# الفصل الثاني

# خلافة الإنسان في الأرض

## أولاً ــ وظيفة الخلافة:

إن الإعلان الإلهي عن خلق الكائن الجديد (الإنسان) جاء مرفوقاً ببيان المهمّة التي أنيط بعهدته الاضطلاع بها وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ (البقرة: ٣٠) بل إن تسمية هذا الكائن الجديد في سياق الإخبار بخلقه كانت تسمية بحسب وظيفته وهي الخلافة، وذلك ينطوي على دلالة بالغة في إبراز هذه الوظيفة والتنويه بشأنها، ولا زال القرآن الكريم بعد هذا الإعلان الأوَّلُ يعظّم هذه المهمة ويبين محتواها وأهدافها وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بعضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ ﴾ (الأنعام: ١٦٥) وقوله: ﴿ هُوَ الذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ فِي الأَرْضِ فَمَنْ كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُه وَلاَ يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُم عِنْدَ رَبِّهِم إِلاَّ مَقْتاً وَلاَ يَزِيدُ الْكَافِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلاَّ خَساراً ﴾ (فاطر: ٣٩).

إن الخلافة ـ المهمة الوجودية للإنسان ـ تعني الخلافة عن الله تعالى لتنفيذ مراده في الأرض وإجراء أحكامه فيها، وهذا معناه أن يكون الإنسان سلطاناً في الكون بغاية تطبيق المهمة التي كلّفه بها

المستخلِف ـ الله ـ ائتماراً بما أمر وانتهاء عما نهى [١]، وهو ما شرحه الرسول ﷺ فيما رواه ثوبان إذ قال: قال رسول الله ﷺ: «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في الأرض وخليفة كتابه وخليفة رسوله» [٢].

هذه المهمة التي كلّف الله بها الإنسان وجعلها غاية لوجوده تنبني على عنصر أساسي هو معنى الخلفية عن الله، ومن هذا العنصر تستمد جوهر حقيقتها وكلّ أبعادها: فالخَلَفِية تقتضي أن يكون الهمّ الأكبر للخليفة ترقّيه نحو مستخلفه، واقترابه منه ليحقّق معنى الاستخلاف على الوجه الأفضل، ولذلك فإن الإنسان الخليفة جوهر خلافته أن يحصر همه وجهده في الاقتراب من الله مستخلِفه، وذلك بالعمل الدائب والكدح المستديم لترقيةِ ذاته وتنميتها حتى يبلغ من الاكتمال الدرجة التي ذكرها الله في قوله: ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيه ﴾ (الانشقاق: ٦).

إن تكامل الإنسان وترقيه لاقترابه من الله لا يكون إلا عبر منهاج العبادة، ولذلك قال الله تعالى في بيان قطعي: ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾، ومعنى العبادة إسلام النفس في كلّ ما يفعل الإنسان ويذر لما يريده الله ويرضاه عبر الالتزام الكلي بفعل ما أمر به، وترك ما نهي عنه.

ولما كان الإنسان في طبيعة تركيبه مؤلفاً من عنصر روحي هو

(١) انظر تفسير أبي السعود وتفسير التحرير والتنوير لابن عاشور في تفسير هذه الآية، وقد اعترض بعض المفسرين أن يكون معنى الخلافةِ الخلافةَ عن الله لما يؤدي إليه ذلك من معنى النيابة التي تخل بالكمال الإلهي، وذهبوا في تفسيرها مذاهب مختلفة. انظر في ذلك: البهي الخولي: آدم عليه السلام: ١٢٣ وما بعدها، والمودودي ـ الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة: ١٠٧، ومحمد باقر الصدر ـ الإسلام يقود الحياة: ١٢٦ وما بعدها.

(٢) أورده المتقي الهندي في «كنز العمال»: رقم ٥٥٦٤.

النفخة الإلهية، وعنصر ترابي مادي، فإن الترقي والتنامي في اتجاه الله يكون شاملاً للعنصرين معاً، ولذلك أيضاً فإن مسرح التكامل والترقي هيأه الله ليكون صالحاً لهذه الطبيعة المزدوجة، فكانت الأرض مجالاً لممارسة الخلافة «إني جاعل في الأرض خليفة».

وممارسة الخلافة في الأرض على سبيل تنمية الذات الإنسانية وتكميلها بمنهاج العبادة يقتضي التعامل مع هذه الأرض بما يدفع بالإنسان إلى اتخاذها طريقاً لتعظيم الله وإكباره، والخضوع له، والسعي في محبته ونوال رضاه بما يناله من التدبر فيها والاعتبار بأحوالها من معرفة بالله وبكمال صفاته، وعظمة سطوته، وسعة رحمته، وبما يدفع به أيضاً إلى استثمارها واستغلال منافعها وتسخير مرافقها، بما يكتشف من أسرارها وقوانينها، وما يقيم فيها من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها وإخضاعها لإرادته، وقد جمع الله هذه المعاني في قوله تعالى: ﴿ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوه ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْه إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيب ﴾ (هود: ٦١).

إن وظيفة الخلافة التي جعلت غاية للوجود الإنساني تعني بما تقدم من المعاني مباشرة الإنسان للكون بالروح وبالجسم: اعتباراً به واستثماراً لمنافعه وخيراته، كل ذلك تكميلاً للذات في بعدها الفردي والجماعي وترقية لها في وجهتها إلى الله تعالى عبر منهاج العبادة ائتماراً بما أمر وانتهاء عما نهى.

هذه الوظيفة بحقيقتها الآنفة الذكر هيىء الإنسان في أصل خلقته للاضطلاع بها، وإنجازها على الوجه الأكمل، ويتمثل ذلك بالأخص في حقيقتين أساسيتين:

أما الأولى: فهي طبيعة التركيب الذاتي للإنسان، فهذا التركيب يشتمل على جزء روحي يمكنه من السمو والعلو

نحو الأفق الإلهي الأعلى ليقبس من هذا الأفق مضمون الخلافة أمراً ونهياً على سبيل الإدراك والاستيعاب والتحمّل، كما يشتمل على جزء مادي يمكنه من مباشرة الأرض بالسعي فيها للإنشاء والتعمير. فالإنسان من حيث تركيبه وضع في قمة الكون، وكرّمه الله بالنفخة الروحية ليكون قادراً على أن تكون له حركة فعالة في مجال يتلقّى في أحد طرفيه الأمر الإلهي، وينفّذ في الطرف الآخر ذلك الأمر على مسرح الأرض، وذلك هو جوهر مهمة الخلافة. وبالمقارنة فإن الكائنات ذات الطبيعة الواحدة لم يعهد إليها الله مهمة الخلافة في الأرض لأنها إذا ما كانت روحانية صرفاً فإنها لا تقوى على مباشرة المادة الأرضية بالفعل، وإذا ما كانت مادية صرفاً عجزت عن أن تقبس من الأفق الإلهي أوامر الاستخلاف.

وأما الثانية فهي حقيقة التكليف: فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة التكليف في حين أبت السماوات والأرض والجبال أن يحملنها. والتكليف هو مخاطبة الإنسان بمضمون الخلافة، وتمكينه من الاختيار بين أن يفي بما كلّف به، وبين أن يخلّ بالتزامه، على أساس من حرية الإرادة في الاختيار بين الإيفاء والإخلال، بعد التبصّر بعواقب كل من الطريقين.

