليف، وبذلك فهي لا تخضع لما طُرح في الاستدلال المذكور. أيضاً إن درجات القبح متفاوتة، فهناك من القبائح ما لا يعتد به، كما هناك من القبائح ما يمكن اضعافه عبر بعض السلطات الرادعة، مثل سلطة الدولة والأعراف الاجتماعية التي تساعد على حفظ توازن المجتمع وإستقراره. مما يعني تضيق دائرة فعل القبيح.

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

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

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

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

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

وبعبارة أخرى، يمكن صياغة السؤال والجواب بالشكل التالي:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

$$^m(هـ-1) \times ^n(هـ-1)$$

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

ن!

$$^m(هـ-1) \times ^n(هـ-1) \times \text{—————}$$

م! (ن-م)!

5!

$$^{5-5}(2\backslash 1-1) \times ^5(2\backslash 1) \times \text{—————}$$

5!(5-5)!

ويساوي: $32\backslash 1$

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

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

وهو ما يكون لصالح الحكم العقلي.

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

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

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

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

$$\frac{1 - \text{س}^{\text{ن}}}{\text{س}^{\text{ن}} (1 - \text{س})} - \frac{\text{س}^{\text{ن}} (1 - \text{س})}{\text{س}^{\text{ن}} (1 - \text{س}) \times \text{ن}}$$

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

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

$$\frac{1 - 2^5}{2^5 \times 5} - \frac{(52 - 1) \times 1}{2^5}$$

وتساوي: 40\31

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

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

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

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

إحتمالات الذم والعقاب

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

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

ويمكن تمثيل العملية الإحتمالية بالشكل التالي:

- إحتمال وجود عالم آخر للذم والعقاب.

- إحتمال عدم وجود هذا العالم.

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

1- العمل بالإحتياط مع وجود العالم الآخر.

2- العمل بالإحتياط مع عدم وجود العالم الآخر.

3- ترك الإحتياط مع وجود العالم الآخر.

4- ترك الإحتياط مع عدم وجود العالم الآخر.

والملاحظ من هذه العوامل الممكنة أنه لا توجد خسارة إلا في العامل الثالث المتضمن لترك الإحتياط. وفي حالة العمل بالإحتياط؛ إما أن يكون المكسب حاصلاً لوجود العالم الآخر، أو على الأقل ليست هناك خسارة لعدم وجود ذلك العالم¹.

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

1- الحذر بأخذ اللقاح مع التوكل على الله.

وهناك من المفكرين الغربيين من حدد هذه المسألة بما يُعرف بـ (حجة الرهان)، وهي عبارة عن الإحتمالات المحددة التي تماثل تلك التي تحصل مع لاعبي القمار، فالضرورة فيها ليست إستدلالية عقلية، بل نفعية للربح والخسارة. فبهذا الأسلوب حكم الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال على الإنسان بأنه مراهن شاء أم أبى. وصوّر حجته في الرهان من خلال محاوراة أجراها بين مؤمن (م) وملحد (ح) ننقلها للفائدة كما يلي:

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

ح: إني لا أريد المراهنة.

م: ولم ذلك؟

ح: لأن في الرهان مجازفة.

م: وبم تجازف؟

ح: بحريتي وإرادتي.

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

ح: ولم يجب الاختيار؟

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

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

م: لا عجب في ألا يدلك العقل على شيء، فالمسألة ليست مسألة معرفة وبرهان، بل مسألة مكسب أو خسارة، مكسب هائل، أو خسارة عظيمة، مسألة حياة أو موت.

2- عدم الحذر بترك اللقاح مع التوكل.

3- الحذر بأخذ اللقاح مع عدم التوكل.

4- عدم الحذر بترك اللقاح مع عدم التوكل.

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

ففي أي الناحيتين مصلحتك ومنفعتك؟ (الله موجود، أو غير موجود). لنضع الفرض الأول: (الله موجود). لو قبلت هذا الفرض واعترفت بوجود الله واتبعت وصايا الدين؛ كسبت الحياة الأبدية والسعادة اللامتناهية، أما إذا أنكرت وجود الله، وعصيت أوامر الدين، فقد خسرت كل شيء وواقعت نفسك في العذاب الأبدي. لنضع الآن الفرض الثاني: (الله غير موجود). أقول: سواء قبلت الفرض أو رفضته، ما كسبته ولا خسرت شيئاً. وعلى ذلك فإن راهنت على أن الله موجود، كسبت كل شيء في الفرض الأول، ولم تخسر شيئاً في الفرض الثاني.

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

م: لا تنس أنك مراهن يضحى بشيء لنيل شيء أعظم.

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

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

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

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

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

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

ح: إنك محق وكلامك يملأ قلبي حماسة وقوة.

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

¹ نجيب بلدي: باسكال، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية، ص147-149.

ومن الناحية التاريخية نجد في بعض الروايات ما يطابق المعنى الوارد في (حجة الرهان)، إذ جاء في مخاطبة الإمام علي الرضا لأحد الزنادقة أنه قال: أرأيت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإياكم شرعاً سواء، ولا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا؟... وإن كان القول قولنا - وهو كما نقول - ألسنتم قد هلكتم ونجونا¹.

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

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت اليكما

إن صحّ قولكما فلست بخاسر أو صحّ قولي فالخسار عليكما

وعرض الغزالي في (أحياء علوم الدين) هذه الحجة ونقل بيتي المعري، ثم أعقبهما بنقل عن الإمام علي وهو يردّ على بعض النافين للمعاد: «إن صحّ ما قلت فقد تخلصنا جميعاً وإلا فقد تخلصت وهلكت»².

وقيل إن باسكال قد تأثر في حجته للرهان بالغزالي، كالذي يقوله عبد الرحمن بدوي³.

وحديثاً تعرضت حجة باسكال لعدد من الانتقادات. فالبعض يراها لا تقوّي الإيمان والدين، ولا تؤدي إلى حب الله الذي يسمو على المقامرة والرهان، بل تشجع على الأنانية، لأن ما يهم المقامر هو عدم الخسارة، لا البحث عن الحقيقة⁴.

وكما يرى وليم جيمس بأن التدين الذي يأتي بالمراهنة لا فائدة فيه⁵. كما أن باسكال لم يوضح أي إله يريده في حجته؟ فإذا كانت هناك آلهة مختلفة بحسب تعدد الأديان

¹ الكليني: أصول الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388هـ، ج1، ص87. ومسند الإمام الرضا، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الأولى، 1392هـ، ج1، ص10-11.

² الغزالي: أحياء علوم الدين، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج4، باب: بيان أقسام العباد في دوام التوبة (لم تذكر أرقام صفحاته).

³ في أواخر الثمانينات من القرن المنصرم عرض عليّ الاستاذ محمد حسين ساكت مقالاً لعبد الرحمن بدوي ترجمه من اللغة الانجليزية إلى الفارسية، وهو بعنوان: نظرية علي وفرضية باسكال (جابخانه زوار، مشهد، 1352هـ.ش، ص27-35). انظر دراستنا: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، باريس، العدد المزدوج، 9-10، 1991هـ - 1411م، ص26.

⁴ Schlesinger, George. A Central Theistic Argument (1994), in Philosophy of Religion: a reader and guide, ed. Craig, William Lane, (2002). Edinburgh University Press. Edinburgh. p. 26-27.

⁵ Hacking, Ian. The Logic of Pascal's Wager (1972), in Philosophy of Religion: a reader and guide. p. 21.

والمذاهب، فكيف يمكن المراهنة على إله معين؟ فكل رهان خاسر، لأنه يعطي قيمة احتمالية تقترب إلى الصفر إزاء الفوز بالإصابة¹.

وعلى هذه الشاكلة رأى البعض بأن حجة الرهان قد تكون مقنعة في عصر باسكال، إذ لا يعرف الناس سوى دين الكنيسة، أما وقد تبين لهم اليوم وجود أديان كثيرة؛ فإن الحجة وإن أقنعت بضرورة التمسك بالدين من حيث المبدأ؛ لكنها لا تقول شيئاً عن أي دين مخصوص تريد².

مع ذلك، يمكن القول إن فائدة هذه الحجة تختص بالناس الذين لا يفكرون إلا بمنطق الربح والخسارة، كالمقامر.

فمن هؤلاء من يعبد الله خوفاً من ناره، وهم الغالبية، ومنهم من يعبد طمعاً في جنته، ومنهم من يعبد لأهليته للعبادة، وهم الأقلية³. ومهما كان التدين ضعيفاً، فإنه أفضل حالاً من عدم التدين، إذا أخذنا بعين الاعتبار آثاره النفعية في الواقع، ليس فقط من حيث الأخلاق وحسن التعامل - نسبياً - بل حتى من جهة أن المراهن قد ينسى كونه مراهناً، ويتصرف كما لو كان واثقاً من دينه، في معتقده وسلوكه، لا سيما حين يكون تدينه بسيطاً وغير مؤدلج.

أما في ما يخص كثرة الأديان، فقد يكون للحجة فائدة إجمالية على نحو العموم دون الخصوص، إذ يكفي من الناحية المنطقية أن يراهن الإنسان على إله لا يعرف عنه سوى احتمال أنه يعاقبه على الأعمال التي يدرك العقل قبحها، كالقتل العمد، وشهادة الزور، والخيانة، والإضرار بالآخرين، وما إلى ذلك.

الواجبات العقلية وتأسيس المسألة الدينية

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

¹ Schlesinger, George. (1994), p. 28-29.

² Hacking, Ian, p. 21.

³ جاء عن الإمام علي قوله: «إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار» (نهج البلاغة، لضابطه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، الطبعة الخامسة، 1412هـ، ضمن حكم أمير المؤمنين، فقرة 510، ص237).

هذا من الناحية المنطقية، أما من حيث الكشف الذاتي فالأمر ينعكس، إذ يصبح الإثبات سابقاً للثبوت، كسبق صورة الشيء في أذهاننا مقارنة بالشيء الموضوعي، إذ لا يمكن معرفة الجانب الموضوعي للشيء ما لم يُدرك سلفاً، فنحن نتحسس الشيء أولاً كصورة ذهنية حاضرة، قبل أن نعلم حقيقته خارج الذهن، إن كان له وجود أو لا. وبعبارة أخرى، يتخذ إحساسنا بالصورة حضوراً مباشراً، خلافاً لعلمنا وبلغه الفلسفة، تكون للماهية أسبقية على الصعيد الذاتي مقارنة بالوجود المتصف بالبعد الموضوعي. لذا يصح القول إن الوجود يتقدم على الماهية في الاعتبار الموضوعي، والعكس في الاعتبار الذاتي¹.

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

فإذا كان من مهام المكلف إثبات المسألة الدينية، فإن من مهام المكلف أن يجعل هذه المسألة ثابتة ليتم إثباتها. فالواجب الملقى على عاتق المكلف سابق على الواجب الملقى على عاتق المكلف، وما يجب على الأول هو جعل المسألة الدينية ثابتة بفعل ما عليه من واجبات الألفاف تبعاً لقاعدة العدل التي مرت معنا، مثل أن لا يفعل القبيح وأن يجري الجزاء ويهيء الألفاف للمكلف وما إلى ذلك. أما ما يجب على الثاني فهو أن يتخذ النظر وما يترتب عليه من لوازم، بما في ذلك إثبات المسألة الدينية وما يستلزمها من الطاعة التكليفية. وحتى الجزاء فهو بالنسبة للمكلف واجب ثبوتي، لكنه واجب إثباتي على المكلف.

لهذا يُعدّ التكليف العقلي متقدماً على التكليف الشرعي؛ لإعتبارين، كما صرح بذلك القاضي الهمداني، أولهما أن الشرع يعتمد على العقل، وثانيهما أن النظر هو السبيل إلى معرفة الله وعدله وتوحيده². وهذان الاعتباران مترابطان، إذ يكشف الثاني عن فحوى الأول جزئياً أو كلياً.

لكن من الناحية المنطقية، إنّ توقف الشرع على الإدراك العقلي لا يدل على ضرورة وجوب هذا الأخير، فربما كان بمثابة الشرط لتحقيق الوجوب الشرعي لا غير، مع أنه ليس من المعلوم وجوب الشرط ما لم تحضر أمارات أخرى دالة عليه.

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

¹ انظر التفصيل حول ما سبق في: علم الطريقة.

² نظرية التكليف، ص409.

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

الفصل الثاني

حق الملكية وإشكالية التكليف

تمهيد

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

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

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

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

إذ تتجه العملية مع (حق الملكية) باتجاه أحادي، أو إطلاقي ليس فيه نمط التعاقد، ولا صيغ الشروط والقيود. فرغم أن تحديد (الحق) هو تحديد مقيد في الأصل، إلا أن

نتأجه تتعالى على التقبيد والإشراط. وفي المحصلة، إن كل ما تحكم به السلطة الإلهية يُعدّ حقاً، كيفما كان.

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

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

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

بل يمكن القول إن العقل العملي لدى هذا المنطق لا يعتمد على نفس اعتبارات العقل النظري الاستدلالي، فإذا كان الأخير مقبولاً، وهو في ذلك لا يختلف عن العقل الذي يعتمد عليه أصحاب منطق الحق الذاتي؛ فإن الحال مع العقل العملي أمر مختلف، طالما أن مبدأ حق الملكية لا يجيز له الحكم ولا الاستدلال، مثلما لا يجيز له الإعتماء على قاعدة (قياس الغائب على الشاهد). فكل قياس يوقع ذلك المنطق في التناقض، وكل عقل يقام يفضي إلى نفي ذاته، وبالتالي فمن حيث المرجعية يكون العقل العملي هو غير العقل النظري لدى هذا المنطق.

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

وعموماً فإن الفهم الذي يقيمه منطق الحق الذاتي للحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية هو فهم قائم على العرف العقلاني الإنساني بما يتضمن من علاقة بين السيد وعبد.

وليس الأمر كذلك مع الفهم المبتنى على منطق حق الملكية، فالحقوق والواجبات لدى الأخير لا تقوم على الاعتبار السابق، لأن الصلة بين السيد وعبد لا تتضمن الملكية الحقيقية، وبالتالي لا يوجد شاهد يمكن أن تطبق عليه العلاقة التكليفية بين الخالق والمخلوق، فليس هناك غير مالك واحد حقيقي هو الله.

لذلك فإن نظرية منطق حق الملكية غير مقتبسة من العرف العقلائي، ولا مقتبسة مما يدل فيه الشاهد على الغائب، خلافاً لما عليه المنطق السابق.

وقد تكون قاعدة قياس الغائب على الشاهد التي يتوقف عليها أغلب نتائج الدائرة العقلية للنظام المعياري هي ما دعت الفارابي إلى إتهام العقل لدى المتكلمين بأنه على شاكلة ما يؤمن به عامة الناس خلافاً لما لدى الفلاسفة.

فبحسب وجهة نظر هذا الفيلسوف أن الآراء العقلية للمتكلمين مستمدة من آراء العامة رغم دعواهم بأن العقل الذي يتحدثون عنه هو كالذي يتحدث عنه ارسطو¹.

حق الملكية والأصول المستنتجة عنها

إن النتائج التي تترتب على فكرة حق الملكية كثيرة، أبرزها ما يخص اعتبارات حسن الأفعال وقبحها.

فقد عرفنا بأن هذه الاعتبارات لا تقوم على قاعدة قياس الغائب على الشاهد، لإختلاف طبيعة السلطة الإلهية ذات الملكية المطلقة عن غيرها من السلطات الاعتبارية. وهو ما يفضي إلى اعتبار الحسن والقبح من الخيالات العقلية المنزوعة على الأشياء والموهمة بأنها تحدد من مشيئة الله المطلقة.

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

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

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

طريق السمع¹. وكما قال إمام الحرمين الجويني: «المعني بالحسن ما ورد الشارع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الذم بزم فاعله»².

ومن حيث الدقة، صرح الإمام أبو نصر القشيري في (المرشد) بأن مقولة: (لا يُدرك الحسن والقبح إلا بالشرع) هي من باب المجاز؛ لأنها توهم أن الحسن أمر زائد على الشرع، وليس كذلك، إذ الحسن - عند هذا الاتجاه - هو نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، وكذلك القبيح هو نفس ورود الذم عليه³.

وبهذا يتبين أن تبرير قضايا الحسن والقبح، بحسب اعتبارات حق الملكية، مردّه إلى العقل، وذلك إستناداً إلى فكرة الملكية المطلقة، غير أن نتائج هذه العملية تُفضي إلى افتراض مصدر آخر يكشف عن دلالات هذه القضية لدى من له الحق المطلق، وهو المالك الحقيقي.

ولا شك أنه لا يمكن أن يكون المصدر المشار إليه هو الخطاب الديني ما لم يتم تأسيس هذا الخطاب تأسيساً خارجياً؛ مستقلاً عن البداهة الأولية لهذا المنطق، وإلا لزم الدور الباطل والمصادرة على المطلوب، إذ يكون الخطاب الديني مقررّاً لمتربّات الفكرة العقلية، في الوقت الذي يتوقف فيه إثباته على هذه المترتبات ذاتها، وهو دور واضح لا خفاء فيه.

وعلى العموم، إن الحديث عن مترتبات حق الملكية بنحو عقلي، لا يقتضي بالضرورة أن تكون له صلة بالخطاب الديني، فقد تحصل هذه المترتبات ويحصل معها نفي الخطاب الديني أو عدم وجود ما يدل عليه.

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

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

فعلى رأيهم أن هناك ثلاثة معان لهذه مسألة، كالتالي:

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

¹ البحر المحيط، فقرة 81.

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

³ البحر المحيط، فقرة 81.

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

3- وقد يراد بها أيضاً ما كونه موجباً للثواب والعقاب وكذا المدح والذم.

ومع أن الكل يتفق على أن المعنيين الأولين عقليان وتامان، أو أن العقل يدرك صفاتهما، إلا أن الاختلاف يرد حول المعنى الثالث¹.

فبحسب منطق حق الملكية لا تعود علة الحسن والقبح إلى ذات الفعل وصفاته، وبالتالي لا يمكن إدراك هذه القضية عن طريق العقل، خلافاً لمنطق الحق الذاتي الذي يعتبر علة الحسن والقبح تعود: إما إلى ذات الفعل، كالذي عليه البغداديون من المعتزلة، أو أنها ترجع إلى صفات الفعل والوجوه الاعتبارية فيه، كما لدى القاضي الهمداني ومعظم البصريين من المعتزلة².

وقد اتخذت الماتريديّة موقفاً وسطاً حينما اعتبرت الحسن والقبح من الأمور العقلية والذاتية؛ دون أن يترتب عليهما تكليف أو جزاء، بل ذلك موقوف على ورود الشرع³. كما ذهب بعض الأشاعرة المتأخرين، مثل بدر الدين الزركشي مع جماعة من أصحابه وآخرين غيرهم، إلى أن الحسن والقبح ذاتيان لكن الوجوب والحرمة شرعيان، وأنه لا ملازمة بينهما. فقد صرح الزركشي بالقول: «إن حسن الأشياء وقبحها ثابت بالعقل، والثواب والعقاب يتوقف على الشرع، فنسميه قبل الشرع حسناً وقبيحاً، ولا يترتب عليه الثواب والعقاب إلا بعد ورود الشرع، وهو الذي ذكره أسعد بن علي الزنجاني من أصحابنا، وأبو الخطاب من الحنابلة، وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصاً. وهو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته من التناقض وإليه إشارات محققي متأخري الأصوليين والكلاميين، فليتقطن له، حيث هاهنا أمران؛ أحدهما: إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها، والثاني: إن ذلك كاف في الثواب والعقاب وإن لم يرد شرع. لكن لا تلازم بين الأمرين».

وقد استدلل الزركشي على هذا الرأي بعدد من نصوص القرآن التي تشير إلى ذاتية الحسن والقبح مع نفي الثواب والعقاب من دون شرع، حيث دلل في بعضها على الحسن والقبح الذاتيين، وفي بعضها الآخر على النفي المشار إليه. ففي الحالة الأولى مثل قوله تعالى: ﴿ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون﴾ (الأنعام/

¹ لاحظ حول ذلك المصادر التالية: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ، ج1 ص56. والفخر الرازي: الأربعين في أصول الدين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن، الهند، ص247. ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي، ص339. والمولى حسن چلبی: شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة، ج3، ص146-147.

² نظرية التكليف، ص438.

³ عبد العلي الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وهو مطبوع في ذيل كتاب (المستصفى من علم الأصول)، ج1، ص25. ويس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ-1973م، ج1، ص29.

(131)، وقوله ﴿ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا﴾ (القصص/ 47). وفي الحالة الثانية الخاصة بنفي الثواب والعقاب مثل قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (الإسراء/ 15)، وقوله: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ (النساء/ 165)¹.

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

ونرى أن الصواب هو ما سبقت الإشارة إليه؛ من أن الحسن والقبح ذاتيان عقليان، وعليهما يترتب استحقاق الثواب والعقاب، رغم أن العقاب قد يُعطّل دون تنفيذ لاعتبارات خارجية، كاللطف والرحمة والمغفرة وما إلى ذلك، كالذي يبشر به البيان الديني.

ويمكن تصوير الخلاف بين المنطقيين السابقين ضمن حدود ما أورده الخطاب الديني من مدح وذم، أو ثواب وعقاب: فهل ما ورد في الخطاب جاء لقبح الأفعال وحسنها؟ أو العكس هو الصحيح، وهو أن القبح والحسن ثبتا بسبب ما ورد في الخطاب؟

فإذا كنّا نعرف بأن منطق الحق الذاتي يرى أن ما أورده الخطاب الديني كان إمضاءً لما أقرّه العقل لمثل هذه المسألة، فإن الأمر مع منطق حق الملكية هو العكس.

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

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

أولاً: حق الملكية وحكمة الله

وفقاً لمنطق حق الملكية، إن من المحال وجود واجبات على المكلف، إذ يجوز له إيلام العباد بغير عوض ولا جناية، ولا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح، ولا ثواب

¹ البحر المحيط، فقرة 84.

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

الطاعة وعقاب المعصية، وله المشيئة المطلقة من غير قيد؛ فلا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين؛ لأن التكليف ما هو إلا تصرف في عبيده ومماليكه¹.

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

ورغم أن تحديد ما يجب على المكلف من الفعل يعتبر تدخلاً سافراً فيما لا يجوز السؤال عنه (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) (الأنبياء / 23)، إلا أن هناك فرقاً بين نفي الواجب عن المكلف بحسب هذا المنطق، وبين تقييد فعله بحدود الحكمة. فلو أنه عذب المؤمنين ونعم الكافرين لحكمة ما معقولة؛ لما صحّ الاعتراض عليه، ولا عُدّ فعله قبيحاً. في حين لو لم تُشترط الحكمة في مثل هذه الحالة، وكانت أفعاله غير معللة، بل على سبيل الفوضى والعبث، كما يقتضيه هذا المنطق، لوجب حينئذٍ وصمها بالقبح بحكم الوجدان الفطري.

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

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

هذا من الناحية المنطقية، رغم أن الوجدان العقلي لا يحتمل أن يفعل المكلف غير ما يتصف به من الحكمة.

فمثلاً إن الفرض القائل بجواز فعل كل شيء، كائنًا ما كان، كإدخال المؤمنين العدول النار والكافرين الظالمين الجنة، هو فرض غير مقبول من الناحية الوجدانية، وإن كان مقبولاً بحسب التسلسل المنطقي لتلك البداهة. إذ يصبح الظلم عبارة عن التصرف بملك الغير، أما تصرف المالك بملكه فلا يُعدّ ظلماً مهما كان نوعه، ولما كان الله مالك كل شيء، لذا فله حق التصرف بملكه مطلقاً، يعذب من يشاء ويرحم من يشاء، ولا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون.

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

² تلخيص المحصل، ص341-342.

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

كما ذكر المهلب بأن الله تعذيب من لم يكلفه لعبادته في الدنيا؛ لأن كل شيء ملكه، فلو عذبهم لكان غير ظالم².

وكذا ما قاله الشيخ أبو بكر البيهقي، وهو أن الظلم عند العرب هو فعل ما ليس للفاعل فعله، وليس من شيء يفعله الله إلا وله فعله «ألا ترى أنه فاعل بالأطفال والمجانين والبهائم ما شاء من أنواع البلاء فقال تعالى: (أغرقوا فأدخلوا ناراً) (نوح/ 25) فأغرقهم صغيرهم وكبيرهم، وقال: (وفي عاد إذ أرسلنا عليهم الريح العقيم) (الذاريات/ 41) وغير ذلك من الآيات الواردة في تعذيب الصغير والكبير والأطفال والمجانين بأنواع البلاء»³.

ومثله ما قاله أبو الطيب سهل بن محمد بن سليمان: «وليس لقائل أن يقول إذا خلق - الله - كسبه ويسره لعمل أهل النار ثم عاقبه عليه كان ذلك منه ظلماً، كما ليس له أن يقول إذا مكّنه - الله - منه وعلم أنه لا يتأتى منه غيره ثم عاقبه كان ذلك منه ظلماً، لأن الظلم في كلام العرب مجاوزة الحد، والذي هو خالقنا وخالق أكسابنا لا أمر فوقه ولا حاد دونه، وكل من سواه خلقه وملكه، فهو يفعل في ملكه ما يشاء لا يسأل عما يفعل وهم يسألون»⁴.

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

وتقول الرواية أن الديلمي فزع من ذلك فزعاً شديداً وقال: «كل شيء خلق الله وملك يده؛ فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون».

¹ عبد الله بن أسعد اليافعي: مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره) ص29-30.

² ابن حجر العسقلاني: فتح الباري، دار المعرفة، بيروت، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج13، ص368.

³ أبو بكر أحمد البيهقي: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، تحقيق أحمد عصام الكاتب، دار الأفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1401هـ، نسخة برنامج التراث: مكتبة العقائد والممل، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ص150.

⁴ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص147.

وفي رواية ثانية عن أبي كعب أنه قال لابن الديلمي: «يا ابن أخي إن الله عز وجل لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لعذبهم وهو غير ظالم لهم، ولو رحمهم لكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم».

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

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

إذاً، وفقاً لمنطق حق الملكية، لا يمكن أن نفترض وجود غرض وراء الفعل الإلهي، فكل تحديد للغرض يعني تقييداً للمشئنة والإرادة المطلقتين.

إذ لما كان المالك مستغنياً بذاته، وأنه المالك المطلق الذي له حق التصرف بكل شيء، فإنه على ذلك لا يتقيد بغاية وغرض من الفعل الذي يقوم به.

وبالتالي فنفي قيد الغرضية عن فعل المكلف هو مما لا بد منه تبعاً لهذا المنطق.

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

¹ المصدر نفسه، ص 149-150.

² الفخر الرازي: أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404 هـ-1984 م، ص 93.

³ البحر المحيط، فقرة 84.

⁴ المحصل، ص 296 و 298. وتلخيص المحصل، ص 343 و 346.

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

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

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

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

فهذا الجواب يؤكد غرضية الفعل الإلهي وحكمته وإن تضمّن السر الذي احتفظ به المكلف لنفسه.

فالمهم أن ندرك بأن هناك غرضاً حكيماً وراء الفعل الإلهي، وجاء في هذا المعنى العديد من نصوص الخطاب الديني، من قبيل قوله تعالى:

﴿وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ (الحجر/ 85) .. ﴿وخلق الله السماوات والأرض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (الجنّة/ 22) .. ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا عيين﴾ (الأنبياء/ 16) .. ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الجنّة/ 13) .. ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات/ 56) .. ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزاً حكيماً﴾

(النساء/ 165).. (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) (المائدة/ 6).

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

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

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

مع هذا نجد بعض أتباع منطق حق الملكية لم يتقيدوا بالفهم السابق، واعترفوا بدور الحكمة في كل من خلق الله وأمره، كما هو الحال مع الإمام الغزالي في موقفه المعياري⁵، ومثله أولئك الذين تمسكوا بمقاصد الشريعة وفي طليعتهم الإمام أبو اسحاق الشاطبي.

ثانياً: حق الملكية وإرادة الله

على شاكلة ما سبق، جاء عن أصحاب منطق حق الملكية أن الله تعالى مريد لكل شيء ما لم يكن مستحيلاً، كالخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والعصيان، وأن ما

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

² البحر المحيط، فقرة 500.

³ نهاية الاقدام في علم الكلام، ص401-402.

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

⁵ المنقذ من الضلال، ص147.

يريده يخلقه، وما لا يريده لا يخلقه أبداً¹. لكن قد يقال إن ذلك يفضي إلى مقالة قدم العالم، فحيث أن إرادة الله قديمة وهي من الصفات الذاتية، أو كونه مريداً، فلا بد من تعلق الإرادة بالمراد، فيثبت قدم العالم، على شاكلة قول النظام الوجودي. وأجيب على ذلك بأن إرادة الله محددة بإرادة كل شيء في وقته المحدد دون لزوم قدم الأشياء، كالذي أفاده الغزالي في رده على الفلاسفة².

كما قرر أصحاب هذا المنطق أنه على الرغم من أن الله يريد الكفر والسفه والجور، إلا أنه ليس بكافر ولا سفيه ولا جائر، وذلك على غرار الحالة التي يخلق فيها الشهوة لغيره مع أنه غير متصف بها. وعلى العموم ليس كل ما يخلقه لغيره ينبغي أن يتصف به³.

ومن الأدلة التي قدمها هؤلاء على الإرادة المطلقة، ما ذكره الشيخ أبو الحسن الأشعري بقوله: «إن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما إذا كان العالم من صفات الذات وجب عمومها لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته. وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن الله تعالى خالق كل شيء حادث ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده. وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَاعِلٌ لِّمَا يَرِيدُ﴾ (هود/ 107). وأيضاً فإنه لا يجوز أن يكون في سلطان الله تعالى ما لا يريده، لأنه لو كان في سلطان الله تعالى ما لا يريده لوجب أحد أمرين: إما إثبات سهو وغفلة أو إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده. فلما لم يجز ذلك على الله تعالى استحال أن يكون في سلطانه ما لا يريده». ثم قال: «وأيضاً فقد دلت الدلالة على أن كل المحدثات مخلوقات لله تعالى.. وأيضاً فلو كان في العالم ما لا يريده الله تعالى لكان ما يكره كونه، ولو كان ما يكره كونه لكان ما يابى كونه، وهذا يوجب أن المعاصي كانت شاء الله أم أبى، وهذه صفة الضعيف المقهور»⁴.

كما استدل على ذلك بنصوص من الخطاب الديني، كقوله تعالى:

﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (الإنسان/ 30).. ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ (السجدة/ 13).. ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ (الأنعام/ 112).. ﴿ولو شاء ربك لآمن من

¹ الأشعري: اللمع، ص 47 و 49. والابانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص 102. والجويني: الإرشاد، ص 237. والإقتصاد في الاعتقاد، ص 106.

² الغزالي: تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق عليه علي بو لمحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م، ص 45.

³ الأشعري: اللمع، ص 79 و 90 و 116-117. والابانة، ص 103-104. وكذا: أبو بكر الباقلاني: التمهيد، تصحيح الأب رتشارد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م، ص 283.

⁴ الأشعري: اللمع، ص 47 و 49. والابانة، ص 100-101. ولاحظ أيضاً: أصول الدين، ص 94. والمحصل، ص 288.

في الأرض كلهم جميعاً) (يونس/ 99).. {ولو شاء الله ما اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد} (البقرة/ 253)¹.

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

ومن الأمثلة عليها ما جاء في قوله تعالى: {ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون} (المائدة/ 6)، وقوله أيضاً: {إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً} (الأحزاب/ 33).

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

ونُقل عن أحد أئمة أهل البيت أنه قال: «إن لله إرادتين ومشيتين، إرادة حتم وإرادة عزم، ينهى وهو يشاء، ويأمر وهو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم وزوجته أن يأكلا من الشجرة وشاء ذلك ولو لم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، وأمر إبراهيم أن يذبح اسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى»².

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

هكذا فعلى الرغم من أن المنطق السابق قد فسّر لنا الإرادة الأولى، إلا أنه لم يقر الإرادة الثانية، واعتبر (الأمر) لا يقتضيها. بل وفقاً للاتجاه السابق، وما ينقل عن المشهور من رأي الأشعري وأصحابه، بأنه تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان، وقيل إن الأشعري هو أول من قال ذلك. فهو عندهم محبوب كسائر المخلوقات «إذ

¹ اللمع، ص 57-58.

² أصول الكافي، ج 1، ص 151.

كان ليس عندهم إلا إرادة واحدة شاملة لكل مخلوق، فكل مخلوق فهو عندهم محبوب مرضي»¹. وهو قول يقرب هذا الاتجاه من نزعة النظام الوجودي.

ثالثاً: حق الملكية وفعل الله

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

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

1- نفي التأثير السببي

لقد ذهب أتباع منطق حق الملكية من الأشاعرة إلى أن ما يسمى بالتأثير، الذي نلاحظه في الأشياء، ما هو إلا خلق متجدد باستمرار طبقاً لقاعدة أن العرض لا يبقى زمانين، حتى قال بعضهم: إن الفلك والرحى ونحوهما مما يدور؛ هو متفكك دائماً عند الدوران، والله يعيده كل وقت كما كان، وكذا أن الألوان والمقادير والأشكال والصفات تُعدم على تعاقب الآتات، وأن الله يعيدها كل وقت، ومثل ذلك أن ملوحة ماء البحر تُعدم وتذهب كل لحظة، لكن الله يعيدها، فليس هناك من سبب ولا تأثير سوى التأثير الإلهي المباشر².

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

¹ ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص 69.

² ابن القيم الجوزية: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص 206.

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

هكذا إن تبرير نفي التأثير السببي في الأشياء يعود من حيث التحليل إلى البداهة الأولية لحق الملكية، إذ ما يفسر الإقتران في الظواهر الطبيعية هو الفعل المطلق لله، وأن هذا الفعل عائد لإرادته المطلقة، وأن هذه الإرادة تفسرها الملكية المطلقة. ومن حيث النتيجة يصبح الإقتران رهين هذا الأصل المولّد. فكل ما يحدث في الواقع من حوادث هو بفعل التأثير الإلهي دون سواه، وأن ما يقال بوجود علاقة سببية بين الأشياء ما هو إلا وهم وخداع، إذ لا مؤثر في الوجود غير الله، ولا سبب لحدوث الأشياء وتغيراتها سواه تعالى.

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

2- نفي الفعل البشري

وعلى شاكلة ما سبق تم تبرير نفي الفعل البشري استناداً إلى مقالة الفعل الإلهي المطلق. فهذا الفعل هو نتاج الإرادة الإلهية المطلقة، وأن هذه الإرادة تبررها الملكية المطلقة.

وتبعاً لهذا المنطق يصبح الإنسان مجبراً على الفعل والسلوك دون أن تشفع له قدرته على التأثير. فالقدرة تقتزن مع الفعل، وكلاهما يخلقهما المكلف، فلا تأثير لشيء سوى تأثير القدرة الإلهية³.

فالله بحسب هذه النظرية خالق الأسباب والمسببات والقدرة والإرادة وكل شيء، ولم يبق شيء ينسب إلى الإنسان سوى ما اظهره الله فيه مما يطلق عليه (الإكتساب)¹.

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

² تهافت الفلاسفة، ص189.

³ اللمع، ص93-94. وتلخيص المحصل، ص325.

ولهذه العلة اعتبر الفخر الرازي أن العبد لا يصدر عنه أي شيء قبيح، ففعله يتوقف على ما يحدثه الله فيه من الداعي، فإذا ما تحقق هذا الأخير فإن الفعل يصبح واجب النفوذ².

ولإثبات هذه الدعوى، قدّم أصحاب هذا المنطق جملة من الأدلة، بعضها عقلي، وبعضها الآخر ديني، غير أن الشق العقلي منها بدا واهياً. ومن ذلك ما أورده الأشعري حين استدل بأن الإنسان لو كان هو الفاعل الحقيقي لأعماله، لكان لازماً أن تأتي أفعاله مطابقة لما يقصد ويرغب. فالكافر، مثلاً، يريد لكفره أن يكون حقاً مقبولاً وحسناً محبوباً، إلا أنه مع ذلك يظل باطلاً فاسداً ومتناقضاً، مما يدل - بحسب رأيه - على أن الإنسان لا يملك زمام الفعل، ولا يتحكم في حقيقته. وعلى هذا المنوال، فإن المؤمن يتمنى لإيمانه أن يكون خالياً من المشقة والعناء، لكنه لا ينال ما يشتهي. وقد اعتبر هذه الحقيقة شاهداً على أن مردّ الأفعال جميعاً تعود إلى الله وحده دون سواه³.

مع أن هذه الشواهد إن دلت على شيء فإنما تدل على نفي الإرادة المطلقة للإنسان، وهي لا تدل على نفيها كاملة، بدلالة أن من الأعمال ما تحدث طبق ما يقصده الإنسان ويشتهي. إضافة إلى أن الواقع يشهد على وجود تفاعل متواصل بين إرادة الإنسان والظروف الخارجية، كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

أما من الناحية الدينية، فقد استدل الأشعري بجملة من الآيات القرآنية لدعم فكرته حول رد الأفعال إلى الله وحده، وكما قال: «يقال لأهل القدر أليس قول الله تعالى: ﴿بكل شيء عليم﴾ يدل على أنه لا معلوم إلا والله به عالم؟ فإذا قالوا نعم، قيل لهم: ما أنكرتم أن يدل قوله تعالى: ﴿على كل شيء قدير﴾ على أنه لا مقدور إلا والله عليه قادر، وأن يدل قوله: ﴿خالق كل شيء﴾ على أنه لا محدث مفعول إلا والله محدث له فاعله وخالقه». وقال أيضاً: «فإن قال: أليس الله تعالى قال: ﴿أتعبدون ما تتحتون﴾ وعن الأصنام التي نحتوها، فما أنكرتم أن يكون قوله: ﴿خلقكم وما تعملون﴾ أراد الأصنام التي عملوها؟ قيل له: خطأ ما ظننته لأن الأصنام منحوتة لهم في الحقيقة فرجع الله تعالى بقوله: ﴿أتعبدون ما تتحتون﴾ إليها، وليست الخشب معمولة لهم في الحقيقة فيرجع بقوله: ﴿خلقكم وما تعملون﴾ إليها»⁴.

كذلك قدّم آخرون مثل هذه الأدلة لإثبات المطلب ذاته، كإمام الحرمين الجويني⁵، ومن قبله الحافظ البيهقي الذي استشهد بنصوص قرآنية تشير إلى أن الفعل لا يكون

¹ مرهم العلال المعضلة، ص95.

² تخلص المحصل، ص340.

³ اللمع، ص83-93.

⁴ اللمع، ص88 و69.

⁵ الجويني: لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، الدار المصرية، الطبعة الأولى،

1385هـ - 1965م، ص107.

إلا من الله، مثل قوله تعالى: ﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ (الأنفال/ 17)، وقوله: ﴿أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾ (الواقعة/ 64)، فعلى رآيه أن الله سلب عن الآخرين فعل القتل والرمي والزرع مع مباشرتهم إياه، وأثبت فعلها لنفسه؛ ليدل بذلك على أن المعنى المؤثر في وجودها بعد عدمها هو إيجادها وخلقها، وإنما وجدت من عباده تلك الأفعال مباشرة بقدرة حادثة أحدثها خالقنا عز وجل على ما أراد، فهي من الله سبحانه، وقد خلقها واخترعها بقدرته القديمة¹. وروى حول ذلك عن النبي (ص) قوله: إن الله عز وجل يقول أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخير وقدرته؛ فطوبى لمن خلقت له الخير وخلقته للخير له وأجريت الخير على يديه، أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الشر وقدرته؛ فويل لمن خلقت الشر له وخلقته للشر وأجريت الشر على يديه. وإن كان في الوقت ذاته روى ما ظاهره ينافي ذلك، وهو ما ورد في حديث دعاء الاستفتاح: الخير في يديك والشر ليس إليك، واعتبر أن معناه هو الإرشاد إلى استعمال الأدب في الثناء على الله عز وجل والمدح له بأن يضاف إليه محاسن الأمور دون مساوئها، مذكراً بأن الدعاء لا يقصد إدخال شيء آخر خارج فعل الله وقدرته، كالذي يذهب إليه عامة الأشاعرة².

ويبدو أن ثمة لبساً وتشويشاً في الموقف الأشعري، فرغم سعي الأشاعرة لتجنب أنفسهم تهمة الجبر المحض، إلا أنهم لم يسلموا من الوقوع تحت طائلته؛ سواء من جهة أدلتهم العقلية التي اعتمدوا عليها، أم من خلال المفهوم الجديد الذي تبناه، والمقصود به (الكسب) الذي استحدثه الأشعري، رغم ما قيل عن كون هذه النظرية ترجع في الأساس إلى أبي حنيفة³.

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

لكن رغم ذلك فإن الرازي لم يرَ الإستدلال بالكسب صحيحاً، إذ بعد التحقيق اعتبره اسماً بلا مسمى⁴.

وهي النتيجة التي اتفق عليها مجمل ناقد هذه النظرية، وعلى رأسهم جملة من الأشاعرة التابعين؛ كالباقلاني والجويني والشهرستاني¹.

¹ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص143.

² المصدر السابق، ص145.

³ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م، ج1، ص267.

⁴ المحصل، ص287-288. وتلخيص المحصل، ص333.

وقيل إن المحالات في علم الكلام ثلاثة: نظرية الكسب للأشعري، ونظرية الأحوال لأبي هاشم الجبائي، ونظرية الطفرة للنظام المعتزلي².

كما تعرضت الأشاعرة لنقد آخر يتعلق بمفهوم (القدرة) الذي أستخدم لتبرير مسألة خلق الأعمال. فقد وجّه ابن تيمية - مثلاً - سهام نقده إلى كل من فكرتي الكسب والقدرة معاً، ورأهما غير جديرين بحلّ المسألة، وخرج بنتيجة مفادها اتهام النظرية بالجبرية المقنّعة، وكما قال: «وأما الجبرية كجهم وأصحابه فعندهم أنه ليس للعبد قدرة البتة، والأشعري يوافقهم في المعنى فيقول: ليس للعبد قدرة مؤثرة، ويثبت شيئاً يسميه قدرة يجعل وجوده كعدمه، وكذلك الكسب الذي يثبت»³.

وعلى رأي ابن تيمية، فإن الأشاعرة لم يذكروا فرقاً معقولاً بين الكسب والفعل، وحقيقة قولهم هو قول جهم بأن العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب⁴.

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

وربما كان هذا المعنى متداولاً لدى العصر الذي عاشه الأشعري (260-330هـ). وهو ذات المعنى الذي ورد في بعض الروايات الشيعية كما رواها الكليني خلال القرن الرابع الهجري عن الإمام الصادق (المتوفى سنة 148هـ)، ومن ذلك قول الصادق: «إن الله خلق خلقاً فجعل فيهم آلة الإستطاعة ثم لم يفوض إليهم، فهم مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل إذا فعلوا ذلك الفعل، فإذا لم يفعلوا في ملكه لم يكونوا مستطيعين أن يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لأن الله عز وجل اعز من أن يضاده في ملكه أحد». وعن صالح النيلي أنه قال: سألت أبا عبد الله الصادق: هل للعباد من الإستطاعة شيء؟ فقال لي: إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالإستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت وما هي؟ قال الآلة مثل الزاني إذا زنا كان مستطيعاً للزنا حين زنا، ولو أنه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعاً لتركه إذا ترك⁵.

ويؤيد ما سبق ما قام به الشيخ الكوثري من تأويل لنظرية الأشعري، كما في تعليقه على العقيدة النظامية للجويني، حيث اعتبره غير منكر لقدرة العبد الموجودة فيه قبل الفعل والتي يعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات⁶.

¹ لاحظ: الملل والنحل، ص 41-42.

² شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ضمن الباب الثالث عشر.

³ ابن تيمية: منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406هـ، ج 1، ص 111.

⁴ النبوات، ص 141.

⁵ أصول الكافي، ج 1، ص 161-162.

⁶ نظرية التكليف، ص 329.

ومع هذا فالمشكلة تبقى قائمة لسببين:

الأول: هو أن الأشاعرة تحيل أن يكون للعبد قوة مؤثرة تشارك في إيجاد الفعل.

والثاني: هو أن الأشاعرة تعتبر إرادة الله تعالى متعلقة بالتكوين فقط، وهذا يقتضي أن لا تكون هناك إرادة أخرى مؤثرة في الوجود، وإلا جاز أن تتضارب الإرادتان، وهو مستحيل عندها.

واستناداً إلى المعنى السابق، يمكننا فهم جوهر نظرية الكسب، كما عبّر عنها الغزالي بقوله:

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

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

فكما قال الغزالي: «لو قيل إن كان للقدرة الحادثة أثر في المقدور فهو شرك خفي، وإن لم يكن لها أثر فهو جبر، يقال إنما يكون شركاً إذا كان لها في التخليق أثر، وإنما أثرها في الكسب والله تعالى ليس بكاسب حتى يكون شركاً، ولو لم يكن لها أثر في المقدور لزم أن يكون وجودها كعدمها.. واعلم أن من ظن أن الله تعالى أنزل الكتب

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

وأرسل الرسل وأمر ونهى ووعد وتوعد لغير قادر مختار فهو مختل المزاج». واعتبر الغزالي أن الناس «لم يفرقوا بين قدرة الخالق القديمة وبين قدرة المخلوق الحادثة، والفرق بينهما أن القدرة القديمة مستقلة بالخلق ولا مدخل لها في الكسب، وأن القدرة الحادثة مستقلة بالكسب ولا مدخل لها في الخلق»¹.

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

ورغم أن هذه المحاولة استهدفت التخفيف من حدة القول بالجبر، والتوسط في الاعتقاد، إلا أنها مع ذلك لم تبرر لنا حرية الاختيار بشيء يذكر. فإذا كانت قدرة الإنسان مقترنة مع الفعل وهي مخلوقة من قبل الله تعالى، وكانت صفة الكسب تابعة لقدرة الإنسان، فأى مجال يسع فيه القول بحرية الاختيار؟ وبالتالي فمآل هذه النظرية إلى الجبرية المحضة، وأن الجهود التي رامت إلى تخليصها من هذا المستنقع لم تُجدِ نفعاً.

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

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

وعلى هذا النحو أقام الغزالي حواراً خيالياً بين القلم والكاغد واليد والإرادة والقدرة والعلم وغيرها ليبين فيه أن التأثير لا يحصل إلا بفعل فاعل واحد هو الله تعالى⁴، وذلك على شاكلة ما يراه النظام الوجودي.

مع هذا يلاحظ أن الفخر الرازي، رغم أنه جاري الأشعري في نظريته حول القدرة كما في (المحصل)، ومن ذلك اعتقاده بأن القدرة مع الفعل لا قبله وأنه لا تأثير

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

² الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، ص 144.

³ الملل والنحل، ص 42.

⁴ انظر: الغزالي: رسالة التوحيد، ضمن رسائل الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة، ص 70-77. وكتاب التوحيد والتوكل، وهو الكتاب الخامس من ربع المنجيات من كتاب إحياء علوم الدين.

للقدرة على المقدور¹، لكنه خالفه في كتاب (اصول الدين)، اذ اعتبر الإستطاعة قبل الفعل لا معه، كما اعترف بأن العبد فاعل على سبيل الحقيقة².

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

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

لكن ما الذي يحتم على الأشاعرة الأخذ بمثل ذلك المعنى؟

وكجواب عن هذا التساؤل، نرى أن المعنى السابق مرتبط بمنطق الأشاعرة في حق الملكية، فمن كان له هذا الحق كان له الفعل كله، فهو المالك وهو الفاعل، وإفترض أن للغير فعلاً ما، يعني في الوقت ذاته أن له شيئاً ما من الملكية النسبية بقدر ما له من الفعل والخلق. لذا فقد نفى أصحاب هذا المنطق أن يكون للإنسان شيء من الفعل، واثبتوا قبالة صفة الكسب، وهم بذلك قد حققوا هدفين: أحدهما التأكيد على أن الفعل إنما يكون للمالك المطلق دون مشاركة أحد في ملكه، لذا قالوا: لا فاعل سوى الله، إتساقاً مع ما تفرضه البداهة الأولية، وكونه مدعاة للتوحيد ونفي الشريك في الفعل. أما الهدف الآخر فهو أن اضعاء صفة الكسب على الآثار الإنسانية إنما يراد به تصحيح الدور التكميلي للإنسان، من حيث خضوعه لمنطق الحساب من الثواب والعقاب، إتساقاً مع ما تفرضه الحقيقة الدينية.

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

نشير أخيراً إلى خطأ ارتكبه بعض الباحثين، حيث جعل من حديث الإمام الصادق «لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين» يتطابق مع نظرية الأشاعرة في الكسب، لأنها على رأيه أرادت أن تقف بين التفويض والجبر. إذ نقل الاستاذ علي سامي النشار ما يروى عن الصادق، وهو قوله: «وإني أقول قولاً متوسطاً، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط. والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا

¹ المحصل، ص152. وتلخيص المحصل، ص325.

² أصول الدين، ص89 و85.

يعلمون، ولا عاقبهم بما لم يعلموا، ولا سألهم عما لم يعلموا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله يعلم بما نحن فيه»، ورأى أنه عبارة عن نظرية الكسب ذاتها¹.

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

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

وسبق للغزالي أن قال في رسالة التوحيد: إنه لو انكشف الغطاء لعرفت أن الإنسان في عين الإختيار مجبور، فهو إذن مجبور على الإختيار. فمثلاً إن فعل النار في الإحراق جبر محض، وفعل الله تعالى إختيار محض، وفعل الإنسان على منزلة بين المنزلتين، فإنه جبر على الإختيار، وقد طلب أهل الحق لهذا عبارة ثالثة.. فسموه كسباً وليس مناقضاً للجبر ولا للإختيار، بل هو جامع بينهما عند من فهمه³.

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

رابعاً: حق الملكية والتكاليف العقلية

بحسب منطق حق الملكية لا مجال للقول بوجود التكاليف العقلية، إذ القول بهذه التكاليف يفضي إلى التناقض مع البدهة الأولية.

لذلك قال فخر الدين الرازي كما في كتابه (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) إنه بحسب العقل لا يُقبح من الله أي شيء في فعله، ويلزم منه أن لا يُفرض عليه ثواب أو عقاب، وحيث لا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل، فإن وجوب التكليف الذي يتعلق به لا يمكن أن يُقطع به أيضاً⁴.

فمن الواضح أن مسألة الحسن والقبح ترتكز على المفهوم الخاص بالملكية؛ فحيثما وجدت ملكية مطلقة، يكون حق المالك مطلقاً من غير قيد، فلا يُلزم بإقامة الثواب

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

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

³ رسالة التوحيد، ص81 و84. كما انظر: إحياء علوم الدين، كتاب التوحيد والتوكل.

⁴ تلخيص المحصل، ص58.

والعقاب، كما لا يترتب استحقاق للذم والعقاب لمن ترك الوجوب العقلي المزعوم، فكل ذلك يرتب بقرار المالك، فما يختاره هو الحق؛ سواء اختار الذم والعقاب، أو المدح والثواب، أو غير ذلك.

كما قدّم الفخر الرازي وغيره دليلاً من الخطاب الديني يؤيد المعنى السابق من نفي التكليف العقلي؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (الإسراء/ 15)¹.

وكان بعض أصحاب منطق الحق الذاتي يأول هذه الآية ويرى أن معناها هو «وما كنا معذبين بالأوامر السمعية حتى نبعث رسولاً هو العقل» كالذي أفاده العلامة الحلي خلافاً لظاهر النص².

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

وبالتالي فالآية ليست بصدد نفي التكليف العقلي كما هو واضح.

لكن ماذا بشأن مسألة وجوب النظر التي أثارت جدلاً كلامياً بين إتجاهي الدائرة العقلية؟

فقد ذهب أصحاب منطق حق الملكية إلى إعتباره واجباً سمعياً³، فهم لا يعترفون بالواجبات العقلية على إطلاق. بل يعدون الناظر لو استدل بالعقل سلفاً على معرفة الله وتوصل إليها لم يستحق بذلك ثواباً، ولو جحد بالنظر لم يستحق عقاباً، إذ كل ذلك موقوف على البيان الديني⁴.

ونُقل عن أبي الحسن الأشعري إعتقاده بأن الله لو عذّب الناظر بإدخاله في النار لكان عدلاً، إذ هو كإيلام الأطفال في الدنيا، ولا يُعَدّ ذلك من العقاب، حيث استحقاق العقاب لا يكون إلا من تعلق به الأمر والنهي عبر الخطاب الديني ثم عصاه⁵.

كما نُقل عن الأشعري قوله أيضاً بأن جميع الواجبات يحددها الشارع الديني جملة وتفصيلاً، وهي تبدأ أولاً بوجوب معرفة الله تعالى؛ باعتبارها أصل المعارف

¹ المحصل، ص 64. وتلخيص المحصل، ص 58. والجويني: الإرشاد، ص 11.

² أنوار الملكوت، ص 8.

³ الجويني: الإرشاد، ص 11. وتلخيص المحصل، ص 58.

⁴ البحر المحيط، فقرة 81.

⁵ المصدر السابق، فقرة 81.

والعقائد، ومنها تتفرع سائر التكاليف الشرعية الأخرى¹. رغم أن هذا الرأي يفضي إلى الدور والمصادرة على المطلوب، فلو كان مصدر وجوب معرفة الله مستمداً من الخطاب الديني لعنى ذلك التسليم أولاً بحجية هذا الخطاب الذي يفيد الوجوب، لكن التسليم بحجيته قائم على إثبات معرفة الله، وفي ذلك دور واضح.

كما نُقل عن ابن فورك والجويني في (الإرشاد) أنهما يريان بأن القصد إلى النظر هو أول الواجبات. ونُسب هذا القول أيضاً إلى الباقلاني، ومبرره هو توقف النظر على قصده، بمعنى تفريغ القلب عن الشواغل².

وفي هذا الرأي تبدو النزعة العقلية واضحة، أي اعتبار القصد إلى النظر واجباً عقلياً، وهو ما ينافي البداهة الأولية لحق الملكية.

لكن لو قيل إن القصد إلى النظر هو واجب سمعي مصدره الخطاب الديني، لأفضى ذلك إلى الدور الواضح، إذ من شأن هذا القصد أن يكون سابقاً على سائر الواجبات، وبالتالي يصبح قبول الخطاب الديني متوقفاً عليه، في الوقت الذي يكون منتزعا عن هذا الخطاب، وهو الدور.

وينطبق هذا الحال على القول الذي يراه الباقلاني من أن أول الواجبات هو: أول النظر، أي المقدمة الأولى منه، لتوقف النظر على أول أجزائه، نحو قولك: العالم حادث، وكل حادث لا بد له من محدث، فمجموع المقدمتين هو النظر، والمقدمة الأولى هي أول النظر³.

ولدى أصحاب منطق الحق الذاتي شبهة كثيراً ما يطرحونها بوجه خصومهم من أتباع منطق حق الملكية؛ حول ما يُعرف بشبهة افحام الأنبياء. وقد صوّروا هذه الشبهة كما يلي:

لو كان أصل الواجبات سمعياً، ومنها وجوب النظر، لأفضى ذلك إلى افحام الأنبياء وردّ رسالاتهم السماوية، وللزم عنه إسقاط التكاليف الشرعية بالكامل. فالذي تُعرض عليه دعوة النبي بإمكانه أن يقول: (ما دام النظر لم يجب عليّ بعد؛ فإني لست مستعداً لأن أنظر حتى لا تتم عليّ حجة صدق النبي وصحة رسالته). وهذا ما يؤول

¹ تلخيص المحصل، ص59، وبرهان الدين إبراهيم اللقاني: هداية المريد لجوهرة التوحيد، منتدئ الأصولين الإلكتروني www.aslein.net، فقرة 14، لم تذكر أرقام صفحاته. ومحمد أمين الإسترابادي: الفوائد المدنية، طبعة حجرية قديمة، ص201.

² البحر المحيط، فقرة 22. والباجوري: شرح جوهرة التوحيد، شبكة روض الرياحيين الإلكترونية <http://cb.rayaheen.net>، لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته. وحاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، موقع الموسوعة الشاملة الإلكتروني <http://islamport.com>، لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته.

³ شرح جوهرة التوحيد. وهداية المريد، فقرة 14. وحاشية العطار.

إلى افحام الأنبياء¹. في حين لو كان النظر واجباً عقلياً لما أفضى الأمر إلى هذا الإشكال، بل لانتهى الأمر إلى ابلاغ الحجة ودعوة الأنبياء².

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

فقد اعتبر الفخر الرازي - مثلاً - أن القول بوجود النظر العقلي يتوقف على النظر حتى يثبت الوجوب، وهذا يلزم منه الدور. وبعبارة أخرى، لو وجب الاستماع للأنبياء عقلاً لأفضى ذلك إلى الدور، إذ لما كان وجوب النظر ليس ضرورياً بإعتباره يتوقف على مقدمات مفتقرة إلى انظار دقيقة، فالمكلف في هذه الحالة يجوز له أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوب النظر حتى أنظر، أو يقول لا يلزمني النظر في معجزك حتى أعلم صدقك، ولا أعلم صدقك حتى أنظر في معجزك³.

ومع ذلك فالبعض من أصحاب المنطق الأخير يرى أن الفرد سوف لا يخسر شيئاً لو استمع، إذ لو لم يستمع فمن المحتمل أن يقع في الهلاك من حيث لا يشعر. وكما صرح الغزالي بأن الاحتراز والنظر في الأمور وما تؤول إليه من العواقب هي من شيمة العقلاء⁴.

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

وهناك من أجاب على الشبهة التي طرحها الفخر الرازي في نفيه لوجوب النظر العقلي، كالذي ذكره العلامة الحلي، حيث حرر الشبهة وأجاب عنها قائلاً: «لا يقال هذا يرد عليكم، لأن وجوب النظر نظري، فللمكلف أن يقول لا أنظر حتى أعرف وجوب النظر، ولا أعرف وجوبه إلا بالنظر، ويعود المحذور، لأننا نقول: وجوب النظر وإن كان نظرياً إلا أنه فطري القياس»⁵.

¹ والغريب ما ينقل عن الفقهاء انهم اعترضوا على تلك الحجة من وجوب النظر بعدم إمهال الفرد لينظر، فإما أن يسلم في الحال أو يُقتل (البحر المحيط، فقرة 22. والسيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ص172-173).

² تلخيص المحصل، ص58. وأنوار الملكوت، ص7.

³ المحصل، ص65. وتلخيص المحصل، ص58. ومرهم العلال المعضلة، ص23.

⁴ مرهم العلال المعضلة، ص24-25.

⁵ أنوار الملكوت، ص8-7.

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

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

وقريب من هذا الجواب ما نصّ عليه نصير الدين الطوسي، فذكر بأن وجوب النظر عند المعتزلة ليس بمتوقف على العلم بالوجوب حتى يحصل الدور، بل إنهم قالوا بأن «دفع الضرر المظنون الذي لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب في البديهة العقلية، وذلك لا يمكن إلا بمعرفة، وذلك لا يزول بترك النظر»¹.

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

وعلى هذا يصبح وجوب النظر العقلي متوقفاً على نظر سابق، مما يفضي إلى التسلسل أو الدور.

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

ومن حيث التحقيق يلاحظ أن هذا الوجوب يتحلّى بقدر من المنطقية؛ لأنه يتعلق بنوع القرائن الموضوعية وقدرها، كمعرفة ظروف الداعي وأحواله الخاصة مع سلامة ظروف الفرد وخصائصه، وإن يكون متعلقاً دون إعاقة الموانع الطبيعية التي تحجب عن الاستماع إلى الداعي. فكلما كانت مثل هذه الظروف والأحوال مؤاتية للتبليغ والاستماع؛ كلما ازدادت قوة ترجيح تحقق استحقاق الذم والعقاب، ولا يُعرف ذلك بمحض الإدراك العقلي الخالص.

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

¹ تلخيص المحصل، ص 65.

خامساً: حق الملكية وتكليف ما لا يطاق

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

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

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

وبحسب المعنى الأخير اعتبر الشيخ أبو الحسن الأشعري أنه ليس المقصود بعدم الطاقة والإستطاعة هو العجز عن الفعل المكلف به، بل بمعنى تركه والإنشغال بغيره، حيث يقول: «إن قال: أليس كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟ قلنا له: نعم. فإن قال: أفيسطيع الإيمان؟ قيل له: لو إستطاعه لآمن. فإن قال: أفكلفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: إن أردت بقولك أنه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وإن أردت أنه لا يستطيعه لتركه وإشتغاله بضده فنعم»².

وقد تكرر هذا المعنى أيضاً عند الباقلاني في كتابه (التمهيد)³. كما تمّ تطبيقه على تفسير بعض الآيات.

ومن الأمثلة عليه ما ذكره الشيخ الأشعري - وكذا الباقلاني - من معنى قوله تعالى: ﴿ما كانوا يستطيعون السمع﴾ (هود/ 20) وقوله: ﴿وكانوا لا يستطيعون السمع﴾ (الكهف/ 101). فقد ذكر انهم لا يستطيعون ذلك مع أنهم أمروا لأن يسمعوا الحق،

¹ الإرشاد، ص226-227.

² اللمع، ص99-100.

³ التمهيد، ص294.

فدلّ على جواز تكليف ما لا يطاق، وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ (النساء/ 129)، مع أنهم مكلفون بالعدل بين النساء¹.

كما من أدلة الأشاعرة على ذلك قوله تعالى: ﴿ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به﴾ (البقرة/ 286)، فقد ذكر الباقلاني بأنه «لو كان تكليف ما لا يطاق ظلماً وعبثاً وقبيحاً من الله تعالى لكانوا قد رغبوا إليه في أن لا يظلمهم ولا يسفه عليهم ولا يوجب من الأوامر ما يخرج عن حد الحكمة. والله أجلّ من أن يثني على قوم أجازوا ذلك عليه. فدلّ هذا على ما وصفناه»².

هذا هو مفهوم عدم الطاقة والإستطاعة في التكليف بمعنى الصرفة. لكن هذا المعنى ليس هو الوحيد، بل هناك معنى آخر يدل على العجز الذاتي، كما تشير إليه بعض التطبيقات التي أخبر عنها الخطاب الديني، مثل تكليف أبي لهب بالإيمان، حيث إن الله أمره «بأن يصدّق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به، فقد أمره أن يصدّقه بأن لا يصدّقه، وذلك جمع نقيضين»³.

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

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

¹ اللع ص 106 وما بعدها. والإبانة، ص 113. والتمهيد، ص 294.

² التمهيد، ص 294-295. والإرشاد، ص 227-228.

³ لاحظ: الإبانة، ص 114. والإرشاد، ص 227-228. وقواعد العقائد، ص 87-88. والمحصل، ص 293. وأصول الدين، ص 91. وشرح المواقف، ج 1، ص 126-127.

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

ملاحظات نقدية

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

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

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

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

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

² المستصفى، ج1، ص84.

³ روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللالي، ص133.

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

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

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

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

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

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

فهم من جانب اعتبروا تلك المصالح تعبدية لا تختلف عن سائر التعبديات الأخرى طبقاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، في حين ميزوا من جانب آخر بين الأحكام التعبدية التي لا يدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلموا لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح وإختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام، كما بيّن ذلك ضمن حلقة (النظام الواقعي). وبالتالي فإذا كان العقل قادراً على إدراك التفاوت في المصالح وأنواعها، فكيف لا يكون قادراً على إدراك ما هو مصلحة حقيقية وتمييزها عن غيرها؟!!

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

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

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

فقد قال القفال الشاشي: «أحكام الشرع ضربان: عقلي واجب وسمعي ممكن. فالأول: ما لا يجوز تغييره ولا يتوهم جواز استباحة ما يحظر، ولا حظر ما أوجب فعله؛ كتحريم الكفر والظلم والعدل ونحوه. وقد يرد السمع بهذا النوع فيكون مؤكداً لما وجب بالعقل. والثاني: كأعداد الصلوات وهو موقوف على تجويز العقل وقبوله إياه، فما جوّزه العقل فهو مقبول، وما ردّه فمردود، ومتى ورد السمع بإيجابه صار واجباً إلى أن يلحقه النسخ والتبديل».

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

¹ البحر المحيط، فقرة 86.

الأشياء الواردة عليه.. وجماع نكتة الباب أن الذي يرد السمع مما يثبتته العقل إنما يأتي تنبيهاً¹.

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

وقال ابن القاص في (أدب الجدل): «الأشياء في العقل على ثلاثة أضرب: فضرب أوجب العقل، وضرب نفاه، وضرب أجازة وأجاز خلافه، فما أوجب العقل فهو واجب كشكر المنعم ومعرفة الصانع.. فأما الضربان الأولان فحجة الله فيهما قائمة على كل ذي لب قبل مجيء الشرع وبعده، ولا يجيء سمع إلا مطابقاً².

لكن رغم إعراف هؤلاء بالوجوب العقلي خلافاً للبداهة الأولية لمنطق حق الملكية، إلا أنهم ظلوا محافظين على سائر مسأله الأخرى، الأمر الذي أوقعهم في التناقض.

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

إذ جاء أن الصيرفي ممن يقول بوجوب شكر المنعم ووجوب الاستدلال على معرفته ومعرفة صفاته من جهة العقل قبل ورود الشرع، ثم أنه ناظر الأشعري في ذلك، واستدل على وجوب شكر المنعم بالعقل بوجوب الاحتراز مما يخاف منه الضرر. فقال له أبو الحسن: أبجدّ تقول: إن الكائنات كلها بإرادة الله تعالى خيرها وشرها؟ قال الصيرفي: نعم. فقال أبو الحسن: لكن هذا ينافي أصلك، فإذا كانت العلة في إيجاب شكر المنعم أنه لا يأمن أن يكون المنعم الذي خلقه قد أراد منه الشكر، فقد يجوز أن يريد منه أن لا يشكره؛ لأنه مستغن عن شكره، فإما أن يعتقد أنه لا يريد ما ليس بحسن كما قالت المعتزلة، وإما أن لا تأمن أنه أراد منك ترك شكر المنعم، وإذا شكرته عاقبك، فلا يجب عليك شكر المنعم لهذا الجواز. فانقطع الصيرفي ورجع عن اعتقاده.

وقيل إنه على أثر ذلك صنّف كتاب (الاستدراك) ليشير فيه إلى هذا الرجوع، ومما قال في حاشيته: «نحن وإن كنا نقول بشكر المنعم فإنما نقوله عند ورود الشرع»³.

¹ المصدر السابق، فقرة 81.

² المصدر السابق، فقرة 86.

³ نفس المصدر، فقرة 86.

ومثله ما حصل مع أبي العباس القلانسي الذي قيل إن تصانيفه زادت على مائة وخمسين كتاباً¹، إذ لما تحقق له ما في إعتقاده من التهافت رجع عنه.

وجاء عن الطرطوشي أنه قال في (العمدة): «هذا مذهب أهل السنة قاطبة إلا ثلاثة رجال تلعثوا في هذا الأصل في أول أمرهم ثم رجعوا عنه إلى الحق، وهم: أبو بكر الصيرفي، وأبو العباس القلانسي، وأبو بكر القفال». وثمة من قال إنه لم يثبت عن القفال، ولا عن أبي علي، الرجوع عن هذه المقالة².

النظام الوجودي وحق الملكية

ليس من الصعب على الباحث أن يرصد موارد التشابه والتجاذبات الحاصلة بين الأشاعرة والعرفاء ضمن النظام الوجودي، ومن ذلك أن مقولة الأشاعرة (لا فاعل في الوجود إلا الله) والتي تتضمن نفي القدرة عن العباد، هي ما يؤكد العرفاء في نظريتهم الوجودية، كقول الشيخ محي الدين بن عربي: «ليس للمخلوق قدرة عندنا وعند المحققين منا، إذ لا فاعل إلا الله تعالى خالق الأفعال الظاهرة في العين على أيدي الخلق وغيرها»³.

ومما جاء في هذه التشابهات ما ذكره الشيخ ابن عربي من تجويزه أن يأمر الباري تعالى بفعل مع علمه بعدم وجود طاقة عليه، كالذي يقرّه منطق حق الملكية عند الأشاعرة، مستشهداً على ذلك بقول النبي (ص): شيبنتي هود وأخواتها؛ لما تتضمنه من الآية: (فاستقم كما أمرت). فكما ذكر أنها شيبنته بحيث لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالفها فلا يقع⁴.

كما أشار ابن عربي إلى نظرية الأشاعرة حول العرض والجوهر في الطبيعة بما يماثل إعتقاده. فهو يقول: «إن الأشاعرة تقول بأن العالم كله متمثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة. وقالت الأشاعرة يختلف العالم بالأعراض، وهو قولنا: يختلف ويتكرر بالصور والنسب»⁵.

¹ عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل السادس: في بيان فضائل أهل السنة (لم تذكر أرقام صفحاته).

² البحر المحيط، فقرة 86.

³ كتاب المسائل، من رسائل ابن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص21.

⁴ مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، انتشارات دانشگاه مشهد، تصحيح وتعليق جلال الدين اشثاني، ص400.

⁵ داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص373.

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

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

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

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

مع هذا فإن جميع هذه التشابهات والتجانبات تظل ظاهرية لا تنفذ إلى الأعماق. فهناك قطيعة جذرية في الروح والأبعاد. وكما أبدى حيدر الأملي من عرفاء الشيعة بأن هذا التشابه بين النظرية العرفانية وما يلتزم به الأشاعرة هو تشابه من حيث الظاهر. وقال: «مما قد يتوهم لبعضهم هو أن ما يذهب إليه الأشاعرة من نسبة الحسن والقبح جميعاً إلى الله ويقولون: (لا فاعل إلا هو) قريب من طريقة أهل الكشف والحال، وهو غلط محض لأن بينهما، وإن كانت مشابهة في الألفاظ، فليس إلا وبينهما في المعاني بون بعيد، وذلك لأن الأشاعرة لم يتخلصوا بعد من حد الشرك

¹ لاحظ: شرح فصوص الحكم، ص468-472. وكتاب أيام الشأن، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي، ج1، ص2-3 و17.

² مطلع خصوص الكلم، ج2، ص94-95.

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

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

الخفي بالله، ولا استغنوا في النظر إليه عن رؤية من سواه، ولم يصلوا إلى درجة التوحيد في الوجود ليشاهدوا جمال الحق بخلاف أهل الحال»¹.

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

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

والأهم من ذلك الخلاف الحاصل بينهما حول القيم، مثل العدل وما إليه، فهي لدى الأشاعرة مأخوذة على حقيقتها وأن اشروطها بشرط الملكية، وكما قال الإمام الغزالي: «لا يقاس عدله تعالى بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى؛ فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه ظلماً»³. في حين إن القيم لدى العرفاء مصورة على نحو المجاز، لإعتبارات ما تبناه من فكرة الحتمية ووحدة الوجود.

فمثلاً رأى العارف الأملي أن المقصود بالعدل الإلهي هو اعطاء الله لكل موجود حقه الذي يستحقه في الأزل دون زيادة ولا نقصان، وذلك حسب ما تكون عليه الأعيان الثابتة أو الصور العلمية لدى الذات الإلهية⁴. وأقر أنه بغير ذلك يصدق الظلم

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

² مطلع خصوص الكلم، ج1، ص268.

³ قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي (2)، ص97-98.

⁴ حيدر الأملي: أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1983م، ص87-88.

الفاحش بإعتباره يعني وضع الشيء في غير موضعه. وهو المعنى الذي نجده عند القيصري¹.

كما سبق للفارابي أن أكد على ما يقارب هذا المعنى، فالعدل يعني لديه هو أن يحصل كل ممكن على قسطه من الوجود². ومثل ذلك ما ذهب إليه كل من السهروردي والمحقق الدواني³.

هكذا فإن مفهوم العدل لدى أتباع النظام الوجودي بشقيه العرفاني والفلسفي هو مفهوم مجازي، فكل شيء عندهم مقدر بقضاء حتمي لا يقبل التغيير والتبديل، فالعدل في الفهم الوجودي هو ما يماثل ضرورة الوجود، والظلم على خلافه يعني الإستحالة. بل ليس في عرف هؤلاء تكليف سوى ما يرد في الظاهر والمجاز، إذ حقيقة الحال لا تتعدى الصرامة الحتمية التي تسير فيها الأشياء كما مقدر لها حسب اعتباراتها الذاتية. فمثلاً فُدر لكل شيء أن يكون ضمن نوعه الخاص؛ إن كان إنساناً أو حصاناً أو كلباً أو نباتاً أو جماداً، فقد فُدر للإنسان أن تكون أعماله حسنة أو قبيحة، كما فُدر له أن يكون سعيداً أو شقيماً، ويظل التقدير محتتماً بحسب حقيقة الأشياء وطبيعتها، وليس بأمر خارج عنها كما تقترضه نظرية التكليف. إذ لا يوجد على نحو الحقيقة مكلف ومكلف ورسالة تكليف وثمره تكليف؛ كالذي تبشر به النصوص الدينية، مثلاً سبق تفصيل الحديث عن ذلك خلال حلقة (النظام الوجودي). الأمر الذي يناقض الروح العامة للنظام المعيارى كما هو واضح.

¹ مطلع خصوص الكلم، ج1، ص254-255.

² الفارابي: السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي ميري نجار، انتشارات الزهراء، إيران، 1408هـ، ص64.

³ السهروردي: رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق أحمد نويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص87. وجلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، ص193.

القسم الثاني

الدائرة البيانية: محدداتها وإشكالياتها

الفصل الثالث

خصائص الدائرة البيانية

يمكن تحديد خصائص الدائرة البيانية تبعاً لل فقرات التالية:

أولاً:

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

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

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

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

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

¹ انظر حلقة (علم الطريقة).

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

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

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

ثانياً:

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

¹ انظر التفاصيل حول ذلك في: علم الطريقة.

يمارس لونين مختلفين من الاعتبارات، إحداهما ذاتية بيانية، والأخرى عارضة عقلية.

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

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

وبهذا نحن نواجه لونين من البيان، أحدهما البيان الصرف ويشغل مساحات الفهم الديني من الأصول والفروع كلها، وهو ما يتمثل في العلماء الذين نقدوا علم الكلام العقلي أو حرّموا الإشتغال به، ومنهم علماء السلف والإخبارية. أما الآخر فهو البيان المخصوص والذي يشغل مساحة الفروع دون الأصول، كما يتمثل في نهج الفقهاء المنتمين إلى المدارس العقلية لعلم الكلام. ولما كان مجال الفقه هو المورد الذي يتفق على بيانيته جميع أقطاب النظام المعياري، سواء من خضع منهم لسلطة البيان وحده، أو من زاوج بينه وبين التفكير العقلي، لذا سنوليّه جلّ إهتمامنا في هذا القسم، أما مجال الأصول والعقائد فإنها لا تختلف منهجاً لدى البيانيين عن دائرة الفروع، سوى بعض الاعتبارات المتعلقة باختلاف الموضوع.

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

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

ثالثاً:

بحسب التفكير البياني إن العقل، سواء في الأصول أو الفروع، مستبعد الاعتبار غالباً. ففي الأصول إنه لا يمكن أن يرجح على الدلالة البيانية للنص، كالذي أفاده ابن تيمية وغيره، وهو بنظر الإسترابادي ليس مورداً للإعتماد والإطمئنان بإطلاق. وسواء كان العقل خاضعاً لسلطة البيان كما يرى ابن تيمية، أو مستبعداً تماماً لعدم افادته القطع والإطمئنان، فإنه في كلا الحالين ليس مورداً للإعتماد المستقل في الأصول لدى البيانيين. فحتى في مجال إثبات المسألة الإلهية يبتعد أصحاب البيان الصريح عادة عن الأدلة العقلية المستقلة، حتى قال بعضهم: إن الله لا يُعرف بالعقل، بل يُعرف الله بالله لا بغيره، لقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص/ 56)¹.

ومع أن بعض البيانيين يعتبر أصحابه لا ينكرون أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، لكنه يعترف بأنهم لا يوظفونها إلى المدى الذي سلكه أصحاب الدائرة العقلية، كما يتبين من استدلالاتهم بالأعراض وتعلقها بالجواهر في إثبات المسألة الإلهية، خلافاً للتوجه الذي يراه البيانيون من التعويل على ما نبّه عليه القرآن الكريم وما جاء به النبي (ص)، بما في ذلك المعاجز المروية عنه، مثل تسبيح الحصى في كفه، وحنين الجذع لمفارقته، وزحف الجبل تحته وسكوته لما ضربه برجله، وجذب الشجرة بأغصانها وعروقها إليه، وسجود البعير له، ونبوع الماء من أصابعه حتى توضع به بشر كثير، وربو الطعام اليسير بتبريكه فيه حتى أكل منه جم غفير، وإخبار الذراع إياه بأنها مسمومة، وغير ذلك من المعاجز المروية الدالة على نبوته ووجوب التصديق بكل ما يرد عنه من وحدانية الله وإثبات صفاته². وهو إن دلّ على شيء فإنما يدل على حرص البيانيين على جعل الدليل العقلي غير مستقل عن بيان النص. وقد عبّر أبو أحمد بن محمد الخطابي عن ذلك معتبراً أن الحاجة إلى بيان أمر التوحيد وإثبات الصانع من الخطاب الديني ماسة في كل وقت وزمان، ولو تأخر البيان عن ذلك لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل إليه، وهو فاسد غير جائز³.

هذا ما نعنيه بميل البيانيين إلى جعل الدليل العقلي غير مستقل عن بيان النص. فهم يعدّون أنفسهم ممن طلب الدين بالدين، لهذا فهم يعرضون كل ما يأتيهم من الآراء العقلية والخواطر النفسية على الدين، فإن كانت موافقة له قبلوها، وإلا ردّوها، خلافاً لغيرهم من الفرق الأخرى التي طلب أصحابها الدين بغيره، عبر استخدام الدليل العقلي وعرض كل ما يرد عليهم من بيان النص على العقل، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم بحسب ما يتصورونه من الدليل العقلي ردّوه أو قاموا بتأويله.

¹ صون المنطق والكلام، ص179.

² نفس المصدر السابق، ص94-97.

³ المصدر السابق، ص95-96.

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

أما في المجال الفقهي، فالعقل بنظر البيانين جميعاً عاجز بمفرده عن إدراك المصالح الحقيقية للأحكام، ويعد لديهم منبع الأهواء، والإعتماد عليه في التشريع يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها، وأنه في حد ذاته يثير الاختلاف لارتفاع الضوابط. فمهمة البياني في هذا المجال تتحدد بإثبات كون الشريعة بيئة وكافية لتغطية كل شأن من شؤون الحياة. فما من حادثة إلا ولها حكمها بالنص، أو بدليل مستظل من نص كما يرى الشافعي. وبغير ذلك لا يبقى للحكم مصدر يعول عليه غير الأهواء والميول الذاتية، حيث لا ضابط للعقل الذي يغلب عليه الهوى، كما يخفى عليه وجوه الضرر والفساد.

وبنظر جماعة من الفقهاء، أن الأحكام تابعة للمصالح الخفية، والشرع كاشف عنها، وأن العقلاء قد يتوهمون ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب، وبالتالي فلا مناص إلا الاحتماء بنفس الشارع لكونه محيطاً بكل الجهات وعالمأ بكثير مما لم تصل إليه العقول. وهو أمر تناولنا مناقشته خلال حلقة (النظام الواقعي).

رابعاً:

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

1- يتميز التوليد لدى التفكير البياني بالجزئية، فهو لا يعتني بالمبادئ والقضايا الكلية عادة، لكثرة الصيغ الجزئية التي حملها النص حيال تعامله مع الأحداث

¹ المصدر نفسه، ص166-167 و182.

والقضايا. فمع أن للبيان الفقهي صوره الكلية المنتزعة عن النص، والتي يمكن أن تُتخذ كقواعد وأصول توجيهية شمولية تتحكم في القرارات والأحكام ضمن دائرة البيان المعرفية؛ لكن ما آل إليه البيانون شيء آخر، إذ لم يظهر لديهم إهتمام لجعل الموازنة دائرة بين الأصول الكلية العامة وتلك التي تتصف بالجزئية، وذلك لعدد من المبررات كالتالي:

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

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

2- كما يتميز التوليد لدى التفكير البياني بالشكل التجزيئي، إذ يعمل على تجزئة النص بأخذه للحكم الظاهر مع إهماله لكلا السياقين الدلالي والواقعي الذين يؤطران مدار الحكم المنزل فيهما، ومن الأمثلة على ذلك الأحكام الخاصة بالنهي عن التصوير لكل ما له روح، ووجوب لبس الجلباب، وكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، والأحكام المتعلقة بأهل الكتاب، وغير ذلك مما عالجنه ضمن الحلقة المشار إليها قبل قليل.

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

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

وهي تفعل الشيء نفسه في مجال العقائد والأصول، إلا أن هذا المجال يختص غالباً بالقضايا الغيبية، فلا يثير إشكالية مباشرة مع الواقع، بل تنحصر إشكاليته في

مجادلة العقل المجرد، كالذي نبّهت عليه الدائرة العقلية. وتبقى الإشكالية مع الواقع مناطة بالمجال الفقهي للتماس بينهما.

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

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

خامساً:

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

وسبق للشافعي أن صرح قائلًا: ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها¹. وكان ابن حزم يعلن في كثير من المناسبات تحقق ذلك دون حاجة لأي اعتبارات خارجية. فعنده إن النص بيّن تماماً، وهو يكفي لسد حاجات المسلم، سواء في الأصول أو الفروع، حيث اعتبر النصوص محيطية بجميع الحوادث. وقيل إنه تمسك بذلك ربما لقول أحمد بن حنبل: ما تصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغنيك عنه². أما القرآن الكريم فقد أنكر أن يكون فيه تشابه؛ باستثناء الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، والأقسام الواردة في مثل هذه الأوائل³.

ومثل ذلك صرح ابن تيمية بتحقق الوضوح والكفاية في النص، واعتبر أن النبي (ص) قد بيّن جميع الدين؛ أصوله وفروعه، باطنه وظاهره، علمه وعمله⁴. وأشار إلى أن القرآن الكريم بيّن وواضح، لذلك اعتبر الإعتماد عليه أفضل مراتب التفسير وأصحها، وهو تفسير القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان؛ فقد فُسّر في مكان آخر، ثم

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

² البحر المحيط، فقرة 1256.

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

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

يأتي بعد ذلك تفسير القرآن بالسنة، حيث أنها شارحة للقرآن وموضحة له، ثم أقوال الصحابة، وأخيراً أقوال التابعين¹.

وعلى العموم عدّ ابن تيمية الخطاب الديني بيّناً بعضه يفسر البعض الآخر دون حاجة إلى من يكمله أو يبيّنه. لذا رفض المحاولات العقلية التي تُسقط المعاني الأجنبية على الخطاب². كما اعتبر «أن الرسول بلغ البلاغ المبين وبيّن مراده وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه أنه يحتاج إلى التأويل الإصطلاحي الخاص، الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بيّن مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر؛ لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان مراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبيّنه لهم ويدلهم عليه لإمكان معرفة ذلك بعقولهم، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين؛ الذي هدى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور، وفرّق الله به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي»³.

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

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

¹ ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

² ابن تيمية: إقتضاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة، ص451. وقاعدة جلية في التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ص41.

³ ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، شبكة المشكاة الإلكترونية، الجزء الأول، ضمن الوجه الأول من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

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

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

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

وحقيقة الأمر أن ما يتحدث عنه البيانيون من تحقق الوضوح والكفاية في النص؛ إنما ينطبق على عصر الرسالة الدينية، أما خارج دائرة هذا العصر فيحتاج إلى دليل. صحيح أن البيانيين يستشهدون على مدعاهم من الوضوح والكفاية بالنصوص الدينية من قبيل قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ (النحل/ 89)، وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ (الانعام/ 38)، ونحوها من النصوص؛ لكن كما سيتبين لنا في حلقة (النظام الواقعي) أن هذه الآيات لا تفيد التفصيل إلا في القدر الدال على المبادئ العامة، أو أنها مختصة بمرحلة نزول الوحي، بدلالة أن الكثير من الآيات التي ظاهرها الإطلاق والعموم إنما تتحدث عن تلك الحقبة من العصر الذهبي، وقد ثبت بما لا يقبل الشك أنها لا تشمل سائر العصور اللاحقة.

لذلك دار النقاش حول حجية الخطاب الديني بالنسبة لغير المشافهين به من أبناء العصور التالية، فما كان بيناً آنذاك؛ لم يعد كذلك في الأزمنة المتأخرة، وما كان كافياً

¹ صون المنطق والكلام، ص 167-168.

لواقع ما؛ لم يعد كافياً لواقع مغاير. الأمر الذي يدل على ما للواقع من دور وتأثير على مسألة الوضوح والكفاية. فقد تمّ إنزال الخطاب الديني في سياق محدد زماناً ومكاناً، وظهر بينهما من التفاعل والجدل ما هو معلوم، لكن لما زال الواقع وغاب؛ فقد أصبح النص مجرداً لا يعكس تمام الصورة التي كانت مرسومة في ذلك العصر. وبالتالي بات الفهم مستنداً إلى فردية النص دون شراكة الواقع، وأضحى من المعلوم أن غياب هذا الشريك قد أفضى إلى فقدان الوضوح والكفاية، ما دام النص قد انفرد وتجرد.

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

سادساً:

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

وهم يجيبون عن هذه الإشكالية بأن مبرر الممارسة الفقهية قائم على إحراز الحجة القطعية حتى لو أفضى الحكم إلى الظن. وبرأيهم أن هذا الإحراز حاصل، وبالتالي تظل هذه الممارسة قائمة على الوضوح من دون نظر قاصد إلى مقصد كلي أو واقع أو عقل. فهذا هو معنى الوضوح البياني، وهو لا يقتضي حالة القطع لدى ممارسة الفهم والتوليد.

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

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

فمع أن مصادر التشريع تُعدّ أربعة أو خمسة، وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والاجتهاد بألوانه المختلف حولها، وأخيراً العقل كما هو عند الأصوليين من المذهب الإمامي، إلا أنه ليس لجميع هذه المصادر علاقة بالتفصيل الذي تعوّل عليه الدائرة

البيانية لتغطية تغيرات الواقع، بل ينحصر التفصيل في عدد قليل منها. فهو لا يتحدد بالقرآن الكريم، لإعتراف الجميع بأن آياته الخاصة بالفقه والأحكام ليست كثيرة أو كافية. كما أن موارد الإجماع قليلة، ومثله العقل الذي اعتمد عليه الأصوليون من المذهب الإمامي. لذا لم يبقَ إلا الحديث والاجتهاد. وقد اقتصر البعض على الحديث وحده منكرًا الحاجة إلى الاجتهاد بحجة أنه لا يتمتع بالحجية والمشروعية الدينية، كما هو موقف التيار الإخباري في الوسط الشيعي. لكن الغالبية العظمى مالت إلى الاعتماد على المصدرين معاً، ورأت فيهما كفاية لتغطية مستجدات الواقع، وتبرير العمل الفقهي من الناحية الدينية.

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

التنظير لمسألة الوضوح

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

1- مبدأ الحقيقة اللغوية والوضوح

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لكن على خلاف ما زعمه ابن تيمية؛ نقل ابن الرفعة نص ما يقوله الشافعي في كتابه (الأم)، وهو يعبر عن جواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وحمله عند الإطلاق عليهما. إذ أشار ابن الرفعة إلى أن ذلك ما ذهب إليه الشافعي في (الأم)، وذلك بمناسبة الكلام (فيما إذا عقد لرجلين على امرأة ولم يعلم السابق منهما)².

كما نقل إمام الحرمين الجويني وابن القشيري أن ذلك هو ظاهر إختيار الشافعي، فإنه قال في مفاوضة له في آية اللمس: هي محمولة على الجس باليد حقيقة وعلى

¹ ابن تيمية: الايمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ - 1983 م، ص 80. ورسالة في الحقيقة والمجاز، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر ارقام صفحاته ولا فقراته). ومحمد بن الموصلي: مختصر الصواعق

المرسلة لابن القيم الجوزية، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام 13، مصر، ص 242-243.
² البحر المحيط، فقرة 393.

الوقاع مجازاً. وأضاف آخر بأن الشافعي احتج بقوله تعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ على جواز العبور في المسجد لقوله: ﴿إلا عابري سبيل﴾ وقال: أراد مواضع الصلاة، وحمل اللفظ على الصلاة وعلى مواضعها، ودلّ على الصلاة قوله: ﴿حتى تعلموا﴾، وعلى مواضعها قوله: ﴿إلا عابري سبيل﴾ (النساء/ 43) فحمل اللفظ على حقيقته ومجازه¹.

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

ومثل ذلك رأى الشافعي في قوله تعالى: ﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين﴾ (الأنبياء/ 11)، أن المعنى هو أهل القرية دون منازلها التي لا تظلم. وعلى هذه الشاكلة قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنّا فيها﴾ (يوسف/ 82)².

في حين رأى ابن تيمية أن مثل هذه الآيات لا تدل على المجاز، واعتبر القرية في القرآن تأتي بمعنى الساكنين³. وهو خلاف ما سبق إليه الشافعي.

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

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

ويشهد على ذلك ما استدللّ به ابن سريج في مناظرته مع أبي بكر بن داود الأصبهاني، إذ يظهر من استدلال ابن سريج أن الخلاف كان حول تقابل المعنيين: الحقيقة والمجاز⁴.

¹ المصدر السابق، فقرة 393.

² الشافعي: الرسالة، ص 6462.

³ ابن تيمية: كتاب الايمان، ص 101-102.

⁴ قيل إن ابن سريج استدللّ على أبي بكر بن داود بقوله تعالى: ﴿لهبتم صوامع وبيع وصلوات﴾ (الحج/ 40)، فقال: الصلوات لا تهدم، وإنما أراد به مواضع الصلوات، وعبر بالصلوات عنها على سبيل المجاز فحذف المضاف، وأقام المضاف إليه مقامه، قال: فلم يكن له جواب. وعلّق على ذلك الشيخ أبو إسحاق بما ذكره أبو عبيد في كتاب (الأموال) من أن الصلوات بيوت تبنى في البراري للنصارى يصلون فيها في أسفارهم تسمى صلواتاً، فعربت

من جهة أخرى، يرى ابن تيمية أن اللفظ إذا جُرد من أي سياق وقيد، فإنه لا يدل - غالباً - على معنى معين، بل يحتاج إلى إضافة أو تركيب يمنحه الدلالة المطلوبة. فمثلاً ليس لمفهوم (الرأس) من معنى محدد، لكن يكون له هذا المعنى عندما يدخل في عبارة أو يضاف إلى مضاف آخر، كقولنا: رأس دابة، ورأس مال، ورأس قوم، ورأس العين، ورأس الأمر... الخ¹.

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

وفي هذا الإطار، يعرض الأمدي محاولة لإثبات وجود المجاز في اللغة مقابل الحقيقة، مستشهداً باستعمالات أهل اللغة، كإطلاقهم اسم الأسد - مثلاً - على الإنسان الشجاع، والحمار على الإنسان البليد، وقولهم ظهر الطريق ومنتها، وفلان على جناح السفر، وشابت لمة الليل، وقامت الحرب على ساق، وكبد السماء، وغيرها من العبارات.

وكل هذه العبارات تدل على المعنى المجازي، إذ تُستعمل الألفاظ في غير ما وُضعت له ابتداءً. إذ في الأصل تُعدّ حقيقية، أي أنهم يطلقون تلك الألفاظ مجردة فتأتي مفهومة على معانيها الحقيقية، أو هكذا تتبادر إلى الذهن بمجرد السماع، فإن لفظ الأسد حقيقة في السبع المفترس، والحمار في البهيمة، والظهر والمتن والساق والكبد في الأعضاء المخصوصة بالحيوان، واللغة في الشعر إذا جاوز الأذن².

وقد ردّ ابن تيمية على ذلك، بأن اللفظ عندما يُركّب تركيب مزج أو إسناد أو إضافة فإنه يكون غير اللفظ المجرد من حيث المعنى، فلا هذا هو ذاك، ولا ذاك هو هذا، ومثله كالفارق بين الخمسة كلفظ مجرد، وبين الخمسة عشر كلفظ مركّب، حيث لا يعقل أن يقال أن الخمسة في الخمسة المجردة من الإضافة تفيد المعنى الحقيقي، وأنها في الخمسة عشر تفيد المعنى المجاز، حيث إن هذا اللفظ ليس هو ذاك رغم وجود الخمسة في الموضعين. وكذا بالنسبة إلى قول اللغويين: جناح السفر والذل وظهر الطريق، حيث في كل تركيب حقيقته الخاصة به، ولا علاقة له باللفظ المجرد. فهذه الأسماء المذكورة، مثل لفظ: الظهر، والمتن، والساق، والكبد، لا يجوز أن تستعمل في اللغة إلا مقرونة بما يبين المضاف إليه، وبذلك يتبين المراد. فقولك: ظهر الطريق ومنتها، ليس كقولك: ظهر الإنسان ومنتها، بل ولا كقولك: ظهر الفرس

صلوات، ومنه قوله تعالى ﴿لهدمت صوامع وبيع وصلوات﴾ إنما أراد هذه البيوت على ما يروى في التفسير. وقد اعتبر الزركشي أن ذلك غريب، وعليه فلا حجة على داود إذ لا مجاز حينئذ (البحر المحيط، فقرة 418-419).

¹ الايمان، ص80. ومختصر الصواعق المرسله، ص243.

² ابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، ضمن فصل حول حجة المثبتين للمجاز.

ومتنه، ولا كقولك: ظهر الجبل. كذلك كبد السماء ليس مثل كبد القوس، ولا هذان مثل لفظ كبد الإنسان.

كما رأى ابن تيمية أنه سواء ثبت وضع متقدم للفظ على الإستعمال، أو كان المراد بالوضع هو ما عرف من الإستعمال، فعلى التقديرين أن اللفظ المضاف لم يوضع ولم يستعمل إلا في معناه المناسب دون غيره، وبالتالي لا يحتاج لفهمه أن تكون هناك قرينة غير ما عليه من الإضافة¹.

هكذا يتبين أن الدائرة البيانية قائمة على بيان اللغة، والبيان يستلزم الحقيقة لا المجاز، خلافاً لما لو اعتبرنا اللغة مجازية، كما يرمي إليه العقليون. وبالتالي فإن الصراع بين الدائرتين البيانية والعقلية يتجسد في الصراع بين الحقيقة والمجاز، فلو اعتبرنا لغة النص تفيد المجاز؛ لكانا قد ناصرنا الطريقة العقلية، وبالعكس فيما لو اعتبرناها تفيد الحقيقة، فذلك يعني أنها بيانية تكفي دلالتها الإفادة المحددة بعيداً عن الاعتبار العقلية، مثلما أنها بيانية واضحة المعنى والتفسير من غير تشابه.

لكن لنا على ذلك وقفة نقدية من جهتين كالتالي:

فمن جهة، لو أخذنا بوجهة نظر ابن تيمية من أن الصحيح في معنى لفظ المجاز هو الجواز في استخدام اللغة، فإن ذلك سوف لا يضر بممارسة الدائرة العقلية للتأويل، فهي كثيراً ما تبدي استخدام اللغة لمعنى اللفظ الذي تأول به مراد النص. فمثلاً إنها تستشهد على معنى (الإستواء) بالاستيلاء بعدد من أبيات الشعر الجاهلي، ونفس الشيء تفعله عندما تأول آيات الصفات الأخرى، مثل قوله تعالى: ﴿وَجْوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة/ 22-23)، حيث ترى أن معنى (ناظرة) لها دلالة على الانتظار، وتستشهد على ذلك ببعض أبيات الشعر².

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

بل إذا كان مبرر العقليين في التأويل هو وجود المعارض العقلي، فإن قريباً منه قد يحدث قليلاً مع أصحاب الدائرة البيانية، ومن ذلك تأويل ابن تيمية لجملة من النصوص لمعارضتها للوجدان العقلي تارة، وللحس تارة أخرى. وبالتالي يصبح الخلاف حول ما إذا كان هناك تقسيم للفظ إلى حقيقة ومجاز أو لم يكن؛ خلافاً نظرياً لا يؤثر على الممارسة الفعلية لكلا الدائرتين العقلية والبيانية.

¹ المصدر السابق.

² لاحظ مثلاً: شرح الأصول الخمسة، ص 245.

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

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

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

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

2- أن يكون هناك دليل يوجب صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه، وإلا إذا كان إستعمال المعنى قابلاً للنحوين الحقيقة والمجاز، فإنه لا يصح حمله على هذا الأخير ما لم يظهر دليل يوجب الصرف عن الحقيقة بإجماع العقلاء. وإذا كانت هناك دعوى بوجوب صرف اللفظ عن الحقيقة، فلا بد من دليل قاطع عقلي أو سمعي يوجب هذا الصرف والحمل على المجاز.

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

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

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

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

أحدها: بيان إمتناع إرادة الحقيقة.

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

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

الرابع: الجواز عن الدليل الموجب لإرادة الحقيقة².

كذلك إنه اعتبر المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص، وإنما في الظاهر المحتمل له، ورُتب عليه قاعدة تمكّن من معرفة اللفظ المنصوص (المبين) بأمرين:

أحدهما عدم إحتماله لغير معناه وضعاً، كالعشرة. والثاني ما أطرده إستعماله على طريقة واحدة في جميع موارده، فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلاً ولا مجازاً.

وقد اعتبر هذه القاعدة نافعة للدلالة على خطأ الكثير من التأويلات التي لاحت النصوص المطردة الإستعمال، حيث رأى التأويل منطوقاً بالظاهر الشاذ المخالف لغيره، والغرض منه موافقة الغير، في حين إذا اطردت النصوص كلها على وتيرة واحدة فإنها تصير بمنزلة النص وأقوى، ويكون تأويلها ممتنعاً³.

وبهذا يعترف ابن القيم بوجود المجاز وقبول التأويل، ولو ضمن الإستثناء المعبر عنه باللفظ الشاذ، لذلك استدل على اللفظ المنصوص، ولولا الإعتراف بوجود المجاز لما استدعاه أن يستدل على الأول ويميزه عن الأخير.

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

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

³ بدائع الفوائد، ج1، ضمن فقرة: فائدة: المجاز والتأويل لا يدخل في المنصوص.

كما نُسب لابن القيم كتاب اسمه (الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان) قال فيه: «إعلم وفقنا الله وإياك إن اللفظ إذا استعمل فيما وضع له فهو حقيقة، وإن استعمل في غير ما وضع له فهو الموكل، وإن كان لمناسبة فإن حسن فيه أداة التشبيه فهو مجاز التشبيه، وإن لم يحسن فيه إظهار أداة التشبيه فهو إستعارة». وقد اعترف بأن العرب كانوا يستخدمون المجاز أكثر من الحقيقة¹.

2- مبدأ التفسير والوضوح

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

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

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

وأشار إلى أن طوائف من أصحابه أخطأوا عندما ظنوا أن المقصود بالتأويل في هذه الآية هو التفسير والمعنى، فاعتبر هذا الفهم يفضي إلى التسليم بما يقوله أصحاب الدائرة العقلية، حيث يصبح للآية تفسير لا يعلمه إلا الله، ومن ثم فإن هذا الكلام يخالف - برأيه - ما عليه السلف الذين كانوا يعرفون معاني النصوص بما فيها معاني الصفات وغيرها مما يعدها الآخرون أنها من المتشابهات، فهم على علم بتفسير النصوص الدينية لكنهم يجهلون الكيفية الخارجية لقضايا المتشابهات، وهو المقصود بالتأويل المذكور في تلك الآية، إذ جاءت هذه اللفظة بمعنى محدد غير ما يراه

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

أصحاب الدائرة العقلية، بدلالة أن حبر الأمة ابن عباس كان ممن يقول بأنه لا يعلم تأويله إلا الله، لكنه كان يجيب مجاهداً عن كل آية في القرآن ويفسرها له¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لكن كما ينقل تلميذ ابن تيمية ابن أبي العز في شرحه لكتاب (العقيدة الطحاوية) أن في آية المتشابهات قراءتين، قراءة من يقف عند قوله ﴿إلا الله﴾، وقراءة من لا يقف عندها. ومن وجهة بنظره أن كلتا القراءتين حق، ويراد بالأولى المتشابه في نفسه الذي استأثر الله بعلم تأويله. أما القراءة الثانية فيراد بها المتشابه الإضافي الذي يعرف الراسخون تفسيره، وهو تأويله. وهو قد اعتبر أن من قال بالوقف عند قوله ﴿إلا الله﴾ لا يريد من التأويل بمعنى التفسير للمعنى، إذ لازم هذا القول أن يكون الله أنزل على رسوله كلاماً لا يعلم معناه جميع الأمة ولا الرسول، ويكون الراسخون في العلم لا حظ لهم في معرفة المعنى سوى قولهم: آمنا به كل من عند ربنا. وهو ذات ما سبق أن أكد عليه شيخه ابن تيمية.

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

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

هكذا يصل ابن تيمية وأتباعه إلى أن النصوص الدينية واضحة المعاني، ومن ذلك معاني النصوص الخاصة بالصفات الإلهية، حيث لا يتعارض فهم معناها مع الجهل بكيفيتها الخارجية تبعاً لآية المتشابهات. لكن ذلك غير مقنع، كالذي يتضح من خلال الفقرتين التاليتين:

أولاً:

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

وقد استدلل بما ورد عن ابن عباس من أنه فسّر القرآن كله لمجاهد، مع أن ابن عباس نفسه قسّم التفسير إلى أربعة أنواع كما يروى عنه، أحدها مما استأثر الله تعالى بعلمه، وهو ما يندرج ضمن المتشابه، خلافاً لبقية أنواع التفسير التي يعلم بعضها العلماء، وبعضها يعلمه عامة الناس، وبعضها يفهم من خلال لسان العرب².

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

ويؤيد ذلك ما روي عن عدد من التابعين أنهم يتهيبون تفسير القرآن، فمثلاً جاء عن عبيد الله بن عمر قوله: لقد أدركت فقهاء المدينة، وإنهم ليعظمون القول في التفسير، منهم: سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب ونافع. فمثلاً جاء

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

² الطبري: جامع البيان، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص54.

عن سعيد بن المسيب، أنه كان إذا سُئل عن تفسير آية، قال: أنا لا أقول في القرآن شيئاً. وكان لا يتحدث إلا فيما عُلِمَ منه من القرآن يقيناً¹. كما جاء أنه سأله رجل عن تفسير آية؟ فقال: لا تسألني عن القرآن وسلّ عنه من يزعم أنه لا يخفى عليه شيء منه، قاصداً عكرمة. وهو كلام يُشعر بالإنكار على من يدّعي الإحاطة بتفسيره²، لا سيما وقد كانت بين ابن المسيب وعكرمة خصومة واتهامات³.

وعن ابن سيرين أنه قال: سألت عبيدة السلماني عن آية؟ قال: عليك بالسداد، فقد ذهب الذين علموا فيم نزل القرآن. وعن الشعبي أنه قال: والله ما من آية إلا وقد سألت عنها، ولكنها الرواية عن الله. وعن الشعبي أيضاً: ثلاث لا أقول فيهن حتى أموت: القرآن، والروح، والرأي⁴. وعن مسروق أنه قال: اتقوا التفسير فإنما هو الرواية عن الله. وعن إبراهيم أنه قال: كان أصحابنا يتقون التفسير ويهابونه. وعن هشام بن عروة أنه قال: ما سمعت أبي تأول آية من كتاب الله⁵. وروى عن السيدة عائشة أنها قالت: ما كان النبي (ص) يفسر شيئاً من القرآن إلا آياً تعد، علمهن إياه جبريل⁶.

كما نقل بعض الحنابلة أن الإمام أحمد بن حنبل اعتبر المتشابه هو الذي يحتاج إلى بيان، فتارة يُبين بكذا وتارة بكذا، لحصول الاختلاف في تأويله، نحو قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (البقرة/ 228) لأن القراء مشترك بين الحيض والطهر⁷.

كذلك نقل الغزالي في (المنحول) عن ابن عباس أنه كان يميل إلى اعتبار المتشابه هو ما عسر إجراؤه على ظاهره كآية الإستواء⁸.

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

¹ جامع البيان، ج1، ص59.

² تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، ج1، ص100.

³ انظر بهذا الصدد: يوسف بن عبد البر النمري: جامع بيان العلم وفضله، موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات الإلكترونية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، باب حكم قول العلماء بعضهم في بعض (لم تذكر أرقام صفحاته). وانظر أيضاً: مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021م.

⁴ جامع البيان، ج1، ص59-60.

⁵ محاسن التأويل، ج1، ص100.

⁶ جامع البيان، ج1، ص59.

⁷ البحر المحيط، فقرة 285.

⁸ المصدر السابق، فقرة 285.

ثانياً:

لقد استدل ابن تيمية على أن الصفات الإلهية - فضلاً عن غيرها - ليس فيها من المتشابه الذي لا يعلم معناه، فقد سمى الله نفسه في القرآن بأسماء مثل: الرحمن والودود والعزیز والجبار والعليم والقدير والرؤوف ونحو ذلك، ووصف نفسه بصفات مثلما هو الحال في سورة الإخلاص، وفي آية الكرسي، وأول سورة الحديد، وآخر الحشر، وغيرها، مما يدل على علوه وارتفاعه واستوائه على العرش، وأن له يدين ووجهاً وعيناً وما إلى ذلك. وقد بنى ابن تيمية استدلاله على أنه إما أن تكون جميع هذه النصوص متشابهة، وهو ما لا يُعقل، أو أن بعضها متشابه دون البعض الآخر، مع أن دلالتها جميعاً واحدة. إذ إن دلالة القرآن على أن الله رحمن رحيم ودود سمیع بصیر عليّ عظیم؛ كدلالته على كونه عليمًا قديرًا، لا فرق بينهما من جهة النص، وكذلك الحال في ذكره للرحمة والمحبة والعلو، كما هو في ذكره للمشينة والإرادة¹.

ولا شك أن هذا الاستنتاج يقوم على اعتبار أن اللغة تفيد الحقيقة دون المجاز، ولولا هذا الافتراض ما تهيأ لابن تيمية أن يعتبر جميع تلك النصوص تحمل دلالة واحدة متساوية من حيث المعنى. إذ لقاتل أن يقول بأن اللفظ جاء في بعضها على نحو الحقيقة، وفي البعض الآخر على نحو المجاز لتقريب المعنى. لكن عند افتراض أن اللغة تفيد الحقيقة دون مجاز، يصبح من المتعذر ترتيب التأويل عليه، لبداهة أن التأويل قائم أصلاً على مفهوم المجاز لا الحقيقة.

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

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

¹ الإكليل في المتشابه والتأويل.

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

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

وعلى هذه الشاكلة حاول ابن تيمية أن يبرر توجيه بعض الآيات خلاف ظاهرها الدال على المعية الإلهية، حيث جاء في بعض النصوص ما يدل على المعية العامة، وفي بعضها الآخر ما يدل على المعية الخاصة، لذلك كان لا بد من تأويل بعضها لصالح البعض الآخر، وإلا - بحسب رأيه - لتناقضت النصوص من حيث الدلالة، حيث المعية العامة هي غير المعية الخاصة، فإما أن تصدق الأولى أو الثانية.

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

أما ما جاء بشأن المعية الخاصة، فاستشهد ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ (النحل/ 128)، وقوله لموسى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى﴾ (طه/ 46)، وقال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة/ 40)، حيث عنى بذلك النبي (ص) وأبا بكر. وبالتالي فالله مع موسى وهارون ودون فرعون، ومع محمد وصاحبه دون أبي جهل وغيره من أعدائه، ومع الذين اتقوا والذين هم محسنون دون الظالمين المعتدين.

لذا فإن هذا الشيخ اعتبر أنه لو كان معنى هذه الآيات أن الله بذاته في كل مكان، لتناقض الخبران الخاص والعام، أي لتناقض القول بالمعية الذاتية الخاصة مع العامة.

¹ مختصر الصواعق المرسله، ص411.

ومثل ذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ (الزخرف/ 84)، أي هو إله من في السماوات وإله من في الأرض، كما قال تعالى: ﴿وله المثل الأعلى في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾ (الروم/ 27)، وكذلك قوله: ﴿وهو الله في السماوات وفي الأرض﴾ (الأنعام/ 3)، حيث فسّره أئمة العلم كالإمام أحمد وغيره بأنه المعبود في السماوات والأرض¹.

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

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

وفي مسلك آخر أنه يقوم بتأويل بعض النصوص من خلال الإعتداد على نصوص أخرى، فيمارس بذلك نوعاً من الجمع وإن كان على حساب المعنى الظاهر في بعضها. فمثلاً جاء في بعض النصوص أن الله ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (الأنعام/ 103)، وفي بعض آخر أنه يُرى كما في قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة/ 22-23)، فاعتبر النص الأول له دلالة على نفي الإحاطة وليس مطلق الإدراك كالرؤية، تعويلاً على ما جاء في النص الأخير، أو لكون ذلك مما قاله السلف، إذ ذكر بصدد النص الأول: «إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة كما قال أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية، لأن المعدوم لا يرى.. فهو دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها»².

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

وهناك مسلك ثالث للتأويل يعمل وفق بعض النصوص على حساب نصوص أخرى، وغالباً ما يتم ذلك لاعتبارات سلفية. ومن ذلك موقف ابن تيمية من الجهة والمكان في الصفات الإلهية كما رأينا، فهو يقبل أن يكون الله على عرشه فوق

¹ ابن تيمية: الفرقان، ص 96-97.

² الرسالة التدمرية، ص 40-41.

السموات السبع تبعاً لبعض النصوص، لكنه يأول سائر النصوص التي تبدي أنه في كل مكان. ولو أنه فعل العكس لكان قد جمع بين النصوص كافة، فبعضها يدل على أنه موجود في كل مكان، والبعض الآخر يدل على أنه في السماء وفي الأرض ومعنا... الخ.

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

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

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

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

فمثلاً جاء في قوله تعالى: ﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقض﴾ (الكهف/ 77)، فاعتبر لفظ الإرادة مستعملاً في الميل الذي يكون معه شعور، وهو ميل الحي، وكذا في الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وعنده أن ذلك من مشهور اللغة، حيث

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

² مختصر الصواعق المرسلّة، ص417.

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

⁴ ابن تيمية: كتاب الايمان، ص97.

«يقال هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى»¹.

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

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

¹ كتاب الايمان، ص97.

² المصدر السابق، ص99-100.

³ المصدر نفسه، ص101-102.

الفصل الرابع

البيان وتفصيل الحديث¹

البيان السني وتكثير الحديث

يُعدّ الحديث النبوي المصدر الثاني من مصادر التشريع بعد القرآن الكريم، يليه الإجماع ثم سائر المصادر الأخرى المتعلقة بالاجتهاد فيما لا نص فيه، كالقياس وما إليه.

ومن حيث التشريع يعتبر الحديث عند البيانين أهم هذه المصادر قاطبة، بإعتباره يتميز بخاصتين لا ينافسه في جمعهما مصدر آخر، فله مرجعية إلهية مثلما للقرآن الكريم، كما أنه من المصادر المفصلة شبيهة بالقياس وما إليه من مصادر الاجتهاد فيما لا نص فيه. وبذلك أنه يختلف عن القرآن الكريم باعتباره أن الأخير من المصادر المجملة لا المفصلة، وعليه يستعان به في تبيان ما هو مجمل من القرآن، كالذي ينقل عن عدد من علماء السلف. كذلك يختلف الحديث عن الإجماع لقلة مصاديق هذا الأخير، ولنفس السبب يختلف عن العقل المعد أحد مصادر الاجتهاد والتشريع لدى الإمامية الإثني عشرية. كما أنه يختلف عن القياس وغيره من أدوات الاجتهاد فيما لا نص فيه، باعتباره غير معصومة ولا تمت إلى المرجعية الإلهية بصلة، لذلك عُدّت من مصادر المعرفة الموضوعية للإضطرار. وليس الحال كذلك مع الحديث، فهو المصدر الوحيد الذي يحظى بجمع الخاصتين المشار إليهما، مما يعزز الإعتقاد عليه مقارنة بغيره من المصادر المذكورة.

لكن مرت على الحديث مراحل وأطوار تختلف كثيراً عن تلك التي جرت على القرآن الكريم، إذ لم يجد تشجيعاً على تدوينه بالشكل الذي حصل مع القرآن، بل على العكس فإن الأخبار الكثيرة الواردة عن النبي (ص) والصحابة والتابعين تفيد كراهة كتابته وتدوينه، رغم أن العديد منها ينتابه التعارض والتناقض. وقد استمر حال التحفظ من التدويل العام للكتابة طيلة قرن من الزمان أو أكثر قليلاً، وذلك في عهد كل من الصحابة والتابعين، فكان الكثير منهم يهاب الكتابة لعلتين: إحداها الخشية من الإنشغال بشيء غير القرآن، والأخرى الخوف من الكذب على النبي ومنه الدس في الكتب. وهذا ما جعل الإهتمام ينحصر في الحفظ وفي الكتابة الشخصية ثم

¹ لقد اعتمدنا في إعداد هذا الفصل على ما جاء في كتابنا (مشكلة الحديث) الذي صدرت طبعته الأولى عام 2007. والحقيقة إن الكتاب قد تمّ انجازه عند إعدادنا لهذا الفصل، حيث توسّع البحث فاضطررنا إلى فصله وجعله كتاباً مستقلاً، لذلك لم نشر في هذا الفصل إلى المصادر المعتمدة تعويلاً على الكتاب المشار إليه.

محوها، حيث كان المحدث إذا ما دَوَّن شيئاً لنفسه فإنه يوصي بحرق أو اتلاف ما كتبه بعد موته.

