المباحث الكلامية في أصول الفقه والسياسة الشرعية

–السنة الثانية ماستر عقيدة–

العلاقة التاريخية بين علم الكلام وأصول الفقه

مقدمة:

يذهب بعض الباحثين إلى القول: إنه إذا جاز لنا، بكثير من التبسيط، أن نسمي الحضارة الإسلامية بالعقل الذي أنتجها والرؤية للعالم التي صاغتها، لصحّ لنا أن نسميها بحضارة "الكلام"، لأن العقل الكلامي هو الذي أنتج هذه الحضارة عموما. فعلم الكلام هو الأساس الذي صاغ الرؤية التوحيدية والرؤية للعالم التي صارت أساسا لكل العلوم والمعارف في الإسلام حتى العلوم الأخرى؛ حيث انعكس علم الكلام حتى على اختيارات اللغويين ومواقف النحاة..إلخ. كما أن أولى المسائل السياسية التي حصل فيها الخلاف والجدل واسعا هي مسألة كلامية، مسألة الإمامة. واستمرت هذه المسألة طيلة عصور طويلة حتى اليوم، فضلا على ما يتعلق بالصفات ومقولة القضاء والقدر وغيرها كثير. وبناء على ذلك يمكن القول أن العقل الكلامي يمثل نظرية المعرفة في الإسلام.

هذا رأي بعض الباحثين كما قلنا، بينما يذهب آخرون إلى القول أن الفقه هو أساس الحضارة الإسلامية، والعقل الفقهي هو الذي يمثل نظرية المعرفة في الإسلام، فضلا عن أن علم أصول الفقه نشأ مستقلا عن علم الكلام. وتجاوزا لهذين الرأيين يمكن القول تحديدا هنا أن العلوم الإسلامية، سواء في نشأتها أو في تطورها، قد طُبعت بطابع "التكامل المعرفي". على كل حال سنحاول أن نتحدث في هذه المحاضرة عن العلاقة التاريخية بين هذين العلمين أو الأصلين.

1– تحديد المقصود بعلمي الكلام والأصول:

– يُعرّف علم الكلام عموما بأنه: "ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كلّ من خالفها بالأقاويل". أو بأنه: "علم يتضمن الحجج عن العقائد الإيمانية العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنّة".

– **و**يُعرّف علم أصول الفقه عموما بأنه: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية".

ومن النظر في تعريف العلمين يبدو أن هناك بعض القواسم المشتركة بينهما.

– فعلم الأصول يهدف إلى التوصل إلى الأحكام المرادة للشارع من النصوص لتوجه الواقع وفق تلك الأحكام وتطبيقها عليه. وعلم الكلام يهدف إلى الغاية ذاتها، ولكن بصورة تتمثل في تنقية الواقع من العقائد والتصورات المحرفة والباطلة.

– ومن بين أسباب نشأة علم أصول الفقه الانحراف الذي بدأ يتسرب إل فهم النصوص وفي تنزيلها. فكان بمنزلة علم ضابط لحركة الاجتهاد فهما للنصوص وتطبيقا للأحكام المستنبطة منها. أما من بين أسباب نشأة علم الكلام الدفاع عن العقائد الإيمانية ضد الانحرافات في التصور والفكر. وإذا كان الأمر كذلك فسنحاول بيان نشوء العلاقة بينهما.

2–نظرة في تاريخ الاتصال بين العلمين:

أ–علم أصول الفقه لم ينشأ من فراغ، وإنما انطلقت مقدماته التأسيسية الأولى من عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وعصر الصحابة رضي الله عنهم من بعده. ثم تراكمت عوامل ظهوره في أواخر عهد التابعين وزمن بروز كبار فقهاء الأمصار. وعلم الكلام لم يتأسس بوصفه علما متميزا، ومخصوصا ومتكاملا قبل نشأة علم أصول الفقه، بل تزامنت مقدماته الأولى ومقالاته الأساسية مع المقدمات التي مهدت لتأسيس علم أصول الفقه. وانطلاقا من هذا المعطى التاريخي يمكن القول أن كلاميات هذا العصر لم تؤثر في الاستدلال الفقهي الذي مهد لنشأة علم أصول الفقه.

ب–يمكن القول أن علم أصول الفقه منذ الإمام الشافعي رضي الله عنه(ت204هـ) إلى منتصف القرن الثالث الهجري بقي محافظا على استقلاليته، وثيق الصلة بمجاله الفقهي، غير أن عوامل الالتقاء بين العلمين بدأت تظهر تدريجيا تقريبا منذ النصف الثاني من القرن الثالث الهجري. ثم تكثفت هذه العلاقة والارتباط في القرن الرابع الهجري، حتى ظهرت في أواخره كتابات معتزلية وأشعرية مزجت بين علم أصول الفقه وعلم الكلام فكانت منطلقا لإحكام الربط بين العلمين في أكثر الكتب الأصولية التي دونت في القرون الموالية.

ج–وقد عرفت هذه المرحلة ظهورا متزايدا للفرق الكلامية، وبدأ مذهب المعتزلة يتكامل خلال القرنين الثالث والرابع، وظهرت لهم آراء أصولية في كثير من المسائل: كالأخبار، والنسخ،

والإجماع، القياس، والاجتهاد وغيرها. ومن بين المعتزلة الذين كانت لهم آراء أصولية النظّام(ت231هـ) وأبو علي الجبائي(ت303هـ) وابنه أبو هشام الجبائي(ت321هـ) رحمهم الله تعالى. والملاحظ أن هؤلاء المعتزلة ممن كانت لهم آراء أصولية لم يهتموا بإنشاء مكتوبات مستقلة في أصول الفقه، بل جاءت آراؤهم تعبيرا عن كونهم متكلمين وأن للشرعيات عندهم حظ من العناية، خاصة في المسائل التي يتضح فيها وجه الاشتراك بين المجالين الكلامي النظري والأصولي الفقهي. فلم يصلنا في هذه المراحل الأولى كتاب معتزلي جامع في الأصول.

ورغم أن كتابات أهل السنة الأصولية الأولى لم يظهر فيها اهتمام يذكر بالمسائل الكلامية، فإنه لم يكن بوسعهم أن يسكتوا طويلا عن الرد على الآراء الأصولية التي ذكرها المتكلمون المعتزلة خاصة، ولا شك أن مناقشتهم لهذه الآراء ستجرهم إلى الخوض في أسسها الكلامية، وبهذا بدأ توجه تدريجي عند أهل السنة نحو علم الكلام. وأبرز عَلَمين كان لهما دور كبير في ترسيخ هذا التوجه هما أبو الحسن الأشعري(ت324هـ)، وأبو منصور الماتريدي(ت333هـ) رحمها الله تعالى. والماتريدي الذي كان حنفيا في الفروع، ألف في أصول الفقه كتبا لازالت مفقودة ككتاب "مآخذ الشرائع" و"كتاب الجدل". أما الإمام الأشعري الذي حسّن الخوض في الكلاميات، وكتب رسالته المشهورة المسماة بـ"استحسان الخوض في علم الكلام"، فقد ظهرت له أقول متفرقة ذكرها الأصوليون في كتبهم، وهو الذي كان عارفا بالحديث ومتكونا في الفقه والأصول على مذهب الإمام الشافعي. وقد كان في كتبه الكلامية يوظف الكثير من قواعد الاستدلال الأصولي التي تكلم عليها الإمام الشافعي. بل إنه ذكر في كتابه "مقالات الإسلاميين" مجموعة من المسائل الخلافية التي تعدّ من صميم علم أصول الفقه، مثل مسائل الأمر والنهي، والإجماع، والنسخ، والاجتهاد والتقليد، وشروط المكلف، والمحكم والمتشابه، والعموم والخصوص. وبناء على ذلك يمكن القول بأن الإمام الأشعري مهّد لأهل السنة أرضية الاشتراك بين علمي الأصول والكلام. وقد ذهب بعض الباحثين أن ظهور الأشعري في القرن الرابع الهجري كان ظهورا ربط بين ثلاثة علوم كان بعضها منفكا عن بعض، وهي: علم الكلام، وعلم الحديث، وعلم الفقه.

د–وأيا ما كان الأمر فإننا نستطيع القول بأن منتصف القرن الرابع الهجري قد شهد توطد العلاقة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه، فخرجت تلك العلاقة من أن تكون علاقة غير محددة المعالم والهيكل إلى علاقة واضحة المعالم والقسمات. حيث أصبح كبار المتكلمين يتناولون بالدرس والتحليل قضايا علم الأصول ويبدعون في إحكام مباحثه وتطورها وتوجيهها حسب

المسلمات الكلامية التي يتبنونها. فبرز القاضي أبو بكر الباقلاني(ت403هـ) رحمه الله تعالى، الذي يمكن عده الشخصية الأصولية الثانية من أهل السنة بعد الإمام الشافعي. وقد عاش في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وبضع سنين من القرن الخامس الهجري وترك آثارا عميقة وبصمات واضحة في علم الأصول وفي علمائه من بعده. ولعلّ كتابه، كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين، الذي سمّاه:"التقريب والإرشاد" خير شاهد على ذلك، إذ يعتبر أقدم كتاب سني أتقن تنظيم أبواب علم أصول الفقه، وجمع مسائله على نحو متكامل، وأدخل فيه الأسس الكلامية. فهو لم يكتب في علم الأصول بوصفه فقيها مالكيا يبحث في الفروع ليستنتج منها أصول مالك، بل أراد كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين، أن يتجه بعلم أصول الفقه اتجاها جديدا يبتعد عن الجدل الفرعي، وأن يقتصر فيه على تقرير النظريات الأصولية، وعلى بيان القواعد الأصولية وشرحها، وعلى بيان الآراء المختلفة فيها، ومناقشتها على الطريقة المنهجية الموضوعية. ويمكن القول عموما بأن هذا الكتاب هو الذي أسس للطريقة الكلامية في أصول الفقه عند أهل السنة، بل تعدى الأمر إلى أن كان له دور في توحد المالكية والشافعية في اتجاه أصولي واحد باعتبارهم متكلمين أشاعرة، رغم الخلافات الأصولية بينهم. فمنذ أن لخص إمام الحرمين الجويني(ت478هـ) الشافعي المذهب رحمه الله تعالى، كتاب "التقريب" وسماه:"تلخيص التقريب"، ثم كتب كتابه المشهور:"البرهان في أصول الفقه" صار المالكية والشافعية يلخصون كتب بعضهم، ويشرحونها، وكتاب البرهان نفسه شرحه بعض المالكية من أشهرهم الإمام المازري(ت536هـ) رحمه الله تعالى في كتاب سماه:"إيضاح المحصول من برهان الأصول"، والذي قال عنه ابن فرحون المالكي في "الديباج":"كان آخر المشتغلين من شيوخ إفريقية بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد".

