الأصول المولدة في علم الكلام

الأستاذ يحيى محمد*

نقصد بالأصل المولد هو تلك القضية القابلة لأن تفسر لنا أكبر عدد ممكن من القضايا العائدة إلى نفس المنظومة المعرفية، وذلك من حيث التوليد والتوجيه والاتساق. حيث نفترض أن هناك عملية انتظام تتولد فيها المعرفة بعضها من بعض، وذلك اعتماداً على بعض القضايا التي تتصف بقابليتها على تفسير وتوليد ما أمكن من القضايا الأخرى ضمن نفس المنظومة. وكأن الأصل المولد يستبطن سائر المعارف الأخرى، وكأنه الماهية التي تتحدد بها التفاصيل، مثلما يتحدد من اسم أفلاطون كل ما نعرفه عن هذا الرجل الحكيم. وكذا الحال في الأصل المولد، حيث يمكن انتزاع مختلف المعارف وتفسيرها بشكل أفضل مقارنة مع القضايا الأخرى. فهذا هو المعيار الذي نبني عليه اجتهادنا في انتخاب الأصول المولدة كقضايا أساسية لا يمكن تجاهلها عند بحثنا للدوائر والأنظمة المعرفية، وبالتالي فإن الصفة التي نبني عليها هذا الحكم هي صفة (هندسية) أو منطقية، بحيث تندرج سائر القضايا إما كمشتقات نابعة من الأصل المولد، أو على الأقل إنها تتسق معه بما لا ينافسه عنصر آخر.

وهكذا، فالأصل المولد هو بمثابة البداية المنطقية لسائر المعارف الأخرى، وذلك مقارنة بالبداية التاريخية وما ينشأ عنها من تطورات. وإذا كان البحث البراني يمكنه أن يحدد لنا البداية

* باحث في الفلسفة وعلم الكلام، من العراق.

الأخيرة، فإن البحث الجواني كفيل بتحديد البداية الأولى المنطقية. وبعبارة أخرى، إن ما يجري من بحث على المنوال التاريخي في الأصول والبدايات هو غير ما يجري من بحث على المنوال المنطقي، بدلالة أن منطق كل علم لا يسعه أن يتقدم زماناً على تاريخ هذا العلم؛ فمنطق كل علم يأتي بعد مراحل تقدم هذا العلم، وأن البداية التاريخية على هذا هي ليست ذات البداية المنطقية للعلم.

بعد هذا التمهيد، يلاحظ ان محور ما يشغل التفكير في علم الكلام هو البحث عن العلاقة التكليفية التي تربط بين المكلِّف والمكلَّف، وذلك من حيث الحقوق والواجبات. وينطبق هذا الأمر ليس فقط على الدائرة البيانية، بل وعلى الدائرة العقلية أيضاً. ونحن سنقتصر في البحث على هذه الأخيرة لكونها الأكبر من حيث الوساعة والتأثير مقارنة مع الأولى.

ومن وجهة نظر منهجية، إن المبدأ الذي تتأسس عليه مقولات الدائرة العقلية هو مبدأ (الحق)، ذلك أنه يتضمن فكرة الالتزام والواجب التكليفي. لكن هذا المبدأ منقسم على أصلين مولدين ينشأ عنهما اتجاهان متضادان يستقطبان الدائرة العقلية. ونحن نطلق على أحدهما (الحق الذاتي)، وعلى الآخر (حق الملكية). إذ يراعي الأول منهما اعتبارات (الحق في ذاته) دون قيد أو شرط، وأبرز من يمثله المعتزلة والزيدية والإمامية الإثنا عشرية. أما الثاني فيقيد فكرة الحق بمبدأ الملكية؛ حيث يرى من الناحية العقلية أن المالك المطلق المنفرد بملكه له حق التصرف فيه ما يشاء، والأشاعرة هم من يمثل هذا الاتجاه.

ومع أن كلا هذين الاتجاهين مبرران بالطريقة العقلية، إلا أن ما يتضمنه الأول من الالتزامات والواجبات التكليفية هو غير ما يتضمنه الآخر. فالأول يؤسس مقولاته على الواجبات العقلية؛ حيث إن الحق الذاتي يقتضي الواجب الذاتي، والواجب الذاتي لا يدرك بطريق آخر سوى العقل، ولأن ما يدرك ذاتياً من غير قيود وشروط لا يكون إلا عن طريق العقل. فهذا الأخير – إذن – هو أساس الواجبات التكليفية ومقتضيها. وعلى العكس فيما يتعلق بمبدأ حق الملكية؛ حيث إن تقييد الحق بها 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 حامل الملكية المطلقة في تعيين الواجبات التكليفية التي يفرضها الحق المشار اليه. وبالتالي، فإن الواجبات التكليفية بحسب هذا المنطق هي واجبات غير عقلية، وإن كان تبريرها مستمداً من الدليل العقلي ذاته.

إذن إن المنطق الأول يجعلنا ندور في دائرة الواجبات العقلية، بينما يحولنا المنطق الآخر إلى دائرة الواجبات غير عقلية مرجعها ذلك المتصف بالمالك المطلق. وهناك فارق آخر، وهو أن المنطق الأول يسعى لأن يكون بحثه في مجال الحقوق والواجبات لدى كل من المكلَّف والمكلِّف على السواء، وذلك لأنهما يخضعان معاً تحت السلطة الاعتبارية للحق الذاتي، حيث إن هذه الفكرة ليس فيها ما يقيدها بقيد أو شرط. الأمر الذي يختلف فيه الحال مع المنطق الآخر، وذلك لأنه لا يساوي بين المالك والمملوك في الخضوع إلى تلك السلطة، بل على العكس، يجعل الحق محكوماً وفق ما عليه سلطنة المالك. وبالتالي كان الحق بيد المالك دون المملوك.

وضمن نطاق الحق الذاتي لابد من التفريق بين طبيعة الواجبات والالتزامات التي تلوح المكلَّف عن تلك التي تلوح المكلِّف. فهي في حدود دائرة الأخير تتضمن اعتبارات التكليف فضلاً عن اعتبارات الحسن والقبح. لكنها في دائرة الأول تخلو من الإضافة التكليفية، فلا تتضمن سوى الحسن والقبح؛ وذلك لأنها الأصل الذي يتوقف عليه التكليف ومترتباته من الثواب والعقاب.

أما ضمن نطاق حق الملكية، فان هذا الانقسام المشار اليه غير موجود، حيث ليس هناك واجبات والتزامات في دائرة المكلِّف، بل إن هذه الاعتبارات تصدق فقط على دائرة المكلَّف. كما أن معنى (الحق) لدى هذا المنطق يتضمن كلا العنصرين: التكليف والحسن والقبح من غير فصل. وإن كان من الناحية المبدئية لا مانع لدى هذا المنطق من كون الحق معبراً عن مضامين الحسن والقبح بلا تكليف، وذلك توقفاً على إرادة المالك المطلق. فالحق هنا قد يستلزم الواجبات التكليفية، وقد لا يستلزمها. وهذا الحال لا يصدق مع فكرة المنطق الأول للحق، وذلك باعتبارها تستلزم العلاقة التكليفية، مثلما تستلزم مضامين الحسن والقبح، طالما دلت عليها العلاقة الخلقية بما تحمله من دلالات تتوفر فيها كل الشروط التي تصحح نظرية التكليف.

إذن نحن أمام منطقين مختلفين في تحديد هوية الحق بالنسبة للعلاقة بين الخالق والمخلوق، أو المكلِّف والمكلَّف. وقد جاء هذا التحديد لدى المنطقين بصورة أولية؛ فلدى أصحاب المنطق الأول أن الفكرة الذاتية للحق هي 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 واستدلال. هذا بالرغم من ان هذين الاعتبارين يختلفان اختلاف الضد عن الضد، وأنه تتأسس لدى كل منهما قضايا تتناقض مع القضايا التي تتأسس لدى الآخر.

والذي علينا، هو أن نتقبل هذه الافتراضات الأولية، أو نتعامل معها وكأنها بديهية فعلاً، وذلك ريثما يتبين لنا ما يترتب عليهما من نتائج. ولنقل إننا نعدهما اعتبارات خاصة غير مشتركة. فهي ليست أولية بالمعنى الذي يتفق عليه كل من نظر إليها؛ أي أنها تختلف عن القضايا الأولية المشتركة مثل مبدأ السببية وعدم التناقض وغيرهما، بل هي أولية لدى أصحابها من حيث إنهم سلموا بها دون أن يلزموا أنفسهم بإرجاعها إلى قضايا معرفية أخرى سابقة عليها. وهذا يعني أن الأصول المولدة هي أصول تتصف بالبداهة الأولية لدى أصحابها، وهي من هذه الناحية تشكل اعتبارات خاصة غير مشتركة، كما هو الغالب.

وبعبارة أخرى، إن المنطق الذي يتكئ عليه (الحق الذاتي) هو البداهة في استكشاف طبيعة ما يتضمنه السلوك الحر من حسن وقبح، أو حق وباطل، دون قيد وشرط. 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 تقيدها كتلك التي سار فيها الاتجاه العقلي الآخر، بل يكفي العقل أن يراها لذاتها من غير قيود أو شروط خارجية. فلا فرق هنا بين خالق ومخلوق، ولا بين مالك ومملوك، ويظل الحق حقاً، ومنه ينشأ الفعل الحسن والعدل واللطف والواجب وغير ذلك مما له علاقة بالأفعال. الأمر الذي يختلف فيه الحال مع البداهة التي يعتمدها منطق حق الملكية. ذلك أنه لا يستكشف معاني الحسن والقبح في الممارسات الفعلية للسلوك الحر، اذا ما كانت مجردة عن الشرط الخارجي الخاص بالملكية المطلقة. فلا يوجد هناك حق في ذاته دون اعتبارات أخرى تقيده، مما يعني انه بحسب هذا المنطق لا يمكن استكشاف ما يحمله السلوك من حق وباطل، أو حسن وقبح إلا عند شرط الملكية المطلقة. فكل شيء حسن هو ذلك الذي يترتب على فعل المالك المطلق، كائناً ما كان هذا الفعل، وبالتالي فإن تقويم سلوك المملوك إنما يعتمد على ما يقرره المالك، وليس في حد ذاته ما يتضمن الحق والباطل، أو الحسن والقبح. فهنا تكون القيم عارضة على هذا السلوك بحسب إرادة المالك. ولو أُخذ السلوك في حد ذاته لكان خالياً منها، بل ان القيم ذاتها ليس لها من معنى عند تجريدها عن إرادة المالك.

الحق الذاتي وعلاقة التكليف

قلنا إن فكرة الحق الذاتي تتضمن وجود حقوق وواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية. فالحقوق في طرف هي ذاتها عبارة عن واجبات في الطرف الآخر، والعكس بالعكس. وبعبارة أخرى، 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 تعين الواجب كله في الطرف الآخر، كما انه لو انعدم أحدهما في أحد الطرفين لانعدم الآخر في الطرف المقابل.

