إشكالية الخلط بين دوائر الأحكام وأثره في الانحرافات الفكرية

د.عدنان علي عبدالرحمن بن شهاب
أستاذ العقيدة والمنطق – رئيس قسم العقيدة – جامعة الإمام الشافعي – المكلا – حضرموت
binshehab.a@gmail.com

الملخص

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد..

فإن إشكالية البحث تتضح من خلال عنوانه، فما هو الانحراف الذي ينشأ من الخلط بين دوائر الأحكام؟ وكيف يحصل ذلك الخلط؟ وما هي دوائر الأحكام؟

وارتأيت أن المنهجَ الأوفقَ للجواب عن هذه الأسئلة **بتحليل** مفهوم الأحكام، **ومقارنتها** بإظهار العناصر المشتركة والمختلفة لتضَّح صور كثير من الأبحاث، **ونقد** ما كان مخالفا للدليل.

وأروم من ذلك بيانَ الانحراف عن العلم في قضايا فكرية إسلامية، يقع فيها الكثير من الناس.

وللوصول إلى هدف البحث، قسمته إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد.. فإن إشكالية البحث تتضح من خلال عنوانه، فما هو الانحراف الذي ينشأ من الخلط بين دوائر الأحكام؟ وكيف يحصل ذلك الخلط؟ وما هي دوائر الأحكام؟

وارتأيت أن المنهجَ الأوفقَ للجواب عن هذه الأسئلة **بتحليل** مفهوم الأحكام، **ومقارنتها** بإظهار العناصر المشتركة والمختلفة لتضَّح صور كثير من الأبحاث، **ونقد** ما كان مخالفا للدليل، وأروم من ذلك بيانَ الانحراف عن العلم في قضايا فكرية إسلامية، يقع فيها الكثير من الناس، وللوصول إلى هدف البحث، قسمته إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة.

التمهيد.

المبحث الأول: بيان طرق الأحكام ودوائرها والعلاقة بينهما.

المطلب الأول: بيان طرق الأحكام.

المطلب الثاني: بيان دوائر الأحكام.

المطلب الثالث: العلاقة بين طرق الأحكام ودوائرها.

المبحث الثاني: إشكالية الخلط بين طرق الأحكام ودوائرها وأثره في الانحرافات الفكرية.

المطلب الأول: الخلط بين طرق الأحكام وأثره في الانحرافات الفكرية.

المطلب الثاني: الخلط بين دوائر الأحكام وأثره في الانحرافات الفكرية.

المطلب الثالث: إشكالية الخلط بين أقسام دوائر الأحكام وأثره في الانحرافات الفكرية.

خاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحث.

التمهيد:

إذا أردنا الوصول إلى أي نسبة حكمية بين أمرين ثبوتا أو نفيا، فهناك طرق مختصة بكل نسبة، ويحصل الانحراف عن العلم عند استخدام طريق أحدها الخاص به طريقا للآخر، بأن يَستخدمَ الناظرُ طريقَ الحس للوصول إلى إدراك معقول ما، أو استخدامه منفردا لترجيح أحد الجائزين، أو الحكم على الغيبيات، فإنه سيقع قطعا في الانحراف والخطأ؛ لأنها ليست طريقها، أو بأن يستخدم طريق العقل منفردا للوصول إلى إدراك محسوس ما، أو للوصول إلى إدراك تعيين أحد الجائزين، أو حكم شرعي في فعل ما، وأما الخبر فلكونه مركبا من الطريقين الآخرين، فإنه يمكن أن ندرك به محسوسا ما، بأن نُخْبَرَ بمحسوس غائب عنا كإخبار الحاج بوجود الكعبة التي رآها ببصره، ويمكن أن ندرك به معقولا ما، بأن يرد في الخبر إشارة إلى حكم عقلي ما، ومن هذا يتبين لنا أن طريق الخبر المركب من الحس والعقل، إنما نعرف به محسوسا أو معقولا غائبا عن أذهاننا، فعليه يمكن أن يقال إن الخبر لا يأتي بما يخالف المحسوس والمعقول، ولكنه يأتي بما غاب عنهما أو دق عليهما.

ونستخلص مما تقدم أن لكل نسبة طريقها الخاص، وإن استعان أحدهما بالآخر شرطا كاستعانة العقل بالحس في المعقولات، أو جزءا كاستعانة الحس بالعقل في تفحص المنقولات.

والانحراف والوقوع في الإشكالات يظهر من خلال الخلط بين الطرق واستخدم طريق أحدها في الآخر، أو الاقتصار على أحدها، وكذلك الخلطُ بين دوائر الأحكام الثلاثة وعدمُ التمييز بينها، بأن يجعل ما كان في دائرة العادة، ضمن دائرة العقل الذي لا يصح تخلفه، أو يجعل ما كان ضمن دائرة الشرع داخلا ضمن دائرة العقل، وكذلك الخلط بين دوائر أقسام الحكم

العقلي، بأن يُعد ما كان جائزا واجبا، أو ما كان مستحيلا جائزا، وسوف أتطرق هنا للخلط بين دوائر أقسام العقل فقط، لما لها من علاقة ومقُوليَّة على الجميع، ولأن الخلط بينها أدى إلى انحراف عن العلم.

وهذه الدرجات الثلاث من مبدأ الإدراك الإنساني إلى الوصول إلى كمال العقل الذي يسمي صاحبه مكلفا، اعتنى بها علماء أهل السنة في كتبهم الكلامية والأصولية اعتناء تاما، وذلك لخطورة الخلط بينها، أو الاقتصار على أحدها فأعملوا «كل سبب من أسباب العلم في المجال الذي يعمل فيه، ولذلك كانت طريقتهم متكاملة آخذة بسائر أسباب العلم المعتبرة من حس وتجربة وعقل وخبر، ولم يتحكموا في بعضها لصالح البعض الآخر»[١].

ووضعوا كل مصداق من مصاديق الأحكام ضمن دائرته، وكل مصداق من مصاديق أقسام الأحكام ضمن دائرته، فانضبط بحثهم، وانحرف عن العلم غيرهم.

وقد اشتهر السفسطائيون عبر التاريخ بأنهم أنكروا إمكان المعرفة وإمكان نقلها، بل بعضهم شكك في وجود الموجودات نفسها، وقد عُبِّر عن هذا المذهب بأنه: لا يوجد شيء، وإن وجد فلا يمكن معرفته وإذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل المعرفة إلى الآخرين، والمعيار لديهم يرجع إلى المذهب البراغماتي النفعي المصلحي، وبذلك تختلف الأخلاق والقيم من قيم موضوعية إلى قيم نسبية تبعا للمنظومة المعرفية التي يبنونها، وهم يشككون في طرق المعرفة حسا أو عقلا أو خبرا.

وسوف أبين في المبحث الأول دوائر الأحكام وأقسامها وطرقها، وفي المبحث الثاني أثر الخلط بينها، وذلك بشكل مختصر يناسب هذه الورقات إن شاء الله تعالى.

---

(١) فودة، سعيد، الموجز في التحديات بين علم الكلام والفلسفة، ص(٩٠)، ط: الأصلين للدارسات والنشر – عمان الأردن، الطبعة الأولى، سنة: ٢٠٢٢م.

المبحث الأول

بيان دوائر الأحكام وطرقها والعلاقة بينهما

المطلب الأول: بيان دوائر الأحكام:

إن حملَ شيء على شيء في طريق الإثبات أو النفي، المسمى حكما، يطلق على: الحكم العقلي والشرعي والعادي، وينقسم كل منها إلى أقسام، نشير إليها سريعا ضرورة تقدم معرفة هذه الدوائر الثلاث على المقصود، وكون الإشكالية في الخلط بين ما صدقاتها وطرقها وأقسامها في الفكر الإسلامي(١).

الحكم العقلي: الحكم العقلي: إثبات أمر أو نفيه من غير توقف على تكرار ولا وضع واضع، ومثاله قولنا في الإثبات: العشرة زوج، وقولنا في النفي: السبعة ليست بزوج، والضدان لا يجتمعان.

وهو ينقسم أيضا إلى ضروري ونظري، فالضروري: كحكمنا بأن النفي والثبوت لا يجتمعان، وأن الاثنين أكثر من واحد، والنظري: كحكمنا بأن الواحد ربع عشر الأربعين.

(١) جمع الأحكام في ثلاثة بهذه الطريقة ليس مقصودا منه الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات، أو الحصر من باب الكلي في جزئياته، ولا الكل في أجزاءه، وإنما هو حصر لأجل ما نحن بصدده من إشكالية الخلط بين الثلاثة في فكرنا الإسلامي، وإلا فهناك غيرها؛ يقول الإمام اليفرني في مباحثه العقلية على حصرها في ثلاثة: (وأما الدليل على حصرها في ثلاثة فهو أن يقال: الزائد المدعى لا يخلو أن يكون مما لا يجوز تبدل دلالته على مدلوله أم ما يجوز، فإن كان مما لا يجوز تبدل دلالته فهو الحكم العقلي، وإن كان مما يجوز تبدل دلالته عن مدلوله فلا يخلو إما أن يفتقر في ارتباطه بمدلوله إلى وضع واضع أو لا، والأول لا يخلو إما أن يكون الواضع معصوما أو لا، والأول هو الحكم الشرعي، والثاني هو اللغوي (ولا حاجة إليه هنا غير أن التقسيم جر إليه) وإن لم يفتقر إلى وضع واضع فهو الحكم العادي)، فليس الحكم كما يقول الدسوقي: ماهية اتحدت حقيقتها وانقسمت إلى الشرعي وقسيميه المشهورين فقط، وإنما هناك أقسام أخرى لا علاقة لها بموضوع ما نحن بصدده، وهو ما يؤيده كلام اليفرني في وجه الحصر السابق ذكره، وانظر قوله: في اللغوي ولا حاجة إليه هنا، غير أن التقسيم جر إليه، ولكنها كما يقول ابن بزيزة: تساوت في معقوليتها التي هي إثبات أمر لأمر.

وأقسامه ثلاثة: الواجب والمستحيل والجائز[١]، فأمّا الواجب فهو: ما لا يتصور في العقل عدمه. وأما المستحيل فهو: ما لا يتصور في العقل وجوده. وأما الجائز فهو: ما يصح في العقل وجوده وعدمه.

الحكم الشرعي: كما عرفه الأصوليون: هو أثر خطاب الله – سبحانه وتعالى – المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الإباحة أو الوضع، مثاله قولنا في الإثبات: الصلوات الخمس واجبة، وقولنا في النفي: صوم عاشوراء ليس بواجب.

وينقسم إلى ضروري ونظري، فمثال الضروري: كحكمنا بأن الصلاة واجبة، والزنا حرام، ومثال النظري: كحكمنا بأن الزعفران ليس بربوي.

ثم ينقسم الحكم الشرعي، إلى حكم تكليفي ووضعي، والتكليفي إلى: واجب ومندوب ومباح وحرام ومكروه، والوضعي إلى: سبب وشرط ومانع.

ومحل بيان الحكم الشرعي هو كتب أصول الفقه[٢].