هـ–وقد تأكدت هذه العلاقة أكثر فأكثر عند القاضي عبد الجبار المعتزلي(ت415هـ) رحمه الله تعالى، الذي كان معاصرا للقاضي أبي بكر الباقلاني. ويعد القاضي عبد الجبار أشهر متكلم معتزلي اهتم اهتماما شديدا بالتراث الأصولي لأسلافه توضيحا واحتجاجا ونقدا وإضافة، حتى يمكن وصفه بأنه متكلم أصولي وأصولي متكلم. حيث أدخل المسائل الكلامية في كتبه الأصولية، وأدخل المسائل الأصولية في كتبه الكلامية. ومن أهم كتبه الأصولية: "النهاية" و"العُمَد" و"شرح العُمَد". ومع أن هذه الكتب لم تصلنا فإن كتاب تلميذه أبو الحسين البصري(ت436هـ) "المعتمد" الذي شرح فيه كتاب "العمد" دليل واضح على إدخال الكلاميات في علم أصول الفقه. أما ذِكره للمسائل الأصولية في كتاباته الكلامية فيظهر بوضوح في كتابه "المغني في أبواب التوحيد

والعدل"، فبالإضافة إلى ما أورد فيه من قضايا أصولية متفرقة في سائر الأجزاء، كما في الجزء السادس عشر على الخصوص، الذي خصصه لإعجاز القرآن الكريم، خصص الجزء السابع عشر بأكمله للكلام في "الشرعيات"، فكان هذا الكتاب أصوليا يلتقي فيه الأصلان، أصل الاعتقاد وأصل العمل. ولا يعدم هذا الأمر في سائر كتبه الأخرى مثل "شرح الأصول الخمسة"، "المحيط بالتكليف".

و–وقد أشار الإمام الزركشي إلى جهود القاضيين، الباقلاني وعبد الجبار في تطوير علم أصول الفقه، وتوسيع دائرته، وتعميق مباحثه فقال: "وجاءوا من بعده (الشافعي) فبيّنوا وأوضحوا وبسطوا وشرحوا حتى جاء القاضيان: قاضي السنة أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال، ورفعا الإشكال، واقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاّحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوروا".

وما يمكن قوله إجمالا هنا أن علماء الكلام قد لاحظوا البعد العقلي والجانب التأسيسي في القواعد التي صاغها الإمام الشافعي في الرسالة، وأدركوا أن البناء المنهجي الذي شرع الإمام الشافعي في التأسيس له لمّا يكتمل بعد، وأنه بحاجة إلى مزيد تطوير وإنضاج علمي. ولهذا فقد اهتموا جميعا معتزلة وأشاعرة وماتريدية بالميراث الأصولي للإمام الشافعي، لتمييز مسائله وتعميق مفاهيمه وربط مناهجه بما من شأنه أن يرشد حركة الاجتهاد، وينظم مسالك النظر والاجتهاد.

3– أهم الأفكار في المحاضرة:

أ–علم أصول الفقه بعد الإمام الشافعي بقي في مراحله الأولى، إلى حدود نهايات القرن الثالث الهجري تقريبا محافظا على السياق الفقهي الذي نشأ فيه.

ب–الفرق الإسلامية وعلماء الكلام عموما كانت لهم آراء مختلفة في عدة مسائل أصولية، ولكنها كانت محل جدل في إطار علم الكلام قبل أن يتم اللقاء بين علمي الكلام والأصول على مستوى التصنيف. ومما يدل على ذلك ذكر الأشعري لمجموعة من هذه الاختلافات في كتابه "مقالات الإسلاميين"، رغم أن كتابه مختص في الخلافات الكلامية بين الفرق.

ج–المعتزلة والأشاعرة من المالكية والشافعية كانوا هم المبادرين إلى إدخال الكلاميات في علم أصول الفقه.

د–المتكلمون الأصوليون اعتبروا علم الكلام أعلى رتبة من علم أصول الفقه، بل اعتبروه سيد العلوم بعد أن كان الفقهاء يكرهونه، وبناء على ذلك استمدوا منه كثيرا من المبادئ، وأوجبوا على أنفسهم تقليد المتكلمين.

هـ–الأصوليون الأحناف التحقوا بالمتكلمين، وصاروا يهتمون بالكلاميات إلى جانب اهتمامهم باستنباط الأصول من الفروع الفقهية.

مبحث التحسين والتقبيح

مقدمة:

الحكم الشرعي هو ثمرة النظر في الأدلة الشرعية، وهو النتيجة التي يسعى كل من الأصولي والفقيه إلى استنباطها. غير أن الأصولي يبيّن كيفية استنباطها على جهة التأصيل والفقيه يستنبطها على جهة التفريع.

وقد اعتبر بعض الأصوليين مباحث الحكم من صلب علم أصول الفقه، حيث قسّموا مباحث علم أصول الفقه إلى: الثمرة (=الحكم) والمثمِر (=الدليل) وطرق الاستثمار (= أي وجوه دلالة الأدلة) والمستثمِر (=المجتهد). واعتبر بعضهم الآخر مباحث الحكم من مقدماته، كما اعتبرها آخرون من مبادئ علم الأصول. والثابت أن الأصوليين اشتغلوا بها، وقسموها إلى جملة من الأقسام من بينها قسم جعلوه لمبحث "الحاكم". والذي يهمنا هنا هو محاولة معاينة كيفية حضور الكلاميات في هذا المبحث.

أولا: مفهوم مصطلح "الحاكم":

يطلق مصطلح الحاكم على معنيين:

– **مُثبِت الأحكام**: أي منشئها ومُصدِرها. فالحاكم بهذا المفهوم هو الذي يصدر عنه الخطاب الإنشائي بالأمر والنهي، أو بالمدح والذم وبالتحسين والتقبيح. وحينما يضاف الحكم إلى الشرع بهذا المعنى يتعين القول بأنه لا حاكم إلا الله تعالى. وهذا الأمر لا خلاف فيه بين أهل السنة والمعتزلة.

– **مُدرِك الأحكام**: أي مُظْهِرها، والمُعرف لها والكاشف عنها. فإذا كان فعل الحاكم بالمعنى الأول إنشائيا، فإن فعله بهذا المعنى بياني تعريفي. ولا خلاف أن العقل هو الذي يدرك

الأحكام بعد ثبوتها الإنشائي بالشرع، لكنه لا يعد حاكما من هذا الوجه لأنه غير مستقل بالمعرفة فيه، وإنما يجوز اعتباره حاكما أو معرّفا وكاشفا إذا استقل بمعرفة حُسن الأشياء وقبحها بقطع النظر عن الشرع.

وهذا هو محل الخلاف كما حرره عدد من الأصوليين: هل يدرك العقل الحكم من غير افتقار إلى الشرع؟

ثانيا: إطلاق الحسن والقبح:

الحسن والقبح عند الأصوليين يطلق على ثلاثة معان، والمعنى الأخير منها هو محل الإشكال:

– **ملاءمة الغرض ومنافرته**: ما وافق الغرض كان حسنا في العقل، وما خالفه كان قبيحا. وهذا المعنى ليس محل نزاع.

– **كون الشيء صفة كمال أو نقص**: فصفات الكمال حسنة عند العقل كالعلم والصدق والأمانة والعدل، وصفات النقص يستقبحها العقل كالجهل والكذب والظلم. وهذا لا خلاف فيه.

– **كون الشيء يتعلق به الثواب أو العقاب**: معنى ذلك أن الفعل يوصف بالحسن إذا تعلق به مدح في الدنيا وثواب في الآخرة، ويوصف بالقبح إذا تعلق به ذمّ في الدنيا وعقاب في الآخرة. وهذا هو محل الخلاف.

1–موقف الأشاعرة:

يذهب الأشاعرة إلى أن المُظهر للأحكام هو الشرع لا العقل، فالحسن ما حسّنه الشرع والقبيح ما قبّحه الشرع.

– فالشرع هو الذي يحسّن ويقبّح بمطلق الإرادة، فالله تعالى لا يجب عليه شيء، وصفات فعله كلها جائزة، وأمره ونهيه هما اللذان يحكمان بالحسن والقبح، ويبيّنان تعلق الثواب والعقاب بالأفعال، بقطع النظر عن العقل وعن موافقة الأفعال للأغراض أو مخالفتها، وعن مراعاة المصالح والمفاسد، فهو تعالى يفعل في ملكه وما يشاء ويحكم ما يريد بحكم القدرة تامة التنفيذ والإرادة النافذة له تعالى.

– فإذا كان العقل يدرك حسن ما يوافق الغرض، وقبح ما يخالفه، ويدرك حسن الأفعال وقبحها من جهتي الكمال والنقص، كحسن الصدق وقبح الكذب، فإنه لا يستقل بإدراك حسن

الأفعال وقبحها في قضية التكليف من جهة ترتيب الثواب والعقاب عليها، لأن ذلك لا يعلم إلا بالرسالة الربانية. وبناء على ذلك فالعقل يتلقى عن الشرع ولا قدرة له على إنشاء الأحكام، لأن منشئها هو الله تعالى، فدوره ينحصر في إدراك ما بيّن الشرع حسنه وقبحه.

– كما أن الأفعال عند الأشاعرة لا تحمل أوصافا ذاتية ملازمة لها توجب على الشرع الحكم عليها بالحسن أو القبح. يقول الجويني:"لا يقبح شيء في حكم الله تعالى لعينه، كما لا يحسن لعينه".

– وبناء على ما تقدم فإن الحسن والقبح ليسا صفتين ذاتيتين ثابتتين في الأفعال، بل هما صفتان إضافيتان، نسبيتان تتوقفان على ورود الأمر والنهي.

ومن ذلك نخلص إلى الآتي: الأفعال ليست لها صفات ذاتية، وأن الشرع هو الذي يحسن ويقبح، وأن العقل مدرك لما بيّنه الشرع لا حاكم، وأن الحسن والقبح هما عين الشرع.