إن التكليف على أساس من حرية الإرادة هو السبيل الوحيد إلى الترقي والاكتمال في منهج العبودية الذي هو روح الخلافة كما ذكرناه آنفاً، ففرصة الاختيار بين اتباع الهوى والخلود إلى نوازع الهبوط، وبين اتباع الأمر الإلهي والتسامي إلى الأفق الأعلى هي التي تمكّن الإنسان من مغالبة الهوى لتحقيق التسامي في ضرب من الجهاد النفسي الذي يؤدّي إلى الترقي والاكتمال شيئاً فشيئاً عبر التفاعل مع الكون: أخذاً بالأوامر الإلهية فعلاً وتركاً حتى الوصول إلى الإنسان الخليفة. وما كان الإنسان ليصل إلى تلك الدرجة دون تكليف،

فالسماوات والأرض والجبال وكل المخلوقات الأخرى مقهورة على حركاتها مسلوبة الحرية فيها، ولذلك فإنها تظل ثابتة الوضع طيلة الدهر، لا فرصة لها في الترقي الذاتي لتمارس عبره الخلافة.

هذه المهمة الوجودية التي أنيطت بعهدة الإنسان كما رسمتها العقيدة الإسلامية بما بنيت عليه من الترقي الإنساني فرداً ومجتمعاً عبر التفاعل مع الكون اعتباراً وتعميراً في خط العبودية لله تعالى، من شأنها أن تضفي على الوجود الإنساني القيمة الجلّى، وأن تجعل منه المخلوق الأعظم في الكون، إذ هي مهمة تفسح أمامه من الآمال ما يدفع به إلى المزيد من الفعل في الكون، فالهدف المقصود بعيد، ولكنه مرئي واضح ألا وهو الاقتراب من الله بإنجاز الطاعات. وليس أدفع إلى الارتكاس بالإنسان إلى مهاوي الهلاك، والتدني بالذات الإنسانية إلى الاستقالة من عمارة الكون، والسقوط في التظالم وممارسة السّحق للكرامة الإنسانية، من شعوره باليأس والقنوط لمَّا يظن أن حياته قد استنفدت أغراضها، وأن وجوده في الكون أضحى ضرباً من العبث وهو ما سقطت فيه بعض المجتمعات قديماً، وظواهره اليوم عند بعض الناس وفي أوساط الشباب خاصة في بلاد الغرب تطالعنا بها الأخبار يوماً بعد يوم، وليس السبب في ذلك إلا الفساد في تصور المهمة التي على الإنسان أن يضطلع بها في الأرض، وهي مهمة الخلافة على أساس من عمارة الأرض بمنهج العبودية لله[٣].

## ثانيًا ــ منهاج الخلافة:

### ١ ــ طبيعة المنهاج:

إن وظيفة الخلافة لما كانت هي الغاية من حياة الإنسان فإنها ستمثل المحور الذي تتراجع إليه كل منازعة في الفكر والسلوك،

---

(٣) انظر: محمد إقبال ـ تجديد الفكر الديني: ١٠٧ وما بعدها، ومحمد باقر الصدر ـ منابع القدرة في الدولة الإسلامية: ٧ وما بعدها.

والخيط الذي ينتظم كلَّ حركة وسكون في حياته، وهي بهذا المعنى تكون منهجاً شاملاً في التصرف الإنساني سواء في سياسة نفسه فرداً ومجتمعاً، أو في تعامله مع الكون، أو في صلته بخالقه، إذ حقيقة الخلافة كما تقدم ترقية الذات الإنسانية عبر التفاعل مع الكون على خط العبودية لله.

هذا المنهج الشامل للخلافة لمّا كان منهجاً يهدف إلى غاية محددة فإنه يكتسي قطعاً صبغة المعيارية، على معنى أنه سيتمثل في مجموعة من التحديدات والضوابط لما ينبغي أن تجري عليه حياة الإنسان في الفكر والسلوك في تصرفه إزاء الكون وإزاء خالقه.

إن الله تعالى قد أرشد الإنسان إلى هذا المنهاج الخلافي منذ خلق الإنسان الأول ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلها ﴾، ثم تعهد بعد ذلك ذرية آدم بالإرشاد الدائم لما ينبغي أن يسلكوه لتحقيق الخلافة، حيث أرسل رسله تترى تبشر الأقوام بمنهاج الخلافة تذكيراً بما هو ثابت فيه من حقائق الاعتقاد حينما يأتي عليه التناسي أو يؤخذ بعوامل التحريف والتبديل، وتشريعاً مستجداً للسلوك بحسب ما تنقلب إليه حياة الإنسان من أطوار في سلم الترقي والنضج العقلي والاجتماعي ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً ﴾ (المائدة: ٤٨).

وقد جاءت النبوة الخاتمة نبوة محمد ﷺ تحدد المنهاج النهائي للخلافة، وتتوج الوحي المرشد الذي بصَّر الإنسان منذ خلقه بمسالكها، وهذا المنهاج النهائي هو الذي سيظل الموجّه الأبدي للإنسان فيما ينبغي أن يعتقد من حقيقة الوجود، وفيما ينبغي أن يسلك في تصريف الحياة.

ويتصف هذا المنهاج النهائي للخلافة بشمول البيان لكل مناحي التصرف الإنساني في فكره وسلوكه. ومصدره الأوحد هو الله تعالى الذي أنزله بطريق الوحي إلى نبي مختار وكلّفه بأن يبلغه للناس، وأسفر هذا الوحي عن أصلين نصيين هما: القرآن والحديث، اشتملا على كل ما في منهاج الخلافة من مضمون، وجعلا المرجع الأبدي لهذا المنهاج، يرجع إليهما الإنسان ليصوغ حياته على قدر ما فيهما من التحديد والإرشاد.

إلا أن هذا المنهاج الخلافي الذي ضبطته نصوص القرآن والحديث كمظهرين متكاملين للوحي لئن كان محدداً لما ينبغي أن تنساق فيه حياة الإنسان، فإن هذا التحديد اختلف في التفصيل والإجمال بين مجال وآخر من مجالات الحياة، فإذا كان في بعض هذه المجالات مثل مجال التصور لما هو كائن من حقائق الغيب، ومجال العلاقة بين الله والإنسان، ومجال البناء الأسري للإنسان ينحو منحى التفصيل والتفريع، فإنه في مجالات أخرى تتعلق خاصة بالتعامل الاجتماعي والتعامل الكوني جاء ينحو منحى الإجمال والكلية.

ثم إن الأحكام المعيارية التي تشتمل عليها نصوص القرآن والحديث محدّدة لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان هي أحكام متعلقة بأجناس الأفعال، مثل تعلّق المنع بجنس العدوان، وتعلّق الإلزام بجنس العدل، ومن البيّن أن الحياة الفعلية للإنسان في انقلابها عبر الزمن ينشأ فيها من الصور المستأنفة والأوضاع المستجدة ما لا يكون انتماؤه إلى أي جنس من الأجناس التي تناولتها الأحكام انتماء مباشراً، أو ما يكون متردداً في انتمائه بين أكثر من واحد منها على اختلاف أحكامها. ومع هذا أو ذاك، فإن الإنسان قد تطوّح به الأقدار في بعض الأزمان أو في بعض الأكوان إلى وضع لا يبلغه فيه وحي، ولا يقف فيه على قرآن ولا سنة، فيجد نفسه في خضم الكون يواجه

المصير دون منهاج للخلافة تقوم حدوده على أساس من الوحي.