وبحسب هذا المنطق، هناك واجبات عقلية تُفرض على دائرة المكلِّف، وهي لا تخرج عن مضامين الحسن والقبح، دون ان يكون لها معنى تكليفي. كما ان هناك واجبات عقلية أخرى تُفرض على دائرة المكلَّف، حيث يمتزج فيها الأمران: التكليف، والحسن والقبح. ولكل من هذين النوعين للواجبات العقلية مسائل عديدة متفرعة. ويمكن تصور الواجبات الإلهية بأنها ذات رسغ نازل، حيث تستقطب جميع القضايا التي يراد تنزيلها لتصحيح العملية التكليفية حسب التخطيط الإلهي، فطالما ان الله اختار التكليف منهجاً للحياة فان ذلك يستلزم خطوات معيارية تصحح العملية التكليفية وتجعلها سائرة في الطريق المرسوم. وفي المقابل يمكن تصور الواجبات الإنسانية بأنها ذات رسغ صاعد، حيث تستقطب جميع التكاليف التي يراد بها إرضاء المكلِّف، وتوفية الحق الخاص به على المكلَّف. وبتكامل عمليتي النزول والصعود تتحقق ظاهرة التكليف بما يضمن لها ان تكون قائمة على مبدأ الحق الذاتي، كالذي يتوضح في ما يلي:

١- واجبات المكلِّف

يمكن تحديد هذه الواجبات بحسب الفقرات التالية:

أولاً:

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 هذه الشروط بعضها يصدق على المكلِّف، والآخر على المكلَّف، وأنه من الناحية المنطقية لابد من كون

الشروط الخاصة بالمكلَّف سابقة على تلك التي تخص المكلَّف، بل وهذه الأخيرة متوقفة من الناحية الوجودية على الأولى، فلولا الأولى ما كانت الأخيرة. وأول الشروط والواجبات العقلية التي ينبغي حصولها في دائرة المكلِّف هو «العدل»، فبدون هذه القيمة لا تتصحح العلاقة التكليفية. بل يمكن القول: إن العدل هو أساس سائر الواجبات العقلية الخاصة بالمكلِّف، فمن حيث عدله ينشأ عدد من القواعد الحقوقية التي يراعى فيها طبيعة ما عليه التكليف، مثل الإعلام والتمكين والأقدار والثواب والعقاب وغير ذلك. بل وفقاً لمبدأ الحق الذاتي، وفي حدود دائرة المكلِّف، إن العلاقة التكليفية لما كانت لا تصح ما لم تكن محكومة بقاعدة العدل الإلهي، فإن ذلك يجعل من هذا الحق عين العدل.

ويُقصد بعدل الله حسب هذا المنطق، هو أن الله لا يفعل القبيح ولا يخل بما يجب عليه.[1] فالعدل بهذا أصل لا يتقوم بغيره، وهو كالتوحيد في أصالته، والعلاقة بينهما وإن كانت تتضمن صفة «اللزوم»، إلا أن هذا اللزوم ليس من النوع التكويني أو الذاتي، بل هو من نوع آخر نطلق عليه (اللزوم المعياري)؛ حيث إن أحدهما لا يستتبع الآخر على نحو الطبع والتكوين، بل يستتبعه وفقاً لما عليه (القيم)، وهو أن ضمان حفظ العدل ناتج عن التوحيد لاعتبارات الغنى وعدم الحاجة رغم القدرة والمشيئة المطلقة، وبالتالي فاللزوم القائم بينهما هو لزوم معياري قيمي. وبعبارة أخرى: إن التوحيد هو شرط تحقق العدل، والشرطية هنا ليست وجودية بما تعبر عن العلاقة التكوينية، وإنما شرطية قيمية معيارية. وبذلك يمكن فهم ماذا تعني العلاقة بين هذين الأصلين، ولماذا أكد أصحاب منطق الحق الذاتي عليهما دون سواهما من القضايا والأصول، الأمر الذي يحتاج إلى شيء من البيان، كما في الفقرة التالية.

ثانياً:

يتفق أهل الاعتزال على خمس قضايا اعتقاديه، هي العدل والتوحيد والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين. ورغم أن الشائع هو أن هذه القضايا تشكل الأصول عندهم، إلا انهم يختلفون في ضوابط تحديد الأصول تبعاً لعدد من الاعتبارات التي تسفر أحياناً عن نوع من الاضطراب. ومن ذلك ان القاضي عبد الجبار الهمداني، وهو ابرز رجال الاعتزال، اعتبر في كتابه (المغني في أصول الدين) ورسالته (المختصر في أصول الدين)؛ إن المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كلها داخلة ضمن العدل، ولم يكتف بهذا بل أضاف أصلين آخرين هما

النبوات والشرائع، حيث يقول: «**فان 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: ألستم تقولون: الأصول خمسة، وتعدون فيها: الوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ قيل له: كل ذلك يدخل في العدل.**»[٢] مع أنه في مختصر الحسني اعتبرها داخلة في باب الشرائع.[٣] وهو في كتابه (المحيط بالتكليف) اعتبر كل ما يعد ضمن النبوات من التكاليف الشرعية هي ضمن العدل، حيث إنه إذا علم الخالق أن صلاح عباده يتعلق بأمر من الأمور لا تعلم بالعقل، فلابد من 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 ضمن الشرائع، وبالتالي فإنها داخلة ضمن العدل.[٤]

ويمكن القول إن التأكيد على خماسية الأصول يجد تبريره تاريخياً في نشأة الاعتزال، حيث عُرفت هذه الفرقة بتلك الأصول تمييزاً لها عن غيرها. أما من الناحية المنطقية فان هذه الأصول تفتقر إلى التبرير؛ وذلك لأن من تلك الأصول – كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين – ما يعتمد على النبوة لأنها سماعية باعتراف أصحاب المذهب، ولهذا تصبح النبوة أولى بالانضمام ضمن الأصول مما يتفرع عنها. كما أن موقف المعتزلة من مسألة النبوات والشرائع يسوده الاضطراب، فتارة هي معدودة ضمن الأصول، وأخرى ليست كذلك.

وقد كانت هذه النقطة محطة نظر الشريف المرتضى – وهو من الإمامية الاثنا عشرية – في نقده لغيره من أصحاب الاعتزال، حيث يقول: «**إن الذي سطره المتكلمون في عدد أصول الدين أنها خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولم يذكروا النبوة. فإذا قيل: كيف أخللتم بها؟ قالوا هي داخلة في أبواب العدل من حيث كانت لطفاً ، كدخول الألطاف والأعواض وما يجري مجرى ذلك. فقيل لهم: فالوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من باب الألطاف، ويدخل في باب العدل كدخول النبوة، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصلة، ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل مجملة، وحيث فصلتم المجمل ولم تكتفوا بالإجمال فألا 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 ذكروه من الأصول الخمسة أصلين: النبوة والإمامة، وإلا كان مخلاً ببعض الأصول ، وهذا بيّن لمن تأمله»[٥]

لكن هذا المفكر الإمامي لم يعط ضابطاً في معالجته للموضوع. فمع ما لاحظنا قبل قليل من افتراض الأصول سبعة – حيث أضاف النبوة والإمامة إلى أصول الاعتزال الخمسة – نجده في رسالة «جمل العلم والعمل» يشير إلى اعتبار الأصول تتمثل بمختلف المعارف الإلهية والألطاف.[٦] ومع ذلك فالمتفق بين أصحاب هذا الاتجاه هو اعتبار العدل والتوحيد أصلين أساسيين؛ هما اللذان قيل عنهما بأنهما مقتبسان من كلمات الإمام علي(ع) وخطبه.[٧]

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

وكذا الحال يجري مع أصول الإمامية الخمسة؛ حيث إن النبوة والإمامة والمعاد تتفرع عن العدل كما أشار إليه الشريف المرتضى، وبالتالي فإن الأصول الأساسية لدى أصحاب منطق الحق الذاتي لا تتعدى العدل والتوحيد، لهذا وُصفوا باهل التوحيد تارة، وبأهل العدل تارة أخرى، وذلك كصفة تميزهم عن غيرهم. وما يهمنا من ذلك هو التعرف على مستلزمات كل من التوحيد والعدل بما له علاقة بمنطق الحق الذاتي ونظرية التكليف، وذلك عبر الفقرة التالية:

ثالثاً:

مثلما للتوحيد مستلزمات، فكذا بخصوص العدل. فمن حيث التوحيد نفى المعتزلة الصفات المستقلة واعتبروها عين الذات الإلهية. وهذا يعني أنه ليس لله شبيه ولا مثيل، الأمر الذي يدل عندهم على قمة التوحيد، حيث ردوا الصفات إلى صفتي العلم والقدرة، وهما صفتان ذاتيتان. وأول من قال بذلك هو أبو الهذيل العلاف، حيث عد علمه وحياته وقدرته نفس ذاته، معتبراً أنه عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادر بقدرة وقدرته ذاته، وحي بحياة وحياته ذاته، وبرأي الشهرستاني إن العلاف قد اقتبس ذلك عن الفلاسفة الذين

قالوا إن ذاته واحدة لا كثرة فيها أبداً. ومن مترتبات التوحيد عند المعتزلة نفي التشبيه بجميع الوجوه؛ حيث إنهم نفوا الجسمية والصفات الزائدة والحدوث والانتقال والتحيز، وكذا نفوا إمكان رؤيته بالإبصار باعتباره ليس جسماً، وكل ما يقبل الرؤية هو جسم بالضرورة؛ ولأن الرؤية تستلزم الجهة ولا جهة فيه. والغرض من هذه الآراء هو نفي التشبيه عن الله من كل وجه، جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً. وأوجب المعتزلة تأويل الآيات المتشابهة في هذه الوجوه وسموا هذا النمط توحيداً.(٨) والمهم في الأمر هو أن المعتزلة قد نفوا الصفات الزائدة باعتبارها تفضي برأيهم إلى التشبيه والشرك، مثلما نفوا ان يكون كلامه من صفاته القديمة وذلك كي لا يترتب على ذلك الشرك بوجود قديمين.(٩) وهذا النفي للصفات الزائدة جعلهم يقولون بنظرية الحال، دفاعاً عن التوحيد ونفي التشبيه بأي شكل من الأشكال.

