رؤية المعتزلة لقيم الأشياء وأثر غيابها فى الفكر الإسلامى المعاصر

محمد شريف
Muhammed ŞERİF*

ملخص البحث

تكون هذا البحث الموسوم ب»رؤية المعتزلة لقيم الاشياء، و أثر غيابها فى الفكر الاسلامى المعاصر» من تمهيد، خصص للتعريف بالمعتزلة، و بالعقل، و بالفكر الاسلامى، و من أربع مباحث، تناولنا فى الاول، موقف المعتزلة من قيم الاشياء، و فى الثانى، موقف الاشاعرة من قيم الاشياء، و فى الثالث، دليل كل من الموقفين. و خصصنا المبحث الرابع لأثر غياب رؤية المعتزلة فى الفكر الاسلامى المعاصر.

وخلاصة هذا الموضوع الذي يبحث تقلديا، فى علمى الاصول و الكلام، تحت عنوان «التحسين و التقبيح العقليين» هى أن المعتزلة يرون أن قيمة الفعل الايجابية أو السلبية، تكمن فى ذاته، و طبيعته، لا من الامر و النهى، و أنه، لكل فعل فى نفسه، جهة محستة، أو مقبحة، و من الاشياء المقتررة فى العقل العلم بحسن الحسن، و قبح القبيح، و ضرورة دفع الضرر عن النفس معلوما أو مظنونا، و العقل هو المستودع الشامل لقانون المسؤلية. فتكون وظيفة الشرع فى القضايا الايمانية، و الغيبية، و فى القضايا الشرعية، غير معقولة المعنى فالكشف عن حال الفعل. و بمقتضى قاعدتهم فى قيم الاشياء اى الحسن و القبح العقليين، على البحث، فى حالة تجدد نوازل جديدة، المبادرة الى دراسة طبيعة هذه النازلة، بما أودع الله فيه من قوة نظرية، يميز بها الخير من الشر، و المصلحة من المفسدة، لا البحث اولا، فيما اذا كان الشرع قد تدخل، و نقل الحكم من مقتضاه العقلى، كما فى ذبح البهائم. أم الاشاعرة و اهل السنة عموما، فيما عدا الاحناف الماتريديين، فى مسائل معينة، فهم ينفون ان يكون للفعل قيمة ذاتية، تكون بمثابة العلة الموجبة لحكم موضوعى يشمل كل الفاعلين. و عندهم كما قال العلامة السيد الشريف الجرجانى «ولو قلبت القضية فى الامر و النهى لانقلب الحسن قبيحا بالعكس»

و قد رأيت ان من اسباب تخلف فقهنا الاسلامى عن دوره القيادى لحضارة العالم، هو ابعاد العقل عن تقويم مستقل للاحداث، و اقتصار مرجعية قيم الاشياء كلها، حتى الاجتماعية و الدينية المتغيرة، على النصوص.

THE VISION OF MU'TAZILA ON VALUES OF THINGS AND THE IMPACT OF ITS ABSENCE ON CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT

Abstract

This research, "the Vision of Mu'tazila on Values of Things and the Impact of its Absence on Contemporary Islamic Thought," consists of a preface that introduces the Mu'tazila, the Mind, and the Islamic Thought and four issues; the first deals with the Mutazila's position on the values of things, the second addresses the Ash'ari position on the values of things and in the Third, the evidences of each are presented; while the Fourth question is specified for the impact of absence of Mu'tazila's vision on contemporary Islamic thought.

The essence of this topic, which have been traditionally studied by kalam and jurisprudence under the heading "asserting good and evil for intelligibles", is that the Mu'tazila claim the value of an action -whether positive or negative- lies in itself and its nature, not due to the command or prohibition. Thus, every action has in itself a good or an evil side and among the things stationary in mind is to know the good as good and the evil as evil and as well the to know the necessity of

* وكيل وزارة الأوقاف في العراق سابقا، e-mail: abosherko@hotmail.com

keeping the self away from any known or estimated harm. Therefore, the intellect is the ultimate keep for the code of accountability. Whereas, the role of Shari'a is in the premise of the faith, the unseen and juridical issues that are unintelligible, explaining the status of the action. According to their rule in valuing things, i.e. good and evil of intelligibles, in terms of a contemporary problem, it is the duty of the researcher to initiate studying the nature of this problem using his reasoning faculty that distinguishes good from bad and beneficial from harmful, which Allah has entrusted to him/her, and to bring up the judgement according to the reasoning, not to study firstly whether the Sharia has interfered or not, such as in the issue of slaughtering animals.

As for the Ash'ara and the Sunnis in general, excluding Hanafi-Maturidis in some specific cases, they deny that any action essentially has a value which makes it as necessitating cause for an objective judgement that is applicable by every agent. Their opinion is as Sayyidd Sharif Jurjani said, "If the case of command and prohibition became reversed, then the good would become the opposite, the evil."

I have found out that the reason behind the backwardness of Islamic Jurisprudence in becoming a leading role in world civilization lies in driving the intellect away of independently assessing the value of events, and restricting the source for valuing everything, including even the social and ever-changing worldly issues to the Scripture.

MU'TEZİLE'NİN EŞYANIN ZATÎ DEĞERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ VE BUNUN MODERN İSLAM DÜŞÜNCESİNDE GÖZARDI EDİLMESİNİN SONUÇLARI

Öz

"Mu'tezile'nin Eşyanın Zâtî Değerine Dair Görüşleri ve Bunun Modern İslâm Düşüncesinde Gözardı Edilmesinin Sonuçları" başlıklı bu çalışma; Mu'tezile, akıl, İslâm düşüncesinin tanımıyla ilgili giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm: Mu'tezile'nin eşyanın zati değerine bakışı, ikinci bölüm; Eş'arîlerin konuya ilişkin görüşleri, üçüncü bölüm; Mu'tezile ve Eşarî mezheplerinin eşyanın iyilik-kötülüğü hakkındaki görüşlerinin delilleri, dördüncü bölüm ise Mu'tezile görüşünün modern İslam düşüncesinde dikkate alınmamasının sonuçlarıyla ilgilidir.

Bu konu, özetle gelenekte Fıkıh ve Kelam disiplinleri bünyesinde "akılcıların hüsün-kubuh meselesine bakışı" başlığı altında incelenmiştir. Mu'tezile, bir fiilin iyilik ve kötülük bakımından değerinin o fiilin zatı ve mahiyetiyle ilgili olduğu (Allah/din tarafından) emredildiği için iyi, yasaklandığı için kötü olmadığı kanaatindedir. Yani her bir fiilin, iyilik ve kötülüğü, mahiyetinde bulunan zatî niteliğiyle ilgilidir. Eşyanın mahiyetinde var olan bu niteliği akılla anlaşılabilir; dolayısıyla eşyadaki iyilik ve kötülük vasfı akılla bilinebilir. Kişinin yakınî veya zannî bilgiyle, kendisi için zararlı olanı bilebilir. Teklif/sorumluluk nedeni akıldır. Şerîatın görevi; akılla anlaşılamayan imânî, gaybî ve şerî' konularla ilgi hüküm ortaya koymak, manası akılla anlaşılabilen meseleler konusunda ise yeni bir hüküm getirmekten ziyade onu teyid etmektir. Bu ikinci seçenekte Mu'tezile'ye göre hüküm, bizzat fiilin hüsün-kubuh niteliğiyle alakalı olup (şer'î) emrin medlûlüyle alakalı değildir. Ayrıca onlara göre akıl ve şeriat, bir fiilin mahiyetini belirleme noktasında eşittir. Mu'tezile'nin eşyanın hüsün-kubuh bakımında değeriyle alakalı aklî prensipleri gereğince, araştırmacının hadiselerdeki değişime ve söz konusu hadiselerin mahiyetine dair araştırmasına göre hareket etmesi gerekir. Bunu da Allah'ın kendisine bahşettiği, düşünme gücüyle yapar ve yine bu kuvvetle eşyanın hayır-şer, maslahat-mefsedet ayrımını ortaya koyar. Nitekim hayvanların boğazlanmasında olduğu gibi konu şer'î ve hüküm akıldan ziyade naklî olursa, akıl meselenin çözümünde ilk sırada yer almaz.

Eş'arîler ve Hanefi-Matûrîdîler hariç genel olarak Ehli Sünnet, belli konularda fiilin zatî kıymetini kabul etmezler. Onlara göre fiilin zâtî değeri, her fâili kapsayacak şekilde konuya göre hüküm vermeyi gerektiren bir illet mesabesindedir. Bu grubun konuya bakışı Seyyid Şerif Cürcânî'nin "bir konu/fiilin şer'î olarak emir ve yasak bakımından durumu değişirse, iyi olan fiil kötüye, kötü de iyiye kalbolur" sözünde ifadesini bulur.