وعلى العموم امتاز هذا العصر بعدد من الخصائص، أبرزها: كراهة تدوين الحديث ومحو المكتوب منه لئلا ينتشر، والإقلال من الرواية ومنع الإكثار منها، والتحفّظ من نسبة الحديث إلى النبي، وعدم التدقيق في بحث الرجال والإسناد، والتثبت من الحديث غير المعروف.

وكل ذلك جاء للسببين المذكورين، وهما: الخوف من الكذب على النبي، وكذا كراهة الإنشغال والإشتغال بغير القرآن.

لكن ظهر بعد ذلك عصر جديد يحمل معاني الانقلاب على ما سلكه كبار الصحابة والتابعون إزاء التعامل مع الحديث، فبرزت سمات جديدة هي على الضد من تلك التي شهدها العصر الأول. بيد أن هذه السمات لم تظهر دفعة واحدة، بل إن بعضها بدأ بالتكون والنمو مع وجود العصر السابق، وأخص بالذكر ما ظهر من الإكثار في الرواية لدى ما يُعرفون بصغار الصحابة. مع أن بعض كبار الصحابة كان ينهى عن الإكثار في الرواية ويعاقب عليها، ومع ذهاب الكبار أخذ بعض الصغار يكثر فيها من غير تحفظ. يضاف إلى ما شهدته هذه الفترة من إهتمام أولي بمعرفة الرجال بعد أن تجرأ الناس على الكذب في الحديث، ثم تطور الحال - بعد تفشيه - إلى البحث عن الإسناد. وبعد ذلك بدأ الإهتمام بتدوين الحديث وجمعه والكشف عن الصحيح منه.

ويعد الزهري أول من باشر عملية تدوين الحديث وتدويله، واتكأ عليه من جاء بعده، فظهرت كتب تهتم بجمع الحديث وتبويبه كخطوة متممة لما بدأه الزهري من التدوين، وعُرفت هذه الكتب بالموطآت، وهي كثيرة لكن لم يبق منها سوى موطأ مالك بن أنس الذي صنّفه في المدينة منتصف القرن الثاني للهجرة وتوخى فيه القوي من حديث أهل الحجاز ومزجه بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

واشتهر مالك بشدة نقده للرجال وحرصه على أن لا يضع في كتابه إلا من كان ثقة، وكان يرى أن من لم يرو عنه من معاصريه في المدينة فهو ممن لم يوثقه. كما اشتهر بقلة روايته وتحفظه في الحديث ومراعاته للصحة بأكبر قدر ممكن، إلى درجة أنه كان يسقط الكثير من أحاديثه بين فترة وأخرى، حتى اختلفت الرواية في عدد أحاديثه ومقدار ما أسقط منها عبر السنين. وذكر عتيق الزبيري بأن ما وضعه مالك في (الموطأ) هو ما يقارب (10000) حديث فلم يزل ينظر فيه ويسقط منه حتى بقي هذا، ولو عاش قليلاً لأسقطه كله.

وأبرز خصوصية امتازت بها هذه المرحلة وما قبلها هي التعويل على الحديث المرسل والمنقطع، كالذي اشتهر لدى مالك وأبي حنيفة وغيرهما، إذ كان العلماء - آنذاك - يتقبلون أن يقول التابعي: قال رسول الله، وإن لم يذكر اسم الصحابي الذي

ينقل عنه، وهو معنى المرسل لدى أهل الحديث. كما يتقبلون ما يروى عن النبي وإن سقط ذكر شخص واحد قبل الوصول إلى التابعي، وهو معنى المنقطع.

لكن ما أن انتهى القرن الثاني للهجرة حتى بدأت مرحلة جديدة شرعت بوضع المساند من الحديث. فقد رأى جماعة من الحفاظ أن يفرّدوا للحديث النبوي بما يرويه كل صحابي من أحاديث في مختلف القضايا؛ دون التقيد بإعتبارات التصحيح والتوثيق، أي سواء كان مما يحتج به أم لا، وسواء كان راويه ثقة أو غير ثقة. والمساند التي ظهرت خلال هذه الفترة وما بعدها كثيرة جداً، فقد عدّ البعض إثنين وثمانين مسنداً خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة، وأغلبها أصبح في عداد المفقود، ولم يبق منها إلا الشيء القليل.

وتعود أهمية هذه المرحلة إلى تأثيرها البالغ على فكرة كتابة الحديث المتصل الصحيح كما دشّنها الإمام محمد بن اسماعيل البخاري (المتوفى سنة 256هـ) حينما صنف كتابه (الجامع المسند الصحيح) كأول مصنف توخى به الصحيح من أحاديث النبي. وجاءت هذه الفكرة كمحاولة للجمع بين كمال مرحلة التبويب، وكمال مرحلة المساند، مع ترك ما اتصفا به من نقاط ضعيفة، فعوّل البخاري على ما اهتمت به مرحلة التبويب من توخي الحديث الصحيح مع ترك المرسل والمنقطع، كما عوّل على مرحلة المساند بأخذ الإتصال في الحديث المؤدي إلى النبي مع إهمال الحديث الضعيف. وبذلك أصبحت فكرة الحديث المتصل الصحيح فكرة مألوفة سار عليها العديد من أصحاب المصنفات الحديثية، كمسلم بن الحجاج وأبي داود والترمذي والنسائي.

وقيل إن شروط الحديث الصحيح هي أن يكون الحديث متصل السند، وتام الضبط، وعدل الرجال، وليس فيه علة ولا شذوذ.

وعُرف البخاري أنه لم يلتزم بإخراج جميع ما يحكم بصحته من الأحاديث، وكذا هو الحال مع مسلم. وروي عن الأول أنه قال: لم أخرج في هذا الكتاب إلا صحيحاً وما تركت من الصحيح أكثر. وكذا روي عن مسلم أنه قال: ليس كل شيء عندي صحيح وضعته ههنا - يعني في كتابه الصحيح - إنما وضعت ههنا ما أجمعوا عليه.

أزمة الحديث السني

معلوم أن البيانين وجدوا في الحديث النبوي ضالتهم المنشودة في الكفاية التفصيلية لقضايا العقيدة والشريعة. لكنهم واجهوا في الوقت ذاته عدداً من الحقائق المناهضة، نذكر منها ما يلي:

أولاً:

يلاحظ أن العصر الذي تلا عصر الصحابة وحتى القرن الثاني للهجرة قد شهد كثرة المراسيل والمنقطعات، في حين كانت المدونات الحديثية خلال القرن الثالث للهجرة غارقة بالإسناد المتصل وتجريد الحديث الصحيح. فما حدث في القرن الأخير وما بعده لم يكن معهوداً من قبل.

والسؤال الذي يرد بهذا الشأن: من أين أتت هذه الكثرة من الإسناد المتصل، ولماذا لم يطلع عليها التابعون وعلماء القرن الثاني للهجرة؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن تكون مثل هذه الأسانيد مجهولة وغائبة عن السلف والتابعين مع قربهم من عصر الصحابة؟ ويؤيد ذلك ما قاله أحمد بن حنبل: ثلاثة أمور ليس لها أصل أو إسناد: التفسير والملاحم والمغازي. فالغالب عليها المراسيل. فأغلب روايات هذه القضايا لا تتمتع بالصحة جراء غياب الإسناد المتصل، والقليل منها يحمل الإسناد المتصل الصحيح، مع أن كتب الصحاح حفلت بالكثير منها، خاصة في مجال التفسير.

وعلى هذه الشاكلة أن الأحاديث المتداولة قبل القرن الثالث للهجرة لم تكن كثيرة مثلما هي عليه في هذا القرن، وهو قرن المدونات الكبرى للحديث. فبدلاً من ضياع الكثير من الحديث بسبب موت الحفاظ وذهاب الذاكرة؛ فإن الحال شهد العكس من ذلك. فقد نُقل عن أحمد بن حنبل قوله: صحَّ من الحديث سبعمائة ألف حديث وكسر. مع الأخذ بنظر الاعتبار ما اعتبره بعض الحفاظ من أن مراده بذلك هو عدد الطرق وليس المتن. وجاء أن ابن حنبل قال وهو يخاطب جماعة من الحضور: إن هذا الكتاب (المسند) قد جمعته وانتقيته من أكثر من سبعمائة وخمسين ألفاً، فما اختلف المسلمون فيه من حديث رسول الله (ص) فارجعوا إليه؛ فإن وجدتموه فيه وإلا فليس بحجة.

وجاء عن يحيى بن معين أنه قال: كتبت بيدي هذه ستمائة ألف حديث، فعلق أحمد بن عقبة على ذلك وقال: وإني أظن أن المحدثين قد كتبوا له بأيديهم ستمائة ألف وستمائة ألف.

كما جاء عن إسحاق بن راهويه أنه قال: كأني أنظر إلى سبعين ألف حديث من كتابي، فقال له البخاري: أو تعجب من هذا القول؟ لعلَّ في هذا الزمان من ينظر إلى مائتي ألف ألف من كتابه. وعلق ابن حجر العسقلاني على ذلك بأنه عنى نفسه.

وقد أخرج البخاري صحيحه من ستمائة ألف حديث، وكان يقول بأنه يحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح. ونقل عن البخاري أنه قال: ما نمت البارحة حتى عدت كم أدخلت في تصانيفي من الحديث فإذا نحو مائتي ألف حديث. وقال أيضاً لو قيل لي تمنّ، لما قمت حتى أروي عشرة آلاف حديث في الصلاة خاصة. كما قيل إنه عمل كتاباً في الهبة يحمل ما يقارب (500) حديث، مع

أنه ليس في كتاب وكيع في الهبة سوى حديثين مسندين أو ثلاثة، وفي كتاب عبد الله بن المبارك خمسة أو نحوها.

ولا شك أن هذه الأعداد الضخمة من وفرة الحديث وحفظه تحضّر المرء على التفكير والتأمل، إذ كيف غابت هذه الأحاديث عن القرن الثاني؟ فقد علمنا أن مالكا رغم تحريره فإنه لم يكن يملك من الحديث أعشار أعشار ما ذكر من أكّداس الحديث، وحتى أن الحديث الذي تمكّن من تحصيله إنما حفل بكثرة المراسيل والمنقطعات، وكان مع ذلك متشككا فيما جمعه من الحديث غاية التشكك، وكان يُنقص منه شيئا فشيئا طوال حياته، رغم قرب عهده بالصحابة مقارنة بعلماء القرن الثالث الهجري. فكيف انقلب الموقف وتحول الحال إلى التفاخر بكثرة ما يوجد من الحديث وحفظه؟ فمن أين جاءت هذه الأكّداس من الأحاديث الموصولة المتصلة والصحيحة السند؟ مع أن الكثير من علماء السلف قد شككوا في الأحاديث التي لم يكن لها أصل في الحجاز. وكان الشافعي يقول: كل حديث لا يوجد له أصل في حديث الحجازيين فهو واه وإن تداولته الثقات.

ثانياً:

هناك مظاهر لعصر التابعين وتابعيهم هي على الضد مما شهده القرن الثالث وما بعده. فقد شهد العصر الأول شكوى من الزمان وكثرة الجهال، إلى درجة قيل إنه تمّ فيه تبديل الكثير من الأحكام والسنن بفعل أهل البدع والأهواء.

ومن ذلك ما رواه ابن عبد البر في (جامع بيان العلم وفضله)، إذ ذكر عدداً من الروايات التي تبدي هذا المعنى الذي جعل بعض السلف في حيرة من أمره. فمثلاً نقل عن الزهري أنه قال: دخلنا على أنس بن مالك بدمشق وهو وحده يبكي، قلت ما يبكيك؟ قال لا أعرف شيئاً مما أدركت إلا هذه الصلاة وقد ضيّعت. ومثل ذلك روى البخاري عن أم الدرداء أنها قالت: دخل عليّ أبو الدرداء وهو مغضب، فقلت: ما أغضبك؟ فقال: والله ما أعرف من أمة محمد (ص) شيئاً، إلا أنهم يصلون جميعاً. وجاء عن الحسن البصري أنه قال: لو خرج عليكم أصحاب رسول الله (ص) ما عرفوا منكم إلا قبلتكم.

فهذا حال السنن والعمل المزاول يومياً؛ فكيف الحال بغيرها من الأحاديث القولية؟! وابن هو الوضوح والكفاية التفصيلية اللذان تتحدث عنهما الدائرة البيانية؟!

فهذه الشكوى التي يصفها لنا عدد من حفاظ القرنين الأول والثاني من السلف؛ لا نجد مثلاً لدى حفاظ القرن الثالث الذين أبدوا اعتدادهم بما حملوه من العلم وضبطوه من السنة والحديث الصحيح. وقد أبدى التابعون وتابعوهم كراهة الإنشغال والإشتغال بالحديث، وأظهر بعضهم الندامة فيما شغلوا أنفسهم به، إلى حدّ اعتبروا فيه التعامل بالحديث من الشر. والغريب أن تعليلهم للشر في الحديث هو تزايد، باعتبار أن الخير

ينقص والشر يزداد. وهذا يعني أنهم لو ادركوا المسلك الذي سلكه خلفهم من أصحاب المساند والصاح؛ لوصموه بأبلغ حالات الشر والكراهة.

وقد أورد ابن عبد البر نصوصاً مستفيضة عنهم تعلن صراحة كراهة الإنشغال والإشتغال بالحديث، واعتبار ذلك من الشر المتزايد، وبعض هذه النصوص يعلل هذه الكراهة بكثرة الكذب في الحديث، وآخر يعللها بأنها تأتي على حساب الإنشغال بالقرآن وذكر الله. لذلك ظهر لدى الكثير منهم الندم والرغبة في سد باب هذا «الشر المستطير». وكما قال سفيان الثوري: لو كان في هذا الحديث خير لنقص كما ينقص الخير، ولكنه شر فأراه يزيد كما يزيد الشر.

فذلك ما رآه التابعون وتابعوهم في الحديث، وهو أنه من الشر المتزايد، فأوصوا بالإعراض عنه، كقاً عن الإنشغال به، وزهداً في الاشتغال به. غير أن أصحاب الصاح لم يلتزموا بذلك، إذ رأوا الخير في الإشتغال به والعمل على تكثيره.

كما يلاحظ أن الحديث ما أن دخل التدوين والتبويب في أرض الحجاز حتى بدت فيه علامات الشك والتردد من قبل مدونه. فرغم أن منبته أصح منبت بإعتراف العلماء، ورغم قرب العهد بالصحابة مقارنة بما بعده من العهود؛ فمع ذلك كانت الشكوك تراود أولئك الذين نذروا أنفسهم لنقله وتدوينه، معترفين بالجهل وقلة البضاعة. وهو خلاف ما شعر به حفاظ القرن الثالث الهجري وما بعده، حيث أبدوا الثقة التامة في الحديث، كما فخروا بالعلم به والإكثار منه، رغم تباعد الزمان والمكان عن مصدر الحديث ومنبته.

فالمقارنة بين ما انتهجه مالك، وما سلكه أصحاب الصاح في الموقف من الحديث، تكشف عن هذه الحقيقة. فبينهما تفاوت بالقرب والبعد عن مصدر الحديث ومنبته، كما بينهما تفاوت في قلة الحديث وكثرته، وكذا التردد فيه والثقة به.

فرغم أن مالكا عاش في منبت الحديث وأنه كان أقرب نسبياً إلى مصدره فإن ذلك لم يمنعه من التردد فيه والإقلال منه باستمرار. وقد فخر بعض المالكية بما كان يسقطه مالك من موطنه كل سنة، وأنه لم يحدث بكثير مما كان عنده، على عكس ما فعله أصحاب الصاح رغم بعدهم عن المنبت والمصدر، إذ لم يمنعه ذلك من الثقة في الحديث والإكثار منه دون أن يصيبهم التردد والشك جراء هذه الكثرة والبعد عن المصدر، وكذا التعويل على الأماكن البعيدة عن المنبت؛ كالبصرة والشام ومصر وغيرها. يضاف إلى أن مالكا كان يعترف - في كثير من الأحيان - بعدم اغتراره بالحديث واعتبار الكثير منه ضلالة، ومن ثم ندامته على ما رواه منه، ومن ذلك قوله: كثير من هذه الأحاديث ضلالة، لقد خرجت مني أحاديث لوددت أني ضربت بكل حديث منها سوطين وأنني لم أحدث به. وهو على خلاف ما صرح به أصحاب الصاح من الإعتزاز بعلمهم وتباهيهم بكثرة حفظهم، واعتدادهم بأنفسهم أحياناً، كالذي يبديه البخاري في عدد من المناسبات، ومن ذلك أنه قال يوماً: ما استصغرت

نفسى عند أحد إلا عند علي بن المديني. فعلق هذا الأخير على قوله عندما بلغه ذلك فقال: دعوا قوله فإنه ما رأى مثل نفسه!

ثالثاً:

لقد اعتمد أصحاب الصحاح وغيرهم من المهتمين بالحديث على المكثرين في الرواية من الصحابة، وهو خلاف السيرة التي عليها كبارهم، حيث كانوا من المقلين في الحديث لخوفهم من الكذب على النبي والإنشغال بما سوى القرآن.

ويمكن القول إن أصحاب الصحاح والمكثرين من الحديث قد غابروا سيرة كبار الصحابة في عدة أمور؛ أهمها الإكثار من الحديث والإنشغال به، وأنهم إستعانوا في الغالب بمن كان متروكاً لدى الصحابة رغم أن الأخيرين عايشوا النبي وعرفوا حال حديثه.

هكذا لو أجرينا مقارنة بين موقف كبار الصحابة من الحديث ومرحلة التكامل لدى الصحاح؛ لوجدنا فروقاً كبيرة في عدد من النقاط، حيث جرى لأصحاب الصحاح من العمل ما هو ضد المسلك الذي سار عليه كبار الصحابة رغم قرب عهدهم من النبي. إذ كان الصحابة يخافون من الخطأ والكذب على النبي، وأنهم لأجل ذلك منعوا التدوين وأقلّوا الرواية وتثبتوا من الحديث غير المعروف، وجعلوا كفايتهم الرئيسة بالقرآن والسيرة العملية للنبي، ولم يعتنوا بالإسناد والرجال، ومنعوا الإنشغال بالحديث والإنشغال به، وعاقبوا من خالف ذلك. لكن هذه الأمور انقلبت إلى الضد إبان عهد الصحاح وقبله.

ومن العجب أن يعترف الحقاظ بما كانت عليه سيرة الصحابة من التحفظ في الحديث والنهي عن الإكثار منه؛ خشية الخطأ والكذب على النبي، أو لغرض عدم الإنشغال بسوى القرآن. فهذا الإعتراف لم يمنع أصحاب الصحاح والموسوعات الحديثية من العمل بعكس ما كان عليه كبار الصحابة، رغم الفاصلة الزمنية الطويلة التي تفصلهم عن زمن النبي. وقد نُقل عن عثمان بن عفان أنه كان يمنع الرواية التي لم تُسمع في عهدي الخليفين قبله لبعده زمانه عن زمن الحديث، فماذا يقال عن البعد الذي يفصل بين عصر الصحاح والزمن المذكور؟!

رابعاً:

قيل إن عدد الذين رووا عن النبي من الصحابة هم أربعة آلاف رجل وإمراًة. كما قيل إن عددهم كبير غير قابل للضبط، وسئل أبو زرعة الرازي عن ذلك فقال: من يضبط هذا، شهد مع النبي (ص) حجة الوداع أربعون ألفاً، وشهد معه تبوك سبعون ألفاً.

لكن رغم العدد الكبير للصحابة، ورغم أن الكثير منهم روى عن النبي، إلا أن علماء الحديث طبقوا عليهم مبدأ التسامح والتعديل وحملوهم على الإخلاص والتقوى، فغضوا الطرف عما وقع بينهم من خلافات أفضت في كثير من الأحيان إلى الاقتتال واتهام بعضهم البعض الآخر، كما غضوا الطرف عما كان لبعضهم من مواقف سياسية ومصلحية هي أبعد ما تكون عن روح الإسلام وقيمه.

فالمشكلة هي أن العلماء حينما افترضوا العدالة لجميع الصحابة؛ أخذوا يتقبلون كل رواية ترد عنهم، سواء كانوا كباراً أو صغاراً، وسواء كانوا ممن تمسك بهدي الإسلام وقيمه، أو ممن فتنوا بفتنة السياسة والمصالح الشخصية.

ومن ذلك انهم تقبلوا منهم التدليس ورفع الحديث، وكما علق الذهبي على ما ذكره شعبة من أن أبا هريرة كان يدلس، فقال: إن تدليس الصحابة كثير ولا عيب فيه، فإن تدليسهم عن صاحب أكبر منهم، والصحابة كلهم عدول. وهو أمر اقتضاه مبدأ تكثير الحديث.

كما اقتضى هذا المبدأ التسامح في توثيق الرواة من غير الصحابة. وكان الخطيب البغدادي يشير إلى أن غلبة الظن بالعدالة لا تُعرف إلا باختبار أحوال الراوي وأفعاله. وهو رأي سليم، لكنه يواجه مشكلة في التطبيق على الرواة الماضين، فليس من السهل التدقيق في أحوالهم واختبار أفعالهم. لذلك تجد كتب الجرح والتعديل مشحونة بالكلمات القليلة في التعريف بالراوي، كأن يقال عنه ضعيف أو ثقة أو ليس بشيء أو غير ذلك، كما هو حال ما فعله البخاري في تاريخه الكبير. وربما يميل الحفاظ إلى التسامح في التجريح لحفظ أكبر قدر ممكن من الرواية والحديث، وكما جاء عن يحيى بن سعيد القطان أنه قال: لو لم أحدث إلا عن كل من أَرْضَى لما حدثت إلا عن خمسة.

خامساً:

من المعلوم أن أغلب المتون في الروايات قد نُقلت بالمعنى، وجرى على الكثير منها اللحن قبل التدوين، مما اقتضى اعراب الحديث وتصحيحه بعد أن تداوله الأعاجم، فكان بهذا عرضة للتبديل والتحوير، وكذا الزيادة والنقصان. الأمر الذي جعل أطرافاً عدة تشترك في صياغة الحديث، يبدأ من النبي (ص) فيتحول بالتدريج إلى الرواة الملحنين، ثم بعدهم المعرّبين المصلحين، فيتضاعف الشك في المعنى الذي أراده له صاحبه، ناهيك عن الاعتبار الأخرى من طول سلسلة السند وكثرة العنونة بما لا يدل على السماع المباشر، وكذا قلة فهم الرواة وعدم دقة السماع أو التساهل فيه كما في المستملين الذين يكتبون ما يملأ عليهم من غير سماع كاف، وكذا تقطيع الأحاديث وتجريدها عن سياقها اللفظي والحالي.

وكان من جرّاء مثل هذه التغيرات أن ظهر الكثير من الاختلاف والتعارض في الرواية للقضية الواحدة. وقد روي أن الزبير سمع رجلاً يحدث عن رسول الله (ص)

فاستمع له الزبير حتى إذا قضى الرجل حديثه، قال له الزبير: أنت سمعت هذا من رسول الله (ص)؟ أجاب: نعم، فقال الزبير: هذا وأشباهه يمنعنا أن نحدث عن رسول الله (ص)، ولعمري سمعت هذا من رسول الله وأنا يومئذ حاضر ولكن رسول الله ابتدأ بهذا الحديث، فحدثنا عن رجل من أهل الكتاب حدثه إياه، فجئت أنت يومئذ بعد انقضاء صدر الحديث، وذكر الرجل الذي من أهل الكتاب فظننت أنه من حديث رسول الله.

فإذا كان هذا الحال في زمن الصحابة، فكيف يكون الحال بعدهم، والزمان قد طال، والكذب انتشر، ورجال السند كثروا؟!!

سادساً:

من الثابت أن علماء الحديث قلما يتعرضون لنقد المتن، وغايتهم المثلى هي نقد السند فحسب. وغالباً ما يكون رفضهم لمتون بعض الأحاديث غير منفصل عن رفض السند.

فالإعتراض على السند الضعيف قد يفضي في الوقت ذاته إلى الطعن في المتن المختل، لكن وجود السند القوي لا يبعث على رفض مثل هذا الأخير. وعليه غالباً ما تكون الروايات المختلة المتن في الصحاح بعيدة عن التحقيق والنقد، خلافاً لغيرها من الروايات التي ترد في الكتب الأخرى.

فمثلاً اضطر العلماء أحياناً إلى تأويل الحديث قوي السند عندما لا يتفق ظاهره مع الواقع، كالحديث الوارد في صحيح مسلم: «لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم».

لكنهم يفعلون العكس فيما لو كان الحديث ضعيف السند، إذ يبادرون إلى تكذيبه - دون تأويله - مثل الحديث القائل: «لا يولد بعد المائة مولود لله فيه حاجة». فمع أن هذا الحديث يتفق ظاهره مع الحديث الوارد في صحيح مسلم، إلا أنه مكذب هنا ومؤول هناك.

فقد قيل إن الحديث الأخير مخالف للواقع المشاهد، فأكثر الأئمة وأشهرهم ذكراً هم ممن ولدوا بعد القرن الأول للهجرة. وعلى هذه الشاكلة حديث الحمام، حيث ردّه العلماء معوّلين على الواقع التاريخي، وهو أن النبي لم يدخل حماماً قط، وأن الحجاز في عصره لم تكن تعرف الحمامات. ومثل ذلك حديث وضع الجزية على أهل خيبر، حيث ردّه العلماء لأن الحوادث التاريخية لا تؤيده. في حين سعى جماعة من العلماء إلى الدفاع عن أحاديث وردت في صحيح مسلم تخالف بدورها الوثائق التاريخية بتأويلات بعيدة، كما هو الحال مع حديث تزويج أبي سفيان ابنته أم حبيبة للنبي (ص) وإمارته للمسلمين في محاربة الكافرين.

وينطبق هذا الحال على الأحاديث الخاصة بالمسائل الطبية وما شاكلها، فعندما تتصف بضعف السند ولا تتفق مع ظواهر الحس والواقع فإن العلماء يكذبونها، لكنهم لا يعترضون على أمثالها من الأحاديث الواردة في الصحاح، بل تجد من يقول إنه جَرَب مضمون الحديث الفلاني، أو أنه شهد صحته لدى ممارسة الناس، وذلك بدافع التقرير لا الفحص والاستجواب.

والعملية أشبه بتسامح العلماء في دعاوى الإجماع الصادرة بين الحين والآخر، لذلك لم تعد حجة، للشك في صدقها، وأنها كثيراً ما تكون معارضة بدعاوى مضادة.

هكذا فمع أن الصحاح تتضمن الكثير من الروايات المختلة المتن إلا أن العلماء تعاملوا معها - في الغالب - معاملة المسلمات. ويأتي اختلالها كونها تتعارض إما مع الحقائق الحسية والكونية، أو مع السنن الحياتية، أو مع الاعتبارات التاريخية الموثقة، أو مع القيم والضرورات الدينية، أو مع النصوص القرآنية، أو مع غيرها من متون الأخبار الأخرى.

فمثلاً نجد في صحيح البخاري ومسلم روايات متعارضة، وبعضها يعارض القرآن، كما أن بعضاً آخر يخالف الواقع العلمي والحسي، أو يتصف بالخرافة الظاهرة وبالإساءة إلى الأنبياء، وكذا أن فيها صوراً من تشبيه الخالق وتجسيمه. وكل ذلك يتنافى مع مبدأ الوضوح الذي تؤكد عليه الدائرة البيانية.

إذاً عرفنا أن هناك فروقاً جوهرية بين عصر الصحابة وعصر الصحاح والجوامع الحديثية إزاء الموقف من الرواية والحديث، ويمكن إجمال هذه الفروق بالنقاط التالية:

1- كان العصر الأول للصحابة يمنع تدوين الحديث وكتابته، في حين كان عصر الصحاح والجوامع الحديثية يشجع عليه.

2- كان العصر الأول يُقَلّ من الرواية، في حين كان العصر الأخير يُكثّر منها.

3- كان العصر الأول يتهم الكثيرين للرواية ويتجنبهم، في حين كان العصر الأخير يعتمد عليهم.

4- كان العصر الأول يبدي تحفظاً من أن ينسب الحديث إلى النبي، في حين كان العصر الأخير لا يتحفظ من ذلك.

5- كان العصر الأول يتثبت من الحديث غير المعروف؛ بالقسم أو بطلب شاهد ثان رغم قرب العهد بالنبي، في حين كان العصر الأخير لا يعمل بمثل هذا التثبت.

6- كان العصر الأول لا يدقق في بحث الرجال والإسناد، في حين كان العصر الأخير يدقق في ذلك.

7- أخيراً كان العصر الأول يكره الإنشغال والإشتغال بالحديث؛ خشية أن يتبدل الدين إلى دين آخر كالذي حصل مع أهل الكتاب. في حين كان العصر الأخير يشجع على هذا الإنشغال والإشتغال، ولا يخشى أن يتبدل الدين إزاء فعله المستحدث.

البيان الشيعي وتكثير الحديث

آمن الشيعة بأصالة تدوين الحديث، واعتبروا أن كتابة الحديث لم تنقطع سواء في عهد النبي أو بعده، حيث تولى الأئمة وأصحابهم تدوينه والحث على كتابته جيلاً بعد جيل.

وبحسب التحقيق بدأ التدويل العام لتدوين الحديث في عصر الإمام الصادق وأبيه الباقر خلال القرن الثاني للهجرة. وكانت المصنفات الحديثية لأصحاب الأئمة وأتباعهم كثيرة. فمثلاً قام النجاشي بتعداد ما وقف عليه من المصنفين لأصحاب الأئمة فبلغ عددهم ما يقارب ألف وثلاثمائة (1269) رجل. وضبط الحر العاملي عدد مصنفاتهم فبلغت أكثر من ستة آلاف وستمئة كتاب.

وكان من بين هذه المصنفات ما يعرف بالأصول الأربعمئة. وقد اشتهرت في فترة الأئمة، وإن لم يُعرف أول من أطلق عليها هذا الاسم من القدماء. ويرى البعض أن هذا العدد لا يشكل جميع المصنفات لأصحاب الأئمة، بل هو العدد الذي شاع في فترة الإمامين الباقر والصادق، وأن مجموع المصنفات في عهد الأئمة كبير لا يمكن احصاؤه.

وتعود أهمية هذه الأصول إلى أنها أُلِّفت في زمن الأئمة، وكان عليها المعول لدى المتقدمين، وبعد ذلك أصبحت تشكل المادة الأولية لرواية الحديث عند علماء الشيعة بعد غيبة الإمام المهدي، حيث كان الكثير منها شائعاً لدى أوساط العلماء، وقد اعتمد عليها أولئك الذين قاموا بجمع الحديث، وكان من أبرزهم أصحاب الكتب الأربعة المعتبرة الملقبين بالمحمديين الثلاثة، وهم كل من الكليني والصدوق والطوسي.

ومع ذلك فإن أغلب الكتب التي شاعت في تلك الفترة أخذت بالفقدان عبر الأزمان المتأخرة، ولم يبقَ منها إلا القليل. وبالنظر إلى فقدانها فقد شبَّ خلاف بين العلماء المتأخرين حول مدى وثاقة هذه الكتب، وإن جرى عملهم الفعلي بما اعتمدوه على الكتب الجامعة التي قام بها المحمدون الثلاثة خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة. وهي كتاب (الكافي في الأصول والفروع) للكليني، وكتاب (من لا يحضره الفقيه)

للشيخ الصدوق، وكتاب (التهذيب) وكتاب (الاستبصار) وكلاهما لأبي جعفر الطوسي. وتعد هذه الكتب معتبرة لدى علماء الإمامية الإثني عشرية وإن لم تكن كتب صحاح كالذي عليه صحاح أهل السنة، ويبلغ مجموع الأحاديث فيها مجتمعة ما يقارب خمسة وأربعين ألف (44244) حديث.

ويعتبر كتاب (الكافي) للكليني أوثق كتب الحديث وأهمها لدى علماء المذهب قاطبة. وقيل إن الكليني صرف عليه عشرين سنة يجوب فيها البلدان بحثاً عن الأصول وكتب الحديث المروية عن الأئمة، لا سيما تلك التي رواها تلامذة الإمام الصادق خلال القرن الثاني للهجرة، حيث اعتنى بها الكوفيون وتطوع بعضهم لنشرها في قم إبان القرن الثالث.

ويأتي بعد الكافي كتاب (من لا يحضره الفقيه) للصدوق الذي صرح بأنه أخرج أحاديثه من الكتب المشهورة المعول عليها لدى المحدثين الشيعة آنذاك، واستشهد في مقدمته بعدد من هذه الكتب، مشيراً إلى أنه سعى لما هو صحيح واعتقد أنه حجة فيما بينه وبين الله.

أخيراً يبقى كتابا (تهذيب الأحكام والاستبصار) للطوسي. ويعد كتاب الاستبصار اختصاراً للتهذيب، وبحسب رأي زين الدين العاملي الملقب بالشهيد الثاني، أنه يمكن الاستغناء به عنه. في حين رأى الشيخ الأردبيلي وتابعه النوري وغيرهما من العلماء أن (التهذيب) هو أعظم كتب الحديث في الفقه منزلة، وأكثرها منفعة، ففيه كل ما يبتغيه الفقيه من روايات الأحكام مغن عما سواه في الغالب دون أن يغني عنه كتاب آخر.

وقد وضع الطوسي (التهذيب) لأجل جمع مطلق الأحاديث، سواء ما ورد منها على سبيل الوفاق، أو ما ورد على سبيل المعارضة، بخلاف (الاستبصار) الذي اقتصر على الأخبار التي تتصف بالإختلاف والتعارض كالذي نصّ عليه الطوسي في ترجمته لنفسه في (الفهرست)، وأشار في مقدمة (الاستبصار) إلى أنه اتبع طريقة الجمع بين الأخبار المتعارضة دون إسقاط شيء منها ما أمكنه ذلك.

على هذا امتاز الكتابان بأنهما يعالجان، ولأول مرة، مسألة التعارض بين النصوص، كالذي أشار إليه الطوسي في مقدمة الكتابين، حيث قسّم الأخبار إلى عدد من الخصائص ووضع قواعده للجمع والترجيح، وهي الطريقة التي مثلت جوهر العملية الفقهية لدى فقهاء الشيعة فيما بعد.

هذه هي الكتب الأربعة الأساسية المعتمدة لدى علماء الشيعة، وقد استمر العمل بها قرنين من الزمان بعد الطوسي، ثم بدأت الدعوة إلى إجراء التحقيق في سند أحاديثها من قبل بعض المتأخرين خلال القرن السابع للهجرة، وذلك تأثراً بالطريقة الشائعة لدى أهل السنة. إذ قام العلامة الحلي أو شيخه ابن طائوس على إستعارة تقسيم الحديث

منهم إلى أربعة أقسام، هي الصحيح والحسن والموثق والضعيف، حتى صار مسلكاً يحتذى به الأصوليون الشيعة إلى يومنا هذا.

أزمة الحديث الشيعي

على الرغم من حرص البيانين في الوسط الشيعي على جعل الحديث عمادهم في الوضوح والكفاية التفصيلية لقضايا العقيدة والشريعة، مثلما جرى في الوسط السني، لكنهم لم يفلحوا فيما راموا إليه لعدد من المشكلات الشائكة أفضت بهم إلى الوقوع في خندق إنسداد العلم وطرقه، وأبرز هذه المشكلات ما يلي:

أولاً:

مع أن إهتمام علماء الشيعة بعلم الرجال والجرح والتعديل يعود إلى زمن الأئمة، لكن كتبهم التي شاعت في ذلك العصر وما بعده بقليل لم يعد لها أثر في الأزمان المتأخرة. فأبرز ما بقي من الكتب المعتمدة هي أربعة صغيرة متأخرة تعرف بالأصول الرجالية الأربعة. وهذا يعني أن هناك فجوة بين علم الرجال، وبين أغلب الرواة الذين يتحدث عنهم هذا العلم. بل هناك إنسداد في الطريق لوجود الفاصلة الزمنية الكبيرة التي تفصل بين زمن الكتب المتبقية من علم الرجال، وبين زمن الرواة الذين عاصروا الأئمة وعلى رأسهم الإمام الصادق الذي غلبت عنه الرواية.

والأصول الأربعة التي وصلتنا في علم الرجال، هي كل من إختيار رجال الكشي، ورجال النجاشي، ورجال وفهرست الطوسي. يضاف إليها رجال ابن الغضائري المسمى (الضعفاء)، وهو كتاب شكك العلماء فيه. فهذه هي الكتب الأساسية الوحيدة التي بقيت خلال القرن السابع الهجري والتي اعتمد عليها المتأخرون بدءاً من ابن طوس (المتوفى سنة 673) وتلميذه العلامة الحلي وابن داود حتى عصرنا الحاضر.

وأول ما يلاحظ أن (رجال الكشي) مفقود، وما بقي منه هو ما انتخبه الشيخ الطوسي بعد تهذيبه وتلخيصه، وسماه (إختيار معرفة الرجال). وقيل إن النسخ التي وصلتنا من الكتاب تختلف بالزيادة والنقصان. أما رجال الكشي، فقد ذكر النجاشي أن فيه أغلاطاً كثيرة، وهو ما دعا الطوسي إلى القيام بتهذيبه وتجريد ما فيه من أغلاط. وربما أجرى الطوسي إضافات وتغييرات جوهرية على الكتاب دون أن نعرف حقيقتها. كما تغلب على الكتاب الأسانيد المعلقة، وقد ذكرها الطوسي من غير إصلاح. وكما يرى بعض المحققين أنه لم يصح من نصوص الكتاب المقدرة (1150) نصاً إلا أقل من ثلاثمائة نص فقط.

هذا بالإضافة إلى وجود مشكلتين أخريين، إحداهما أن الكتاب يعتمد التوثيق المروي عن الأئمة بحق الرواة، وهو ليس معنياً بالغالبية العظمى ممن لم يرد فيهم شيء عن الأئمة. أما المشكلة الأخرى فهي أن الكثير من روايات التوثيق التي ينقلها الكتاب عن الأئمة هي روايات متعارضة من المدح والذم، ولم يسلم من ذلك حتى أولئك الموصوفين بقوة الوثاقة والمعتمد عليهم في النقل. الأمر الذي اضطر العلماء إلى تعليل روايات الذم بأنها صادرة للتقية.

أما رجال النجاشي، فهو يستهدف البحث عن أصحاب المصنفات من الشيعة، وليس الكشف عن أحوال الرجال، وأن الاسم الحقيقي للكتاب هو (الفهرست)، حيث صنفه ليثبت أن في قدماء الشيعة الكثير من المصنفين الذين كثرت كتبهم ومصنفاتهم، فحاول جهده أن يجمع ما أمكنه من أسماء المصنفين المعروفين بالكتب، فكان كتابه من الفهارس التي تخص معرفة المصنفات وأصحابها، وليس فيه ذكر لمن ليس له كتاب أو تصنيف.

ومع ذلك فغالباً ما تضمن الكتاب توثيق الرجال المصنفين، فاعتُبر لهذا السبب من كتب علم الرجال، وإن خلا من التفصيل عن الأحوال عادة. فقد تناول فيه النجاشي أكثر من ألف ومائتي (1269) مادة رجالية رغم صغر حجمه بحيث لا يعطي صورة كافية للتوثيق، وعُبر عن أغلب رجاله بلفظة (ثقة) مفردة أو مقترنة بألفاظ أخرى، وفي بعض الأحيان أنه يذكر اسم الراوي مع كتابه أو مصنفاته فحسب، أو يذكر عنه أنه روى عن الإمام الفلاني، أو يذكر اسمه دون شيء آخر، وغالباً ما لا يزيد ذكره عن المادة الواحدة أكثر من ثلاثة أو أربعة أسطر حسب الطبعة الحديثة التي اعتمدها، ويتخلل ذلك نقله للسند أو الثنا والعنونة.

وفي الكتاب غالباً ما تتكرر لفظة (ثقة) منفردة، ويفوق تكررها ما قد تقترن بغيرها من أوصاف. لكن ما ورد من هذه الأوصاف يجعل اللفظة المنفردة لا تكفي لأن يُعَوَّل عليها في توثيق ما ينقله الراوي.

فانفراد لفظة الثقة لا تدل على وثاقة الرجل في النقل والرواية، فقد يكون ثقة لا يكذب لكنه ضعيف الحافظة أو غير دقيق وضابط للحديث، لذلك وصف النجاشي البعض بالثقة وأقرن معه أنه صحيح السماع أو الرواية. مما يدل على أن أغلب رجال النجاشي لم يتعين في حقهم التوثيق الخاص بالنقل والرواية، ولم ترد حولهم علامات دالة على الحفظ والإتقان.

كذلك اقتصر كتاب النجاشي على المصنفين، وهو بذلك لا يغطي مساحة الرواة الذين لم يُعرف لهم مصنفات. فكما عرفنا بأن عدد المصنفات التي ظهرت في عصر الإمام الصادق كانت تقدر بأربعمائة مصنف، في حين إن الذين رَوَوْا عن الصادق كانوا أربعة آلاف رجل، فعدد هؤلاء أعظم من عدد المصنفين بأضعاف كثيرة، وهم غائبون عن مطلب الكتاب.

يضاف إلى أن الكتاب قد اشتمل على علماء ومصنفين لا علاقة لهم بالرواية والنقل، كالشعراء والأدباء والمتكلمين وما إليهم، وإن كان غالب ما تضمنه الكتاب هو أصحاب الرواية والحديث.

أما الشيخ الطوسي، فقد عرفنا أن له كتابين يُعرفان برجال الطوسي والفهرست. ويسمى الكتاب الأول بالأبواب، وهو مرتب على أبواب بعدد رجال صحابة النبي وأصحاب كل واحد من الأئمة ممن روي عنهم مباشرة أو بواسطة.

لكن تبقى مشكلة الكتاب هو أنه يكاد يخلو من التوثيق ويقتصر على ذكر أسماء الرجال ونسبهم وطبقاتهم، حيث أُلّفه الطوسي لهذا الغرض، وإن أشار في النادر إلى كلمة ما من التوثيق.

يبقى كتاب الفهرست، وهو العمدة لدى علماء الرجال والتوثيق، ونظرة داخلية فيه ترينا بأن مجموع مواده الرجالية تقارب تسعمائة (888) مادة. وحديث الطوسي في أغلب مواده مختصر وقليل، إلى درجة قد لا يتجاوز حد السطرين لكل مادة، بما فيها ذكر اسم الراوي وسلسلة السند، وأن حوالي ثلاثة أرباع المواد لا يتجاوز كل منها الثلاثة أسطر. وتعد كلمات التوثيق في الرجال عند الطوسي قليلة، وأغلب ما كان يذكره في رجاله هو الاكتفاء بتعريف الرجل أن له كتاباً؛ دون أن يعرّف باسم الكتاب.

ويلاحظ أن العلماء المتأخرين قد ارتبطوا بالطوسي أكثر من غيره في معرفة حال المتقدمين، فقد اعتبروه حلقة الوصل بين المتأخرين والمتقدمين من أصحاب الأصول الأربعمئة، لكثرة ممارسته التوثيق في كتب الحديث والفقه التي أُلّفها، ولهيمنة شخصيته على من جاء بعده من العلماء في مختلف العلوم النقلية؛ حتى أصبح تقليده من المسلمات خلال قرن من الزمان تقريباً. فقد كانت توثيقاته وفتاويه هي العمدة لمن جاء بعده، واعتبر العلماء أن أصول المذهب كلها راجعة إليه، لا سيما وقد انقطعت السلسلة بعده فأصبح أغلب الناس يقلّدونه ويعملون بفتاويه، بل ويستدلون بها مثلاً يُستدل بالرواية، كما صرح به ابن ادريس الحلي وغيره. فهم حين يذكرون طرقهم إلى أرباب الأصول والكتب المعاصرين للأئمة يتوسلون بطرقهم إلى الطوسي، ثم يحيلون الأمر بعد ذلك إلى طريقه.

لكن مع أن الطوسي هو الرابط الأعظم بين المتأخرين والمتقدمين كما عرفنا، إلا أن فيه جملة من نقاط الضعف والتناقض، إلى الدرجة التي قد يصعب معها الاعتماد عليه في التوثيق والنقل والادعاء. فقد وصفه البعض بأنه كان يضعف الرجل في موضع ويوثقه في موضع آخر، وأراؤه في هذا وغيره لا تكاد تنضبط.

والذي نخلص إليه هو أن ما ورثه المتأخرون عن معرفة المتقدمين هي تلك التي قدّمها لهم الطوسي ومعاصره النجاشي رغم الفاصلة الكبيرة التي تفصل زمانهما عن عصر المتقدمين، وعادة ما تكون سلسلة السند في توثيقات هذين الرجلين للرواة

طويلة تبعاً لتعدد الوسائط من خبر الواحد، وهي في النتيجة لا تعطي المادة الكافية. وإذا عرفنا أن أغلب نصوص الحديث رويت عن الإمام الصادق، فإن الفاصلة التي تفصل بين عصر هذا الإمام وعصر النجاشي والطوسي تقارب الثلاثمائة سنة، حيث توفي الصادق في منتصف القرن الثاني للهجرة (148هـ)، وتوفي النجاشي في منتصف القرن الخامس للهجرة (450هـ)، وكذا توفي الطوسي قريب هذه الفترة، وبين المدتين فاصلة كبيرة، فكيف يمكن الإطمئنان إلى توثيقهما للرواة الذين عاصروا الصادق ورووا عنه، رغم طول هذه المدة وقصر العبارات التي أورداها واقتضابها، إذ غالباً ما لا تفي بشيء مهم في التعرف على الراوي؟!!

ثانياً:

إذا غرضنا الطرف عن مشكلة التوثيق في علم الرجال بالطريقة التي عرضناها من قبل، وتساءلنا عن الكيفية التي تعامل بها أصحاب الكتب الأربعة مع سند الروايات التي جمعوها، فهل بدا منهم حرص على الإهتمام بالسند لمن رووا عنه؟ أم كانوا مجرد نقلة جامعين من غير تحقيق؟

واقع الأمر، أنه استقر عمل هؤلاء على ما شاع عندهم من الكتب المعروفة دون تحقيق وتدقيق في السند الذي يوصل إلى هذه الطرق، ولا إلى ما يتصف به أصحابها ومضامينها، وكأنها كتب صحاح بما تضمنته من الروايات. فمثلاً يصدر الكليني سنده بذكر اسم الراوي عادة دون أن يعرف اتصاله به إن كان قد عول في ذكره على ما في الكتب والأصول المشهورة آنذاك، أو أنه استند إلى طريق آخر، والأرجح هو الأول، لا سيما أنه روى حديثاً يفيد هذا المعنى.

وقد شكّل هذا الحال معضلة لدى المتأخرين من الأصوليين، وذلك انهم صرحوا باعتبار الوساطة والاعتناء بها، والتي منها الطرق إلى أصحاب الكتب والأصول التي ظلت مجهولة لدى المتأخرين. وزاد المتأخرون من التعويل على الكتب التي عثروا عليها مما ينسب إلى القدماء رغم الفاصلة الزمنية الطويلة وقوة احتمال الوضع والدس والتزوير، فقد أدرج الحر العاملي في كتابه (وسائل الشيعة) ثمانين كتاباً ظفر بها من كتب المتقدمين، وكذا أدرج حسين النوري في كتابه (مستدرك الوسائل) أكثر من ستين كتاباً ظفر بها.

وهناك من أضاف إلى ذلك كتباً عثر عليها للقدماء المعاصرين للأئمة؛ مثل بصائر الدرجات للصفار والمحاسن للبرقي، وجملة أخرى من الأصول قُدرت بثلاثة عشر أصلاً. وقد اعترف الشيخ النوري أن جملة من تلك الكتب التي اعتمد عليها المتأخرون كالحر العاملي في (وسائل الشيعة) هي مما لم تثبت نسبتها إلى مؤلفيها، كفضل الشيعة للصدوق، وتحف العقول، وتفسير فرات، وإرشاد الديلمي، ونوادر أحمد بن محمد بن عيسى، والاختصاص للمفيد وما إليها.

بالإضافة إلى ذلك ما تقبله أصحاب الكتب الأربعة من الروايات الضعيفة، ومنهم من اعتبرها مقطوعة الصدور، كما أن منهم من تعبد بالعمل بها ضمن شروط. وكان موقفهم من الرواة يستند إلى مبدأ المسامحة، فأكثرهم تشدداً هو الشيخ الطوسي الذي مارس مهمة الجرح والتعديل دون سابقه، وهي المهمة التي ورثها عنه الفقهاء الأصوليون فيما بعد، لكنه مع ذلك لم يمانع من الأخذ بالروايات الضعيفة حين تسلم من المعارض الأقوى ولم يكن روايتها معروفين بالكذب. فهو يقبل كون الراوي ثقة من حيث تحرزه عن الكذب في الرواية وإن كان فاسقاً بجوارحه، وادعى أن الطائفة كانت تعمل بالأخبار التي يرويها من هكذا صفته وحاله. كما أنه يقبل الروايات المرسلة إذا ما كان الراوي معروفاً بأنه لا يروي إلا عن ثقة، وكذا يقبل الروايات المرسلة بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة. واحتج بأن الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض، كما تعمل بالمسانيد من دون فرق.

كذلك رغم إقراره بأن الكثير من المصنفين القدماء كانوا ينتحلون المذاهب الفاسدة، إلا أنه اعتبر كتبهم وأصولهم معتمدة. ويؤيد هذا المعنى ما آل إليه المحقق الحلبي حين انتقد الجماعة التي تعمل بمبدأ صحة السند، فاعتبر ذلك طعناً بعلماء الطائفة وقدحاً في المذهب، مؤكداً على أن ما من أحد فيهم إلا ويعمل بخبر المجروح.

هذا مع الشيخ الطوسي، أما الكليني والصدوق فلا شك أنهما لم يباليا بالجرح والتعديل، فقد كان الصدوق يعول في توثيقه على شيخه أبي الوليد، وجاء في كتابه الكثير من الروايات الضعيفة حسب إصطلاح المتأخرين. أما الكليني فمن الواضح أنه لم يشترط على نفسه ضابطاً في انتخابه للروايات التي جمعها، وإن اتخذ صورة المسامحة في العمل، بعد أن اعترف باللبس الذي يحيط بالروايات المتداولة آنذاك، كالذي أشار إليه في مقدمة (الكافي)، حيث كان عمله شبيهاً بعمل المتأخرين فيما اصطلاحوا عليه بالأصول العملية، كما أنه لم يعول على الجرح والتعديل؛ فكان يروي عن الضعفاء من المنحرفين والغلاة وغيرهم.

ثالثاً:

يمكن أن نتساءل: هل كان القدماء المحققون من الفقهاء يثقون بالروايات المشتهرة في زمانهم والمدونة في الأصول الأولية والجوامع الحديثية؟ وهل كانوا يرون فيها شيئاً من الحجية كما ذهب إليه المتأخرون من الأصوليين؟

لعل الجزء الرئيسي من الإجابة عن هذا التساؤل يتحدد بموقف القدماء من خبر الأحاد وحجيته. فأغلب المحققين من القدماء لم يتقبلوا خبر الأحاد ما لم تكن معه قرائن دالة على القطع، خلافاً لما آل إليه المتأخرون.

وقيل إن الذين منعوا الأخذ بخبر الأحاد هو كل من سبق الطوسي، بل والكثير ممن جاء بعده، مثل المفيد والمرتضى وابن ادریس وابن زهرة والطبرسي، كما نُسب هذا

المنع إلى المحقق الحلي وإبن بابويه، وجاء في (الوافية) للفاضل التوني أنه لم يجد القول بحجية خبر الأحاد صريحاً ممن تقدم على العلامة الحلي، واعتبر الأنصاري هذا الأمر عجيباً.

ويُعدّ المفيد والمرتضى أبرز القدماء الذين منعوا العمل بهذا الخبر. أما أبرز الذين عولوا على خبر الأحاد من المحققين القدماء فهو الشيخ الطوسي.

وقد انعكس هذا الاختلاف على النظرة إلى الروايات المدونة في الأصول والجوامع الحديثية، ومنها الكتب الأربعة. والبعض يُعدّ ابن إدريس الحلي أول من زعم أن أكثر أحاديث أصحابنا المأخوذة عن الأصول المتداولة في عصر الأئمة هي أخبار آحاد خالية من القرائن الموجبة للقطع، وأدى به ذلك إلى الإعتراض على أكثر فتاوى الطوسي لكونها تعتمد على تلك الأصول. بل حتى الشيخ الطوسي اعترف بأن أكثر الأخبار الخاصة في الأحكام تفتقر إلى القرائن الدالة على صحتها.

على ذلك يمكن القول إن هناك نزعة تشكيكية سادت بين المحققين القدماء إزاء الروايات المدونة في الأصول الأولية وكتب الحديث القديمة، رغم تباين حجم هذا التشكيك بينهم. وهو موقف يختلف عما آل إليه المتأخرون؛ سواء الإخباريون منهم أو الأصوليون، باستثناء أصحاب دليل الإنسداد.

رابعاً:

تتصف الروايات الشيعية المعتمد عليها بكثرة التعارض في مختلف أبواب الفقه والعقيدة، وهي حقيقة اعترف بها العلماء، وجعلت البعض يرتد عن مذهبه، كما أودت ببعض آخر إلى أن ينأى بنفسه عن الفتوى لتضارب الأحكام بعضها البعض الآخر.

وربما يكون الطوسي هو أول من شغل نفسه بهذا المشكل، فكتب كتابه (تهذيب الأحكام) بناء على ما علمه من أن عدداً من علماء الشيعة قد تركوا المذهب لأجل ما رأوه من إختلاف الرواية وتعارضها.

على أن كثرة التعارض بين الروايات جعلت الحقيقة الدينية ضائعة. وقد لَمَّح بعض العلماء إلى هذه النقطة، معترفاً بأنه لا يمكن التوصل إلى الحقيقة الدينية النابعة عن كلام الأئمة عبر الوسيلة العرفية المطلق عليها (حجية الظهور).

وكما ذكر المحقق الخوئي بأن كلام الأئمة لما كان يختلف من أحدهم لآخر للتقية أو لغيرها، فإنه على ذلك لا تجري فيه أصالة حجية الظهور التي هي أصل عقلائي. وقبله ذكر الأنصاري أن عمدة الإختلاف في الرواية يعود إلى كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار، إما بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنى، أو منفصلة مختفية لكونها حالية معلومة للمخاطبين، أو مقالية اختفت

بالإنطماس، وإما بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام من تقية وما إليها. بل وقبل ذلك اعترف الكليني بضياح الحقيقة، الأمر الذي عوّل فيه على صيغة العمل بما وسع له من إختيار.

هكذا يدرك المحققون كون الحقيقة الدينية ضائعة بسبب تعارض الروايات وإختلافها، وإن اخطأوا في تحديد السبب الأساس الذي يقف وراء هذا الضياح. لكن ظلت المحاولات ترمي إلى إيجاد الطرق الكفيلة بمعالجة مثل هذا الوضع بأشكال شتى، وكان أبرزها محاولات الجمع بين الروايات المتعارضة، كما بشر بها الشيخ الطوسي وأتباعه من المجتهدين.

وكان من نتائج الدس والكذب أن ظهرت أعداد كبيرة من الروايات المخالفة لظواهر الكتاب والسنة. وكما ذكر الأنصاري أن الأخبار المخالفة لظواهر الكتاب والسنة كثيرة جداً، معلقاً على ذلك بأنه لا يصدر من الكذابين ما هو مباين للكتاب كلية كي لا ينكشف الوضع.

ومثل ذلك ما أشار إليه الآخوند الخراساني، وهو أن الأخبار المخالفة لعموم الكتاب كثيرة جداً. وعليه أن من الصعب الوثوق بمثل هذه الأخبار، ناهيك عن أن تكون حاكمة على نص الكتاب القطعي، سواء بالتخصيص أو التقييد أو النسخ، أو أي شكل من أشكال التغيير في المعنى والحكم، كما يمارسه أصحاب الدائرة البيانية.

كما لم ينفع الإصطلاح المستحدث في تقسيم الحديث، فهناك روايات تعد من الصحاح رغم أنها متهافئة أو ظاهرة الوضع. ففي رواية في أصول الكافي عُدتّ صحيحة رغم ما تتضمنه من تناقض، إذ جاء أن معنى الذكر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذَكَرُ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ هو رسول الله، وأن قومه هم أهل بيته. مع أن في هذا الحديث تناقضاً، إذ كيف يكون الذكر رسول الله وهو المخاطب الذي أضيف إليه الذكر؟! بل جاء بعده مباشرة حديث آخر عُدّ صحيحاً أيضاً؛ رغم أنه يخالف الأول، حيث ورد فيه أن الذكر هو القرآن.

وبهذا يتضح أن قضية إبعاد الروايات المختلفة ومعالجة التعارض بين الأحاديث هي أكبر من أن يطالها علم التوثيق كما تكفل به التقسيم المستحدث والذي عمل به العلماء وما زالوا.

نخلص مما سبق إلى عدم وجود ما يدل على حجية الحديث المنقول إلينا، كالذي يدعيه البيانين في الساحتين السنية والشيعة، فإحتمالات التحوير في المعنى والزيادة والنقصان ترد على الدوام، تبعاً للنقل المتعدد من جيل إلى جيل مصحوباً بتغيير

الألفاظ والعبارات، وكلما زاد السند في الطول كلما ضعفت القيمة الإحصائية لإصابة نقل الحديث بدقة، ناهيك عن احتمالات الوضع والدس.

وقد اعترف عدد من العلماء بعدم وجود حديث يرقى إلى مستوى التواتر أو القطع. بل حتى لو سلّمنا بوجود أحاديث مقطوعة الصدور عن النبي، فإن ذلك لا يلغي مشاكل المعنى والدلالة نتيجة ملابسات الأحداث والأحوال، فقد تكون الأحاديث شخصية طارئة لا علاقة لها بالأمور الدينية العامة، أو تكون ذات فحوى إداري يخص مجتمع الجزيرة آنذاك بكل ما يحمله من سياقات خاصة، أو أن علاقتها بغيرها من النصوص هي غير ما نتصوره ونقدّره.

وهنا نواجه عدداً من المشكلات والاحتمالات المترابطة، فهناك تردد في سلامة نقل الخبر كما هو، وهناك تردد آخر في مضمونه ومعناه، وكذا في علاقه بغيره من النصوص؛ إن كانت علاقة نسخ، أو تخصيص وتقييد، أو غيرها من المشكلات المعقدة، وكلها تتجمع حول إضعاف قيمة الخبر، ويصبح احتمال صحة التعويل عليه مقدراً بضرب مجموعة كبيرة من الاحتمالات والترددات الواردة حوله، مع أنه كلما زاد عدد أطراف الضرب في المحتملات كلما زاد ضعف النتيجة أكثر فأكثر.

وبذلك يثبت خطأ ما تعوّل عليه الدائرة البيانية من الوضوح والكفاية كما تجدها في الأخبار والأحاديث.

بل إن التفاصيل التي سجلناها في (مشكلة الحديث) تبين بأن الحديث السني وإن حظي بإمكانية التأسيس العلمي، لكنه لم يمتلك مبررات دينية، بل عمل على الضد منها. فيما افتقر الحديث الشيعي إلى مبرراته العلمية في التأسيس.

الفصل الخامس

البيان وتفصيل الاجتهاد

البيان السني والاجتهاد

بدأت الممارسة الفقهية كممارسة بيانية غرضها تسديد حاجات الواقع المتجدد، لذا فهي تبحث عن التفصيل. وتتبع هذه الحاجة من أن الفقه هو العلم الإسلامي الوحيد المعني بالواقع المباشر، وحيث أن هذا الأخير يمتاز بالتنوع والتفصيل، لذا فالفقه الذي يعالجه ينبغي أن يكون مفصلاً مثله. لكن هذا التفصيل لا يتحصل إلا في الاجتهاد المعتمد على الحديث، فهذا الأخير وإن كان مفصلاً إلى حد ما؛ إلا أنه لا يفي بحاجات الواقع وتغيراته، ولو كان كافياً لما لزم الاجتهاد بالمعنى الذي فهمه الفقهاء الأوائل، بل لكان من المحرمات باعتباره لا يمت إلى مصدر قدسي (إلهي)، إنما اضطر إليه الفقه للحاجة وضغط الواقع، فبناه على الأصول البيانية لينضبط بها، عبر تطبيق النص على ما لا نص فيه لجامع يجمعهما.

وقد أشار عدد من العلماء إلى هذا الإضطرار، كالشافعي وغيره¹. كما أشار آخرون إلى أن مبرر العمل بالاجتهاد إنما جاء وفقاً لنتاهي النصوص قبل تجددات الواقع غير المتناهية. ومن ذلك ما نقله أبو بكر بن العربي عن بعض العلماء قولهم إن النصوص معدودة والحوادث غير محدودة، ومن المحال تضمن المعدود ما ليس بمحدود²، وكذا ما أشار إليه الشهرستاني والشاطبي وغيرهم³.

لقد ظهر الاجتهاد الفقهي في فترة مبكرة أوائل القرن الثاني للهجرة، وربما قبل ذلك بقليل، وكان يراد به أول الأمر معالجة القضايا التي لا نص فيها. وظل هذا المعنى مستحكماً لدى المذاهب الفقهية التي ظهرت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، ومن ثم أخذ يتوسّع فشمل القضايا المنصوص فيها⁴.

¹ ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج2، ص284.

² أبو بكر بن العربي: المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثاني: في الدليل على صحة الأصل (لم تذكر أرقام صفحاته).

³ الملل والنحل، ص86. والشاطبي: الاعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م، ج3، ص197-199. كذلك: أعلام الموقعين، ج1، ص333 وما بعدها.

⁴ انظر حول ذلك كتابنا: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021م، الفصل الأول.

ففي بادئ الأمر طُرح الاجتهاد كمرتبة بعد مرتبة النص، وكان يُعبّر عنه بصور وقواعد متعددة لم تثر خلافاً بين الفقهاء القائلين به، وكان القياس على رأس هذه القواعد. ويُعد الشافعي أول من أثار الخلاف في الاجتهاد، وذلك عند ضبطه والتنظير له، حيث قصره على القياس فخالف سابقيه الأخذين بالمصالح المرسلة والإستحسان وغيرهما. مع هذا بقي الاجتهاد مطروحاً عند مرتبة تالية للنص، أي الكتاب والسنة، وكذا الإجماع باعتباره كاشفاً عنه، أو كون حجتيه تُستمد منه مباشرة تبعاً لبعض الروايات التي تشير إلى هذا المعنى.

فالنص أولاً ثم الاجتهاد ثانياً!

هذا ما استندت إليه أغلب المذاهب الفقهية خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة. وهناك من المذاهب من رفض تلك الأدوات للاجتهاد واعتمد على بيانات النص وحده، ومن ذلك مذهب داود الأصبهاني (المتوفى سنة 270هـ) وابنه، فكان في بداية أمره شافعيّاً لا يقر بأصول الاجتهاد سوى القياس، إلا أنه انقلب على شيخه واعتمد على ظواهر النص بلا تأويل ولا قياس. وتكرر هذا المنحى بشكل متطور لدى ابن حزم الأندلسي الظاهري. وقيل هؤلاء جميعاً نحا الإمام الصادق - كما يبدو - إلى إنكار الاجتهاد في كافة مظاهره وأصوله المتعارف عليها، لكونها مصدر التخمين والظنون.

وقيل إن المذاهب الفقهية بلغت خلال القرون الأربعة الأولى للهجرة ما يقارب العشرين مذهباً، وكان أغلبها يعمل بمبدأ الاجتهاد حسب المفهوم الأنفي الذكر. وتعد المذاهب الأربعة المعروفة أبرز من عمل بهذا المبدأ وإن لم يتفق أصحابها على القواعد التي يصح العمل بها، لكنهم اتفقوا على العمل بالقياس واختلفوا في غيره من القواعد. وليس من سبب يجعلهم يتفقون على القياس إلا لأنه أقرب صور الاجتهاد إلى النص، إذ هو قائم عليه كمثال سابق. أما بقية قواعد الاجتهاد فلم تكن لها هذه الخصوصية من الإعتماد على النص الخاص، لذلك كانت موضعاً للرد والقبول، أو كان يلجأ إليها للحاجة والضرورة كإستثناء للقياس، مثلما أُنخذ القياس كإستثناء للنص، باعتبار أن العمل به هو للضرورة والإضطرار، وإن صار فيما بعد أصلاً يُعتمد عليه كما سنرى.

لقد صنّف الباحثون عمل المذاهب الفقهية إلى صنفين، أحدهما يُعبّر عنه باتجاه الرأي، والآخر باتجاه الأثر. ولفظة الرأي قد تثير جدلاً، إذ في ظاهرها تعني الرأي قبال الأثر أو النص، والأمر ليس كذلك، فالرأي يرادف الاجتهاد، وهو يستند إلى النص بشكل غير مباشر، أو إلى ما كان عليه سلوك الصحابة، وهو لا يفيد إلا الظن.

فخلال القرن الثاني للهجرة شاعت مدرستان كبيرتان في الفقه، الأولى في العراق، ويطلق عليها مدرسة الكوفة، ويتزعمها أبو حنيفة، وقيل إن لها امتداداً يعود بها إلى بعض التابعين مثل ابراهيم النخعي الذي اعتمد على فتاوى عبد الله بن مسعود

وأقضية الإمام علي وفتاواه، وكذا أقضية شريح وغيره من قضاة الكوفة. أما الأخرى فهي مدرسة المدينة في الحجاز، ويتزعمها مالك بن انس، وقيل إن امتدادها يصل إلى التابعي سعيد بن المسيب، حيث تأثر بالكثير من الصحابة الذين كانوا في المدينة، فكان حافظاً لأقضية عمر بن الخطاب وأحاديث أبي هريرة وغيرهما، ومثله سار بقية علماء المدينة بالأخذ عن الصحابة الساكنين فيها، وكان أبرزهم: عروة وسالم وعكرمة وعطاء بن يسار وقاسم وعبيد الله بن عبد الله والزهري ويحيى بن سعيد وزيد بن أسلم وربيعه¹.

وقد عملت كلا المدرستين بأصول الرأي، وإن اختلف الاعتبار طبقاً للظروف الخاصة بالعراق مقارنة بالحجاز.

فقد ذكر أن خصوصية الرأي في العراق تدعو إلى القياس والفقه الافتراضي، وكما كان أبو حنيفة يقول: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه»². وقيل إنه وضع لذلك ستين ألف مسألة، كما قيل إنه وضع خمسمائة مسألة. وذكر الخطيب الخوارزمي أنه وضع ثلاثة وثمانين ألف مسألة؛ منها ثمانية وثلاثون ألفاً في العبادة والباقي في المعاملات، ولولا هذا لبقى الناس في تيه الضلالة وبيداء الجهالة. وكان يقول: هذا رأي حسن، وهو أحسن ما قدرنا عليه، فمن جاء بأحسن مما قلنا فهو أولى بالصواب منا³.

وقيل إن تعويل مدرسة الكوفة على القياس هو لقلة الرواية في هذا البلد، مثلما يراه ابن خلدون⁴.

في حين قام الرأي في الحجاز على المصلحة والعمل ضمن دائرة ما يفرضه الواقع من قضايا، وكما قيل إن علة ذلك هي أن أهل الحجاز بنوا فقههم على المصلحة إتباعاً لعمر بن الخطاب فيما كان «يجتهد فيه لأمر الدولة»⁵، إذ كان يحكم الواقع ويعمل بالمقاصد لتحديد قضايا الأحكام، وسار الفقه في الحجاز على هذا التقليد.

ومع ما عُرف عن فقهاء العراق بالعمل بالقياس والافتراض؛ فقد ظهر على يد أبي حنيفة ما هو جديد في الأمر، حيث امتاز فقهه بأصول الإستحسان والعرف نتيجة خبرته الخاصة بالسوق والتجارة. وكان كثيراً ما يناظر أصحابه، فإذا انجرت

¹ ولي الله الدهلوي: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ص32-33 و36.

² أبو بكر البغدادي: تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج13، فقرة 7297.

³ ابن أبي الوفا: الجواهر المضئية في طبقات الحنفية، مكتبة المشكاة الإلكترونية، ص620.

⁴ مقدمة ابن خلدون، ص446.

⁵ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص245 و273.

المناظرة «إلى البحث عن العرف أو المصلحة أو العدل في ذاته، فعندئذ يصمتون ولا يتكلمون»¹.

فقد اعتمد على العرف والإستحسان كأصلين يترك بهما القياس. أي أنه لا يأخذ بهذين الأصلين إلا إذا استقبح القياس كاستثناء. وكما قال عنه محمد بن الحسن: «إن أصحابه كانوا ينازعونه المقاييس، فإذا قال استحسنت لم يلحق به أحد، ولقد كان يقيس ما استقام له القياس ولم يقبح، فإذا قبح القياس استحسنت ولاحظ تعامل الناس»². كذلك قال عنه أبو يوسف إنه كان إذا وردت حادثة سأل: هل عندكم أثر؟ فإن كان عنده أو عندنا أثر أخذ به، وإن اختلفت الآثار أخذ بالأكثر، وإلا أخذ بالقياس، وإن تعسر القياس تركه وعمل بالإستحسان³.

مهما يكن فقد وضعت القواعد الاجتهادية في مرتبة متأخرة لمصادر التشريع، فقد روي أن أبا حنيفة قال: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع نص عن كتاب الله أو سنة عن رسول الله وإجماع عن الأمة. وإذا اختلف الصحابة على أقوال نختار منهم ما هو أقرب إلى الكتاب أو السنة ونجتنب عما جاوز ذلك، فالاجتهاد موسّع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف وقاس فأحسن القياس وعلى هذا كانوا»⁴. وقال أيضاً: «إني أخذ بكتاب الله أولاً، فإن لم أجد فيه الحكم فبسنة رسول الله (ص)، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله رجعت إلى ما اتفق عليه الصحابة، فإن اختلفوا أخذت من أقوالهم ما كان قريباً من القرآن والسنة، فإن لم أجد للصحابة رأياً لم أخذ بقول أحد من التابعين بل اجتهد كما اجتهدوا»⁵.

رغم ذلك إعترض عليه البعض من حيث إن قواعده الاجتهادية لا تقوم على الضوابط الشرعية المحددة بالنص، وقام العديد باتهامه لكثرة عمله بالرأي وردّه للأحاديث المروية، وجاء عن وكيع قوله: وجدنا أبا حنيفة خالف مائتي حديث، واتهمه الغير بأنه ردّ أربعمائة حديث أو أكثر، وكان حماد بن سلمة يقول إن أبا حنيفة استقبل الآثار واستدبرها برأيه⁶. ونُقل أنه كان يعتد برأيه، ومن ذلك ما روي أنه قال: لو أدركني النبي (ص) وأدركته لأخذ بكثير من قولي، وهل الدين إلا الرأي الحسن⁷.

لكن على خلاف ذلك دافع عنه البعض من أنه ناظر إلى المصالح التي أولاها الشارع بالإعتبار⁸. كما دافع عنه بعض آخر من أنه يقدّم الحديث الضعيف على

¹ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 355 و 378.

² أبو زهرة: أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م، ص 348.

³ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ص 621.

⁴ المصدر السابق، ص 621.

⁵ أبو حنيفة، ص 106. وتاريخ المذاهب الإسلامية، ص 375.

⁶ تاريخ بغداد، ج 13، فقرة 7297.

⁷ المصدر السابق، ج 13، فقرة 7297.

⁸ أبو حنيفة، ص 348-349.

القياس والرأي، ومن ذلك ما ذكره ابن القيم من أن أصحاب أبي حنيفة مجمعون على أنه يرى ضعف الحديث أولى من القياس والرأي. فمثلاً إنه قدّم حديث القهقهة مع ضعفه عليهما، كما قدّم عليهما حديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر رغم ضعفه هو الآخر، كذلك «منع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم والحديث فيه ضعيف، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام والحديث فيه ضعيف، وأشترط في إقامة الجمعة المصر والحديث فيه كذلك»¹. ونقل عنه أنه قال: «نحن لا نقيس إلا عند الضرورة الشديدة، وذلك إننا ننظر في دليل المسألة من الكتاب والسنة أو أقضية الصحابة، فإن لم نجد دليلاً قسنا حينئذ مسكوتاً عنه على منطوق به»².

هذا فيما يتعلق بأبي حنيفة، أما فقيه الحجاز مالك فقد عُرِفَت مدرسته بوصفين متعارضين، فتارة يطلق عليها مدرسة الأثر قبال مدرسة الرأي لأبي حنيفة، وأخرى تسمى مدرسة الرأي. وجاء وصف مدرسته بالأثر، وذلك لأن المدينة كانت مصدر الحديث باعتبارها موطن النبي والخلفاء.

فقد اعتبر الشهرستاني أن المنتسبين إلى الحديث هم أهل الحجاز أصحاب مالك وأصحاب الشافعي وسفيان الثوري وابن حنبل وداود الأصبهاني، وقال إنهم «سموا بأصحاب الحديث لأن عنايتهم بتحصيل الأحاديث ونقل الأخبار وبناء الأحكام على النصوص ولا يرجعون إلى القياس الجلي والخفي ما وجدوا خبراً أو أثراً»³. كما اعتبر ابن خلدون أن أهل الحجاز هم أصحاب الحديث قبال أصحاب الرأي والقياس في العراق⁴. أما علة وصف مدرسته بالرأي، فلأنه درس الفقه على من عرفوا بأصحاب الرأي، ف«فقه الرأي تلقاه عن بعض فقهاء الرأي بالمدينة كيحيى بن سعيد واختص ربيعة بن عبد الرحمن الملقب بربيعة الرأي بالطلب»⁵.

مهما يكن فقد عمل مالك بالمصلحة وكان يسميها الإستحسان، وهي تتسع لما اصطلاح عليه الفقهاء بالاستصلاح والإستحسان⁶. وكان يقول: «الإستحسان تسعة أعشار العلم».

وقد فتح عليه ذلك بعض الشبهات، حتى قال الشاطبي بأن مالكا استرسل في قسم العادات من الأحكام «استرسال المدل العريق في فهم المعاني المصلحية مع مراعاة مقصود الشارع أن لا يخرج عنه، ولا يناقض أصلاً من أصوله، حتى لقد استتسع العلماء كثيراً من وجوه استرساله زاعمين أنه خلع الربة، وفتح باب التشريع،

¹ أعلام الموقعين، ج1، ص77. والجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، ص592

² أبو حنيفة، ص273.

³ الملل والنحل، ص89.

⁴ المقدمة، ص446.

⁵ تاريخ المذاهب الإسلامية، ص395.

⁶ المصدر السابق، ص428. كما لاحظ الجزء الثاني من: النظام الواقعي.

وهيهات ما أبعد من ذلك رحمه الله، بل هو الذي رضى لنفسه في فقهه بالإتباع، بحيث يخيّل لبعض الناس أنه المقلد لمن قبله، بل هو صاحب البصيرة في دين الله»¹.

وأضاف مالك إلى الرأي أخذه بالحديث غير المتصل، مثل المرسل والمنقطع والموقوف، بالإضافة إلى استناده إلى عمل أهل المدينة. وهو يجعل مرتبة الرأي في آخر مصادر التشريع، ويبيدي أحياناً قلقه وتحفظه منه. وكان يقول: إنما أنا بشر أصيب وأخطئ، فاعرضوا قولِي على الكتاب والسنة². وقال القعنبي: دخلت على مالك بن أنس في مرضه الذي مات فيه، فسَلّمت عليه ثم جلست فرأيتُه يبكي، فقلت له: يا أبا عبد الله، ما الذي يبكيك؟ فقال لي: يا ابن قعنب، ومالي لا أبكي؟! ومن أحق بالبكاء مني؟! والله لوددت أني ضُربت بكل مسألة أفنيت فيها بالرأي سوطاً، وقد كانت لي السعة فيما قد سبقت إليه، وليتني لم أفتِ بالرأي³.

ومما أخذ على مالك دعواه في عمل أهل المدينة، فكما ذُكر أن ابن عمر، وهو عميد أهل المدينة، كان يرى أفراد الأذان، وكذا القول فيه: حيّ على خير العمل، وكان بلال يكرر عبارة: قد قامت الصلاة، مع أن مالكا لم ير ذلك. كما أن الزهري كان يرى الزكاة في الخضراوات، في حين إن مالكا لا يراها. وقد قال الصيرفي في كتابه (الأعلام): «قد تصفحنا قول من قال: العمل على كذا، فوجدنا أهل بلده في عصره يخالفونه، كذلك الفقهاء السبعة من قبله فإنه مخالفهم، ولو كان العمل على ما وصفه لما جاز له خلافهم».

وقيل إن مالكا كان لا يدع في موطنه إجماع أهل المدينة إلا في ثمان وأربعين مسألة فقط. وهناك من تتبع هذه الإجماعات المزعومة فوجد منها ما هو إجماع، ومنها ما لم يكن إجماعاً لاختلاف علماء المدينة، وذكر في هذا المجال الكثير من التناقضات⁴.

وقيل إن مصادر التشريع التي عوّل عليها هي كل من: الكتاب والسنة وقول الصحابي والإجماع وعمل أهل المدينة والقياس والإستحسان والإستصحاب والمصلحة المرسلة وسد الذرائع والعرف والعادة⁵.

أما الشافعي فقد احتك بكل من الفقهاء الحنفي والمالكي، إذ أقام مدة طويلة يدرس على يد مالك في الحجاز، وكانت صحبتته له تسع سنين، كما تلقّى العلم بعد ذلك على

¹ الاعتصام، ج2، ص132-133.

² انظر المصادر التالية: ابن حزم الأندلسي: ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379 هـ - 1960 م، ص66. والإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص56.

³ وأعلام الموقعين، ج1، ص75. والموافقات في أصول الشريعة، ج4، ص289. والاعتصام، ج3، ص256.

⁴ الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص57. وأعلام الموقعين، ج1، ص76.

⁵ البحر المحيط، فقرة 1217.

⁵ الرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي، ص34-35.

يد صاحب أبي حنيفة محمد بن الحسن، ولازمه في بغداد مدة يرجح البعض أنها سنتان، حتى قال الشافعي في هذا الصدد: حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير كتباً¹.

ومعلوم أن لحياة الشافعي المعرفية طورين: أحدهما ما كان عليه في بغداد، حيث نشر العديد من الكتب؛ كالرسالة والأُم والمبسوط. أما الطور الثاني، فهو عندما انتقل إلى مصر (سنة 199هـ)، حيث أخذ ينقح ما كتبه في الرسالة والمبسوط، ويمحص الآراء فيهما، فرجع عن بعض الآراء واعتمد بعضها، وبذلك نسخ ما كتبه في بغداد².

ويظل الشافعي أقرب إلى الاعتماد على النص من سابقه أبي حنيفة ومالك، إذ حصر حدود الرأي في القياس دون سواه من المبادئ الاجتهادية الأخرى، فهو لم يعمل بالإستحسان كما فعل أبو حنيفة، ولا بالمصالح المرسلة كما فعل مالك، بل اتخذ النص أساساً وأقام عليه الرأي والقياس.

وهكذا غدا الاجتهاد عنده مرتبطاً بمثال سابق مستمد من النص، مما جعل مذهبه أقرب المذاهب إلى النص منه إلى الرأي.

هذا ما جسده الشافعي في اطروحته المسماة (الرسالة)، وهي أقدم اطروحة وصلتنا في أصول الفقه، والعديد من العلماء يعتقدون أنها أول ما صُنف في ذلك العلم، كالذي نصّ عليه ابن خلدون وابن تيمية والزركشي ومن قبلهم الإمام الجويني³. وكان أحمد بن حنبل يقول: لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي⁴.

وقد استهدف الشافعي باطروحته في أصول الفقه أن ينظم عملية الاجتهاد ويضبطها بميزان النص، كي لا تكون سائبة وعرضة للأهواء والبدع.

وكما قال فخر الدين الرازي في وصفه للشافعي بما حققه في (الرسالة): «إن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة ارسطاطاليس إلى علم العقل»⁵.

فعند الشافعي إن العلم يؤخذ من أعلى¹. ويقصد بذلك من الكتاب والسنة، مباشرة وغير مباشرة. فالمصادر التي تفيد العلم عنده أربعة، هي كل من: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. ويمكن اختصارها بكل من النص والقياس.

¹ ابن حجر العسقلاني: تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص362. وابن قطلوبغا: تاج التراجم في طبقات الحنفية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

² تاريخ المذاهب الإسلامية، ص477.

³ مقدمة ابن خلدون، ص455. وابن تيمية: رسالة في الحقيقة والمجاز، فقرة عن أصول الفقه. والبحر المحيط، فقرة 3.

⁴ البحر المحيط، فقرة 3.

⁵ مقدمة المحقق لرسالة الشافعي، ص13.

والشافعي لا يعمل بالقياس إلا عند الضرورة. ومن ذلك أنه قال: «القياس إنما يصار إليه عند الضرورة»²، وقال: «إذا صحَّ الحديث فاضربوا بقولي الحائط»³، كما قال: «إذا وجدتم لي مذهباً، ووجدتم خبراً على خلاف مذهبي، فاعلموا أن مذهبي ذلك الخبر»⁴.

أما ابن حنبل فمن المعلوم إنه كرّس جلَّ إهتمامه في الحديث. وقد روي أن استأذنه الشافعي كان يستعين به في معرفة الحديث الصحيح، ومن ذلك مخاطبته له: أنتم أعلم بالأخبار الصحيحة منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلموني حتى أذهب إليه كوفياً كان أو بصرياً أو شامياً⁵.

وقد عُرف عن ابن حنبل أنه كان ينكر الرأي والاجتهاد ووضع الكتب القائمة عليهما، كما كان يخالف من سبقوه من الأئمة المجتهدين؛ بمن فيهم معلمه الشافعي.

ومن ذلك ما رواه أبو يعلى الحنبلي وأبو المحاسن بن المبرد، أنه كان لا يوافق أصحاب المذاهب الثلاثة وغيرهم من الفقهاء فيما نهجوه من طريقة.

فقد روي أنه كان يقول: لو أن رجلاً ولي القضاء ثم حكى برأي أبي حنيفة ثم سئلت عنه لرأيت أن أرد أحكامه. وقال في رواية عمر بن معمر: إذا رأيت الرجل يجتنب أبا حنيفة، والنظر فيه، ولا يطمئن إليه، ولا إلى من يذهب مذهبه ممن يغلو، ولا يتخذة إماماً؛ فارجُ خير.

وسئل مرة - كما قيل -: أيروى عن أبي حنيفة؟ قال: لا، قيل: فأبو يوسف؟ قال: كان أمثلهم، ثم قال: كل من وضع الكتب ويجرد الحديث فلا يعجبني⁶. ومثل ذلك سئل: أيما أحب إليك جامع سفيان، أو موطأ مالك؟ فأجاب: لا ذا ولا ذا، عليك بالأثر⁷.

كما سأله المروزي: أترى يكتب الرجل كتب الشافعي؟ فقال: لا، فسأله مرة أخرى: أترى أن يكتب الرسالة؟ قال: لا تسألني عن شيء محدث، قال المروزي: كتبتها، قال: معاذ الله.. لا تكتب كلام مالك ولا سفيان ولا الشافعي ولا إسحاق بن راهويه ولا أبي عبيد. وجاء أن أبا عبيد قال عندما أنكر عليه ابن حنبل وضع الكتب: لو علمت أنك

1 الشافعي: الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ - 1983، ج7، ص250.

2 أعلام الموقعين، ج2، ص284.

3 المصدر السابق، ج2، ص282.

4 الملل والنحل، ص89. والإعتصام، ج3، ص256.

5 أبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)، ج2، مادة (محمد بن إدريس الشافعي). والإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص48.

6 أبو المحاسن بن المبرد: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن السويدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413 هـ - 1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص161.

7 طبقات الحنابلة، ج2، مادة (عبد الرحمن بن يحيى بن خاقان).

تكرهها ما تعرضت لها ولا وضعتها¹. كما جاء أنه قال لبعض معاصريه: لا تكتب شيئاً من الرأي².

أما سبب نفوره من كتابة الرأي، فهو كما ذكر أن صاحب الرأي قد يتراجع عنه فيما بعد، واستشهد على ذلك بما فعله سفيان ومالك حين وضعوا الكتب وأخرجوا المسائل رغم ما فيها من الخطأ في الرأي، حيث إن صاحبه يرى اليوم شيئاً وينتقل عنه غداً³. وقد روي أن مالكا أفتى في طلاق البتة أنها ثلاث، فنظر إلى أشهب قد كتبها، فقال: امحها، أنا كلما قلت قولاً جعلتموه قرآناً، ما يدريك لعلّي سأرجع عنها غداً فأقول: هي واحدة⁴.

وبخصوص الأفعال قبل ورود الشرع إن كانت على الإباحة أو الحظر، روى عنه ابن عقيل روايتين، وعليها انقسم رأي الحنابلة إلى قولين⁵.

وهو يعد الرأي والقياس من الباطل في الدين، حتى اتهم القائلين بهما من المبتدعة الضلال⁶.

ومما جاء عنه قوله: من دلّ على صاحب رأي فقد أعان على هدم الإسلام⁷. وقوله: ليس في السنة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال، ولا تُدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هو الإتياع وترك الهوى⁸. وكان يقول: عليكم بالسنة، عليكم بالأثر، عليكم بالحديث؛ لا تكتبوا رأي فلان ورأي فلان، فسمى أصحاب الرأي⁹. وفي خبر آخر أنه قال: ما تصنع بالرأي، وفي الحديث ما يغنيك عنه، أهل الحديث أفضل من يتكلم في العلم، عليك بالحديث¹⁰.

وهذه الحدة الملحوظة لدى ابن حنبل، تخف فيما جاء في بعض الروايات، ومن ذلك ما روي أن إبراهيم الحربي سأله عن مالك، فأجاب: حديث صحيح ورأي ضعيف، قلت: والاوزاعي؟ قال: حديث ضعيف ورأي ضعيف، يعني أنه يحتج بالمقاطيع. قلت: فالشافعي؟ قال: حديث صحيح ورأي صحيح¹¹.

¹ المصدر السابق، ج1، مادة (أحمد بن محمد بن الحجاج المروزي).

² المصدر نفسه، ج2، مادة (محمد بن أحمد بن واصل المصري).

³ المصدر نفسه، ج2، مادة (عبد الملك بن عبد الحميد الميموني الرقي).

⁴ ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، ج6، ص880.

⁵ البحر المحيط، فقرة 87.

⁶ طبقات الحنابلة، ج1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري).

⁷ بحر الدم، ص11.

⁸ طبقات الحنابلة، ج2، مادة (عبدوس بن مالك العطار).

⁹ المصدر السابق، ج1، مادة (بديل بن محمد بن أسد).

¹⁰ بحر الدم، ص97-98.

¹¹ المصدر السابق، ص97.

هذا ما يروى عن ابن حنبل، وهو يخالف ما قيل إنه كان لا يعمل بالقياس إلا في حالات خاصة تضطره إلى ذلك¹، وعُدَّ أقل العاملين به لثروته الحديثية. علاوة عما قيل إن أصوله خمسة، هي: النص، وفتوى الصحابة، والإختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، والحديث المرسل، والقياس للضرورة². وقيل إنه جعل قاعدتي المصالح والإستحسان ضمن القياس، وبذلك وسَّع من دائرة القياس وأقام مصالحة بين طريقة الشافعي من جهة، وطريقة كل من أبي حنيفة ومالك من جهة أخرى، لكنه كان ينفر من الإفتاء في القضايا المفترضة³.

وقد أضاف البعض إلى أصوله المذكورة كلاً من الإستصحاب وسد الذرائع⁴.

وعلى هذه الشاكلة فإن ما يروى عنه يخالف ما قيل - أيضاً - أنه كان يفتي السائلين حسب أحوالهم، ويرى وجوب دراسة حال المستفتي، كشرط من شروط الإفتاء، مما قد يجعل الفتاوى يختلف بعضها عن البعض الآخر في المورد الواحد تبعاً لإختلاف أحوال الناس. فقد قيل إنه «كان يفتي في حال من الأحوال في مسألة معينة، فيسأل عن المسألة نفسها، ويرى إختلاف حال السائل عن حاله في الأولى، فيفتي بما يراه من حاله، فيظن الراوي أنهما رأيان»، مع أن إختلاف الحكم جاء لإختلاف الحال⁵.

مع هذا عُرف الفقه الحنبلي - عموماً - بروح الانفتاح في المعاملات، وقدّر البعض أنه يكاد يكون أكثر سماحة واتساعاً من الفقه الحنفي، لأن الحنابلة يرون الأصل في العقود الإباحة، أما غيرهم فيرى الأصل فيها الحظر⁶.

مهما يكن فمن الثابت أن ابن حنبل ظل مشدود التعلق بأخذ العلم من فوق مثل الشافعي، لكنه أشد ايعالاً من الأخير لتعويله على الحديث الضعيف وترجيحه على الرأي والاجتهاد، وهي العلة التي جعلت مقلديه قلة، كالذي أشار إليه ابن خلدون في مقدمته⁷.

إذاً، مع ما عُرف من تقسيم الفكر الاجتهادي للأئمة الأربعة إلى شطري أصحاب الرأي وأصحاب الحديث، فقد جُعِلَ أبو حنيفة تارةً من أصحاب الرأي لإكثاره من

1 أعلام الموقعين، ج2، ص201.

2 المصدر السابق، ج1، ص29-32.

3 المصدر نفسه، ج2، ص201.

4 قادة الفكر الإسلامي، ص84-87.

5 تاريخ المذاهب الإسلامية، ص540-541.

6 فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، سلسلة كتاب الأمة، مؤسسة الخليج،

1408هـ، ج1، ص131.

7 مقدمة ابن خلدون، ص448.

القياس والفرضيات، وتارةً من أصحاب الحديث لشدة اعتباره له وعنايته به.. ومع ما اختلف الأمر في مالك، فقليل إنه أقرب إلى أصحاب الرأي لقوله بالمصالح المرسلة، وقيل إنه من أصحاب الحديث لعنايته واهتمامه به.. ومهما قيل عن العامل الظرفي والفارق بين بيئة العراق وقلة الحديث فيها، وبين بيئة الحجاز وغازاة الحديث فيها لكونها معدن النص والرسالة.. فمهما كان الحال السابق؛ فإن النتيجة أن أصول الرأي التي قال بها هذان الفقيهان، وما تبعهما فيه الشافعي وابن حنبل، قد جاءت جميعها استثنائية لحالات الضرورة، إذ بقي الاجتهاد في آخر قائمة مصادر التشريع.

وعادة ما يتربع القياس بعد النص، وتكون سائر مصادر التشريع الأخرى استثنائية مقارنة به، وهذا يدل على عدم إهتمام المذاهب الفقهية بالواقع وتجدداته، بل يلتفت إليه عند الحاجة والضرورة، بين الحين والآخر. وقد أبدى أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم من الفقهاء الحرج من الاجتهاد والرأي والعمل بالقياس وغيره، ما لم تكن هناك حاجة وإضطرار. فالأساس المعول عليه هو نص الحديث، لكونه يحمل في الأصل سمة العصمة والنبوة، ولأنه مصدر التفصيل الذي يحتاجه البيانون لتغطية حاجات الواقع وتجدداته.

أما بعد فترة الأئمة السابقين، وبالتحديد خلال القرن الرابع الهجري، فقد وصل الاجتهاد إلى باب الإغلاق، وحُصرت المذاهب الفقهية في الأربعة المعروفة مع عدد قليل غيرها، ونقل القاضي عياض (المتوفى سنة 544هـ) أن الناس أجمعوا على جواز تقليد المذاهب الأربعة والسفيانية والاوزاعية والداودية دون غيرهم. لكن إلى زمانه لم يبق من المذاهب المذكورة غير المذاهب الأربعة ومذهب داود¹.

واستمر العمل بهذه المذاهب حتى نهاية القرن الثامن الهجري، فكما صرح ابن فرحون (المتوفى سنة 799هـ) بقوله: صار الناس اليوم في أقطار الأرض على خمسة مذاهب: مالكية وحنبلية وشافعية وحنفية وداودية، وهم المعروفون بالظاهرية². ثم بعد ذلك آل الأمر إلى بقاء المذاهب الأربعة دون غيرها.

ومع هذا فقد ظل التداول الفقهي للقضايا ممتداً طيلة القرون التالية، حيث لم يُلغِ الاجتهاد ضمن الفروع الخاصة بالمذهب المتبنى، فهو اجتهاد وتقليد، أو أنه تقليد لأصل المذهب واجتهاد في فروعه.

وقد تبنت الدول الحاكمة آنذاك هذه المذاهب ومهدت الطريق إلى تقليدها جيلاً بعد آخر، فكان الفقه الرسمي في الدولة العباسية هو الفقه الحنفي. وفي دولة الأدارسة في

¹ الذهبي: سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، 1413هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج8، فقرة 92.

² ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)، ج1، ضمن باب في ترجيح مذهب مالك.

المغرب، وكذا في الأندلس، هو الفقه المالكي. وقيل إن من أسباب اختصاص المغرب والأندلس بالفقه المالكي هو لغلبة البداوة على أهلها، فكانوا أميل إلى أهل الحجاز لهذه العلة¹، وساد في مصر الفقه الشافعي².

وكان للحكم العباسي أثر كبير على التطور الفقهي، إذ كانت الدولة تحتاج إلى ما يدعم سياستها وتنظيم أمورها الإدارية عبر النتاج الفقهي.

ومن ذلك أن الإمام مالكا وضع كتابه الموطأ بأمر من المنصور، وأن الفقيه أبو يوسف وضع كتاب الخراج بأمر من هارون الرشيد.

وذكر ابن حزم الأندلسي أن مذهبين انتشرا في مبدأ أمرهما بالرياسة والسلطان؛ مذهب أبي حنيفة في المشرق، ومذهب مالك في الأندلس³.

وقد ولد هذا التقليد ظهور أتباع يخالفون النهج الذي خطه المؤسسون، حيث أصبح التعامل مع النص الديني تعاملًا بالوساطة والوكالة، وهو أن يؤخذ برأي هؤلاء المؤسسين ولو كان مخالفاً للنص، فصار التعويل على الاجتهاد، وخاصة القياس منه، هو الأصل المرجح على النص، وهو ما لم يجروا الفقهاء الأوائل أن يقولوا به.

واشتهر قول بعض الأحناف: كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ أو التأويل أو الترجيح⁴.

وزاد بعضهم بقوله: «لا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآية، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أداه ذلك إلى الكفر، فإن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة من أصول الكفر»¹.

¹ مقدمة ابن خلدون، ص449.

² حول المدن التي تبنت المذاهب الفقهية ذكر ابن فرحون أن مذهب مالك ساد لدى أهل الحجاز والبصرة ومصر وما والاها من بلاد أفريقية والأندلس وصقلية والمغرب الأقصى إلى بلاد من أسلم من السودان، وكذا ساد لدى الكثير من بلاد الشام وقزوين وابههر، كما ظهر في نيسابور وانتشر باليمن، وظهر ببغداد ظهوراً كثيراً ثم ضعف فيها بعد أربع مائة سنة، وكذا ضعف بالبصرة بعد خمسمائة سنة. في حين ساد مذهب أبي حنيفة لدى أهل الكوفة والعراق وما وراء النهر وكثير من بلاد خراسان، كما ظهر بأفريقية ظهوراً كثيراً إلى قريب من أربع مائة عام فانقطع منها ودخل منه شيء ما وراءها من المغرب قديماً بجزيرة الأندلس وبمدينة فاس. وغلب مذهب الأوزاعي على الشام وعلى جزيرة الأندلس إلى أن غلب عليها مذهب مالك بعد المائتين فانقطع منها. وأما الشافعي فقد كثر أتباعه وظهر مذهبه ظهوراً مذهبي مالك وأبي حنيفة، وكان أول ظهوره بمصر وكثر أصحابه بها مع المالكية ثم بالعراق وبغداد وغلب عليها وعلى كثير من بلاد خراسان والشام واليمن، ودخل ما وراء النهر وبلاد فارس، كما دخل شيء منه أفريقية والأندلس. ويبقى مذهب أحمد بن حنبل الذي ظهر ببغداد ثم انتشر كثيراً في بلاد الشام وغيرها، وبعد ذلك ضعف. وأخيراً كثر أتباع مذهب داود وانتشر ببلاد بغداد وفارس، وقال به قوم قليل بأفريقية والأندلس، ثم ضعف (الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ج1، ضمن باب في ترجيح مذهب مالك).

³ ابن خلكان: وفیات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، 1968م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج7، ص144.

⁴ محمد أمين بن عابدين: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت، ص333.

وقد استغرب الشيخ عز الدين بن عبد السلام بما حلّ في المتأخرين من تقليد، وشنّ عليهم هجوماً بالإنكار، وقال: «ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً ومع هذا يقلده فيه، ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جموداً على تقليد إمامه، بل يتحلل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولهما بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس فإذا ذكر لأحدهم في خلاف ما وطّن نفسه عليه تعجب غاية التعجب من استرواح إلى دليل بل لما ألفه من تقليد إمامه حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره، فالبحث مع هؤلاء ضائع مفض إلى التقاطع والتدابير من غير فائدة يجديها، وما رأيت أحداً رجع عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحق في غيره بل يصير عليه مع علمه بضعفه وبعده، فالأولى ترك البحث مع هؤلاء الذين إذا عجز أحدهم عن تمشية مذهب إمامه قال لعل إمامي وقف على دليل لم أقف عليه ولم أهدأ إليه، ولم يعلم المسكين أن هذا مقابل بمثله ويفضل لخصمه ما ذكره من الدليل الواضح والبرهان اللائح، فسبحان الله ما أكثر من أعمى التقليد بصره حتى حمله على مثل ما ذكر، وفقنا الله لإتباع الحق أين ما كان وعلى لسان من ظهر، وأين هذا من مناظرة السلف ومشاورتهم في الأحكام ومسارعتهم إلى إتباع الحق إذا ظهر على لسان الخصم. وقد نقل عن الشافعي أنه قال: ما ناظرت أحداً إلا قلت اللهم أجر الحق على قلبه ولسانه، فإن كان الحق معي اتبعني وإن كان الحق معه اتبعته»².

وقال أيضاً: «لم يزل الناس يسألون من إتفق من العلماء من غير تقييد لمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب ومتعصبوها من المقلدين، فإن أحدهم يتبع إمامه مع بعد مذهبه عن الأدلة مقلداً له فيما قال كأنه نبي أرسل، وهذا نأى عن الحق وبعد عن الصواب لا يرضى به أحد من أولي الألباب»³.

وكان من خصائص هذه المرحلة أن أفضى الأمر إلى تشعب الآراء الفقهية في كل مذهب بسبب اتساع دائرته، وإختلاف آراء المخرجين فيه لأحكام الحوادث، مضافاً إلى إختلاف الروايات في كثير من الموضوعات عن إمام المذهب نفسه، إذ قد يكون له في الموضوع الواحد عدة آراء منقولة مختلفة، وهذا ما أدى إلى استمرار حركة الترجيح والتصحيح لبعض الآراء والروايات، والتضعيف للبعض الآخر. فوصفت المرحلة بأنها حركة التحرير والتخريج والترجيح في المذاهب، وأرّخت مدتها بأنها تمتد ما بين منتصف القرن الرابع وحتى زمن سقوط بغداد منتصف القرن السابع الهجري.

¹ محمد الويلتوري المليباري: هداية الموفقين إلى الصراط المستقيم، مكتبة ايشيق، استانبول، 1399هـ - 1979م، ص65.

² العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن قاعدة فيمن تجب طاعته ومن تجوز طاعته (لم تذكر أرقام صفحاته).

³ شاه ولي الله الدهلوي: حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، 1355هـ، ج1، ص155.

أما المرحلة التي تلتها منذ سقوط بغداد، وحتى ما يقارب القرن الثالث عشر الهجري، فقد وُصفت بأنها فترة ركود وجمود شمل مختلف مناحي الحياة العلمية وعلى رأسها الدراسات الفقهية، حيث لم يصبح المذهب الفقهي هو الشاغل لطلاب الفقه كما كان في السابق، بل زاد الأمر ضيقاً، وهو أن صار الانكباب على كتاب فقيه بعينه هو الشاغل للمريدين. فقد «أصبح مريد الفقه يدرس كتاب فقيه معين من رجال مذهبه فلا ينظر إلى الشريعة وفقهها إلا من خلال سطور»¹.

وما يعنيه هذا الحال، هو بروز شرائع بعضها يُنتزع من البعض الآخر، فمع توالي الزمن أخذت هذه الشرائع تتسع شيئاً فشيئاً، فلم يعد ثمة إهتمام بالنص الديني إلا عبر وسائط متعددة مفتوحة.

وزامن هذا التقليد في الفروع والفقه، تقليد مثله في الأصول والعقيدة، إذ آلت المذاهب الأربعة في النهاية إلى تبني العقيدة الأشعرية بعد أن كانت متوزعة على بعض الفرق، فاجتمع على مذهب الأشاعرة كل من: الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة.

أما قبل ذلك فقد كان أغلب الحنابلة حشويين، وأغلب الحنفية معتزلة، وأغلب الشافعية أشاعرة، وأغلب المالكية قدرين جبريين، كالذي أشار إليه الشيخ عز الدين بن عبد السلام².

وقد تبدو هنا مفارقة في ابتعاد الفقهاء عن الخطاب الديني والتعويل على آراء الرجال وقياساتهم، رغم أنهم تبنا العقيدة الأشعرية التي ترى عدم صحة الاجتهاد والقياس ما لم يكشف عنه هذا الخطاب، وأنه لا مجال للانحراف عنه بأي وجه من الوجوه تبعاً لنظرية الحسن والقبح الشرعيين، والقائمة على منطق حق الملكية، كما عرفنا. إذ زاد الأمر سوءاً بأن أخذ المتأخرون يجتهدون في الأحكام ولو بمخالفة النصوص، كالذي أشار إليه ابن القيم الجوزية³.

وكان أبرز ما تمّ الاعتماد عليه في الاجتهاد هو القياس الذي سنخصص له الفقرة التالية..

¹ مصطفى الزرقاء: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة، ج1، ص158، وص195 وما بعدها.

² عبد الوهاب بن علي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج3، فقرة 365. ومصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1386 هـ-1966م، ص292.

³ أعلام الموقعين، ج2، ص305 وما بعدها.

الاجتهاد السني ومبدأ القياس

ما من مشكلة يواجهها الفقه أكبر من تسديد حاجات الواقع وتغطية مستجداته. فعندما وجد الفقهاء النصوص عاجزة عن أن تغطي كل ما يفرزه الواقع من مستجدات؛ لجأوا إلى الاجتهاد وعلى رأسه القياس بإعتباره ظل النص فينوب عنه تبعاً لوجود مثال سابق يطرحه الأخير.

فغرض القياس هو سد مشكلة التناهي الوارد في النصوص قبال العدد غير المحدود من الحوادث المستجدة. ومع أن أئمة المذاهب الفقهية كانوا في الغالب لا يعملون بالقياس إلا عند الضرورة، إلا أن فترة التقليد التي شهدتها عصر ما بعد الأئمة قد أولته إهتماماً منقطع النظير كأهم مصدر للتشريع، وذلك تلبية لتغطية حاجات الواقع وتجدداته.

وهنا يحضرنا ما صرح به إمام الحرمين الجويني بهذا الصدد، إذ بين أهمية القياس واعتبره كما قال: «مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواضع الإجماع معدودة مأثورة، فما ينقل منها تواتراً فهو المستند إلى القطع، وهو معوز قليل، وما ينقله الأحاد من علماء الأعصار ينزل منزلة أخبار الأحاد، وهي على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعاً أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها. والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع هو القياس وما يتعلق به من وجوه النظر والاستدلال. فهو - إذاً - أحق الأصول باعتناء الطالب»¹.

كما صرح غيره بأنه لو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام؛ لقلة النصوص وكون الصور لا نهاية لها². وإن كان هناك من رأى خلاف ما سبق، وهو عدم الحاجة إلى القياس إلا في الموارد القليلة أو الاستثنائية، وكما قال البعض: من اتسع علمه بالنصوص قلت حاجته إلى القياس، كالواجد ماء لا يجزيه التيمم، وإنما يحتاج إليه في القليل³.

لقد كان العمل بالقياس قبل تقنينه عملاً آلياً لا يسع الفقيه الاستغناء عنه رغم عدم خضوعه إلى ضوابط محددة. أما بعد عملية التقنين فقد أصبحت له شروط وقيود مصرح بها، حيث أقام الشافعي تحديداً لمصادر التشريع، واعتبر ثلاثة منها لا تعبر عن الاجتهاد، بل هي كاشفة عن الشرع بدرجات متفاوتة، وأضاف إليها الاجتهاد

¹ البحر المحيط، فقرة 1250.

² المصدر السابق، فقرة 1256.

³ نفس المصدر، فقرة 1256.

محددًا بالقياس كمصدر رابع وأخير. وهذه المصادر هي بحسب رتبها عبارة عن: الكتاب والسنة والإجماع والاجتهاد أو القياس.

وتحديد القياس عند الشافعي هو كما قال: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حُكْمٌ به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم، حُكْمٌ فيها حكم النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»¹.

أي أن القياس هو تنزيل حكم شرعي في قضية معينة بدلالة معنى من المعاني على قضية أخرى (نازلة) ليس فيها حكم، وذلك حين تكون في نفس معنى تلك الدلالة.

فالشرط الأساس في صحة القياس عند الشافعي هو أن تكون القضية التي تخلو من الحكم لها معنى هو نفس معنى القضية المحكوم عليها من قبل الشرع. لكنه أضاف إلى ذلك وجهاً آخر للقياس اعتبره صحيحاً أيضاً، وإن كان أقل رتبة عن الأول، إذ رأى القياس من وجهين «أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه، وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يُلحق بأولاها به وأكثرها شَبهاً فيه. وقد يختلف القايسون في هذا»².

وهو إذ يحدد الجانب الداخلي من القياس، والمتمثل في إدراك مطابقة المعنى بين الأصل والفرع، أو ذلك الذي يكون فيه الشبه، لا ينسى أن يذكر بضرورة أخذ الجانب الخارجي للقياس بعين الاعتبار، كما يتمثل في حال القاييس ذاته، إذ يشترط أن «يكون صحيح العقل حتى يفرّق بين المشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التثبيت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك»³.

مع ذلك فإنه يستبعد من القياس حالة واحدة هي الرخص؛ خلافاً للحنفية، أي «ما كان لله فيه حكم منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض، عُمِلَ بالرخصة دون سواها، ولم يُقسَ ما سواها عليها»، ومثّل على ذلك بآية الوضوء، فحيث أن الرسول مسح على الخفين فإنه لا يجوز القياس عليه بالمسح على العمامة أو البرقع أو القفازين⁴.

1 الرسالة، ص512.

2 المصدر السابق، ص479 و40.

3 المصدر نفسه، ص510.

4 المصدر نفسه، ص545-546.

أما المتأخرون عن الشافعي فقد زادوا إهتماماً بالقياس وتفرعاته، ودونوا له الكثير من التعريفات لضبطه وتحديده، ووضعوا له الشروط الكفيلة بأجرائه وتطبيقه.

وثمة تعريفات كثيرة للقياس، حيث قيل إنه مساواة فرع لأصل في علة الحكم. أو هو عبارة عن تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد. أو هو حمل معلوم على معلوم آخر في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة. أو هو ادراج خصوص في عموم. أو هو إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به. أو هو إلحاق المختلف فيه بالمتفق عليه. أو هو إستنباط الخفي من الجلي. أو هو حمل الفرع على الأصل ببعض أوصاف الأصل. أو هو حمل الشيء على غيره وإجراء حكمه عليه. أو هو حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه بضرب من الشبه. أو هو استخراج مثل حكم المذكور لما يذكر بجامع بينهما... الخ¹.

ومعلوم أن للقياس أركاناً أربعة، هي الأصل والفرع والحكم والجامع بين الأصل والفرع. وقد يكون هذا الجامع علة، أو نوعاً من الشبه، أو غير ذلك. وأهم ما في القياس هو معرفة الجامع، بل والعلة منه بالخصوص. وهناك عدة طرق للتعرف عليها من خلال الوصف.

فمثلاً حددها القرافي بثمانية طرق²، أشهرها النص، وتسمى العلة المنصوص عليها، وقد تكون دلالة النص صريحة قاطعة أو ظنية. كذلك الإجماع، وهو كاشف عن النص بشكل ما من الأشكال.

كما هناك الطرد، وهو اطراد ثبوت الحكم مع وصف يفهم منه أنه العلة في الحكم. وهناك الدوران، وهو دوران الحكم مع وصف وجوداً وعدماً، فيُعلم أنه العلة³. وهناك تنقيح المناط، وهو تهذيب ما نيط به الحكم وبني عليه، وهو علة. أي يشترط أن يكون النص دالاً على العلة، وأن التنقيح مهمته أن يستبعد الأوصاف التي تقترن مع العلة وجعلها لا مدخل لها فيها.

كذلك هناك السبر والتقسيم، وهو الإختبار وحصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة حكم الأصل. فبواسطة الإختبار تُستبعد الأوصاف التي لا يصح أن تكون علة.

وهنا تتفاوت عقول المجتهدين، فمنهم من يرى المناسب هذا الوصف، ومنهم من يراه غيره، مثل الإختلاف في علة ولاية البكر الصغيرة في التزويج، إذ الحنفية رأوا المناسب في تعليل الولاية هو الصغر، بينما رأى الشافعية أنه البكارة.

¹ محمد بن علي الشوكاني: ارشاد الفحول، دار الكتب العلمية، بيروت، ص295-296. والبحر المحيط، فقرة 1250.

² القرافي: تنقيح الفصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثالث (في الدال على العلة).

³ قواعد الأصول ومعاقد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فقرة: أصول المصالح خمسة (لم تذكر أرقام صفحاته).

والتمايز بين التنقيح وبين السبر والتقسيم، هو أنه في التنقيح يكون النص دالاً على علة الحكم، وفي السبر والتقسيم غير دال ويراد التوصل بهما إلى معرفة العلة لا إلى تهذيبها¹. وأهم ما في هذه الطرق ما يعرف بالمناسبة، وهي أن تكون العلة ذات علاقة بالمصلحة العامة ودفع الضرر، أو رفع الحرج عن الناس. وفي هذه الحالة لا بد أن تكون علة الحكم وصفاً ظاهراً منضبطاً ومناسباً لمظنة تحقيق الحكمة من الحكم التي يدل عليها الشرع. فمثلاً إن الإسكار هو وصف مناسب لتحريم الخمر؛ لأن في بناء التحريم عليه حفظ العقول².

وثمة الكثير من النصوص التي يمكن القياس عليها تبعاً لملاحظة مصالح الناس. فمثلاً قيس على الحديث النبوي: (القاتل لا يرث مورثه) حالة قتل الموصى للموصي، فيحرم الأول مما أوصي إليه، كعقوبة مثل حالة قتل الوارث. كما أن نص الحديث (لا يحل لإنسان أن يخطب على خطبة أخيه ولا أن يبتاع على بيع أخيه) قيس عليه عقد الإيجار، وهو أن لا يحل لإنسان أن يستأجر على استئجار أخيه، للتساوي في أن كلاهما فيه إعتداء على الغير³.

وزعم بعض المعاصرين أن الأصوليين استثنوا من ممارسة القياس وجريانه حالات، مثل المجالات التعبدية، والعقوبات المقدرة من حدود وكفارات، وأيضاً الفروض المقدرة كما في الإرث⁴.

لكن على رأي الكثير من العلماء فإن القياس يجري في جميع الأحكام، حتى في الحدود والكفارات، خلافاً لما ذهب إليه الحنفيون، كالذي نصّ عليه صفي الدين الحنبلي⁵، وكذا جماعة من الشافعية من أمثال القاضي أبي الطيب وسليم وإبن السمعاني وأبي منصور⁶.

وكان الشافعي يقول في كتابه (الأم): ولا يقطع من قطاع الطريق إلا من أخذ منهم ربع دينار فصاعداً، قياساً على السنة في السارق⁷.

وحتى الحنفية، فقد تتبّع الشافعي مذهبهم وأبان أنهم لم يفوا بشيء مما ذكروه من منع القياس في كل من الحدود والكفارات والمقدرات¹.

¹ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م، ص65-66.

² مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص50-52. وأبو الحسين البصري: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964م، ج2، ص767 وما بعدها.

³ مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، ص23.

⁴ المصدر السابق، ص25-26.

⁵ قواعد الأصول ومعاهد الفصول، ضمن فقرة (القياس).

⁶ البحر المحيط، فقرة 1282.

⁷ المصدر السابق، فقرة 1282.

هكذا يتضح أن أغلب فقهاء السنة أولوا القياس جلّ إهتمامهم، وطبقوه على مختلف القضايا الفقهية، وكان مبررهم في العمل به هو عدم كفاية النصوص الدينية لتغطية مستجدات الواقع.

أما النافون للقياس، فقد ذهبوا إلى أن هذا النوع، مع غيره من ضروب الاجتهاد التي تفترض وجود حوادث لا نص فيها، يجري جميعه على خلاف مقتضى البيان الشرعي. ورأوا أن ما جاء به الخطاب من التفصيل كافٍ لسد كل ما يستجد في الواقع من أحداث وتحولات.

وكان من أبرز نفاة القياس من المتقدمين المعتزلي إبراهيم بن سيار النظام، الذي ساق طائفة من الأمثلة تكشف عن مواطن ضعف العمل بالقياس، مبيناً أن الشارع قد فرّق بين المتمثلات، وجمع بين المختلفات؛ بما يضرب في الصميم قاعدة الجامع التي يقوم عليها القياس في التفريع.