الحكم العادي: الحكم العادي: هو إثبات الربط بين أمر وأمر وجودا أو عدما، بواسطة التكرر، مع صحة التخلف، وعدم تأثير أحدهما في الآخر ألبتة، ومثاله قولنا في الإثبات: البنادول مسكّن للصداع، وقولنا في النفي: الأرز ليس بسريع الانهضام.

وينقسم أيضا إلى ضروري ونظري، ومثال الضروري: حكمنا بأن النار محرقة، وأن الثوب ساتر، ومثال النظري: ما تقدم من مثال البنادول والأرز لمن لم يجرب.

---

(١) ينظر: السنوسي، محمد، شرح المقدمات، ص(٧٣ – ٧٨)، تحقيق: نزار حمادي، ط: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٩م. وينظر: الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص(٤٨ – ٦٠)، تصحيح: إبراهيم عبدالغفار الدسوقي، ط: دار الطباعة – مصر، سنة الطبع: ١٢٩٠هـ .

(٢) ينظر: شرح المقدمات، ص(٥٥ – ٦٥)، وينظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين، ص(٣٨ – ٤٤).

والربط في الحكم العادي إنما هو ربط اقتران وجعل، لا ربط لزوم عقلي، ولا ربط تأثير من أحدهما في الآخر، فهو ليس لازما بحيث لا يمكن انفكاكه كاللزوم العقلي.

وقُسم من حيث وجوبه وامتناعه إلى واجب ومستحيل، فالوجوب عادة: وهو الحكم العادي الجاري وفق سنن الكون ونواميسه، وما اعتاده وألفه الناس في حياتهم اليومية مما يرونه بحواسهم، من ترتب الأمور الحسية بعضها على بعض، ويسمى قَطْعًا عاديًّا، فالواجب عادة أن الماء مروٍ للعطش، والثوب ساتر للبدن، والمادة لا تفنى ولا تستحدث، وكل قوانين الطب والعلوم التجريبية من الفيزياء والكيمياء وغيرها من العلوم التجريبية من قبيل هذا الواجب، وقد تقدم صحة تخلفها، وسيأتي بيان إشكال الخلط بين الواجب عادة وبين الدوائر العقلية الأخرى، مما أدى إلى وقوع كثير من الناس في الخطأ[1] والمستحيل عادة: وهو الحكم الجاري على غير وفق سنن الكون ونواميسه، ولم يكن مما اعتاده الناس وألفوه في حياتهم اليومية، ولم يكن على الوجه المرتب للأمور بعضها على بعض، فالمستحيل عادة كعدم احتراق الجسد عند مماسة النار مثلا، ورؤية البعيد مع وجود الحاجب، ووجود فاكهة الشتاء في فصل الصيف، ووجود الولد من غير أب، وغيرها الكثير الكثير، من خوارق العادات، التي تندرج تحتها المعجزات والكرامات، وحكم العادة بهذا التفصيل لم يكن في عهد الصحابة، ولكنهم يدركونه بغير هذه المصطلحات، فالمعول إنما هو على إدراك المعاني لا الألفاظ، فانظر ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم قال: «بينما رجل راكب على بقرة، التفتت إليه، فقالت: لم أخلق لهذا، خلقت للحراثة، قال: آمنت به أنا وأبو بكر وعمر، وأخذ الذئب شاة، فتبعها الراعي، فقال له الذئب:

(١) ينظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص(٣٣).

من لها يوم السبع، يوم لا راعي لها غيري؟ قال: (آمنت به أنا وأبو بكر، وعمر) قال أبو سلمة: وما هما يومئذ في القوم»[١] قال الإمام الدماميني في شرح هذا الحديث وبيان إدراك الصحابة لمثل هذه المعاني في فهم الأحاديث النبوية وقبولها أو ردها: «(آمنتُ به أنا وأبو بكر وعمر): علم رسولُ الله – صلى الله عليه وسلم – أنهما يُقرّان بهذه الآية؛ لكونه يعلم منهما المعروفَ بجواز الجائز واستحالة المستحيل، وغير ذلك من قواعد العقائد، ونطقُ البقرة والذئبِ جائزٌ عقلًا؛ أعني: النطق اللفظي والنفسي معًا، غير أن النفسي يشترط فيه العقل، وخَلْقه في البقرة والذئب جائز، وكل جائز أَخْبَرَ صاحبُ المعجزةِ أنه واقع عَلِمْنا عقلًا أنه واقع، ولا يُحمل توقفُ المتوقفين على أنهم شكوا في الصدق، ولكن استبعدوه استبعادًا عاديًّا، ولم يعلموا علمًا مكينًا أن الخرق في زمن النبوات يكاد يكون عادة، فلا عجب إذًا»[٢].

المطلب الثاني

بيان طرق الأحكام

إن الطرق الموصلة لمعرفة الأحكام عادة: عقل وخبر وحس، والوصول إلى كل منها بغير طريقه – كالإلهام – خرق للعادة؛ لأن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير، كما يحصل بالحس والخبر والعقل؛ ولأن أهل الإلهام في غاية الندرة[٣].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، رقم: (٢٣٢٤).

(٢) الدماميني، محمد، مصابيح الجامع، (٢٢١/٥)، تحقيق: نور الدين طالب، ط: دار النوادر – سوريا، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٩م.

(٣) ينظر: الفرهاري، محمد عبدالعزيز، النبراس شرح شرح العقائد النسفية، ص(١٦٣)، ط: آستانه. ولأجل عدم الاطراد والانضباط والتميز رد بعض علماء الكلام الإلهام؛ ولم يعدوه مصدرا من مصادر المعرفة، وإن صح عده مصدرا في حق النفس يلزم به الشخص نفسه ولا يلزم به غيره، فلا شك أنه قد يحصل به العلم لصاحب الإلهام وحده، وللإنسان أن يلزم نفسه بما يريد، بشرط أن لا يناقض الشرع الشريف، ولأجل ذلك أيضا رد بعض المتكلمين الحواس الباطنة؛ لعدم انضباطها وتميزها أيضا، فلم تعد مصدرا من مصادر المعرفة.، وينظر: التفتازاني، مسعود،

وهذه الطرق، طريقان منها مستقلان، لا يتركب واحد منهما من الأخر، وإن اعتمد عليه بوجه، ومصدر مركب منهما، وأفرد بالذكر لأهميته.

أما المصدران المستقلان فهما الحس والعقل، وأما اعتماد أحدهما على الآخر بوجه، فالعقل معتمد على الحس، من حيث إن الحس شرط للتعقل، لا علة للتعقل[١].

وأما المصدر المركب منهما فهو الخبر، ووجه تركبه أن وصوله إلينا عن طريق الحواس، وإدراكه وفهمه والحكم على صحته وبطلانه وجوازه يكون بالعقل، وأما أهميته فلكونه مصدرا كبيرا من مصادر المعرفة، فبهذا المصدر عرفنا صفاتَ الإله، وأصلَ خلقتنا، وأخبارَ الأمم الماضية، ومآلنا بعد هذه الدنيا، والوظيفةَ المنوطةَ بنا في هذه الحياة، وغيرَ ذلك مما لا حصر له.

وفي بيان المراد منها فإنه يراد بالحس الحواس الخمس المتمثلة في السمع والبصر والشم والذوق واللمس، فالخمسة نوافذ للنفس[٢]، فالحواس هي أسباب جرت عادة الله سبحانه بخلق الإدراك – ليس إدراكا تاما كاشفا عن حقيقة المدرَك على ما هو عليه في نفس الأمر، وإنما

شرح العقائد النسفية، ص(٦٨)، ط: ضمن مجموع الحواشي البهية عل شرح العقائد النسفية، مكتبة إسلامية ميزان ماكريت كوئطه، سنة الطبع: ١٣٩٧هـ .

(١) والفرق بين العلية والشرطية، أن الشرطية لا تلازم مشروطها، فبعد وقوع الشرط يعمل العقل ويؤلف ويستنتج ويركب وإن انقطع الحس، وليس كذلك العلة فهي ملازمة للمعلول لا تنفك عنه.

(٢) والواقع يقرر أنها نوافذ وأن المدرك حقيقة هي النفس، ولذلك لو وقف الإنسان فاتحا عينيه شارد الذهن لا يقال إنه مدرك لما مرّ على حواسه من الصور، إلا إذا التفت إليها بنفسه عن قصد، وكذا لو وصل الإنسانَ كلامٌ لفظيٌّ عن طريق الأذن فلن يدركه إلا إذا التفت إليه بعقله ونفسه، وكذا النائم أيضا يلمس أشياء كثيرة ولا يدركها؛ لأنه غير حاضر القلب ملتفت إليها، فالنفس تدرك ما يصل إليها عن طريق الحواس ما دامت عاقلة ملتفتة إليها. ينظر: الميسر لفهم معاني السلم، مع حاشية الشيخ بلال النجار، ص(٢١ – ٢٢)

إدراكها لبعض لوازم حقيقة الشيء المتشخّص في الخارج، فتدرك الأمر من بعض الوجوه لا من كلها – عند استعمال العبد إياها، فإدراكها بمحض خلق الله من غير تأثير لها[١].

ويراد بالخبر هنا الوحي كتابا وسنة، وبالخبر ندرك تعيين أحد الجائزين، كالثواب والعقاب مثلا؛ فكل ما غاب عن العقل والحس معا، استحال العلم بوجوده عادة إلا من الخبر[٢].

ويراد بالعقل الملكة التي أودعها الله تعالى في الإنسان ليصل إلى العلم، وللعقل قوانين للتعقل والإدراك مشتركة بين الجنس البشري، وليست أمورا اختيارية أو مسلمات موضوعة عن إرادة واختيار من الإنسان، بل هي ثابتة في أصل الوجود، وبالعقل يُدركُ ثبوتُ الأشياء، وأحكامُها العقلية، كالواحد نصف الاثنين، ووجود الباري سبحانه وتعالى، ويُدركُ به كل ما يتوقف الوحي عليه، ككونه تعالى قادرا مريدا مختارا، ويُدركُ به أيضا ثبوت نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم، ولذلك اعتنى العلماء ببيانه وبيان أحكامه.

المطلب الثالث

العلاقة بين طرق الأحكام ودوائرها

وفي بيان وجه العلاقة بين الأحكام الثلاثة، وبين طرق المعرفة، فإن دركَ الأحكام لا يكون عادة إلا بأحد طرق المعرفة، الآنفة الذكر، وحصول حكم بغيرها خرق للعادة التي تدرك بها الأحكام.

---

(١) ينظر: النبراس شرح شرح العقائد النسفية، ص(١١١)، وينظر: فودة، سعيد، الميسر لفهم معاني السلم، مع حاشية الشيخ بلال النجار، ص(٢١-٢٢)، ط: دار الرازي. وينظر: الأنصاري، زكريا، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، ص(٤٦)، تحقيق: عدنان علي بن شهاب، ط: دار النور المبين – الأردن، الطبعة الأولى سنة: ٢٠١٣م.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص(٧٠).