ومن بين الأدلة والحجج التي أوردوها ما يأتي:

– لو كان الفعل حسنا أو قبيحا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء أورد الشرع أم لا. لكن الله تعالى قال: **{ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا }**[الإسراء:15].

– لو كانت صفات الأفعال ذاتية لما اختلفت في حالات دون أخرى، فلو كان الكذب قبيحا لذاته لما وجب إذا كان فيه عصمة دم نبي بإخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله، ولو كان القتل قبيحا لذاته لما وجب في حالة القصاص.

2–موقف المعتزلة:

يذهب المعتزلة إلى أن المُظهر للأحكام هو العقل بقطع النظر عن الشرع، أي إنه يمكن أن يدركها استقلالا قبل ورود الشرع. وقد اتفقوا على أن الحسن والقبح ثابتان للأفعال، وأن العقل يعلم به حسن كثير من الأفعال وقبحها في حق الله تعالى وفي حق عباد؛ فالعقل عندهم ليس هو الذي يوجب ويحرّم، بل الموجب والمحرّم هو الله تعالى، لكن العقل يدرك أن ذلك واجب لله تعالى لكونه حكيما يوجب المصالح ويحرّم المفاسد. ومما احتج به المعتزلة على مذهبهم:

– لو كان الحسن مرتبطا بالأمر والقبيح مرتبطا بالنهي كما يقول الأشاعرة لترتب على ذلك أن الله تعالى لو نهى عن العدل والإنصاف لكان ذلك قبيحا، وإذا أمر بالظلم والكذب لكان ذلك حسنا مع أن المعلوم خلافه.

– لو لم يكن الحسن والقبح معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما بعد وروده، لأنهما إن لم يكونا معلومين قبله، فعند ورود الشرع بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوره، وذلك محال، فوجب أن يكونا معلومين قبل وروده.

وحاصل الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة يظهر في السؤال الآتي:

هل إن الفعل حسن أو قبيح لأن الله تعالى حكم بذلك، أم إن الله تعالى حكم بذلك لأن الفعل في ذاته كذلك أو متصف بصفات تجعله كذلك؟

طبعا الأشاعرة، كما مر بنا، أجابوا عن الجزء الأول من السؤال بالإيجاب، وعن الجزء الثاني منه بالنفي. أما المعتزلة فقد عكسوا الجواب. فالأشاعرة أطلقوا سلطة الشرع دون أن يلغوا نهائيا مجال عمل العقل، والمعتزلة ضخّموا وظيفة العقل دون أن يستغنوا عن مهمة الشرع خاصة فيما لا يستقل العقل بإدراك وجه الحسن أو القبح فيه.

3–موقف الأحناف والحنابلة:

يظهر أن موقف الأحناف فيه ميل إلى رأي المعتزلة مع حرص على عدم مخالفة الأشاعرة مخالفة كلية بحكم وحدة اتجاههما السني. والمتقدمون من الأحناف يوافقون المعتزلة في أن التحسين والتقبيح ثابتان في بعض الأفعال، ويخالفونهم من جهة أن ذلك غير ثابت في بعض الأفعال الأخرى التي يكون فيها التحسين والتقبيح فيها شرعيين. أما المتأخرون منهم فوافقوا المعتزلة في أن العقل يحكم على الأفعال بالحسن والقبح دون تخصيص بالبعض كما قال متقدموهم، لكنهم يخالفونهم من جهة أن الثواب والعقاب لا يترتبان على ذلك إلا بعد ورود الشرع، إذ لا يتعلق شيء من التكليف بذمة العبد قبل وروده، وهم بذلك يوافقون الأشاعرة في أن الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى.

أما الحنابلة فإنهم يرون أن العقل يحسّن ويقبّح بقطع النظر عن الشرع، لكن التكليف بذلك وما يترتب عليه من ثواب وعقاب لا يثبت إلا بالشرع. فأكثر الحنابلة مثل أبي الخطاب الكَلْوَذاني (ت510هـ)، وابن تيمية وابن القيم أن الحسن والقبح ثابتان، والإيجاب والتحريم بالخطاب، التعذيب متوقف على إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام.

ثالثا: خلاصة المسألة:

إذاً نصل إلى أن هذه المسألة تعد من أمهات المسائل عند المتكلمين والأصوليين. ولم يكن خافيا على الأصوليين أن مسألة "الحاكم" أو التحسين والتقبيح ليست مسألة أصولية خالصة، بحكم اشتهار الخلاف فيها بين المتكلمين، وبحكم أنها من المسائل التي لا ثمرة لها في الفقه. ومع ذلك فقد احتاجوا إلى استحضارها والتوقف عندها، أو الإشارة إليها أو الإحالة على الكتب الكلامية التي توسعت فيها، وذلك يدل على أن الأصولي مهما كانت درجة التزامه بحدود تخصصه، يحتاج إلى دعم مواقفه الأصولية وتسديدها بما تقرر في مذهبه الكلامي من اختيارات في خصوص هذه المسألة.

ويبدو أن أصل التحسين والتقبيح مؤثر في صلب المنظومة الأصولية بأكملها لسببين مهمين: **أولهما: سبب عقدي عملي**: فالأصوليون أثناء بحثهم في أحكام الأفعال وفي طريق استنباطها من أدلتها مضطرون ابتداء على إقامة بحوثهم على دعامة إيمانية راسخة تتأسس عليها الثقة بمصدر الأحكام كلها. وذلك أن الحكم الشرعي ليس مجرد وصف محايد للأفعال، بل هو وصف يترتب عليه تكليف. فالحكم بهذا الاعتبار سلطة عليا توجب امتثال المكلفين وطاعتهم. ومن المفروض أن يكون الممتثل عارفا بالجهة التي يخضع لإحكامها حتى يكون على بيّنة من أمره. **وثانيهما: سبب منهجي**: ويتمثل في حاجة الأصولي إلى تأسيس جميع مباحثه على منهج يضبط طريقة نظره في مختلف المسائل. ولا شك أن اختياره المنهجي سيؤثر في تفاصيل بحوثه، وسيحدد طبيعة مواقفه من القضايا الخلافية. فأصل التحسين والتقبيح الذي يذكره الأصوليون في مبحث الحاكم وثيق الصلة بإشكالية العلاقة بين النقل والعقل، ولأنه تتأسس عليه نظرية في المعرفة يبني عليها الأصولي طريقته في الفهم، وأسلوبه في التقعيد والبحث، فهو مثلا إذا اختار في مبحث "الحاكم" توسيع سلطة الشرع أو النقل، وجعلها مطلقة في الحكم على الأفعال، ورفض التحسين والتقبيح العقليين، فلا شك أنه سيتبع في جميع المسائل الأصولية منهجا يقلص من حدود العقل، ويضيّق مجالات تدخله، وإذا اعترف له بدور في النظر فعلى شرط أن يتقدم النقل، فيكون العقل تابعا له. أما إذا اختار توسيع قدرة العقل في مجال الحكم على الأفعال، ورأى أنه يحسّن ويقبّح فإن منهجه في بقية المباحث الأصولية سيعطي للعقل من القدرة بقدر ما أعطاه منها في هذه المسألة المركزية.

وبناء على ذلك فهذه المسألة تعد أصلا "مبدئيا" يحتاج إليه الأصولي في جميع مباحثه، فهي من المباحث التي تأتي في الصدارة بوصفها إطارا عاما للبحث. لهذا لقيت في كتب علم الأصول عناية تقارب العناية التي لقيتها في كتب الكلام، لأنها وإن كانت اعتقادية في أصلها فإنه ينبني

عليها النظر في التشريع وأسسه. فهي تتضمن من التشريع بقدر ما تتضمن من الإيمان، إذ المكلف عند التزامه بالواجبات الشرعية ينبغي أن يقوم بها معتقدا وجوبها من الله تعالى، وعند تركه المحرمات يجب أن يتركها معتقدا حرمتها من الله تعالى. أما المباح فإن فاعله يعد مكلفا من جهة أنه يجب عليه اعتقاد أن الله تعالى قد حكم بأنه مباح بمقتضى إذنه تعالى.

ومن هنا نخلص إلى أن مسألة التحسين والتقبيح هي مسألة كلامية بالأصالة، حضرت في أصول الفقه كمبدأ أصولي بسبب توقف كثير من المسائل الأصولية عليها.

مبحث حكم أفعال العباد قبل ورود الشرع

مقدمة:

لم يكتف الأصوليون في مبحث "الحاكم" بذكر مسألة التحسين والتقبيح، بل فرّعوا عليها مسألتين مستقلتين تظهران من خلال هذين السؤالين:

- هل يجب شكر المنعم شرعاً أو عقلاً؟
- ما هو حكم أفعال العباد الاختيارية قبل ورود الشرع فيما لا يقضي العقل فيه بتحسين وتقبيح؟

فصار بذلك مبحث الحاكم يتضمن ثلاث مسائل أولاها أصلية تأسيسية وهي مسألة التحسين والتقبيح التي تحدثنا عنها في المحاضرة السابقة، والثانية والثالثة فرعيتان. وفيما يلي محاولة لتتبع حضور الكلاميات في المسألة الثالثة، وهي: حكم أفعال العباد قبل ورود الشرع.

والملاحظ أن هذه المسألة عبّر عنها الرازي في كتابه "المحصول في علم الأصول" بقوله: "حكم الأشياء قبل الشرع"، ويعبّر عنها أحيانا بقولهم: "حكم الأشياء في الأصل"، وقولهم: "الأعيان المنتفع بها قبل أن يرد الشرع". وهذا لا ينافي التعبير عنها بـ"حكم الأفعال"، فالأمر في ذلك قريب، لأن الحكم إن وجد لا يتعلق بالأشياء في ذاتها بل بالأفعال التي تقع عليها. كما أن انتفاع المكلف بالأشياء هو فعل المكلف الذي يراد معرفة حكمه قبل ورود الشرع. وهذه المسألة تنحصر فيها الأقوال على ثلاثة مذاهب هي: الوقف والإباحة والحظر.

1-مذهب الوقف:

والذي عليه أكثر الأشاعرة والأحناف، وعامة أصحاب الحديث والفقهاء والمتكلمين منهم، فقد اختاره الباجي(ت:474هـ)، والشيرازي(ت:476هـ)، وأبو المعالي الجويني، والغزالي، وفخر الدين الرازي، وسيف الدين الآمدي، وغيرهم من الأشاعرة، و به قال بعض المعتزلة وابن حزم الظاهري.