ومن جهة أخرى فإن الإنسان مقابل هذه الأوضاع التي يجد فيها نفسه إزاء منهاج الخلافة كما رسمه الوحي الإلهي، من افتقاره في تصريف حياته إلى ما يغطي تفاصيل ذلك التصريف في مستجدّ أطواره، أو افتقاره إلى أصل المنهاج جملة، قد زوّده الله تعالى بالعقل، وجعله أساساً للتكليف بالخلافة لما ركّب فيه من قدرة على إدراك الحق وتحمّل الأمانة، وقد نوّه به أيما تنويه، ودعا الإنسان الدعوة الملحة إلى أن يجعله رائداً في تحري الحقيقة، وأساساً في تحقيق الخلافة، أفلا يكون هذا العقل منبعاً ثانياً للحقيقة يصاغ منه منهاج الخلافة: استكمالاً لما وقف عنده منبع الوحي، وتأسيساً حينما لا يبلغ عطاء ذلك المنبع؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه في العنصر الموالي.

## ٢ ــ منهاج الخلافة بين الوحي والعقل:

إن السؤال الذي طرحناه آنفاً يتعلق بالوحي والعقل من حيث كونهما وسيلتين للتعريف بالحقيقة، ولمّا كان الطرح في هذا المقام موجهاً وجهة المقارنة بين الوسيلتين فيما يمكن أن يكون لكلّ منهما من دور في تأسيس منهاج الخلافة، فإن هذه المقارنة تصبح متوقفة على معرفة حقيقة كلّ من الوحي والعقل وخصائصه، إذ الدور التأسيسي لكل منهما يتحدد بتلك الحقيقة وتلك الخصائص.

### أ ــ حقيقة الوحي وخصائصه:

الوحي في أصل معناه هو تلك الطريقة في العلم التي يتلقى بها النبي من الله تعالى تعاليم الرسالة التي اختير لتبليغها إلى الناس ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ (الشورى: ٥١)، ولكنه أصبح يطلق أيضاً على التعاليم باعتبار مضمونها من المعاني كما هو الأمر بالنسبة للحديث الشريف، أو باعتبار مضمونها وألفاظها كما

هو الأمر بالنسبة للقرآن الكريم[٤].

وقد أطلق على الوحي في هذا المعنى أسماء أخرى متعددة تختلف في وجهة التسمية، ولكنها تلتقي كلّها عند معنى التعاليم الدينية التي مصدرها الله تعالى، ومبلغها إلى الناس النبي المرسل. ومن بين هذه الأسماء: السمع، باعتبار أن هذه التعاليم مسموعة للإنسان من قبل الأنبياء، والنقل، باعتبار أنها منقولة عنهم، والشريعة، باعتبار أنها مشرعة من قبل الله، والنص، باعتبار أنها منضبطة في نصوص نازلة من قبل الله تعالى. وأي اسم استعملناه من هذه الأسماء في هذا المقام فإن المقصود منه تلك التعاليم التي جاء بها محمد ﷺ مبلغاً إياها عن ربه منضبطة في النص القرآني، ونصوص الحديث النبوي الشريف. وللوحي بهذا المعنى خصائص معينة، ترجع إلى اعتبار أصل حقيقته، أو اعتبار المعاني، أو اعتبار الأسلوب، أو اعتبار النقل. ونذكر من تلك الخصائص ما يلي:

**أولاً**: إن الوحي كله قرآناً وحديثاً إلهي المصدر، ولا مدخل لذات النبي فيه بوجه سوى التحمل والتبليغ للناس. أما القرآن فهو إلهي المصدر لفظاً ومعنى، وأما الحديث فهو إلهي المصدر في معناه دون لفظه[٥] ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ (النجم: ٣).

**ثانياً**: الوحي قرآناً وحديثاً منه ما هو قطعي الورود: أي ثبتت له صفة الوحي على وجه القطع، ومنه ما هو ظني الورود، أي ثبتت له صفة الوحي على سبيل الظن. وقطعي الورود هو القرآن كلّه، وما تواتر من الحديث، والظني ما سوى ذلك من الحديث، وهو فقط الذي يحتمل نظراً من وجهة ثبوته.

---

(٤) انظر في تعريف الوحي ومعانيه: محمد عبده ـ رسالة التوحيد: ١٠٩ وعبد العال سالم مكرم ـ الفكر الإسلامي بين العقل والوحي: ١٨.

(٥) انظر في هذه المسألة: مناع القطان ـ مباحث في علوم القرآن: ٢٣ وما بعدها.

**ثالثاً**: بعض ما جاء في الوحي منسوخ ببعض آخر، فالقرآن قد ينسخ القرآن والحديث، والحديث قد ينسخ الحديث، وهذا النسخ قد يكون في اللفظ وقد يكون في الحكم. كما قد يكون إسقاطاً لتكليف، وقد يكون إبدالاً له إلى ما هو أغلظ أو أخف[٦].

رابعاً: الوحي حقائقه مطلقة غير خاضعة للتعقيب الإنساني في ذاتها، ودور الإنسان إزاءها إنما هو دور الاستجلاء فحسب، وإنما كانت مطلقة لأنها نابعة من علم إلهي مطلق بما هو كائن في عالم الغيب، وبما ينبغي أن يكون في حياة الإنسان بناء على العلم بحقيقة ذاته وحقيقة أطواره من بدايته إلى نهايته، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: ٣٦).

خامساً: ما جاء في الوحي لا يخالف قضايا العقل أي مبادئه بل هو جار على مقتضاها، وما يظن أنه مناقض للعقل ليس إلا متعالياً عن فهمه دون أن يكون مناقضاً له[٧].

سادساً: الوحي ممحض للحكم في أجناس الأفعال (كحلية البيع وحرمة الربا)، أما أفراد تلك الأفعال المتعلقة بالزمان والمكان فإن الأحكام تتعلق بها بواسطة النظر العقلي حيث يتم إرجاعها إلى أجناسها المناسبة[٨].

---

(٦) انظر: إمام الحرمين الجويني ـ الورقات: ٢١، وانظر تفصيله في: الشاطبي ـ الموافقات: ٣/٧٠، وأبو الحسن البصري ـ المعتمد في أصول الفقه: ١/٣٩٣ وما بعدها.

(٧) انظر هذه الخاصية والاستدلال عليها في: الشاطبي ـ الموافقات: ٣/١٥.

(٨) انظر نفس المصدر: ٣/٢٦، وتوضيحه أن الوحي يحكم على البيع بالحلية ولكن العملية التي يقوم بها شخص معين في مكان وزمان معينين، ينظر فيها العقل فيلحقها بالبيع حيث تأخذ حكم الحلية أو الربا فتأخذ حكم الحرمة.