إذن إن التوحيد أصل تترتب عليه الكثير من المسائل، والأهم من ذلك هو عدم صحة الحديث عن العدل ما لم يسبقه التوحيد. لذا اعتقد القاضي الهمداني أن أول العلوم الملزم بها على المكلف هو علم التوحيد، وأن العدل قائم عليه؛ أي أنه لا يمكن الحديث عن العدل ما لم يسبقه الحديث عن التوحيد، وذلك أنه يتم الاستدلال على العدل بكونه عالماً وغنياً، وكل ذلك يعود إلى التوحيد، وعليه لابد من تقدم علم التوحيد ليبنى عليه العدل، لكن العلم بالتوحيد لا يتم إلا بالعلم بحدوث الأجسام وكذلك صفاته.(١٠)

وعموماً، إذا كانت قضايا التوحيد تختص غالباً بالعلاقة مع الصفات الإلهية، فإن العدل في المقابل يشمل جميع القضايا الأخرى التي لها علاقة بالخلق؛ وعلى رأسها مسألة التكليف. وبالتالي فإنه بحسب هذه المسألة لابد من تحديد العديد من القضايا الفعلية التي تفرض نفسها على المكلّف في ما يجب فعله لتصحيح عملية التكليف طبقاً للأصل المتمثل بالعدل، وهو الأصل الذي بدونه تفقد المسألة الدينية معناها وجدواها. والأمر قد ينسحب على عملية الخلق ذاتها؛ أي على العلاقة التي تربط الخالق بالإنسان وحكمة وجود هذا الأخير وما يراد من خلقه وإيجاده. لذلك فكما سنعرف أن أصحاب منطق الحق الذاتي وإن كان ما يهمهم بالفعل هو تصحيح العملية التكليفية، ومن ثم تأسيس المسألة الدينية خارجياً وداخلياً، إلا أن الأمر قد شمل تصحيحهم لعملية خلق الإنسان تبعاً لتلك الصورة من الهدف التكليفي، وذلك اعتماداً على أصل العدل دون سواه من الأصول. ولهذا الأصل تفريعات كثيرة كتلك التي تجمعها قاعدة اللطف، حيث عليها معول معرفة الواجبات، كالذي سنبحثه في الفقرة : التالية

رابعاً:

تعتمد نظرية اللطف والصلاح على قاعدة العدل، مثلما تتفرع عنها قواعد ومسائل عديدة، أبرزها مسألة النبوة وما يترتب عليها من عصمة وإمامة كما لدى بعض الفرق الإسلامية، وذلك من حيث اعتبار النبوة، وكذا الإمامة، نوعاً من اللطف، واللطف واجب، فالنبوة واجبة بالتبع.

واللطف هو: «عبارة عما يدعو إلى فعل الواجب ويصرف عن القبيح».[١١] وقد يسمى توفيقاً أو عصمة، حيث إنه إذا كان داعياً لغرض فعل الطاعة سمي توفيقاً، وإذا كان يدعو إلى غرض اجتناب القبيح سمي عصمة.[١٢] وواضح أن اللطف بهذا المعنى له غرض في التكليف؛ لأنه يؤدي إلى تقوية الداعي لفعل الواجب والصرف عن القبيح. وهذا التحديد ينسجم مع ما عمد اليه أغلب الاتجاه السابق بحصر الواجب في اللطف بما يكون بعد جعل التكليف. ففي حدود هذا الشرط يجب على المكلِّف أن يلتزم به كالتزامه بالتمكين والثواب، وذلك بان يفعله لكل من يعلم انه لا يختار الطاعة إلا به. أما ما كان قبل التكليف أو مقارناً له فهو غير واجب، رغم أنه يفعله من باب التفضل والإحسان.[١٣]

وقد حدد القاضي الهمداني أنواع المعرفة التي يجب على المكلف تحصيلها، فهي عبارة عن ثلاث: أحدها العلم بالأفعال المكلف بها، وثانيها العلم بالمكلِّف وصفاته وحكمته، أما ثالثها فهو العلم بما نستحقه بهذه الأفعال من منافع ومضار. وعنده إن العلم بالمكلِّف وصفاته وحكمته إنما وجب لوجوب العلم الثالث، حيث يتعذر تحصيل هذا الأخير ما لم يتم العلم الثاني المشار اليه. وان العلم الثالث انما يصير لطفاً في فعل الواجب وتجنب القبيح، واللطف متى كان من فعل المكلَّف جرى مجرى دفع الضرر عن النفس، فيلزم تحصيله لنفسه؛ حيث إن العلم باستحقاق الثواب على الفعل الواجب يدعو إلى فعله، وكذا إن العلم باستحقاق العقاب على الفعل القبيح يدعو إلى تركه وتجنبه، وكل ذلك لا يتم إلا بمعرفة الله[١٤]، وبالتالي كانت هذه المعرفة لطفاً لأنها تبعث على فعل ذلك الواجب وتدعو إلى ترك القبيح. فالمعرفة بالله لها غرض في التكليف من الفعل والاجتناب. وبالتالي يتضح أن نظرية اللطف كما تنطبق على ما يجب على المكلِّف، فإنها تنطبق كذلك على ما يجب على المكلَّف، وهي في جميع الأحوال مستمدة من فكرة الحق الذاتي.

ومن أبرز الألطاف الواجبة على المكلِّف، هي تلك الشروط التي تصحح عملية التكليف، مثل الإعلام والتمكين والأقدار والثواب والعقاب، كالذي سنعالجه في الفقرة التالية:

خامساً:

على رأس شروط التكليف التي هي من حق المكلَّف على المكلِّف شرط الأعلام. ذلك أنه ما لم يتحقق الإعلام لم يكن هناك لطف أو عدل، حيث لابد من علم المكلَّف بما كُلِّف به. والإعلام على رأي القاضي الهمداني قد يكون بخلق العلم تارة، وهو ان يفعل الله العلم في المكلَّف ليعرف تكليفه، وهو الذي يطلق عليه العلم الضروري. كما قد يكون الأعلام تارة أخرى بنصب الدلالة، ليستدل بها المكلَّف ليعلم تكليفه. وفي كلا الحالين يجب على المكلِّف أن يهيئ للمكلَّف التمكين من المعرفة التي تخص التكليف. ويعد العلم الضروري مقدماً على التكليف، ويجري مجرى التمكين والأقدار واللطف، حيث لا يتم التكليف إلا بهذه الأمور جميعاً، فالعلم الضروري لا بد منه لتنشأ عليه سائر العلوم المكتسبة التي عليها يتأسس التكليف. فهناك نوعان من المعرفة يجب ان يتقدما التكليف، أحدهما ما يكمل به العقل، أما الثاني فيتحدد بأصول الأدلة، وهي علوم ضرورية، غالباً ما لا ينفك عنها كمال العقل. والقول بضرورة هذه الأصول يعود إلى انه لو لم تكن هكذا للزم أن يحتاج كل دليل إلى دليل آخر، مما يؤدي إلى ما لا نهاية له من الأدلة، وهو باطل ومنفي.(١٥)

وإذا كان تمكين الأعلام مما لا غنى عنه في التكليف، وهو من الألطاف والعدل، فإن تمكين الأقدار هو أيضاً مما لا غنى عنه، حيث بدونه يصبح المكلَّف مجبراً لا يقوى على التكليف، وهو ما يتنافى مع مبادئ التكليف من اللطف والعدل. وهنا تتصحح مسألة القضاء والقدر لدى أصحاب هذا المنطق، وذلك بنفي كل من الإلجاء والجبر في العملية التكليفية، وإن للإنسان قدرة مخلوقة من قبل الله تعالى، لكنها لا تبعث على الإلجاء في الفعل، بل الإنسان حر في إرادته واختياره ليتصحح من خلال ذلك التكليف وما يترتب عليه من الجزاء في الثواب والعقاب، وبدون هذا لا يصح التكليف ولا الأمر والنهي ولبطلت الرسالات والجزاء من الثواب والعقاب، ولانتفت حجة الله على العباد. ولدى الشريف المرتضى إنه لا يصح أن تكون أفعال العباد مخلوقة من قبل الله تعالى وإلا لما صح الذم والمدح ولانتفى غرض التكليف، بل لما صح ان يكون هناك أمر ونهي، مثل أوامره بالطاعة والإيمان والعبادة وعمل الخير وما إليها، إذ لو كان العباد مجبرين لما صح أن يخاطبوا بالأمر والنهي. وهو يؤكد أن العباد وإن لم يكونوا مجبرين على أفعالهم إلا أن هذه الأفعال غير مفوضة إليهم بإطلاق، ذلك أنهم ليسوا مستقلين بأنفسهم، إذ لو أن الله لم يقدرهم ويمكّنهم بالآلات وغيرها لما تمكنوا من تلك الأفعال.(١٦) وبحسب القاضي الهمداني هذه

القضية أساسية ؛ حيث بدونها لا يمكن الاستدلال على وجود الله أو الصانع. فقد رفض جواز الاستدلال بالسمع حول مسألة خلق أفعال الإنسان، وذلك كرد على الاشاعرة، معتقداً أن صحة السمع تبنى على كون الله حكيماً عادلاً لا يفعل القبيح، كما أن إثباته تعالى يعتمد على اثبات الشاهد محدثاً حتى يصح قياس الله عليه، ومن أنكر إحداث العباد لأفعالهم فقد منع في رأيه الاستدلال على الصانع.(١٧)

مع هذا فإن أصحاب هذا الاتجاه لم يقفوا على حقيقة ما تضمنته القضية الأخيرة، سواء من حيث ما تؤكده النصوص القرآنية من معاني متعارضة لكن بعضها يكمل البعض الآخر، أو من حيث ما يبديه الواقع من حقائق تبدي التكامل الحاصل بين الجبر والتفويض، أو حتى من حيث ما تبديه بعض نصوص الحديث التي يستشهد بها البعض بطريقة غير صحيحة، ومن ذلك قول الإمام الصادق: «**لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين**». وهو أمر يحتاج إلى معالجة مفصلة خارج هذا البحث.

٢- واجبات المكلَّف

وفقاً لمنطق الحق الذاتي، إذا كانت الواجبات العقلية الإلهية تتأسس على قاعدة العدل، كالذي سبق أن بحثناه، فإن الواجبات العقلية الإنسانية لها منشأ آخر للتأسيس. حيث إنه بحسب هذا المنطق إن من يضع أصول العلاقة التكليفية عليه جملة من الواجبات التي لها طابع (الفعل الموضوعي) كحق للمكلَّف على المكلِّف، وهي تتأطر بقاعدة العدل، لكن لابد من أن تكون هناك في المقابل حقوق للمكلِّف على المكلَّف، تتحول إلى واجبات عقلية يلزم على المكلَّف الإتيان بها. ومثلما أن الواجبات الخاصة بالمكلِّف قائمة على العدل فإن الواجبات الخاصة بالمكلَّف تتأسس على قاعدة أولية لا تحمل طابع الفعل الموضوعي الذي عليه قاعدة العدل، بل صفتها أنها ذات اعتبارات فعلية ذهنية غرضها الكشف عن سائر التكاليف والواجبات الأخرى؛ بما في ذلك الواجبات الدينية. فحقوق المكلِّف على المكلَّف تتفرع إلى نوعين، أحدهما حقوق عقلية، وأخرى دينية (شرعية) تقتضيها العلاقة التكليفية، وذلك لان دائرة العقل تظل مجملة لا يسعها التفصيل لكافة الواجبات والحقوق، فكان لابد من ان تتبعها الواجبات والحقوق الدينية. وكلها تعتمد على القاعدة الأولية ذات الاعتبارات الذهنية، وهي معدة من الألطاف باعتبارها تدعو إلى سائر الواجبات الأخرى، حيث بدونها لا يتحقق الكشف عن هذه الواجبات، فهي بالتالي أول الواجبات والحقوق العقلية، لكن صفتها هي أنها ليست مطلوبة لذاتها، بل لغيرها من الواجبات والتكاليف.