Görebildiğim kadarıyla İslam fıkhımızın, dünya medeniyetindeki öncü rolünden geri kalmasının bir sebebi; aklın, olayları değerlendirmede müstakil hüviyetinden uzaklaştırılması, (yukarıda) açıklandığı üzere eşyanın iyilik-kötülük vasfı kazanmasında, hatta toplumsal-dünyevi değerlerin değişmesi/izafîliği noktasında başvuru kaynağı kabul edilmesindeki zafiyettir.Vallahua'lem.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile İslam Düşüncesi Hüsün-kubuh Eşarilik

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 01.08.2017. Yayın Kurulu ve Hakem Değerlendirmelerinden Geçen Makalenin Yayıma Kabul Edildiği Tarih: 21.09.2017

يرى الأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود، وهو مفكر مصرى كبير، أن: '' تهافت الفلاسفة للغزالى فى ختام القرن الحادى عشر الميلادى، بمثابة الرتاج الذى أغلق باب الفكر الإسلامى فى بلادنا، فظل مغلقا ما يزيد على سبعة قرون، ولم ينفتح إلا فى منتصف القرن التاسع عشر، نتيجة لحركة شاملة ''(١)

والحق، بنظرى،أن هذه الفكرة قد تكون صحيحة؛ اذا حصرالفكرفى الفلسفة اليونانية، أو فلسفات مستمدة من أصولها، كفلسفة الفارابى وابن سينا، وهذا مما لم يقبل به أحد؛ والفكرغير قابل للاغلاق بطبيعته. ثم، ان ميدان الفكر الاسلامى، قد يضيق بالفلسفة أو بعناصر منها، لا تلتقى مع أصول الإيمان الإسلامى؛ ولكنى أرى من زاوية أخرى، أن عملية تقييد الفكر الإسلامى، لا اغلاقه، قد بدأت، لا مع تهافت الفلاسفة؛ بل مع انحسار رؤية المعتزلة العقلانية للقيم الكامنة فى الأفعال والأشياء، وتقهقرها أمام التيار الشعبى الجارف الذى التف حول رؤية الحنابلة بالدرجة الأولى، ثم الأشاعرة، بشأن اقتصار مرجعية قيم الأشياء على النص الشرعى، لا على طبيعة الأشياء؛ وهو التيار الذى شمل معظم أهل السنة. ''وهو مصطلح أطلق فى العصر العباسى الأول، على كل من يتمسك بالكتاب والسنة، كما أطلق اسم المعتزلة على كل من يأخذ بالكتاب والنظر'' (٢)

واشكالية هذا البحث، هى الهوة السحيقة، التى تفصل الحضارة الغربية المعاصرة التى غيرت وجه الأرض، وأرست أسسا لسعادة الإنسان وكرامته، فردا أو مجتمعا، عن واقع المسلمين والفكر الإسلامى السائد، الذى يبتغى العزلة عنها، أو رفضها، او التردد فى الحوار معها. وهى التى جعلت المسلمين عامة، والمفكرين خاصة، يتساءلون، باستمرار، عن أسباب تخلف هذا الواقع، وجذوره الفكرية، وعن أسباب التردد فى الحوار البناء معها.

ومعلوم، أن هذا التقدم الحضارى هونتاج العقل الأوروبى فى شتى مجالات البحوث الطبيعية، والعلمية، والفضائية، ونتاج تحرره من الأفكار المسبقة الراسخة، نتيجة نص دينى، أو فكر فلسفى سائد؛ والحال أن الجماعات الفكرية، الدينية، المؤثرة فى العالم الإسلامى ،لا تزال،تبعا لمدرسة النص، تستبعد هذا المنهج، وتستنطق النصوص الخاصة بإشكالات، لعصور مضت، قد لا تتكرر عناصرها؛ بغية التصدى لمستجدات متغيرة. والأغرب، أنهم، إن عجزوا عن العثورعلى النص الشرعى الثابت، يلجأون الى الاحاديث الضعيفة أوعبارات الفقهاء والمفتين؛ حتى فى القضايا التى تدخل ضمن المباحات. والأصل فى الأشياء الإباحة. ومعلوم، أنه لم يقل أحد، يعتد بعلمه، أن عبارات الفقهاء أو المفتين من مصادر الحكم الشرعى.

ولإكتشاف آفاق هذا البحث،سنوزعه على تمهيد نخصصه للتعريف بالمعتزلة وبالعقل وبالفكرالإسلامى، وعلى أربع مباحث، نتناول فى اولها: موقف المعتزلة من قيم الأشياء، وفى ثانيها: موقف الأشاعرة من قيم الأشياء، وفى ثالثها: دليل كل من الموقفين. ونخصص الرابع: لأثرغياب رؤية المعتزلة فى الفكر الإسلامى المعاصر.

تمهيد فى التعريف بالمعتزلة والعقل والفكر الإسلامى

قليلاما، ألجأ الى التعريف بألفاظ، تطلق بتصورات شتى، أى لها معان مختلفة،لأنى على يقين، من أن الفهم الحقيقى لمعانى مثل هذه الألفاظ، يعتمدعلى فهم سياقها، كما قال إمام الحرمين الجوينى:''المعانى يتعلق معظمها بفهم النظم والسياق. ومراجعة اللغة تدل على ترجمة الألفاظ، فأما ما يدل عليه النظم والسياق فلا. ''(٣)

أولا: التعريف بالمعتزلة:

المعتزلة من أعظم مدارس الفكرالاسلامى وأقدمها. وماحدد التأريخ السنة التى ظهر فيها الاعتزال ، ولكن إستنادا الى المعلومات التأريخية عن سيرة مؤسسى هذه الحركة الفكرية، وهما ، واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد وقد ولدا سنة " ٨٠ للهجرة "، يكون المعتزلة قد قاموا فى سنة محصورة بين " ١٠٠ – ١١٠ هجرى " (٤) .

ولنشوء المعتزلة قصة شائعة يرويها معظم المصادرالتى تناولت المناسبة التى أدت اليه، كمدرسة ذات ملامح مستقلة، وهى : بينما كان الحسن البصرى جالسا كعادته، يلقى درسه فى مسجد البصرة، بين حلقته المعهودة، إذ دخل عليه رجل فقال : " يا إمام الدين، لقد ظهر فى زمننا جماعة يكفرون اصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم، كفر يخرج به عن الملة، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الايمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الايمان، ولا يضر مع الايمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة. فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا؟ فتفكر الحسن فى ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا، بل هو فى منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل الى اسطوانة من اسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من اصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمى هو وأصحابه معتزلة. (٥)

وقامت هذه المدرسة على خمسة مبادئ: ١ – التوحيد. ٢ – العدل. ٣ – الوعد والوعيد . ٤ – المنزلة بين المنزلتين. ٥ – الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وليس من شأن هذا البحث، الخوض فى تفاصيلها.

وتلتقى الشيعة الأصوليون مع المعتزلة، فى معظم مسائلهم،حتى اعتبر بعضهم الشيعة معتزلة، أو بالعكس، ولأهمية فكرة العدل الإلهى فى رؤيتهم يوصفون بالعدلية التى تشمل الشيعة الأصوليين أيضا. (٦) ويقترب منهم الأحناف الماتريديون، فى وجوب معرفة الله، وفى حسن العدل وقبح الكذب، وانقاذ الغرقى، والحرقى.

والذى يعنينا فى هذا البحث، ما يتعلق بنظرتهم فى التحسين والتقبيح العقليين وهى المسألة المعروفة فى علمى الكلام والأصول بهذاالعنوان، ومفادها موضوعية قيم الأشياء، لا شكليتها، وسنتناول آثارها. ولا يعنينا هنا ما يحكمون به فى الدين على مالك يوم الدين.

ثانيا: التعريف بالعقل.

خيرمن عرف العقل وكشف معانيه، هوالإمام حجة الإسلام الغزالى فى إحياء علوم الدين.

وخلاصة ماجاء فيه (٧) أن العقل اسم يطلق على أربعة معان:

ألأول، هوالوصف الذى به يفارق الإنسان سائر البهائم، وهو الذى استعد به لقبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. وهو الذى أراده الحارث المحاسبى حين قال فى حد العقل: إنه غريزة يتهيأ بها ادراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف فى القلب، به يستعد لدرك الأشياء.

الثانى، هى العلوم التى تخرج الى الوجود فى ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد.

الثالث، علوم تستفاد من التجارب بمجارى الأحوال.

الرابع، أن تنتهى قوة تلك الغريزة الى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة. والمعنيان الأولان بالطبع، والأخيران بالاكتساب.

وقال الحكماء إن مراتب العقل أربع:

الأولى، العقل الهيولانى: وهو الاستعداد المحض لادراک المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل، كما هو حال الأطفال.