فطرق المعرفة – كما تقدم – أودع الله اثنين منها في تكوين الإنسان وخلقته وهي الحس والعقل، وواحد خارج عنه وهو الخبر، وعُدّ وسيلة لأهميته، وأقسام الحكم – كما تقدم – ثلاثة ، وهي الحكم العادي، والحكم العقلي، والحكم الشرعي.

فأما الحكم العادي، فيدرك عبر نوافذ المعرفة الحسّيّة عادة؛ لأن فصله القريب في تعريفه تكرره، والتكرار يمر عبر نوافذ الحس، وإن حصل بغير طريق الحس ظاهرا وباطنا، فهو خرق لطريق المعرفة العادية له.

وأما الحكم العقلي، فيدرك بوسيلة المعرفة العقلية عادة، ففصلة في تعريفه: عدم تكرره ووضعه، فعدم التكرار يُخرج طريق الحس، وعدم الوضع يُخرج طريق الخبر، فلم يبق إلا وسيلة العقل، وهي طريقه العادي، وإن حصل بغيرها فهو خرق لطريق معرفته العادية.

وأما الحكم الشرعي، فيدرك بوسيلة المعرفة الحسية عادة؛ لأن الخبر كما قدمنا مركب من المصدرين الحس والعقل، والحكم الشرعي أخص من الخبر، فيدرك الحكم الشرعي بما يدرك به الخبر مطلقا، وإن حصل بغير طريق الحس فهو خرق لطريق معرفته العادية.

وإنما قلت في إدراك الأحكام بطرق المعرفة (عادة)؛ لجواز خرق العادة في كل ذلك، فيدرك الملهَم بالإلهام أو بالكشف حكما عاديا مثلا، ولا يدرك به حكما شرعيا لم يرد بطريق الخبر، ولا حكما عقليا زائدا على الثلاثة، ولكن يمكن أن يُدركَ الملهَمُ كلَّ الأحكام بطريق الإلهام، لا أنه يدرك حكما زائدا على ما ثبت عقلا وشرعا.

فيصح عقلا أن يلهمَ اللهُ من يشاء من عباده العلم بجميع الأحكام، التي تدرك عادة بطرقها الآنفة الذكر، من غير طرقها، بل بإلهام لمن يشاء سبحانه، لا أنه يُلْهَمُ حكما شرعيا جديدا لم يرد بطريق النص، أو حكما عقليا رابعا، فالأول مستحيل شرعا، والثاني مستحيل عقلا.

المبحث الثاني

إشكالية الخلط بين طرق الأحكام ودوائرها وأثره في الانحرافات الفكرية

المطلب الأول: الخلط بين طرق الأحكام وأثره في الانحرافات الفكرية:

تقدمت معرفة طرق الوصول للأحكام الثلاثة، وفي هذا المطلب أبين أثر الخلط بينها أو الاقتصار على أحدها وأثره في الانحراف عن العلم، وسأكتفي بذكر مثالين في الاقتصار على أحدها أو خلط أحدها بآخر، وعلى منواله يمكن إدراكُ كثيرٍ من العبث الفكري الحاصل في عصرنا.

المثال الأول

في الاقتصار على طريق الحس

وهو من أكبر الإشكالات الواقعة في عصرنا وقبل عصرنا، وهو الاقتصار على الحس والتجربة الحسية المادية في استكناه الأشياء والوصول إلى المعرفة، وعدم الاعتداد بغيرها، وهذه المادية التجريبية الحسية كما يقول شيخ الإسلام مصطفى صبري: «مذهب إيقاني في دائرته المحدودة التي تَخرُجُ عنه المغيَّباتُ الداخلة في عقيدة الإسلام وعلى رأسها الإيمان بالله»[(١)]، وهذا البابُ في الاقتصار على الحس والتجربة طريقًا وحيدا للعلم، بحث أن كل معقول كما يقولون: لا يُؤيده محسوس فلا يعتد به –وجدَ فيه تيارُ الإلحاد السبيلَ إلى المسلمين، فانتفت به الثقة بالعقل والمنطق اللذين يَبْني الإسلام عقائده عليهما[(٢)].

(١) صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، (٢٦٧/١)، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت لبنان، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٩٨١م.

(٢) ينظر: المرجع السابق، (٢٦٧/١).

فالتجريبيون القائلون بأنه لا يمكن الوصول إلى أي حقيقة إلا بالتجربة والحس، أنكروا بذلك واجب الوجود؛ لأنه لا يمكن معرفة حقيقة شيء إلا بالتجربة والإحساس به، وما لا يجرب فهو مرفوض منفي، وترتب عليه نفي كلِّ الماورائيات التي لا يمكن الإحساسُ بها ولا تجربتُها، وتعد هذه الفلسفة الإلحادية من أهم العوامل التي أضعفت الدين في العصر الحديث، حيث حصرت العلم في المنهج التجريبي فقط(١).

وخلاصة قولهم بأن: «المصدر الوحيد للمعرفة البشرية، من خلال المدركات الحسية..، فلا معرفة سابقة على المعرفة الناتجة عن التجربة، ولا طريقَ لمعرفةٍ سواها»(٢)، وبداية نظر التجريبيين كما يقول الفيلسوف الدكتور: عبدالرحمن بدوي من: «جزئيات أو مبادئ غير يقينية تماما، ونسير منها معمين حتى نصل إلى قضايا عامة، لاجئين في كل خطوة إلى التجربة كي تضمن لنا صحة الاستنتاج، وهو منهج العلوم الطبيعية على وجه الخصوص»(٣). يقول النافي لوجود الله واجب الوجود سبحانه وتعالى عن التجربة: «لما أنها مسألة عينية، هي أحيانا أكثر حسما من البراهين العقلانية، ذلك لأن أكثر الحجج الدامغة لعدم الاعتقاد في الله، هي أنني لا أملك عنه أية تجربة، أي إحساس أو اقتراب، إنها الحجة الأبسط، ولكنها الأقوى ضد وجود الإله...، فلو كان الله موجودا لوجب أن يكون بالإمكان النظر إليه أو الإحساس به»(٤)، وتمام قياسه، لكنه لا يمكن النظر إليه أو الإحساس به، إذا فهو غير موجود.

---

(١) شريف، عمرو، خرافة الإلحاد، ص(٢٩)، ط: مكتبة الشروق الدولية – مصر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٤م.

(٢) الزنيدي، عبدالرحمن، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي – دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص(٤٣٧)، ط: مكتبة المؤيَّد – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٢م.

(٣) بدوي، عبدالرحمن، مناهج البحث العلمي، ص(١٨–١٩)، ط: وكالة المطبوعات – الكويت، الطبعة الثالثة، سنة الطبع: ١٩٧٧م.

(٤) المزوغي، محمد، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، ص(٤٢٠)، ط: منشورات الجمل – بيروت، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٤م.

وهذه النزعة التجريبية ساقتهم إلى وجوب أن يكون الإله مادِّيًّا يُرى ويحس، وما لم يكن كذلك فهو معدوم، فالملحد لا يريد إلا دليلا مادِّيًّا لكي يقتنع بوجود الإله واجب الوجود، فالتعامل لا يكون إلا مع الظواهر والوقائع المادية فقط، ومن شعاراتهم: ما لا يمكن رصده، لا وجود له، والعلم الطبيعي المادي ينبغي أن يحل محل اللاهوت، وأن يضايقه كما ضايقه اللاهوت من قبل(١)، والملحد ينبغي عليه أن يشكر التجريبي لأنه على حد قول هنتر ميد(٢): «زودنا بسلاح فعال نتحرر به من الادعاءات المفرطة التي يزعم بها الميتافيزيقيون واللاهوتيون بلوغ الحقيقة»(٣) ويقول عادل ضاهر(٤): «فالوضعي لا يعترف بامتلاك أيِّ عبارةٍ معنًى معرفيًّا ما لم تكن تعبر إما عن قضية ذات مدلول صوري، كالقضايا الرياضية والمنطقية، أو قضية ذات مدلول تجريبي، فلا يمكن لعبارة أن تقوم بوظيفة إثباتية ما لم تخضع لمحك تجريبي، ما لم تكن قابلة للتكذيب أو الدحض، على الأقل نظريًّا بواسطة ما نعرفه أو يمكن أن نعرفه عن عالم الوقائع التجريبية، إلا أن منطقَ اللغة الدينية الذي يفرض أن تقوم العبارات المعينة، في بعض استعمالاتها بوظيفة إثباتية، يفرض في آن استبعادَ أيَّ شروطٍ تجريبية من بين شروط صدق هذه الاعتبارات»(٥)، ومن خلال استعمال ضاهر لهذا المبدأ الذي أنكر من خلاله

(١) ينظر: شريف، عمرو، خرافة الإلحاد، ص(٢٩). وينظر: البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص(٢٨٣)، ط: مكتبة وهبة – مصر، الطبعة الثالثة، سنة الطبع: ١٩٦١م.

(٢) يعمل أستاذا للفلسفة وعلم النفس بمعهد كاليفورنيا التكنولوجي، ألف كتاب: (An Introduction To Aesthetics) كما أنه عضو في مجلس تحرير الكتاب السنوي لدائرة المعارف الأمريكية منذ عدة سنوات، ينظر ترجمته: مقدمة كتابه: (الفلسفة أنواعها ومشكلاتها).

(٣) ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ص(٢٥٧)، ترجمة د. فؤاد زكريا، ط: دار النهضة – مصر، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٩٧٥م.

(٤) هو مفكر عربي من لبنان، من مواليد النبطي، جبل عامل، له عدة مؤلفات فلسفية في اللغتين العربية والإنجليزي، تلقى علومه الجامعية في الجامعة الأميركية في بيروت وجامعة فرانكفورت وجامعة نيويورك، درّس الفلسفة بعدها في جامعة نيويورك ومنهاتن كولدج وجامعة مدينة نيويورك (فرع بروكلين) والجامعة الأردنية وجامعة بيس في نيويورك. ينظر: الموسوعة الحرة على الإنترنيت ويكيبيديا، (https://ar.wikipedia.org/).

(٥) ضاهر، عادل، الفلسفة والمسألة الدينية، ص(١٥)، ط: دار نلسن، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٨م.

وجود الإله، نشأ عنه قوله: لا فاعل إلا جسم، وإذا كان هناك إله فاعل فيجب أن يكون جسما، وبما أن الإله حسب نظرة الأديان متعالي عن الزمان والمكان، فلا إله إذا[١].

ويقول فاينجر[٢]: «إن ما نلاحظه هو فقط الحقيقي، وإن كل شيء آخر مما يمكن لنا تصوره أو تخيله، هو مجرد أفكار مختلقة»[٣] وبهذا يتضح أن من اقتصر على طريق الحس للوصول إلى المعرفة، وقع في الانحراف، فأنكر وجود الإله، ولا يمكنهم الوصول إلى غيبي أو معقول لكون طريق إدراكها لا يعتمد على الإحساس التجريبي، وهذا المنهج يواجه في العصر الحديث مفاهيم فيزيائية لا يمكن تجربتها ولا الإحساس بها مباشرة، فلا يوجد في نظريات الطاقة والالكترون والبروتون أساس تجريبي ولا حسي مباشر[٤].