ومن الأمثلة التي تُذكر بهذا الخصوص نختار ما يلي:

إن الشارع قد فرض الغسل من المني، وابطل الصوم بإنزاله عمداً، لكنه لم يفعل ذلك بخصوص البول والمذي وهو نجس. كما أوجب غسل الثوب من بول الصبية، والنضح من بول الصبي، رغم تساويهما في النجاسة. وكذا أوجب قضاء الصوم على الحائض دون الصلاة، مع أن الصلاة أهم من الصوم. وفرّق في العدة بين الموت والطلاق، رغم إستواء حال الرحم فيهما. وانه نقّص الشطر من صلاة المسافر الرباعية، وأبقى الثلاثية والثنائية على حالهما. وقطع يد السارق ولو سرق ثلاثة دراهم، في حين لم يقطع يد المختلس ولو اختلس ألف دينار، ولا قطع يد المنتهب ولا الغاصب. واكتفى في القتل بشاهدين دون الزنى، مع أن القتل أعظم من الزنى. وأوجب حد الفرية على قذف الغير بالزنى، لكنه لم يفعل ذلك مع القذف بالكفر، رغم أنه أشد من الأول. كما أوجب الصدقة في السوائم، لكنه أسقطها عن العوامل... إلى غير ذلك من الأمثلة الفقهية².

¹ إذ قال الشافعي: أما الحدود فقد كثرت أقيستهم فيها وتعدوها إلى الإستحسان، وفي مسألة شهود الزنا أوجبوا الحد ونصوا أنه إستحسان. وأما الكفارات فقد قاسوا الإفطار بالأكل على الإفطار بالوقاع، وقاسوا قتل الصيد ناسياً على قتله عمداً مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى: (ومن قتله منكم متعمداً). وأما المقدرات فقاسوا فيها، ومن ذلك تقدير عدد الدلاء عند وقوع الفأرة، ثم أدخلوا تقديراً على تقدير فقدروا للحمام غير تقدير العصفور والفأرة، وقدروا الدجاجة على تقدير الحمامة، وقدروا الخرص بالقتل في العشر (البحر المحيط، فقرة 1282).

² أعلام الموقعين، ج2، ص71-72. وابن قتيبة الدينوري: تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، مراجعة محمد زهري النجار، بيروت، 1393هـ - 1972م، عن مكتبة سحاب السلفية الإلكترونية www.sahab.org، ضمن باب ذكر أصحاب الكلام وأصحاب الرأي (لم تذكر أرقام صفحاته).

وأجاب ابن القيم الجوزية على هذه الشبهات فرأى أن هناك عللاً وحكماً في تفريق الشارع بين المتمثلات وجمعه بين المختلفات، الأمر الذي لا ينافي العمل بالقياس الصحيح.

فمثلاً إنه اعتبر الحكمة في قطع يد السارق دون المختلس والمنتهب والغاصب، هي أن السارق لا يمكن الاحتراز منه، فهو ينقب الدور ويهتك الحرز ويكسر القفل، وبالتالي فلولا التشريع بالقطع لسرق الناس بعضهم بعضاً ولعظم الضرر واشتدت المحنة بالسارق، خلافاً للمنتهب والمختلس، حيث إن المنتهب يأخذ المال جهرة بمرأى الناس، وبذلك يمكنهم من الأخذ على يديه، أو يشهدوا ضده عند القاضي. وأما المختلس فإنه يمكن الإحتراز منه بالتحفظ والنيقظ، وهو أشبه بالخائن من السارق. في حين إن الأمر في الغاصب ظاهر، وهو أولى بعدم القطع من المنتهب.

كما اعتبر الحكمة في الشهادة على الزنى، بأن الشارع بالغ في ستره فلم يقبل فيه إلا أربعة شهود يصفون الفعل وصف مشاهدة ينتفي معها الإحتمال، حرصاً على الستر وكره اظهاره والتكلم به، وتوعد من أحب اشاعته في المؤمنين بالعذاب الأليم في الدنيا والآخرة. في حين يختلف الأمر مع القتل، إذ لو اشترط الشارع أربعة شهود؛ لضاعت الدماء وتوالت العادون وتجروا على القتل.

كذلك اعتبر الحكمة في حد القذف بالزنى دون الكفر، هي أن القاذف غيره بالزنى لا سبيل للناس إلى العلم بكذبه، فجعل حد القذف تكذيباً له، وتبرئة لِعِرْضِ المَقْذُوفِ، وتعظيماً لشأن هذه الفاحشة التي يُجلد من رمى بها مسلماً. وأما من رمى غيره بالكفر فإن شاهد حال المسلم واطلاع المسلمين عليها كاف في تكذيبه، ولا يلحقه من العار بالادعاء ما يلحق ذلك الذي يُرمى بالفاحشة، لا سيما إن كان المَقْذُوفِ امرأة، فإن العار الذي يلحقها بين أهلها وتشعب ظنون الناس وكونهم بين مصدق ومكذب؛ لا يلحق مثله بالرمي بالكفر.

وأيضاً اعتبر الحكمة في إيجاب الشارع الصدقة في السائمة، واسقاطها في العوامل، هي أن الأخيرة مصروفة عن جهة النماء إلى العمل، فهي كالثياب والعبيد والدار التي ليس فيها زكاة¹.

فهذه جملة مما أجاب به ابن القيم لدفع الشبهات المطروحة بصدد القياس. ويلاحظ أنها تتعلق بذكر المصالح والحكم التي يقدرها العقل، لكن العمل بالقياس أعَمّ من ذلك. كما أن التزام بين المصالح والحكم قد يمنع أحياناً معرفة تحديد الأحكام حولها، لا سيما العبادات.

¹ أعلام الموقعين، ج2، ص80 وما بعدها.

أزمة الاجتهاد السني

هناك عدد من المشاكل تعترض قاعدة القياس والاجتهاد، أهمها ما يلي:

أولاً:

إن الاجتهاد، ومنه القياس، يفتقر إلى الدليل الشرعي القطعي، ولا يصح العمل به بناءً على الاعتبارات الظنية، بوصفه قاعدة كبرى تتوقف عليها أحكام كثيرة. وقد كان الشافعي يستدل عليه استدلالاً دورياً من الخطاب القرآني، فيما عمد المتأخرون إلى الاستدلال عليه تارة من القرآن، وتارة أخرى من السنة، وثالثة بدعوى الإجماع، ورابعة بدعوى أن الصحابة كانوا يمارسون¹.

فمن القرآن - مثلاً - استدلووا بقوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ (الحشر\2)، حيث ذهب الفقهاء إلى أن لفظة (فاعتبروا) تفيد القياس، لكون القياس عبوراً من الأصل إلى الفرع، وهو ما رأوا أنه مقصود بالأمر الوارد في الآية.

غير أن سياق الآية ليس بصدد الاجتهاد ولا القياس بالمفهوم المصطلح عليه، بل هو دال على أخذ العبرة من واقع خارجي، لا على تطبيق حكم نصي على مشابهاته.

فالعبرة هنا - كما دلّ عليها السياق - لا تقوم على استنباط حكم شرعي من النص وتطبيقه على فروعه، بل على التأمل في مصير قوم كفروا وأخرجوا من ديارهم، وما تركوه من أثر ودرس لمن جاء بعدهم؛ كما هو ظاهر في صدر الآية الكريمة: ﴿هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر... فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾.

ويؤيد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن حزم من أن المراد بالاعتبار التعجب بدليل سياق الآية، ووافقه على ذلك ابن عبد السلام فقال في (القواعد): من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاعتاض والازدجار، والمطلق إذا عمل به في صورة خرج عن أن يكون حجة في غيرها بالاتفاق. ثم قال: وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده، ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظاً بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يُقرن ذلك الأمر بقياس الدخن على البر والحمص على الشعير، فإنه لو صرح بهذا لكان من ركيك الكلام وإدراجاً له في غير موضعه وقرناً بين المنافرات.

لكن الزركشي عجب من ابن عبد السلام، وطبق على الآية مفهوم العبرة بعموم اللفظ، وأرجع المسألة إلى قياس العلة، لأن إخراجهم من ديارهم وتعذيبهم قد رُتب

¹ انظر تفاصيل ذلك في الفصل الثاني من: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

على المعصية، فالمعصية علة لوقوع العذاب، فكأنه قال: تقعوا في المعصية فيقع بكم العذاب، قياساً على أولئك، فهو قياس نهى على نهى، بعلّة العذاب المترتبة على المخالفة. قال الماوردي: وفي الاعتبار وجهان: أحدهما: أنه مأخوذ من العبور، وهو يجاوز المذكور إلى غير المذكور، وهذا هو القياس. والثاني: من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله، ومنه عبر الخراج، أي قياس خراج عام بخراج غيره في المماثلة. وفي كلا الوجهين دليل القياس، لأنه أمر أن يستدل بالشيء على نظيره، وبالشاهد على الغائب¹.

لكن كما أشرنا، فإن سياق الآية بعيد عن القياس المصطلح عليه، الذي يقوم على إلحاق مسكوت عنه بمنصوص عليه، إذ لا نجد في المسألة المطروحة في الآية إشارة إلى الرجوع إلى نص تشريعي، كما يقتضيه مفهوم القياس. فضلاً عن أن الاستدلال بالآية على القياس، لو سلّمنا بصحته، فإنه لا يجاوز حدود الموضوع الذي طرحته الآية، ولا يتعداه إلى سواه. مما يعني أن التعدي إلى سائر الأحكام يتم بمصادرة على المطلوب، إذ لا دليل من الآية نفسها يبرر هذا التعميم.

ومن الحديث استدلوا على الاجتهاد بعدد من الروايات، لكنهم لم يوفقوا في إبراز حالة التواتر، ولا المعنى الذي راموا إليه. ومن ذلك أنهم استدلوا بما روي عن النبي قوله: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد». ومثله روي أن الرسول (ص) طلب يوماً من عمرو بن العاص أن يحكم في مسألة، فقال: أجتهد وأنت حاضر يا رسول الله؟ قال: نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر. وقال لعقبة وعمرو بن العاص: اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة واحدة. واجتهد سعد بن معاذ في بني قريظة حينما رضي النبي بتحكيمه، فحكم بقتل الرجال وسبي النساء والذراري بالرأي.

وبغض النظر عن سند هذه الروايات، فالملاحظ أنها لا تدل على المعنى المصطلح عليه من الاجتهاد، فموردها محدد بأمور الحكم والقضاء، وهي أمور تتعلق بتقدير الأحكام وتطبيقها على المصاديق، الأمر الذي قد يجعل الحاكم أو القاضي مخطئاً في حكمه؛ لا من جهة معرفة الحكم الكلي، بل من حيث عدم تشخيص الواقع كما هو.

لكن أهم المنقولات التي لها دلالة على الاجتهاد بالرأي هي منقولة معاذ بن جبل حينما بعثه النبي إلى اليمن قاضياً، إذ قال له النبي: بم تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: بما في كتاب الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: بما في سنة رسول الله، قال (ص): فإن لم تجد؟ قال: أجتهد ولا آلو. فسّر بذلك رسول الله وقال: الحمد لله أن وفق رسول الله لما يرضي الله ورسوله. فهذه الحادثة لها دلالة على الاجتهاد باستنفاد الجهد فيما لا نص فيه. لكنها من جهة وردت بخصوص القضاء، وهو يحتاج إلى

¹ البحر المحيط، فقرة 1260.

فض المنازعات والفصل فيها؛ سواء بالإستناد إلى النص أو إلى غير ذلك إن لم يتمكن القاضي من إيجاد الحكم في النص، وهو خلاف الحال في الفتوى، إذ قد لا يترتب على الفتوى أثر من المشاكل إن توقف المفتي وإمتنع عن الإفتاء، أو قال بالإحتياط، أو أي وظيفة عملية أخرى، وذلك فيما لو عجز عن تحصيل الحكم الشرعي من النصوص.

لهذا فإن قياس الاجتهاد في القضاء على الفتوى يعني إلغاء الخصوصية في الأول، وهو ما يحتاج إلى دليل منفصل يسمح بمثل هذا التعدي.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن منقولة معاذ هي كغيرها من المنقولات التي أشرنا إليها، تُعد من أخبار الأحاد التي لا تنفع في إثبات مثل هذا المطلب الكبير، فالاجتهاد أصل أساس تتوقف عليه مختلف الفروع الفقهية، ومن غير المنطقي أن يتم إثباته بمجرد خبر الأحاد الظني الثبوت.

لهذا سبق لأبي حنيفة أن اعتبر بأن خبر الواحد إذا كان مما تعم به البلوى فليس بحجة، فكيف الحال والخبر مرسل؟!!

ناهيك عن أن هناك من عدّ خبر معاذ من الموضوعات، كما هو الحال مع الجوزجاني الذي علّق عليه بقوله: «هذا حديث باطل جاء بإسناد لا يعتمد عليه في أصل من أصول الشريعة».

وكذا أن ابن حزم اعتبره حديثاً باطلاً لم يروه أحد إلا الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص لم يسمهم، وهو ذاته رجل مجهول لا يعرف من هو¹.

كما استدلوا على حجية الاجتهاد - خاصة القياس - بدعوى الإجماع. وهي مجرد دعوى لا يستفاد منها علم. بل يمكن القول إنها باطلة للعلم بأن العديد من السلف قد نهوا عن العمل بالرأي والقياس، كما هو الحال مع الإمام الصادق وداود الأصبهاني وإبنه وغيرهم..

كذلك قيل إن الصحابة كانوا يعملون بالقياس جميعاً وإن لم يتبين الضابط لديهم، وأعتبر ذلك دليلاً على صحته². والحال أن المؤشرات الكثيرة تشير إلى أنهم كانوا يعملون وفق المصلحة العامة، لا بمحض القياس، وذلك إذا ما استثنينا روايات قليلة وردت عنهم بهذا الصدد، كالرواية التي نُقلت عن الإمام علي بشأن حد الخمر. بل

¹ ابن حزم الأندلسي: النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية، ص60.

² المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الاصل). والغزالي: المنحول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الأول من الباب الرابع (لم تذكر أرقام صفحاته).

يلاحظ في المقابل، أن روايات السلف التي وردت في النهي عن القياس والرأي كثيرة لا يرقى إليها ما يخالفها¹.

وسبق لإبن حزم أن نفى أن يكون هناك أحد من الصحابة أباح القول بالقياس، باستثناء الرسالة الموضوعية عن عمر بن الخطاب، وهي عنده لا تصح، حيث رواها رجلان متروكان².

ثانياً:

ثمة قياسات لا يُطمأن إليها، لما تفتقده من التساوي في الاعتبار والمناسبة. ومن ذلك ما ذهب إليه جماعة من الفقهاء من أن الجهل بالمهر في عقد الزواج يُفسد النكاح، قياساً على ما يقع في البيع، حيث إن الجهل في المعاوضة أو الثمن يفسد البيع، وكذا يكون الجهل في المهر من حيث أنه عوض عن بضع الزوجة، فسوّوا بينه وبين الثمن في البيع³، رغم أن الفارق بينهما ظاهر من حيث طبيعة العقد والمقاصد.

ومنه أيضاً ما اعتمد عليه بعضهم من قياس الخلافة العامة على إمامة الصلاة، رغم تفاوت المسؤولية والمصلحة بين الموضعين، حيث لا يلزم أن يصلح للخلافة من صلحت له الإمامة، ولا العكس. لكن الفقهاء استندوا في ذلك إلى ما روي عن عثمان في قوله: نرضى لدينانا من رضىه رسول الله لديننا⁴.

وعلى هذه الشاكلة، أوجب الحنفية الكفارة على القتل قياساً على الجماع في الإحرام، حتى مع النسيان، قياساً على قتل الصيد خطأ، مع أن الفارق بين هذه الحالات لا يخفى. وكذا أجرى بعض الفقهاء القياس على من يكتتب الكفار ويطلعهم على عورات المسلمين بإلحاقه بالسارق، رغم اختلاف طبيعة الفعلين.

وقد ردّ البعض على القياس الأخير بقوله: إن ذلك يقتضي التصرف في علائق غيب لا يُهتدى إليه؛ فأنعدم طريق القياس، حيث إن الذي يكتتب الكفار وإن زاد ضرر فعله على ضرر السارق الواحد فهو بالإضافة إلى سارق واحد، أما بالإضافة إلى الجنس فلا، حيث إن السرقة مما يتشوف إليها الرعاع بخلاف مكاتبة المسلم فإنها لا تكاد توجد، أو لا يظهر إستواء السبب، فكل ما كان من هذا الجنس فلا يجري فيه القياس لفقد الشرط⁵. وواقع الأمر أن البعد بين المسألتين عظيم!

¹ انظر: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني.

² النذب في أصول الفقه، ص 69.

³ المستصفى، ص 310.

⁴ المحصول في أصول الفقه، ضمن الفصل الثاني (في الدليل على صحة الاصل). كذلك: مصادر التشريع الإسلامي

في ما لا نص فيه، ص 34.

⁵ البحر المحيط، فقرة 1282.

وقديماً نصّ الغزالي على أن أكثر قياسات الفقهاء - وكذا المتكلمين - مبنية على مقدمات مشهورة يسلمون بها لمجرد الشهرة، لذلك ترى أقيستهم تتضمن نتائج متناقضة فيتحIRON فيها¹.

كما فصلّ ابن القيم صور الاضطراب والتناقض التي شهدها أهل الاجتهاد فيما عولوا عليه من الممارسة القياسية، لا سيما تلك التي لها علاقة بقياس الشبه، وقال بهذا الصدد: «إن أصحاب القياس قالوا بقياس الشبه، وعلقوا الأحكام بأوصاف لا يُعلم أن الشارع علقها بها، واستنبطوا عللاً لا يعلم أن الشارع شرّع الأحكام لأجلها، ثم اضطروهم ذلك إلى أن عارضوا بين كثير من النصوص والقياس، ثم اضطربوا فتارة يقدمون القياس، وتارة يقدمون النص، وتارة يفرقون بين النص المشهور وغير المشهور، واضطروهم ذلك أيضاً إلى أن يعتقدوا في كثير من الأحكام أنها شرّعت على خلاف القياس»².

وعرض ابن القيم في هذا المجال صفحات كثيرة منقولة عن أتباع المذاهب الأربعة دالة على اضطرابهم وتناقضهم فيما مارسوه من قياسات. ومن شواهد على ذلك ننقل طرفاً من أقواله - للفائدة - كالتالي:

قلتم يُقتل الرجلُ بالمرأة، ثم ناقضتم فقلتم لا يؤخذ طرفه بطرفها، وقلتم يقتل العبد بالعبد وإن كانت قيمة أحدهما مائة درهم وقيمة الآخر مائة ألف درهم، ثم ناقضتم فقلتم لا يؤخذ طرفه بطرفه، إلا أن تتساوى قيمتهما، فتركتم محض القياس. وقستم قول القائل: (إن كلمت فلاناً أو بايعته فإمرأتي طالق وعبدي حر) على ما إذا قال (إن أعطيتني ألفاً فأنت طالق) ثم عدتكم ذلك إلى قوله (الطلاق يلزمني لا أكلم فلاناً) ثم كلمه، ولم تقيسوه على قوله (إن كلمت فلاناً فعليّ صوم سنة، أو حج إلى بيت الله، أو فمالي صدقة) وقلتم هذا يمين لا تعليق مقصود، فتركتم محض القياس، فإن قوله (الطلاق يلزمني لا أكلم فلاناً) يمين لا تعليق³. وقلتم لو حبلت امرأة لا زوج لها ولا سيد وولدت مرة بعد مرة لم تحد، ولو تقيأ الخمر كل يوم لم يحد فتركتم محض القياس⁴. وقلتم لو قال القائل: (بعتك هذا العبد بألف) فإذا هو جارية أو بالعكس فالبيع باطل، فلو قال (بعتك هذه النعجة بعشرة) فإذا هي كبش أو بالعكس فالبيع صحيح، ثم فرقتم بأن قلتم المقصود من الجارية والعبد مختلف، والمقصود من النعجة والكبش متقارب وهو اللحم، وهذا غير صحيح؛ فإن الدرّ والنسل المقصود من الأنثى لا يوجد في الذكر، وعَسْب الفحل وضربه المقصود منه لا يوجد في الأنثى، ثم ناقضتم أبين مناقضة بأن قلتم لو قال (بعتك هذا القمح) فإذا هو شعير أو (هذه الألية) فإذا هي شحم لم يصح البيع مع تقارب القصد. وقلتم لو باعه ثوباً من ثوبين لم يصح البيع لعدم

1 المستصفي، ص39.

2 أعلام الموقعين، ج1، ص349.

3 المصدر السابق، ج1، ص278.

4 المصدر نفسه، ج1، ص282.

التعيين، فلو كانت ثلاثة أثواب فقال: (بعتك واحد منها) صحّ البيع؛ فيالله العجب! كيف أبطلتموه مع قلة الجهالة والغرر وصححتموه مع زيادتهما؟ أفترى زيادة الثوب الثالث خففت الغرر ورفعت الجهالة؟ وتفريقكم بأن العقد على واحد من اثنين يتضمن الجهالة والتغريب؛ لأنه قد يكون أحدهما مرتفعاً والآخر رديئاً فيُفضي إلى التنازع والاختلاف، فإذا كانت ثلاثة فالثلاثة تتضمن الجيد والرديء والوسط، فكأنه قال: (بعتك أوسطها) وذلك أقل غرراً من بيعه واحداً من اثنين رديء وجيد، وإذا أمكن حملُ كلام المتعاقدين على الصحة فهو أولى من إلغائه، وهذا الفرق ما زاد المسألة إلا غرراً وجهالة، فإن النزاع كان في ثوبين فقط وأما الآن فصار في ثلاثة، وإذا قال (إنما وقع العقد على الوسط) قال الآخر (بل على الأدنى، أو على الأعلى)¹. وقتلتم لو أفطر في نهار رمضان فلزمته الكفارة ثم سافر لم تسقط عنه؛ لأن سفره قد يتخذ وسيلة وحيلة إلى إسقاط ما أوجب الشرع فلا تسقط، وهذا بخلاف ما إذا مرض أو حاضت المرأة فإن الكفارة تسقط؛ لأن الحيض والمرض ليس من فعله، ثم ناقضتم أعظم مناقضة فقلتم لو احتال لإسقاط الزكاة عند آخر الحول فملك ماله لزوجته لحظة فلما انقضى الحول استردّه منها، واعتذاركم بالفرق - بأن هذا تحيل على منع الوجوب، وذلك تحيل على إسقاط الواجب بعد ثبوته، والفرق بينهما ظاهر - اعتذاراً لا يجدي شيئاً، فإنه كما لا يجوز التحيل لإسقاط ما أوجبه الله ورسوله لا يجوز التحيل لإسقاط أحكامه بعد انعقاد أسبابها ولا تسقط بذلك². وقتلتم لو قال لامرأته (طلقي نفسك) ثم نهاها في المجلس ثم طلقت نفسها وقع الطلاق، ولو قال ذلك لأجنبي ثم نهاه في المجلس ثم طلق لم يقع الطلاق فخرجتم عن موجب القياس، وفرقتم بأن قوله لها تمليك وقوله للأجنبي توكيل، وقد تقدم بطلان هذا الفرق³. وقتلتم لو أوصى له بثلاث ماله وليس له من المال شيء، ثم اكتسب مالا فالوصية لازمة في ثلثه، ولو أوصى له بثلاث غنمه ولا غنم له ثم اكتسب غنماً فالوصية باطلة، فتركتم محض القياس، وفرقتم تقريباً لا تأثير له، ولا يتحصل منه عند التحقيق شيء⁴.

ثالثاً:

يضاف إلى ما سبق يمكن ملاحظة النقاط المجملة التالية:

1- إن القياس الذي اعتمد عليه الفقهاء يفضي إلى نتيجة ظنية، لكنه في الوقت ذاته قائم في الغالب على ما هو ظني، أي على خبر الأحاد الذي عرفنا مشاكله، فهو بالتالي يحمل ظناً مضروباً بمثله، فيكون بذلك أكثر ضعفاً وأقل احتمالاً.

¹ المصدر نفسه، ج1، ص284-285.

² المصدر نفسه، ج1، ص286.

³ المصدر نفسه، ج1، ص289.

⁴ المصدر نفسه، ج1، ص290. ولاحظ على هذه الشاكلة: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، فصل: (فيما أثبت على خلاف الظاهر).

2- إِنْ القياس المقبول بوضوح هو ذاك المتعلق بمقاصد الشرع أو المصالح العامة، لما لها من طابع قطعي تؤيده أدلة متواترة، كما بينه الشاطبي بطريقته الاستقرائية¹. أما قياس الشبه²، كالذي ذهب إليه الشافعي وغيره، والذي يعود إليه أغلب أقيسة الفقهاء كالذي يحتمله الغزالي³، فلا دليل عليه، ولا ضابط له، وكثيراً ما يصطدم مع مصالح الواقع. مما يدل على أن العبرة بالمقاصد والمصالح لا القياس.

3- إِنْ النهج البياني لم يوظف في الغالب اعتبارات المصلحة في الكشف عن الأحكام الشرعية إلا عند الضرورة وضغط الواقع، وهو ما يكشف عن فشل هذا المنهج فيما اعتمد عليه من نزعة استعلائية، كما بيناه في حلقة (النظام الواقعي).

4- بإعتقادنا ليس الاجتهاد الملحّ في الطلب هو ذلك الذي عوّل عليه أصحاب البيان من الفقهاء، سواء في دائرة النص، أم دائرة ما لا نص فيه، بل الاجتهاد المطلوب هو ذلك المتعلق بالواقع تحت ظل مقاصد الشرع، كما فصلنا الحديث عنه ضمن الحلقة المشار إليها قبل قليل⁴.

¹ الموافقات، ج4، ص230. والجزء الثاني من: النظام الواقعي.

² قيل إن في صحة قياس الشبه وجهين: أحدهما: يصح، لأن عمر أمر أبا موسى بإعتباره، والثاني: المنع، لأنه لو جاز رد الفرع إلى الأصل بالشبه لوجب أن يصح كل قياس لأنه ما من فرع إلا ويمكن رده إلى أصل بضرب من الشبه (البحر المحيط، فقرة 1276).

³ المستصفى، ص317.

⁴ انظر بالخصوص: مبدأ الفهم المجمل، ضمن الحلقة المشار إليها. كذلك دراستنا: منهج الفهم المجمل والمقاصد، مجلة الوعي المعاصر، دمشق، 2003م.

البيان الشيعي والاجتهاد

اقترن ظهور الاجتهاد في الدائرة الشيعية مع إغلاق بابها في الدائرة السنية. وقبل هذه الفترة كان علماء الشيعة -عدا من شذ منهم- يعولون على محض النصوص والأخبار الواردة عن الأئمة. لكن بعد إنقطاع الإمامة في منتصف القرن الثالث الهجري ظهرت الحاجة للاجتهاد لدى عدد من الفقهاء، فانقسم العلماء إلى مسلكين؛ إلّٰزم أحدهما بما كان عليه السلف من إتّباع محض النصوص والأخبار، في حين لم يجد الثاني بداً من ممارسة بعض صور الاجتهاد، مثلما أشار إلى ذلك عدد من العلماء، كالشهرستاني والعلامة الحلي وغيرهما¹. وقد أدى الحال إلى انتصار تيار المجتهدين المعبر عنهم بالأصوليين، حيث خرج الاجتهاد من المرحلة النقلية البحتة إلى عمل قائم على تمحيص الرواية ومقارنتها بغيرها مما يعارضها، ومن ثم انتزاع الحكم والفتوى.

ومع ظهور المصطلح الجديد في تقسيم الحديث، وكثرة نقد الرواية، ونقد رجال الحديث، ومن ثم تضعيف الكثير من روايات الكتب المعتبرة؛ برز اتجاه الإخبارية الذي استهدف العودة إلى ما كان عليه الأمر قبل التنظير الاجتهادي، وذلك برفض فكرة الاجتهاد وإعادة الاعتبار للأحاديث وعدم نقد الرواة والروايات الواردة في تلك الكتب، كرد فعل على التكريس الاجتهادي وتوسّعه خلال القرون.

لكن الأمر ولّد فعلاً معاكساً، وهو الإمعان في الطريقة الاجتهادية ونقد الرواية إلى الدرجة التي وصلت إلى طريق مسدود، كالسلوك الذي اتّجه إليه أصحاب دليل الإنسداد. ثم آل الأمر بعد نقد هذا الدليل للعودة إلى الطريقة الاجتهادية المعمول بها قبل ظهور الإخبارية، ومازالت هذه المرحلة قائمة إلى يومنا هذا.

وأول ما بدأ به الاجتهاد لدى الشيعة هو العمل بالقياس، وذلك على يد فقيهين كبيرين، هما: ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني.

ومن الغرابة حقاً أن يحصل ذلك في وسط معبأ بكثرة الرواية والأخبار ونقد القياس والرأي والإستحسان وسائر صور الاجتهاد. وهذا ما جعل المحاولة تموت في مهدها، لا سيما وأنه لم يُحتفظ بكتب هذين الفقيهين فتعرضت للضياع²، كما أهمل العلماء أمر الفقيهين واعتبروهما من الشواذ في الوسط العلمي.

¹ انظر: الملل والنحل، ص70. ومحمد أمين الإسترابادي: الفوائد المدنية، ص443.

² يُنقل بأن لابن الجنيد كتاباً حول القياس عنوانه: (كشف التمويه والالتباس على اغمار الشيعة في أمر القياس)، وعلى رأي الخوانساري أن معناه: الكشف عن جهل القائلين بالقياس من الشيعة (روضات الجنات، ج6، ص138).

وأغرب من ذلك ما نُقل عن وجود جماعة من أصحاب الأئمة كانوا يعملون بذلك النوع من الاجتهاد، ومنهم من عُرف لدى الشيعة بقوة الوثاقة والجلالة، كالذي يطلعنا عليه الشريف المرتضى، وهو أن في رواية الشيعة من يقول بالقياس ويذهب إليه في الشريعة، كالفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وجماعة معروفين¹. ويؤيده اتهام الشيخ الصدوق للفضل بن شاذان بأنه كان يعمل بالقياس².

أما سائر القدماء فقد عُرف عنهم المنع من العمل بالقياس وسائر صور الاجتهاد الظني فيما لا نص فيه، ومنهم المنظرون للفكر الشيعي خلال عصر الغيبة، وهم المفيد والمرتضى والطوسي.

بل هناك من اعتبر بعض من أخذ بالقياس إنما ليتظاهر بموافقة الخصم دون الاعتقاد به. فمثلاً احتمل العلامة الحلي أن يكون ابن الجنيد ممن ينطبق عليه هذا الأمر، مستشهداً على قوله بما أشار إليه الشيخ الطوسي من أن بعض القدماء من فعل ذلك، وقصد ابن الجنيد وإن لم يُسمَّه³.

رغم أن الطوسي قد اتهم هو الآخر بممارسة القياس والعمل بسائر صور الاجتهاد الأخرى، وبررها البعض أيضاً بأنها كانت لموافقة الخصم فحسب. إذ جرى اتهامه على لسان أحد المتأخرين من مشايخ المحدث البحراني، وهو أنه كان يسلك مسلك العمل بالقياس والإستحسان في كثير من مسائلهم⁴، واعتذر عنه البعض بأنه كان يجاري المخالفين ظاهراً دون أن يعتقد بما يظهر منه حقيقة، فاعتبره سلك في كتابيه (المبسوط والخلاف) مسلك العامة تقية واستصلاحاً ومماشاة لهم، حينما شتّعوا على فضلاء الشيعة بأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد والإستنباط، ولا لهم قدرة على التفرع والإستدلال⁵.

ومعلوم أنه سبق لإبن ادريس الحلي أن أشار في نقده للشيخ الطوسي بأنه جمع كتب الشافعية ولخص منه (المبسوط) وذكر فيه الأقوال والأدلة على إختلافها ورجح

¹ مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ج3، ص311. ومحمد مهدي بحر العلوم: الفوائد الرجالية، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص219.

² الصدوق: من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج4، ص270.

³ روضات الجنات، ج6، ص147.

⁴ ومن بين ما وصفه أنه حدث للشيخ الطوسي خيالات متناقضة، وأمور متعارضة؛ لأنه كان حديد الذهن شديد الفهم حريصاً على كثرة التصانيف وجمع التأليف، وقد وقع له خبط عظيم في كتابي الأخبار (التهذيب والاستبصار) في تحمله للإحتمالات البعيدة والتوجيهات غير السديدة، وكانت له خيالات مختلفة في الأصول، ففي (المبسوط والخلاف) مجتهد صرف وأصولي بحث، وفي كتاب (النهاية) سلك مسلك الإخباري الصرف بحيث أنه لم يتجاوز فيها مضامين الأخبار، ولم يتعد مناطق الآثار (يوسف البحراني: لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف، ص298. وروضات الجنات، ج6، ص218).

⁵ لؤلؤة البحرين، ص297-298. وروضات الجنات، ج6، ص217-218.

ما اختاره¹. لهذا قيل إن كلام الطوسي قد اضطرب أحياناً حتى توهم المتأخرون من الشافعية أنه منهم².

ومن الناحية المبدئية، صرح المنظرون الأوائل للشيعة، ومنهم الشيخ أبو جعفر الطوسي، بتحريم القياس وغيره من القواعد الاجتهادية المعروفة. بل إن لفظة الاجتهاد آنذاك لم تكن مقبولة لدى علماء الشيعة، باعتبارها توحى إلى القواعد الظنية كما يمارسها علماء السنة.

فقد كان الطوسي يشير إلى أن الاجتهاد والقياس ليسا دليلين، بل محذور استعمالهما³. كذلك صرح في (عدة الأصول) أنه لا يجوز العمل بالاجتهاد ولا بالظن في الشريعة⁴.

كذلك ما ذهب إليه استاذة الشريف المرتضى، وهو أن القياس محرم شرعاً⁵.

ويلاحظ أن العملية الاجتهادية لدى المنظرين الأوائل للشيعة قد انقسمت في بدئها بين موقفين متميزين، أحدهما يؤكد على ضرورة العلم بالحكم الشرعي، وأن العمل بلا قطع لا يستند إلى مبرر شرعي، كالذي ذهب إليه الشريف المرتضى، والآخر يكتفي بالظن المعتبر شرعاً ولو لم يكن هناك قطع في الحكم الشرعي، وهو ما ذهب إليه الشيخ الطوسي، رغم أن كلماته يبدو عليها - أحياناً - عكس ذلك.

وأصل الخلاف يعود إلى الموقف من خبر الأحاد. وقد أفضى النزاع حول هذه المشكلة إلى انتصار خط الظنية قبال القطعية، رغم أن المسلك العام للقدماء كان يؤيد منحى القطعية، حتى أن منهم من كان يدعي: «أن من اللطف الواجب على الله أن يجعل على كل حكم شرعي دليلاً واضحاً مادام الإنسان مكلفاً والشريعة باقية»⁶.

لكن في جميع الأحوال لم يشعر المنظرون الأوائل، ولا من جاء بعدهم، بالحاجة إلى الاجتهاد الظني فيما لا نص فيه. بل ظل التحفظ على لفظة (الاجتهاد) قائماً حتى مجيء المحقق الحلي، إذ اعتبر المقبول منه إنما ذلك الذي لم يرد حوله نهى، وكان

¹ يشتمل كتاب (المبسوط في الفقه) للطوسي على ثمانين كتاباً، ورأى البعض أن اسمه جاء على غير المسمى، وأن اللفظ فيه لا يطابق المعنى، لأن أخباره منثورة غير منتظمة، ومنشورة غير ملتزمة، وترتيبه مشوش عسير التناول، ففي كثير من الأحيان تطلب منه أحاديث المسألة في غير موضعها (روضات الجنات، ج6، ص213-214).

² حسين الكركي: هداية الأبرار، الطبعة الأولى، 1396هـ، ص136. علماً بأن السيوطي ذكره في (طبقات المفسرين) بأنه قدم بغداد وتفنن وتفقه للشافعي ولزم الشيخ المفيد مدة فتحوّل (رافضياً) (جلال الدين السيوطي: طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، فقرة 91، ص80).

³ عدة الأصول، ج1، ص39. وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص354.

⁴ الحر العاملي: وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران، ج20، ص65.

⁵ مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص41.

⁶ محمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاش، طهران، الطبعة الثانية، 1395هـ-1975م، ص93.

متعلقاً بدائرة الموارد النظرية للنصوص¹. أما القضايا التي لا نص فيها فقد عولجت معالجة أخرى تقوم على قطعيات العقل وما يطلق عليها (الأصول العملية).

وقد ساعد الشيعة على العمل بالاجتهاد في دائرة النصوص عاملان رئيسيان كالتالي:

العامل الأول: ويتمثل في كثرة الأخبار والأحاديث، حتى اعتُبرت كافية في تغطيتها للواقع ومستجداته، دون حاجة للقياس وما إليه من القواعد الظنية.

بمعنى أنه إذا كان مبرر العمل بالاجتهاد لدى السنة هو محدودية النصوص مقارنة بالواقع المتجدد، مما اضطرهم إلى ممارسة القياس وما في حكمه، فإن الحال لدى الاجتهاد الشيعي شيء مختلف ومعاكس. فمبرر الاجتهاد في هذه الحالة ليس محدودية النصوص، بل وفرتها.

فبفضل هذه الوفرة، أمكن للمجتهدين الرجوع إلى النصوص في كل واقعة جديدة دون أن يطبقوا عليها مبادئ الاجتهاد المعمول بها لدى السنة، مع اعتمادهم - فيما يخرج عن دائرة النصوص - على بعض الأصول والقواعد القطعية.

وما زالت بعض الأقوال تردد ما بدأه الشيخ الطوسي من القول بكفاية النصوص الموجودة لتغطية قضايا الواقع²، كما أشار إلى ذلك عدد من العلماء، ومنهم السيد محمد باقر الصدر في (الفتاوى الواضحة)³.

ومع ذلك، فقد ظهرت لدى المتأخرين الحاجة إلى بعض القواعد التي تسدّ النقص القائم في النصوص الموثقة، فاعتمدوا على دليل السيرة العقلانية، وعلى بعض أشكال القياس، فضلاً عن توسيع الاعتماد على الأصول العملية في كثير من الأحيان.

العامل الثاني: ويتمثل في كثرة التعارض بين الأخبار.

فهذه الكثرة اضطرت فقهاء الشيعة إلى العمل بالاجتهاد في دائرة النصوص ذاتها.

وواقع الأمر أن التعارض بين الأخبار قد حمل سلاحاً ذا حدين، كما توضحه الفقرتان التاليتان:

¹ نجم الدين الحلي: معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، نشر مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ، ص179-180.

² أبو جعفر الطوسي: المبسوط في فقه الإمامية، صححه وعلق عليه محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، طهران، الطبعة الثانية، 1387هـ، المقدمة.

³ انظر الجزء الثاني من: النظام الواقعي.

1- التيسير في فتح باب الاجتهاد:

لقد سهّل التعارض بين الأخبار فتح المجال للاجتهاد على مصراعيه. ويعدّ الشيخ الطوسي أول من وظّف هذا الباب توظيفاً واسعاً، عبر محاولاته الحثيثة للجمع والتوفيق بين الأخبار المتعارضة، دون أن يطرح شيئاً منها ما أمكنه إلى ذلك سبيلاً.

وقد صرح بهذا النهج في عدد من كتبه¹، وبرر عمله بما نقله من الخلاف الحاصل بين أصحاب الطائفة في مسائل الفقه، حيث قال في (عدة الأصول): «إني وجدتھا - الطائفة - مختلفة المذاهب في الأحكام، يفتي أحدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع أبواب الفقه من الطهارة إلى أبواب الديات، من العبادات والأحكام والمعاملات والفرائض وغير ذلك.. حتى أن باباً منه لا يسلم إلا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة في مسائل منه، أو مسألة متفاوتة الفتاوى. وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلام في الأحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الأحكام ما يزيد على خمسة آلاف حديث، وذكرت في أكثرها إختلاف الطائفة في العمل بها، وذلك أشهر من أن يخفى، حتى أنك لو تأملت إختلافهم في هذه الأحكام وجدته يزيد على إختلاف أبي حنيفة والشافعي ومالك»².

لذا نذر الطوسي نفسه لحل هذه الإشكالية، معتمداً منهج التضعيف والترجيح والتوجيه بما لم يسبقه إليه أحد، وهي الطريقة التي ورثها عنه المتأخرون، فصارت قطب الرحي للعملية الاستنباطية في الفقه.

ومع أن هذه المهمة بدت عديمة الجدوى في نظر أستاذه الشريف المرتضى، لأسباب عديدة أبرزها: أن الأخبار المعوّل عليها أخبار آحاد لا تفيد القطع، وأن رجالها ليسوا محل اعتماد وثقة. لكن مع هذا فقد عوّل عليها التابعون، وأصبحت الممارسة التي دشنها شيخ الطائفة (الطوسي) أهم صيغ الاجتهاد لديهم، فجعلوا لذلك باباً يعد من أهم المباحث الأصولية للفقه والاجتهاد إلى يومنا هذا، ويُعرف بباب التعارض والترجيح.

لذلك كان الطوسي أول مجتهد مطلق في الفقه، إذ قُدّر له أن يفتح باب النظر والاجتهاد المطلق على مصراعيه، بل ويوصل الأصول ويفرع المسائل ويقارن بين الأحكام³. وقد كانت مؤلفاته تُدرّس حتى مجيء المحقق الحلي خلال القرن السابع

¹ الطوسي: تهذيب الأحكام، تقديم حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، المقدمة.

² عدة الأصول، ج1، ص136-138.

³ انظر: مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني لكتاب النهاية للطوسي، انتشارات قدس محمدي، قم، ص و- ز. وحسن الصدر: تأسيس الشيعة، انتشارات أعلمي، لم تذكر سنة الطبع ولا مكانه، ص304. والمعالم الجديدة للأصول، ص56 وما بعدها.

الهجري، حيث استعاض الفقهاء عنها بكتاب الحلي (شرايع الإسلام)¹، وإن ظل المنهج الفقهي على الطريقة ذاتها إلى يومنا هذا.

2- الأثر السلبي وأزمة التشكيك:

خلف التعارض بين الأخبار مردوداً سلبياً، إذ سبب أزمة تشكيكية في الأخبار نفسها، وما بُني عليها من أحكام فقهية. ويُعتبر ابن طاوس أول من لفت النظر إلى هذه الأزمة بعد الشيخ الطوسي.

وتبعاً لتلك الأزمة، ظهر استحداث التقسيم الرباعي للحديث، إما على يد ابن طاوس نفسه أو على يد تلميذه الحلي. مع الأخذ بعين الاعتبار أنه كلما تباعد الزمن عن عصر النص؛ كلما اشتدت الأزمة بازدياد تعارض الأحكام وتفاقم الاختلافات.

وقد كان الفيض الكاشاني يعتقد أن هذه الأزمة لم تنشأ إلا نتيجة لتأثر طائفة من الشيعة بالاجتهاد السني. فبعدما لاحظوا كثرة الاختلاف بين ظواهر الآيات والأخبار، وتفاقم الوقائع التي لا نصّ فيها مع الحاجة الماسة إلى معرفة أحكامها، وما رافق ذلك من التباس بعض الأحكام وغموضها الذي لا ينكشف إلا بالاجتهاد الظني، لجؤوا إلى تأويل النصوص - في الآيات والأخبار - المانعة من الاجتهاد بما يتوافق مع القياس والاستحسان وأمثالهما من الأصول المعتمدة عند السنة. كما أولوا الآيات والأخبار الناهية عن اتباع الظن وتأويل المتشابهات بتخصيصها بأصول الدين فقط، وأولوا الأخبار الواردة في ذم الأخذ باتفاق الآراء - الإجماع - بجعلها مختصة بالآراء الخالية من قول المعصوم، بحجة أن الزمان لا يخلو من إمام معصوم.

وقد أدى كل ذلك إلى اتساع دائرة الاختلاف، حتى صار من الممكن أن تجد للمسألة الواحدة عشرين قولاً أو ثلاثين أو أكثر، بل ربما لم تبق مسألة فرعية إلا وختلفوا فيها أو في بعض متعلقاتها، كما أشار إلى ذلك الفيض الكاشاني صراحة².

كما نقل الشيخ البحراني عن بعض مشايخه المعاصرين أنه كان يقول في بعض مصنفاته: «إن مناط أكثر الأحكام لا يخلو من شوب وريب وتردد، لكثرة الاختلافات في تعارض الأدلة وتدافع الإمارات، فلا ينبغي ترك الإحتياط للمجتهد فضلاً عما دونه»³.

¹ مقدمة المحقق آغا بزرك الطهراني لكتاب التبيان في تفسير القرآن للطوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ص ط.

² الفيض الكاشاني: الوافي في شرح الكافي، طبعة حجرية لم يكتب عنها شيء، ج1، المقدمة، ص54.

³ مع هذا فقد قال في مصنف آخر ما يناقض القول السابق كما أشار إليه الشيخ البحراني، وهو أنه قال: «فإن الحق لا يشتهى بالباطل، والمنطوق ليس كالعاطل، والشمس لا تستر بالنقاب، والشراب لا يلتبس بالسراب، وما ورد من التقية لا يكاد يخفى» (يوسف البحراني: الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، حققه وعلق عليه واشرف على

وهناك من حمّل الشيخ الطوسي مسؤولية ما حدث من التشعب في الأقوال والاختلافات، حتى نُقل عن بعض محققي المتأخرين - وكأنه المحقق الخوانساري - أنه قال: إن علماء الشيعة قبل الشيخ الطوسي لم يختلفوا كثيراً، إذ كان مدار عملهم على أحاديث كتاب (الكافي)، ولم يكن بين أحاديث كتابه اختلاف يعتدّ به. لكن لما صنّف الطوسي مصنفات كثيرة، وجمع الأحاديث المختلفة، واختلف في فتاواه ضمن كتبه؛ اجترأ الإمامية على الاختلاف، فكان كل قول في الفتوى يوافق قولاً من أقواله، وقُلما خرجوا عن دائرته لعدم جرأتهم على ذلك¹. لا سيما وقد نسب ابن ادريس الحلي إليه في (النهاية) قوله: «إن ما أورده حق وصواب لا يحل رده ولا خلافه»².

هذا على الرغم من أن ابن ادريس نفسه كان أول من شتّع على الطوسي واتهمه بأنه روج للاجتهاد وفق الطريقة السنية، كما أشرنا إليه سابقاً.

ومهما يكن من أمر، فإن ذلك لم يمنع من استمرار طريقة الطوسي بين رجال الطائفة إلى يومنا هذا، كما لم يمنع ما نتج عنها من تزايد في الأقوال وتفاقم في التعارضات على نحو مضطرد.

وقد أفضى الأمر إلى حلول أزمة حادة عبّر عنها عدد من الفقهاء بوجود إنسداد في الطريق المؤدي إلى الأحكام الشرعية، إذ احتجوا بتعذر الوثوق بالأخبار التي ترددهم بعد طول الزمان وفقدان القرائن. وقد يكون للأخبار المتعارضة الدور الأعظم في حدوث مثل هذه الأزمة الكبرى.

يضاف إلى ما جرى التسليم به من الرأي بعدم حجية ظواهر الكتاب والسنة لغير المشافهين بعد عصر الخطاب، حيث اعتقدوا بأنه طراً عليهما عند الأئمة ما يخالفهما من تقييد ونسخ وتخصيص وما إلى ذلك، كالذي استدل عليه المحقق القمي وغيره³، وذهبوا إلى منع التكليف بالمجمل، كما حكموا بعدم الإحتياط علينا كغائبين⁴، وعولوا على الأخذ بمطلق الظن وليس المعتبر فحسب، وبعضهم ذهب إلى جواز العمل حتى بالقياس المنهي عنه صراحة، لكن البعض الآخر استثنى ذلك باعتبار أن النصوص الواردة في تحريمه. بل وحكى الأنصاري عن أحد مشايخ معاصريه أنه جعل قبول

طبعه محمد تقي الايرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص108).

¹ روضات الجنات، ج6، ص204.

² محمد بن ادريس الحلي: السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في قم، 1410هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص6.

³ مرتضى الأنصاري: فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ، ج1، ص61 و70. وأبو القاسم الخوئي: التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف، ص96.

⁴ فرائد الأصول، ج2، ص451-452.

حجية ظواهر النصوص متوقفاً على عدم وجود المعارض من مطلق الظن؛ بما في ذلك القياس وأشباهه¹.

ولولا ما بذله الشيخ الأنصاري من جهد في تفنيد حجج أصحاب هذا المسلك، ومساندته لدعوى الإخباريين من صحة صدور الروايات عن الأئمة بإستثناء القليل منها، لكان اتجاه دليل الإنسداد هو الغالب اليوم دون غيره، ولكانت الحجة التي ذكرها بعض من برر العمل بالقياس طبقاً لدليل الإنسداد مقبولة.

فدليل هذا البعض، أنه إذا كانت الأخبار بصدد القياس متواترة في معنى الحرمة، فإن بعضها جاء في مقابلة المعاصرين للأئمة من أهل السنة، وبعض آخر له دلالة على الحرمة من حيث أنه ظن لا يغني عن الحق شيئاً، وآخر دال على الحرمة من حيث استلزامه لمحق السنة وإبطال الدين للوقوع غالباً في مخالفة الواقع الشرعي، وبعضها يدل على الحرمة ووجوب التوقف، لكن كل ذلك لا يدل عنده على حرمة العمل بالقياس الكاشف عن صدور الحكم عن المعصوم مع عدم التمكن من تحصيل العلم به، ولا من تحصيل الطريق الشرعي. كما اعتبر أن دعوى الإجماع والضرورة على حرمة في كل زمان ممنوعة².

ولو سلمنا بدليل الإنسداد لكان لا معنى للجدل اللفظي الخاص بالحديث، طالما أنه لا يرقى إلى درجة الإطمئنان، سواء من حيث الصدور، أو من حيث الملاسات الحالية المناطة به. ويزداد الأمر إلحاحاً عند الأخذ بعين الاعتبار بُعد الزمان عن عصر النص، وقرينة عدم حثّ المشرع على تدوين الحديث، أو على الأقل عدم الالتزام بتدوينه، وعدم التعهد بضمان حفظه، كما حصل مع القرآن الكريم.

أما ما جرى للفقهاء، فهو نوع من التقليد الذي فرضته «الصناعة» عليهم بالعمل بالروايات، أو إجراء القوانين التقليدية للتوثيق والترجيح والجمع والتوفيق، رغم ما تتضمنه هذه الصناعة من تسامح في كثير من الشروط الخاصة بقبول الرواية. وماذا عساهم أن يفعلوا غير ذلك؟!

وقد كان المفكر الصدر يرى أننا «مهما حاولنا أن ندقق في الراوي ووثاقته وأمانته في النقل، فإننا لن نتأكد بشكل قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلا تاريخياً، لا بشكل مباشر، وما دام الراوي الأمين قد يخطئ ويقدم إلينا النص محرّفاً، خصوصاً في الحالات التي لا يصل إلينا النص إلا بعد أن يطوف بعدة رواة، ينقله كل واحد منهم إلى الآخر، حتى يصل إلينا في نهاية الشوط. وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص، وصدوره من النبي أو الإمام، فإننا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من

¹ المصدر السابق، ج1، ص293.

² المصدر نفسه، ج1، ص253-255.

الممكن أن تلقي عليه ضوءاً. ولدى عرض النص على سائر النصوص التشريعية للتوفيق بينه وبينها، قد نخطئ أيضاً في طريقة التوفيق، فنقدم هذا النص على ذلك، مع أن الآخر أصح في الواقع، بل قد يكون للنص إستثناء في نص آخر ولم يصل إلينا الإستثناء، أو لم نلتفت إليه خلال ممارستنا للنصوص، فنأخذ بالنص الأول مغفلين إستثناءه الذي يفسره ويخصه. فالاجتهاد - إذاً - عملية معقدة، تواجه الشكوك من كل جانب. ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع، ما دام يحتمل خطؤه في إستنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل الممارس أو عاثت بها القرون»¹.

وقد يكون المفكر الصادر ذاهباً إلى مبدأ دليل الإنسداد عند كتابته النص الأنف الذكر (عام 1960).

وقديماً سجّل العلماء إقراراً بضياح الحقيقة الخاصة بواقع الحكم الشرعي؛ بسبب كثرة التعارض بين الروايات، وقد اتخذ العلماء مواقف عديدة إزاء هذا المشكل. وكان أول من اعترف بذلك وسعى لمعالجته هو الشيخ الكليني بداية القرن الرابع الهجري، حيث صرح بالعمل بما وسع إليه الاختيار.

ثم جاء من بعده الشيخ الطوسي فبشّر بطريقته في جمع المتعارضات، ونجح في جعل مسلكه هو المعول عليه لدى الأتباع. لكن هؤلاء أضافوا إلى هذا المسلك ما استحدثوه من تقسيم للحديث، فوسّعوا به دائرة الاجتهاد عبر محاولات التهذيب والجمع والتوفيق. وفي المحصلة كانت النتيجة أبعد ما تكون عن الحقيقة.

فالنهج الذي سلكه الفقهاء من الجمع والتوفيق يفضي إلى نتائج لا تعبّر عن حقيقة ما يريده الأئمة. فمثلاً إذا كانت لدينا مائة رواية تتضمن الكثير من التعارضات، ولنفترض جدلاً أنه لم يكن لدينا تشكيك بمصدرها، كما لنفترض أن نصف هذه الأحاديث لا يعبر عن حقيقة ما يريده الأئمة دون علم منّا، بسبب التقية أو غيرها، لذا فإن ممارسة عملية الجمع والتأليف يجعل من الممكن انتزاع أعداد كبيرة من القضايا لا تعبّر عما يريده الأئمة. فمثلاً لو انتزعنا ألف قضية منها، فستكون لدينا نسبة كبيرة من هذه القضايا هي توليفات ملفقة بين ما هو حق وما هو باطل. ويصدق الحال عندما نسعى لانتزاع ما نريد من المنظومات المعرفية المتضادة، إذ من الممكن أن ننتزع الكثير منها، رغم تعدّد صدق أكثر من واحدة، وقد تكون باطلة جميعاً. ومن الناحية المنطقية، أن إحتمال الحصول على منظومة صادقة هو إحتمال ضعيف إن

¹ محمد باقر الصدر: إقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399 هـ-1979 م، ص 417-418.

كان المقياس هو الإعتماد على الأخبار فحسب، ولو باعتبارات التصحيح التي استحدثها علماء الشيعة المتأخرون.

الاجتهاد الشيعي وما لا نص فيه

قلنا إن مذهب الإمامية قد دعا إلى بطلان الاجتهاد الظني للقضايا غير المنصوص فيها، كالقياس والمصلحة والإستحسان وسائر ضروب الرأي والاجتهاد، وعنده إن الظن مساوٍ للشك في غير المعتمد شرعاً¹.

فرغم أن هناك شخصيات شيعية قديمة عملت بالقياس، مثل ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني، وكذا بعض المحدثين ممن عرّضهم الشريف المرتضى للنقد، ومثلهم بعض العلماء المتأخرين ممن عاصروا الشيخ الأنصاري، ورغم أن بعض الفقهاء كما يذكر المحقق الحلي ذهب إلى الترجيح بالقياس في حالة تعارض خبرين متكافئين، وأيده على ذلك بعض المتأخرين، وأن معظم الأصوليين يظهر منهم الترجيح بمطلق الظن².. إلا أن عموم الإمامية منذ القدم وحتى اليوم ينادون ببطلان هذا النوع من الاجتهاد، تبعاً للنصوص المتضاربة التي تنهى عنه صراحة، كما تنهى عن العمل بالرأي والظن عموماً، إلى الدرجة التي ذهب فيها البعض إلى بطلان العمل بكافة أنواع القياس، بما في ذلك قياس الأولوية، ومثله قياس المنصوص العلة. لكن عموم الإمامية يتقبلون هذين النوعين من القياس لقطعيتهما.

وقديماً كان الشريف المرتضى يبطل العمل بهذين النوعين من القياس، ويرى بعض التطبيقات القطعية نابعة عن الفهم العرفي للغة، لا أنها نتائج القياس، وهو بذلك يتفق مع عدد من علماء السنة، حيث عدوا بعض قضايا النص الواضحة عائدة إلى فحوى الخطاب لا القياس³. وأجرى البعض تفرقة بين المفهومين، وهو أن القياس عبارة عما خفي حكم المنطوق عنه حتى عُرف بالإستدلال من المنصوص فيه. أما ما خرج عن الخفاء دون حاجة إلى الإستدلال؛ فليس بقياس⁴.

¹ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوجاني، دار الكتب الإسلامية بطهران، 1367هـ، ش، ج2، ص349. وفرائد الأصول، ج1، ص309.

² فرائد الأصول، ج1، ص296 و300.

³ المنحول في علم الأصول، ضمن الباب الثاني (في مراتب القياس وضبط أقسامه). قيل بهذا الصدد إن مناظرة جرت بين ابن سريج ومحمد بن داود الظاهري، إذ قال له ابن سريج: أنت تلزم الظاهر وقد قال تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ فما تقول فيمن يعمل مثقال ذرتين؟ فأجاب ابن داود: الذرتان ذرة وذرة، فقال ابن سريج: لو عمل مثقال ذرة ونصف؟ فتبلى ابن داود وظهر إنقطاعه (البحر المحيط، فقرة 1273).

⁴ في حين ذهب بعض آخر إلى أن القياس هو ما عرف حكمه من اسم غيره، وهو موجود، لأن اسم التأنيف - مثلاً - لا يطلق على الضرب كما لا يطلق اسم الضرب على التأنيف، فتحريم الضرب مأخوذ من معنى التأنيف لا من

فعلى رأي الشريف المرتضى أن «علل الشرع إنما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل أو عن وجه المصلحة، وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر، مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة، وقد يدعو الشيء إلى غيره في حال دون حال، ووقت دون وقت، وعلى وجه منه دون وجه، وقدر دون قدر».

وعليه اعتبر هذا المتكلم الإمامي، أنه لا مجال للتخطي والقياس في النص، بل يظل مجرى النص مقتصرأ على موضعه، معممأ ذلك على حالتي قياس الأولوية والمنصوص العلة. لهذا تساءل عما إذا بطل قياس الأولوية، فكيف يمكن الاستفادة تحريم الضرب وباقي أنواع الأذى من آية التأفيف الخاصة بالوالدين؟ وأجاب على ذلك بقوله: «إن القرآن إنما أنزله الله سبحانه بلغة العرب، وأجراه على مقتضى محاوراتهم وإصطلاحاتهم، وكل أحد يعلم من تتبع كلامهم أن فيه الدلالة اللغوية والعرفية والمطابقة والتضمن والالتزام، وحينئذ فمثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ إذا صدر من أحد العرب لا يكون الغرض منه في الإصطلاح إلا شمول جميع أنواع الأذى من الضرب وغيره، فالضرب داخل في مفهوم الكلام عرفاً.. وأما قياس منصوص العلة فقد تكون القرائن الحالية قائمة على دخول الفرد الغير المذكور في الحكم المذكور ويكون المذكور من قبيل اللفظ العام المتناول لغير المذكور، وحينئذ فدلالته عليه كالأول». وقد سار المحقق الحلي في نفس هذا الاتجاه¹.

كذلك فإن المحدث الجزائري أفاد هذا المعنى من الاعتراض على قياس الأولوية والقياس المنصوص العلة، معتبرأ الأول هو الذي قاسه إبليس وأبطله الإمام الصادق. لذا منع العمل به وبنظيره منصوص العلة، لا سيما وأن هناك نصوصاً عن الأئمة تنهى عن العمل بالقياس مطلقاً من غير تقييد ولا تخصيص².

لكن أغلب علماء الإمامية يأخذون بالقياسين السابقين لقطعتهما. ويبقى الإتفاق بين هؤلاء هو إبطال العمل بالاجتهاد المفيد للظن فيما لا نص فيه. وكما قال الشيخ المفيد: «إن الاجتهاد والقياس في الحوادث لا يسوغان للمجتهد ولا للقائس، وأن كل حادثة ترد فعليها نص من الصادقين (ع) يحكم به فيها ولا يتعدى إلى غيرها، بذلك جاءت الأخبار الصحيحة والاثار الواضحة عنهم (ع)، وهذا مذهب الإمامية خاصة، ويخالف فيه جمهور المتكلمين وفقهاء الامصار»³.

اسمه، فإن امتنعوا من تسميته قياساً فقد خالفوا في الاسم، فإختلاف الأسماء في الوضوح والغموض لا يمنع أن يكون كلها نصوصاً، وكذلك إختلاف المعاني في الخفاء والجلاء لا يمنع كونه قياساً (البحر المحيط، فقرة 1273).

¹ نعمة الله الجزائري: الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران، ج1، ص236-237.

² الأنوار النعمانية، ج1، ص235-236.

³ المفيد: أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م، ص139.

أزمة الاجتهاد الشيعي

لقد اعتبر فقهاء الشيعة أن الأصل في الاجتهاد هو القطع. فالأصل الذي لا يحظى بحجة القطع مردود، سواء كان ذلك بحسب الاعتبارات البيانية أو العقلية. فحتى الاعتبارات الظنية للأحكام والنصوص، كما تفضي إليه العملية الاجتهادية، إنما مرددها إلى الحجة القطعية¹.

فمثلاً إن خبر الآحاد من القضايا الظنية التي لا يجوز العمل بها لولا وجود منشأ قطعي يقتضي اعتبارها. لكن مع هذا فقد اضطر الفقهاء إلى العمل بعدد من الطرق الظنية؛ وإن لم يثبت عليها دليل قطعي، ومن ذلك قضية الاجتهاد برمتها، باعتبارها تفضي إلى الظن، وأنه لا دليل عليها عقلاً ولا شرعاً². بل إن قبول مصطلح (الاجتهاد) لدى الشيعة على يد المحقق نجم الدين الحلي يتضمن هذا المعنى، إذ بين أنه يُبنى «على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من ظواهر النصوص في الأكثر». وقد استثنى منه القياس وما شابهه لما ورد فيه من نهي وتحريم³.

وهذا ما جرى عمله لدى الفقهاء، رغم أنه لا دليل عليه، بل إن معاني الأخبار والأحاديث تعطي دلالة عكسية، وهي أنها تنهى عن العمل بكل ما يفضي إلى الظن؛ سواء سُمي اجتهاداً، أم قياساً، أو رأياً، أو غير ذلك من المسميات.

والعجيب أن الأصوليين من الشيعة رغم أنهم وجدوا نهياً واضحاً من قبل الأخبار على كل من الرأي والقياس والاجتهاد لكونها تفضي إلى الظن؛ فقد حملوها على بعض صور الاجتهاد التي يعمل بها الاتجاه السني؛ لا سيما القياس، وكان أول من صرح بذلك المحقق نجم الدين الحلي، وعاضده ابن اخته العلامة الحلي⁴.

كذلك أجرى المتأخرون من الفقهاء عدداً من الطرق الاجتهادية للقضايا التي لا نص فيها، ومنها الطرق القياسية التي اعتبروا نتائجها قطعية، مع أنها ليست دائماً كذلك، فالقاعدة العامة شاخصة، وهي أنه إذا قام الإحتمال بطل الإستدلال.

فهناك اجتهادات لم يختلف حولها العلماء، باعتبارها مفهومة من حيث الظهور العرفي فهماً قاطعاً؛ وإن لم يُنص عليها. فهي بذلك تشبه قياس الأولوية وقياس المنصوص العلة. وقد يندرجان ضمن قياس المثل والمساواة، أو يُعبّر عنهما بعبارات

¹ التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص22-24.

² لاحظ: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، ص77 وما بعدها.

³ معارج الأصول، ص179-180.

⁴ انظر حول ذلك: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الثاني.

أخرى لا علاقة لها بالقياس، كالفهم العرفي والاجتماعي للنص، أو مناسبات الحكم والموضوع.

فمثلاً، في رواية سئل الإمام الباقر عن فأرة وقعت في السمن فماتت؟ فقال: ألقها وما يليها إن كان جامداً، وكل ما بقي، وإن كان السمن ذائباً فلا تأكل، واستصبح به، والزيت مثل ذلك. واستدل الفقهاء بهذه الرواية على نجاسة الماء المضاف عند ملاقة النجاسة له بالغاً ما بلغ، رغم أن الرواية وردت في الزيت والسمن الذائب، وأنهما ليسا من الماء المضاف. لكنهم اعتبروا الزيت والسمن الذائب يشركان الماء المضاف في بعض أوصافه، وهو سريان النجاسة ووصولها إلى الذائب، وهذا السريان والوصول هو علة الحكم بالنجاسة¹.

ويدخل هذا الإنبساط من الحكم ضمن ما أطلق عليه حديثاً (الفهم الاجتماعي للنص). وكان الفقهاء يطلقون عليه (مناسبات الحكم والموضوع). إذ يخضع الحكم إلى الفهم المشترك العام للمرتكز الذهني للناس نتيجة الخبرة واتحاد الذوق. وهو بالتالي يختلف عن الفهم اللفظي واللغوي المناط بتحديد الدلالات الوضعية والسياقية للنص، وإن كان مبرر الاعتماد على كل منهما هو ذاته المتمثل في مبدأ حجية الظهور، ففي الحالة الأولى يضيف الارتكاز الاجتماعي على النص ظهوراً للمعنى المناسب، مثلما يبدو الأمر ذاته عبر المعنى اللفظي واللغوي في حالة الفهم الآخر. ففي الحالتين يتحقق الظهور، وهو حجة لدى العقلاء وقد أمضاه الشارع. ويتحدد المجال الذي يُطبق فيه الأول في مسائل المعاملات من الشؤون الحياتية والاجتماعية دون أن يتعداها إلى العبادات؛ باعتبارها غيبية لا يستكشف منها الفهم الاجتماعي أو مناسبات الحكم والموضوع، بل تخضع إلى الفهم اللفظي واللغوي للنص فحسب².

ويعد الشيخ محمد جواد مغنية أبرز من استظهر هذا المعنى وميّزه عن الفهم اللغوي واللفظي للنص، حتى أثنى عليه المفكر محمد باقر الصدر وقال: «أكبر الظن أنها أول مرة أقرأ فيها لفقيه إسلامي من مدرسة الإمام الصادق (ع) أوسع نظرية لعنصر الفهم الاجتماعي للنص، يعالج فيها بدقة وعمق الفرق بين المدلول اللغوي - اللفظي - للنص، والمدلول الاجتماعي، ويحدد المدلول الاجتماعي حدوده المشروعة. وبالرغم من أن الفقهاء في ممارستهم للعمل الفقهي ومجالات الاستنباط من النص يدخلون عنصر الفهم الاجتماعي ويعتمدون عليه في فهم الدليل، إلى جانب العنصر الآخر الذي يمثل الجانب اللفظي من الدلالة، غير أنهم لا يبرزون في الغالب الجانب اللفظي من عملية فهم الدليل والجانب الاجتماعي بوصفهما جانبين متميزين لكل منهما ملاكه وحدوده، بل يبرز الجانبان في مجالات التطبيق مزدوجين وتحت اسم

¹ محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق، انتشارات قدس محمدي، قم، ج1، ص16.

² محمد باقر الصدر: الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، عن موقع الجامعة الإسلامية الإلكترونية <http://uofislam/behoth>، لم تذكر أرقام صفحاته.

واحد وهو الظهور. كانت هذه المرة الأولى التي قرأت فيها ذلك عن عنصر الفهم الاجتماعي للنص، هي حين قرأت بعض أجزاء المجدد الخالد (فقه الإمام الصادق) الذي وضعه شيخنا الحجة الكبير الشيخ محمد جواد مغنية الذي حصل الفقه الجعفري على يده في هذا الكتاب المبدع على صورة رائعة في الأسلوب والتعبير والبيان»¹.

وقد ميز المفكر الصدر بين الفهم الاجتماعي للنص، وبين القياس الثابت حرمة في الفقه الجعفري، معتبراً الأول لا يعدو أن يكون عملاً بظهور الدليل، فحين نعم الحكم مثلاً - لغير ما ذكر في النص - لا نريد بذلك أن نقيس غير المنصوص على المنصوص، بل نستند في التعميم إلى الإرتكاز الذي يشكل قرينة على أن المذكور في النص إنما جاء على سبيل المثال، فيكون الدليل نفسه ظاهراً في الحكم العام.

وبهذا المعنى اعتبر أن ما قدّمه الشيخ مغنية من قاعدة الفهم الاجتماعي للنص يمكن أن يحل إشكالية كبيرة في الفقه. حيث أن الكثير من الأحكام وصلتنا بهيئة أجوبة على أسئلة الرواة، دون أن يكون منشؤها بدئياً، ولا كانت لغتها تقنية، والرواة إنما يسألون في الغالب عن الحالات الخاصة التي يحتاجون إلى معرفة أحكامها، فيجيء الجواب وفقاً لحدود السؤال دون أن يتعدى خصوصيته. وبالتالي إذا اقتصرنا في إستنباط الحكم من النص على الفهم اللغوي فحسب، كان معنى ذلك أن نجعل تلك الأحكام في أكثر الأحيان وفقاً على الحالات الخاصة التي هي موضع ابتلاء السائل في حياته العملية، مع أننا قد نكون واثقين بأن الأحكام التي وردت بشأن تلك الحالات الخاصة ليست مختصة بها، وإن جاءت بصورة مضيقّة بسبب اختصاص السؤال بتلك الحالات².

أما الأمثلة التي عرضها المفكر الصدر بهذا الصدد، فهي مثالان نعتقد أنهما غير متساويين من حيث الفهم الاجتماعي للنص، وهما كالتالي:

المثال الأول: ذكر الصدر أنه إذا تضمنت الرواية الأمر بغسل الثوب الذي أصابه ماء متنجس، فإنه يفهم من ذلك أن الماء المتنجس إذا أصاب شيئاً آخر نجّسه، سواء كان ثوباً أو غير ثوب، وذلك لأن مناسبات الحكم والموضوع المرتكزة في الذهنية العرفية العامة لا تقبل أن يكون تنجيس الماء - المتنجس - مختصاً بالثوب، فهذا الأخير جاء على سبيل المثال لا التحديد³.

ولا شك أن هذا المثال هو مما ينطبق عليه الفهم الاجتماعي للنص، وهو يشاكل المثال الذي عرضه الشيخ مغنية حول رواية الفأرة الميتة في السمن كما عرضناها

¹ الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق.

² نفس المصدر السابق.

³ المصدر نفسه.

سابقاً، وعلّة الحكم في الحالتين هي سريان النجاسة. والجميع يدرك أن هذا السريان لا تحدده تعيينات الأسماء المذكورة في النص، بل يتبادر إلى الفهم على سبيل المثال.

المثال الثاني: نقل الصدر قول الفقهاء إن الدليل إذا دلّ على أن من حاز ماءً من النهر أو خشباً من الغابة ملكه، فسنفهم من ذلك أن كل من حاز شيئاً من الثروات الطبيعية الخام ملكه، دون فرق بين الماء والخشب وغيرهما. ذلك لأن مناسبات الحكم والموضوع لا تسمح بجعل موضوع الحكم محصوراً في نطاق الماء والخشب فقط¹.

لكن قد يُعترض على هذا التطبيق بأنه قائم على إستقراء ناقص، إذ قد تكون هناك خصوصية لماء النهر أو خشب الغابة تختلف عن الخصائص المرتبطة بسائر الثروات الطبيعية الخام. فمثلاً قد يكون ملاك الحكم مناطاً بالحالات التي تقع ضمن الاحتياجات المتعارف عليها عند الناس، ومن بينها ماء النهر وخشب الغابة، دون أن يمتد هذا الملاك ليشمل المعادن الثمينة وغيرها من الثروات الطبيعية الخام.

إذاً، كيف جاز تعميم الحكم ليشمل جميع الثروات المذكورة؟ لذلك نتوقع أن لا يحظى هذا المثال بالقبول لدى كثير من فقهاء الشيعة. وهو بلا شك يختلف عن طبيعة المثال الأول.

الأقيسة المختلف حولها عند فقهاء الشيعة

إذا ابتعدنا عن الفهم الإجتماعي للنص، سنجد اجتهادات وقياسات معظمها هي محل اختلاف بين فقهاء الشيعة، فهي ليست مفهومة عرفاً على نحو القطع واليقين، بل تحتاج إلى تحقيق مناط قطعي وإثبات للوحدة بالغاء الخصوصية. وأغلبها يعود إلى قياس التمثيل، وبعضها يعود إلى قياس الأولوية، كما أن بعضاً آخر يرجع إلى القياس الخاص بترجيح الطريقة على التعبدية، يضاف إلى الاجتهاد الخاص بانطباق الكبرى على الصغرى.

وغالب هذه الاجتهادات يعود إلى قياس التمثيل، وبعضها إلى قياس الأولوية، كما أن بعضها الآخر يرجع إلى القياس القائم على ترجيح الطريقة على التعبدية، بالإضافة إلى الاجتهاد المتعلق بانطباق الكبرى على الصغرى.

فمثلاً على قياس التمثيل، قام عدد من الفقهاء بتمديد الحكم الخاص بالأعلمية في القضاء إلى مجال المرجعية والفتوى، وكما رأى المحقق الخوئي أن ذلك من القياس²،

¹ المصدر نفسه.

² التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، ص174.

كذلك ما سبق إليه الأخوند الخراساني في (الكفاية)، حيث اعتبر الترجيح في القضاء لأجل رفع الخصومة لا يستلزم الترجيح في مجال الفتوى¹.

وفي جميع الأحوال أن التعدي من باب القضاء إلى الفتوى يتوقف على إلغاء خصوصية الأول والقطع بعدم تأثيرها، مع أنه في القضاء لا بد من حل النزاع بالحكم ولو كان ظناً، أما مع الفتوى فالأمر يختلف إذ لا نزاع فيها².

كذلك تمّ تمديد الحكم في شرط الذكورة من باب الفتوى إلى باب القضاء. وقد حصل لدى بعض علماء السنة العكس من ذلك في كل من الاتجاه والنتيجة. فالإمام الطبري أجرى القياس بالفتوى على القضاء متوصلاً إلى أن الذكورة ليست شرطاً واجباً؛ لا في الباب الأول ولا في الثاني³.

كما أجرى البعض القياس بولاية الأب والجد على ولاية الحاكم، فمثلاً أن ولاية الأب والجد على الإبن غير قابلة للإسقاط؛ فكذا لا يحق للحاكم الذي تنصبه الأمة برضاها أن يستقل فيما بعد. ومثل ذلك إجراء القياس بين بعض مسائل النكاح ومسائل الحكومة، فقد تقرر في النكاح إسقاط اعتبار إذن الولي إن غاب أو سُجن، وقيس على ذلك وجوب انتصاب المفضول للحكومة إن تعذر الفاضل⁴.

هذا على الرغم من الفوارق الكبيرة بين باب الحكومة وباب النكاح، كذلك ولاية الأب والجد.

وجاء أن المعول عليه لدى الفقهاء هو إثبات عدم الربا بين الأب والإبن للنص، بيد أن البعض مثل محمد حسن النجفي اعتبر في (جواهر الكلام) أنه لا يجوز تعدي ذلك الحكم إلى الأم؛ لحرمة القياس⁵. لكن بعض المعاصرين اعتقد خلاف ذلك، وهو أن تعدي الحكم إلى الأم وارد يقيناً، لأن من الميقن على رأيه أن عدم الربا بين الأب والإبن لا علة له إلا الأبوة، وهي بين الإبن والأم أقوى منها بين الأب وإبنة⁶.

كما جاء أن عيوب المرأة التي ورد فيها النص سبعة، هي: الجنون والجدام والبرص والقرن والإفضاء والعمى والعرج⁷. لكن ورد في (كشف اللثام) أن

¹ محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ص543-544.

² الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، الفصل الرابع.

³ المصدر السابق.

⁴ مرتضى الشيرازي: شوری الفقهاء، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ، ج1، ص438.

⁵ جواهر الكلام، ج8، ص477.

⁶ فقه الإمام جعفر الصادق، ج3، 279.

⁷ المقصود بالقرن هو لحم ينبت في فم الرحم يمنع من الوطء، وقيل إنه الغفل، وهو عظم كالسن ينبت في الرحم ويمنع الوطء، أما الإفضاء فالمقصود به هو تصيير المسلكين واحداً (جواهر الكلام، ج10، ص827).

المشهور لدى الفقهاء هو أن الرتق أحد هذه العيوب، لأنه بدوره يمنع من الجماع، حيث يكون الفرج فيه ملتصقاً على وجهه ليس للذكر مدخل فيه، لهذا ألحقه بالقرن والعفل¹.

وذهب عدد من الفقهاء إلى جواز استخدام لفظة (متعنتك) في العقد الدائم، مع أنه يستخدم في العقد المنقطع، لذا منعه بعض الفقهاء تعيداً بالنص، لكن الذين جوزوه رأوا أنه يكفي في العقود اللازمة إجراء المجازات المتعارفة فتشملها الآية (أو فوا بالعقود) (المائدة\1)، ضرورة كون العقد من جملة مقاصد الإنسان، فكلما تعارف في التعبير عنه كان كافياً كغيره من المعاني والمقاصد².

كما ذهب الفقهاء إلى أن من سبّ النبي يُقتل، وكذا من سبّ الإمام علياً وسائر الأئمة، تبعاً لبعض الروايات. لكن البعض اعتبر إلحاق سائر الأنبياء بذلك فيه قوة، لأن كمالهم وتعظيمهم معلوم من دين الإسلام ضرورة، واعترض عليه الشيخ النجفي بأن ذلك لا يثبت القتل، بل الإرتداد فحسب.

مع هذا ألحق الفقهاء بالقتل أم النبي وبنته، وبعضهم حصر البنت بفاطمة الزهراء للإجماع على طهارتها بآية التطهير³، وهو قياس تعليله لا يفي بشيء، إذ ما الذي يبرر القتل استناداً للطهارة؟

وذكر بعض المعاصرين أن الفقهاء أضافوا حكم القتل لمن سبّ فاطمة الزهراء باعتبارها بضعة من رسول الله، والنيل منها نيل منه بالذات عرفاً وشرعاً⁴. ولا شك أن هذا الاعتبار لا يمتلك الدلالة القطعية في فتوى القتل، إذ يمكن أن يقال الشيء نفسه في سائر أولاده، مع أن هناك فارقاً جوهرياً بين النبي وغيره، من حيث النبوة وعدمها.

كما أجرى الفقهاء المتأخرون القياس في السيرة العقلانية وطبقوها على القضايا الدينية، ومن ذلك ما فعلوه حول تقليد الأعلام، رغم الفارق بين هذه القضايا والأمور الدنيوية⁵.

وفي المسائل الطريقية ذهب الكثير من الفقهاء إلى عدم التوقف عند حد ما جاء به النص. فمثلاً رغم أنه وردت مجموعة من المرجحات المنصوصة حول الأخبار، كالوثوق والشهرة وموافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامة، إلا أن عدداً من الفقهاء

¹ جواهر الكلام، ج10، ص826-830.

² المصدر السابق، ج10، ص419.

³ المصدر نفسه، ج14، ص549-550.

⁴ فقه الإمام جعفر الصادق، ج6، ص288-289.

⁵ الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، ص133-134.

أجازوا التعدي إلى غيرها من المرجحات إعتماً على الطرق المقرّبة للكشف عن الحكم الشرعي، وهو المنسوب إلى جمهور الأصوليين¹، وخالفهم آخرون تعبداً بالنص ووقفاً عند حد المذكور من المرجحات، كالأخباريين وبعض الأصوليين مثل الأخوند الخراساني².

كما لم يتوقف الفقهاء عند حد الموارد المنصوص عليها في طرق الإثبات التي يعتمدونها القاضي في القضاء. فبحسب النص أنها عبارة عن البينة واليمين، ففي صحيح هشام عن الإمام الصادق أن رسول الله قال: «إنما أقضي بينكم بالبينات والإيمان وبعضكم ألحن بحجته من بعض». وأضافت بعض النصوص إلى ذلك «سنة جارية مع أئمة هدى»، حيث قال الإمام علي في خبر اسماعيل بن اويس: «جميع أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة أو يمين قاطعة أو سنة جارية مع أئمة هدى». لكن مع هذا فإن الكثير من الفقهاء أفتوا بصحة عمل القاضي بعلمه، دون التوقف عند حد الحصر المذكور، وذلك لأن ملاك الحكم هو الكشف عن الأقربية للواقع. وبهذا المعنى اعتبر النجفي أن العلم أقوى من البينة المعلوم إرادة الكشف منها³.

ومن بين الأساليب الاجتهادية فيما لا نص فيه، قام الفقهاء أحياناً بانتزاع بعض القواعد من النص واعتبرها من الكبرى، وذلك بإلغاء خصوصية المورد وإعتباره ليس قيماً ولا مؤثراً في القاعدة. فمثلاً جاء في عدد من الروايات عن بعض الأئمة الدعوة إلى عدم نقض اليقين بالشك ضمن موارد سُئل عنها، كمورد أن الإنسان إذا شك في نومه هل يجدد وضوءه؟ فأجاب الإمام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام.. وإلا فإنه على يقين من وضوءه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر». حيث استدلل الفقهاء بمثل هذه الرواية على أن عبارة (لا ينقض اليقين أبداً بالشك) لا تختص بمورد الوضوء، بل هي كبرى تشمل الوضوء كما تشمل غيره من الموارد، وأن الألف واللام في لفظة (اليقين) هي للجنس لا للعهد، فيكون الحكم مطلقاً بعد إلغاء خصوصية المورد، وهو الوضوء، مما يعني عدم جواز نقض مطلق اليقين بالشك، سواء تعلق اليقين بالوضوء أو بغيره من الأحكام والموضوعات⁴.

وحديثاً ظهرت مواقف أخرى تسعى إلى التشريع للواقع طبقاً للمصلحة، تحت عناوين مختلفة، مثل: سدّ منطقة الفراغ، أو تشخيص المصلحة، أو صلاحيات الحاكم الشرعي. وهي قواعد وأصول مستحدثة في التفكير الشيعي، وُضعت لسدّ الثغرات

¹ فرائد الأصول، ج2، ص780-781. ومحمد رضا المظفر: أصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ-1966م، ج3، ص261-263.

² كفاية الأصول، ص509 وما بعدها. وأصول الفقه، ج3، ص261.

³ جواهر الكلام، ج14، ص5453.

⁴ محمد حسين النائيني: فرائد الأصول، حرره محمد علي الكاظمي الخراساني، تعليق ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1406هـ، ج4، ص335-336.

التي لم يرد فيها تشريع، أو التي ورد فيها تشريع لكن المصلحة اقتضت العمل بخلافه¹.

الازدواجية الفقهية بين التعبد والتوسع

اطلعنا فيما مضى على جملة من الممارسات القياسية والاجتهادية لدى الشيعة، ولعل الكثير منها لا يبتني على القطع. وأن يمثل هذه الممارسات ظلت شبهة الإخبارية عالقة حول الاجتهاد الشيعي، وهو أنه يقتبس ما لدى نظيره السني دون أن يتعارض معه. فقديمًا كانت الشبهة موجهة ضد الشيخ أبا جعفر الطوسي، ومن ثم لاحت طريقة المتأخرين وأخذت تتسع يوماً بعد آخر.

فالاجتهاد وأصول الفقه والمصلحة والقياس والتقسيم الرباعي للحديث وما إليها؛ كلها تُعدّ من منتجات الاجتهاد السني، وجاء الشيعة يقتبسونها دون أن يبالوا بالمعارضة مع سلف الشيعة الأوائل الذين بنوا نهجهم على الطريقة الإخبارية.

ومن حيث التحقيق، لو أخذنا بنظر الاعتبار ما يعوّل عليه الفقهاء عادة من وجود مصالح خفية في الأحكام، وأن العقل عاجز عن الكشف عنها، إذ قد يتوهم العقلاء أن ما هو أقرب إلى واقع الشرع على أنه أبعد، وأن ما هو أبعد عن هذا الواقع على أنه أقرب².. فلو أخذنا بهذه النظرية من المصالح الخفية بنظر الاعتبار؛ لكان من الصعب التسليم بقبول واستساغة الطرق القياسية والمصلحية كذلك التي مرّت معنا، مثل: النهج الطريقي، والأخذ بالمصلحة وسد منطقة الفراغ، والقول بوجود وحدة مناط تسمح بتمديد الحكم من باب إلى آخر، وغيرها من الاعتبارات المشابهة. فجميعها تتنافى مع نظرية المصالح الخفية المسلّم بها لدى الفقهاء عادة.

ويدل على هذه المفارقة، أن الفقهاء تارةً يشرّعون أحكاماً جديدة لأدنى اعتبار، مستنديين إلى ما يسمونه وحدة المناط القطعي أو ما شابهها، رغم بعدها عن القطع، كما في بعض الأمثلة التي أوردناها سابقاً. لكنهم تارةً أخرى يتعبدون بالنص دون السماح بتمديد حكمه على ما يشابه مضمونه من القضايا، بدعوى عدم العلم بالعلة التامة للحكم، رغم أن الظاهر دال على العلة، أو بالقول بإحتمال كون موضوع الحكم مؤثراً في العلة، أو غير ذلك من الأعذار³.

¹ للتفصيل انظر حلقة (النظام الواقعي).

² انظر بهذا الصدد الجزء الثاني من: النظام الواقعي.

³ فمثلاً قال المحقق النائيني: «قد يتحقق المفهوم بالمساواة في غير منصوص العلة فيما إذا أحرز مناط الحكم المذكور في القضية من الخارج يقيناً فيحكم بسرابة الحكم إلى كل مورد تحقق فيه مناط الحكم، وهذا القسم نادر التحقيق جداً، إذ الغالب في مناط الحكم أن لا يكون قطعياً، وإذا لم يكن المناط قطعياً كانت تسرية الحكم من

ومن ضمن ما يأتون به من أمثلة، هو أن الحجج في المسائل الطريقية لا يُستكشف منها أحياناً محض الكشف عن الحقيقة أو الواقع التشريعي، لإرتباطها بالجانب التعبدي، فيكون التعويل على محض الطريقية تعويلاً قائماً على علة ناقصة لافتقادها العنصر الآخر للمقتضي، وهو الجانب التعبدي.

فمثلاً إن الإتفاق جارٍ على ترجيح تقليد العالم العادل على الأعم الفاسق، وكذا العالم الذكر على الأعم الأنثى. فمع أن الإرتكاز الطريقي قائم لصالح الأعم، لكن الجانب التعبدي في صفة العدالة والذكورة يمنع الاستناد إليه. كذلك الحال في رفض شهادة غير المسلم تعبدًا، إذ لا حجية فيها مهما كان الظن بها قوياً. ومثل ذلك ترجيح خبر الأحاد على القياس، حتى لو كان الظن في القياس أقوى.

وعليه يمكن القول إن ما يستند إليه الفقهاء في سائر الحجج الطريقية، ومثلها في مناطات الأحكام، لا ينهض دليلاً كافياً طالما يُحتمل وجود عناصر تعبدية خافية على مدارك العقول، كما يقتضيه منطق المصالح الخفية، مما يعني عدم جواز التعدي إلى غير ما ورد في النص.

وربما لمثل هذا التردد والتذبذب، دعا المرحوم مرتضى مطهري إلى ضرورة إعادة البحث الجدي في القياس لمعرفة حدود ما يصح منه وما لا يصح، وكما قال: «لقد كان من اللازم على المتأخرين أن يحذوا حذو القدماء في بحث مسألة القياس والرأي، لتستبين حدود القياس الممنوع بصورة أفضل، لكي لا يظهر أناس يعارضون حرية العقل باسم محاربة القياس. بل كان من الأفضل لو فتحوا باباً باسم باب العقل أو باب الأدلة العقلية في الأصول، يشرحون فيه حدود تدخل العقل، ويتناولون فيه كذلك القياس الممنوع. إنني أرى أن عدم بحث المتأخرين في القياس الممنوع، وفي حدود دلالة العقل وحكمه في الأحكام الشرعية قد أصاب الفقه والاجتهاد عند الشيعة بشيء من الضرر»¹.

على أن بمثل هذا التردد المشار إليه؛ تكون الممارسة الفقهية لدى الشيعة غير متعارضة مع القياس رغم عدم تسميتها له بهذه اللفظة. كما أنها غير متعارضة مع الاجتهادات الظنية فيما لا نص فيه رغم حرصها على أن يكون الحال مبنياً على القطع دون الظن، الأمر الذي يجعلها قريبة من النهج الدائر في الأروقة السنية. لكن كلا النهجين بنيا اجتهادهما على الظن تبعاً لضغط الحاجة، وأنه لا يوجد لديهما الدليل القطعي على ما يمارسانه من اجتهاد حسب الصورة المقننة التي أفضيا إليها، خاصة وأن الاجتهاد لديهما يقوم على الحديث لكونه مصدر التفصيل، وقد عرفنا فيه ما فيه.

موضوعه إلى غيره داخله في القياس المعلوم عدم حجيته» (ابو القاسم الخوئي: أجود التقريرات، تقارير محمد حسين النائيني، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص499).

¹ مرتضى مطهري: مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الأولى، 7401هـ، ص28.

في نهاية المطاف، يمكن القول إن فتح الاجتهاد، وكذا إغلاقه أو إبعاده، قد أدت جميعها إلى حدوث أزمات في النهج البياني، سواء في الدائرة السنية أم الشيعية. فبعد أن قُتِح الاجتهاد في الدائرة السنية ما لبث الأمر أن أدى إلى حدوث أزمة تتمثل في كثرة الآراء والإتجاهات، وأغلب الظن أن بسببها أفضى الأمر إلى غلق باب الاجتهاد وحصره في المذاهب المعروفة. لكن غلق الاجتهاد أفضى بدوره إلى أزمة أخرى لا تقل عن الأولى، وهي أزمة التقليد التي عانت منها تلك المذاهب.

كذلك الحال في الدائرة الشيعية، حيث إن فتح الاجتهاد أدى إلى أزمة تتمثل في كثرة التعارض بين الأحكام لدى الفقهاء، كالذي أشار إليه ابن طاوس وغيره¹. كما أن إبعاد الاجتهاد عن دائرة الإستنباط، مثلما عوّل عليه الإخباريون، قد أحدث بدوره أزمة في الجمود وعدم القدرة على مجابهة تطورات الواقع.

ولا شك أن بين هذه الأزمات تتبلور حالات الانفراج وإنتاج النماذج الجديدة من التفكير. فالواقع هو الذي يفتح الآفاق الخصبة، كما أنه يخلق السدود والأزمات، فيحدث بذلك فتحاً جديداً، وهكذا..

وخلاصة الحال، إن الاجتهاد كالحديث، لا دليل على حجيته، وأن ما شهده من تعارضات وتناقضات تجعله يفتقر إلى الوضوح. وبالتالي لا مبرر للبيانين فيما عولوا عليه من تحقق الكفاية التفصيلية والوضوح لدى نص الحديث وما تأسس عليه من اجتهاد..

¹ رضي الدين بن طاوس: سعد السعود للنفوس، تحقيق فارس تبريزيان الحسّون، ص155، عن مكتبة العقائد

الإلكترونية www.aqaed.com

القسم الثالث الصراع المنهجي

الفصل السادس

التشريع العقلي وتأسيس الخطاب الديني

تتحدد العلاقة بين العقل والخطاب الديني طبقاً لوجود ثلاثة أنماط من التأسيس العقلي. فمن حيث التسلسل المنطقي تتأصل البداية بالتأسيس القبلي للنظر، كما تحدثنا عنه خلال الفصلين الأول والثاني، ثم بعد ذلك تأسيس الخطاب من الخارج، وأخيراً تأسيس هذا الأخير من الداخل.

والوظيفتان الأخيرتان مختلفتان في الغرض، إذ تقوم الأولى بإثبات المسألة الدينية، في حين تعمل الأخرى على فهمها. لكن ما يجمع هاتين الوظيفتين هو التشريع العقلي ومنافسته لتشريع الخطاب. وسنفصل الحديث عن كل منهما كالآتي..

أ - التأسيس الخارجي

يتوقف إثبات المسألة الدينية على عدد من قضايا العقل، كما يصورها أصحاب الدائرة العقلية، بعضها يعود إلى القضايا المشتركة، والبعض الآخر يختص بحسب ما عليه كل من المنطقيين: الحق الذاتي وحق الملكية.

وأبرز قضية يشترك فيها المنطقان الأنفا الذكر، تلك التي لها علاقة بإثبات المسألة الإلهية، حيث جند لها المنطقان أدلة مشتركة قائمة على الاعتبارات القبلية الخاصة بمفاهيم الجسم والعرض والجوهر والحدوث وما إليها.

ففيما يتعلق بإثبات وجود الله، قدّم أصحاب الدائرة العقلية عدداً من الأدلة، أبرزها ما يُعرف بدليل الحدوث، وهو أنه لما كانت الأشياء الخارجية مكونة من الأجسام أو الجواهر الفردة، وأن هذه الجواهر تقوم فيها أعراض أو حالات متغيرة كالحركة والسكون والإجماع والإفتراق، فعلى ذلك تكون الأعراض حادثة لكونها تحدث بعد أن لم تكن، ثم تزول، حيث الحدوث عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود، وبالتالي فلا بد لها من محدث. وحيث أن الجواهر لا تنفك عن الحوادث، وكل ما لا يخلو من الحوادث فلا بد أن يكون حادثاً مثله. فالأجسام لا تنفك عن الأعراض،

والأعراض حادثة، لذا فالأجسام حادثة مثلها، وبذا يثبت أن لها محدثاً، وهو الله، إذ لا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى غير نهاية¹.

وقد تعرّض هذا الدليل لجملة إنتقادات، أبرزها ما قدّمه الفيلسوف ابن رشد في هذا المجال، إذ لخصّ الدليل بثلاث مقدمات قبل نقدها، كما يلي:

1- لا تخلو الجواهر من أعراض ولا تنفك عنها.

2- إن الأعراض حادثة.

3- كل ما لا ينفك عن الحوادث لا بد أن يكون حادثاً مثله.

وقد إعترض ابن رشد على المقدمة الأولى، فالخلاف حول الجوهر الفرد بين العلماء والفلاسفة كثير، أو أن عليه أقاويل كثيرة متضادة، وأنه ليس معروفاً بنفسه، فهل له وجود أم لا؟ لا سيما وأن الفلاسفة ينفونه ويرون أن كل جزء من الجسم قابل للإنقسام إلى ما لا نهاية له من الأجزاء.

ولا شك أن أصحاب الدائرة العقلية على علم بمثل هذا الخلاف الحاصل بينهم وبين الفلاسفة، وأن كلا الطرفين يضع من الأدلة لإثبات موقفه من ذلك الجوهر، إن كان يقبل الإنقسام كما ذهب إليه الفلاسفة، أو لا يقبله كما يقول العقليون ضمن النظام المعياري².

وحول المقدمة الثانية اعتبر ابن رشد أنه لا دليل للعقلين على حدوث جميع الأعراض، إذ بنوا هذه المقدمة طبقاً لدليل الشاهد على الغائب، فإذا كنّا نشهد حدوث الأعراض في الأجسام الارضية، فإن الأمر في الجسم السماوي غير معلوم، سواء بالنسبة ما يتعلق بهذا الجسم، أو بأعراضه الخاصة، إذ ليس بالضرورة أن يكون حاله حال الجسم عندنا.

وينطبق الأمر أيضاً على الزمان، فهو من الأعراض، لكن ليس للحس دلالة تشير إلى أنه حادث. وكذا ينطبق الحال على المكان الذي يكون فيه العالم، إذ كل متكوّن؛ فالمكان سابق له، الأمر الذي يعسر تصور حدوثه.

أما المقدمة الثالثة، فقد نقدها ابن رشد لعدم إمتناع أن يكون المحل مورداً لجنس الحوادث دون أن يكون حادثاً هو الآخر. فقد تتعاقب على المحل أو الجسم أعراض

¹ التمهيد للباقلاني، ص22-23. وشرح الأصول الخمسة، ص94. والنكت الاعتقادية، ص5-6.

² يلاحظ بهذا الصدد أن العلم الحديث يخالف كلا النظريتين الفلسفية والكلامية حول إنقسام الجزء، كالذي تحدثنا عنه في بعض الدراسات (انظر: نقد العقل العربي في الميزان، طبعة دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2008م، الفصل الخامس).

غير متناهية؛ متضادة وغير متضادة، مثل حدوث الحركات غير المتناهية كما يعتقد الفلاسفة¹.

وحول إثبات مسألة التوحيد، اعتمد الكثير من أصحاب الدائرة العقلية على دليل التمانع، وخلاصته هي أنه لو فرضنا وجود إلهين، أراد أحدهما خلق إنسان، وأراد الآخر عدم خلقه، ففي هذه الحالة إما أن يتحقق المرادان، أو لا يتحقق، أو يتحقق أحدهما، فالفرض الأول مستحيل لأنه يعني التناقض، والثاني مستحيل أيضاً لأنه يعني الوسط المرفوع، أما الأخير فهو الصحيح وبه تثبت الالوهية، وهو معنى قوله تعالى: {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}².

وعادة ما يرد على هذا الدليل عدد من الإشكالات، مثل: لم لا يُفترض وجود إلهين قادرين ينتج عنهما مقدور واحد؟ ولم لا يُفترض أن القادرين يتفقان فلا يتمانعان؟ كذلك لم لا يكون لكل إله خلقه الخاص دون العلم بالآخر، أو دون القدرة على منعه؟ أو كما جاء في شبهة ابن كمونة، حيث افترضت وجود هويتين بسيطتين كل منهما عبارة عن موجود بسيط مستغن عن العلة مطلقاً³.

وحقيقة الأمر أنه لا هذا الدليل، ولا دليل الحدوث المطروح لإثبات وجود الله، يمكن أن يُقنع الباحث إقناعاً تاماً، بل إن قوة الدليل تُستمد عبر ملاحظة الواقع.

فمن جهة، إن العرض والجوهر كلاهما متغيران بلا فرق، وأن ذات الشيء وتغيره كلاهما يعبران عن حقيقة الموضوع الخارجي، والذي سبق أن أسمىناه بالوجود الصيروري، كما جاء في حلقة (النظام الوجودي). ولما كان التغير لا يجري على وتيرة واحدة، بل هو تغير غير محدود، فذلك يكشف عن أن له أسباباً خارجية طبقاً لمبدأ السببية. إذ لو كان التغير نابعاً عن الطبيعة الذاتية للمادة؛ لكان على وتيرة واحدة، أي لكان ثابتاً من غير تغاير. أما والتغاير حاصل؛ فهذا يعني أنه بحاجة إلى تعليل من الخارج، وهو ما يثبت العلل الميتافيزيقية، ومن ثم وجود الله⁴.

كما إنه بحسب التقديرات الإحصائية، لا يُعقل أن يكون النظام القائم في الواقع المشهود قد نتج عن المصادفة العمياء. إذ إما أن نفسّر هذا النظام استناداً إلى المصادفات العشوائية، أو إلى وجود عقل حكيم منظم.

¹ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية، ص140.

² اللمع للأشعري، ص20-21. والتمهيد، ص25.

³ لاحظ هذه الشبهة في: صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م، ج6، ص58-60، وج1، ص132.

⁴ اظر التفاصيل في: صخرة الإيمان.

ولا شك أن العمل بإجراء الحساب الإحتمالي لا يُبقي للفرض الأول قيمة يُعدّ لها اعتبار، إذ تتحول أغلب القيم الإحتمالية لصالح إثبات تلك القضية.

فبحسب وحدة الأساس، لا يختلف استنتاج وجود العقل المدبر عن منهج استنتاج النظريات العلمية، بل يتفوق عليه، إذ تدعمه قرائن لا تُحصى من دون منافس، ما دام لا توجد ظواهر مضادة تكذبه. فضلاً عن أن أطراف هذه المسألة مغلقة وضيقة للغاية، خلافاً للنظريات العلمية التي تظل مفتوحة وقابلة للاستبدال بلا حدود؛ إذ يمكن لكل تفسير علمي أن يحل محله تفسير آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، بينما المسألة الإلهية محصورة بين فرضين لا ثالث لهما: إما النظام العاقل أو المصادفة العمياء. وبالتالي إذا كانت القرائن متجهة نحو إثبات هذه المسألة؛ فذلك يعني دحضاً للطرف الآخر، إذ ليس هناك طرف ثالث منافس في هذه المعادلة.

وبذلك يمكن القول إنه لا توجد قضية خارجية تحظى بتأييد معرفي يماثل ما تحظى به هذه المسألة. فحتى القضايا الحسية، رغم تعاملنا معها على أساس القطع واليقين، لا تبلغ - عند التحليل الدقيق - درجة ما تحظى به هذه القضية من تأييد، لما تختزنه من قرائن لا تقبل الحصر والنهاية¹.

وينطبق هذا الحال على إثبات مسألة التوحيد، فوحدة هذا النظام تدل على وحدة المصدر، فلو كان هناك أكثر من إله لكنا نجد آثار الاختلاف في الخلق، أو فساد واضطرابه، وحيث أننا لم نجد ذلك؛ فالأمر دال على صدوره عن واحد أحد. وهو ما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ (المؤمنون/ 91)، وقوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء/ 22). إذ تدل الآية الأولى على نفي الاختلاف، وتدل الأخرى على نفي الاضطراب والفساد. وبالتالي فلو كان هناك اتفاق بين إلهين؛ لبان التعدد في آثارهما، ولدلت عليه الحسابات الإحتمالية، مثلما دلت على عظمة الخالق ووحدته.

كذلك فإن افتراض وجود إلهين قادرين ينتج منهما مقدور واحد، هو افتراض معقد لا مبرر له، إذ يكفي أن يكون المقدور الواحد صادراً عن إله فرد. مثلما أنه لا مبرر لافتراض التسلسل في الآلهة أو العلل، طالما يمكن تفسير النظام القائم طبقاً لأصل واحد تبعاً لمبدأ البساطة الذي تعتمد عليه العلوم الطبيعية².

¹ انظر حول ذلك: الإستقراء والمنطق الذاتي، ص212-214. كما انظر مقالنا: وجود الله أعرف من كل معروف،

موقع فهم الدين، 2014م: <http://fahmaldin.net/index.php?id=2244>

² لاحظ التفصيل حول مبدأ البساطة كتابنا: منهج العلم والفهم الديني، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2014م. كما لاحظ كتابنا: القطيعة بين المثقف والفقير، دار اباكالو، بغداد، الطبعة الرابعة، 2022م. وانظر بهذا الصدد أيضاً:

Hempe, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA, p.41

يضاف إلى ما سبق، ثمة قضايا أخرى رئيسية يتوقف عليها إثبات المسألة الدينية. وهنا يأتي دور المنطقين الخاصين بالدائرة العقلية، فكل منهما تشريعه الخاص تبعاً للإعتبارات التي يفرضها أصله المولّد، وهو ما سنتعرف عليه كالتالي:

الحق الذاتي والتأسيس الخارجي

عرفنا أن منطق الحق الذاتي يرى أن أول الواجبات هو الواجب العقلي المتمثل في وجوب النظر، والذي يؤدي إلى معرفة الله وصفاته الرئيسية، ومن ثم يتأسس التشريع العقلي الخاص بسائر الألفاف ومتفرعات الحسن والقبح، كما يتأسس الخطاب الديني من الخارج، كالذي اطلعنا عليه خلال الفصل الأول من كتابنا هذا.

فطبقاً لهذا المنطق أنه لا يمكن الإستدلال بالسمع ما لم تنقرر جملة من الأمور العقلية، كمعرفة الله وعدالته وحكمته وأنه لا يفعل القبيح مطلقاً. فلهذه المعارف أهمية خاصة لتصحيح صدق الباري في كلامه وإخباره، وأنه لا يُجري المعجز على يد الكذابين. وعندئذ يمكن الإستدلال بالسمع والاحتجاج به، لأن صحته تتوقف على هذه الأمور العقلية¹.

ومن الواضح أن جميع هذه القضايا، بإستثناء معرفة الله، هي قضايا معيارية تحددها قاعدة الحسن والقبح العقليين. بل حتى معرفة الله إنما تتحقق بشكلها الطبيعي عبر تلك القضية المعيارية الخاصة بوجوب النظر العقلي كما أسلفنا. وبالتالي فإن إثبات المسألة الدينية متوقف على تلك القاعدة. لذلك قال بعض أتباع هذا المنطق: إن عزل العقل عن إدراك الحسن والقبح يوجب هدم أساس إثبات الصانع، ويلزم عنه افحام الأنبياء، وبالتالي يوجب هدم أصل الشريعة².

ويمكن القول إن التشريع العقلي لدى هذا المنطق يفضي إلى تأسيس العديد من المسائل الوجودية، وعلى رأسها المسألة الإلهية. ولأجل ذلك ظهر البحث في القضايا الكونية، كالبحث في الجسم والأعراض والجوهر والجزء والخلاء والمكان والزمان وغيرها.

فالغرض من هذه البحوث هو إثبات المسألة الإلهية، وأن الغرض من هذه الأخيرة هو إثبات التكاليف العقلية والدينية وفقاً للحق الذاتي، رغم ما يفضي إليه الأمر من الدور كما لاحظنا في السابق. وعرفنا أيضاً أن التكاليف الدينية تتوقف على صحة التكاليف العقلية من غير عكس. فبحسب هذا المنطق تحتوي العقول على إدراك

¹ شرح الأصول الخمسة، ص226 و355.

² فوائد الأصول، ج3، ص59.

الأمر التكليفية بصورة إجمالية، ولا تُعرف تفاصيلها إلا عبر السمع أو الخطاب الديني¹. وهو بذلك يجعل من هذه التكاليف مبرراً لإثبات منظومة الحقائق الدينية. لهذا كان وجوب النظر هو أول هذه التكاليف وأساس إثبات سائر التكاليف الأخرى، سواء العقلية منها أو الدينية.

ووفقاً لهذا المنطق، جاء الخطاب الديني محفزاً على النظر؛ كمنبه لما ينبغي على العقل فعله، لذلك أشار جماعة من أتباعه إلى أن الله تعالى قد وبّخ الكفار بسبب تركهم الاستدلال بعقولهم على وحدانيته وربوبيته بما يشاهدونه في أنفسهم وغيرهم، فقال تعالى في عدد من الآيات القرآنية: ﴿لَا يَاتِ لَأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران/ 190)..
﴿لَأُولِي النِّهْيِ﴾ (طه/ 54)..
﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة/ 44)..
﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة/ 164)..
﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ (الملك/ 10)..
الخ².

ويتوقف إثبات المسألة الدينية على العديد من الواجبات والشروط العقلية التي تجمعها نظرية اللطف، ومن ذلك إثبات البعثة وعصمة الأنبياء، وكذا الأئمة لدى بعض المذاهب، فهذه القضايا هي الأصول المباشرة لتأسيس الخطاب من الخارج. وسنقتصر الحديث في هذه الفقرة على وجوب البعثة كما يلي:

وجوب البعثة

لمنطق الحق الذاتي عدد من المبررات التي تؤكد وجوب بعثة الأنبياء على الله؛ تبعاً لنظرية اللطف، كالتى ذكرها الشيخ الطوسي بقوله: «الذي يدل على حسن بعثة الرسل فهو ما يؤدونه إلينا من المصالح والألطف؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن في أفعال المكلف ما إذا دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن فعل القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح والإخلال بالواجب، فيجب إعلامه ذلك، لأن الأول لطف له والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة علته في التكليف في فعل اللطف على ما بيناه فيما مضى، ولا يمكن إعلام المكلف ذلك إلا بأن يبعث إليه نبياً يعلمه ذلك، وإنما قلنا ذلك لأنه لا يمكن الوصول إلى ذلك باستدلال عقلي، ولا يحسن خلق العلم ضرورة بذلك لأن التكليف يمنع منه، فلم يبق بعد ذلك إلا بعثة الرسول ليعرفه ذلك، وهذا الوجه الذي نقول إنه متى حسنت بعثة الأنبياء وجبت، فلا ينفصل الحسن من الوجوب، وإنما قلنا لا يمكن العلم بهذه الألطف ضرورة؛ لأننا قد بينّا أن العلم بالله تعالى إنما يكون لطفاً إذا كان كسباً، وإن كان ضرورة لا يكون لطفاً»³.

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص22.

² البحر المحيط، فقرة 81.

³ تمهيد الأصول، ص313. كما لاحظ على هذه الشاكلة: النكت الاعتقادية، ص26.

بهذا المعنى تكون التكاليف السمعية أظافاً للتكاليف العقلية، فاللطف يدعو إلى فعل الواجبات وترك النواهي، ومنها الواجبات والنواهي العقلية. فمثلاً «إنا نعلم ضرورة أن الإنسان إذا واطب على فعل الصلاة والصوم - مثلاً - دعاه ذلك إلى العلم بالله تعالى وصفاته، ليعلم أن العبادة هل هي لائقة به أم لا؟ وكل لطف واجب كما تقدم»¹.

وشبيه بذلك ما أكدّه القاضي الهمداني حول تحديد وجوب لطف النبوة بما تقرر لدى العقل من أن الأفعال يدعو بعضها إلى بعض، ويصرف بعضها عن بعض «فإذا علم الله أن فعل المكلف ما إذا تمسك به كان أقرب إلى فعل الواجبات، أو أنه يكون فاعلاً لها لا محالة، ولم يكن في قوة العقول ما يمكن معه الوقوف على تفاصيله، فلا بد من حكمة أن يبعث إليهم من يعرفهم به.

وبعبارة أخرى، إن ما يحصل للمكلفين من الصلاح في بعض أفعالهم التي لا يمكنهم أن ينفقوا عليها بعقولهم فلا بد من أن يزيح الله علتهم بالبيان ونصب الأدلة، كما لا بد فيما هو لطف من فعله تعالى أن يفعله، فإذا لم يكن لضرورة العقل مدخل في معرفة ذلك، ولا لأدلة العقول والنظر مجال، فلا بد من طريقة أخرى يعلمهم الله بواسطتها، وهذه هي طريقة السمع والنبوة». وأكد القاضي أيضاً بأن سبب وجوب البعثة هو أن فيها وجوهاً تحسن عليها².

كما قدّم هذا الشيخ تفصيلاً حول وجوب البعثة وعدمه، فذكر ثلاثة أحوال:

«1- فإما أن يكون من المعلوم من حالهم - أي حال المكلفين - التمسك بسائر ما كلفوه عقلاً، سواء تمسكوا بما نزل عن طريق النبوة أو لم يتمسكوا به، ومثل هذا المكلف لا تجب بعثة الرسول له لتأكيد ما يستملك به الأمور العقلية، ولكنها واجبة لما يتصل بالتكليف السمعي.

2- أن يكون المعلوم من حالهم أنهم لا يتمسكون بما في عقولهم أو بعضها، وهؤلاء لا تؤثر البعثة في حالهم من حيث أداؤهم الواجبات العقلية، ولذلك لا تجب بعثة الرسول إليهم عقلاً، ولكنها تجب سمعاً لإقامة الحجة، ومعرفة التكليف السمعي.

3- وأخيراً فإن هناك من المعلوم من حاله أنه إذا تمسك ببعض الشرائع صلح في بعض ما كلف به شرعاً وعقلاً واختار الواجب، ولولاه كان لا يختاره، وهذا النوع هو الذي تحسن البعثة له وتجب عقلاً وشرعاً. وإذا فإن النبوة تجب للمكلفين جميعاً، وإن اختلفت سبل وجوبها لهم»³.

¹ كشف المراد، ص375.

² نظرية التكليف، ص94-95. وشرح الأصول الخمسة، ص564.

³ نظرية التكليف، ص95-96.

نستخلص مما سبق النقطتين التاليتين:

أ - إن سبب وجوب بعثة الأنبياء يعود إلى كونها لطفاً؛ لحنّتها على الواجبات، ومنها الواجبات العقلية، وتفصيلها لما يجمله العقل من واجبات ومنهيات.

ب - إن تعيين هذا الوجوب مستند إلى ملاحظة جهات الحسن في بعثة الأنبياء.

فحول هاتين النقطتين سنجمل نقاشنا عبر الفقرتين التاليتين:

1- أول ما يلاحظ أنه لا يمكن البت في وجوب اللطف، فليس كل ما يدعو إلى فعل الحسن يكون واجباً، ولا كل ما يدعو إلى فعل القبيح يكون محظوراً. ويظل العلم بهذا الوجوب متوقفاً على العلم بالحكمة. والعلم العقلي بطبيعة الأخيرة منفي لمجمل الأفعال الإلهية.

ولو أخذنا بنظرية اللطف لأعتبرنا بأن من الواجب ملئ الفترات الشاغرة للأنبياء والأئمة، فاستمرار وجودهم من غير إنقطاع يعمل على حفظ الدعوة إلى فعل الحسن وتجنب القبيح، بل لكان من الواجب أيضاً أن تكون بعثات الأنبياء ورسالاتهم شاملة لكل الناس على السواء، لذات العلة من لطف الدعوة إلى فعل الحسن وتجنب القبيح، ولأصبحنا اليوم نحفل بوجود عدد من الأنبياء أو الأئمة، طالما ظلت الحاجة إليهم قائمة لرفع اللبس والإنقسام بين الناس حول معرفة الحقيقة الدينية وتكوين السلوك، وذلك لنفس المبررات والدواعي التي وجبت بها بعثة الأنبياء في السابق.

2- كذلك يمكن القول إنه لا دليل على وجوب النبوة تبعاً لملاحظة وجوه الحسن فيها، إذ ما الذي يؤكد أنه لا بديل لهذه الوجوه؟ فلعل هناك مصالح أخرى سوى البعثة لا نعلمها قد تستوجب التعيين؛ مثل إفتراض أن تكون حكمة الله ناظرة إلى ما يتحقق للإنسان من مكاسب وتطورات بفعل الخبرة التاريخية، كالذي يُشاهد في القضايا الدنيوية التي تتقبل البحث العلمي. وبالتالي يتعذر علينا معرفة الواجبات الإلهية الفعلية؛ طالما ليس بإستطاعتنا العلم بكافة وجوه الحسن والحكمة في الخلق والتدبير.