والوقف يحتمل تفسيرين: **أحدهما**: أنه لا حكم قبل ورود الشرع. وهذا في الحقيقة ليس وقفا، بل هو قطع بعدم الحكم. **ثانيهما**: عدم العلم بالحكم. وهذا يحتمل أمرين: إما أنا لا نعلم هل في الأفعال قبل الشرع حكم أم لا ؟ وإما أن هناك حكما، ولكن لا نعلمه بعينه، هل هو الإباحة أم الحظر؟ لعدم وجود الدليل أو لتعارض الأدلة.

الأشاعرة: اختلفوا في تفسير الوقف على مذهب الإمام الأشعري:

– فذهب بعضهم كالبيضاوي(ت:685هـ) إلى أن معناه نفي العلم بالدليل، بمعنى أن الأفعال قبل الشرع لها حكم، ولمّا لم نعلم دليله وجب التوقف في شأنها. وهذا التفسير يوافق مذهب الأشعري في أن الحكم قديم، لأنه خطاب الله تعالى، وهو كلامه النفسي الأزلي القديم. ولو فسّر التوقف بعدم الحكم لترتب عليه القول بحدوثه، وهو مخالف لمذهب الأشعري. واعترض على هذا التفسير بأن الحكم وإن كان قديما عند الإمام الأشعري، فإن تعلّقه بأفعال المكلفين حادث ومتوقف على بعثة الرسل، فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفا لمذهبه.

– وفي الحقيقة فقد فسّر أكثر الأشاعرة الوقف بعدم الحكم وانتفائه أصلا قبل ورود الشرع، وهو ما أكده القاضي الباقلاني كما جاء في كتاب "مختصر التقريب" للجويني: "وما صار إليه أهل الحق لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وعبرّوا عن نفي الأحكام بالوقف، ولم يريدوا الوقف الذي يكون حكما في بعض مسائل الشرع وإنما عنوا به انتفاء الأحكام". فقبل ورود الشرع لا تحريم ولا تحليل ولا شرع فالواجب التوقف، لأن العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة. وهو ما ذهب إليه أبو المعالي الجويني، والغزالي، وغيرهم.

وقد احتج الأشاعرة لمذهبهم في نفي الحكم قبل البعثة ببعض ما يأتي:

– من المنقول: قوله تعالى:**{وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا}**[الإسراء:15]. ووجه الدلالة من ذلك أن الآية الكريمة تدل على الأمن من العذاب قبل بعثة الرسل، كما تدل على نفي الثواب الذي يقابله، وإنما اكتفت بذكر العذاب لأنه أظهر في انتفاء معنى التكليف. ومن ذلك أيضا قوله تعالى: **{لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ}**[النساء:165]. ومفهومه أن الناس يحتجون قبل البعثة، ويلزم من ذلك نفي الحكم الموجب والمحرّم لئلاّ يحتجوا.

– ومن المعقول: يذهب فخر الدين الرازي إلى القول: "لنا أن نقبل الشرع ما ورد خطاب الشرع، فوجب أن لا يثبت شيء من الأحكام، لما ثبت أن هذه الأحكام لا تثبت إلا بالشرع".

المعتزلة أو بعضهم: الذين اختاروا مذهب الوقف فمرادهم أنه لا حكم في الأفعال قبل ورود الشرع لعدم دليل الثبوت وهم يحكمون العقل بحسب الإمكان، ويربطون الأحكام بالمصالح والمفاسد، فلما فقدوا الدليل فيما لم يدرك العقل مصلحته ولا مفسدته توقفوا في الجواب إلى وقت حصول العلم بذلك على لسان صاحب الشرع. غير أن هذا القول غير معتد به عند أغلب المعتزلة، حيث حكاه أبو الحسين البصري عن بعضهم ولم يسمّ أحدا منهم، وقد أبطله.

الأحناف: التوقف عندهم لا يعني عدم الحكم، بل يعني أنه لا بد أن تكون لهذه الأفعال حكم عند الله تعالى، ويمكن أن يكون الوجوب بالإيجاب الأزلي أو الحرمة بالتحريم الأزلي، أو الإباحة، إلا أنه لا يمكن للعقل الوقوف ذلك لخفائه ودقته، فيتوقف في الجواب إلى ورود الشرع.

2–مذهب الإباحة:

وهو مذهب معتزلة البصرة، واختاره الجبّائيان، وناصره أبو الحسين البصري، وهو في الحقيقة مذهب أكثر المعتزلة.

ومستند المعتزلة عقلي قائم على أصل التحسين التقبيح عندهم. فهم يحكّمون العقل بحسب الإمكان فيما عُلم حسنه وقبحه بناء على المصالح والمفاسد، أما الحسن الذي استوى طرفاه ولم يترجّح فعله على تركه، والأفعال التي لم يقض فيها العقل بحسن ولا قبح فهي مباحة ومأذون فيها عقلا. وهذه الإباحة تجري عندهم مجرى الإذن السمعي من الله تعالى قبل ورود الشرع، وإن لم ترد صورة الإذن. وأهم أدلتهم في ذلك أمران:

1–أنهم قاسوا الغائب على الشاهد، فقالوا إنه كما يمكن الانتفاع بأملاك الناس من وجوه لا ضرر فيها كالاستظلال بظل حائط الغير، والأنس بصحبته، والاستضاءة بسراجه، والتقاط ما تناثر من حبّ غلّته بغير إذنه، إذا خلا من أمارات المفسدة ولم يضر بالمالك، فإن العقلاء يقضون بأن ذلك مباح مأذون في الأفعال الاختيارية الزائدة على القدر الضروري الذي تحتاج إليها الحياة كأكل الفاكهة مثلا خالية من أمارات المفسدة، ولا يعلم فيها مضرة على المالك، لأن مالكها هو الله تعالى، فلا يتضرر بشيء، فوجب القطع بحسن ذلك.

2–أن الله تعالى خلق الطعوم في الأجسام مع إمكان ألا يخلقها، وهذا يقتضي أن يكون له فيها غرض يخصها، لأنه لو لم يكن له فيها غرض لكانت عبثا، والعبث مستحيل على الله تعالى،

وهذا الغرض إما أن يعود إلى الله تعالى وإما أن يعود العباد. والأول مستحيل لتعاليه تعالى عن ذلك، فلا بد أن يكون الغرض عائدا إلى غيره بالنفع، وهو دليل الإذن منه لنا في ذلك، ولا يحصل النفع إلا بالتناول فيكون التناول مباحا.

وذهب إلى الإباحة من المالكية أبو الفرج المالكي(ت:331هـ)، ومن الشافعية ابن سُريج (ت:306هـ) وأبو حامد المَرْوَزي (ت:362هـ)، وقال به العراقيون من الأحناف. وقد كان الشرع هو مستند بعض فقهاء الأشاعرة بخلاف المعتزلة الذين كان مستندهم عقلي بامتياز. حيث تمسكوا بعدة آيات منها قوله تعالى:**{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا}**[البقرة:29] وقوله:**{الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى }**[طه:50]، وكذلك قوله سبحانه وتعالى:**{قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ}**[الأعراف:32]. وقالوا بأنها نصوص تدل على الإذن قبل ورود الشرائع. وقد نوقش هذا الاستدلال بأن الآيات محمولة على ما ورد الشرع بإباحته من الطيبات بعد البعثة لا قبلها، وبأنه معارض بقوله تعالى:**{وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ}**[النحل:116]، وهو دليل بأن الله تعالى منع من الحكم في الشيء بأنه حلال أو حرام، لذلك وجب التوقف في الحكم قبل ورود الشرع.

3-مذهب الحظر:

هذا المذهب اختاره معتزلة بغداد، والإمامية، وبعض فقهاء أهل السنة. ويقوم مذهبهم على مستند شرعي وآخر عقلي.

فأما المستند الشرعي فاستدلالهم بقوله تعالى:**{وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ }** [الأعراف:157]، وهو دليل على أنها لم تكن محلّلة قبل ورود الشرع. وكذلك قوله تعالى:**{وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا }**[الحشر:7]، فهو يدل على أن ما لم يأتينا لا نأخذه، وذلك هو التحريم، وقوله تعالى: **{يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ}**[المائدة:4]، مفهومه أن المتقدم قبل الحلّ هو التحريم، لأنهم يسألون ماذا أبيح لهم مما كا ن محظورا، وقوله تعالى:**{أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ}**[المائدة:1].

وأما الدليل العقلي الذي يحتج به المعتزلة القائلون بالحظر ومن وافقهم في المأخذ، فعمدته ما تعارف عليه العقلاء من قبح التصرف في ملك الغير بغير إذنه، ولمّا كانت الأعيان ملكا لله تعالى لم يجز الانتفاع بها بغير إذنه، ووجب أن يكون ذلك محظورا قياسا على الشاهد.

خلاصة المسألة:

– يمكن القول عموما أننا إذا طبقنا مقياس الشاطبي في ضرورة وجود عمل تحت كل مسألة تذكر في علم أصول الفقه، فإنه يصعب بناء أي فرع من الفروع العملية على هذه المسألة. وقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن البحث فيها لا فائدة فيه، إذ أنها غير متصورة أصلا بناء على عدم جواز خلوّ الزمان من شرع، وذلك انطلاقا من قوله تعالى:**{ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ}**[النحل:36]، وكذلك قوله تعالى:**{وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ}**[فاطر:24]. وقوله تعالى:**{أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى }**[القيامة:36]، والسدى هو الذي لا يؤمر ولا ينهى.

ويفهم من ذلك أن الكلام على أحكام الأفعال قبل البعثة إنما يقصد به زمن اندراس الشريعة وجهل الأحكام عند الفترة بين رسالتين. وحاصله هل الناس في هذا الزمن يعذرون بجهلهم أم لا؟ وهل يؤاخذون على الإيمان فقط؟ أم يؤاخذون على ترك العمل بالفروع؟ أم لا يؤاخذون على شيء؟ والخلاف في هذه المسألة يعد خلافا شرعيا، لأن أحكام أفعال الناس زمن الفترة وردت فيها نصوص شرعية ولا علاقة لذلك بموضوع الأحكام قبل الشرع، لأنه لم يوجد زمان لا شرع فيه كما ذهب إلى ذلك أكثر أهل السنة، وجهل أكثر الناس بأحكام الشريعة زمن الفترة لا يعني عدم وجودها.