المثال الثاني: في استخدام طريق الحس لغير المحسوس:

إن استخدام حكم الحس لغير المحسوس، يؤدي إلى الانحراف عن العلم، وهو المسمى وهما، وكثيرا ما يختلط بالعقل، لقربه من نفس الإنسان، وإلفه له، فالوهم يمثّل غير المحسوس بالمحسوس؛ إذ لا يقبل غير المحسوس إلا على نحو المحسوسات.

---

(١) ينظر: القرني، محمد، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية، ص(١٩٦)، ط: البيان مركز البحوث والدراسات، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤٣٤هـ.

(٢) هانس فاينجر، بالألمانية (Hans Vaihinger)، عاش بين: (١٨٥٢ – ١٩٣٣م)، فيلسوف ألماني. ينظر: الموسوعة الحرة على الإنترنيت ويكيبيديا، (https://ar.wikipedia.org/).

(٣) ينظر: ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ص(١٩٧)، ترجمة وتعليق وتقديم: أ.د إمام عبدالفتاح إمام، ط: مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٨م.

(٤) ينظر: إبراهيم، أحمد، اختراق عقل، ص(٣٤)، ط: مركز دلائل – الرياض، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م. وينظر: حقي، خالد، موقف الفكر الحداثي من مسائل الإلهيات في القرن العشرين – دراسة تحليلية نقدية، ص(٩٧–٩٨)، رسالة دكتوراه جامعية نوقشت بـ: جامعة العلوم الإسلامية العالمية – الأردن عمان.

والإنسان يُخلق مجرَّدًا عن العلوم والمعارف، قال تعالى: {وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ } [النحل: ٧٨]، ثم يبدأ الإدراك عنده على مراحل ثلاث، الإحساس فالتخيل فالتعقل، وأحكامه تصدر منه بناء على المرحلة التي هو فيها، ولتأخر مرحلة التعقّل، فإن الإلف للمراحل التي تسبقه تكون مسيطرة عليه غالبا، ويصعب الانفكاك عنها، فالطفل في أول نشوئه تقوى فيه قوة الإحساس كالإبصار، دون قوة التخيل والتعقل(١)

والوهميات: وهي القضايا التي نحكم فيها بما أدركناه بالحس على غير المحسوس، فالحكم بما يدرك حسا على غير المحسوس يسمى وهما، وشأن الوهم ملازمة المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها، فكل ما لا يكون على وفق المحسوسات التي ألفها، فليس في طبعه إلا إنكاره، وهي لا تفيد يقينا ولا حتى ظنًّا، بل مجرد الشك والشبهة الكاذبة، ويسمى القياس المؤلف منها سفسطة، والغرض منها المغالطة وإفحام الخصم(٢).

وهي أحد مثارات الغلط كما عبر عنها الإمام الغزالي في مستصفاه(٣)، وتكون صادقة يقينية ويصح الاعتماد عليها كالاعتماد على العقليات المحضة وعلى الحسيات إذا كانت الوهميات حاكمة في المحسوسات فقط، فلا تكون كاذبة إذا كان الحكم في المحسوسات؛ لأن الحس مادة للوهم، وأما لو حكم في المعقولات الصرفة، فإن هذا الحكم يكون كاذبا قطعا؛ وذلك لأن

(١) ينظر: الغزالي، محمد، محك النظر، ص(٦٥-٧٩)، عناية: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط: دار المنهاج – لبنان، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص(١١٦-١٢٥)، وينظر: فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، ص(١٦٣)، وينظر: الغزالي، محمد، المستصفى، ص(٣٧)، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٣م. وينظر: الغزالي، محمد، معيار العلم، ص(١٩٨-١٩٩)، تحقيق: سليمان دنيا، ط: دار المعارف – مصر، سنة الطبع: ١٩٦٠م.

(٣) ينظر: المستصفى، ص(٤٧).

الوهم قوة جسمانية للإنسان يدرك بها المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات، فتلك القوة تابعة للحس الذي لا يدرك به إلا المحسوسات، فمتى حكم الوهم في المحسوسات يَصدُقُ هذا الحكم، والعقل يصدّقه فيه، ومتى حكم في المعقولات يَكْذِبُ هذا الحكم؛ لعدم إدراكه الأمور المعقولة[١] ومثال الوهميات التي وقع فيها الانحراف عن العلم قول بعضهم: كل موجود فينبغي أن يكون مشارا إلى جهته، وكاعتقاد الكفار أن الموتى لا يبعثون، فإن ذلك صار بمنزلة الأوليات لهم بحسب الحس والوهم، فإنها أحكام على أمور غير محسوسة بأحكام المحسوس قياسا على الأمور المحسوسة، وليست بصحيحة[٢].

وحكم الوهم على غير المحسوس في المثال الأول ودفعه عقلي، حكمه بأن الله تعالى يشار إليه إشارة حسية، فالعقل يحيل ذلك ويكذبه، وإنما كان هذا كاذبا لأن من جملة كل موجود المولى جل وعلا، فلا يشار إليه إشارة حسية لاستلزامه الجهة[٣].

وحكم الوهم على غير المحسوس في المثال الثاني ودفعه شرعي، حكمه بأن الموتى لا يبعثون، فنصوص الشريعة بالبعث والنشور يوم القيامة تبين كذبه وبطلانه[٤].

وهذه القضايا الوهميات مع أنها كاذبة، فهي في نفس الناظر لا تتميز عن الأوليات القطعية بسهولة ويسر، ولا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل أو الشرع، ثم بعد معرفة الدليل أيضا

---

(١) ينظر: المرجع السابق، ص(٣٧)، وينظر: السيالكوتي، عبدالحكيم، حاشية السيالكوتي على شرح الشريف الجرجاني على المواقف،(٢٤٩/٢)، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، ط: مطبعة السعادة – مصر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٠٧م . وينظر: المغنيسي، محمود، مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، ص(٢٥٣)، تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي، ط: دار البيروتي – دمشق، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٩م.

(٢) ينظر: المستصفى، (٣٧/١). وينظر: معيار العلم، ص(١٩٨-١٩٩)، ص(٩٩)، وينظر: مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، ص(٢٥٣)، وينظر: حاشية السيالكوتي على شرح الشريف الجرجاني على المواقف، (٢٤٩/٢).

(٣) ينظر: حاشية السيالكوتي على شرح الشريف الجرجاني على المواقف، (٢٤٨/٢-٢٤٩).

(٤) ينظر: المرجع السابق، (٢٤٩/٢).

لا تنقطع منازعة الوهم، بل تبقى على نزاعها، ولولا العقل والشرع لكانت الوهميات من الأوليات، ويساعد عليه أن النَّفس منجذبة للحس والوهم لغلبتهما عليها، فلذلك تطيعهما في الأحكام(١).

وعلة الانقياد والتبعية؛ أن الوهم والحس سبقا إلى النفس، فهي منجذبة إليهما؛ حتى إن الأحكام الوهميات ربما لم تتميز عندها من الأوليات، ولولا دفع العقل والشرع وتكذيبهما لأحكام الوهم والحس؛ لبقي التباسهما بالأوليات ولم يكد يرتفع أصلا(٢)، يقول الإمام الغزالي في بيان وجه ذلك الانقياد: «في الإنسان حاكم حسي وحاكم وهمي وحاكم عقلي، والمصيب منها حاكم العقل، والنفس في أول الفطرة أشد إذعانا وانقيادا للقبول من الحاكم الحسي والوهمي؛ لأنهما سبقا في أول الفطرة إلى النفس وفاتحاها بالاحتكام عليها، فألفت احتكامهما وأنست بهما، قبل أن أدركها الحاكم العقلي، فاشتد عليها الفطام عن مألوفها والانقياد لما هو كالغريب من مناسبة جبلتها، فلا تزال تخالف حاكم العقل وتكذبه، وتوافق حاكم الحس والوهم وتصدقهما، إلى أن تضبط بالحيلة»(٣) ومما استُعمِلت أحكام الوهم فيه وهو مخالف لحكم العقل والشرع – غير ما تقدم من الأمثلة – ما نراه من المشبهة والمجسمة الذين خاضوا في ذات الله فشبَّهوها وحاولوا أن يتصوَّروها ويتخيَّلوها، بل وصل بهم الحال إلى أن قاسوا ذات

(١) ينظر: محك النظر، ص(١١٦-١٢٥)، ينظر: المستصفى، (١/٣٧-٣٨). وفي تبعية الوهم للحس، وكيفية حكم الوهم على المحسوس، ثم خطأ الوهم في الحكم على غير المحسوس يقول الإمام السيالكوتي في حاشيته على شرح القطب على الشمسية: «الوهم تابع للحس في الإدراك وذلك كما لو نظرت إلى وجه شخص جميل فتجده حسنا، فالحسن جزئي منتزع من محسوس وهو الشخص، وهذا الحسن يدركه الوهم لا العقل؛ لأن حسن هذا الشخص بخصوصه جزئي لا يدركه العقل؛ لأنه إنما يدرك الكليات، وإنما يدرك المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات الجزئية الوهم، لكن بعد إدراك البصر له، فإذا حكم على المحسوسات أي بالأمور المنتزعة منها المدركة للوهم كما لو قلت زيد حسن أو قبيح فقد حكمت بالحسن والقبح المدركين للوهم» (٢/٢٤٨-٢٤٩).

(٢) ينظر: مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، ص(٢٣١).

(٣) ينظر: معيار العلم، ص(٦٢).

الله تعالى على ذواتهم، فقالوا هو جسم، ومحدود إما من سائر الجهات أو من جهة واحدة على اختلافهم في ذلك، وقالوا إنَّه يتحرك، وتحل فيه الحوادث، وغير ذلك من الأمور التي بنوها على الوهم لا على العقل والشَّريعة، وكحكمهم على الواحد الحق الذي لا جهة له – في حكم العقل – بأنه: لا بد أن يكون له لون ومقدار ومكان وقرب وبعد ووضع إلى ما سوى ذلك من سائر عوارض الأجسام التي ألفها وأنس بها الإنسان من حسه ووهمه، فيحكم على ما لم يشاهده بحكم ما شاهده فيها[1] فلو قال الخصم – كما قال الإمام الغزالي– : «إن مثل هذا الموجود الذي ساق دليلكم إلى إثباته غير مفهوم؟ فيقال له: ما الذي أردت بقولك غير مفهوم؟ فإن أردت به أنه غير متخيل ولا متصور ولا داخل في الوهم فقد صدقت، فإنه لا يدخل في الوهم والتصور والخيال إلا جسم له لون وقدر، فالمنفك عن اللون والقدر لا يتصوره الخيال، فإن الخيال قد أنس بالمبصَرَات فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه ولا يستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه، وإن أراد الخصم أنه ليس بمعقول، أي: ليس بمعلوم بدليل العقل، فهو محال...، ولا معنى للمعقول إلا ما اضطر العقل إلى الإذعان للتصديق به بموجب الدليل الذي لا يمكن مخالفته»[2] وبهذا يتضح المراد من هذا المثال، ومدى الانحراف عن العلم جراء الخلط بين طرق المعرفة.