الثانية،العقل بالملكة: وهو العلم بالضروريات، واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات منها.

الثالثة، العقل بالفعل: وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات.

الرابعة، العقل المستفاد: وهو أن تحضر عند الشخص النظريات التى أدركها بحيث لا تغيب عنه.

والعقل قسمان، نظرى وعملى، والنظرى، هو الذى يدرک العلوم والمعارف التى لا علاقة لها بالعمل. مثل الكل أعظم من الجزء. أما العقل العملى فهو الذى يدرک أن الشيئ أن يعمل أو أن لا يعمل، بعد أن يدركه العقل النظرى. فمهمته التطبيق.

مع أن المعروف بين الحكماء أن الفرق بين العقل والنفس هو أن علاقة النفس بالبدن هى علاقة التدبير والتصرف، بخلاف العقل، فان المحاسبى يقول: العقل والذهن والنفس واحد، سميت عقلا لكونها مدركة، وسميت نفسا لكونها متصرفة، وسميت ذهنا لكونها مستعدة للادراك.

وقال الدكتور زكى نجيب محمود، (٨):

كلمة العقل وردت لمعانى مختلفة، وقد ألم القرآن الكريم بهذه المعانى، فهو يشيد بالعقل، بمعنى الوازع الأخلاقى. وجاء بمعنى العملية الادراكية، كعملية انشاء التصورات الكلية، وعملية ربط هذه التصورات فى أحكام، وعملية استنتاج النتائج من الاحكام. ويأتى أيضا بمعنى حكمة الحكيم.

ثالثا، التعريف بالفكر الاسلامى.

ان الفكر، فى حد ذاته، له مفهوم واحد، وهو جهد ذهنى عقلى لتحصيل معلوم جديد بالوسائل المنطقية والعلمية. وهو لا يشمل الوحى السماوى، فلا يدخل فى اطاره أحكام الشريعة الاسلامية القرآنية . أما الأحكام الاجتهادية، فهى فقه، والفقه نوع من الفكر.

وعلى هذا أقول مكررا ما ذكرته بهذا الشأن فى كتابى(البصيرة الاسلامية):

ان الفكرالاسلامى هو ذلك الفكر البشرى الذى يبتغى الوصول الى حكمة الاشياء؛ منطلقا من الأصول والمبادئ الاسلامية المعلومة من الدين وحيا،أوبالضرورة، فى قضايا الكون والانسان والمجتمع.

وهذا التعريف، بنظرى، ينطوى على خصائص الفكر الاسلامى، وهى الآتية:

١ – تأسيسه على الايمان والتوحيد، ومسلمات الدين المعلومة بالضرورة.

٢ – استناده الى الأصول الاسلامية.

٣ – التقيد بالإطارالاسلامى العام، بمعنى أنه لا يحيدعن الفطرةالسوية وقواعد العدل والرحمة والحكمة.

٤ – البحث عن الحقيقة من أى وعاء خرجت.

ومع أن ميدان التصورات، لا شأن للأحكام به، فلا أرى بأسا فى إضافات حكمية، تعزز إطار التصور العام، كما فعل الإمام الغزالى، حين ذكر فى معرض تعريفه للفكر '' الفكر قد يجرى فى أمر يتعلق بالدين، وقد يجرى فيما يتعلق بغير الدين .(٩) فأضيف ما يأتى:

وللفكرالاسلامى ميادين واسعة، تتقاسمهاعلوم اسلامية، منها الفقه،والحكمة،والكلام، والمنطق والأخلاق وغيرها. ففى علم الكلام، يكون حوارالفكرالاسلامى، حول قضايا الايمان، والارادة الالهية،

وعن حرية الانسان، والمسؤولية، والنبوة، والاعجاز، وغيرها، وفى الفقه يكون الفكر الاجتهادى أساسا لمعالجة مشكلات الحياة المستجدة والمتطورة، وهكذا .

وأحسب، أن الذى يتبادر الى الذهن من مصطلح الفكر الاسلامى اليوم، هو ما تعنيه نظرة الاسلام الى مستجدات الحياة المعاصرة من قضايا السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، ومن قضايا أخرى أصبحت من ضرورات العصر، أو متطلباته؛ و الجانب الغالب من التيارات الاسلامية والفقهية، يرفضها، أو يجد صعوبة فى التكيف معها، أو ترددا فى قبولها، لا لدليل شرعى قاطع، أو دليل ظنى مقبول؛ بل لفقدان النظرة العقلانية الموضوعية الى الأشياء ، أو خشية من استثارة العوام الجاهلين ضدهم.والله اعلم.

المبحث الأول

موقف المعتزلة من قيم الأشياء

هنالك، أى فى تراث الفقه الأصولى للمعتزلة، فرق واضح، ومؤثر، بين نظرتهم التقييمية، الى الفعل وحكمه، وبين نظرة الآخرين من مدرسة النص اليه؛ ذلك أن قيمة الفعل عندهم، كامنة فيه ، لا تضاف اليه بأمر ولا بنهى .

ويعنى هذا أن القيمة الحقيقية للشىء بنظر المعتزلة تنبع من ذات الشيئ، لا من الأمر والنهى، فالقيمة الحقيقية الإيجابية للبر بالوالدين،أولحقوق الإنسان، أو التعاون مع الآخر مثلا ، وكذلك القيمة السلبية للقتل والسرقة مثلا أيضا، لا تعود الى الأمر أو النهى، من الأعلى ؛ بل ان ذات الفعل تحمل هذه القيمة. وهنا، يكون دورالعقل إدراك هذه القيمة، والحكم بموجبها، لمصلحة الإنسان ايجابا، أو سلبا، ويكون دورالشرع تأكيدا لما يدركه العقل فى القضايا الإنسانية معقولة المعنى، ويكون دوره تأسيسا وتأصيلا للحكم فى القضايا التعبدية والغيبية الإيمانية.

ولتأكيد هذه الحقيقة،نستأنس بنصوص لكبارعلماء المعتزلة المجتهدين المعروفين، مع تعليق عليها للتوضيح أو لاستخلاص الأفكار، وكالآتى:

١ – قال قاضى القضاة عبد الجبار المعتزلى فى كتابه الجامع الذى يعد أهم موسوعة تضم آراء المعتزلة وفلسفتهم الكلامية والأصولية، هو المغنى فى العدل والتوحيد:

" إن السمع لا يوجب قبح شيئ ولا حسنه، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل. وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيئ، على ماهو به، لا أنه يصير كذلك بالدلالة، وكذلك العلم يتعلق بالشيئ على ما هو به، لا أنه يصير كذلك بالعلم، وكذلك الخبر الصدق. فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن، أو السمع، لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن أو القبح. " (١٠)

بهذا النص يؤكد القاضى رؤية المعتزلة بشأن ثبات قيمة الشيئ، وأن العقل والشرع لا يقرران هذه القيمة؛ بل يكشفان عنها، ويدلان عليها من حال الشيئ نفسه، كما هو الحال فى العلم بالشيئ على حقيقته ؛ فان العلم لم يقرر هذه الحقيقة ؛ بل تعلق بها.

٢ – فى نص آخر للقاضى عبد الجبار المعتزلى فى المحيط بالتكليف، يؤسس لأصول عقلية فى كل ما على المكلف فعله أو تركه، بناء على مافى الفعل من قيمة ايجابية او سلبية، قد لا يكون فى قوة العقول التنبيه على تفاصيلها،وكالآتى مع تصرف قليل:

'' ان ما على المكلف فعله أو تركه، قد ركب الله جمله فى العقول، وانما لا يكون فى قوة العقول التنبيه على تفاصيلها، سواء كان فى أمور الدين أو فى منافع الناس. وبيان هذه الجملة أن كل ما يدخل تحت التكليف اما أن يكون واجبا يلزم فعله، أو قبيحا يلزم تركه، أو حسنا يندب فعله، وقد تقرر فى العقول جمل ذلك. ثم، يقول القاضى بعد تفصيل قد لا نحتاجه هنا: ألا ترى أنك تعلم بعقلك أن كل ما دعاك الى فعل واجب، واجتناب قبيح، فهو واجب عليك؟ فاذا عرفت بالشرع فى فعل هذه صفته عرفت وجوبه، وهكذا فى الفعل الذى يكون مفسدة. وكما أن هذه الطريقة ثابتة فى أمور الدين وكان الكلام فى النظر فى طريق معرفة الله محمولا عليها، فكذلك الحال فى منافع الدنيا ومصالح الأبدان، لأن العاقل قد عرف بعقله وجوب التحرز مما يزيد فى الحرارة إذا كان يشكوها، أو تخرجه عن الاعتدال، ثم لا يعرف أعيان المأكولات التى هذه سبيلها، نبهه الطبيب على تفاصيلها، ثم كذلك فى معاملاته التى يطلب فيها الأرباح بالأسفار وغيرها، فصار العقل هو العمدة فى هذه الأمور. ولهذا كان من أعظم نعم الله علينا، ومما يعد فى أصول النعم '' (١١)

إن هذا النص المتقن للقاضى المعتزلى، يعبر عن نظرة المعتزلة الوافية الى موقع العقل فى التكليف، اى المسؤولية، ولكنه يحتاج، من أجل توضيحه، الى استخراج الأفكار الأساسية كالآتى:

اولا – العقل هو المستودع الشامل لقانون المسؤولية، اى التكليف بتعبير المعتزلى؛ ذلك أن العقل مناط التكليف. ومن الأشياء الضرورية المتقررة فى العقل، العلم بحسن الحسن، وقبح القبيح، وضرورة دفع الضرر عن النفس معلوما أو مظنونا. وهذا هو المقصود بقول القاضى:

(وقد تقرر فى العقول جمل ذلك).