إلا أن بعضهم تصور فائدة هذه المسألة في حق من خُلق في جزيرة أو برية ولم تبلغه الدعوة. فهؤلاء يجري الخلاف في حكم أفعالهم: هل على الحظر؟ أم الإباحة؟ أم لا حكم في حقهم؟

والحاصل أن الخلاف في أحكام العقلاء قبل ورود الشرع لا ينبني عليه عمل، وهو مبحث كلامي افتراضي ذكره الأصوليون بوصفه امتدادا للخلاف الكلامي المتعلق بأصل التحسين والتقبيح. وفائدته بالنسبة للأصوليين نظرية لا عملية تتعلق بتسديد الموقف الكلامي للأصولي.

ومن أهم الأصول الكلامية لهذه المسألة الأصولية: –التحسين والتقبيح. –تنزيه الله تعالى. – خطاب الله تعالى القديم. –تعليل أفعال الله تعالى. – منهج الاستدلال بقياس الشاهد على الغائب.

مبحث تأثير السبب في الحكم

مقدمة:

اهتم الأصوليون في مبحث "الحكم" بتعريفه، ثم بتقسيمه إلى حكم تكليفي وحكم وضعي. وقسموا الحكم التكليفي إلى أقسامه المعروفة: الواجب والمندوب والمحرّم والمكروه والمباح. وقسموا الحكم الوضعي إلى: السبب والشرط والمانع والصحة والفساد والبطلان والرخصة والعزيمة. وسنقتصر في هذه المحاضرة على مسألة "السبب" بسؤال: هل السبب مؤثر في الحكم؟

مفهوم السبب:

يعتبر "السبب" من أقسام الحكم الوضعي، لأن خطاب الشارع تعلق به من جهة إضافة الأحكام التكليفية إليه، فرؤية الهلال سبب في وجوب صوم رمضان، ودلوك الشمس عن كبد السماء سبب في وجوب صلاة الظهر، وملك النصاب سبب في وجوب الزكاة. وواضح أن هذه الأسباب فيها ما هو مقدور للعباد، وفيها ما يخرج عن قدرتهم.

وقد عُرّف السبب بأنه: ما يلزم من جوده الوجود ويلزم من عدمه العدم لذاته. بمعنى كل سبب يلزم من وجوده وجود الحكم ومن عدمه عدم العدم لذاته، أي لا لأمر آخر خارج يقترن به، وإنما لذات الوصف. وقد كانت أبرز قضية اهتم بها الأصوليون هي تحديد العلاقة بين السبب والمسبب الذي هو الحكم الشرعي التكليفي. فلا خلاف في وجود علاقة نسبة أو إضافة بين السبب والحكم، ولكنّ الخلاف متعلق بتفسير هذه العلاقة الرابطة بينهما. وقد بني هذا الخلاف على مبادئ كلامية كانت محل نزاع بين المتكلمين في مظانها.

ويبدو أنه يوجد اتجاهان عامان في الموضوع أحدهما لأهل السنة والآخر للمعتزلة. فالمعتزلة ينسبون إلى الأسباب قدرة ذاتية على التأثير في الحكم، بينما ينفي أهل السنة بدرجات متفاوتة تتراوح بين النفي الكلي لتأثير الأسباب وإثبات نوع من التأثير محكوم بجعل الله تعالى. ويمكن حصر هذه المسألة في أربع أقوال:

1–نفي تأثير الأسباب نفيا كليا:

وهو الذي عليه جمهور أهل السنة فالمراد بالسببية عندهم "الإعلام" أو "التعريف"، بمعنى أن السبب هو مجرد علامة نصبها الله تعالى لتعريف المكلف بالحكم، ولا تأثير لها فيه أصلا. ومن ذلك مثلا جعل النسب سببا للتوريث، لا يعني أن النسب يوجب التوريث بعينه وذاته، وإنما بجعل الشارع إياه سببا.

والمؤثر في الحكم إنما هو الله تعالى، وخطابه التكليفي هو الموجد للحكم، وما الأسباب إلا طرق موضوعة تعرف بها المشروعات تيسيرا على العباد، والحكم إنما يوجد عند السبب لا به، والذي يوجده إنما هو الله تعالى. ومن ذلك فقد عرّف أبو حامد الغزالي السبب بأنه "ما يحصل الشيء عنده لا به". وعرّفه الآمادي بأنه "كل وصف ظاهر منضبط دلّ الدليل السمعي على كونه معرّفا لحكم شرعي".

وهذا المفهوم هو الذي عليه جمهور الأشاعرة وعامة الأصوليين من الحنابلة والأحناف. فقد عرّف ابن قدامة الحنبلي(ت:620هـ) السبب كما عرّفه الغزالي. وأكد ابن النجار(ت:972هـ) من الحنابلة أن الأسباب معرّفات،إذ الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداء. وبيّن السرخسي (ت:483هـ) "أن العلل الشرعية لا تكون موجبة بذواتها، وأنه لا موجب إلا الله تعالى".

وما قاله أهل السنة والأشاعرة على الخصوص في مجال أسباب الأحكام مبني على أصلهم الكلامي الذي يذكرونه في مباحث أفعال الله تعالى وقدرته، وفي مباحث خلق أفعال العباد. فكل ما يقع في الكون من حوادث إنما يقع بقدرة الله تعالى. والأفعال المنسوبة إلى العباد إنما هي منسوبة إليهم بقدرة حادثة يكتسبونها، غير أن هذه القدرة الحادثة وجميع أكساب العباد هي مخلوقة لله تعالى كخلقه للأجسام والروائح والطعوم، وليس لها أي تأثير بذواتها. كما أن العلاقة بين الأسباب ومسبباتها في الطبيعيات ليست علاقة حتمية، بل هي علاقة عادية، على معنى أن الله تعالى أجرى العادة بإيجاد المسببات عند وجود أسبابها لا بها؛ فقد أجرى سبحانه العادة باحتراق القطن عند مجاورة النار لا بالنار، كما أجرى العادة بحصول البرودة في اليد عند مماسة الثلج، وليست النار هي التي أثّرت في القطن بذاتها، ولا الثلج هو الذي أثّر في اليد بذاته. ويمكن أن توجد نار ولا يوجد معها احتراق، كما يوجد ثلج ولا يوجد معه برودة، لأن كل ذلك من الممكنات التي تحدث بفعل الله تعالى وخلقه وقدرته.

2–السبب مؤثر بذاته:

يذهب المعتزلة إلى أن السبب مؤثر في الحكم إما بذاته أو بصفة ذاتية أو أوجه واعتبارات فيه، وهذا مبني على مذهبهم الكلامي في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنهم المحدثون لها. ويرى القاضي عبد الجبار أن السبب موجب للحكم في العقليات والشرعيات، ولا معنى للإيجاب سوى التأثير. فمثّل للعقليات بـ"حفظ الوديعة" حيث رأى بأن لها سببا موجبا وهو التكفل بها،

و"شكر المنعم" فإن لوجوبه سببا هو النعمة، وقضاء الدين، فإن الاستقراض سبب وجودبه. ومثّل للشرعيات بـ"الكفارات" فإن لها سببا موجبا وهو اليمين أو الحنث. كما يرتبط مذهبهم في أن الأسباب موجبة ومؤثرة بقولهم في السببية الطبيعية وفي المتولدات الناتجة عن الأسباب، وإن كان لهم في ذلك خلافات داخلية في المذهب. والمهم أن فاعل الأسباب في مجال أفعال العباد عندهم هو الإنسان وأفعاله غير مخلوقة فيه خلافا للأشاعرة.

3–السبب مؤثر بجعل الله تعالى:

عندما عرّف الغزالي السبب جاء تعريفه موافقا لمذهب الأشاعرة، ولكنه عندما تكلم على "العلة" في باب القياس أكد أنها مؤثرة في الحكم، وعقد مبحثا في "إثبات العلة بالإجماع على كونها مؤثرة في الحكم"، ولما كان هذا مناقضا في الظاهر لقوله بأن "العلة الشرعية علامة وأمارة لا توجب الحكم بذاتها" صار المقصود عنده دفعا للتعارض أن العلة مؤثرة بوضع الشارع وجعله لا بذاتها.

وحاصل قول الغزالي لا يخرج في عمومه عن قول الأشاعرة لأن السبب عنده غير موجب بذاته، والتأثير الذي أثبته للسبب تأثير صوري مجازي لا حقيقة له ما دام الله تعالى هو جاعل التأثير، فهو كإثبات قدرة حادثة للعبد مع القول بأنها مخلوقة لله تعالى.

4–السبب باعث على الحكم:

وقد قال به سيف الدين الآمدي، وينكره الكثير من الأصوليين الأشاعرة بوصفه قولا شاذا. وما قيل في خصوص الغزالي يقال هنا في خصوص الآمدي، لأنه عرف السبب كما رأينا بأنه معرّف للحكم، لكنه عندما تكلم على العلة في مباحث القياس فسّرها بأنها بمعنى الباعث.

ووجه إنكار هذا القول عند الأشاعرة هو نفيهم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض والبواعث والمصالح. ولكن ما قاله الآمدي فُسِّر بأن مقصوده ليس أن العلة هي التي لأجلها شرع الحكم ليلزم المحذور، بل هي ما ترتبت على الشرع بإرادة الشرع ترتُّبها عليه، فالله تعالى هو الذي أراد الحكمة والمصلحة لأجل العباد، وليست المصلحة هي التي أوجبت عليه تشريع الحكم وكانت باعثة له على ذلك.

خلاصة المسألة:

ويمكن القول عموما أن ما ذكره الأصوليون وحتى الشاطبي في هذه المسألة ليس في جوهره قولا أصوليا في مسألة أصولية بل هو قول كلامي في مسألة أصولية. والفائدة من ذلك تظهر في تسديد المعتقد عند القيام بالأسباب، وتسديد المسألة الأصولية بناء على المبدأ الكلامي، وتسديد الأعمال التي هي أسباب بناء على استحضار المعتقد عند طلب الأسباب.

ومن أهم الأصول الكلامية لهذه المسألة الأصولية: -أفعال الله تعالى، -قدرة الله تعالى، -خلق أفعال العباد، -الكسب، -السببية في الطبيعيات، -تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض.