**سابعاً**: خطاب الوحي خطاب كلي عام للناس كافة، سواء كان في صيغته اللفظية كلياً أو جزئياً، إلا ما جاء دليل على تخصيصه، وذلك لأن الإسلام جاء يخاطب كل البشر ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيراً وَنَذِيراً﴾ (سبأ: ٢٨)[٩] وهو ما يقتضي أن تكون عمومية الخطاب مطلقة من قيود الزمان والمكان والتبعيض[١٠].

**ثامناً**: الوحي منضبط في نص يجري على أساليب العرب في القول، فاستكشاف معانيه ينبغي أن يكون على أساس تلك الأساليب.

**تاسعاً**: من الوحي ما هو قطعي الدلالة، وهو الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً بحيث يكون لفظه نصّاً في معناه فلا يحتاج في فهمه إلى غيره، وقد يكون ظني الدلالة وهو الذي يتردد المعنى فيه بين وجوه محتملة تتسع لها أساليب العرب في القول، كالتردد بين الحقيقة والمجاز، وبين الإطلاق والتقييد، وبين العموم والخصوص.

**ب ــ حقيقة العقل وخصائصه:**

العقل وسيلة للإدراك والتمييز والحكم. وقد جاءت معاجم اللغة توجّه معنى العقل وجهة الإدراك الذي يؤدي إلى النجاة ويعصم من الهلكة. كما جاء في القرآن الكريم توجيه معنى العقل إلى تلك القوة المميزة في الإنسان التي تعرفه بالحق والخير وتهديه إليهما، وبالباطل

---

(٩) انظر تفصيله في: الشاطبي ـ الموافقات: ٣/٣٠.

(١٠) يستشهد البعض في هذا المقام بحديث منسوب إلى الرسول عليه السلام هو قوله: «حكمي على الواحد كحكمي على الجماعة»، ولكن هذا الحديث قال فيه السخاوي: لا أصل له وإن صح معناه (مختصر المقاصد الحسنة ص ٩٨ طبعة المكتب الإسلامي بيروت ط. الثالثة سنة ١٤٠٣/١٩٨٣تحـ. محمد الصباغ. وأورده الشوكاني في «الفوائد المجموعة» ٢٠٠ (الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، ط. السنة المحمدية بمصر سنة ١٣٨٠/١٩٦٠.

والشر وتبعده عنهما، فهو قوة كاشفة وموجهة في نفس الآن، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣)، وقال ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠)[١١].

والبحث في ماهية العقل وكنهه بحث ليس وراءه طائل، ولم تثمر فيه المباحث منذ الفلسفة اليونانية إلى اليوم ما يعود بفائدة على واقع المعرفة الإنسانية. واستشعار هذا السبب هو الذي حوّل البحث في العقل من مجال الوجود إلى مجال المعرفة [١٢]، فأصبح عند الإسلاميين بالخصوص مقصوراً في معناه على تلك المعلومات الضرورية الفطرية في الإنسان التي تكون أساساً لكل نظر واستدلال. وقد لخص القاضي أبو بكر الباقلاني ذلك في قوله: «العقل هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجاري العادات» [١٣]. وقد آلت الفلسفة الحديثة في تفسير العقل إلى ما يقارب هذا المعنى على اختلاف بين المثاليين والحسيين في أصل تلك المعلومات (العقل) أهي فطرية أو مكتسبة بالتجربة الحسية [١٤].

إن العقل الذي نعنيه في مجال حديثنا هذا هو تلك القوة الإدراكية المعيارية في الإنسان التي على أساسها حمّل أمانة الخلافة، والتي على أساسها خوطب بالوحي ليتحمله فهماً وتطبيقاً. وهذا المفهوم يتجه في التحديد وجهة المقابلة بين وسيلة إلهية للكشف عن الحقيقة

---

(١١) انظر: صلاح الدين المنجد ـ الإسلام والعقل: ١٨ وما بعدها.

(١٢) أي من تفسير العقل على أنه جوهر وجودي ضمن بنية العالم كما كان في الفلسفة اليونانية إلى تفسيره على أنه قوة للمعرفة والإدراك.

(١٣) انظر: الآيجي: المواقف: ٢/٧٩.

(١٤) انظر في حقيقة العقل: صليبا ـ المعجم الفلسفي: مادة عقل، وانظر أيضاً محمود قاسم ـ في النفس والعقل: ١٩٣ وما بعدها. وحسني زينة ـ العقل عند المعتزلة: ٢٩ وما بعدها.

هي الوحي، ووسيلة إنسانية هي العقل الذي يتسع بهذا المفهوم ليصبح مستجمعاً لكل قوى الإدراك والتمييز في الإنسان، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً﴾. (الإسراء: ٣٦).

لقد جعل الله هذا العقل مناطاً للتكليف، وهذا يعني ابتداء أن منهج الخلافة بأسره متأسّس على العقل الإنساني في تنزيله على الأرض، فهو وسيلة ذلك التنزيل ولولاه ما كان وجد منهج للخلافة أصلاً.

وهذا الوضع الذي تبوأه العقل في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة يجعل دوره عظيماً في إنجاز ذلك التنزيل، لما يستلزم ذلك الإنجاز من التحرك بين ذلك المنهج في صورة الوحي الإلهي المتعالي، وبين الواقع المادي لحياة الإنسان في دائرة الكون حركة تجعل من ذلك الوحي الإلهي في صورته المجردة واقعاً حياتياً نافذاً، وهو ما يقتضي استيعاب الوحي المجرّد من جهة، وتكميل ما تركه للتفصيل بحسب المنقلبات المستمرة من جهة أخرى، والعمل على سوق هذا وذلك في سبيل التنفيذ العملي من جهة ثالثة.

وقد جاء القرآن الكريم يصوّر هذا الدور العظيم المنوط بعهدة العقل، حيث جاء من الحثّ على إعمال العقل، ومن الثناء على من يستعمله، واللوم والتقريع لمن يهمله شيء كثير من الآيات القرآنية، ولذلك ذهب الكثير من المفكرين الإسلاميين إلى أن أول واجب على الإنسان أن يستفتح به حياته الراشدة في نطاق التكليف هو النظر العقلي؛ لأن ذلك النظر العقلي هو الفاتحة الضرورية لتحمّل المنهج الخلافي طيلة الحياة [١٥].

---

(١٥) هذا رأي المعتزلة وبعض الأشاعرة، ورأى آخرون ومنهم الأشعري وبعض أتباعه أن أول واجب على الإنسان هو معرفة الله. انظر: الإيجي ـ المواقف ١/١٢٣.

إن العقل الإنساني وسيلة مبلغة إلى الحق سواء في مجال الكشف أو في مجال التقدير والمعايرة، ولو لم يكن كذلك لما احتفل به القرآن ذلك الاحتفال، إلا أن وصول العقل إلى الحق كشفاً وتقديراً ليس متعلقاً بمطلق الحركة العقلية، على اعتبار أنه بمقتضى كونه عقلاً يصل إلى الحقيقة حتماً مثلما الوحي باعتبار كونه وحياً يصيب الحق حتماً، بل العقل وهو الوسيلة الإنسانية رهين في إصابته الحق لشروط وقيود وحدود تمثّل كلّها عنصراً أساسياً في تحليل دور هذه الوسيلة في التنزيل الأرضي لمنهج الخلافة.