ثانيا – من الثابت لدى المعتزلة، أن للفعل فى نفسه جهة محسنة، أو مقبحة، ولكن مدى ادراك العقل لهذه الجهة يختلف باختلاف طبيعتها، فقد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر وبدون واسطة، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار. وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا. وقد لا تدرك لا بالضرورة ولا بالنظر، ولكن اذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان، أو جهة مقبحة كما فى صوم أول يوم من شوال.

فوظيفة الشرع عندهم، تفصيل ما تقرر جملته فى العقول. وفى هذا المعنى يقول القاضى عبد الجبارالمعتزلى (١٢) :

''ان ما تأتى به الرسل، والحال ما قلنا، لا يكون الا تفصيل ما تقرر جملته فى العقل. فقد ذكرنا أن وجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فى العقل، الا أننا لما لم يمكنا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة، وذلك مفسدة، بعث الله الينا الرسل ليعرفونا ذلك من حال الفعل، فيكونوا قد جاؤوا بتقرير ما قد ركب الله فى عقولنا، وتفصيل ما تقرر فيها، وصار الحال فى ذلك كالحال فى الأطباء؛ إذ قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك يضر، وكنا قد علمنا قبل ذلك : أن دفع الضرر عن النفس واجب، وجر النفع الى النفس حسن.''

ويلا حظ فى هذا النص أن الشرع مهمته، بيان حال الفعل من المصلحة أو المفسدة؛ كما أن مهمة العقل ادراك هذه الحال، لأن الدلالة على الشىء، على ما هو به، لا أنه يصير كذلك، بالدلالة.

وبوضوح أكثر، قال عبد الجبار المعتزلى:

''فالغرض بقولهم إن الله تعالى أو جبه ، انه أعلمنا وجوب الواجب،أو مكننا من معرفته، بنصب الدلالة.'' (١٣)

وقال أيضا:

''ان السمع لا يوجب حسن شيء ولا قبحه، وانما يكشف عن حال الفعل كالعقل'' (١٤)

أما أهم نص يؤسس بوضوح علاقة الحكم العقلى بالحكم الشرعى هو ما ذكره العلامة أبو الحسين البصرى المعتزلى (١٥) :

''وأما التوصل الى الأحكام الشرعية، فهو أن المجتهد إذا أراد معرفة حكم الحادثة ، فيجب أن ينظر ما حكمها فى العقل، ثم ينظر هل يجوز أن يتغير حكم العقل فيها؟ وهل فى أدلة الشرع ما يقتضى تقدم ذلك الحكم أم لا ؟ فان لم يجد ما ينقله عن العقل قضى به. والشرط فى ذلك، هو علمه بأنه لو كانت المصلحة قد تغيرت مما يقتضيه العقل، لما جاز أن لا يدلنا الله على ذلك. فان وجد فى الشرع ما يدل على نقله قضى بانتقاله، لأن العقول إنما دلت على الأحكام بشرط أن لا ينقلنا عنها دليل شرعى.''

ومفادهذا النص،هوأن المجتهد إذا واجه حادثة معينة، وعرضت عليه للحكم أو الافتاء، فلا بد أن ينظر ما حكم هذه الحادثة فى العقل؟

وواضح، أن هذه القاعدة تدفع الباحث، مجتهدا،أو قاضيا، أو فقيها، حين بروز نوازل جديدة، تؤثر فى المجتمع، سلبا أو ايجابا، الى دراسة طبيعة هذه النازلة، بما أودعه الله سبحانه فى الانسان من قوة فكرية يميزبها الخير من الشر والمصلحة من المفسدة، والتقوى من الفجور. وبعد ذلك ، يبحث فيما اذا كان الشرع الثابت قد تدخل، ونقل الحكم من مقتضاه العقلى، أو لا، كذبح البهائم .

وبهذه النصوص الواضحة وغيرها، تتبين بجلاء رؤية المعتزلة لقيم الأشياء الثابتة فى الأشياء نفسها، ووظيفة العقل والشرع الكشف عنها بالتفصيل الذى ورد سابقا. وهى رؤية،لا محالة، تعود العقل على سياحة حرة فى البحث عن الحقائق.

المبحث الثانى

موقف الأشاعرة من قيم الأشياء

من المعلوم أن أصحاب مدرسة النص، وهم أهل السنة، عموما، يتفقون على أولوية النص الشرعى على الحكم العقلى فى مسألة قيم الأفعال، أى المسألة المعروفة بالحسن والقبح العقليين،ولكنى خصصت الأشاعرة بالذكر، لأن أعلامهم الكبار كامام الحرمين، والغزالى، وابن الحاجب، والعضد، و التفتازانى وغيرهم من كبار المتكلمين والأصوليين، هم الذين تصدوا لعقلانية المعتزلة فى هذه المسألة، بحجاج فكرى، مبين فى مطولات علمى الأصول والكلام.

فقد عبر إمام الحرمين الجوينى، فى كتابه البرهان، عن رأى الأشاعرة فى هذه المسألة بقوله:

'' فليس الحكم المضاف صفة فيه ثابتة، فاذا قلنا، شرب الخمر حرام، لم يكن التحريم صفة ذاتية للشرب. والمعنى بكونه محرما أنه متعلق النهى، وبكونه واجبا متعلق الأمر. وليس لما يتعلق به قول قائل، على جهة، صفة حقيقية، من ذلک القول.''(١٦) فقرة ٨ .

وفى الفقرة التاسعة من البرهان، قال:

'' ثم من أحكام الشرع التقبيح والتحسين، وهما راجعان الى الأمر والنهى. ''

هذا، وقد جعل العلامة صدر الشريعة فى كتابه التوضيح هذه المسألة من أمهات مسائل الأصول،

ومهمات مباحث المعقول والمنقول، ومبنية على مسألة الجبر والقدر التى زلت فى بواديها أقدام الراسخين. وقال:(١٧)

'' اعلم أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان: الأول، كون الشيء ملائما للطبع، ومنافرا له. والثانى، كونه، صفة كمال، وكونه صفة نقصان. والثالث، كون الشيئ متعلق المدح عاجلا، والثواب آجلا، وكونه متعلق الذم عاجلا، والعقاب آجلا. فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين، يثبتان بالعقل اتفاقا، أما بالمعنى الثالث، فقد اختلفوا فيه، فعند الأشعرى، لا يثبتان بالعقل، بل بالشرع فقط .''

فالأشاعرة ينفون أن يكون للفعل قيمة ذاتية تكون بمثابة العلة الموجبة لحكم موضوعى يشمل كل الفاعلين. وعندهم،كما قال السيد الشريف الجرجانى '' ولو قلبت القضية فى الأمر والنهى لانقلب الحسن قبيحا وبالعكس'' ويوضح السيد، الصورة كاملة كعادته فى سياق هذا الكلام فيقول:

'' اتفقت الأشاعرة والمعتزلة على أن الأفعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام، ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى أن الأفعال فى ذواتها، مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه، متصفة بالحسن والقبح، وأرادوا بالقبح، كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل، وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك. وربما فسروه، بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح. ثم القبح هو معنى الحرمة. والحسن تتفاوت مراتبه، فان كان بحيث يستحق فاعله المدح، وتاركه الذم عند العقل، فهو الوجوب، والا، فان استحق فاعله المدح فقط، فهو الندب، أو استحق تاركه المدح فقط، فهو الكراهة، أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم، فهو الإباحة. وهذه الأمور، أعنى الوجوب وأخواته، ثابتة للأفعال فى ذواتها، وليست مستفادة من الشرع؛ بل حاصلة قبله أيضا، لا بالقياس الى العباد فقط ؛بل بالقياس الى الخالق أيضا؛ ولذلك قالوا بوجوب أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، ووصفوا الأفعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه، وذهبوا الى أن أوامر الشرع ونواهيه، كاشفة عنها، لا مثبتة إياها. فوجوب الصلاة، وحرمة الزنا أمران ثابتان، لا بسبب الأمر والنهى، بل هما كاشفان عنهما. واذا قاسوا الأفعال الى المكلفين زادوا فى تعريف القبح استحقاق العقاب آجلا، وقيدوا استحقاق الذم بالعاجل، ونفوهما من تعريف الحسن. وذهبت الأشاعرة الى أن الأفعال لا حسن لها ولا قبح، بما ذكر من التفسير؛ بل قبحها عبارة عن كونها منهيا عنها شرعا والحسن بخلافه،وليس لها فى نفسها صفة، يكشف عنها الشرع؛ بل هما مستفادان منه. ولو قلبت القضية فى الأمروالنهى لانقلب الحسن قبيحا،وبالعكس''. (١٨)

وواضح أن المعتزلة هم منظروا فكرة الحسن والقبح، دعتهم الى هذه الفكرة تصورهم للعدل الالهى، واذا قيل، انه تعالى عدل، فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، بخلاف الأشاعرة الذين يرون أن الله عدل، بمعنى أنه يتصرف فى ملكه، يفعل ما يشاء.