مبحث تعلّق التكليف بكسب العبد

مقدمة:

يدخل هذا المبحث تحت قسم مبحث المحكوم فيه، ويقصد به فعل المكلف عند جميع الأصوليين، والتكليف عند الأصوليين لا يكون إلا بفعل. فالمقتضى بالتكليف هو الإقدام أو الكف، وكل واحد منهما فعل يكتسبه المكلف.

1-شروط الفعل المكلف به:

أ-من شروط الفعل المكلف به، عند الأصوليين، أن يكون متصوراً في نفسه، أي لا يكون محالا في ذاته، ولا بد من تصور صحة حدوثه، لاستحالة تصور جعل القديم حادثا وقلب الأجناس.

ب-غير أنه لا يكفي أن يكون الفعل متصور في نفسه، بل لابد أن يكون من كسب العبد اتفاقا. ووجه الاتفاق في هذا الشرط أنه لا بد أن يكون الفعل حاصلا باختيار العبد مكتسبا له، بحيث لا يكلف بفعل غيره، إذ لا يجوز تكليف زيد بكتابة عمرو وخياطته مثلا، وإن كان ذلك ممكنا ومتصورا في نفسه.

2-الأشاعرة والمعتزلة:

إن هذا الشرط الأخير الذي قلنا أنه متفق عليه يدخله الخلاف من وجه آخر، وهو أن التكاليف كلها في نظر الأشعري خارجة عن الطاقة، وأن العبد مكلف بفعل غيره، أي بفعل الله تعالى الذي يخلق أفعال العباد.

غير أن نسبة خلق الفعل إلى الله تعالى لا تنفي اختيار العبد وكسبه، لأن الفعل عند الأشاعرة ينسب إلى الله تعالى من جهة الخلق والاختراع، وإلى العبد من جهة الكسب، والله تعالى يخلق الفعل عند اختيار العبد أو عند إرادته لا بها. وبناء على ذلك فإن الشرط المذكور في ترجمة المسألة متحقق في الفعل المكلف به، لأن قدرة العبد تتعلق به من جهة الكسب وإن لم تتعلق به من جهة الخلق. أما ما يتولد عن الفعل من مسببات ونتائج، فهو ليس من كسب العبد وفعله، بل هو من خلق الله تعالى. وهذا يعني أن العبد ليس مكلفا إلا بالفعل ذاته، أما حين يكون الفعل سببا تتولد عنه مسببات، فلا يكون مكلفا بهذه المسببات لأنها ليست من كسبه.

وقد توسع الإمام الشاطبي في بيان هذا المعنى مؤكدا أن الأمر بالأسباب لا يستلزم الأمر بالمسببات وإن صحّ التلازم بينهما عادة، وأن الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسببات، لذلك فلا يتعلق التكليف والخطاب إلا بمكتسب. وهذا المعنى الذي يقرره الأشاعرة يوافقهم فيه الماتريدية، ويخالفهم المعتزلة الذين ينسبون الفعل المتولد إلى الفاعل.

3–ما يستفاد من هذا المبحث:

واضح أن هذه المسألة من مسائل علم الكلام، غير أن حظ الأصولي منها أن يكتفي بتقرير أن العبد لا يكلف بفعل غيره من العباد كعدم تكليف زيد بفعل عمرو، وأن يرد بعض الاعتراضات التي تَرِد على هذا الشرط، كأن يقال إن العاقلة مكلفة بفعل غيرها من جهة أنها ملزمة بدية خطأ وليها.

والخلاف الكلامي في هذه المسألة لا يترتب عليه خلاف في فروع فقهية عملية، ثم إنه على كلا القولين يكون العبد مكلفا بالفعل الذي يفعله سواء أنسب إليه من جهة الكسب كما يقول الأشاعرة أم من جهة الخلق كما يقول المعتزلة. ثم إن الخلاف يظل قويا في المتولدات أو الأسباب هل هي من كسب العبد فيكلف بها، أو هي ليست من كسبه فلا يكلف بها. والقول في ذلك يقصد به تسديد الاعتقاد عند العمل ولا ينبني عليه خلاف فقهي. وقد توسع الشاطبي في بيان ذلك كما أشار إليه في مسألة السبب وتأثيره في الحكم.

ومن أهم الأصول الكلامية لهذا المبحث: الذي هو نفسه أصل كلامي. – خلق أفعال العباد. –نظرية الكسب عند الأشاعرة. –التكليف بما لا يطاق. –مسألة التولُّد.

مبحث المجاز في اللغة والقرآن الكريم

مقدمة:

من الإشكاليات الهامة، في إطار مادة المباحث الكلامية في أصول الفقه، هو محاولة تمييز الأصوليين عموما بين علم الكلام وعلم اللغة بوصفهما مادتين مختلفتين لعلم أصول الفقه، وهذا يفضي إلى الظن أنهما مادتان مستقلتان تمام الاستقلال، وأن تأثير علم الكلام في أصول الفقه مختلف عن تأثير علم اللغة فيه، وأن الأصوليين حين استندوا إلى المبادئ اللغوية تلقّوها خالصة من المؤثرات الكلامية، وعليه فلا مجال للبحث عن الأصول الكلامية في مباحث اللغة.

لكن الأمر على خلاف ذلك، لأن النظريات اللغوية التي نشأت وتطور الجدل فيها بين اللغويين لم تكن مستقلة تمام الاستقلال عن الخلافات الكلامية لعدة أسباب: منها أن النضج النظري لمباحث اللغة كان متزامنا مع أهم التطورات النظرية لعلم الكلام، وقد كان كبار اللغويين الأوائل معاصرين لعدد من أئمة علم الكلام، والأهم من ذلك أن كبار المتكلمين كانوا لغويين متميزين لهم تنظيرات لغوية ذهبوا فيها مذاهب خاصة، كما كان عدد من كبار اللغويين معروفين بميولاتهم الكلامية التي كان لها أثر في مباحثهم اللغوية. [ابن جني مثلا صاحب كتاب "الخصائص" كان معتزليا. وكان أبو هاشم الجبائي المعتزلي نحويا مشهورا حتى أنه لقّب بأبي هاشم النحوي. والأمثلة على التأثير المتبادل بين المتكلمين واللغويين كثيرة. أنظر: علي فهمي خشيم: الجبائيان].

ومن هنا يمكن القول أن علم الكلام كان مادة من مواد علوم اللغة، وأن الأصوليين حين استمدوا المبادئ اللغوية لم يستمدوها بوصفها مباحث لغوية خالصة، بل وجدوا اللغويين أنفسهم متأثرين ببعض النظريات الكلامية في عديد المسائل. والحاصل أن علم الكلام دخل علم أصول الفقه بطريقتين: **الأولى مباشرة؛** بوصفه مادة مستقلة، ومبادئ كلامية خالصة ظهرت في غير المباحث اللغوية. **والثانية غير مباشرة؛** بوصفه مادة من مواد المباحث اللغوية. وهذه الطريقة هي التي سنعطي عليها مثال: مبحث المجاز في اللغة والقرآن في هذه المحاضرة.

تذهب الأغلبية الساحقة من العلماء في اللغة وعلم الكلام والأصول إلى أن المجاز (= المجاز: هو اللفظ المستعمل في غير وضعه الأول على وجه يصحّ) الذي يقابل الحقيقة، موجود في اللغة والقرآن والحديث. لكن وجد من العلماء من أنكروا المجاز في اللغة والقرآن الكريم وأنكره بعضهم في القرآن الكريم دون اللغة. ولمّا كان المجاز من ثوابت المصطلحات التي يوظفها الأصوليون في فهم النصوص الشرعية اهتم أكثرهم بإيراد الحجج التي تثبت في نظرهم جوازه في القرآن الكريم ووجوده فيه، فتأسست بذلك مسألة أصولية خاصة، هي مبحث "المجاز في القرآن".

وحاصل المذاهب فيه ثلاثة:

1-إثبات المجاز في اللغة والقرآن الكريم:

الذين أثبتوا المجاز في اللغة والقرآن الكريم هم الأغلبية. وإثبات المجاز في اللغة عند الجمهور أظهر من أن يحتاج فيه إلى تكلّف.

- ومن ذلك ألزموا المخالفين بإثباته؛ من منطلق أنهم إن قالوا إن أهل اللغة لم يستعملوا الأسماء المجازية في غير ما وضعت له، فهذه مكابرة لا يرتكبها أحد، إذ المعلوم أنهم استعملوا الأسد في غير ما وضع له وهو الشجاع، وأمثلة ذلك كثيرة.

- ثم إن نفاة المجاز إن قالوا إن هذه الأسماء المجازية حقائق موضوعية، بمعنى أن أهل اللغة وضعوا اسم الأسد للشجاع كما وضعوه للحيوان المعروف، ووضعوا اسم الحمار للبليد كما وضعوه للبهيمة المخصوصة، فهذا القول مراغمة للحقائق، وجحد للضرورة، لأنه من المعلوم بالضرورة أن أهل اللغة لم يضعوا لفظ الأسد للشجاع بل وضعوه للحيوان المعروف، وتناول الاسم للحيوان ليس متساويا، إذ أن الحيوان استحق ذلك الاسم لكونه موضوعا له، أما الرجل الشجاع فقد استحقه بالتبع، لأنه يشبهه. ولو كان الاسم موضوعا لهما على السواء لما كان الحيوان هو الذي يتبادر إلى الذهن عند الإطلاق بغير قرينة.

- ولما كان ثبوت المجاز في اللغة معلوما بالضرورة عند الجمهور ركزوا اهتمامهم على إثباته في القرآن الكريم، وقد أكد الباقلاني أن من يقول بوجوده في اللغة يلزمه المصير إلى القول بوجوده في القرآن الكريم. وقد نوقش هذا الإلزام بأنه مبني على قاعدة كل ما جاز في اللغة العربية جاز في القرآن الكريم، لأنه بلسان عربي مبين. وهي قاعدة غير مسلّمة، لأنه وجدت في اللغة كثير من الأساليب التي يستحسنها البيانيون وهي مع ذلك ممتنعة في القرآن الكريم بلا خلاف كالإغراق والغلو، ونحوهما.