فالعقل ليس وسيلة للكشف المباشر على الحق، بل يسلك إلى الحق طريقاً صارماً عبر ما يسمّى بالنظر أو الفكر. وهذا الطريق يتصف بالمرحلية والتدرج والترابط، فهو طريق المقايسة والموازنة، والانتقال بين المقدمات للوصول إلى النتائج، وبين المعاليم للوصول إلى المجاهيل، وهذا الطريق الدقيق المسالك تحفّ به جملة من الأخطار التي تهدّد بإعاقة العقل عن إصابة الحق. فالإنسان خلق عجولاً مما قد يعرضه لتعجل المراحل في النظر العقلي، وركّب على نزعات من الهوى قد تشوش عليه ترتيب تلك المراحل، واكتسب في خضَمّ حياته الاجتماعية الإلف والعادة والتقليد والانشداد إلى موروث الآباء والأجداد مما قد يعوقه عن الانطلاق في مراحل النظر. وكل ذلك يؤول بالعقل إلى الوقوع في الخطأ من حيث خلقه الله وسيلة لمعرفة الحق.

وإذا كان العقل حينما يسلك المراحل الصحيحة في النظر يصل ضرورة إلى الحق [١٦]، فإن هذا الحق الذي يصل إليه حق نسبي

---

(١٦) ذلك ما ذهب إليه الإسلاميون، وعبروا عنه بأن النظر الصحيح يؤدي إلى العلم، وإن اختلفوا في طبيعة تلك التأدية بين قائل باللزوم العادي أو العقلي كالأشاعرة، وقائل بالتوليد كالمعتزلة، وقائل بالإعداد كالفلاسفة. انظر: الآيجي ـ المواقف: ١/١٠٧.

ومحدود، سواء في الكشف عمّا هو كائن، أو في تقدير ما ينبغي أن يكون؛ وذلك لأن العقل في سبيل الوصول إلى الحق يتحرك في معطيات الحس، وإبداعه إنما هو في الانطلاق منها لإدراك ما وراءها من المعقول المجرد، ولولا معطيات الحس لما كانت حركة عقلية كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لاَ يَعْقِلُون﴾. (البقرة: ١٧١).

ومن البيّن أن معطيات الحس محدودة بحدود مادتها وهي ظرف الزمان وظرف المكان، فالحواس تجمع محصولها منهما لتقدمه إلى العقل.

إن معطيات الزمان والمكان لا تتعلق بالأشياء تعلق بيان إلا من حيث هي آثار وشواهد على ثبوت حقيقتها، وعلامات على خصائصها وصفاتها، أما كنه الأشياء وماهياتها فهي أبعد من أن تنالها بالبيان معطيات الزمان والمكان. وإذا كان هذا الأمر متحققاً في الأشياء العالمية ذات الطبيعة المادية حيث يكشف العلم يوماً بعد يوم عن غرابة كنهها [١٧]، فإن عالم الغيب أبعد من أن تدلّ على كنهه معطيات الزمان والمكان. وبناء على ذلك فإن المعرفة العقلية في مجال الأشياء لا يتعدى نطاقها حدود الظواهر والصفات والآثار إلى حقيقة الماهيات والأكناه [١٨].

وكذلك الأمر بالنسبة للحق فيما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان، فمعرفة العقل محدودة في ذلك المجال أيضاً، ذلك لأن الحكم العقلي

---

(١٧) انظر محمد باقر الصدر ـ فلسفتنا: ٣٣٢ في حديثه عن حقيقة المادة وانظر: محمد ياسين عربي: مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامي المقارن: ١٧٧ في حديثه عن حقيقة الزمان.

(١٨) انظر: محمد عبده ـ رسالة التوحيد: ٥٧.

المعياري لما ينبغي أن تكون عليه حياة الإنسان ينبني على المعطيات المتعلقة بهذه الحياة مأخوذة من ظروف المكان والزمان، وهذه الظروف لا يدرك منها في تعاقبها على حياة الإنسان إلا فصول محدودة جداً بالنسبة لما فات من عمره وما هو آت منها، ولا يدرك منها في تعاقبها على حياته ذاتاً إلا أحوال قليلة ظاهرة في الشعور بالنسبة لذلك العالم المخفي في اللاشعور[١٩].

وإذا كان العقل لا يملك من المعطيات المتعلقة بذات الإنسان وحقيقته، والمتعلقة بفصول حياته ماضياً ومستقبلاً إلا النزر اليسير فكيف يكون قادراً على إصابة الحق المطلق في تقدير ما ينبغي أن تكون عليه الحياة فعلاً وتركاً؟ إن قصاراه في هذا المجال أن يصيب الحقيقة النسبية المتعلقة بالظرف المكاني والزماني المعين بحسب ما تتوفّر له من معطيات في ذلك الظرف، وهو ما يؤكده تاريخ العقل البشري فيما يرسم من مناهج حياتية فإن هذه المناهج جاء بعضها ينقض بعضاً على مر الزمن، حتى ليصعب أن نظفر بحكمة عقلية في مجال التقدير ثبتت صلاحيتها لحياة الإنسان في كل مكان وزمان.

إن العقل الإنساني محكوم بظروف المادة فهي مجال حركته ومنطلق إبداعه، وإذا كان بما جعل به مناطاً للتكليف قادراً في الإدراك على تجاوز المادة إلى ما وراءها من الحقائق المجردة، وقادراً على إصابة الحقيقة في تقدير السلوك الإنساني، فإنه في كل ذلك محدود القدرة بما قيد به من ظروف مادية يتحرك في مجالها ويتّخذ منها معطيات الإبداع. وقد اكتشف الناس اليوم خطأ ما ساد من وهم في بداية ازدهار الحضارة الغربية بأن العقل الإنساني يتصف بالقدرة على إصابة الحق المطلق، فبدأ منذ حين يوضع في حجمه الحقيقي الذي يكون

---

(١٩) انظر في ذلك: الكسيس كاريل ـ الإنسان ذلك المجهول.

به قادراً على إدراك الحق، وتقدير الخير، ولكنه الحق النسبي والخير النسبي أيضاً [٢٠].

### ٣ ــ تأسيس منهاج الخلافة بين الوحي والعقل:

إن البيانات الآنفة الذكر المتعلّقة بالوحي والعقل وخصائصهما تعود بنا إلى التساؤل الذي طرحناه منذ حين فيما يتعلّق بما يمكن أن يكون من دور كلّ منهما في تأسيس منهاج الخلافة، فبناء على تلك البيانات هل المؤسس لذلك المنهاج والضابط لحدوده هو الوحي وحده؟ أم أن العقل الإنساني له من القدرة ما يقوى به على التأسيس المستقلّ انفراداً عن الوحي أو تكميلاً له؟ أم أنّ له دوراً محدوداً يشترك فيه مع الوحي في تأسيس المنهاج وضبط حدوده؟

إن هذه التساؤلات كانت قواماً لقضية عقائدية شغلت الفكر الإسلامي وأخذت حيزاً مهماً من جهده، ونشأت فيها أنظار مختلفة تتباعد إلى حد التناقض أحياناً، وتتقارب إلى حدّ يوشك بها على الالتقاء أحياناً أخرى.