على أن هناك صورة أخرى لإثبات النبوة منسوبة إلى الحكماء (الفلاسفة)، وهي طريقة كلامية غير فلسفية، وتقريرها كالتالي: «كلما كان صلاح النوع مطلوباً لله تعالى كانت الشريعة واجبة، وكلما كانت الشريعة واجبة كانت البعثة واجبة، فكلما كان صلاح النوع مطلوباً فالبعثة واجبة»¹.

¹ ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 297-298.

وواضح أنه لا يمكن البت في المقدمة الأولى، إذ قد يكون صلاح النوع مطلوباً بأمر آخر غير المسألة الدينية. كما أن استخدام مصطلح (الوجوب) إن كان يُقصد به ما تعارف لدى أهل الكلام من أن تركه قبيح؛ فهو غير لازم عن تلك المقدمة، وإن كان يقصد بالوجوب ما تعارف لدى أهل الفلسفة من معنى مرادف للضرورة والحتمية؛ فهو غير معقول بالمرّة.

ومن الناحية العقلية الصرفة، تظل مسألة البعثة مرجحة تبعاً لقضايا الإحتمال، حيث من مصلحة الناس أن يأتيتهم الأنبياء لحثهم على الفعل الحسن وتجنب القبيح، وأن يطمئنوا إلى أن ما يفعلونه من خير وما يصيبهم من شر لا يذهب سدى، فمثل ذلك لا يتحقق بقوة أخرى أفضل من النبوة. أما إثباتها فيعتمد على دراسة الواقع الخاص بمدعي النبوة وفقاً للقرائن الاستقرائية وحسابات الإحتمال، كالذي تناوله المفكر الصدر في كتابه (المرسل، الرسول، الرسالة). إذ لو ثبتت جزئية واحدة موجبة؛ لدلّ ذلك على صدق القضية على النحو الكلي.

حق الملكية والتأسيس الخارجي

كنّا قد عرفنا - تبعاً لمنطق الحق الذاتي - أن تأسيس المسألة الدينية يستند إلى الواجبات المعيارية قبل أي اعتبار آخر، فتبدأ العملية بإثبات الواجبات المتعينة على المكلف، وعلى رأسها وجوب النظر، ليتم من خلالها إثبات حالة الثبوت التي تتعين بها الواجبات المفترضة على المكلف، ومنها واجبات بناء المسألة الدينية وفق بعثة الأنبياء والعصمة. لكن الأمر مع منطق حق الملكية يختلف تماماً، فهو لا يسمح بوجود واجبات عقلية مفترضة سلفاً، طالما أن كل واجب تكليفي مبعثه من المالك الحقيقي لا غير، مما يعني أنه لا بد من إذن شرعي لتبرير الواجبات دون أن يكون للعقل حظ من التشريع. وأيضاً فإنه بحسب اعتبارات البداهة الأولية لهذا المنطق لا مجال للقول بواجبات المكلف، طالما أن الأخير يمتلك سلطة الواجبات بإطلاق دون أن تعلو عليه سلطة أخرى كما هو واضح. وهذا يعني أن المسألة الدينية لا يمكنها أن تتأسس على القضايا المعيارية، فأى تأسيس لها على هذه القضايا يفضي بها إلى التناقض والصدام مع الأصل المولّد، وهو ما كان يعيه أصحاب هذا المنطق تماماً.

والسؤال المطروح: على ماذا تتأسس المسألة الدينية إذاً؟

من الواضح أنه لم يبق من الأمر شيء سوى أن يكون تأسيسها قائماً على القضايا الوجودية أو التكوينية. وإذا كنّا نعلم بأن ما يغلب على المسألة الدينية هو المضمون المعيارية، فهذا يعني أنه لا بد من أن يتأسس المعيار وفقاً للأمر الوجودي، مما يقرب هذا الاتجاه من الاعتبارات التي عوّل عليها النظام الوجودي، خلافاً لما ذهب إليه منطق الحق الذاتي الذي جعل الأخير قائماً على الأول، ومن ذلك ما يتعلق بالأساس

الأول للواجبات الملقاة على عاتق المكلف، وهو وجوب النظر، والذي تتأسس عليه المسألة الإلهية والدينية.

نعود لنسأل: ما هي القضايا الوجودية المعول عليها في إثبات المسألة الدينية؛ كبعثة الأنبياء وما إليها؟ إذ كنا مع منطق الحق الذاتي نعتمد على قاعدة العدل ومشتقاتها فيما يخص المكلف، وعلى وجوب النظر العقلي فيما يخص المكلف. لكن ماذا مع منطق حق الملكية؟

من المقرر لدى هذا المنطق أن إثبات المسألة الدينية يستند أساساً إلى نظرية (الكلام الإلهي). إذ تشكل هذه النظرية المناط الذي يربط القضايا العقلية بالدينية، كالذي يوضحه نص الإمام الغزالي التالي: إن «المعلوم بدليل العقل دون الشرع فهو حدوث العالم ووجود المحدث وقدرته وعلمه وإرادته، فإن كل ذلك ما لم يثبت؛ لم يثبت الشرع، إذ الشرع يبني على الكلام فإن لم يثبت كلام النفس لم يثبت الشرع، فكل ما يتقدم في الرتبة على كلام النفس يستحيل إثباته بكلام النفس وما يستند إليه، ونفس الكلام أيضاً فيما اخترناه لا يمكن إثباته بالشرع»¹.

وما يعنيه هذا النص هو تأسيس المسألة الدينية عبر العقل النظري، إذ لا مجال للعقل العملي كالذي يفيد منطق الحق الذاتي. وبعبارة أخرى: لا مجال للقول بنظرية اللطف والوجوب العقلي على للمكلف.

لكن قد تثار إشكالية بهذا الصدد، وهي أن عدم أخذ اعتبارات الوجوب العقلي يمكن أن يفضي إلى جواز إتصاف الإخبار الإلهي بالكذب والخداع، ومن ثم استحالة تأسيس المسألة الدينية. وبالتالي كيف يمكن إثبات صدق الإخبار الإلهي وفق منطق حق الملكية؟

وكجواب عن الإشكالية المطروحة، نفى أصحاب هذا المنطق إمكانية الكذب والخداع في الإخبار الإلهي، وذلك إعتماً على العقل النظري. إذ اعتبروا كلام الله كلاماً نفسياً ثابتاً وصادقاً يستحيل عليه الكذب. فالصدق والكلام كلاهما من الصفات الذاتية للمكلف². وتبرير هذه المقالة يستند إلى قولهم بأنه لما كان الصدق من صفات الله تعالى، وأن الكذب نقص، فإن النقص محال عليه. وهم وإن جوزوا الكذب في مواضع مختلفة؛ إلا أنهم جوزوه لأغراض صحيحة من وجود ضرورة وحاجة، والله منزّه عن الضرورة والأغراض والمصالح³.

¹ الإقتصاد في الاعتقاد، ص184.

² اللمع للأشعري، ص90 و118. والتمهيد، ص343. ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. وتلخيص المحصل، ص267.

³ مرهم العلل المعضلة، ص291-292.

وتواجه هذه المسألة عدد من الاعتراضات كما يلي:

الاعتراض الأول: إن استخدام العقل النظري لتبرير نفي الكذب الإلهي يمكن أن يثير إشكالية حول صلاحيات هذا العقل وفقاً لذات البداهة الأولية لحق الملكية، فماذا نقول لو أن المالك يمنعنا من استخدام هذا العقل؟

صحيح ما قد يجاب على ذلك بأنه لا دليل على هذا المدعى، لكن صحيح أيضاً أنه لا دليل على العكس، إذ ما الدليل على جواز استخدام العقل قبل ورود الشرع وقيام المسألة الدينية؟ فلو اعتمدنا على المرجعية الدينية في جواز استخدام العقل؛ لوقعنا في الدور، إذ كيف نعلم حجية هذا الاستخدام من غير إثبات المسألة الدينية، وإن إثبات هذه المسألة موكول على عدم ممانعة المالك في استخدام العقل، والعلم بعدم الممانعة لا يُعرف إلا بثبوت المسألة الدينية، وهكذا تقع في الدور والتسلسل.

الاعتراض الثاني: لا يوجد لدى العقل ما يدل على استحالة الكذب في الإخبار الإلهي، فطالما أن القدرة حاصلة والاختيار ممكن، فذلك يجعل من الصدق والكذب أمرين ممكنين، وأن حتمية أحدهما لا تكون إلا على ضوء الفهم الوجودي كالذي يبشر به النظام الوجودي.

الاعتراض الثالث: لا يتوقف الأمر عند الحد السابق، فحتى مع سلامة حتمية صدق الإخبار الإلهي، تظل هناك إشكالية أخرى تتعلق بالصدق البشري، إذ كيف يمكن التأكد من صدق الناس الذين ينقلون كلام الله تحت عنوان النبوة؟

فقد تكون دعوى النبوة كاذبة، لا سيما وأن أصحاب هذا المنطق يرون أن الأفعال البشرية هي أفعال إلهية، وأن كل شيء يعود إليه بحكم العادة، وأن من الجائز أن ينقلب كل شيء إلى ضده.

وعليه ما المانع من أن يُظهر الله المعجزات على يد الكذابين؟ وإذا كانت قد جرت عادة الله أن لا يُظهر المعجز على يد الكذابين؛ فكيف نُثبت ذلك، مع أننا لم نطلع على الغيب، ولم نعرف إن كان أجزاها سابقاً على يد كذابين أم لا؟

فكل ما قرره أصحاب هذا المنطق هو استحالة ظهور المعجزة عند دعوى الكاذب، باعتبار أن المعجزة تتضمن تصديقاً، فالخارق للعادة «يتمتع من الدعوى لأنه يكون تصديقاً لكاذب، وتصديق الكاذب محال، ولا يتمتع مع عدمها». وبعبارة أخرى: لا يمكن أن تظهر المعجزة على يد الكاذب؛ لأنها لو ظهرت لدلت على صدقه، وتصديق الكاذب أمر مستحيل وفقاً لقضايا العقل¹.

¹ مرهم العلال المعضلة، ص154.

وحقيقة الأمر، إنه لا توجد إستحالة عقلية فيما ذكر، لكن القائلين بذلك اضطروا لهذا القول؛ لأنهم لا يملكون دليلاً آخر يُثبتون به إثبات المسألة الدينية، مثلما ألجأتهم الضرورة إلى اعتبار الكلام الإلهي صادقاً صدقاً محتملاً. وكل ذلك يتنافى مع الاعتبارات المعيارية لهذه القضايا.

وقد ظهر من أصحاب هذا الاتجاه من ناقض نفسه، فجمع بين الأخذ بنظرية التقبيح والتحسين الشرعيين، وبين الاعتقاد بوجوب عصمة الأنبياء عقلاً في الحالة التي لا تتناقض فيها مدلول المعجزة، وهي عبارة عن صدقهم فيما يبلغون¹، وكأنه بهذا عبّر عن وجدانه في حقيقة كون هذه القضايا معيارية غير محتملة.

الاعتراض الرابع: يدرك أتباع هذا المنطق أن ما يترتب على نفي عقلية الحسن والقبح يفضي إلى إستحالة إثبات الصدقين الخاصين بالإله والنبوة، أي أنه يفضي بالنتيجة إلى عدم إمكان تأسيس المسألة الدينية برمتها، ومن ثم عدم إثبات صحة ما يخبرنا التشريع الديني بقبح الكذب والخداع، إذ قد يكون ذلك من الكذب المتعلق بالكلام الإلهي، أو الكذب المتعلق بالنبوة.

فلأجل الفرار من مثل هذه اللوازم الفاسدة اعتبروا الصدق من الأمور الحتمية المناطة بالكلام الإلهي والنبوة، رغم أن التسليم بالصفة الذاتية للكلام الإلهي لا يستلزم ضرورة الإتصاف بالصدق دون الكذب. فالكلام الثابت شيء، وصدقه أو كذبه شيء آخر، ومثلما يحتاج الأول إلى دليل، فالآخر يحتاج إلى دليل غيره.

أما آراء أتباع هذا المنطق حول علاقة النبوة بمقالة الصدق التي يترتب عليها تأسيس المسألة الدينية؛ فهي مضطربة وضعيفة. فكما لاحظنا خلال الاعتراض السابق أنه لا مبرر للقول بإستحالة إجراء المعجزات على يد الكذابين، كما لا مبرر للقول بأن ذلك جار ضمن العادة الإلهية الثابتة من دون خرق.

الاعتراض الخامس: أضف إلى ما سبق أن في هذا المنطق ما يُغيّب مدلول المعجزة عن معناها. ذلك أنه إذا كانت السببية عبارة عن عادة إلهية تتضمن الخلق المستمر للأعراض، وأنه لا يوجد تأثير لبعض الأشياء على البعض الآخر، بل الله هو المؤثر المباشر، فذلك يجعل من المعجزة فعلاً لا يختلف نوعاً عن سائر الأفعال الإلهية الأخرى، فليس هناك خرق لقوانين الطبيعة، ولا إيقاف لتأثير بعض القوى على البعض الآخر، إنما الموجود هو أفعال نتوهم أنها جاءت خارقة للقوانين، وإلا فالكل عبارة عن فعل الله المباشر، وكل شيء جائز الحصول، وبالتالي فإن مقولة (لا فاعل في الوجود إلا الله) كما يقرها هذا المنطق لا تبرر لنا المعجزات بمعناها الخارق، ومن ثم فإنها لا تبرر صدق دعوى النبوة.

¹ الإرشاد، ص356.

بذلك نصل إلى أن كلا المنطقيين السابقين لم يتمكنوا من إثبات المسألة الدينية بالأدلة العقلية التي تم طرحها وفق ما تعارف عليه من الأصول المولدة.

ب - التأسيس الداخلي

يتأسس فهم الخطاب حسب الدائرة العقلية وفقاً لتشريعات العقل القبلية، سواء تلك المترتبة على منطق الحق الذاتي، أو على منطق حق الملكية. ففي كلا الحالين يتخذ فهم الخطاب صوراً ومراتب مختلفة أبرزها تلك التي تُعرف بالتأويل والتي يتحكم من خلالها العقل في نص الخطاب، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

ولهذا التأسيس مبرران: فمن جانب، إن للعقل أصوله وتشريعاته القبلية، ومن ذلك الأصل المولّد ومشتقاته المعرفية، فكل هذه القضايا معدة من المسلمات القطعية التي تتحكم في فهم الخطاب الديني وتوجيهه، وبالتالي لا يمكن فصل تأسيس «الفهم» عن التأسيس القبلي للنظر العقلي.

ومن جانب آخر، فهو أن التأسيس الخارجي للخطاب قائم على التشريع العقلي، إذ لولا الأخير لتعدّر إثبات حجية الخطاب وجعل قضاياها صحيحة ومعتمدة. وهو ما يبرر للتأسيس الداخلي أن يركز عليه، أي على شاكلة ما أعتمد عليه في التأسيس الخارجي، وأن الفصل بينهما - من وجهة نظر هذه الدائرة - يفضي إلى التناقض وعدم الاتساق، إذ لا يمكن أن يُقبل التشريع المذكور في المرتكز الأول بإطلاق، ويُرفض في المرتكز الآخر بإطلاق، فإما أن يُقبل فيهما معاً، أو يُرفض كلية. لذلك كثيراً ما يردد نقاد هذه الطريقة بأنها تستغني بالعقل عن النقل، وأنها تحكم الأول في الثاني عند التعارض، بل وتبالغ بقدرته في التشريع. ومع أن هذه التهمة توجه ضد المعتزلة عادة، إلا أن متأخري الأشاعرة لم يختلفوا كثيراً عن نظرائهم المعتزلة كما سنرى.

فعادة ما يقال وسط الدائرة العقلية أن إثبات المسألة الدينية قائم على الدليل العقلي بإطلاق، وأن إنكار دور الأخير في الفهم يفضي إلى العجز عن إثبات تلك المسألة. وهذا الادعاء يفترض ضمناً أن القضيتين متماثلتان؛ فبطلان إحداها يقتضي بطلان الأخرى. مع أن الدليل العقلي فيه من العموم والإطلاق ما يتعسر تحديده والاتفاق على قبوله، فما يُعدّ دليلاً وبرهاناً لدى اتجاه؛ قد يكون عكسه لدى اتجاه آخر.

كما أن هذه الدائرة لم تميز بين ما يندرج ضمن قائمة العقل القبلي، وما يندرج ضمن قائمة العقل البعدي. ولم تميز أيضاً بين قيم الأدلة الناشئة عن الاعتبارات الخاصة، وبين غيرها مما يُعدّ ضمن الاعتبارات المشتركة.

وتتحدد وظيفة العقل في تأسيسه لفهم الخطاب بعدد من الجوانب، إذ يتصف العقل بالمشرّع المحكم؛ فيستقبل ما تُعرض عليه من قضايا الخطاب لتصحيحها؛ سواء بالتأييد والتأكيد، أو بعدم الممانعة، أو بالتوجيه والتأويل، أو بالرفض والإنكار، كأن يكون بصدد تكذيب الأخبار والأحاديث المنافية للنظر القبلي. فالحكم الفصل عائد إلى التشريع العقلي لا الخطاب الديني، لا سيما وأن الأخير يُعتبر مصدر التشابه والإحتمال والمجاز، خلافاً للعقل الموصوف بأنه مصدر الإحكام والقطع والحقيقة.

وكما قال الشيخ أبو جعفر الطوسي: «الظواهر تبنى على أدلة العقول، ولا تبنى أدلة العقول على الظواهر»¹. وقال القاضي عبد الجبار الهمداني: «إن أدلة العقول بعيدة عن الإحتمال، والألفاظ معرضة لذلك من حيث تدخلها الحقيقة والمجاز»².

كذلك ذهب فخر الدين الرازي إلى أن الدليل اللفظي لا يفيد القطع واليقين بإطلاق، لكونه يتوقف على عشرة أمور ينبغي التيقن منها، ومن هذه الأمور عدم المعارض العقلي، وعنده أن انتفاء المعارض العقلي أمر مظنون لا معلوم، لإستحالة القطع، إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دلّ عليه القرآن ولم يخطر ببال المستمع³.

وفي جميع الأحوال، لا بد من عرض الأدلة السمعية على محك العقل، للتحقق من عدم وقوع التعارض بينهما، وبذلك يتخذ التشريع العقلي مواقف متعددة إزاء مضامين الخطاب الديني، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

1- التفصيل العقلي لما ينبّه عليه التشريع الديني: فوظيفة الخطاب الديني في هذه الحالة هي التنبيه إلى ما يتضمنه العقل من قضايا، دون التطرق إلى تفصيلها، ومن ذلك التنبيه على طرق الاستدلال على المسألة الإلهية. فالغافل قد لا يلتفت إلى الطريقة الصحيحة للاستدلال العقلي، وبالتالي فهو يحتاج إلى مثل هذا التنبيه ليقوم العقل بدوره من التفصيل العلمي المستقل.

2- التأييد العقلي للتشريع الديني: فأحياناً أن العقل يؤيد مضامين الخطاب الديني، ويصبح التشريعان متطابقين. ومن ذلك ما يتعلق بمسائل الحسن والقبح، كالذي يشير إليه منطق الحق الذاتي، فهي واردة في الخطاب الديني على نحو الإمضاء لا

¹ الإقتصاد في الاعتقاد للطوسي، ص162.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص419.

³ أصول الدين، ص25. والمحصل، ص71.

التأسيس، بمعنى أن الخطاب يؤكد ما يحكم به العقل، وأن الأخير يؤيد ما ينطق به الأول.

ومن حيث الدقة يرى أتباع منطق الحق الذاتي أن مسائل الحسن والقبح قد تُدرك بالعقل المستقل، سواء على نحو الضرورة، أو على نحو الإستدلال، كما قد تُحجب عنه، لكن في جميع الأحوال يأتي الخطاب الديني إما كاشفاً عنها على نحو التأسيس، أو منبهاً عليها على نحو الإمضاء والتأكيد.

3- عدم الممانعة العقلية للتشريع الديني: فالعقل لا يدرك التفاصيل الدقيقة، لكنه يدرك مجمل الأمور، لذا فالتشريع غير متناهي.

فمثلاً لا يدرك العقل تفاصيل العبادات كما وردت في الخطاب الديني، لكنه يدرك وجوب اتباع ما تأتي به النبوة عبر الوحي.

وقد ميّز القاضي عبد الجبار الهمداني بين الأدلة السمعية والعقلية، معتبراً أن ما لا يثبت بالعقل قد يُعرف عبر القرائن المبنوثة في النصوص، كما هو الحال مع الصلوات الواجبة وشروطها¹.

كما أقرّ الهمداني بأن هناك أفعالاً يكون المرء عندها أقرب إلى فعل الواجبات وتجنب القبائح ولا تعلم بالدليل العقلي، لإختلاف شروط الأفعال والأحوال والظروف المحيطة بالمكلفين، فقد يجب على مكلف في ظرف وحال ما قد يقبح من الآخر، وكل ذلك يُعلم تفصيله بالشرع لا العقل²، كالذي أشرنا إليه في حلقة (نظم التراث)³.

4- الممانعة العقلية لما ينسب إلى التشريع الديني: كما يتجلى مع نصوص الحديث. فكثيراً ما يلجأ أصحاب الدائرة العقلية إلى الاعتراض على الروايات بدعوى المعارضة مع العقل، كما هو الحال مع أتباع منطق الحق الذاتي.

فمثلاً اعتبر هؤلاء أن الروح والعقل من الأعراض التي لا تقوم بنفسها بل بغيرها، فأنكروا الروايات التي تشير إلى أن خلق الروح كان سابقاً على الجسد، وكذا الروايات التي تشير إلى أن العقل كان مخلوقاً قبل سائر الأجسام⁴.

وفي هذا السياق، قال الزمخشري: «إمش في دينك تحت راية السلطان، ولا تقنع بالرواية عن فلان وفلان. فما الأسد المحتجب في عرينه، أعزّ من الرجل المحتج

¹ القاضي عبد الجبار الهمداني: متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، ص 35 و 38.

² المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 15، ص 27.

³ انظر الفصل السادس من: نظم التراث.

⁴ صون المنطق والكلام، ص 174-175.

على قرينه. وما العنز الجرباء تحت الشمالّ البليل، أذل من المقلد عند صاحب الدليل»¹.

5- الممانعة العقلية للتشريع الديني وممارسة التأويل: كما يحدث عادة مع النص القرآني، وأحياناً مع الحديث. فإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن خاصية التأويل، كما في بعض التعريفات الحديثة، تأتي للإحساس بوجود ثغرة في النص يراد تسديدها بفعل القراءة التي يباشرها القارئ أو المفسر.. فسيتمثل المُسدّد للثغرة المفترضة بالتشريع العقلي ضمن النظام المعياري، حيث يعمل على توجيه الدلالة السمعية إلى ما يوافق دلالة العقل عند المعارضة.

ونظراً لأهمية الموقف الأخير فسنسلط عليه الضوء تبعاً لمنطقي الدائرة العقلية، وسنبداً بالحديث عن التأويل المتعلق بمنطق الحق الذاتي، ثم نردفه بالحديث عن التأويل الخاص بمنطق الملكية، وفق الفقرتين الآتيتين..

الحق الذاتي والتأويل

ليس غرضنا - هنا - استعراض واحصاء كل ما يصدر عن منطق الحق الذاتي من تأويلات، بل هدفنا هو فهم الممارسة التطبيقية لعملية التأويل وعلاقتها بقضايا العقل القلبي، وعلى رأسها تلك التي لها علاقة بالأصل المولّد.

ولهذه الممارسة تطبيقات كثيرة كتلك الجارية حول مسائل العقيدة التي نطق بها الخطاب الديني، سواء في المجال المعياري أو في المجال الوجودي، كالذي سننتعرف عليه خلال الفقرتين التاليتين:

1- التأويل في المجال المعياري

من الممارسات التأويلية في المجال المعياري ما جاء حول مسألة القضاء والقدر، حيث غرضها دفع حالات الجبر والإلجاء كما تبدو من النصوص القرآنية. والحاكم في هذا التأويل هو التشريع العقلي الذي ينص على أن الفعل الإلهي مقيد بالعدل تبعاً للأصل المولّد، وأن الجبر والإلجاء هو مما يتنافى مع هذا العدل.

¹ الزمخشري: أطواق الذهب في المواعظ والخطب، المقالة السابعة والثلاثون، مكتبة الوراق الإلكترونية، عن موقع الموسوعة الشاملة الإلكترونية.

وأبرز النصوص التي طالتها يد التأويل حول هذا الموضوع ما يتعلق بالهداية والضلال، ومن ذلك ما ذكره الشريف المرتضى حول معنى الآية القرآنية: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (القصص/ 56)، فاعتبر معناها هو أنك لا تنجي من العذاب من أحببت.

ثم قال: «فإن قيل: فلم زعمتم أن هذا هو تأويل الآية؟ قيل له: لما كان الله قد هداهم؛ بأن دلهم على الإيمان، علمنا أنه لم يهدهم بهدى الثواب، وقد بيّن الله تعالى أن الهدى بمعنى الدليل قد هداهم به، فقال ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى﴾ (النجم/ 23) يعني الدلالة والبيان. فإن قيل له: إنما أراد به ليس عليك نجاتهم، ما عليك إلا البلاغ ولكن الله ينجي من شاء. فإن قيل: فلم قلتم هذا؟ قيل له: لما أخبر الله تعالى أن النبي (ص) قد هدى الكافر فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى/ 52)، وإنما يريد أنك تدل، فلما كان قد دلّ المؤمن والكافر كان قد هدى الكافر والمؤمن، فعلمنا أنه أراد بهذه الآية هدى الثواب والنجاة. فقس على ما ذكرناه جميع ما يسأل عنه من أمثال هذه الآية»¹.

بهذا التحديد قام المرتضى بتقسيم الهدى إلى نوعين؛ أحدهما بمعنى الدليل والبيان، والآخر بمعنى الثواب والنجاة، ودلّ على كل منهما ببعض الشواهد القرآنية، فعلى النوع الأول قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى﴾ (فصلت/ 17)، وقوله: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى﴾ (الإسراء/ 94)، وقوله: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ أَمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان/ 3). وعلى النوع الثاني قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ، سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ﴾ (محمد/ 4-5)، وقوله: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ﴾ (المائدة/ 16)، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (يونس/ 9)².

بيد أن هناك نوعاً آخر للهداية تُفسر به الآيات التي أولها الشريف المرتضى إلى معنى النجاة والثواب³، حيث ظواهرها يشير إلى معنى (الإلجاء) الخاص بدفع السلوك البشري باتجاه معين من غير شعور، كأن يخلق الله الدواعي للفعل باتجاه معين دون غيره. ويحظى هذا المعنى، الذي تدل عليه الكثير من الآيات، بتأييد من الواقع.

وينطبق الحال السابق على مسألة (الضلال) والتي حصرها المرتضى بالمعنى المحدد للعقاب والهلاك كجزاء على الكفر، ومن ذلك ما استدل به في قوله تعالى: ﴿إِنْ

¹ رسائل الشريف المرتضى، ج2، ص228-229.

² المصدر السابق، ج2، ص224-225.

³ يضاف إلى وجود نوع آخر للهداية لا يتعلق بالتكليف، إنما يراد به الغريزة والفطرة التي تسهل للحيوان تحقيق اغراضه ومعاشه، كالذي يشير إليه قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ قَسْوَى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهْدَى﴾ (الأعلى/ 3-2).

المجرمين في ضلال وسعير) (القمر / 47)، أي أن المجرمين في هلاك وسعير، مع أن هناك الكثير من الآيات التي تتحدث عن إضلاله تعالى للكافرين بما تدل عليه من (الإلجاء)، وذلك على شاكلة ما يجري مع الهداية، فالإلجاء لا مفر منه سواء بالهداية أو الضلال، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً﴾ (الكهف / 17)، وقوله: ﴿يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً﴾ (البقرة / 26)، ويؤيده الواقع بما يحمل من سنن إنسانية، كما سنشير إليه فيما بعد.

وعلى هذه الشاكلة جاء عن القاضي عبد الجبار الهمداني تأويله للكثير من الآيات بهذا الصدد، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً﴾ (الأنعام / 125)، حيث اعتبر أن المراد بالهدى في تلك الآية هو زيادة الهدى لكي ينشرح صدره للإسلام والإيمان. كما اعتبر أن المراد من الإضلال في الآية هو الإضلال عن تلك الزيادة لعلمه تعالى بأنه لا ينتفع بها، فيجعل صدره ضيقاً حرجاً، فتضطرب عليه إعتقاداته الفاسدة إذا فُكر فيها.

وقد عدّ تفسيره هذا دليلاً على أنه تعالى «يفعل بالمؤمن ما يكون أقرب إلى ثباته على الإيمان من شرح الصدر بزيادات الأدلة، ويفعل بالكافر ما يكون أقرب إلى أن يقلع عن الكفر من ضيق الصدر»¹. مع أن هذا التفسير جاء على عكس ظاهر الآية، إذ تدل على كون انشراح الصدر هو سبب الهداية لا العكس، وكذا أن انقباض الصدر وضيقة هو سبب الضلال.

كما قام الهمداني بتأويل قوله تعالى: ﴿فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة﴾ (الأعراف / 30)، فعلى رأيه أنه إذا كان الله تعالى قد هدى الجميع؛ فما معنى إضلاله للبعض كما نطقت به الآية السابقة؟ لهذا ذكر أن المراد بها هو الجزاء في الآخرة، فيكون الهدى بمعنى الثواب، والضلالة بمعنى العقاب².

وعلى هذه الشاكلة فسّر قوله تعالى: ﴿من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون﴾ (الأعراف / 178)، فاعتبر بأن المراد هو من يهد الله إلى الجنة والثواب فهو المهتدي في الدنيا، ومن يضلل عن الثواب إلى العقاب فهم الخاسرون في الدنيا. وكذا الأمر في تفسير قوله تعالى: ﴿من يضلل الله فلا هادي له﴾ (الأعراف / 186)، أي من يضلّه عن الثواب في الآخرة فلا هادي له اليه³.

¹ عبد الجبار الهمداني: تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت، ص 137.

² المصدر السابق، ص 146.

³ العبارة المذكورة في كتاب (تنزيه القرآن عن المطاعن، ص 153) هي: «من يضلّه عن الثواب في الآخرة ولا هادي له اليه». وكما يبدو أن الصحيح هو إبدال الواو بالفاء، حيث إن الآية المراد تفسيرها صريحة في تأكيد الشرط وجوابه، ولعل الخطأ يعود إلى الناسخ أو الطابع.

كما جاء في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَأَن اللّٰهُ يَهْدِي مَن يَرِيدُ﴾ (الحج/ 16) بأن المراد هو أن الله يكلف من يريد، باعتبار أن بعض الناس لا يبلغون حد التكليف، واحتمل في الآية مراداً آخر هو الهداية إلى الثواب الخاص بالمطيعين دون غيرهم¹. ومنها ما ذكره في تفسير قوله تعالى: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَن أَضَلَّ اللّٰهُ﴾ (النساء/ 88)، فقال بأن المراد بذلك هو من أضله الله تعالى عن الجنة، إذ لا يصح أن يهديه إليها وقد حكم عليه بالعقاب².

وكذا بالنسبة لتفسيره للآية: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ (البقرة/ 26)، حيث أولها إلى معنى الثواب والعقاب³.

كما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللّٰهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة/ 7)، بأن للعلماء جوابين ممكنين: الأول استبعد فيه أن يكون الله تعالى هو من منعهم عن الإيمان والهداية، وإلا لما ذمهم، وعليه فإن معنى الغشاة على السمع والبصر هو من باب التشبيه، إذ رغم إزاحة كل العلل المانعة عن الإيمان فإنهم مع ذلك لم يؤمنوا وكأن عليهم غشاة.

ثم ذكر استدراكاً لهذا الجواب، وهو أنه حتى لو ثبتت الغشاة حقيقة لما جاز أن تكون مؤثرة على واقع كونهم عقلاء مكلفين. أما الجواب الثاني للآية فيتضمن بأن الختم علامة يفعلها الله تعالى في قلوبهم كي تعرف الملائكة كفرهم فيكونوا محل ذم لها⁴. وهو جواب بعيد عن ظاهر معنى الآية.

وعلى هذه الشاكلة اعتبر أن المراد في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا﴾ (البقرة/ 10)، هو أن في قلوبهم غمّاً أو حسداً على ما يخص الله تعالى به رسوله وأصحابه، فقد كانوا يغتاظون ويعظم غمّهم، لذا فمعنى قوله ﴿فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا﴾: أي زادهم غمّاً بما يفعله الله بالرسول ويجدده له من المنزلة حالاً بعد حال. وقد أنكر أن يكون معنى المرض الكفر والنفاق بإعتباره يفضي إلى نفي العدل عن الله⁵.

كذلك اعتبر المراد في قوله تعالى: ﴿وَيَمْدَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (البقرة/ 15)، هو أن يمدّهم الله في جزاء طغيانهم، لا أن يمدّهم في نفس طغيانهم، كما احتمل أن يكون ذلك عاقبة أمرهم، فمعنى يمدّهم أي يبيقيهم على حالهم⁶.

¹ تنزيه القرآن عن المطاعن، ص271.

² المصدر السابق، ص103.

³ المصدر نفسه، ص19-20.

⁴ المصدر نفسه، ص14.

⁵ المصدر نفسه، ص15.

⁶ المصدر نفسه، ص16.

وثمة تأويل آخر ذكره في (متشابه القرآن) وهو أن معنى يمدّهم؛ هو إمداده لهم في العمر نعمة منه عليهم كي يستدركوا ما فاتهم فيتوبوا، وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم ولا يزدادون إلا شراً، فالذي ينسب إلى الله تعالى هو المدّ في العمر، أما الطغيان والعمه فيضاف إليهم¹.

وأيضاً أنه اعتبر المراد في قوله تعالى: ﴿ان الذين لا يؤمنون بالآخرة زينّا لهم أعمالهم﴾ (النمل/ 4)، هو تزيين ما ينبغي أن يعملوه وما يجب عليهم السعي فيه².

ومن ذلك أيضاً أنه فسّر قوله تعالى على لسان ابليس: ﴿قال فبما أغويتني﴾ (الأعراف/ 16)، بمعنى: بما أحرممتني من الثواب وخيبتني منه، لا أن المراد به الضلال، بل الحرمان³.

وكذا بالنسبة إلى تفسيره لقوله تعالى على لسان نوح: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم﴾ (هود/ 34)، فاعتبر أن ما أراده نوح (ع) هو أن نصحه لا ينفع مادام الله أراد حرمان قومه عن الفوز بالثواب وإنزال العقاب⁴، إذ لا تأثير حينها للنصح مهما بلغ من الإخلاص والجدّ، طالما كان الغي مراداً إلهياً سابقاً.

كذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا اثماً﴾ (آل عمران/ 178)، وهو أن اللام في (ليزدادوا) للعاقبة لا للتعليل⁵، مع أن الظاهر هو العكس.

وأيضاً تفسيره لقوله تعالى: ﴿ومن يعيش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطاناً فهو له قرين﴾ (الزخرف/ 36)، حيث اعتبر المراد به هو أن من يعيش عن ذكر الرحمن في الدنيا فإن الله يقيض له شيطاناً في الآخرة فيصبح قرينه، ثم استدرك في هذا التأويل وذكر أن بدونه يمكن تفسير النص طبقاً للتخلية بين الكافرين والشیاطين، مثلما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿ألم تر أنّا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزاً﴾ (مريم/ 83)، إذ بسبب كفرهم خلى بينهم وبين الشياطين⁶.

ومثل ذلك ما ذكره الشريف الرضي في (حقائق التأويل)، حيث فعل الشيء الذي فعله شقيقه الشريف المرتضى من تأويل الآيات الخاصة بالهداية والإضلال، ومن قبله الهمداني، فقام بتأويل بعض آيات الإزاغة، مثل قوله تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله

¹ متشابه القرآن، ج1، ص57.

² تنزيه القرآن، ص301.

³ المصدر السابق، ص144.

⁴ المصدر نفسه، ص183.

⁵ المصدر نفسه، ص83.

⁶ المصدر نفسه، ص379، وص112.

قلوبهم) (الصف/ 5)، فاعتبر أن الإزاعة الثانية هي على سبيل العقوبة في الآخرة، وهو أن الله أزاع قلوبهم عن طريق الجنة والثواب، تبعاً للإزاعة الأولى منهم في الدنيا، وبالتالي كانت الإزاعة في الدنيا قبيحة، وفي الآخرة حسنة¹.

مع هذا فقد نقل الشريف الرضي رأياً يعود إلى بعض التابعين لذات المنطق؛ لا ينكر فيه الإزاعة في الدنيا، لكنه يفسرها تبعاً لتخليّة الله تعالى بين العبد ولطفه، كعقوبة تأتي بعد المعصية والانحراف.

وبحسب ما جاء في هذا الرأي هو أن إضلال الله وإزاعته ليسا كإضلال إبليس وإزاعته، لأن الله تعالى قد ذم ذلك وبرئ منه، فعلمنا أنه تعالى لا يضل عن الحق وهو يدعو إليه، ولا يمنع منه وهو يأمر به. لذا نفى الشريف الرضي ما يثبت أن ابتدأ الله قوماً بالإزاعة، بل قال: ﴿فلما زاعوا أزاع الله قلوبهم﴾، فأخبر الله بأنه فعل ذلك بهم عقوبة على زيغهم وجزاء على فعلهم، فمنعهم الألفاظ والفوائد التي يؤتيها سبحانه كل من آمن به، ووقف عند حده، وخلاهم وإختيارهم، وأخلاهم من زيادة الهدى التي ذكرها في كتابه، فقال: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾ (محمد/ 17)، فأضاف سبحانه الفعل في الإزاعة إلى نفسه، على اتساع مناهج اللغة في إضافة الفعل إلى الأمر، وإن وقع مخالفاً لأمره، فسُمي من كان سبب الضلال مضلاً، وإن لم يكن منه دعاء إلى الضلال ولا إلى ضده، مثلما قال سبحانه: ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنّي أن نعبد الأصنام، رب إنهن أضللن كثيراً من الناس﴾ (البقرة/ 126)، فأضاف تعالى ضلال القوم إلى الأصنام، إذ جعلوها سبباً لضلالتهم، وهي جماد لا يكون منها صرف عن طاعة ولا دعاء إلى معصية.

ومثّل الرضي على ذلك بالقول: إن الرجل يشغف بالمرأة، فإذا عظم وجده بها وقلقه من أجلها، قال لها: قد أسهرت ليلي، وأمروست قلبي، وكدرت صفاء عيشي، ولعلها لم تعلم بشيء من أمره، ولم تشعر بأوقات قلقه وسهره، ولكنه لما اعتقد أنها سبب لذلك - وإن لم تفعله - جاز أن ينسب إليها فعله. وأشدّ تأكيداً من ذلك أنها لو شعرت بما يقاسيه فيها ويعانيه من حبها، فزجرته عن نفسها وخوفته عواقب الإشتغال بها، فكان ذلك سبباً في تضاعف شغفه، فأنحلت قوى أمره واسترخى وتر صبره وطال بها سهر ليله وتشاغل عن مصالح نفسه، كان جائزاً أن ينسب ذلك إليها، فيقول: إنها أسهرت ليلي وأطالت فكري، واقتطعتني عن مصالح، وذهبت بي عن مراشدي، وهي لم تعظه إلا ليتعظ، ولم تزجره إلا ليزدجر. وكذا ما يتعلق في آية (الإزاعة)، وهو أن الله ليس هو المباشر في الإزاعة، بل قد يكون ذلك بفعل الإحالة بينهم وبينه دون أن يقدم لهم الألفاظ الهادية بسبب انحرافهم².

¹ الشريف الرضي: حقائق التأويل في متشابه التنزيل، شرحه محمد الرضا آل كاشف الغطاء، دار المهاجر، عن مكتبة بعسوب الدين الإلكترونية، ج5، ص23-25.

² حقائق التأويل في متشابه التنزيل، ص26-29.

وهو تفسير جاء على شاكلة ما سبق إليه القاضي الهمداني لبعض الآيات التي مرّت معنا. وإن كان ذلك لا يفسر لنا معنى الإلجاء الذي تؤكد النصوص الدينية بما يخالف ما ذهب إليه هذا الإتجاه.

ومن التأويلات الأخرى ما أورده الأديب المعتزلي محمود بن عمر الزمخشري، حيث فسّر قوله تعالى: ﴿ومن يُرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يُرد الله أن يطهّر قلوبهم، لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم﴾ (المائدة/ 41)، بمعنى أن الله تركه مفتوناً ومخدولاً، بأن لا يمنحه وأمثاله من أطفاه ما يطهّر به قلوبهم¹.

كذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاة ولهم عذاب عظيم﴾ (البقرة/ 7)، حيث صرح بأنه لا ختم ولا تغشية على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز تبعاً للإستعارة أو التمثيل.

وهو بذلك قد نفى أن يكون الختم والتغشية من قبل الله تعالى، باعتبار أن ذلك يخالف منطق الحق في عدالة الله وحسن صنيعه، واعتبر أنه يجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله لله؛ فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، كأن يكون الشيطان أو الكافر هو الخاتم في الحقيقة، إلا أن الله لما كان هو الذي مكنه فقد أسند إليه الختم. كما احتمل أن ذلك جاء لأن هؤلاء الكفار أصبحوا بلا طريق للإيمان طوعاً وإختياراً إلا بالقسر والإلجاء، لكن لو حصل هذا لانتقض غرض التكليف، لذا عبّر عنه بالختم. وهناك وجوه محتملة أخرى طرحها الزمخشري كلها تصب في نفي أن يكون الختم والتغشية راجعين إلى الله بالذات².

ويلاحظ في التأويلات السابقة أنها تتفادى الوقوع في مستنقع الجبر الذي يحيله أصحاب منطق الحق الذاتي سمعاً وعقلاً، بتبرير أنه يتنافى مع العدل والأصل المولد.

أما من حيث التحقيق، فالواقع يشهد على صور الإلجاء ضمن ما يعرف بالسنن الإجتماعية والكونية، ومن أبرزها سنن التطبع والعادة وما يترتب عليها من نتائج تتعلق بالتأثير على قوة ميل الإرادة عند الممارسة المتكررة.

فمن حيث هذه القوة، أن من فعل شيئاً لمرات معدودة ليس كمن اعتاد عليه. وأبلغ ما تظهر به صورة الإلجاء هي عند الحد الذي يُعرف بالعادة والتطبع. فالذي يعتاد

¹ جار الله محمود بن عمر الزمخشري: الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ، ج1، ص634.

² الكشف، ج1، ص48 وما بعدها.

على ممارسة شيء يكون كالمجبر عليه، وكلما زاد الفعل كلما زاد الإعتياد والألفة، الأمر الذي يؤثر على فعل الإرادة وقوتها¹.

ولا يتوقف الحال عند هذا الحد، بل يحدث نوع آخر من الإلجاء يتصف بكونه من سنخ الشيء المعتاد عليه.

وبعبارة أخرى، يحصل فيما نحن بصدد تطويره من الإلجاء؛ حيث تبدأ الممارسة بالتطور الكمي للفعل الذي يترتب عليه الإعتياد والتطبع، ومن ثم تقضي العملية إلى تطور كيفي، حيث يبدأ بممارسة أفعال أخرى تتسق مع تلك التي تم الإعتياد عليها، وهي بدورها قابلة للتحويل إلى العادة والتطبع بفعل التكرار. وكل ذلك يتضمن الإلجاء.

وعليه فالإنسان محكوم بقدرين: إرادته من جهة، والسنن الكونية والاجتماعية من جهة ثانية. الأمر الذي غفل عنه أصحاب المنطق السابق، حيث بهذين القدرين يمكن تفسير ما تشير إليه النصوص القرآنية التي مرت معنا دون حاجة للتأويل. وهي حقيقة لا تتنافى مع العدل الإلهي، حيث إن الإلجاء المشار إليه في النصوص؛ كالمدم في الطغيان، وزيادة الكفر ومرض النفاق في القلوب، وجعل الغشاة، وتسليط الشياطين على الكافرين.. الخ، كل ذلك جاء عقوبة لسوء الفعل والإختيار دون إلغاء الإرادة كلياً. فهو عبارة عن جزاء مرتب وفق ذات السنن الكونية في ضغطها على الإرادة وميولها.

ولا يتنافى ذلك مع حكم الآخرة الذي لسنا معنيين به على نحو التفصيل؛ لجهلنا بخصوصيات الحساب والتقدير وفق العدل والإحسان.

والشيء نفسه يقال حول الإلجاء المتعلق بالهداية، حيث كلا الحالين (الهداية والضلال) يخضعان للأسباب والمسببات، والآيات القرآنية تشير إلى هذا المعنى وتضع المسؤولية على عاتق الإنسان وخياراته، إذ تترتب عليها النتائج الخاصة بالهداية والضلال، ومن ذلك النصوص التالية:

﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ﴾ (يونس/ 9) .. ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى/ 13) .. ﴿يُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖ إِلَّا الْفَاسِقِينَ، الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهٖ أَنْ يُوْصَلَ وَيَفْسُدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾ (البقرة/ 26-27) .. ﴿إِنْ تَحَرَّصَ عَلَىٰ هَدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يَظِلُّ﴾ (النحل/ 37) .. ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَغَلَلَ عَلَيْهِ قُلُوبَهُ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية/ 23) .. ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ

¹ يلاحظ بهذا الصدد مقالنا: القضاء والتطبع، مجلة الغدير، لبنان، عدد (5)، 1981م، ص28-33.

ويضلّ الله الظّالمين ويفعل الله ما يشاء) (إبراهيم/ 27).. (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين) (الصف/ 5).. (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (المطففين/ 14).. (نسوا الله فنسيهم) (التوبة/ 67).. الخ.

فبحسب هذه النصوص أن سبب الهداية والضلال مناط بخيار الإنسان، وهو أمر لا ينقطع من حيث المد والزيادة (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى) (مريم/ 76)، فالهداية تجر الهداية، والضلال يجز الضلال، وهكذا بلا حدود.

وبذلك يتبين فشل الممارسة التأويلية التي أبداها أصحاب منطق الحق الذاتي، سواء عوّلنا في ذلك على كثرة النصوص القرآنية التي تبدي المعاني الخاصة بالالغاء، أو عوّلنا على ما يظهره الواقع الخارجي من الحقائق والسنن الكونية.

مع هذا نشير إلى ما حكي عن بعض أتباع هذا المنطق من أنه اعترف بصور الإلغاء التي جاء ذكرها في القرآن؛ مثل الختم والطبع والغشاوة والإزاغة والإضلال وغيرها، إذ ذهب الشيخ عبد الواحد بن زيد البصري (المتوفى سنة 150هـ أو 177هـ) وابن أخته بكر، إلى إعتبارها توابع وعقوبات من الله لأصحاب الجرائم، كالذي تدل عليه ظواهر النصوص¹.

2- التأويل في المجال الوجودي

اما الممارسات التأويلية في المجال الوجودي، فأبرزها تلك المتعلقة بقضايا الصفات الإلهية. ومن ذلك تأويل الشيخ المفيد لسمع الله وبصره، وهو أنه عالم بالمسموعات وعالم بالمبصرات². وكذا تأويل الشيخ الطوسي لمسألة حب الله، وهو أنه يأتي بمعنى الإرادة فحسب، كما في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) (البقرة/ 190)، أي أنه لا يريد ثوابهم ولا مدحهم³.

وجاء عن أصحاب هذا المنطق تأويلهم لآيات الرؤية، كما في قوله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (القيامة/ 22-23)، حيث تعني عندهم بأن وجوه المؤمنين منتظرة ثواب ربها ونعيمه، أو بمعنى أن المؤمنين ينظرون إلى هذا الثواب، ولدى البعض لا مانع من المعنيين معاً، حيث لا تنافي بينهما⁴.

¹ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص88.

² النكت الاعتقادية، ص15.

³ التبيان في تفسير القرآن، ج2، ص144.

⁴ الفضل بن الحسن الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ -1995م، ص198 و200.

ومن ذلك أيضاً ما قام به الزمخشري من تأويل آية الكرسي: ﴿وسع كرسيه السماوات والأرض﴾ (البقرة/ 255)، معتبراً أن مفاد الآية هو غير هذا الظاهر، بل هناك وجوه للمعنى، منها: إنها جاءت لتصوير عظمة الله وتخليها «ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد». إذ أنها وردت بمثل ما جاء في قوله تعالى: ﴿وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه﴾ (الزمر/ 67)، حيث لا توجد قبضة وطى ويمين «وإنما هو تخيل لعظمة شأنه وتمثيل حسي» بدلالة صدر الآية ﴿وما قدروا الله حق قدره﴾.

وثمة وجه آخر لمعنى الكرسي، وهو العلم، فسُمي العلم كرسيّاً تسمية بمكانه الذي هو كرسي العالم. كما هناك وجه ثالث، وهو أن الكرسي بمعنى الملك، باعتبار أن الله مالك كل شيء¹.

كما قام الزمخشري بتأويل آية الأمانة: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان، إنه كان ظلوماً جهولاً﴾ (الأحزاب/ 72)، معتبراً أن عرضها على الجماد من السماوات والأرض والجبال وعدم حملها واشفاقها منها إنما جاء مجازاً لا حقيقة².

ومثل ذلك تأويله لخشوع الجبل وتصدّعه في قوله تعالى: ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله﴾ (الحشر/ 21)، حيث اعتبر ذلك من التمثيل والتخييل، كالذي جاء في عرض الأمانة، بدلالة خاتمة الآية ﴿وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون﴾، حيث الغرض منها توبيخ الإنسان على قسوة قلبه وقلة خشوعه عند تلاوة القرآن وتدبر قوارعه وزواجه.

وعلى هذه الشاكلة تأويله لقوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾ (فصلت/ 11)، حيث عد ذلك من المجاز والتمثيل، وإنما الغرض هو تصوير أثر قدرته في الأشياء بلا قول ولا جواب³.

وجاء في تأويله لآية الميثاق الذي أخذه الله على عباده في سابق الزمان: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين﴾ (الأعراف/ 172)، فاعتبر ذلك من التمثيل والتخييل والتصوير، والمعنى عنده هو أن الله نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها فيهم لتمييز بين الهدى

¹ الكشف، ج1، ص301.

² المصدر السابق، ج3، ص564.

³ نفس المصدر، ج4، ص509 و189.

والضلالة، فكأنه أشهدهم على أنفسهم بما جاء في الآية، ومثل ذلك إقرارهم، وكل هذا من التمثيل¹.

نستخلص مما سبق النقاط الثلاث التالية:

1- يتضح من الممارسات التأويلية السابقة أن للعقل استقلالية في التشريع والأحكام، وهو بذلك لا ينافس تشريع الخطاب الديني فحسب، بل يكون حاكماً عليه. إذ غرض ممارسات التأويل هو تسديد الثغرة الخاصة بعدم انسجام ما يبدو من نص الخطاب مع قليات العقل وتشريعه، لذلك كان تسديد هذه الثغرة مستمداً من مفردات هذا العقل وتصوراته الأولية ضمن اطار منطق الحق الذاتي.

إذ استند هذا المنطق في تبريره للثغرة الانفة الذكر إلى المفاهيم المترتبة على أصله المولّد، ومن ذلك مفهوم الحكمة، حيث إن أفعال الله لا تخلو من الحكمة، ومن بين ذلك ما يتعلق بجعل الخطاب الديني بعضه متشابهاً.

وكان من الأصول التي اعتمدها هذا المنطق هو رد المتشابه من النصوص الدينية إلى المحكم منها. فمن الوجوه التي ذكرت في علة وجود المتشابه في القرآن، هو أن الله أراد تكليفنا بإزالة التشابه عبر النظر في النص والاجتهاد في معرفة معناه كي لا يكون هناك جهل وتقليد، وبالتالي كان لا بد من التشريع العقلي وإعتباره حاكماً على نص الخطاب².

2- كما يلاحظ أن الممارسات التأويلية في المجال المعياري تعتمد على ما للعقل من تشريع مستمد من الأصل المولّد لمنطق الحق الذاتي.

فكما عرفنا أن الغرض من تأويل نصوص مسألة القضاء والقدر هو إبعاد الشبهة المتعلقة بالجبر والإلجاء والتي لا تتسق مع مبدأ العدل الإلهي المنتزع عن بداهة الحق الذاتي.

أما الممارسات التأويلية في المجال الوجودي، كما هو الحال مع نصوص الصفات الإلهية، فيلاحظ أنها لا تتعلق بالأصل المولّد للحق الذاتي مباشرة، لكنها تعزز من اعتبارات هذا الأصل، طالما أن لها علاقة بالعدل الإلهي. حيث حرص هذا المنطق على أن تتصف الذات الإلهية بكامل التجريد عن المشابهة مع المخلوقات وصفاتها الجسمية، وذلك كي لا تكون محكومة باعتبارات النقص الذي تتصف به هذه

¹ نفس المصدر، ج2، ص176.

² شرح الأصول الخمسة، ص599-600.

المخلوقات وطبائعها، سواء فيما يتعلق بـ «النقص الوجودي» كحالات التركيب والتغير في الذات، أو ما يتعلق بـ «النقص المعياري» كحالات الظلم وغياب الحكمة؛ لإعتبارات الشهوة والغضب وما إليها من النقائص الأخرى التي هي من طبائع المخلوقات.

فهذا هو التوحيد في أقصى درجاته من التجريد، كما يتصوره منطق الحق الذاتي، وبالتالي كان لا بد من تأويل الآيات التي تتنافى معه، كذلك التي تتعلق بالقضايا الوجودية للصفات الإلهية، لا فقط لاعتبارات التعالي عن الجسمية والمادة، بل كذلك للتعالي عن طبائع المخلوقات الباعثة على الظلم أو الفعل القبيح. الأمر الذي تتوثق به الصلة بين الاعتبارين الوجودي والمعياري.

3- تتصف الممارسة العقلية للتأويل، سواء لدى منطق الحق الذاتي أو حق الملكية، بأنها لا تفيد إثبات شيء من التفسير بقدر ما تفيد نفي ظاهر النص. إذ أنها لا تهدف من الممارسة التأويلية أكثر من عدم معارضة النص لقبلياتها المعرفية، وبالتالي فإنها لا تمنع من طرح وجوه ممكنة للتفسير دون الاقتصار على وجه معين بالخصوص، خلافاً لمسلك النظام الوجودي الذي يستهدف باستظهاره وتأويله واستبطانه إثبات المعنى التفسيري؛ كما هو منعكس عن قبلياته المعرفية الوجودية، وعلى رأسها الأصل المولّد كما يتمثل في (السنخية)، وسن فصل ذلك لاحقاً.

حق الملكية والتأويل

لا يختلف منطق حق الملكية عن نظيره السابق في أن له اعتبارات عقلية تنافس ما عليه سلطة التشريع لدى الخطاب الديني. لكن هذه الاعتبارات حددت مجال العقل خارج دائرة التكليف والواجبات الملقة على عاتق المكلف.

وقد يُستشف من هذه الازدواجية وجود نوع من التناقض وعدم الإتساق. فمن جهة، أن هذا المنطق وضع ثقته بالخطاب في كل ما يتعلق بالتكليف، وهو إقرار ضمني ببيانية الخطاب وقطعيته، وهذا ما رام إليه الأشعري في تأسيس مذهبه الجديد، معتبراً طريقته على شاكلة السلف، إلى الحد الذي تعبد فيه بجميع ما نطق به الخطاب الديني من أسماء توقيفية ومن صفات لا يستسيغ ظاهرها العقل.

أما من جهة ثانية، فهي أن هذا المنطق قد تعامل مع القضايا الأخرى للخطاب الديني معاملة قائمة على الظن والتشابه. وبذلك أصبح التعامل مزدوجاً. فتارة يضع المنطق المذكور ثقته في العقل دون الخطاب، وأخرى يجعلها في الأخير دون الأول. مما يعني الوقوع في شرك التذبذب والتناقض.

وبتعبير آخر، إذا كان هذا المنطق يعترف بأن الخطاب الديني هو مصدر التشريع، وأن العقل العملي لا يملك هذه الصلاحية، فكيف أجاز للعقل النظري ممارسة دوره في التشريع دون إذن ذلك الخطاب؟ بل كيف جعل منه حاكماً على هذا الأخير؟

فهذا التناقض هو على خلاف الإتساق الذي حظي به منطق الحق الذاتي في علاقته مع الخطاب.

ويمكن القول إن التطورات التي حصلت داخل المذهب الأشعري جعلته يضيق ببيان الخطاب الديني مع تقدم الزمن باضطراد، حيث أخذ الدليل العقلي يحل محل الدليل اللفظي. ولم يكن هذا الحال جارياً داخل المذهب الاعتزالي، إذ ظل موقفه ثابتاً إزاء ترجيح الدلالة العقلية على اللفظية عند التعارض. وأما ما جرى على المذهب الأشعري فهو أنه نشأ لغرض الدفاع عن الخطاب الديني قبال التشريع العقلي، لكن تطورات المذهب أفضت إلى قلب المعادلة رأساً على عقب، إذ أصبح الهدف هو الدفاع عن منطق العقل قبال الخطاب الديني.

وبذلك وقف المذهب الأشعري على ذات الخشبة التي وقف عليها عدوه التقليدي المعتزلي، وأصبح كلا الإتجاهين يدافعان عن العقل قبال النص، مع فارق التناقض الذي أصاب الأول خلافاً لما عليه غريمه الآخر.

هذا بالإضافة إلى لحاظ جانب الاختلاف في المعاملة التي كان يبديها المذهب الأشعري للنصوص المتعلقة بالمجال المعياري مقارنة بتلك المناطة بالمجال الوجودي.

فهناك ثبات في الرؤية التي عبّر عنها المذهب اتجاه المجال الأول (المعياري)، حيث ظل الموقف العام معبراً عن ممارسة التأويل لكل ما لا يتسق مع البداهة الأولية لحق الملكية، خلافاً لما حصل من تباين في الرؤية إزاء التعامل مع المجال الثاني (الوجودي)، إذ نجد إختلافاً واضحاً في الرؤية والتطور. وكل ذلك كان له مضاعفاته على الأزمة التي لاحت المذهب وأصله المولّد.

أما حول ممارسات هذا الاتجاه التأويلية، فنستعرض جملة منها ضمن المجالين المعياري والوجودي، كما يلي:

أولاً:

لنبداً بذكر شواهد من الممارسات التأويلية ضمن المجال المعياري، كتلك التي قام بها الباقلاني، كما في تأويله لقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وَسْعَهَا﴾ (البقرة/ 286)، ومثله قوله: ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ (الطلاق/ 7)، إذ ذكر بأن المراد من ذلك هو أن الله تعالى لم يكف أحداً بنفقة الزوجة إلا بما تمكّن من المال الذي في

حوزته دون ما لا يملك، واعتبر أن الآيتين لا تريدان إثبات الإستطاعة قبل الفعل¹. وهو تأويل جاء ليتسق مع البداهة الأولية لحق الملكية في نفي تلك الإستطاعة.

كذلك قام بتأويل قوله تعالى: ﴿فوكزه موسى فقضى عليه، قال هذا من عمل الشيطان﴾ (القصص/ 15)، حيث نفى أن يكون ذلك العمل من فعل الشيطان كما هو نص الآية، واعتبره من فعل الله وعمله، لكنه مع هذا استدرك فاعتبر الواجب الذي يلزم على العبد الذي يقع في الذنب؛ هو أن يعزو ذلك إلى نفسه ووسوسة الشيطان، ولا يجوز أن ينسبه إلى فعل الله، حتى لا يكون احتجاجاً عليه تعالى².

ويعود مصدر هذا التأويل إلى ما تمسك به أصحاب هذا المنطق من رد جميع الأفعال والأعمال إلى الله دون سواه، حيث أنه الفاعل الوحيد في الوجود.

غير أن هذه الطريقة تجعل ما ينسبه الله إلينا من أفعال وأعمال يوحى بالوهم والخداع، مما يؤدي إلى الوقوع في التناقض. فهي من جهة تتسق مع البداهة الأولية لحق الملكية، لكنها من جهة أخرى تصطدم مع ما يقرره هذا المنطق من ضرورة صدق الكلام الإلهي، الذي يتوقف عليه إثبات المسألة الدينية، كما بيئنا سابقاً.

كما اعتبر الباقلاني أن معنى قوله تعالى: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ (البقرة/ 205)، هو أن الله تعالى لا يحب كون الفساد ديناً وصلاًحاً، أو لا يحبه من أهل الصلاح؛ وإن أحب أن يكون قبيحاً من أهل الفساد. وكذا الحال مع تأويله لآية: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ (الزمر/ 7)، حيث اعتبر معنى الآية هو أن الله لا يرضى بالكفر ديناً وشرعية لعباده، أو هو لا يرضاه للمؤمنين من عباده دون الكافرين³، وقد كرر الجويني المعنى الأخير في (لمع الأدلة)⁴.

ويستمد تبرير هذه التأويلات من سلطة الأصل المولد لحق الملكية، حيث يفعل الله ما يشاء ويريد، ولا حسن ولا قبح إلا ما حسنه الله وقبحه. فالكفر والفساد مذمومان؛ لا لأن حقيقتيهما الذاتية هي كذلك كما يقول أصحاب منطق الحق الذاتي، بل لأن الله ذمهما ولم يجعلهما ديناً وشرعية، ولو أن الله جعلهما كذلك لكانا ممدوحين مقبولين كدين يدين الله بهما عباده.

وعلى هذه الشاكلة تم تأويل الآيات الخاصة بالغرض والحكمة الإلهيين، كما اعتبرت اللامات المتعلقة بذلك لامات عاقبة لا لامات تعليل، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون﴾ (الذاريات/ 56).

¹ التمهيد، ص 251-252.

² المصدر السابق، ص 284.

³ نفس المصدر، ص 284.

⁴ لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، ص 99-100.

ثانياً:

أما الممارسات التأويلية في المجال الوجودي، فالملاحظ أنها شهدت نوعاً من الاختلاف والتطور لدى أصحاب منطق حق الملكية.

صحيح أنهم اتفقوا في المجال الطبيعي على ممارسة التأويل فيما يخص القضايا التي لا تتسق مع الأصل المولّد الذي اعتمدوه، ومن ذلك أنهم قاموا بتأويل الآيات التي وردت فيها الباءات التي تربط بين الأسباب ومسبباتها، معتبرين أنها دالة على المصاحبة لا السببية، تعويلاً على مقولتهم (لا فاعل في الوجود إلا الله)، وهي المقولة التي شهدنا إتساقها مع بداهة حق الملكية.. لكن الحال في المجال الوجودي - غير المرتبط بالبداهة الأولية - مختلف.

فرغم اتفاق أتباع هذا المنطق على ضرورة ممارسة التأويل لكل ما يخالف أحكام العقل القبلية، لكننا نجد خطين متميزين لهم: يتمثل أحدهما بالمتقدمين الذين تأثروا بالإتجاه السلفي، كما هو الحال مع الشيخين الأشعري والباقلاني. ويعود الآخر إلى المتأخرين الذين تأثروا بالتيارات العقلية، كما يظهر عند الجويني وابن فورك والرازي وغيرهم.

وقد اختلف الفريقان حول الكثير من القضايا التي لها علاقة بفهم الخطاب، وأبرزها تلك المتعلقة بالأوصاف والأسماء الإلهية، كما هي مذكورة في القرآن والحديث، من قبيل أن لله عينين ووجهاً ويدين وأصابع وإستواءاً على العرش وما إلى ذلك.

فبينما أجرى الفريق الأول تلك الأوصاف على حالها مانعاً بذلك التأويل، اضطر الفريق الثاني إلى تأويلها تماشياً مع نزعة العقلية. وهذا الاختلاف بينهما ليس إختلافاً حول إثبات التجسيم ونفيه، فالفريق الأول صريح في منعه¹. بل إن إطلاق هذا اللفظ على الله لا يجد له مساعداً لدى عموم أصحاب هذا المنطق، فهم يمنعون إطلاق الأسماء عليه وعلى صفاته ما لم يرد في ذلك نص من الكتاب أو السنة²، فالأسماء عندهم توقيفية لا تُطلق إلا بإذن شرعي، وكما قال إمام الحرمين الجويني: إن إطلاق الألفاظ في الذات والصفات موقوف على إطلاق النص الشرعي³.

لذا أدرك المتقدمون أن فهم تلك الأوصاف لا يكون صحيحاً ما لم يتم إجراء الوصف على حاله من غير جسمية.

¹ لاحظ: اللمع للأشعري، ص23. والتمهيد، ص264.

² اللمع، ص24.

³ الجويني: الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار، ص350. وشرح المواقف، ج3، ص168.

فقد اعتقد الأشعري بأن اليد هي صفة لله تعالى غير القدرة، كما أن الوجه صفة له غير الوجود، واعتبر الإستواء صفة أخرى غير الاستيلاء، وهكذا مع البقية¹.

كما صرح الباقلاني بأن الوجه والعينين واليدين هي من صفات الله الذاتية، لكنها ليست من الجوارح ولا تعطي مدلولاً جسمى².

فمثلاً بالنسبة للآية: ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي﴾ (ص/ 75) منع الباقلاني ومن قبله الأشعري تأويل اليدين بمعنى القدرة أو النعمة، واستدل على ذلك بأنه لو كان المعنى هو القدرة لكان لله تعالى قدرتان، ولو كان بمعنى النعمة لكانت له نعمتان في خلقه لآدم، مع أن نعم الله على آدم وغيره لا تحصى. كما أنه لا يجوز أن يقول القائل مثلاً: «رفعت الشي بيدي» أو «وضعت بيدي» أو «توليته بيدي» وهو يعني بذلك نعمته³.

ولا شك أن هذا الفهم لا يتسق والمرونة التي عُرفت بها لغة العرب في استخدام المجاز والتشبيه لتقريب المعنى. وليست اليد وأن تُنبت بعيدة في استخدامها عن معنى القدرة أو النعمة.

ويؤيد ذلك ما جاء في بعض الآيات التي استشهد بها الباقلاني للدلالة على رأيه، وهي قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة.. بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء﴾ (المائدة/ 64)، فواضح أن معنى الغل والبسط في اليد أو اليدين هو ما يتعلق برزق الله وإنعامه، وأنه لا يوجد معنى آخر يدل على اليدين غير تلك الدلالة المستنبطة من سياق النص. وكذا يقال عن معنى الوجه في قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام﴾ (الرحمن/ 27)، حيث ليس له من معنى راجح سوى الذات الإلهية.

مع هذا فهناك مشكلة تخص مسألة الإستواء كما في قوله تعالى: ﴿ثم استوى على العرش﴾ (يونس/ 3)، إذ منع الباقلاني أن يكون معنى الإستواء هو الاستيلاء الذي يعني القدرة والقهر، ورأى أن الله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدراً، وفي قوله ﴿ثم استوى...﴾ دلالة على استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن.

ومع ذلك فإن الباقلاني يرى أن الله على عرشه لا بالمعنى الجسمي من الملاصقة والمجاورة⁴، حيث كيف مجهول، كالذي اشتهر عن الإمام مالك حين سئل عنه فقال: «الإستواء معقول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»⁵.

¹ تلخيص المحصل، ص313.

² التمهيد، ص260-259 و262.

³ المصدر السابق، ص258-259. والابانة عن أصول الديانة، ص79-82.

⁴ التمهيد، ص262 و264.

⁵ الشامل، ص551. وقواعد العقائد، ص59. وسير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 100-101.

والحاصل في جواب الباقلاني هو أن يكون الإستواء معقولاً والكيف غير معقول، وهو موقف احترازي يرمي إلى تنزيه الجانب الإلهي عن إشكالي المكان والجسمية، وإن كان لا يقدم تصوراً بديلاً يُعَوَّل عليه في دفع هذا المحذور.

وسبق للأشعري أن أكّد على تلك الصفة من الإستواء، وأنه ذو جهة فوق السماوات السبع، فذكر: «إن قال قائل: ما تقولون في الإستواء؟ قيل له نقول: إن الله عز وجل مستو على عرشه كما قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه/ 5) و﴿إليه يصعد الكلم الطيب﴾ (فاطر/ 10) وقال: ﴿بل رفعه الله إليه﴾ (النساء/ 158) وقال: ﴿يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه﴾ (السجدة/ 5) وقال حكاية عن فرعون: ﴿يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السماوات فاطلع إلى إله موسى، وإني لأظنه كاذباً﴾ (غافر/ 63)، حيث كذب موسى في قوله أن الله عز وجل فوق السماوات، وقال عز وجل: ﴿أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض﴾ (الملك/ 16)، فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿أأمنتم من في السماء﴾ لأنه مستو على العرش الذي فوق السماوات، وكل علو فهو سماء، فالعرش أعلى السماوات وليس إذا قال ﴿أأمنتم من في السماء﴾ يعني جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوات»¹.

كما ذكر بعض الأحاديث الدالة على كون الله على العرش، وأنه ينزل إلى السماء الدنيا، وروى عن أبي هريرة بأن النبي قال: «إذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول: من ذا الذي يدعوني فاستجيب له، من ذا الذي يستكشف الضر فأكشفه عنه، من ذا الذي يسترزقني فأرزقه؟ حتى ينفجر الفجر»².

وثمة آيات أخرى وظّفها الأشعري حول المكان الإلهي وجهته فوق العرش، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿يخافون ربهم من فوقهم﴾ (النحل/ 50) .. ﴿تخرج الملائكة والروح إليه﴾ (المعارج/ 4) .. ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فصلت/ 11) .. ﴿ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً﴾ (الفرقان/ 59) .. ﴿إني متوفيك ورافعك إلي﴾ (آل عمران/ 55) ... الخ³.

مع أن هناك آيات أخرى ينص بعضها على أن الله محيط بكل شيء، وأنه أقرب الأشياء إلينا، وأنه في الأرض مثلما في السماء، وأنه ظاهر الأشياء وباطنها. وبالتالي فإن التعويل على ظواهر تلك النصوص يعني تأويلاً للأوصاف الأخيرة، والعكس صحيح أيضاً.

¹ الإبانة، ص 69-70.

² المصدر السابق، ص 72.

³ نفس المصدر، ص 73-74.

وفي القبال مارس الأشاعرة المتقدمون التأويل بحق الآيات التي تتحدث عن بعض الصفات الإلهية، ومن ذلك صفة الكلام وصفة الحب والرضا والبغض والغضب والولاية والعداوة وما إليها. فقد حدد الباقلاني صفة غضب الله ورضاه بمعنى إرادته الذاتية في العقاب والثواب. والتبرير الذي لجأ إليه هو أن من المحال وصف الله تعالى بالغضب الذي يعني نفور الطبع وتغيره، وكذا بالرضا الذي يعني سكون الطبع بعد تغيره. لهذا اعتبر أن الغضب والرضا، وكذا الحب والبغض، والولاية والعداوة؛ كلها بمعنى واحد هو إرادة النفع والإضرار لا غير¹.

ومع أن عقولنا تستبعد حقاً أن يكون معنى الغضب والرضا هو بمثل ما عندنا من صفة وغريزة، إلا أن هذا لا يبرر تفسير معناهما على نحو الإرادة فحسب، بل هما من أمور الغيب التي يستحيل معرفة معناهما على نحو التشخيص والتفصيل².

أما صفة الكلام فقد علمنا أن هذا المنطق يوليها وظيفة جوهرية لتأسيس الخطاب الديني من الخارج، لذلك تم تأويل النصوص التي تخصها إلتساقاً مع الأصل المولّد. ومن ذلك ما قام به الأشعري وأتباعه من تأويل الآية: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ (الأنبياء/ 2)، حيث فسّرها بأن «الذكر الذي عناه الله عز وجل ليس القرآن، بل هو كلام الرسول (ص) ووعظه إياهم، وقد قال الله تعالى لنبيه: ﴿وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين﴾ (الذاريات/ 59)، وقال: ﴿قد أنزل الله اليكم ذكراً، رسولاً يتلوا عليكم آيات الله مبينات..﴾ (الطلاق/ 10-11)، فسمى الرسول ذكراً والرسول محدث، وأيضاً فإن الله عز وجل قال: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ يخبر أنهم لا يأتيهم ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون، ولم يقل: لا يأتيهم ذكر إلا كان محدثاً، وإذا لم يقل هذا لم يوجب أن يكون القرآن محدثاً³.

مع أن الذكر في الآية منسوب إلى الله صراحة وليس إلى الرسول، وقد وصفه بأنه محدث كما هو واضح.

كذلك قام الأشعري بتأويل الآية: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل/ 40)، فظاهرها يؤيد فكرة حدوث القول الإلهي، وهو ما لم يتقبله الأشعري، ورأى فيه إستحالة عقلية لإعتقاده بقدّم كلام الله وكونه أحد صفاته الذاتية. بل إنه استدلّ عقلاً من الآية ذاتها على إستحالة حدوث كلام الله، وذكر بأنه لو كان القرآن - وهو كلام الله - مخلوقاً لكان الله تعالى قائلاً له (كن)، وهذا الأخير لما كان

¹ التمهيد، ص 27-28 و 262.

² جاء عن الإمام علي قوله بهذا الصدد: «يحب ويرضى من غير رقة، ويبغض ويغضب من غير مشقة» (نهج البلاغة، ص 274).

³ الإبانة، ص 65-66.

مخلوقاً أيضاً بإعتباره قولاً فهو يحتاج إلى قول (كن) آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية له من الأقوال وهو مستحيل¹.

ومع أن سياق الآية السابقة ليس بصدد المعنى اللفظي واللساني للقول والكلام بقدر ما له من المعنى الكوني²، إلا أنه حتى مع التسليم بكون الآية تنص على المعنى اللساني للقول، وهو أنه ما من شيء يخلقه الله إلا ويقول له باللسان الحرفي (كن)، فإن ذلك لا يدل على قدم الكلام، وإلا كانت الآية متناقضة والأشياء قديمة غير حادثة. فالآية صريحة على حدوث القول؛ فكيف يستدل من خلالها على نقيض ذلك؟ ذلك أن خلق الأشياء مناط بالقول، فلو كان القول قديماً لا حادثاً لكان خلق الشيء قديماً مثله، وكذا فإن إرادة الشيء في الآية؛ لو كانت إرادة قديمة، لكان الشيء المراد قديماً مثلاً، وهو ما لا يقره أغلب أتباع النظام المعياري، ومنهم أصحاب هذا المنطق.

بل إن التسلسل الذي تحدّث عنه الأشعري في إثبات قدم الكلام الإلهي لا يستقيم إلا عندما نعمم لفظة (شيء) في الآية على القول والكلام ذاته، لكن إذا عرفنا أن الآية قد ذكرت هذه اللفظة بتمايز عن لفظة القول؛ علمنا أنه لا يصح تعميم الأولى على الثانية.

وبعبارة أخرى، يدل النص على أن الشيء لا يُخلق ما لم يكن ذلك مسبقاً بقول (كن) - فضلاً عن الإرادة - مما يعني أن من غير الممكن أن يكون القول خاضعاً لمسمى الشيء، وإلا حصل التناقض، حيث يكون المعنى هو أن الشيء لا يُخلق إلا عندما يكون مسبقاً بالشيء، وهو تناقض. لذا فبحسب تمييز الآية هو أن القول غير الشيء، وأنه إذا اعتبرنا القول حادثاً، واعتبرنا الشيء حادثاً مثله، فالملاحظ أن بينهما تمايزاً، وهو أن خلق الشيء يتوقف على عاملين بحسب الآية، هما قول الله وإرادته، في حين إن القول لا يعتمد إلا على عامل واحد هو إرادة الله. ويمكن تصوير هذه العملية بأن خلق الشيء يتوقف على حدوث قول الله مباشرة، وأن هذا القول يتوقف بدوره على الإرادة.

كذلك هناك إختلاف بين الشيء والقول في الآية، فالقول منسوب إلى الله، حاله في هذا حال الإرادة، في حين إن الشيء أجنبي غير منسوب إليه، وربما لهذا الإختلاف جاءت بعض الروايات عن الإمام الصادق تشير إلى أن كلام الله محدث لا مخلوق، مثل الرواية القائلة: «إن القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير أزلي مع الله تعالى.. كان الله عزّ وجل ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول، كان عزّ وجل ولا

¹ اللمع، ص33-34. والابانة، ص42 و52.

² ورد بهذا الصدد عن الإمام علي ما هو قريب عن التفكير الاعتزالي، إذ قال في معنى الآية: «يقول لمن أراد كونه: (كن فيكون)، لا بصوت يقرع ولا ابتداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه انشأه ومثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً» (نهج البلاغة، ص274). وكان الزمخشري يقول في هذه الآية: «هذا مجاز من الكلام وتمثيل ولا قول ثم» (الكشاف، ج1، ص181).

متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا فاعل.. فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه..»¹.

أما المتأخرون من أصحاب هذا المنطق فقد مارسوا عملية التأويل بطريقة موسعة، ومن ذلك تأويلهم للنصوص المتعلقة بالصفات الإلهية، والتي منع تأويلها المتقدمون.

وسبق للغزالي أن وصف الأشاعرة بقوله: «ذهبت طائفة إلى الإقتصاد، وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه، وتركوا ما بالآخرة على ظاهرها، ومنعوا التأويل فيه، وهم الأشعرية»².

ويبدو أنه قصد بالأشعرية - هنا - المتأخرين منهم دون المتقدمين الذين أبقوا النصوص الخاصة بالصفات على حالها دون تأويل كما عرفنا. أما المتأخرون من أمثال الجويني وابن فورك (المتوفى سنة 460هـ) فقد ذهبوا إلى تأويل تلك النصوص.

فمثلاً جَوَزَ الجويني في (الإرشاد) تأويل آية الإستواء على العرش بمعنى القهر والغلبة، واعتبر ذلك سائغاً في اللغة. كما لم يستبعد معنى كون الإله قصد إلى أمر العرش، مثلما هو تأويل سفيان الثوري³. وقال بهذا الصدد: «فإننا نعلم أن الإستواء إذا لم يكن تمكناً بالذات وتخصصاً ببعض الجهات فلا بد أن يرجع إما إلى معنى القهر، وإما إلى معنى علو العظمة، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل، ولا مزيد على هذه الأقسام»⁴.

كما أنه نفى الجهات عن الله وقال: «ومن ينتمي إلى الحق من الأئمة ومخلصي الأمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقابلات»⁵، بل وعقد فصلاً في كتابه (الشامل في أصول الدين) هاجم فيه الذين عولوا على ظواهر الآيات والأحاديث الخاصة بصفات الله، وسمى هذا الفصل: (في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة).

¹ الصدوق: التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ص227. وإن كان في حديث آخر بيّنت الرواية أن علة عدم وصف كلام الله أو القرآن بال مخلوق؛ هي لأنه يعني المكذوب (المصدر، ص225). لكن القاضي الهمداني أكد على صحة لفظ المخلوق، وردّ على الفرض الذي اعتبر هذا اللفظ بمعنى الكذب والمكذوب، فسوّى الخلق بمعنى التقدير، والمخلوق هو الفعل المقدر بالغرض والداعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه (شرح الأصول الخمسة، ص546).

² الغزالي: قواعد العقائد، ص59. واحياء علوم الدين.

³ مرهم العلل المعضلة، ص245.

⁴ الشامل في أصول الدين، ص551.

⁵ المصدر السابق، ص551.

وعموماً ذهب الأشاعرة المتأخرون إلى الإعراف بضرورة تأويل كل ما يُشعر بالجهة والتجسيم لاستحالتها على الله¹، ومن ذلك ما صرح به الغزالي من أن الأشاعرة تنفي الجهة والجسمية²، وهو موقف يختلف عما كان عليه الأشعري والباقلاني القائلان بالجهة وسائر الصفات الأخرى. كما ذهب صاحب (مرهم العلل المعضلة) إلى عدم القطع بتعيين التأويل في أحاديث الصفات، حيث نفى كل ما يدل على الجسمية والتغير والنقص، لكنه لم يقطع بالمراد³.

وعلى ما ذكره ابن فورك من أن تأويل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ (الأنعام/ 3) بأن معناه لدى أصحابه من الأشاعرة هو «أن الله جل ذكره يعلم سرهم وجهركم الواقعين في محل السماوات والأرض.. ولا يصح الوقوف على معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ دون أن يوصل بقوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَجَهْرَهُمْ﴾»⁴.

كما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر/ 22) بأن من الأشاعرة من قال إن معناه هو جاء ربك بالملك صفًّا، وزعم أن الواو ههنا بمعنى الباء، ومنهم من قال إنه بمعنى جاء أمر ربك⁵.

كما ذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ (البقرة/ 210)، هو أن معناه بحسب ما قاله بعض أهل التفسير: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بالعذاب في ظلل من الغمام، وهو أمر سائغ في اللغة حيث يعبر عن الشيء بفعله إذا وقع عن أمره وتدبيره.. وقال بعضهم إن قوله: ﴿فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ﴾ يراد به بظلل من الغمام وأن (في) جاءت بمعنى الباء. وقد روي ذلك في التفسير عن ابن عباس.. وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد في تفسير تلك الآية أنه قال بأنها السحاب التي يأتي بها الله يوم القيامة.. وروى أبو صالح عن ابن عباس أيضاً أنه قال يأتيهم بوعده ووعيده وأن الله يكشف لهم عن أمور كانت مستورة عنهم، ومثل ذلك روي عن الحسن⁶.

كما قال ابن فورك بصدد تأويل الآيات الخاصة بتحديد المكان: «فأما قرب المكان فلا يليق بوصف الله تعالى، وعلى ذلك يتأول جميع ما في القرآن، مثل قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق/ 16) وقوله: ﴿نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ (الواقعة/

¹ مرهم العلل المعضلة، ص234.

² روضة الطالبين من فرائد اللالي، ص175.

³ مرهم العلل المعضلة، ص252.

⁴ ابن فورك: مشكل الحديث وبيانه، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367هـ، ج1، ص50.

⁵ مشكل الحديث وبيانه، ج1، ص63.

⁶ المصدر السابق، ج1، ص64-63.

(85) وقوله: (فكان قاب قوسين أو أدنى) (النجم/ 8-9) وقوله: (واسجد واقترب) (العلق/19).. فجميع ذلك لا يخلو من أن يكون قرباً بالطاعة من العبد أو قرباً بالكرامة وإظهار الرحمة من الله¹.

كذلك قام ابن فورك بتأويل الكثير من الأحاديث التي يبدو أنها تدل بحسب الظاهر على التشبيه والتجسيم، إذ وضع العديد من التأويلات الممكنة المحتملة على طريقة المتأخرين؛ مخالفاً في ذلك ما اشتهر لدى السلف، ومن هذه الأحاديث نذكر ما يلي:

خلق الله آدم على صورته، وخلق آدم في قبضة قبضها الله، والحجر الاسود يمين الله، وأن الله استلقى ووضع إحدى رجليه على الأخرى، وقال الله لداود مر بين يدي، وضحك الرب لقنوط عباده، وإن الله خلق الملائكة من شعر ذراعيه، وإن هناك من سئلت أين الله فأشارت إلى السماء فاعتبرها النبي مؤمنة، وإن لله صفة العجب (قد عجب ربكم..)، وكذا صفة الغيرة (إن الله أغير من سعد)، وهناك حديث النزول، وحديث الرؤية حيث «ترونها ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته»، وإن الله يطوي المظالم فيجعلها تحت قدمه، وإن الله يجعل ذلك في كفه، وإن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن، وإن لله ساعداً أشد من ساعدك، وإن الله يستحي.. وإنه دخلت على ربي فإذا هو شاب جعد.. وإنه يكشف عن ساق، وإنني رأيت ربي جعداً قططاً، وإنه في صورة شاب أمرد، وإن الله في السماء، وإن له وجهاً، وله عيان، وله يد وكف وقبضة ويمين وساق وقدم ورجل يمين ورجل أخرى..

نستخلص مما سبق عدداً من الملاحظات النقدية كالتالي:

1- عرفنا بأن هذا المنطق اضطر، عند تأسيسه للخطاب الديني من الخارج، إلى تحويل بعض القضايا المعيارية إلى قضايا وجودية حتمية، وبالتحديد أنه اعتبر قضية صدق الكلام الإلهي من الصفات الذاتية الثابتة، كالذي دعا إليه النظام الوجودي.

2- إن جعل الكلام الإلهي صفة ذاتية وقديمة للمكلف؛ يعني أن الأمر والنهي، الذين يعدان جوهر العملية التشريعية، قديمان بالضرورة قدم الكلام النفساني ذاته. فالتكليف محدد أوصافه وأركانه أزلاً، وهو أمر محتتم لا مفر منه أبداً. وهنا نعود إلى الإشكالية التي تقرب هذا الاتجاه من منطق النظام الوجودي.

3- لقد أسفر هذا الاتجاه عن تناقض صريح، إذ يفضي من جهة إلى اعتبار الخطاب بديلاً يستدل به على التشريع وفق ما يقره المالك الحقيقي. لكنه من جهة أخرى يصطدم بما يتضمنه هذا الخطاب من قضايا لا تتسجم مع الأصل المولّد، مما اضطره

¹ نفس المصدر، ج1، ص70.

إلى ممارسة التأويل. وقد سعى المتأخرون من أنصار هذا الاتجاه إلى تبرير هذه الممارسة والتنظير لها، حتى بلغ الأمر ببعضهم - كالفخر الرازي - أن أضفى على نص الخطاب سمة التشابه وغياب البيان، وهو ما يفضي إلى الإخلال بمعرفة قرارات المالك الحقيقي المتعلقة بالتشريع والتكليف.

4- ثمة إشكالية أخرى تواجه هذا الاتجاه في تعامله المجزأ مع الخطاب، إذ يعتبر بعضه بيناً، والبعض الآخر متشابهاً. مما يعني أن الكلام الإلهي القديم يتصف ذاتاً بهذا التفاوت بين البيان والتشابه دون أن يتخذ سمة موحدة من الإتساق.

وتظل المشكلة قائمة في كيفية معرفة مضامين القسم المتشابه، إذ ما الذي يؤكد لنا صحة ما تستكشفه عقولنا من معاني هذا القسم، لا سيما ونحن غير مطلعين على هذا السبق التوقيفي للكلام القديم؟

ثم ما الذي يجيز لنا فحص الخطاب المتشابه والكشف عن مضامينه بطرق التأويل العقلي، إذا كان ذلك مشروطاً بإذن المالك المطلق، وأنه لا سبيل لمعرفة هذا الإذن عن طريق العقل؟!!

الفصل السابع

صراع العقل مع العقل

تمهيد

عرفنا أن التأسيس القبلي للنظر العقلي لم يتخذ منظومة مشتركة ولا قاعدة متحدة. فقد كان هناك عدد من الاعتبارات جعلت من هذا التأسيس يتعدد بتعدداتها، بل ويتناقض بتناقضها. ففي الغالب كان العقل منقسماً إلى اتجاهين متضادين تولد عنهما الصراع والنزاع، وهو ما نطلق عليه (صراع العقل مع العقل)، تمييزاً له عن صراع آخر جرى بين العقل والبيان. فقد واجه العقل نوعين من الصراع ضمن النظام المعياري، أحدهما ذاتي لا يتعدى حقل الاعتبارات العقلية، والآخر عارض لأنه خارج عن هذه الاعتبارات، وبالتحديد أنه واجه صراعاً مع الدائرة البيانية التي أنكرت عليه ممارساته المعرفية. وإذا كان الصراع الأول جرى حول تأسيس النظر مما ترتب عليه حالات النزاع الأخرى الخاصة بقضايا الانتاج المعرفي وفهم الخطاب (الديني)، فإن الصراع الثاني جرى حول هذا الفهم قبل أي اعتبار آخر، أي أنه صراع فهم لا تأسيس.

ومن جهتنا سنخصص لهذين الصراعين فصلين تامين، فسنبدأ بالأول ضمن الفصل الحالي، ثم نعقبه الحديث عن الصراع الآخر خلال الفصل التالي، وذلك كالآتي..

إشكالية العقل والقيم

لقد تولدت عملية الصراع الذاتي للعقل المعياري بفعل النشاط العقلي المضاد، فالعقل انتج ما هو ضد له؛ استناداً إلى اعتبارات التأسيس القبلي للنظر، إذ كنا نعلم بأن الأشاعرة خرجت من رحم المعتزلة كرد فعل عليها، وأن كلاً منهما يحمل مشروعاً للتأسيس القبلي، وأن الصراع بينهما بدأ منذ لحظات المخاض التي اسفرت عن انفصال العقل الجديد عن القديم. فقد حسمت آخر محاورات الأشعري مع استاذة أبي علي الجبائي - حول المؤمن والكافر والصبي - الموقف بينهما، وعملت على بلورة روح التفكير لكلا العقليين، مثلما حددت نوع التناقض الذي أصاب العقل المعياري بمجمله. إذ بدأ الأشعري حياته العلمية بتبني الفكر الاعتزالي، واستمر على هذا النحو سنين طويلة، حتى جاء اليوم الذي نفّض يده من ذلك الفكر ليؤسس قبالة

فكراً آخر مضاداً، رغم أنه وقف على نفس الخشبة التي وقف عليها الأول، وأعني بذلك أنه جعل اعتباراته الأساسية قائمة على العقل. فالإعتبارات العقلية بين الطرفين مختلفة، إذ كانت مع المعتزلة داخلة ضمن ما أطلقنا عليه الحق الذاتي، لكنها تحولت مع الأشعري إلى اعتبارات حق الملكية. وبالتالي فالخلاف بينهما هو خلاف «اعتبارات» ضمن الدائرة العقلية نفسها.

ومع أن الأشعري حمل بعض الاعتقادات التي كانت متبناة من قبل السلف، ومن أبرزها مسألة قدم كلام الله وصفات اليبدين والعينين والوجه وما إليها، كذلك الصفات الإلهية السبع التي قال بها أبو حنيفة، بل وحتى نظرية الكسب التي اعتقد البعض أنها ترجع في الأساس إلى هذا الإمام الفقيه¹. لكن جميع هذه الاعتقادات جاءت - مع الأشعري - ضمن سياق خاص من التنظير القائم على الاعتبارات العقلية. وهي ذات الاعتبارات التي وضعت حدوداً للممارسة العقلية لدى العديد من القضايا، وعلى رأسها تلك المتعلقة بالحسن والقبح وما يترتب عليها من مسائل فرعية، خلافاً لما لدى المعتزلة من تنظير أفضى إلى نفي مثل هذه الحدود والقيود. فالسؤال ما زال قائماً حول ما يرد في الخطاب الديني من مدح وذم وثناب وعقاب: هل كان ذلك لحسن الأفعال وقبحها، سواء في ذاتها أو صفاتها أو اعتباراتها؟ أم أن اعتبارات الحسن والقبح جاءت بسبب مدح الخطاب وذمه، فكل شيء مدحه الخطاب فهو حسن، وكل شيء ذمه فهو قبيح؟ وبالتالي فأى رأي من هذين الرأيين هو الراجح والصحيح؟

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

ولدى الغزالي تمييز واضح للنتائج المتضادة المترتبة على المنطقين السابقين، فمن ذلك ما صرح به: «قول المعتزلة إن الإنسان خالق لأفعاله؛ لأن الله لو خلقها ثم نسبها إليه، ولأنه لو فعلها مع أنه لم يفعلها، وعذبه عليها مع أنه لم 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، فرأوا أن يكون هو الخالق لأفعال العباد، ورأوا تعذيبهم على ما لا يخلقون جائزاً من

¹ علماً بأن هناك اخباراً متضاربة حول موقف أبي حنيفة من الكلام الإلهي، ففي بعضها أنه يعتبره ازيلياً، وفي البعض الآخر أنه مخلوق (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص262-267).

أفعاله غير قبيح». كذلك: «إيجاب المعتزلة على الله أن يثيب الطائعين كي لا يظلمهم، والظلم نقصان. وقول الأشعري ليس ذلك بظلم، إذ لا يجب عليه حق لغيره، إذ لو وجب عليه حق غيره لكان في قيده، والتقييد بالأغيار نقصان». كذلك: «قول المعتزلة إن الله تعالى يريد الطاعات وإن لم تقع، لأن إرادتها كمال، ويكره المعاصي وإن وقعت، لأن إرادتها نقصان. وقول الأشعري لو أراد ما لا يقع لكان ذلك نقصاً في إرادته لكلالها عن النفوذ فيما تعلقت به، ولو كره المعاصي مع وقوعها لكان ذلك كلالاً في كراهته، وذلك نقصان». أيضاً: «إيجاب المعتزلي على الله تعالى رعاية الأصلح لعباده لما في تركه من النقصان. وقول الأشعري لا يلزمه ذلك لأن الإلزام نقصان، وكمال الإله أن لا يكون في قيد المتألهين»¹.

ويفهم من التناقضات العقلية السابقة التي أدلى بها الغزالي، أن اعتبارات الكمال تارة تتجلى في مسألة القيم الأخلاقية تبعاً لمنطق الحق الذاتي، وأخرى تتمثل في التفرد والسلطنة والملكية المطلقة، ومن ثم المشيئة والإرادة التي لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود، حتى وإن لم تتوافق مع القيم الأخلاقية كما يراها الناس، طبقاً لمنطق حق الملكية. إذ يتمثل النقص بحسب الاعتبارات الأولى بدواعي القيم الأخلاقية، في حين يتمثل بحسب الاعتبارات الثانية بالقيود التي تكبل إرادة المالك الحقيقي وتحدد من فرادته وسلطته وفعله المطلق.

إذاً، هناك صراع حول التأسيس القبلي للنظر ضمن الدائرة العقلية، أو بين البدهتين الأوليتين للحق الذاتي وحق الملكية. والسؤال هو: كيف يمكن التأكد من مصداقية أيٍّ من هاتين البدهتين المتضادتين؟

لنعد إلى العقل، بغض النظر عن الاعتبارات الأخرى، ومنها الاعتبارات الدينية، ونسأل: هل هناك ما يمكن التوصل إليه من صدق أحد هذين التصورين؟ فهل بمقدور العقل تشخيص طبيعة الحق فيدرك ما إذا كان يتوقف على قيد خارجي، كشرط الملكية، أو أن له اعتباراته الذاتية الصرفة من غير قيد أو شرط؟

وبعبارة أخرى، هل الحق هو ما يحدد سلطة الملكية، أم الملكية هي ما تحدد سلطة الحق؟ فمن يحكم من؟ سلطة الحق في ذاته أم الملكية؟

دعنا نفترض أن العلاقة بين المالك المطلق والعبد المملوك هي علاقة تقبل الحكم من طرف آخر هو العقل. فطالما أن أصحاب البدهتين ارتكنا إلى العقل لتحديد كل منهما بداهته كما رآها؛ فهذا يعني أن العقل مدرك لطبيعة ما عليه الحق، وأن العلاقة بين المالك والمملوك هي علاقة محكومة به ككاشف، سواء قُدِّر الأمر بنحو اعتبار الملكية، أو باعتبار الحق الذاتي.

¹ روضة الطالبين، ص 155-156.

والسؤال هو: كيف يتاح لنا التأكد عقلاً من صدق إحدى المقالتين وكذب الأخرى؟

بادئ ذي بدء، لا بد من التذكير بأننا أمام مسألة قيمية معيارية، ولسنا بصدد حقيقة موضوعية خارجية. ففي الموضوعات الخارجية نستخدم أدوات الحس والتجربة والخبرة للكشف عن الحقائق. فمثلاً إن القضية التي تقول بأن المطر سيهطل غداً هي قضية تقبل الفحص والاختبار، فعلى الأقل يمكن الانتظار إلى يوم غد لتأكد 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 القيمية لا نواجه حقائق خارجية مادية أو طبيعية، فليس هناك شيء نطلق عليه (حق، حسن، عدل.. الخ) ليتمكن فحصه والكشف عن مضامينه إن كان محكوماً بقضايا أخرى مثل الملكية أو عارياً عنها؟

وفي الدراسات الغربية للقيم ظهرت مذاهب متعددة حول علاقتها بالواقع. فقد اعتبرتها بعض المذاهب زائفة غير قابلة للتحليل، لأنها لا تُخبر بشيء جديد في الواقع، وبالتالي فهي تعود إلى القضايا التي لا معنى لها؛ كما صرح بذلك الاستاذ آير من الوضعية المنطقية، مبرراً ذلك بأنها لا تعدو أن توضح المشاعر البشرية دون أن يكون لها قابلية على التحقيق أو الإثبات والنفي، وعليه لا توصف بالصدق والكذب.

فمثلاً إذا قلتُ: (لقد فعلت خطأ في سركتك النقود) فإني لم أقرر شيئاً أكثر من القول بأنك سرقت النقود. وعندما أعمم القول بعبارة (إن سرقة النقود خطأ) فإني أنتج جملة لا تحمل معنى حقيقياً، لأنها لا تتضمن الصدق والكذب، بل هي مثل كتابتي لعبارة (سرقة النقود)¹.

وذهب المفكر الاسترالي جون ليزي ماكي إلى ذات النتيجة من إنكار وجود مبدأ للتحقيق وإثبات القضايا القيمية، باعتبار أن هذه القضايا تفنقر إلى المعنى الوصفي، لكنه لا يعتبرها بلا معنى، بل يراها كاذبة أو غير موضوعية².

وقد طرح ماكي بهذا الصدد عدداً من المشاكل التي تبين كذب القضايا القيمية أو عدم موضوعيتها، أهمها إعتباره أنه لو كان لهذه القضايا صفة موضوعية لكان من الممكن إيجاد ما يوصلها بالحقائق الطبيعية ذات الوجود الخارجي¹.

¹ Ayer, A. J. Critique of Ethics and Theology, (1988), in Essays on Moral Realism, ed. Sayre-McCord G. Cornell University Press, London. 30-32.

² Makie J. L. The subjectivity of Values, in Essays on Moral Realism. p. 112.

كذلك إعترض الاستاذ هير على موضوعية الأحكام القيمية، فاعتبر أنه لو افترضنا عالمين أحدهما يمتلك قيمةً موضوعية دون الآخر، فإن الناس في الحالتين سيتعاملون مع الأشياء نفسها بلا فرق، سوى أن الفرق في ذلك يعود إلى الناحية الذاتية للناس فحسب².

كما اعتبر الفيلسوف الأمريكي جليبرت هارمان بأن هناك حاجة لصنع الفرضيات حول الحقائق الفيزيائية لتفسيرها، لكن الأمر ليس كذلك فيما يتعلق بالحقائق القيمية، فهي لا تحتاج إلى مثل هذه الفرضيات بإستثناء ما يخص الأمور النفسية للشخص الذي يتعاطى مع مثل هذه الحقائق، كما أن الأخيرة لا تعد جزءاً من مراتب الطبيعة لتقام عليها المعرفة العلمية³.

وكذا ميّز هارمان بين المبادئ العلمية والمبادئ القيمية، فبرأيه أن الأولى تركز على معيار الرصد والملاحظة (observation) كجزء مهم لقبول التفسير والنظريات، في حين ليس الأمر كذلك فيما يخص المبادئ الخلقية، إذ لا تشكل الملاحظة عنصراً من عناصر تفسير النظريات فيها أو قبولها⁴.

وفي قبال ذلك، اعتبر البعض أن معيار الحدس في المبادئ القيمية يلعب نفس الدور الذي تلعبه الملاحظة في العلم الطبيعي⁵. بل أكثر من هذا، ذهب الباحث بويد إلى أن للقيم حقائق موضوعية، وأن الملاحظة فيها تؤدي الدور نفسه الذي تلعبه في العلم، معتبراً أن القيم - كالحسن مثلاً - هي خاصية (property) تشابه تماماً سائر الخاصيات التي يبحثها علماء النفس والتاريخ والإجتماع⁶. وهو ما يعني أن معرفتنا بها يمكن أن تخضع لنفس مناهج التقدّم والنقد العلمي التي تُعتمد في العلوم التجريبية.

وبحسب تقدير بعض الباحثين، فإن في الغرب تيارين قائلين بموضوعية القيم، أحدهما يماثل في الموضوعية بين خواص القيمة للحسن والقبح من جهة، وخواص الطبيعة للأشياء الفيزيائية من جهة ثانية، مع أنه لا توجد إشارة تدل على الوجود الخارجي للقيم خلافاً للحال مع الواقع الفيزيائي. أما التيار الآخر فيكتفي بموضوعية القيم من حيث أنها غير قابلة للتحليل، كالذي يقوله الاستاذان مور وروس⁷.

¹ Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism. p. 13.

² Makie J. L, p. 99-100.

³ Sturgeon, N. L. Moral Explanations, in Essays on Moral Realism. p. 233.

⁴ Harman, G. Ethics and Observation, in Essays on Moral Realism. p.123.

⁵ Boyd, R. N. How to be a Moral Realist, in: Essays on Moral Realism. p.184-5.

⁶ Boyd, R. N, p. 206.

⁷ Sayre-McCord, G. Introduction: The Many Moral Realism, in Essays on Moral Realism. p. 21 .

وحقيقة الأمر إنه لا يوجد في الواقع الموضوعي الطبيعي 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 الأخلاقية فإننا لا نتحدث عنها من حيث صلتها بالمادة الخارجية الجامدة، ولا بعلاقتها بالحياة النباتية والحيوانية، بل ولا بارتباطها بالحياة العاقلة؛ ما لم تمتلك القدرة والإرادة والاختيار والقصدية. وبالتالي فإن تحقق القيم لا يكون إلا بارتباطها بالشرط الأخير دون غيره، وهو شرط يتضمن وجود الحياة العاقلة. فمثلاً لا يمكن الحديث عن القيم عندما يتعلق الأمر بشيء خارجي كالنار. فلا يقال للنار أن فعلها حسن أو قبيح، أو أن فعلها يمتلك حقاً أو يفتقر إليه. وكذا لا يقال للحيوان مثل هذه النعوت، بل ولا يقال للعقل المدرك فاقد القدرة والإرادة إن فعله حسن أو قبيح. إنما يقال ذلك للعقل الذي يمتلك القدرة والإرادة، حيث يُنعت فعله بالحسن والقبح، أو الحق والباطل.

فالقيم قائمة - إذاً - على شرط الإرادة المدركة، وبالتالي لو كانت أفعالنا جبرية لما صدق عليها هذه الأحكام. كذلك لو لم تكن لله القدرة على أن يفعل غير ما فعله في خلقه - رغم سعة علمه وعظمته- لما صدق عليه هو الآخر تلك الأحكام، بل لكان فعله كفعل النار التي ليس بوسعها فعل شيء غير الحرق، كما يراه النظام الوجودي.

القيم والضرورة العقلية

لكن مع هذا تظل مشكلتنا متعلقة بطبيعة الأحكام الصادرة عن 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، كالتالي¹:

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.

¹ للتوسعة يمكن مراجعة: الإستقراء والمنطق الذاتي.

2- المعرفة الإخبارية الضرورية، مثل مبدأ السببية العامة القائل إن لكل حادثة سبباً ما يوجد، أي من المحال أن توجد حادثة من دون سبب. كذلك أن الشيء الواحد لا يمكن أن يكون في أكثر من مكان في الوقت نفسه، ومثله لا يمكن أن يكون شيئاً في ذات المكان الواحد في الوقت نفسه.

وتتصف هذه المبادئ بالضرورة العقلية، بمعنى أن العقل يدرك حتمية ما تتضمنه هذه القضايا، لكن الضرورة فيها ليست منطقية كما هو حال القسم الأول من المعارف العقلية العامة، بل هي من نوع آخر، إذ إن عدم التسليم بها لا يفضي إلى مشكلة منطقية، كمبدأ عدم التناقض، وكل ما في الأمر أن عقلنا يستبعد تماماً أن يجد شاهداً يكذبها، لرسوخها في بنية الإدراك العقلي. وبالتالي يمكن وصفها بأنها غير قابلة للتكذيب، إذ تمتلك قابلية على التحدي من دون قدرة على إبطالها. ومن يشك في ذلك فعليه التحقيق، خلافاً للقضايا المنطقية التي لا تقبل مثل هذا الشك والتحقيق¹.

فالفارق بين المجموعتين من القضايا، هو أن المعرفة في القضايا الإخبارية تتميز بالضرورة الوجدانية، وأن اللابدية فيها تتصف بالتحدي، في حين تتصف الضرورة في المجموعة الأولى بالمنطقية، وأن اللابدية فيها لا تقبل التحدي.

3- المعرفة الإحصائية، وتتصف بأن إخبارها عن الواقع الموضوعي لا يطابق غالباً ما عليه الواقع، خلافاً للمعرفة الإخبارية الضرورية التي تشترط مطابقة الواقع حتماً. فمثلاً إن قيمة احتمال ظهور وجه الصورة لرمية واحدة لنقد متماثل الوجهين تساوي (2\1)، وهي قضية ضرورية لا شك فيها، لكن يتفرع عنها بعض القضايا والنتائج المفارقة حسب القياس المنطقي كالتالي:

إن قيمة احتمال ظهور وجه الصورة لكل نقد منتظم تساوي (2\1) بالضرورة، وحيث أن هذه قطعة نقد منتظمة، لذا فقيمة احتمال ظهور الصورة فيها تساوي (2\1) بالضرورة أيضاً، طالما كنا متأكدين من انتظام القطعة. وبالتالي فقد استنتجنا 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

¹ قد يعترض البعض على هذا الكلام لعدم اطلاقنا التام على الغيب، فحتى لو لم تظهر لنا مضامين هذه القضايا، مثل عدم ظهور الأسباب بالنسبة إلى قضية السببية العامة، فإن عقولنا تفترض وجودها، وهذا الأمر يجعل منها غير قابلة للتحدي ولا للفحص العلمي. وأكبر شاهد على ذلك حركة الإلكترون العشوائية في العالم الجسيمي. إذ قد يقال أن لهذه الظاهرة أسبابها المجهولة، مع أنه يقال أيضاً أن هذه الحركة تجري من غير أسباب. وهكذا يمكن أن يُكرر هذا القول مع أي ظاهرة لم تتكشف لنا أسبابها. لكن يجب على ذلك أن بعملية الفحص الإحصائي والإحصائي يتوضح أكثر فأكثر بأن للظواهر أسباباً حتى ولو لم نعرفها بالضبط والدقة، وأن ذلك يُضعف من احتمال عدم خضوع الظواهر (المعاندة) - وهي قليلة بطبيعة الحال - لهذا النظام باضطراب. أما العكس فهو وإن لم يدل على خرق السببية وامكان وقوع الحوادث من غير سبب مطلقاً، إلا أنه يبرر اعتبار هذا المبدأ عديم الفائدة والجدوى في الكشف المعرفي والعلمي. وهذا هو المقصود بالتحدي.

بالضرورة إلى القيمة الإحتمالية النصفية، فقد تكون أكثر أو أقل من ذلك، بل الغالب أنها لا تكون نصفاً، لأسباب ذكرناها في بعض من دراساتنا المستقلة¹.

هذا هو حال القضية الواقعية في الحسابات الإحتمالية، إلا أنه لا يغير شيئاً من ضرورة الحكم العقلي السابق. فالقضية المنطقية في المبادئ الإحتمالية ضرورية، خلافاً للقضية الواقعية المستندة إليها.

والسبب في هذا الاختلاف يرجع إلى طبيعة القضايا الإحتمالية ذاتها، حيث تقتضي أن تكون القضايا الواقعية فيها غير محتمة، كما تقتضي أن تكون قضاياها المنطقية ذات صبغة ضرورية.

4- المعرفة الحضورية الوجودية، وتتمثل في معرفتنا بأنفسنا مباشرة دون حاجة للدليل، وبالتالي فهي لا تتقبل كوجيتو الاستدلال الديكارتي القائلة: (أنا افكر فإذا أنا موجود). رغم أن كتابات ديكارت ممتلئة في التعبير عن تجربة ذاته المدركة واسترسالاته الطبيعية من دون حاجة للحجاج المنطقي، كما يلاحظ مثلاً في (تأملات)²، حيث أظهر بأن الكوجيتو هو مبدأ بديهي تام الواضح وليس استدلالاً منطقياً، لذلك ردّ على ناقده جاسندي بهذا الخصوص³.

5- المعرفة الإخبارية الوجدانية، مثل الاعتقاد بالواقع الإجمالي للعالم. فهذه المعرفة ليست ضرورية، كما لا يمكن الاستدلال عليها، وبالتالي فهي من المعارف الوجدانية الصرفة⁴.

6- أما بخصوص المعرفة القيمية، كالحسن والقبح، فهي لدى الفلاسفة القدماء من المشهورات، ولدى أصحاب منطق الحق الذاتي من العلوم الضرورية التي تتوقف عليها مقفوعات من الأحكام⁵.

لكن البعض خلط بين هذين الإتجاهين ونقل لنا المفهوم الذي تبناه أصحاب منطق الحق الذاتي (العُدلية) 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.

¹ الإستقراء والمنطق الذاتي، ص 310-313 و 450.

² رينيه ديكارت: تأملات، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988م.

³ تناولنا تفاصيل هذا الموضوع في الكتاب المخطوط: الطاهية: مفارقات وتقلبات. كذلك: التداولية الطاهية (قراءة في النسق التداولي لمشروع طه عبد الرحمن)، تم نشره في موقع فلسفة العلم والفهم بتاريخ: 2024-11-23. انظر:

<https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2771>

⁴ راجع حول ذلك: الإستقراء والمنطق الذاتي، القسم الأخير.

⁵ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص234. ولاحظ أيضاً: عدة الأصول، ج2، ص759.

فالشيخ محمد رضا المظفر عرّفنا بالمشهورات بأنها قضايا لا عمدة لها في التصديق إلا الشهرة وعموم الإعراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، حيث لا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، فلو 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 صدقها، إذ يكفي تصور طرفي هذه القضية لقبولها من دون شك.

لذا فالمعتبر في مثل هذه القضايا الأولية للعقل النظري هو أنها مطابقة لما عليه الواقع. أما المعتبر في المشهورات فهو أنها مقبولة لتطابق الآراء عليها، حيث لا واقع لها غير ذلك، وأنّ هذا التطابق هو لأجل المصلحة العامة، إذ بها يكون حفظ النظام وبقاء النوع، كقضية حسن العدل وقبح الظلم. فمعنى حسن العدل هو أن فاعله ممدوح لدى العقلاء، ومعنى قبح الظلم هو أن فاعله مذموم.

فهذا هو المفهوم الوجودي للفلاسفة عن العقل العملي للحسن والقبح، وهو ذاته الذي جعل المظفر يعتبر العدلية - 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 الطوسي¹. هذا بالرغم من أنه تبنى في بعض كلماته مذهب القائلين بالحق الذاتي، ومن ذلك إعتباره قضايا الحسن والقبح من القضايا الذاتية، وأن ما كان ذاتياً لا يقع فيه إختلاف، فالعدل بما هو عدل لا يكون قبيحاً أبداً، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون حسناً أبداً، أي ما دام عنوان العدل صادقاً فهو ممدوح، وما دام عنوان الظلم صادقاً فهو مذموم².

ويلاحظ أن المعنى الفلسفي الذي تبناه المظفر يثير مشكلة، وهي أنه إذا كانت قضية الحسن والقبح من المشهورات، فكيف جاز لهذه القضية أن تتحكم في ظواهر النص الديني، بل وتتأسس عليها حجية هذا النص، سواء من الخارج أو الداخل، تبعاً لمنطق الحق الذاتي الذي تبناه الشيخ المذكور؟

فالقول بأن قضية الحسن والقبح من المشهورات يعزّز فكرة منطق حق الملكية، إذ يترتب على ذلك غياب الأساس الذي تستند إليه هذه القضية، باستثناء ما ألفناه من الاعتبارات الإنسانية، وهو ما يعني إلغاءً للبعد العقلي المجرد.

فلو أن الله أدخل المؤمن الصالح في النار، وجعل الكافر الشرير في الجنة، فإننا سنعتبر هذا الفعل قبيحاً، لا لأنه كذلك بحكم العقل المجرد، بل لأنه من الأمور

¹ محمد رضا المظفر: المنطق، دار التعارف، بيروت، 1400 هـ - 1980 م، ص 293-295. وأصول الفقه، ج 1، ص 195-196.

² أصول الفقه، ج 1، ص 201.

المشهوره المتعارف عليها بين الناس، أو لأنه مما توافقت عليه آراء العقلاء. وهذا ما يُسقط القيمة العقلية لهذا الحكم عند مقارنته بالاعتبارات المتعلقة بالله تعالى، وعلى رأسها المشيئة وحق التصرف المطلق في ملكه. إذ ما الذي يضمن أن ما يراه الله من اعتبارات، هو عينه ما نتوافق عليه نحن البشر من خلال الشهرة والمرتكز الجمعي؟

فلو قيل بأن الله من جملة العقلاء «بل رئيسهم، بل خالق العقل، فلا بد أن يحكم بحكمهم بما هم عقلاء»¹؛ لأجبنا: كيف عرفنا أنه يحكم بحكمهم، لا سيما ونحن من عالم وهو من عالم آخر مختلف؟

وإن قيل إننا علمنا ذلك مما دلّ عليه الخطاب الديني، أي أن الخطاب أخبرنا بأن حكم الله مطابق لحكم العقلاء في هذه القضايا، لكان هذا الكلام دورياً، إذ إن إثبات حجية الخطاب نفسه متوقف على صحة تلك القضايا ابتداءً.

أما لو قيل إننا عرفنا ذلك بالعقل، فإن كان المقصود هو الإدراك بحسب الشهرة والتوافق على الآراء بين العقلاء، فذلك لا يقدم شيئاً، إذ قد يكون المشهور باطلاً، كما قد تكون اعتبارات المشهور لدينا هي غير اعتبارات من هو أعلى منا عقلاً وعلماً. وهنا تنقلب المسألة إلى المفهوم المتعلق بمنطق حق الملكية، وبالتالي يصبح من المحال إثبات المسألة الدينية وفق منطق الحق الذاتي، كما لا يمكن الحكم على الأفعال الإلهية وفق الحقوق والواجبات، وكذا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، مادامت لا تخرج عن حد الشهرة واتفاق العقلاء.