المبحث الثالث

ادلة المعتزلة ورد الأشاعرة،وموقفنا

الفقرة الأولى: أدلة المعتزلة.(١٩)

اولا – قالوا، حسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، والكفران، معلوم بالضرورة؛ من غير نظرالى شرع، أوعرف، أوغيرهما، من مصلحة، اومفسدة، ونحوها.ولذلك،اتفق عليها العقلاء، من غير اختلاف، مع اختلاف شرعهم، وعرفهم، وغرضهم، وعادتهم،وقال به، من لا يتشرع، كا لبراهمة .

ثانيا – اذا تهيأ لأى انسان عاقل، تحصيل غرض من الأغراض، واستوى فى تحصيله الصدق والكذب، فانه يختار الصدق قطعا بلا تردد، أو توقف. ولولا أن حسنه مركوز فى عقله، لما اختاره كذلك. وكذا من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك، وهو قادر على انقاذه، مال الى انقاذه قطعا، وبذل قصارى جهده فى ذلك، وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا، كما لو كان المنقذ مجنونا، وليس ثمة من يراه، ولا يتصور فيه غرضا من جلب نفع أو دفع ضر.

ثالثا – قالوا، لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهب الأشاعرة، من أن القبح انما هو لأجل النهى الذى لا يتصور فى أفعاله تعالى، لحسن منه الكذب سبحانه، ويعنى هذا ابطال الشرائع، وبعثة الرسل بالكلية، لأنه قد يكون فى تصديقه للنبى بالمعجزة كاذبا، فلا يمكن حينئذ تمييز النبى عن المتنبى، فلا تثبت الأحكام الشرعية، وتنتفى فائدة البعثة، وانه باطل بالاجماع، ولحسن منه أيضا، خلق المعجزة على يد الكاذب، وعاد المحذور الذى هو سد باب النبوة.

رابعا – إن الفقهاء متفقون على أن الأحكام الشرعية تعلل بالمصالح والمفاسد، ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع، كما يزعم الأشاعرة لامتنع تعليل الأحكام بها، وفى منع التعليل سد باب القياس، وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام، وهذا مما لا تقولون به أيضا. (٢٠)

الفقرة الثانية: أدلة الأشاعرة.

معلوم أن الفكرة، فى الأساس، من ابداعات المعتزلة خصوصا، والعدلية عموما، وهى عقيدتهم فى عدل الله. وهم، يرون ان الصفة الجامعة لكل افعاله سبحانه، هو الحسن، لما تبين من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح، لأنه عالم لذاته ومستغن عن القبيح، وانه لا يصح عليه الفعل الذى لا مدخل له فى الحسن والقبح، لأنه، انما يفعل الفعل لحسنه ولنفع غيره، أو ليضر به، ولكن على وجه الاستحقاق.(٢١)

وانطلاقا من نظرتهم الموضوعية الى قيم الأشياء، ومن أجل تنزيهه سبحانه عن الفعل القبيح، قالوا :

'' ما أوجب قبح القبيح، وحسن الحسن، لا يصح أن يحصل، ولا يوجب ذلك''

ومعنى ذلك ان وجه الحسن مثلا بمنزلة العلة، فالحسن ووجهه مترابطان ترابط العلة بالمعلول، فلو قلنا ان طلوع الشمس علة وجود النهار أمكن القول انه اذا طلعت الشمس فالنهار لابد أن يكون موجودا.'' (٢٢)

كل ذلك، يقودهم الى أن يسحبوا حكم الحسن والقبح منطقيا الى أفعال البارى أيضا، ولكنهم ميزوا، وقالوا:

ان اطلاق الثواب والعقاب على أفعاله تعالى غير صحيح، بل يقتصرعلى المدح والذم.(٢٣).

هذا وقد تصدى لهذه الرؤية الأشاعرة، بقوة، وايدهم العامة،وكالآتى:

أولا: رفض الأشاعرة كليا أن يكون حسن الفعل وقبحه لذات الفعل أو لشيء من صفاته، لأسباب منها: (٢٤)

ا – ان فعل العبد عند الأشاعرة لا اختيار له فيه، والعقل لا يحكم باستحقاق فى الثواب او العقاب، على ما لا اختيار للفاعل فيه.

ب – ان منطق كون الشيء ذاتيا فى الفعل، وداخلا فى حقيقته، يتعارض مع فكرة النسخ المعترف به فى الشريعة الاسلامية، لأن ما هو ذاتى للشيء لا ينفك عنه اطلاقا. وقد رد بأن الفعل المنسوخ أخذ فيه الزمان المعلوم، وقد أخذ الزمان المتأخر فى النسخ، ولا ضير فئ كون الزمان منوعا للفعل.

ج – ان كون الحسن والقبح ذاتيين يعنى أنه لا يمكن تخلف الحسن عن الفعل الحسن، لأن انفكاک ما هو ذاتى للشيء عنه محال، ومع ذلك يلا حظ هذا التخلف لأن الكذب قبيح، وقد يحصل أن يكون حسنا، اذا كان فيه انقاذ برىء مثلا.

ثانيا – لم يسلم الأشاعرة ادعاء المعتزلة، بأن حسن الصدق النافع والايمان،مثلا ضرورى، ومنعوا كونه معلوما بالضرورة؛ بل قد تكون معلوميته، بأحد ماذكر من الشرع أو العرف أو غيرهما، او منعوا الضرورة فى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع عليه، وهو ترتب الثواب والعقاب فى حكم الله ، لا بمعنى الكمال، أومنافرة الطبع، فانهما عقليان اتفاقا.

ثالثا – أما قول المعتزلة إن الصدق ذاتى ضرورى، بدليل أن العقل يؤثر الصدق فى حالة ما اذا استوى الصدق والكذب فى جميع المقاصد، فقد ردوه، بأنه، لا يكون هناك استواء فى نفس الأمر، لأن لكل واحد منهما لوازم، فاذا تقدير تساويهما تقدير مستحيل، ثم ،لا يلزم من فرض التساوى وقوعه، ولو سلم كون حسن الصدق ذاتيا فى حقنا، فلا يلزم كونه كذلك، فى حق الله حتى يصح حكم العقل قبل ورود الشرع، أن فاعله يستحق الثناء فى حكم الله تعالى. (٢٥)

رابعا – فيما يتعلق بدليل المعتزلة الثالث، فصل العلامة عضد الدين الإيجى الرد عليه(٢٦) ومفاده أن امتناع الكذب منه تعالى ليس لقبحه عقليا، حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه، ويكفى القول بأن الكذب نقص، والله هو الكمال المطلق، المنزه عن كل نقص. وفى هذا الرد ارتباك واضح.