أ ــ خلفية تاريخية: عرفت هذه القضية في الفكر الإسلامي بقضية «الحسن والقبح»، وبحثت بهذا العنوان في علم أصول الدين إما مباشرة، أو تحت قضايا أخرى كقضية «النظر والمعارف»، وقضية «التعديل والتجوير» وقضية أفعال الله تعالى من حيث الجواز والوجوب، كما بحثت في أصول الفقه في مبحث «الحكم الشرعي».

وقد كان المنطلق في بحثها منطلقاً عقائدياً يتعلّق بالتصور الإلهي فيما يتم به الكمال للّه تعالى، من أن ذلك الكمال لا يتمّ إلا بإثبات الإرادة المطلقة له، فتكون تلك الإرادة هي المؤسس الوحيد لمنهج

---

(٢٠) يظهر هذا فيما آل إليه أمر الكثير من العلماء والمفكرين من اعتناق الإيمان بالوحي بعد الافتتان بالعقل.

خلافة الإنسان فيما ينفرد به الوحي مطلقاً من تقدير لأفعال الإنسان وإيجاب فيها فعلاً وتركاً، أو أن ذلك الكمال الإلّهي يتحقّق بإثبات عدل الله ولطفه بعباده فيما خلق لهم من عقل أفسح له مجالاً في تقدير الأفعال وإيجابها فعلاً وتركاً.

إلا أن هذا المنطلق العقائدي اختلط أمره بمضاعفات طارئة تسبب فيها وضع الصراع المذهبي الذي حصل بين المسلمين، واتصف بالحدة والانفعال مما وجه القضية أحياناً توجيهاً متأثراً بالنزعة المذهبية الضيقة، فكان للهوى دور في توجيه البحث وتعقيده، وفي حياده عن الوجهة الحق أحياناً. ومن كل هذه الاعتبارات ترددت القضية بين ثلاثة محاور أساسية:

**الأول** : قيمة الأفعال الإنسانية في منهج الخلافة، فهل تحمل هذه الأفعال قيمة الحق في ذاتها، أم أن قيمة الحق تضفى عليها من خارجها؟

**الثاني** : الجهة التي لها صلاحية التقدير لتلك القيمة كشفاً وإضفاء، أهي الوحي أم العقل؟

**الثالث** : الجهة التي لها صلاحية الإيجاب فعلاً وتركاً لتلك الأفعال بناء على قيمتها المكتشفة أو المضفاة، أهي الوحي أم العقل؟

**أولاً ـ قيمة الأفعال الإنسانية**: ترددت آراء الإسلاميين في تحليل قيمة الأفعال الإنسانية بين طرفين متقابلين تتوسطهما آراء فيها محاولة للجمع والتقريب.

فالأشاعرة انطلاقاً من مذهبهم في نفي العلل والأسباب الكونية وإرجاع كلّ ما يبدو من ذلك إلى الله بصفة مباشرة إمعاناً في إثبات القدرة والسيطرة له ذهبوا إلى أن أفعال الإنسان ليست إلا حركات متساوية تخلو من كل قيم في ذاتها، والخبر الشرعي هو وحده الذي

يضفي عليها قيمتها، فيصير بعضها حسناً وبعضها قبيحاً بما أضفى عليها الشرع لا بما كشف من قيمة ذاتية فيها. ولما كان الأمر كذلك فإن العقل الإنساني ليس له من دور في تقدير الأفعال: لا كشفاً لقيمتها، إذ ليست لها قيمة ذاتية، ولا إضفاء من عنده، لأنه ليس مؤهلاً لذلك، ولذلك فإنه قبل ورود الشرع تتساوى كل الأفعال في قيمتها: الكذب والصدق والأمانة والخيانة [٢١].

إلا أن هذه القطعية في نفي ذاتية القيمة في أفعال الإنسان ونفي مدخلية العقل فيها طرأ عليها بعض التعديل عند متأخري الأشاعرة نتيجة للحوار الواسع الذي دار حول القضية. وبني ذلك التعديل على تحليل لطبيعة القيمة موضوع البحث. فقيمة الفعل الإنساني إما أن تعتبر فيها صفة النقص والكمال فيه، أو الملاءمة لغرض الإنسان ومصلحته والمنافرة لهما، أو ما يتعلق به من مدح وثواب ومن ذم وعقاب. فالقيمة بالاعتبار الأول والثاني هي قيمة ذاتية في الأفعال، وبإمكان العقل الكشف عنها. وأما بالاعتبار الثالث فهي من إضفاء الخبر الشرعي وحده. قال الإيجي ملخصاً ما آل إليه الأمر عند الأشاعرة «الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة: الأول صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل. الثاني ملاءمة الغرض ومنافرته، وقد يعبّر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضاً عقلي... الثالث تعلّق المدح والثواب والذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعي» [٢٢].

---

(٢١) انظر هذا الرأي والأدلة عليه في: الآمدي ـ غاية المرام: ٢٣٤ والأحكام: ١١٧/١، والشهرستاني ـ نهاية الاقدام: ٢١٥، ٢٧٠، والغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد: ١٧١، والمستصفى: ٥٨/١، والإيجي والجرجاني ـ المواقف وشرحه: ٣٩٣/٢.

(٢٢) الإيجي ـ المواقف: ٣٩٣/٢، وانظر: الآمدي ـ غاية المرام: ٢٣٥، والرازي ـ معالم أصول الدين: ٢٠٢.

ويقابل هذه الوجهة في تقدير الأفعال الإنسانية وجهة تبناها المعتزلة وانطلقوا فيها من إيمانهم بالأسباب والعلل في الكون في نطاق التقدير الإلهي الشامل. وتقوم تلك الوجهة على إثبات قيمة ذاتية لأفعال الإنسان، فكل فعل إنساني يحمل في نفسه قيمة يكون بها حسناً أو قبيحاً، ولا علاقة لتلك القيمة في وجودها بعامل خارجي، وحتى الوحي إنما هو كاشف عن تلك القيمة ،فحسب، إذ هي سابقة في وجودها عليه. قال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن النهي الوارد عن الله عز وجل [أي الوحي] يكشف عن قبح القبيح لا أنه يوجب قبحه [أي يحدث القبح ويضفيه]، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه لا أنه يوجبه»[٢٣].

**ثانياً ـ تقدير الأفعال:** ينبني على هذا الأساس أن تقدير الأفعال، أي الحكم عليها بالحسن والقبح لا يكون تقديراً مبنياً على معطيات خارجة عن ذات الأفعال، بل هو عبارة عن كشف عن قيمتها الأصلية فيها، وبحسب ما يسفر عنه ذلك الكشف من قيمة الحسن والقبح يحكم على الفعل بأنه حسن أو قبيح.

وفي تحديد الجهة المؤهلة للكشف عن قيم الأفعال حلّل المعتزلة أفعال الإنسان من حيث تعلّق القيم بها، وقالوا: إن أفعال الإنسان منها ما تكون قيمة الحسن والقبح لازمة له لاعتبارات ظاهرة، ومنها ما لا تكون لازمة له في الظاهر، ولكن اعتبارات خفية تضفي القيمة على الأفعال.