الحياة الطيّبة

تتشرف إدارة مجلة الحياة الطيبة أن تطرح بين يدي قرّائها الكرام استمارة الاستبيان هذه لنساهم معاً في رسم الإطار العام لسياسة المجلة الفكرية والعلمية والثقافية في المرحلة المقبلة.

■ كيف تعرفت على المجلة؟ ☐ إعلان ☐ صديق ☐ معرض ☐ مكتبة ☐ غير ذلك: _____

■ كيف تقيّم المجلة من النواحي التالية؟ النص: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ خفيف ☐ غير ذلك: _____

الموضوعات: ☐ جيدة ☐ مقبولة ☐ غير مقبولة ☐ غير ذلك: _____

الجدة والأصالة: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ غير مقبول ☐ غير ذلك: _____

الأسلوب: ☐ معقد ☐ متوسط ☐ بسيط ☐ غير ذلك: _____

من ناحية عدد الصفحات: ☐ جيد ☐ كبير ☐ قليل ☐ غير ذلك: _____

من ناحية الشكل والإخراج الفني: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ ضعيف ☐ غير ذلك: _____

من ناحية الطباعة والتجليد: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ ضعيف ☐ غير ذلك: _____

سعر النسخة الواحدة: ☐ مقبول ☐ مرتفع / قيمة الإشتراك: ☐ مقبول ☐ مرتفع ☐ غير ذلك: _____

من ناحية التوزيع: ☐ جيد ☐ مقبول ☐ ضعيف ☐ غير ذلك: _____

■ إقتراحات عامة: _____

■ الاسم والعنوان: _____ المهنة والاختصاص: _____

_____

قسيمة إشتراك

ترسل طلبات الإشتراك بإسم رئيس التحرير على العنوان التالي:
بيروت - معهد الرسول الأكرم العالي للشريعة والدراسات الإسلامية
ص.ب.: ٢٥/٣٠٢ e-mail:alhayat2@arrasoul.com

أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد _____ ابتداءً من العدد _____ ولمدة _____

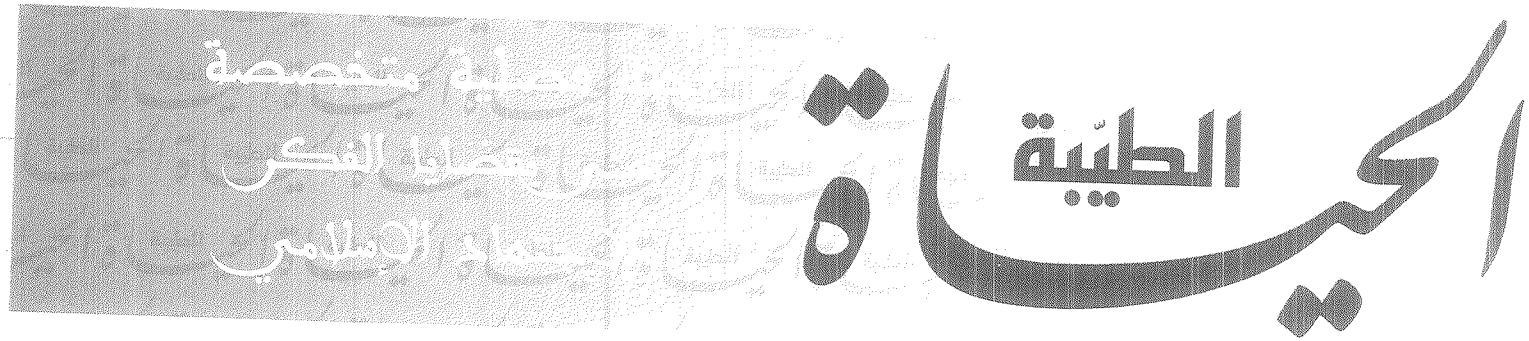
مرفق شك بقيمة _____ صادر لأمر نجف علي ميرزائي، أو حوالة على البنك اللبناني السويسري

فرع حارة حريك - رقم الحساب: 0 044661 46120 04 04

الإسم: _____ هاتف: _____ ص.ب.: _____

العنوان: _____ E-mail: _____

_____



ومع أن هناك خلافاً حول طبيعة ما يكون عليه أول الواجبات العقلية لدى أصحاب منطق الحق الذاتي، إلا أن اغلبهم ذهب إلى كونه يتمثل بالنظر، كالذي التزم به القاضي الهمداني مع جملة من علماء الإمامية كابن النوبختي والشريف المرتضى والشيخ الطوسي والزيدية وغيرهم.(١٨)

والسبب الذي دعا هؤلاء إلى اعتبار النظر أول الواجبات هو أنه يمثل الاحتمال الوحيد المعقول، حيث إن سائر الاحتمالات الأخرى كلها لا تستحق أن تكون جديرة بالأولوية، كما جاء عن القاضي الهمداني الذي نفى مختلف الاحتمالات الواردة حول الموضوع. فهو يعتبر انه لا يصح أن يكون ترك القبح والظلم هو أول الواجبات، وذلك باعتبار أن الترك أمر سلبي لا يمثل فعلاً، كما لا يصح ان يكون العلم بالله تعالى هو الأول وذلك لأنه متأخر في عملية حصول النظر، كما أن أول الواجبات لا يتمثل بالقصد إلى النظر واختياره كالذي ذهب اليه الباقلاني، وذلك باعتبار أن القصد يقع تبعاً للمقصود اليه ولا يكون له بنفسه حكم، فكيف يجعل أول الواجبات؟ كما أنه ليس هو الخوف الذي ينتاب الإنسان من عملية تركه للنظر، وذلك باعتبار ان الخوف من شرائط التكليف، كما انه من الغرائز المضطر إليها الإنسان، لذا لا يكون واجباً على المكلف.(١٩) وأيضاً فإنه لا يتمثل بالشك وذلك باعتباره ليس مقصوداً في حد ذاته، كما أن الشك ليس من الضروري أن يكون باعثاً للنظر دائماً. وأخيراً، فإن أول الواجبات لا يصح أن يتمثل بشكر المنعم على نعمه، وذلك باعتباره متأخراً عن معرفة الله تعالى وصفاته وعدله وحكمته.(٢٠)

و قد اعتبر الهمداني أن من علامات الواجب الأول هو أن لا يسبقه أمر آخر يؤدي اليه ضرورة، لكنه مع ذلك اعترف بأن هناك شروطاً للتكليف سابقة عليه، ككمال العقل والخوف والخاطر وما شابه ذلك. وهذا يدل على أن للواجب الأول بعض الامتيازات التي تجعله يختلف عن شروط التكليف وعن بقية التكاليف الأخرى.

وبالفعل فإن الواجب الأول عند القاضي يتصف بأنه مقصود اليه بالإرادة والاختيار، وهو ما يميزه عن شروط التكليف التي لا تقبل القصد والإرادة، وصفته أنه غير مراد لذاته، وإنما يراد به إلى واجب آخر أولى منه.(٢١) وعليه فقد حدد الواجب الأول بالنظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى.(٢٢) ومنه تثبت المسألة الدينية ويتم تأسيسها.(٢٣)

وهكذا، فإن ما يسعى إليه منطق الحق الذاتي، في كشفه عن الواجبات العقلية على مستوى المكلِّف والمكلَّف، هو تأسيس الخطاب الديني من الخارج. إذ يجعل علاقة التكليف

محكومة بتلك الواجبات والحقوق التي بدونها ينتفي تبرير حجية هذا الخطاب. ذلك أنه بالواجبات الإلهية القائمة على العدل والألطاف يمكن تبرير حجية الخطاب، أو تكريس ثبوته، ما يستدعي إثباته عبر ما يفرض من الواجبات الملقاة على المكلَّف، فالإثبات لا يكون من غير ثبوت. أي إذا أردت ان إثبات شيء فلا يسعك ذلك ما لم يكن هذا الشيء ثابتاً أو موجوداً لكي تثبته، وما ليس بثابت لا يقبل الإثبات.

لكن يظل هذا الأمر جارياً من الناحية الموضوعية أو المنطقية، أما من الناحية الذاتية الخاصة بكشفنا فالأمر ينعكس، حيث يصبح الإثبات سابقاً للثبوت، وذلك مثل سبق صورة الشيء في ذاتنا مقارنة بالشيء الموضوعي لها، حيث لا يمكن معرفة الجانب الموضوعي للشيء ما لم يدرك سلفاً، فيكون الإحساس به سابقاً لوجوده من الناحية الذاتية، فنحن نتحسس بالشيء كصورة في ذهننا أولاً قبل ان نعلم حقيقة ما هو عليه إن كان موجوداً خارج الذهن أم غير موجود. وإحساسنا بالصورة هو إحساس مباشر حضوري، في حين أن علمنا بوجود الشيء موضوعاً هو علم كسبي غير مباشر. أما من الناحية الموضوعية فغير ذلك، إذ لابد من سبق الشيء الخارجي لصورته التي ندركها، حيث لا يمكن إدراك صورة شيء موجود إلا ويفترض وجوده سلفاً. ولو عبرنا عن تلك العلاقة بالعلاقة الفلسفية بين الماهية والوجود. حيث للماهية بعدها الذاتي بخلاف ما للوجود من بعد موضوعي، فان الأمر سيتخذ تقدم الماهية على وجودها بحسب الاعتبار الذاتي، وبالعكس يتقدم الوجود على ماهيته من حيث الاعتبار الموضوعي.

إذن، من بين الأغراض الهامة وراء الواجبات العقلية للمكلَّف، وعلى رأسها وجوب النظر، إثبات المسألة الإلهية وما يترتب عليها من مسائل أخرى لها علاقة بإثبات حجية النص الديني أو تأسيس الخطاب من الخارج. وعليه لكي تتأسس المسألة الدينية لابد اتخاذ علاقة الواجبات بين المكلِّف والمكلَّف صورة الثبوت والإثبات. فإذا كان من مهمة المكلَّف إثبات المسألة الدينية، فإن من مهمة المكلَّف القيام بدوره في جعل هذه المسألة ثابتة كي يتم إثباتها، وبذلك فإسن الواجب الملقى على عاتق المكلَّف هو جعل المسألة الدينية ثابتة بفعل ما عليه من واجبات الألطاف تبعاً لقاعدة العدل، كالذي مر بنا. ومن الناحية الموضوعية أو المنطقية – كما عرفنا – ان الواجب الملقى على عاتق المكلَّف سابق على الواجب الملقى على عاتق المكلَّف، وان كل ما يقوم به هذا الأخير كبداية هو اثبات ما قام به الأول من فعل. وبذلك تكون العلاقة بينهما على هذا النحو من واجبات الثبوت والإثبات. فمن حيث

واجبات المكلَّف، هو القيام بالعدل وان لا يفعل القبيح وأن يجري الجزاء تبعاً للحق الذاتي. أما من حيث واجبات المكلَّف فهو اتخاذ النظر وما يترتب عليه من لوازم بما في ذلك إثبات المسألة الدينية وما يستلزمها من الطاعة التكليفية. وحتى الجزاء فهو يُعد بالنسبة للمكلَّف واجباً ثبوتياً، بينما يُعد عند المكلَّف واجباً إثباتاً.