ومن حيث التحليل، عندما نقول إن المسألة عقلية، فهذا يعني أن الوجدان العقلي يشهد على صدقها؛ سواء شهد بذلك على نحو الضرورة، أو على نحو التأكيد فحسب.

وهنا نلاحظ أن القضايا القيمية هي أيضاً مما يشهد لها الوجدان العقلي بالصحة والصدق، رغم أنها لا تُعنى بالإخبار عن الواقع الموضوعي أو التطابق معه، ولا تنتمي إلى صنف القضايا المنطقية المجردة، بل إنها تُعبّر عن حالة مغايرة لما سبق أن تناولناه، إذ تتضمن بعداً كيفياً قيمياً خاصاً.

وليس في ذلك ما يبعث على الغرابة، فقد رأينا أن بعض القضايا في مجالات معرفية معينة تمتاز بالضرورة العقلية، رغم أن معظمها لا يتطابق مع مصاديقها الواقعية، كما هو الحال في القضايا الإحتمالية، وكأنها بذلك تتضمن المفارقة وعدم الإتساق، لكن حالها ليس كما يبدو. فبحكم اعتباراتها المنطقية والرياضية يتحتم أن لا يتطابق معظمها مع الواقع الموضوعي، من دون خلل أو تناقض.

¹ المصدر السابق، ج1، ص197.

كذلك ثمة قضايا تصلح أن تكون محلاً للإعتقاد الراسخ بناءً على حكم العقل والوجدان، رغم أنها ليست من الضرورات المعرفية، ولا من المعارف التي يمكن الاستدلال عليها، مثل الإيمان بوجود واقع موضوعي عام.

وعليه، يتعذر اختزال الإدراك العقلي وأحكامه في وتيرة معرفية واحدة، إذ تتعدد صورته وكيفياته بحسب طبيعة الموضوعات وشروط إدراكها. ومن بين هذه الصور، تبرز القضايا التي تصدر عن العقل العملي، بما لها من خصوصية في التقويم والحكم.

فمثلاً لا يتردد العقل في أن يستقبح قتل الوالدين، أو ذوي الإحسان، أو النظراء، من غير سبب موجه.

لكن من الواضح أن مثل هذه الأمثلة تتضمن إفتراض أن يكون بين الأفراد نوع من التماثل والاستقلالية. فالعلاقة بينهم ليست قائمة تبعاً للملكية الحقيقية، إذ إن بعضهم لا يمتلك البعض الآخر، وبالتالي فإن هذه الصورة يمكن أن يتفق عليها كلا المنطقيين المتنازعين (الحق الذاتي وحق الملكية). وهي مؤشر على صلاحية العقل العملي في الحكم على الأشياء وفقاً للشروط المطلوبة. إلا أن المشكلة تكمن في الشرط الميتافيزيقي المتمثل في إفتراض وجود علاقة من الملكية المطلقة، خلافاً لحالة التماثل السابقة. فبحسب هذا الإفتراض، هناك كائن يتمتع بامتلاك غيره امتلاكاً مطلقاً، والسؤال هو: هل يحق له تعذيبه والعبث به من غير سبب موجه؟

لا شك أنه ليس أمامنا في هذه الحالة إلا أن نفترض وجود طرف ثالث مجرد و«محايد» يتصف بقدرته على الإدراك والحكم، وأعني بذلك العقل أو الوجدان. فلو رجعنا إلى الوجدان العقلي، وبغض النظر عن كل الاعتبارات الخارجية، كالدينية وما شاكلها، نجد أنه يقطع بإدراك حالة القبح أو النقص القيمي لمثل ذلك الفعل رغم إتصاف الفاعل بالملكية المطلقة. وهو ما يبرر الواجبات العقلية، سواء كانت متعلقة بالمكلف أو المكلف.

وتبعاً للأمر المنطقي لا بد لكل معرفة من قيود وشروط، ومن هذه القيود ما يتعلق بطبيعة القضايا ذاتها.

فمثلاً يتعلق القيد في القضية القائلة بأن الواحد المضاف إلى واحد مثله يساوي اثنين، بالواحد البسيط أو المجرد، وبالتالي لا يمكن نقضها بقضية أخرى لا تحمل هذه البساطة أو التجريد، كإن يقال أحياناً بأننا لو جمعنا حجم غاز بآخر مثله فإنه يمكن أن نحصل على حجم واحد منهما، أي أن الواحد المضاف إلى مثله يساوي واحداً لا اثنين.

كذلك فإنه في قضية السببية العامة يشترط أن تكون هناك حادثة ما، كإن تعبر عن تغير غير ثابت أو وجود بعد عدم، وهذا يعني أن هذا الشرط لا ينطبق على مبدأ

الوجود الأول، ليقال أنه لا بد له من سبب غيره، باعتباره 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، باعتبارها لا تشخص طبيعة الأسباب الكامنة وراء ما يحدث. فهذا هو قيدها كما يدركها العقل النظري القلبي.

كذلك الحال مع قضية الإيمان بواقعية العالم من غير دليل، إذ إن هذا الإيمان مشروط بكونه يصدق في حدود العالم المجمل للواقع الموضوعي، دون أن يمتد إلى تفاصيل هذا العالم، حيث أن أي عنصر جزئي فيه يمكن التحقق من كونه واقعاً أو مجرد إفراز ذهني من خلال الدليل الاستقرائي والقرائن الاحتمالية.

أما ما يتعلق بالعالم في عموميته وكنيته، فهو مفترض سلفاً، ولا دليل يثبت واقعيته، رغم إيماننا الجازم به. ومهما بلغ بنا الشك، فإننا من الناحية الغريزية أو الفطرية نتعامل معه تعاملًا موضوعيًا، أي نفترض وجوده خارج حدود الذهن وإفرازاته الذاتية. وهذا هو القيد الذي يضبط المعرفة الوجدانية بوجود الواقع الموضوعي العام.

وأيضاً مع القضية العقلية الخاصة بالإحتمالات، فإنها مقيدة بتمائل الحالات الممكنة، ولولا هذا التماثل لانتفت الضرورة المعرفية، ولأصبحت المعرفة «تقديرية».

وبصفة عامة، تشهد أغلب 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 والتبديل¹.

¹ قد يقال إننا حتى مع هذه القضايا البسيطة لا يمكننا الحكم عليها بالتماثل المطلق، إذ لسا على علم دقيق وكامل بأوزانها وأحجامها، حيث مهما حسبنا الوزن والحجم فيظل هناك بعض الفوارق التي تخص الحسابات الجزئية الدقيقة، مثل عدم العلم بعدد ذراتها وأوزانها وما إليها..

والجواب عن ذلك يأتي بوجهين: أحدهما أن الاختلاف بين الأشياء التي نعدّها متماثلة هو إختلاف ضئيل للغاية فإما أن يهمل، أو أنه لا يؤثر شيئاً على كون القضية العقلية ثابتة ضمن الحدود النسبية للقيمة الإحتمالية المستنتجة عن التماثل النسبي. وبعبارة أخرى تصبح القضية العقلية ذات قيمة إحتمالية محددة تحديداً مرناً بعض الشيء لما تتضمنه من إختلاف ضئيل، وبالتالي يمكن إضافة إليها قيمة ضئيلة تُقدر من الجهتين ارتفاعاً وانخفاضاً. وتعبّر القيمة الأخيرة عن جهلنا بدقة الإختلاف الحاصل، وتصبح القضية الأخيرة غير عقلية باعتبار تلك الإضافة المقدرة.

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 الاعتبارات المختلفة تبعاً لطبيعة هذه القضايا وقبورها.

وعموماً يشهد العقل أشكالاً مختلفة للضرورة العقلية كما قدمنا، خلافاً لما يُعرف لدى المفكرين والفلاسفة بوجود نمط واحد منها هو الضرورة المنطقية، وأحياناً يشار بشكل مجمل إلى الضرورة العقلية ليضم فيها عدد من الضرورات، كذلك التي تخص مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية العامة.

فتارة تكون الضرورة منطقية كما في عدم التناقض، وثانية غير قابلة للتكذيب كما في السببية العامة، وثالثة احتمالية مثلما تنشأ في الحالات المتماثلة؛ كتماثل وجوه عملة النقد. ونضيف إلى ذلك ما نطلق عليه (الضرورة القيمية)، كما في قضايا الحسن والقبح العقليين.

فهذه الضرورات الأربع بعضها يختلف عن البعض الآخر، والصفة المشتركة فيما بينها هي عدم إمكان تغييرها وإبدالها، لما لها من طبيعة شمولية مطلقة، بما فيها النوع الأخير من الضرورات الخاصة بالعقل العملي تمييزاً له عن سائر الأنواع التي يتضمنها العقل النظري.

والإختلاف بين هذه الضرورات هو أن الأولى (المنطقية) لها علاقة بالقضايا النظرية التجريدية، وأن الثانية تحدّية أو غير قابلة للتكذيب؛ لما لها من علاقة بالواقع الموضوعي مباشرة، باعتبارها إخبارية وكاشفة عن الواقع بالقيّد الذي ذكرناه، أما الثالثة (الاحتمالية) فهي وإن تحدثت عن الواقع إلا أنها تتميز بعدم مطابقتها للواقع بالضرورة، بل وإختلافها عنه في أغلب الأحيان.

فمثلاً من الناحية التقريبية إن 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: $1000 \pm 2 \times 1$.
أما الجواب الآخر، فهو أننا إزاء مشكلة عملية أكثر منها نظرية، إذ يمكن تطبيق القضية العقلية بشروطها على نموذج لا يخضع لمثل تلك الاعتبارات من الوزن والحجم. فمثلاً لو كانت لدينا خمس أوراق متشابهة ومرقمة من واحد إلى خمسة، وقد أُلقيت مصفوفة أفقياً دون أن تُرى الأرقام فيها، فستكون قيمة احتمال معرفة أي رقم منها قيمة ثابتة عقلياً، وهي واحد من خمسة.

تبقى الضرورة القيمية، فهي أنها لا تتحدث عن أشياء الواقع الوجودي والتكويني، وبالتالي لا يمكن محاكمتها كما يحاول البعض محاكمة الضرورة غير القابلة للتكذيب، إنما المهم مشاهدتها بالرؤية المباشرة تبعاً لما يُفضي إليه الحدس العقلي المدرك لشموليتها المطلقة ضمن قيودها الخاصة، كغيرها من ضرورات العقل النظري. فلو تحقق للعقل إثبات جزئية واحدة موجبة من قضايا الضرورة القيمية أو غيرها من القضايا العقلية؛ لكان ذلك دالاً على صدقها بنحو كلي. في حين ينبغي على المنكرين لصدقها أن ينفوا حقيقتها كلياً بما يُعرف منطقياً بالسالبة الكلية.

ومن الأمثلة الواضحة عليها نذكر ما يلي:

- العقاب من غير بيان في التكليف قبيح.
- التكليف بما لا يطاق إن لم يكن عقوبة فهو قبيح.
- الإعتداء على الآخرين من غير ذنب ولا إضطرار قبيح.
- شكر المنعم الخير حسن.
- الإعراف بجميل المحسن حسن.
- التعاون مع الأخيار في العمل الصالح حسن.
- مساعدة المحتاجين الأخيار حسن.
- ترجيح الأهم على المهم حسن.
- دفع الضرر عن غير المستحقين حسن ما لم يفض إلى ضرر أكبر.
- رد المظالم إلى أهلها المستحقين حسن ما لم يؤدّ إلى ضرر أكبر.
- الإنتصاف من الظالم للمظلوم حسن ما لم يؤدّ إلى ضرر أكبر.
- الصدق حسن ما لم يضطر إلى الكذب.

الضرورة القيمية والإعتراض عليها

كان من بين الإعتراضات العقلية التي قدّمها أصحاب منطق حق الملكية على قضايا الحسن والقبح، هو أنها لو كانت عقلية لما وقع التفاوت بينها وبين الضرورات

الأولية للعقل، كقضية أن الكل أعظم من جزئه، إذ لا تتفاوت العلوم الضرورية فيما بينها في الحكم. وكما نقل ابن القيم هذه الحجة عن النافيين لعقلية الحسن والقبح، وهو قولهم: لو أن الإنسان افترض نفسه قد خُلق تام الخلقه وكامل العقل دفعة واحدة، ولم يتخلق بأخلاق قوم، ولا تأدب بتأديب الأبوين، ولا تربى في الشرع، ولا تعلم من متعلم؛ ثم عُرض عليه أمران أحدهما (الإثنين أكثر من الواحد) والثاني (الكذب قبيح)، بمعنى أنه يستحق اللوم عليه؛ ففي هذه الحالة سوف يتوقف في الأمر الثاني دون الأول، ومن حكم بأن الأمرين سيان خرج عن قضايا العقول، وعاند كعناد الفضول¹.

وهذا الإشكال غير صحيح، إذ هناك تفاوت في العلوم العقلية، كما أن فيها قيوداً يجعل بعضها يختلف عن البعض الآخر، ويظل المشترك فيما بينها هو القول بالضرورة بمعناها العام عندما يدركها العقل مجرداً، أو عند تصور طرفيها. فالعقل يحكم بضرورة صدق قضية الحسن والقبح، مثلما يحكم بهذه الضرورة للقضايا المنطقية والعقلية والإحتمالية، مع الأخذ بنظر الاعتبار القيود والإعتبارات الخاصة لكل منها.

ومن الباحثين الغربيين من شكك بالضرورات العقلية، سواء في القضايا القيمية أو غيرها من القضايا الأخرى؛ بما فيها الأحكام الرياضية، 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 تقرر 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 مختلف²؟

ولا ريب في أن هذا التشكيك يفضي إلى إسقاط المعرفة البشرية قاطبة، إذ تتأسس الأحكام الرياضية على مبدأ عدم التناقض، وأن التشكيك بهذا المبدأ لا يدع مجالاً 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 تصطبغ قضايا الحسن والقبح وفق ما عليه التقاليد والأعراف، بعيداً عن الإحساسات الفردية والتقييمات

¹ مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن فصل حول كون الفعل حسناً أو قبيحاً بمعنى الملاءمة والمنافرة. ولاحظ أيضاً: المستصفي، ص39. والمظفر: المنطق، ص341.

² Learn, J. Ethics Mathematics and Relativism, in Essays on Moral Realism. p. 82 .

الذاتية، فقد رأى الاستاذ (روث بينديكت) أن البشر يفضلون التعبير عن الفعل في القضايا القيمية بأنه حسن – مثلاً - بدل التعبير عنه بأنه عادة وتقليد، وكما يرى أن العبارتين السابقتين مترادفتان¹.

وتتعمق المسألة أكثر عند لحاظ التزاحم الحاصل بين مصاديق قضايا القيم، كالتزاحم بين صدق القول وإنقاذ نفس محترمة أو بريئة، ففي بعض الأحيان يكون الصدق سبباً لهلاك هذه النفس، والكذب سبباً لإنقاذها، فكيف تكون مثل هذه القضايا عقلية ضرورية، لا سيما وأن من شروط القضية العقلية أن تكون مطلقة غير مقيدة بزمان ومكان، ولا مخصصة بحالات دون أخرى؟

والجواب عن هذا الإعتراض يستمد مما سبق عرضه بشأن 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 التزاحم بين مصاديقها الفعلية. فالصدق حسن، وكذا إنقاذ النفس المحترمة حسن أيضاً، ولا تعارض ولا تزاحم من حيث الذات بين هذين الواجبين، بل ينشأ التزاحم بالعرض بين المصاديق.

لكن السؤال المطروح: هل يؤثر مثل هذا التزاحم على ذاتية الصدق من حيث كونه منشأ للحسن؟ أو أننا أمام حالة جديدة لم نألّفها من قبل؟ فلو اعتمدنا على المعنى السابق لكان التزاحم لا يضر بذاتية الصدق كمفهوم قبلي يتصف بالكلية والاطلاق.

وثمة إجابات أخرى مختلفة. فمثلاً طرح ابن القيم، وهو في معرض دفاعه عن منطق الحق الذاتي، إجابتين قويتين لحل هذه الإشكالية:

أولى الإجابتين من إبداعات ابن القيم، وهي أن القضايا القيمية من الحسن والقبح تكون إطلاقية من غير تخصيص، ودلل على ذلك بشاهد الصدق والكذب؛ معتبراً أن الصدق حسن بإطلاق، والكذب قبيح بإطلاق، حيث للكلام نسبتان، إحداها إلى المتكلم وقصده، والأخرى إلى السامع وإفهامه، فإذا أخبر المتكلم بخبر مطابق للواقع وقصد إفهام المخاطب فهو صدق من الجهتين، وإن قصد خلاف الواقع وأفهم المخاطب خلاف ما قصد فهو كذب من الجهتين بالنسبتين معاً، وإن قصد معنى مطابقاً صحيحاً وأفهم المخاطب خلاف ما قصده فهو صدق بالنسبة إلى قصده وكذب بالنسبة إلى إفهامه، ومن هذا الباب التورية والمعاريض. وانتهى من ذلك إلى القول

¹ Sayre-McCord, G. Introduction, p. 18.

بأن الكذب لا يكون إلا قبيحاً، وأن الذي يحسن ويجب إنما هو التورية التي هي صدق، وقد يطلق عليها الكذب بالنسبة إلى الإفهام لا إلى العناية¹.

لذلك ففي حالة التزام بين الصدق وإنقاذ نفس بريئة، لا يجوز 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 حدّه، فالخبر غير الإخبار، ولا يلزم من كون الإخبار قبيحاً أن يكون الخبر قبيحاً مثله².

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

أما الإجابة الثانية التي عرضها ابن القيم، فتقريبها كالتالي: إن للقيم الأخلاقية صفة اقتضائية، فتخلف القبح عن الكذب أحياناً؛ بسبب فوات شرط أو قيام مانع يقتضي مصلحة راجحة، لا يخرج الكذب عن كون ذاته تقتضي القبح. فحاله كحال الميتة التي حرّم الله أكلها إلا عند الضرورة، إذ تقتضي ذاتها المفسدة التي حرّمت لأجلها، وأن حلية أكلها عند الضرورة لا يغير من الأمر شيئاً، وهي أن ذاتها منشأ للمفسدة. وعلى هذه الشاكلة أن العلل العقلية والأوصاف الذاتية المفتضية لأحكامها قد تتخلف عنها لفوات شرط أو قيام مانع، ولا يوجب ذلك سلب اقتضائها لأحكامها عند عدم المانع وقيام الشرط³.

وقديماً كان يقال إن 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 الإقتضاء⁴.

على أن للقيم الأخلاقية دلالة عقلية ببعض الاعتبارات، أحدها حين النظر إليها في ذاتها كمفاهيم عامة ومطلقة. وثانيها عند تقييدها بعدم المزاحم، وهذا ما يجعلها تتطابق مع مصاديقها من غير تخصيص، مثلما تقيّد سائر القضايا الضرورية بقيود تجعلها نافذة، كعدم التناقض المقيد ببعض الشروط، كإختلاف الموضوع أو المحمول أو الزمان أو المكان أو غيرها⁵. وثالثها بحسب الإقتضاء كما ورد في الإجابة

¹ مفتاح دار السعادة، ج2، فصل حول الحكمة في خلق الله.

² المصدر السابق، ج2، ضمن الوجه الحادي عشر من وجوه الكلام على كلمات النفاة.

³ نفس المصدر، ج2، ضمن الوجه الحادي عشر من وجوه الكلام على كلمات النفاة.

⁴ لاحظ ابن سينا: البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص96-97. والإستقراء والمنطق الذاتي، ص84.

⁵ يذكر بأن هناك ثمانية شروط تفي بتحقيق التناقض، والبعض اعتبرها تسعة شروط (المنطق، ص167-168).

السابقة، رغم أن الاقتضاء لا يُعلم بشكل قبلي، فهو يعتمد على النظر البعدي أو إلى الواقع الموضوعي. ورابعها من خلال خضوعها إلى قانون الخير الأعظم كالذي نظرنا له في بعض الدراسات المستقلة.

ووفق هذه الاعتبارات المختلفة تمثل القيم الأخلاقية قضايا كلية صادقة. وهي من هذه الناحية لا تختلف عن سائر الضرورات. وفي بعض من هذه الاعتبارات تتخذ القيم شكل الاطلاق غير القابل للتخصيص. وهي أقرب ما تشابه القضايا الاحتمالية بكونها ضرورية واطلاقية لا تقبل التخصيص، وإن لم تتطابق مع مصاديقها الخارجية.

فمثلاً نحن لا نتوقع مطابقة قضايا الاحتمالات التماثلية لمصاديقها إلا عند الحوادث غير المتناهية، ومع ذلك فإنها تظل صحيحة من الناحية العقلية، وكذا فإن وجود التزاحم في القيم وترجيح بعضها على البعض الآخر، ومن ثم اعتبار المصاديق في بعض الحالات حسنة، وفي أخرى قبيحة، كل ذلك لا يغير من جوهر ثبات صدق المسألة الكلية لهذه القضايا وعقليتها.

الصلة بين القيم والواقع

قد يُطلق على التزاحم بين مصاديق القيم بتزاحم المصالح، 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 كنّا قد لا ندرك بعض المصالح، أو حتى لا نستطيع أن نحدّد الترجيح بين تزاحم المصالح أو مصاديق القيم الحسنة، فكل ذلك لا يُبطل الضرورات التي يُدركها العقل القبلي لهذه القيم. ففي كل قضية مساحة واضحة للإدراك العقلي، تقابلها أطراف أخرى متشابهة أو غامضة، لكن وجود هذه الأطراف لا يلغي مصداقية الإدراك الأول، بل يؤكد الحاجة إلى تمييز ما هو يقيني مما هو ظني، ويعزز من دور العقل في ضبط الهرم القيمي بعيداً عن الفوضى الإدراكية.

ونشير إلى أن قوة المصلحة الظاهرة ليست مرجحة دائماً على ما يبدو أنه أقل منها. فقد تحصل مصلحة أعظم في قبال حق متعين، ومع ذلك يُرجح فيها الحق على المصلحة وإن عظمت، لكون الحق يمثل حداً لا يجوز تجاوزه مهما بلغت المنافع المتوخاة. فمثلاً، لو توقفت حياة شخصين من الناس على قتل ثالث بريء؛ لما جاز هذا القتل لأجل إنقاذ الشخصين.

لكن وكما توصلنا إليه في بعض الدراسات المتأخرة انه عند التأمل في هذا المثال وما على شاكلته نجد ان الاعتداء المشار إليه وإن كان فيه مصلحة شخصية أعظم بالنسبة للحفاظ على حياة شخصين في قبال شخص ثالث، إلا ان فيه ضرراً باطنياً عظيماً بالنسبة للمصلحة البشرية العامة. ففيه تشويه للفطرة البشرية من الداخل وهتك ضمني للصالح العام. وبالتالي فهو مضر عند النظر إلى صميم ما عليه فطرة الانسان. لذلك لن يكون مثل هذا الفعل صلاحاً للبشرية ولا خيراً أعظم، بل شر أعظم. لذلك انتهينا إلى وجود قانون عام وشامل سميناه بقانون الخير والصالح¹.

واستناداً إلى هذا القانون تظل القيم الحسنة منشأ للغرض والمصلحة. وهي من هذه الناحية ترتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً. فالعقل الذي يقدر حسن الأفعال يتفق مع آثار هذه القيم في الواقع، كالذي يجري مع سائر الضرورات 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 وغيرها².

وفي الاعتقادات الدينية يتعاطى أغلب الناس مع ما تزخر به البيئة الاجتماعية من تصورات شائعة نتيجة الثقة برجال هذه البيئة دون تعويل على الأدلة والبراهين، وبذلك يكون التعاطي القائم على التقليد والثقة مورداً لإختلاف الناس باختلاف البيئات.

على أن الفارق بين الثقة وعدمها ليس فارقاً يتعادل في نتائجه الطرفين، بل بينهما مسافة عظيمة غير قابلة للتقدير. وتوضيح ذلك أنه لو أخبرنا شخص عن مكان زيد وكنا نحتمل وجوده في واحد من عشرة مواقع مثلاً، فإذا كنا نثق بإخبار الشخص فإن الاحتمال سيتعين في أحد هذه المواقع، إذ يكون هو المتوقع دون غيره. في حين لو كنا لا نثق بالخبر؛ فإن ترددنا سيظل دائراً بين المواقع العشرة المحتملة.

¹ انظر سلسلة حلقات (فلسفة النظام الاخلاقي)، لاسيما الحلقة الثالثة، وذلك في موقع فلسفة العلم والفهم، والتي بدأ نشرها بتاريخ 2023-7-30:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=11>

² انظر على سبيل المثال الدراسات التالية:

Lewis D. J. and Weigert A. Trust as a Social Reality, in Social Forces, Vol. 63, No. 4, (1985). pp.967-985. And: Baier A. Trust and Antitrust, in Ethics, Vol. 96, No. 2, (1986). pp. 231-260. And: Cole, R. L. Toward as Model of Political Trust: A Causal Analysis, in American Journal of Political Science, Vol. 17, No. 4. (1973). pp. 809-817.

وبالتالي فنحن لم نواجه إحتمالين متضادين، بل أماناً إحتمال متوقع قبال عشرة إحتمالات يجري فيها التردد. فكيف إذا كان حال الإحتمالات والترددات مفتوحاً غير قابل للحصر، كإن يتجاوز المائة أو الألف إحتمال؟! إذ سيدعو ذلك إلى الضلال والحرمان من إدراك الصواب؟! الأمر الذي يؤكد على ما للثقة من أهمية عظمية في الحياة.

ومع أن الحياة تتحمل ظاهرة خرق القيم الحسنة، كخرق قاعدة الصدق والعدل والأمانة وما إليها، لكنها لا تتحمل إبطالها كلياً. مما يكشف عن أن عالمنا مصمم على ترجيح القيم الحسنة بغض النظر عن النوايا والدوافع السلوكية. ومن الحكمة البالغة أن تكون الحياة مصممة بهذا الشكل دون غيره من الأشكال الممكنة. إذ لو كانت مصممة على مصاديق القيم الحسنة بإطلاق دون شذوذ ولا إستثناء لما حصل التطور، وكما قال أحد الغربيين أنه لو كان الإنسان يسير وفق ما تدعو إليه الأخلاق لظل يعيش في الكهوف دون أن يبرحها¹. وكذا لو كانت الحياة مصممة على غلبة مصاديق القيم السيئة قبال الحسنة؛ فسوف لا تصمد أو تدوم. وقديماً كان العرفاء يقولون: لا فتى إلا أحمد وابليس.

ويتسق هذا الحال مع ما عليه الوجود الكوني، إذ لو كان الأخير يتصف بالكمال التام لما حصل التطور، كما لو كان متنازلاً وغير منتظم لما بقي لحظة واحدة، بل لصار مآله 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 الإحتمالي²، فمثلاً إن رمي قطعة نقد متكافئة الوجهين لمرات كبيرة العدد يعطي انتظاماً يقترب فيه الإحتمال البعدي من القبلي مع وجود هامش ضئيل للعوامل المتحركة العشوائية؛ التي مهما فعلت فإنها لا تخلّ بالثبات وانتظام السير للإقتراب من الإحتمال القبلي باضطراد كلما زاد عدد الرميات³. وكذا هو الحال مع قوانين الوجود الكوني، فهي تتضمن الدواعي القوية للنظام العام مع وجود هامش متحرك للعشوائية التي لا تؤثر على مجرى النظام العام وما يتضمنه من تطور.

فكأن الوجود الكوني يحمل في أحشائه روحاً كلية تعمل على حفظ النظام رغم وجود الهامش العشوائي العاجز عن تعطيل فعل تلك الروح وهدم النظام الكوني. لذا

¹ فقد اعتبر الفيلسوف الألماني (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 زعيتير، دار المعارف، سوسة - تونس، 1995م، ص90).

² نسبة إلى العالم الرياضي جاكوب برنولي (المتوفى سنة 1705م).

³ انظر: الإستقراء والمنطق الذاتي، ص310.

فسواء في القيم أو الوجود الكوني، ثمة انتظام، كما ثمة هامش للعوامل المتحركة العشوائية.

وعموماً يتعدّر نفي التلازم الحاصل بين الواقع والقيم، وأن الأحكام التي تتعلق بهما لا تخلو من ترابط، وأن من الخطأ تصور وجود انفصال بين أحكام هذين العالمين كما ذهب إليه عدد من الغربيين وعلى رأسهم ديفيد هيوم، فأحكام القيم هي أحكام انشائية تتحدث عما ينبغي أن يكون، في حين إن أحكام الواقع تقريرية أو وصفية تتحدث عما هو كائن أو يكون.

وعلى هذا الضوء اعتبروا أن عبارة (أن تفعل أو لا تفعل) لا تدل على الفعل إن كان موجوداً أو غير موجود، كذلك إن كون الفعل موجوداً لا يدل على لزومه أو لزوم تركه، وبالتالي ليس هناك جسر يربط ما بين الصنفين من القضايا.

ومن ذلك استنتج البعض أن الرصد عنصر ضروري للكشف عما هو كائن أو يكون، وهي بهذا لا تناسب أن تدلّ على القضايا الأمرية أو ما ينبغي أن يكون، أو أن القضايا الأخيرة هي غير قابلة للفحص.

وبحسب وجهة النظر الذرائعية فإن القيم لا تصف العالم، وإنما تعمل على تغييره. وكما يقول ستيفنسون إن صنع المسائل القيمية ليس لغرض الكشف عن الحقائق الموضوعية أو تبيانها، بل لخلق التأثير عليها¹.

أما الصواب، فهو أن تعرّفنا على المصالح والمفاسد التي يتعرض لها الإنسان؛ يُمكننا من إنشاء القيم الخاصة بها، فتصبح القيم - على هذا الأساس - إنشائية لا مجرد تقريرية أو وصفية، ويتحوّل (ما هو كائن) إلى (ما ينبغي أن يكون)، كما يصح العكس. وبذلك، تتلاشى فكرة القطيعة المزعومة بين القيم والواقع، ويتضح أنها مجرد وهم.

بل يمكن القول إن علاقة أحكام القيم بالواقع هي علاقة شرطية، شأنها في ذلك شأن مبدأ عدم التناقض وعلاقته بالواقع. فهذا المبدأ يُعد شرطاً للمعرفة، لا مصدراً لإنتاجها وتوليدها، ولا وسيلة للكشف عن الحقائق الخارجية، باستثناء مضمونه الخاص، والمتمثل في نفي التناقض في الوجود. وبالطريقة نفسها يمكن النظر إلى القيم؛ فهي شرط ضروري للحفاظ على الحياة، بل ولاستمرار التواصل المعرفي بين العقول. فبدونها تنتفي الثقة في المعرفة المتلقاة، وينعدم بذلك أصل العلم، إذ إن التواصل المعرفي قائم على الثقة، ومن دونها يغيب الغرض من تحصيل المعرفة.

¹ Sayre-McCord, G. Moral Theory and Explanatory Impotence, (1988), in Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism, Cornell University Press, London, p. 257-258. And: Introduction, p. 8.

فلو كانت الحياة مؤسسة على قاعدة الكذب، لاستحال قيام العلم، مما يدل على أن هذا الأخير مشروط بقيم الصدق والثقة. ويصح العكس أيضاً، وهو أن بإمكان العلم أن يقدّر لنا المصالح والمفاسد في الأفعال، وبالتالي بإستطاعته أن يعرّفنا على القيم الحسنة. لذا فالترابط بين أحكام القيم وأحكام الواقع وثيق لا يقبل التفكيك.

تجليات الصراع العقلي

كان للتضاد الحاصل بين البداهتين، كالذي سبق عرضه، تأثيره وإنعكاساته على عدد من الأصعدة: عالم الوجود والواقع، وعالم النظر والمعرفة، وعالم الفقه والتشريع، وأخيراً عالم التفسير وفهم النص. وهو ما سنتعرف عليه خلال الفقرات الأربع الآتية..

1. عالم الوجود والواقع

تعد مسألة السببية وعلاقتها في الطبيعة أهم مسائل الخلاف العقلي بين منطقي الحق الذاتي وحق الملكية ضمن مجال الوجود والواقع. فإذا كان منطق حق الملكية يميل إلى تفسير السببية طبقاً للعادة واستناداً إلى مقولة (لا فاعل في الوجود إلا الله)، الأمر الذي يتسق مع البداهة الأولية لهذا المنطق، فإن الحال مع منطق الحق الذاتي مختلف، فطائفة من هذا الاتجاه اعتمدت في تفسيرها للسببية على مفهوم «التوليد» كالذي تناوله القاضي الهمداني في كتابه (المجموع المحيط بالتكليف).

فمفهوم السبب عند الهمداني يتضمن معنى الواسطة؛ مشبهاً إياها بالآلة أو الأداة، فتارة يعبر عن الواسطة بأنها ذات السبب، وأخرى يعد السبب واسطة بين الفاعل المختار وفعله¹. وعلى هذا المعنى يجوز حصول سبب من غير مسبب، فقد يقع عارض يمنع وجود المسبب رغم وجود السبب، كما يمكن أن يكون هناك مسبب من غير سبب، إذ يحدث المسبب ابتداءً بفعل الفاعل المختار، وكذا قد يكون المسبب حادثاً بفعل السبب والذي يطلق عليه التوليد. وكما يقول الهمداني بهذا الصدد: «قد ذكرنا أن في أفعالنا ما لا يصح منا أن نفعله إلا بسبب، وفي أفعالنا ما يصح أن نفعله ابتداءً وبسبب، وفيها ما لا يصح أن نفعله إلا مبتدأ دون أن يقع بسبب، فالضرب الأول هو الصوت والألم والتأليف، والضرب الثاني هو الاعتماد والكون والعلم، والضرب الثالث هو الإرادة والكراهة والظن والنظر، وما كان من باب الاعتقاد الذي ليس بعلم»².

وما قصده الهمداني بـ «الاعتماد» هو حصول المتولد في غير محل القدرة؛ كما يحدث في الحركات والظواهر البعيدة المنفصلة عنا وعن كل فاعل مختار، كاحراق

¹ المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص384 و402.

² المصدر السابق، ج1، ص391.

النار التي تولّد التفريق، ومثل ذلك ما يكون في الماء من خاصية الثقل الذي يوجب النزول. وتُسَمَّى هذه الظواهر عند بعضهم بـ «الطبع»، بينما تُطلق عليها طائفة من المعتزلة مصطلح «الاعتماد»، باعتبارها موقوفة على إرادة القادر، إذ يمكن منعها من التوليد والإيجاب¹.

وفي جميع الأحوال لا ينكر الهمداني ما يُعرف عند الفلاسفة بمبدأ السببية العامة؛ إذ يردّ السبب والمسبّب معاً إلى الفاعل المختار، سواء كانا مقترنين أو منفردين. ويتمثل هذا الفاعل في كل من المكلف والمكلف. لذلك فهو يقول: «إذا كان المبتدأ احتاج إلى فاعل لحدوثه، فالمتولد إذا كان حادثاً يجب أن يجري مجراه في الحاجة إلى المحدث، ولا يمكن أن يقال أن حدوثه واجب، لأنه إنما يراد بالوجوب الاستمرار»².

وهذا القول يستلزم مضامين الحسن والقبح، سواء تعلق الفعل بالفاعل نفسه وسببه، أم بما قد يتولد عنه من مسبّب، بل وحتى فيما لو كان فعل المسبّب قد وقع دون سبب ظاهر. وكل ذلك لا يتعارض مع مبدأ السببية العامة، بل يؤكد حضورها ضمن تصور يقوم على إرجاع الحدوث إلى فاعل مختار.

ويعترف الهمداني بأن قدرتنا لا تسمح لنا في أغلب الأحيان اتیان المسبّب من غير سببه، خلافاً للقدرة الإلهية المطلقة التي يسعها ذلك، مثلما يسعها فعل المسبّب عن السبب بالتوليد.

وعليه فإن هذا المعنى يختلف كلياً عن المعنى الخاص بعلاقة العلية التي دعا إليها الفلاسفة، ذلك «إن المتولد ذات منفصلة عن السبب، حادثّة 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.

فالمسبّب أو المتولد مرتبط بالفاعل المختار حسب ما يفعله من السبب أو الواسطة، وهو بالتالي أولى أن يناط بفاعله من سببه، لأن السبب واسطة بين الفاعل المختار وفعله، لذا لا يُطلق على الفاعل موجباً، حيث الفعلية تنافي الإيجاب، كما لا يقال عن السبب مولّد، لكون المولّد من أسماء الفاعل، والفعل ليس حادثاً بالسبب، وإنما حدوثه بالقادر أو الفاعل المختار. وبالتالي يصح القول إن ما أحدث الفعل هو القادر بهذا السبب³.

وهذا يعني أن للسبب تأثيراً على المسبّب، وإن لم يكن هذا التأثير موجباً كالعلة بالنسبة إلى المعلول عند الفلاسفة.

¹ المصدر نفسه، ج1، ص102.

² المصدر نفسه، ج1، ص384.

³ المصدر نفسه، ج1، ص382. وشرح الأصول الخمسة، ص389-390 و402.

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 إن المفهوم السابق للسببية والتوليد مفيد لأكثر من إعتبار:

فهو من جهة لا يتعارض مع الضرورات العقلية، بإعتباره يحافظ على مبدأ السببية العامة القائل بأن لكل حادث لا بد له من «سبب» يوجد، أو بحسب تعبير هذا الاتجاه هو أن لكل حادث لا بد له من فاعل، ابتداءً أو توليداً، ومن ذلك أنه يعتبر العلم بتعلق الفعل بفاعله من الضرورات العقلية، مثل تعلق الجواهر والأعراض كالروائح والألوان والطعوم بالخالق¹.

أما من جهة ثانية، فهو أن هذا المفهوم يتسق تماماً مع البداهة الأولية للحق الذاتي، إذ يجعل من العلاقة بين الفعل والفاعل علاقة غير محتمة أو لزومية، وبالتالي فإنه يحفظ لنا إرادتنا واختيارنا عندما تتولد عنهما الأفعال والمسببات، فليس هناك ما يجبرنا ويلجئنا على الفعل، الأمر الذي تتصح به صورة الحسن والقبح. ومن ذلك ما قاله القاضي الهمداني: «إن الذم يتوجه على المتولد من الأفعال، كما يتوجه على المبتدأ، وذلك لأن أحداً يذم على الكذب والظلم والقتل وغيرها، وكل هذه الأفعال تقع متولدة، فلو لم تكن حادثة من جهتنا لقبح ذمنا عليها»².

ويلاحظ أن فكرة هذا الاتجاه عن السببية تختلف عن فكرة اتجاه حق الملكية التي حصرت التأثير في الأشياء بالله دون سواه. فعلى الرغم من أن اتجاه الحق الذاتي يرى أن ما يقوله الأول ممكن تبعاً للقدرة الإلهية غير المتناهية، إلا أنه مع ذلك إعتراض عليه بإعتباره يتنافى مع العدل وغرض التكليف، وهو أنه لا بد أن يكون للغير تأثير كي يتصح 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 يتصح تكليفه وما يستحقه من جزاء.

وفي هذا المجال لا ينكر هذا الاتجاه تأثير الأشياء بعضها في البعض الآخر طبقاً لمنطق التوليد والإعتماد، وتبعاً لما أودعه الله فيها من قوى وخواص، ولو شاء لما كان لها هذا التأثير أو التوليد البتة، بل جعل ذلك من الأمور التي تتصح بها معرفة المعجزة وإثبات النبوة، إذ لا تُعرف المعجزة بأنها معجزة ما لم تكن خارقة للعادة³، ومن ذلك خرقها لخواص الأشياء التي هي عليها، أي مبطله لعلاقة التأثير بين السبب والمسبب.

¹ شرح الأصول الخمسة، ص 51 و 90.

² المجموع المحيط بالتكليف، ج 1، ص 383.

³ شرح الأصول الخمسة، ص 571.

وهذا ما لا يقره الاتجاه الأول؛ لأن الفعل عنده محصور بالله، وأنه لا تأثير للأشياء ولا توليد للمسببات، كما ليس هناك من قوى فاعلة، بل كل حالة إقترانية بين شيئين هي نتاج فعل الله، فلا عرض حادث إلا والله خالقه وفاعله، إتساقاً مع البداهة الأولية لحق الملكية، إلى الدرجة التي ذهب فيها بعض أصحاب هذا المنطق إلى اعتبار الاعتقاد بتأثير الأشياء بعضها في البعض الآخر يعد كفراً وبدعة، ومن ذلك ما قام به السنوسي في (المقدمات) بتأويل قوله تعالى: ﴿الله الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً فيبسطه في السماء كيف يشاء﴾ (الروم/48)، فقد نفى وجود تأثير الرياح على الغيوم، لتضمنه إثبات العلل الوسيطة، معتبراً مثل هذا الاعتقاد أصل الكفر والبدعة. وعليه عدّ العلاقة بين الرياح والغيوم ما هي إلا «إسناد مجازي» عقلي محض¹.

وبالتالي فإن عموم أتباع حق الملكية يختلف رأيهم في السببية عن أتباع الحق الذاتي، فالإقتران السببي بين الظواهر العرضية للطبيعة لدى الأول؛ هو مجرد تتابع زمني دون أن يتضمن تأثيراً في العلاقة الإقترانية، في حين أنه لدى الأخير يتضمن هذا التأثير، فأحدى الظاهرتين العرضيتين تؤثر في الأخرى 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 لمسبباتها²، 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 تُحدث الإحراق، والشمس التي تُحدث الحرارة، والقمر الذي يُحدث التلويح. كذلك ذهب الجاحظ إلى إثبات الطبائع للأجسام، فأثبت لها أفعالاً مخصوصة مثلما هو رأي الفلاسفة³.

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 كلّ الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون﴾ (الأعراف/ 57)، فاعتبر أن كثيراً من الأشياء قائمة على الطبع؛ إذ بين الله بأنه

¹ لويس غردييه وج. قنواطي: فلسفة الفكر الديني، تعريب صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1967م، ج3، ص214-215، وج3، هامش ص271.

² مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، فقرة: واختلفوا في السبب هل هو موجب للمسبب أم لا؟

³ الملل والنحل، ص29 و32.

يُخرج الثمرات بالماء الذي ينزله من السماء، وهو أمر غير منكر، إنما المنكر - بنظره - هو من يقول بقدّم الطّبائع وأنّ الجمادات فاعلة، خلافاً لمن قال بأنّ الله هو الفاعل لهذه الأشياء، فهو تارة يفعلها مخترعة بلا وسائط، وأخرى بوسائط. وقيل إنّ أكثر أهل العدل أنكروا هذا القول عليه، وقالوا إنّ الله أجرى العادة بإخراج النبات عند انزال المطر مع قدرته على إخراج ذلك من غير مطر؛ لما تقتضيه الحكمة من وجوه المصالح الدنيوية والدينية¹.

وأيدّ 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 إنّ 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 حكي أنّه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلاّ الجبائي وإبنه وأتباعهما».

كما قال المفيد تحت عنوان: (القول في الجسم: هل يصح أن يتحرك بغير دافع): «أقول إنّ لو صحّ ذلك بأنّ توجد فيه الحركة اختراعاً كما يزعم المخالف، لصحّ وقوف جبل أبي قبيس في الهواء بأنّ يخترع فيه السكون من غير دعامة ولا علاقة. ولو صحّ ذلك لصحّ أن يعتمد الحجر الصلب الثقل على الزجاج الرقيق، وهما بحالهما، فلا ينكسر الزجاج، وتخلل النار أجزاء القطن، وهما على حالهما، فلا تحرقه. وهذا كله تجاهل يؤدي إلى كل محال فاسد»².

وما زال لهذا الاتجاه أتباع وسط الإمامية الإثني عشرية، ومنهم السيد الخوئي والمفكر الصدر في عدد من كتبه³.

والخلاف الحاصل بين أصحاب هذا الاتجاه والفلاسفة، هو أن الأخيرين تصوروا بأنّ 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 العلية⁴. والحال ليس كذلك لدى أصحاب الاتجاه السابق، لأنّ ذلك

¹ مجمع البيان في تفسير القرآن، ج4، ص276.

² أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4)، ص129 و130.

³ أبو القاسم الخوئي: محاضرات في أصول الفقه، حررها محمد اسحاق الفياض، مطبعة الاداب، النجف، ج2، ص92-93. ومحمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة العاشرة، ص208. والأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1428 هـ - 2008 م، ص70-71. والإستقراء والمنطق الذاتي، ص44 وما بعدها. كذلك دراستنا: المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000 م، ص154.

⁴ صدر المتألهين الشيرازي: الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشثياني، مركز نشر دانشگاهي، الطبعة الثانية، ص37-38. وملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشثياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران، ص221 وما بعدها.

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 منطق حق الملكية.

وقد يكون تصنيف المعتزلة إلى بصريين وبغداديين له شيء من العلاقة بهذا الإنقسام، كما قد تكون الإمامية أقرب إلى التصور الذي عليه البلخي أو البغداديون منه إلى البصريين. وكما رأينا فإنه مثلما كان بعض المعتزلة متأثراً بفكرة الفلاسفة عن السببية أو العلية، فإن الأشاعرة بدورها تقترب من التصور العرفاني في فهمها لكرامات الأولياء؛ بناء على فكرة العادة والخلق المباشر المستمر وأنه لا فاعل في الوجود غير الله.

وهو أمر يجعلنا أمام تصورات عديدة مختلفة عن السببية.

2- عالم النظر والمعرفة

يترتب على الفقرة السابقة الخلاف المتعلق بالمعرفة قاطبة. إذ ترى الأشاعرة أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، وبالتالي فإن حدوث العلم عقيب النظر هو حدوث قائم على العادة، أي تجري عادة الله بأن يحدث العلم عقيب النظر، كحصول الشبع عقب الأكل، والري عقب الشرب. فالمؤثر في وجود العلم هو الله تعالى.

واحتجوا على ذلك بأن الإنسان لا يفعل إلا ما هو قادر عليه، وأن قدرة الإنسان لا توجد قبل مقدورها. فإذا ثبت هذا الأصل بطل أن يكون العلم الواقع عقب النظر من

فعل الإنسان، لأنه لو كان من فعله لوجب أن يكون قادراً عليه بقدرة تقارنه، أو تقارن القدرة على سببه المتمثل في النظر، وهو محال لأنه يوجب تقدم القدرة على مقدورها¹.

لكن بسط فكرة العادة على قضية العلم والنظر، يسفر عن بعض المحاذير، منها العجز عن إثبات المسألة الإلهية وما يترتب عليها من المسألة الدينية، إذ يتوقف إثبات المسألة الإلهية على التسليم بفكرة العادة والفعل الإلهي المطلق؛ طبقاً لذلك البسط والتعميم، مع أن هذه الفكرة تتوقف على إثبات المسألة الإلهية، فيحصل الدور أو التسلسل الباطل.

وادعى الشيخ الأشعري أن حدوث العلم إنما يجري بلا وجوب منه تعالى ولا عليه، مع أن القول بالوجود من غير وجوب يعني عند البعض ترجيحاً بلا مرجح.

في حين يتم حصول العلم بعد النظر عند المعتزلة بالتوليد، فالناظر يخلق النظر فيتولد منه فعل آخر من غير صنع الله عقيبه، 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 (واهب الصور) هو الذي يهب الإنسان الضرورات الأولية للعلوم، كما صرح به الفارابي، فهو يمنح الإنسان «قوة ومبدأ 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»².

وعند القاضي عبد الجبار الهمداني، إن العلم البشري - فيما عدا الضروريات - يتحصل بالتوليد عبر النظر، ولا صلة له بأي قوة خارجية، سواء أكانت عقلاً فعلاً كما يقول الفلاسفة، أو الله كما يذهب إليه الأشاعرة، بل يتم ذلك بفعل الإنسان نفسه، ضمن شروط معينة.

وكما قال: «لا يمتنع فيما نوجده متولداً من شروط يحتاج إليها، ثم الشرط تارة يرجع إلى الوجود وتارة إلى الإيجاب، فإذا تكلمنا في أن النظر مولد للعلم فالشرط في توليده له وإيجابه هو أن يعلم الناظر الدليل على الوجه الذي يدلّ، والشرط في وجوده أن لا يكون عالماً بالمدلول لأنه لو علمه لتعذر عليه النظر، فصار كل ما يصح وجود

¹ البحر المحيط، فقرة 20.

² الفارابي: السياسة المدنية، ص 71-72.

السبب من دونه فهو شرط في الإيجاب، وصار كل ما لا يصح وجوده فهو شرط في الوجود»¹.

وبذلك تتميز علاقة العلم بالنظر لدى الهمداني وعموم منطق الحق الذاتي بالثنائية المغلقة دون أن يكون معها طرف ثالث. الأمر الذي يتسق مع الأصل المولد بنفي الجبرية وتلافي الإشكالات التي ترد على منطق حق الملكية، والتي أبرزها التشكيك بالعلم الناتج عن النظر، وعدم القدرة على إثبات المسألة الدينية كما عرفنا.

فلدى هذا المنطق يتصف العلم الناتج عن النظر الصحيح بأنه علم صحيح بالضرورة²، ولولاه لكانت النتائج العلمية غير مؤكدة ومعرضة للتشكيك، ومنها تلك المتعلقة بتأسيس المسألة الدينية، باعتبارها قائمة على النظر ووجوبه كما عرفنا. 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 إن العلم والنظر كلاهما معلولان لله واجبان به، خلافاً للفلاسفة، فحصول العلم لديه وإن لم يكن واجباً ابتداء فإنه ليس متأثراً بالنظر، إذ لا قدرة للعبد في التأثير³.

لكن نُقل عن إمام الحرمين الجويني وإلكيا والغزالي في (المنخول) أنهم عدوا ما يعقب النظر من المعرفة ليس بعادة، بل لزوم ضروري، فالله يخلق النظر ومنه يلزم عنه العلم بالضرورة⁴.

كما يلاحظ أن الباقلاني قد صنّف العلم إلى صنفين: علم نظر وإستدلال، وعلم إضطرار وضرورة.

فالضروري هو ما لزم نفوس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشك في معلومه، نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتداءً في النفس من الضرورات. فالعلوم الضرورية لها طرق ستة، خمسة منها عن طريق الحواس الخمس، أما الطريق السادس فهو العلم المبتدئ في النفس، نحو علم الإنسان بوجود نفسه وما يحدث فيها من اللذة والألم والغم وما إليها، وكذا العلم بأن الضدين لا يجتمعان وأن الأجسام لا

1 المجموع المحيط بالتكليف، ج1، ص394.

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

3 فواتح الرحموت، ج1، ص24.

4 البحر المحيط، فقرة 21.

تخلو من الإجتماع والإفتراق، ومثله كل معلوم بأوائل العقول، وكذا العلم بأن الثمر لا يكون إلا من شجر أو نحل.. وكل ما هو مقتضى العادات¹.

ويبدو أن الباقلاني يُدرج العلوم العادية ضمن دائرة المعارف الضرورية، وإن لم يمنع ذلك من اعتبارها من أفعال الله، إذ يمكن - بحسب هذا المنظور - أن يمنع الله ترتب النتيجة على المقدمة، ما دامت النتائج مخلوقة له، وليست متولدة عن مقدماتها، كما هو مقتضى منطق حق الملكية.

فمذهب الأشاعرة في تحصيل العلم ينسجم مع مبدأها القائل: لا فاعل في الوجود إلا الله. الأمر الذي يتسق والبداهة الأولية لمنطق حق الملكية، حيث إن الله يفعل ما يشاء، ومن جملة أفعاله ما يجري بعنوان (العادة الإلهية). لكن هذا الحال يفتح باباً للشك في قيمة المعرفة ذاتها، إذ ما الذي يضمن صحة النتائج إذا كانت جميعها من فعل الله مباشرة؟

وهنا تعود مسألة الحسن والقبح إلى الواجهة من جديد: فهل يجب على الله - بمقتضى الحسن العقلي - أن يضمن صدق النتائج المترتبة على النظر؟ أم لا واجب عليه وفق منطق حق الملكية، ومن ثم تصبح النتائج العلمية عرضة للشك بما فيها نظرية هذا المنطق وتصوراته؟ إذ تصبح جميع الآراء والنتائج المترتبة على هذا المنطق محلّ شك، باعتبارها تمثل عادة إلهية كسائر الأفعال دون وجود ضامن لصدقها.

مع هذا فإن الأشاعرة لا تنفي وجود جملة من المعارف العقلية التي تدخل فيها المحالات. فقد اعتبر الغزالي في (تهافت الفلاسفة) أن هناك عدداً من القضايا المعرفية المحالة، والمحال عنده غير مقدور عليه، وقد حصرها بثلاثة أمور: إثبات الشيء مع نفيه، وإثبات الأخص مع نفي الأعم، وإثبات الإثنين مع نفي الواحد. فكل ما لا يرجع إلى هذه الأمور الثلاثة فليس بمحال، وما ليس بمحال فهو مقدور.

فمثلاً إن الجمع بين السواد والبياض محال، لأننا نفهم من إثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد، فإذا صار نفي البياض مفهوماً من إثبات السواد، كان إثبات البياض مع نفيه محالاً. كذلك لا يجوز كون الشخص الواحد في مكانين، 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 خُلِق فيه الإدراك كانت تسميته جماداً بالمعنى الذي فهمناه محالاً. كذلك فإن مصير الشيء شيئاً آخر غير معقول، لأن السواد إذا انقلب كدرة

¹ الباقلاني: الإنصاف في ما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، الطبعة الثانية، 1963م، ص14.

مثلاً، فالسواد إن كان معدوماً فهو لم ينقلب، ولكن إنضاف إليه غيره، وإن بقي السواد والكدره معدومة فهو لم ينقلب أيضاً، بل بقي على ما هو عليه. وإذا قلنا إن الدم انقلب منياً، أردنا به أن المادة بعينها خلعت صورة ولبست صورة أخرى، حيث هناك مادة مشتركة تعاقبت عليها صورتان. وإذا قلنا إن الماء انقلب هواء بالتسخين، وكذا العصا انقلبت ثعباناً، والتراب حيواناً، فمعناه أن المادة المشتركة خلعت صورة ولبست أخرى. لكن ليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة، ولا بين السواد والكدره، ولا بين سائر الأجناس، لذا فإن الانقلاب فيها من المحالات¹.

ومن جملة المستحيلات عند الغزالي ما هو مستحيل على الله تعالى؛ كالمكان والجهة والصورة واليد الجارحة والعين الجارحة وإمكان الانتقال والإستقرار، وقد أوجب فيها التأويل حسب الدليل العقلي، في حين اعتبر أمور الآخرة مما وعد بها الله ليست من المحالات على قدرته، وأوجب إجراءها على ظاهر الكلام وفحواه الصريح².

لقد وُجّهت إلى الأشاعرة انتقادات عديدة بسبب إنكارهم لعلاقة الضرورة والتأثير بين الأسباب والمسببات في الطبيعة؛ إذ اتُّهموا بنقض الأساس الذي تقوم عليه علوم الطبيعة، وبارتكاب السفسطة، بل وإنكار الأصل العقلي ذاته، الأمر الذي يُفضي إلى التناقض، لا سيما أنهم اعتمدوا على هذا الأصل في إثبات المسألة الإلهية³.

والواقع أن الأشاعرة يلتقون مع ديفيد هيوم وأغلب رواد المنطق التجريبي الحديث في إنكار الضرورة في علاقة السببية الخاصة، دون أن يعني ذلك بالضرورة نفي المعرفة العلمية أو إبطالها. غير أن هذا الالتقاء لا يلغي موضع الخلاف بين الطرفين حول مبدأ السببية العامة، وهو المبدأ القائل بأن الحادثة لا بد لها من سبب ما، فالأشاعرة يقرّون بهذا المبدأ، بخلاف أصحاب المنطق التجريبي، ويتّضح ذلك من استدلالهم على المسألة الإلهية بمبدأ استحالة الترجيح بلا مرجح، وهو ما يفيد استحالة حدوث شيء ما من غير سبب. ومثلما عبّر الغزالي عن هذا المبدأ: إن كل حادث له سبب، هو مما يجب الإقرار به لأنه «أولي ضروري في العقل»⁴.

وبعبارة أخرى، تتضمن السببية نوعين من المفاهيم، أحدهما السببية العامة، وهي موضع الخلاف بين الأشاعرة والتجريبيين، والآخر السببية الخاصة التي تحدد ماهية

¹ تهافت الفلاسفة، ص197-199.

² المصدر السابق، ص238.

³ لاحظ: محمد حسن المظفر: دلائل الصدق، دار المعلم للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396 هـ-1976 م، ج1،

ص175-180. وابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص519-523.

⁴ الإقتصاد في الاعتقاد، ص43.

السبب بعينه، كما لو اعتبرنا الحرارة سبب تمدد الحديد لا غيرها. فهذه العلاقة بنظر الفريقين الأنفي الذكر لا تتضمن الضرورة، بل هي مجرد تتابع 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 لتهم كثيرة، نذكر منها مايلي:

ثمة من اعتبر الأشاعرة من المذاهب اللاعقلية، وذلك لكونها تعدّ مسائل الحسن والقبح راجعة إلى الخطاب الديني لا العقل. واعتقد البعض أنها عطّلت العقل حتى في المجال العقائدي، بل واتهمها بالقضاء عليه مطلقاً، كما ذهب إليه المفكر محمد باقر الصدر¹.

كما رأى صاحب (فلسفة الفكر الديني) بأن علم الكلام الأشعري يوجب الرجوع إلى الخطاب الديني من حيث الأصل والأساس، ويشمل هذا الأمر حتى موارد استخدام النظر العقلي².

وجاء عن دي بور، أن الأشعري لا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً لمعرفة الشؤون الإلهية، إنما يمكن للعقل أن يدرك وجود الله، ويظل العقل آلة للإدراك فقط، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي³.

لكن هذه الاعتقادات لم تتدارك كون المذهب الأشعري قد تأسس تبعاً للفكرة العقلية الخاصة بحق الملكية قبل أي اعتبار آخر، وهو وإن أبعد العقل عن قضايا الحسن والقبح، إلا أنه قد اعتمد عليه في الكثير من القضايا النظرية، ومنها تلك المتعلقة بإثبات المسألة الإلهية، وهي على رأس القضايا الاعتقادية.

كذلك فإن هذا المذهب قد شهد تطوراً في ممارسته للنشاط العقلي، بما فيها تنظيره لجعل العقل حاكماً على نص الخطاب، فقد إلّزم المتأخرون بالقانون الكلي للمعارض العقلي، وهو يتضمن عرض مسائل النص على العقل لينظر فيها؛ إن كانت تُقبل أو يُجرى عليها التأويل.

ورغم كل ذلك نرى أن طريقة المذهب الأشعري ينتابها الاضطراب، فلا هي عقلية كالذي عليه المذهب الإعتزالي وغيره، ولا هي بيانية كسائر الطرق البيانية. وهذا الإزدواج الذي لجأ إليه الأشاعرة أوقع الكثير منهم في شرك الشك وفقدان

¹ المعالم الجديدة للاصول، ص41-43.

² فلسفة الفكر الديني، ج3، ص214-215.

³ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الرابعة، 1377هـ-1957م، ص118.

اليقين، وعلى أثر ذلك احتّمى عدد منهم بالدائرة العرفانية للنظام الوجودي، خلافاً للمذاهب العقلية الأخرى، ولسان حالهم يقول كما صرح الغزالي: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر فهو في العمى والضلال»¹.

3- عالم الفقه والتشريع

من تجليات التضاد بين البداهتين الأوليتين في الدائرة العقلية؛ تلك المتعلقة بعالم الفقه والتشريع. إذ تفتح الاعتبارات المختلفة للبداهتين باباً من التعارض حول طريقة الاجتهاد في القضايا الفقهية وتشريع الأحكام. فبحسب اعتبارات الحق الذاتي ينبغي أن يكون الاجتهاد قائماً في الأساس على العقل دون التوقف عند حدود الخطاب الديني، وذلك لجميع قضايا الحقوق والمصالح والمفاسد القابلة للإدراك. أما بحسب اعتبارات حق الملكية فلا مجال للاجتهاد العقلي إلا ضمن ما يسمح به الخطاب الديني.

فمثلاً لا مجال للاجتهاد في ما لا نص فيه من القضايا، ولا مجال للإستعانة بالقياس وغيره، ما لم يكشف عنه الخطاب الديني. ورغم أن واقع التشريع الفقهي لم يلتزم حرفياً بهذه الإنعكاسات المنطقية الناتجة عن البداهتين الأوليتين لإعتبارات مختلفة، إلا أنه توجد مؤشرات للتعارض المتسق بين المذاهب التشريعية يمكن عدها مستلهمة من إنعكاسات التضاد بين الأصليين المولدين.

فقد سبق أن عرفنا كيف ذهب المعتزلة والزيدية والإمامية الأصولية إلى الاعتقاد بأن العقل يدرك جملة من الواجبات السابقة لأحكام الخطاب الديني، مثل وجوب رد الوديعة وشكر المنعم ووجوب النظر ومعرفة الخالق وما إلى ذلك، الأمر الذي يناقض ما لجأت إليه الأشاعرة. إذ يتأسس هذا الخلاف على الاعتبارات المتعارضة بين الأصليين المولدين. وهو ما جعل الأمر ينعكس على الصعيد الفقهي، إذ كان المتكلمون وبعض الفقهاء يعطون للعقل صلاحيات الكشف عن الحكم، فأقرت بعض المذاهب عدداً من القواعد الأصولية الفقهية التي يستعان بها عند عدم وجدان النص، مثل قاعدة البراءة الأصلية التي تُسند عادة إلى القاعدة العقلية (قبح العقاب بلا بيان)، وكذا مسائل الحسن والقبح العقليين ونفي الضرر المحتمل وما إليها.

وعلى خلاف هذه القواعد والمسائل، ثمة قاعدة التوقف والإشتغال ومسألة الحسن والقبح الشرعيين، وجميعها يعارض القواعد الأولى. وإذا كانت القواعد الأولى تتسق ومنطق الحق الذاتي، فإن أغلب القواعد الأخيرة هي مما تتسق ومنطق حق الملكية.

¹ الغزالي: ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م، ص408 و228.

لكن من حيث الواقع الفقهي نجد تجاوزات لدى بعض أصحاب كلا المنطقيين بما لا يتفق مع ما يلجأ إليه من البداهة الأولية أو الأصل المولّد. فالغزالي مثلاً، وهو القائل بمنطق حق الملكية، يعتقد بالبراءة العقلية قبل التشريع أو ورود السمع¹، وهو موقف يناقض الأصل المولّد الذي تنبّاه. ومثله ما ذهب إليه ابن فورك، حيث اعتبر أن المجتهد الذي لم يعثر على دليل نقلي بعد التقصي؛ فله أن يرجع إلى ما تقتضيه العقول من براءة الذمة².

كذلك ما ذهب إليه ابن كنج وهو ينتمي إلى نفس المنطق، من أن العقل يدل على أن ما لم يتعرض له الشرع فهو باق على النفي الأصلي، أو نفي الأحكام، فكما قال: قد ثبت عندنا أن حجة العقل دليل، فإذا لم نجد سمعاً علمنا أن الله لا يهملنا، بل أراد بنا الرجوع إلى العقل فصرنا إليه³.

وعلى هذه الشاكلة ذهب الإمام الصدر وعدد من أصوليي الإمامية إلى الأخذ بالقاعدة العقلية لإشغال الذمة لكل ما هو محتمل عقلاً، لكنهم من حيث النتيجة تمسكوا بالبراءة بسبب تسامح التشريع الديني. ولا شك أن تعويلهم على القاعدة العقلية لإشغال الذمة يناقض قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ومن ثم فهو يناقض البداهة الأولية للحق الذاتي التي تشترط ضرورة الإعلام كما عرفنا.

والمعلوم أن الإعتداد على العقل في قضايا الفقه التي لم يرد فيها نص هو خاصة المذهب الإمامي الذي لم يتقبل الأخذ بموارد الرأي الظني الشائعة لدى الاتجاه السني، مثل القياس والمصالح والمرسلة والإستحسان وغيرها من المصادر الظنية. لذلك فإن المتقدمين من المذهب الإمامي اعتبروا أنه ما لم يتم الحصول على الحجة الشرعية من خلال النص، فإن مآل الأمر الرجوع إلى الحكم العقلي، تعويلاً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إذ تنص قاعدة الحسن العقلية بأن «كل ما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً»⁴، استناداً إلى البداهة الأولية للحق الذاتي.

ويقف الشريف المرتضى على رأس قدماء الإمامية الذين دافعوا عن هذا المسلك لأصالة التشريع العقلي للقضايا الفقهية. فقد صرح، وهو بصدد إستدلّاله على عدم جواز العمل بخبر الأحاد، إنه إذا لم يوجد دليل شرعي في المسألة فسيتوجب العمل بما يقتضيه الحكم العقلي⁵. وقال في هذا الصدد: «قد ثبت أن المنافع التي لا ضرر فيها عاجلاً ولا أجلاً في أصل العقل مباحة».

¹ المستصفى، ج1، ص100 و217-218.

² البحر المحيط، فقرة 1533.

³ المصدر السابق، فقرة 1527.

⁴ أصول الفقه، ج2، ص209.

⁵ رسائل الشريف المرتضى، ج1، ص20.

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»¹. واتبعه في هذا المقال ابن ادريس في (السرائر)².

كما استفاد المرتضى من كشف الواقع لصالح الحكم العقلي، في مورد ادخال الضرر على البهائم، فقال: «إعلم أن ادخال الضرر على البهائم، المؤذية لنا منها وغير المؤذية، لا يحسن إلا بإذن سمعي، إلا أن يكون ذلك الضرر يسيراً، أو النفع المتكفل به لها عظيماً فيحسن من طريق العقل. فإن كثيراً من الناس أجازوا ركوب البهائم عقلاً من غير افتقار إلى سمع».

ثم قال: «وإذا تكفلنا لها بما تحتاج إليه من غذاء وديار ومصلحة ربما كانت لها فائدة لولا تكفلنا جاز أن ندخل عليها ضرر الركوب، لأنه يسير في جنب ما نتحملة من منافعها»³.

وعلى هذه الشاكلة ذهب معتزلة البصرة إلى الإباحة. بل قيل ذهب إلى ذلك أغلب المعتزلة، وفي طليعتهم كل من أبي علي وإبنة أبي هاشم الجبائين وأبي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار الهمداني، وكذا من تأثر بهم كأتباع أبي حنيفة وغيرهم⁴.

مع ذلك لا نجد هذا الإتساق لدى جميع من ينتمي إلى منطق الحق الذاتي، ومن ذلك أن الكثير من معتزلة بغداد والإمامية الإثنى عشرية اعتبروا أن الحكم العقلي المستقل، سواء قبل ورود النص، أو بغض النظر عنه، يدل على الحظر في قضايا فقه الإنتفاع بالأشياء. فقد انشطر العلماء إلى ثلاثة اتجاهات كما يلي:

الاتجاه الأول: ويقول بالحظر ما لم يدل على ذلك نص من الخطاب الديني، واليه ذهب الكثير من البغداديين كالكعبي وأتباعه، وطائفة من الإمامية، وجماعة من الفقهاء، ومنهم من ينتمي إلى منطق حق الملكية كأبي عبد الله الزبيري والأبهري. لكنهم مع ذلك اختلفوا، فمنهم من قال: كل ما لا يقوم البدن إلا به ولا يتم العيش إلا

¹ المصدر السابق، ج2، ص127.

² السرائر، ج2، ص618. أيضاً: محمد حسين كاشف الغطاء: أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة، ص126.

³ رسائل المرتضى، ج2، ص372-373.

⁴ البحر المحيط، فقرة 88.

معه فهو على الإباحة، وما عداه على الحظر. أما البعض الآخر فقد ساوى بين الكل في الحظر¹.

الاتجاه الثاني: ويقول بالإباحة وهو مذهب أكثر المتكلمين من البصريين وكثير من الفقهاء، وهو الذي اختاره الشريف المرتضى من الإمامية، كما ذهب إليه بعض من ينتمي إلى منطق حق الملكية كأبي إسحاق المروزي.

الاتجاه الثالث: وهو قد بنى رأيه على مبدأ الوقف حتى يرد سمع من النص الديني، وقد ذهب إليه أنصار منطق حق الملكية، وعلى رأسهم الأشعري وأتباعه، وعنوا به انتفاء الحكم لا التردد فيه. فهي مسألة مبتناة على أن العقل المستقل لا يدل على قضية الحسن والقبح، وبالتالي كان لا بد من سماع الشرع، فإليه يعود الحكم، سواء بالإباحة أو التحريم، وبدون وروده فإن المتعين هو الوقف من غير تحديد حكم معين.

ويتسق هذا الموقف مع ما جاء به منطق حق الملكية، خلافاً لمن ذهب منهم إلى الحظر أو الإباحة، كما عرفنا.

لكن من الأشاعرة من قام بتوجيه رأي الداهيين إلى الحظر أو الإباحة بما لا يتنافى مع الخط المتسق والمتمثل في الوقف، إذ اعتبر الزركشي أنهم ذهبوا إلى ذلك إعتماً على الخطاب الديني لا العقل المستقل، فكما قال:

«إعلم أن من قال من أصحابنا بالحظر أو الإباحة ليس موافقاً للمعتزلة على أصولهم، بل لمدرک شرعي. أما التحريم 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: المدرک عندنا العقل ولا يضرنا عدم ورود الشرع»².

وممن ذهب إلى الوقف بعض المعتزلة³، والطوسي من الإمامية كما في (عدة الأصول)، إذ صرح بأن القضايا التي لم يرد فيها نص فطريقها العقل⁴، وهي بحكم هذا الأخير تكون على الوقف، ولا يمنع ذلك ما قد يدل عليه النص من الحظر أو الإباحة. ومن ثم فإن ما يقدره العقل من الوقف لا يتنافى مع ما جاء به النص من

¹ المصدر السابق، فقرة 88-89.

² المصدر نفسه، فقرة 89.

³ المصدر نفسه، فقرة 89.

⁴ ومن ذلك قوله: «الكلام في الحظر والإباحة فعندنا وعند أكثر من خالفنا طريقه العقل» (عدة الأصول، ج1، ص41).

الإباحة «بل عندنا الأمر على ذلك واليه نذهب، وعلى هذا سقطت المعارضة بالآيات»¹.

وهو المذهب الذي كان ينصره شيخ الطوسي أبو عبد الله المفيد²، ويُعدّ أقرب ما يكون إلى منطق حق الملكية، خلافاً لما انتهى إليه استاذهُ الشريف المرتضى من أن حكم العقل في الإنتفاع من الأشياء هو الإباحة لا الحظر ولا الوقف.

ومع أن الأصوليين من الإمامية كانوا يرون أنّ العقل قادرٌ على الحكم في القضايا التي لا نصّ فيها، سواء جرى حكمه وفق البراءة الأصلية أو من خلال الاشتغال والاحتياط؛ إلا أنّ المتأخرين منهم - منذ عصر الوحيد البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ) - أدركوا أنّ هذه القواعد ليست كاشفة عن حقيقة الحكم الشرعي، بل هي وظائف عقلية عملية غايتها إفراغ الذمّة وإبرأؤها فحسب.

ووفقاً للمفكر محمد باقر الصدر فإن نواة اختمار هذه الفكرة بدأت بالظهور لدى المحقق جمال الدين، ثم نضجت وتبلورت لدى البهبهاني وتلامذته، وأطلقوا عليها اسم (الأصول العملية)³.

وبذلك انفردت القضية العقلية المستقلة بالاندراج ضمن ما يُعرف بالحسن والقبح، أو ما يُعبّر عنه بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. وتتفرع عن هذه القضية قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، التي اعتمد عليها معظم الأصوليين، والتي تستلزم حكم البراءة الأصلية، إذ يُستبعد عقلاً أن يعاقب الله المكلف على ما لم يبيّنه له. وهي قاعدة راسخة في الوجدان العقلاني؛ فالناس لا يؤاخذ بعضهم بعضاً إلا ضمن حدود ما يتوفر لهم من العلم، وإلا فإن العقاب يُعدّ قبيحاً، الأمر الذي ينسجم تماماً مع منطق الحق الذاتي.

وإذا عدنا إلى الاتجاهات الثلاثة السابقة نجدها تتعارض في أدلتها العقلية. ورغم الانسجام الحاصل بين منطق الحق الذاتي وقاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، إلا أن السجال الذي دار بين هذه الاتجاهات لم يكن معنياً بهذه النقطة الجوهرية.

¹ عدة الأصول، ص750. والفوائد المدنية، ص238-239.

² عدة الأصول، ص296. والمفيد: شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم، ص244. والطبعة الحديثة بعنوان: تصحيح الاعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (5)، دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1993م-1414هـ، ص143.

³ محمد باقر الصدر: بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج5، ص11. ويبدو أن ما قصده المفكر الصدر من المحقق جمال الدين هو الشيخ حسن العاملي صاحب كتاب معالم الدين (المتوفى سنة 1011هـ). لكن إذا كان قصده المحقق محمد الخونساري (المتوفى سنة 1125هـ) فالملاحظ أنه سبقه في ذلك الفيض الكاشاني (المتوفى سنة 1091هـ).

فمن أبرز ما احتجّ به أصحاب مذهب الوقف أو الحظر إزاء الانتفاع بالأشياء التي لم يرد بشأنها نص، هو ما ثبت في العقول بأن الإقدام على ما لا يأمن المكلف بقبحه، هو كالإقدام على ما يعلم بقبحه؛ تبعاً لقاعدة دفع الضرر المعلوم والمظنون عن النفس.

في حين أجاب أنصار مذهب الحلية: بأن المكلف يمكنه أن يأمن من قبح الانتفاع بالأشياء؛ لأن القبح لا يتحقق ما لم تفترن به مفسدة. وإذا كانت هناك مفسدة؛ وجب على المولى تعالى إعلام المكلف بها، وإلا غدا التكليف قبيحاً. فما لم يعلمه بذلك؛ دلّ على أن الانتفاع حسن لا قبيح، وهو ما يلزم عنه الإباحة.

لكن أورد بعضهم اعتراضاً على هذا الجواب، ومفاده أنه لا يمتنع أن تتعلق المصلحة بشك المكلف، وأن المفسدة قد تكمن في إعلامه تفصيل الحكم، لذا يقبح هذا الإعلام، وتكون المصلحة في الوقف والشك¹.

غير أن جواب القائلين بالحلية ليس صحيحاً، وعليه يزول الاعتراض الذي طرحه القائلون بالوقف. فعدم إعلام المولى للمكلف بمفسدة الشيء لا يُستنتج منه إثبات الحسن ولا القبح، بل ما يعنيه هو عدم جواز المؤاخذه على فعل الانتفاع به عقلاً ونصاً.

فالعقل هنا لا يشرّع الحكم إن كان حلالاً أو حراماً، حسناً أو قبيحاً، بل يحدد فقط ما يبرئ الذمة، كما قرره المتأخرون من الأصوليين، وعلى رأسهم وحيد الدين البهبهاني. وهو ما يعني أن الإقدام على القبيح دون العلم بقبحه لا يُعدّ قبيحاً، ومن ثم لا يلزم عنه الحظر والإحتياط.

فبحسب منطق الحق الذاتي، إن من واجبات المكلف أن يبين للمكلف ما عليه فعله أو اجتنابه، متى ما انتفت موانع البيان، بما في ذلك الإعلام بالحظر أو الوقف أو الاحتياط، ودونه يسقط التكليف. وسبب ذلك هو أن عدم الإعلام يجعل المكلف مخلاً بواجبه، كما نلاحظ ذلك في الشاهد حين يُقاس على الغائب. فالسيد لا يعاقب عبده على عدم إتيانه بشيء ما لم يُبلغه بذلك، والأمر يصدق في الغائب أيضاً، رغم أن الأشياء تظل على حالها بما تتضمنه من مصلحة ومفسدة، أو حسن وقبح، فكل ذلك لا يفي بتحقيق التكليف ما لم يشترط فيه الإعلام.

هذا إذا كنّا نفكر ضمن دائرة الحق الذاتي، أما إذا جرى التفكير وفق اعتبارات حق الملكية، فالصورة تختلف. لذلك نجد التناقض واضحاً لدى من ينتمي إلى دائرة الحق الذاتي حينما يذهب إلى الحظر أو الاحتياط، وكأنه يخلط بين الاعتبارات المتناقضة لمنطقتين متباينتين لا يجتمعان: منطق الحق الذاتي ومنطق حق الملكية.

¹ عدة الأصول، ص296. والفوائد المدنية، ص233-234.

وعلى سبيل المثال، ما تبناه المفكر الصدر من مسلك أطلق عليه (حق الطاعة)، إذ ذهب إلى نفس الاتجاه القائل بالخطر والإحتياط ضمن الاتجاهات الثلاثة السابقة. واستدل بمثل ما استدل به اتجاه الحظر القديم، حيث عوّل على الحظر باعتبار أنه لا يجوز استخدام ما هو عائد إلى ملكية الغير إلا بإذنه، مثل علمنا بقبح التصرف فيما لا نملكه في الشاهد¹.

كما استدل بدليل آخر سبق أن عوّل عليه القدماء ممن ذهب إلى الحظر والوقف، وهو عدم الأمان من الوقوع في الضرر لأيّ شيء جديد يراد منه الإنتفاع، فالتحرز من المضار واجب في العقول، وإذا كان ذلك واجباً لم يحسن الإقدام عليه، كإن يحتمل كون الشيء المنتفع به ضاراً لا نافعاً، حيث لا يُعلم إن كان سماً - مثلاً - أو غذاء.

وقد ناقش القدماء من الاتجاه الأنف الذكر أولئك الذين عولوا على التجربة لمعرفة النافع من الضار، من خلال العرض على الحيوانات، فمنعوا هكذا تجربة واعتبروها غير كافية لتحصيل العلم، لأن من الأشياء ما ينفع الحيوان ويكون له غذاء، مع أنه قد يكون للإنسان سماً.

فالظب - مثلاً - تأكل شحم الحنظل وتغتذي به، في حين لو أكله الإنسان لهلك في الحال. وكذا تأكل النعامة النار وتستمرئها²، ولو أكل ابن آدم ذلك لهلك في الحال. أيضاً فإن الفأرة تأكل الببش وتعيش عليه³، ورائحة ذلك تقتل الإنسان⁴.

والواقع إن مسلك المفكر الصدر في حق الطاعة، وقبله مسلك القائلين بالخطر وفق الملكية، إنما يتجه نحو الجهة التي يذهب إليها الأشاعرة في تبنيهم لمنطق حق الملكية.

فرغم إعراف الصدر بمبدأ الحسن والقبح العقليين، إلا أنه يستبعد في الوقت ذاته قاعدة (قبح العقاب بلا بيان)، لكنه لا يعزل العقل - بذلك - عن التشريع طالما يُفتي بلزوم الإحتياط وإعطاء الطاعة حقها، خلافاً لما أفضى إليه الأشاعرة من إبطالهم للعقل في التشريع بمنطق العقل ذاته.

¹ عدة الأصول، ص297. والفوائد المدنية، ص235.

² قيل إن من عجائب النعامة أنها تبتلع الجمر فيكون جوفها العامل في اطفائه فتغتذي به وتستمرئه. وهي أيضاً تبتلع العظم الصلب والحجر والمدر والحديد فتذيبه وتميعه كالماء. وقيل أيضاً إنه إذا حميت صنجة مائة درهم من الحديد حتى تحمر ورميت إليها فأنها تبتلعها وتستمرئها (محمد بن موسى الدميري: حياة الحيوان الكبرى، منشورات الرضي، قم، الطبعة الثانية، 1368هـ، ج2، ص362-363. كما لاحظ خلف هذا الكتاب: زكريا بن محمد القزويني: عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ص286).

³ الببش 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 ببش). وقيل عنه إنه نبات بأرض الصين يؤكل في تلك البلاد وهو أخضر، فإذا ببس كان قوتاً لأهل الصين دون أن يضرهم منه شيئاً، لكن لو بعد عن هذه البلاد ولو مائة ذراع واكله أكل لمات من ساعته (حياة الحيوان الكبرى، ج1، ص573).

⁴ عدة الأصول، ج2، ص750-751. والفوائد المدنية، ص239-240.

ويشابه التبرير الموظف لدى الصدر في بعض فقراته، ذلك المستخدم عند 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 بصدق قاعدة (قبح العقاب بلا بيان) وفقاً للمرتكز العقلائي، إلا أنه رأى وجود فارق بين الشاهد والغائب، وهو أن الله مالك حقيقي، مثلما أنه منعم حقيقي، الأمر الذي يجعل مولويته حقيقية تختلف عن الحاصل في الشاهد المتعلق بالواقع العرفي، وهذا ما يعطيه الحق في معاقبة المكلف لعدم الإحتراز والإحتياط، وإن لم يرد عنه البيان. فللمالك الحقيقي مطلق الحق في الطاعة حتى في موارد القضايا المحتملة والموهومة.

وكما قال: «هكذا يتخلص أنه لا أساس لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فلا موجب للذهاب إلى البراءة العقلية في الشبهات، بل العقل يحكم بلزوم الإحتياط فيها جميعاً، لأن حق إطاعة مولانا الحقيقي ثابت بنحو مطلق ما لم يحرز إذن المولى في المخالفة فيرتفع موضوع الحق المذكور. ومن هنا يكون الأصل الأولي في الشبهات هو الإحتياط ولا نخرج عنه إلا بمقدار ما يثبت من الترخيص الشرعي والحكم الظاهري في موارد الأمارات أو الأصول الشرعية». وقال أيضاً: «المولوية عبارة عن حق الطاعة، وحق الطاعة يدركه العقل بملاك من الملاكات، كملاك شكر المنعم أو ملاك الخالقية أو المالكية».

وينطبق الأمر السابق حتى على المشكوكات والم احتملات من التكاليف، بل ويمتد حتى إلى التكاليف الموهومة، لسعة مولوية المولى الحقيقي¹. كما أنه ينطبق حتى على الشبهات الموضوعية، وإن كان مسلك حق الطاعة محكوم لأدلة البراءة الشرعية، حيث يحكم العقل بالإحتياط ما لم يرد ترخيص شرعي².

والتشابه بين موقف 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. كذلك أن الأشاعرة تستند بدورها 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 الإنفراد والملكية الحقيقية، وهو نفس التبرير العقلي الذي لجأ إليه المفكر الصدر.

¹ بحث في علم الأصول، ج5، ص28-29 و42 و24. كذلك: محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ، ج3، ص35 وما بعدها.

² المصدر السابق، ج5، ص79.

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 على نحو الإحتياط، ومن ثم لا مجال للقول بالحساب والعقاب. في حين إن 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 دائرة المحتملات والموهومات، يثير عدداً من الإشكالات على صعيدي المكلف والمكلف. فعلى صعيد المكلف، فإن إدراج هذه المحتملات ضمن دائرة التكليف، مع إخفائها عن المكلف، يفضي إلى ما يُعرف بمنطق (المصالح الخفية). إذ يُفترض، في هذه الحال، وجود مصلحة خفية اقتضت من المكلف إخفاء التكليف، وبالتالي لا بد من محاسبته على تركه. ولا ريب أن هذا المسلك غير معقول، بل مردود على الصعيد الأخلاقي تبعاً لمنطق الحق الذاتي، إذ كيف يمكن تصور وجود مصلحة خفية تبرر للمكلف الامتناع عن إعلام المكلف، مع إخفائه التنبيه إلى وجوب الإحتياط وإشغال الذمة؟!

وقد أكد القرآن هذا المقتضى العقلي في قوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وكان الله عزيزاً حكيماً﴾ (النساء/ 165)، والمعنى بيّن، وهو أن الحجة لا تتم على الخلق إلا بعد التبليغ، وإلا انعكست الحجة على المكلف لا على المكلف، وهو ما ينقض أصل المولوية.

أما من جهة المكلف، فلنصوّر حال من لم يصله التشريع الإلهي، كأهل الفترة، كيف يمكنه التحرك في عالم يموج باحتمالات لا متناهية من التكاليف المحتملة؟! فعدم بلوغ الحجة يجعل المكلف محاطاً بشبكة لا نهاية لها من التكاليف الممكنة، مما يورثه العجز عن العمل، ويوقعه في ورطة (التكليف بما لا يطاق)، وهو ما لا يقبله العقل ولا الشرع، تبعاً لمعيار الحق الذاتي.

وحتى لو قيل إن هؤلاء مخاطبون بشرع سابق، كما قد يُستفاد من قوله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ (فاطر/ 24)؛ فذلك لا يغير من طبيعة الإشكال، سواء من حيث الإفتراض - وفرض المحال ليس بمحال - أو من حيث الواقع، وهو أن من الناس من لم يصلهم التبليغ. لذا فالإشكال وارد وثابت، عقلاً وشرعاً.

4- عالم التفسير وفهم النص

مرّ علينا سابقاً أن الاعتبارات 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، كذلك المتعلقة بفهم النص الديني. وبعبارة أخرى، إن من التناقض أن تُقبل الاعتبارات العقلية في تأسيس الخطاب من الخارج، وتُمنع في الوقت ذاته من تأسيسه من الداخل.

فهذا هو عذر الدائرة العقلية لممارسة وظيفتها في فهم النص الديني. والقاعدة التي اعتمدتها بهذا الشأن هي ملاحظة ما يتقرر لدى العقل من اعتبارات (الإمكان والاستحالة). فكل شيء يراه العقل في النص ممكناً فهو مقبول، وكل شيء يراه مستحيلاً فإما أن يتم طرحه أو يمارس في حقه التأويل.

وعليه فحقيقة التأويل لدى هذه الدائرة هي النفي لا الإثبات. فالتأويل لا يقطع بمضمون حقيقة ما يتضمنه الخطاب، لكن يكفي نفي الظاهر منه فحسب. لذا فقد اعتاد أصحاب هذه الدائرة بأن يطرحوا وجوهاً ممكنة متعددة للتفسير والتأويل، كالذي فعله المفسر الزمخشري في (الكشاف)، والشريف الرضي في (حقائق التأويل).

وسبق لبعض المعتزلة أن أشار في جواب له على سؤال يتعلق بتأويل بعض آيات القضاء والقدر، فذكر بعض الأحكام العقلية التي ينبغي وضعها نصب العين؛ ليبنى عليها التأويل - كيفما كان - من دون تحديد سوى هذا الضابط المعرفي¹. وبالتالي ليس الغرض 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 الوجودية².

فمثلاً تختلف نظرية التمثيل الفلسفي عن التأويل الكلامي بأن ظاهر اللفظ وإن كان ليس مراداً لدى كلا المسلكين، إلا أن الأخير لا يعتقد بالظاهر ولا بالباطن، بل يرى الظاهر مجازاً لغوياً يرمي إلى حقيقة أخرى ليست باطنية بالمعنى المألوف، وإنما تشير إلى معنى آخر ضمن ما أطلقنا عليه (المجال)³، فتربطه بالظاهر اللغوي مناسبة لفظية أو سياقية تبعاً للإستعارة والتشبيه. في حين تعترف نظرية التمثيل الفلسفي بوجود لون من المماثلة والتشابه بين ظاهر اللفظ والحقيقة، فمع أن الظاهر غير مراد لكنه شبيه بالحقيقة لتقريب المعنى إلى أذهان العوام. وليس في التأويل الكلامي مثل هذا التقريب إلى الأذهان، إذ الظاهر يعارض الحقيقة المرادة، وبالتالي ليس بقدرة 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 إلى

¹ عبد الجبار الهمداني: فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م، ص81.

² انظر الفصول الثلاثة الأخيرة من الحلقة السابقة: النظام الوجودي.

³ انظر ما سبق تقريره لدى حلقة (علم الطريقة).

تحصيل الثواب بالاجتهاد والبحث والنظر لمعرفة المطلوب¹. في حين إن التبرير الفلسفي قائم على رعاية مشاعر الجمهور لقصورهم عن استيعاب الحقيقة كما هي، فقرّبها لهم الخطاب الديني على شكل صور محسوسة وخيالات وهمية²، كالذي فصلنا الحديث عنه في حلقة (النظام الوجودي).

وإذا عدنا إلى العقل المعياري وما يحمله من ضوابط (الإمكان والإستحالة) سنرى بأن مشكلته تكمن في اعتباراته المتضادة والمتناقضة، فما يكون لدى بعض الاعتبارات ممكناً، يكون لدى البعض الآخر مستحيلًا. فالإعتبارات التي يعول عليها منطق الحق الذاتي هي غير تلك التي يعول عليها منطق حق الملكية. والأمر لا يتوقف عند حدود التباين والاختلاف بين هذين النوعين للإعتبارات، بل يصل إلى حد التضاد والتناقض في تطبيق القاعدة العقلية الخاصة بـ (الإمكان 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 اعتباراته، ومنه ينشأ التناقض في القانون الكلي للمعارض العقلي (أي ترجيح الدليل العقلي على الدليل اللفظي)، ومن ثم التناقض في فهم النص الديني.

ومن الشواهد على ذلك، التناقض الحاصل في فهم النصوص المتعلقة بالصفات الإلهية، ومنها رؤية الله وكلامه. فمثلاً إن المعتزلة والزيدية والإمامية الإثنى عشرية يحيلون الرؤية، ويعدونها دالة على الجسمية، بينما يذهب الأشاعرة إلى تجويزها، إذ إن مصحح الرؤية عندهم هو كون الشيء موجوداً³، مع أنه من الناحية المنطقية قد تكون طبيعة الموجود غير قابلة للرؤية والإدراك، وبالتالي فالوجود لا يدل بالضرورة على الوجدان.

وقد دفعت مثل هذه الاعتبارات العقلية المتعارضة كلاً من الإتجاهين إلى تأويل النصوص المخالفة لها. إذ قام الاتجاه الأول بتأويل النص القرآني: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) (القيامة/ 22-23)، واعتبره من المتشابهات، خلافاً لنصوص

¹ شرح الأصول الخمسة، ص 599-600. والزرکشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ج 2، ص 75-76.

² 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 إشتياني، انجمن حکمت و فلسفه ایران، 1976م، ص 423-424.

³ لاحظ رأي الأشاعرة في كل من: اللع، ص 67-68. والتمهيد، ص 266. ولمع الأدلة، ص 101. والإقتصاد في الاعتقاد، ص 72.

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 أرنى أنظر إليك، قال لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني، فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ (الأعراف/ 143).

وفي المقابل منع الاتجاه الثاني حدوث الكلام الإلهي لإعتبارات عقلية متعلقة بإثبات المسألة الدينية كما عرفنا. في حين تقبل الاتجاه الأول هذا الحدث لإعتبارات عقلية أخرى متعلقة بالتوحيد كما مرّ معنا. وهذا ما اضطر الاتجاه الثاني إلى تأويل الآيات المتعلقة بهذا الصدد، والتي ظاهرها يفيد الحدث لا القدم، ومن ذلك تأويله لنص القرآن: ﴿ولمّا جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربّه﴾ (الأعراف/ 143)، إذ ذكر بأن معنى الآية هو أن موسى قد سمع الصفة الحقيقية للكلام الأزلي، ولم يسمع شيئاً حادثاً باعتبار أن ذلك من المحالات لدى هذا الإتجاه¹.

ويبقى أن هذا التعارض في الاعتبارات العقلية يُخلّ بجوهر ما تسعى إليه الدائرة العقلية من ترجيح الدليل العقلي على نظيره اللفظي. فكيف تُجعل هذه الاعتبارات مرجعاً يُعتمد عليه في مقام الحكم، وهي في ذاتها متضادة؟! وكيف تُبنى عليها المسألة الدينية، أو يُراد منها تأسيس الخطاب من الخارج، وهي لا تقضي إلى يقين موحد؟! بل ما هو وجه القطع والعلم الذي يُدعى تحصيله عبرها، إذا كان العقل ذاته يتنازع بين مقولاتها؟! أليس من الجائز - بل الراجح أحياناً - أن تكون هذه الاعتبارات المسماة بالأدلة والبراهين العقلية، ليست سوى تصورات زائفة وهمية، كما يصفها أصحاب الدائرة البيانية؟!

إذاً، لا يمكن قبول القاعدة المنهجية لدى أصحاب هذه الدائرة والقائلة بضرورة القطع بعدم وجود المعارض العقلي في الدليل اللفظي. إذ إن هذا المعارض لا يستغني بدوره عن الحاجة إلى الفحص والنظر بمنطق آخر مختلف لملاحظة ما إذا كان مقبولاً أو لا؟²

وأول ما يتبادر إلى الذهن بهذا الصدد هو السؤال عن كيفية تحصيل العلم والقطع في القضايا العقلية؟ فالعبرة ليس بذات الإعتقاد على العقل، بل ببلوغ تلك المرتبة العليا من المعرفة. فلو كان الدليل اللفظي يفضي إليها دون العقل لما تردد أحد في ترجيح الأول على الأخير، كالذي ذهب إليه ابن تيمية من أصحاب الدائرة البيانية.

وهنا لا بد أن نشير إلى عدد من الملاحظات تساعد في حل هذه الإشكالية كما يلي:

¹ الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ج14، ص228.

² انظر حول ذلك: علم الطريقة.

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 والاستقراء.

2- لا بد من تأسيس المعرفة - بما فيها تلك المعنية بتأسيس الخطاب من الخارج والداخل - طبقاً للإعتبارات المشتركة لا الخاصة، إذ كانت الإشكالية التي واجهت الدوائر المعرفية للفكر الديني، ومنها الدائرة العقلية للنظام المعياري، هي أنها شيدت أنظمتها وفقاً للإعتبارات الخاصة لا العامة، وهذا ما جعلها تلاقى الكثير من المشكلات والإعتراضات، وكان أهمها إفتقارها للوثوق المعرفي.

3- يتميز الكشف المعرفي الخاص بمنطق قرائن الإحتمال والاستقراء بطابع مزدوج يجمع بين السلب والإيجاب.

فهو من جهة يبعث على قدر من الوثوق المعرفي مقارنة بما يُمارس من النشاط الذهني ضمن العقل القبلي. لكنه من جهة أخرى، يفضي إلى نتائج متواضعة للكشف عن مضامين الخطاب الديني. وعلى نحو التحديد، أنه متمكّن من تحصيل العلم والقطع في القضايا المجملة من دون تفصيل، ومن ذلك ما يتعلق بمقاصد الخطاب وأهدافه، كما سيتضح لاحقاً في حلقة (النظام الواقعي).

4- إن إمكان تحصيل العلم والقطع من خلال الدليل اللفظي، لا يعني بالضرورة انكشاف الواقع الموضوعي من خلاله، بل غايته القصوى هي بيان حدود معنى الخطاب ذاته. فالدليل اللفظي، في حدّ ذاته وبغض النظر عن أي اعتبار آخر، لا يفضي إلى الكشف عن الواقع والوجود الخارجي، بخلاف العقل، بما في ذلك العقل القبلي؛ إذ يُفترض فيه أن يكون عند القطع كاشفاً عن الحقيقة الواقعية، مع لحاظ أن العقل القبلي لا يحتاج عند القطع إلى تأييد الواقع، كما هو الحال مع مبدأ السببية العامة وما على شاكلته من المبادئ القبلية.

وبالتالي فإن القاعدة القائلة: (إن الدليل اللفظي إن كان قطعياً فهو مرجح على الدليل العقلي) تتضمن عدداً من القضايا كما يلي:

أولاً: لا بد لهذه القاعدة أن تفترض كون الدليل العقلي غير قطعي؛ كي لا يحصل التناقض.

ثانياً: يقتصر المقصود بالترجيح في هذه القاعدة على معنى الخطاب الديني من دون علاقة بالكشف عن حقيقة الموضوع الخارجي للواقع والوجود، ما لم يُضف إلى هذا المضمون اعتبارات أخرى خارجية.

ثالثاً: إن الإقرار بقطعية كل من الدليلين اللفظي والعقلي؛ يعني أن كلاهما صحيح في ميدانه. فالمقصود من صحة الدليل اللفظي هو من حيث إصابة فهم معناه كما هو، عبر وجود التطابق بين ما هو (لذاتنا) وما هو (في ذاته). أما صحة الدليل العقلي فهو من حيث كشفه عن حقيقة الموضوع الخارجي. وهذا يفضي بالنتيجة إلى كذب الدليل اللفظي وتهافت النص، عند مقارنته بحقيقة الموضوع الخارجي التي يكشف عنها الدليل العقلي. إذ يصبح الدليل اللفظي في هذه الحالة صحيح من حيث مفهوم النص، لكنه كاذب في كشفه عن حقيقة الموضوع الخارجي. وبالتالي لا تتناقض بين القطعين المتعارضين للدليلين الأنفي الذكر، فلكل جهته الخاصة، خلافاً لما يُدعى لدى دائرتي النظام المعياري: العقلية والبيانية.

نشير - أخيراً - إلى أنه ليس ثمة أدل على فشل الطريقة العقلية وتهافتها من الإقرار الذي سجله الكثير من أتباعها المتأخرين، وهو إقرار جرى لدى كل من أنصار المنطقين للدائرة العقلية، وأغلبهم كان ينتمي إلى منطق حق الملكية. فتارة عبّر هؤلاء عن هذا الفشل بما هو معهود في الممارسة الكلامية، وتارة أخرى بما هو صريح في الممارسة العقلية بإطلاق.

فقد وُصفت هذه الممارسة بأنها مُضِلَّة تبعث على إثارة الشبهات، وتقضي إلى تحريف العقائد أو محوها. وكما صرح الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين)، أنه تبعاً لتبحره في كثير من العلوم، ومنها علم الكلام، انتهى إلى أن الطريق الموصل إلى حقائق المعرفة من جهة هذا العلم مسدود. وهو وإن أقرّ بأن فيه كشفاً وإيضاحاً لبعض القضايا، لكن - بحسب رأيه - أن ذلك لا يكون إلا في النادر¹.

والذين تضرروا من الممارسة العقلية الصرفة لهذا العلم كثيرون، ويجمعهم الإقرار بالعجز عن بلوغ الدراية والحقيقة رغم طول هذه الممارسة، وكان حصادهم المرير هو الشك والاضطراب والندم على ضياع الأعمار، كما أشرنا إليه في حلقة (نظم التراث).

¹ إحياء علوم الدين، ضمن قواعد العقائد، الفصل الثاني. كذلك: شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: فمن رام علم ما حظر عنه علمه).

الفصل الثامن

صراع البيان مع العقل

تمهيد

مثلاً جرى الصدام الذاتي بين إتجاهي الدائرة العقلية، فهناك صدام آخر حدث بين هذه الدائرة والدائرة البيانية، ويتحدد هذه المرة بنزاع الاعتبارات المتعلقة بفهم الخطاب، وهو النزاع الحاصل بين الاعتبارات العارضة والذاتية.

إذ يعتمد الفهم لدى الاعتبارات العقلية على ما للعقل من مضامين قبلية، في حين أنه يعتمد لدى الاعتبارات البيانية على الظهور اللفظي للمسائل الخاصة بالخطاب الديني. ومعلوم أن النزاع بين هذين النوعين من الاعتبارات قد ظهر بعد التنظير الذي أسست له الدائرة العقلية حول علاقة العقل بالنص، ليس في الساحة السنية فحسب، بل والشيعية أيضاً، واتخذ أشكالا شتى كان أعمقها ما ظهر لدى مدرسة ابن تيمية (المتوفى سنة 728هـ) كردّ فعل على التنظير المشار إليه.

ويلاحظ أن هناك نوعين من الصراع للبيان ضد العقل، أحدهما ينكر مصداقية العقل وممارساته، كالذي ينحو إليه محمد أمين الإسترابادي (المتوفى سنة 1033هـ) في الساحة الشيعية. في حين لا ينكر الآخر هذه المصداقية، بل يحددها بما يوافق البيان، كالذي ذهب إليه ابن تيمية في عدد من كتبه، أهمها (درء تعارض العقل والنقل)، إذ كشف فيه عن انتفاء المعارض العقلي للخطاب الديني، كردّ فعل على ادعاء العقليين بوجود هذا المعارض الذي استندوا إليه لتبرير الممارسات التأويلية التي حاربها أصحاب البيان بقوة.

ويتحدد موقف الدائرة البيانية من نظيرتها العقلية أساساً؛ لا بما قدّمته الأخيرة من اعتبارات التأسيس القبلي للنظر، ولا اعتباراتها حول تأسيس الخطاب الديني من الخارج، بل بما لها من اعتبارات للفهم وتأسيس الخطاب من الداخل. فأهم ما فرض على الدائرة البيانية مواجهته هو المنهج العقلي في فهم الخطاب، إذ فيه يتحكم العقل بتحديد مضامين الأخير من دون عكس.

فالصراع بين الدائرتين يدور حول العلاقة التحكيمية بين العقل ونص الخطاب، فمن يحكم من: العقل أم النص؟ هل العقل هو المعيار الذي يُحتكم إليه في تأويل النص وفهمه؟ أم أن النص هو المرجع الذي ينبغي للعقل أن يخضع له؟

فإذا كانت الدائرة العقلية ترى العقل حاكماً على الآخر لذرائع شتى منها أن لغة النص ذات طابع مجازي، وأن مفاهيمه المستخلصة ظنية الدلالة، بخلاف ما يتسم به العقل من إحكام وقطع، لهذا اعتبرته المصدر الوحيد الصالح لتأسيس الخطاب من الخارج، وهو ما يستلزم بداهة تقبله كمرجعية للتأسيس الداخلي وممارسة التأويل تبعاً لذلك.. فإذا كانت هذه هي ذرائع الدائرة العقلية لترجيح الدلالة العقلية على اللفظية، فإن الحال مع الدائرة البيانية هو العكس، حيث أنها ترجح كفة النص على العقل، وتعدُّ الذرائع التي ساققتها الدائرة العقلية مردودة عليها.

وبعبارة أدق، إن أصل الإشكالية في النزاع بين الدائرتين ينصرف إلى تحديد نوع المرجعية المعتمدة في فهم الخطاب وتأسيسه من الداخل؛ إن كان يتمثل في العقل أو البيان؟ فلو تمثلت المرجعية بالعقل لكان من اللازم عرض الدليل اللفظي على الدليل العقلي ليُعرف ما إذا كان هناك معارض عقلي محتمل أم لا. أما لو تمثلت المرجعية بالبيان فسوف لا يحتاج إلى أي عرض من ذلك النوع، بل العكس هو الصحيح، حيث يُعرض الدليل العقلي على اللفظي ليُعرف ما سيُقبل أم لا.

وينعكس هذا التضاد على الخلاف المتعلق بمسألة تأسيس الخطاب من الخارج، فأهم الحجج المطروحة لدى الدائرة العقلية لتبرير حاكمية العقل وترجيحه على النص، هي أن الأخير يكتسب حجيته من العقل ذاته، إذ لولا تأسيسه للخطاب من الخارج لما كان للنص حجة. فهذه هي الذريعة الأساسية التي يوظفها العقليون لتبرير مرجعية العقل وحاكميته للنص ضمن القانون الكلي للتأويل؛ والذي يتضمن توقف الدليل اللفظي على عدم وجود المعارض العقلي. فالذي يثق بالممارسة العقلية في التأسيس الخارجي؛ يتحتم عليه أن يثق بها في التأسيس الداخلي وفهم الخطاب.

وقد أثارت هذه القضية العديد من الردود من قبل أتباع الدائرة البيانية، كتلك التي أدلى بها ابن تيمية، كما سنلاحظ من خلال المحاور الآتية..

محاوّر الصراع ضد العقل

للدائرة البيانية عدة محاور للإشتباك مع الدائرة العقلية، سواء في الساحة السنية، كما في مدرسة ابن تيمية وردوده ضد العقليين، أو في الساحة الشيعية كما لدى محمد أمين الإسترابادي وردوده على الممارسات العقلية قاطبة.

وسنحاول فيما يلي تسليط الضوء على هذه المحاور كالتالي..

صراع البيان السني مع العقل

يمكن تحديد محاور الصراع الذي خاضه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ضد طريقة فهم الدائرة العقلية للنص بحسب الفقرات التالية:

1- معارضة الدليل العقلي بمثله

لقد سخر ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل) للردّ على الدائرة العقلية في قانونها الكلي للتأويل كما أفاده الفخر الرازي، والذي أشار إليه جملة من العلماء السابقين، كالجويني والغزالي، إذ ردّ على هذا القانون بأربع وأربعين وجهاً؛ ليبين انتفاء المعارض العقلي وينقض قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً وما يفضي إليه من تأويل حين المعارضة¹.

وقد استهدفت ردود ابن تيمية الواسعة على القانون الكلي للتأويل؛ اظهر عجز الدائرة العقلية من معالجة وتفهم مسائل الخطاب الديني التي تعرّضت للتأويل والاستبعاد، وعلى رأسها مسألة الصفات الإلهية. وأظهر ابن تيمية أن الطريقة العقلية المتبعة لا تستوعب كافة الاحتمالات الممكنة للقضية التي تعالجها، مما دفعه إلى تفصيل البحث في القضية الواحدة دون أن يولي لها صورة مطلقة كالذي فعله أصحاب هذه الدائرة. وكان من مؤاخذاته عليها أنها كثيرة الاختلاف والتضاد، بحيث تقع القضية الواحدة تحت حكمين متناقضين؛ كأن يعتبرها البعض بديهية أو مبرهنات عليها، في الوقت الذي يحيلها البعض الآخر بالبديهية أو البرهان.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص20-22.

لذلك فقد عارض ابن تيمية منطق العقليين بذات السلاح الذي استخدموه، وهو العقل، فكانت ردوده عليهم متشعبة، لا سيما حول مسألة صفات الله التي أجروا عليها التأويل، مثل الغضب والفرح والضحك والإستواء والنزول والعلو واليد والوجه والعينين والأصابع وما إليها.

ومعلوم ما للصفات الإلهية من أهمية لدى البيانين، حيث قُدر عددها بأكثر من ثلاثين صفة¹، بعضها ورد في السنة دون الكتاب، ومنها ما جاء بأسانيد كثيرة مثل حديث النزول الذي رواه عشرون صحابياً كالذي صرح به ابن الجوزي²، وزاد على ذلك ابن القيم فعدد رواية الحديث وأوصلهم إلى ثمانية وعشرين صحابياً ذكرهم بمسانيدهم³، وذكر في محل آخر أنه جاء في النزول أكثر من سبعين نصاً⁴.

وعادة ما تبلغ الردود العقلية لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم العشرات؛ منها ما قدمه ابن القيم من ردود على تأويل الدائرة العقلية لآية الإستواء، والتي بلغت إثنين وأربعين وجهاً من الرد⁵.

ومن الناحية المنهجية وظف ابن تيمية مبدأ عدم التناقض في رده على العقليين، كما هو الحال فيما يتعلق بالموقف من الصفات الإلهية، حيث انتهى إلى النتيجة التي دلّ عليها الخطاب الديني من الكتاب والسنة.

وملخص طريقته هي أنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم إتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبكم. وأضاف إلى ذلك الفرح والغضب وعدهما من صفات الكمال، فهو يوصف بالفرح دون الحزن، والضحك دون البكاء. وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتتزيه الخالق عنها أولى.

فإذا قيل إن الرب إما أن يكون حياً أو لا يكون، ومثله إما أن يكون عليماً أو لا يكون، وهكذا بالنسبة إلى السميع والبصير والمتكلم وغيرها من الصفات، فإما تكون

¹ درء تعارض العقل والنقل، ضمن الجزء الثاني.

² أبو الفرج بن الجوزي: دفع شبه التشبيه بألف التنزيه، حققه وقدم له حسن السقاف، دار الإمام النووي، الطبعة الثالثة، 1413 هـ - 1992 م، عمان - الأردن، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص 194.

³ مختصر الصواعق المرسلة، ص 386-398.

⁴ انظر: علي بن عبد الكافي السبكي: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم بقلم محمد زاهد الكوثري، تقديم لجنة من علماء الأزهر، مكتبة زهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص 136.

⁵ مختصر الصواعق المرسلة، ص 320-336.

أو لا تكون. فهي مثل قولنا إما أن يكون الرب موجوداً أو لا يكون، من دون فرق. ففي الجميع ثمة تقابل بين السلب والإيجاب، وبه يحصل المقصود.

كما ذهب ابن تيمية إلى وجوه أخرى للإستدلال العقلي:

فمن ذلك تقديره بأن المحل الذي لا يقبل الإتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها؛ هو أنقص من المحل الذي يقبلها ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى. وبالتالي إذا كان الباري منزهاً عن نفي هذه الصفات مع قبوله لها، فتتزيهه عن إمتناع قبوله لها أولى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين وإتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب إتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن إتصافه؛ لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد إمتناعاً فثبت أن إتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب.

ومن الوجوه الإستدلالية الأخرى، اعتباره بأن الخصم إذا جعل التقابل هو تقابل العدم والملكة، وذلك فيما يمكن إتصاف الشيء بالثبوت، فعلى هذا يلزم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها حية ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، في حين وصف القرآن الأصنام بالموت رغم أنها من الجماد، كما في قوله تعالى: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون﴾ (النحل/ 20-21)، كما جرى وصف الأرض بالميتة في قبال الأرض الحية.

ولو قيل إن الأرض تسمى مواتاً باعتبار قبولها الحياة بإحيائها، أُجيب أن هذا يقتضي بأن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة، إذا كان قابلاً للزرع والعمارة، وكذا هو الحال مع الأوصاف الأخرى مثل الخرس والنطق وما إلى ذلك. وبالتالي فإنه إذا كان من الممكن إتصاف الجامدات بما سبق، وأن الله قادر على أن يخلق في الجامدات الحياة، كما جعل عصى موسى حية تبتلع الحبال والعصي، وكذا بالنسبة إلى توابع الحياة، فتكون جميع المخلوقات قابلة للإتصاف بذلك.. فإذا كان هذا الإتصاف ممكناً في المخلوقات؛ فإنه في الخالق أولى بهذا الإمكان.

كما يقال من وجه: إن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة وممكنة لها، فإمكانها للخالق أولى وأحرى، حيث إنها صفات كمال، وهو قابل للإتصاف بها، وإذا كانت ممكنة في حقه ولم يتصف بها لإتصاف بأضدادها. وكذا يقال من وجه آخر: إن مجرد سلب هذه الصفات هي نقص لذاته، سواء سميت عمى وصماً وبكماً أو لم تسم، والعلم بذلك ضروري، إذ لو افترضنا كائنين أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم، والآخر ليس كذلك، كان الأول أكمل من الثاني¹.

¹ لاحظ الردود التي ذكرناها لابن تيمية في كتابه: الرسالة التدمرية، ص90 وما بعدها. كما لاحظ: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، القاعدة السابعة ضمن قواعد الخاتمة الجامعة.

وعلى العموم، قرّر ابن تيمية جملة من القواعد العقلية التي تتفق مع خصائص البيان، وبعضها ينافي ما لدى الدائرة العقلية، إذ قال: «قد علم بالعقل إمتناع أن يكون له مثل في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين. وعلم أيضاً بالعقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما فلا بد بينهما من قدر مشترك، كاتفاقهما في مسمى الوجود، والقيام بالنفس، والذات ونحو ذلك، فإن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض، وأنه لا بد من إثبات خصائص الربوبية»¹.

مع هذا فلو أننا أخذنا بالإستنتاجات العقلية التي أدلى بها ابن تيمية حسب طريقته المستحدثة من «عدم التناقض» لأفضى بنا الأمر إلى نتائج غير مقبولة لنا ولإبن تيمية ومدرسته أيضاً.

إذ قد يقال: إن الشيء إما أن يأكل ويشرب، أو لا يأكل ولا يشرب، وأن الأكل والشارب أكمل من مقابله، وبالتالي كان الأولى أن يتصف الرب بذلك. كما قد يقال أن الشيء إما طويل أو قصير، وأن الطويل أكمل من القصير، وبالتالي فالأولى أن يتصف الرب بالطول دون القصر... الخ. فهذه النتائج تأتي على خلاف ما قرره هذا الشيخ بأن الرب لا يتصف بالأكل والشرب لا لشيء إلا لأنه لم يرد ذلك عن الخطاب الديني، وبه يتضح ما تتضمنه هذه الطريقة الإستدلالية من ازدواجية وتناقض.

2- تحليل الدليل العقلي

عرفنا بأن من الحجج التي قدّمها العقليون في ترجيح العقل على السمع عند التعارض بينهما؛ هي أن العقل موثوق به ومعتمد عليه في التأسيس الخارجي للخطاب، وبالتالي يلزم الوثوق به والإعتماد عليه في التأسيس الداخلي.

فهذا ما صرّح به العقليون. لكن الأمر لدى ابن تيمية مختلف، إذ قرّر بأنه ليس كل ما يعود إلى الدليل العقلي ينبغي قبوله وإعتباره قطعياً، فإذا كان الإعتماد عليه في التأسيس الخارجي مقبولاً؛ فلا توجد ضرورة تجعله ينسحب على التأسيس الداخلي، لإختلاف القضايا العقلية في التأسيسين، فمن الممكن أن تكون بعض القضايا صحيحة وغيرها خاطئة، أو يمكن قبول الأدلة العقلية في الحالة الأولى لكونها صحيحة، مع رفضها في الحالة الثانية لخطئها ومخالفتها للبيان.

فعلى رأيه ليس كل ما يُعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فالمعارف العقلية أكثر من أن تحصر، وبالتالي إن غاية ما يتوقف عليه صحة السمع

¹ الرسالة التدمرية، ص118.

وإثباته هو العلم بصدق النبي، وواضح إنه ليس كل العلوم العقلية معنية بالكشف عن صدق النبي، بل هناك قضايا يسيرة يثبت بها الأخير مع مجمل الرسالة، كمسألة إثبات الصانع وتصديق الرسول بالآيات وما إليها، لا سيما عندما يكون بعضها من المعارف الضرورية. وكما يرى ابن تيمية أن الإقرار بالصانع فطري ضروري.

وقد نسب هذا الاعتقاد إلى أكثر الناس، ومنهم عامة فرق أهل الكلام من المعتزلة والشيعة وغيرهم، معتبراً أن تحصيل هذه المعرفة الضرورية لم يناف مع إثبات صدق رسول الله ﷺ. كما واعتقد بأن العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات هو علم ضروري، مما يعني أن ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي هو سهل يسير، رغم وجود طرق كثيرة دالة عليه.