والنوع الأول يستطيع العقل إلى جانب الشرع أن يكشف عن قيمة

---

(٢٣) القاضي عبد الجبار ــ المحيط بالتكليف: ٢٥٣ــ٢٥٤، وانظر أدلة المعتزلة على ذلك في المغني: ٦ (١)/ ٢١٤، والآمدي ــ الأحكام: ١/١٢٠، ونهاية الاقدام: ٣٧٣.

الأفعال فيه: إما بالضرورة دون تأمّل وتفكّر، كالكشف عن حسن الشكر للمنعم، وحسن دفع الضرر عن النفس، أو بالنظر والتأمل كالكشف عن قبح الصدق المؤدي إلى ضرر، والكذب المؤدي إلى نفع. وأما النوع الثاني فإن الشرع وحده هو القادر على الكشف عن قيمته بما يرد فيه من أمر ونهي دالين على الحسن والقبح. ويدخل في هذا النوع كل تلك الأفعال التعبدية التي جاء الشرع مخبراً عن حدودها ومقاديرها وتفاصيلها قال القاضي عبد الجبار: «هم [أي المخالفون] قصروا القبيح على النهي [أي قصروا الكشف عن القبح على الوحي]، ونحن قسمنا الحال في المقبحات، فقلنا: إن فيها ما يعرف بالعقل، وفيها ما يعرف بالنهي» (٢٤).

وهذه الوجهة التي أسسها المعتزلة في تقدير الأفعال بناء على ذاتية القيمة أخذ بها أغلب المسلمين من سائر الفرق الأخرى، وهو ما ذكره الإمام ابن تيمية في قوله: «الحنفية وكثير من المالكية والشافعية والحنبلية يقولون بتحسين العقل وتقبيحه، وهو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين» (٢٥).

**ثالثاً ـ إيجاب الأفعال الإنسانية:** المقصود بالإيجاب الحكم الإلزامي بإتيان الفعل أو تركه بصيغة الأمر أو النهي، وهو معنى التكليف وتحميل الأمانة. ومن البين أن الإلزام بالأفعال مبني على قيمتها، فإذا كانت حسنة كان الإلزام بالفعل، وإذا كانت قبيحة كان الإلزام بالترك، وقد انبنى على الاختلاف في جهة التقدير كما مر ذكره اختلاف في جهة الإيجاب.

---

(٢٤) القاضي عبد الجبار ـ المحيط بالتكليف: ٢٥٤، وانظر: المغني ٦(١)/٥٨ والإيجي ـ المواقف: ٢/٣٩٤.

(٢٥) ابن تيمية: الفتاوى: ٨/٤٢٨، وانظر آراء الموافقين لهذه الوجهة في: ابن تيمية ـ الفتاوى ٨/٤٣٣، والماتريدي ـ التوحيد: ٢٢١، وابن الهمام ـ المسايرة: ١٧٩، وابن عبد الشكور وعبد العلي الأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه: ١/٢٥.

فالأشاعرة بناء على رأيهم في أن الشرع هو المضفي على الأفعال قيمتها، وهو بالتالي المقدر للأفعال، ذهبوا إلى أن الوحي وحده هو الموجب في الأفعال إتياناً وتركاً، وليس للعقل مدخل في ذلك بوجه من الوجوه. وبناء على ذلك فإن الإنسان إذا لم يبلغه وحي لا يكون مكلفاً بحسب العقل بأي وجه من وجوه التكليف، فلا يتعلّق بأفعاله ذم ولا يترتب عليها عقاب [٢٦].

أما المعتزلة فإنهم أسّسوا رأيهم في الإيجاب على رأيهم في التقدير، فلما كان الوحي عندهم هو المقدّر لكلّ الأفعال الإنسانية، والعقل يشترك معه في التقدير في بعض تلك الأفعال، فإن الإيجاب فيما اختص الوحي بتقديره يكون موقوفاً عليه، ولا مدخل للعقل فيه. وأما الأفعال التي تدخل في مجال تقدير العقل، فإن جاء فيها وحي فهو الموجب فيها، والعقل ليس إلا مدركاً لذلك الإيجاب لإدراكه للقيم التي بني عليها، وإذا لم يرد فيها وحي على إنسان ما فإن ذلك الإنسان يكون عقله موجباً للأفعال التي هي من جنس ما يقدر على تقديره، ويكون بالتالي مستحقّاً للمدح والذم، وللثواب والعقاب، ولهذا فقد أثبت المعتزلة التكليف العقلي على من لم يبلغه الوحي [٢٧].

وقد فرّق الماتريدية ومعهم ابن تيمية بين التقدير في الأفعال والإيجاب فيها، إذ أنهم رغم ما ذهبوا إليه من القول بقدرة العقل على التقدير في شقّ من أفعال الإنسان، فإنهم قرّروا أنه ليس مؤهّلاً للإيجاب استقلالاً في تلك الأفعال حتى وإن لم يرد وحي فيها، وذلك

---

(٢٦)انظر: الآيجي ــ المواقف: ٣٩٣/٢، والغزالي ــ الاقتصاد في الاعتقاد: ١٨٤، والبغدادي ــ أصول الدين: ٢٦٢.

(٢٧)انظر في وجهة نظر المعتزلة: القاضي عبد الجبار ــ المغني: ٦(١) ٢٦، ٣١، ٥٢، ٥٨، ٦٤، ٧٧، والمحيط بالتكليف: ٢٣٩، ٢٥٣ــ٥٤، وانظر أيضًا: عبد الكريم عثمان ــ نظرية التكليف: ٤٣٨ وما بعدها.

بناء على أن العقل وإن كان قادراً على التقدير، فإن الإيجاب من اختصاص الوحي وحده، لأن العقل إذا أوجب استقلالاً ربما أدّى الأمر إلى ضرب من النقض للحاكمية الإلهية [٢٨].

إلا أنه بعد هذا التقرير ذهب بعض الماتريدية وهم الأوائل منهم إلى القول بأن العقل وإن لم يكن قادراً على الإيجاب استقلالاً، فإنه قادر على الكشف عن الإيجاب الإلهي الذي هو إيجاب قبلي سابق في علم الله متعلّق بكلّ أفعال الإنسان، وقد يصل هذا الإيجاب إلى الإنسان وقد لا يصله إذا لم يبلغه الوحي. وفي هذه الحالة فإن العقل في وسعه أن يبحث عن ذلك الإيجاب فيعرفه، فيكون في إلزامه بالأفعال مُعرّفاً بالإيجاب الإلهي لا موجباً استقلالاً، قال علاء الدين البخاري: «عندنا العقل معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى، كما أن الرسول معرّف للوجوب والموجب هو الله تعالى ولكن بواسطة الرسول» [٢٩].

وبناء على هذا التحليل فإن من لم يبلغه وحي عند هؤلاء، وكذلك الصبي العاقل مكلّفون بحسب عقولهم بالاعتقاد في مسائل العقائد دون الشرائع، وهم محاسبون عليها ثواباً وعقاباً. وقد نسب في ذلك قول لأبي حنيفة سار عليه فيما بعد الماتريدي ومعظم أتباعه، وهو: «لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى في خلق السماوات والأرض، ولو لم يبعث الله رسولاً لوجب على الخلق معرفته بعقولهم» [٣٠].