وما ننتهي إليه هو أن لمنطق الحق الذاتي تشريعاً يوازي التشريع الديني، بل لولا الأول ما كان الثاني، وذلك باعتبار أن تأسيس الخطاب من الخارج مدين إلى التشريع العقلي. لكن ما يترتب على هذا الأمر هو أن هذا التشريع يعمل على تأسيس الخطاب من الداخل أيضاً. وبهذا يمكن تصور حالة المنازعة بين التشريعين، طالما أن لكل من الخطاب الديني وذلك المنطق اعتباراتهما المستقلة في التشريع. بل من ضمن اعتبارات الدائرة العقلية عموماً هو ان يكون العقل قيماً على التشريع الديني، ولها في ذلك بعض المبررات أبرزها الاعتماد على الوثاقة العقلية في عملية التأسيس الأول للخطاب. حيث طالما أن العقل مقبول في هذا التأسيس فلماذا لا يُقبل في التأسيس الآخر للخطاب؟! وهذا ما أثار حفيظة الدائرة البيانية التي قلبت القضية رأساً على عقب، وهو أنه لا أهمية للتشريع العقلي إن لم يلاقِ موافقة من التشريع الديني، ما يعني أن القيمومة لهذا الأخير لا الأول، وهو أمر يحتاج إلى معالجة خارج نطاق هذا البحث.

حق الملكية وعلاقة التكليف

عرفنا أنه بحسب اعتبارات الحق الذاتي هناك تكافؤ في الحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية، فحيث هناك واجبات إلهية، ففي قبالها توجد حقوق إنسانية، والعكس بالعكس. أما في ما يخص اعتبارات حق الملكية فالأمر يختلف، فحيث إن هناك انفراداً في الملك فإن هناك واجباً في الطرف المقابل؛ بقدر ما للملكية من سلطة وحقوق من غير عكس. إذ تتحدد الحقوق في طرف، والواجبات في طرف آخر. لذلك سنتحدث عن الحقوق الإلهية، وفي قبالها الواجبات الإنسانية، طالما انه ليس هناك ما يطلق عليه واجبات إلهية وحقوق إنسانية كالذي رأيناه في منطق الحق الذاتي.

إذا كان منطق حق الملكية قائماً على التفرد المطلق للإله، فان من الطبيعي ان تشكل نظرية السلطنة الإلهية محور الارتكاز الذي تدور عليه رحا هذا المنطق، حيث يصبح للإله مطلق الحق والمشيئة فيما يفعل ويريد دون قيد وشرط، وذلك على خلاف ما رأيناه في

تفكير منطق الحق الذاتي. وهنا يلاحظ نوع من التعاكس فيما يخص القيود والشروط بين الاتجاهين. ذلك أنه إذا كان منطق الحق الذاتي يقوم على منع الشروط والقيود الخارجية التي تبرر فكرة الحق وما يترتب على ذلك من واجبات، فإن نتائج هذه العملية مقيدة بحسب ما عليه من الشروط والقيود الخارجية، حيث إن الحق والواجبات التي تلوح المكلَّف هي غيرها التي تلوح المكلَّف، وإن كلاً منهما يتعين عليه من الحقوق والواجبات بحسب ما تفرضه شروط نظرية التكليف، وذلك أشبه ما تكون عليه صيغة التعاقد بين طرفين، كالذي سبق معنا. لكن اتجاه السير في منطق حق الملكية هو اتجاه معاكس؛ لأن الحق مشروط ومقيد بالملكية، فهو على هذا ليس له صفة ذاتية إطلاقية كالذي رأيناه عند منطق الحق الذاتي، ومع هذا فنتائج هذا الحق المشروط هي نتائج غير مشروطة أو مقيدة، وذلك على عكس ما سار عليه الاتجاه الأول. إذ تتجه العملية مع (حق الملكية) باتجاه واحد إطلاقي ليس فيه نمط التعاقد ولا صيغ الشروط والقيود، فكل ما تحكم به السلطنة الإلهية يعد من الحق. وهذا يعني ان تحديد (الحق) رغم أنه تحديد مقيد في الأصل، إلا ان نتائج هذا التحديد هي نتائج تتعالى على التقييد والاشتراط. ونفس الأمر يمكن قوله بخصوص موقف هذا الاتجاه من النزعة العقلية في المجال المعياري، ذلك ان العقل في هذا الاتجاه هو أساس تبرير فكرة قيد الملكية لمنطق الحق، لكن هذا الأساس سرعان ما يختفي ليترك الساحة لغيره، أو انه يشهد على عدم صلاحيته في تحديد أي شيء عملي، بل يعمل على إبطال نفسه بنفسه. وهو أمر مفهوم تماماً، إذ لو لم يفعل ذلك لوقع في التناقض الصريح، طالما انه قام بتبرير وضع سلطة أخرى لها صلاحية مطلقة لتحديد الأمور، وعليه فأي مزاحمة منه لهذه السلطة يعد من التناقض. ولا شك ان هذا الأمر يختلف فيه الحال مع منطق الحق الذاتي، فطالما كان الحق ذاتياً غير مشروط فان العقل يكون أيضاً ذاتياً غير مشروط.

على ذلك، ليس هناك ما يمكن تطبيقه تبعاً لقاعدة قياس الشاهد على الغائب، أو لنقل: إن الأدلة العقلية التي تبررها هذه القاعدة غير مقبولة، وذلك باعتبارها تتعارض مع المنطق السابق. بل يمكن القول إن العقل العملي أو القيمي لدى هذا المنطق يعتمد على اعتبارات غير تلك التي يعتمدها العقل النظري الاستدلالي، فإذا كان العقل النظري الاستدلالي تقبل نتائجه، وهو في ذلك لا يختلف عن ذلك العقل الذي يعتمد عليه أصحاب منطق الحق الذاتي، فان الحال مع العقل العملي أمر مختلف، طالما ان مبدأ حق الملكية لا يدع له المجال في الحكم والاستدلال، مثلما لا يدع المجال للاعتماد على قاعدة قياس الشاهد على الغائب، 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، إذا كان العقلان النظري والعملي لدى منطق الحق الذاتي يسيران معاً باتجاه واحد من التوازي، وإنهما مقبولان في هذا السير، وإن قاعدة قياس الشاهد على الغائب تتخذ مبررها من العقل في كلا الحالين، فإن الأمر مع منطق حق الملكية يختلف، حيث إن الاتجاه الذي يسير فيه العقل النظري ليس نفس الاتجاه الذي يسير فيه العقل العملي، فالأول مقبول في نتائجه، أما الآخر فهو غير ذلك، لأنه يطعن في اصل الفكرة التي بنى العقل عليها منطقه، وهو حق الملكية، فالعقل بحسب هذا المنطق قد وضع مبدأ تخليه عن الميدان بمجرد تلك الفكرة، وذهب دون رجعة.

ويمكن القول إن الفهم الذي يقيمه منطق الحق الذاتي للحقوق والواجبات بين طرفي العلاقة التكليفية هو فهم قائم على العرف العقلائي الإنساني بما يتضمنه من علاقة بين السيد وعبده. وليس الأمر كذلك مع الفهم المبتنى بحسب منطق حق الملكية، حيث إن الحقوق والواجبات لدى هذا المنطق لا تقوم على الاعتبار السابق، وذلك لان العلاقة بين السيد وعبده لا تتضمن الملكية الحقيقية، وبالتالي لا يوجد شاهد يمكن ان تطبق عليه العلاقة التكليفية بين الخالق والمخلوق، فليس هناك غير مالك واحد حقيقي هو الله. مما يعني ان هذه النظرية غير مقتبسة عن المرتكز الذهني العقلائي، ولا مقتبسة بما يدل عليه الشاهد على الغائب، وهو خلاف ما عليه المنطق السابق.

على أن النتائج التي تترتب على فكرة حق الملكية كثيرة، ومن أبرزها ما يخص اعتبارات حسن الأفعال وقبحها، فقد عرفنا ان هذه الاعتبارات لا تقوم على قاعدة قياس الشاهد على الغائب، وذلك لاختلاف طبيعة السلطة الإلهية ذات الملكية المطلقة عن غيرها من السلطات الاعتبارية. وهذا يفضي إلى ان تكون قضايا الحسن والقبح من الأوهام العقلية التي ننزعها على الأشياء والتي توهمنا بأنها تحدد من مشيئة الله المطلقة. بهذا التفريق الذي نهجه منطق حق الملكية يتحدد مدرك حسن الأفعال وقبحها، فهذا المنطق لا يرى ذلك راجعاً إلى طبيعة الفعل وصفاته وأحواله كالذي عليه منطق الحق الذاتي، بل راجع إلى ما حسّنه الله وقبّحه عبر الخطاب الديني، كما نص عليه امام الحرمين بهذه العبارة: «**المعني بالحسن ما ورد الشارع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الذم بذم فاعله**».(٢٤)

بلا شك نحن نعلم أن مرد تبرير قضايا الحسن والقبح لدى اعتبارات حق الملكية يعود

إلى العقل، وذلك عبر فكرة الملكية المطلقة، لكن نتائج هذه العملية تفضي إلى افتراض مصدر آخر يكشف عن دلالات هذه القضية لدى من له الحق المطلق، وهو المالك الحقيقي. ولا شك أنه لا يمكن أن يكون هذا المصدر المشار إليه هو الخطاب الديني ما لم يتم تأسيس هذا الخطاب تأسيساً خارجياً بعيداً عن البداهة الأولية لهذا المنطق، وبغير ذلك يصدق الدور الباطل والمصادرة على المطلوب، وذلك من حيث ان الخطاب الديني هو الذي يقرر ما عليه مترتبات تلك الفكرة العقلية، في الوقت الذي يكون فيه هذا الخطاب مديناً في إثباته لهذه المترتبات، وهو دور واضح بلا شك. وعلى العموم، ان الحديث عن مترتبات حق الملكية بنحو عقلي لا يقتضي بالضرورة اللجوء إلى الخطاب الديني حتى يتم إثباته. وهذا الأمر يختلف فيه الحال مع منطق الحق الذاتي الذي يجعل من الحق أداة العقل الذي به يتأسس الخطاب خارجاً وداخلاً. وهو أمر يستوجب التفصيل في بحث مستقل.