وانتهى ابن تيمية إلى تقرير أن القبح في بعض العقليات لا يعتبر قدحاً في أصل المسألة الدينية المعتمدة على بعض القضايا العقلية، خلافاً لما صورّه العقليون لتقرير اعتباراتهم الذهنية لفهم النص وتأويله. إذ على رأيه أن القبح في بعض القضايا العقلية لا يعني قدحاً في غيرها من العقليات، ولا يلزم من صحة بعضها صحة جميعها، وبالتالي فإن صحة ما يستند إليه إثبات المسألة الدينية لا تنسحب بالضرورة على البقية من العقليات¹. وأكثر من ذلك، ذهب هذا المفكر إلى إمكان معارضة العقليين بنظير ما قدموه وعكسه، وهو أن «يقال إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلّ على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول (ص)، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه، وهذا بيّن واضح فإن العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يُتبع بحال، فضلاً عن أن يُقدّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القبح فيه، والقبح فيه يمنع دلالاته، والقبح في دلالاته يقبح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل وهو المطلوب»².

ومثل ذلك ما قاله في معارضة العقليين: «أن يقال إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل،

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه الثاني من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

² المصدر السابق، ج1، ضمن الوجه العاشر من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

ومعلوم أن هذا إذا قيلَ أوجّه من قولهم، كما قال بعضهم (من البيانين) يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم (الآخر) العقل متول ولى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دلّ على أن الرسول (ص) يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة»¹.

وعلى هذه الشاكلة ذهب تلميذه ابن أبي العز الحنفي إلى حصر الوظيفة العقلية ضمن حدود التأسيس الخارجي للخطاب فقط. فبسّطها على التأسيس الداخلي كما تفعل الدائرة العقلية يفضي بها إلى التناقض، إذ العقل الذي يعترف بحجية النص عند التأسيس الخارجي لا يمكنه نكرانها عند التأسيس الداخلي، وإلا حصل التناقض، لإجماع الإقرار بقبول صدق النص من جهة، مع إنكاره من جهة ثانية، تبعاً للاعتبارين الأنفي الذكر. وعليه لا بد من تقديم النقل على العقل عند التعارض، إذ لا يمكن الجمع بينهما ولا رفعهما، كما أن تقديم العقل على النقل ممتنع على رأيه، باعتبار أن العقل قد دلّ على صحة النقل ووجوب ما أخبر به النبي، فلو أبطل النقل لأبطل العقل أيضاً، وبالتالي صار تقديم العقل على النقل مفضياً إلى القدح في العقل².

وعلى رأي ابن أبي العز فإن العلاقة بين العقل والنقل هي كالعلاقة بين العامي والمقلد والعالم المجتهد، مع استدراكه بأن العقل في قبالة النقل دون ذلك التمثيل بكثير، حيث إن «العامي يمكنه أن يصير عالماً، ولا يمكن العالم أن يصير نبياً رسولاً، فإذا عرف العامي المقلد عالماً، فدل عليه عامياً آخر. ثم اختلف المفتي والدادل، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي، دون الدال، فلو قال الدال: الصواب معي دون المفتي، لأنني أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدّمت قوله على قلتي قدحت في الأصل الذي به عرف أنه مفت، فلزم القدح في فرعه! فيقول له المستفتي: أنت لما شهدت له بأنه مفت، ودللت عليه، شهدت له بوجوب تقليده دونك، فموافقتي لك في هذا العلم المعين، لا تستلزم موافقتك في كل مسألة، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطئ»³.

كما إعترض هذا الشارح على ترجيح الدليل العقلي الذي يقدّمه أصحاب الدائرة العقلية، وذلك بعد أن نقل رأي من ينكر بداهة العقل تعويلاً على ما اختلف فيه العقلاء، وطرح بهذا الصدد ما افترضه من منازعات مع الدائرة العقلية تبعاً لمعيار «العقل» ذاته إن كان يتقبل النهج البياني، أو النهج العقلي، فخاطب أصحاب هذه الدائرة بقوله: «أن يقال: إنّ العقل إنّ قبل قولكم فهو لقولنا أقبل، وإن رد العقل قولنا فهو لقولكم أعظم، فإن كان قولنا باطلاً في العقل، فقولكم أبطل، وإن كان قولكم حقاً

¹ نفس المصدر، ج1، ضمن الوجه السادس من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

² ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: والرؤية حق لأهل الجنة).

³ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام).

مقبولاً في العقل، فقولنا أولى أن يكون مقبولاً في العقل. فإن دعوى الضرورة مشتركة، فإننا نقول: نعلم بالضرورة بطلان قولكم، وأنتم تقولون كذلك، فإذا قلتم: تلك الضرورة التي تحكم ببطلان قولنا هي من حكم الوهم لا من حكم العقل؟ قابلناكم بنظير قولكم، وعامة فطر الناس - ليسوا منكم ولا منا - موافقون لنا على هذا، فإن كان حكم فطر بني آدم مقبولاً ترجحنا عليكم، وإن كان مردوداً غير مقبول بطل قولكم بالكلية، فإنكم إنما بنيت قولكم على ما تدعون أنه مقدمات معلومة بالفطرة الأدمية، وبطلت عقلياتنا أيضاً، وكان السمع الذي جاء به الأنبياء معنا لا معكم، فنحن مختصون بالسمع دونكم»¹.

والنتيجة التي ينتهي إليها ابن تيمية هي أن أقرّ بصحة السمع تعويلاً على العقل يستحيل معارضته بالعقل ألبتة، لأن العقل قد شهد على صحة السمع، فلو أنه شهد مرة أخرى على فساده لكانت دلالاته متناقضة، مما يفضي إلى كونه لا يصلح لإثبات الخطاب الديني من الخارج ولا لمعارضته من الداخل².

مع ما يلاحظ من أن الحجة التي ذكرها ابن تيمية في معارضة العقليين تنعكس عليه وعلى البيانين أيضاً. فهو يعتبر العقل يحمل قضايا مختلفة، منها قضايا صحيحة كتلك التي يُعتمد عليها في التأسيس الخارجي للخطاب، كما منها ما هو خاطئ، كالذي يعارض البيان النصي. لكن في المقابل يمكن أن يوظف على هذه الشاكلة ما يناقض حجة ابن تيمية ومقالة البيانين عموماً، وهو أن للنص قضايا مختلفة، بعضها بين كالذي تقيده الأدوات اللغوية والعرفية دون إلتباس، والبعض الآخر ملتبس وهو ما يحتاج إلى عناصر خارجية للكشف، وهنا يأتي دور العقل لتحويله من المتشابه إلى البيان، لا سيما وأن البيانين يعترفون بأن بعض النصوص لا يمكن فهمها بالبيان اللغوي وحده دون العقل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قل الله خالق كل شيء﴾ (الرعد/ 16)، وقوله: ﴿واوتيت من كل شيء﴾ (النمل/ 23)، وقوله: ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة/ 148). فمثل هذه الآيات لا يمكن حملها على الإطلاق اللغوي الظاهر.

كذلك ليس من الإنصاف الحكم على طريقة العقليين بالتناقض لمجرد اختلافهم في كيفية التعاطي المختلف مع التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب. فإثبات المسألة الدينية شيء، والتعامل مع مضامينها شيء آخر، فالقضية الأولى غير الثانية. إذ القضية الأولى تؤسس للصدق العام، بينما الثانية تتعلق بفهم هذا الصدق وتفسير دلالاته.

صحيح إن الثانية لازمة عن الأولى، وبالتالي فالإعتراف بالأولى مع إنكار الثانية يعد من التناقض الواضح، لأنه يقتضي الجمع بين شهادة العقل بصدق رسالة النبي

¹ المصدر السابق، فقرة (قوله: وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه).

² درء تعارض العقل والنقل، ضمن الجزء الأول.

من جهة، ورفض مضامينها وتكذيبها من جهة ثانية. غير أن ما جرى لدى العقليين ليس من هذا الباب، فليس هناك من ينكر مضامين المسألة الدينية التي جاء بها النبي، بل تعاملوا معها بفهم تأويلي يخالف الظاهر، بدافع ما يرونه تعارضاً مع مقتضيات العقل.

وإذا سلّمنا بأن البيانيين قد مارسوا هم أيضاً هذا النوع من التأويل - وإن بدرجة أقل - لأسباب تُردّ إلى اعتبارات عقلية أو غيرها، فإنهم يكونون بذلك في موضع مماثل لخصومهم العقليين. لذا يمكن أن يُعارضوا بمثل معارضتهم للعقليين وأكثر، فهم وصفوا خصومهم بالتناقض طبقاً لإعتباراتهم المزدوجة من إثبات المسألة الدينية من جهة، والتعامل المنكر مع مضامينها لعدم استنادهم إلى البيان من جهة ثانية. لكن هذا الأمر ينطبق على البيانيين أيضاً، باعتبارهم تخلّفوا أحياناً عن الأخذ بالبيان النصي، لإعتبارات مختلفة، ومنها الاعتبارات العقلية. بل أكثر من هذا فإن معارضتهم للعقليين كانت بدافع التمسك بالبيان، رغم النكوص الذي أصابهم أحياناً مما جعلهم أشد تناقضاً عما لاح العقليين.

هذا بالإضافة إلى أن العقليين يعتبرون القضايا الهامة التي تربط بين التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب؛ ليست تلك المتعلقة بإثبات الصانع، ولا بمعجزة النبي، بل تلك التي لها صلة بالأصل المولّد، كمسألة الصدق والإخبار، ومنه الكلام الإلهي والكلام البشري المتمثل في دعوى بعض البشر للنبوة مع قرينة المعجزة، كما لدى منطق حق الملكية. أو كمسألة الحسن والقبح العقليين، كما لدى منطق الحق الذاتي. فالعقليون يعولون على هذه القضايا في كلا التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب من غير تفكيك ولا تعارض. وبالتالي فالمسألة أعقد من الصورة التي بسّطها ابن تيمية ليبرر التفرقة بين علاقتي العقل بالتأسيسين الأول والثاني.

3- كشف البيان عن الدليل العقلي

تتخذ العلاقة التوافقية بين العقل والبيان لدى ابن تيمية صيغتين متكاملتين، إحداهما تقر بموافقة العقل الصريح للنقل الصحيح، والأخرى تعتبر النقل الصحيح مرشداً إلى الطرق والأدلة العقلية السليمة.

وبحسب الصيغة الأولى أكّد ابن تيمية بأن الأدلة العقلية الصحيحة، وكذا العلوم الفطرية الضرورية، كلها توافق ما جاء به الخطاب الديني، حيث المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وكذا هو العكس، أي أن العقل الصريح لا يخالفه النقل الصحيح. وقال بهذا الصدد: «وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل

التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال أنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتقاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»¹.

أما بحسب الصيغة الثانية فقد أكد ابن تيمية على قابلية البيان للكشف عن الدليل العقلي، فرأى أن كثيراً مما يثبت عبر الخطاب الديني يُعلم بالعقل أيضاً، والقرآن يبين ما يستدل به العقل ويرشد إليه، وينبّه عليه في مواضع عدة، ومن ذلك الآيات الدالة على وجود الله ووحدانيته وقدرته وعلمه، وكذا ما يدل على النبوة والمعاد. لذا اعتبر هذه المطالب شرعية من جهتين: إحداهما أن الشارع أخبر بها، والأخرى أن الشارع يبين الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها. كما اعتبر الأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، مثلما أنها تُعرف بالعقل أيضاً. وعليه إعتراض على أصحاب الكلام الذين سموا هذه القضايا أصولاً عقلية لإعتقادهم أنها لا تُعرف إلا بالعقل لتوقف العلم بصدق النبي عليها، مؤكداً بأنها تُعرف عبر السبيلين: العقلي والبياني².

وكرر ابن تيمية هذا المعنى في محل آخر، واعتبر أن الشارع أخبر عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد ما يبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت هذه الأمور، ويرشد بها العقول، حتى جاء من الآيات والأمثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية ما لا يقاربه شيء مما يذكره أهل الكلام والفلسفة، بل «من تدبر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقاً عقلياً يعرف به وجود الصانع أو شيء من أحواله من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء»³. وقال في بعض رسائله: «بيّننا أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً»⁴.

ومن إعتراضات ابن تيمية على أتباع الدائرة العقلية إتهامهم بأنهم لا يستدلون بالكتاب والسنة عند التعارض مع أقوالهم وعقولهم، بل يقدّمون العقل على البيان ويأولون النص، أو على الأقل يعملون على تفويض أمر الأخير إلى علم الله. مع أن

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه السابع من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

² الرسالة التدمرية، ص94-93.

³ درء تعارض العقل والنقل، ج7، ضمن فصل في رد ابن تيمية على الفلاسفة والكلاميين.

⁴ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج19، ضمن فصل إن الرسول يبين جميع الدين.

القرآن برأيه قد بيّن من الدلائل اللفظية التي تُعرف بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، وبالتالي كان العلم بهذه المطالب جامعاً للأمرين الشرعي والعقلي من غير فصل¹.

هكذا يرى ابن تيمية أن إثبات المسألة الدينية يمكن أن يحصل عبر المضامين اللفظية لهذه المسألة. وبعبارة أخرى إن تأسيس الخطاب من الخارج يصح برأيه عبر النظر إلى ما يفيد الخطاب من الأدلة المقدّمة بهذا الصدد، وبالتالي فهو لا يفصل بين العقل والبيان حتى في القضايا التي يحتاج فيها البيان إلى الإثبات والتأسيس، خلافاً لما تراه الطريقة العقلية من أن ذلك يسفر عن الدور والمصادرة على المطلوب لا محالة.

ويظل أن العقل الصحيح الذي يتحدث عنه ابن تيمية هو ذلك الذي يتفق مع بيان النص. فالحكم عائد إلى البيان لا العقل، كالذي يكشف عنه موقفه من الصفات الإلهية، فهو يرى أن منها ما يُعرف بالعقل ككونه عالماً وقادراً وحيّاً مثلما ترشد إلى ذلك بعض النصوص القرآنية؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ (الملك/ 14).. كما ويُعرف بالعقل أيضاً كونه مريداً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً، ومثل ذلك صفات الحب والرضا والغضب وما إليها، وكذا مما يُعرف بالعقل علوه على المخلوقات ومباينته لها. وبالتالي فهو يزعم بأن جميع ما ورد من صفات إلهية عبر النص هي مما يمكن أن تُعرف بالعقل عند التحقيق.

وسبق أن عرضنا نظريته في المقابلات، إذ يرى أن الله لو لم يتصف بتلك الصفات لإتصف بمقابلاتها. وهو يتوقف عند الحدود البيانية التي أخبر بها الخطاب الديني دون تجاوزها ولا إثبات غيرها من النظائر، مثل الأكل والشرب والأعضاء الجسمية الداخلية، ولم يبق له إلا التبرير وإعمال العقل في الجدل ضد النفي والتأويل الذي يمارسهما اتباع الدائرة العقلية.

وبهذا النهج، جعل ابن تيمية العقل تابعاً للبيان، لا حاكماً عليه. فهو يثبت ما أثبتته البيان، وينفي ما نفاه، ويحيل غير ذلك إلى علم الله، فلا يثبتته ولا ينفيه؛ توقفاً عند حدود البيان دون تجاوزه وتعديه.

4- الكشف عن دلالة القطع قبال الظن

اعتبر ابن تيمية أن مشكلة العلاقة بين العقل والنص لا تكمن في تعارضهما كما يخيل للعقلين، بل تنحصر في تعارض القيم المعرفية للأدلة المطروحة؛ أيّاً كان

¹ الرسالة التدمرية، ص 94-95.

مصدرها؛ سواء كانت عقلية أو نقالية. فقد تحظى الأدلة - سواء في العقل أو النقل - بـ قيم قطعية، كما قد تحظى بقيم ظنية أو شكية أو وهمية.

ويسلم هذا المفكر مع غيره من المسلمين بنفي التعارض بين الدليلين القطعيين، لأنه يفضي - برأيه - إلى التناقض، سواء كان الدليلان عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلي والآخر سمعي. وبالتالي يبقى التعارض المتصور هو بين ما تبقى من الإمكانيات المطروحة، كأن يكون بين القطعي والظني، أو بين الظني وآخر مثله، وهكذا. ومن الناحية المنطقية تترجح الدلالة القطعية على الظنية، أيًا كان مصدرها. وبالتالي فالعبرة بالكشف عن القطع، سواء كان ذلك لازماً عن العقل أو عن البيان الديني. فمن هذه الناحية يعترف ابن تيمية بجواز تقديم الدليل العقلي على البيان الديني، مثلما يجوز فعل العكس، دون أن يولي أيًا منهما أمراً مطلقاً، إعتماً على ما يستكشف من الدلالات القطعية فيهما، حيث يوجب تقديم القطعي على غيره لكونه قطعياً فحسب، لا لأنه بياني أو عقلي أو أنه أصل للسمع. كما أنه يقدم الدلالة الظنية المرجحة قبال غيرها من الدلالات المرجوحة، أيًا كان مصدرها؛ العقل أو البيان¹.

وبعبارة أخرى، إنه يعد الدليل العقلي إما قطعياً أو ظنياً راجحاً أو مرجوحاً، فإن كان قطعياً يؤخذ به لا لكونه عقلياً، بل لأنه قطعي. لهذا أنكر على أصحاب الدائرة العقلية تحيزهم التام نحو الدلالة العقلية على حساب السمع والبيان.

وأخذ يعدد - في هذا الاتجاه - أخطاء العقليين لتقديمهم العقل على النقل مطلقاً، إذ يرى أن هذا التقديم خطأ لا مبرر له، وأن جعل سبب التقديم متمثلاً في كونه عقلياً هو خطأ آخر، كما أن اعتبار الدليل العقلي قطعياً بإطلاق هو خطأ ثالث. فالصحيح عنده أن يقال بأن التقديم يعتمد على ما هو قطعي، وأن الدليل العقلي ليس قطعياً على الدوام، وبالتالي قد يُقدّم عليه الدليل السمعي إذا ما كان قطعياً. وهكذا يبطل القانون العقلي الذي يستند إليه العقليون في الترجيح والتقديم. بل وتبطل القسمة التي ذكروها ضمن هذا القانون، وهي أنه لا بد من تقديم الدليل العقلي مطلقاً، أو الدليل السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين العقلي والسمعي، أو رفع النقيضين. فبرأيه أن هناك قسماً آخر ليس من هذه الأصناف، وهو التقديم بحسب ما هو قطعي من غير حصر بأي من المصدرين المشار إليهما: العقل والبيان².

هذا ما قدّمه ابن تيمية من الناحية المبدئية، لكنه من الناحية الفعلية إلّٰزم بذات الإطلاق الذي إلّٰزم به نظراؤه العقليون، حيث لم يجزاً على تقديم الدلالة العقلية على البيانية؛ ما لم تكن الأولى بديهية وجدانية، أو مدعمة بدليل آخر مستمد إما من بعض مقاطع بيان الخطاب ذاته، أو من سيرة السلف وأقوالهم. فكلا الإعتبارين الأخيرين

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه الأول من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

² درء تعارض العقل والنقل، نفس المعطيات السابقة.

يشكلان العمود الفقري لنهجه البياني. فهو في إتباعه لنهج السلف كثيراً ما يلجأ إلى أقوالهم، إلى الحد الذي لا يمانع من ممارسة التأويل أحياناً إتباعاً لما كان عليه السلف الصالح خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. أما إهتمامه بالدلالة البيانية فهو واضح من ممارسته لتفسير النصوص بعضها ببعض الآخر، ومن ذلك تفسير القرآن بالقرآن، كتفسيره للصفات الإلهية من حيث الجمع بين دلالاتها الظاهرة وبين قوله تعالى: (ليس كمثله شيء) (الشورى/ 11)، وهي الطريقة التي تعود إلى طائفة من السلف كأحمد بن حنبل وغيره.

هكذا فإن ابن تيمية لا يعوّل - في الغالب - على العقل، ولا على غيره من الأدوات الخارجية، فعلى العكس إنه يجعل الدلالة العقلية محكومة بالدلالة البيانية. فالبيان هو معيار التمييز؛ تُقبل به الدلالة العقلية عند الإتفاق، وتُنكر به عند الإختلاف. كذلك أنه معيار التوجيه، إذ يرشد إلى الطرق المشروعة للممارسة العقلية، ويهدي إلى السبل المقبولة لتوظيفها في تأسيس الخطاب من الخارج. وهو أيضاً معيار الحكم؛ فبه يُحكم على ما إذا كانت نتائج العقل صحيحة أو باطلة.

وبالتالي فإن اعتبارات القطع العقلي - في نظر ابن تيمية - تخضع لقرارات الدلالة البيانية. فالعقل تابع لهذه الدلالة وليس مستقلاً عنها. لهذا تذرّع بأخطاء العقل الكثيرة ليبرر تقديم البيان عليه وترجيحه.

فبرأيه أن العقل يصيب ويخطئ، وفي بعض دلالاته ما يفيد القطع دون البعض الآخر، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى البيان، فهو واضح وقطعي ويرشد إلى الدلالات العقلية القطعية، ويميزها عن غيرها من الدلالات الظنية والوهمية.

وقد اعتبر ابن تيمية أن ما يعتقده العقليون من أن في الخطاب احتمالات متعددة للمعنى؛ ما هو إلا وهم ذهني. فعلى رأيه أن الخطاب واضح تمام الوضوح؛ لا تعثره الإحتمالات المخالفة. وإذا كان العقليون يوردون الإحتمالات العديدة الممكنة لمعنى النص تعويلاً على الدلالة العقلية التي يعدونها محكمة وقطعية لا تقبل الإحتمال.. فإنه على العكس منهم يعتبر الدلالة اللفظية للنص لا تقبل إلا معنى واحداً يفيد القطع، وأن الدلالة العقلية كما يعوّل عليها العقليون هي التي يصدق عليها الإحتمال والظن وكثرة الإمكانات دون أن تقضي إلى نتيجة محددة، بدلالة الإختلاف الملحوظ لدى أصحابها، فرغم أنهم يعدون هذه الدلالة قطعية، لكنهم يتناقضون فيما يفيدون ويقولون حولها.

وعلى رأيه أن الظنون والإحتمالات ليست لازمة عن بيان النص، وإنما عن الممارسة العقلية المجردة ذاتها. مما يعني أن النص هو مصدر القطع الحقيقي لا العقل، وذلك إذا ما استثنينا البديهيات العقلية المعروفة. وبالتالي يمكن القول إن هذا الاتجاه لا يملك ضابطاً يميز به الأدلة العقلية القطعية عن الوهمية والظنية؛ سوى اللجوء إلى ما يرشد إليه البيان الديني، دون اكتراث لما يفضي إليه الأمر من دور.

5- قضايا الحسن والقبح بين العقل والنقل

اختلف أصحاب البيان حول مسألة الحسن والقبح؛ إن كانت في الأصل عقلية كما يقرّه أصحاب منطق الحق الذاتي، أو أنها شرعية كما يرى ذلك أتباع منطق حق الملكية.

ونقل ابن تيمية أنه تنازع المتأخرون من عامة الطوائف حول هذه المسألة، فلكل طائفة من أصحاب الحديث والصوفية وأصحاب مالك والشافعي وأحمد قولان، لكن الأمر مع الحنفية يختلف إذ أطبقوا على القول بعقلية الحسن والقبح، وحكوا ذلك عن أبي حنيفة نفسه، وأنه كان يوجب بالعقل معرفة الله تعالى¹.

وكان صاحب (الكبرى الأحمر) من الحنفية يقول: مذهب أصحابنا وجميع المعتزلة أن أصول الواجبات والحسن والقبح في الأفعال كلها مدركة بالعقل، سواء ورد عليها حكم الله بالتقرير، أو لم يرد².

ومن القائلين بعقلية المسألة من أهل الحديث: أبو نصر السجزي وأبو القاسم سعد بن علي الزنجاني وغيرهما، وذكروا أن إنكار ذلك من بدع الأشعري دون أن يسبقه أحد.

ووافقهم عليها من أئمة الشافعية أبو بكر محمد القفال الكبير الذي اعتبر أنه بالغ في إثباتها وبنى عليها كتابه (محاسن الشريعة). واختارها من أصحاب أحمد بن حنبل أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وابن عقيل وغيرهم، وذكروا أن هذا هو قول جمهور الناس، كما ذكروا أن الرسل جاءت لترشد إليها، وبالتالي فإن ما يعلم بالعقل من الدين هو — برأيهم — جزء من الشرع والكتاب والسنة.

ونقل أبو الخطاب الكلّوذاني في (التمهيد في أصول الفقه) إختلاف أصحابه من الحنابلة حول ما إذا كان في قضاء العقل حظر وإباحة وإيجاب وتحسين وتقبيح أم لا. فذهب أبو الحسن التميمي إلى إثبات ذلك، بل اعتبر أنه لا يجوز أن يأتي الشرع بحظر ما كان في العقل واجباً، كشكر المنعم والعدل والإنصاف وأداء الأمانة وما إليها، كما لا يجوز أن يأتي الشرع بإباحة ما كان في العقل محظوراً، نحو الظلم والكذب وكفر النعمة والخيانة وما إليها، معتبراً أن هذا ما ذهب إليه عامة أهل العلم من الفقهاء والمتكلمين وعامة الفلاسفة.

¹ نُقل أن أبا حنيفة كان يقول: لا عذر لأحد في الجهل بخالقه.. وأنه لو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم (البحر المحيط، فقرة 82).

² البحر المحيط، فقرة 81.

كما نقل أبو الخطاب قول شيخه القاضي أبي يعلى الذي رأى أنه ليس في قضايا العقل إيجاب وتحسين وحظر وإباحة، وإنما يعلم ذلك من جهة الشرع، وتعلق بقول أحمد في رواية عبدوس بن مالك العطار: ليس في السنة قياس ولا يضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول وإنما هو الإتياع. واعتبر أبو الخطاب أن هذه الرواية إن صحت عن ابن حنبل فالمراد بها الأحكام الشرعية التي سنّها رسول الله¹.

ومن حيث التحقيق فصلّ ابن القيم الجوزية القول في هذه المسألة كما في كتابه (مفتاح دار السعادة)، فساند ما دلّ عليه النظر العقلي الصرف كما أثبتته منطق الحق الذاتي، ثم أخذ يستدل على ذلك بالبيان الديني. لكنه عاب على هذا المنطق أشياء فرعية، مثلما أيّد بعض ما ذهب إليه منطق حق الملكية من تفرّعات، وإن عاب عليه ما حمله من أصل. وبذلك فقد سلك ابن القيم الطريق الوسطى.

ومن حيث المبدأ أقرّ ابن القيم بذاتية الحسن والقبح كما يقول بها منطق الحق الذاتي، معتبراً أنها صفات ثبوتية للأفعال معلومة بالعقل، وأن الشرع جاء بتقرير ما هو مستقر في الفطر والعقول من تحسين الحسن والأمر به، وتقبيح القبيح والنهي عنه، وأنه لم يأت بما يخالف العقل والفطرة.

كما صوّب ما أقرّه المنطق السابق من إثبات حكمة الله وأنه لا يفعل شيئاً عبثاً أو خالياً من الحكمة، بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة وغاياتها المحبوبة. لكنه مع ذلك أعاب على أتباع هذا المنطق ما أوجبوه على الرب من الحكمة بعقولهم، وشبهوه بخلقه في الأفعال؛ فما حسن منهم حسن منه، وما قبح منهم قبح منه.

وعلى رأيه أنه لزمته بذلك اللوازم الشنيعة وضاق عليهم المجال، معتبراً أن الصحيح هو إثبات أن تكون لله حكمة تليق به دون أن يكون لها شبيهه، بل نسبتها إليه كنسبة صفاته إلى ذاته، فكما أنه لا يشبه خلقه في صفاته فكذا في أفعاله.

لكن من جهة أخرى صوّب ما ذهبوا إليه من أن الله لا يحب الشر والكفر وأنواع الفساد بل يكرهها، وأنه يحب الإيمان والخير والبر والطاعة، وإن خطأهم في تفسير هذه المحبة والكراهة، إذ فسروها بأنها «مجرد معان مفهومة من ألفاظ خلقها في الهواء أو في الشجرة ولم يجعلوها معاني ما يهدي به الله تعالى». واعتبر أنه «من جوّز عقله أن ترد الشريعة بضدها من كل وجه في القول والعمل، وأنه لا فرق في نفس الأمر بين هذه العبادة وبين ضدها، من السخرية والسب والبطر وكشف العورة والبول على الساقين والضحك والصفير وأنواع المجون وأمثال ذلك، فليعز في عقله، وليسأل الله أن يهبه عقلاً سواه».

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج9، فصل بعنوان: (وما ذكرناه من أن الرسل بينوا للناس الطرق العقلية..). ولاحظ أيضاً: مفتاح دار السعادة، ج2، ضمن: (فصل الأسماء الحسنى والصفات الغلى مقتضية لآثارها من العبودية).

كما أعاب عليهم ما طرحوه من تحديد مسألة الثواب والعقاب تبعاً للحسن والقبح، مثلما أعاب على أتباع منطق حق الملكية ففهم لعقلية الحسن والقبح، وإبعادهم للغرض والحكمة الإلهية، وتقبل منهم في القبال عدم إيجاب أي شيء من الأفعال على الله.

واستدل على بعض ما ذكره من منطوقات الآيات ومفاهيمه، مثل قوله تعالى: ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث﴾، فهو صريح في أن الحلال كان طيباً قبل حله، وأن الخبيث كان خبيثاً قبل تحريره، ولم يستفد طيب هذا وخبث هذا من نفس الحل والتحرير.. ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف/ 33)، وقوله: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها، قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ (الأعراف/ 28)، حيث اعتبر ذلك دليلاً على أن الفواحش هي فواحش في نفسها لا تستحسنها العقول، لذلك تعلق بها التحريم، فهو مثل ما حرّمه الله من الخبيث وما أمر به من المعروف، لخبث الخبيث ولكون المعروف معروفاً، لا العكس كما يدّعي أتباع منطق حق الملكية، أي أن الفحش لم يأت لأن الله حرّمه، ولا أن الخبيث كان لأن الله منع عنه، حيث القول بذلك ينافي النص القرآني كما هو حال منطوق الآيات السابقة.

وعليه اعتبر ابن القيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأنه لا يعذب الله عليه إلا بعد إقامة الحجة بالرسالة¹.

واستدل ابن القيم على عقلية الحسن والقبح بما نصّ عليه الخطاب الديني من أن الله سبحانه استخدم الأدلة العقلية التي تقبلها الفطر والعقول في الاحتجاج على فساد مذهب الشرك وعبادة الغير، وجعل ما ركب في العقول من حسن عبادة الخالق وقبح عبادة الغير من أعظم الأدلة. وبالتالي فلولا أن حسن عبادته وقبح عبادة الغير مستقران في العقول؛ لما احتجّ عليهم بذلك، بل لكانت الحجة بمجرد الأمر فحسب.

وعليه إعرض على أتباع منطق حق الملكية في تسويتهم بين الأفعال التي خالف الله بينها؛ فجعل بعضها حسناً وبعضها قبيحاً، وركّب في العقول والفطر التفرقة

¹ من الشواهد المنقولة التي استدلل بها ابن القيم هو قول بعض الأعراب عندما سُئل: كيف عرفت أن محمداً رسول الله؟ فأجاب: ما أمر بشيء فقال العقل لبيته ينهي عنه، ولا نهى عن شيء فقال العقل لبيته أمر به. وقد عد ابن القيم هذا الشاهد أحد الردود على الذين انكروا حسن الأشياء وقبحها لذاتها وليس لأن الشرع اعتبرها كذلك مثلما تقول الأشاعرة، حتى قال: «فهذا الاعرابي اعرف بالله ودينه ورسوله من هؤلاء، وقد أقرّ عقله وفطرته بحسن ما أمر به وقبح ما نهى عنه، حتى كان في حقه من اعلام نبوته وشواهد رسالته» (ابن القيم الجوزية: مفتاح دار السعادة، ضمن فصل: الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت متفقة مركز حسناتها في العقول. كذلك: محمد محمد المدني: أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، نشر الاستانة الرضوية، مشهد، 1411هـ -1991م، ج8، ص178-179).

بينهما، مثلما ركب في الحواس التفرقة بين المحسوسات، كالحلو والحامض، والبارد والساخن، والضر والنافع، وغير ذلك.

كما إعترض عليهم في نفيهم عن الله إيجاب ما أوجبه على نفسه وتحريم ما حرّمه على نفسه بمقتضى حكمته وعدله.

كما رأى أنهم أخطأوا في نفيهم هذه الحكمة في خلقه وأمره، إذ تصوروا أنه لا يفعل شيئاً لشيء ولا يأمر بشيء لشيء، وكذا عاب عليهم إنكارهم الأسباب والقوى التي أودعها الله في الأعيان والأعمال، فنفوا الحكم والغايات المطلوبة في أوامره وأفعاله.

كما خطّأهم في تسويتهم بين المحبة والمشية وأن كل ما شاءه الله من الأفعال والأعيان فقد أحبه ورضيه، وما لم يشأه فقد كرهه وأبغضه، حيث محبته مشيئته، وكرهه عدمها، واعتبر أنه يلزمهم على ذلك أن يكون إبليس محبوباً لله، وكذا فرعون وهامان وجميع الشياطين والكفار، بل أن يكون الكفر والفسوق والظلم والعدوان الواقعة في العالم محبوبة له مرضية، وأن يكون الإيمان والهدى ووفاء العهد والبر التي لم تصدر عن الناس مكروهة مسخوطة له، فسووا بين الأفعال التي فاوت الله بينها، وسووا بين المشية المتعلقة بتكوينها وإيجادها من جهة، والمحبة المتعلقة بالرضى بها من جهة ثانية.

وواقع الحال إن قولهم هذا يقربهم من النظام الوجودي، حيث يكون الحب والكره متعلقين بالإرادة التكوينية فحسب، كما عرفنا.

ثم أن ابن القيم قام بتفكيك التلازم الحاصل في مسألة الحسن والقبح وعلاقتها بالعقاب كما صورها كلا الإتجاهين السابقين؛ إعتماً على قوله تعالى: ﴿ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين﴾ (القصص/ 47)، فاعتبر الآية ناطقة بأن ما قدمت أيديهم قبل البعثة هي سبب أصابتهم بالمصيبة، وأنه سبحانه لو أصابهم بما يستحقون من ذلك لاحتجوا عليه بأنه لم يرسل إليهم رسولاً، وهذا صريح في أن أعمالهم قبل البعثة كانت قبيحة بحيث استحقوا عليها الإصابتهم بالمصيبة، وإن كان الله لا يعذب أحداً قبل إرسال الرسل.

فلدى ابن القيم أن القبح ثابت للفعل في نفسه، وأن الله لا يعذب عليه ما لم يقم الحجة بالرسول.

واعتبر هذه النقطة أمراً وسطاً بين الإتجاهين الأنفي الذكر، فأنكر على أتباع منطق الحق الذاتي ما أثبتوه من العذاب قبل إرسال الرسل، وترتيبهم العقاب على مجرد القبح العقلي، كما أنكر على أتباع الاتجاه الآخر نفيهم للحسن والقبح العقليين

وإعتبارهم انتفاء العذاب قبل البعثة دليلاً على انتفاء القبح وإستواء الأفعال في أنفسهم، وأنه لا فرق بين أن يعذب الله الناس قبل البعثة أو بعدها، فله الأمر كله¹.

ومن وجهة نظرنا إن التفكيك بين المسألتين السابقتين يصحّ في القضايا التي لا يدركها العقل، فيكون أمرها موقوفاً على الخطاب الديني، أما تلك التي يدركها العقل، كقتل النفس البريئة والعدوان وما شاكل ذلك، فالتفكيك فيها غير وارد باعتبارها من الواضحات فلا يشملها النص القرآني السابق، إلا إذا اعتبرنا الإدراك العقلي للواضحات وهمياً، أو أمراً نسبياً كالذي يراه منطق حق الملكية. ومع ذلك لا يصح القول بحتمية العقاب عقلاً، بل الصواب إستحقاقه فحسب.

كما من العجب أن يستثني ابن القيم أفعال الله عن القاعدة التي ثبّتها. فهو يرى أن الإستدلال بذاتية الحسن والقبح لا يشمل دائرة حق الله، مكتفياً بتطبيق القاعدة على البشر، رافضاً أن يكون لها مصداق من التطبيق على الرب.

مع أن هذه التفرقة لا يقرّها العقل المحض، فما يراه العقل من قبح القبيح، وحسن الحسن، هو أمر ثابت لا علاقة له بدرجة الوجود أو الشروط الخارجية.

ولو قلنا بمثل ما يقوله ابن القيم لكان أصحاب منطق حق الملكية على صواب في الرأي القائل بنسبية الحسن والقبح وأنها لا تطبّق على الرب؛ لأنه المالك المطلق. لكن مع وجود فارق، وهو أن ابن القيم قد تقبل ما يقوله أتباع منطق الحق الذاتي من أن الوجوب والتحريم ينبسط على الرب مثلما هو منبسط على البشر، إلا أنه حَسِبَ الإيجاب والتحريم على الرب ليس عقلياً كما يدعي أتباع ذلك المنطق، بل هو مما أوجبه الله وحرّمه على نفسه؛ استناداً إلى بعض الآيات، كتلك التي تتحدث عن أنه كتب على نفسه الرحمة، وأحق على نفسه ثواب المطيعين، وحرّم على نفسه الظلم كما جعله محرماً بين عباده.

غير أن هذا الموقف يلغي القاعدة التي اعتمد عليها ابن القيم في كون الحسن والقبح عقليين، فبغض النظر عما جاءت به النصوص الدينية، فإن العقل يدرك ما يرد على الرب من أمور حسنة أو قبيحة مفترضة، والقول إن ذلك يتوقف على ما أوجبه الرب وحرّمه على نفسه، يعيد المسألة إلى اعتبار الخطاب الديني هو المحدد للأمور بما فيها القضايا العقلية، فيصبح ما هو عقلي ليس بعقلي، وما هو ذاتي ليس بذاتي، كالذي يقوله أصحاب منطق حق الملكية.

¹ انظر حول ما سبق: مفتاح دار السعادة، ج2، فصل بعنوان: الشرائع كلها في أصولها وإن تباينت متفقة مركز حسننها في العقول، وفصل: الكلام في الإيجاب في حق الله.

6- تحليل اللغة

استخدم ابن تيمية طريقة تحليل اللغة مع الألفاظ التي لم ترد بالشرع للرد على خصومه العقليين، فهو عند ذكر الخصوم لألفاظ معينة، كالجسم والجوهر والجهة والتحيز والتركيب وما إليها، يسأل عن المقصود بها، فإن كانت توافق ظاهر الشرع لم يعترض عليها، وإلا اعتبرها منكراً مع لوازمها.

فمثلاً إذا ذكر الخصم ألفاظاً مجملة مثل أن يقول: لو كان الله فوق العرش لكان جسماً، أو لكان مركباً، وهو منزّه عن ذلك، ولو كان له علم وقدرة لكان جسماً ومركباً، وهو منزّه عن ذلك، ولو خلق واستوى وأتى لحلت به الحوادث، وهو منزّه عنها، ولو قامت به الصفات لحلته الأعراض، وهو منزّه عنها أيضاً.. ففي جميع هذه الحالات يقال للخصم: «ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة»؟ فإن أراد بها حقاً وباطلاً قبل الحق ورُدَّ الباطل، مثل أن يقول «أنا أريد بنفي الجسم نفي قيامه بنفسه وقيام الصفات به، ونفي كونه مركباً». وعندها يكون الجواب هو قائم بنفسه وله صفات قائمة به، سواء سُمي ذلك تجسيمياً أم لم يُسم. وأما قول الخصم إنه ليس مركباً، فإن أراد به أن الله تعالى رُكِّبَ مركب، أو كان متفرقاً فتركّب وأنه يمكن تفرقه وإنفصاله، فالله تعالى منزّه عن ذلك، وإن أراد أنه موصوف بالصفات مباين للمخلوقات، فهذا المعنى حق ولا يجوز رده لأجل الإصطلاح عليه بالمركب¹.

على هذا أوصى ابن تيمية بأن من أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح ينبغي عليه أن لا يلتزم لفظاً بدعياً، ولا يخالف دليلاً عقلياً ولا شرعياً، بل يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي، إنما يقولون: ماذا تعنون بقولكم هذا؟

ومثّل على ذلك بأن يُسألوا بالقول: ما تعنون بقولكم (إن كل مرئي جسم)، فإن فسروا ذلك بأن كل مرئي يجب أن يكون قد رُكِّبَ مركب، أو أن يكون متفرقاً فاجتمع، أو أنه يمكن تفريقه، فعند ذلك يجاب بمنع المقدمة الأولى والقول إن هذه السماوات مرئية مشهودة ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة. وإذا جاز أن يُرى ما يقبل التفريق؛ فما لا يقبله أولى بإمكان رؤيته. فالله تعالى أحق بإمكان الرؤية من السماوات ومن كل قائم بنفسه، فإن المقتضي للرؤية لا يجوز أن يكون أمراً عديمياً، بل لا يكون إلا وجودياً، وكلما كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز.

ومثّل هذا الأمر يمكن أن يجاب على مسألة الجهة، حيث يمكن أن يقال للخصوم: ما تعنون بأن هذا إثبات للجهة، والجهة ممتنعة على الله «أتعنون بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عديمياً؟ فإن أردتم أمراً وجودياً، وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص238.

والمخلوق والله فوق سماواته بائن من مخلوقاته، لم يكن والحالة هذه في جهة موجودة، فقولكم: أن المرئي لا بد أن يكون في جهة موجودة هو قول باطل، فإن سطح العالم مرئي وليس هو في عالم آخر». أما لو قصد بالجهة الأمر العدمي بمعنى التحيز، فهو لا يعتبر شيئاً وجودياً، وليس فيه إشكال حيث لا يوجد إلا الخالق والمخلوق¹.

وأنكر في إحدى مناظراته أن يكون قد نطق بنفي الجهة أو التحيز عن الله تعالى، قائلاً: «ليس في كلامي إثبات هذا اللفظ، لأن إطلاق هذا اللفظ نفيّاً بدعة، وأنا لم أقل إلا ما جاء به الكتاب والسنة واتفق عليه الأمة»². فهو بذلك يتمسك بما ورد من الألفاظ الشرعية، رافضاً الخوض في المصطلحات الفلسفية والكلامية التي لم تثبت بها النصوص.

بل وشعر أن التعامل مع هذه الألفاظ غير الشرعية يوقع المناظر في ورطة، باعتبارها مجملة وكونها تتضمن حقاً وباطلاً، فالمناظر إما أن يجعل مناظرته قائمة على الإستفسار عما يقصد بهذه الألفاظ الملتبسة، وبالتالي يمكن قبولها إن وافقت القرآن، أو يردّها عند المخالفة، وإما أن يمتنع عن المناظرة والتكلم بهذه الألفاظ نفيّاً وإثباتاً، وعند ذلك سينسب الخصوم إلى العجز والإنقطاع، ولو «أنه تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتل حقاً وباطلاً وأوهموا الجهال بإصطلاحهم أن إطلاق تلك الألفاظ يتناول المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها».

لذا رأى أنه ينبغي على المناظر لحاظ المصلحة لخيار أحد الأمرين: إجراء المناظرة أو الإمتناع عنها³.

وأكد - بهذا الصدد - بأن علة نهي الكثير من السلف والأئمة عن الخوض في النزاعات التي مصدرها غير النصوص، وإمتناعهم عن إثبات شيء أو نفيه، لم يكن لقصور أو تقصير منهم في بيان الحق، بل لكون الألفاظ المستخدمة مجملة متشابهة تشتمل على حق وباطل، فإثباتها يعني إثباتاً لحق وباطل معاً، وكذا هو الحال عند نفيها، وبالتالي فهم يمتنعون عن الإطلاقين سوية، خلافاً للألفاظ الشرعية والنصوص الدينية لبيانها ودلالاتها على الحق. الأمر الذي جعل السلف يعدّون النص الديني إماماً وفرقناً يجب إتباعه، حيث يثبتون ما أثبتته هذا النص، وينفون ما نفاه، في حين كان موقفهم من العبارات المجددة المجملة هو المنع من إطلاقها نفيّاً وإثباتاً، فهم لا يصرحون حولها بشيء إلا بعد الإستفسار والتفصيل، حيث إذا تبين المعنى أمكنهم الأخذ بما هو حق مع نفي الباطل. وإذا كان اللفظ الديني هو الحق الذي يجب قبوله حتى وإن لم يُفهم معناه، فإن اللفظ المحدث لا يجب قبوله حتى يُفهم معناه.

¹ المصدر السابق، ج1، ص251 و253-254.

² مجموع فتاوى ابن تيمية، ج5، ضمن فصل: في تمام الكلام في القرب.

³ درء تعارض العقل والنقل، ضمن الوجه السابع عشر من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

وهذا هو الفارق بين اللفظ الديني وغيره كالذي أكد عليه ابن تيمية¹. فقد قرر بأن الواجب يستدعي إثبات ما أثبتته النص الديني من الألفاظ والمعاني، ونفي ما نفاه، أي يُعْتَصَمُ بألفاظ النص في الإثبات والنفي. أما الألفاظ المبتدعة المتنازع حولها، كلفظ الجسم والجوهر والتحيز والجهة وغيرها، فلا تُطْلَقُ نفيًا ولا إثباتًا حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول؛ صَوَّبَ المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالألفاظ النصوص دون عدول إلى غيرها من الألفاظ المجملة المبتدعة، إلا أن يكون لها حاجة مع قرائن تبين المراد بها. أما لو أراد بها معنى باطلاً؛ لإقتضى الأمر نفي هذا المعنى، ولو جمع بين حق وباطل؛ لكان المطلوب إثبات الحق وإبطال الباطل. وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا؟ كان من الواجب التعبير عن المعنى «بعبارة يتفقان على المراد بها وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة، كتنازعهم في لفظ المركب هل يدخل فيه الموصوف بصفات تقوم به؟ وفي لفظ الجسم هل مدلوله في اللغة المركب أو الجسد أو نحو ذلك؟»².

7- لا تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل

التزم ابن تيمية شعاراً رفعه ضد خصومه العقليين، فكان ينادي بالإيمان بما وصف الله نفسه ورسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل.

وتشكّل جميع هذه الحالات من النفي إعتراضاً على الخصوم العقليين الذين مارسوا برأيه التحريف والتعطيل والتكييف والتمثيل، في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى.

وفي بعض مناظراته سئل عن مراده بالتحريف والتعطيل؟ فذكر أن المعنى هو «تحريف الكلم عن مواضعه، كما ذمّه الله تعالى في كتابه، وهو إزالة اللفظ عما دلّ عليه من المعنى، مثل تأويل بعض الجهمية لقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (النساء/ 164) أي جرّحه بأظافير الحكمة تجريحاً، ومثل تأويلات القرامطة والباطنية وغيرهم...»³.

وأوضح بأنه عدل عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف، باعتبار أن التحريف اسم ذمّه القرآن. وكما قال: «إني عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف، لأن التحريف

¹ المصدر السابق، ضمن الوجه الأول من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

² منهاج السنة النبوية، ج2، ص554-555.

³ المناظرة في العقيدة الواسطية، شبكة المشكاة الإلكترونية. كذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: في استكمال أصول أهل السنة والجماعة.

اسم جاء القرآن بزمه، وأنا تحريت في هذه العقيدة إتباع الكتاب والسنة، فنفيت ما ذمه الله من التحريف ولم أذكر فيها لفظ التأويل بنفي ولا إثبات، لأنه لفظ له عدة معان كما بينته في موضعه من القواعد، فإن معنى التأويل في كتاب الله غير معنى لفظ التأويل في إصطلاح المتأخرين من أهل الأصول والفقه، وغير معنى لفظ التأويل في إصطلاح كثير من أهل التفسير والسلف، لأن من المعاني التي قد تسمى تأويلاً ما هو صحيح منقول عن بعض السلف، فلم أنف ما تقوم الحجة على صحته، فإذا ما قامت الحجة على صحته، وهو منقول عن السلف، فليس من التحريف»¹.

كما بين بأن معنى قوله من غير تكليف ولا تمثيل، هو أنه استخدم لفظة التكليف باعتبار أن نفيه ماثور عن السلف، كما قال ربعة ومالك وابن عُيَينة وغيرهم، وهو أن الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وبالتالي فالمتفق عليه هو أن الكيف عند السلف غير معلوم. وعليه أكد بأن نفيه للتكليف إنما جاء إتباعاً لسلف الأمة، فضلاً عن كونه منفيّاً بالنص، إذ إن تأويل آيات الصفات يدخل فيه حقيقة الموصوف وحقيقة صفاته، وهو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، حيث يختلف علمنا بمقصود الكلام ومعناه عن علمنا بتأويله، كالذي أشار إليه في عدد من كتبه².

أما التمثيل فقد اعتبره منفيّاً بالنص والإجماع القديم، مضافاً إلى دلالة العقل على نفيه ونفي التكليف، لأن كنهه الباري تعالى غير معلوم للبشر. وأشار في هذا المجال إلى كلام الخطابي الذي نقل أنه مذهب السلف، وهو إجراء آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه. إذ الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات يحتذى فيه حذوه، ويتبع فيه مثاله. فإذا كان إثبات الذات إثبات وجود لا إثبات تكليف، فكذا هو الحال في إثبات الصفات.

وفي معرض هذه المناظرة أشكل عليه أحد المعترضين بقوله: على ذلك يجوز أن يقال عنه تعالى بأنه جسم لا كالأجسام؟

فردّ عليه ابن تيمية بالقول: إن الله يوصف بما وصف به نفسه وبما وصف به رسوله، وليس في الكتاب والسنة أن الله جسم حتى يلزم هذا السؤال³.

وعالج هذه المسألة في محل آخر، فاعتبر أن الشرع صرّح بالوجه واليدين وسائر الصفات في كل من القرآن والسنة، وعليها ذهب الكثير من أهل الإسلام إلى الاعتقاد

¹ مناظرة ابن تيمية بعد العقيدة الواسطية، ص 66-67. والمناظرة في العقيدة الواسطية. كذلك: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: في استكمال أصول أهل السنة والجماعة.

² لاحظ مثلاً: الإكليل في المتشابه والتأويل.

³ مناظرة ابن تيمية، ص 67-70. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: في استكمال أصول أهل السنة والجماعة.

بأن الخالق هو جسم لا كالأجسام، بل وأتهم على أثر ذلك كل من يثبت الصفات المذكورة كالحابطة وغيرهم، مع أنه - كما يقول - ليس فيهم من أطلق لفظ الجسم على الله، بل شاء الخصوم أن يقولوا غيرهم بخلاف مقالته. فهو يعتبر لفظ الجسم والكثير من الألفاظ الأخرى ملتبسة، وهي لم ترد في الشرع، وبالتالي لا يقال فيها نفي ولا إثبات ما لم يُعلم مقصد المناظر بها كالذي سبق عرضه¹.

والقاعدة العامة لديه، هي أن «القول في الصفات كالقول في الذات، فإن الله ليس كمثل شيء، لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات. فإذا قال السائل: كيف استوى على العرش؟ قيل له كما قال ربعة ومالك وغيرهما: الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، لأنه سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه. وكذلك إذا قال كيف ينزل ربنا إلى السماء الدنيا؟ قيل له: كيف هو؟ فإذا قال: لا أعلم كيفيته، قيل له: ونحن لا نعلم كيفية نزوله، إذ العلم بكيفية الصفة يستلزم العلم بكيفية الموصوف، وهو فرع له وتابع له، فكيف تطالبني بالعلم بكيفية سمعه وبصره وتكليمه واستوائه ونزوله وانت لا تعلم كيفية ذاته»².

وضرب لذلك مثلاً في العلم والقدرة، إذ الكيفية فيهما لدى المخلوق غير ما هي لدى الخالق. وبالتالي إذا جاز إطلاق لفظ القدرة على قدرة الله، ولفظ العلم على علمه تعالى، وكلاهما لا يشابه قدرة الناس وعلمهم، فكذا يمكن إطلاق الإستواء عليه رغم اختلافه عن إستواء الناس، والشيء نفسه مع بقية الصفات؛ مثل اليد والنزول والقدم والوجه وكونه في السماء... الخ، فكل ذلك على وجه يليق بذاته الكريمة. وهذا يدل على نفي التشبيه والتجسيم، معتبراً أن ظواهر النصوص من القرآن والسنة لا تقتضي ذلك، إذ التشابه بالاسم لا يقتضي التشابه في الحقيقة³.

والموقف السابق من الصفات هو ذاته ما ذهب إليه العديد من السلف. وسبق للخطيب البغدادي أن صرح بأن الصفات المروية في السنن والصحاح قد سلم بإثباتها الكثير من السلف وأجروها على ظواهرها ونفوا الكيفية والتشبيه عنها، في حين نفاها قوم، وحقق فيها قوم آخرون من المثبتين فخرجوا بذلك إلى ضرب من التشبيه والتكييف.

وأيد البغدادي ما أطلق عليه سلوك الطريق الوسطي، معتبراً أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات «فإذا كان معلوم أن إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية؛ فكذاك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج10، ضمن فصل حول آراء الفلاسفة. ومنهاج السنة، ج2، ص555.

² الرسالة التدمرية، ص29. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، ضمن فصل: القول في بعض الصفات كالقول في بعض.

³ ابن تيمية، ص267-277.

قلنا لله يد وسمع وبصر فإنما هي صفات أثبتتها الله تعالى لنفسه، ولا نقول إن معنى اليد القدرة، ولا أن معنى السمع والبصر العلم، ولا نقول إنها جوارح، ولا نشبهها بالأيدي والأسماع والأبصار التي هي جوارح وأدوات للفعل، ونقول إنما وجب إثباتها لأن التوقيف ورد بها ووجب نفي التشبيه عنها لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء).. (ولم يكن له كفواً أحد)¹.

وتكرر هذا المعنى لدى أحد تلامذة ابن تيمية، وهو الحافظ الذهبي، حينما قال: معلوم عند أهل العلم من الطوائف أن مذهب السلف إمرار آيات الصفات وأحاديثها كما جاءت من غير تأويل ولا تحريف ولا تشبيه ولا تكيف، فإن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات المقدسة، وقد علم المسلمون أن ذات الباري موجودة حقيقية لا مثل لها، وكذا صفاته تعالى موجودة لا مثل لها².

مع أنه ورد في السنة، أو الحديث النبوي، جملة من الروايات الدالة على التشابه بين الخالق والمخلوق، ومن ذلك ما روي في صحيح البخاري ومسلم من أن الله خلق آدم على صورته³. وورد في بعض الروايات شيء من المقارنة بين عيني الله وعيني المسيح الدجال، فقد روى البخاري عن أحد العبادلة أن النبي قال: إن الله لا يخفى عليكم إن الله ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه - وأن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية⁴.

بل أشارت الكثير من الروايات، في كتب الصحاح وغيرها، إلى أن أغلب الصفات المادية التي يتصف بها البشر هي نفسها واردة في الخالق، فله وجه وعين ويد وكف وقبضة ويمين وساعد وذراع وأصابع وأنامل ورجل وساق وشعر، وأن من صفاته أنه يتكلم بصوت وحرف، وأنه يعجب ويضحك ويستحي ويغار ويهرول، وأنه رؤي فإذا هو شاب جعد قطط، أو أنه في صورة شاب أمرد، وأنه يكشف عن ساق، وأنه يضع قدمه في نار جهنم فتمتلىء ويرد بعضها إلى بعض وتقول قط قط قط، كما أنه يستلقي فيضع إحدى رجليه على الأخرى.

¹ الخطيب البغدادي: رسالة الصفات، إخراج وتعليق أبي يعلى البيضاوي، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام الصفحات). والذهبي: تذكرة الحفاظ، مراجعة: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1374هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، ج3، فقرة 1015 (لم تذكر أرقام صفحاته). ولاحظ على هذه الشاكلة: الواسطي: النصيحة في صفات الرب، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص23.

² سير أعلام النبلاء، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج8، فقرة 402.

³ جاء في الصحيحين عن أبي هريرة أن النبي (ص) قال: خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً (صحيح البخاري، حديث 5873. ومثله: صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، حديث 2841). وجاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة أن رسول الله (ص) قال: إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته (صحيح مسلم، حديث 2612).

⁴ صحيح البخاري، حديث 6972، ومثله حديث 3256، ومثله ما روي عن ابن عمر، حديث 4141. وعلى هذه الشاكلة ما رواه مسلم عن انس بن مالك (صحيح مسلم، حديث 2933). علماً أنه سئل أحمد بن حنبل عن العبادلة فقال: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو. فقل له: عبد الله بن مسعود؟ فأجاب: ليس عبد الله بن مسعود من العبادلة (بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، ص91).

وجملة من هذه الروايات هي مما ترويه كتب الصحاح. لذلك كان العلماء من الدائرة العقلية إما يأولون هذه الروايات، أو يكذبونها، إذ جعلوها كسائر الروايات التي تبدو فيها الخرافة ظاهرة.

والنتيجة المستفادة من ذلك هي أننا لو قبلنا أحاديث الصفات المتضمنة للتشبيه والتجسيم بدعوى عدم التكيف والتمثيل والتحريف والتعطيل، فذلك سيضطرنا إلى قبول غيرها من أحاديث الصحاح المتضمنة للخرافة الظاهرة، كالأحاديث المتعلقة بالفأرة والضب والغراب والوزغ وكبد الحوت والذباب¹. والمنهج البياني يتقبل هذا الأمر على تهافته².

وقد كان جماعة من علماء الدائرة العقلية يكذبون الأحاديث التي تبدو خرافة فيها ظاهرة، كالذي نقله ابن قتيبة عن بعضهم، مثل: «حديث عرق الخيل، وزغب الصدر، ونور الذراعين، وعيادة الملائكة، وقفص الذهب على جمل أوراق عشية عرفة، والشاب القطط ودونه فراش الذهب، وكشف الساق يوم القيامة إذ كادوا يباطشونه، وخلق آدم على صورته، ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثنودتي، وقلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله تعالى».

كما أورد روايات أخرى عدّها مخزية ومثاراً للطعن في الإسلام، وهي شائعة بين أتباع الدائرة البيانية، كرواية أصحاب الحديث: إن عجيذة الحوراء ميل في ميل، وأن من قرأ سورة كذا وكذا ومن فعل كذا وكذا أسكن من الجنة سبعين ألف قصر، في كل قصر سبعون ألف مقصورة، في كل مقصورة سبعون ألف مهادر، على كل مهادر سبعون ألف كذا. وكروايتهم في الفأرة أنها يهودية وأنها لا تشرب ألبان الإبل كما أن اليهود لا تشربها. وفي الغراب أنه فاسق، وفي السنور أنها عطسة الأسد، والخنزير أنه عطسة الفيل، وفي الإربيانة أنها كانت خياطة تسرق الخيوط فمسخت، وأن الضب كان يهودياً عاقاً فمسخ، وأن سهيلاً كان عشاراً - أي ناقة - باليمن، وأن الزهرة كانت بغياً عرجت إلى السماء باسم الله الأكبر فمسخها الله شهاباً، وأن الوزغة كانت تنفخ النار على إبراهيم، وأن العظاية تمج الماء عليه، وأن الغول كانت تأتي مشربة أبي أيوب كل ليلة، وأن عمر صارع الجني فصرعه، وأن الأرض على ظهر حوت، وأن أهل الجنة يأكلون من كبده أول ما يدخلون، وأن ذنباً دخل الجنة لأنه أكل عشاراً، وإذا وقع الذباب في الإناء فامقلوه فإن في أحد جناحيه سمّاً وفي الآخر شفاء، وأنه يقدم السم ويؤخر الشفاء، وأن الإبل خلقت من الشيطان... الخ³.

¹ صحيح مسلم، حديث 2997، وحديث 1949، وحديث 315. وصحيح البخاري، حديث 1732، وحديث 3136، وحديث 3180، وحديث 3142.

² انظر الفصل الرابع من: مشكلة الحديث. وكذا دراستنا: أزمة الحديث النبوي عند أهل السنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول، 1427هـ - 2006م.

³ مقدمة تأويل مختلف الحديث.

8- الرد على المجاز والتأويل

عرفنا فيما مضى كيف أن ابن تيمية اتهم الدائرة العقلية بإبتداعها معنى المجاز في قبال الحقيقة ليتسنى لها التأويل حسب ما أضفى عليه المتأخرون من معنى. لذلك أنكر تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، مثلما أنكر حالات التأويل التي تُمارَس بدعوى المجاز، واعتبر اللغة قائمة على الحقيقة، وأنه لا مفرّ من التفسير الظاهر طبقاً للحقيقة اللغوية؛ بلا مجاز ولا تأويل.

وقد مرّ علينا مواضع الضعف في هذه النظرية، والتناقضات التي تضمنتها، فلا حاجة للإعادة والتكرار¹.

¹ لاحظ تفصيل ما ذكرناه خلال الفصل الثالث.

صراع البيان الشيعي مع العقل

يتحدد موقف الإخباريين من المنهج المتبع لدى الدائرة العقلية بعدد من المحاور، أبرزها ما يلي:

1- الإعتراض على الطريقة العقلية

لقد إعترض الإخباريون على مجمل الدليل العقلي الذي تمارسه الدائرة العقلية كما في الأصول والعقيدة، وعلى المترتبات التي خلقتها هذه الدائرة كما في الفروع والفقه، إلى الدرجة التي لم يتقبلوا فيها الممارسة العقلية إلا في حدود ضيقة كالبداهات.

فمثلاً إعترض الإسترابادي على طرق أهل الكلام والفلسفة وغيرهم ممن يزاولون النظر العقلي للتحقيق في المسائل الميتافيزيقية، وعلى رأسها المسألة الإلهية وما يترتب عليها من المسائل الدينية الأخرى، ورأى «أن سبب أغلاط الحكماء والمتكلمين وتحيراتهم في العلوم التي مبادئها بعيدة عن الإحساس؛ إما الغلط في مادة من المواد، وإما التردد فيها، وإما الغفلة عن بعض الاحتمالات، ومن المعلوم أن المنطق غير عاصم عن شيء منها»¹.

لذا اعتقد أنه لا مجال للاستدلال بالأدلة العقلية على إثبات المسألة الدينية. فعوضاً عن الدليل العقلي رأى أن علاج هذه المسألة يتحقق بما وصلنا من الأخبار المتواترة عن أئمة أهل البيت، وفيها يتضح أن المعرفة المطلوبة لإثبات هذه المسألة هي معرفة وهبية غير كسبية، وذلك على الضد مما يقوله أصحاب الدائرة العقلية. فبرأيه أن هذه الأخبار تبين بأن معرفة الله تعالى من حيث كونه خالق العالم، وأن له رضاءً وسخطاً، وأنه لا بد من معلم يعينه ويبيعه ليعلّم الخلق ما يرضيه ويسخطه، إنما كل ذلك من الأمور الفطرية التي تجري في القلوب بإلهام قطعي إلهي. أي أن الله قد ألهم خلقه بدلالات واضحة على مثل هذه القضايا الأساسية، قبل تلقيهم الخطاب الديني.

وقد إعترض الإسترابادي على العقليين الذين اعتبروا التكليف والوجوب حاضراً قبل بلوغ الخطاب الديني، مذكراً بأن التكليف لا يكون إلا بعد هذا البلوغ، وقبل ذلك تكون المعرفة بالله والقضايا الأخرى إلهامية وممهدة لمرحلة التكليف عند تلقي الخطاب.

¹ الفوائد المدنية، ص266.

واستدل على قوله هذا بما أشار إليه من تواتر الأخبار عن الأئمة الدالة بأن على الله التعريف والبيان، إذ يُلهم الناس أول الأمر بالقضايا الإلهية الواضحة، وبعد ذلك يبلغهم دعوة النبي والدلالة على صدقه، وعندها يتوجب الإقرار والإعتراف قلباً ولساناً بالشهادتين، فتكون الشهادتان أول الواجبات، ومن ثم تترتب عليهما سائر الواجبات الأخرى. مما يعني أن من لم يصادف هذه الأمور، سواء كان من أهل الفترة أو لمانع ما، فإنه لا تكليف عليه في الدنيا، بل يجري تكليفه في الآخرة؛ ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيا عن بينة¹. واستشهد الإستربادي على ذلك بما روي عن الإمام الصادق قوله بأن الله احتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم أرسل إليهم الرسول وأنزل عليهم الكتاب وأمر فيه ونهى².

وواضح من هذه الطريقة أنها تستلزم الدور، فحجية أخبار الأئمة مشروطة بتفويض الكتاب أو السنة وقبولهما، وأن حجية هذين المصدرين متوقفة على العلم بالمسألة الإلهية ومترتباتها، وأن العلم بهذه المسألة إذا كان مأخوذاً عن الأخبار المتواترة للأئمة، كالذي استدل به الإستربادي، فإن ذلك يعود بنا إلى الدور من جديد.

ومن إعتراضات الإخباريين على الدليل العقلي لدى أتباع الدائرة العقلية؛ إعتبارهم أن هذا الدليل يفضي إلى الاختلاف والأوهام دون أن تتحصل منه نتيجة يتفق عليها. فالدليل العقلي بنظرهم قابل للنقض والإبرام، لإختلاف العقول في الإستعداد قوة وضعفاً³.

ومن هذه الاعتراضات أيضاً، أن الدليل العقلي عند القائلين به يدعو إلى الإستغناء عن الخطاب الديني، أو تركه، بدعوى أنه يعارض ما عليه العقل. وهي تهمة كثيراً ما توجه إلى أتباع الدائرة العقلية.

ومن ذلك اتهام الشيخ يوسف البحراني لمعظم أصحابه من الإمامية بأنهم يعتمدون على الأدلة العقلية في الأصول والفروع ويرجحونها على الأدلة النقلية، ووصفهم بأنهم لا يترددون في ترجيح الدليل العقلي على النقلية عند التعارض، مع تأويل الثاني بما يرجع إليه، وإلا طرحوه بالكلية، وهم يفعلون ذلك في كل من أصول الدين والفقه⁴.

ومن جهته، اتهم نعمة الله الجزائري الأكثرية من علماء المذهب بأنهم اتبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس، ومن أهل الطبيعة والفلاسفة، وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول وإستدلالاتها، فطرحوا النصوص أو تأولوها إعتماًداً

1 المصدر السابق، ص202.

2 المصدر نفسه، ص227-228.

3 الحدائق الناضرة، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج1، ص124.

4 الحدائق الناضرة، ج1، ص125.

على الدليل العقلي. ووصفهم بأنهم في مسائل الأصول يذهبون إلى أشياء كثيرة قد قامت الدلائل النقلية على خلافها، لوجود ما تخيلوا أنه دليل عقلي، كقولهم بنفي الإحباط في العمل، ونفي سهو النبي في الصلاة، تعويلاً على مقدمات عقلية لا تفيد ظناً ولا علماً¹.

2- الإعتراض على الاجتهاد العقلي في الفقه

إذا كان الغالب في صراع البيان مع العقل لدى ابن تيمية يدور حول علم الكلام والعقائد، فإن هذا الصراع قد اتخذ منحى مغايراً لدى الإسترابادي وأتباعه، حيث تركّز بالأساس على الفقه والفروع. فالغالب على العلماء أنهم فقهاء لا متكلمون، وإن كان المتكلم فيهم فقيهاً، فالعكس لا يصح. ومع ترسخ الأصل الرابع في مصادر التشريع عند علماء الأصول من الشيعة، وهو العقل، وكون السجال الفكري الدائر في الساحة الشيعية قد انحصر - في جوهره - ضمن ميدان الفقه أكثر من الكلام؛ لذا فقد تبلورت الخصومة الإخبارية على هذا الأساس، لا سيما وأن الاجتهاد القائم على بعض المعايير العقلية كان محل قبول وممارسة واسعة لدى جمهور الفقهاء.

إذاً، هذا ما جعل زعيم الإخبارية محمد أمين الإسترابادي وأتباعه يرون أن مشكلتهم الأساسية هي مع العقل في الفقه لا الكلام.

لذلك كانت أولى التهم التي يوجهها الإخباريون إلى الأصوليين هي تقديم العقل على النص في بناء الأحكام.

فبحسبهم، أن الأصوليين يبدأون في كتبهم العلمية بالاستدلال العقلي، ثم يستدركون بعده بالدليل السمعي كدليل مؤيد لا أصلي، فيكون المدار هو العقل لا النقل. وهذا ما جعل معظمهم يقدّم العمل بالبراءة الأصلية والإستصحاب ونحوهما من الأدلة العقلية على الأخبار الضعيفة والموتقة بإصطلاحهم.

وقد استشهد الشيخ يوسف البحراني على هذا المسلك بما نقله المحقق الحلي عن الشريف المرتضى حول جواز إزالة النجاسة بالمائع، إذ قال الحلي: «أما علم الهدى (المرتضى) فإنه ذكر في (الخلاف) أنه إنما أضاف ذلك إلى المذهب لأن من أصولنا العمل بدليل العقل ما لم يثبت النقل، وليس في الأدلة النقلية ما يمنع من استعمال المائعات في الإزالة ولا ما يوجبها، ونحن نعلم أنه لا فرق بين الماء والخل في الإزالة بل ربما كان غير الماء أبلغ، فحكمنا حينئذ بدليل العقل».

¹ المصدر السابق، ج1، ص126-127.

غير أن هذه الأدلة التي يطرحها أتباع الدائرة العقلية، تُعدّ من وجهة نظر الإخباريين غير منضبطة، وعلى رأيهم أن الحق في خلافها، مستندين إلى ما ورد في الأخبار عن الأئمة من وجوب البناء في الأحكام الشرعية على العلم واليقين، ومع فقدانهما فسبيل المكلف هو الوقوف على جادة الاحتياط.

فالأحكام الفقهية من عبادات وغيرها كلها تُعدّ عندهم توقيفية تحتاج إلى السماع عن الأئمة، وقد دلّت الأخبار في نظرهم على حرمة القول في الأحكام الشرعية بغير سماع منهم، ووجوب الرد إليهم، والتوقف والإحتياط عند عدم تيسر طريق العلم. وكل ذلك يدل عندهم على قصور العقل عن أن يلج أغوار تفاصيل التشريع، وأن القول باستقلاله في ذلك يفضي إلى بطلان إرسال الرسل وإنزال الكتب¹.

على أن تحديد العقل لدى الفقهاء القدماء من الإمامية الأصوليين كثيراً ما يتخذ معنى البراءة والإستصحاب، ومنهم من اعتبر البراءة حالة من الإستصحاب، فالحالة الأصلية براءة الذمة قبل الشرع، ومنها يُستصحب هذا الحكم وسمّوه بإستصحاب الحال واعتبروه دليلاً عقلياً على البراءة والحلية²، ومنه ظهر الخلاف بين الأصوليين والإخباريين حول تثنية الأحكام وتثليثها.

فقد ذهب الإسترابادي وغيره من الإخباريين إلى أنه لا تكليف قبل ورود الشرع، وهو ما يستلزم الحكم بالبراءة.

لكن هذا الحكم لم يأت عبر الدليل العقلي كما يستدل بذلك الأصوليون. بل إنهم ينكرون التكاليف العقلية التي تسبق التكليف الديني، والتي يعوّل عليها المتكلمون من الإمامية، كتلك المبنية على قضية الحسن والقبح.

وسبق للإسترابادي أن أيّد بدر الدين الزركشي - وهو من الأشاعرة - في إعتقاده بأن الحسن والقبح ذاتيان، لكن من دون أن يترتب عليهما الحلال والحرام من الأحكام الدينية، بل هي أمور موقوفة على الشرع والخطاب الديني³. ورأى أن المصدر المعوّل عليه في معرفة هذه الأمور مأخوذ من الأخبار المروية عن الأئمة، ومن ذلك أنه استدل على نفي التكليف قبل ورود الشرع بوجود الروايات الصريحة بأن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، وبأن ما حُجب علمه عن العباد فهو موضوع عنهم⁴. أما بعد ورود الشرع فالأمر مختلف، فبرأيه أن الأئمة قرروا بأنه لا براءة من حيث الأحكام، لنصّ الشرع على وجوب التوقف عن الحكم عند اليأس من التوصل إلى معرفته من منابعه الأصلية.

¹ المصدر نفسه، ج1، ص124-126 و131.

² بحوث في علم الأصول، ج5، ص10.

³ الفوائد المدنية، ص138 و162.

⁴ المصدر نفسه، ص241.

أما حول الموضوعات التي لا علاقة لها بالأحكام الشرعية، فقد اعتبر الاسترأبادي أن فيها تفصيلاً مستمداً من الشرع، فتارة يتوجب البناء على العدم أو البراءة، وأخرى على الإحتياط¹.

وعليه، وجّه الإخباريون نقدهم إلى الفقهاء الأصوليين، متهمين إياهم بالاعتماد على العقل في التشريع، وهو ما قادهم إلى القول بانقسام الأحكام إلى قسمين فقط، بحسب ما يُعرف بـ (التثنية): حلال بيّن وحرام بيّن، دون أن يوجبوا الوقوف أو العمل بالاحتياط في موارد الجهل بالحكم الشرعي. في المقابل، ترى الإخبارية أن الأحكام – استناداً إلى عدد من الروايات – تنقسم إلى ثلاثة أقسام: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، وهو ما يُعرف بـ (التثليث)².

ومع أن هناك أخباراً أخرى تعارض تلك التي تدل على تثليث الأحكام، إلا أن الإخباريين عمدوا إلى تقييد بعضها وتوهين دلالة البعض الآخر³، ليؤكدوا على موقفهم بوجوب الاحتياط في موارد الشبهة وعدم الاكتفاء بالبراءة. بل إن بعضهم ذهب إلى أن من الأصوليين القدماء من وافقهم على التثليث، كالمحقق الحلي والشيخ الطوسي وما نقله عن استاذة الشيخ المفيد⁴.

غير أن هذه النسبة، في واقع الحال، غير دقيقة. فما ورد عن الطوسي في (عدة الأصول)، وكذا عن المفيد في (شرح عقائد الصدوق)، لا يتضمن القول بتثليث الأحكام مطلقاً، بل يُفهم منه الوقف في حالة الحكم العقلي في مرحلة ما قبل ورود الشريعة، أما بعد ورود التشريع؛ فإن الحكم عندهما هو البراءة والحلية، كما أوضحنا في موضع سابق⁵.

والأساس الذي يعتمد عليه الأصوليون في تثنية الأحكام، هو القاعدة العقلية التي تفيد بأن عدم وجود الدليل هو دليل العدم، خلافاً للقاعدة المنطقية التي تقول: أن عدم وجدان الشيء لا يدل على نفيه، وهذا ما كان يشير إليه المحقق الحلي بقوله: «أن

¹ المصدر نفسه، ص167.

² من هذه الأخبار ما جاء عن الإمام علي (ع) أنه قال: إن الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها. ثم قال: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك ما اشتبّه عليه من الأثم فهو لما استبان اتركه، والمعاصي حمى الله فمن رتع حولها يوشك أن يدخلها. وفي حديث آخر عن الرسول (ص) أنه قال: الأمور ثلاثة: أمر تبين لك رشده فاتبعه، وأمر تبين لك غيه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله. وفي حديث آخر عنه (ص) أنه قال: الأمور ثلاثة: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم. ثم قال: فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المهلكات (يوسف البحراني: الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث، ص28-29).

³ الدرر النجفية، ص27.

⁴ الحقائق الناضرة، ج1، ص44.

⁵ لاحظ: عدة الأصول، ص296. والمفيد: شرح عقائد الصدوق، ص244، او: تصحيح الاعتقاد، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (5)، ص143.

يقال: عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه، وهذا يتضح فيما أنه يعلم أنه لو كان هناك دليل لظفر به، أما لا مع ذلك فإنه يجب التوقف ولا يكون ذلك الإستدلال حجة ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»¹.

أما الإخباريون فإنهم يمنعون الأخذ بالدليل العقلي ويكتفون بما تشير إليه الروايات والأخبار، ومن ذلك أن الشيخ يوسف البحراني أشار إلى وجود تواتر في الأخبار على قاعدة الوقف حين عدم وجدان الدليل². وهذا ما استدعاه إلى التفصيل، ذلك لأنه يعتبر البراءة على قسمين: الأول موضع اتفاق الجميع، إذ يُقصد بها نفي الوجوب في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، بمعنى أن الأصل عدم الوجوب حتى يقوم عليه دليل. ففي هذا القسم لم يذهب أحد إلى أصالة الوجوب؛ لاستلزام ذلك تكليف ما لا يطاق.

أما البراءة وفق القسم الثاني، فيُقصد بها نفي التحريم في فعل وجودي إلى أن يثبت دليله، والأصل في ذلك عند الأصوليين الإباحة وعدم التحريم، وهو ما يُعرف بالبراءة الأصلية حسب دليلها العقلي، أما الأصل عند الإخباريين فهو الوقف والعمل بالإحتياط³.

وطبقاً لهذا التقسيم حاول البحراني أن يفسر الأخبار الدالة على البراءة من خلال تقييد دلالة بعضها بالقسم الأول وتضعيف دلالة البعض الآخر، ومن ذلك قول الإمام الصادق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». إذ اعتبر البحراني أن النهي وارد حول القول بغير علم في الأحكام الشرعية وارتكاب الشبهات، مع حصول العلم بالعمل والإحتياط في بعض موارد النزاع والتوقف في الآخر. وبالتالي عدّ مضمون هذا الخبر وأمثاله خاصاً بما قبل إكمال الشريعة، أو بمن لم يبلغه النهي العام المعارض لهذه الأخبار⁴. كما أن الخبر المذكور هو من الروايات المرسلة التي لا سند لها، وكثيراً ما يعتمد عليه الأصوليون⁵.

والحال ذاته ينطبق على الإستصحاب وغيره من الأصول العملية، ومن حالاته الخاصة أن يستصحب الحكم الشرعي في موضوع طرأت فيه حالة جديدة لم يعلم شمول الحكم الشرعي لها، كما لو دخل متيمم في الصلاة ثم وجد ماء في أثنائها؛ هل يستصحب ويستمر على فعلها، أم أنه يستأنف ذلك بالإعادة؟ وقد قال جملة من الأصوليين بحجية هذا النوع من الإستصحاب، بحسب الدلالة العقلية، في حين ذهب

¹ نجم الدين الحلي: المعتبر في شرح المختصر، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص6-7. وكذا في الحقائق الناضرة، ج1، ص45. والفيض الكاشاني: الأصول الأصلية، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سازمان چاپ دانشگاه، ايران، 1390هـ، ص18.

² الحقائق الناضرة، ج1، ص49.

³ الدرر النجفية، ص25.

⁴ الحقائق الناضرة، ج1، ص49-50. والدرر النجفية، ص26.

⁵ الحر العاملي: الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ، ص205.

أغلب المحدثين وجملة من الأصوليين إلى عدم حجيته، ومن هؤلاء المفيد والمرتضى والمحقق الحلي والشيخ حسن العاملي وغيرهم¹.

وقد نقد الإسترادي جماعة من المتأخرين في هذا المجال، وكما قال إن كثيراً منهم زعموا بأن قول الأئمة (ع): «لا تنقض اليقين بشك أبدأ، وإنما تنقضه بيقين آخر» جار في نفس أحكام الله تعالى، في حين أنه برأي الإسترادي مخصوص بأفعال الإنسان وأحواله وأشباههما من الوقائع المخصوصة، ومن جملة ذلك أن بعض العلماء المتأخرين توهم في قول الأئمة: «كل شيء طاهر حتى تستيقن أنه قذر» بأنه يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى، فإذا لم نعلم أن نطفة الغنم طاهرة أو نجسة نحكم بطهارتها، وعلى رأي الإسترادي أن مراد الأئمة هو أن كل صنف فيه طاهر وفيه نجس، كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الأئمة (ع) بين فرديه بعلامة، فهو طاهر حتى تُعلم أنه نجس، وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الأئمة بين فرديه بعلامة فهو حلال حتى تُعرف الحرام بعينه². ومن ذلك أيضاً ما روي عن الإمام الصادق أنه قال: «كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدأ حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وبحسب وجهة النظر هذه أن الإمام «أراد بذلك الشيء المعين الذي قد يكون هو بعينه حراماً لعارض كالطير المأكول اللحم فإن مذبوحة حلال وميته حرام، لا كالطير المطلق فإن منه ما هو حلال ومنه ما هو حرام، فلا يحل الحرام منه لعدم العلم بحرمة»³.

وللشيخ البحراني محاولة لتخفيف حدة النزاع بين فريقَي الإخبارية والأصولية، حتى وُصفت أعماله بالوسطية. إذ علّق على ما ذكره العلماء من أن هناك وجوهاً كثيرة للفوارق بين الإتجاهين⁴، معتبراً أن أغلبها أو جميعها لا يثمر فرقاً في المقام عند التأمل.

وذكر في هذا المجال، أن من أظهر ما اعتمده فرقاً في المقام هو كون الأدلة عند المجتهدين أربعة، وهي الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل المتمثل في البراءة الأصلية والإستصحاب. في حين أنها عند الإخباريين عبارة عن الكتاب والسنة فقط. واعتبر البحراني أن هذا الفارق فيه نظر، ذلك أن الإجماع المذكور لا يُعتمد عليه

¹ الدرر النجفية، ص34.

² الأصول الأصيلة، ص70.

³ الأصول الأصيلة، ص74-75. وانظر أيضاً: الفوائد الطوسية، ص211.

⁴ حيث نقل عن شيخه المحدث عبد الله بن صالح البحراني أنه أنهى الفوارق إلى ثلاثة وأربعين فرقاً (الحدائق الناضرة، ج1، ص167). وهناك من اعتبر الخلاف أكثر من ذلك كما هو الحال مع محمد بن فرج الله الدزفولي الذي ذكر في (فاروق الحق) أن الخلاف يصل إلى ست وثمانين مسألة (أغا بزرك الطهراني: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الاضواء، بيروت، 1403 هـ-1983م، الطبعة الثالثة، 1403 هـ-1983م، ج16، ص95).

لدى المجتهدين الأصوليين من الناحية التطبيقية. ففي الكتب الإستدلالية يناقشون في ثبوته وحصوله وينازعون في تحققه ووجود مدلوله حتى يضمحل أثره كلية.

وأما دليل العقل، فبرأي البحراني أن الخلاف في حجته بين المجتهدين الأصوليين وارد، وأن منهم من قام بمنعه، وقد فصل المحقق الحلي في أول كتاب (المعتبر)، والمحقق الشيخ حسن في كتاب (معالم الدين)، وغيرهما، الكلام في البراءة الأصلية والإستصحاب على وجه يدفع تمسك الخصم به في هذا الباب.

كما أن من الفروق المذكورة هو أن الأشياء عند الإخباريين على التثليث، حرام بين وحلال بين وشبهات بين ذلك، وأما عند المجتهدين فالأشياء محددة بحسب الأولين فقط. واعتبر البحراني أن في هذا الوجه نظراً أيضاً، ذلك أن الشيخ الطوسي في (عدة الأصول) وقبله الشيخ المفيد كانا قد ذهبا إلى التثليث، مثلما كان عليه قدماء الإخبارية، مع أنهما من أساطين المجتهدين الأصوليين.

لكن هذه النسبة غير دقيقة، إذ قد تبين لنا أن الشيخين لم يذهبا إلى التثليث، وإنما تبنيًا مبدأ الوقف في الأحكام العقلية قبل ورود الشريعة. أما بعد التشريع، فقد التزما بمبدأ الحلية والبراءة الأصلية، مما يجعلهما من أصحاب التنثية، لا التثليث، وبالتالي فهما من القائلين ببراءة الذمة في غير مورد العلم بالحكم الشرعي، خلافاً لما نسب إليهما.

كما ذكر البحراني بأن الشيخ الصدوق، وهو من الإخباريين القدماء، قد صرح في كتابيه (الاعتقادات) و(من لا يحضره الفقيه) بالتنثية كما عليه المجتهدون. فالأشياء عنده إما حلال أو حرام، كما هو معتقد المجتهدين، مع أنه يعد لدى البحراني رئيس الإخباريين.

كما أن من الفوارق المذكورة هو أن الإستدلال بالكتاب والسنة هو من خاصة الإخباريين فقط، مع أن الخلاف حوله واقع بينهم، فمنهم المحدث الإسترابادي الذي صرح في (الفوائد المدنية) بعدم جواز العمل بشيء من ذلك إلا ما ورد تفسيره عن الأئمة، في حين اقتصر آخرون على العمل بمحكماته «وتعدى آخرون حتى كادوا أن يشاركوا الأئمة في تأويل متشابهاته»¹.

والملاحظ أن مفهوم العقل كما حدده البحراني في الخلاف بين الأصوليين والإخباريين لا يتعدى حدود البراءة العقلية والإستصحاب وما إليهما من أصول عملية. مع أن الأصوليين يختلفون عادة فيما يراد من الدليل العقلي، وعادة ما يلحقون بذلك قضايا الحسن والقبح، لكن القدماء ركزوا على أصالة البراءة والإستصحاب لإرتباطهما المباشر بالأحكام الشرعية وعلاقتها بالتنثية والتثليث.

¹ الحقائق الناضرة، ج1، ص167-169.

وظهر هناك موقف وسط استلهمه الفيض الكاشاني ومن قبله الشيخ حسن زين الدين العاملي، ومن ثم جاء الأصوليون وسلموا به منذ وحيد الدين البهبهاني (المتوفى سنة 1206هـ) إلى يومنا هذا، وذلك بعد الالتفات إلى أن البراءة وغيرها من الأصول العقلية لا تحدد الحكم الشرعي ولا تكشف عنه بقطع أو بظن، بل ما يستفاد منها هو تحديد الوظيفة التي يمارسها المكلف اتجاه متعلقات الحكم الشرعي حين عدم وجدان الدليل¹. وفي جميع الأحوال عُدت مثل هذه القضايا مندرجة ضمن ما يُعرف بالأصول العملية، وذلك على أثر الصراع الأصولي الإخباري.

وعليه حقق الإخباريون انتصارهم على الأصوليين في منع أن يكون العقل كاشفاً عن الحكم الشرعي، وظل الخلاف بينهما يدور حول الوظيفة العملية، فالمشهور لدى الإخباريين في القضايا المشكوكة هو العمل بالإحتياط، في حين إن الأصوليين يعملون بالبراءة والإستصحاب.

مع ذلك يلاحظ أن الإستبرابي اضطر أحياناً إلى العمل بالإستصحاب خلاف مبناه العام. ففي بعض تعليقاته عمل بهذا المبدأ واعتبره صحيحاً بدونه يقع الحرج والحيرة². كذلك إن الشيخ البحراني اضطر أحياناً إلى أن يعمل خلاف ظاهر النص، فقد جاء في الخبر ما نصه: «ينظران - المتخاصمان - من كان منكم ممن روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً»³. لكن البحراني اعترف بأن ظاهر النص يفيد العموم في العلم بالروايات والنظر ومعرفة الأحكام كلها، إلا أنه أدرك بأن الاطلاع على جميع الاخبار ومعرفة جميع الأحكام في الأزمان المتأخرة؛ هو من العسر والصعوبة بمكان، لذا استوحى أن يكون المراد خلاف الظاهر، وهو معرفة ما تيسر من ذلك بحسب الإمكان. وبهذا التبرير استطاع أن يردّ على المحقق محمد باقر السبزواري صاحب (كفاية الأحكام) الذي ذهب إلى ظهور دلالة العموم في الخبر المشار إليه⁴.

3- مشكلة القطع والظن

من بين أبرز ما وجّهه الإخباريون من نقد إلى العاملين بالدليل العقلي، أن نتائج هذا الدليل لا تُفضي إلى العلم ولا تولّد الاطمئنان، لما فيه من القصور وما يترتب عليه من تعارضات وتناقضات. وسبب ذلك - من وجهة نظرهم - أن هذه النتائج تتجاوز حدود ما تعبّدنا به الشرع، حيث يُشترط في الأحكام الشرعية أن تكون

¹ بحوث في علم الأصول، ج5، ص10-11. والأصول الأصلية، ص19-20.

² الدرر النجفية، ص37.

³ وسائل الشيعة، ج18، ص99.

⁴ الدرر النجفية، ص47-48.

قطعية، أو على الأقل مما تورث الاطمئنان، إذ ورد النهي الصريح عن العمل بالظن في شرع الله.

وانطلاقاً من هذا، يرى المحدث الإسترأبادي أن تحصيل القطع بالحكم الشرعي أمرٌ لازم، نافياً أن يكون للظن موضع في مذهب الإمامية، وذلك لاعتقاده بوجود القرائن والعلامات القاطعة، والأحكام الشاملة التي تكفلت بها النصوص حتى يوم القيامة¹. ويكفي في نظره أن يكون القطع المتحقق قطعاً عادياً، وليس قطعاً منطقيّاً.

وقد وجّه بهذا الرأي اعتراضاً صريحاً على طريقة الاجتهاد الأصولي الداعية إلى الظن، لا سيما وأنها - بحسب تصوّره - متأثرة بالدلالات العقلية. وفي المقابل، نفى أن تكون طريقة الإخباريين موضعاً للإختلاف، على عكس الجاري في منهج الاجتهاد الأصولي. وزعم أن الإخباريين متفقون على الأحكام لعلمهم القاطع بصورها عن الأئمة المعصومين، أما ما يظهر من اختلاف بينهم، فهو لا يعدو أن يكون في موارد قليلة، تنحصر فقط في عدم التمييز بين ما هو تقية أو غير تقية، ومع ذلك فقد أجاز الأئمة - على رأيه - العمل حتى لو كان تقية يخالف حقيقة الحكم الإلهي.

لكن لقي موقف الاسترأبادي السابق، معارضة حتى من قبل بعض الإخباريين، كالفيض محسن الكاشاني والشيخ يوسف البحراني والميرزا حسين النوري.

فقد إعترض النوري على الإسترأبادي لكونه جعل أحاديث الكليني قطعية، واعتبر أن القرائن التي قدمها لمدعاه لا تنهض².

أما الكاشاني والبحراني فهما قائلان بالاجتهاد والظن لعدم إمكان تحصيل العلم القاطع الذي يدعيه ذلك المحدث.

وقد عدّ الشيخ البحراني ما يقارب عشر مسائل اختلف الحكم فيها بين الإخباريين القدماء؛ لإختلاف الفهم لمعاني الأخبار وتعيين ما هو المراد منها خارج نطاق التقية، فدلّل بذلك على خطأ ما إدّعاه المحدث الإسترأبادي من تحصيل العلم القاطع ونفي الإختلاف بين الإخباريين³.

كما أشار إلى عدد من المشكلات، منها أن القواعد التي وضعها الأئمة كمقاييس للتعامل مع الأخبار المتنافية - كالعرض على الكتاب والمجمع عليه والأخذ بما خالف العامة.. الخ - لا تنفع إلا ضمن حدود ضيقة، وأيدّ ما اعترف به الكليني في ديباجة

¹ الفوائد المدنية، ص48.

² حسين الطبرسي النوري: خاتمة مستدرک وسائل الشیعة، تحقیق مؤسسة آل البيت لاحیاء التراث، مكتبة يعسوب

الدين الإلكترونية، ج3، ص470.

³ الدرر النجفية، ص88-91.

كتابه (الكافي)، حيث لجأ إلى قاعدة التخيير في العمل بالأخبار المتعارضة¹، في حين خالفه الإسترادي وعمل بالإحتياط².

كما سبق للفيض الكاشاني أن أكد على المعنى المتعلق بفقدان القرائن الموصلة إلى العلم القاطع، فعول على الظنون المعتبرة. أما ما لم يصلنا علمه من الأحكام الشرعية فقد حكم فيه بالتوقف والإحتياط قدر الإمكان، أو التخيير³.

وفي موضع آخر إلتمز بالإحتياط لدى المتشابه في الحكم، وبالتخيير عند التعارض، وإن كان الأولى عنده التوقف والإحتياط قدر الإمكان⁴. وهو لا يتنافى مع تصريحه بالبراءة العملية في كل ما لم يثبت شرعاً، وما لم يصلنا تكليفه.

وعلى الرغم من أنه لم يعول على طريقة المجتهدين القائمة على بعض الدلالات العقلية؛ إلا أن مضمون طريقته لا تتجاوز الاجتهاد والتسليم بإنسداد العلم القاطع، بخلاف ما ذهب إليه معظم الإخباريين.

وواقع الحال ثمة عوامل عديدة جعلت تحصيل القطع بغالبية الأحكام الشرعية أمراً متعذراً، لعل أبرزها كثرة التعارض بين الأخبار، والتي اعتاد علماء المذهب أن ينسبوا إلى أمور عدة استناداً إلى ما جاء في الروايات نفسها، كمبدأ التقية التي شرعت حفاظاً على حياة الأئمة وأصحابهم، وكون الأئمة تقصدوا بثّ الخلاف بين الأصحاب حقناً لدمائهم⁵، ولأن كلام الأئمة يسع لمعاني كثيرة، واحتوائه على طبقات من الباطن فيبدو بعضه على خلاف البعض الآخر، حيث يجيبون بأجوبة مختلفة تحتاج إلى نوع من التوجيه⁶، والعديد من الأخبار تؤكد بأن في كلام الأئمة سبعين وجهاً ممكناً⁷، هذا بالإضافة إلى وجود الدس والكذب والتزوير... الخ⁸.

¹ نص ما قاله الكليني هو: «... لا نجد شيئاً احوط ولا اوسع من رد علم ذلك كله إلى العالم (ع) وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله (ع): (بأيما اخذتم من باب التسليم وسعكم)». وهذا النص جلي في أن مراد الكليني هو العمل بالتخيير في مطلق الأخبار المتعارضة التي لا حل لها. لكن ما فهمه الإسترادي خلاف ذلك - كما نبه عليه البحراني - حيث ظن أنه يريد التخيير بقضايا العبادات فقط، أما غيرها فظن أنه اعتبرها مما يجب فيه الارجاء والتوقف عند عدم ظهور شيء من المرجحات. ويبدو أنه اضطر إلى مثل هذا التوجيه ليوحي بأن طريقة المحدثين عارية من الإختلاف والاجتهاد (لاحظ حول ذلك: الفوائد المدنية، ص273. والدرر النجفية، ص59-60).

² الدرر المجفية، ص60-59.

³ الأصول الأصيلة، ص153.

⁴ لاحظ: الكاشاني: رسالة الحق المبين، وهي ملحقة خلف كتاب (الأصول الأصيلة) ص11. وتسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لأحياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ، ص24.

⁵ الدرر النجفية، ص165 وما بعدها. والحدائق الناضرة، ج1، ص5-6. وفرائد الأصول، ج2، ص809. والأصول من الكافي، ج1، باب إختلاف الحديث، حديث5.

⁶ فرائد الأصول، ج1، ص115.

⁷ لاحظ الدرر النجفية، ص87-88. والأصول الأصيلة، ص17-18.

⁸ انظر حول ما سبق كتابنا: مشكلة الحديث، الفصل الرابع من الكتاب الثاني.

ناهيك عن أن بُعدنا عن زمن التشريع جعلنا نجهل مناسبة الحديث وظروفه الخاصة، ومن ذلك ما أشار إليه الشيخ الطوسي من وجود الكثير من الروايات الموهمة باللامعقول لعدم كون السامع سمع الحديث عن المعصوم منذ البداية¹.

ومن حيث الواقع، فإن كلاً من الأصوليين والإخباريين يعملون بالظن، وإن كان الإخباريون يعدّون أنفسهم من أهل القطع.

وبالتالي لا إختلاف بين الطرفين - في هذه المسألة - كما أكّد عليه الشيخ البحراني، حيث اعترف بأنه لا يمكن تجاهل وجود الإحتمال الضعيف مقابل الظن القوي؛ حتى في القضايا الكبرى كإثبات النبوات والتوحيد وجميع المسائل الدينية الأخرى. ومع ذلك فقد استظهر بأن النهي عن الاجتهاد والظن ينصرف إلى الآراء الذاتية والأهواء والقياسات والإستحسانات وكل ما خرج عن دليل الكتاب والسنة². وهو ما يتفق عليه الأصوليون، إذ عملوا بالظن المعتبر العائد إلى العلم بالكتاب والسنة. وهم بذلك يخضعون لسلطة البيان، وأن إستخدامهم للعقل وأدلته أحياناً لم يغيّر من مسارهم شيئاً، وهو أنهم من أصحاب البيان، وإن لم يكن هذا البيان خالصاً كما يتصف به نظراؤهم الإخباريون.

¹ عدة الأصول، ج1، ص284-285.

² الدرر النجفية، ص63 و91.

الفصل التاسع

صراع البيان مع البيان

تمهيد

ليست ثمة قضية اشتد حولها الخلاف بين علماء أهل السنة كاشتداده حول نظرية الصفات الإلهية.

فقد كانت هذه القضية محوراً للنزاع لا فقط بين أصحاب الدائرتين العقلية والبيانية، وإنما بين أصحاب الدائرة البيانية أنفسهم أيضاً.

ومع أن هناك من يدعي أن للسلف موقفاً موحداً إزاء هذه النظرية كالذي نظر له ابن تيمية فيما بعد، لكن حقيقة الحال أن علماء السلف كانوا - طيلة القرون الثلاثة الأولى للهجرة - مختلفين حولها إختلافاً شديداً، حيث انقسموا إلى ثلاثة أو أربعة اتجاهات متباينة تتداخل فيما بينها أحياناً، كما يتضح أدناه:

فقد أبقي الاتجاه الأول معنى الظواهر اللفظية للصفات على ما هو عليه من التجسيم والتشبيه مع المخلوق، وبعضهم استرسل في ذلك وجعل يعدد أعضاء الإله عضواً عضواً. ويضم هذا الاتجاه الكثير من الرجال، كما يتبين من كتب الفرق والتفسير والسنة والتوحيد.

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري في مقالاته أن هناك ستة عشر مذهباً يدعو إلى التجسيم، ونقل من بينها ما قاله الشيعي داود الجواربي البصري والمفسر المعروف مقاتل بن سليمان البلخي (المتوفى سنة 150هـ) من أن الله جسم، وأنه جثة على صورة إنسان، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين، كما له لحم ودم وشعر وعظم، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه الغير. وحكي عن داود الجواربي أنه وصف الله بجميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية، وكان يقول: أجوف ما فيه إلى صدره، ومصمت ما سوى ذلك¹.

كذلك أشار ابن تيمية إلى أن مقالة المشبهة، الذين يقولون يد كيدي وقدم ققدمي وبصر كبصري، هي مقالة معروفة، وقد نقلها الأئمة؛ كيزيد بن هارون وأحمد بن

¹ مقالات الإسلاميين وإختلاف المصلين، ج1، ضمن فقرة: واختلفوا هل يقال لله وجه أم لا؟

حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهم؛ وأنكروها وذموها ونسبوها إلى جماعة كالجوابي وأمثاله¹.

أما الاتجاه الثاني فقد أخذ يمارس التأويل أحياناً مثلما فعل أصحاب الدائرة العقلية وإن اقتصر على حالات محدودة.

في حين مال الاتجاه الثالث إلى التفويض، وقد اختلف معناه لدى المتأخرين، فبعضهم رأى أن تفويضهم يتعلق بفهم المعنى بعد نفي الظاهر، وبعض آخر رأى أنه لم يكن بصدد المعنى والتفسير، بل بصدد الحقيقة الخارجية، حيث إن الله (ليس كمثله شيء).

ويبدو أن كلا المعنيين للتفويض ورد عن السلف، مثلما ورد عنهم التأويل أيضاً، بل قد تجد الواحد منهم يعمل بالتأويل في صفة من الصفات، وبتفويض المعنى في غيرها، أو بتفويض الحقيقة دون المعنى. لكن الشيء الثابت هو أن التأويل قد سبق التفويض زماناً، وأن الصحابة لم يؤثر عنهم التفويض بخلاف التأويل²، ومن ذلك ما روي عن ابن عباس وغيره من تأويله لنصوص الإتيان في ظلل من الغمام والكشف عن الساق والكرسي والدنو الوارد في حديث الاسراء وغيرها³. ولم يظهر التفويض إلا متأخراً خلال القرن الثاني للهجرة، حيث عوّل عليه العلماء بأشكال شتى، فبعضهم كان يأمر بالقراءة والسكوت، مثلما عبّر عنه سفيان بن عيينة بقوله: كلما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه⁴. وبعض آخر كان يؤمن بالصفات كما جاءت ويمنع تفسيرها، مثلما عبّر عن ذلك أبو عبيد القاسم بن سلام ووكيعة واسماعيل بن أبي خالد وسفيان وسليمان وغيرهم⁵. وبعض ثالث كان يقر بها ويأمر

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج4، ضمن فصل حول ما ذكره أبو الحسن الأمدي.

² نعم ورد عن أم سلمة أنها قالت في الإستواء للآية (ثم استوى على العرش) (الأعراف/ 54): كيف غير معقول، والإستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر (جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص91. وفتح الباري، ج13، ص342). لكن هذا القول ينسب - عادة - إلى علماء القرن الثاني للهجرة، لكثرة الرواية عنهم، ومن ذلك ما روي بعدد من الروايات والطرق عن مالك وربيعة (الدر المنثور، ج3، ص91. وسير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 100-101 و106-107).

³ النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية (لم تذكر أرقام صفحاته). وتفسير الطبري، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص15-17. وفتح الباري، ج13، ص359 و403.

⁴ وفي رواية أخرى قوله: ما وصف الله به نفسه فتفسيره قراءته، ليس لأحد أن يفسره إلا الله تعالى ورسله (الدر المنثور، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج3، ص92). أو قوله: كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل (علي بن عمر الدارقطني: كتاب الصفات، تحقيق عبد الله الغنيان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1402هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية، فقرة 61، ص41. وفتح الباري، ج13، ص343).

⁵ كتاب الصفات، فقرة 57-58، ص40. وسير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 505، ج8، فقرة 162. والترمذي: الجامع الصحيح لسنن الترمذي، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج4، باب ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار، فقرة 2557.

بإمرارها كما جاءت مع منع الكيف والسؤال، كالذي روي عن عدد من السلف مثل مالك والثوري والليث بن سعد والأوزاعي وسفيان بن عيينة وغيرهم¹.

وقد تلتبس عبارات السلف بالمراد من التفويض إن كان القصد به المعنى كله أو الحقيقة فحسب. وكلا الإحتمالين وارد. كما يُلاحظ وجود تعددية في الموقف حتى لدى الرجل الواحد.

فمثلاً كان الإمام مالك يثبت صفة الإستواء على العرش من غير تكييف، وفي الوقت ذاته يأول صفة النزول إلى نزول أمره أو رحمته أو ملائكته، ولا يأخذ بظاهر الأحاديث التي تضمنته، معللاً ذلك بأن الله دائم لا يزول². كما أنه كان ينفي بعض الصفات في الأحاديث المنقولة رغم أنها عُدَّت فيما بعد من الصحاح؛ مثل حديث (خلق الله آدم على صورته) وحديث الكشف عن الساق³.

وكذا كان أحمد بن حنبل يقر بالظاهر اللفظي للصفات ويفوض حقيقتها، لكنه في الوقت ذاته كان يمارس التأويل أحياناً، مثل تأويله للمعية والمجيء والإتيان والذكر المحدث الخاص بالكلام الإلهي وغيرها. فقد نُقل عنه أنه تأول عدداً من آيات المعية والقرب إلى معنى العلم، مثل قوله تعالى: ﴿نحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق/ 16) وقوله: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ (الحديد/ 4) وقوله ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ إلى قوله ﴿هو معهم أين ما كانوا﴾ (الحديد/ 5)، معللاً ذلك بأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا ويعلم ذلك كله، وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان⁴. ومن الطريف أن الكثير من السلف يأولون آيات المعية، في حين يتقبل الجهمية ظاهرها، حيث يقولون بأن الله في كل مكان، ويستشهدون بقوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾⁵.

كما نقل ابن الجوزي عن ابن حنبل أنه اعتبر الإتيان في قوله تعالى: ﴿هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام﴾ (البقرة/ 210) بمعنى قدرته وأمره، مثلما موضح في قوله تعالى: ﴿أو يأتي أمر ربك﴾ (النحل/ 33)، وكذا فإن معنى المجيء في قوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾ (الفجر/ 22) هو قدرته⁶. وفي رواية أخرى عن ابن حنبل

¹ سير أعلام النبلاء ج8، فقرة 162. وكتاب الصفات، فقرة 67، ص44، وفقرة 63، ص42.

² سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 105. ومرهم العلل المعضلة، ص251.

³ فقد قال ابن القاسم: سألت مالكا عن حديث بالحديث الذين قالوا إن الله خلق آدم على صورته، والحديث الذي جاء أن الله يكشف عن ساقه، وأنه يدخل يده في جهنم حتى يخرج من أراد، فأنكر مالك ذلك إنكاراً شديداً ونهى أن يحدث به أحد، فقليل له إن ناساً من أهل العلم يتحدثون به، فقال من هو؟ قيل ابن عجلان عن أبي الزناد، قال: لم يكن ابن عجلان يعرف هذه الأشياء، ولم يكن عالماً، وذكر أبا الزناد فقال: لم يزل عاملاً لهؤلاء حتى مات (سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 103-104).

⁴ طبقات الحنابلة، ج1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري).

⁵ سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 402. وابن أبي شيبه: كتاب العرش، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص50.

⁶ دفع شبه التشبيه، ص141.

أن المقصود بالآية هو جاء ثوابه¹. كما روي أنه سئل عن بعض الأحاديث التي تتضمن أن سورة البقرة تجيء يوم القيامة، وكذا مجيء سورة تبارك، فأجاب أن معنى ذلك هو الثواب، واستشهد عليه بتأويله لقوله تعالى: ﴿وجاء ربك﴾، حيث اعتبر أن معناه هو إتيان قدرته، وزاد على ذلك بقوله: إنما القرآن أمثال ومواظ. لذا استدلل الحافظ البيهقي بأن أحمد بن حنبل كان لا يعتقد بالمجيء الوارد في القرآن، ولا بالنزول الوارد في السنة، بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان، كمجيء ذوات الأجسام ونزولها، وإنما يعده عبارة عن ظهور آيات قدرته². كذلك روي أنه لم يتقبل ظاهر الحديث القائل (ما خلق الله من سماء ولا أرض أعظم من آية الكرسي)، بل ولم يرض أن يحدث به أحد أيام محنته المعروفة حول خلق القرآن، وقال في تأويله للحديث: إن الخلق واقع هنا على السماء والأرض وهذه الأشياء؛ لا على القرآن³. وكذا روى البيهقي أن ابن حنبل أجاب الجهمية حين احتجوا عليه بقوله تعالى: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ (الأنبياء / 2) فقال: يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث، لا الذكر نفسه هو المحدث. وعنه أنه قال أيضاً: يحتمل أن يكون ذكر آخر غير القرآن، وهو ذكر رسول الله (ص) أو وعظه إياهم⁴. وبعض ما احتمله ابن حنبل لتفسير الآية هو ذاته المنقول عن هشام بن عبيد الله الرازي (المتوفى سنة 221هـ)، حيث سئل كيف يكون القرآن غير مخلوق والله يقول: ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث﴾؟ فردّ على ذلك بأنه محدث إلينا وليس عند الله بمحدث، وعلق عليه الحافظ الذهبي بقوله: لأنه من علم الله وعلم الله لا يوصف بالمحدث⁵.

مع هذا فإن المسلك العام للسلف يميل إلى الإبتعاد عن تحديد معنى الصفات وإمرارها كما جاءت دون بحث وتنقيب، كالذي أشار إليه الذهبي بقوله: «قد فسّر علماء السلف المهم من الألفاظ وغير المهم وما أبقوا ممكناً، وآيات الصفات وأحاديثها لم يتعرضوا لتأويلها أصلاً، وهي أهم الدين، فلو كان تأويلها سائغاً أو حتماً لبادروا إليه، فعلم قطعاً أن قراءتها وإمرارها على ما جاءت هو الحق لا تفسير لها غير ذلك؛ فنؤمن بذلك ونسكت اقتداء بالسلف معتقدين أنها صفات لله تعالى استأثر الله بعلم حقائقها وأنها لا تشبه صفات المخلوقين، كما أن ذاته المقدسة لا تماثل ذوات المخلوقين، فالكتاب والسنة نطقاً بها والرسول (ص) بلّغ وما تعرض لتأويل مع كون الباري قال: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ (النحل / 44)، فعلياً الإيمان والتسليم للنصوص والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»⁶.

¹ ابن كثير: البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج10، ص361.

² الكوثري: تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ص138.

³ سير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 578.

⁴ البداية والنهاية، ج10، ص361.

⁵ سير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 447.

⁶ المصدر السابق، ج10، فقرة 506. كذلك: فتح الباري، ج13، ص343.

وقال أيضاً: «قد صنف أبو عبيد كتاب غريب الحديث وما تعرض لأخبار الصفات الإلهية بتأويل أبدأ، ولا فسر منها شيئاً، وقد أخبر بأنه ما لحق أحداً يفسرها، فلو كان – والله – تفسيرها سائغاً أو حتماً لأوشك أن يكون إهتمامهم بذلك فوق إهتمامهم بأحاديث الفروع والآداب، فلما لم يتعرضوا لها بتأويل وأقروها على ما وردت عليه؛ علم أن ذلك هو الحق الذي لا حيدة عنه»¹. وأشار في محل آخر إلى أنه لا يرد في هذا الباب في الصفات إلا الإقرار والإمرار وتفويض معناه إلى قائله الصادق المعصوم².

وتحضرنا في هذا المجال بعض الملاحظات؛ نجملها بما يلي:

1- إن التفويض لدى السلف، تارة يُحمل على المعنى الكلي مع استبعاد الظاهر، وأخرى يُحمل على الحقيقة فحسب، كما مر معنا.

2- إن المتأخرين الذين نظّروا لمذهب السلف لم يلتزموا بخصوصية الإمرار الذي كان عليه السلف، بل بحثوا ونقّبوا لإثبات ما عليه الظاهر، ولو مع نفي التكييف والتشبيه، كالذي مارسه ابن تيمية وأتباعه.

3- إن الخلاف الذي لحظناه عند السلف إزاء الصفات قد انعكس على رؤى المتأخرين من أصحاب البيان، حيث تباينت مواقفهم حول هذه الصفات إلى اتجاهات ثلاثة: مشبهة ومأولة ومفوضة، والغالب في التفويض لدى المتأخرين هو تفويض الحقيقة لا المعنى والتفسير، وأبرز من ذهب إلى ذلك ابن تيمية وأتباعه، ومن قبله أغلب الحنابلة.

ومن تجليات هذا التباين ما ظهر من نزاع بين المأولة من جهة، والمشبهة والمفوضة القائلين بتفويض الحقيقة لا المعنى من جهة ثانية. فقد لجأ المأولة من البيانين إلى أساليب عديدة للرد على المشبهة ومن على شاكلتهم من القائلين بتفويض الحقيقة لا المعنى. وكان من بين هذه الأساليب اللجوء إلى البيان اللغوي والإعتبارات العقلية في الرد على الآخذين بالظاهر اللفظي، وكذا الإستجداد بما فعله بعض الصحابة والسلف من التأويل، وأضيف إلى ذلك الإستعانة بالمتأخرين من البيانين الذين مارسوا التأويل، بل والإستعانة أحياناً بأصحاب الدائرة العقلية في ممارستهم التأويلية. كما أن البعض أبدى قبول التفويض دون التفسير والتأويل مع نفي الظاهر اللفظي للصفات.

¹ سير أعلام النبلاء، ج8، فقرة 162.

² المصدر نفسه، ج8، فقرة 105.

وبالتالي فنحن أمام عدد من الاتجاهات البيانية للمتأخرين كالتالي:

أحدها أخذ بالظاهر اللفظي والتشبيه، كالذي يظهره الكثير من الحنابلة المجسمين.

وثانيها أخذ بهذا الظاهر مع دعوى عدم التشبيه والتكييف، ناسباً ذلك إلى السلف. وهو الاتجاه الذي يمثل تيار ابن تيمية والكثير من الحنابلة.

وثالثها اعتمد على البيان الديني بوصفه بياناً تاماً وكاملاً لا يحتاج إلى سلف، وبالتالي فقد اجتهد في تأويل ألفاظ الصفات والرد على خصومه من البيانيين المكيفين وغير المكيفين، وإن اعتمد بدوره على ما كان سائغاً في الإستخدام اللغوي ومنه ما سبق إليه السلف، كالذي عليه اتجاه ابن حزم الأندلسي.

ورابعها نازع من ادعى بأن مذهب السلف هو الأخذ بالظاهر اللفظي من الصفات؛ حتى مع القول بعدم التشبيه والتكييف، معتبراً السلف كانوا ينفون الظاهر اللفظي للصفات؛ سواء بالتأويل أو التفويض الكلي. ومن أبرز من يمثل هذا الاتجاه الحافظ الحنبلي أبو الفرج بن الجوزي كما في كتابه (دفع شبه التشبيه). وقد ظهر وسط هذا الاتجاه جماعة أخذوا على عاتقهم نقل ما يروى عن السلف ومن اتبعهم من تأويلات، كما إستعان بعضهم بما قدّمه غيرهم من أصحاب الدائرة العقلية من أساليب تأويلية، كالذي سلكه الإمام النووي والحافظ ابن حجر العسقلاني.