(١) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، (٨٨١/٤)، تحقيق: د. سيد عبدالعزيز، ود. عبدالله ربيع، ط: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٨م، وينظر: فودة، سعيد، تدعيم المنطق جولة نقدية مع المعارضين لعلم المنطق من المتقدمين، ص(١٦٧)، ط: دار النور المبين للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٣م.

(٢) الغزالي، محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ص(٦٣)، تحقيق: محمد فوزي الجبر، ط: الحكمة للطباعة والنشر – دمشق، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٤م.

المطلب الثاني

إشكالية الخلط بين دوائر الأحكام وأثره في الانحرافات الفكرية

تقدمت تعريفات الأحكام الشرعي والعادي والعقلي، وتظهر الإشكالية والانحراف عن العلم من خلال الخلط بينها أو عدم الأخذ بأحدها بأن لم يدرك إدراكا صحيحا، أو يرد ردا كاملا، وهذا أدى إلى انحرافات عن العلم وقدح في أصول الدين وفروعه، وسوف أشير لمثالين حتى لا يطول بنا البحث، ومنها يتعرف ما خلفها، والله الموفق.

المثال الأول: في الخلط بين دائرة العقل والعادة: وبسبب هذا الخلط رد كثير من القدماء كالمعتزلة وغيرهم، والمُحْدَثين المعاصرين كالحداثيين والعلمانيين والملاحدة، نصوصا كثيرة، وقالوا بحتمية القوانين الكونية والفيزيائية، فانحرفوا؛ لخلطهم بين حكم العقل وحكم العادة، ، فالأول لا يصح فيه التخلف، بخلاف الثاني، ونشأ عن ذلك انحراف عن العلم بإنكار كثير من السمعيات الغيبيات التي طريقها الخبر، وإنكار بعض الأحاديث والكرامات والمعجزات أو تأويلها، وإنكار وجود الإله، ومن ذلك: ما يقوله عبد الوارث كبير في مجلة العربي حول رده لحديث الذباب وما في جناحيه دواء وشفاء: «بل هو – عقلا –حديث مفترى»[1] فانظر إنكاره للخبر، مع أنه من جهة العقل جائز، وذلك لعدم إدراكه المعقول.

وما يقوله حسن حنفي: «والمعجزات قدح في العقل، وإنكار لبديهيات العقول، ورجوع بالتطور البشري إلى الوراء، قبل ختم النبوة، حيث كان العقل عاجزا عن فهم قوانين الطبيعة، فيلجأ إلى السحر والعبادة درا للخوف، واتقاء للمخاطر، كما أنها إنكار لقوانين الطبيعة، فالمعجزة

(١) ينظر: كبير، عبدالوارث، أنت تسأل ونحن نجيب، ص(١٤٤)، مجلة العربي، العدد٨٢، الإصدار: ١ سبتمبر ١٩٦٥م.

قدح في العقل، وقدح في الطبيعة، وإن تكرار المعجزات إنما يدل على أنها ليست خوارقا للعادات، وإنما هي حوداث تتكرر على مدى العصور، في كل زمان ومكان»[١].

وفي هذا الاتجاه من إنكار الخوارق والمعجزات وتأويلها تأويلا بعيدا يفرض شحرور سؤالا ويجيب عنه قائلا: «ولرب سائل يسأل: ألا يعد إحياء المسيح للموتى خرقا لقانون الطبيعة؟ أقول: لا ليس بخرق، لأنه يوم القيامة سيبعث الناس جميعا وهم في عداد الأموات، فما عليه إحياء المسيح للميت إلا قفزة زمنية ترينا إمكانية إحياء الموتى ماديا وهو الذي سيحصل يوم البعث»[٢]، ويقول في تفسير عدم إحراق النار لسيدنا إبراهيم عليه السلام: «إن النار تحوي طبيعتين متضادتين في آن واحد، وهما الحرق، وعدم الحرق، فالصفة الأولى لنا، والثانية جاءت لإبراهيم»[٣]، وما أداهم إلى ذلك إلا خلطهم بين دائرة العقل ودائرة العادة.

ومما يجب التنبيه له أيضا أن ذلك الخارق ليس طورا وراء طور العقل، ولا هو مخالف لقوانين العقل، وأنه يجب التسليم به تسليما تعبديا؛ لأنه جاء به الدين، بل هو موافق لمفاهيم العقل، وداخل ضمن دائرة الجائز العقلي الثابت في نفس الأمر.

وفي هذا المثال نشير إلى أنه يمكن تقسيمُ أحكامِ العادة إلى أحكام ظاهرة وخفية، فقوانين الكون إما أن نصل إليها بأدنى التفات لظهورها وإلفها، وإما أن نصل إليها بعد نظر لخفائها، وما كان منها نظريًّا خفيا فإنا نصل إليه بعد تجربة وتكرار، فكون النار محرقة لمن لم يعرف النار ولم يجربها حكمٌ عادي نظري، وعند التجربة والتكرار بلمسها يتولد لدى الناظر المجرِّب حكم بأن النار محرقة، وهذا الحكم الذي توصل له ذلك الناظر ليس سوى خلق الله لها على

(١) حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، النبوة المعاد(٧٧/٤)، ط: مكتبة مدبولي.

(٢) شحرور، محمد، الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، ص(١٨٥)، ط: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق.

(٣) المرجع السابق، ص(١٨٥).

هذه الطبيعة والقانون، فهو اكتشف قانونا من قوانين الله في كونه، وهو أن: (النار محرقة)، وهكذا كل أحكام العادة، وكل النظريات الفيزيائية السابقة واللاحقة، وسعي علماء الفيزياء للكشف عن نظريات وقوانين جديدة، من خلال تجارب ومعامل كبرى، ليس سوى سعي لمعرفة قانون الله في كونه جل جلاله، فتجد عالم الفيزياء يجرّب مرات وكرات بغية الوصول لإدراك عادة الله في كونه { وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً }الإسراء: ٨٥].

فقانون حفظ الطاقة مثلا، وإن ألحد بعضهم عند معرفته، وأنكر وجود الإله، فَمِنْ كون (المادة لا تفنى ولا تستحدث) يقول الدكتور سعيد فودة: «زعم راندال أن المادة ضرورية الوجود؛ لأن مبدأ حفظ الطاقة يتضمن أنها لا تفنى، وما لا يفنى، لا بد أن يكون ضروري الوجود، وإذا كان الأمر كذلك فلا يسلَّم أن العالم ممكن، ولو سلمنا أن شكل العالم ممكن، إلا أن مادة العالم ضرورية بالنظر لنفسها، ولكن هذا الزعم باطل، واعتماده على قانون حفظ الطاقة غير كاف، فإن هذا القانون يصح تجريبيا، في نظام مغلق، وكلامنا في هذه المسألة ليس في نظام مغلق، والدليل التجريبي لا يفضي إلى العلم بالحكم الضروري، بل مجرد الواقع، وأخذه من الدليل التجريبي حكما ضروريا، تجاوز لمدلول الدليل، وهو مغالطة»[(١)]، أدت هذه المغالطة لإنكار الإله عند كثير من الملاحدة، فقد أنكر عادل ضاهر وجود الإله، فقد أورد دليلا على عدم حاجة المسبَّب إلى السبب، وهو قانون حفظ الطاقة الآنف الذكر، وحاصل دليله أن الكون يشتمل على قوانين ثابتة لا تزيد ولا تنقص، وهذا يناقض كون العالم له بداية، فما دام أن كمية الطاقة ثابتة، فهي ثابتة من الأزل، فمبدأ حفظ الطاقة كما يقول

(١) فودة، سعيد، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ص(٢٠٣-٢٠٤)، ط: منشورات الأصلين، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م.

ضاهر: «يستوجب عدم وجود بداية أو نهاية للتغيُّر»[١]، وهذا الوجوب وجوب عادي كما تقدم، فالوجوب الفيزيائي وجوب عادي، وليس وجوبا عقليا، إذ هو ممكن عقلا، والممكن يستحيل وجوده من ذاته، لأنه من ذاته قابل للوجود والعدم، ويحتاج لمرجح يرجح وجوده على عدمه[٢]، وهكذا كل القوانين التجريبية التي وصل إليها علماء الفيزياء، فإننا بإضافة كلمة (عادة) في آخرها يزول الريب والاختلاط على كثير من المتعلمين والمثقفين، فنقول مثلا: المادة لا تفنى ولا تستحدث عادة، ولكل فعل رد فعل مساوي له في المقدار وعكسه في الاتجاه عادة، ويمكن ذكر أي قانون تجريبي فيزيائي على هذا المنوال ليزول الريب من نفس المتشكك.

المثال الثاني: في الخلط بين دائرة العقل والشرع:

ومن المسائل التي يحصل الخلط فيها، أن ما يجب شرعا، قد لا يجب عقلا، ويمكن أن نعبر عنه بأن ما يجب سمعا، قد لا يجب عقلا، ولذلك أمثلة كثيرة، فقد حصل عند البعض هنا الخلط بين دوائر الأحكام، فجعل ما كان في دائرة الشرع، ضمن دائرة العقل، ومن تلك المسائل على سبيل المثال: ما يتعلق بالواجب سبحانه تعالى، مما أوجبه سبحانه وتعالى على نفسه، من إدخال الكافرين النار، وإدخال المؤمنين الجنة، فإن هذا واجب سمعا لا عقلا، ولذلك يجوز عقلا أن يدخل الله الكافر الجنة، والمؤمن النار، وهي من المسائل المشهورة التي حصل فيها الخلاف مع المعتزلة.

---

(١) ضاهر، عادل، الفلسفة والمسألة الدينية، ص(٦٢٠)، ط: دار نلسن، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٨م.

(٢) ينظر: موقف الفكر الحداثي من مسائل الإلهيات في القرن العشرين – دراسة تحليلية نقدية، ص(٨٣)، وينظر: أبو غوش، محمد، مناقشة علمية جادة مع الأستاذ عادل ضاهر لمسألة إثبات الواجب، ص(٢٠٤)، مطبوع مع مجموع ثلاث رسائل للأئمة الأرموي والكتابي والدواني، ط: دار النور للدراسات والنشر – الأردن عمّان، الطبعة الأولى، سنة: ٢٠١٣م.

ومنه مثلا ما لا يجوز شرعا، ويجوز عقلا وعادة، وهذا بيِّنٌ، كالاستنساخ مثلا، وفي أحكام الشرع الشريف واجبات ومحرمات، هي من جهة العقل جائزة يصح وجودها وعدمها، وهذا الجواز لا يرجع بالقدح مطلقا على وجوبها الشرعي، وكل ما أوجبه العقل أو أحاله، فلا يرد الشرع بما يخالفه، ومجمل أحكام الشرع داخلة ضمن دائرة الجواز العقلي[١].