– ولكن عمدة الاستدلال عندهم تقوم على ذكر أمثلة قرآنية أكدوا حملها على المجاز لامتناع حملها على الحقيقة، من ذلك قوله تعالى:{**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ**}[يوسف:82]، فهو مجاز بطريق النقصان، لأن معناه واسأل أهل القرية. ومثل ذلك قوله تعالى:{**فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ**}[الكهف:77]، فهو مجاز بطريق الاستعارة، لأن الجدار ليس له إرادة، فاستعيرت الإرادة هنا للجدار، والمعنى: يكاد أن ينقض. ونقل الشيرازي في "اللمع" أن "أبا العباس بن سريج" استدل على "أبي بكر بن داود" بقوله تعالى:{**لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ**}[الحج:40] فقال: "الصلوات لا تهدم وإنما أراد به مواضع الصلوات، وعبّر بالصلوات عنها على سبيل المجاز، وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه" فلم يكن عنده جواب.

2–نفي المجاز من اللغة والقرآن الكريم:

من الذين نُسب إليهم القول بنفي المجاز في اللغة والقرآن الكريم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني (ت:418هـ). لكن الباقلاني شكك في نسبة هذا المذهب إليه. ومن الأعلام الذين اختاروا هذا القول بغير شك ابن تيمية وتبعه في ذلك تلميذه ابن القيم. ففي "الفتاوى" فصول مطولة ينكر فيها قسمة الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، ويتتبع الآيات التي فسرت تفسيرا مجازيا بردها إلى مدلولات لغوية غير مجازية.

وقد بنى من نفى المجاز في اللغة والقرآن رأيهم فيما بنوه على بعض المحاذير الاعتقادية التي لا تجوز في حق الله تعالى ولا في حق كلامه ومنها:

– قولهم إن المجاز كذب، ولا يجوز أن ينسب ذلك إلى الله تعالى. والدليل على ذلك أنه يصح نفيه فيصدق المنفيّ، بمعنى إذا قيل مثلا: "البليد ليس حمارا" كان هذا النفي صادقا، ويلزم من ذلك كذب المثبت. ولكن يظهر أن هذا الدليل واضح التكلّف، لأنه ألزم ما لا يلزم على تقدير وجود المجاز في القرآن الكريم، فصحة نفي المجاز لا يترتب عليها الكذب عند إثباته، لأن الكذب إنما يلزم إذا كان المنفي والمثبت أمرا واحدا هو المعنى الحقيقي، فإذا قال القائل "البليد ليس حمارا" يقص نفي المعنى الحقيقي فهو صادق في ذلك، لكن نفيه ذلك لا يلزم من كذب المعنى المجازي المثبت، وذلك لأن النفي والإثبات في هذه الحالة لم يتواردا على محل واحد.

– واحتجوا بأن الله تعالى إذا خاطب الناس بالمجاز يلزم منه أن يسمى "متجوّزا". وبما أنه لا يجوز إطلاق "المتجوّز" على الله تعالى إجماعا لم يجز إثبات المجاز في كلامه. ورد هذا

الاستدلال القول بأن أسماء الله تعالى توقيفية، بمعنى إن إطلاق الأسماء عليه يتوقف على الإذن منه عزّ وجلّ.

– واحتجوا بأنه على فرض كون المجاز ليس كذبا، غير أنه يصار إليه عند العجز عن الحقيقة والله تعالى منزه عن ذلك. وذلك من منطلق أن أهل اللغة يستعملون المجاز عند الضرورة ولمكان الحاجة، ولا يجوز وصف الله تعالى بالضرورة الحاجة. والجواب على هذا أن هذا الدليل غير مسلّم به في حق أهل اللغة، لذلك لا يلزم منه ما ذكروه في حق الله تعالى، وهو القادر على أن يتكلم بالحقيقة والمجاز وبغيرهما دون حاجة ولا ضرورة. والعرب لم يكونوا يتكلمون بالمجاز اضطرارا بسبب عجزهم عن الحقيقة، بل كانوا قادرين عليها، وإنما استعملوا المجاز لوجوه مستحسنة في كلامهم، وبما أن القرآن الكريم نزل بلغتهم فقد جرى فيه الخطاب على عادتهم في استحسان ما استحسنوه من أساليب الكلام كالمجاز وغيره.

– ويذهب ابن تيمية إلى أن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة ولم يعرفه السلف، ولم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان. كما أنه رد على أصحابه من الحنابلة الذين رووا عن الإمام أحمد أنه نصّ على وجود المجاز في القرآن الكريم بأن ذلك رواية تعارضها رواية أخرى. ومن هذا فإن هذا التقسيم عند ابن تيمية يصدق عليه لفظ "البدعة". ويبدو أن غرض ابن تيمية من هذا النقد هو التصدي للمتكلمين الذين وظفوا هذا التقسيم في تأويل مسائل الإيمان والصفات وغيرها، ومما يدل على ذلك أنه توقف طويلا لنقد مصطلحي الحقيقة والمجاز في كتاب "الإيمان" ردا على "المرجئة" وغيرهم من الذين قالوا إن الإيمان حقيقة في التصديق مجاز في الأعمال. والحاصل أن ابن تيمية في نفيه لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز يقصد إلى الرد على المتكلمين الذين وصفهم بأنهم "يلحدون" في أسماء الله تعالى ويفتحون بالمجاز أبوابا يصرفون فيها صفات الله عن ظاهرها اللائق بجلال الله تعالى، وحقيقتها المفهومة منها إلى مجاز ينافي الحقيقة. وبالتالي كان فقد كان جد حذرا من تأويل صفات الله تعالى بناء على المجاز.

3–إثباته في اللغة دون القرآن الكريم:

أما نفي المجاز في القرآن الكريم خاصة فهو منسوب إلى بعض الظاهرية منهم أبو بكر بن داود، أما ابن حزم فقد أثبته لكنه اشترط أن يدل عليه نصّ أو إجماع أو ضرورة حس. ونسبه الحنابلة إلى بعض أصحابهم، لكن الذي عليه عامتهم هو إثباته.

ومما يستفاد من هذا المبحث: أن الأصوليين القائلين بالمجاز في القرآن الكريم أثاروا هذه المسألة في الرد على المخالفين لعدة أسباب من أهمها سبب خاص بعلم الكلام، ويتمثل في تسديد المعتقد، لأنهم رفضوا ما يلزم عن المجاز من نسبة صفات النقص إلى الله تعالى، وقد لجئوا إلى السجالي الكلامي فيها بحكم أن الخصوم أرادوا إحراجهم بإثارة المحذورات الإيمانية.

ويبدو أن الخلاف في هذه المسألة يعود إلى جميع مقالات الكلامية التي احتج أصحابها بالمجاز. ولذا **فإن أهم الأصول الكلامية لهذا المبحث هي**: - مسألة الإيمان. – تأويل صفات الله تعالى. – تنزيه الله تعالى عن صفات النقص كالعجز ونحوه.

مبحث إعجاز القرآن الكريم

لم يهتم الأصوليون جميعهم بموضوع الإعجاز، وإنما ذكره جماعة منهم، ولم يتوقف عنده آخرون. والسياق الذي تعرّض فيه هؤلاء لموضوع الإعجاز هو تعريف القرآن الكريم، وذلك لأن بعض الأصوليين ذكروا قيد "الإعجاز" في الحد، فكان ذلك مناسبا لتوضيح وجه الإعجاز في القرآن الكريم، ومن هنا دخلت بعض المسائل الكلامية لأن المتكلمين اهتموا بهذا الموضوع من جهة دلالته على صدق النبوة. والمسائل التي ذكرها الأصوليون وكان لبعض الكلاميات مدخل فيها هي:

1–هل القرآن الكريم معجز بنفسه أو بالصرفة؟

الذي عليه جمهور المتكلمين والأصوليين من أهل السنة والمعتزلة أن القرآن الكريم معجز بنفسه وإن اختلفوا في وجوه الإعجاز، وذلك خلافا للنظام من المعتزلة الذي اشتهرت نسبة القول بالصرفة إليه. وحاصل قوله أن وجه الإعجاز في القرآن الكريم هو ما فيه من أخبار غيبية، أما نظمه وتأليفه فمن الجائز أن يقدر عليه العباد، لكن الله تعالى منعهم، أو صرفهم عن ذلك بعجز أحدثه فيهم. وللمتكلمين ردود مفصلة يبطلون بها القول لكن الأصوليين لم يشتغلوا بها.

2–هل المعجز هو الكلام القديم أو قراءة كلام الله تعالى؟

ذكر الزركشي في البحر المحيط أن الأشاعرة لهم قولان في هذه المسألة: **أحدهما**: أن نفس كلام الله تعالى القديم معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم. بمعنى أن المعجز الذي تحدّى الناس بالمجيء بمثله هو القرآن الكريم الذي لم يزل مع الله تعالى ولم يفارقه قط ولا نزل إلينا ولا سمعناه.

وقد نسب هذا القول إلى سلف الأشاعرة وإلى بعض المفسرين الذي اقتدوا بهم. ويذهب ابن حزم إلى أن هذا الكلام في غاية النقصان والبطلان، إذ من المحال أن يكلّف أحد أن يجيء بمثل لما لم يعرفه قط ولا سمعه. **ثانيهما**: أن الإعجاز واقع في قراءة كلام الله تعالى لا في نفس كلامه تعالى، أي أنه في القراءة الحادثة لا في الكلام القديم. والدليل على ذلك أمران: – الأول مبني على أزلية كلام الله تعالى، بمعنى أن الإعجاز يدل على الصدق، والدلالة على الصدق لا تتقدم الصدق بل تكون بعده، وبما أن كلام الله تعالى أزليّ ليس فيه تقديم ولا تأخير، وجب أن يكون الإعجاز في القراءة الحادثة التي يتقدمها الصدق وتتأخر هي للدلالة عليه. – والثاني مبني على أصل كلامي آخر عند الأشاعرة، وهو أن كلام تعالى ليس بحرف ولا صوت. فبما أن الإعجاز وقع في النظم، والنظم يقع في القراءة التي تكون بصوت وحرف، دلّ ذلك على أن كلام الله تعالى القديم الذي لا صوت فيه ولا حرف ليس هو المعجز، إذ التحدي وقع بالنظم الحادث في القراءة.

ويبدو أن القول الثاني هو أصح الأقوال عن الأشاعرة.

3–هل القرآن الكريم معجز بنظمه ومعناه معا أو بأحدهما؟

بما أن القرآن الكريم اسم لكل من النظم المعجز والمعنى المستفاد عند سائر الأئمة فهو معجز بنظمه ومعناه. أما القول بأن القرآن الكريم معجز بالنظم فقط لأن التحدي وقع به، فقد اعترض عليه كلاميا بأن المعجز هو كلام الله تعالى القديم، وهو غير محدث ولا مخلوق، ومن يقول إن القرآن الكريم معجز باللفظ فقط، يلزمه القول بأن المعجز محدث، لأن النظم يقرأ بالألسنة المحدثة، وهذا لا يجوز القول به عند أهل السنة.