وحيث قد فصلنا الحديث عن نظرية عدم التكييف، كما تبناها ابن تيمية، وعن الردود التي وُجّهت إليها من قِبَل المدرسة العقلية، لم يبق إلا إبراز النزاع الذي خاضته بقية الاتجاهات ضمن الدائرة البيانية ذاتها، إذ رغم انتمائها إلى إطار واحد، فإنها دخلت في صراعات داخلية فيما بينها، كالحال الذي حدث داخل الدائرة العقلية.

لنبدأ - إذاً - بالتعرّف على طبيعة النزاع البياني ونوع الإشكالات والحلول التي أثارته الطرق البيانية المختلفة ضد تلك التي عوّلت على الظاهر اللفظي، وسنلقي الضوء على نمطين متمايزين من أنماط التوظيف المستخدم لغرض التأويل والرد، كالتالي..

1- التوظيف الفلسفي للتأويل

يعود هذا التوظيف إلى ابن حزم (المتوفى سنة 456هـ). وأول ما تبدأ به نظريته هو الإعتراض على لفظ (الصفات)، إذ يرى أن إطلاق هذا اللفظ على الله محال؛ لأنه تعالى لم ينص قط في كلامه المنزل على هذا اللفظ، ولا على لفظ الصفة، ولا حُفظ عن النبي (ص) بأن الله تعالى صفة أو صفات، بل ولا جاء ذلك عن أحد من

الصحابية، ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا حتى من خيار تابعي التابعين¹. واعتبر أن المسؤولية في اختراع لفظ الصفات تقع على عاتق المعتزلة وهشام بن الحكم ومن شاكلهم ممن سلكوا مسلك الكلام بعيداً عن نهج السلف. واعتبر اللفظ المذكور بدعة منكراً لا يحل لأحد النطق به².

ثم أنه نقد الطوائف التي أخذت على عاتقها إثبات الصفات حسب الظواهر اللفظية. فذكر أنه ذهبت طائفة إلى أن الله تعالى جسم مثلما جاء في الصفات التي وردت في القرآن والحديث. ففي القرآن مثل اليد واليدين والأيدي والعين والوجه والجنب، وكذا مجيء الرب مع الملائكة وإتيانه في ظلل من الغمام وتجليه على الجبل. أما في الحديث فمثل القدم واليمين والرجل والأصابع والنزول.

وقد اعتبر ابن حزم أن لجميع هذه النصوص وجوهاً ظاهرة بينة بخلاف ما ظنته مثل هذه الطائفة. ومع أن ما تراه أن الله جسم لا كالأجسام امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، إلا أنه اعتبر ذلك من السفسطة، حيث معنى الجسم في اللغة هو الطويل العريض العميق المحتمل للقسمة ذي الجهات الست، وهي الفوق والتحت والوراء والأمام واليمين والشمال، فكيف على هذا يقال أنه جسم لا كالأجسام، وهو يتصف بهذه الصفات؟ واعتبر ذلك يختلف عن القول بأن الله حي لا كالأحياء، وعليم لا كالعلماء، وقادر لا كالقادرين، وشيء لا كالأشياء، إذ وردت هذه الألفاظ في النص بخلاف لفظ الجسم، والوقوف عند النص فرض. مع هذا فإن حزم لا يعد مثل هذه الطائفة من المشبهة، بل اعتبرها ممن أُلحِد في أسماء الله تعالى، إذ سموه بما لم يسم به نفسه³.

هكذا وافق ابن حزم العقلين في أن الصفات التشبيهية من الوجه واليد والعين وغيرها لا يراد بها ما هو ظاهر اللفظ المفرد، خلافاً لمن وصفهم بالمجسمة الذين جعلوا لله وجهاً ويدين وعينين وسائر الصفات التشبيهية.

واعتبر أن وجه الله إنما يراد به الله تعالى، كما يقول أصحاب الاتجاه العقلي، وقد استدل بالنصوص القرآنية ذاتها على أن الوجه لا يراد به غير الله، وذلك بقوله تعالى:

¹ وقد ردّ ابن حزم على ما قد يقال إنه وردت لفظة الصفات في إحدى الروايات، حيث روي عن عائشة في الرجل الذي كان يقرأ ﴿قل هو الله أحد﴾ في كل ركعة مع سورة أخرى، وأن رسول الله (ص) أمر أن يسأل عن ذلك فقال: هي صفة الرحمن فأنا أحبها فأخبره النبي أن الله يحبه. فقد علّق ابن حزم على هذا الحديث معتبراً أنه قد انفرد بروايته سعيد بن أبي هلال، وهو ليس بالقوي، ويعد مخلطاً لدى كل من يحيى بن معين وأحمد بن حنبل، كما أن الحديث يدل على وجود خصوصية لسورة التوحيد، وهي أنها صفة الرحمن دون غيرها من سور القرآن وكذا أسماء الله تعالى، أي أنها بهذا لا تدل على إثبات الصفات لأسماء الله تعالى مثل علمه وقدرته وحياته وكلامه وغيرها. فالصفة التي يطلقونها إنما هي في اللغة واقعة على عرض في جوهر لا على غير ذلك أصلاً (الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه).

² الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه.

³ المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في التوحيد ونفي التشبيه.

﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ (الإنسان/ 9)، حيث من الواضح أن القائلين بذلك لم يقصدوا غير الله تعالى. ومثله قوله تعالى: ﴿أين ما تولوا فثم وجه الله﴾ (البقرة/ 115)، أي فثم الله¹. واعتبر هذا الأمر يصدق أيضاً على ما جاء بأن لله يداً وأيدياً، وكذا عيناً وأعيناً، فكل هذا يُقصد به الله تعالى، ولا يُقصد به ما هو ظاهر اللفظ، ومنع القول إن لله عينين، حيث لم يرد بذلك نص ولا خبر². كما منع تفسير الأيدي باليدين، ومثله تفسير الأعين بالعينين، وعدّ ذلك مدخلاً في قول المجسّمة، واعتبر أن لله يداً ويدين وأيدياً وعيناً وأعيناً كما جاء في النص، وكل ذلك لا يراد به غير الله، كما هو واضح من السياق. وليس في النص ما يقول بأن لله يداً لا تُعرف ذاتها، ولا أن لله وجهاً لا تُعرف حقيقته، فالظاهر لا يدل على ذلك. ومثله ما جاء عن النبي من أن كلتا يديه يمين، فهو كقوله تعالى: ﴿وما ملكت أيمانكم﴾ (النساء/ 36)، أي وما ملكتم، حيث لما كانت اليمين في لغة العرب يراد بها الحظ للأفضل، فإن معنى (كلتا يديه يمين) أي كل ما يكون منه تعالى من الفضل فهو الأعلى³.

كما أجرى ابن حزم التأويل في عدد من آيات الصفات، ومن ذلك صفة المعية والمكان، مثل قوله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ (ق/ 16) وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾ (الواقعة/ 85) وقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ (المجادلة/ 7)؛ معتبراً معنى هذه الآيات يفيد التدبير والإحاطة دون الصفة المكانية، باعتبار أن ذلك يفضي إلى القول بالجسمية، إذ ما كان في مكان فإنه متناه بتناهي مكانه، وهو من صفات الجسم.

وبذلك عارض ابن حزم الذين قالوا بأن الله في كل مكان، كما عارض من قال إنه في جهة ما من الأمكنة⁴، وردّ عليهم بما استشهد به من قوله تعالى: ﴿ألا أنه بكل شيء محيط﴾ (فصلت/ 54)، حيث إن مفهوم الآية يوجب ضرورة بأن الله ليس في مكان، إذ لو كان في المكان؛ لكان المكان محيطاً به من جهة ما، أو من جهات، وهو منتف بحق الله حسب الآية المذكورة، حيث المكان شيء، ومن المحال أن يكون فيه شيء آخر محيط بالأول (المكان)⁵.

وعلى هذه الشاكلة قام ابن حزم بتأويل آية الإستواء على العرش لينفي البُعد المكاني والجسمي عن الله تعالى، معتبراً أن معنى قوله تعالى: ﴿على العرش استوى﴾

¹ المصدر نفسه، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

² الحقيقة أن هناك نصاً صريحاً بوجود عينين، كما في الرواية عن أبي هريرة من أن النبي (ص) قال: إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين عيني الرحمن، فإذا التفت قال له ربه: إلى من تلتفت إلى خير لك مني (ابن القيم الجوزية: الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن الفصل الثامن (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته)).

³ الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

⁴ المصدر السابق، ج2، فقرة القول في المكان والإستواء.

⁵ المصدر نفسه، ج2، فقرة الرحمن على العرش استوى.

(طه/ 5) هو أن الله فعل فعله في العرش، وهو انتهاء خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء، مستدلاً على ذلك بما جاء عن النبي من ذكر الجنات، حيث قال (ص): فاسألوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة وفوق ذلك عرش الرحمن، مما يدل على أنه ليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء. كما استدل على أن معنى الإستواء في اللغة هو أن يقع على الإنتهاء مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً﴾ (يوسف/ 22)، أي فلما انتهى إلى القوة والخير، وكذا قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾ (فصلت/ 11)، أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه¹.

مع هذا فقد توقف ابن حزم عند معنى قوله تعالى: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ (الحاقة/ 17)، مفوضاً معناه إلى علم الله، وإن احتمل بأن المقصود بذلك هو السموات السبع والكرسي، فهي ثمانية أجرام. كما قد يكون المعنى هو ثمانية ملائكة حسب ظاهر النص، معتبراً كل ذلك من الغيب الذي لم يصح فيه خبر عن النبي حتى يقال فيه شيء، سوى القول ﴿أما به كل من عند ربنا﴾ (آل عمران/ 7)².

كذلك قام ابن حزم بتأويل آيات السمع والبصر، وهو أن المقصود بها علمه تعالى، لا أن له سمعاً وبصراً مثلما هو الحال في الشاهد، لا سيما وأنه لم يرد في النص بأن له سمعاً وبصراً، بل ورد أنه سميع بصير، وحيث أنه ليس كمثله شيء فهو سميع بصير بذاته، بل إن معنى كونه سميعاً بصيراً هو أنه عليم، وأن معنى ﴿أسمع وأرى﴾ (طه/ 46) هو إطلاق له على كل شيء على عمومته، وهو بالتالي مفاد العلم. ومثله ما روي عن السيدة عائشة أنها قالت: «الحمد لله الذي وسع سمعه الأصوات» حيث اعتبر سمعه بمعنى علمه³.

كما اعتبر أن العلم الإلهي ليس غير الله، وكذا قدرته وقوته، وذلك على شاكلة ما ذهبت إليه بعض الاتجاهات العقلية في ردها للصفات إلى الذات الإلهية. لكن ابن حزم استدل على هذا الأمر بالنص القرآني، وهو قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، حيث دل النص على أن الله خلاف خلقه من كل وجه، إذ لا يكون مثل هذا الخلاف المطلق إلا عند اعتبار علمه وسائر أسمائه هي ليست غيره⁴. فكونه سميعاً بصيراً عليمًا حكيمًا لا يقتضي أن يكون له سمع وبصر وعلم وحكمة كما هو في الشاهد، ناهيك عن النفي الخاص بالصفات التشبيهية كاليد والوجه والعين وما إليها⁵.

¹ نفس المصدر السابق والفقرة.

² المصدر نفسه والفقرة.

³ المصدر نفسه، ج2، فقرة الرحمن على العرش استوى، وفقرة الكلام في العلم.

⁴ المصدر نفسه، ج2، فقرة الكلام في العلم.

⁵ نفس المصدر السابق والفقرة.

فلولا النص لما جاز إطلاق تلك الأسماء على الله، وكما قال ابن حزم: «وأما نحن فلولا النص الوارد بعليم وقدير وعالم الغيب والشهادة وقادر على أن يخلق مثلهم والحي؛ لما جاز أن يسمى الله تعالى بشيء من هذا أصلاً، ولا يجوز أن يقال حي بحياة البتة»¹.

وقال أيضاً: «إن كل ما لم ينص الله تعالى عليه من وصفه لنفسه ومن أسمائه فلا يحل لأحد أن يخبر عنه تعالى، وأن كل ما نص الله عز وجل عليه من أسمائه وما أخبر به تعالى عن نفسه فهو حق ندين الله تعالى بالإقرار به»².

وقد اضطر ابن حزم - أحياناً - إلى أن يخرج عن السياق السابق من تأويل بعض الأسماء إلى العلم، كالبصر مثلاً، ففي الحديث المصحح جاء عن النبي قوله: «ما بينهم وبين أن يروه إلا رداء الكبرياء على وجهه لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره»، فاعتبر ابن حزم أن معنى البصر قد يستعمل في اللغة بمعنى الحفظ، كما يقول النابغة: (رأيتك ترعاني بعين بصيرة وتبعث حراساً عليّ وناظراً)، فمعنى الحديث هو أنه لو كشف تعالى الستر الذي جعل دون سطوته لأحرقت عظمتة ما انتهى إليه حفظه ورعايته من خلقه. ومنع أن يكون معنى البصر هو الظاهر بإعتباره ذا نهاية، وكل ذي نهاية محدود، وكل محدود محدث³.

وعلى هذه الشاكلة أحضر ابن حزم جملة من النصوص التشبيهية لتأويلها، مثل لفظ (الساق) الوارد في القرآن والحديث، كما في قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون) (القلم/ 42).

فقد اعتبر أن معنى ذلك هو الإخبار عن شدة الأمر، واستشهد عليه ببعض الأبيات الشعرية للعرب، وهو قولهم: (قد شمرت الحرب عن الأدب سامي الطرف من آل مازن إذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا)⁴. ويعود هذا التأويل إلى ابن عباس الذي اعتبر الآية السابقة تشير إلى الشدة والأمر المهور كما سنعرف.

كما اعتبر لفظ (القدم) الوارد في الأحاديث التي تشير إلى أن جهنم لا تمتلئ حتى يضع الله فيها قدمه، هو بمعنى الأمة التي تقدم، استناداً إلى معنى القدم في قوله تعالى: (إن لهم قدم صدق عند ربهم) (يونس/ 2)، أي سالف صدق، لذا رأى أن معنى الحديث هو الأمة التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم، وقريب من هذا المعنى ما جاء حول لفظ (رجله) في عدد من الأحاديث، لأن الرجل تعني الجماعة في اللغة،

1 نفس المصدر والفقرة.

2 نفس المصدر والفقرة.

3 نفس المصدر والفقرة.

4 المصدر نفسه، ج2، فقرة الكلام في الوجه واليد والعين والجنب والقدم.

أي يضع فيها الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى أنه يملأ جهنم بها¹. وهذا التأويل سبق إليه بعض السلف كما ينقل عن النضر بن شميل كما سنعرف.

وكذا اعتبر أن معنى أصابع الله كما في الحديث: (إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الله) هو التدبير والنعم، أي أن قلب المؤمن بين تدبيرين ونعمتين من تدبير الله ونعمه؛ إما كفاية تسره وإما بلاء يأجره عليه، حيث الاصبع في اللغة هو النعمة².

كذلك جاء لفظ (المجيء والإتيان) في عدد من الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) (الفجر / 22)، وقوله: (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر) (البقرة / 210)، وقد اعتبره ابن حزم دالاً على فعل يفعله الله يوم القيامة فيسمى مجيئاً وإتياناً، واستشهد على ذلك بما رواه عن أحمد بن حنبل من أن معنى الآية (وجاء ربك) هو: جاء أمر ربك³.

وكذا اعتبر معنى النزول في الحديث النبوي (أنه ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا) بأنه صفة فعل وليس صفة ذات وإلا كان جسماً، وهو ممتنع، كما اعتبر النزول المذكور معلقاً بوقت محدود، فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت، في حين إن ما لم يزل ليس متعلقاً بزمان البتة⁴.

وعلى هذه الشاكلة من التأويل اعتبر لفظ (الصورة) في الحديث القائل: (خلق الله آدم على صورته) قد جاء للملكية، أي الصورة التي تخيّرنا الله تعالى ليكون آدم مصوراً عليها، والصور كلها لله تعالى، إذ هي ملكه وخلقه⁵.

أخيراً يمكن القول إن كل ما فعله ابن حزم من تأويل إنما هو بايعاز «فلسفي» للآية القرآنية (ليس كمثله شيء). فقد أخذ معنى الآية على ظاهرها، وهو أن الله ليس له مثل من جميع الوجوه، وبالتالي فكل ما يتبادر معارضته لظاهر هذه الآية لا بد من تأويله، سواء كان ذلك بفعل الأساليب اللغوية والنقلية، أو بفعل الممارسات العقلية كالمنطقية والفلسفية وما إليها. وهو مع كل هذا وذاك تراه متأثراً بالمقالات الفلسفية للنظام الوجودي، فهو يقول كما يرى الفلاسفة: إن لله ماهية هي عين أنيته أو وجوده، خلافاً لغيره من الكائنات التي تمتاز باختلاف الأنية عن الماهية⁶.

1 نفس المصدر السابق والفقرة.

2 نفس المصدر والفقرة.

3 نفس المصدر والفقرة.

4 نفس المصدر والفقرة.

5 نفس المصدر والفقرة.

6 المصدر السابق، ج2، فقرة الكلام في المائنة.

2- التوظيف النقلي للتأويل

يُعدّ أبو الفرج ابن الجوزي (المتوفى سنة 597هـ) أبرز ممثلي الاتجاه البياني الرافض لتلقي ظواهر الصفات الإلهية على ظاهرها، خلافاً لما ذهب إليه جمهور البيانين الذين جمعوا بين إثبات الظواهر اللفظية وتقييدها بقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾. فقد بين ابن الجوزي زيف هذا الجمع المصطنع، الذي تبناه كثير من الحنابلة، وارتضاه لاحقاً ابن تيمية مدّعياً أنه يمثل مذهب السلف بلا خلاف. غير أن ابن الجوزي أنكر بشدة أن تكون هذه الطريقة تمثل مذهب السلف، وفي مقدمتهم الإمام أحمد بن حنبل، وأيد ذلك بما نقله من الآثار التي تشير إلى أنهم لم يتقبلوا الظواهر اللفظية للصفات، بل أجروا عليها شتى أنواع التأويل، وإن كان أغلبهم أمر بإمرارها من غير تفسير ولا تأويل.

لقد ألّف ابن الجوزي كتاب (دفع شبه التشبيه) رداً على أصحابه من أتباع الإمام أحمد بن حنبل، فذكر في ديباجته أنه رأى من أصحابه من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة، هم أبو عبد الله بن حامد البغدادي (المتوفى سنة 403هـ)، وصاحبه القاضي أبو يعلى الحنبلي (المتوفى سنة 458هـ)، وابن الزاغوني (المتوفى سنة 527هـ)، ووصفهم بأنهم صنفوا كتباً شأنوا بها المذهب، إذ حملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات، وعينين وفماً ولهوات وأضراساً وأضواء لوجهه هي السباحات ويدين وأصابع وكفاً وخنصرأ وإبهاماً وصدرأ وفخذأ وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس، كما قالوا: يجوز أن يمس ويُمس، ويدني العبد من ذاته. وقال بعضهم أنه يتنفس أيضاً، لكنهم مع ذلك يستدركون ويقولون أن هذه الصفات لا كما يعقل ويتصور، وأنها صفات ذات لا فعل. ومع أنهم حملوا النصوص على ظواهرها اللفظية لكنهم تخرجوا من التشبيه، مع أن كلامهم - كما يقول ابن الجوزي - صريح في التشبيه والتجسيم المفرط، وأن ذلك صار مدعاة لتهمة من كان حنبلياً.

واعتبر ابن الجوزي أنه لا غنى من استخدام العقل في مثل هذه الموارد، فهو أصل قد عُرف به الله وحُكم عليه بالقدم¹. وهو ذات التبرير الذي قدمته الدائرة العقلية في ممارستها للتأويل ورفض الظواهر اللفظية عند معارضتها للعقل، كما مر معنا سابقاً.

لذلك سعى للرد على الحنابلة الثلاثة وتأويل ما قدموه من الظواهر التشبيهية الواردة في كل من القرآن والسنة. وعول في هذا الأمر على الترتيب الذي قدمه أبو يعلى الحنبلي للصفات المذكورة¹.

¹ دفع شبه التشبيه، ص 102-97.

وقد كان لذلك رد فعل من قبل بعض الحنابلة المتشددین، إذ هاجمه إسحاق بن أحمد العلثي (المتوفى سنة 634هـ) برسالة طويلة شديدة اللهجة، واتهمه بالتناقض؛ لأنه ممن ينتحل مذهب السلف، ولا يرى الخوض في الكلام، ثم يقدم على تفسير ما لم يره، ويقول: إذا قلنا كذا أدى إلى كذا، ويقيس ما ثبت من صفات الخالق على ما لم يثبت عنده، وينقض عهده وقوله بقول فلان وفلان من المتأخرين².

كما قام عدد من الحفاظ والبيانين بالرد على المشبهة والآخذين بالظواهر اللفظية من الصفات، ووظفوا لذلك مقالات السلف وغيرهم من البيانين الذين مارسوا التأويل.

وكان من بين هؤلاء الإمام النووي والحافظ ابن حجر العسقلاني وابن دقيق العيد وغيرهم، حيث وجدوا لكل صفة تُذكر، سواء في القرآن أو الحديث، تأويلاً أو أكثر يُنسب إلى السلف أو من جاء بعدهم من البيانين، من أمثال القاضي عياض وأبي سليمان حمد الخطابي وابن عقيل وابن بطل وغيرهم.

فقد ذكر النووي أن لأهل العلم في أحاديث وآيات الصفات قولين: أحدهما يعود إلى معظم السلف أو كلهم، ومفاده أنه لا يصح التكلم في معناها، بل يجب الإيمان بها والاعتقاد أن لها معنى يليق بجلال الله وعظمته، مع الاعتقاد الجازم بأن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنه منزّه عن التجسم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق. وهو قول نسبه النووي أيضاً إلى جماعة من المتكلمين، واعتبره أسلم القولين.

أما الثاني فيعود إلى معظم المتكلمين، ومفاده أنه ينبغي أن تتأول الصفات بما يليق ويناسب مواقعها، تبعاً للسان العرب وأصول العلم. وهو يوصي أن يكون المأول عارفاً باللغة وقواعد الأصول والفروع وذا رياضة في العلم³.

كما ذكر ابن حجر العسقلاني أن الخلاف حول الصفات الموهمة للتشبيه يندرج في ثلاثة أقوال:

أحدها أنها صفات ذات أثبتتها السمع ولا يهتدي إليها العقل.

والثاني أنها تعرف بالتأويل، فالعين كناية عن صفة البصر، واليد كناية عن صفة القدرة، والوجه كناية عن صفة الوجود.. الخ.

¹ المصدر السابق، ص112.

² ابن رجب الحنبلي: ذيل طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، فقرة إسحاق بن أحمد العلثي (لم تذكر أرقام صفحاته).

³ المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية.

أما الثالث فهو امرارها على ما جاءت، وتفويض معناها إلى الله تعالى.

واستشهد على القول الأخير بما ذكره شهاب الدين السهروردي من أن الله أخبر في كتابه، وثبت عن رسوله، الإستواء والنزول والنفس واليد والعين، فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل، إذ لولا إخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى. وعلق الطيبي عليه بأن هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح.

كما استشهد بقول غيره دون أن يسميه: أنه لم ينقل عن النبي (ص) ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك، ولا المنع من ذكره، ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما أنزل إليه من ربه وينزل عليه (اليوم أكملت لكم دينكم) (المائدة/ 3) ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته إليه مما لا يجوز، مع حضه على التبليغ عنه بقوله: (ليبلغ الشاهد الغائب) حتى نقلوا أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرته، فدلّ على أنهم اتفقوا على الإيمان بها على الوجه الذي أراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات¹.

على أن موقف ابن حجر من الأقوال الثلاثة السابقة هو تقبل كلا المسلكين الأخيرين الخاصين بالتفويض والتأويل ضد المسلك الأول المثبت للصفات حسب ظهورها اللفظي.

وكما قال: «إن أصل ما ذكره قياسي الغائب على الشاهد، وهو أصل كل خطب، والصواب الإمساك عن أمثال هذه المباحث، والتفويض إلى الله في جميعها، والإكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه أو على لسان نبيه إثباته له، أو تنزيهه عنه على طريق الإجمال. ولو لم يمكن في ترجيح التفويض على التأويل إلا أن صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله بخلاف صاحب التفويض»².

في حين ذهب بعض المتأخرين البيانيين إلى تفصيل الأمر حول تأويل الصفات وعدمه، كالذي عليه ابن دقيق العيد الذي رجح تأويلها عندما توهم التشبيه، فكما قال: «نقول في الصفات المشكلة أنها حق وصدق على المعنى الذي اراده الله، ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه، وإن كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه، وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه، مثل قوله تعالى: (يا حسرتي على ما فرطت في جنب الله) (الزمر/ 56) فإن المراد به في استعمالهم الشائع حق الله؛ فلا يتوقف في حمله عليه، وكذا قول النبي: (إن قلب ابن آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) فإن المراد به إرادة قلب ابن آدم مصروفة بقدرة الله وما يوقعه فيه، وكذا قوله تعالى: (فأتى الله

¹ فتح الباري، ج13، ص330.

² المصدر السابق، ج13، ص324.

بنيانهم من القواعد) (النحل/ 26) معناه خرب الله بنيانهم، وقوله: (إنما نطعمكم لوجه الله) (الإنسان/ 9) معناه لأجل الله»¹.

على ذلك اهتم عدد من المتأخرين من أصحاب الدائرة البيانية بقضية تأويل الظواهر اللفظية للصفات، وكان الغرض من ذلك تفويت الفرصة على المثبتين لها، بعد أن ساد في أوساطهم نزعة التشبيه والتكييف رغم قولهم إنها مما لا تعقل تبعاً لقوله تعالى: (ليس كمثله شيء). وكان من بين ما فعله النافون للظواهر اللفظية هو نقل الأخبار التأويلية الماثورة عن السلف، كما نقلوا تأويل من جاء بعدهم من الحفاظ، وأخذوا يستجدون أحياناً ببعض من أصحاب الدائرة العقلية أو المتأثرين بها لتأويلها. وبالتالي إنه لم تذكر صفة من الصفات الموهمة للتشبيه إلا ووجدوا لها شاهداً من تأويل السلف وأتباعهم من المنشغلين بالقضايا البيانية. والنماذج على ذلك كثيرة، نذكر منها ما يلي:

1- عن صفة الصورة كما في الصحيحين: (خلق الله آدم على صورته) ذكر ابن الجوزي أن للناس فيها مذهبين أحدهما: السكوت عن تفسيرها، والثاني: الكلام في معناها، حيث ردّ على من فسرها بصيغة التشبيه ولو بقول القائل إن له صورة لا كالصور، كالذي يقوله ابن قتيبة والقاضي أبو يعلى. فعلى رأيه أن الصورة هي هيئة وتخطيط وتأليف، وتفتقر إلى مصور ومؤلف، وقول القائل لا كالصور ينقض ما قاله، وصار بمثابة من يقول: جسم لا كالأجسام، فإن الجسم ما كان مؤلفاً، فإذا قال: لا كالأجسام نقض ما قال². وعليه نقل عدداً من وجوه التأويل والتفسير المتضمن للتنزيه، فالبعض اعتبر الصورة المشار إليها في الحديث لا تعود إلى الله تعالى، بل إلى آدم كالذي ذهب إليه أبو سليمان حمد الخطابي (المتوفى سنة 388هـ). واعتبر بعض آخر أن لفظ الصورة يعود إلى الله لكن بمعنى الصفة، فنقل عن ابن عقيل (المتوفى سنة 513هـ) قوله: إنما خصّ آدم بإضافة صورته إليه لتخصيصه بالسلطنة التي تشاكلها الربوبية استعباداً وسجوداً وأمرأً نافذاً وسياسات تعمر بها البلاد ويصلح بها العباد، وليس في الملائكة والجن من تجمع على طاعة نوعه وقبيلته سوى الآدمي³.

كما نقل ابن حجر ما مال إليه الحافظ البيهقي من معنى الصفة. ونقل أيضاً ما قاله ابن بطلال (المتوفى سنة 449هـ) من أن لفظ الصورة الوارد في حديث البخاري ومسلم: (فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة فيقول إنا

¹ المصدر نفسه، ج13، ص323-324. وفي تصريح آخر قال ابن دقيق العيد: إذا كان التأويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف، أو من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه، وإن استوى الأمران فالإختلاف في جوازه وعدم جوازه مسألة فقهية اجتهادية والأمر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين (تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل، ص151).

² دفع شبه التشبيه، ص144 و147.

³ المصدر السابق، ص146-147.

ربكم)1؛ يحتتمل أن يكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلاً على معرفته، إذ يسمى الدليل والعلامة صورة2. كذلك فإن الإمام النووي نقل عن القاضي عياض أن معنى الصورة في الحديث (فيأتيهم في صورته التي يعرفون) هو الصفة، والمعنى هو أن الله يتجلى لهم على الصفة التي يعلمونها ويعرفونه بها، وإنما عرفوه بصفته3.

2- وعن صفة الوجه نقل ابن الجوزي ما رآه الضحاك وأبو عبيدة بأن المقصود به في الآية: (كل شيء هالك إلا وجهه) (القصص/ 88) هو الله تعالى، خلافاً لما صرح به جماعة من البيانين مثل ابن حامد الذي يقول: أثبتنا لله وجهاً ولا يجوز إثبات رأس4.

كما نقل ابن حجر قول البعض بأن المراد من الوجه في الآية السابقة هو الذات المقدسة، حيث لو كانت صفة من صفات الفعل لشملمها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال. ونقل ما روي عن سفيان وغيره أن المقصود من الوجه هو القصد، أي يبقى ما أريد به وجهه.

واستشهد بقول البيهقي: تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة، وهو في بعضها صفة ذات، مثل الحديث الوارد في صحيح البخاري: (وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن)5، وفي بعض آخر بمعنى من أجل، مثل قوله تعالى: (إنما نطعمكم لوجه الله) (الإنسان/ 9)، وفي بعض ثالث بمعنى الرضا، كقوله تعالى: (يريدون وجهه) (الأنعام/ 52) وقوله: (إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) (الليل/ 20). وفي جميع الأحوال ليس هناك ما يدل على الجارحة جزماً6.

كما ذكر الكرمانى أن المراد بالوجه في الآية والحديث هو الذات، أو الوجود، أو لفظه زائد، أو الوجه الذي لا كالوجه؛ لإستحالة حمله على العضو المعروف، فتعين التأويل أو التفويض7.

كذلك جاء عن الكرمانى أن الحديث السالف الذكر (رداء الكبرياء على وجهه) هو من المتشابهات؛ فإما أن يُفوض أو يُأول بأن يكون المراد بالوجه الذات، والرداء صفة من صفات الذات اللازمة المنزهة عما يشبه المخلوقات.

1 صحيح البخاري، حديث 7001. وصحيح مسلم، حديث 299.

2 فتح الباري، ج13، ص357-358.

3 المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الايمان، باب معرفة طريق الرؤية.

4 دفع شبه التشبيه، ص113.

5 صحيح البخاري، حديث 7006.

6 فتح الباري، ج13، ص329.

7 المصدر السابق، ج13، ص329.

كما نقل ابن حجر قول القاضي عياض بأن العرب كثيراً ما كانت تستعمل الإستعارة، وأن مخاطبة النبي لهم كان على هذا الوجه، فمن أجرى الكلام على ظاهره أفضى به الأمر إلى التجسيم، ومن علم أن الله منزّه عن مقتضى الظاهر فلما أن يكذب نقلة الحديث أو يأوله¹.

كذلك قال النووي في معنى الحديث الذي رواه مسلم (حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه)²؛ إن معنى الوجه هو الذات، ومعنى (ما انتهى إليه بصره من خلقه) جميع المخلوقات، لأنه سبحانه محيط بها جميعاً³.

3- وعن صفة العين كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَتَصْنَعِ الْعَيْنُ عَلَى عَيْنِي﴾ (طه/ 39) وقوله ﴿وَأَصْنَعِ الْفَلَكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (هود/ 37) نقل ابن الجوزي ما قاله المفسرون بأن معناها بمرأى منا، وردّ على من قال بأن العين هي صفة زائدة على الذات كما يقول القاضي أبو يعلى، وسبقه في ذلك أبو بكر بن خزيمة الذي يقول: «لربنا عينان ينظر بهما». فقد اعتبر ابن الجوزي أن إثبات العينين ابتداعاً لا دليل عليه، لأنه لم يرد فيه نص⁴، إنما أثبتوه من دليل الخطاب كما في الحديث الوارد في صحيح مسلم: (وإن الله ليس بأعور)⁵، مع أن العلماء اختلفوا حول حجية دليل الخطاب في أحكام الفقه وفروع الدين، فكيف بأصوله⁶؟!

وجاء عن ابن المنير الإسكندراني (المتوفى سنة 683هـ) أن وجه الإستدلال على إثبات العين لله من الحديث السابق (إن الله ليس بأعور) هو أن العور عبارة عن عدم العين عرفاً، وضد العور ثبوت العين، فلما نزعنا هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين، لكنه اعتبر ذلك على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى إثبات الجارحة⁷.

4- وعن صفة اليد كما في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (الفتح/ 10) نقل ابن الجوزي رأي الحسن بأن معناها هو المن والإحسان. كما نقل رأي ابن عقيل في تفسيره لآية: ﴿لَمَّا خَلَقْتَ بِيَدِي﴾ (ص/ 75) هو لما خلقت أنا، وهو كمعنى قوله: ﴿ذلك بما قدمت يداك﴾ (الحج/ 10)، أي بما قدمت أنت⁸.

¹ نفس المصدر، ج13، ص363-364.

² صحيح مسلم، حديث 293.

³ عن فتح الباري، ج13، ص362-363.

⁴ بل هناك نص أورده كما ذكرناه سابقاً.

⁵ صحيح مسلم، حديث 169.

⁶ دفع شبه التشبيه، ص113-114 و264.

⁷ فتح الباري، ج13، ص330.

⁸ دفع شبه التشبيه، ص114-115.

كذلك رأى البعض أن الآية السابقة ﴿لما خلقت بيدي﴾ تساق مساق التمثيل للتقريب، لأن من اعتنى بشيء واهتم به باشره بيديه، فيستفاد من ذلك أن العناية بخلق آدم كانت أتم من العناية بخلق غيره¹.

وعلى هذه الشاكلة سبق للطبري أن قام بتأويل الأيد في قوله تعالى: ﴿والسما بنيانها بأيد﴾ (الذاريات/ 47) بأن معناها القوة، وهو أن السماء رفعناها سقفاً بقوة، وصرح بأن هذا التأويل هو ما ذهب إليه المفسرون، ونقل ذلك عن كل من ابن عباس ومجاهد وقتادة ومنصور وابن زيد وسفيان².

وقد عُرف أن لليد في اللغة معان كثيرة، حتى أوصلها البعض إلى أربعة وعشرين معنى ما بين حقيقة ومجاز³، وذلك كالتالي:

الأول: الجارحة.

الثاني: الطاعة.

الثالث: الطاقة.

الرابع: الجماعة.

الخامس: الحفظ.

السادس: السلطان.

السابع: جناح الطائر.

الثامن: الذل، نحو: ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد﴾ (التوبة/ 29).

التاسع: العهد، نحو: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح/ 10)، ومنه قولهم: هذي يدي لك بالوفاء.

العاشر: الملك، نحو: ﴿قل إن الفضل بيد الله﴾ (آل عمران/ 73).

الحادي عشر: ﴿أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾ (البقرة/ 237).

¹ فتح الباري، ج13، ص331.

² الطبري: جامع بيان العلم عن تأويل أي القرآن، تحقيق أحمد شاكر، شبكة المشكاة الإلكترونية، مجلد14، ج22، ص438.

³ علماً بأن المذكور خمسة وعشرون معنى، لكن أحدها مكرر (فتح الباري، ج13، ص331-332).

الثاني عشر: القوة، نحو القول: داود ذا الأيد.

الثالث عشر: التفرق، نحو القول: تفرقوا أيدي سبأ.

الرابع عشر: النعمة، نحو القول: وكم لظلام الليل عندي من يد.

الخامس عشر: الإبتداء، نحو القول: لقيته أول ذات يدي وأعطاه عن ظهر يد.

السادس عشر: الإستسلام والإنقياد، نحو قول الشاعر: أطاع يداً بالقول فهو ذلول.

السابع عشر: المدة، نحو القول: لا ألقاه يد الدهر.

الثامن عشر: الطريق، نحو القول: أخذتهم يد الساحل.

التاسع عشر: النقد، نحو القول: بعته يداً بيد.

العشرون: يد القوس أعلاها.

الحادي والعشرون: يد السيف مقبضه.

الثاني والعشرون: يد الرحى عود القابض.

الثالث والعشرون: يد الشيء أمامه.

الرابع والعشرون: يد الثوب ما فضل منه.

5- وعن صفة اليمين كما في حديث أبي هريرة (إن يمين الله ملأى)، رأى الخطابي أن معناه هو حسن القبول، حيث جرت العادة من ذوي الأدب بأن تصان اليمين عن مس الأشياء الدنيئة، وإنما تباشر بها الأشياء التي لها قدر ومزية، وليس فيما يضاف إلى الله تعالى من صفة اليدين شمال، لأن الشمال لمحل النقص في الضعف، وقد روي (كلتا يديه يمين) وليس المقصود باليد الجارحة إنما هي صفة جاء بها التوقيف¹.

6- وعن صفة القبض في اليد كما في قوله تعالى: ﴿وما قدرُوا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾ (الزمر/67)، ذكر ابن الجوزي إنما أضيفت القبضة إلى الله لأن أفعال المملوك تنسب إلى المالك². وأشار في موضع آخر إلى أن القبض الذي ورد في

¹ فتح الباري، ج13، ص347 وما بعدها.

² دفع شبه التشبيه، ص163.

بعض الأحاديث لا يُحمل على المعاني الحسية، معتبراً أن الله ليس له كف ويد وجارحة، وأن قبضه للأشياء لا يكون بالمس والمباشرة. وعليه فما جاء في الحديث أن رسول الله قبض أصابعه وبسطها - حال إخباره عن قبض الله تعالى - إنما كان غرضه تقريب المعنى إلى الأفهام¹. وكذا جاء عن المازري أن القبض يقع ضمن القدرة في التصرف، أما اليدان كما وردا في الحديث فهما لتفهم المعنى بما اعتاده المخاطبون².

7- وعن صفة الأصابع، كما في عدد من الأحاديث، ذكر الخطابي أنه ليس لليد في الصفات معنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع، بل هو توقيف شرعي مثلما جاء به الكتاب من غير تكليف ولا تشبيه³.

وكذا قال القرطبي - كما نقل ابن حجر - بأنه لو كان الله ذا يد وأصابع وجوارح لكان كواحد منا، فوجب له من الافتقار والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون إلهاً.

وحول الحديث القائل: (إن قلوب بني آدم بين إصبعين من أصابع الرحمن) صرح القرطبي بأنه إذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأولناه أو توقفنا فيه إلى أن يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره، لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه، وأما إذا جاء على لسان من يجوز عليه الكذب كذبناه وقبحناه⁴.

8- وعن صفة القدم نقل ابن الجوزي ما رواه أبو بكر البيهقي عن الحافظ النضر بن شميل (المولود سنة 122هـ) أنه قال: القدم في حديث (حتى يضع الجبار فيها قدمه) يعني الكفار الذين سبق في علم الله أنهم من أهل النار. وقال أبو منصور الأزهري إن القدم هم الذين قدم الله تخليدهم في النار⁵.

كما نقل ابن حجر عدداً من الأقوال في معنى القدم الوارد في الحديث، منها ما قاله الاسماعيلي من أنه قد يكون اسماً لما قدم، كما يسمى ما خبط من ورق خبطاً، فالمعنى هو ما قدموا من عمل. وقال ابن حبان في صحيحه إن معناه الموضع، أي يضع الرب فيها موضعاً من الأمكنة فتمتلي، وذلك لأن العرب تطلق القدم على الموضع، كما قال تعالى: (إن لهم قدم صدق) (يونس/2)، أي موضع صدق. كما اعتبر الداودي أن المراد بالقدم هو قدم صدق، وهو محمد (ص)، والإشارة بذلك إلى

1 المصدر السابق، ص210.

2 فتح الباري، ج13، ص334.

3 دفع شبه التشبيه، ص206.

4 فتح الباري، ج13، ص336.

5 دفع شبه التشبيه، ص171.

شفاعته وهو المقام المحمود. وقيل إن المراد به الأخير لأن القدم آخر الأعضاء فيكون المعنى حتى يضع الله في النار آخر أهلها فيها¹.

9- وعن صفة الساق نقل ابن الجوزي ما يراه كل من ابن عباس ومجاهد وإبراهيم النخعي وقتادة وجمهور العلماء من أن معناه في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَكْشَفُ عَنْ سَاقٍ﴾ (القلم/ 42) هو الشدة، إذ كانت العرب تنتشد وتقول: (وقامت الحرب بنا على ساق)، أو تقول: (إذا شمرت عن ساقها الحرب شمرا). وعلى رأي ابن قتيبة أن أصل ذلك هو أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معانة الجد فيه، شمر عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة. وبهذا قال الفراء وأبو عبيدة وثعلب واللغويون. وروى البخاري ومسلم في الصحيحين عن النبي (ص): (إن الله عز وجل يكشف عن ساقه)، وكما يرى ابن الجوزي أن المقصود به هو أن الله يزيل شدته. وقال عاصم بن كليب: رأيت سعيد بن جبير غضب وقال: يقولون يكشف عن ساقه، وإنما ذلك عن أمر شديد².

كما نقل النووي وابن حجر عن الخطابي قوله: تهيب كثير من الشيوخ الخوض في معنى الساق، ونقل عنه أيضاً قوله: إن الساق قد يراد به النفس. كما نقل عن ابن عباس معناه في الآية الأنفة الذكر هو أن الله يكشف عن قدرته التي تظهر بها الشدة، إذ استفاد المعنى من الشعر، وذلك أنه قال: إذا خفي عليكم شيء من القرآن فاتبعوه من الشعر. كما روي عن أبي موسى الأشعري أنه فسر الساق بالنور العظيم. كذلك نقل النووي ما قاله القاضي عياض في معنى الحديث النبوي: (فيكشف عن ساق) وهو أن المراد به نور عظيم.

كما أورد عياض معاني أخرى قيلت في الساق، منها إنه قد يكون علامة بينه وبين المؤمنين من ظهور جماعة من الملائكة على خلقة عظيمة، لأنه يقال ساق من الناس كما يقال رجل من جراد. كما قد يكون ساقاً مخلوقاً جعله الله تعالى علامة للمؤمنين خارجة عن السوق المعتادة. وأيضاً قيل إن معناه كشف الخوف وإزالة الرعب عنهم، فطمئن حينئذ نفوسهم عند ذلك ويتجلى لهم الرب فيخرون سجداً³. كما نقل النووي عن ابن فورك أن معناه ما يتجدد للمؤمنين من الفوائد والألطاف، وعن المهلب قوله: كشف الساق للمؤمنين رحمة ولغيرهم نعمة⁴.

10- وعن صفة المجيء والإتيان والنزول والهرولة والدنو والتدلي وما إليها مما ورد في القرآن والحديث؛ سبق أن ذكرنا ما نقله ابن الجوزي عن أحمد بن حنبل تأويله لآيات المجيء والإتيان.

¹ فتح الباري، ج8، ص457.

² دفع شبه التشبيه، ص118-119.

³ المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الايمان، باب معرفة طريق الرؤية. وفتح الباري، ج13، ص359.

⁴ نفس المصدر والباب السابقين.

وفي حديث النزول أحال ابن الجوزي أن تكون لله حركة ونقلة وتغيير، واعتبر أن الناس في ذلك إما متأول للحديث على معنى أنه يقرب رحمته، أو ساكت عن الكلام مع إعتقاده التنزيه¹.

كما نقل الحافظ العسقلاني تأويل ابن حزم لحديث النزول بأنه فعل يفعله الله في سماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء، وأن تلك الساعة من مظان الإجابة وهو معهود في اللغة.

وردّ على الهروي الذي زعم أن هناك طرقاً عديدة لحديث النزول؛ يُذكر في بعضها الصعود بعد النزول مما لا تقبل التأويل، فردّ عليه العسقلاني بالقول: إن الطرق التي ذكرها كلها ضعيفة، وعلى تقدير ثبوتها فإن محصلها ذكر الصعود بعد النزول، فكما قبل النزول التأويل لا يمنع قبول الصعود التأويل².

كذلك نقل العسقلاني تأويل العديد من البيانين لمعنى الهرولة والتقرب إلى العبد كما جاء في الحديث³، مثل ابن بطل وإبن التين والخطابي والكرماني. فمثلاً إن ابن بطل رأى أن الإتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز؛ فحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الأجسام وذلك في حقه تعالى محال، فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب، فيكون وصف العبد بالتقرب إليه شبراً وذراعاً، وإتيانه ومشيه معناه التقرب إليه بطاعته وأداء مفترضاته ونوافله، ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه، والمشي عبارة عن إثابته على طاعته وتقربه من رحمته، ويكون قوله أتيت هرولة أي أتاه ثوابي مسرعاً. وقريب من ذلك ما قاله ابن التين والخطابي والكرماني⁴.

ونقل ابن حجر عن ابن عباس تأويله لمعنى الدنو والتدلي في حديث الإسراء وفي الآية ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾ فكان قاب قوسين أو أدنى (النجم/ 8-9)، وهو أن دنا أمره وحكمه، وأصل التدلي النزول إلى الشيء حتى يقرب منه، وقيل تدلى الرفراف لمحمد (ص) حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه.

كما نُقل عن القاضي عياض في الشفاء تأويله للدنو والقرب مثلما يقال في حديث النزول وحديث التقرب. ونقل عن غيره أن الدنو يحمل مجازاً عن القرب المعنوي لآظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى، والتدلي طلب زيادة القرب، وقاب قوسين

¹ دفع شبه التشبيه، ص 194-196.

² فتح الباري، ج 13، ص 389-390.

³ روى البخاري ومسلم عن أبي هريرة قول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً تقربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة (صحيح البخاري، حديث 6970. وصحيح مسلم، حديث 2675، وحديث 2687).

⁴ فتح الباري، ج 13، ص 427 و 429.

بالنسبة إلى النبي عبارة عن لطف المحل وإيضاح المعرفة، وبالنسبة إلى الله إجابة سؤاله ورفع درجته¹.

11- وعن صفة الإستواء والعرش والكرسي نقل ابن حجر قول ابن بطال، بأن أهل السنة اختلفوا في معنى قوله تعالى: ﴿استوى على العرش﴾ (الأعراف/ 54)؛ إن كان المقصود بالإستواء صفة ذات تعني العلو، أو صفة فعل تعني غير ذلك². وجاء أن عدد نصوص الإستواء سبع، والفوق ثلاث، والعلو خمسة؛ كالتالي ذكرها ابن القيم³.

وسبق للطبري أن حدد معاني الإستواء لغوياً وجاء في بعضها أن معناه العلو، لكنه علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال.

وكما قال: «الإستواء في كلام العرب منصرف على وجوه: منها انتهاء شباب الرجل وقوته، فيقال إذا صار كذلك: قد استوى الرجل، ومنها استقامة ما كان فيه أود من الأمور والأسباب، يقال منه: استوى لفلان أمره: إذا استقام له بعد أود.. ومنها الإقبال على الشيء بالفعل، كما يقال: استوى فلان على فلان بما يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه. ومنها الإحتياز والإستيلاء كقولهم: استوى فلان على المملكة، بمعنى احتوى عليها وحازها. ومنها العلو والارتفاع، كقول القائل: استوى فلان على سريره، يعني به علوه عليه. وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه: ﴿ثم استوى إلى السماء فسواهن﴾ علا عليهن وارتفع فديرهن بقدرته وخلقهن سبع سموات. والعجب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ الذي هو بمعنى العلو والارتفاع هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعناه الموهوم كذلك أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها، إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم ينج مما هرب منه. فيقال له: زعمت أن تأويل قوله: استوى أقبل، أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير، قيل له: فكذلك فقل: علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال»⁴.

ونقل عن سفيان بن عيينة أنه كان يقول: يفهم من الإستواء في آية الإستواء على العرش ما يفهم من قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ (البقرة/ 29)⁵.

في حين اعتبر البعض، مثل ابن القيم، أن أهل العلم أجمعوا على أن الله فوق العرش، وذكر جماعة كثيرة منهم؛ بمن فيهم الطبري الذي نقلنا قوله آنفاً. ومن هؤلاء

¹ المصدر السابق، ج13، ص403-404.

² المصدر السابق، ج13، ص342.

³ السيف الصقيل، ص136.

⁴ جامع البيان، ج1، ص276-277.

⁵ البحر المحيط، فقرة 286.

ابن عباس ومجاهد ومقاتل والكلبي ورفيع وأبي عبيدة والأشعري والبغوي ومالك والشافعي والنعمان ويعقوب وأحمد وابن المبارك وابن خزيمة.

ونقل ابن القيم عن جماعة ادعوا الإجماع مثل ابن عبد البر وابن وهب وحرب الكرمانى وابن أبي زيد والكرجى.

كما ذهب إليه كل من عبد بن حميد والنسائي وعثمان الدارمي وابن أصرم وعبد الله بن أحمد والأثرم وأبي حاتم وابنه ومحمد بن أبي شيبه وابن أبي داود وابن أسباط وسفيان وحماد بن زيد وحماد بن سلمة والبخاري والطبري اللالكائي الشافعي وإسماعيل التيمي والطبراني والطلنكي والطحاوي والباقلاني وابن كلاب والطبري في التفسير والداني وابن سريج وأبي الخير العمراني صاحب البيان وسواهم¹.

وجاء في الحديث أنه سئل النبي (ص): يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ فأجاب: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء. لكن الخطابي اعتبر أن المقصود من السؤال هو: أين كان عرش ربنا فحذف اتساعاً واختصاراً كقوله تعالى: ﴿وَأَسْأَلُ الْقُرْيَةَ﴾ (يوسف/ 82) والمقصود أهل القرية، وكذا قوله تعالى ﴿وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ (البقرة/ 93)، أي حب العجل، وأكد هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ (هود/ 7)، حيث اعتبر العماء بمعنى السحاب محل الماء فكنى به عنه².

أما الكرسي فقد روي عن أبي موسى الأشعري أنه قال: الكرسي موضع القدمين وله أطيط كأطيط الرحل. لكن علق على ذلك السيوطي بقوله: إن هذا على سبيل الإستعارة تعالى الله عن التشبيه³. وسبق للطبري أن روى عن ابن عباس أنه كان يأول معنى الكرسي إلى العلم، كما في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَوَسَّعَ كُرْسِيَهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة/ 256)، وعلق الطبري بقوله:

أصل الكرسي: العلم، ومنه قيل للصحيفة يكون فيها علم مكتوب كراسة، ومنه قول الراجز في صفة قانص: حتى إذا ما احتازها تكرسا يعني علم. ومنه يقال للعلماء: الكراسي، لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال: أوتاد الأرض، يعني بذلك أنهم العلماء الذين تصلح بهم الأرض، ومنه قول الشاعر: يحف بهم بيض الوجوه وعصبة كراسي بالأحداث حين تنوب، يعني بذلك علماء بحوادث الأمور ونوازلها. والعرب تسمى أصل كل شيء: الكرسي، يقال منه: فلان كريم الكرسي، أي كريم الأرض⁴.

¹ السيف الصقيل، ص 122-123.

² أبو سليمان الخطابي البستي: إصلاح غلط المحدثين، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص 108-110.

³ الدر المنثور ج 1، ص 328.

⁴ تفسير الطبري، ج 3، ص 15-17.

12- وعن صفة الضحك، كما في عدد من الأحاديث، نقل ابن الجوزي أن المراد به عند العلماء هو اظهار الفضل والكرم والكشف عن الكرب، ونقل عن الخطابي أن معنى ضحك الجبار كما في الحديث هو الرضى وحسن المجازاة¹.

وكذا نقل النووي قول العلماء بأن معنى الضحك المنسوب إلى الله هو رضاه بفعل عبده ومحبه إياه وإظهار نعمته وإيجابها عليه². ولدى الخطابي أن معناه الإخبار عن رضا الله. كما تأوله البخاري فاعتبره دالاً على معنى الرحمة³.

13- وعن صفة المحبة والغيرة نقل ابن حجر قول المازري من أن معنى محبة الله في القرآن والحديث هو إرادته ثوابهم وتنعيمهم. وقيل هي نفس الإثابة والتنعيم⁴.

أما الغيرة التي وردت في جملة من الأحاديث، فكما قال ابن دقيق العيد إن أهل التنزيه في مثل هذا على قولين: إما ساكت وإما مؤول، على أن المراد بالغيرة شدة المنع والحماية، فهو من مجاز الملازمة.

وكذا ما جاء عن ابن باز المعاصر للعسقلاني، وهو أن معنى الغيرة عند أهل السنة على وجه لا يماثل فيه صفة المخلوقين ولا يعلم كنهها وكيفيتها إلا الله سبحانه كالقول في الإستواء والنزول والرضا والغضب وغير ذلك من صفاته، لأنه منزّه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز، فقل لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد إليهم أطلق عليه ذلك، فهو من باب تسمية الشيء بما يترتب عليه⁵.

النهج البياني والتشبيه

أهم ما نستخلصه من العرض السابق هو اتهام المثبتين للظواهر اللفظية للصفات بأنهم من المشبهة حتى وإن قالوا بقيد عدم التشبيه والتكييف. فقد اعتبر العلماء السابقون بأن مثل هذا القول هو مجرد دعوى كاذبة. فابن الجوزي مثلاً يعد إثبات ذلك عبارة عن تشبيه وتكييف ولا يفهم غير هذا المعنى.

وهنا نعود لنتساءل عن منهج ابن تيمية وأتباعه: هل حقاً ما يدعونه من أن حمل الصفات الإلهية على ظاهرها لا يستلزم التشبيه والتكييف؟

¹ دفع شبه التشبيه، ص180.

² المنهاج شرح صحيح مسلم، ج1، كتاب الايمان، باب معرفة طريق الرؤية، وباب آخر أهل النار خروجاً.

³ فتح الباري، ج6، ص30.

⁴ المصدر السابق، ج13، ص302.

⁵ المصدر السابق، ج2، ص339-440، ج13، ص327.

واقع الأمر هناك مؤشرات عديدة تدل على صعوبة تقبل هذا النحو من الجمع المتنافي. فالقول بالصفات السابقة وغيرها يماثل القول بصفات الإنسان، عضواً بعضو، وحالة بحالة. فمثلاً إن القول بأن الله صورة وأنه خلق آدم على صورته لا يفهم إلا بهذا المعنى من التمثيل والتكييف. ثم أن القول بأن له عينين، والتعويل في ذلك على الحديث الذي يتضمن المقارنة بين عين الله وعين المسيح الدجال، لا يفهم إلا على نحو التشبيه والتكييف. وكذا القول إن له أصابع، وفي بعض الأحاديث المصححة نجد التمثيل على ذلك بقبضة يد النبي، ومثل ذلك أن له يدين وقبضة وقدمين وساقاً وجنباً، وأنه يضحك ويعجب ويستحي ويغار وينزل ويهرول ويتكلم بصوت وحرف، فكلها تدل على التشبيه.

وقس على ذلك القول بأن الله كرسيّاً هو موضع القدمين كالذي يرويه ابن تيمية عن ابن عباس¹، وما يسلم به من أن الله يهبط يوم التجلي في الآخرة على كرسيه وأن الأنبياء يأتون فيجلسون على منابر تحف بهذا الكرسي، إذ يستشهد بقول أحد أئمة المالكية، وهو محمد بن أبي زمنين، الذي صرح بأن من قول أهل السنة ما روي عن انس بأنه إذا كان يوم الجمعة في الآخرة هبط الله من عليين على كرسيه، ثم يحف الكرسي على منابر من ذهب مكللة بالجواهر، ثم يجيء النبيون فيجلسون عليها².

ومثله القول بأن الله عرشاً استقر عليه، وقد ذكر ابن تيمية بأنه لو شاء الله لإستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات والأرض³. وكذا قول ابن القيم بأن الله أجلس نبيه على هذا العرش، مستشهداً عليه بقول جماعة كبيرة من السلف والعلماء المتقدمين⁴، كما استشهد عليه ببعض من أبيات الشعر لأبي الحسن الدارقطني⁵. وثمة عدد من الروايات تُروى عن علماء السلف بأن معنى المقام المحمود المنصوص عليه في آية الإسراء هو إجلال

¹ ابن تيمية: العقيدة الحموية الكبرى، شبكة المشكاة الإلكترونية، فصل حول وصف الله بما وصف به نفسه (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته). وبيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فصل حول قول الرازي البرهان الخامس (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته). مع أن هناك رواية تروى عن ابن عباس أنه يأول معنى الكرسي إلى العلم كالذي نقله الطبري كما مر معنا.

² العقيدة الحموية الكبرى، فصل حول وصف الله بما وصف به نفسه. ومجموع فتاوى ابن تيمية، ج5، ضمن فصل إن يوصف الله بما وصف به نفسه..

³ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ضمن فصل للناس في حملة العرش.

⁴ نقل ابن القيم أن المروزي صنف كتاباً في فضيلة النبي (ص) وذكر فيه أفعاده على العرش. كما نقل أن أفعاد النبي على العرش قال به جماعة كبيرة من أهل العلم، مثل أبي داود وأحمد بن أصرم ويحيى بن أبي طالب وأبي بكر بن حماد وأبي جعفر الدمشقي وعياش الدوري وإسحاق بن راهويه وعبد الوهاب الوراق وإبراهيم الأصبهاني وإبراهيم الحربي وهارون بن معروف ومحمد بن إسماعيل السلمي ومحمد بن مصعب العابد وأبي بكر بن صدقة ومحمد بن بشر بن شريك وأبي قلابة وعلي بن سهل وأبي عبد الله بن عبد النور وأبي عبيد والحسن بن فضل وهارون بن العباس الهاشمي وإسماعيل بن إبراهيم الهاشمي ومحمد بن عمران الفارسي ومحمد بن يونس البصري وعبد الله بن الإمام أحمد والمروزي وبشر الحافي وابن جرير الطبري وإمام هؤلاء كلهم مجاهد إمام التفسير (بدائع الفوائد، ضمن فقرة: بعض مسائل فقهية من فتاوى أبي الخطاب وابن عقيل وابن الزاغوني).

⁵ انظر: بدائع الفوائد، ضمن فقرة: بعض مسائل فقهية من فتاوى أبي الخطاب وابن عقيل وابن الزاغوني.

النبي (ص) على العرش، كالتى ذكرها ابن أبي يعلى الحنبلي، ومن ذلك ما أُسند عن النبي وإبن عباس ومجاهد في عدد من الطرق، وفي بعضها أن الله يُجلسه معه على العرش أو السرير¹، وهو معنى قوله تعالى: ﴿عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً﴾ (الإسراء/ 79). وروي عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قوله: «أنا منكر على كل من ردّ هذا الحديث»².

والعجيب أن الكرسي موصوف في القرآن بأنه يسع السماوات والأرض، وأن العرش أكبر من ذلك بما لا يعلمه إلا الله، كما هو مقرر لدى القائلين بحقيقة الصفات المذكورة³، لكنهم مع ذلك يقرّون أيضاً أن الله قد أقعد نبيه على عرشه، فأيّ نوع من الإقعاد هذا، والنسبة بين الطرفين معدومة من حيث الحجم والسعة؟!

كما ذكر ابن القيم أنه قد ورد بأن السماء منفطرة به تعالى، الأمر الذي لم يسمح بنقله المتأخرون جنباً وضعفاً، بل قاله المتقدمون⁴.

ومن المؤشرات التي تؤكد معنى التشبيه في المنهج السالف الذكر؛ ما أضافه ابن القيم من استدراك حول بعض الصفات، فعلى رأيه أن ذكر الساق والجنب لا يدل على أن الله واحدة لكل منهما. وهو استدراك صحيح، لكن استقباحه واستثنائه أن يكون الرب عبارة عن شخص له وجه، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد عليه أيد كثيرة، وله ساق واحد، كما وردت هذه الصفات في القرآن والحديث؛ كل ذلك يدل على ما في النفس من أنه متصور كما في الشاهد، إذ ما المانع أن يكون للرب مثل هذه الصفات بلا تشبيه ولا تمثيل؟

وبعبارة أخرى، ما الذي جعل ابن القيم يعدّ هذه الصفات قبيحة وشنيعة لا تتناسب مع الله، مع أنها مذكورة في القرآن والأحاديث المصححة، إذ ورد أن الله أعيناً وأيدياً، وورد أن له جنباً وليس أكثر من ذلك، كما ورد أن له ساقاً ولم يرد ساقان أو أكثر. فلماذا يستنكر ابن القيم الأخذ بهذه المنطوقات لولا تأثره بالشاهد وتطبيقه على الغائب. إذ كان الأولى به تجويز مثل هذه النتائج التي أوردتها بعض أصحاب الدائرة العقلية ليظهر من خلالها شناعة القول بإثبات الظواهر اللفظية للصفات⁵.

وهناك من نقل عن ابن تيمية أموراً لها دلالة صريحة على التمثيل والتجسيم، لكنها تخالف ما هو معلوم من كتبه، ومن ذلك ما نقله صاحب (كشف الظنون) من أن لابن

¹ حيث جاء في بعض الروايات عن ابن عمر أن النبي قال في معنى المقام المحمود كما في آية الإسراء إنه «يجلسه معه على السرير» (ابو الحسين بن أبي يعلى: كتاب الاعتقاد، تحقيق وتعليق محمد بن عبد الرحمن الخميس، مكتبة المشكاة الإلكترونية، باب الإسراء والمعراج، لم تذكر أرقام صفحاته).

² كتاب الاعتقاد، باب الإسراء والمعراج.

³ بيان تلبيس الجهمية، ضمن فصل للناس في حملة العرش.

⁴ السيف الصقيل، ص136.

⁵ الصواعق المرسلة، ضمن الفصل الثامن.

تيمية كتاب العرش ذكر فيه «أن الله تعالى يجلس على الكرسي وقد أخلى مكاناً يقعد معه فيه رسول الله (ص) ذكره أبو حيان في النهر.. وقال قرأت في كتاب العرش لأحمد بن تيمية ما صورته بخطه»¹. ونُقل عنه في بعض تصانيفه بأن الله بقدر العرش لا أكبر ولا أصغر². كما نُقل أنه قال في الكلام على حديث النزول المشهور: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا إلى مرجة خضراء وفي رجليه نعالان من ذهب³. ونُقل أيضاً أنه في يوم كان يخطب فذكر حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين وقال كنزولي هذا⁴.

هذا ما ينقل عن ابن تيمية، وهو مخالف لما هو معلوم من كتبه. لكن لا يعني ذلك أن ما تنبأه من اتجاه لا يبعث على التشبيه، بل على العكس كما رأينا، وربما لهذه العلة كان السلف يأمررون بإمرار النصوص في الصفات التي يبدو عليها التشبيه دون تفسير وبحث وتنقيب، فربما كانوا يدركون أن الخوض فيها يجرّ إلى التشبيه ولو مع قيد (ليس كمثله شيء). خاصة أن بعض النصوص يعطي انطباعاً مباشراً بالتشبيه دون أن يؤثر عليه قيد عدم التشبيه والتكييف، كما هو الحال مع حديث الصورة الذي مر معنا.

لذلك فقد كان بعض السلف يتمنى لو أن أصحاب الحديث يتركون عشرة أحاديث في الرؤية، كالذي يروى عن يحيى بن صالح، وقد علّق عليه أحمد بن حنبل بقوله: كأنه نزع إلى رأي جهم⁵. بل كان من الحنابلة من لا يتقبل أحاديث الصفات، معتذراً بأنها أخبار آحاد، كالذي عليه ابن سينية (المتوفى سنة 610هـ)⁶.

هكذا فإن الاتجاه الذي سلكه ابن تيمية في الجدل والتدقيق يأتي على خلاف ما أوصى به علماء السلف.

فحاله في هذا الموضوع كحال أبي الحسن الأشعري حينما أراد أن يدافع عن موقف الإمام أحمد بن حنبل وغيره من السلف بطريقة الجدل والكلام، لكن طريقته مع ذلك لم تكن مرضية لدى أتباع هذا الإمام، ربما لأنهم أدركوا أن النهج الذي سلكه في الجدل الكلامي سيفضي إلى تجاوز تلك النظرية، الأمر الذي تحقق لدى المتأخرين

¹ حاجي خليفة: كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ج2، ص1438. جاء أن العبارة المذكورة موجودة في النسخ المخطوطة من تفسير أبي حيان، لكنها ليست موجودة في التفسير المطبوع، ونقل الشيخ الكوثري عن مصحح طبع الكتاب بمطبعة السعادة أنه استغنى عنها جداً فحذفها عند الطبع لنلا يستغلها أعداء الدين (تكملة الرد على نونية ابن القيم، ضمن: السيف الصقيل، ص97. والتوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني، لجماعة من العلماء، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص21).

² تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل، ص163.

³ تقي الدين الحصني: دفع شبه من شبه وتمرد، ضمن التوفيق الرباني، ص21.

⁴ ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج1، ص49.

⁵ سير أعلام النبلاء، ج10، فقرة 455.

⁶ ذيل طبقات الحنابلة، ج2، فقرة محمد بن عبد الله بن الحسين السامري.

من الأشاعرة، فقد أصبحت نظريتهم في الصفات بعيدة كل البعد عما كانت عليه لدى شيخهم الأشعري، مثلما هي بعيدة عما ساد لدى السلف، ومنهم الإمام أحمد. وكذا يمكن القول بالنسبة لطريقة ابن تيمية، فهو يكثر الجدل والخوض في أمر الصفات بما لم يسبق إليه أئمة السلف المعروفين، مما أفضى به إلى التشبيه.

وهو أمر يذكرنا بما قاله ابن هبيرة (وهو من حنابلة القرن السادس الهجري): تفكرت في أخبار الصفات، فرأيت الصحابة والتابعين سكتوا عن تفسيرها، مع قوة علمهم، فنظرت السبب في سكوتهم، فإذا هو قوة الهيبة للموصوف، ولأن تفسيرها لا يتأتى إلا بضرب الأمثال لله، وقد قال عز وجل: ﴿فلا تضربوا لله الأمثال﴾ (النحل/74). لذلك رأى أن الصفات لا تُفسّر على الحقيقة ولا على المجاز؛ لأن حملها على الحقيقة تشبيه، وعلى المجاز بدعة¹.

فالنتائج السلبية للخوض في البيان هي كالنتائج السلبية للخوض في العقل كما عليه أهل الكلام، فأولئك أورثهم التشبيه، وهؤلاء أورثهم الشك، حتى صرح الكثير منهم بندمه، أو بنكوصه إلى تبني عقيدة الآباء والعجائز، أو الإعراف بعدم الدراية بشيء، أو غير ذلك مما هو معلوم ومشتهر.

ناهيك عن أن البيانين، سواء المتقدمين منهم أم المتأخرين، لم ينجوا من الممارسة التأويلية في عدد من الصفات، وينطبق هذا الحال على نهج ابن تيمية كما عرفنا.

وبذلك يكون مآل الدائرة البيانية قد انتهى إلى تأييد ما انتهت إليه غريمتها العقلية، رغم ما اعتزى كلاً منهما من تناقضات، حتى أعادت المسألة في علاقة العقل بالنص إلى نقطة البداية: مَنْ يحكم الآخر؟

تلك هي الإشكالية التي لم تجد حلاً خالياً من التناقض إلا عند السلف الذين فوّضوا المعنى، واعتبار ذلك من الغيب الذي يعجز العقل عن إدراكه، بعد تنزيهه عن شبه التمثيل والتكييف وما قد يتبادر إلى الذهن من مشابهة المخلوق.

الأمور المبتدعة

لقد أفضت طريقة ابن تيمية إلى إبتداع أمور لم تكن معروفة في العهد الأول، أهمها تقسيم التوحيد إلى توحيدين: ربوبية وإلهية. حيث الأول عبارة عن الإعراف

¹ ذيل طبقات الحنابلة، ج1، فقرة يحيى بن محمد بن هبيرة. وكان ابن هبيرة يقول: ما أنزل الله آية إلا والعلماء قد فسروها، لكن يكون للآية وجوه محتملات، فلا يعلم ما المراد من تلك الوجوه المحتملات إلا الله عز وجل. كما قال: ليس مذهب أحمد إلا الاتباع فقط. فما قاله السلف قاله، وما سكتوا عنه سكت عنه، فإنه كان يقول في آيات الصفات: تمرّ كما جاءت (نفس المصدر والفقرة السابقين).

بالخالق الذي لا شريك له في الخلق، وقد عدّ ابن تيمية أن إثبات ربّين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم، ولا أثبت أحد إلهين متماثلين، ولا متساويين في الصفات، ولا في الأفعال.

أما توحيد الإلهية فهو الإعراف بعبادة الخالق وحده ودعائه والتقرب إليه دون وسائط، وهذا الصنف من التوحيد هو الذي ابتلي به الخلق، وظهر فيه الشرك بأصناف مختلفة مثل عبادة الشمس والقمر والكواكب والأوثان، وكذا عبادة الأنبياء والأولياء والملائكة أو تماثيلهم وما إلى ذلك. وقد استدل بعدد من النصوص القرآنية التي تشير إلى أن المشركين والكافرين كانوا يعترفون بأن الخالق للعالم واحد هو الله، لكن مشكلتهم أنهم جعلوا له وسائط وشركاء يشاركونه في العبادة أو الخلق دونه، كالذي جاء في هذه الآيات:

﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾ (لقمان / 25).. ﴿قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون، سيقولون لله، قل أفلا تذكرون، قل من ربّ السماوات السبع وربّ العرش العظيم، سيقولون لله، قل أفلا تتقون، قل من بيده ملكوت كلّ شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون، سيقولون لله، قل فأنّى تسحرون﴾ (المؤمنون / 84-89).. ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ (يوسف / 106).

على ذلك اعتبر ابن تيمية أن الرسل قد دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية، وهو يتضمن توحيد الربوبية¹. إذ لم يكن مشركو العرب يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة لله في خلق العالم، بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم من الهند والترك والبربر وغيرهم، تارة يعتقدون أن هذه تماثيل قوم صالحين من الأنبياء والصديقين، ويتخذونهم شفعاء، ويتوسلون بهم إلى الله، وهذا كان أصل شرك العرب.

وجاء في حكاية عن قوم نوح قوله تعالى: ﴿وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواهاً ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾ (نوح / 23). وجاء في صحيح البخاري وكتب التفسير وقصص الأنبياء وغيرها عن ابن عباس وغيره من السلف أن هذه أسماء قوم صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم، ثم صوروا تماثيلهم، ثم طال عليهم الأمد، فعبدوهم، وأن هذه الأصنام بعينها صارت إلى قبائل العرب، ذكرها ابن عباس قبيلة قبيلة².

كما استدل ابن تيمية على مذهبه في توحيد الألوهية بقوله تعالى: ﴿لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ (الإسراء / 42)، نافياً بذلك وجود آلهة مشاركة لله دونه، ومعتبراً أن الآلهة، لو وجدت، لسعت إلى التقرب منه. وقد قيل في

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج9، في نقد الفلاسفة.

² شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: نقول في توحيد الله..).

تأويل الآية إن هذه الآلهة كانت ستسعى إلى مغالبتها، لكن ابن تيمية عدّ هذا المعنى مخالفاً لظاهر النص¹.

غير أن هذا المعنى شيء، وما دلّت عليه آية أخرى في سياق التوحيد شيء آخر، وهي قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض﴾ (المؤمنون/ 91). فلو افترضنا أن تلك الآلهة ليست في مرتبة الله بل دونه، أي أنها لا تسعى لمغالبتها بل للتغالب فيما بينها واستقلال كل منها بخلق خاص، فإن هذا الافتراض يتناقض مع مدلول الآية الأولى. ففي كلا الحالتين يُفترض وجود آلهة، لكن الفرق أن الأولى تتقرب، والثانية تتغالب، ولا يمكن الجمع بين الحالتين، إذ لا يُعقل أن تكون الآلهة في حالة تقرب إلى الله وهي ذات الوقت تستقل بالخلق أو تتنافس فيما بينها.

وعليه، فإن ظاهر الآية الثانية لا يدل إلا على فرض وجود آلهة موازية لله في الخلق والسيادة، وهو ما يقتضي تعدد العوالم واختلاف الإرادات، مما يؤدي إلى الفساد أو المغالبة، وهو عين ما نفته الآية ونقضته. والغالب أن هذا النفي جاء ردّاً على اعتقاد بعض المشركين الذين ظنوا بوجود أكثر من إله خالق، مما يبيّن أن احتجاج ابن تيمية لم يكن في محله، إذ جاء سياق الآية السابقة مخالفاً لمدعاه.

وينطبق السياق ذاته على قوله تعالى: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء/ 22)، إذ تدل على أن تعدد الآلهة يفضي إلى الفساد في النظام الكوني، وهو ما يؤكد استحالة وجود شركاء في الخلق.

فإذا كانت لفظة (الإله) في القرآن قد تُستخدم أحياناً بمعنى الخالق، كما في الآيات المذكورة، وأحياناً أخرى بمعنى الوسيط في العبادة أو الشفيع، فإن المعنى لا ينبغي أن يُفهم على نحو واحد في كل موضع ما لم تدل قرينة على ذلك.

وهذا ما التبس على ابن تيمية، حيث حمل كثيراً من الآيات على المعنى الوسائطي، سواء توفرت القرينة أو لم تتوفر. ومن ذلك استشهاده بآيات مثل قوله تعالى عن المشركين: ﴿أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب﴾ (ص/ 5)، وقوله تعالى على لسان يوسف: ﴿أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار﴾ (يوسف/ 39)، وكذا قوله على لسان إبراهيم: ﴿أنفكاً آلهة دون الله تريدون﴾ (الصافات/ 86). وهي آيات لا تدل بالضرورة على أن المشركين رأوا في آلهتهم مجرد وسائط أو شفعاء، وإن وُجدت آيات أخرى كثيرة تدل على ذلك المعنى، وهي القرينة المطلوبة، لكن حيث إن القرآن أورد بعض الصور من الاعتقاد بالإلهة المتعددة المفترض فيها الخلق المستقل، فهذا يدل على تنوع تصورات المشركين ومصادر شركهم.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج9، في نقد الفلاسفة.

على أن التقسيم الذي استحدثه ابن تيمية للتوحيد، ومن ثم اتبعه في ذلك تلميذه ابن أبي العز، الذي أضاف في (شرح للعقيدة الطحاوية) قسماً ثالثاً للتوحيد هو توحيد الصفات¹. كل ذلك فتح الباب واسعاً أمام الدعوة إلى تكفير المخالفين في مثل تلك الأصول، وما زلنا نعاني من تبعات ذلك حتى يومنا الحالي.

مع أن هذا المسلك لم يكن معهوداً لدى السلف، وأن القرآن الكريم أظهر من صفات المشركين في التوحيد ما لا ينطبق على المسلمين، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوِ ا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نَفُورًا﴾ (الإسراء/ 46) وقوله: ﴿وَإِذَا ذَكَرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذَكَرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (الزمر/ 45) وقوله: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ وَيَقُولُونَ أَنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ﴾ (الصفات/ 35-36) ... الخ.

فالمسلمون يقرون بالإله الواحد الخالق، و يؤمنون بأن العبادة مختصة به دون سواه، وأن الشركاء المزعومين لا يملكون من أمر أنفسهم شيئاً، وإنما هم مملوكون لله، لا يفعلون إلا ما يأذن به، كالذي يوافق عليه ابن تيمية². وكل ذلك يجعل المسلمين في طرف غير الطرف الآخر، آخذين بعين الاعتبار ما يرد عن بعض الجبهة من الأفعال التي تعود إلى شيء من الشرك، وأن بعض الأفعال ما تندرج ضمن حالات الخلاف بين العلماء. لكن في جميع الأحوال ليس هؤلاء كأولئك الذين نصّ عليهم القرآن الكريم من الشرك الواضح الصريح.

فأي عذر يبقى إذن لأولئك الذين وسّعوا دائرة التكفير، وجعلوا من مسائل الخلاف مواضع تفسير بل وتكفير، خلافاً لهدى الوحي الذي دعا إلى الإنصاف والتقوى.

ابن تيمية والنظام الوجودي

من الطريف أن يظهر لدى ابن تيمية عدد من الآراء والنظريات التي تتفق مع ما يقوله الفلاسفة والعرفاء، كالذي سنعرضه خلال الفقرات الثلاث التالية:

¹ والمقصود به إقرار ما ورد في القرآن والحديث من الصفات بما فيها تلك الموهمة للتشبيه (شرح العقيدة الطحاوية، فقرة قوله: نقول في توحيد الله..).

² قال ابن تيمية بهذا الصدد: «وأما إثبات الأسباب التي لا تستقل بالأثر، بل تقتقر إلى مشارك معاون وانتفاء معارض مانع وجعلها مخلوقة لله، فهذا هو الواقع الذي أخبر به القرآن ودل عليه العيان والبرهان، وهو من دلائل التوحيد وآياته ليس من الشرك بسبيل، فإن ذلك مما يبين أنه ليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول من المفعولات» (درء تعارض العقل والنقل، ج9، في نقد الفلاسفة).

1. التلاقي مع نظرية المشاكلة

ثمة تشابه ملفت للنظر بين الطريقة البيانية، كما لدى ابن تيمية، وبين طريقة العرفاء في نظريتهم حول المشاكلة¹. فكلاهما اتبع ذات النهج في الموقف من النص الديني تبعاً للفظ الظاهر مع اعتبارات الاستخدام اللغوي ومراتب المعاني اللفظية.

فقد اعتبر الفيلسوف الإشراقي صدر المتألهين الشيرازي أن الطريقة التي اقتبسها عن الغزالي هي ذات طريقة أهل الحديث في الإعتماد على الظاهر اللفظي من غير تأويل. وكما صرح بأن الطريقة التي تبناها تحمل الآيات والأحاديث على مدلولها الظاهري ومفهومها الأول، كما هو المعتبر عند أئمة الحديث وعلماء الأصول والفقه. وقد طبقت على الكيفية التي عليها الصفات الإلهية، فأقرت هذه الصفات على ظواهرها ومفهوماتها الأصلية من غير صرف وتأويل، وكذا من غير تشبيه ونقص وتجسيم مثلما يدعو إليه أصحاب البيان السلفي². فعلى رأي صدر المتألهين أنه لو لم تُحمل الآيات والأخبار على ظواهرها ومفهوماتها الأولى فلا فائدة في نزولها وورودها على عموم الخلق وكافة الناس، بل كان نزولها على ذلك التقدير في باب «فهوم متشابهات»³.

وهو ذات التبرير الذي تقدمه الدائرة البيانية في تعويلها على الظواهر اللفظية من غير تأويل وتحريف.

كما أضاف صدر المتألهين بأن هذا الإبقاء لظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية يجعلها ذات خاصية مشتركة تتمثل في روح المعنى الذي يقبل التطبيق على مصاديق مختلفة كثيرة⁴.

وهذا التباين في الاستخدام اللغوي هو ذات ما تؤكد عليه الطريقة البيانية كما لدى ابن تيمية، حيث رأى أن اللفظ لا دلالة له في حد ذاته ما لم يستعمل. فالإستعمال يجعله قابلاً لأن يصير ذا معانٍ حقيقية عديدة. فمثلاً إن لفظ (رأس) تأتي مقترنة في الإستعمال بأشياء عديدة مختلفة، كرأس الإنسان ورأس الطائر والدابة والماء والأمر والمال والقوم، وكذا لو قلنا جناح الطائر والسفر والذل، فكل لفظ بعد الإستعمال

¹ سبق أن تعرفنا على نظرية المشاكلة للفلاسفة والعرفاء ضمن الحلقة السابقة (النظام الوجودي). وانظر أيضاً دراستنا: موقف الفلاسفة والعرفاء من ظواهر النص الديني، مجلة المنطلق الجديد، 2003م.

² صدر المتألهين: مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص93.

³ صدر المتألهين: إيقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م، ص16-17. والحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج2، ص342-343.

⁴ لاحظ حول ذلك كتب صدر المتألهين التالية: مفاتيح الغيب، ص92. وعرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار، اصفهان، 1341هـ.ش، ص271-272. والاسفار، ج9، ص299. وتفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ-1998م، ج5، ص139-140. كما للتفصيل انظر الحلقة السابقة (النظام الوجودي).

يصبح له حقيقة من المعنى الذي يناسبه، وهو ما يبرر اعتبار صفاته تعالى المذكورة في القرآن والحديث، كمحبته ورضاه وعلمه وسمعه وكلامه واستوائه؛ كلها تجري مجرى الحقيقة دون مجاز، ومع ذلك فهي ليست بالصفات الشبيهة مع الخلق¹.

وذاث هذا الشيء ما صرح به الفلاسفة والعرفاء ممن تبنى نظرية المشاكلة، حيث بحسب هذه النظرية فإن للفظ مراتب من المعنى بعضها يُشاكل البعض الآخر، كحال ما عليه الوجود الخارجي، حيث إن له مراتب مختلفة تتفاوت بحسب المشاكلة والسنخية. وهذه المراتب هي عوالم متشابهة رغم تفوق بعضها على البعض الآخر، وبالتالي كان من السهل فهم عالم الغيب كما ورد في النصوص الدينية وفقاً لمشاكلات عالم الوجود. الأمر الذي يرضي ما عليه أصحاب الفلسفة والذوق، وما عليه أتباع البيان السلفي، حيث المتفق عليه بين الجانبين هو جعل الأوصاف الدينية حقة من غير تحريف للنص، أو حملة على المجاز والتشبيه.

فالفهم عند الطرفين قائم بحسب هذه الأوصاف الظاهرة التي يدل عليها اللفظ الحرفي. وطبقاً لذلك أقرّ هؤلاء بأنّ الله تعالى الأوصاف التي تدل عليها الظواهر اللفظية وإن كانت غير معلومة كيف تبعاً لقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾، وهي التي سلّم بها الكثير من علماء السلف وأتباعهم كما عرفنا.

ويتعمق التوافق بين الطرفين بما أكّد عليه أتباع البيان السلفي من وجود القدر المشترك في معنى اللفظ المستخدم بين ما يدل عليه في الشاهد المحسوس، وما يدل عليه في الغيب غير المحسوس، كالذي قام بإيضاحه ابن أبي العز، حيث ذكر بأنّ النبي أخبر العرب بأمور لم تكن معروفة لديهم، كتلك المتعلقة بالإيمان بالله واليوم الآخر، فأخذ من اللغة الألفاظ المناسبة لتدل على القدر المشترك بين المعاني الغيبية المجهولة والمعاني الشهودية التي يعرفها العرب، وقرن بذلك من الإشارة ونحوها ما يعلم به حقيقة المراد. فإذا أخبرهم النبي عن تلك الأمور من الغيب، فلا بد أن يعلموا معنىً مشتركاً وشبهاً بين مفردات تلك الألفاظ، وبين مفردات ما علموه في الدنيا بحسبهم وعقلهم. فإذا كان ذلك المعنى الذي في الدنيا لم يشهده بعد، وأراد النبي أن يشهده مشاهدة كاملة ليفهموا به القدر المشترك بينه وبين المعنى الغائب، أمكنه ذلك بأن يأتي بقول يكون حكاية له وشبهاً، فيعلم المستمعون أن معرفتهم بالحقائق المشهودة هي الطريق التي يعرفون بها الأمور الغائبة، ويكون ذلك عبر درجات ثلاث:

أولها إدراك الإنسان المعاني الحسية المشاهدة، وثانيها عقله لمعانيها الكلية، أما ثالثها فتعريف الألفاظ الدالة على تلك المعاني الحسية والعقلية. فهذه المراتب الثلاث لا بد منها في كل خطاب، فإذا أخبرنا النبي عن الأمور الغائبة فلا بد من تعريفنا

¹ الرسالة التدمرية، ص50-51. والصواعق المرسلة ص244 و252.

المعاني المشتركة بينها وبين الحقائق المشهودة، والشبه الذي بينهما. ومن خلال تعريفنا الأمور المشهودة أمكننا معرفة الأمور الغائبة، ولولا المعنى المشترك ما أمكن ذلك قط¹.

كما أشار ابن أبي العز إلى أن التعريف بالأمور الغيبية يأتي عن طريق القياس والتمثيل والاعتبار بما بينها وبين معقولات الأمور المشاهدة، تبعاً للتشابه والتناسب، وكلما كان التمثيل أقوى، كان البيان أحسن، والفهم أكمل².

وهذا الذي ذكره ابن أبي العز هو ذاته الذي أكد عليه الغزالي وغيره من العرفاء مما يُعرف بالإعتبار والتمثيل والمشاكلة وغير ذلك. فالإعتبار يعني العبور من ظاهر النص إلى باطنه لقرينة مناسبة. أما التمثيل فكما ذكر صدر المتألهين من أن معظم آيات القرآن هي أمثال تُذكر للناس لنشير إلى ما تتضمنه نظرية المشاكلة من اعتبارات ما للوصف الظاهر في النص من مراتب متعددة ومتكاملة في الوجود، مثل الميزان والقلم والاصبع وغيرها³.

كذلك فإن ما أشار إليه ابن أبي العز من وجود المشترك المعنوي للفظ الذي يتحول به الفهم من المشاهد المحسوس إلى الغائب غير المحسوس، هو قريب المعنى مما تراه نظرية المشاكلة، حيث أنها لا تعول على ظاهر النص فحسب، بل تأخذ بعين الاعتبار ما لدى هذا الظاهر من لفظ له معان متعددة ومتشاكلة يصح من خلالها إقرار الحقائق العليا من غير تأويل. فيكون الظاهر هو اللفظ المشترك العام الذي يحمل نظائر المعنى وأمثالها على ما فيها من تفاوت في القوة والكمال. أما الحقيقة المرادة من هذا الظاهر فهي تلك الأمثال الباطنة التي تنتزع من ذلك الظاهر العام. فسواء أستخدمت الأمثال بحسب ما يبدو عليها من معنى حسي، أو بحسب معنى آخر صوري مجرد عن الحس الطبيعي، فإن كل ذلك يعد من النظائر والأمثال التي تتفاوت فيما بينها بحسب المشاكلة. لذلك فإن أخذ المعنى الظاهر بحسب ما عليه الحقيقة الباطنة من المعاني الصورية المجردة لا يعد من التأويل بشيء.

فهنا نجد تشابهاً بين نظرية المشاكلة الوجودية والنظرية البيانية لتحديد الفهم الخاص بالأمور الغيبية، وعلى رأسها مسألة الصفات الإلهية.

فكلا النظريتين يقيمان الفهم طبقاً للظاهر، كما أنهما يعترفان بأن معنى اللفظ يظل مشتركاً وعماماً يحدده السياق العام للنص، إن كان يتحدث عن أمر حسي شهودي، أو معنوي غيبي.

¹ شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ولا شيء مثله).

² نفس المصدر والفقرة السابقة.

³ مفاتيح الغيب، ص96.

وكلاهما يقولان حسب ذلك الفهم بأن الصفات الإلهية تحمل على ظاهرها، وأن معناها يفهم دون تأويل، وأن لهذا المعنى بعض الشبه بما عليه الشاهد المحسوس، مع بقائه محكوماً بقاعدة (ليس كمثله شيء).

لكن ما يترتب على ذلك من معنى هو القول بوحدة الوجود كالذي صرح به الفلاسفة والعرفاء بإتساق. ومن ذلك القول بأن الوجود عبارة عن جسم له مراتب متعددة تتفاوت فيما بينها في الشدة والضعف، أو الكمال والنقص، كالذي صرح به صدر المتألهين.

وكذا فإن ما يقوله البيانين من وجود بعض حالات الشبه بين الله من جهة، وخلقه من جهة أخرى، يتسق والقول بوحدة الوجود. وقد قيل إن القول بالجسمية مثلما عليه مذهب مقاتل بن سليمان يفضي إلى القول المبطن بهذه الوحدة¹.

ومثل ذلك أن ما يقوله أتباع الطريقة البيانية من إثبات الظواهر اللفظية للصفات كوجود الوجه والصورة والعينين واليدين والقدمين والساقين والإستواء والاستهزاء والتعجب والتردد والضحك والفرح والمجيء والذهاب وما إلى ذلك، كل هذا يفضي إلى الإقرار المبطن بوحدة الوجود الجسمية، وهو لا ينافي قولهم بنفي التكيف مع إعترافهم بوجود شيء ما من المشابهة بين العالمين.

فهذا الاعتقاد هو على شاكلة ما يقوله الفلاسفة والعرفاء القائلين بنظرية المشاكلة. مع فارق أن التأسيس الذي قامت عليه نظرية المشاكلة الوجودية هو تأسيس مستند إلى (الوجود العام). فمن حيث الإعتقاد على النظر إلى هذا الوجود تمكّن الفلاسفة من أن يسقطوا نظريتهم في المشاكلة على النص الديني، فأصبح تبرير المشاكلة بين المعاني اللفظية للنص مستمداً من المشاكلة الوجودية. في حين إن التأسيس الذي نظّر له أتباع الطريقة البيانية مستمد من النص الديني، ومن ثم تمّ إسقاطه على الوجود العام، حيث المعول عليه هو اللفظ المشترك الذي يحمل المعاني المتشابهة، ومنه تمّ تطبيقه على الوجود.

وتظل المحصلة بين المذهبين متقاربة بهذا الخصوص.

2- القول بأزلية الأشياء

اعتقد ابن تيمية أن الحوادث الكونية لا بداية لها، وهو إقرار بأزلية الأشياء من حيث النوع لا الأفراد. الأمر الذي يتفق مع ما ذهب إليه الفلاسفة.

¹ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص391.

فبرأيه أن كل فرد حادث يسبقه فرد حادث قبله وهكذا من غير بداية محددة، وهو ذات ما يقره الفلاسفة بخصوص العالم السفلي. ومع أن ما ورد في التراث من وجود عدد محدود من الأشياء قد سبق خلقها قبل السماوات والأرض، إلا أنها تعد بحسب هذا الرأي ليس لها بداية بإطلاق، ومن ذلك العرش، حيث نقل الدواني عن ابن تيمية أنه اعتقد بقدوم العرش من حيث النوع¹، أي أن كل عرش يسبقه عرش آخر قبله دون بداية محددة، وذلك ليثبت بأن الله فاعل أزلاً، وأنه مستقر من عرش إلى عرش أزلاً أيضاً.

وقد نسب ابن تيمية نظريته هذه إلى أئمة السنة والحديث، ونقل ما يقوله بعض المتكلمين من ذهاب بعض من وصفهم بالمشبهة بأنهم قائلون بإثبات حوادث لا أول لها².

كما نقل بعض أتباع ابن تيمية ما قاله عثمان بن سعيد الدارمي: «كل حي فعال، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلاً عن كماله، من الكلام والإرادة والفعل»³.

ويعد هذا المنقول من الشواذ، حيث لم ينقل عن غيره من السلف ما يفيد النص الصريح في إثبات حوادث لا بداية لها. بل ليس من البيانين قبل ابن تيمية من يثبت ذلك بشكل واضح لا غبش فيه. فإن من يعزى إليهم القول بذلك هم الفلاسفة. لذلك شتت عليه الخصوم وعدوه متأثراً بهم لكثرة الإهتمام بمباحثهم والرد عليهم، كالذي جرى مع الغزالي الذي قيل فيه إنه أمرضه (الشفاء)⁴، ووصفه معاصره أبو بكر بن العربي في مقولته الشائعة: شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر. وهو القول الذي إستعان به ابن تيمية في الرد على الغزالي⁵، مع أنه في رأي المخالفين قد وقع بما وقع به سابقه⁶. وعادة ما ينسب مثل هذا الاعتقاد إلى

¹ تكلمة الرد على نونية ابن القيم، مصدر سابق، ص 85.

² درء تعارض العقل والنقل، ج 1. ولاحظ أيضاً: النبوات، ص 60. ومنهاج السنة، ج 1، ص 121.

³ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص 156. وشرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ما زال بصفاته قديماً قبل خلقه). وقد قيل إن عثمان بن سعيد الدارمي كان فيما سبق لا يخوض في صفات الله سبحانه كما هي طريقة السلف، ثم انخدع بالكرامية وأصبح مجسماً عند تأليفه النقض على المريسي (تكلمة الرد على نونية ابن القيم، ص 81).

⁴ ابن تيمية: رسالة في علم الباطن والظاهر، شبكة المشكاة الإلكترونية، ضمن فصل حول العلم الباطن (لم تذكر أرقام صفحاته ولا فقراته).

⁵ درء تعارض العقل والنقل، ج 1، الفصل الأول، حول تعارض الأدلة السمعية والعقلية.

⁶ نسب إلى الذهبي، رغم أنه من تلامذة ابن تيمية، رسالة شديدة اللهجة في الرد على مسلك شيخه، ومن ذلك تنطعه في المباحث الفلسفية وغيرها. فقد جاء في رسالته الذهبية قوله وهو يخاطبه بهذا الخصوص: «يا رجل بالله عليك كف عنا فانك محجاج عليم اللسان لا تقر ولا تنام، إياكم والاعلوطات في الدين، كره نبيك صلى الله عليه وسلم المسائل وعابها وعن كثرة السؤال وقال: (إن أخوف ما أخاف على أمتي كل منافق عليم اللسان) وكثرة الكلام بغير زلل تقسي القلب إذا كان في الحلال والحرام فكيف إذا كان في العبارات اليونانية والفلاسفة وتلك الكفرات التي تعمي القلوب؟ والله قد صرنا ضحكة في الوجود، فإلى كم تنبش دقائق الكفرات الفلسفية لنرد عليها بعقولنا، يا رجل

الملاحدة، ومن ذلك ما قاله أبو يعلى الحنبلي في المعتمد: الحوادث لها أول ابتدأت منه، خلافاً للملاحدة¹.

وكان من ضمن ما أحتج به على ابن تيمية أنه قد ابتدع فكرة لم ترد عن أهل البيان بإستثناء بعض الشذوذ.

وبنظر البعض أنها مخالفة للإجماع، بل وأن الإجماع على تكفير من يقول بها، كالذي حكاه الشيخ عياض وغيره.

كما قال ابن دقيق العيد بأنه وقع هنا من يدعي الحزق في المعقولات ويميل إلى الفلسفة وظن أن المخالف في حدوث العالم لا يكفر لأنه من قبيل مخالفة الإجماع، وتمسك بقولنا إن منكر الإجماع لا يكفر على الإطلاق حتى يثبت النقل بذلك متواتراً عن صاحب الشرع. ثم قال: وهو تمسك ساقط؛ إما عن عمي في البصيرة، أو تعام، لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل².

وفي جميع الأحوال ليس في الكتاب والحديث ما يشير إلى هذا المعنى الذي تحدث عنه ابن تيمية، بل جاء في بعض الأحاديث ما هو خلاف ذلك، حيث أخرج الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه، وكذا ابن ماجه وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ في العظمة وابن مردويه والبيهقي في (الأسماء والصفات) عن الصحابي أبي رزين أنه سأل النبي بقوله: أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ فأجابه النبي: كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء. وعلق الترمذي الذي حسن الحديث بأن معنى العماء هو ليس معه شيء³.

ومما يزيد في إقتراب هذا الاتجاه من النظام الوجودي، ما ذكره ابن القيم الجوزية من أن أسماء الله الحسنى تقتضي مسمياتها ومتعلقاتها، فحيث هناك أسماء فلا بد من ظهور أثر هذه الأسماء ووجود ما يتعلق بها، فافتضت حكمة الله أن يتم إنزال الأبوين من الجنة ليظهر مقتضى أسمائهم وصفاته فيهما وفي ذريتهما، إذ لو تربت الذرية في الجنة لما ظهرت آثار جملة من هذه الأسماء وتعلقاتها، والكمال الإلهي يأبى ذلك. فالله يأمر وينهى ويكرم ويهين ويثيب ويعاقب ويعطي ويمنع ويعز ويذل، لذا أنزل الأبوين والذرية إلى دار تجري عليهم هذه الأحكام⁴. وهذا المعنى ينسجم مع القول بأزلية

قد بلغت سموم الفلاسفة ومصنفاتهم مرات، وبكثرة إستعمال السموم يذمن عليها الجسم وتكمن والله في البدن» (الذهبي: النصيحة الذهبية، نشرت ضمن: التوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني، لجماعة من العلماء، ص205-206).

¹ تكلمة الرد على نونية ابن القيم، ص84.

² دفع شبه من شبه وتمرد، ضمن التوفيق الرباني، ص21. علماً أن هناك من بالغ واتهم ابن تيمية بأنه خرق الإجماع بنحو ستين مسألة في الأصول والفروع، كما هو الحال مع الشيخ ولي الدين العراقي (المصدر السابق، ص22).

³ الدر المنثور، ج3، ص322.

⁴ شفاء العليل، ضمن الباب الثالث والعشرون.

الصنع والخلق، كما ويتفق من وجه مع ما يقوله العرفاء في النظام الوجودي من إقتضاء أن يكون لأسماء الله تبعياتها، واعتبروا ذلك من حتميات الوجود، وهو خلاف ما يذهب إليه ابن تيمية وأتباعه¹.

3- القول بانقطاع العذاب

أُتهم ابن تيمية بأنه ابتدع فكرة أخرى نسبها إلى السلف، وهي الاعتقاد بانقضاء النار وفنائها، ومن ثم القول بعدم الخلود في العذاب. ومن خصومه من نفى أن يكون أحد من السلف قال ذلك، إنما روي عن بعضهم كلمات تتأول كما تتأول المشكلات التي ترد وتحمل على غير ظاهرها².

وأورد ابن تيمية عدداً من الروايات عن بعض الصحابة كيف أن الله يُخرج في النار من فيها، مثل ابن مسعود وأبي هريرة وعمر وأبي سعيد الخدري. وردّ عليه الصنعاني واعتبر أنه لا دلالة في ذلك على فناء النار، كما لا دلالة فيه على خروج المشركين منها، لا سيما وأن من الآيات ما يشير إلى البقاء الدائم، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تَتَغَيَّرُ عَنْهَا أَبَداً﴾ (الأعراف/ 40). وفي الحديث يؤتى بالموت فيذبح بين الجنة والنار³.

والمهم في الأمر، هو أن هذا الاعتقاد جاء موافقاً لما يقوله الفلاسفة والعرفاء.

وقد استدل ابن تيمية عليه بعدد من الآيات، فاعتبر بعض الآيات دالة على إنقطاع العذاب مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَبْقَى فِيهَا أَحْقَابٌ﴾ (النبا/ 23) وقوله: ﴿النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله﴾ (الأنعام / 128). أما الآيات التي تبدي الأبدية والخلود فقد فسرها بقيود وشروط يجعلها دالة على الإنقطاع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾ (الجن/ 23) وقوله: ﴿خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون﴾ (البقرة/ 162).

فقد استدل بأن ما ورد في مثل الآيتين السابقتين من خلود وأبدية إنما مشروط ببقاء السماوات والأرض، كالذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها مادامت السماوات والأرض، إلا ما شاء ربك إن ربك فعال

¹ انظر حلقة النظام الوجودي.

² السبكي: رسالة الاعتبار ببقاء الجنة والنار، ضمن التوفيق الرباني، ص149.

³ محمد بن إسماعيل الصنعاني: رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص77 وما بعدها.

لما يريد) (هود/ 106-107)، وعليه اعتبر الأبدية هي استمرار المعذبين في النار مادامت موجودة، مع أن الله - على رأيه - لم يصرح بأن النار باقية أبداً، وفرق بين الحاليين كما هو واضح. يضاف إلى أن التأييد جاء في القرآن مقيداً بما لا يتنافى مع الإنقطاع، كالذي سبقت الإشارة إليه في (علم الطريقة)¹.

ولنا على هذه النظرية الملاحظة التالية:

إن الآيات التي وردت حول تعليق الخلود في النار على دوام السماوات والأرض قد أعقبها ذات هذا التعليق فيما يخص الخلود في الجنة، وكما جاء في النص القرآني: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُودٍ﴾ (هود/ 108).

فإذا كانت الآيات السالفة الذكر تدل على إنقطاع العذاب لأهل النار تبعاً للتعليق الوارد الذكر، فإن مقتضى السياق ذاته يفضي إلى احتمال الانقطاع بالنسبة لأهل الجنة أيضاً. وهو ما يستدعي لونا من التخييل والتمييز بين ما يصيب هؤلاء وأولئك، ولا يكفي في ذلك ما ذكر من قرينتين وردتا في الآية؛ إحداهما قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ﴾ (هود/ 107)، إذ وردت متصلة بانقطاع العذاب فحسب، مما يدل على تأكيده، ولم تقترن مع الاستثناء المتعلق بالخلود في الجنة. أما القرينة الثانية فهي قوله تعالى: ﴿عَطَاءٌ غَيْرُ مَجْذُودٍ﴾، حيث جاءت عقب الإستثناء المتعلق بالخلود في الجنة، وهي بهذا توحى بدفع توهم إنقطاع السعادة².

فلا شك أن وجود هاتين القرينتين لا يمحي صورة الإستثناء التي وردت في كلا الموردين من الجنة والنار. وقد كان الزمخشري صاحب (الكشاف) يرى أن آية الإستثناء من المعضلات على ما نقل عنه السمعاني³.

كذلك رأى ابن القيم أن الإستثناء في الآية المتعلقة بأهل الجنة هو من المتشابه، وأن المحكم قوله تعالى: عطاء غير مجذود، وظلها دائم، وما إلى ذلك¹.

¹ انظر الفصل الأخير من: علم الطريقة.

² مختصر الصواعق المرسله، ص238.

³ رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، ص109. علماً أن ما ذكره الزمخشري في (الكشاف) هو أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وقد جاء قوله تعالى: ﴿عطاء غير مجذود﴾ عقب الإستثناء المتعلق بالخلود في الجنة، ومعناه أن عطاء الله لا إنقطاع له، حيث إن لأهل الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعاً وهو رضوان الله كما قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسَاكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرَ﴾ (التوبة/ 72)، ولهم ما يتفضل الله به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو، لذلك جاء الإستثناء ﴿عطاء غير مجذود﴾ ليشير إلى هذا المعنى. وعلى نفس هذا السياق جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ﴾ بعد الإستثناء الخاص بأهل النار، حيث إن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالمزهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو أغلظ منها، وهو سخط الله عليهم وخسوه لهم وإهانتهم إيهاهم دون إنقطاع (الكشاف، ج2، ص430).

وسبق لجهم بن صفوان أن اعتبر حركات الخالدين من أهل الجنة والنار منقطعة لإعتبارات عقلية وقرآنية، وهي وجود الشرط والإستثناء لدى بعض الآيات، كالذي سبق عرضه².

وعادة ما يأول العلماء الآية المتعلقة بتعليق الخلود في النار على دوام السماوات والأرض، وهو أنها تصدق فيما يخص العصاة من الموحدين دون المشركين، وأن بعض العلماء يأول الآية الأخرى حول الجنة، وهو أن المقصود بأن لأهل الجنة نعيماً أجلاً وأكبر هو رضوان الله عز وجل. في حين ذهب الصنعاني إلى أن الإستثناء في آية الجنة من باب (حتى يلج الجمل في سم الخياط) وهو تقييد بالمحال، وأن من دخل الجنة لا يخرج منها أبداً؛ بدليل الإجماع المعلوم بالضرورة من الدين، وبدليل قوله تعالى: ﴿عطاء غير مجذوذ﴾، وفي آية أهل النار محمول على ما ذكر من خروج الموحدين.

ثم أنه استدرك فقال: «لا يقال أن هذا يوجب الإختلاف في نظم الكلام، حيث عدل بالإستثناء الثاني عما حمل عليه الإستثناء الأول، مع أنهما سيقا مساقاً واحداً، لأننا نقول تبعاً للمحقق الشريف أن الأول محمول على الظاهر، وقد عدل بالثاني عنه بقرينة واضحة مما ذكرنا فلا إشكال ولا إختلاف»³.

خطورة النهج البياني

تتجلى خطورة النهج البياني الصرف في تمسكه بمقولة الوضوح التام للنصوص الدينية مع مبدأ التفصيل والشمول، أي الادعاء بأن كل ما في الكتاب والسنة واضح بين لا لبس فيه، وأنه في متناول فهم كل من يعرف العربية، وإلا لما صح وصفه بأنه «بيان للناس» كما جاء في القرآن.

فهذا المدعى جعل الكثير ممن يُعرفون اليوم بالسلفيين، وممن لم يبلغوا درجة التخصص العلمي، أو كانوا من متوسطي التعليم، وربما أقل من ذلك مرتبة، يُدلون بأرائهم وإستنباطاتهم، تعويلاً على أن كل شيء في الكتاب والسنة واضح وشامل، وأن من له أدنى معرفة بأساليب الكلام العربي بإستطاعته فهم المراد، دون حاجة إلى التأهيل العلمي الدقيق، لأن الدين في نظرهم نزل إلى الناس كافة، وأنه بيان للكل، حتى أن الأعرابي كان يفهم مراد ما يُلقى عليه من الخطاب الديني، فكيف بغيره ممن تفتّح عقله وبصيرته.

¹ رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، ص109.

² الملل والنحل، ص37.

³ رفع الاستار، ص108-110.

لكن هذا المدعى تسبب في مشكلتين خطيرتين كالتالي:

المشكلة الأولى: وهي ما نعبر عنها بـ «الفوضى الإستنباطية»، حيث كثرت الآراء التي تدعي النطق باسم الله والرسول، وحلّ المرء والتضليل، وامتدت الفوضى إلى الجماعات التي تُعرف بالشباب السلفي.

ولو تأملنا شروط العلماء القدماء للإفتاء، لوجدناها صارمة، كأن يحفظ المرء آلاف الأحاديث، ويُلَمَّ بعلوم شتى، ومن ذلك أن بعضهم - مثل يحيى بن معين - يشترط حفظ مئات الألوف من الأحاديث كي تصح له الفتوى. أما اليوم، فقد زهد كثيرون بهذه الشروط، فهي بنظر البعض ليست لازمة، وأن الدليل حاضر بكفاية من يفهم النص فهماً عادياً حتى لو لم يمتلك ناصية الوساعة والعمق.

لقد أدى هذا التصور إلى انتشار واسع للفتاوى والآراء الفردية، وصار كل من يقرأ آية أو حديثاً يدلي برأيه، ظناً منه أنه فهم مراد الله ورسوله. وهكذا تكاثرت الأقوال والاختلافات، وكأن كل شخص صار متحدثاً باسم الشرع.

ويؤسف له أن العلماء الأوائل، حين تبنّوا مقالة الوضوح والبيان في الخطاب الديني، لم يخطر ببالهم أن تؤدي هذه الطريقة إلى ما نراه اليوم من تساهل شديد في التعامل مع النصوص. فلم يكن يخطر في خلدكم أن يأتي زمن يُظن فيه أن مجرد الاطلاع على عدد محدود من الآيات أو الأحاديث يكفي لأن يدلي الإنسان برأيه ويصدر الأحكام الشرعية، دون أدنى دراية بما ينطوي عليه الأمر من تعارض ظاهري بين النصوص، أو ما يتطلبه من أدوات علمية دقيقة كالترجيح والجمع، ومراعاة السياق، وفهم مقاصد الشريعة. لقد ظنّوا أن الحديث عن الوضوح سيكون دافعاً للاهتمام بالنص، لا ذريعة للاجتزاء والتسرع في الفهم.

إذاً، نواجه هنا شيئاً من التناقض، ذلك أن مقالة الوضوح البياني تتعارض مع كثرة الآراء الواردة لدى البيانيين أنفسهم، فما من قضية إلا ولها أكثر من رأي وقول، سواء في الأصول أو الفروع، كالذي مر معنا خلال الفصول السابقة. كذلك فإن هذه المقالة تبعث ولا شك على ما أسميناه بالفوضى الإستنباطية، حيث إن الدليل الذي يعتمد عليه النهج البياني في الوضوح هو ذاته يسفر عن تلك الفوضى، فيسمح لغير العلماء أن يدلّوا بدلوهم بدعوى هذه المقالة كما أسلفنا.

ومع أن مقالة الوضوح هذه كانت موضع إهتمام رواد الإصلاح الحديث؛ كمحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وغيرهم، لكن غرض هؤلاء هو غير غرض أصحاب النهج البياني، فقد وظّف كل من الطرفين هذه المقالة باتجاه مختلف، إذ عوّل المنهج البياني على النص الديني بكل تفاصيله وتشعباته وفقاً لمبدأ التفصيل الذي مرّ معنا، في حين عوّل رواد الإصلاح على الفهم المجمل للنص دون الدخول في التفاصيل والتشعبات التي أدانوها واعتبروها مصدر بلاء الأمة الإسلامية عبر القرون.

ويمكن القول إنهم اعتبروا مصدر التفاصيل عائداً إلى الواقع دون البحث في طيات النصوص ومناهج الروايات كالذي يزاوله أصحاب النهج البياني¹. وبالتالي فإن مقالة البيان والوضوح لا تقتضي النهج البياني بالضرورة، للفارق بين البيان المجمل كما ندعو إليه، ومن قبلنا رواد الفكر الإصلاحية، والبيان المفصل كما يذهب إليه النهج البياني².

المشكلة الثانية: وهي أخطر من الأولى، إذ ترتبط مباشرة بثقافة التكفير والتضليل، وتوسيع دائرة الإقصاء للمخالفين لأدنى سبب. وهي الثقافة التي تفتح الطريق أمام التشريع باستباحة الدماء والأعراض، كما نشهده في واقعنا المعاصر.

فقد نتساءل لماذا تنتشر هذه الثقافة لدى أصحاب البيان الصرف (السلفيين) أكثر من غيرهم من أصحاب المناهج الأخرى؟ وكذا لماذا تنسم الخطابات السلفية بالشدة والحدة؟ فهل أن طبيعة هذا النهج يدعو إلى مثل هذه الظاهرة؟

وكجواب عن ذلك، لا بد من العودة والإعتراف بما تتضمنه النصوص الدينية لمثل هذه الثقافة، لكونها نزلت في واقع مليء بصفات الشر من الكفر والعداء والطغيان. وقد انعكس هذا الحال على النهج البياني بإعتباره قائماً على مبدأ الوضوح والتفصيل. لكن إذا كان الأمر في النص الديني مبرراً كما أسلفنا، فإن الحال في النهج البياني مختلف، إذ لا يمكن تطبيق الحكم ذاته ما لم تتماثل الشروط الواقعية التي كانت في عصر النص وفقاً لمقاصد التشريع، وهو ما لم يعمل به النهج المذكور، لتجريده النص عن الواقع وتغييبه لتلك الشروط وفقاً للفهم الماهوي. وبعبارة ثانية إنه حوّل جزئيات النص إلى كليات عامة ومن ثم أسقطها على مختلف الأحوال والظروف دون اعتبار لتغايرات الواقع وتجدداته. أو أنه قام باستنساخ الأحكام وملابساتها وطبقها على واقع شديد المغايرة. وهي نقطة جديرة بالدراسة والاهتمام³.

وعلى العموم إن أشد المناهج المعرفية حدة وتكفيراً هو النهج البياني الصرف للسبب المذكور، في حين إن أقلها حدة هو ما نجده لدى النظام الوجودي، لكونه لا يستند إلى الاعتبارات القيمية كما عليه النظام المعياري، لذا فهو يُكثر من (الخطاب التجهيلي) لإعتبارات ما يستند إليه. فهو يُجهّل المخالفين دون تضليل أو تكفير، سواء كان التجهيل لإعتبارات الإمكانات العقلية كالذي عليه الفلاسفة، أو لإعتبارات الحجب القلبية كالذي عليه العرفاء.

وبعبارة أخرى، إن اللغة التي يستخدمها أتباع النظام المعياري ضد خصومهم هي لغة (معيارية) تتمثل في التضليل والتكفير والتفسيق، وهي مستمدة من منطق (حق

¹ لاحظ بهذا الصدد: القطيعة بين المتقف والفقير، ص 62-66.

² انظر حول ذلك الفصل الأخير من حلقة (النظام الواقعي).

³ انظر للتفصيل: النظام الواقعي.

الطاعة) كما تقتضيها نظرية التكليف، إذ تمثل الطاعة والعبادة كما يريدّها المكلف هدفاً ومطلباً للنّجاة والسعادة. في حين تتصف لغة الفلاسفة والعرفاء ضد خصومهم بأنّها (معرفيّة) مستمدة من الغاية التي صوروها للإنسان، وهي كمال العلم والعقل، أو الذوق العرفان، وبالتالي فلغة الإدانة لديهم هي التجهيل لا التضليل والتكفير.

هكذا يتكشف لنا - عبر هذه الدراسة - حجم الضعف والقصور الذي ينتاب مناهج الفهم في النظام المعياري، حالها في ذلك حال مناهج الفهم لدى النظام الوجودي. فكلّ النظامين لم يسلموا من الخل، وإن تباينت صورهما ومسالتهما في المعالجة.

وبذلك تكتمل الصورة في عرضنا لنظم ومناهج الفهم في تراثنا المعرفي الإسلامي؛ بما تتضمنه من وهن وخلل، مما يجعل الحاجة ماسة للبحث عن نظام مغاير قادر على تجاوز هذا المأزق المعرفي، وتقادي العثرات التي وقعت فيها المناهج السابقة.

ومن وجهة نظرنا يتمثل المنهج المطلوب بما أطلقنا عليه (النظام الواقعي) كالذي خصصنا له الحلقة القادمة والأخيرة لمشروعنا الحالي.