المطلب الثالث

إشكالية الخلط بين أقسام دوائر الأحكام وأثره في الانحرافات الفكرية

وقد تقدم بيان مختصر عن أقسام كل حكم، وسأتطرق هنا إلى إشكالية الخلط بين أقسام الحكم العقلي وأثره في الانحراف عن العلم، والأحكام العقلية أحكام غير مجعولة، وإنما هي قوانين نفس أمرية للوجود، وليس لعقل الإنسان إلا إدراكها وانفعاله بها، فهي حقائق ثبوتية مجردة لا يمكن أن تبطل في نفسها أو تتغير، فالأحكام الثلاثة مستندة: «إلى ذوات الأشياء في أنفسها لا يتصور انفكاكها عنها؛ وإلا لم تكن تلك الذوات تلك الذوات؛ لانتفاء مقتضياتها من حيث هي هي»[٢]، فيقينية الأحكام وثبوتها ليس لكونها راجعة للعقل من حيث هو، بل لأنها راجعة للأمر في ذاته، ولو انقلبت الحقائق، بأن كان المحال ممكنا مثلا وتعلقت به القدرة – وهذا قصور – للزم: «تعلقها بإعدام نفسها، وإعدام الذات العلية، وإثبات الألوهية لما لا يقبلها من الحوادث، وسلبها عن مستحقها جل وعلا، فأي قصور وفساد ونقص أعظم من هذا؟ وهذا التقدير يؤدي إلى تخليط عظيم وتخريب جسيم لا يبقى معه عقل ولا نقل ولا إيمان

(١) ينظر: العمراوي، امحمد، إشكالية الخلط بين حكم العقل وحكم النقل وأثر ذلك في فهم النص الشرعي، ص(١٠٢)، مقال منشور ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز – فاس، تحت عنوان: تلازمية العقل والنقل في الدراسات الإسلامية المعاصرة، الموسم الجامعي: ٢٠٢٠م – ٢٠٢١م.

(٢) الجرجاني، السيد، شرح المواقف، (١٧١/٣)، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، ط: مطبعة السعادة – مصر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٠٧م.

ولا كفر»[١] وهي بديهية وبيان بداهتها يتبين من خلال الأسئلة التي طرحها الإمام ابن خُمَير السِّبتي في كتابه مقدمات المراشد حيث قال: «أول ما ينبغي أن يخاطَب به المسترشد أن يقال له: أتقول إنك عاقل ولك عقل؟ فجوابه أن يقول: نعم، لكن لا أعرف من أين تحليت بهذه التسمية، ولا أعرف مقتضاها، فيقال له: لأنك تعلم قضية الوجوب والجواز والاستحالة، فجوابه أن يقول: زدتني غموضا، فيقال له: أتعلم أن الفعل إذا صح وثبت أنه يجب أن يفتقر لفاعل، كالكتابة المفتقرة للكاتب، والبناء المفتقر للباني؟ فجوابه نعم، فيقال له: أتعلم أن نزول المطر، وتصريف الرياح من شرق إلى غرب ومن غرب إلى شرق، وتقلبك من حركة إلى سكون ومن سكون إلى حركة جائز؟ فجوابه نعم، فيقال له: أتعلم أن الجسم لا يكون أسود أبيض، متحركا ساكنا، ميتا حيا في زمن واحد؟ فجوابه: نعم، فيقال له: أنت عاقل، وهذه العلوم هي التي فَصَلت بين العقلاء والبهائم، وهي المسماة عقلا على مذهب أهل الصواب في حد العقل، وهي المشروطة في التكليف على مذهب أهل الصواب العقلاء»[٢].

وأضرب لذلك مثالين يتبين منها المراد، وينفتح بها باب الفهم لحل ما ورائها من إشكالات.

المثال الأول: في الخلط بين دائرة الاستحالة والجواز: من الأمثلة التي يمكن ضربها مجعولية المحال، وأن قدرة الله صالحة التعلق بالمحال، وذلك جعل ما هو من مصاديق المحال، داخل في دائرة الإمكان التي تتعلق بها القدرة الإلهية، وقدرة الله تعالى كما تقدم لا تتعلق بالواجب والمحال، وإنما تتعلق بجميع الممكنات، ولا يعد ذلك عجزا كما توهم ابن

(١) البركاتي البدايوني، فضل الرسول، المعتقد المنتقد، ص(٢٥)، إشراف: المجمع الإسلامي – مبارك فور – أعظم جره – الهند، ط: رضا أكاديمي – مومبائي، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ٢٠٠١م. بتصرف يسير.

(٢) السبتي، ابن خمير، مقدمات المراشد إلى علم العقائد، ص(١٠٨)، تقديم وتحقيق: د. جمال علال البختي، ط: مطبعة الخليج العربي – تطوان، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٤م.

حزم، فقدرته تعالى تعم سائر الممكنات لأن: «المقتضي للقدرة هو الذات؛ لوجوب استناد صفاته إلى ذاته، والمصحح للمقدورية هو الإمكان المشترك بين الجميع؛ لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية، ونسبة ذاته تعالى إلى جميع الممكنات على السواء؛ إذ لو اختصت قادريَّتُه بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه قادرا إلى مخصص، وهو محال، فإذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها»[(١)]، وما كان موجودا غير قابل للعدم كالواجب، أو معدوما غير قابل للوجود ألبتة كالمستحيل: «فلا يمكن أن تتعلق به القدرة الإلهية، لعدم صلاحية هذين للتبدل؛ إذ الواجب – وهو موجود ثابت لا محالة – إن تعلقت به القدرة فإما أن تتعلق به تعلق الإيجاد، وهو محال، لأنه موجود، وإيجاد الشيء الموجود محال، وهو بمثابة تحصيل الحاصل، وإما تتعلق به تعلق الإعدام، ولكن الواجب لا يقبل العدم في حقيقته، وإلا لم يكن واجبا، ولو فرض انعدام الواجب لصار ممكنا، وقد كان واجبا، وهذا فيه قلب للحقائق، وفيه غاية التناقض، والمستحيل كالواجب إلا أنه بالعكس، فلا يمكن أن تتعلق به القدرة تعلق الإيجاد لأنه لا يقبل الوجود أصلا، وإلا لم يكن مستحيلا، ولا معنى لتعلق القدرة به تعلق الإعدام؛ لأنه معدوم قبل هذا التعلق المفروض، ولا يصح انعدام ما هو معدوم، لما فيه من قلب الحقائق أيضا»[(٢)].

وليس في عدم تعلق القدرة بالواجب والمحال عجز أو نقص، بل العجز والقصور لو تعلقت بهما؛ لأنه يلزم على هذا التقدير الفاسد: «تخليط عظيم لا يبقى معه شيء من الإيمان ولا

(١) ابن قاوان الكيلاني، حسين، شرح العقائد العضدية، ص(٤٢)، تحقيق: نزار حمادي، ط: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر – بيروت، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١١م.

(٢) مسامح، عبدالرزاق، القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة دارسة تأصيلية، ص(٧١-٧٢)، رسالة دكتوراه جامعية نوقشت بـ: جامعة العلوم الإسلامية العالمية – الأردن عمان، سنة: ٢٠١٧م.

شيء من العقليات أصلا»[١] ولقد أخطأ ابن حزم هنا، وشنع عليه كثير من العلماء، بقوله بإمكان المحال، أي: مجعوليته، وأن القدرة لو لم تتعلق به لكان عجزا، وهذا خلط بين الأحكام، وعدم تفريق بينها، فجعل ما هو ضمن دائرة المستحيل ضمن دائرة الممكن وهذا قلب للحقائق المحال، فمما قال: «فكل ما خلقه الله تعالى محالا في العقل فقط فإنما كان محالا مذ جعله الله تعالى محالا وحين أحدث صورة العقل لا قبل ذلك فلو شاء تعالى أن لا يجعله محالا لما كان محالا»[٢]، وهذه عثرة من فاضل كما عبر عنه مسامح: «فإن من الخطأ الجليّ تصور مجعولية المحال، وأن المحال لا يكون محالا إلا بعد أن يُتصور في العقل كذلك، بل المحال الذاتي يتصف بالامتناع الذاتي الراجع إلى حقيقته غير القابلة للوجود ألبتة، بحيث لو قدر وجوده يلزم المحال، وليس ذلك موقوفًا على وجود العقل، فاجتماع النقيضين مثلا محال، وجد عقل أم لا، غاية ما جرى أن العقل انكشف له هذا الحكم، ولم يكن من إنشائه كما توهمه عبارة ابن حزم»[٣] ثم مثل ابن حزم على بعض المحالات الذاتية التي لا تقبل الوجود ألبتة، وقرر أنه يمكن خرقها، فقال: «وكذلك من سأل: هل يقدر الله تعالى على أن يجعل شيئا موجودا معدوما معا في وقت واحد؟! أو جسما في مكانين؟ أو جسمين في مكان؟ وكل ما أشبه هذا، فهو سؤال صحيح، والله تعالى قادر على كل ذلك لو شاء أن يكوّنه لكوّنه»[٤]، ثم ذكر مثالا توهَّمه برهانا لخرق المستحيلات ومجعوليتها، وهو في الحقيقة خلط بين المحال عادة وعقلا، فقال: «ومن البرهان على ذلك،

(١) شرح أم البراهين للسنوسي، (١٠٣-١٠٤)، مطبوع بهامش حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، تصحيح: إبراهيم عبدالغفار الدسوقي، ط: دار الطباعة – مصر، سنة الطبع: ١٢٩٠هـ.

(٢) ابن حزم، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (١٣٨/٢)، ط: مكتبة الخانجي – القاهرة.

(٣) القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة دارسة تأصيلية، ص(١٧٢).

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل، (١٣٨/٢).

ما نراه في منامنا مما لا شك فيه أنه محال في حال اليقظة ممتنع يقينا، ونراه في منامنا ممكنا محسوسا مرئيا ببصر النفس مسموعا بسمعها، فبالضرورة يدري كل ذي حس أن الذي جعل المحال ممكنا في النوم كان قادرا على أن يوجده ممكنا في اليقظة»[١] ومما قال: «وكذلك من سأل: هل الله تعالى قادر على أن يتخذ ولدا؟ فالجواب أنَّه تعالى قادر على ذلك»[٢]، ولا فرق بين محال ومحال، فتجويز واحد من المحالات الذاتية يقضي على كل المحالات بالجواز، فعلى كلامه يجوز اتخاذ الشريك، والتنازل عن الألوهية، وانعدام الإله، وغيرها من المحالات الشنيعة التي لا يمكن صدقها، ومما ذكره ابن حزم أيضا أنه لو لم تتعلق القدرة بالمحال للزم العجز في حقه تعالى، وقد تقدم ما فيه، وأن هناك خللا في تصور مفاهيم الوجود الكلية من الواجب والمستحيل والجائز، فالذي لا يقبل الوجود في ذاته لا يعد نقصا ولا عجزا في حق القدرة أن لا توجده، وإنما يتصور النقص في شيء ممكن تعجز القدرة عن إيجاده، ونصه كما في الفصل: «فإن من قال لا يوصف الله تعالى بالقدرة على المحال فقد جعل قدرته سبحانه وتعالى متناهية وجعل قوته عز وجل منقطعة محدودة وملزومة بذلك ضرورة أن قوته تعالى متناهية عرض وأنه تعالى فاعل بطبيعة فيه متناهية، وهذا تحديد للباري عز وجل وكفر به مجرد، وادخال له في جملة المخلوقين»[٣].