على أن الخلاف بين منطقي الحق الذاتي وحق الملكية حول قضية الحسن والقبح يتحدد من حيث التفصيل الذي أفاده أصحاب المنطق الأخير حولها. فعلى رأيهم هناك ثلاثة معان لتلك القضية، فقد يراد بها أولاً ملائمة الطبع ومنافرته، وكذا موافقة الغرض ومنافاته، كحسن الحلاوة وقبح المرارة، كما قد يراد بها ثانياً من حيث صفة الكمال والنقص، كحسن العلم وقبح الجهل، وقد يراد بها ثالثاً ما كونه موجباً للثواب والعقاب وكذا المدح والذم. ومع ان الجميع يتفق على أن المعنيين الأولين عقليان وتامان، أو أن العقل يدرك صفاتهما، إلا انهم يختلفون حول المعنى الثالث.[٢٥] فبحسب منطق حق الملكية ان علة الحسن والقبح لا تعود إلى ذات الفعل وصفاته، وبالتالي لا يمكن إدراك هذه القضية عن طريق العقل، وذلك على خلاف منطق الحق الذاتي، حيث يرى أن علة الحسن والقبح تعود إما إلى ذات الفعل، كالذي عليه البغداديون من المعتزلة، أو إنها ترجع إلى صفات الفعل والوجوه الاعتبارية فيه، كما هو ملاحظ لدى القاضي ومعظم البصريين من المعتزلة.[٢٦] وقد اتخذت الماتريدية موقفاً وسطاً حيث اعتبرت الحسن والقبح بحسب المعنى الثالث هما من الأمور العقلية، ولكن لا يترتب عليهما تكليف ولا جزاء، بل ذلك موقوف على ورود الشرع.[٢٧] كذلك ذهب بعض الاشاعرة من المتأخرين، مثل بدر الدين الزركشي، بان الحسن والقبح ذاتيان لكن الوجوب والحرمة شرعيان، وانه لا ملازمة بينهما.

ويمكن تصوير الخلاف بين المنطقين السابقين بحدود ما جاء به الخطاب الديني من مدح وذم، أو ثواب وعقاب، فهل كان لقبح الأفعال وحسنها، أو العكس هو الصحيح؟ وإذا

كنا نعرف ان منطق الحق الذاتي يرى ان ما جاء به الخطاب الديني هو إمضاء لما يقره العقل في مثل هذه القضية، فإن الأمر لدى منطق حق الملكية هو العكس، وبصورة أدق بحسب هذا المنطق يكون ما حسّنه الخطاب الديني حسناً، وما قبّحه فهو قبيح. وواضح الاعتبار الذي جعله يلجأ إلى هذه النتيجة، وذلك وفقاً لمبدأ حق الملكية، فطالما اقر العقل الأولي لهذا المنطق بداهة المبدأ السابق، فلا محالة من قبول تلك النتيجة. وتظل هناك تفريعات كثيرة من القضايا المستنتجة تحتاج إلى تبيان علاقتها بذلك المبدأ، لكنا سنختار عدداً منها حسب الفقرات التالية:

أولاً:

حسب منطق حق الملكية من المحال أن يكون هناك شيء واجباً على المكلّف، حيث يجوز عليه إيلام العباد بغير عوض ولا جناية. ولا يجب عليه فعل الصلاح والأصلح، ولا ثواب الطاعة وعقاب المعصية، وله المشيئة المطلقة من غير قيد: فلا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين؛ وذلك لان التكليف ما هو إلا تصرف في عبيده ومماليكه.[٢٨] وقد استدل الفخر الرازي على ذلك، بأنه لما كان الحكم لا يثبت إلا بالشرع، وحيث لا حاكم عليه، فلا يجب عليه شيء إطلاقاً.[٢٩]

وقد يقال في الاعتراض على ذلك، إنه على الرغم من أن تحديد ما يجب على المكلّف من الفعل يعتبر تدخلاً سافراً فيما لا يجوز لنا السؤال عنه ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾[٣٠]، إلا أن من الواضح وجداناً أن هناك فرقاً بين ما يحكم به هذا المنطق من نفي الواجب عليه وبين تحديد ذلك بحدود الحكمة. فلو أنه عذّب المؤمنين ونعّم الكافرين لحكمة معينة لما صحّ الاعتراض عليه، ولا كان في فعله شيء من القبيح. بينما لو لم تشترط الحكمة في مثل هذه المجالات – كما هي طريقة هذا المنطق – وكانت أفعاله على سبيل الفوضى والعبث من غير مبرر معقول يدعوه اليه، فإنه لا معنى لذلك غير ما يشهد عليه الوجدان من القبح والنقص.

لكن المشكلة في هذا الاعتراض أنه يجعلنا نتجاوز البداهة الأولية لدى المنطق السابق. فلو سلمنا بهذه البداهة من حق الملكية فإن ذلك لا يدعو إلى تلك النتيجة التي يقرها الاعتراض، أي أننا لو كنا نؤمن حقاً أن أمور التحسين والتقبيح والعدل والظلم رهينة حق الملكية، لما كان يمكن ان ننسب القبح والنقص إلى ما يفعله المكلّف، كائناً ما كان فعله. فهذا الموقف منطقي. وإن كان قد جرت التصورات العقلانية للعقل البشري بأن لا يحتمل أن

يفعل المكلَّف غير ما يتصف به من الحكمة. فمثلاً إن الفرض القائل بجواز فعل كل شيء مهما كان، مثل إدخال المؤمنين العدول النار والكافرين الظالمين الجنة، هو فرض غير مقبول عقلاً ووجداناً لدى التصور العقلائي، وإن كان مقبولاً بحسب التسلسل المنطقي لتلك البداهة الأولية. وكما يقول صاحب «مرهم العلل المعضلة» إن الظلم هو ما يتصرف في ملك الغير، والله لا يتصرف في ملك غيره، فكل ما يفعله هو عين العدل، كالعطاء والمنع، والنفع والضرر، والرفع والخفض، والجلب والدفع، والجمع والتفريق.[٣١] ومن ثم ليس للعقل مجال في الحكم بالتحسين والتقبيح.[٣٢]

وهكذا، فبحسب منطق حق الملكية لا يمكن افتراض وجود غرض وراء الفعل الإلهي، فكل تحديد للغرض يعني تقييداً للمشيئة والإرادة المطلقين. وواضح ان نفي قيد الغرضية عن فعل المكلِّف يتسق ومنطق حق الملكية، ذلك ان المالك لما كان مستغنياً بذاته، وانه المالك المطلق الذي له حق التصرف بكل شيء فانه على ذلك لا يتقيد بغاية وغرض من الفعل الذي يقوم به.

لكن ما يلزم عن هذا المنطق هو تأويل الكثير من الآيات لدفعها عما تتضمنه من وجود الغرض في الفعل الإلهي. كما أنه يلزم عنه فهم حكمة الله المصرح بها في كثير من الآيات بمعنى يخالف غرض الفعل الإلهي. وبالفعل ان أصحاب هذا المنطق حصروا الحكمة بمعنى إتقان الخلق من حيث التكوين فحسب[٣٣]، وان كنا نجد بعضهم لم يتقيد بهذا الفهم واعترف بدور الحكمة في كلٍّ من خلق الله وأمره وشرعه، كالذي عليه أبو حامد الغزالي[٣٤]، ومثله أولئك الذين تمسكوا بمقاصد الشريعة وعلى رأسهم الإمام الشاطبي.

ثانياً:

وتبعاً لنفس المنوال السابق، جاء عن أصحاب هذا المنطق أن الله تعالى مريد لكل شيء ما لم يكن مستحيلاً، كالخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والعصيان، وأن ما يريده يخلقه وما لا يريده لا يخلقه أبداً[٣٥]. وقد قرروا انه على الرغم من ان الله يريد الكفر والسفه والجور، إلا أنه ليس بكافر ولا سفيه ولا جائر، وذلك على غرار الحالة التي فيها يخلق الشهوة لغيره مع انه غير متصف بها. وعلى العموم ليس كل ما يخلقه لغيره ينبغي أن يتصف به.[٣٦]

ومن الأدلة التي قدمها هؤلاء على هذه الإرادة المطلقة، ما ذكره الشيخ أبو الحسن

الاشعري 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 عمومه لكل ما يجوز ان يعلم على حقيقته. وأيضاً فقد دلت الدلالة على ان الله تعالى خالق كل شيء حادث ولا يجوز ان يخلق ما لا يريده. وقد قال الله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾. 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 يأبى كونه، وهذا يوجب أن المعاصي كانت شاء الله أم أبى،. وهذه صفة الضعيف المقهور».(٣٧)

كما استدل على ذلك بنصوص من الخطاب الديني، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا تَشَاؤُونَ إِلاَّ أَن يَشَاء اللَّهُ﴾، ﴿وَلَوْ شِئْنَا لآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾، ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾، ﴿وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾، ﴿وَلَوْ شَاء اللّهُ مَا اقْتَتَلُواْ وَلَكِنَّ اللّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾(٣٨)

ومع أن هذه الآيات لها دلالة على المعنى الذي أفاده أصحاب هذا المنطق في كون ما يريده الله يفعله، لكن من الواضح ان هناك معنيين للإرادة، أو قل توجد إرادتان: إحداهما 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... إلخ. وتعتمد الإرادة الأخيرة على الحب والبغض، والقبول وعدم القبول. ومن الأمثلة عليها ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُواْ وَإِن كُنتُم مَّرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاء أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ صَعِيداً طَيِّبًا فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(٣٩)، حيث جاءت الإرادة بالمعنى القيمي المعياري وليس بالمعنى التكويني؛ حيث إن الله يريد اليسر في الدين، كما يريد التطهير وإتمام النعمة، بأمر انشائي وليس بإلزام تكويني. وقد جاء في الحديث

عن أبي الحسن(ع) أنه قال: «ان لله إرادتين ومشيئتين، 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 ان يذبح اسحاق ولم يشأ ان يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة إبراهيم مشيئة الله تعالى».(٤٠) وواضح انه في هذه الإرادة لا يتحتم حدوث الشيء الذي يريده الله، وليس ذلك عجزاً منه، بل لمشيئته السابقة في جعل الحياة حرة تقبل التكليف بلا الزام وجبر حتميين. ولا شك ان الارادتين غير متناقضتين، باعتبار ان الأخيرة تعتمد على الأولى، وكلاهما يتأسس على مبدأ رضى الله.

وهكذا، فعلى الرغم من أن المنطق السابق قد فسر لنا الإرادة الأولى، إلا أنه لم يقر الإرادة الثانية، واعتبر (الأمر) لا يقتضيها. بل وفقاً للاتجاه السابق وما ينقل عن المشهور من قول الاشعري وأصحابه هو انهم يقولون بأنه تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان، وقيل ان الاشعري هو أول من قال ذلك. فهو عندهم محبوب كسائر المخلوقات، إذ كان ليس عندهم إلا إرادة واحدة شاملة لكل مخلوق، فكل مخلوق هو عندهم محبوب مرضي.(٤١) وهو قول يقرب هذا الاتجاه من نزعة النظام الوجودي.