خامسا – أما ما يتعلق بدليلهم الرابع، فقد سلموا بأن العقل يهتدى الى المصالح والمفاسد، ولكن لا بالمعنى المتنازع عليه للحسن والقبح، وهو تعلق المدح والثواب،أو الذم والعقاب، فى العاجل والآجل، بل، بمعنى ملا ءمة الغرض ومنافرته، وهما بهذا المعنى عقليتان.(٢٧)

الفقرة الثالثة

رؤيتنا لذاتية القيم

فى البداية، لابد من تذكير القارىء بأن لكل عصر، أسلوبه الذى به يعبر عن فكرته، وقد تميز اسلوب الأقدمين من أعلام الأصول والكلام، من أمثال عبد الجبار المعتزلى، وامام الحرمين الجوينى، وا لتفتازانى، وابن الحاجب، والفنارى، بالجزالة والفخامة، والتعقيد. هذا بالاضافة الى ما لكل عصر وزمان من أولويات فى قضايا الدين والمجتمع. وليس من الأدب، ولا من الانصاف، انتقاد أولئك الأعلام الذين سبقونا قرونا، أبدعوا فيها علوما، واسسوا ثقافات ،وفق منطق قضايا عصورهم، والعيب أن نجمد فى حدود مناهجهم واستدلالاتهم الخاصة، أو موضوعاتهم الهادفة لزمان مضى، ولمكان لم يعد له أثر، فان كان الأشاعرة والمعتزلة، قد تخاصموا، لغاية عقدية أو أصولية، فى مسألة الحسن والقبح: هل هما شرعيان أو عقليان؟ فان الذى يعنينا فى عصرنا المضطرب، أن نعرضها فى زاوية أخرى،وأعنى بهاالقيم الحياتية الجميلة، التى يؤكدها مبادى الاسلام، والوجدان السليم، ويغطيها غبار التراث، بذريعة ظاهرنص، غيرقطعى الثبوت أوالدلالة. فبدلا من اضعاف الادراک العقلى، والثقة بالوجدان والضمير الانسانى، فى ميدان الاحساس بالواجب، مثلا، كما يلاحظ من مدرسة النص، وبدلا، من حشر الأنوف فيما لا حكم هناك الا لله مالك يوم الدين، ولا معقب لحكمه، كما فعل بعض المعتزلة، بدلا من كل ذلك نغيرصيغة الخصومة، حول شرعية الحسن والقبح أوعقليتهما، بحوارحول موضوعية القيم أوشكليتها.أقصد بموضوعية القيم، رأى المعتزلة فى

ذاتية الحسن والقبح، وبشكلية القيم، رأى الأشاعرة فى شرعية الحسن والقبح، حيث، ان الحسن والقبح عند المعتزلة ، ثابتان، أصيلان، فى الفعل، ولكنهما، عند الأشاعرة ،عارضان بالأمر والنهى. ولذلك يقال، ان الحسن والقبح مقتضى الأمر والنهى عند المعتزلة، ومدلول الأمر والنهى عند الأشاعرة. وان الفرق بينهما جد خطير، فيما يتعلق بتشكيل الوعى الجماعى لأمة المسلمين. فبمقتضى رأى المعتزلة، يكون عقل الباحث حرا فى البحث عن الحقائق،لا يشغل نفسه بمحددات نصية ، فقهية ظنية. أما الوعى العام الذى كان للأشاعرة والسلفيين عموما أثر كبير فى تشكيله، فواقع المسلمين عموما يعانى آثاره المهلكة . وقد يكون السبب الأهم، هو، أنهم لم يدربوا عقل المسلم على البحث الحر العقلانى، وحددوه بالبحث عن الفتاوى وعن الماضى ، حتى فى المتغيرات.

وانى أنحاز الى مدرسة المعتزلة حول ذاتية القيم أى الحسن والقبح، فيما يتعلق بسلوك الانسان العاقل أى المكلف شرعا وعقلا، لا اقتناعا باستدلالاتهم؛ ولكن بدليل فطرى، أشار اليه القرآن الكريم فى سورة الشمس (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) وفى سورة البلد (وهديناه النجدين) وليس بعد الألهام الالهى، والهداية الالهية، كلام آخر، كما دلنا النبى الكريم على ما فى ضمائرنا من احساس بالخير، وبالشر " البر ما اطمأنت اليه النفس، والاثم ما حاك فى الصدر وتردد ". ثم،ان الله سبحانه، أمرنا بقيم ومثل، واتباع الأحسن، وجعل الحكمة رديفا للكتاب الكريم فى (ويعلمكم الكتاب والحكمة) ولم يبين ماهى هذه القيم؟ استغناء بما فى عقولنا ومشاعرنا من غريزة الأدراك لما فى طبيعة الأشياء.

واستنادا الى هذه الحقيقة جعلت الحكمة احدى المداخل الرئيسة فى مشروعنا الخاص بتجديد الفقه الاسلامى. والحكمة، التى نزلت فى القرآن الكريم، لتكون هادية للانسان مع الكتاب الكريم، هى تلمس حقائق الأشياء بما أودع الله فى الانسان من عقل قادر على تمييز الصواب من الخطأ. ومقارنة الكتاب بالحكمة، تدلنا على أن الاسلام ذو جناحين : جناح الهى، غيبى، والطريق اليه هو الايمان، والتسليم. أما الجناح الثانى فيتعلق بعمل الانسان، والطريق الى التعامل معه، هو الحكمة. فالحكمة شريعة عقلية، متسقة مع فطرة الانسان وضميره، فى كل زمان ومكان. وأرى ان العلامة الراغب الأصفهانى أصاب كبد الحقيقة ؛ اذ قال:

" وقد أفرد ذكرها، أى الحكمة، فى عامة القرآن عن الكتاب، فجعل الكتاب رسما لما لا يدرك الا من جهة النبوات، والحكمة لما يدرك من جهة العقل، وجعلا منزلين، وان كان انزالهما من الله تعالى قد يكون مختلفا، وجمع بينهما فى الذكر، لحاجة كل منهما الى الآخر، فقد قيل: لولا الكتاب لأصبح العقل حائرا، ولولا العقل لم ينتفع بالكتاب (٢٨)

فالحكمة التى وردت رديفة للكتاب الكريم، أو منفردة، تعنى بنظرى، النافذة البشرىّة المهتدية بالبصيرة الالهية. وهى العقل المبصر، الواعى الذى له قدرة التأمل، والتركيب والاستقراء والاستنباط، ووضع كل شىء موضعه، فحيثما تكون الحكمة تكون الشريعة، وحيثما تكون الشريعة تكون الحكمة، ذلك أن الحق، كما قال ابن رشد، لا يضاد الحق بل يوافقه. وعلى هذا، يمكن تأصيل كثير من آراء الفقهاء على أساس الحكمة، دون الحاجة الى صراع فقهى حول القياس، والاستحسان، والمصلحة مثلا.

والحقيقة، أن أهل السنة، بالمفهوم العام، توزعوا على مدارس مختلفة، نبغ من بينهاعباقرة ما ضيقوا النص، بحدود دلالاته اللفظية والعقلىّة، بل تجارزوه الى مقصده وحكمته؛ ليستوعب ما تأتى به الأيام

من مستجدات لم تكن فى الحسبان، ابان عصر النص. قال امام الحرمين الجوينى فى البرهان '' من لم يتفطن لوقوع المقاصد فى الأوامر والنواهى فليس على بصيرة فى وضع الشريعة '' وظهر آخرون نبهوا الأمة الى مخاطر التجميد والى الرجوع الى المقاصد كابن عاشور التونسى، وعبد المنعم النمر المصرى مثلا، ولكن التراث الفقهى المتغلب الذى صاغ العقلية الفقهية لعصور، لم يسمح بالثقافة التى تهىء البيئة لمسايرة مستجدات العصور، وابداعات العقل البشرى من شتى العلوم؛ بل ظل الفقه الاسلامى أسير مفردات التراث،وان أصبح بعضها تأباه المجتمعات المسلمة نفسها، وتنفر منه المجتمع العالمى، ويرفضه، بشكل قاطع، المجتمع الدولى.

وخلاصة ما أود قوله، أن رؤية الأشاعرة بشأن شكلية القيم، وتجذرها فى عقول العامة، وتغلبها فى المنهجية الرسمية، أدت الى ضمور دور العقل الإسلامى، بنظرى، فى اغناء التجارب الانسانية. وهذا ما سيتبين فى المبحث الآتى الاخير.

المبحث الرابع

أثر غياب رؤية المعتزلة فى الفكر الاسلامى

تبين فى هذه الدراسة، أن الفكر الاسلامى، توزع على اتجاهين رئيسين؛ اتجاه شكلى يقوم على النص وحده، واتجاه موضوعى، يقوم على فهم طبيعة الأشياء، ويستهدى بالوحى السماوى فى ما لا يدخل فى حدود الفهم البشرى، كالغيبيات، وهو ما روج له المعتزلة منذ ظهورهم فى القرن الثانى الهجرى، ولكنه انتكس لأسباب بعضها يعود الى تورط بعضهم فى اجبار الآخر على اعتناق أفكارهم بقوة السلطة، كما فعلوا فى مسألة خلق القرآن ، وبعضها يعود الى طبيعة فكرهم العقلانى التى تلائم النخبة، ورواد الفلسفة، ولا يستسيغها العوام؛ ولهذا، ان كانوا قد نجحوا فى التصدى المنطقى والعقلانى لاعداء الاسلام، فقد فشلوا بامتياز، فى تفهيم العوام، أو اقناعهم، بان منهجهم هو منهج الاسلام، أى الكتاب والسنة. أما خصومهم، لا سيما الحنابلة النصيين، فرغم سطحية مواجهتهم للآخر، كانت آراؤهم مما تتناسب مع مشاعرالعوام من المسلمين، ولا زالوا. لذلك كانوا عبر التأريخ مهيمنين على الشارع الاسلامى، الذى غالبه من العوام، فكان اذا مات عالم من الحنابلة، شيعه الجماهير الغفيرة من المدينة، كما حدث فى تشييع الامام احمد، وقد مات الطبرى، وهوامام التفسير، والتأريخ، والفقه، ولم يشيعه احد،؛ بل قد دفن سرا؛ لأنه لم يكن منهم. والغريب فى الأمر هو أنه: ما كان الاسلام يعنى بالقشر دون اللب، بالشكل دون الموضوع، فقد قال سبحانه: '' (لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم.) سورة الحج- ٣٧ وفى سورة البقرة – ١٧٧ (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله .. الى آخر الاية) .