والجواب عما أورده يُعلم مما مر، وقد ناقشه العلماء في قوله هذا، بل وشنع عليه كثير منهم، ومن أولئك الإمام الزركشي حيث قال: «قدرته شاملة لكل مقدور جوهرا أو عرضا، والمراد بالمقدور الممكن وأما المستحيلات فلعذر قابليتها للوجود لم يصلح أن تكون محلا لتعلق

(١) المرجع السابق، (١٣٨/٢).

(٢) المرجع السابق، (١٣٨/٢).

(٣) المرجع السابق، (١٣٨/٢).

الإرادة لا لنقص في القدرة، ولم يخالف في ذلك إلا ابن حزم، فإنه قال في كتاب: (الملل والنحل): إن الله عز وجل قادر على أن يتخذ ولدا إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا وهذا غير لازم لأن اتخاذ الولد عليه محال والمحال لا يدخل تحت القدرة، وعدم القدرة على الشيء تارة تكون لقصورها عنه، وتارة لعدم قبول ذلك الشيء لتأثيرها فيه لعدم إمكانه لوجوب أو امتناع، والعجز هو الأول لا الثاني»[1] وقال الإمام السنوسي: «ولخفاء هذا المعنى على بعض الأغبياء من المبتدعة صرح بنقيض ذلك، فنقل عن ابن حزم أنه قال في (الملل والنحل) إنه تعالى قادر أن يتخذ ولدا إذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا، فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم، وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة، أما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز»[2] وقال الإمام اللقاني: «فانظر اختلال عقل هذا المبتدع كيف غفل عما يلزمه على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لا تدخل تحت وهم، وكيف فاته أن العجز إنما يكون لو كان القصور جاء من ناحية القدرة، وأما إذا كان لعدم تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز»[3] ولم يكن رد الأئمة على ابن حزم، إلا لخلطه

(١) الزركشي، بدر الدين محمد، تشنيف المسامع بجمع الجوامع،(٦٦٣/٤)، تحقيق: د. سيد عبدالعزيز، ود. عبدالله ربيع، ط: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٨م.

والعجز لا يوصف به الشيء إلا إذا لم تتعلق قدرته بما هو ممكن ضمن قدرته، وأما إذا لم تتعلق قدرته بما هو مستحيل أو واجب فلا يسمى ذلك عجزا، ويُقرَّب ذلك بالمثال: فإن احتمالات ترتيب (أ) و (ب) و (ج)، هي ستة احتمالات، فإذا لم يأت الناظر بجميع الاحتمالات صح أن يقال عنه عاجز؛ لأن الاحتمالات الستة ضمن قدرته وهي ممكنة في نفسها، وأما لو أتى الناظر بها كلها، وطالبناه بزيادة احتمال على الستة، فلا يوصف بالعجز لعدم ذكره لاحتمال سابع، وذلك لعدم إمكانه أصلا، فهو مستحيل عقلا، فلا تتعلق قدرته به، ولا يوصف بالعجز.

(٢) شرح أم البراهين، (١٠٤).

(٣) اللقاني، برهان الدين إبراهيم، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، (٥٠٩/٢)، تحقيق: عبدالمنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، ومحمد يوسف إدريس، و بهاء أحمد، ط: دار النور المبين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م.

بين الأحكام، وجعله ما هو ضمن دائرة المستحيل ضمن دائرة الممكن، ولخطورة ما يترتب على هذه المسألة وما يلزم عنها من لوازم باطلة وانحراف عن العلم شنعوا عليه أيما تشنيع.

المثال الثاني: الخلط بين دائرة الوجوب والجواز: ويمكن التمثيل لذلك بتعدد العقول، ولعل بإمكاننا إرجاعها إلى السفسطة العندية والتي ينكر أصحابها ثبوت الحقائق ويزعمون أنها تابعة للاعتقادات، وكثُر انتشار هذا الاتجاه في الوقت المعاصر، وخلاصته أن لكل إنسان معقوله الخاص، ولا يلزم من معقول زيد، أن يأخذ به عمرو، فإن لكلٍّ معقوله الذي يراه ويعده حكما للعقل، وهكذا أيضا معقول السابق غير معقول اللاحق، وما فهمه المتقدم من النص، لا يُلزم به المتأخر، وما فسر المتقدم به النص، قد يفسره المتأخر بما يوافق عصره ولو لم يساعده النص على ذلك، والأفكار عندهم متغيرة دائما وباستمرار، ولا طبيعة بشرية تتسم بالثبات ولا معايير ثابتة في نفسها، بل كل شيء يصبح مقبولا، ويستحيل إدراك حقيقة دون تأثير الرؤية الذاتية عليها[1] وفي هذا إبطال لمعيارية الأحكام البديهية العقلية الثلاثة، وإبطال ثبوتها، وجعلها داخلة ضمن دائرة الإمكان، فيمكن أن يؤمن بها زيد، ويمكن أن لا يؤمن بها عمرو، ويمكن أن يعتقد بها زيد في الزمان المتقدم، وأن لا يعتقد بها في المتأخر، وهي في كل ذلك حق بحسب اعتقاد المعتقد، وفي هذا من الانحراف عن العلم ما يفسد كثيرا من النصوص الشرعي والقطعيات العقلية.

ففكرة تعدد العقول حاصلة من تصورهم لمفهوم العقل، وأنه من مقولة الفعل، لا من مقولة الانفعال ولا الكيف، ومن هنا تعددت العقول، فقوام هذه النظرية كما يعبر عنها الجابري: «النظر إلى العقل بوصفه أداة فاعلية ليس غير، لم يعد العقل في التصور العلمي المعاصر

(١) ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص(١٠٢).

مجموعة من المبادئ، بل إنه: القدرة على القيام بإجراءات حسب مبادئ، إنه أساسا نشاط منظم، ولنقل: لعب حسب قواعد»[١]، ويقول: «وبما أن الحياة الاجتماعية ليست واحدة، ولا على نمط واحد، فمن المنتظر أن تتعدد أنواع القواعد العقلية – ولنقل أنواع المنطق – بتعدد وتباين أنماط الحياة الاجتماعية، من هنا كان للشعوب المسماة (بدائية) منطقها، وكان للشعوب (الزراعية) منطقها، وكان للشعوب (التجارية الصناعية) منطقها، ومن هنا أيضا، ولنفس السبب كان لكل مرحلة تاريخية منطقها»[٢] فكل فرد أصبح مستقلا بعقل خاص، لأنه يستقل بفهم خاص، وكل بنية أوسع من الفرد كالبنية الاجتماعية أو العرقية أو غيرها تستقل بعقل جماعي خاص وبفهم جماعي خاص هو فهم الذات الجمعية، فلم يعد للعقل وحدة كونية، وإنما وحدة تأويلية ذاتية بحسب الشروط التاريخية التي يوجد فيها[٣]، فالعقل كما يقول الجابري: «كوني ومبادئه كلية وضرورية... نعم، ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو أنماط ثقافية متشابهة»[٤] وللعقل – كما يعبر محمد أركون[٥] – تاريخ وصيرورة تاريخية: «بمعنى أنه يتحوّل ويتغيّر عبر العصور وبحسب إمكانيات كل عصر وأدواته العلمية أو التقنية»[٦]، فتصور الإله يختلف باختلاف المجتمعات والعصور: «فإذا كان المجتمع منفتحا متقدما

(١) الجابري، محمد، تكوين العقل العربي، ص(٢٤)، ط: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، سنة الطبع: ٢٠٠٢م.

(٢) المرجع السابق، ص(٢٤).

(٣) ينظر: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص(١٦١).

(٤) تكوين العقل العربي، ص(١٦).

(٥) محمد أركون، عاش بين: (١٩٢٨-٢٠١٠م)، مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري،، عُيِّن محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون، وعمل كباحث مرافق في برلين، شغل منذ العام:1993م، منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. ينظر: الموسوعة الحرة على الإنترنيت ويكيبيديا، (https://ar.wikipedia.org/).

(٦) أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ص(٢٨٥)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط: دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت.

مزدهرا كان تصوره لله هادئا سمحا وديعا، وإذا كان المجتمع يعاني من الفقر والجهل وهيمنة الأب القاسي أو الحاكم الجائر المستبد، فإن تصوره لله سوف يكون بالضرورة ضيقا عنيفا، قمعيا»[١]، فالإله منتج ثقافي زماني يتطور من زمان إلى زمان ومن مجتمع إلى مجتمع، فليس الإله بواجب الوجود عندهم، ولم يقتصر اتجاههم هذا على الأحكام الشرعية الفرعية كإنكار ما في النصوص من أحكام شرعية كالإرث مثلا، أو قطع يد السارق، أو الجن، وغيرها، بل تعداه إلى الأحكام الاعتقادية، فوجود الله واجب الوجود سبحانه وتعالى يعني وجود الإنسان، والصفات الإلهية صفات إنسانية، والغيبيات وأمور المعاد تعبيرا عن عالم بالتمني، وتصوير فني يقوم به الخيال؛ وذلك لعجز الإنسان عن عيشه بالفعل، والمعجزات عملية تخييل وخلق فني[٢] والقرآن عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي: «مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطًا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها»[٣].

فلا قوانين وجودية ثابتة في نفس الأمر يمكن الاحتكام لها، والعودة إليها، ولا التوقف عند مناقضتها، أو الخروج عنها، ولا مبادئ أولية قبلية مطلقة ومتعالية على التاريخ ومستقلة عن الحس، بل أحكام نسبية متحولة، تابعة لأوضاع البشر وحياتهم وزمنهم، أدى ذلك إلى إنكار كثير من الحقائق العقلية أو المؤيَّدة بالعقل الآنفة الذكر، فالفكر الحداثي: «يحكم باستحالة أن يكون هناك عقل فطري يتساوى الناس العقلاء فيه، من حيث الاتصاف به وكونه الغريزة

(١) المرجع السابق، ص(٢٨٢).

(٢) ينظر: حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة – المجلد الرابع – النبوة المعاد، ص(١٦٧) و: ص(٦٠٠)، ط: مكتبة مدبولي، وينظر: موقف الفكر الحداثي من مسائل الإلهيات في القرن العشرين – دراسة تحليلية نقدية، ص(١٧٤).

(٣) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص(١٤٥)، ترجمة: هاشم صالح، ط: مركز الانماء القومي – بيروت، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٩٩٦م.

الإدراكية الفطرية التي أودعها الله تعالى فيهم للتمييز بين الحق والباطل والهدى والضلال، والتي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان»[1] يتضح مما تقدم أنه بمجرد نفي حكم من الأحكام، أو وضع مصداق من مصاديق دوائر الأحكام في مكان الآخر، فإننا نحكم بخطأ تلك الفكرة، فالميزان الذي سلكناه لنحكم بصحة الأفكار من خطأها، هو انضباطها بحدود تلك الأحكام البدهية ومسالكها.