ومما يستفاد من هذا المبحث: أن مسألة هل القرآن الكريم معجز بلفظه ومعناه معا أو بواحد منهما، تفيد من جهة ارتباطها بتعريف الكتاب الكريم بوصفه كلاما معجزا. ومن جهة ما يترتب عليها من حكم فقهي؛ إذ لا يجوز التعبد في الصلاة عند الجمهور إلا بما يصدق عليه أنه قرآن معجز، ولا يكون ذلك إلا باللفظ العربي ومعناه.

هذا وقد ذهب عدد غير قليل من الباحثين المحدثين في أصول الفقه إلى أن مبحث الإعجاز مفيد في إثبات حجية القرآن الكريم، لذلك لم يتكلموا على إعجاز القرآن الكريم في سياق التعريف كما فعل الأصوليون القدامى، بل أفردوا له مبحثا مستقلا تحت عنوان "حجية القرآن الكريم"، تكلموا من خلاله على معنى الإعجاز وشروطه ووجوهه.

و أهم الأصول الكلامية لهذا المبحث هي: – كلام الله تعالى. — مسألة الإعجاز بالصرفة. — هل يتكلم الله تعالى بصوت وحرف؟.

مبحث الإمامة

مقدمة:

تنقسم المذاهب الإسلامية في الإمامة إلى قسمين:

– **القسم الأول: يقول بالاتفاق والاختيار؛** باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم ترك الأمر شورى (الخوارج، المرجئة، المعتزلة، أهل السنة). وأصحابه يختلفون فيما بينهم فيما يلي:

– بعضهم يجعل الاختيار منحصرا في قريش (أهل السنة)

– بعضهم لا يتقيد بهذا الشرط (الخوارج، بعض المرجئة، المعتزلة)

– بعضهم يرى أفضلية القرشية، وإن لم يكن لذلك ضرورة (بعض أهل السنة، وبعض المعتزلة)

– القسم الثاني: يقول بالنص والتعيين (الشيعة على اختلافهم). وأصحابه يتفقون على أن الإمام المنصوص عليه بعد النبي صلى الله عليه وسلم هو سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه وأرضاه، ومن بعده ذريته أئمة الهدى رضي الله تعالى عنهم. ولكنهم يختلفون في مسألة الإمامة في ذريته، كما يختلفون في مسألة جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

هذا، ويبدو أن جميع الفرق الإسلامية باستثناء بعضها كـ"النجدات"، وهي فرقة من فرق الخوارج، يذهبون إلى ضرورة نصب الإمام.

أولا: القائلون بأن الإمامة تكون بالاختيار:

1–الخوارج:

يذهب الخوارج إلى الآتي:

– أن الإمام أو الخليفة ينصّب باختيار المسلمين.

– أنه يجب أن يكون عالماً، زاهدا، عادلا، فإذا حاد عن العدل يجب أن يعزل.

– لا يجب أو لا يشترط في الإمام أو الخليفة أن يكون من قريش، ويصح أن يتولاها أي إنسان كان حراً أو عبدا أو "نبطيا" (نسبة إلى النبط: أخلاط الناس وعوامهم)

– أن نصب الإمام ضرورة عند الخوارج على اختلاف فرقها (الأزارقة، الصفرية، العجاردة، الإباضية، الثعالبة) ما عدا النجدات التي قالت أنه لا يجب نصب الإمام أصلا، لأن الناس إذا عملوا بالكتاب والسنة لم يتظالموا فيما بينهم.

– يثبتون إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وينكرون إمامة عثمان وعلي رضي الله عنهما، حيث يرون أنه وقع منهما ما أدى إلى تكفير؛ فعثمان لم ينهج نهج الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وأما علي فقد أخطأ في قبول التحكيم.

2–المرجئة:

لعل الرأي الذي شاع أكثر من غيره هو أنهم سموا مرجئة لأنهم أرجأوا الحكم على صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، وقالوا بأن الأمر متروك في ذلك لإرادة الله تعالى. ويظهر رأيهم السياسي في وقوفهم من الأمويين عموما موقف الرضا.

– المرجئة كغيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى أوجبوا الإمامة.

– ويذهبون إلى أن الإمامة لا تثبت إلا بإجماع الأمة، واشترطت في الإمام أن يكون قائما بالكتاب والسنة، وأن الإمامة تصلح في غير قريش.

– يذهب بعض المرجئة إلى وجوب نصب الإمام أو الخليفة الأفضل، على حين ذهب أكثرهم إلى جواز نصب المفضول.

3–المعتزلة:

حاول واصل بن عطاء أن يحدد منزلة مرتكب الكبيرة من الإيمان، بعد أن كان الصراع على أشده بين بعض الفرق الإسلامية.

– اعتبر واصل أن أحد الفريقين المتنازعين، سواء في وقعة الجمل أو وقعة صفين عاصيا أو فاسقاً، ولكنه لا يستطيع الجزم أيهما كان كذلك.

– ذهب المعتزلة إلى أن الإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر.

– لم يشترط المعتزلة في الإمام أن تكون قرشياً، وإنما اشترطوا فقط أن يكون الإمام قائما بالكتاب والسنة، عادلا. وقد استندوا في ذلك إلى قوله تعالى: {**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**}[الحجرات:13].

– إذا اجتمع قرشي ونبطي وهما قائمان بالكتاب والسنة ولي القرشي.

– وقد ذهب أبو بكر الأصم من المعتزلة إلى عدم وجوب نصب الإمام رأساً، وأن واجب الأمة هو تنفيذ أحكام الله تعالى.

– أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم مالوا إلى رأي أهل السنة (الاختيار).

4–أهل السنة:

يرى ابن خلدون أن إلحاق قضية الإمامة بعلم الكلام عند أهل السنة جاء في سياق الرد على الإمامية في قولهم أنها من عقائد الإيمان، وأنه يجب على النبي تعيينها.

– ذهب أهل السنة إلى أن نصب الإمام مما يجب على المسلمين، وقدموا في ذلك أدلة نقلية منها قوله تعالى: {**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ**}[النساء:58] إلى جانب بعض الأدلة العقلية.

– قالوا أن الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين.

– حددوا شروطا ينبغي توفرها فيمن يكون خليفة هي: العدالة، العلم، الكفاية (=الشجاعة، الحكمة وسداد الرأي، سلامة الحواس والأعضاء).

– كما اشترط جمهور أهل السنة أن يكون الإمام من قريش.

– إلا أن بعض أهل السنة كالقاضي أبوبكر الباقلاني أسقط شرط القرشية. وقد فسر ابن خلدون ذلك بأن الباقلاني كان متأثرا في عصره بتلاشي واضمحلال عصبية قريش، واستبداد ملوك العجم بالخلافة، فاشتبه عليه الأمر.

ثانيا: القائلون بأن الإمامة تكون بالنص والتعيين:

1–الشيعة الاثنا عشرية:

يجمع الشيعة على أن الإمامة ليست قضية مصلحية تناط باختيار العامة، بل هي قضية أصولية، أي قضية تتعلق بأصول العقائد، إذ الإمام ركن الدين، ولا يجوز أن الرسول صلى الله عليه وسلم يكون قد أغفلها أو أهملها أو فوض أمرها إلى العامة.

– والشيعة الإمامية هم القائلون بإمامة اثنى عشر إماماً.

– يعتقد الاثنا عشرية أن الإمامة أصل من أصول الدين، لا يتم الإيمان إلا بالاعتقاد بها.

– أنها لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، أو على لسان الإمام للذي يأتي بعده.

– من شروط الإمام أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش؛ ذلك أن الأئمة حفظة الشرع والقوامين عليه، حالهم في ذلك حال النبي صلى الله عليه وسلم.

– يجب طاعة الأئمة مطلقا.

2–الإسماعيلية:

– الإمامة عندهم بالنص والتعيين، والإمام معصوم، وهي واجبة على الله تعالى وهي لطف منه.

– لا تخلو الأرض من إمام حي قائم إما ظاهر مكشوف أو باطن مستور. ويسمون محمد بن إسماعيل بـ"السابع التام".

– اكتمال دور السبعة، ثم ابتداء دور الأئمة المستورين الذين كانوا يسيرون في البلاد سرا، ويظهرون الدعاة جهرا.

– الأئمة تدور أحكامهم على سبعة سبعة، كأيام الأسبوع والسموات السبع، والكواكب السبع.

3–الزيدية:

– ساق الزيدية الإمامة في أولاد فاطمة رضي الله عنها وأرضاها، ولم يجوّزوا ثبوت الإمامة في غيرهم.

– جوزوا أن يكون كل فاطمي شجاع سخي خارج للإمامة إماما واجب الطاعة لا فرق في ذلك بين أن يكون من أولاد الحسن أو الحسين.

–جوزوا أن يخرج إمامان في قطرين ما داما يستجمعان هذه الخصال،ويكون كل واحد واجب الطاعة.

– جوزوا إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

– والزيدية عموما يتصفون بعدم الغلو في الإمامة.

خلاصة:

وهكذا نأتي إلى القول بأن علاقة علم الكلام بالسياسة الشرعية تتجلى خاصة في مسألة الإمامة كما رأينا، فأول قضية اختلف فيها المسلمون بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم كما ذهب إلى ذلك الشهرستاني هي الإمامة. فهي، من الناحية التاريخية، أول مشكلة ترتب عليها انقسام

المسلمين إلى فرق مذهبية. ويبدو أن هذا الصراع السياسي بين المسلمين ما كان له أن يبتعد عن الدين، لأن كل فريق من الفرق المتنازعة كان يلجأ إلى النصوص دائما ليؤيد موقفه. والجدير بالذكر أن مسألة الإمامة، هي المسألة السياسية الكبرى عند المسلمين التي تطورت فدخلت في نطاق مباحث علم الكلام، حتى عند أهل السنة، لأن الشيعة اعتبروها منذ البداية من أصول العقائد الإسلامية ولمّا لم يوافقهم فيها أهل السنة احتاجوا، أي أهل السنة فيما بعد إلى الرد عليهم فعمدوا إلى إدراج البحث فيها في تواليفهم الكلامية.