ثالثاً:

إذا كانت الإرادة الإلهية، بحسب منطق حق الملكية، هي إرادة 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 انه نفي للفعل الإنساني. وبعبارة أخرى ان هناك دلالتين لهذا الأمر، إحداهما انه يدل على نفي التأثير السببي بين الأشياء الوجودية، والآخر يدل على نفي الفعل البشري.

ما يعني أن تبرير السببية في هذا المنطق يعود من حيث التحليل إلى البداهة الأولية لحق الملكية، إذ ما يفسر السببية هو الفعل المطلق لله، وأن هذا الفعل عائد لإرادته المطلقة، وأن هذه الإرادة تفسرها الملكية المطلقة، ومن حيث النتيجة تصبح السببية رهينة هذا الأصل المولد. فكل ما يحدث في الواقع من حوادث هو بفعل التأثير الإلهي دون سواه، وما يقال من وجود علاقة سببية بين الأشياء ما هو إلا وهم وخداع، إذ لا مؤثر في الوجود غير الله، ولا سبب لحدوث الأشياء وتغيراتها سواه تعالى، وكما يقول الإمام الغزالي في نصه

الشهير: «الاقتران 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، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل... الخ». (٤٢)

والشيء نفسه يمكن ان يقال من ان نفي الفعل البشري يعود إلى ذلك الأصل المولد، حيث ان هذا النفي هو في الوقت ذاته اثبات للفعل الإلهي المطلق، وان هذا الفعل نتاج الإرادة الإلهية المطلقة، وان هذه الإرادة تبررها الملكية المطلقة.

ولا شك انه بحسب هذا المنطق يصبح الإنسان مضطراً في فعله وسلوكه دون ان تشفع له قدرته على التأثير. فالقدرة تقترن مع الفعل وكلاهما يتم خلقهما من قبل المكلِّف، فلا تأثير لشيء سوى تأثير القدرة الإلهية. (٤٣) فالله بحسب هذه النظرية خالق الأسباب والمسببات والقدرة والإرادة وكل شيء، ولم يبق شيء ينسب إلى الإنسان سوى ما أظهره الله فيه مما يطلق عليه (الاكتساب). (٤٤)

لهذه العلة اعتبر الفخر الرازي ان العبد لا يصدر عنه أي شيء قبيح، ففعله يتوقف على ما يحدثه الله فيه من الداعي، فإذا ما تحقق هذا الأخير فان الفعل يصبح واجب النفوذ. (٤٥)

هكذا يحرص أصحاب هذا المنطق على أن لا ينسبوا شيئاً من الفعل إلى الإنسان، فهم ينفون عنه الفاعلية وينسبون إليه الكسب، وهو أمر يدل على النتيجة والأثر، أي أن الفعل لله، والأثر للإنسان. لكن ما الذي يدل عليه هذا الأمر؟

لا شك أن ذلك يرتبط بالبداهة الأولية في حق الملكية، فمن كان له هذا الحق كان له الفعل كله، فهو المالك وهو الفاعل، حيث ان كل ما ينسب إلى غيره من الفعل يعني ان له شيئاً من الملكية بقدر ما له من الفعل والخلق، وهو خلاف الأمر مع الاكتساب، ذلك ان هذا الأخير يعبر عن صفة الأثر للفعل، وليس هو من الفعل شيئاً. إذن أن أصحاب هذا المنطق في نفيهم للفعل كصفة للإنسان، وإثباتهم في القبال حالة الكسب له، انما يحققون هدفين في آن واحد، أحدهما ان الفعل يعود للمالك المطلق دون ان يشاركه أحد آخر، لذلك هم يؤكدون المقولة بأن لا فاعل سوى الله، وهو ما يتناسب مع البداهة الأولية، إما الآخر فهو ان إضفاء صفة الكسب على الإنسان يصحح دوره التكليفي، من حيث انه يخضع للثواب والعقاب

تبعاً لما يكسبه من الأعمال. وبذلك فإن الفعل والكسب كلاهما يعملان على تثبيت صورة التكليف وفق منطق حق الملكية.

رابعاً:

من النتائج المترتبة على منطق حق الملكية الاعتقاد بجواز تكليف ما لا يطاق، حيث استدل عليه الإمام الجويني بقوله: «**الدليل على جواز تكليف المحال؛ الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام مع كونه قاعداً حالة توجه الأمر عليه، وقد أقمنا الدليل القاطع على ان القاعد غير قادر على القيام، فإذا جاز كون القيام مأموراً به قبل القدرة عليه، وان كان ذلك غير ممكن، فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه**».(٤٦)

وظاهر هذا الجواب، هو منع أن تكون هناك سعة للتكليف يقتضيها الحال، فكل أمر لابد من أن يقتضي حالاً للمكلف يسبق الحال الذي يؤمر عليه. وواضح أنه إذا لم يُفترض وجود شيء من التراخي النسبي بين الأمر وامتثاله فان ذلك يفضي إلى أن يكون التكليف محالاً وعبثاً لا يعقل ان يترتب عليه الجزاء من استحقاق الذم والعقاب.

ولو نظرنا إلى الخطاب الديني لوجدنا ان الآيات القرآنية دالة على نفي مثل ذلك التكليف، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾. وأن هناك نصوصاً أخرى ترفع التكليف عن حالات العسر والحرج في الدين، مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾(٤٧)، ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾(٤٨)، ﴿اللّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ﴾.(٤٩) مما يعني ان منع التكليف بالمحال هو أولى من هذا الذي نطقت به الآيات السابقة. وهو أمر لا يتنافى مع حالات الإلجاء غير المحتم، كما أكدها الخطاب الديني، مثلما هو الحال في مواقع العقوبات المترتبة على التصرفات السلوكية المنحرفة. كقوله تعالى: ﴿اللّهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾(٥٠)، ﴿وَلاَ يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾.(٥١) فكل ذلك لا علاقة له بالتكليف بالمحال الذي تنتفي فيه القدرة كلياً، حيث يصبح التكليف اسماً على غير مسمى.

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

وبحسب المعنى الأخير اعتبر الشيخ أبو الحسن الاشعري انه ليس المقصود من عدم الطاقة والاستطاعة هو العجز عن الفعل المكلف به، وإنما بمعنى تركه والانشغال بغيره، حيث يقول: «**ان قال: أليس كلف الله تعالى الكافر الإيمان؟ قلنا له: نعم. فإن قال: أفيستطيع الإيمان؟ قيل له: لو استطاعه لآمن. فإن قال: أفكلفه ما لا يستطيع؟ قيل له: هذا كلام على أمرين: ان أردت بقولك انه لا يستطيع الإيمان لعجزه عنه فلا، وان أردت انه لا يستطيعه لتركه واشتغاله بضده فنعم**». وقد تكرر هذا المعنى أيضاً عند الباقلاني في كتابه (التمهيد).[٥٢]

هذا هو مفهوم عدم الطاقة والاستطاعة في التكليف بمعنى الصرفة. لكن هذا المعنى ليس هو الوحيد، بل هناك معنى آخر يدل على العجز الذاتي، كما تشير إليه بعض التطبيقات التي يعتقد أنها كانت من الوقائع التي حدث فيها التكليف بما لا يطاق، والتي أخبر عنها الخطاب الديني، كما هو الحال مع تكليف أبي لهب بالإيمان، حيث أمره الله «**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**».[٥٣]

وبعبارة أخرى، إن أبا لهب لو صدّق بأنه لا يؤمن بالرسالة؛ لبقي 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، وكذا العكس صحيح. ولا شك في أن هذا الاستدلال يتضمن انطواء التكليف على العجز الذاتي الذي نفاه البعض من الناحية المبدئية، كما رأينا سابقاً. وهو في جميع الأحوال يتنافى مع الوجدان، إذ كيف يعقل ان يكلف الله إنساناً على ان لا يؤمن بالرسالة؟! ولو صح ذلك فلا يفهم إلا من الناحية الصورية، حيث تظل حقيقته معبرة عن كونه عقوبة لا غير.

ونشير أخيراً إلى ما ذكره الشاطبي من أن مسألة تكليف ما لا يطاق قد منعها «**أكثر العلماء من الاشعرية وغيرهم**».[٥٤] وهذا الذي نقله الشاطبي قد يكون راجعاً إلى المتأخرين من الاشاعرة رغم ما فيه من تناقض مع البداهة الأولية للأصل المولد، ومن ذلك ما اعتقده الغزالي من ان تكليف الناسي والغافل هو من المحال، وكذا الساهي والمجنون والسكران.[٥٥] وان كان في محل آخر اقر بان له تعالى تكليف ما لا يطاق.[٥٦]

على ان هناك نقطة هامة في نقد منطق حق الملكية. فابتداءً نعترف أنه ليس بيدنا أو بيد غيرنا ان نعترض على البداهة الأولية لهذا المنطق، مثلما ليس بيدنا أن نفعل نفس الشيء

بخصوص الموقف من منطق الحق الذاتي. والسبب واضح باعتبار أن البداهة الأولية لكل من الطرفين هي من الأمور المجردة. لكن ذلك لا يمنع الاعتراض على النتائج المترتبة على تلك البداهة.

وبصفة عامة نعلم أن الاعتراض على مقدمات القضايا الاستدلالية يفضي إلى تخطئة النتائج المترتبة عليها. لكن ماذا بخصوص العكس؟ أي هل الاعتراض على النتائج يفضي إلى عدم قبول المقدمات التي استلزمتها؟ خاصة ونحن نتحدث عن قضايا اللزوم بين النتائج والمقدمات. فقد عرفنا وجود جملة من القضايا التي تترتب على القول بمنطق حق الملكية، وان منها ما يعد من اللوازم الثابتة، من حيث ان أي صورة تغيرية لها تفضي إلى التعارض مع البداهة الأولية أو الأصل المولد. فمثلاً القول بجواز تكليف ما لا يطاق هو أمر مترتب على التسليم بالبداهة الأولية لحق الملكية، لكن ذلك يعني ضرباً للشروط المنطقية لنظرية التكليف، حيث يصبح التكليف صورياً لا معنى له من حيث الحقيقة. فهو جبر تام ليس فيه ما يترتب عليه من حق الثواب والعقاب. وكذا هو الأمر بخصوص نظرية الكسب في مسألة القضاء والقدر، إذ لو كان ليس للإنسان سوى الأثر المعبر عنه بالكسب، لكان ذلك منافياً للتكليف الذي يترتب عليه الجزاء. إذ تصبح أمور التكليف وما يترتب عليها صورية تلتقي تماماً مع الصورية التي رأيناها لدى النظام الوجودي في فهمه للإشكاليات الدينية.