خاتمة: يولد الطفل خاليا عن العلوم تصورا كانت أو تصديقا، قال تعالى: ﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[النحل: ٧٨]، وأول علمه بعد ولادته عن طريق الحواس، وهي أول طرق المعرفة، وثانيها العقل، وثالثها الخبر، فأهل السنة أعملوا كل طريق في المجال الذي يعمل فيه، ولذلك كانت طريقتهم متكاملة آخذة بسائر طرق العلم المعتبرة، والاقتصار على أحدها أو جعل أحدها طريقا لما يختص به الآخر يعد انحرافا عن العلم وكل واحد من هذه الطرق يوصل إلى دائرة محددة له، والوصول إلى كل دائرة منها بغير طريقه – كالإلهام – خرق للعادة، وإن استُخدم طريق لغير دائرته الموصل إليها زل، فلا يستخدم في غير دائرته، فنستخدم الحس والعقل والخبر لإدراك نسبة بين أمرين ثبوتا أو نفيا وهو المسمى حكما، والأحكام ثلاثة، شرعي وعادي وعقلي، وكما أن الخلط في الطرق أو الاقتصار على أحدها يعد انحرافا، كذلك الخلط بين دوائر الأحكام الثلاثة يعد انحرافا خطيرا، فجعلُنا مصداقا من مصاديق الشرعي للعادي، أو العقلي، انحراف، وكذلك جعلنا مصداق العقلي ضمن مصداق الشرعي أو العادي يعد

(١) موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية، ص(١٥٥).

انحرافا عن العلم، بل جعلُنا مصداقا من مصاديق أقسام الأحكام ضمن دائرة قسيمه يعد انحرافا، **وقد خلص هذا البحث إلى جملة من النتائج:**

١. الإفادة من بحوث المتقدمين من علماء الكلام في هذا العصر، وأنها صالحة لأن يفاد منها للحجاج ودفع الشبه عن عقائد الإسلام في هذا الزمان.
٢. من خلط بين طرق المعرفة ودوائر الأحكام أو أقسامها أو اقتصر على أحدها، فقد انحرف عن العلم.
٣. طرق المعرفة الصالحة للإلزام والتي تقوم حجة على الغير: الحس والخبر والعقل، وليس الإلهام سببا يحصل به العلم لعامة الخلق، فأهله في غاية الندرة.
٤. درك الأحكام لا يكون عادة إلا بأحد مصادر المعرفة ووسائلها، وحصول حكم بغيرها خرق للعادة التي تدرك بها الأحكام.
٥. أحكام العقل هي المعيار الذي نقيس به الأفكار – من جهة عقلية – صحة وسقما، فما كان منضبطا بها فهو معقول وما لا فلا.

وأوصي بما يلي:

- تكرار النظر في الموروث الكلامي مع محاولة إعادة ترتيب الصياغة الكلامية بصور جديدة تتناسب واحتياج الزمان الذي نعيشه، والدعوة إلى الاهتمام بدراسة هذا الموروث، فأكثر الأفكار المعاصرة مبحوثة فيه بعبارات ومصطلحات أخرى، فهذا التراث كفيل بالدفاع عن الدين في هذا الوقت كما كان قديما.
- الاهتمام بالواقع المعاصر وعدم ترك الساحة للأفكار الهدامة للأصول الدينية، استباقاً لخطر وقوع الأمة وشبابها بالخصوص في مزالق الكفر والإلحاد، مع ضرورة

متابعة الدراسات الحداثية والرد عليها بالمنهج العقلي السليم، عن طريق إنشاء مراكز متخصصة لذلك، وتأليف الكتب وتسجيل الموسوعات وبيان خطر هذه الأفكار الشاذة على المجتمعات.

المصادر والمراجع

١.إبراهيم، أحمد، اختراق عقل، ط: مركز دلائل – الرياض، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م.

٢.ابن قاوان الكيلاني، حسين، شرح العقائد العضدية، تحقيق: نزار حمادي، ط: مؤسسة المعارف للطباعة والنشر – بيروت، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١١م.

٣.ابن حزم، علي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ط: مكتبة الخانجي – القاهرة

٤.أبو غوش، محمد، مناقشة علمية جادة مع الأستاذ عادل ضاهر لمسألة إثبات الواجب، مطبوع مع مجموع ثلاث رسائل للأئمة الأرموي والكتابي والدواني، ط: دار النور للدراسات والنشر – الأردن عمّان، الطبعة الأولى، سنة: ٢٠١٣م.

٥.أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط: دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت.

٦.أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط: مركز الانماء القومي – بيروت، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٩٩٦م.

٧.الأنصاري، زكريا، فتح الرحمن شرح لقطة العجلان، تحقيق: عدنان علي بن شهاب، ط: دار النور المبين – الأردن، الطبعة الأولى سنة: ٢٠١٣م.

٨.البخاري، محمد، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط: دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤٢٢هـ.

٩.بدوي، عبدالرحمن، مناهج البحث العلمي، ط: وكالة المطبوعات – الكويت، الطبعة الثالثة، سنة الطبع: ١٩٧٧م.

١٠.البركاتي البدايوني، فضل الرسول، المعتقد المنتقد، إشراف: المجمع الإسلامي – مبارك فور – أعظم جره – الهند، ط: رضا أكاديمي – مومبائي، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ٢٠٠١م.

١١.البهي، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ط: مكتبة وهبة – مصر، الطبعة الثالثة، سنة الطبع: ١٩٦١م.

١٢.التفتازاني، مسعود، شرح العقائد النسفية، ط: ضمن مجموع الحواشي البهية عل شرح العقائد النسفية، مكتبة إسلامية ميزان ماكريت كوئطه، سنة الطبع: ١٣٩٧هـ.

١٣.الجابري، محمد، تكوين العقل العربي، ط: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثامنة، سنة الطبع: ٢٠٠٢م.

١٤.الجرجاني، السيد، شرح المواقف، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، ط: مطبعة السعادة – مصر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٠٧م

١٥.حقي، خالد، موقف الفكر الحداثي من مسائل الإلهيات في القرن العشرين – دراسة تحليلية نقدية، رسالة دكتوراه جامعية نوقشت بـ: جامعة العلوم الإسلامية العالمية – الأردن عمان

١٦.حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة – المجلد الرابع – النبوة المعاد، ط: مكتبة مدبولي

١٧.الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، تصحيح: إبراهيم عبدالغفار الدسوقي، ط: دار الطباعة – مصر، سنة الطبع: ١٢٩٠هـ .

١٨.الدماميني، محمد، مصابيح الجامع، تحقيق: نور الدين طالب، ط: دار النوادر – سوريا، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٩م.

١٩.الزركشي، بدر الدين محمد، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: د. سيد عبدالعزيز، ود. عبدالله ربيع، ط: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٨م.

٢٠.الزنيدي، عبدالرحمن، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي – دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ط: مكتبة المؤيَّد – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٢م.

٢١.السبتي، ابن خمير، مقدمات المراشد إلى علم العقائد، تقديم وتحقيق: د. جمال علال البختي، ط: مطبعة الخليج العربي – تطوان، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٤م

٢٢.ستيس، ولتر، الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم: أ.د إمام عبدالفتاح إمام، ط: مكتبة مدبولي – القاهرة، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٨م.

٢٣.السنوسي، محمد، شرح المقدمات، تحقيق: نزار حمادي، ط: مكتبة المعارف، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٩م.

٢٤.السيالكوتي، عبدالحكيم، حاشية السيالكوتي على شرح الشريف الجرجاني على المواقف، عني بتصحيحه: السيد محمد بدر الدين النعساني، ط: مطبعة السعادة – مصر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٠٧م.

٢٥.شحرور، محمد، الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة، ط: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع – دمشق

٢٦.شريف، عمرو، خرافة الإلحاد، ط: مكتبة الشروق الدولية – مصر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٤م.

٢٧.صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين، ط: دار إحياء التراث العربي – بيروت لبنان، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٩٨١م.

٢٨.ضاهر، عادل، الفلسفة والمسألة الدينية، ط: دار نلسن، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٨م.

٢٩.العمراوي، امحمد، إشكالية الخلط بين حكم العقل وحكم النقل وأثر ذلك في فهم النص الشرعي، مقال منشور ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية المنعقدة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز ـ فاس، تحت عنوان: تلازمية العقل والنقل في الدراسات الإسلامية المعاصرة، الموسم الجامعي: ٢٠٢٠م ـ ٢٠٢١م.

٣٠.الغزالي، محمد، محك النظر، عناية: اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، ط: دار المنهاج – لبنان، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م.

٣١.الغزالي، محمد، المستصفى، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، ط: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٩٩٣م.

٣٢.الغزالي، محمد، معيار العلم، تحقيق: سليمان دنيا، ط: دار المعارف – مصر، سنة الطبع: ١٩٦٠م.

٣٣.الفرهاري، محمد عبدالعزيز، النبراس شرح شرح العقائد النسفية، ط: آستانه.

٣٤.فودة، سعيد، تدعيم المنطق جولة نقدية مع المعارضين لعلم المنطق من المتقدمين، ط: دار النور المبين للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٣م.

٣٥.فودة، سعيد، الأدلة العقلية على وجود الله بين المتكلمين والفلاسفة، ط: منشورات الأصلين، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م

٣٦.فودة، سعيد، الموجز في التحديات بين علم الكلام والفلسفة، ط: الأصلين للدارسات والنشر – عمان الأردن، الطبعة الأولى، سنة: ٢٠٢٢م.

٣٧.فودة، سعيد، الميسر لفهم معاني السلم، مع حاشية الشيخ بلال النجار، ط: دار الرازي.

٣٨.القرني، محمد، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام – دراسة تحليلية نقدية، ط: البيان مركز البحوث والدراسات، الطعبة الأولى، سنة الطبع: ١٤٣٤هـ.

٣٩.كبير، عبدالوارث، أنت تسأل ونحن نجيب، مجلة العربي، العدد٨٢، الإصدار: ١ سبتمبر ١٩٦٥م

٤٠.اللقاني، برهان الدين إبراهيم، عمدة المريد شرح جوهرة التوحيد، تحقيق: عبدالمنان أحمد الإدريسي، وجاد الله بسام صالح، ومحمد يوسف إدريس، و بهاء أحمد، ط: دار النور المبين للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٦م.

٤١.المزوغي، محمد، تحقيق ما للإلحاد من مقولة، ط: منشورات الجمل – بيروت، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠١٤م.

٤٢.مسامح، عبدالرزاق، القواعد العقدية وتطبيقاتها عند متكلمي أهل السنة دارسة تأصيلية، رسالة دكتوراه جامعية نوقشت بـ: جامعة العلوم الإسلامية العالمية – الأردن عمان، سنة: ٢٠١٧م.

٤٣.المغنيسي، محمود، مغني الطلاب شرح متن إيساغوجي، تحقيق: عصام بن مهذب السبوعي، ط: دار البيروتي – دمشق، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ٢٠٠٩م

٤٤.ميد، هنتر، الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة د. فؤاد زكريا، ط: دار النهضة – مصر، الطبعة الثانية، سنة الطبع: ١٩٧٥م.