خاتمة

الاعتقاد القاتل وأنماط التدين¹

كثيراً ما يتردد في ذهن سؤال مُلح: ما الذي يدفع إلى هذا القتل الجماعي الوحشي الذي لا يفرق بين صغير وكبير، ولا بين امرأة ورجل، سوى الهوية والانتماء؟

ما الذي يُلجئ بعض المسلمين إلى التضحية بأنفسهم سعياً وراء حصد أكبر عدد ممكن من الأبرياء، من أرواح المسلمين وغيرهم، تحت دعوى الكفر أو الشرك أو عدم الإيمان وسائر المبررات الدينية؟

ما يعيننا هنا ليس الأسباب السياسية أو الأيديولوجية، بل الجذر المعرفي الذي يستند إليه القاتل والمحرّض في تبرير جرائم القتل النكراء بالحجة والدليل: فهل ثمة أصل ديني يُبرر مثل هذه الجرائم؟ وهل يجد الأمر والمفتي بالقتل سنداً نصياً يجيز له التحريض على القتل العقائدي؟ هذا هو موطن السؤال.

غالباً ما يُستدل على مشروعية هذا القتل بآيات وأحاديث مثل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ (البقرة 193) .. ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ (التوبة 5) .. الخ.

فالدليل الذي يستند إليه المفتي القاتل هو دليل بياني نصي. فهو من النوع الذي يمارسه ويستدل به الفقهاء، لكن مع وجود فارق عظيم..

فالقاتل اليوم لا يمارس البحث الفقهي، وهو البحث الذي يترصد الدلالات المتعارضة ليقيم فيما بينها شيئاً من التوازن والترجيح فينتهي إلى نتيجة يظن فيها أن النصوص دالة عليها، انما يمارس القاتل نوعاً من الإنتقاء الدلالي، وما أسهل ما يجده في النصوص؛ سواء في الحديث أو القرآن. فهو لا يعنيه السياق، ولا يعير اهتماماً للنصوص والأدلة المتعارضة، ولا يعترف بشروط القتال أو ضوابطه الشرعية والزمانية والمكانية، بل يكتفي بنصوص محدودة يقطعها من سياقها، فيحملها على يقين مطلق، ويتخذها مبرراً للقتل الأعمى.

¹ الأصل في هذا الفصل هو ما سبق نشره في موقع (فهم الدين) ضمن مقاليتين، إحداهما بعنوان: الاعتقاد القاتل وغياب الضمير، والثانية بعنوان: أنماط التدين، وذلك خلال عام 2013م. انظر:

<http://fahmaldin.net/index.php?id=2228>. وانظر أيضاً:

<http://fahmaldin.net/index.php?id=2302>

وهنا تتجلى خطورة النهج البياني إذا فهمَ بمعزل عن أدوات التفسير والتوازن المقاصدي. فالنص وحده، إذا ترك فريسة لذهن انتقائية متطرفة، يصبح أداة قتل لا بيان هداية.

وقد يقال: لماذا نجد الاعتقاد القاتل من دون أن نجد ما يقابله من الاعتقاد المسالم، وبالاسلوب والطريقة ذاتها المعتمدة على النصوص الدينية؟

والجواب هو ان واقعنا يشهد كلا النمطين من الاعتقاد – القاتل والمسالم –، وكلاهما يتوسل المنهج نفسه، أي الانتقاء الدلالي من النصوص، لكننا نغض الطرف عن تفكيك الاعتقاد المسالم، بل ونحتفي به أحياناً، فيما نعاني من آثار الاعتقاد القاتل لأنه يفضي إلى سفك الدماء وتمزيق المجتمعات، وإلا فكلاهما يجد لنفسه مستنداً في القرآن والحديث.

فالاعتقاد القاتل غالباً ما يكفي ببعض الآيات التي يفهم منها الأمر بقتل المشركين، ويعمم دلالتها على كل من يراهم مشركين أو خارجين عن الإيمان الصحيح، حتى وإن كانوا ضمن نفس المذهب.

وعادة ما يعمل هذا الاعتقاد بتكفير المخالفين ووصمهم بعبادة الأوثان، لا سيما حين يتعلق الأمر بزيارة قبور الأئمة والأولياء والصالحين، إذ تُعدّ في نظر أصحابه مظهراً من مظاهر الشرك الأكبر.

وأول ما يلجأ إليه القاتل هو عقد مقارنة بين أفعال المشركين الأولين - كما يصفهم النص القرآني - وأفعال بعض المسلمين اليوم، في التوسل أو طلب الحاجات من غير الله. وغالباً ما يلجأ في هذا الدليل إلى ما قرره ابن تيمية من عقيدة ملزمة يكفر من خالفها، أو يضلّل من أخلّ بها، وعلى رأسها عقيدة التوحيد وتقسيمه الثنائي: توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية.

ونعتقد أن هناك مناخاً نفسياً يهيئ لارتكاب جريمة التكفير والقتل، وأيضاً انه يتخذ ذريعة معرفية لارتكاب هذه الجريمة وفقاً لبعض الإستنتاجات. وغالباً ما يكون هذا المناخ أشد أثراً من التبرير المعرفي الذي يُطرح لتسوية الجريمة.

بمعنى ان القاتل يبرر فعل الجريمة باستخدام الخطاب المعرفي كقناع يشرعن من خلاله أفعاله، وإن كانت دوافع القتل الحقيقية تعود إلى نوازع الكراهية والحقد النفسي، ومبرراتها متعلقة بالموقف من صحابة النبي الأكرم وأمّهات المؤمنين كالذي يشهده عصرنا المضطرب اليوم.

وغالباً ما تنحصر الإشكالية بين السنة والشيعية في هذه المسألة تحديداً، دون أن تثير سائر الخلافات المذهبية ما يثيره هذا الموضوع من شحن واستفزاز. فالكثير من

العقائد المختلف عليها يمكن إيجاد ما يعادلها لدى الطرف الآخر، أو لا تُعد في ذاتها مثار نزاع محتدم.

فمثلاً، ارتباط الشيعة بالأئمة والاعتقاد بعصمتهم وكراماتهم وعلومهم الغيبية يجد ما يقابله لدى صوفية السنة من كرامات الأولياء وعلومهم الباطنية.

كذلك فإن اتهام الشيعة بمقالة تحريف القرآن يبطله بأن أغلب المتأخرين وبعض المتقدمين لا يقرون التحريف، وأنه لا يوجد للشيعة ما يتعبدون به من قرآن آخر غير هذا القرآن. ورغم وجود مصحف مخطوط محرّف وآيات محرّفة بحسب الروايات، ومثل ذلك ما يُذكر حول مصحف فاطمة، فإنها جميعاً لم تؤثر على تعبد الشيعة بهذا القرآن وإبطال ما سواه، أو تأويل ما ورد حوله. كما في المقابل، إن لدى أهل السنة ما يؤكد بأن المصحف الرسمي للقرآن لا يمثل كل ما أنزل من القرآن، وأن هناك روايات سنّية تؤكد بأن كلمات الآيات وبعض السور فيها شيء من فقدان الاختلاف مقارنة بما موجود في المصحف الرسمي.

كذلك فإن اتهام الشيعة بتأليه أئمتهم لا يصح على إطلاقه، فغالبية الشيعة يصرّحون بأن أئمتهم عباد مكرمون، مصطفىون من الله، دون أن يضعوهم في مرتبة نبوة محمد (ص)، فضلاً عن الألوهية، وهو ما يمكن مقارنته بما يُنسب لبعض الاتجاهات الصوفية أو بعض الروايات التي تتحدث عن فضائل أبي بكر وعمر بعبارات فيها شيء من الغلو.

أما سائر المعتقدات مثل الرجعة والقول بولادة الإمام المهدي وغيبته حياً إلى يومنا الحالي، فهي لا تعدوا أن تكون مسائل نظرية لا تستفز الطرف المقابل، ولا تنعكس بشكل عملي على العلاقة بين الطوائف.

والأمر ذاته ينسحب على بعض الفروع الفقهية، مثل زواج المتعة، الذي لم يبتدعه الشيعة، بل هو مما ثبت في عهد النبي، ثم وقع الخلاف حول مشروعيته لاحقاً، بين قائلٍ بالتحريم وآخر باستمرارية الجواز، في ظل روايات متعارضة، كما في صحيح مسلم، بعضها ينسب التحريم للنبي، وبعضها للخليفة عمر. إضافة إلى أن لهذا الزواج ما يشابهه لدى بعض المذاهب السنية، مثل زواج المسير مع بعض الفوارق. بل وثمة ما هو أسوأ منه، كالزواج بنية الطلاق الذي أجازته جمهور الفقهاء رغم ما يترتب عليه من إشكالات أخلاقية وقانونية.

ونشير إلى أنه منذ سنوات، شاع في خضمّ الصراع المسلّح في سوريا، خبرٌ مثير للاشمئزاز نُسب إلى بعض الدعاة الطائفيين، مفاده إباحة نوع مبتدع من الزواج عُرف بـ (نكاح المجاهدة)، وهو زواج لا أصل له في الشريعة، استُغلّ لتبرير ممارسات منحرفة تحت غطاء ديني زائف.

هكذا لو استقرأنا كل مسائل الخلاف بين الشيعة والسنة فسنجد أنها جميعاً قابلة للنقاش العلمي والحوار الهادئ دون أن تُفْضي إلى الاستفزاز باستثناء المسألة التي تجرّم كبار الصحابة وعلى رأسهم الخليفين أبي بكر وعمر. فهي العقبة الكأداء التي تجعل من جمهور السنة يخشون التعامل مع الشيعة لقداسة رموزهم، حيث تخلق حاجزاً نفسياً عميقاً يُعقّد إمكانية التفاهم. فلو عكسنا المسألة لكانت ردة الفعل ذاتها من الطرق الآخر. إذ لو كان أهل السنة نواصب يكيدون لأهل البيت العداء واللعن لما وجدنا شيعياً يتقبل مدّ يد التقارب إليهم، بل لرأينا الفتاوى تنهال عليهم بالتكفير والتضليل، وربما بالقتل أيضاً كما هو معلوم من الفتاوى المسلّم بها سلفاً.

وهذا يشير إلى أن جوهر الإشكال في العلاقة بين الطرفين غالباً ما يتمحور حول هذه المسألة، وليس غيرها من القضايا المذهبية التي يمكن الخوض فيها بعقلانية واتزان دون حواجز نفسية.

ولدى الشخصيات المتطرفة تزداد قائمة مبررات التكفير، مثل عدد من تلك التي عرضناها قبل قليل، وشاهد ابن تيمية في دمع الشيعة وغيرها بهذه الوصمة ليس ببعيد، وقد اعتمد عليها المكفرون أو ذوو الاعتقاد القاتل.

فهو قد عدّد مبررات التكفير ضمن نصه الشهير الوارد في كتابه (الصارم المسلول على شاتم الرسول)، حيث قال: إن من يزعم «أن علياً إله أو أنه كان هو النبي وانما غلط جبريل في الرسالة، فهذا لا شك في كفره، بل لا شك في كفر من توقف في تكفيره. وكذلك من زعم منهم ان القرآن نقص منه آيات وكتمت، أو زعم ان له تأويلات باطنة تسقط الأعمال المشروعة ونحو ذلك، وهؤلاء يسمون القرامطة والباطنية ومنهم التناسخية، وهؤلاء لا خلاف في كفرهم».. ومثل ذلك من زعم ان الصحابة «ارتدوا بعد رسول الله إلا نفرأ قليلاً لا يبلغون بضعة عشر نفساً، أو انهم فسقوا عامتهم، فهذا لا ريب أيضاً في كفره، فانه مكذب لما نصه القرآن في غير موضع من الرضى عنهم والثناء عليهم، بل من يشك في كفر مثل هذا فإن كفره متعين، فإن مضمون هذه المقالة ان نقلة الكتاب والسنة كفار أو فساق وان هذه الأمة التي هي «كنتم خير أمة أخرجت للناس» وخيرها هو القرن الأول كان عامتهم كفاراً أو فساقاً ومضمونها ان هذه الأمة شر الأمم وان سابقي هذه الأمة هم شرارها، وكفر هذا مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، ولهذا تجد عامة من ظهر عنه شيء من هذه الأقوال فانه يتبين انه زنديق، وعامة الزنادقة انما يستترون بمذهبهم، وقد ظهرت لله فيهم مثلات، وتواتر النقل بان وجوههم تمسخ خنازير في المحيا والممات وجمع العلماء ما بلغهم في ذلك، وممن صنف فيه الحافظ الصالح ابو عبد الله محمد بن عبد الواحد المقدسي كتابه في النهي عن سب الأصحاب وما جاء فيه من الاثم والعقاب»¹.

¹ ابن تيمية: الصارم المسلول، عن شبكة المشكاة الالكترونية.

ويتضمن هذا النص التكفير لقضايا لا تستوجبه، بل حتى لو كانت مترتبات هذه القضايا تقضي إلى الكفر كما يحاول النص ابرازها؛ فإن ذلك لا يستدعي التكفير للقاعدة الشهيرة (لازم المذهب ليس بمذهب).

فالطعن في الصحابة وتكفيرهم، ومثله القول بتحريف القرآن الكريم، كثيراً ما يأتي لدواع دينية خالصة، فكيف يُحكم على من يستند إلى هذه الدواعي بالتكفير؟ ففي ذلك تناقض واضح، فقد عُرف الخوارج بأنهم أولى الفرق المكفرة لبعض الصحابة، لكن تكفيرهم كان لدواع دينية، فهم من أعبد الناس وأزهدهم، فكيف يُكفرون في الإيمان الذي يدينون به وينتصرون له؟

وعلى هذا، فإن تكفير الصحابة أو تضليلهم، وكذا القول بتحريف القرآن، والاعتقاد بوجود مؤامرة شارك فيها بعض الصحابة للظفر بالزعامة، هي آراء تُطرح من منطلقات دينية وليست زندقية، رغم إيماننا التام ببطولتها وما يترتب عليها من مفساد ومفارقات خطيرة. كما أنها كثيراً ما تُستغل من قبل الاتجاهات العلمانية للطعن في الدين والتشكيك في حقائقه. غير أن كل ذلك لا يستوجب الحكم بالكفر المخرج من الملة، إذ أن التكفير في مثل هذا السياق سيفضي إلى التناقض ذاته.

وعلى خلاف ظاهر النص السابق نجد في كتب ابن تيمية المتأخرة دلالات لا تحصى على صحة إسلام ما يصفهم بأصحاب البدع، كالإمامية وما إليها، حتى أنه أجاز الصلاة خلفهم، ومما قاله بهذا الصدد كما في (منهاج السنة): «إن الإمامية مع فرط جهلهم وضلالهم فيهم خلق مسلمون باطناً وظاهراً ليسوا زنادقة منافقين لكنهم جهلوا وضلوا واتبعوا أهواءهم»¹. وقال أيضاً في (مجموع الفتاوى): «وقد ذهب كثير من مبتدعة المسلمين - من الرافضة والجهمية وغيرهم - إلى بلاد الكفار، فأسلم على يديه خلق كثير، وانتفعوا بذلك وصاروا مسلمين مبتدعين، وهو خير من أن يكونوا كفاراً»².

والخلاف الحاصل بين النص المذكور في (الصارم المسلول) وبين سائر كتب ابن تيمية، قد يجد له حلاً عبر ما أشار إليه الأخير في مناسبات عديدة من الفارق بين الحكم بتكفير المطلق وتكفير المعين، وأن أحدهما لا يستلزم الآخر، فقد يوصف كل من يفعل شيئاً دالاً على الكفر بأنه كافر، لكن ذلك لا يقتضي تكفير شخص معين يفعل ذلك الشيء بالضرورة، إذ هناك شروط للتكفير وموانع قد تصدق في حق الشخص أو الجماعة المعنية.

¹ ابن تيمية: منهاج السنة، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، 1406هـ، ج2، ص452، عن مكتبة المشكاة الإلكترونية.

² مجموع فتاوى ابن تيمية، ج13، فصل فيمن خالف ما جاء به الرسول، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر أيضاً حول صحة الصلاة خلف المبتدع: نفس المصدر، ج23.

وغالباً ما يُروى اختلاف في النقل عن موقف بعض أعلام السلف تجاه أهل البدع، ومن ذلك ما يُنقل عن الإمام أحمد بن حنبل من روايتين مختلفتين: إحداهما تفيد بتكفير أهل البدع مطلقاً، والأخرى بخلاف ذلك. وينسحب هذا الخلاف كذلك على حكم قتل المقدور منهم، وعلى القول بتخليدهم في النار.

وقال ابن تيمية بهذا الصدد: «وَحَقِيقَةُ الْأَمْرِ: إِنَّهُمْ أَصَابَهُمْ فِي أَلْفَاظِ الْعُمُومِ فِي كَلَامِ الْأُئِمَّةِ مَا أَصَابَ الْأَوَّلِينَ فِي أَلْفَاظِ الْعُمُومِ فِي نصوصِ الشَّارِعِ، كُلُّمَا رَأَوْهُمْ قَالُوا: مَنْ قَالَ كَذَا فَهُوَ كَافِرٌ، اعْتَقَدَ الْمُسْتَمِعُ أَنَّ هَذَا اللَّفْظَ شَامِلٌ لِكُلِّ مَنْ قَالَهُ، وَلَمْ يَتَدَبَّرُوا أَنَّ التَّكْفِيرَ لَهُ شُرُوطٌ وَمَوَانِعٌ قَدْ تَنَتَفَى فِي حَقِّ الْمَعِينِ، وَأَنَّ تَكْفِيرَ الْمَطْلُوقِ لَا يَسْتَلْزِمُ تَكْفِيرَ الْمَعِينِ، إِلَّا إِذَا وَجَدْتَ الشُّرُوطَ وَانْتَفَتِ الْمَوَانِعُ...»¹.

وينطبق ما سبق ذكره على التخليد في النار، فقد أشار إلى أن للعلماء قولين مشهورين «وهما روايتان عن أحمد. والقولان في الخوارج والمارقين من الحرورية والرافضة ونحوهم. والصحيح أن هذه الأقوال التي يقولونها التي يعلم أنها مخالفة لما جاء به الرسول كفر، وكذلك أفعالهم التي هي من جنس أفعال الكفار بالمسلمين هي كفر أيضاً. وقد ذكرت دلائل ذلك في غير هذا الموضع، لكن تكفير الواحد المعين منهم والحكم بتخليده في النار، موقوف على ثبوت شروط التكفير وانتفاء موانعه. فإننا نطلق القول بنصوص الوعد والوعيد والتكفير والتفسيق ولا نحكم للمعين بدخوله في ذلك العام حتى يقوم فيه المقتضى الذي لا معارض له، وقد بسطت هذه القاعدة في (قاعدة التكفير)». ومما استشهد به على ذلك ما جاء في رواية من «إن رجلاً كان يشرب الخمر وكان النبي صلى الله عليه وسلم كلما أتى به إليه جلده الحد فأتى به إليه مرة فلعنه رجل وقال ما أكثر ما يؤتى به النبي (ص) فقال لا تلعه فإنه يحب الله ورسوله، فنهى عن لعن هذا المعين المدمن الذي يشرب الخمر وشهد له بأنه يحب الله ورسوله مع لعنة شارب الخمر عموماً»².

كذلك قرر بان قتل الواحد المقدور عليه من الخوارج كالحورية والرافضة ونحوهم هو أيضاً فيه قولان، وهما روايتان عن الإمام أحمد. وعلى رأيه أنه يجوز قتل الواحد منهم، كالداعية إلى مذهبه، ونحو ذلك ممن يحمل الفساد. واستشهد عليه ببعض الروايات النبوية وسيرة بعض الخلفاء الراشدين.

ويلاحظ في طريقة ابن تيمية، هو أنه كان شديد المؤاخذه والتحامل على من يصفهم بالرافضة، وهم بحسب تصنيفه ثلاث فرق أو أصناف: المغالون والإمامية والزيدية. لذلك يصفهم بأقذع الأوصاف والنعوت، حتى يخيل للقارئ بأنهم يشكلون ماهيات ثابتة لا تتغير، الأمر الذي نجده في قراءات السلفية المعاصرة اليوم نتيجة

¹ مجموع فتاوى ابن تيمية، ج12، فصل في مسألة تكفير أهل البدع والأهواء.

² منهاج السنة، ج5، ص154.

هذه التحديدات الثابتة، سواء على مستوى الاعتقاد أو السلوك والأحوال النفسية، رغم اختلاف العقائد بين رجال الإمامية أنفسهم، وأحياناً تطورها عبر الزمن، كما في بعض القضايا المتهمين فيها، ومنها مسألة القول بتحريف القرآن، فهي من المسائل التي اختلف حولها قدماء الإمامية، وقد تطور الحال اليوم إلى اننا من الصعب ان نجد عالماً يلتزم بها غير الاخبارية، وهي من الفرق التي تكاد تنقرض.

ومع ذلك لا تزال مسألة تحريف القرآن تُعدّ لدى كثير من السلفيين من الثوابت التي يُلصق بها مذهب الشيعة، بل يُتهمون أحياناً بحملهم لقرآن غير ما هو متعارف عليه بين سائر المسلمين. وكذا الحال في مسألة عصمة الأئمة، فهي أيضاً كانت من المسائل الاعتقادية المختلف حولها لدى الشيعة القدماء، وقد يكون التيار الأقوى آنذاك يميل إلى القول بعدم العصمة، ثم تبدّل الموقف لاحقاً حتى غلب الرأي القائل بها إلى يومنا هذا. ومع هذا التطور، فكثيراً ما يُدمغ الشيعة بمثل هذه المعتقدات وكأنها من لوازم المذهب الثابتة والأصول الراسخة التي لا تقبل النقاش، حتى ان ابن تيمية نفسه اعتبر القول بالعصمة من أصول مذهبهم، وهو خلاف ما تشهد به مراحل تطوره التاريخي¹.

وليس هذا الحال مقصوراً على طرف دون آخر؛ فالكثير من الشيعة أيضاً يتناولون عقائد أهل السنة بذات النمط من الاتهام والتعميم والتأويل السلبي، وتكاد تتلاشى في هذا المناخ المشتعل فرص الإنصاف وبذور تفهم ما يراه الآخر. فبدل التحقيق العلمي الصادق، تسود ثقافة الاتهام المتبادل مع التضليل والتكفير أحياناً.

وكتجربة شخصية، سبق أن لمستُ مثل ذلك الأثر حين زرتُ بلاد المغرب خلال السنوات الماضية، حيث كنت ألتقى باستمرار أسئلة متكررة حتى من بعض أساتذة الجامعات المتخصصين في الدراسات الإسلامية، عن صحة ما يُشاع حول الشيعة، من قبيل:

هل لديهم قرآن مختلف؟ هل يعتبرون ضريح الحسين قبلة يُطاف حولها؟ وهل يسجدون على الحجارة عبادةً لها؟ بل سألني بعضهم إن كان الشيعة يرددون «خان الأمين» ثلاث مرات عند ختام الصلاة؟!.. إلى غير ذلك من الأسئلة التي كنت أسمعها حتى أصبحت مألوفاً لدي رغم بطلانها.

كان ذلك من جهة الاعتقاد، أما من حيث السلوك والانطباع النفسي، فقد وصف ابن تيمية «الرافضة» بأبشع الأوصاف وأساء الأحوال خُلُقاً ودينياً مقارنة بسائر المذاهب. وقد تبنى كثير من السلفيين من بعده هذه الأوصاف واعتبروها من الثوابت

¹ انظر حول ذلك كتابنا: مشكلة الحديث.

والماهيات بلا تحقيق، بل ودون مراعاة لاختلاف الأزمان وسنن التحول في أحوال الناس ومذاهبهم، أو لإمكانية وجود الخير والشر والحسن والقبح والصالح والطالح في كل شعب ومذهب وفرقة وملة وقومية، وأنه لا ضرورة تقتضي دون تطور الامم وأحوالها ومذاهبها.

فقد كرّس ابن تيمية صورة نمطية عن «الرافضة» في الغدر والكذب والجبن والاستعانة بالكفار ضد المسلمين، واستشهد على ذلك باتهامهم بما فعلوه خلال عصره من الجرائم والتحالف مع العدو¹.

لكننا اليوم نشهد، في أحداث طوفان الأقصى بغزة وما سبقها، وعلى نحو الدراية واليقين لا الرواية، أن تلك الأوصاف قد انقلبت إلى الضد في الموقف من الكيان الغاصب؛ إذ بات واضحاً أن من تصدّى للمحتل ووقف بصلافة في خندق المواجهة، هم من وُصفوا بذلك الوصف، حتى شاع القول: إن الشيعة هم من يدافعون عن السنة في فلسطين، فيما خذلهم كثير من أبناء مذهبهم أنفسهم.

وعليه فإن هذا التباين الفجّ بين الواقع والرؤية الموروثة يطرح علامة استفهام كبيرة حول جدوى التعميم وخطورته، وما يخلّفه من تزييف للوعي وشحن للصراع على أسس مذهبية لا علاقة لها بميزان الموقف والحق.

وقد استمر ابن تيمية في وصفه الإمامية بأشدّ النعوت سوءاً، ورأى أن الكذب والجهل والتكذيب بالحق الذي اختصوا به لم يشركهم فيه أحد من طوائف الأمة². وهو قد عمم صفة الجهل عليهم فاعتبرهم، كما في مقدمة (منهاج السنة): «من أكذب الناس في النقلات، ومن أجهل الناس في العقلات، يصدقون من المنقول بما يعلم العلماء بالاضطرار أنه من الأباطيل، ويكذبون بالمعلوم من الاضطرار المتواتر أعظم تواتر في الأمة جيلاً بعد جيل، ولا يميزون في نقلة العلم ورواة الأحاديث والأخبار بين المعروف بالكذب أو الغلط أو الجهل بما ينقل، وبين العدل الحافظ الضابط المعروف بالعلم بالآثار، وعمدتهم في نفس الأمر على التقليد وإن ظنوا إقامته بالبرهانيات، فتارة يتبعون المعتزلة والقدرية وتارة يتبعون المجسمة والجبرية وهم من أجل هذه الطوائف بالنظريات، ولهذا كانوا عند عامة أهل العلم والدين من أجهل الطوائف الداخلين في المسلمين»³.

كما كرر هذا التحامل ووصف «الرافضة» بأصنافها غاليتها وإماميها وزيديها «ليس في جميع الطوائف المنتسبة إلى الإسلام مع بدعة وضلالة شر منهم؛ لا أجهل ولا أكذب ولا أظلم ولا أقرب إلى الكفر والفسوق والعصيان وأبعد عن حقائق الإيمان

¹ منهاج السنة، ج5، ص154-157.

² المصدر السابق، ج2، ص301.

³ المصدر نفسه، ج1، ص8.

منهم.. وهؤلاء كفّروا الأمة كلها أو ضلّلوها سوى طائفتهم التي يزعمون أنها الطائفة المحقة وأنها لا تجتمع على ضلالة فجعلوهم صفوة بني آدم»¹.

وحقيقة الأمر إن مختلف المذاهب، وليس فقط الرافضة والشيعة، سلكت مسلك التضليل والتكفير. فجميع المذاهب المعروفة استندت إلى حديث الفرقة الناجية وضللت جميع الفرق دونها، كما كفّرت بعضاً منها.

فالتضليل والتكفير كان ديدن المذاهب ولا يختص بالشيعة، وهم من الناحية العملية يتعاملون مع الآخرين من موقع التضليل لا التكفير المخرج من الملة، وكثيراً ما يميزون بينهم وبين غيرهم عبر التمييز بين الايمان والإسلام، بل إن هذا التمييز جار حتى في وسط من ينتمون إلى المذهب، فالذي لا يلتزم بالفرائض الدينية لا يعتبر مؤمناً حتى ولو كان من المعتقدين الموالين لأهل البيت تماماً. وفي الوسط الشيعي تجد منهم المتطرف ذا اللهجة الغليظة والمكفرة، كما تجد المعتدل، لا سيما في أيامنا الحالية.

فمثلاً كان من بين المتطرفين في الوسط الشيعي الشيخ محمد حسن النجفي (المتوفى سنة 1266 هـ)، حيث صرح في كتابه المعروف لدى الحوزات العلمية (جواهر الكلام) والذي يتخرج عليه العلماء والمجتهدون، بأن أهل السنة هم أشر من النصارى وأنجس من الكلاب.

وكما قال: إن هجاء المخالفين (أهل السنة) على رؤوس الأشهاد هو «من أفضل عبادة العباد ما لم تمنع التقية، وأولى من ذلك غيبتهم التي جرت سيرة الشيعة عليها في جميع الأعصار والأمصار علمائهم وأعوامهم، حتى ملأوا القرايطيس منها، بل هي عندهم من أفضل الطاعات، وأكمل القربات فلا غرابة في دعوى تحصيل الإجماع، كما عن بعضهم، بل يمكن دعوى كون ذلك من الضروريات، فضلاً عن القطعيات.. لكن لا يخفى على الخبير الماهر الواقف على ما تظافرت به النصوص، بل تواترت من لعنهم وسبهم وشتهم وكفرهم وانهم مجوس هذه الأمة، وأشر من النصارى وأنجس من الكلاب». وهو في معرض رده على بعض العلماء المعتدلين من الشيعة أردف قائلاً: «وكيف يتصور الأخوة بين المؤمن والمخالف، بعد تواتر الروايات وتظافر الآيات، في وجوب معاداتهم، والبراءة منهم.. وما أبعد ما بينه وبين الخواجه نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي وغيرهم ممن يرى قتلهم، ونحوه من أحوال الكفار، حتى وقع منهم ما وقع في بغداد ونواحيها.. إذ لا أقل من أن يكون جواز غيبتهم لتجاهرهم بالفسق، فإن ما هم عليه أعظم أنواع الفسق بل الكفر، وإن عوملوا معاملة المسلمين في بعض الأحكام للضرورة»².

¹ المصدر نفسه، ج5، ص160-161.

² محمد حسن النجفي: جواهر الكلام، دار احياء التراث العربي، ج22، ص61-62.

ولهذا الرأي نظير لدى المتطرفين في الوسط السني، فمنهم من يعتبر الشيعة أشر من اليهود والنصارى..

والعجيب ان هذه الماهيات التي تُلصق بالأديان والطوائف ليست إلا أوهاماً لا تثبت في ميزان الواقع. فليس اليهود ولا النصارى، كما ليس المسلمون، يُختزلون في صورة الأشرار، بل تتوزع الأخلاق بين بني البشر جميعاً على اختلاف مللهم ونحلهم وأعراقهم، وهذه من سنن الله الجارية في خلقه. ولذا لم يتقبل القرآن الكريم ادعاء الدين الناجي والفرقة الناجية،

بل اعترض على مزاعم اليهود والنصارى بأنهم الناجون بدخول الجنة دون غيرهم، مثلما اعترض على جهلة المسلمين الذين يرددون هذه المعزوفة وفق المعيار ذاته، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ، بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ¹﴾.

فمعيار النجاة في القرآن لا يتوقف عند عنوان الانتماء الديني أو الطائفي، بل يتجاوز ذلك إلى الإيمان بالله والعمل الصالح، وإن أكرم الناس عند الله اتقاهم، دون اعتبار للعرق أو الانتماء أو الاسم. كما هو واضح مما جاء في العديد من الايات الكريمة².

أتذكر في سنوات الشباب حين زارني صديقان عزيزان من مشايخ لبنان أثناء إقامتي في مدينة قم الإيرانية، ودار بيننا حديث طويل حول المذاهب الإسلامية. فقال أحدهما - وقد توفي رحمه الله تعالى بحادث طائرة منذ سنوات - انه يجزم بعدم اخلاص أي شخص بين أهل السنة جميعاً. وكأنه اعتبر ذلك خلافاً لعدالة الله تعالى في جعل الإخلاص منحصراً في الإمامية الاثني عشرية باعتبارها الفرقة الناجية حسب اعتقاده. وحينها لم أتقبل منه هذا الرأي واعتبرته خلاف الواقع البايين وضوح الشمس للعيان، وأيدني في ذلك الشيخ الآخر، وهو من الذين ينهجون اليوم منهج التقريب بين المذاهب، حفظه الله تعالى ووقفه لما يصبو إليه.

إن ما نفتقر إليه في مواقفنا العقديّة والدينيّة - عموماً - اتجاه الطرف المقابل، هو الإنصاف والتفهّم. فلا بد من احترام الرأي وعدم التجريح والمساس بالآخر قدر المستطاع. فمثل هذه الأمور هي ما تحدد قيمة المرء دون دينه وعرقه وطائفته.

¹ البقرة/ 111-113.

² انظر حول ذلك الحلقة القادمة (النظام الواقعي).

ففي كل دين وفرقة ومذهب، نجد من يتصف بالغلظة والجمود والطبع الحاد، وانه لا يفهم من الحياة إلا ما يضيق، ومن ذلك تضيق النصوص. وهؤلاء يتماهون في نمط واحد من التفكير المتشدد، رغم اختلاف أديانهم وطوائفهم. كما نجد - في المقابل - من يتسم بالرحابة واللين والتفهم وسعة الأفق والانفتاح، وهم أيضاً موزعون بين الأمم دون احتكار.

والفارق بين الفئتين، هو ان الأولى تتصف بأعظم حالات العداء والكراهية فيما بينها، فهي تشكل أقطاباً متنافرة حتى وإن اتحدت مواقفها ازاء الكثير من قضايا الواقع، بل وحتى وإن تطللت تحت سقف عقيدة مشتركة أساسية.

ويعود أصل التنافر العميق فيما بينها إلى ذات الخصائص والصفات المشتركة، فما تكنه من عداء لدى بعضها البعض يفوق بكثير مما تكنه للأطراف الأخرى المعتدلة، بحيث تتخذ من هذا العداء مذهباً تتميز به عن غيرها من الناحية السلوكية.

في حين تراهن الفئة الثانية على المشترك الإنساني، وتؤمن بأن الخير ليس حكراً على أحد، حيث تتقبل الانفتاح والتعاطف والتفاهم حتى وإن بدا الخلاف فيما بينها عميقاً، وهو ما لا يحصل بين المتسامح والمتشدد ضمن الطائفة الواحدة.

وغالباً ما يأتي التأثير على عامة الناس من قبل المتشددین الطائفيين دون المعتدلين، فالاتجاه الأول يمارس الضغط النفسي على الناس، فيما يمارس المعتدلون الضغط العقلي، وهو أصعب وأقل فاعلية على الأتباع من الأول.

لذلك نجد المعتدلين في الوسط السني والشييعي ليس لهم ذلك التأثير على الأتباع في قبال شحن المتطرفين، لا سيما وسط الضجيج والعراك الطائفي المتسع مع تطور وسائل الاتصال الاعلامي باضطراد¹.

لا شك أن نبرة ابن تيمية الحادة تنتمي إلى هذا الوسط المتشدد، وقد شجعتة على ذلك الظروف العصبية التي عاشها في وسط مشبع بالتوترات السياسية والدينية، مما أسهم في تطويع لغته إلى خطاب صارم في أحكامه على الفرق والمذاهب الأخرى، رغم ما عُرف عنه من تدين عميق وإخلاص في الدفاع عما يراه حقاً.

ومع ذلك، حاول في بعض مواضع (منهاج السنة) أن يُظهر روحاً من الاعتدال، فادّعى أن أهل السنة وحدهم هم المنصفون، الذين لا يظلمون المخالفين ولا يكفرونهم.

فعلى حد قوله: ان أهل السنة (ويقصد بهم الاتجاه السلفي بالذات) يستعملون مع المخالفين «العدل والإنصاف ولا يظلمونهم، فإن الظلم حرام مطلقاً كما تقدم، بل أهل

¹ للتوسعة انظر ما جاء في الملحق آخر الكتاب: الطائفية: التشردم والسقوط الاخلاقي.

السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض، وهذا مما يعترفون هم به ويقولون أنتم تتصفوننا ما لا ينصف بعضنا بعضاً، وهذا لأن الأصل الذي اشتهر فيه أصل فاسد مبني على جهل وظلم، وهم مشتركون في ظلم سائر المسلمين فصاروا بمنزلة قطاع الطريق المشتركين في ظلم الناس، ولا ريب أن المسلم العالم العادل أعدل عليهم وعلى بعضهم من بعض. والخوارج تكفر أهل الجماعة، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم، وكذلك أكثر الرافضة ومن لم يكفر فسق، وكذلك أكثر أهل الأهواء يبتدعون رأياً ويكفرون من خالفهم فيه، وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم الذي جاء به الرسول ولا يكفرون من خالفهم فيه، بل هم أعلم بالحق وأرحم بالخلق كما وصف الله به المسلمين.. وأهل السنة نقاوة المسلمين فهم خير الناس للناس»¹.

لكن هذا النص لا يعكس الروح العامة لدى كتب ابن تيمية بما في ذلك كتابه الذي يتضمن هذه الإشارة المضيئة، فعباراته ونقوله عن السلف مليئة بالحدة والغلظة وحتى التكفير، ولو بصيغة المطلق، حتى شكلت علامات فارقة مقارنة بأغلب المذاهب الأخرى. وكان لذلك من التبعات ما لم نره لدى سائر المذاهب كالإشاعة مثلاً.

وكثير من الأحيان نتفهم حال الغلظة عندما يكون الأمر متعلقاً بمس المقدسات كرد فعل متطرف على الشيعة نتيجة طعنهم الجذري في كبار الصحابة وأمّهات المؤمنين.. وما زالت الساحة اليوم ساخنة بهذين النحويين من التطرف، ويتحمل العلماء الساكتون قسماً كبيراً من المسؤولية لعدم إدانة التجريح والجرائم التي يرتكبها اتباعهم من نفس المذهب.

لا شك ان للفتاوى المكفرة، كتلك التي عرضناها سابقاً، علاقة وطيدة بالفتوى القاتلة المعاصرة، فقد تطور الحال من فتاوى التفريق بين كفر المطلق وكفر المعين إلى فتاوى الإبادة والتكفير الشمولي لدى الكثير من الشباب السلفي والشيوعي، وهو ما سيولد ردود فعل مماثلة.

وأصبحت الأمة بهذه الأفعال شرّ أمة كرهها الناس بعدما كانت خير أمة أخرجت للناس. ومع ان الله تعالى أراد لها أن تكون أمة الإسلام والسلام بحق؛ فاذا بها تنقلب إلى أمة الكفر والحراية بتكفير وقتل بعضها للبعض الآخر.

لقد أصبح القاتل المعاصر يبني تكفيره على طوائف بعينها ولا يفرق بين شرائح الطائفة الواحدة، والكل محكوم عليه بالقتل والموت.. وبالتالي ففتوى القاتل المعاصر هي تطوير لفتوى ابن تيمية وتجاوز لها في الوقت ذاته، رغم ما آل إليه الأخير من

¹ منهاج السنة، ج5، ص157-158.

عدم تكفير أحد من أهل القبلة كما نقل عنه تلميذه الحافظ الذهبي عند اطلاعه على ما قاله الأشعري في أواخر حياته.

فقد قال الذهبي: «رأيت للأشعري كلمة أعجبتني وهي ثابتة رواها البيهقي، سمعت أبا حازم العبدوي، سمعت زاهر بن أحمد السرخسي يقول: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري في داري ببغداد، دعاني فأتيته، فقال: اشهد عليّ أني لا أكفر [أحداً] من أهل القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات. قلت: وبنحو هذا أدین، وكذا كان شيخنا ابن تيمية في أواخر أيامه يقول: أنا لا أكفر أحداً من الأمة، ويقول: قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: لا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن فمن لازم الصلوات بوضوء فهو مسلم»¹.

وعلى شاكلة هذه الاضاعة جاء في هامش الدرر الكامنة لابن حجر العسقلاني (طبعة حيدر آباد، ج2، ص72) ما لفظه بخط السخاوي:

«قال لي شيخنا تغمدہ الله برحمته - ابن حجر -: انه بلغه ان ابن المطهر (الحلي) لما حج اجتمع هو وابن تيمية وتذاكرا، واعجب ابن تيمية كلامه، فقال له: من تكون يا هذا؟ فقال: الذي تسميه ابن المنجس، فحصل بينهما أنس ومباشطة»².

ومعلوم إن ابن تيمية كتب كتابه (منهاج السنة) للرد على كتاب ابن المطهر الحلي (منهاج الكرامة)، ووصفه في مقدمة كتابه بالنجاسة بدل الطهارة. لذلك عرض به الحلي بحسب النص الأنف الذكر.

لا شك إن الآلية المعتمدة للوصول إلى نتائج الاعتقاد القاتل هي آلية الفهم البسيط، لكن جذورها لم تكن بسيطة. فهي تقوم على نوعين من الركائز، أحدهما يعود إلى التفكير البياني، فيما يعود الآخر إلى مجمل التفكير الإسلامي، وكلاهما يحظى بأهمية بالغة، ويتقاسمان وزر مسؤولية ما يحصل اليوم من جرائم إعتقادية على أرض الواقع. وهذا ما سنعرضه كالتالي..

¹ الذهبي: سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة للنشر، 1422هـ - 2001م، ج15، الطبقة الثامنة عشر، ص88، فقرة تحت عنوان: الأشعري. انظر:

http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?idfrom=3088&idto=3088&bk_no=60&ID=2944.

² المولى أحمد الأردبيلي: مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة، قم، ج1، ص20-21، عن مكتبة السراج الالكترونية:

<http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/yasoob/books/htm1/m001/01/no0174.html>.

1- مسؤولية النهج البياني

لنبدأ أولاً بالركائز البيانية. فالتفكير البياني يقوم أساساً على تتبع النصوص الدينية واستنطاقها دونما استعانة بمصادر معرفية أخرى قد تؤثر في النتائج، كالعقل والواقع وغيرهما.

وهو منهج يُمارَس بكفاءة في الحقل الفقهي، حيث يحتكم الفقهاء إلى النصوص ويوازنون فيما بينها عند التعارض والجمع، وقد يرجحون بعضها على البعض الآخر وفقاً لعدد من القواعد الأصولية المقررة. والبحث الذي يتمتع بهذا المستوى من الكفاءة العلمية يندرج ضمن دائرة الاجتهاد، وهو مقام لا يُؤذن لكل أحد ببلوغه، ما لم يكن على دراية راسخة بطرائق التنقيب الفقهي، ومتمرساً في علم الأصول، وقادراً على الموازنة الدقيقة بين النصوص والأدلة المتعارضة.

فهذه كانت طريقة الفقهاء، وهم يشددون على أن الفتوى أمر خطير للغاية لا ينبغي الاقتراب منها إلا لمن له صلاحية علمية ودينية من الإيمان والتقوى.

غير أن المشكلة الجوهرية في هذا المنهج تكمن في بسط النصوص على وقائع مغايرة، أي في مرحلة تطبيق الحكم على الموضوع، وهي المرحلة التي تتطلب فهماً دقيقاً للسياق الواقعي والاجتماعي والنفسي المتغير. وهذه المرحلة لم تحظ بالعناية من قبل الفقهاء، إذ غالباً ما اعتقدوا أن تحديد الموضوع يجري إما بالنص أو بالعرف السائد زمن الرسالة، وكان الموضوعات ثابتة لا تتغير.

وكما رأى بعض الفقهاء من أمثال الشاطبي، أن الشريعة ثابتة لثبات العوائد الوجودية التي تتعلق بها الأحكام غالباً¹. لذلك لم يدرجوا ضمن عناصر موضوعات الأحكام سياق الأحوال والظروف والملابسة لها. وقد قاد هذا التصور إلى نقطة ضعف جوهرية، إذ جرى التعامل مع هذه الموضوعات بشكل ماهوي تعبدى، دون التفات إلى الملابسات الواقعية المتغيرة. وهكذا بات يُنظر إلى الأحكام كأنها ثابتة بثبات موضوعاتها، وتُفهم النصوص على أنها واضحة ومفصلة، مما حفّز على خلق ثقافة (الفوضى الاستنباطية)، وأسهم في إنتاج خطابات التكفير والتضليل والشحن الطائفي.

وفي موضوعنا المطروح يفتش الفقيه عن عناصر موضوع الكفر والشرك الأساسية وهي منزوعة عن الواقع الخاص بعصر النبوة وفق النهج الماهوي التعبدى، ومن ثم يجد ما يماثلها لدى الفرق الإسلامية، فيطبق عليها حكم التكفير بشكل أو بآخر. فهو يستنسخ أحكام النص معزولة عن سياقاتها الخاصة ويطبقها على واقع مغاير تماماً. وقد روي أنه سئل نافع: كيف كان رأي ابن عمر في الحرورية؟

¹ الشاطبي: الموافقات، ج 2، ص 284-285.

قال: يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين¹.

ومع أننا نجد في نزعة التمييز بين تكفير المطلق وتكفير المعين شكلاً مخففاً للحكم، إذ يبدي هذا الحال أنه يراعي طبيعة ما عليه الواقع، إلا أن طبيعة الموضوع وحساسيته يجعل منه فكراً يجانب الصواب، فخطورته تنبع من الوسط الذي يتعامل معه.

ومع أن التمييز بين تكفير المطلق وتكفير المعين يُظهر نوعاً من التخفيف في إصدار الحكم، كونه يراعي ما عليه الواقع من تعقيد، إلا أن خطورة هذا الفكر تكمن في الوسط الذي يُطبق فيه.

وقد استخدم ابن تيمية هذا التمييز حين طعن في بعض المذاهب الإسلامية، ولم يطلقه بمعزل عن كل فئة ودين.

فإذا كان الأصل هو الحكم بالكفر، فإن إسقاطه على المسلمين يُعد خطأً وتناقضاً، وكان يمكن أن يكون له معنى فيما لو طبق على أقوام ظاهرهم يتميز بالشرك والكفر، فيكون الحكم بتكفير المطلق مع لحاظ حالات الموانع في التعيين. أما تطبيقه على الطوائف الإسلامية فهو من الخطأ الكبير، إذ كيف يُكفر من يشهد له الواقع بالإسلام جملة وتفصيلاً؟! فهل يُعقل أن نصف أمة كاملة بالكفر في الجملة، ثم نمتنع عن تكفير أفرادها باعتبار الموانع؟!

صحيح أن المشرع الديني قد يمارس هذا النوع من التمييز لأغراض تربوية تخص الجماعة الإسلامية، ولأنه يتعالى على جميع الفرق والجماعات، كما أن الطرح الوارد فيه يحمل طابعاً غير ممنطق كما جاء توضيحه في الجزء الأول من حلقة (النظام الواقعي). لكن كل هذه الاعتبارات لا تنطبق على حال أصحاب التمييز. فهم خلافاً للخطاب الديني يتسمون بالتمنطق، كما أنهم لا يمتلكون موقعاً يُخولهم التفوق على غيرهم من الفرق والمذاهب. ثم إن أصل القاعدة لم يوضع من أجل جماعتهم لتخدم بها غاية تربوية داخلية، بل وُضعت لمخاطبة الفرق المقابلة، وهو ما يُسقط عنها أي مشروعية تربوية. لذلك نجد ابن تيمية يستشهد بأقوال منسوبة إلى الإمام أحمد بن حنبل وغيره في تكفير بعض المذاهب الإسلامية، ثم يُؤوّل تلك الأقوال ضمن إطار هذه القاعدة التمييزية.

لذا كان الأولى أن تُستبدل هذه القاعدة بقاعدة مقابلة تقوم على أسلمة المطلق، وهي أن يُجرى التمييز بين أسلمة المطلق وأسلمة المعين عوض التكفير. أي أن يكون الأصل هو الإسلام لا الكفر؛ والمودة لا العدا، والتقارب لا التنافر.

¹ القاسمي: محاسن التأويل، ج1، ص22.

فقد نعبر عن ظاهرة لا تخلو من الشرك ضمن ممارسات المسلمين بتعبيرين يختلفان في الدلالة اختلافاً جوهرياً. فقد نقول حول التعلق بالأسباب غير الطبيعية: (إن من استغاث بغير الله فهو مشرك)، وقد نقول: (إن الاستغاثة بغير الله لا تخلو من الشرك).

فالعبرة الأولى تُنزل الحكم على الفاعل، وتصفه بالشرك حتى لو كان مسلماً، مع غض الطرف عن تعيينه. أما العبارة الثانية فتترصد الفعل بوصفه لا يخلو من شائبة الشرك، دون أن تُسقط ذلك على الأشخاص بإطلاق. فلو كان المستغيث مسلماً، يشهد بالتوحيد ويتقرب إلى الله، فلا يصح أن يُدرج تحت العبارة الأولى، بل يُعدّ من المتأولين، حتى لو تضمن فعله معنىً شركياً.

ووفقاً للقول الأول، يكون المستغيث مشركاً في الأصل، إلا أن يُرفع عنه هذا الوصف بحجة التأويل، وهو ما يُعرف بالتمييز بين شرك المطلق وشرك المعين. وهنا يقع الخلل، كما لجأت إليه جماعة السلفية المعاصرة، إذ ترتب على هذا التصور تكفير صريح لبعض المذاهب الإسلامية من قبل العديد من هذه الجماعة.

إن خطورة هذه المنهجية تظهر عند فتح باب الشبهة في وجه المسلمين المتأولين، إذ يصبح السؤال: هل تدل ممارساتهم وأحوالهم على الشرك المتعين أم لا؟ بعد التسليم مسبقاً بثبوت الشرك المطلق. وبلا شك حين يُطبق هذا المنهج في قضايا بالغة الحساسية، كالشرك أو الكفر، فسيفضي إلى نتائج كارثية.

وما يزيد الطين بلة هو ما نشهده اليوم من فوضى فتاوى لم تتقيد بالضوابط العلمية الرصينة، فهي رغم انتسابها إلى النهج البياني، إلا أنها تمثل نمطاً بيانياً مخلاً إلى أبعد الحدود. وتظهر ملامح هذا الخلل من خلال عدد من الركائز المنهجية التي سنعرضها عبر النقطتين التاليتين.

أ- عدم الكفاءة العلمية:

فالذين يحملون الاعتقاد القاتل هم من الشباب الذين أصيبوا بهوس الفوضى الفتوائية أو الاستنباطية لكثرة ما يختلفون حولها نتيجة غياب الضوابط العلمية الرصينة، والاكتفاء بالشعارات العامة من قبيل الرجوع إلى الكتاب والسنة والسلف الصالح. فهم لم يتدربوا على أدوات البحث العلمي ولا نضجوا معرفياً، بل يكفي أحدهم أن يستند إلى بعض النصوص ليصدر فتواه، ثم يُسقطها على واقع مغاير تماماً لزم النص وبيئته. فيمكن لكل مسلم قليل التحصيل أن يصل إلى ما يريده في الكتاب والسنة من دون عناء، وقد يدعم ما يريده بالاستناد إلى آيات مثل قوله تعالى: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى﴾ (آل عمران\ 138).. ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ (النحل\ 89).

وفي كثير من الأحيان تُستغل حالة الخلاف بين الاجتهادات الفقهية لتبرير الخروج على ظاهر الكتاب والسنة، كما يُنقل عن بعض أتباع المذهب الحنفي أنهم قدّموا أقوال أئمتهم على نصوص الشرع، وإن بدت مخالفة لها.

مع انه في المقابل يُنقل عن بعض السلف ان تحقيق الشروط العلمية للفتوى هو في غاية الصعوبة، إذ يشترط البعض على المفتي ان يكون حافظاً لمئات الآلاف من الروايات. ومن ذلك سئل يحيى بن معين: أيفتي الرجل من مائة ألف حديث؟ قال: لا، وتكرر السؤال: من مائتي ألف.. من ثلاثمائة ألف؟ قال لا، فسئل: من خمسمائة ألف؟ فقال: أرجو¹.

وهذا يعكس حجم الورع العلمي ودقة الشرط في تولي منصب الإفتاء، على خلاف ما نراه اليوم من استسهال للفتوى وتقريط في شروطها.

ب - إنتقاء النصوص:

تتمثل إحدى السمات البارزة في الفتاوى القاتلة في اعتمادها على ظواهر بعض النصوص دون غيرها، بما يخالف طريقة الفقهاء الذين يسعون إلى الجمع بين الأدلة ومراعاة التعارضات المحتملة بينها. وكثيراً ما يمارس الكلاميون مثل هذا النهج في القضايا الاعتقادية اعتماداً على الطريقة العقلية.

وقد أفضى هذا المنهج إلى تحويل مسائل الاعتقاد إلى ساحة مفتوحة للجميع، حيث بات يتساوى فيها العلماء والدهماء، الخاصة والعامة، إذ يمارس الكل - في الظاهر - نفس الدور: الاعتماد على نصوص منتقاة دون النظر إلى نظائرها المعارضة أو المكملة.

والفرق الجوهرى بين الطرفين، هو أن العلماء، بما لديهم من أدوات عقلية ومنهجية، يستطيعون النظر في الأدلة المعارضة والرد عليها وتأويلها، أو اعتبارها من قبيل الشبهات، بينما يعجز عامة الناس عن ذلك، فيكتفون بالاستدلال على طريقة المحاكاة والتقليد المجمل.

وعادة ما يتسامح العلماء في قبول هذا التقليد في القضايا الاعتقادية، ظناً منهم أن المحاكاة تكفي لإنتاج يقين أو طمأنينة نفسية، لكنهم يرفضونه رفضاً صريحاً في القضايا الفقهية، لإدراكهم أن الفقه يتطلب آلة اجتهادية دقيقة، وقدرة على التمييز بين الأدلة وترجيح بعضها على بعض عند التعارض، وهو أمر يتجاوز قدرة غير

¹ الخطيب البغدادي: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، شبكة المشكاة الإلكترونية، ج2، فقرة 1525. وأبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته)، ج1، مادة: الحسن بن إسماعيل بن الربيعي، ومادة: الحسين بن إسماعيل.

المتخصصين، تماماً مثلما لا يمكنهم فعل ذلك أيضاً على مستوى الاعتقاد وعلم الكلام¹.

وعليه فإن الانتقاء النصي دون اعتبار المنظومة الكلية للخطاب الديني هو ممارسة يرتادها الدهماء أو من لم تكتمل لديهم أدوات العلم، وهي الخصيصة التي تطبع سلوك التيارات الطائفية اليوم، وعلى رأسها أصحاب الاعتقاد القاتل.

2- مسؤولية التفكير الإسلامي وغياب الضمير

يُعد غياب الضمير الإنساني من أبرز العناصر المفقودة في بنية التفكير الديني الإسلامي، سواء تمثل ذلك في المنهج البياني أم في المنهج العقلي المعياري. فهذا الغياب يكشف عن قصور عميق في الالتفات إلى حقوق الإنسان، وتجاهل لاعتبارات التكريم الملازمة له، بوصفه كائناً يستحق الاحترام كإنسان، بصرف النظر عن معتقده أو انتماؤه، ولا يسقط عنه هذا الحق سوى الجريمة الفادحة التي يقترفها عن عمد وعدوان.

وقد وجّه عدد من المستشرقين نقداً إلى الإسلام بأنه يفتقر إلى مفهوم الضمير الأخلاقي، كما هو متداول في بعض الأوساط المسيحية. ومعلوم أن لدى هذه الأوساط مراكز مكرسة للاعتراف الطوعي بالذنب والجريمة، تُتيح للإنسان أن يخفف من وطأة الخطأ عبر الاعتراف به في إطار وجداني وأخلاقي. وقد نشأت هذه الممارسة منذ القرن الثالث عشر الميلادي، ولا تزال فاعلة حتى اليوم.

وكان البعض يستشهد على غياب هذا البُعد الأخلاقي في الإسلام بخلوّ اللغة العربية وسائر اللغات الإسلامية من مفردة تعبّر بدقة عن مفهوم (الضمير). وهو استدلال خاطئ أشرنا إليه في بعض الدراسات المستقلة².

إن الاعتراف بملكة الضمير يتطلب قبل كل شيء الاعتراف بقيمة العقل القيمي المستقل، ونجد هذه القيمة إما أنها منكرة لدى المذاهب الإسلامية، أو أنها معطلة الدور في العلاقة البشرية. فالعقل القيمي منحى كلياً لدى مذهب الأشاعرة، الذي يُعدّ أكبر المذاهب الإسلامية قاطبة، رغم أن فكرة مقاصد الشريعة ظهرت لدى أتباع هذا المذهب. وبحسب التحليل فإن هذا الموقف المزدوج هو موقف متناقض، بل إن وسيلة الاجتهاد والاعتماد على القياس لا حجة لهما بحسب هذا الموقف ما لم يكن التوصل

¹ للتفصيل انظر الفصل الأخير من: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

² انظر: نقد العقل العربي في الميزان، دار إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.

اليهما بطريق قطعي من جهة الشرع، وهو أمر ليس بالسهل¹. وبالتالي كيف يُبنى الاجتهاد على القياس وغيره، بينما يُنفى معيار العقل القيمي الذي يمنح لهذه الآليات معناها وحجيتها؟!

يبقى ان الأصل الذي عول عليه الأشاعرة في نفي حجية العقل القيمي، كما يتمثل في التحسين والتقييح، يمنع تبرير قبول فكرة الضمير الإنساني ما لم يتم الرجوع فيها إلى الشرع ذاته. لكن الرجوع إلى الشرع في مثل هذه القضايا لطالما كان مثار خلاف واختلاف بين العلماء والفقهاء أنفسهم، مما يُفقد هذا المرجع وحدته وصلابته، ويزيد الحاجة إلى إعادة الاعتبار للعقل الأخلاقي المستقل، كشرط أساس لاستعادة الضمير بوصفه رادعاً ذاتياً، لا يُنتظر فيه الأمر ولا يُعلّق على الخارج، بل ينبثق من صميم الذات الأخلاقية للإنسان المسلم، ويحول دون تحوّله إلى آلة تبريرية تستهين بالجرائم التي تنفر منها الفطرة السليمة وتستنكرها العقول الراجحة.

ومع أن فكرة العقل القيمي المستقل حظيت باهتمام عدد من المتكلمين خارج الإطار الأشعري ومن وافقهم الرأي؛ غير أن هذا العقل لم يُفعل في سياق الحقوق البشرية المستقلة، بل كان مبتغاه الأساس هو الجانب الميتافيزيقي، وانشغل بتجريداته، بعيداً عن هموم الإنسان وكرامته الحسية والعملية. والأسوأ من ذلك أن هذا العقل، الذي يُفترض فيه النضج والموضوعية، كثيراً ما كان منتهكاً في غمار السجلات الكلامية، حيث يُعامل المخالف في الاعتقاد لا باعتباره إنساناً له حق الاحترام، بل كخصم لا حرمة له، تستباح كرامته تحت ذريعة الانتصار للعقيدة. وقد وُفرت الروايات الدينية، مثل حديث (الفرقة الناجية)، الغطاء الشرعي لهذا الانتهاك، حتى أضحت عقيدة (النجاة) حجة على سائر الفرق الأخرى، لا وسيلة للحوار والتلاقي.

أما في المجال الفقهي، فقد أصبحت الرواية رغم أنها ليست (دراية)، أداة كفيلة بأن تحطم صخرة العقل وتجعله قشة في مهب الريح.

ولقد كان الشافعي أول من نظّر لهذا المنهج، حين أسّس علم أصول الفقه على قاعدة ردّ كل ما لا يُستند فيه إلى نص شرعي. ومنذ ذلك الحين، أضحت بصمة هذا العالم القرشي راسخة في الوجدان الفقهي، وغدا التعويل على الرواية أصلاً لا يُزاح، مهما بلغت منزلة العقل. فهي مرجحة على العقل القيمي المستقل، والشواهد على ذلك كثيرة، حتى أصبحت لدى الفقهاء، بمن فيهم من يعترفون بحجية هذا العقل، سبباً كافياً لنفي هذه الحجية في الأحكام². ففي مقام الاستنباط الفقهي تبقى حجية العقل مجرد افتراض نظري لا قيمة له عند التطبيق.

¹ انظر حول ذلك حلقة (النظام الواقعي).

² للتفصيل لاحظ الجزء الثاني من حلقة (النظام الواقعي).

فمن أين لنا - إذا - أن نستخرج من بين تضاعيف هذا التراث مرتكزاً صلباً نعتمد عليه في تثبيت العقل القيمي المستقل، لنشيد عليه صرح الضمير الإنساني، وقد جُبل على التهميش والتغريب؟! فالأرض خصبة لأصحاب البيان، سواء من تمحضوا له دون سواء، أو ممن ارتضوا الازدواجية في الجمع بين البيان والعقل، فلم ينفعهم الاعتماد على العقل شيئاً، إذ بقي حبيس المجادلات الميتافيزيقية، لا يملك امتداداً عملياً في بناء الضمير، أو في حماية الإنسان من غوائل التكفير والإقصاء.

لقد كانت نظرية ترجيح العقل على النقل عند التعارض من النظريات المهمة في تاريخ الفكر الإسلامي، إذ تأسست من منطلق كون العقل محكماً وقطعياً خلافاً للنقل الذي يتصف بالتشابه والظن. غير أنها، رغم أهميتها، مصابة بداء المفارقة؛ إذ انقسم أنصارها أشد الانقسام حول الأصول العقلية التي كان من المفترض أن تكون محل اتفاق ووضوح مشترك. وبالتالي أصبح من الواجب تجاوز هذا الانقسام إلى أفق آخر أكثر بداهة ووجداناً.

وما يعنينا - هنا - هو تفعيل ضمير المسلم في التزامه بالقضايا الإنسانية، بمعزل عن القضايا الشرعية، مثلما آلت إليه بعض الحركات الإصلاحية في الديانة المسيحية، وفي مقدمتها حركة لوثر التي جعلت من الضمير حاكماً حتى على نص الكتاب المقدس.

فلا شيء يعلو على مقام العقل والضمير، بل إن الشرع نفسه لا يستقيم من دون الاحتكام إليهما. إذ لو تصورنا شرعاً لا يعبأ بالعقل ولا يعير الضمير أدنى اعتبار، لكان باطلاً من أساسه؛ لأن ما يُحكم له أو عليه هو العقل ذاته لا غير. فالشيء لا يمكنه أن يقوم بحجته بذاته باستثناء العقل من خلال الرجوع إلى الواضحات، وكل ما عدا ذلك إنما يعود إليها.

وبالتالي فكل شرع ودين يصطدم بالضمير الإنساني هو شرع باطل تماماً. وإيماننا بالإسلام إنما يستند إلى كونه يعضد هذا الضمير من دون معارضة. ومع ذلك، لا نجعل من النصوص الشرعية مرجعاً أولياً في هذه المسألة، خشية الوقوع في مطب الخلافات الفقهية الموروثة، رغم ما يشوبها من هشاشة. بل الأجدر أن نؤسس الضمير على الواضحات العقلية قبل أي اعتبار آخر.

فالضمير هنا ليس تابعاً للشرع، بل هو متقدم عليه من حيث التأسيس، ويكون الشرع في مقام الإمضاء، لا الابتداء. وعلى هذا الأساس، فإن الضمير الأخلاقي ينهض على العقل الوجداني، ويندرج ضمن منظومة الأخلاق العقلية لا غير.

وينبني على هذا الأساس ما نصطلح عليه بـ (التدين الإنساني)، الذي يتأسس على الضمير والمحبة والقيم المشتركة الجامعة بين بني البشر. ويقابله على الضد منه (التدين العدواني)، ذلك الذي يتقرب فيه الإنسان إلى الله باللعن والتضليل والتكفير

والقتل، ويُدرج ضمنه من يرى في التسبيح الممزوج باللعن ذروة من ذرى العبادات، بل يعدّه قرين القربات ومفتاح النجاة، وهو في حقيقته المنبع الأساس لما بات يُعرف بالإرهاب.

فالإرهاب يتغذى على هذا النمط من التدين، أو هو نتاج فعل طبيعي له، وبالتالي فالحاجة تقتضي ان تكون مواجهته واجبة؛ لا في أعراضه فحسب، بل في جذوره وبُناه العميقة من خلال المقارعة الفكرية. وإلا فمن العبث أن نحارب ثماره المرّة، فيما نغضّ الطرف عن شجرته السامة التي لا تزال تمده بالحياة! بل قد نكون، من حيث لا نشعر، من جملة الساقين لمائها، إن نحن سكتنا أو ساهمنا عن قصد أو دونه في شرعة وجودها.

وعليه لا يكفي ان نقوم بمحاربة نتائج هذا التدين (كالإرهاب) فيما تبقى أسبابها تفعل بنا ما تشاء؛ إن لم نمارس بدورنا الدعم لهذه الأسباب بلا وعي، فنكون بذلك أشبه بالطابور الخامس، أو الخلايا النائمة، نشارك في الكارثة من حيث أردنا الوقاية منها.

لكن ينبغي، في سياق هذه الممانعة والنقد، أن لا ننزلق إلى مستنقع الإدانة الانتقائية التي تُسقط كل المسؤولية على المذهب المقابل وحده. ففي هذا التوجه خلط للأوراق ما لا يحتاج إلى بيان، وتسييس للفكر، وانزلاق إلى منطق الصراع المذهبي الأجوف، كما يحدث دائماً لا اعتبارات أيديولوجية. بل الصحيح - وحتى الواجب - أن نبدأ بنقد الذات، ومحاسبتها قبل محاسبة غيرها، بل ومصارحتها وجلدها إن لزم الأمر، على أن يضطلع كل منا بواحد من هذين الدورين:

أ - ممارسة النقد الجريء لتوجهات هذا النمط الخطير من التدين، داخل المذهب الذي ننتمي إليه ونتبعه، إذ هو يلزمه ولا ينفك عنه عادة. ومن ثم وجب علينا أن نكشف عن جهل هذا النمط وألأعييه، ونفضح ما فيه من مغالطات واستغلال، مع مساءلة أنفسنا بشجاعة: كيف سمحنا لهذا الانحراف أن يستقر في وعينا؟ وكيف استمرأنا الرضا بعقيدة فاسدة تقوم على التكفير والتضليل، حتى بلغ بنا الحال أن نتوهم أننا ننتمي إلى (شعب الله المختار)، عبر مقولة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال¹!

ب - الانخراط في نقد متزن ومتجرد، لا يقتصر على المذهب الذي ننتمي إليه، ولا يكتفي بفضح المذهب المقابل، بل يُنصف الجميع بميزان واحد. إذ الحق أن كل ما نراه من انحراف في المذهب الآخر، نجده قائماً في مذهبنا ذاته، وأن التدين العدواني متغلغل في هذا المذهب مثلما انه متغلغل في المذهب المقابل، فلا أحد معصوم من داء

¹ للتفصيل حول مقالة الفرقة الناجية انظر حلقة: علم الطريقة.

التكفير والتضليل، وكأنما كل مذهب قد زعم لنفسه أنه المهدي الوحيد، وأن سواه غارق في الضلالة والتهيه.

ولنقل: إن التدين العدواني هو في حد ذاته مذهب مستشرٍ لدى جميع المذاهب، وهو ذاته الذي يحول دون حضور ما يعارضه من التدين الإنساني.

وعلى الصعيد التاريخي لا نجد للتدين الإنساني تياراً معتداً به، بل ثمة شخصيات متفرقة هنا وهناك، وأغلبهم ينتمي إلى دائرتي الفلسفة والصوفية. فتكاد آثاره تغيب وسط المذاهب الكثيرة التي يتحكم فيها التدين العدواني بلا منازع.

ونشير إلى وجود أنماط عديدة للتدين، الأمر الذي سنفرد لها الفقرة التالية والأخيرة من هذا الكتاب..

أنماط التدين

تتعدد أنماط التدين وتتنوع، غير أنّ أخطرَها على كيان المجتمع واستقراره هو التدين العدواني، كما أنّ أنبلّها وأكثرَها إصلاحاً هو التدين الإنساني، الذي تهزه مشاعر الضمير وقيم الأخلاق العامة.

وتتمايز هذه الأنماط بحسب ما تؤديه من وظائف، وما تتعبد به من أشكال، وفقاً لسوسيولوجيا المعرفة الدينية. ومن أبرزها ما يلي:

التدين التقليدي:

وهو النمط الأكثر شيوعاً بين عموم الناس، حيث يقوم على مجرّد التقليد والاتباع، بلا تمحيص ولا مساءلة. وهو التدين الذي تتوارثه الطوائف والمذاهب جيلاً بعد جيل، حتى يغدو عادة اجتماعية لا تميّز فيها بين الدين والعرف، ولا بين الشعائر والبدع. وغالباً ما يتشكّل هذا التدين منذ النشأة الأولى، ويتعمّق مع مرور الوقت، بحيث يبقى الفرد أسير انتمائه الأول حتى الممات، سنياً كان أم شيعياً، مسيحياً أم يهودياً، دون أن يتساءل: لِمَ أنا كذلك؟

ولا يقتصر هذا النمط على عامة الناس فحسب، بل يتعدّاهم إلى العلماء غالباً، إذ يبقون أسرى التنشئة الأولى، يُنظّرون لمذهبهم ويبرّرونه، لا لأنهم اختاروه بعد وعي ونقد، بل لأنهم وُلدوا في حضنه ونشأوا على مفاهيمه، فكانوا مجرد صدى لتاريخه.

التدين الخرافي:

ويترعرع هذا التدين وسط ما يشيع من خرافات وأساطير وغلو، كالذي يكثر في الروايات لدى المذاهب الإسلامية، ومنها الغلو في مراتب الأئمة والأولياء وعلومهم ومعجزهم، فينبسط عند انبساطها، وينكفي عند انحسارها وانقباضها. ويُضفي المخيال الشعبي والأسطوري طابعاً درامياً على المعتقد، فينقله من حقل الإيمان إلى عالم الحكايات والعجائب.

وغالباً ما يُستثمر من قبل الوعاظ وأصحاب القصص، إذ يروّجون لمرويات تفتقر إلى التحقيق، لكنها تُلهب مشاعر الجمهور وتُشبع حاجته النفسية للتعويض الرمزي. ومن أمثلته ما يجري في المجالس الشيعية خلال شهر محرم، حيث تُستحضر الوقائع التاريخية بلغة تخيلية تجعل المستمع كأنه حاضر في قلب الحدث. أو يُنسج حول الشخصيات الدينية صفات أسطورية، كالتركيز على البطولات الخارقة لأهل البيت، ومثل ذلك عندما يتحدثون عن القوة الخارقة للإمام علي، وعن القدرة اللامحدودة في

غضب شهيد كربلاء أبي الفضل العباس أخ الحسين الشهيد، وهي قدرة لا تقف عند زمانهم، بل تمتد بحسب المخيال الشعبي لتؤثر على الحياة اليومية للمتدين في الحاضر، كما هو الحال في أداء القسم في البيئة الشعبية العراقية، حين يتحاشى بعض الناس الحلف باسمه لما يُنسب إليه من شدة الغضب، فيقال عنه في التعبير الشعبي: (أبو راس الحار).

ويتذكر صاحب هذه الكلمات في زيارته للعراق بعد الاحتلال الأمريكي بسنة، أن أحد الأشخاص التمس منه ان يقرأ ما سماها (فاتحة العباس) لتوكيد عهد تمنى تحقيقه مع صاحب السطور.. فأجابه الأخير للمزاح، ولم لا نقرأ فاتحة أبيه الإمام علي فهو أولى منه!

ومثلما يتغلغل هذا النمط من التدين لدى الأوساط الشعبية من الأميين وقليلي المعرفة عبر الحكايات والقصص والأساطير، فإنه يعيش أيضاً وسط العلماء من خلال ظاهرة الغلو. ولدى المخيال الشعبي تلعب شخصيات تاريخية محددة دوراً سلطوياً الوهياً في التأثير على جميع مفاصل حياتنا الشخصية المعاصرة.

التدين التراجيدي:

وهو تدين يركز المخيال فيه على المعاني المأساوية المرتبطة بالأحداث التاريخية الدينية، كالذي يبرز بوضوح لدى الشيعة أيام مناسبات وفيات أهل البيت، لا سيما أيام عاشوراء، حيث تمتزج فيها معاني الحزن والمبالغة في التصوير إلى حد الأسطورة.

التدين العقلاني:

وهو ما يمارسه المثقفون الدينيون عادة، وذلك بالابتعاد عن الخرافة والأساطير، وجعل الدين مستساغاً من الناحية العقلية.

وقد اهتم بهذا النمط من التدين رواد الإصلاح الحديث ومن على شاكلتهم إلى يومنا هذا. وأحياناً يُعبّر عنهم بالمعتزلة الجدد، لكونهم يقومون بتأويل كل ما لا يتلاءم مع التطلعات العقلية الحديثة أو المعاصرة. وهو نمط يخالف الأنماط المعروضة السابقة ويقف على الضد بالخصوص من التدين الخرافي، إذ يجعل من الحاسة العقلية النقدية أساساً للتدين، فهو لا يتقبل كل ما يُنسب إلى الدين إلا بعد عرضه على هذه المصفاة، فوظيفة هذا النمط من التدين هي عقلنة الدين.

التدين الحجاجي:

وهو التدين الذي يتعبد بكل ما يتعلق بالرد على الخصوم، وقد كان المتكلمون وأصحاب العقيدة - وما زالوا - يمارسون هذا النمط من التدين، حتى وكأن الدين

لديهم ليس سوى ما يُبطل رأي الآخر. ولا شك انه يترعرع وسط الخلافات المذهبية الشديدة، فتري بعضهم ينال من البعض الآخر، والكل يدعي بأن الدليل والبرهان معه، وان الآخر لا يمتلك الحجة والبرهان.

وتتكرر هذه النغمة لدى المتحاججين، وأحياناً تتخذ صورة المناظرات المباشرة عبر الإعلام المتنوع. فالكثير يعتبر ان الدخول في حلبة الصراع هو جزء من المهمة الدينية، وهي انه يقوم بدفع شبه أهل البدع والأهواء، وفيه ينشأ حال هذا النمط من التدين.

وبالعوض يعبر عن هذا الحال بما يعرف بقاعدة الولاء والبراء، فهي من أركان العقيدة والدين، بل وأهمها لدى هذا الصنف.

التدين الايديولوجي:

وهو التدين الذي يعمل على جعل الدين مطية الأغراض الايديولوجية، كالقضايا السياسية وما إليها، بمعنى ان للدين وفق هذا النمط وظيفة هامة لتحقيق أغراض معينة، وطنية أو قومية أو حزبية أو سلطوية أو نهضوية أو اصلاحية أو غيرها، كما هو حال ممارسات أصحاب الحركات الإسلامية السياسية والاصلاحية.

التدين النفعي والانتهازي:

وهو تدين يعمل على توظيف الدين لمنافع شخصية أو انتهازية، كالذي يقوم به ما يُعرفون بوعاظ السلاطين، ومثلهم الذين يتاجرون بالدين، وأيضاً الذين يبحثون عن الحيل الشرعية لينتفعوا بها ولو على حساب القيم والمقاصد الشرعية.

فمثلاً إن بعض الفقهاء فتح باب الحيلة أمام الذين لا يريدون دفع الزكاة خلافاً للمقاصد الشرعية، فبإمكان الشخص ان يهب ماله إلى زوجته مثلاً قبل انقضاء الحول بيوم أو أكثر، ولو مع الاشتراط عليها ان تعيده له بعد اتمام الحول بيوم أو أكثر، وبذلك تتم الحيلة، كالذي افق به القاضي ابو يوسف.

فالدين وفق هذا النمط كالبضاعة التي تباع وتشترى للكسب والمنفعة. وكثيراً ما ينتمي إلى هذا النمط أصحاب السلطة السياسية من المتدينين.

التدين التبريري:

وهو تدين وظيفته تبرير القضايا الدينية بأي شكل من الأشكال لتبقى كما هي من دون فتح مجال للتغيير، وهو الذي يمارسه رجال الدين عادة، ومنهم أصحاب المقاصد الذين وضعوها لتبرير الأحكام دون البحث في جعلها أساساً للتشريع.

التدين التبعي:

وهو الذي يجعل من الدين تابعاً لمنظومات فكرية قائمة، كالتدين الفلسفي التقليدي والتدين العرفاني النظري.

التدين الروحي:

وهو الذي يترعرع في ظل القضايا الروحية للدين، كطريقة الزهاد وأصحاب الطرق الصوفية.

التدين الاجمالي:

وهو التدين الذي يميل إلى تفهم الدين بقدر ما يمكن من الموضوعية، فيقتصر على المطمئن والمقطوع فيه ليتدين به، ويترك ما تبقى معلقاً إن لم يثبت بطلانه. فهو ليس من النمط الحجاجي ولا المعقلن، كما انه ليس تقليدياً ولا خرافياً، بل يكتفي بما هو واضح ليتعبد به. أما غير ذلك فيخضع للتحقيق والترجيحات الاحتمالية المختلفة من دون ان يُنسب إلى الدين على نحو اللزوم. فهذا هو الحد اللازم من الدين دون حاجة للمزيد أو كثرة الطلب والسؤال. ويعتبر هذا النمط من التدين نادراً للغاية؛ رغم قوة الحجة التي يقدمها في هذا المجال¹.

التدين الإنساني:

وهو التدين الذي يستند إلى فطرة الإنسان والقيم الأخلاقية المشتركة، وتهزه مشاعر الضمير من دون ان ينحاز إلى جماعة ومذهب ودين دون آخر إلا بالقيم والتقوى. وهو تدين يندر وجوده وسط رجال الدين، ويميل إليه المتصوفة عادة.

التدين العدواني:

يقف هذا النمط من التدين على الضدّ تماماً من التدين الإنساني؛ إذ يعمل على تصنيف البشر وفق قوالب عقدية صارمة، فيُسارع إلى إدراج المخالفين في دوائر الكفر والضلال، بينما يُنزل الموافقين منزلة أهل الإيمان والصلاح والفوز. وهذا النمط هو الغالب في خطابات كثير من رجال الدين بمختلف طوائفهم ومذاهبهم، حيث يُنصّب الاعتقاد معياراً وحيداً للنجاة أو الهلاك.

¹ للتفصيل انظر ما جاء في الفصل الأخير من حلقة (النظام الواقعي).

هذه جملة من أنماط التدين التي تختلف فيما بينها بحسب ما تمارسه من وظيفة وما تؤدّيه من تعبد. ولا شك أن بعضها قد يتداخل مع البعض الآخر، أو يجتمع معه لدى الشخصية الواحدة من دون تعارض، لكن منها ما يقف إزاء الآخر موقف الأضداد، فالتدين الإنساني مثلاً يقف على الضد من التدين العدواني؛ سواء عبّر الأخير عن التدين التضليلي أو التكفيري أو القاتل أو ما شاكل ذلك.

وبلاحظ أنه ليس في هذه الأنماط ما يشكل خطورة على المجتمع مثل التدين العدواني، وفي القبال ليس فيها ما يشكل صلاحاً للمجتمع مثل التدين الإنساني.

وعلى العموم، فنحن اليوم نواجه طيفاً واسعاً من القضايا التي تستدعي إعادة النظر الجذرية، والعودة الصادقة إلى الأصول الأولى، بعد ما راكمتها الأزمان من حُجب وسدود حالت دون إدراك حقيقة الدين. فما يصلنا في الغالب ليس الدين في نقائه، بل آراء الرجال التي تُقدّم إلينا على أنها تمثيلات حقيقية للإسلام، مع أنها كثيراً ما تتصادم مع المقاصد والواقع، بل ومع بدايات العقل ووجدانياته. وأصبحنا نرث تركة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال؛ التي مصيرها النار فلا يقبل منها عمل ولا عبادة، وأضحى بعضنا يتبرأ من البعض الآخر إلى حد التكفير وما يترتب عليه من سفك الدماء، والكل يدعي بأن عمله قائم على الإسلام، وكأن الأخير تحوّل إلى قاطع طريق يعمل على تدمير الناس، لا خدمة البشر وزرع المحبة للجميع.

قديماً كان العرفاء يقولون بأن العلم حجاب يحجب معرفة الحقيقة، وأن للإنسان فطرة ثانية لإدراك هذه الحقيقة بعد إزالة ذلك الحجاب، وهذا العلم الذي يتحدثون عنه هو العلم القائم على التقليد، فضلاً عما يقصدونه من العلم الكسبي، فلا توجد فرصة للعقل بأن يفكر خارج ما تمّ فرضه عليه بقوة العقل الجمعي.

لا شك أن أجيالنا القادمة بحاجة إلى تربية جديدة مغايرة لما نشأنا عليه، تربية تخلصهم من أسر الأصنام البيكونية، وعلى رأسها التقليد..

ملحق

الطائفية: التشردم والسقوط الاخلاقي¹

تستند الطائفية إلى مسلمة تفترض ان المذاهب الدينية ماهيات ثابتة، وان أتباعها كيانات لا تتقبل تغير المعتقدات. وهي مسلمة خاطئة تكذبها الاختلافات الواسعة والمتحولة بفعل حركة الواقع لدى كل مذهب على مر العصور. بل وتكذبها ظاهرة التنافس بين قبول الآخر واقصائه لدى كل مذهب.

وكتجربة خيالية، من الممكن تصور نتيجة ما سيحدث حين نجمع من المتطرفين الاقصائيين واحداً لكل مذهب من المذاهب الدينية في العالم ونضع بيده سلاحاً قاتلاً في صالة مقفلة، ونفس الشيء نفعل مع المعتدلين.. حيث النتيجة واضحة، ففي صالة الاقصائيين سيعمل الكل على قتل الكل بخلاف صالة المعتدلين. وهي تجربة إن دلت على شيء؛ فإنها تدل على ان نزعة الطائفية غير صالحة للحياة، سواء من حيث المسلمة الخاطئة التي تستند إليها، أو من حيث النتيجة التي تسفر عنها.

ويدرك المثقفون أن هذه النزعة تُعد واحدة من أخطر الظواهر الإنسانية التي تدمر بناء الفرد وتفكك النسيج الاجتماعي. فهي عامل هدم يَـقوّض القيم الروحية والأسس الأخلاقية، ويضعف الروابط الإنسانية من خلال اشاعة الكراهية والانقسام بين أبناء المجتمع الواحد، الامر الذي يهدد سلامة البلدان واستقرارها. كما تُسهم في تأجيج الصراعات الدموية والانقسامات المتتالية، ومن ثم تفسح المجال أمام العدو المشترك للتغلغل والسيطرة على مصائر الشعوب وثرواتها.

ومع ذلك فقد أصبحت هذه النزعة ثقافة عامة متداولة لدى عدد من المجتمعات رغم خطورتها القتالة، وان أغلب خطباء الدين ودعاته فضلاً عن العديد من علمائه يعملون على اشعال فتيلها في البلدان ذات الأطياف المذهبية المتنوعة؛ مستحضرين مقالة الفرقة الناجية وسط فرق الضلال والشرك.

ورغم ان المثقفين يُدركون خطورة هذه الفتنة تماماً، لكن - مع ذلك - يساهم الكثير منهم في تأجيجها، سواء بالتصريح أو بشتى اشارات التلويح والايحاء والغمز واللمز وغيرها. فحتى الاعلان الشخصي والجماعي عن الانتماء المذهبي كثيراً ما يراد به الطعن في الآخر تلويحاً وايحاءاً.

¹ أغلب مقاطع هذا الملحق تم نشره في منصة أكس (X) ثم بعده نشر في موقع فهم الدين بتاريخ (2025-1-16).

انظر: <https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2772>

ومن المثقفين من لا يعدّ نفسه حاملاً للروح الطائفية، رغم مقالاته التي تشيء بهذه الروح حتى وإن كان ذلك من دون وعي، لا سيما عندما يتصيد عيوب الآخر مع اغفال عيوب الفئة التي ينتمي إليها. ويظهر أثر ذلك في المعترك السياسي بعد سقوط نظام صدام بالأمس، وسقوط نظام بشار اليوم، والذي تحوّل إلى معترك طائفي؛ تصرّيحاً وتلويحاً.

وما نشهده اليوم من تحريض مستعر على الكراهية والفتنة الطائفية، لا سيما من النخب الدينية العلمية والثقافية، يشكّل تهديداً خطيراً لنسيج مجتمعاتنا الواهية. يكفي أن ترى الماكنة الاعلامية، وتتصفح مواقع التواصل الاجتماعي، لتصدم من الكم الهائل من المنشورات والتعليقات التي تروج للكراهية والرغبة في قتل الأخ لأخيه الآخر، سواء من حيث المبادرة، أو من خلال الردود التي تكرر نفس المنطق الخطير. وجميعها تصب في افساد الفطرة واغتيال القيم الروحية والأخلاقية التي تشكل أساس الحضارات.

حتى الادانات اصبحت تُغلف طائفيّاً ودينياً دون ان توجّه إلى المتهمين والمجرمين باسمائهم الشخصية بلا مزيد، رغم ان كل مجتمع لا يخلو من الصالح والطالح، والبرّ والفاجر، والطيب والخبث، والبريء والمجرم. فكل سيئة حاضرة هنا فهي حاضرة هناك، وكل حسنة نجدها هناك فهي موجودة هنا أيضاً. بل هذه سجية البشر جميعاً، ولا توجد ثوابت وماهيات لنحكم بها على هؤلاء أو أولئك.

فالتعميم الذي يدين فئة بأكملها بجرائم قلة من أفرادها هو تعميم مضلل وانتهاك فادح ينافي العدالة ويناقض القيم الأخلاقية. ويستثنى من هذا الحال فيما لو تبنت الفئة نهجاً معلناً أو واضحاً للقتل والبطش مدفوعة بتعصب الهوية، على غرار ما تقوم به التنظيمات الإرهابية التي تروج للكراهية والقتل والتكفير تحت ستار الدين، وعلى رأسها تنظيم داعش.

إن مواجهة هذه الآفة تتطلب سنّ قوانين صارمة تجرّم العنصرية بجميع أشكالها، وعلى رأسها العنصرية الطائفية، ومحاسبة كل من يثبت تورطه في تأجيج هذه النعرات المدمرة، لا سيما عند النيل من الرموز المقدسة لدى أصحابها. كما ينبغي تعزيز قيم التسامح والتعايش، وإصلاح كل من النظام السياسي والخطاب الديني بما يدعم وحدة المجتمع في كافة مكوناته وأطيافه، وتوجيه التعليم والإعلام لخدمة هذا الهدف. وهو ما يتطلب وعياً جماعياً وإرادة صادقة لبث روح المحبة والتسامح بين أفراد المجتمع بمختلف طوائفهم وأعراقهم.

وتقع على عاتق الشباب الواعي مسؤولية التحرر من قيود التعصب والانحياز المذهبي، والعمل على فضح هذه الفتنة القاتلة وردم الهوة التي يحاول العدو اغراقنا فيها. فالجميع في هذه المعركة خاسر، باستثناء العدو المشترك، فهو الرابح الوحيد وراء تمزيق مجتمعاتنا الهشة.

وإذا كان الاستبداد الديني أعظم صنوف الطغيان والاستبداد كما يرى الكواكبي، فإن التعصب الطائفي هو أبشع ألوان الخراب الاجتماعي، وأشدّها خطراً على أمة أثقلتها الأزمات من كل جانب.

قد يُقال إن فتنة الطائفية هي من لوازم الوجود الديني، فمصدرها عائد إلى الدين لا غير، فما من دين الا وخلف وراءه هذا الداء العضال، وبالتالي فإن اجتثاثها مرهون بازالة الدين ذاته بوصفه الأصل الذي تنبثق منه هذه الظاهرة المقيتة.

ويجاب على هذه الدعوى من جانبين:

الأول، هو ان الكثير من مظاهر الطائفية يعود إلى جماعات ليس لها علاقة بالتدين والالتزام، فارتباطهم بالدين والمذهب لا يتجاوز الانتساب فحسب. وهم أشبه بقطاع الطرق الذين لا ذمة تحكمهم ولا ضمير يردعهم.

أما الجانب الثاني والأهم، فيتمثل في ان الطائفية هي وليدة التمذهب المغلق والمتحول إلى ما يماهي الدين في نظر المتلقي. فقد أصبح من الصعب على المتلقي العادي ان يميز بين ما هو دين إلهي منزل، وما هو مذهبي من صنع البشر.

وفي الذكر الحكيم جاءت تسمية أتباع الدين المحمدي بالمسلمين كما في قوله تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (الانبياء \ 78)، في حين لم ترد حولهم أي تسمية أخرى من قبيل: (هو سماكم سين أو شين، أو صاد، أو عين، أو دال، أو زاء، أو اس، أو اش، أو سل)، أو أي حرف بعدد حروف العربية وأكثر.. فجميعها على اختلاف هوياتها لم تكن محل تنزيل سماوي، وقد تعرضت للكثير من الإضافات البشرية من حيث الاعتقاد ومظاهر السلوك. لذلك فالطائفية ليست وليدة الدين ذاته، بل وليدة التمذهب المنغلق والفهم الخاطئ للدين، وما يُعبّر عنه بتحويلات التدين.

بل ليس بالضرورة ان تكون جميع الأفهام خاطئة أو سقيمة، فتنوع الأفهام يجعل وجود مساحة تسمح بالفهم المعتدل الذي يتجاوز هذه الظاهرة المقيتة. بدلالة ان الممارسات التي يسلكها الطائفيون بعيدة تماماً عن التعاليم الدينية بأبعادها الاخلاقية. لذلك لا بد من توجيه الفهم اعتماداً على تنمية الضمير الأخلاقي الذي لم يراعه الفقهاء وسائر علماء الدين المؤثرين.

وتعود أهمية هذا الضمير إلى انه مكوّن فطري نابت في أعماق كل انسان من دون تمايز ولا اختلاف. فهو بهذا المعنى مصدر توجيه إنساني ودين فطري له من الوضوح ما ليس للدين المكتسب من وضوح.

إن أهم ما يتأسس على الضمير الأخلاقي هو التدين الإنساني الذي يتأسس على
المشتركات البشرية، خلافاً للتدين العدواني الذي يتغذى على الخلافات الدينية لجعل
منها محوراً للصراع والعداء. وهو شائع لدى كل مذهب من المذاهب الدينية. ولولا
أن الفقهاء وعلماء العقيدة لم يعيروا الضمير الأخلاقي أهمية؛ لكان له دور بارز في
تضييق أثر الطائفية إلى أدنى حد ممكن.

المصادر

(١)

ابن أبي شيبة

كتاب العرش، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية: www.yasoob.com

ابن أبي العز

شرح العقيدة الطحاوية، عن شبكة المشكاة الإسلامية: www.almeshkat.net

ابن أبي الوفا

الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن أبي يعلى

طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية (لم تذكر أرقام صفحاته).

الاعتقاد، تحقيق وتعليق محمد بن عبد الرحمن الخميس، الشبكة المذكورة.

ابن تيمية

مقدمة في أصول التفسير، شبكة المشكاة الإلكترونية.

درء تعارض العقل والنقل، شبكة المشكاة الإلكترونية.

رسالة في الحقيقة والمجاز، الشبكة المذكورة.

رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل، الشبكة المذكورة.

العقيدة الحموية الكبرى، الشبكة المذكورة.

بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، الشبكة المذكورة.

رسالة في علم الباطن والظاهر، الشبكة المذكورة.

المناظرة في العقيدة الواسطية، الشبكة المذكورة.

مجموع فتاوى ابن تيمية، الشبكة المذكورة.

الصارم المسلول، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الرسالة التدمرية، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.

إقتضاء الصراط المستقيم، مكتبة الرياض الحديثة.

الايمان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ-1983 م.

قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

النبوات، دار القلم، بيروت.

ابن الجوزي

دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، حققه وقدم له حسن السقاف، دار الإمام النووي، الطبعة الثالثة، 1413 هـ-1992 م، عمان - الاردن، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

ابن حزم الأندلسي

النبذ في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية.

الفصل في الملل والأهواء والنحل، شبكة المشكاة الإلكترونية.

الإحكام في أصول الأحكام، قول الكتاب على نسخة أشرف على طبعها أحمد شاكر، 1345 هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

ملخص إبطال القياس والرأي والإستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، مطبعة جامعة دمشق، 1379 هـ-1960 م.

ابن خلدون

مقدمة ابن خلدون، مؤسسة الاعلمي، بيروت.

ابن خلكان

وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، 1968 م، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن رجب الحنبلي

ذيل طبقات الحنابلة، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن رشد

مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية.

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

ابن سينا

البرهان، تحقيق أبو العلا عفيفي.

رسالة أضحية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، دار الفكر العربي، مصر، الطبعة الأولى، 1368هـ-1949م.

ابن طاوس

سعد السعود للنفوس، تحقيق فارس تبريزيان الحسّون، عن مكتبة العقائد الإلكترونية www.aqaed.com

ابن عابدين

العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة، بيروت.

ابن عبد البر النمري

جامع بيان العلم وفضله، موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات الإلكترونية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن عبد السلام، العز

قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن العربي، أبو بكر

المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن عربي، محي الدين

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

رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل ابن عربي (1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2001م.

ابن فرحون

الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن فورك

مشكل الحديث وبيانه، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1367هـ.

ابن قتيبة الدينوري

تأويل مختلف الحديث، دار الجيل، مراجعة محمد زهري النجار، بيروت، 1393هـ - 1972م، عن مكتبة سحاب السلفية الإلكترونية www.sahab.org

ابن قطلوبغا

تاج التراجم في طبقات الحنفية، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن القيم الجوزية

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م.

بدائع الفوائد، شبكة المشكاة الإلكترونية.

مفتاح دار السعادة، شبكة المشكاة الإلكترونية.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الشبكة المذكورة.

الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، الشبكة المذكورة.

ابن كثير

البداية والنهاية، حققه ودقق أصوله وعلق حواشيه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية

ابن المبرد

بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

ابن الموصلي، محمد

مختصر الصواعق المرسلّة لابن القيم الجوزيّة، تصحيح زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام
13، مصر.

ابن منظور

لسان العرب، عن موقع الباحث العربي الإلكتروني <http://www.baheth.info>

ابن ميمون، موسى

دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية حسين آتاي، نشر مكتبة الثقافة الدينية.

أبو زهرة

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م.

الأردبيلي، المولى أحمد

مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة، قم،
عن مكتبة السراج الإلكترونية:

<http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/yasoob/books>

الإسترابادي، محمد أمين

الفوائد المدنية، طبعة حجرية قديمة.

الأشعري، أبو الحسن

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، موقع الإيمان، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الإبانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م.

اللمع، مطبعة مصر، 1955م.

الأملي، حيدر

جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل
يحيى، طبع شركة انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، الطبعة الثانية، 1368هـ.

أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة
مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1983م.

الأنصاري، عبد العلي

فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وهو مطبوع في ذيل كتاب المستصفي من علم الأصول للغزالي.

الأنصاري، مرتضى

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

(ب)

الباجوري

شرح جوهرة التوحيد، عن شبكة روض الرياحيين الإلكترونية <http://cb.rayaheen.net>

الباقلائي، أبو بكر

التمهيد، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957م.

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

البحراني، يوسف

الدرر النجفية، مؤسسة آل البيت لأحياء التراث.

لؤلؤة البحرين، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم، مطبعة النعمان، النجف.

الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، حققه وعلق عليه وأشرف على طبعه محمد تقي الأيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

بحر العلوم، محمد مهدي

الفوائد الرجالية، حققه وعلق عليه محمد صادق بحر العلوم وحسين بحر العلوم، نشر مكتبة الصادق، طهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

البخاري

صحيح البخاري، ضبطه، ورقمه، وذكر تكرار مواضعه، وشرح ألفاظه وجمله وخرج أحاديثه في صحيح مسلم، ووضع فهرسه مصطفى ديب البغا، شبكة المشكاة الإلكترونية.

بدوي، عبد الرحمن

نظرية علي وفرضية باسكال، ترجمه من الانجليزية إلى الفارسية محمد حسين ساكت،
جابخانه زوار، مشهد، 1352 هـ.ش.

البصري، أبو الحسين

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، طبعة دمشق، 1964 م.

البغدادي، أبو بكر الخطيب

تاريخ بغداد، دراسة وتحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة
يعسوب الدين الإلكترونية.

الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، شبكة المشكاة الإلكترونية.

رسالة الصفات، إخراج وتعليق أبي يعلى البيضاءوي، شبكة المشكاة الإلكترونية.

البغدادي، عبد القاهر

الفرق بين الفرق، شبكة المشكاة الإلكترونية.

بلدي، نجيب

باسكال، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.

البهقي، أبو بكر

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

(ت)

التبريزي، علي الغروي

التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد (انظر: الخوئي).

الترمذي

الجامع الصحيح لسنن الترمذي، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(ج)

الجزائري، نعمة الله

الأنوار النعمانية، طبعة تبريز، إيران.

الجندي، مؤيد الدين

شرح فصوص الحكم، تعليق وتصحيح جلال الدين اشثياني، انتشارات دانشگاه مشهد، ایران.

الجويني

الإرشاد، نشر مكتبة الخانجي، مصر.

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

الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وفيصل بدير عون وسهير محمد مختار.

جلبي، المولى حسن

شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة.

(ح)

حاجي خليفة

كشف الظنون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الحصني، تقي الدين

دفع شبه من شبه وتمرد، ضمن كتاب التوفيق الرباني في الرد على ابن تيمية الحراني لجماعة من العلماء، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الحلي، محمد بن ادريس

السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم، 1410هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الحلي، مقداد السيوري

إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1405هـ.

الحلي، نجم الدين

المعتبر في شرح المختصر، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

معارج الأصول، إعداد محمد حسين الرضوي، نشر مؤسسة آل البيت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

الحلي، يوسف بن المطهر

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1979م.
أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات الرضي - بیدار، الطبعة الثانية.

الحنبلي، صفي الدين

قواعد الأصول ومعاهد الفصول، وهو مختصر كتاب تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل لصفي الدين الحنبلي، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

(خ)

الخراساني، محمد كاظم

كفاية الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

الخطابي، أبو سليمان

إصلاح غلط المحدثين، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

خلاف، عبد الوهاب

مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، دار القلم، الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

الخوانساري، محمد باقر

روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ - 1991م.

الخوئي، أبو القاسم

التنقيح في شرح العروة الوثقى، كتاب الاجتهاد والتقليد، تحرير الميرزا علي الغروي التبريزي، مقدمة عبد الرزاق الموسوي المكرم، مطبعة الآداب، النجف.

محاضرات في أصول الفقه، حررها محمد اسحاق الفياض، مطبعة الاداب، النجف.

أجود التقريرات، تقاريرات محمد حسين النائيني، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الخولي، أحمد محمود

نظرية الحق بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1423هـ - 2003م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية <http://www.al-mostafa.com>

(د)

الدارقطني

كتاب الصفات، تحقيق عبد الله الغنيمان، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، 1402هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

دار المشرق

المنجد في اللغة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م.

الدميري

حياة الحيوان الكبرى، منشورات الرضي، قم، الطبعة الثانية، 1368هـ.

الدهلوي، ولي الله

حجة الله البالغة، دار التراث، القاهرة، 1355هـ.

الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، دار النفائس، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

الدواني، جلال الدين

شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ.

دي بور

تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه وعلّق عليه محمد عبد الهادي أبو ريّة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر في القاهرة، الطبعة الرابعة، 1377هـ - 1957م.

ديكارت، رينيه

تأملات، ترجمة كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الرابعة، 1988م.

(ذ)

الذهبي

تذكرة الحفاظ، مراجعة عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1374هـ،
عن شبكة المشكاة الإلكترونية.

سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة،
الطبعة التاسعة، 1413هـ، الشبكة المذكورة.

النصيحة الذهبية، نشرت ضمن: التوفيق الرباني، مصدر سابق.

(ر)

الرازي، فخر الدين

الأربعين في أصول الدين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، بلدة حيدر آباد الدكن، الهند.

أصول الدين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، 1404هـ-
1984م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه
وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1404هـ-
1984م.

التفسير الكبير، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

الرضا، علي بن موسى

مسند الإمام الرضا، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الأولى، 1392هـ.

الرضي، الشريف

حقائق التأويل في متشابه التنزيل، شرحه محمد الرضا آل كاشف الغطاء، دار المهاجر، عن
مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الرويشد

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي.

(ز)

الزرقاء، مصطفى

الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دار الفكر، الطبعة السابعة.

الزركشي

البحر المحيط، شبكة المشكاة الإلكترونية.

البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية.

الزمخشري

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم، الطبعة الأولى، 1414هـ.

أطواق الذهب في المواعظ والخطب، مكتبة الوراق الإلكترونية، عن موقع الموسوعة الشاملة الإلكترونية <http://islamport.com>

(س)

السبكي، عبد الوهاب بن علي

طبقات الشافعية الكبرى، شبكة المشكاة الإلكترونية.

السبكي

السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم بقلم محمد زاهد الكوثري، تقديم لجنة من علماء الأزهر، مكتبة زهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

رسالة الاعتبار ببقاء الجنة والنار، ضمن التوفيق الرباني، مصدر سابق.

السهروردي، المقتول

رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ.

السيوطي

الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت.

(ش)

الشاطبي

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

الاعتصام، دار الكتب الخديوية بمصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913 م.

الشافعي

الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ - 1983 م.

الشهرستاني

الملل والنحل، عرض وتعريف حسين جمعة، دار دانية بيروت - دمشق، الطبعة الأولى، 1990 م.

نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد.

الشوكاني

ارشاد الفحول، دار الكتب العلمية، بيروت.

الشيرازي، مرتضى

شورى الفقهاء، مؤسسة الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

(ص)

صبحي الصالح

نهج البلاغة للامام علي بن أبي طالب، ضبط نصّه وإبتكر فهارسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، الطبعة الخامسة، 1412 هـ.

صبري، مصطفى

موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981 م.

الصدر، حسن

تأسيس الشيعة، انتشارات اعلمي، لم تذكر سنة الطبع ولا مكانه.

صدر المتألهين

- المبدأ والمعاد، مقدمة وتصحيح جلال الدين اشتياني، انجمن حكمت وفلسفه ايران، 1976م.
- مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح محمد خواجهي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.
- ايقاظ النائمين، مقدمة وتصحيح محسن مؤيدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، 1982م.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981م.
- عرشيه، تصحيح وترجمة فارسية بقلم غلام حسين آهني، كتابفروشي شهريار، اصفهان، 1341هـ.ش.
- الشواهد الربوبية، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، مركز نشر دانشكاهي، الطبعة الثانية.
- تفسير القرآن الكريم، حققه وضبطه وعلق عليه محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، 1419هـ - 1998م.

الصدر، محمد باقر

- المعالم الجديدة للأصول، مكتبة النجاح، طهران، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.
- بحوث في علم الأصول، تحرير محمود الهاشمي، المجمع العلمي للإمام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.
- دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ.
- اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 1399هـ - 1979م.
- فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة العاشرة.
- الأسس المنطقية للإستقراء، مع تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1428هـ - 2008م.
- الفهم الاجتماعي للنص في فقه الإمام الصادق، عن موقع الجامعة الإسلامية الإلكترونية <http://uofislam/behoth>

الصدوق، أبو جعفر

- من لا يحضره الفقيه، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية، 1404هـ، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

الاعتقادات في دين الإمامية، عن دليل برنامج المعجم العقائدي الإلكتروني، الاصدار الأول، 1422هـ-2001م.

الصنعاني، محمد

رفع الاستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(ط)

الطبرسي

مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1415هـ-1995م.

الطبري

جامع البيان، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الطوسي، محمد بن الحسن

تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، 1362هـ.ش.

عدة الأصول، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، مطبعة ستارة، قم، الطبعة الأولى، 1417هـ.

تهذيب الأحكام، تقديم حسن الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1390هـ.

الرسائل العشر، تقديم واعظ زادة الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم.

الإقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع چهلستون، طهران.

المبسوط في فقه الإمامية، صححه وعلق عليه محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية، طهران، الطبعة الثانية، 1387هـ.

النهاية، تقديم آغا بزرك الطهراني، انتشارات قدس محمدي، قم.

التبيان في تفسير القرآن، مقدمة وتحقيق آغا بزرك الطهراني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الطوسي، نصير الدين

تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات إسلامي.

طه، يس سويلم

مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، 1393هـ-1973م.

الطهراني، اغا بزرك

الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الاضواء، بيروت، 1403هـ-1983م.

(ع)

العالمي، الحر

وسائل الشيعة، المكتبة الإسلامية، طهران.

الفوائد الطوسية، المطبعة العلمية، قم، 1403هـ.

عبد الرزاق، مصطفى

تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1386هـ-1966م.

عثمان، عبد الكريم

نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1391هـ-1971م.

العسقلاني، ابن حجر

تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة، دار الكتاب العربي، بيروت، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، شبكة المشكاة الإلكترونية.

العطار

حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، موقع الإسلام، عن موقع الموسوعة الشاملة الإلكترونية.

العفيفي، أبو العلا

فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ-1946م.

عويس، منصور محمد

ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية في القاهرة، الطبعة الأولى، 1970م.

(غ)

غرديه، لويس

فلسفة الفكر الديني، مع قنواي، تعريب صبحي الصالح وفريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1967م.

الغزالي، أبو حامد

الإقتصاد في الاعتقاد، ضبطه وقدم له موفق فوزي الجبر، دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، 1415هـ-1994م.

المستصفي من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

المنحول في علم الأصول، شبكة المشكاة الإلكترونية.

احياء علوم الدين، شبكة المشكاة الإلكترونية.

قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ-1994م.

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

ميزان العمل، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1964م.

رسالة التوحيد، ضمن رسائل الغزالي، ضبطه وقدم له رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة.

روضة الطالبين، ضمن رسائل فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي، مصر، 1343هـ-1924م.

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

الغزالي، محمد

فقه الدعوة ومشكلة الدعاة، في حوار مع محمد الغزالي، ضمن فقه الدعوة، سلسلة كتاب الأمة، مؤسسة الخليج، 1408هـ.

(ف)

الفياض، محمد اسحاق

محاضرات في أصول الفقه (انظر: الخوئي).

(ق)

القاسمي، محمد جمال الدين

تفسير القاسمي، المسمى محاسن التأويل، دار احياء الكتب العربية، رقمه وخرّج آياته وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي.

القرافي

تنقيح الفصول، شبكة المشكاة الإلكترونية.

القزويني، زكريا

عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، مطبوع خلف كتاب حياة الحيوان الكبرى (انظر: الدميري).

قنوازي

فلسفة الفكر الديني (انظر: غرديه).

القيصري، داود

مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ.

(ك)

الكاشاني، الفيض

الأصول الأصلية، تصحيح وتعليق مير جلال الدين الحسيني، سازمان چاپ دانشگاه، ايران، 1390هـ.

رسالة الحق المبين، وهي ملحقة خلف (الأصول الأصلية).

تسهيل السبيل بالحجة في انتخاب كشف المحجة لثمره المهجة، تحقيق مؤسسة آل البيت لاهياء التراث - مؤسسة البحوث والتحقيقات الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1407هـ.

الوافي في شرح الكافي، طبعة حجرية لم يكتب عنها شيء.

كاشف الغطاء، محمد

أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، الطبعة السادسة.

الكاظمي، محمد علي

فوائد الأصول، من افادات الميرزا محمد حسين النائيني، تعليقات ضياء الدين العراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.

الكركي، حسين العاملي

هداية الأبرار، الطبعة الأولى، 1396 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب

أصول الكافي، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388 هـ.

الكوثري، محمد زاهد

تكملة الرد على نونية ابن القيم، نشر ضمن: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل (انظر: السبكي، علي بن عبد الكافي).

(ل)

اللاهيجي، ملا محمد جعفر

شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الإسلامي في طهران.

اللقاني، برهان الدين

هداية المريد لجوهرة التوحيد، منتدى الأصلين الإلكتروني: www.aslein.net

لوبون، غوستاف

الآراء والمعتقدات، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار المعارف، سوسة - تونس، 1995 م.

(م)

المازندراني، محمد صالح

شرح أصول الكافي، تعاليق الميرزا أبو الحسن الشعراني، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

محمد، يحيى

الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022 م.

مشكلة الحديث، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2021 م.

- الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، دار العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2021م.
- القطيعة بين المثقف والفقير، دار ابدالو، بغداد، الطبعة الرابعة، 2022م.
- صخرة الايمان، دار روافد، بيروت، الطبعة الاولى، 2023م.
- نقد العقل العربي في الميزان، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2009م.
- الطاهية: مفارقات وتقلبات (مخطوط جاهز للطباعة).
- أزمة الحديث النبوي عند أهل السنة، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الأول، 1427هـ - 2006م.
- منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، عن جمعية الدراسات الشرقية في باريس، العدد المزدوج، 9-10، 1991هـ - 1411م.
- المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 11-12، 2000م.
- موقف الفلاسفة والعرفاء من ظواهر النص الديني، مجلة المنطلق الجديد، 2003م.
- آليات قراءة النص الديني، مجلة المنهاج، عدد 30، 1424هـ - 2003م.
- منهج الفهم المجمل والمقاصد، مجلة الوعي المعاصر، دمشق، 2003م.
- القضاء والتطبيع، مجلة الغدير، لبنان، عدد (5)، 1981م.
- الاعتقاد القاتل وغياب الضمير، موقع فهم الدين الالكتروني، تاريخ النشر: 2013م:
<http://fahmaldin.net/index.php?id=2228>
- وجود الله أعرف من كل معروف، موقع فهم الدين الالكتروني، تاريخ النشر: 2014م:
<http://fahmaldin.net/index.php?id=2244>
- أنماط التدين، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 2014م:
<http://fahmaldin.net/index.php?id=2302>
- سيرة مشروع (المنهج في فهم الاسلام) والتباساته، موقع فهم الدين، تاريخ النشر: 1-27-2018:
<http://www.fahmaldin.net/index.php?id=2428>
- فلسفة الشر ونظرية عجز المادة الأصلية، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 1-11-2016م:
<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=112>
- سلسلة حلقات (فلسفة النظام الاخلاقي)، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2023-7-30:
<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=11>

التداولية الطاهية (قراءة في النسق التداولي لمشروع طه عبد الرحمن)، موقع فلسفة العلم
والفهم، تاريخ النشر: 2024-11-23:
<https://www.fahmaldin.net/index.php?id=2771>

المدني، محمد

أسباب الخلاف بين أئمة المذاهب الإسلامية، مجلة رسالة الإسلام، نشر الاستانة الرضوية،
مشهد، 1411هـ - 1991.

المرتضى، علم الهدى

مجموعة رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف أحمد الحسيني، نشر
دار القرآن الكريم، قم، 1405هـ.

أمالى المرتضى، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1403هـ.

مسلم بن الحجاج

صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

مطهرى، مرتضى

مبدأ الاجتهاد في الإسلام، ترجمة جعفر صادق الخليلى، مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة
الأولى.

الإنسان والقدر، ترجمة محمد علي التسخيري، ايران، 1404هـ.

المظفر، عبد الحسين

الشافى فى شرح أصول الكافى، مطبعة الغربى الحديثة، النجف، الطبعة الثانية، 1389هـ -
1969م.

المظفر، محمد حسن

دلائل الصدق، دار المعلم للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396هـ - 1976م.

المظفر، محمد رضا

اصول الفقه، دار النعمان، النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1966م.

مغنية، محمد جواد

فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي، قم.

المفيد

أوائل المقالات، ضمن سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (4) دار المفيد، بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ-1993م.

تصحيح الاعتقاد، ضمن السلسلة السابقة، عدد (5).

شرح عقائد الصدوق، وهو ملحق خلف أوائل المقالات، نشر مكتبة الداوري، قم.
النكت الاعتقادية، طبعة طهران.

المليباري، محمد

هداية الموفقين إلى الصراط المستقيم، مكتبة ايشيق، استانبول، 1399هـ-1979م.

(ن)

النائني

فوائد الأصول (انظر: الكاظمي).

أجود التقريرات (انظر: الخوئي).

النجفي، محمد حسن

جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، تحقيق وتعليق وتصحيح محمود القوجاني، دار الكتب الإسلامية بطهران، 1367هـ - ش.

طبعة أخرى للمصدر السابق، دار احياء التراث العربي.

النسائي: زهير

كتاب العلم، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

النشار، علي سامي

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، الطبعة السابعة، 1977م.

النوري، حسين الطبرسي

خاتمة مستدرك وسائل الشيعة، تحقيق مؤسسة آل البيت لحياء التراث، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

النووي، يحيى بن شرف

المنهاج شرح صحيح مسلم، شبكة المشكاة الإلكترونية.

(هـ)

الهاشمي، محمود

بحوث في علم الأصول (انظر: محمد باقر الصدر).

هف، توبي

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

الهمداني، عبد الجبار

المجموع المحيط بالتكليف في العقائد، تحقيق عمر السيد عزمي، مراجعة أحمد فؤاد الالهواني، المؤسسة المصرية للتأليف والانباء والنشر.

المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة ابراهيم مذكور، اشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 1407هـ-1987م.

شرح الأصول الخمسة، تعليق الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الثالثة، 1416هـ-1996م.

فرق وطبقات المعتزلة، دار المطبوعات الجامعية، 1972م.

تنزيه القرآن عن المطاعن، دار النهضة الحديثة، بيروت.

متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور.

(و)

الواسطي

النصيحة في صفات الرب، مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية.

(ي)

اليافعي، عبد الله

مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره).

المصادر الأجنبية

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

Boyd, R. N. How to be a Moral Realist, in Essays on Moral Realism.

Baier A. Trust and Antitrust, in Ethics, Vol. 96, No. 2, (1986).

Cole, R. L. Toward as Model of Political Trust: A Causal Analysis, in American Journal of Political Science, Vol. 17, No. 4. (1973).

Hacking, Ian. The Logic of Pascal's Wager, (1972), in Philosophy of Religion: a reader and guide, ed. Craig, William Lane, (2002). Edinburgh University Press. Edinburgh.

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

Hemple, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA.

Learn, J. Ethics Mathematics and Relativism, in Essays on Moral Realism.

Lewis D. J. and Weigert A. Trust as a Social Reality, in Social Forces, Vol. 63, No. 4, (1985).

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

Sayre-McCord, G. Moral Theory and Explanatory Impotence, (1988), in Sayre-McCord G. (ed.) Essays on Moral Realism, Cornell University Press, London.

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

Schlesinger, George. A Central Theistic Argument, (1994), in Philosophy of Religion: a reader and guide.

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