ومن ذلك أيضاً لو صدقت البداهة الأولية لحق الملكية لكانت العدالة الإلهية، كما نطق بها الخطاب الديني، عدالة صورية، إذ لا فرق في العدالة – مثلاً – بين أن ينعم الله المطيعين في الجنة ويعذب المسيئين في النار من جهة، وبين ان يفعل العكس بهم من جهة أخرى. مع ان العدالة التي يتحدث عنها الخطاب الديني هي غير العدالة التي حددها هذا المنطق، وهو واضح مما جاء في النصوص القرآنية التالية: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾(٥٧)، ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾(٥٨)، ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾(٥٩)، ﴿فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾(٦٠)، ﴿وَمَا تُنفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾(٦١)، ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾.(٦٢)

فهذه النصوص دالة على أن الله لم يرد ظلماً للعباد، إذ لو أراد ذلك لما استحال عليه،

حيث الإرادة هي للممكن الذي يقبل الوجهين، وهو ما يتنافى مع الصورية التي تترتب على البداهة الأولية لحق الملكية.

ونشير هنا إلى أن قاعدة العدل وفق هذا المنطق تلزم لزوماً ذاتياً وتكوينياً عن التوحيد، وهي ليست كتلك التي رأيناها في منطق الحق الذاتي، والتي تلزم عن التوحيد لزوماً معيارياً بعيداً عن الذاتية والتكوين. وبالتالي فالتوحيد في منطق حق الملكية هو أصل لا يجاريه أصل آخر، والعدل مشتق منه، بل ليس لهذا الأصل تحديد معين سوى كونه نتاج التوحيد ذاته، وذلك على خلاف الحال مع منطق الحق الذاتي، حيث ان العدل هو اصل آخر يضاف إلى التوحيد دون أن يشتق أحدهما عن الآخر. وهذا يعني أن علاقة العدل بالتوحيد لما كانت غير متضمنة للصيغ المعيارية وفق منطق حق الملكية، فإن ذلك يجعل للاشاعرة درباً آخر يصلها بالنظام الوجودي الذي يؤكد على العنصر التكويني في تلك العلاقة الصورية.

وكل ما يمكن قوله أخيراً، هو أن إبطالنا للقضايا المترتبة على الأصل المولد يمكن أن يشكل اعتراضاً عليه. حيث إننا في هذا الاعتراض انما نستنجد بالحقيقة الأصلية والأولية للخطاب الديني، إذ تتمظهر هذه الحقيقة – في أعلى صورها – في نظرية التكليف، وذلك بما تتضمن من شروط مجملة بدونها يصبح الخطاب خطاباً مشوشاً لا يوصف بغير الرموز والألغاز، الأمر الذي يبرر فتح الباب لجميع الدوائر الباطنية ان تدلو بدلوها في التعبير عن هذا الخطاب بما تريد وتشتهي.

الهوامش:

(١) القاضي عبد الجبار الهمداني: المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي واحمد فؤاد الاهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، ص ٢١.

(٢) القاضي عبد الجبار الهمداني: المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ج ١، ص١٦٨-١٦٩.

(٣) عبد الكريم عثمان: نظرية التكليف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١هـ-١٩٧١م، ص٩.

(٤) المحيط بالتكليف، ص ٢١-٢٢.

(٥) رسائل الشريف المرتضى، اعداد مهدي رجائي، تقديم واشراف احمد الحسيني، نشر دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ، ج ١، ص١٦٥-١٦٦.

(٦) ابو جعفر الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، انتشارات دانشگاه طهران، ١٣٦٢هـ.ش، ص نهم-جهاردهم وص ١.

(٧) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم ١٤٠٣هـ، ج ١، ص١٠٣.

(٨) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، عرض وتحليل الدكتور حسين جمعة، دار دانية، بيروت-دمشق، ص ٢١-٢٣.

(٩) مقدمة ابن خلدون، ص٤٦٤.

(١٠) المحيط بالتكليف، ص ٢١.

(١١) لاحظ حول ذلك المصادر التالية: تمهيد الأصول في علم الكلام، ص٢٠٨؛ والمفيد: النكت الاعتقادية، طبعة طهران، ص ٢٦-٢٧؛ وعبد الجبار الهمداني: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أبي العلا عفيفي، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ج١٣، ص٩٣؛ وجمال الدين الحلي: كشف المراد، مؤسسة الاعلمي، بيروت، طبعة اولى، ١٩٧٩م، ص٣٥؛ ومقداد السيوري: ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ١٤٠٥هـ ص٢٧٦.

(١٢) تمهيد الأصول ص ٢٠٨، وارشاد الطالبين ص٢٧٧، ونظرية التكليف، ص٣٨٩.

(١٣) لاحظ تمهيد الأصول، ص٢٠٩؛ وأبو جعفر الطوسي: الاقتصاد في الاعتقاد، منشورات مكتبة جامع چهلستون، طهران، ص٧٨؛ ونظرية التكليف، ص٤٠٣.

(١٤) المحيط بالتكليف، ص١٨.

(١٥) المحيط بالتكليف، ص ١١ و١٤ و١٧.

(١٦) مجموعة رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص١٣٨، وج٣، ص ١٩١.

(١٧) نظرية التكليف، ص٣٤٣-٣٤٤: والمحيط بالتكليف، ج ١، ص٤١٩.

(١٨) انظر: عبد الجبار الهمداني: المحيط بالتكليف، ج ١، ص ٧١ و١٩؛ وشرح الأصول الخمسة، تعليق الامام احمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ١٩٦٥م، ص٣٩: وتمهيد الأصول في علم الكلام، ص ١ و٤: وجمال الدين بن المطهر الحلي: أنوار الملكوت في شرح الياقوت، انتشارات الرضي-بيدار، الطبعة الثانية، ص٩.

(١٩) تمهيد الأصول في علم الكلام، ص٥.

(٢٠) المجموع في المحيط، ج ١، ص١٩-٢٠، ونظرية التكليف، ص٨٢.

(٢١) المجموع في المحيط، ج ١، ص ٢٤.

(٢٢) شرح الأصول الخمسة، ص ٢٦.

(٢٣) يمكن الاطلاع على الادلة الخاصة على وجوب النظر ونقدها في دراستنا المعنونة: منطق الاحتمال ومبدأ التكليف في التفكير الكلامي، دراسات شرقية، العدد المزدوج ٩-١٠، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

(٢٤) الجويني: الارشاد، نشر مكتبة الخانجي، مصر، ص ٢٥٨، ومثله في: الشهرستاني: نهاية الاقدام في علم الكلام، مكتبة المثنى، بغداد، ص ٣٧٠.

(٢٥) لاحظ حول ذلك المصادر التالية: الغزالي: المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، ط ١، ١٣٢٢هـ، ج ١ ص ٥٦؛ والفخر الرازي: الأربعين في أصول الدين، مطبعة دائرة المعارف العثمانية ببلدة حيدر آباد الدكن، الهند، ص ٢٤٧؛ ونصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، انتشارات مؤسسة مطالعات اسلامي، ص ٣٣٩؛ والمولى حسن چلبي: شرح المواقف، طبعة حجرية قديمة، ج ٣، ص ١٤٦-١٤٧.

(٢٦) نظرية التكليف، ص ٤٣٨.

(٢٧) عبد العلي الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، وهو مطبوع في ذيل كتاب (المستصفى من علم الأصول). ج ١، ص ٢٥، ويس سويلم طه: مختصر صفوة البيان في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٣٩٣هـ-١٩٧٣م، ج ١، ص ٢٩.

(٢٨) لاحظ الاقتصاد للغزالي ص ١٦٨ و ١٨٢، واللمع للاشعري ص ١١٧.

(٢٩) تلخيص المحصل، ص ٣٤١-٣٤٢.

(٣٠) سورة الأنبياء، الآية ٢٣.

(٣١) عبد الله بن أسعد اليافعي: مرهم العلل المعضلة في رفع الشبه والرد على المعتزلة (لم يكتب مكان طبعه ولا سنة نشره)، ص ٢٩-٣٠.

(٣٢) الفخر الرازي: أصول الدين، ص ٩٣.

(٣٣) نهاية الاقدام، ص ٤٠١-٤٠٢.

(٣٤) الغزالي: المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، ١٩٥٦م، ص ١٤٧.

(٣٥) ابو الحسن الاشعري: اللمع، مطبعة مصر، ١٩٥٥م، ص ٤٧ و ٤٩؛ والابانة عن أصول الديانة، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، ص ١٠٢؛ والجويني: الارشاد، ص ٢٣٧؛ والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٩م، ص ١٣٦.

(٣٦) الاشعري: اللمع، ص ٧٩ و ٩٠ و ١١٦-١١٧؛ والابانة، ص ١٠٣-١٠٤؛ وكذا: ابو بكر الباقلاني: التمهيد، تصحيح الأب رتشرد يوسف اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ص ٢٨٣.

(٣٧) الاشعري: اللمع، ص ٤٧ و ٤٩، والابانة، ص ١٠٠-١٠١، ولاحظ أيضاً: الفخر الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، الطبعة الاولى، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، ص ٢٨٨، وأصول الدين، ص ٩٤.

(٣٨) الاشعري: اللمع، ص ٥٧-٥٨.

(٣٩) سورة المائدة، الآية ٦.

(٤٠) الكليني: أصول الكافي، تصحيح وتعليق علي اكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ، ج ١، ص ١٥١.

(٤١) ابن تيمية: النبوات، دار القلم، بيروت، ص ٦٦.

(٤٢) الغزالي: تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق عليه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة

الأولى، ١٩٩٤م، ص١٨٩.
(٤٣) اللمع: ص٩٣-٩٤، وتلخيص المحصل، ص٣٢٥.
(٤٤) مرهم العلل المعضلة، ص٩٥.
(٤٥) تخليص المحصل ص٣٤٠.
(٤٦) الإرشاد، ص٢٢٦-٢٢٧.
(٤٧) سورة البقرة، الآية ١٨٥.
(٤٨) سورة الحج، الآية٧٨.
(٤٩) سورة الشورى، الآية١٩.
(٥٠) سورة البقرة، الآية١٥.
(٥١) سورة آل عمران، الآية١٧٨.
(٥٢) اللمع، ص٩٩-١٠٠، والتمهيد. ص٢٩٤.
(٥٣) لاحظ الإبانة، ص١١٤، والارشاد. ص١٢٧-٢٢٨، وكذا في: الغزالي: قواعد العقائد، دار اقرأ، الطبعة الأولى، ص٨٧-٨٨؛ وتلخيص المحصل ص٢٣٩، والمحصل ص٢٩٣، وأصول الدين للرازي، ص٩١، وشرح المواقف ج١، ص١٢٦-١٢٧.
(٥٤) الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م، ج٢، ص١١٩.
(٥٥) المستصفى، ج١، المطبعة الاميرية. ص٨٤.
(٥٦) الغزالي: روضة الطالبين من فرائد اللآلي، نشر فرج الله ذكي الكردي في مصر، ١٣٤٣هـ-١٩٢٤م، ص١٢٣.
(٥٧) سورة الأنبياء، الآية٤٦.
(٥٨) سورة آل عمران، الآية١٠٨.
(٥٩) سورة الأنفال. الآية ٥١.
(٦٠) سورة يس، الآية٥٤.
(٦١) سورة البقرة، الآية٢٧٢.
(٦٢) سورة الزمر. الآية٦٩.