وكنت أرى، ولازلت، أن من الأسباب التى أدت الى تخلف المسلمين عن الركب الحضارى، رغم مافى الاسلام من حث على التعقل والاعتبار، واستعمارالأرض، والتدبر فى الطبيعة، ابعاد العقل عن الدور القيادى فى تقويم الأحداث، على أساس أنه '' لا شيئ هو فى نفسه عدل، ولا شيئ هو فى نفسه جور'' بل النص الشرعى هو الذى يقرر ذلك'' مع أن المتغيرات أوسع من النصوص المحدودة. لهذا، استغرب ابن رشد موقف الأشاعرة فى العدل والجور، وفى أنه ليس يكون هنا شىء هو فى نفسه عدل ولا شىء هو فى نفسه شر، ووصف هذا الرأى بالشنيع، فان العدل معروف بنفسه، انه خير، وان الجور شر. (٢٩)

ومن الطبيعى، ان يقود هذا المنهج الشكلى الى ضعف دور العقل الفقهى الاسلامى، لا فى قيادة الحضارة العالمية، كما كان فى أيام العصر العباسى الأول، وفى الأندلس، بل فى مسايرة هذه الحضارة. ولم يقف الأمر عند هذا الحد؛ بل أدى الى رفض الآخر، وكراهيته، ونبذ حضارته؛ حتى، اذا كان ما عنده، أحسن لسعادة ومصلحة الانسان.

ولذلك، تراهم مثلا، يتراكضون الى تحريم أى مشروع اقتصادى حديث، يهدف الى تحرير الفقراء ذوى الدخل المحدود من ذل الايجار، وجشع الأغنياء، أو من الانتاج الضئيل الذى لا يشبع حاجة؛ لا بالاستناد الى نص شرعى قاطع، يعالج مثل هذه الأمور المستجدة؛ بل لمجرد أن من مقومات هذه المشاريع الاقتصادية، وجود فائدة، ضئيلة، بالقياس الى ما يجنيه الفقير من فوائد المشروع، وبالنسبة لما يحصل عليه من سكن، يحرره من ثقل الايجار، دون أن يفكروا بعقولهم فى أن الربا المحرم هو ذلك الذى يمحق الفقير، ويذله، لا ما ينقذه، كالبنوك العقارية الحكومية التى تهدف الى معاونة المحتاج فى الحصول على سكن، وهو من الضروريات.

والواقع، أن الكثرة الكاثرة من ملايين المسلمين فى شتى دولهم وبلادهم يشعرون بالقرف من التيارات التى أدخلت هذا الدين الرحيم، المنفتح على الآخر بالتعارف والتعاون، فى أتون القسوة والتوحش ورفض الآخر.

ونرى، أن هذه الأوضاع الكارثية ذات جذور تأريخية بعيدة قد تمتد الى العهد الذى تقهقرت فيه المدرسة العقلية، التى أسسها المعتزلة فى القرن الثانى الهجرى، وكان عمادها من الناحية الفكرية، أولوية العقل فى تقويم الأشياء فى المسائل الحياتية غير التعبدية، وكان من شأن هذا المبدأ الذى رفضه الحنابلة والأشاعرة، وهم أهل السنة، ولم يستسغه العامة، أن يرفض كل جديد، أو يحذر منه.

وقد ظهر هذا جليا فى استقبال المخترعات الحديثة كالتلغراف وطباعة المصف الشريف،فلم يسمح بطباعته حتى عام867 ١ وقد طبع أول كتاب بالحروف العربية عام 1825 مع أن الطباعة العربية كانت معروفة فى روما، وطبع أول كتاب بالحروف العربية فى ١٥٩١ م.

ومع أن الفكرالإسلامى يملك مقومات أصيلة تؤهله لدرء التحديات المختلفة،فإن من المفارقات المؤسفة ، أن الفكرالإسلامى المعاصريعانى أزمة مستعصية، يكاد فى وضعها الحالى يضعف أمام التحديات التى تضايقه، جراء تنافر تيارات واسعة منه، مع الواقع الحضارى العلمى الذى لم يشهد أى عصر مضى مثيله، فى إستخراج خيرات الأرض برها وبحرها ، واستكشاف فضاءات السماء، وكواكبها، بغية توسيع مجالات منفعة الإنسان وسعادته، وكذلك، فى الرقى بالعلاقات الإنسانية الإجتماعية والدولية، كما تظهر فى مواثيق الأمم المتحدة، ومعاهدات حقوق الإنسان لنشر السلام والعدالة بين الأمم، وإن لم تحقق بعد الهدف المنشود لأسباب لا تخفى على الباحث البصير.

أليس من المفارقات المؤسفة، أن يتحسس جانب واسع من الوسط الاسلامى، أو يتضايق، من مبادئ اعلان حقوق الانسان الدولية، وهى قائمة على مبادئ الحرية وكرامة بنى آدم، مع أن للاسلام منظومة فكرية راقية، منبعها القرآن الكريم وسيرة الرسول الكريم، تؤكد على هذه المبادئ، وهو أغنى من غيره من الثقافات والأديان، وللمسلمين تجربة واسعة فى تلاقح الحضارات، وترجمة ما عند الغير من الثقافات والعلوم، فما الذى غير، وبدل؟ وأوهم الناس ان حضارة الآخرين من قبيل غزو الكفار؟ كما يقال '' البوكو

حرام ". ولو فكرنا بعقولنا، وبمبادئ الاسلام وحكمته، ومقاصده، لا بنصوص منبتة الصلة بالمستجدات الحضارية الهائلة،

ما ابتلينا بما ابتلينا به، من تخلف فى القيم، لا يليق بالاسلام الذى عماده قيم الخلق الكريم، ومن دجل المتأسلمين ، وممارسة التوحش باسم الدين.

ومن أعظم ثمار هذه الحضارة الإنسانية أنها جرمت عبودية الإنسان للإنسان، واقتلعتها من جذورها، واستبدلت حقوق الإنسان بها، فى الحياة الكريمة، والحرية، والمساواة فى إطار قانون عادل . وهى مزايا لم تبلغها حضارة سالفة عبر التأريخ. ووفقا للمنطق القرآنى الذى نبه الإنسان، فى سورة البلد، بصيغة آمرة، الى اقتحام عقبة الحرية بفك رقبة (فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فك رقبة)، كان من المنطقى المنسجم مع الارشاد القرآنى، أن يكون الفقه الاسلامى هو السباق الى الغاء العبودية، وأن يجعل الحرية الملتزمة، قاعدة شرعية ملزمة. وليس من المعقول، وفقا لهذا المنطق، أن تحرم العبودية فى ثقافة الدنيا،منذ زمن، ويبقى الرق عنوانا من أبواب الفقه. واذا كانت هذه الظاهرة مبررة بظروفها ابان نشوء الفقه الاسلامى، فلم تكن مقبولة، ولا معقولة، حين تلا شت ظروفها، وأعلنت حقوق الانسان، مع أنه، أى الجانب الانسانى ليس بغريب عن فقه قائم على كرامة بنى آدم، والخلق الكريم، فقبل ألف عام، وأكثر، يمتنع فقيه الرأى، أبو حنيفة، عن حجر السفيه؛ احتراما لآدميته، ففضل الانسانية على المال.

وأختم هذا البحث الوجيز المتواضع، بالقول:

اذا كان بريق المعتزلة قد تلاشى، ولم يعد للعقلانية الموضوعية التى هى من سمات الفكر المعتزلى، كما وصفنا، مكانتها، بفعل هيمنة أولوية النص؛ ولو بفقه الانسان، على المنهج الطبيعى العقلانى للمعتزلة؛ رغم أن مدرستهم، أغنت التراث الاسلامى، بمناهج عميقة فى أصول الفقه والدين، مُوصلة بفهم عقلانى للنصوص، فان الزمن المعاصر قد اضطر كثيرين من المفكرين المعاصرين، للاستنجاد بعقلانيتهم الموضوعية، للتخلص من مآزق المستجدات.