**ب ــ رأي في القضية:** إن التضارب في وجهات النظر الآنفة الذكر مردّه في الأكثر إلى الملابسات التي حفّت ببحثها وليس إلى حقيقة

---

(٢٨) انظر: ابن عبد الشكور والأنصاري ـ مسلم الثبوت وشرحه: ١/٢٥، ٢٩.

(٢٩) البخاري ـ كشف الأسرار: ٤/٢٣٣.

(٣٠) انظر: البخاري ـ الكشف عن أصول البزدوي: ٤/٢٣٤.

القضية نفسها. فبالإضافة إلى ملابسات الانتماء المذهبي التي ظهرت بوضوح عند الأشاعرة والمعتزلة خاصة، فإن الخلط والتداخل بين عناصر المسألة أدّى إلى تضارب النتائج. ومن ذلك ما وقع من خلط بين قيمة الأفعال وبين تقديرها. ومن خلط بين التقدير وبين الإيجاب، فإن ذلك أدّى مثلاً بالأشاعرة إلى نفي كلّ قيمة ذاتية للأفعال خوفاً من أن تكون سبباً للتقدير، وبالتالي سبباً للإيجاب، وهو ما يؤدي إلى نقض الحاكمية الإلّهية التي يقصر فيها الإيجاب على الله تعالى وحده.

ويبدو أن المنهج الأصوب في الإجابة عن السؤال الذي طرحناه آنفاً فيما يتعلق بمصدر الحقيقة في تأسيس منهاج الخلافة يكون بفصل المسائل المتقدمة عن بعضها، والارتقاء في الإجابة على المسائل انتقالاً من الأساس فيها إلى الذروة حتى يتشكّل الرأي الأصوب، وذلك على النحو التالي:

أولاً: إن الأفعال الإنسانية سواء أفعال القلب أو أفعال الجوارح تنطوي على قيمة ذاتية، ونفي هذه القيمة يؤدّي إلى حرج عقلي وديني عظيمين، إذ سلب الأفعال من حيث ذاتها من كلّ معنى للحسن والقبح يجعل فعل الإيمان بالله وتعظيمه وعبادته مساوياً للإيمان بالأوثان وعبادتها والإفساد في الأرض وسفك الدماء، وهو ما يأباه العقل والدين.

ثانياً: إن تلك القيمة التي تنطوي عليها الأفعال تندرج ضمن المشيئة الإلّهية الشاملة التي بنت الكون كلّه على حكمة، وجعلته على سنن وعلل وأسباب، فهي قيمة من تدبير إلّهي، وليست من مقتضيات الحركات والأفعال استقلالاً عن ذلك التدبير.

ثالثاً: الوحي هو المصدر الأول الذي يكشف عن تلك القيمة ويخبر عنها، ويقدر الأفعال على أساسها، فالله هو صاحب العلم

المطلق بماضي الإنسان وحاضره ومستقبله، وهو العليم بناء على ذلك بما ينطوي عليه كل فعل من خير للإنسان ومن شر في مطلق منقلباته عبر المكان والزمان، ولذلك جاءت الشرائع السماوية تقدّر الأفعال الإنسانية بما فيه خير للإنسان بحسب تغاير الزمان، انتخاباً لكلّ زمن ما يناسبه من الأفعال في منظومة منهج الخلافة الشامل.

رابعاً : خلق الله في الإنسان عقلاً، وجعله مناطاً للتكليف، وهو بذلك هيأه لأن يكون على قدرة للكشف عن قيم الأفعال وتقديرها، إذ لو كان خلواً من تلك القدرة لما كان مناطاً للتكليف بالخلافة، حيث إن المنصوص عليه بالوحي في منهج الخلافة لا يغطي كل المستجدات التفصيلية من أفعال الإنسان في تقلّب حياته. كما أن الفطرة الإنسانية تشهد بتلك القدرة التقديرية، وذلك فيما يبدو من نزوع فطري إلى اختيار فعل ظهر حسنه على فعل آخر ظهر قبحه.

خامساً : إن هذه القدرة التقديرية للعقل قدرة نسبية محدودة لمحدودية العقل ذاته، إذ هو يتحرك في معطيات الزمان والمكان المحدودة، ولذلك فإن دوره التقديري يكون دوراً محدوداً أيضاً، وذلك على النحو التالي :

ـ إذا ورد الوحي يخبر بقيم الأفعال، كان دور العقل استيعاب ذلك الخبر، وتمثّل التقدير الشرعي، وذلك بتبين علل الأحكام والوقوف على حكمة التشريع. وإذا ما بدا أحياناً تناقض بين تقدير الشرع وتقدير العقل، فمردّه إما إلى عدم ثبوت الوحي لعلّة في طريق روايته، أو لعدم استعمال العقل على الوجه المنهجي الصحيح [٣١] .

ـ إذا لم يرد الوحي بتقدير الأفعال، فإن للعقل أن يقدّرها، وذلك في نطاق الالتزام بالمنهج الصحيح في النظر، وما مشروعية الاجتهاد

---

(٣١) انظر: ابن رشد ـ فصل المقال: ٣١، ٣٢ .

إلا إقرار بقدرة العقل على الكشف عن وجوه الحق في الأفعال الإنسانية.

سادساً: إن إيجاب الأفعال أي الإلزام بها فعلاً وتركاً، وترتيب المدح والذم على ذلك في الدنيا، والثواب والعقاب في الآخرة مصدره الله تعالى وحده، وليس للعقل أن يوجب شيئاً بذلك المعنى على وجه الاستقلال: أما في حالة ورود الوحي فالأمر واضح، إذ لا موجب إلا هو بما فيه من أمر ونهي، وما يقوم به العقل في مجال الاجتهاد ليس إلا بحثاً عن الإيجاب الشرعي في المواطن التي لم يرد فيها ذلك الإيجاب صريحاً، فالمجتهد إن هو إلا باحث عن الحكم الإلهي بالظن وليس مخترعاً لذلك الحكم. وأما في حالة عدم ورود الوحي، فإن العقل الإنساني لا تكون له أهلية الإيجاب الذي يقتضي الثواب والعقاب، لأن التقدير العقلي لما ينبغي أن يكون وما ينبغي أن لا يكون هو تقدير ظني ليست إصابة الحق فيه قطعية، فكيف يرتب العقاب على ما وصول العقل إليه ظني؟ إن ذلك قد يؤدي إلى الظلم، وهو محال في حق الله تعالى، ولذلك جاء في القرآن الكريم ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (الإسراء: ١٥). ولكن العقل إذا لم يكن مؤهلاً لإيجاب يناط به المدح والذم والثواب والعقاب بميزان الشرع، فإن قيمته التقديرية يمكن أن تؤهله لإيجاب ظني يكون أساساً للتعامل الإنساني في غياب الوحي، وذلك كأفضل ضمان متاح لاستقامة الحياة في هذا الغياب دون أن تبنى على ذلك تبعة شرعية.