وان بروز منهج المقاصد انعكاس لهذه الظاهرة. ويكفيهم أنهم، أصحاب حرية الارادة والرأى والمسؤولية. ومن الكلمات المأثورة عن ابن خلدون: " ان اتباع التقاليد لا يعنى أن الأموات أحياء، بل يعنى أن الأحياء أموات. والله أعلم.

الدكتور زكى نجيب محمود. من زاوية فلسفية – دار الشروق ط ٤ ص٤ .

الدكتور حسن ابراهيم حسن. تأريخ الاسلام .. ج٢. ط ٧ ص١٦٢ .

امام الحرمين الجوينى. البرهان – فقرة ١٦٨٤ .

زهدى جار الله . المعتزلة – ص١٢ .

الشهرستانى. الملل والنحل – ص٤٨ . انظر د – على سامى النشار- نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام. ص ٣٩٥ .

د محمد شريف . فكرة القانون الطبيعى عند المسلمين. ص٢٥ .

الغزالى – احياء علوم الدين. ج١ ص٧٥ .

د – زكى نجيب محمود . المصدر السابق.ص١٤ .

الغزالى . المصدر السابق.

عبد الجبار المعتزلى. المغنى فى العدل والتوحيد- ج٤ ص١٥٤ .

عبد الجبار المعتزلى – المحيط بالتكليف. ص٢٢ وما بعدها.

عبد الجبار المعتزلى. المغنى فى العدل والتوحيد.ج٤ ص ١٥٤ وما بعدها.

المصدر السابق. ج٦ ص٦٢ .

المصدر السابق. ص ٦٤ .

ابو الحسين البصرى. المعتمد، ج٢ ص٩٠٨ .

امام الحرمين. المصدر السابق، فقرة ٨ .

العلامة التفتازانى. التلويح شرح التوضيح ج١ ص١٧٢ .

العلامة السيد الشريف. حاشية السيد على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب. ج١ ص١٩٩ .

العضد. شرح العضد لمختصر ابن الحاجب. ص٢١٢ . عضد الدين الايجى، المواقف، ج٢ ص٣٩٧ وما بعدها. انظر، العلامة الفنارى، فصول البدائع فى أصول الشرائع. انظر، محمد شريف. المصدر السابق.ص١٣٨ وما بعدها.

انظر العضد، المصدرالسابق.

عبد الجبار المعتزلى. المصدر السابق، ج١٤ ص١٢ وما بعدها.

المصدر السابق، ج٦ ص ١٢٣ .

المصدر السابق. ج٦ ص١٤

العضد. المواقف المصدر السابق ج٢ ص٣٩٤ ومابعدها.

الشيخ محمد تقى الآصفهانى.هداية المسترشدين فى شرح أصول معالم الدين. طبعة حجرية ايران غير مرقمة. د محمد شريف. المصدر السابق ص٢٩ ومابعدها.

شرح السيد الجرجانى للمواقف ج٢ ص٣٩٨ .

العضد . المواقف،ج٢ص٣٩٧

محمد شريف ، تجديد الموقف الاسلامى فى الفقه والفكر والسياسة.ص٢٠٧

محمد شريف، فكرة القانون الطبيعى عند المسلمين. ص١٨٩ .

مصادر البحث

زكى نجيب محمود – من زاوية فلسفية – دار الشروق – القاهرة- ط٤ ١٩٩٣ .
حسن ابراهيم حسن – تاريخ الاسلام السياسى والثقافى والاجتماعى – القاهرة – ١٩٦٤.
امام الحرمين، أبو المعالى عبد الملك الجوينى- البرهان فى أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب – القاهرة، ١٣٩٩ هجرية.
زهدى حسن جار الله – المعتزلة – القاهرة مطبعة مصر- ١٩٤٧ من منشورات النادى العربى فى يافا.
محمد عبد الكريم الشهرستانى- بيروت – دار الفكر، دون تأريخ للنشر
محمد شريف احمد – فكرة القانون الطبيعى عند المسلمين- دراسة مقارنة ,بغداد – دار الحرية للطباعة.
الامام محمد الغزالى- احياء علوم الدين. عالم الكتب- دمشق, بدون تاريخ.
العلامة عبد الجبار احمد المعتزلى- المغنى فى العدل والتوحيد – المؤسسة المصرية العامة للتأليف، مطبعة مصر القاهرة- ١٩٦٢
العلامة عبد الجبار المعتزلى – المحيط بالتكليف – المنشورات المصرية العامة للتاليف – القاهرة – ١٩٦٥
عبد الجبار المعتزلى – المغنى فى العدل والتوحيد، المصدر السابق.
أبو الحسين محمد بن على البصرى المعتزلى- المعتمد فى الاصول، ١٩٦٥
العلامة التفتازانى- التلويح شرح التوضيح لصدر الشريعة, مطبعة صبيح واولاده، القاهرة، ١٣٦٧ هجرية
العلامة السيد شريف، حاشيته على شرح العضد الايجى لمختصر ابن الحاجب، دار الطباعة المصرية العامة للتاليف ١٢٩٢ هجرية.
عضد الدين الايجى، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب, مطبعة بولاق المصرية، ١٣١٦ هجرى .
عضد الدين الايجى، المواقف، دار الطباعة العامرة، مصر ١٢٩٢ هجرى.
الشيخ محمد تقى الأصفهانى، هداية المسترشدين فى شرح أصول معالم الدين. طبعة حجرية ايران غير مرقمة.
شرح السيد شريف الجرجانى على كتاب المواقف لعضد الدين الايجى, دار الطباعة العامرة، مصر ١٢٩٢ هجرى.
محمد شريف احمد، تجديد الموقف الاسلامى فى الفقه والفكر والسياسة ، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٤ .

Kaynakça

el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali (436/1044), *el-Mu'temed fî'l-usûl*, Şam, 1965.
Cârullah, Zühdî Hasan, *el-Mu'tezile*, Kahire: Matbaatu Mısr, 1947.
el-Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif (816/1413), *Hâşiyetün alâ şerhi'l-adud el-îcî li muhtasar ibni'l-hâcib*, Dâru't-tibâa'l-mısriyye, h. 1292.
el-Cüveynî, İmâmu'l-haremeyn Ebu'l-meâlî Abdulmelik (478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Kahire, h. 1399.
el-Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed Molla (834/1431), *Fusûlu'l-bedâyi fî usûli'şerâî.*
el-Hamedânî, Kâdî Abdulcebbâr Ahmed b. Abdilcebbar (415/1025), *el-Mugnî fi'l-adl ve'tevhîd*, el-Müessesetü'l-mısriyyeti'l-âmme li't-te'lîf, Kahire: Mısır Matbaası, 1962. _
_____, *el-Muhît bi'teklîf*, Kahire: Menşûrâtu'l-mısriyyeti'l-âmme li't-te'lif, 1965.

Hasan, İbrahim Hasan, *Târîhu'l-islâmi's-siyâsî ve'sekâfî ve'l-ictimâî*, Kahire, 1964.

el-Îcî, Ebu'l-fazl Adudüddin (756/1355), *el-Mevâkıf*, Mısır: Dâru't-tibâati'l-âmire, Mısır, h. 1292.

İmam Gazâlî, Muhammed (505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Dımaşk: Alemu'l-kütüb, t.y.

el-İsfahânî, Muhammed Takî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn fî şerhi usûli meâlimi'd-dîn*, İran (taş baskı), t.y.

Kadı Abdulcebbar, Ahmed (415/1025), *el-Mugnî fi'l-adl ve't-tevhid*, Kahire: Müessesetü'l-mısriyyeti'l-âmme li't-te'lif, 1926.

_____, *el-Muhît bi't-teklîf*, Kahire: el-Menşûrâtü'l-mısriyyeti'l-âmme li't-te'lif, 1965.

Mahmûd, Zeki Necib, *Min zaviyetin felsefiyye*, Kahire: Dâru'ş-şurûk, 1993.

en-Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm*, y.y., t.y.

Şehristânî, Ebû'l-feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim (548/1153), *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.

Şerîf, Muhammed, *Fikretü'l-kânûni't-tabîî inde'l-müslimîn: Dirâse mukârene*, Bağdat: Dâru'l-hürriyye li't-tibâ'a, 1980.

_____, *Tecdîdü'l-mevkifi'l-islâmî fi'l-fikh ve'lfikr ve's-siyâse*, Dımaşk: Dâru'l-fikr, 2004.

et-Taftazânî, Sadeddin, (792/1390), *et-Telvîh şerhu't-tavzîh li sadri'ş-şerîa*, Kahire, h. 1367.